

الاحكام

فصل في الأحكام

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [سورة المائدة/ ٥٠] وقد بينا أن أصول الفقه: العلم بالأحكام فلا بد من تعريف الحكم.

فنقول: هو لغة المنع والصرف، ومنه الحكمة للحديدة التي في اللجام. وبمعنى الإحكام، ومنه الحكيم في صفاته سبحانه.

وفي الاصطلاح: خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير. فيخرج المتعلق بذات المكلف، نحو ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ [سورة الصافات / ٩٦] والمراد بالفعل جميع أعمال الجوارح، وإن كان قد تقابل الأفعال بالأقوال في الإطلاق العرفي.

وقولنا: «بفعل المكلف» فيه تجوز، فإنه لا يتعلق التكليف إلا بمعدوم يمكن حدوثه؛ والمعدوم ليس بفعل حقيقة. ولو احترز عنه ل قيل: المتعلق بما يصح أن يكون فعلاً.

وأشير بالتعلق إلى أن حاصل الحكم مجرد التعلق من غير أن يكون له تأثير في ذات الحاكم أو المحكوم عليه أو فيه.

ونعني بالاقتضاء ما يفهم من خطاب التكليف من استدعاء الفعل أو الترك، وبالتخيير التسوية بين الفعل والترك.

والمراد «بأو» أن ما يتعلق على أحد الوجوه المذكورة كان حكماً وإلا فلا يرد سؤال التردد في الحد. هذا إن قلنا: إن الإباحة حكم شرعي، ومن لم ير ذلك استغنى عن ذكر التخيير.

١/١٤ أما تعلق الضمان بفعل الصبي ونحوه. فالمراد به تكليف / الولي بأدائه من مال الصبي.

ومنهم من قال: خطاب الله المتعلق بأفعال العباد، ليدخل الصبي؛ وهذا نشأ من الخلاف في أن الصبي مأمور بأمر الولي أو بأمر الشارع؟ وزاد بعضهم في الحدّ التام العقل ليختص بالميز. والخطاب يمكن معه، لفهمه؛ وإنما يمتنع في حقه التكليف. وعبر ابن برهان: بأفعال المكلفين. وانفصل عن سؤال الأحكام الثابتة بخطاب الوضع في حق غير الإنسان من البهائم. قال: لأن ذلك ينسب إلى تفريط المالك في حفظها حتى لو قصد التفريط لم يكن لفعالها حكم.

وهذا لا يفيد، بل السؤال باق، لأن فعلها معتبر في التضمين إما بكونه شرطاً وإما سبباً. والشرطية والسببية حكم شرعي ولولا فعلها إما مضافاً وإما مستقلاً لم يجب الضمان.

أو نقول: هو علة بدليل دوران الحكم معه وجوداً وعدماً. لا يقال: الخطاب قديم فكيف يعرف الحكم الحادث؟ لأننا نمنع كون الحكم حادثاً.

وقول الرازي هنا: إن الحادث هو التعلق فيه نظر، لأن التعلق أمر نسبي يتوقف على وجود المتسبين، فيلزم حدوث الحكم. وأجيب بأن ذلك في الذهن لا في الخارج فلا يلزم حدوثه، ولأن النسبة أمر اعتباري لا يوصف بحدوث ولا عدم.

وصرح الغزالي في الوسيط في كتاب الطلاق بأن التعلق قديم. وبه جزم الرازي في كتاب «القياس» في «المحصول»، فحصل في المتعلق ثلاثة أقوال: قديم. حادث. لا يوصف بواحد منهما.

والتحقيق أن للتعلق اعتبارين:

أحدهما: قيام الطلب النفسي بالذات وهو قديم.

والثاني: تعلق تنجيزي، وهو الحادث، وحينئذ فلا يبقى خلاف.
والقول بحدوث التعلق يلائم قول من يقول: إن الله ليس آمراً في الأزل، وهو
القلانسي. وأبو الحسن الأشعري يأباه.

تنبیه

[تعلق الاحكام]

علم من تعريف الحكم بالتعلق بفعل المكلف أن الأحكام لا تتعلق بالأعيان،
وسياًقي إن شاء الله تعالى في باب المجمل أن نحو ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾
[سورة النساء / ٢٣] أنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل أن الأحكام إنما تتعلق
بالأفعال دون الأعيان. ولكن هذا ليس متفقاً عليه، فقد ذهب جمع من الحنفية إلى
أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل. ومعنى حرمة العين خروجها من أن
تكون محلاً للفعل شرعاً كما أن حرمة الفعل خروج من الأعيان شرعاً.

وذكر صاحب «الميزان» من الحنفية: أن الحل والحرمة إذا أضيفا إلى الأعيان
فهي أوصاف لها كما تكون أوصافاً للأفعال في قول الحنفية خلافاً للمعتزلة.
قال: وإنما أنكرت المعتزلة إضافة التحريم إلى الأعيان لثلا يلزمهم نسبة خلق
القبیح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح.

وذكر صاحب «الأسرار» منهم أن الحل والحرمة معاً إذا كانا لمعنى في العين
أضيف إليها، لأنها نسبة كما يقال: جرى الميزاب.

وقال: حرمت الميتة، لأن تحريمها لمعنى فيها، ولا يقال: حرمت، لأن حرمتها
احترام المالك فحصل في تعليق الأحكام بالأعيان ثلاثة مذاهب. وذكر هذه المسألة
هنا من الغرائب.

وذكر القاضي في «التقريب» أن الشيء قد يوصف بما يعود إلى نفس الذات أو

صفة نفسية، أو معنوية قائمة بالذات، أو صفة تعلق لا يرجع منها شيء إلى الذات.

وقد اختلف في الأحكام هل يكتسب بها الذوات صفة أم لا؟

الجمهور على أنها من صفات التعلق فإذا قيل: هذا نجس فليس النجاسة ولا كونه نجساً راجعاً إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسية أو معنوية للذات، بل هي حال الطهارة والنجاسة على حد سواء لم يفد هذا الحكم صفة زائدة قائمة بها لأجل الحكم.

ومعنى النجاسة تعلق قول الله تعالى إنها مجتنبه في الصلاة ونحوه؛ وكذا قولنا: شرب الخمر حرام ليس المراد تجرّعها وحركات الشارب، وإنما التحريم راجع إلى تعلق قول الله في النهي عن شربها.

وقد تحقق في علم الكلام أن صفات التعلق لا تقتضي إفادة وصف عائد إلى الذات، وهذا كمن علم أن زيداً قاعد بين يديه فإنَّ عِلْمَهُ وإنَّ تعلق بزيد لم يغير من صفات زيد شيئاً، ولا حدثت لزيد صفة. لأجل تعلق العلم به.

وذهب بعضهم إلى استفادة الذوات من الأحكام فائدة، ورأوا أن التحريم والوجوب يرجع إلى ذات الفعل المحرم والواجب، وقدروه وصفاً ذاتياً.

قال القاضي: واعتلوا لذلك بضرب من الجهل، وهو أنه لو توهم عدم الفعل لعدمت أحكامه بأسرها فوجب أن يكون أحكامه هي هو.

قال: وهذا باطل، لأنه يوجب أن يكون جميع صفات الأجسام وأحكامها وأقوالها وأفعالها هي هي، لأنه لو تصور عدم الجسم لعدمت أحواله وألوانه وجميع تصرفاته، فيجب أن يكون عبارة عن أفعاله ولا يقوله عاقل.

ونسب غيره هذا إلى المعتزلة، فقال: الأحكام ترجع إلى تعلق الخطاب وهي صفة إضافية، وقالت المعتزلة: إلى صفات الأفعال وهي نفسية.

وقال الغزالي: وقولنا: الخمر محرمة تجوز. فإنه جماد لا يتعلق به خطاب، وإنما المحرم تناولها.

وقال إلكيا الطبري: الحكم لا يرجع إلى ذات المحكوم ولا إلى صفة ذاتية له إن قلنا: إنها زائدة على الذات، أو صفة عرضية له، وإنما هو تعلق أمر الله بالمخاطب؛ وهذا التعلق معقول من غير وصف محدث للمتعلق به كالعلم يتعلق بالمعلوم.

وإذا سمعت الفقيه يقول: حقي يتعلق بالعين فمعناه أنه ثبت لمعنى في العين كالخمر حرمت لمعنى فيها، فتعلق الحكم تابعا للمعنى، فكانت على حال ما يتعلق بالعين، وإن لم يتعلق بها حقيقة.

قال: وهذا أصل كبير في الشرع تمس الحاجة إليه في مواضع.

ومن فروعه: أن العقل لا مدخل له في أحكام الله تعالى خلافاً للمعتزلة.

قلت: ومن فروعه: أن قوله تعالى ﴿حرث عليكم أمهاتكم﴾ [سورة النساء / ٢٣] ونحوه هل هو مجمل؟ فمن قال بإضافة الحل والحرمة إلى الأعيان نفى الإجمال، ومن لم يقل به أثبتته.

وعلم من تعريف الحكم بالخطاب أن نفى الحكم ليس بحكم شرعي بل الأمر فيه باق على ما كان قبل الشرع، لأن حقيقة الحكم الخطاب، وهو مفقود فيه. وقد جمع الجدليون في هذه المسألة ثلاثة مذاهب.

مسألة

[نفي الأحكام الشرعية]

اختلف في نفي الأحكام الشرعية على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه حكم شرعي متلقى من خطاب الشارع.

والثاني: ليس بحكم شرعي بل يرجع حاصله إلى بقاء الحكم فيه على ما كان قبل الشرع.

والثالث: وإليه ميل الغزالي وغيره إلى تقسيمه إلى نفي حكم مسبوق بالإثبات

من الشرع، وإلى تقرير على النفي الأصلي قبل الشرع.

فالأول حكم شرعي كالإثبات؛ والثاني محض تقرير على انتفاء الحكم، فهو يخبرنا أن الله تعالى لم يخاطبنا فيه، وكثيراً ما يخبر الشرع عن الحقائق، ولا يكون ذلك حكماً شرعياً وهو تعلق الخطاب. وقد يسمى حكماً لا على أنه علامة على الحكم، كقول الشارع: لا زكاة في المعلوفة /، ونظائره.

حكى هذه المذاهب البروي في «المقترح» قال: والذي كان ينصره محمد بن يحيى تلميذ الغزالي أن نفي الحكم حكم شرعي كنفي الصلاة السادسة، ونفي الزكاة عن عبيد الخدمة سواء تلقيناه من موارد النصوص، أو من مواقع الإجماع. واحتج بإجماع الأمة على أن المجتهد إذا استفرغ وسعه في البحث عن مظان الأدلة فلم يظفر بما يدل على الحكم فهو متقيد بالقطع بالنفي والعمل به. وما ذاك إلا للإجماع الدال على نص بلغهم عن الرسول عليه السلام: إنكم إذا لم تجدوا دليل الثبوت فاجزموا بالنفي. فقد تعلق بنا خطاب الجزم بالنفي فتوى وعملاً، ولا معنى للحكم الشرعي غير هذا. وأين هذا من عدم الحكم قبل الشرع؟ قال: وهذا النفي ممكن تلقيه من النص أو الإجماع. فأما من القياس فينظر، فإن كان النفي لعدم المقتضى لم يجز فيه قياس العلة. وإن كان المانع طراً بعد تحقق المقتضى للحكم جرى فيه جميع الأقيسة.

وقال شارح «المقترح» أبو العز المختار: عندي من هذه المذاهب أنه ليس حكماً شرعياً، لأن الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين؛ والنفي ليس فعلاً، ليكون الخطاب المتعلق به حكماً. فهو في الحقيقة خبر عن انتفاء تعلق الخطاب. وقولنا: «انتفاء الحكم» إشارة إلى انتفاء تعلق الخطاب، فلا يكون حكماً. وما احتج به محمد بن يحيى ممنوع، لأنه جزم بوجوب الفتوى بالنفي، وهو حكم الوجوب. وليس من نفي الحكم سبيل، فإن تعلق التكليف لنا بالنفي مع أن النفي ليس من فعل المكلف ليس بسديد، فهذه مغالطة منه لا تحفى.

مسألة

[الحكم هل هو قطعي أم ظني؟]

أطلق ابن برهان في كتابه الكبير هنا أن الحكم عندنا قطعي خلافاً لأبي حنيفة، فإنه عنده ظني، ويبيّن مراده به في باب القياس، فقال: الحكم قطعي في الأحوال كلها سواء أضيف إلى الدليل القطعي أو الظني، لأن الحكم قطعي ثابت عند الظن لا بالظن، والقطع غير معتبر. انتهى.

يريد أن الظن في الشرعيات ينزل منزلة العلم القطعي في القطعيات. والحكم قطعي، لأن ثبوت الحكم عند وجود غلبات الظنون قطعي فلا ينصرف إليه الظن.

ومثاله: حكم القاضي بقول الشهود ظني، ولكن الحكم عند ظن الصدق واجب قطعي؛ وهو حاصل كلام المحصول في جوابه عن قولهم: الفقه من باب الظنون بناء على أن الحكم مبني على مقدمتين قطعتين، وما انبنى على القطعي قطعي، لأنه يبنى على حصول الظن، وحصوله وجداني؛ وعلى أن ما غلب على الظن فحكم الله فيه العمل بمقتضاه.

وهذه مقدمة إجماعية، وما أجمع عليه فهو مقطوع به، فثبت أنه مبني على مقدمتين قطعتين، واللازم منه أنه قطعي.

لكن الحق انقسام الحكم إلى قطعي وظني؛ ومن صرح بذلك من الأقدمين الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتاب «الحدود»، ومن المتأخرين ابن السمعاني في «القواطع».

قال: وإنما قالوا: الفقه العلم بأحكام الشريعة مع أن فيه ظنيات كثيرة، لأن ما كان فيه من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات.

وقال ابن التلمساني: إنه الحق.

واختار الشافعي أن المصيب واحد على ما نبين في باب الاجتهاد، ووجوب

اعتقاد أنّ هذا حكم الله، أو الفتوى به، أو القضاء غير نفس الحكم بأن هذا حلال أو حرام أو صحيح أو فاسد، لاختلاف المتعلقات فيها.

وقال الأصفهاني: في «شرح المحصول»: من الأحكام ما يثبت بأدلة حصل العلم بمقتضاها، وذلك في الأحكام الثابتة بنصوص احتفت بقرائن تدفع الاحتمالات المتعارضة عنها بانحصار تعيين المدلول في واحد، ومنه ما ثبت بأخبار آحاد. أو نصوص لم تعترض بما يدفع الاحتمالات، فتلك الأحكام مظنونة لا معلومة.

قال: وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ويؤيده أن الأحكام لو كانت بأسرها معلومة لما انقسمت الطرق إلى الأدلة والأمارة، ولما انتظم قولهم في المقدمات: إن كانت علمية فالنتيجة علمية، وإن كانت ظنية فالنتيجة ظنية، وإن كان بعضها علماً وبعضها ظنياً فالنتيجة ظنية.

وقال ابن دقيق العيد: إن الأحكام تنقسم إلى متواترات، وهي مقطوع بها، وإلى ما ليس كذلك، وهي مظنونة.

وبرهانه: أن الظن من الصفات المتعلقة أي: لا بد له من مظنون، ومتعلقه الحكم المتعين أو الأحكام التي هي غير بالغة حد التواتر عن صاحب الشرع، فنركب قياساً. فنقول: هذه الأحكام، أو هذا الحكم المتعلق الظن وما هو متعلق الظن فهو مظنون، أو هذا الحكم مظنون.

ثم نقول: هذه الأحكام مظنونة، ولا شيء من المظنون بمعلوم فلا شيء من هذه الأحكام بمعلوم.

وأما الدليل الذي ذكره الرازي فإنما ينتج بأن العمل بمقتضى الظن معلوم، وهو بعد تسليم كون الإجماع قطعياً مسلّم. ولكنه حكم من الأحكام الشرعية وليس هو الأحكام الفقهية التي في أعيان المسائل التي تقام عليها الأدلة العلمية.

والذي يحقق هذا أنا بنينا هذه المسألة على ما نختاره، وهو أن لله حكماً معيناً في الواقعة، وهو مطلوب المجتهدين، ومنصوب عليه الدلائل، فمن أصاب ذلك الحكم فهو مصيب مطلقاً، ومن أخطأه فله عليه حكم آخر شرطه عدم إدراك

ذلك الحكم الأول بعد الاجتهاد، وهو وجوب المصير إلى ما غلب على ظنه، وهذا الحكم معلوم. وليس يلزم من كون هذا معلوماً كون الأول معلوماً.

وقال في موضع آخر: المختار أن لله تعالى في الواقعة حكماً معيناً طلب العباد أن يقفوا عليه بدلائله المنصوبة، وليس هذا بالحكم الأصلي. فإذا لم يقع العثور عليه أو ظن أن الحكم غيره نشأ ههنا حكم آخر بهذه الحالة، وهو وجوب العمل بما غلب على ظنه، وليُسمَّ هذا بالحكم الفرعي.

وبهذا يتبين الرد على أن الأحكام معلومة من حيث إنها مبنية على مقدمتين قطعتين، وما كان مبنياً على مقدمتين قطعتين فهو معلوم، فالفقه معلوم. وقرر كونها مبنية على مقدمتين قطعتين بأنها مبنية على قيام الظن بالأحكام، وعلى أن الإجماع قائم على أن الواجب على المجتهد اتباع ظنه فيرتب هذا الحكم على مقدمة وجدانية ومقدمة إجماعية وكلتاها قطعتان.

فتقول : الذي ثبت من هذا أن وجوب العمل بمقتضى الظن قطعي، لأننا نقول هكذا: الظن بهذا الحكم حاصل قطعاً، وإذا حصل الظن بحكم وجب العمل بمقتضى الظن فيه قطعاً، فوجب العمل بمقتضى الظن في هذا الحكم قطعاً. لكن هذه النتيجة مسألة من مسائل الفقه ونحن لا نمنع أن بعض الأحكام معلومة قطعاً.

الخطاب

عرفه المتقدمون بأنه الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم. وعرفه قومٌ بأنه ما يُقصد به الإفهام أعم من أن يكون من قصد إفهامه متهيئاً أم لا.

قيل: والأولى أن يفسر بمدلول ما يقصد به الإفهام، لأن الكلام عند الأشعري هو النفسي، والنفسي لا يقصد به الإفهام وفيه نظر. لأن قصد الخطاب مع النفس أو العين سواء، وفي وصف كلام الله في الأزل بالخطاب خلاف. الصحيح: وبه قال الأشعري: أنه يسمى خطاباً عند وجود المخاطب.

١/١٥ قال ابن القشيري: وهو / الصحيح.

وجزم القاضي أبو بكر بالمنع، لأنه لا يعقل إلا من مخاطب ومخاطب. وكلامه قديم فلا يصح وصفه بالحدث. وتابعه الغزالي في «المستصفى» ثم قال: وهل يسمى أمراً؟ فيه خلاف. والصحيح: أنه يسمى به، إذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله: فلان أمر أولاده بكذا، وإن كان بعضهم مجتناً في البطن أو معدوماً. ولا يحسن أن يقال: خاطبهم إلا إذا حضروه وسمعوه. انتهى^(١).

وهذا بناء على أن المعدوم يصح تعلق الأمر به.

وقال في «الاقتصاد»: والحق: أنه يطلق على الله تعالى في الأزل أمر وناه، وإن كان لا مأمور هناك. كما جوز تسميته قادراً قبل وجود المقدور.

قال: والبحث في هذه المسألة لفظي يرجع إلى اللغة من حيث جواز الإطلاق؛

(١) المستصفى للغزالي ٨٥/١ ط المطبعة الاميرية ببولاق سنة ١٣٢٢.

وأما من جهة المعنى فالإقتضاء القديم معقول وإن كان سابقاً على وجود الأمور كما في حق الولد.

[خطاب التكليف وخطاب الوضع]

خطاب الشرع قسمان :

أحدهما : خطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة . ومتعلقه الأحكام الخمسة : الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة ، لأن لفظ التكليف يدل عليه ، وإطلاق التكليف على الكل مجاز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء . لأن التكليف في الحقيقة إنما هو للوجوب والتحريم والنسيان يؤثر في هذا القسم . ولهذا لا يأتى الناسي بترك المأمور ، ولا بفعل المنهي .

الثاني : خطاب الوضع : الذي أخبرنا أن الله وضعه ، ويسمى خطاب الأخبار . وهو خمسة أيضاً ، لأن الوصف الظاهر المنضبط المتضمن حكمة الذي ربط به الحكم إن ناسب الحكم فهو السبب والعلة والمقتضي . وإن نافاه فالمانع ، وتاليه الشرط ، ثم الصحة ، ثم العزيمة ، وتقابلها الرخصة .

فالأول : أوقات الصلاة ونصاب الزكاة .

والثاني : كالدين في الزكاة ، والقتل في الميراث ، والنجاسة في الصلاة .

والثالث : كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة .

والرابع : الحكم على الشيء بالصحة والفساد والبطلان .

والخامس : كحل الميتة للمضطر .

وستتكلم على جملة الأقسام في فصل خطاب الوضع إن شاء الله تعالى .

وزاد الجليلي من أصحابنا في كتاب «الإعجاز» والقرافي : التقديرات ، وهي إعطاء الموجود حكم المعدم وبالعكس .

فالأول : كالنجاسات المغفوعة عنها تقدر في حكم المعدومة .

والثاني : كالملك المقدور في قوله : أعتق عبدك عني بكذا فيقدر له الملك حتى

يثبت ولاء العتق له، ويقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الإرث، وتقدير الملك قبيل الشهادة.

قال الجيلي: ثم التقدير ينقسم إلى تقدير صفة شرعية في المحل يظهر أثرها في البيع والطلاق كتقدير ملك اليمين وملك النكاح، وإلى تقدير أعيان محسوسة هي في نفسها معدومة مستحقة في الذمة. كتقدير الدراهم والدنانير في الحيوانات. والحكم يطلق على هذه الجهات كلها، ولا شك أن بينهما اتفاقاً وافتراقاً، وما وقع به الاتفاق إنما هو الخطاب فقط.

[وجوه الافتراق بين الخطابين]

ويفترقان من وجوه:

أحدها: أن التكليفي لا يتعلق إلا بفعل المكلف، والوضعي يتعلق بفعل غير المكلف، فلو أتلقت الدابة أو الصبي شيئاً ضمن صاحب الدابة والولي في مال الصبي.

الثاني: أن التكليفي لا يتعلق إلا بالكسب بخلاف الوضعي، ولهذا لو قتل خطأ وجبت الدية على العاقلة، وإن لم يكن القتل مكتسباً لهم. فوجوب الدية عليهم ليس من باب التكليف، لاستحالة التكليف بفعل الغير، بل معناه أن فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمتهم.

الثالث: أن الوضعي خاص بما رتب الحكم فيه على وصف، أو حكمة إن جوزنا التعليل بها، فلا يجري في الأحكام المرسلة الغير^(١) المضافة إلى الأوصاف. ولا في الأحكام التعبدية التي لا يعقل معناها. ولهذا لو أحرمت، ثم جنّ، ثم قتل صيداً لا يجب الجزاء في ماله على الأصح.

ووجهه ابن الصباغ والرافعي بأن الصيد على الإباحة وإنما يمنع من قتله تعبداً، فلا يجب إلا على مكلف.

(١) هكذا في سائر النسخ والصحيح أن كلمة «غير» لا تقبل «أل» لأنها موهلة في التنكير. حاشية الصبان

على شرح الأشموني ١٠٤/١، ١٥٦/٢.

قلت: وبه يظهر فساد قول من ظن أنه من باب خطاب الوضع.
وقال: الأرجح فيه الضمان.

وقال النووي في «شرح المذهب»: إنه الأقيس، وليس كما قال.

الرابع: أن خطاب التكليف هو الأصل، وخطاب الوضع على خلافه.
فالأصل أن يقول الشارع: أوجب عليكم، أو حرمت؛ وأما جعله الزنى والسرقه
علماً على الرجم والقطع فبخلاف الأصل. نعم خطاب الوضع يستلزم خطاب
اللفظ، لأنه إنما يعلم به كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [سورة
الإسراء / ٧٨] الآية، ونحوه من الخطابات اللفظية المفيدة للأحكام الوضعية بخلاف
خطاب اللفظ، فإنه لا يستلزم خطاب الوضع، كما لو قال: لا يتوضأ إلا من
حدث، فإن هذا خطاب لفظي يعقل تجرده عن سبب وضع أو غيره.

ويعلم مما ذكرناه أنه يقدم الحكم التكليفي على الوضعي عند التعارض، لأنه
الأصل. ومنهم من يقدم الوضعي، لأنه لا يتوقف على فهم ويمكن. حكاه الأمدى
في باب التراجع.

الخامس: أن الوضعي لا يشترط فيه قدرة المكلف عليه، ولا علمه؛ فيورث
بالسبب، ويطلق بالضرر، وإن كان الوارث والمطلق عليه غير عالمين ولو أتلف
النائم شيئاً أو رمى إلى صيد في ملكه فأصاب إنساناً ضمنه، وإن لم يعلم. وتحل
المرأة بعقد وليها عليها، وتحرم بطلاق زوجها، وإن كانت لا تعلم.

ويستثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة أمران:

أحدهما: أسباب العقوبات كالقصاص لا يجب على المخطيء في القتل، لعدم
العلم، وحد الزنى لا يجب في الشبهة، لعدم العلم، ولا من أكره على الزنى، لعدم
القدرة على الامتناع.

الثاني: الأسباب الناقلة للملك كالبيع والهبة والوصية ونحوها يشترط فيها
العلم والقدرة. فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك، وهو لا يعلم بمقتضاه لكونه أعجمياً
لم يلزمه مقتضاه، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ [سورة النساء / ٢٩]

والنكاح ونحوه من العقود من قسم الوضع، ولهذا صححنا أنكحة الكفار إذا أسلموا مع قولنا: إنهم مخاطبون بالفروع.

وكذا مما يستثنى ما لو رجع المعير عن العارية واستعمل المستعير جاهلاً بالرجوع فلا ضمان. نقله الرافعي عن القفال.

ولو تيمم رجل ثم علم بقربه بئراً لم يكن علمها، فالأصح المنصوص في «الأم»: لا تجب عليه الإعادة كذا في «الروضة».

وقال النووي في «التنقيح»: قال في «الأم»: لا إعادة، وفي البويطي: تجب. فقال الجمهور: أراد بالأول ما إذا كانت خفية، وبالثاني ما إذا كانت ظاهرة. وهذا هو الصحيح، وفي «المهذب» نحوه.

ولو صلى بنجاسة لم يعلمها وجب القضاء في الجديد؛ والمعضوب العاجز عن ١٥/ب الحج بنفسه لو جهل طاعة من يطيعه في سفره، أو جهل مالاً موروثاً له فألحقه / ابن الصباغ وغيره بنسيان الماء في رحله. وألحقه صاحب «المعتمد» بالزكوي الضال. وهذا ترجيح للوجوب منها، وقضية التأثيم لو مات قبل العلم.

وقال الرافعي: قد يقطع بالمنع، لانتفاء استطاعة من لم يشعر بالقدرة، وهذا هو الظاهر. لأنه من باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف.

ثم قيل: أنواع خطاب الوضع من قسم الحكم الشرعي، وإليه ذهب الغزالي وتبعه الآمدي.

وقيل: بل علامة على الحكم والوجوب بالأمر، والأوقات علامات وأمارات للوجوب؛ واختاره ابن السَّمْعَانِي في «القواطع».

قال: ولئن قيل: الموجب هو الله تعالى لكن بهذه الأسباب، لأنها مجعولة أسباباً من قبل الله.

قلنا: إذا اعترفت أن الإيجاب من قبل الله فيكون الأمر أدل على الإيجاب من السبب، فيكون إحالة الإيجاب عليه أولى من إحالته على السبب.

وحكى المَقَرَّحُ عن جمع من الأصحاب أنه متلقى من خطاب الأخبار عن أفعال

المكلفين. ثم قال: وليس كذلك فإن الخبر لا يتلقى منه بل هو تابع لمتعلقه كالعلم يتبع المعلوم على ما هو به من وجوده وعدمه. فإن كان الشيء موجوداً أخبر عن وجوده؛ وإن كان معدوماً أخبر عن عدمه.

والحق: أنه متلقى من خطاب التكليف؛ وهو أن يأمر المجتهد بإثبات الحكم بالوصف في جميع مجاريه، وهذه قاعدة شرعية القياس، وهي الأمر بالنظر حتى يعثر على الوصف الذي يظن أنه أمانة، ثم يؤمر بتعديته وهو حكم السببية، ولا معنى للحكم الثابت بالأسباب إلا هذا. اهـ.

والتحقيق: أنه لا يحتاج إلى غير إثبات الحكم، لأنه المقصود. فلا حاجة إلى أن يقول: لله في كل واقعة حكمان. أحدهما: نصب الشيء سبباً، والثاني: إثبات الحكم؛ إذ المقصود حاصل بإثبات الحكم فلا حاجة إلى الوضع الثاني، وهو نصب الشيء سبباً.

وهذا كما يقول في باب القياس: عرفنا أن النص حجة، ثم النص إنما كان معرفاً للحكم بواسطة الإشعار. ولا يحتاج إلى أن يقول: الشارع جعل الإشعار معرفاً، وهذا حكم من جهة الشارع وراء ثبوت ذلك الحكم فكذلك ههنا، فإنه المقصود الأعلى.

تنبيهان

[التنبيه الأول: خطاب الشارع إما لفظي أو وضعي]

ما ذكرناه من تقسيم الخطاب إلى تكليفي ووضعي تابعناهم فيه، وفيه نظر، لأن مقصود خطاب الوضع الطلب كما بينا.

فالأحسن أن يقال: خطاب الشارع إما لفظي أو وضعي. أي: ثابت بالألفاظ نحو ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [سورة البقرة / ٤٣] أو عند الأسباب، كقوله: إذا زالت الشمس وجبت الظهر. فاللفظ أثبت وجوب الصلاة، والوضع عين وقت وجوبها.

[التنبيه الثاني:]

استشكل جعل الحكم الشرعي جنساً للأحكام الخمسة، وما ألحق به من خطاب الوضع. لأن الجنس لابد وأن يكون صادقاً على نوعين خارجيين، فيلزم أن يكون الحكم الشرعي الذي هو الجنس صادقاً على خمسة أنواع أو ستة؛ والأنواع مختلفة الحقائق جزماً، فيلزم أن يكون خطاب التحريم والندب والإباحة والكراهة مختلفات الحقائق لنوعيتها.

وهي أنواع: الحكم الشرعي الذي هو الكلام النفسي، ويلزم أنه لا يكون الكلام النفسي الذي هو كلام الله حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة، وذلك باطل على أصل الأشاعرة، وإن قيل: لا أجعل الحكم الشرعي جنساً للخمسة أو الستة بل أجعله عرضاً عاماً ففاسد؛ لأن العرض العام لابد وأن يكون صادقاً على نوعين، وإلا لكان خاصة فيعود الإشكال.

فصل

[فيما يعلم به خطاب الله وخطاب رسوله]

ذكره أبو نصر بن القشيري في أصوله فيما يعلم به خطاب الله وخطاب رسوله .
قال القاضي: خطاب الله إذا اتصل بالخلق على وجهين:

أحدهما: بلا واسطة كموسى عليه السلام، والملائكة، ومن يحملهم الله وحيه، ولا طريق إلى العلم بكونه كلام الله إلا الاضطرار، فإذا خاطب الله عبداً خلق له علماً ضرورياً بأن مخاطبه هو الله تعالى، وأن الله الذي يُسمع كلام الله. وذلك لأن كلام الله يخالف الأجناس فلا يتوصل إلى معرفته بمعرفة اللغات والعبارات، ولا تدل عليه دلالة عقلية.

وقال القلانسي وعبد الله بن سعيد وغيرهما من سلفنا: إن نفس سماع كلام الله يعقب العلم به لا محالة.

قال القاضي: وهذا مما لا أرتضيه، وأجوز سماع كلام الله مع الذهول عن كونه كلاماً لله.

والثاني: مما يتصل بالمخاطب بواسطة. فهذا مرتب على العلم بصدق الرسول عليه السلام أولاً، ووجوب عصمته عن الخلف، وإنما يتبين ذلك بالمعجزة. وأما معرفة خطاب الرسول عليه السلام فينقسم أيضاً إلى شفاه ووجاه، وإلى ما يبلغ عنه. فأما ما خاطب من عاصره وجاهاً فمنه نص ومنه ظاهر ومجمل، وكذا ما يبلغ عنه، والمجمل إنما يتفق في الوعد والوعيد، وما يتعلق بأحكام الآخرة لا في التكليف أعني إذا لم يتفق الاستفسار في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

مسألة [لاحاكم إلا الشرع]

إذا تبين أن الحكم خطاب الشرع فلا حاكم على المكلفين إلا الشرع خلافاً للمعتزلة. حيث حكموا العقل. وقد اختلفت العبارات عن حكاية مذهبهم.
[مذهب المعتزلة]

فقال إلكيا الطبري: قالت المعتزلة: العقل يوجب، ولا يعنون ههنا إيجاب العلة معلولها، أو أن العقل يأمر فإن الاقتضاء منه غير معقول، وهو عرض والأمر يستدعي الرتبة فإذاً المَعْنَى به: أن العقل يعلم وجوب بعض الأفعال عليه. والمعنى بوجوبه علمه باقتران ضرر بتركه، وإليه يرجع معنى الوجوب والحسن والقبح. وهذا منهم ادعاء العلم ضرورة على وجه يشترك العقلاء فيه.

ثم قال: وقد مال إلى ما ذكره طوائف من القائلين بقدوم العالم من حيث أن الذي يتعلق به نظام المعيشة وعمارة الدنيا هو أقرب إلى الاعتدال، وحسن النظام من الذي يتضمن خراب الدنيا. وهذا المذهب لاشك في بطلانه قطعاً.

وقال في موضع آخر: العقل يستقلّ بوجوب اتباع الرسل من حيث إن الاتباع تمحض نفعاً لا يشوبه ضرر، والامتناع من الاتباع محض ضرر. ولا يتأتى ذلك إلا بعد أن يعلم أن الله تعالى أظهر المعجزة على يده ليصدق.

وهذا العلم يحصل عند المعتزلة من جهة أن الله لا يفعل القبيح، وعند الأشعرية من جهة أنه لو لم يقدر ذلك لم تكن معرفة الصدق من جائزات العقل، وذلك محال.

والذي يعلم بالشرع أنه مصلحة ونفع محض على ثلاثة أضرب: حكم، وما يتعلق بالحكم به من علة وتسبب، والأدلة على علة الحكم.

وقال ابن برهان: اعلم أن المعتزلة وإن أطلقوا أقوالهم بأن العقل يحسن ويقبح

لم يريدوا به أنه يوجب الحسن والقبح؛ فإن العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية، والعلم لا يوجب المعلوم إيجاب العلة المعلول؛ وإنما عنوا به أن العقل يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح. فعند ذلك انقسموا، فمنهم من ذهب إلى أن الحسن حسن لذاته وكذا القبيح، ومنهم من صار إلى أن قبح الصفة.

وكذلك أصحابنا قالوا: إن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه، وما عنوا به الإيجاب؛ وإنما عنوا به أن الحسن هو المقول فيه: «لا تفعل».

وقال في موضع آخر: عندنا لا حكم للعقل لكن نحن نقول: إن الأدلة العقلية حقائق ثابتة في أنفسها دالة على مدلولاتها، ومقتضية أحكامها / إلا أنا لا نعتقد ١/١٦ ذلك، والمعتزلة يعتقدون أن للعقل أحكاماً. وهذا الخلاف بيننا وبينهم. وأنكره بعض الناس.

وقال: النظر في الأدلة العقلية لا يوجب العلم بحال.

وقال الأستاذ: أبو منصور البغدادي: ذهبت المعتزلة والبراهمة إلى أن العقول طريق إلى معرفة الحسن والقبيح والواجب والمحذور ثم اختلفوا في وجه تعليق الحكم على العقل.

فقال المعتزلة: هو خاطر من قبل الله يدعوه إلى النظر والاستدلال. وشرع الرسل ما قبح في العقل كذبح البهائم وتسخير الحيوان وإتلافه.

قالوا: وإنما حسن ورود الشرع به للغرض المقصود منه. وخالفهم أبو هاشم، وزعم أنه لولا ورود الشرع بذلك لم يكن معلوماً جواز حسنه.

ثم اختلفوا في صفة الخاطر، فقال النظام: هو جسم محسوس وأن الله تعالى يفعل خاطراً لطاعة، وخاطراً لمعصية في قلب العاقل فيدعوه بأحد الخاطرين إلى طاعته، ليفعلها، ويدعوه بالآخر لتركها.

وقال الجبائي: يدخل الشيطان في خرق أذن الإنسان إلى موضع سنه أو قلبه فيهمس ويتكلم بما يدعو إليه.

قال: فالخاطر الذي من قبل الله كالعلم ونحوه.

وقال ابنه أبو هاشم : هو قول خفي يلقيه الله في قلبه كالأمر بالمعروف، وكذلك الخاطر الذي يلقيه الشيطان في قلب العاقل، ولا معنى للاشتغال بهذه الترهات . قال : وذهب أهل الحق إلى أن طريق العلم بوجوب النظر في العقليات والسمعيات السمع دون العقل . وإنما يعلم بالعقل صحة ما يصح كونه، ووجوب وجود ما يجب وجوده، واستحالة كون ما يستحيل كونه، وصحة ما يصح ورود الشرع به جوازاً بكل ما ورد الشرع به من واجب ومحذور ومباح ومكروه ومسنون . فقد كان في العقل جواز ورود الشرع على الوجه الذي ورد به؛ وكان فيه أيضاً جواز ورود الشرع بتحريم ما أوجبه وإيجاب ما حرمه، ولم يكن فيه دلالة على وجوب فعل، ولا على تحريمه قبل ورود الشرع .

وقالوا أيضاً : لو توهمنا خلق العاقل قبل ورود السمع عليه، واستدل ذلك العاقل على معرفة الله، ووصل إليها لم يستحق بذلك ثواباً؛ ولو جحدته به وكونه لم يستحق عقاباً، ولو عذبه الله أبداً في النار لكان عدلاً . وإنما كان كإيلام الطفل في الدنيا والعقاب لا يستحقه إلا من تعلق به الأمر والنهي خطاباً أو بواسطة الرسالة ثم عصاه .

هذا قول شيخنا أبي الحسن الأشعري، وبه قال أكثر الأئمة كمالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأحمد وإسحاق وأبو ثور وكل من لم يتمعزل من أصحاب الرأي .

وقال في كتاب «التحصيل» : إنه مذهب الجمهور من أصحاب الشافعي ومالك وأصحاب الحديث .

وقال الشيخ أبو حامد الأسفرايني في «تعليقه» : مذهب أصحاب الحديث عامة : أنه لا تجب معرفة الله قبل السمع؛ وذهبت المعتزلة إلى أنه يجب عليه ذلك قبل ورود السمع، وقبل ورود الدعوة، وإلا فهو مرتد كافر . ولهذا قلنا : إن من قتل ممن تبلغه الدعوة فعليه الدية، وعند أبي حنيفة لا دية عليه، لأنه مشرك مرتد معاند .

وقال إمام الحرمين في «تلخيص كتاب القاضي» : بحث التحسين والتقيح

يرجع إلى ما يحسن ويقبح في التكليف، وهما راجعان إلى حكم الرب شرعاً لا إلى وصف العقل. وصارت المعتزلة إلى أن قبح القبيح يرجع إلى ذاته؛ والأكثر منهم صاروا إلى مثل ذلك في الحسن؛ وأما أهل الحق فقالوا: لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح، لأن الحسن ما ورد الشرع بتعظيمه، والقبيح ما ورد بدمه؛ فالحسن والقبح على التحقيق هو عين التحسين والتقيح الشرعيين.

وقد أطبقت المعتزلة على أن حسن المعرفة والشكر، وقبح الكفر والظلم مما يدرك بضرورة العقل.

وقال عبد الجليل في «شرح اللامع»: أفعال المكلفين عند المعتزلة على أربعة أضرب:

أحدها: ما يعلم حسنه بالعقل ولا مجال للسمع فيه، كشكر المنعم والعدل والإنصاف والعلم.

والثاني: ما يعلم قبحه بالعقل، وهو ضد ما ذكرنا من الجور وكفر المنعم والجهل، وهذان الضربان يعلمان بمجرد العقل.

والثالث: ما في معلوم الله أن فعله يؤدي إلى فعل ما هو حسن في العقل فهو عندهم حسن إلا أنهم لا يعلمون حسنه إلا بعد ورود الشرع كالصلاة والصيام والزكاة والحج.

والرابع: ما هو في معلوم الله أنه قبيح ولا يعلم حتى يرد السمع فيكون تركه داعياً إلى القبح في العقل كالزنى واللواط وشرب الخمر وقتل النفس. فهذا لا يعلم قبحه إلا بعد ورود السمع. هذا مذهبهم في تقسيم الحسن والقبح.

وقال الإمام أبو نصر بن القشيري في «المرشد»: الشيء عندنا لا يحسن ولا يقبح لنفسه بل إنما ترجع الأحكام إلى قول الشارع.

وقالت المعتزلة: لا يتوقف إدراك الحسن والقبح على السمع بل يدركان بالعقل، ثم منها ما يدرك بضرورة العقل كالكفر والضرر المحض؛ ومنها ما يدرك بنظره كوجوب شكر المنعم.

قال: ومن قال من أئمتنا: لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع فهو متجاوز، لأنه توهم أن الحسن زائد على الشرع وليس كذلك، فإن الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح.

وقال في كتابه في أصول الفقه: معنى قول المعتزلة: إنه يقبح كذا أو يحسن كذا عقلاً أنه يدرك ذلك منها من غير إخبار مخبر.

وقال ابن السَّمْعاني في «القواطع»: الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي أن التكليف مختص بالسمع دون العقل وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه، ولا حظر ولا إباحة، ولا يعرف شيء من ذلك حتى يرد السمع فيه؛ وإنما العقل آلة تدرك بها الأشياء، فيدرك به حسن وقبح بعد أن ثبت ذلك بالسمع.

وقد ذهب إلى هذا المذهب جماعة كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمي المعتزلة، وذهب إليه جماعة من الحنفية.

وذهبت طائفة من أصحابنا إلى أن للعقل مدخلاً في التكليف، لأن الحسن والقبح ضربان: ضرب علم بالعقل، وضرب علم بالسمع. فأما المعلوم حسنه بالعقل فهو العدل والإنصاف والصدق وشكر المنعم وغير ذلك؛ وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة والصيام والزكاة والحج ونحوه؛ وأما المعلوم قبحه بالشرع فكالزنى وشرب الخمر ونحوه.

قالوا: وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل يكون وروده مؤكداً لما في العقل إيجابه وقضيته. وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد العقل قبل ورود السمع به ودعاء الشرع إليه.

١٦/ب / وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم. وذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد، وغيرهم والحلي من المتأخرين. وذهب إليه كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصاً العراقيون منهم.

واستدلوا بأن الله تعالى وبَّخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على

وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم. فقال: ﴿لآيات لأولي الألباب﴾ [سورة آل عمران / ١٩٠] وقال: ﴿لأولي النهي﴾ [سورة طه / ٥٤] وقال: ﴿أفلا تعقلون﴾ [سورة البقرة / ٤٤] ﴿لقوم يعقلون﴾ [سورة البقرة / ١٦٤] ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل﴾ [سورة الملك / ١٠].

قال: والصحيح: هو الأول وإياه نختار ونزعم أنه شعار السنة. ودليله قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [سورة الإسراء / ١٥] ولم يقل حتى نركب عقولاً. وقال حكاية عن الملائكة في خطاباتهم مع أهل النار ﴿ألم يأتكم رسل منكم﴾ [سورة الأنعام / ١٣٠] وقال تعالى: ﴿ألم يأتكم نذير﴾ [سورة الملك / ٨] فدل على أن الحجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل. وقال تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [سورة النساء / ١٦٥] فدل على أنه لا حجة بمجرد العقل بحال.

وأما الآيات التي ذكروها، فنحن نقول: إن العقل آلة تمييز وبه تدرك آلة الأشياء ويتوصل إلى الحجج، وإنما الكلام في أنه بذاته هل يستقل بإيجاب شيء آخر أو تحريمه؟.

قال: وهذه مسألة كلامية وإنما اقتصرنا فيها على هذا القدر وذكرناها في أصول الفقه، لأنه محتاج إليه في مسائل من الفقه. انتهى.

وما نقله عن القفال الشاشي والصيرفي رأيته في كتابيهما في الأصول.

أما القفال، فقال: أحكام الشرع ضربان: عقلي واجب، وسمعي ممكن.

فالأول: ما لا يجوز تغييره ولا يتوهم جواز استباحة ما يحظر، ولا حظر ما أوجب فعله كتحريم الكفر والظلم والعدل ونحوه. وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكداً لما وجب بالعقل.

والثاني: كأعداد الصلوات وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله إياه فيها جوزه العقل فهو مقبول، وما رده فمردود؛ ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجباً إلى أن يلحقه النسخ والتبديل. هذا كلامه.

وأما الصيرفي فقال: في كتاب «الدلائل والأعلام»: لا يجوز أن يأتي الكتاب أو

السنة أو الإجماع بما يدفعه العقل ؛ وإذا استحال ذلك فكل عبادة جاء بها القرآن أو السنة فعلى ضربين :

أحدهما : مؤكد لما في العقل إيجابه أو حظره أو إباحته كتحریم الشرك وإيجاب شكر المنعم .

والثاني : ما في العقل جواز مجيئه ومجيء خلافه كالصلاة . والزكاة . فالسمع يرقبها من حيز الجواز إلى الوجوب .

قال : ولا يأتي الخبر بخلاف ذلك .

قال : والدليل على أن العقل حاكم على ما يرد به السمع أنه المميز بين الأشياء الواردة عليه .

قال : وجماع نكتة الباب أن الذي يرد السمع مما يثبت العقل إنما يأتي تنبيهاً ، كقوله تعالى : ﴿ إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة البقرة/١٦٤] ﴿ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأعراف/١٨٥] وإنما أتى بالشيء الذي العقل عامل فيه . وقد يفكر الإنسان في خلق نفسه وخلق السموات والأرض وتدبر آثار الصنعة ، فيستدل على أن لها صانعاً حكيماً ، فبهذا يعلم أن تنبيه السمع بين في العقل . انتهى .

واعلم أن هؤلاء عدوا هذا إلى غيره ، فقالوا : يجب العمل بخبر الواحد عقلاً ، وبالقياس عقلاً ونقل ذلك عن ابن سريج والقفال وغيرهما .

وذكروا في الاعتذار عن موافقتهم للمعتزلة وجهين :

أحدهما : أن ذلك كان في أول أمرهم ثم رجعوا عنه .

قال ابن عساكر في «تأريخه» : كان القفال في أول أمره مائلاً عن الاعتدال قائلاً بالاعتزال ، ثم رجع إلى مذهب الأشعري .

الثاني : قال القاضي أبو بكر في كتابه «التقريب» والأستاذ أبو إسحاق في «تعليقه» في أصول الفقه ، وله في «شرح كتاب الترتيب» نحواً من هذا أيضاً ، وسيأتي إن شاء الله تعالى .

ولما حكينا هذه المذاهب علم أن هذه الطائفة من أصحابنا كابن سريج كانوا قد

برعوا، ولم يكن لهم قدم راسخ في الكلام؛ وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم غير عالين بما يؤدي إليه مقالاتهم من قبح القول، ولا يخفى ما في هذين الوجهين. والأحسن تنزيله على ما سنذكره في المنقول عن أبي حنيفة.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» ذهب المعتزلة إلى أن العقول بمجردھا تحسن وتقبح وأن كثيراً من الحسن يعلم حسنه بمجرد العقل وضرورته دون أدلته، وكذلك القبيح مثل وجوب شكر المنعم وقبح الكفر وغيره.

وقال صاحب «الكبرى الأحمر» من الحنفية: مذهب أصحابنا وجميع المعتزلة أن أصول الواجبات والحسن والقبيح في الأفعال كلها مدركة العقل سواء ورد عليها حكم الله بالتقرير أو لم يرد. ومذهب الأشعرية أنها لا تعرف إلا بالشرع.

[اختلاف العلماء في حكم دلالات العقول]

وقال أبو زيد الدبوسي: اختلف العلماء في حكم دلالات العقول على المشروعات الدينية لولا الشريعة على أربعة أقوال:

أحدها: أن الاشتغال به لغو، لأن الله لم يدعنا والعقول بمجردھا.

والثاني: أنها حسنة بالعقل لولا الشريعة.

والثالث: التفصيل بين العبادات والمعاملات. فالعبادات كانت تجب لولا الشرع لازاجر عنها إلا عند عدم الإمكان، كالإيمان بالله، وإنما سقط لا لضرورة بالشرع تيسيراً. وإليه ذهب بعض الصوفية، وأما العقوبات المعجلة فما وجبت إلا شرعاً.

الرابع: قال: وهو المختار عندنا أن على العبد بمجرد العقل الإيمان بالله، واعتقاد وجوب الطاعة على نفسه من أمر ونهي، لكنه تقف نفسه للبدار إلى ما يأمر به وينهاه من غير أن يقدم على شيء بالاستباحة تعظيماً لله لا لقبح هذه المشروعات قبل الأمر بل يمنع العقل معرفة حسنها.

قال: وهو مذهب علمائنا؛ ولهذا كان بعث الرسل على الله حقاً واجباً ليتمكنهم الإقدام على العبادة، والتوقف للطاعة ضرب عناد فإنها تمثيل العقل فكان يلزم

ذلك بمجرد العقل مع اعتقاد أنه مخلوق للعبادة المطلقة، وأنها جملة وأن الله يبين ذلك.

والحاصل أن الحنفية يقولون: يجب اعتقاد كونه مأموراً، وأما الإقدام على الفعل والترك فلا يأتي به إلا بعد الشرع. ويظن كثير من الناس أن مذهب أبي حنيفة كمذهب المعتزلة وينصب الخلاف بينهم وبين الأشعرية، لقول أبي حنيفة: لا عذر لأحد في الجهل بخالفه. وقوله: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. لكن هذا الكلام قد فسرهُ أبو عبد الله أحمد بن محمد الصابوني وهو العمدة عندهم.

١٧/١ قال: ليس تفسير / وجوب الإيمان بالعقل أن يستحق العقاب بالعقل والثواب بالعقل، إذ هما لا يعرفان إلا بالسمع لكن تفسيره عندنا نوع ترجيح. ا. هـ. والأحسن في معناه الطريقة الأولى، وسيأتي إن شاء الله تعالى تنزيل ثالث في إيضاح آخر.

وقال بعض محققي الحنفية: عندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى؛ ولا يقال: إن هذا مذهب الأشاعرة، لأننا نقول: الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد الشرع.

وعندنا قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علماً ضرورياً بهما إما بلا كسب، كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار، وإما مع كسب، كالحسن والقبح المستفاد من الأدلة، وترتيب المقدمات؛ وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبي كأكثر أحكام الشرع.

وحاصله: أن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر، وعند الأشعرية من موجباته.

واعلم أن كلام ابن برهان في موضع آخر يقتضي أن القائلين بالحسن والقبح قالوا: إن العقل موجب وحاكم، وتبعه الأمدى وغيره. ويصير مطلع الخلاف يرجع إلى أن الشرع مثبت أم مقرر؟

وأما الإمام فخر الدين وأتباعه فسلكوا طريقاً لخصوا فيها محل النزاع؛ فقالوا:

الحسن والقبح يطلقان بمعان ثلاثة :

أحدها: ما يلائم الطبع وينافره، كالحلاوة والمرارة والفرح والحزن، وليس هذا محل النزاع لاختلافه باختلاف الأغراض.

الثاني: كون الشيء صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل، وهما بهذين المعنيين عقليان. أي: يعرفان بالعقل بلا خلاف.

الثالث: كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم، وهذا موضع النزاع، فعندنا لا يعلم إلا بالشرع وعندهم بخلافه، فالنزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

وقضية هذا أن الفعل لا يوجب له لتصريحه بالتعلق، ونازعه القرافي، فقال: النزاع في كون الفعل متعلقاً للذم أو العقاب يشعر بأن ترتب الذم والعقاب على الفعل ينازع فيه، وليس كذلك عندنا ولا عندهم؛ إذ يجوز أن يحرم الله تعالى ويوجب ولا يعجل ذماً بل يحصل الوعيد من غير ذم، ويجوز أن يكلف ولا يوجد عقاباً بل يعجله عقب الذنب. وإنما النزاع في كون الفعل متعلق بالمؤاخذه الشرعية كيف كانت ذماً أو غيره عاجلة أو آجلة هل يستقل العقل بذلك أم لا؟ قلت: وجعل المقترح في شرح «الإرشاد» من صور محل النزاع ما يتعارف قبل الشرع من الميل إلى الفعل والنفرة عنه.

قال: فالمعتزلة يدعون أن ذلك استحثاث العقل على الفعل، ونحن نرى أنه مما جبل عليه الحيوان من شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره. ا.هـ.

وهذا صريح في نقل الخلاف في الحالة الثانية التي جعلها الإمام محل وفاق. ثم قال: فرَّعت المعتزلة أن العقل مما يستحث على الفعل، لأنه على صفة في نفسه لأجلها يحث على فعله؛ ثم اضطربوا في هذه الصفة، فقال قدمائهم صفة نفسية وقال متأخروهم: تابعة للحدوث. ثم قالوا: إنما نهى الشرع عن الفعل، لأنه على صفة في نفسه لأجلها يقبح، أو لأنه يُؤَدِّي فيقبح في نفسه.

قال: وأصل هذه المسألة أخذتها المعتزلة من الفلاسفة فإنهم قالوا: العلم محمود

لذاته، والجهل مذموم لذاته، وسائر الأفعال ليست عندهم محمودة لذاتها، ولا مذمومة لذاتها بل لعروض عرض بالنسبة إليها، فأخذ المعتزلة بهذا المذهب في العلم والجهل، وعَدَّوه إلى سائر الأفعال.

وعبر بعض الناس عن مذهب القوم بأن قال: عندهم أنه يدرك الحسن والقبح عقلاً من غير أن يتوقف على إخبار على مخبر، وليس في هذا إفصاح عن أنهم يردونه إلى صفة نفسية أو صفة تابعة للحدوث أو غير ذلك.

ويقال لمن قال: إنها صفة نفسية: صفة النفس ما يتبع النفس في الوجود والعدم، ويلزم منه إثبات الحسن والقبح في القديم. ثم يلزم منه استحقاق الذم على المعدوم وذلك محال. ثم قسموا الأفعال إلى قسمين. وقالوا: منها ما يدرك بالعقل، ومنها ما لا يدرك بالعقل فيه حسناً ولا قبحاً، وإنما يعرف بالشرع؛ وذلك لخفاء وصفه عن العقول، وليس هو ثابتاً بالخطاب وإنما الشرع كاشف عن حقيقته لما قصر العقل عنه.

قال في «تعليقه على البرهان»: ولكل مذهب سيئة وحسنة؛ فمذهب الأشعرية أنهم نفوا الحسن في حق الله تعالى وفي حقنا، فحسنتهم كونهم نفوه في حق الله تعالى وسيئتهم كونهم نفوه في حقنا. ومذهب المعتزلة إثبات الحسن في حق الله وفي حقنا، وسيئتهم كونهم أثبتوه في حق الباري. وحسنتهم كونهم أثبتوه في حقنا. فاختار إمام الحرمين مذهباً بين مذهبين وهو الجامع لمحاسن المذاهب، فأثبتته في حقنا ونفاه في حق الباري. انتهى.

تنبيه: [العقل عند المعتزلة يوجب ويحرم]

ظاهر النقل السابق عنهم أن العقل يوجب ويحرم على جهة الاستقلال. واستدلواهم بالآية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء/ ١٥] يقتضيه.

والتحقيق في ذلك عن المعتزلة: أن الفعل إن اشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة اقتضى العقل أن الله تعالى طلبه؛ وإن اشتمل على مفسدة خالصة أو

راجحة اقتضى العقل أن الله تعالى طلب تركه. وإن تكافأت مصلحة الفعل ومفسدته أو تجرد عنهما أصلاً كان مباحاً وليس حكماً شرعياً عندهم، لثبوته قبل ورود الشرع. وأن العقل أدرك أن الله تعالى يجب له بحكمته البالغة أن لا يدع مصلحة في وقت ما إلا أوجبها وأثاب عليها؛ ولا يدع مفسدة في وقت ما إلا حرّمها، وعاقب عليها تحقيقاً لكونه حكيماً، وإلا لفاتت الحكمة في جانب الربوبية.

ف عندهم إدراك العقل لما ذكرنا من قبل الواجبات للعقل لا من قبل الجائزات كما نقول. وليس مرادهم أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل يوجب ويحرم؛ وهذا هو الحق في تقرير مذهبهم وتلخيص النزاع؛ وهو المفهوم من كلام الصيرفي السابق وحاصل كلام القرافي أيضاً.

والأصوليون الناقلون لهذه المسألة قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لقائل أن يقوله.

إيضاح آخر : الثواب والعقاب لا يعلمان الا من جهة الشرع.

قد تقرر مما سبق أن محل النزاع إنما هو في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب. فنقول: بين الحسن والقبح وبين الثواب والعقاب تلازم ما.

واتفق المعتزلي مع السني على أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع؛ وافترقا في أن المعتزلي يرى أن الثواب والعقاب ملازم لها فحكم بثبوت الثواب والعقاب قبل الشرع، لثبوت الحسن والقبح قبله؛ فإذا جاء الشرع بعد ذلك كان مؤكداً لحكم العقل.

وأما السني فإنه يرى أن الثواب والعقاب لا يعلمان إلا من جهة الشرع. فنفي الحسن والقبح قبل الشرع؛ وهذا ونحوه من قاعدة / أن ما به الاتفاق قد يكون ١٧/ب موضع الخلاف، ونظيره الخلاف في النسخ والبداء.

وهذا التحرير يخرج لنا في المسألة ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن حسن الأشياء وقبحها والثواب والعقاب عليها شرعيان، وهو قول الأشعرية.

والثاني: عقليان وهو قول المعتزلة.

والثالث: أن حسنها وقبحها ثابت بالعقل. والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع. وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصاً. وهو المنصور، لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين، فليتفطن له.

فهنا أمران:

أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها.

والثاني: أن ذلك كافٍ في الثواب والعقاب وإن لم يرد شرع، ولا تلازم بين الأمرين بدليل ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ﴾ أي بقبيح فعلهم ﴿وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ [سورة الأنعام/ ١٣١] أي: لم يأتهم الرسل، والشرائع؛ ومثلها ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ أي: من القبائح ﴿فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [سورة القصص/ ٤٧] الآية.

وأما الآيات التي احتج بها القائلون بأنه شرعي إنما تدل على نفي الثواب والعقاب بقوله ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء/ ١٥] فأخبرنا بأنه لا يعذب قبل البعثة؛ وقال تعالى ﴿رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء/ ١٦٥] فلو كان له الحجة عليهم قبل البعثة لما قال: إنما أبعث الرسل لأقطع بها حجة المحتج.

إذا تلخص محل النزاع فله ماخذ:

أحدها: أن الحسن عندهم صفة قامت به أوجبت كونه حسناً. والقبح صفة قامت به أوجبت كونه قبيحاً حملاً للأفعال على الأجسام. فإن الحسن صفة قائمة بها وكذلك القبح. وعندنا الحسن والقبح إنما هو صفة نسبية إضافية حاصلة بين الفعل واقتضاء الشرع إيجاده أو الكف عنه. فإذا قال الشارع: صل. قلنا: الصلاة حسنة. وإذا قال: لا تزن: قلنا: الزنى قبيح. وما ذكروه من أن الحسن

والقبح صفتان للفعل باطل، لأن الصفات أعراض والفعل عرض والعرض لا يقوم بالعرض، لأنه لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالجواهر. فكيف يقوم به غيره؟
الثاني: أن الشرع ورد عندهم مقررًا لحكم العقل ومؤكداً له. وعندنا ورد الشرع كاسمه شارعاً للأحكام ابتداء.

وتحقيق ذلك: أن العقل احتيج إليه قبل الشرع لتقرير مقدماته فالتوحيد وجواز البعثة والنظر في المعجزات كالثابت للشرع في ذلك؛ فإذا قررها انعزل وصار مأموراً بامثال ما يصدر عنها. ولهذا أجمع أهل الملة أن النبي الصادق إذا أخبر خبراً لا يدركه العقل وجب الإيمان به وتلقيه بالقبول. وتلك خصيصة الإيمان بالغيب التي مدح الله بها المؤمنين.

والمعتزلة لما قلّدوا عقولهم أنكروا عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ووزن الأعمال ووقعوا في عقاب الضلال حيث عدلوا عن قول المعصوم.

والحاصل: أنه إذا تعارض التأكيد والتأسيس كان التأسيس أولى، لأنه أكثر فائدة. ونظيره: إذا تعارض حديثان وأحدهما مخالف للأصل ناقل عن حكمه، والآخر موافق له مقرر لحكمه. هل يقدم المقرر، لأنها دليلان يعضد أحدهما الآخر أو الناقل، لأنه أفاد فائدة زائدة؟ قولان.

الثالث: اعتقادهم أن الحسن والقبح ملازم الثواب والعقاب، وعندنا لا تلازم بينهما.

الرابع: أن فعل العبد ليس باختياره عندنا فالحسن والقبح يرجعان إلى كون الفعل مأموراً به ومنهياً عنه.

تنبيه

[العقل مدرك للحكم لاحكام]

إدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلية وإن كان بالعقل، فالمراد به أن العقل مدرك للحكم، لا أنه حاكم. وكذلك ترتب

النتيجة بعد المقدمتين حكم شرعي أدركه العقل . ولا يقال : أوجبه .

وقد أطلق الشافعي في «المختصر» القول بتعصية الناجش . وهو الذي يزيد في السلعة لا لغرض بل ليخدع غيره . وشرط في تعصية من باع على بيع أخيه العلم بورود النهي عنه .

فقال الشارحون : السبب في ذلك أن النجش خديعة ، وتحريم الخديعة واضح لكل أحد ، وإن لم يعلم فيه خبر بخصوصه ، والبيع على بيع الأخ إنما عرف من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر .

وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يعرف بالعقل وإن لم يرد شرع .

قال الرافعي في «شرح الوجيز» : وهذا ليس من معتقدنا . انتهى .

وإذا فهمته على أن العقل يدرك تحريم الخداع من غير استقلال في ذلك لم يبق اعتراض .

ومن فروع هذا الأصل عدم صحة إسلام الصبي عندنا ، لأن صحته فرع تقدم الإلزام به ، ولا إلزام مع الصبي شرعاً .

وقال أبو حنيفة : يصح بناء ، على أن العقل يوجب على الصبي والبالغ .

ثم المعتمد في إبطال الحسن والقبح عدم وجوب رعاية المصالح والمفاسد بأن يقال : خلق العالم إما أن يكون لمصلحة ، أولاً ، فإن كان ، فقد أجرى الله تعالى فعل المصالح دهوراً لا نهاية لها ، وإن لم يكن كان خلقه عريباً عن المصالح فإن الله تعالى لا يجب أن يكون تصرفه ملزوماً للمصالح ، أو لا تكون رعايتها واجبة .

وإذا تقرر عدم وجوبها فلا يجب في العقل أن الله يربط أحكامه فيها بل يجوز ذلك ويقتضيه ، فبطل قاعدة التحسين والتقبيح ، لأن وجوب ربط الأحكام بالمصالح والمفاسد عقلاً هو عين الحسن والقبح العقلين .

وقد فرع الأصحاب على هذا الأصل مسألتين :

[المسألة الأولى]

[شكر المنعم]

شكر المنعم : وهو الثناء عليه بذكر آلائه وإحسانه حسن قطعاً بضرورة العقل .
وأما وجوبه فإنما يكون بالشرع ولا يجب عقلاً عندنا ؛ وعندهم أنه يجب عقلاً لكنه
وجوب استدلال لا ضروري . ووافقهم على ذلك جماعة من أصحابنا الأقدمين
منهم أبو العباس بن القاص وأبو بكر القفال الشاشي وأبو عبد الله الزيري وأبو
الحسين بن القطان وأبو بكر الصيرفي .

فقال الزيري : العبادات من قبل السمع لا ترد إلا على ثلاثة أوجه :

ضرب يرد بإيجاب ما تقدم في العقل وجوبه ، كالإيمان بالله وشكر المنعم .

والثاني : يرد بحظر ما تقدم في العقل وجوبه كالكفر بالله .

والثالث : يرد لما في العقل جواز مجيئه ، كالصلوات والزكوات والحج والصوم .

وقال ابن القاص في كتاب «أدب الجدل» / : الأشياء في العقل على ثلاثة ١/١٨

أضرب : فضرب أوجبه العقل ، وضرب نفاه ، وضرب أجاز وأجاز خلافه ؛ فما
أوجبه العقل فهو واجب كشكر المنعم ومعرفة الصانع .

قال : فأما الضربان الأولان فحجة الله فيهما قائمة على كل ذي لب قبل مجيء
الشرع وبعده ؛ ولا يجيء سمع إلا مطابقاً . اهـ .

وقال أبو الحسن بن القطان : لا خلاف أن ما كان للعقل فيه حكم أنه ما كان
عليه مثل شكر المنعم ونحوه . اهـ .

وقال القفال في «محاسن الشريعة» في كتاب الصلاة والعقول تدل على وجوب
شكر المنعم . ونقله الأستاذ أبو إسحاق في «شرح كتاب الترتيب» عن القفال ، وابن
أبي هريرة منا . قال : وكان ذلك مذهب الصيرفي ورجع عنه . قال : ولم يخالفوا
أصولنا في غير هذا الموضع ، ووافقونا في باقي المسائل .

وقال في موضع آخر: القول بوجوبه باطل في قول أكثر أصحابنا من المتكلمين والفقهاء .

وجاعة من أصحابنا الفقهاء لما نظروا إلى أسئلة المعتزلة وإيجاب الشكر بمجرد العقل اعتقدوا أن شكر المنعم ومعرفة حدوث العالم ، وأن له محدثاً وأن له منعماً أنعم عليه كلها واجب بالعقل قبل الشرع . وهم أبو بكر الصيرفي وأبو علي بن أبي هريرة وأبو بكر القفال .

قال : وأبو علي السقطي يعني الطبري ويعرف بابن القَطَّان كان صاحب ابن أبي هريرة وكان يدق عليه في هذا الفصل .

قال : وحكى أبو سهل الصعلوكي أن أبا علي بن أبي هريرة وقع إلى أبي الحسن يعني الأشعري ، وأبو الحسن كلمه في هذا الفصل ، ولم ينجع منه . فقال أبو الحسن لأبي علي أنت تشنأني : أي تبغضني . قال : فوقعت بينه وبين الشيخ أبي الحسن .

قال أبو سهل : وكنا نتعصب للشيخ أبي الحسن فمضينا وقعدنا على رأس القنطرة التي كانت على طريق ابن أبي هريرة ، وهي قنطرة ببغداد يقال لها : الصراة وكنا نتظره لنتفجع به .

وأما أبو بكر الصيرفي ، فقد وقع إلى الشيخ أبي الحسن ولحَّ معه في هذه المسألة . فقال له أبو الحسن : أبجدّ تقول : إن الكائنات كلها بإرادة الله تعالى خيرها وشرها؟ قال : نعم . فقال أبو الحسن إذا كانت العلة في إيجاب شكر المنعم أنه لا يأمن أن يكون المنعم الذي خلقه قد أراد منه الشكر ، فقد يجوز أن يريد منه أن لا يشكره ، لأنه مستغن عن شكره . فإما أن يعتقد أنه لا يريد ما ليس بحسن كما قالت المعتزلة . وإما أن لا تأمن أنه قد أراد منك ترك شكر المنعم . وإذا شكرته عاقبك فلا يجب عليك شكر المنعم لهذا الجواز . فترك أبو بكر الصيرفي هذا المذهب ورجع عنه .

وأما أبو علي وأبو بكر القفال فلم يثبت عنهم الرجوع عن هذه المقالة .

قلت : قال الطرطوشي في «العمد» : هذا مذهب أهل السنة قاطبة إلا ثلاثة رجال تلعنموا في هذا الأصل في أول أمرهم ثم رجعوا عنه إلى الحق ، وهم : أبو

بكر الصيرفي وأبو العباس القلانسي وأبو بكر القفال.

ثم قال الأستاذ: كانت المعتزلة والأوائل منهم على أن وجوب شكر المنعم معلوم بالنظر، كما قال بعض الفقهاء من أصحابنا، فصاروا كلهم في آخرهم إلى أنه معلوم ضرورة، وإلزامات وردت عليهم. انتهى كلامه، وقد تضمن فوائد جلية.

وقال في موضع آخر: قصد الأوائل من أصحابنا بقولهم: إنا لا نعرف القبح والعدل والظلم إلا بالشرع فقط مخالفة المعتزلة في قولهم: ما قبحه العقل لا يرد الشرع بتحسينه، لا أنا لا نعرف معاني هذه الألفاظ قبل الشرع من اللغة، بل نعرفها قبل الشرع ونعلم تواطأهم على التقييح والتحسين في أشياء نعرفها واختلافهم في أشياء أخرى. وأن عقلاءهم حكموا كذلك.

قال: ومن قال: إنا لا نعرف مقاصدهم بهذه الألفاظ قبل الشريعة لم يتمكن من الكلام فيها والمناظرة مع الخصوم. فإنه متى جرى في كلامه أن الشرع يقبحه أو يحسنه منعه منه. فقال: أي شيء تعني بالتحسين والتقييح وأنت لا تعرفه حتى يرد الشرع؟ فيتعذر الكلام عليه.

قال: وأول ما ورد أبو عمرو البسطامي بنيسابور حضر بعض مجالس الكلام لبعض العلوية، فسئل عن هذه المسألة. فقال: لا أعرف الحسن والقبح قبل الشريعة. فأورد عليه هذا السؤال فالتبك فيه وتجنب، ولم يمكنه الخروج منه.

ثم قال: يكون الفرق بيننا في قولنا: إنا نعرف معاني هذه الألفاظ وبين قول المعتزلة إنا نقول ما قضى العقل بقبحه جاز أن ترد الشريعة باستحسانه. ا. هـ.

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب «التحصيل»: وكان أبو العباس القلانسي وأبو بكر الصيرفي من أصحابنا يقولان بوجوب شكر المنعم ووجوب الاستدلال على معرفته ومعرفة صفاته من جهة العقل قبل ورود الشرع؛ ثم إن الصيرفي ناظر الأشعري في ذلك، واستدل على وجوب شكر المنعم بالعقل بوجوب الاحتراز مما يخاف منه الضرر.

قال: فإذا خطر ببال العاقل أنه لا يأمن أن يكون له صانع قد أنعم عليه وأراد منه الشكر على نعمه والاستدلال على معرفته لزمه الشكر والمعرفة. فقال له

الأشعري : هذا الاستدلال ينافي أصلك ، لأنك استدلت على وجوب شكر المنعم بإمكان أن يكون المنعم قد أراد ذلك وإرادة الله لا تدل على وجوبه ، لأنه سبحانه قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر وطاعة ومعصية ، ولا يجوز أن يقال بوجوب المعاصي وإن أراد الله عز وجل حدوثها . فعلم الصير في منافاة استدلاله على مذهبه ورجع إلى القول بالوقف قبل الشرع . اهـ .

زاد الطرطوشي أنه صنف كتاباً سماه «الاستدراك» رجع فيه عن قوله الأول .
وقيل : إنه ألحق بحاشية الكتاب : نحن وإن كنا نقول بشكر المنعم فإنما نقوله عند ورود الشرع .

قال : وكذا القلانسي كان يقول به ، ثم لما تحقق له ما فيه من التهافت رجع عنه .

[المسألة الثانية]

[حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع]

إن أفعال العقلاء لا حكم لها قبل ورود الشرع عندنا بناء على أن الأحكام هي الشرائع وعندهم الأحكام هي صفات الأفعال ؛ فقالوا : الأفعال الاختيارية إما حسن بالعقل كإسداء الخيرات ، أو قبيح بالعقل كالجور والظلم . وهذا لا خلاف فيهما عندهم كما قاله ابن برهان وغيره ؛ وإنما الخلاف فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتنعمات ؛ والأول واجب أو مندوب أو مباح . والثاني حرام أو مكروه . والثالث فيه خلاف هل هو واجب أو مباح أو على الوقف ؟ ثلاثة مذاهب .

أما الأفعال الاضطرارية كالتنفس ونحوه فحسنة قولاً واحداً . وهكذا حرر الأمدي وغيره محل الوفاق من الخلاف .

وأما الإمام الرازي فإنه عمم الخلاف في جميع الأفعال وهو مناف لقواعد

الاعتزال من جهة أن القول بالحظر مطلقاً يقتضي تحريم إنقاذ الغرقى وإطعام الجوعان وكسوة العريان. والقول / بالإباحة مطلقاً يقتضي إباحة العقل والفساد في ١٨/ب الأرض. والخلاف ظاهر فيما لم يطلع العقل على مفسدته ولا مصلحته. وحينئذ فلا تنافي الأصول قواعد القوم.

قال القرافي: لكن طريقة الإمام يساعدها النقل، فإن أبا الحسين البصري في كتاب «المعتمد» حكى عن شيعته المعتزلة الخلاف مطلقاً من غير تقييد كما حكى الإمام، ووافقه القرافي أخيراً لهذا.

قلت: لكن ابن برهان وابن القشيري وغيرهما من الأئمة إنما حكوا الخلاف عنهم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني في كتابه في أصول الفقه: قال جمهور المعتزلة: الشكر وما في معناه واجب. واختلفوا فيما وراءه هل هو حرام أو مباح؟.

وقال أبو الحسين بن القطان ممن يوافق المعتزلة: لا خلاف أن ما كان للعقل فيه حكم أنه على ما كان عليه قبل ورود الشرع مثل شكر المنعم وكفره. واختلفوا فيما سواه ثم حكى الخلاف.

وقال سليم الرازي إن التنفس في الهواء والانتقال من مكان إلى مكان آخر ليس من محل الخلاف لكن صاحب «المصادر» من الشيعة حكى الخلاف عن المعتزلة هل هو في الحالتين أو في الاختيارية؟ قولان.

وقال سليم أيضاً في ذيل المسألة: ثم الخلاف إنما هو فيما يجوز أن يرد الشرع بإباحته وحظره كالأكل والملابس والمناكب أما مالا يجوز عنه الحظر كمعرفة الله ومالا يجوز عليه الإباحة كالكفر بالله ونسبة الظلم إليه فلا خلاف فيه. وكذلك جعل القاضي عبد الوهاب الخلاف في مجوزات العقول.

قال: وهي كل ما جاز أن يرد السمع بتحليله أو تحريمه.

وقال صاحب «المصادر» من الشيعة: لا خلاف بين المعتزلة أن الأفعال المضرة على الحظر، وإنما الخلاف في الأفعال التي يصح الانتفاع بها ولا ضرر فيها مما لا

يعلم وجوبه ولا ندمه، على ثلاثة أقوال، فذكرها.

وقال بعض المحققين من المتأخرين. فروع التحسين والتقبيح حكم الأشياء قبل ورود الشرع هم يثبتونه مطلقاً في كل مسألة من الأصول والفروع غير أن فيها ما يدرك بضرورة العقل. ومنها ما يدرك بنظره. ومنها ما لا يدرك بهما. فتجىء الرسل منبهة عليه في الأولين مقررة، وفي الثالث كاشفة، وعندنا لا يعرف وجوب ولا تحريم في شيء من ذلك بالعقل، ولا يثبت إلا بالشرع بعد البعثة إنشاءً جديداً، وقيل: بطريق التبيين وكنا قبله متوقفين في الجميع.

قال: وهذا الذي قلناه هو معتقد أهل السنة وإجماع الأئمة الأربعة وأصحابهم، وقال صاحب «روضة الناظر وجنة المناظر» من الحنابلة: الأفعال قبل ورود الشرع هل هي على الإباحة أو الخطر؟ قال القاضي: فيه قولان. يومىء إليهما في كلام أحمد. وقال ابن عقيل: هما روايتان.

قال: وهذا النقل يشكل مع استقرار مذهب أحمد أن لا مجال للعقل في التحسين والتقبيح.

[حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع]:

إذا ثبت هذا فنقول: في الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع مذاهب: أحدها: أنها على الإباحة، وبه قال معتزلة البصرة، وأهل الرأي وأهل الظاهر كما قال الأستاذ أبو منصور.

وقال أبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة»: إنه قول علماء الحنفية. وقال ابن برهان: إنه الصحيح عند المعتزلة. وحكاه ابن السمعاني في «القواطع» عن القاضي أبي حامد المرورؤذي وعن أبي إسحاق المرورؤزي من أصحابنا. قال: وحكي عن ابن سريج أيضاً.

وهو قول أصحاب أبي حنيفة، وأكثر المعتزلة وحكاه أبو عبد الله الزبيرى من قدماء أصحابنا في كتابه عن كثير من أصحابنا منهم أبو الطيب بن الخلال وغيره. وحكاه القاضي أبو الطيب الطبري عن القاضي أبي حامد وحكاه سليم الرّازي عن

أبي إسحاق المُرَوَّزِي وابن سُريج وأكثر الحنفية وأهل الظاهر. وحكاه عبد الوهاب والباجي عن أبي الفرج المالكي.

وقال صاحب «المصادر» اختاره الشريف المُرْتَضَى. وهو الصحيح.
وقال صاحب «الواضح» من المعتزلة: إنه قول عامة الفقهاء والمسلمين، وبه قال أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائيان وأبو عبد الله البصري ونصره عبد الجبار.
والثاني: أنها على الحظر، وبه قال معتزلة بغداد.

وقال أبو عبد الله الزبيري من أصحابنا: إنه الحق. وبه قال أبو علي بن أبي هريرة، وعلي بن أبان الطبري وأبو الحسين بن القَطَّان: وممن حكاه عن ابن أبي هريرة القاضي أبو الطيب وسليم الرَّاَزي. وحكاه أيضاً عن بعض الحنفية. قال: إلا أنهم خصوا التنفس بالهواء والانتقال من مكان إلى مكان فقالوا: هو على الإباحة؛ وحكي عن المالكية، وفهم من مذهب عبد الملك في «الموازاة»، وقد سئل عن الطفل هل هو حلال؟ فقال: لا: إن الله لم يحله.

وقال صاحب «المصادر»: اختلف القائلون بالحظر، فمنهم من قال كل ما لا يقوم البدن إلا به ولا يتم العيش إلا معه على الإباحة، وما عداه على الحظر، ومنهم من سوى بين الكل في الحظر. انتهى. وهو كما قال من وجود الخلاف.
فقد قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني في «شرح الترتيب»: كان أوائل القدرية يطلق أن البغداديين أنها على الحظر والبصريين على الإباحة.

وفصله أبو هاشم، وكان موفقاً في تحقيق المذاهب، فقال الأشياء قبل الشرع عند البغداديين كالكعبي وأتباعه على الحظر، في ماعدا ما للإنسان منه فكاك ولا يضطر إليه، فأما ما يكون مضطراً كالتنفس والكون فلا.

قال الأستاذ: وكان الدقاق ممن ينسب إلى أصحاب الشافعي يذهب مذهب الكعبي ويقول: إنها على الحظر، وكان أبو حامد من أجلاء أصحاب الحديث يذهب مذهب البصريين ويقول: إنها على الإباحة؛ وإنما بينا مذهبهما على أصول الاعتزال، فنظر إلى أقاويلهما من لا معرفة له بالأصول، فظنهما من أصحابنا لانتسابهما في الفروع إلى الشافعي وهو أبو علي الطبري.

[أفعال العقلاء قبل الشرع]

قال: واختلف أصحابنا في أفعال العقلاء قبل الشرع فمنهم من قال: إنها على الحظر، ومنهم من قال: على الإباحة. ١٠هـ.

وحكى الباجي القول بالحظر عن الأبهري؛ وحكى عبد الوهاب عنه الوقف.

الثالث: إنها على الوقف لا نقول: إنها مباحة ولا محظورة.

وقال ابن السَّمْعَانِي في «القواطع»: وهو قول كثير من أصحابنا منهم أبو بكر الصيرفي والفارسي وأبو علي الطبري. وبه قال الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه وكذا حكاه القاضي أبو الطيب الطبري. وبه قال بعض المعتزلة وحكاه ابن حزم عن أهل الظاهر.

وقال: إنه الحق الذي لا يجوز غيره إلا أن طريق الوقف مختلف، فعندنا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله، لأن الحكم عبارة عن الخطاب فحيث لا خطاب لا حكم. وقيل: لأنه ليس لله هناك حكم أصلاً.

١/١٩ والحق أنه لا بد لهذه الأفعال من حكم / عند الله، وقد تعذر الوقوف عليه لحفائه، فيوقف في الجواب إلى الشرع.

[سبب الوقف عند القائلين به]

والقائلون بالوقف اختلفوا في سببه:

فقال الأشاعرة: لأن الوجوب وغيره من الأحكام أمور شرعية ولا شرع فتنتفي هذه الأحكام. وقال بعض المعتزلة: لعدم الدلالة على أحدها مع تجويز أن يكون العقل دليلاً بالوقف لأجل عدم الدليل. حكاه صاحب «المصادر» وقواه ونقله عن المفيد من الشيعة.

وقال الباجي: إنه قول أكثر أصحابهم، ونقله عبد الوهاب في «الملخص» عن ابن عتاب. قال. وكان يحكيه عن القاضي إسماعيل. وبه قال أبو بكر الأبهري والصيرفي، وهو مذهب أصحابنا المتكلمين.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: معنى الوقف عندنا أنا إذا سبرنا أدلة العقول دللتنا على أنه لا واجب على أحد قبل الشرع في الترك والفعل.

ثم الفرق بين قولهم وقول أصحاب أهل الإباحة: أن القائلين بالوقف عندهم كل من اعتقد فيه نوعاً من الاعتقاد لم يتوجه عليه الذم، والقائلون بالإباحة لا يجوزون اعتقاد الحظر في الإباحة؛ ومن قاله واعتقده فقد أخطأ وتوجه عليه الذم. انتهى.

فظن سليم الرازي اتحاد المذهبين، فقال: إن القائلين بالوقف قالوا: إن من تأول شيئاً أو فعل فعلاً لا يوصف بأنه أثم حتى يدل دليل الشرع عليه، فكأنهم وافقوا في الحكم وخالفوا في الاسم. وسيأتي مثله عن القاضي عبد الوهاب. وقال الأستاذ في موضع آخر: ذهب أهل الحق إلى أن في العقل بمجرد دليله على أن لا واجب على الإنسان قبل بعثة الرسل، وأن لله أن يوجب علينا ما شاء مما أمكن برسول بعثه. قالوا: ولو استدللّ مستدلّ من غير وجوب عليه أمكنه الوصول إلى جميع ما ذكرناه بما نصبه عليه من الأدلة، ويستحيل قلبها عما هي عليها. قال: وهذا معنى قولهم: إن أفعال العباد على الوقف قبل الشرع.

وتفسيره: أن كل من فعل شيئاً قبل ورود الرسل عليهم الصلاة والسلام فلا يقطع له بثواب ولا عقاب.

قلت: ومن صرح بأن المراد بالوقف انتفاء الحكم لا التردد في أن الأمر ما هو؟ أبو نصر بن القشيري وأبو الفتح بن برهان.

فقال: القائلون بالوقف لم يريدوا به أن الوقف حكم ثابت ولكن عنوا به عدم الحكم.

وقال ابن السّمعيّ في «القواطع» ليس معنى الوقف أنه يحكم به، لأن الوقف حكم نقل الحظر والإباحة، والمانع من القول بالحظر والإباحة مانع من القول بالوقف. وإنما معنى الوقف أنه لا يحكم للشيء بحظر ولا إباحة لكن يتوقف في الحكم للشيء ما إلى أن يرد به الشرع.

قال: وهذه المسألة مبنية على أن العقل بمجردده لا يدل على حسن ولا قبح وإغما ذلك موكل إلى الشرع.

فنقول: المباح ما أباحه الشرع والمحظور ما حظره، فإذا لم يرد الشرع بواحد منها لم يبق إلا الوقف إلى أن يرد السمع بحكم فيه. اهـ.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: تأويل قول أصحابنا الوقف لا يرجع إلى إثبات صفة هي عليها في العقل ولكن إلى أن التصرف فيها غير محكوم بأنه مباح أو محظور خلافاً لمن اعتقد أنه محكوم له بأحد الأمرين. فعبرنا عن نفي الحكم بأنهما على الوقف. ولا معنى لقول من قال: إذا كان هذا من حكمها ثابتاً عندكم في العقل فقد جعلتم لها حكماً ثالثاً في العقل، وأن ذلك نقض لقولكم: لا حكم لها في العقل. لأن غرضنا من ذلك ما ذكرنا من أنه لا حكم لها بحظر ولا إباحة وهذا خلاف في عبارة. انتهى.

واعلم أن أبا الحسين بن القُطَّان حكى في المسألة أربعة مذاهب: الإباحة والحظر والثالث: الوقف على الأدلة، فما قام عليه الدليل ونفى النافي على ما كان عليها. قال: وهو قول من قال: إنها ليست محظورة ولا مباحة. والرابع: أن الإباحة تحتاج إلى مبيح والحظر يحتاج إلى حاطر فينظر بما يوجب حكمه فيها. انتهى.

وهذا الخلاف إغما هو في تفسير الوقف كما سبق.

ثم قال: ومن أصحابنا من قال: إن تحريك اليد ونحوه قد حصل الإذن فيه بالعقل، لأن الجوارح لا تنفك من حركة. ثم نقل عن أبي بكر الصيرفي أنه كان يذهب إلى بطلان العقل، وأن التحريم والتحليل إغما يتعقل بالشرع.

قال: وهذا لا ينازعه فيه أحد، وإغما نقول له: هل للعقل في هذا لو انفرد؟ وهل يجب أن يصار إليه؟ فإن قال: لا. قلنا: ليس كلامنا فيه. وإن أراد الجواز أقمنا الأدلة على أن للعقل دخلاً في الجواز. انتهى.

وقال المازري: الراجح عندنا الوقف. ونعني به القطع على أن لا حكم لله

سبحانه في حقنا. قال: وأشار إمام الحرمين إلى أن الخلاف بين القائل بالإباحة والقائل بالوقف لفظي وظنّ أنهم يريدون بالإباحة ههنا استواء الفعل وتركه في باب الذم وغيره. لكن غيره من أئمتنا الناقلين لهذا المذهب عن المعتزلة لم يحمله على ذلك.

واعلم أن من قال من أصحابنا بالخطر أو الإباحة ليس موافقاً للمعتزلة على أصولهم بل المدرك شرعي.

أما التحريم فلقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ﴾ سورة المائدة / ٤] ومفهومه أن المتقدم قبل الحل التحريم. فدل على أن حكم الأشياء كلها على الخطر.

وأما الإباحة، فلقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ سورة البقرة / ٢٩] فهذه مدارك شرعية دالة على الحال قبل ورود الشرع فلو لم ترد هذه النصوص لقال هؤلاء الفقهاء: لا علم لنا بتحريم، ولا بإباحة.

بخلاف المعتزلة فإنهم يقولون: المدرك عندنا العقل ولا يضرنا عدم ورود الشرع.

تنبيهات

[التنبيه الأول]

[تفريع مسألة شكر المنعم على التحسين والتقبيح]

ان الأصحاب جعلوا مسألة شكر المنعم والأفعال مفرعة على التحسين والتقبيح وليس بجيد.

أما الأول: فلأن الشكر هو اجتناب القبيح وارتكاب الحسن، وهو عين مسألة التحسين والتقبيح. فكيف يقال: إنها فرعها؟ وإلى ذلك أشار ابن برهان في «الأوسط» فقال: هذه المسألة عين مسألة التحسين والتقبيح، ولا نقول: هي فرعها. إذ لا بد وأن يتخيل بين الفرع والأصل نوع مناسبة، وهي هي.

بيانه : أنا نقول معاشر المعتزلة : إن عنيتم بالشكر قول القائل الحمد لله والشكر لله، فقد ارتكبتم محالاً، إذ العقل لا يهتدي لإيجاب كلمة. وإن عنيتم بالشكر معرفة الله فباطل أيضاً، لأن الشكر يستدعي تقديم معرفة، ولهذا قيل : أعرف الله أشكر^(١). فإن قالوا: عنينا بوجوبه عقلاً ما عنيتم أنتم بوجوبه سمعاً. قلنا: نحن نعني بوجوب شكر المنعم سمعاً امثال أوامره، والانتهاه عن نواهيه.

قالوا: فنحن أيضاً نريد بذلك الإتيان بمستحسنات العقول والامتناع عن مستقبحاتها. فقد تبين بهذا التفسير أن هذه هي عين مسألة التحسين والتقبيح حذو القذة بالقذة. فبطلان مذهبهم هنا معلوم من تلك إلا أن العلماء أفردوا هذه من تلك الجملة، لعبارات رشيقة تختص بها ومعان موفقة / نذكرها يظهر منها سقوط كلامهم فيها.

وأما الثاني: فلأن ما لا يقضي العقل فيها بشيء لا يتجه تفريعه على الأصل السابق؛ فإن الأصل إنما هو حيث يقضي العقل هل يتبع حكمه؟ وإنما الأصحاب قالوا: هب أن ذلك الأصل صحيح فلم قضيتم حيث لا قضاء للعقل؟ وليس هذا تفريعاً على هذا الأصل.

[التنبيه] الثاني: [فائدة هذه المسألة]

قال بعض المتكلمين: لا معنى للكلام في هذه المسألة الثانية من حيث إنه ما خلا زمان من سمع، لكن لا يمنع الكلام فيما يقتضيه العقل لو لم يكن سمع. حكاه سليم الرازي وإلكيا الهراسي.

ثم قال: وهو بعيد، فإنه يمكن تقدير المسألة فيمن خلق في جزيرة، ولم يبلغ أهلها دعوة الملك فهل يعلم أهلها إباحة هذه الأجناس أم لا؟ وإن حاول محاول ترتيب فائدة شرعية على هذه المسألة لم يعدها.

(١) هكذا في سائر النسخ، والمعنى أن زيادة المعرفة بالله توجد زيادة الشكر له سبحانه، فمن كان أعرف بالله من غيره كان أكثر شكراً له.

فإن ما لم يوجد فيه حكم شرعي كان على حكم العقول من الإباحة في رأي أو على الحظر في رأي وإن كان من العلماء من لا يُجوزُ خلو واقعة عن حكم لله متلقى من الشرع كالصيرفي؛ وهو اختيار إمام الحرمين. وهو الحق عندنا.

فعلى هذا الشافعي يبنى على الإباحة تلقياً من الأئمة. وأبو حنيفة يبنى على الحظر تلقياً من الشرع، فلا يخرج عن الشرع. اهـ.

وحكى ابن فورك عن ابن الصائغ: أنه قال: لم يخل العقل قط من السمع، ولا نازلة إلا وفيها سمع أولها تعلق به. أولها حال يستصحب.

قال: فينبغي أن يعتمد على هذا، ويغني عن النظر في حظر وإباحة ووقف.

وقال الأستاذ أبو منصور: فائدة هذه المسألة اليوم مع قولنا إنه لم يخل زمان العقلاء عن شرع وتكليف من الله يظهر في حادثة تقع ليس فيها نص ولا إجماع ولا قياس: فيكون الحكم فيها عند جمهور أصحابنا الوقف مع نفي المدح والذم عمن اعتقد فيها حظراً أو إباحة أو وقفاً. ويكون حكمها الحظر عند القائل به قبله.

قال القاضي أبو الطيب الطبري وتبعه صاحب «القواطع»: فائدة هذه المسألة في الفقه أن من حرّم شيئاً أو أباحه، فقال: طلبت دليل الشرع فلم أجده فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أم لا؟ وهل هذا دليل يلزم خصمه أم لا؟ وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته والوقوف على حقيقته.

قال القاضي أبو الطيب: سمعت ابن داود يحتج على إباحة استعمال أواني الذهب والفضة في غير الشرب. فقال: الأصل في الأشياء الإباحة، وقد ورد الشرع بتحريم الشرب فوجب أن يبقى ما عداه على التحليل.

فقال بعض أهل العلم، لهذا المحتج: مذهب داود أن هذه الأشياء موقوفة على ما يرد به الشرع. وحينئذ فلا يجوز إثبات إباحتها بهذا الطريق، ولا تكون إباحتها بعدم دليل شرعي أولى من حظرها، وبطل بهذا حجة المحتج. اهـ.

ومما يتخرج على هذا ما لو لم يجد العامي في هذه المسألة، ولا غيرها حكم واقعة

وقعت له، ولا ناقل حكمها.

قال ابن الصلاح: فهذه مسألة فترة الشريعة وحملها كما قبل ورود الشرع. والصحيح منه: لا تكليف حكاه عنه في الروضة وأقره؛ وخرج في «شرح المذهب» عليه النبات المجهول سَمِيَّتُهُ، واللبن المجهول كونه لبن مأكول أو غيره. ورجح الإباحة. وهذا ضعيف لأن اللبن قد علم حكم الشرع فيه وما يباح منه وما يحرم. فالموجود فيه حكم ولكنه متردد بين تحريم وإباحة فلا يحسن تخريجه على هذا الأصل. وأما النبات فلا يبعد تخريجه فيه كحيوان لم يرد فيه نص بحل ولا حرمة.

وقد ذكر الرافعي في الأطعمة: أن الماوردي خرج على هذا الأصل، وكذلك خرج عليه الماوردي الشعر المشكوك في طهارته ونجاسته، والنهر المشكوك في كونه مملوكاً أو مباحاً: وهو تخريج ضعيف، لما بينا في اللبن المجهول.

ولو وقع رجل على طفل من الأطفال إن أقام على أحدهم قتله، وإن انتقل إلى آخر من جيرانه قتله.

قال الشيخ عز الدين في «قواعده»: قد قيل: ليس في المسألة حكم شرعي، وهي باقية على الأصل في انتفاء الشرائع قبل نزولها. ولم نر للشريعة التخيير بين هاتين المفسدتين. فلو كان بعضهم مسلماً، وبعضهم كافراً فهل يلزمه الانتقال إلى الكافر، لأن قتله أخف مفسدة من قتل الطفل المحكوم بإسلامه؟

الأظهر عندي: أنه يلزم ذلك لأننا نجوز قتل أولاد الكفار عند التترس بهم حيث لا يجوز ذلك في أطفال المسلمين.

وبنى في موضع آخر على هذا الأصل ما إذا لم يكن في الفعل مصلحة ما، ولا مفسدة ما كتحريرك الأصبع في الهواء لغير دفع ولا نفع.

قال: فالذي أراه أنه مقرر على ما كان قبل ورود الشرع، إذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل على أنه مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك ولا مأذون فيه بل يكون كفعل المجانين والصبيان ومن لم تبلغه الدعوة.

وبنى الماوردي والرويانى في كتاب القضاء على هذا الخلاف أيضاً تقرير النبي

صلى الله عليه وسلم غيره على فعل من الأفعال هل يدل على الجواز من جهة الشرع، أو من جهة البراءة الأصلية. وكون الأصل هو الإباحة؟ فإن قلنا: أصل الأشياء على التحريم دلّ التقرير على الجواز شرعاً، وإن قلنا: أصلها الإباحة فلا. وسيأتي في كتاب السنة إن شاء الله تعالى.

والتحقيق: أن تخرج هذه الفروع كلها لا يستقيم لأمرين:

أحدهما: أن الأصل المخرج عليه ممنوع في الشرع؛ وإنما ذكره الأئمة على تقدير التنزيل لبيان إبطال أصل التحسين والتقبيح العقلين بالأدلة السمعية. فإن الشرع عندهم كاشف لا يمكن وروده بخلاف العقل؛ ومن أطلق من الأصحاب الخلاف ينبغي حمله على أنه هل يجوز الهجوم عليه ابتداء أم يجب التوقف إلى البحث عن الأدلة الخاصة؟ فإن لم نجد ما يدل على تحريمه، فهو حلال بعد الشرع بلا خلاف.

وإنما ينبغي أن يكون مأخذ الخلاف أن الحلال هل هو ما لم يدل دليل على تحريمه أو ما دل دليل على إباحته؟

الثاني: أن الكلام فيما قبل الشرع، وهذه حوادث بعد الشرع؛ وكأنهم رأوا أن ما أشكل أمره يشبه الحادثة قبل الشرع، لكن الفرق بينهما قيام الدليل بعد الشرع فيما أشكل أمره أنه على العفو.

[التنبيه الثالث]

[تصحيح الوقف هل يستقيم؟]

قيل: كيف يستقيم تصحيح الوقف في هذه المسألة مع ما سيأتي في الأدلة المختلفة فيها أن الأصل في المنافع هو الإباحة على الصحيح؟

قلت: الخلاف هنا فيما قبل الشرع، وهناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية، ولهذا عبروا ثم بالإباحة التي هي حكم شرعي.

مسألة جواز فتور الشريعة

أجمعوا كما قال الغزالي في آخر «المنحول» على جواز فتور الشريعة بالنسبة إلى من قبلنا خلافاً للكعبى، لأجل قوله بالمصالح.

وأما بالنسبة إلى شريعتنا فمنهم من منعه. وفرق بأن هذه الشريعة خاتمة ١/٢٠ الشرائع /، ولو فترت بقيت إلى يوم القيامة.

قال: والمختار أنها كشرع من قبلنا في ذلك، إذ ليس في العقل ما يحيله. وفي الحديث (يأتي عليكم زمان يختلف رجلاان في فريضة فلا يجدان من يقسم بينهما) وأما قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [سورة الحجر / ٩] فيمكن تخصيصه بالقرآن دون سائر أحكام الشرع.

هذا كله في الجواز العقلي. أما الوقوع ففيه تفصيل يغلب على الظن: وهو أن القيامة إن قامت على قرب فلا تفتقر الشريعة، ولو امتدت إلى خمسمائة سنة مثلاً. لأن الدواعي متوفرة على نقلها في الحال فلا تضعف إلا على التدرج، وإن تطاول الزمن فالغالب فتوره، إذ الهمم مصيرها إلى التراجع ثم إذا فترت ارتفع التكليف وهي كالأحكام قبل ورود الشرع.

وزعم الأستاذ أبو إسحاق أنهم يكلفون الرجوع إلى محاسن العقول. قال: وهذا لا يليق بمذهبنا فإننا لا نقول بالتحسين والتقبيح العقليين. اهـ.

وهذه ترجع إلى المسألة الآتية في الاجتهاد في خلو العصر عن المجتهد.

مسألة [تقدير خلو واقعه عن حكم الله]

في تقدير خلو واقعه عن حكم الله تعالى مع بقاء الشريعة على نظامها.

قال الغزالي: قد جوزه القاضي حتى كاد يوجهه. وقال: المآخذ محصورة والوقائع لا ضبط لها فلا تستوفيها مسالك محصورة.

قال: والمختار عندنا: إحالة ذلك وقوعاً في الشرع لا جوازاً في العقل، لعلمنا بأن الصحابة على طول الأعصار ما انحجزوا عن واقعة، وما اعتقدوا خلوها عن حكم الله تعالى، بل كانوا يهجمون عليها هجوم من لا يرى لها حصراً. ورأيت في كتاب «إثبات القياس» لابن سريج ليس شيء إلا والله عز وجل فيه حكم، لأنه تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً﴾ [سورة النساء / ٨٦] ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتاً﴾ [سورة النساء / ٨٥] وليس في الدين شيء يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب، لأن جميع ما على الأرض من مطعم أو مشرب أو ملبس أو منكح أو حكم بين متشاجرين أو غيره لا يخلو من حكم ويستحيل في العقول غير ذلك، وهذا مما لا خلاف فيه أعلمه، وإنما الخلاف كيف دلائل حاله وحرامه؟

مسألة

[احكام الشرع ثابتة الى يوم القيامة]

كل حكم ثبت لنا بقول الله أو بقول رسوله أو بإجماع أو قياس فهو دائم إلى يوم القيامة؛ وأما قول النبي ﷺ: (ينزل عيسى بن مريم حكماً عدلاً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية) فقليل: يضعها عليهم بعد أن يرفعها، فلا يقبل منهم إلا الإسلام.

واستشكل بأنه نزل مقررًا لشريعة نبينا ومن شريعته إقرارهم بالجزية؛ وقيل: بل من شريعته في ذلك الوقت عدم التقرير، لا يصح، لأن شريعته ما أتى بها وهو قبل شرع الجزية.

وقضيته بقاؤه إلى يوم القيامة لما سلف.

وفي الباب حديث رواه أبو القاسم الطبراني في معجمه: حدثنا يحيى بن عثمان

ابن صالح البصري حدثنا نعيم بن حماد المروزي حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (أنتم في زمان من ترك عشر ما أمر به هلك، وسيأتي عليكم زمان من عمل بعشر ما أمر به نجا) وهذا الحديث تفرد به عن سفيان نعيم بن حماد المروزي، وكان يقول: هذا الحديث ينكرونه علي، وإنما كنت مع سفيان فمر يمشي فأنكره، ثم حدثني به.

وحكى العباس بن مصعب أن نعيماً هذا ناقض محمد بن الحسن ووضع ثلاثة عشر كتاباً في الرد على الجهمية. وخرج إلى مصر وأقام بها نيماً وأربعين سنة، ثم حمل إلى العراق مع البويطي في امتحان القرآن مقيداً فمات نعيم في الحبس بسراً من رأى سنة تسع وعشرين ومائتين.

ونقل عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال: يحدث للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم؛ وقد يتأيد هذا بما في البخاري عن عائشة أنها قالت: لو علم النبي ﷺ ما أحدثته النساء بعده لمنعهن من المساجد.

وقول عمر بن عبد العزيز يحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور، أي يجددون أسباباً يقضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك، لأجل عدمه منها قبل ذلك، لا لأنها شرع مجدد. فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة.

وقال الشيخ نجم الدين الباسي: وكنت أنفر من هذا القول وأعلل فساد بآن صاحب الشرع شرع شرعاً مستمراً إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم.

ثم رأيت في «النهاية» قد قرر ما في نفسي، فقال قدس الله روحه: لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لancel رباط الشرع.

قال: ولما ذكر صاحب «التقريب» مقالات الأصحاب في التعزير روى الحديث في نفي الزيادة على عشرة أسواط، ثم قال: ولو بلغ الشافعي لقال به. انتهى.

وقد أكثر الروياني في «الحلية» من اختيارات خلاف مذهب الشافعي، ويقول: في هذا الزمان.

وقال العبادي في «فتاويه»: الصدقة أفضل من حج التطوع في قول أبي حنيفة، وهي تحتل في هذا الزمان.

وأفتى الشيخ عز الدين بالقيام للناس. وقال: لو قيل بوجوبه في هذه الأزمنة لما كان بعيداً، وكل ذلك فإنما هو استنباط من قواعد الشرع لا أنه خارج عن الأحكام المشروعة. فاعلم ذلك فإنه عجيب.

مسألة

[مجرد السكوت لا يدل على ما عدا المذكور]

ذكرها ابن السُّمعاني في «القواطع» ذيل هذه، فقال: مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور كما يدل عند من يذهب إلى أن أصل الأشياء على الإباحة، وإنما هو بحسب الحال وقيام الدليل. وذلك على ضروب.

أما سكوت النبي ﷺ عن الشيء يفعل بحضرتة ولا ينكره فدليل الجواز. وسيأتي إن شاء الله تعالى في كتاب السنة. وأما الشيء إذا كان له أصل في الوجوب أو السقوط فإن السكوت عنه في بعض الأحوال استغناء بما تقدم من البيان فيه، وليس تكرير البيان واجباً في كل حال.

ومراتب الاستدلال بالسكوت تختلف فأقوى ما يكون منه إذا كان صاحب الواقعة جاهلاً بأصل الحكم في الشيء ولم يكن من أهل الاستدلال. كالأعرابي الذي سأل النبي ﷺ وقد أحرم وعليه الجبة فقال: (انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة) وسكت عن الكفارة فدل على سقوطها عن الجاهل والساهي ولو كانت واجبة لذكرها، إذ لم يكن يجوز إهمال ذكرها تعويلاً على معرفة الله بالحكم. ودون هذا في المرتبة خبر الأعرابي المجمع في شهر رمضان فكان قوله: (افعل كذا) دليلاً على أنه يجزى عنه وعن زوجته. وإنما كان هذا أضعف من دلالة الخبر الأول، لأن السائل في هذا الخبر قد أنبأ عن علته، فإنه ارتكب معصية، لقوله: «هلكت

وأهلك»، وإذا كان المبتلى بالحادثة من أهل الاستدلال كان دليل السكوت فيه ٢٠/ب أوهى / وأضعف.

وأما قول الشافعي فيما خرج عن السيلين ذكر الله الأحداث في كتابه، ولم يذكر هذا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [سورة مريم / ٦٤] فإن قوماً من أصحابنا تعلقوا به أنه إنمّا رده إلى سقوط التكليف إلا بدليل؛ وليس الأمر كذلك عند عامة الأصحاب، وإنمّا وجهه ومعناه أن المتطهر على طهارته، ولا ينتقض وضوؤه إلا بحدث ومالم تقم دلالة على الحدث فأصل الطهر كاف فيه؛ وقد قال عليه السلام: (لا ينصرف حتى يسمع صوتاً) ومن احتج بقوله: (وما سكت عنه فهو عفو) فليس بجيد، لأنه لا يمكن إجراؤه على عمومه.

فائدة

ادعى الشافعي الإجماع على أن المكلف لا يجوز له الإقدام على فعل شيء حتى يعلم حكم الله فيه، وكذلك حكاه الغزالي في «المستصفى» واستشكله بعضهم بتصریحهم بالبراءة الأصلية، وأنه لا حرج في الإقدام إذ ذاك، إذ لا حكم. وقال بعض المتأخرين: الإجماع محمول على ما إذا أقدم بلا سبب، ومحل عدم الحرج ما إذا أقدم مستنداً إلى البراءة الأصلية، وقيل: بل المنفي في كلامهم هو الجواز الشرعي؛ وهو حق، إذ الغرض أن لا حكم فلا جواز لكنه إذا أقدم فلا يعاقب إذ لا حكم.

مسألة

[تعريف الحسن والقبح]

كان من حقها أن تذكر صدر الأصل السابق وهو تعريف الحسن والقبح. قد أطلق الأصوليون القول بمقابلة الحسن بالقبح، وإنمّا يقابل الحسن بالسوء

والقبيح بالجميل، كما قال الله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [سورة الإسراء / ٧] وقال: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ [سورة فصلت / ٣٤] ومن حكم التقابل مقابلة الأعم بالأعم والأخص بالأخص، والقبيح أخص من السيء كما أن الجميل أخص من الحسن وأبلغ من المدح معه؛ ولذلك يقال: حسن جميل، ولا يقال: جميل حسن، لأنه لا ينزل من الأعلى إلى الأدنى بخلاف العكس.

وأما حقيقتهما في الاصطلاح فيؤول إلى تعلق الخطاب بالشيء على صفة، وليسا راجعين إلى الذات كما سبق خلافاً للمعتزلة والكرامية والروافض، حيث قالوا: إلى نفس الذات الحسنة والقبيحة؛ ويرون ذلك من صفات نفوسها. هذا قول القدماء منهم. وذهب بعضهم إلى اختصاص هذا المعنى بالقبيح فأروه راجعاً إلى الذات بخلاف الحسن.

وعكس بعضهم فرأى الحسن يرجع إلى الذات بخلاف القبيح. وأنكر إمام الحرمين هذه المذاهب الثلاثة، وزعم أنهم إنما يريدون بما أطلقوه من صرف الحسن والقبح إلى أعين الذات أن ذلك يستدرك فيها بالعقول من غير حاجة إلى بعث الرسول. انتهى.

وقال قوم من المعتزلة: العقل يقتضي لذاته صفة وتلك الصفة توجب الحسن أو القبح، كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضي عدم المفسدة. وكالزنى المشتمل على اختلاط الأنساب المقتضي ترك تعهد الأولاد.

قال الجبائي وأتباعه بوجوه واعتبارات بمعنى أن لكل صفة لكن هي غير حقيقية.

وفي كلام «الإحكام» ما يظهر منه أن مذهب الجبائي الذي قبل هذا. وقد اضطرب أصحابنا في الفصل بينهما، فقليل: الحسن ما طلبه الشرع وأثنى عليه فيتناول الواجب والمندوب، والقبيح ما طلب تركه وذم فاعله فيتناول الحرام والمكروه. قاله ابن القشيري وابن السمعاني في «القواطع». ونقله ابن برهان عن أصحابنا وأورد المباح وأجيب بإثبات الواسطة، وأنه لا حسن ولا قبيح،

كقول بعض المعتزلة . وجزم به إمام الحرمين في «التلخيص» في الباب المرفق بين الإباحة والأمر، وجرى عليه ابن القشيري .

وقال ابن برهان : بل أذن الشارع في إطلاق الثناء على فاعله فهو داخل في الحسن . اهـ .

وهذا إنما يتحقق على رأي الكعبي في قوله : إن في كل مباح ترك حرام . ولهذا الإشكال قال الأستاذ أبو إسحاق : الحسن هو المأذون فيه شرعاً فدخل المباح، ونوقش بأن المباح يقتضي وصفاً زائداً على الماهية، ومجرد الإذن لا يدل على ذلك . وقال الإمام في «التلخيص» الحسن كل فعل لنا الثناء شرعاً على فاعله به، والقبیح كل فعل لنا الذم شرعاً لفاعله به .

قال : والقاضي يقول : ما أمر بمدح فاعله وفيها شيء . لأن المباح حسن ولا يمدح فاعله .

والذي ارتضيناه أسدّ وقد سبق عنه التصريح في موضع آخر من «التلخيص» أنه لا حسن ولا قبيح .

وقال الإمام في «المحصول» القبيح : ما نهى عنه شرعاً، والحسن : ما لا يكون منهياً عنه شرعاً ويندرج فيه أفعال الله تعالى، وأفعال المكلفين من الواجب والمندوب والمباح، وأفعال الساهي والنائم والهائم .

قال : وهو أولى من قول من قال : الحسن ما كان مأذوناً فيه شرعاً، لأنه يلزم عليه أن لا يكون أفعال الله حسنة .

وخص ابن السَّمْعاني التقسيم بأفعال المكلفين، وقال : أما ما لا صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال الساهي والنائم فلا يوصف بحسن ولا قبيح إذا لم يكن فيه مضرة ولا منفعة ؛ فإن كان، فقد قيل : يوصف بهما . وقيل : لا يوصف بشيء منها وهو الأولى ؛ لأن الحسن والقبيح يتبع التكليف، فمن ليس بمكلف لا يوصف فعله بشيء منها . قال : وهكذا كل فعل يصدر ممن لا تكليف عليه .

قلت : هذا أحسن من جعل الإمام والبيضاوي له من قسم الحسن، ولم يجعل

الأمدي هذا خلافاً بين الأصحاب بل إطلاقات الأصحاب باعتبارات.

فقال: في «الأيكار»: مذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أن الحسن والقبیح ليس وصفاً ذاتياً بل لإطلاق لفظ الحسن والقبیح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل إضافية يمكن تغييرها وتبدلها، وهي ثلاثة:

الأول: أن الأفعال تنقسم إلى ما وافق الغرض فيسمى حسناً، وإلى ما خالف الغرض فيسمى قبيحاً، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف فيسمى عبثاً.

الثاني: إطلاق الحسن على ما أمر الشرع بالثناء على فاعله. ويدخل فيه الواجب والمندوب وفعل الله، ويخرج منه المباح.

ولو قيل: ما يجوز الثناء على فاعله لدخل المباح، وإطلاق القبیح على ما أمر الشارع بذم فاعله ويدخل الحرام ويخرج المكروه والمباح. لكن المكروه إن لم يكن قبيحاً بهذا الاعتبار فليس حسناً باعتبار أن لفاعله أن يفعله أو أنه موافق للغرض.

الثالث: إطلاق الحسن على ما لفاعله أن يفعله ويدخل فيه مع فعل الله الواجب والمندوب والمباح.

قال: واتفقوا على أن فعل الله حسن بكل حال وأنه موصوف بذلك أبداً سرمداً وافق الغرض أو خالف. وأن ذلك مما لا يتغير ولا يتبدل بنفسه ولا إضافة لكن إن كان بعد ورود الشرع ففعله موصوف بكونه حسناً بالاعتبارين الأخيرين؛ وإن كان قبل الشرع فموصوف بكونه حسناً بالاعتبار الأخير فيهما. اهـ.

وأما المعتزلة فاختلّفوا أيضاً. فقال بعضهم: القبیح ما ليس للمتمكن منه أن يفعله، والحسن ما يقابله، فعلى -/ هذا المباح حسن.

١/٢١

ونازع المازري في دخول الواجب فيه. لأنه عليه أن يفعله ولا يقال: إن له أن يفعله وهو قريب.

وقال جماعة منهم أبو الحسين في «المعتمد»: الواقع على صفة توجب المدح حسن وعلى صفة توجب الذم قبيح. وما لا يشتمل على أحدهما كالمكروه والمباح فليس بحسن ولا قبيح.

وأصل هذا التفسير منهم مبني على أن العقل له التحسين والتقبيح . والمراد من الذم كما قاله الأمدى الإخبار المنبئ عن نقص حال المخبر عنه مع القصد لذلك، ولولا القصد لما كان ذمًا . قال: وقد زيد في القبيح ما يستحق فاعله الذم مالم يمنع منه مانع، وقيدوه بذلك، لأن من أصلهم أن الصغائر قبيحة غير أنها لا تستحق على فعلها الذم إذا صدرت ممن يجتنب الكبائر.

وأصل هذا الاختلاف منهم يرجع إلى تفسير الحسن والقبيح هل يختص بصفة موجبة لتحسينه وتقبيحه . وهو مذهب الجبائي أو لا؟ فمن قال: يختص فسرّه بالأول، ومن قال: لا يختص فسرّه بالثاني. اهـ.

والمختار: أن حسن الشيء شرعاً لا يرجع إلى وصف تضمنه من الحسن، ولكن معناه إذن الشرع فيه ودفع العقاب عنه.

[أقسام الحسن]

وقسمه إلكيا الطبري إلى أقسام :

أحدها: ما حسنه الشرع لمعنى في عينه، كالإيمان، والصلاة، وضده من القبيح الزنى والقتل، فكل منها لا يتغير عن وصفه بتقدير.

الثاني: ما حسن لمعنى في غيره كالزكاة فإنها تمليك لمال الغير، وحسنها من حاجة الفقير؛ وكذا الصوم فإنه ترك الأكل ولكن حسن بواسطة قهر النفس الأمانة بالسوء وضده من القبيح كلمة الردة، فإنها قبحت، لدلالاتها على سوء الاعتقاد. وهذا النوع قد يُزايله وصف القبح بالإكراه؛ وكتناول الميتة فإنه حرام نظراً إلى التناول، وقد يحل عند الضرورة.

الثالث: ما حسن لمعنى في غيره وذلك المعنى لا يتم إلا بفعل مقصود من العبد كالسعي إلى الجمعة والوضوء على رأي، فلا جرم انحط عن القسمين للتوسط حتى اختلف في كونه عبادة أم لا، ويأتي ضده في القبيح.

فائدة

[الأفعال خمسة أقسام]

تلخص مما سبق أن الأفعال خمسة أقسام:

الأول: حسن بلا خلاف، وهو الواجب والمندوب، وكذلك أفعال الله تعالى، وسبق نقل الأمدى فيه الإجماع.

الثاني: حسن على الأصح وهو المباح.

الثالث: قبيح بلا خلاف وهو الحرام.

الرابع: قبيح على الأصح؛ وهو المكروه كراهة تنزيه إن فسرنا القبيح بما نهي عنه شرعاً، وإن فسرناه بما يذم فلا يوصف به؛ وكذا لا يوصف بالحسن، إذ لا يثنى على فاعله، وهو ما جزم به إمام الحرمين وأثبت به الوساطة بين الحسن والقبح.

الخامس: مالا يوصف بواحد منها على الأصح، وهو فعل غير المكلف وفاقاً لابن السَّمْعَانِي، والخلاف فيه عند المعتزلة أيضاً. حكاه الأمدى في «الأبكار».

مسألة

[الأمْر لا يقتضي حسن المأمور به]

الأمْر لا يقتضي حسن المأمور به، لأن الحسن لا يرجع إلى وصف الفعل بل إلى الأمر بالثناء على فاعله. وعن المعتزلة أنه يقتضيه.

قال القاضي: وحكايته هكذا غلط عليهم، وإنما مذهبهم أن الأمر يقتضي كون

المأمور به مراداً للأمر؛ ثم قالوا: لما تعلقت إرادتنا بالحسن والقبح لم يدل تعلق أمرنا بالمأمور على حسنه، والرب تعالى لا يريد إلا الحسن، وتعلق أمره بالمأمور يقتضي كونه مراداً له؛ ثم حيث عرفنا أنه لا يريد القبح فيتوصل إلى كون المأمور به قبيحاً. وأما نحن فلا نقول: إن الأمر بالفعل يقتضي حسنه، ولكن إن ورد الأمر بالثناء على فاعله فنحكم بحسنه للأمر الثاني.

فصل

[خطاب التكليف]

إذا ثبت بطلان التحسين والتقبيح العقليين وتقرر أنه لا حاكم إلا الشرع، فلنشرع في تبين خطاب التكليف، ثم خطاب الوضع فنقول: الخطاب إن اقتضى الفعل اقتضاء جازماً فأيجاب، أو غير جازم فندب. وإن اقتضى الترك جازماً فتحریم أو غير جازم فكراهة؛ وإن اقتضى التخيير فأباحة. فالأحكام إذن خمسة هذا هو المشهور.

ورأيت في «تعليق» الشيخ أبي حامد في أول كتاب النكاح أنها ثلاثة: واجب ومحذور، ومباح. ولعله أراد بالواجب الطلب وبالمحذور الممنوع.

وقيل: اثنان: حرام ومباح؛ وفسرت الإباحة بنفي الحرج عن الإقدام على الفعل، فيندرج الواجب والمندوب والمباح.

وبقي شيان: أحدهما: خلاف الأولى وهو قسم من أقسام المكروه، لكن فرقوا بينهما بأن المكروه ما ورد فيه نهي مقصود وخلاف الأولى بخلافه؛ فترك صلاة الضحى خلاف الأولى، ولا يقال: مكروه؛ والتقييل للصائم مكروه.

والصحيح: أن صوم عرفة للحاج خلاف الأولى لا مكروه وكذا الحجامة إن لم نقل تفطر، وكذا تفصيل أعضاء العتيقة

قال في «شرح المذهب»: والأصح: أنه غير مكروه، لأنه لم يثبت فيه نهي مقصود.

الثاني: أن من الأحكام ما لا يوصف بحل ولا حرمة، كوطء الشبهة على أصح الوجوه الثلاثة مع أن لله فيها حكماً.

فصل

[في الواجب]

الوجوب لغة: اللزوم، ومنه وجب البيع إذا لزم، والسقوط. ومنه ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ [سورة الحج / ٣٦] والثبوت ومنه (اللهم إنا نسألك موجبات رحمتك).

وفي الاصطلاح: لنا إيجاب ووجوب وواجب.
فالإيجاب: الطلب القائم بالنفس وليس للعقل منه صفة، فإن القول ليس متعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم.

والوجوب: تعلقه بأفعال المكلفين. فالواجب: نفس فعل المكلف، وهو المقصود ههنا بالتحديد.

وقد ذكروا فيه حدوداً فقالت القدماء: ما يعاقب تاركه.
واعترض بجواز العفو. وأجيب: إنما يرد لو أريد إيجاب العقاب؛ وأما إذا أريد أنه أمانة أو سبب للعقاب فلا يجوز أن يتخلف لمانع، وهو العفو.
ومنهم من اعتذر بأن الخلف في الوعيد كرم وهو فاسد، لأن كلام الله تعالى يستحيل الخلف فيه لذاته.

وأجاب ابن دقيق العيد بحمل العقاب على ترك جنس ذلك الفعل، وحينئذ لا يبطل باحتمال العفو إلا إذا وقع العفو عن كل فرد من أفراد التارك، وهذا بالنسبة إلى كل الأفراد من الواجبات لا يصح لدلالة الدليل الشرعي على عقاب بعض العصاة.

وأجاب العبدري في شرح «المستصفى» بأنه ليس في الشريعة توعده بالعقاب مطلق بل مقيد بشرط أن لا يتوب المكلف ولا يعفى عنه.

وقد قال القاضي رحمه الله: لو أوجب الله علينا شيئاً لوجب وإن لم يتوعد بالعقاب على تركه، فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالتوعد لكن هذا مردود، إذ لا يعقل وجوب بدون توعد.

وحكى الأستاذ أبو إسحاق عن الفقهاء أنهم عرفوه بما يستحق اللوم / على ٢١/ ب تركه.

وحكى القاضي الحسين في كتاب الإيمان من «تعليقه» عن أصحابنا أنهم حدّوا الواجب بما يخشى العقاب على تركه.

قال: ولا يلزم عليه القصر في السفر، لأنه تركه إلى بدل. انتهى.
وزيفه إمام الحرمين بما يظن وجوبه، وليس بواجب، فإنه يخاف العقاب على تركه مع انتفاء الوجوب.

وقيل: هو المطلوب جزماً، ثم العقاب، أو اللوم، أو الذم يكون من إشارة تعرف بدليل آخر، ولا يجوز تحديد الشيء بآثاره.

وأما المتأخرون فالمختار عندهم ما قاله القاضي أبو بكر: أنه الذي يذم تاركه شرعاً بوجه ما. فالمراد بالذم ما ينبىء عن اتضاح حال الغير، وتارك الواجب وإن عفى عنه، فالذم من الشارع لا ينفك عنه وأقله أنه يسميه عاصياً، وهو ذم قطعاً، ولا يكرمه مثل إكرام الآتي به، وإن عفى عنه، إذ يسلبه منصب العدالة.

وقيل: شرعاً ليوافق مذهبنا، وبوجه ما ليدخل الواجب الموسع والمخير والفرض على الكفاية. لأنه وإن كان لا يذم تارك الصلاة في أول الوقت مع اتصافها بالوجوب فيه لو وقعت، لكن لو تركها في جميع الوقت أو في أوله ولم يعزم على فعله فيما بعده لاستحق الذم وإن كان لا يستحق الذم على رأي الجاعل للعزم بدلاً عنه وكذا القول في الواجب المخير، وأنه لو ترك كل الخصال استحق الذم، وإن كان لا يستحق ذلك على ترك بعضها وفعل البعض الآخر؛ وكذا القول في فرض الكفاية، فإنه لو تركه البعض وقام به البعض لا يذم تاركه. أما لو تركه الجميع خرجوا جميعاً ولا يرد عليه النائم والناسي وصوم المسافر كما قاله ابن الحاجب، إذ لا وجوب في حقهم على قول المتكلمين. والقاضي منهم.

أما على رأي بعض الفقهاء فقد أجيب بأنهم لا يذمون على بعض الوجوه، فإنه لو انتبه أو تذكر ذم.

فإن قلت: الذام إما أن يكون صاحب الشرع أو أهل الشرع.

أما الأول فباطل، لأن الشارع ما نص على ذم كل تارك بعينه، وأما أهل الشرع فإنما يذمون من علموا أنه ترك واجباً، فذمهم موقوف على معرفتهم بالواجب، فلو عرف به لدار.

والجواب: ما قاله السهروردي: نختار أن الذام هو الشارع بصيغ العموم ﴿فأولئك هم الظالمون﴾ [سورة البقرة / ٢٢٩] ﴿فأولئك هم الفاسقون﴾ [سورة آل عمران / ٨٢] ولأن التارك عاص، وكل عاص مذموم العامة. سلمنا. ولا دور، لأن تصور الواجب موقوف على تصور الذم، وتصور الذم من أهل الشرع ليس موقوفاً على تصور الواجب، فلا دور.

وأورد في «المحصول» السُّنة فإن الفقهاء قالوا: إن أهل محلة لو اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح، وهذا لم يقلوه بالنسبة إلى سنة الفجر بل بالأذان والجماعة ونحوها من الشعائر الظاهرة.

ومع ذلك فالصحيح: أنا إذا قلنا بسنيتها لا يقتلون على تركها خلافاً لأبي إسحاق المُرّوزي، وإن جرينا على هذا القول فالمقاتلة على ما يدل عليه الترك من الاستهانة بالدين لا على خصوصية ترك السنة من حيث هي.

تنبيهان [التنبيه الأول]

قد يطلق الفقهاء الفرض على ما لا بدّ منه دون ما يلحق الإثم بتركه، كقولهم: وضوء الصبي فرض. ولهذا حكموا على ماء يتوضأ به بالاستعمال كوضوء البالغ للنفل، وقد يطلقونه على ما قصد به مشاكلة الفرض، لتحصيل فضيلة أو مصلحة

لم تتحقق بالأول، وإن لم يَأْتُم بتركه كالصلاة المعادة. ولهذا ينوي بها الفرض في الأصح، وصلاة الطائفة الثانية على الميت تقع فرضاً وإن سقط الطلب بالأولى وغير ذلك.

[التنبيه] الثاني

[أقسام الواجب]

الوجوب يطلق تارة بمعنى الثبوت في الذمة وهو شائع في إطلاق الفقهاء، وتارة بمعنى وجوب الأداء، وهو اصطلاح المتكلمين.

فالواجب أقسام :

أحدها: ما يثبت في الذمة، ويطالب بأدائه كالدين على المוסر ونحوه.

وثانيها: ما يثبت في الذمة، ولا يطالب بأدائه، كالزكاة بعد الحول وقبل التمكن.

الثالث: ما لا يثبت في الذمة، ولكن يجب أداؤه كقول أصحابنا: إن الدعوى بالدية المأخوذة من العاقلة لا تتوجه عليهم بل على الجاني نفسه. ثم هم يدفعونها بعد ثبوتها كذا قاله ابن القاص في كتاب «أدب القضاء» في باب صفة اليمين على البت.

وفي كلام الرافعي ما يؤيده؛ وكقول أبي إسحاق في اللقطة: إذا تلفت لا يضمن حتى يطالب بها المالك.

وقد يجيء خلافه في القسم الثاني أعني هل يثبت الوجوب مع عسر الأداء أو يشترط له إمكان الأداء؟ من الخلاف في زكاة الثمر أنها تجب ببذو الصلاح مع أن الأداء إنما يكون عند الجفاف.

وحكى صاحب «التقريب» قولاً للشافعي أنها لا تجب إلا بالجفاف؛ وزعم أن وجوب الزكاة في وقت وجوب تأديتها، ولا يتقدم على الأمر بالأداء، وهو يشبه

القول بأن الإمكان من شرائط الوجوب والمذهب: الأول، فإنه لا ينكر بثبوت الوجوب مع عسر الأداء، كما في الديون المؤجلة.

وجزم الأصحاب بأن إمكان الأداء شرط في وجوب الصلاة والصوم والحج. وأما في الزكاة ففيها قولان: أحدهما: كذلك. وأصحهما: أنه ليس من شرائط الوجوب بل الضمان.

قال في «البيسط»: ووجوب الحق في الذمة يتميز عن أدائه، وإخراجه، فوجوب الأداء، متوقف على الإمكان أما ثبوت الوجوب في الذمة فينبني على السبب، وقد جرى.

مسألة

[الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء]

لا فرق عندنا بين الوجوب، ووجوب الأداء، ولا معنى للوجوب بدون وجوب الأداء، فإن معناه الإتيان بالفعل المتناول للأداء والقضاء والإعادة. وأما الحنفية فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بينهما في العبادات البدنية؛ وذهب جمهورهم إلى التفرقة. وقالوا: الوجوب شغل الذمة بالملزوم، وأنه يتوقف على الأهلية ووجود السبب؛ ووجوب الأداء لزوم تفرغ الذمة عن الواجب بواسطة الأداء، وأنه يتوقف على الأهلية والسبب والخطاب واستطاعة سلامة الأسباب مع توهم الاستطاعة الحقيقية. وأنها مقارنة للفعل عند أهل السنة خلافاً للمعتزلة.

تنبيه

قال القرافي: ليس كل واجب يثاب على فعله، ولا كل محرم يثاب على تركه. أما الأول: فكنفقة الزوجات والأقارب ورد المغصوب والودائع فكلها واجبة،

وإذا فعلها الإنسان غافلاً عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة، ولا يثاب.

وأما الثاني: فلأن المحرمات تخرج الإنسان عن عهدها بمجرد تركها وإن لم يشعر فضلاً عن القصد إليها حتى ينوي امتثال أمر الله تعالى فيها فلا ثواب حينئذ. نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب. انتهى.

وظاهره تقسيم الواجب إلى ما يثاب عليه، وإلى ما ينتفي عنه الثواب، وكذا الحرام، وفيه نظر.

والتحقيق: أن الواجب هو المأمور به جزماً، وشرط ترتب الثواب نية التقرب فيه. فترتب الثواب وعدمه في فعل الواجب /، وترك الحرام وعدمه راجع إلى ١/٢٢ وجود شرط الثواب وعدمه ذهول النية، لا أن الواجب والحرام منقسمان في أنفسهما.

مسألة

[أَسْمَاءُ الْوَاجِبِ]

من أسماء الواجب المحتوم والمكتوب والفرض، ولا فرق عندنا بين الفرض والواجب شرعاً، وإن كانا مختلفين في اللغة. إذ الفرض في اللغة التقدير. ومنه فرض القاضي النفقة، والوجوب لغة قد سبق.

ومن الدليل على ترادفهما حديث: قال: هل عليّ غيرها؟ قال: (لا إلا أن تطوع) فلم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة، بل الخارج عن الفرض داخل في التطوع، ووراء ذلك مذهبان:

أحدهما عن الحنفية: أن الفرض، ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة المتواترة تشوفاً منهم إلى رعاية المعنى اللغوي. لأن ذلك هو الذي يعلم من حاله أن الله قدره علينا.

والواجب: ما ثبت بدليل ظني لأنه ساقط علينا، ولا نسميه بالفرض، لأننا لا نعلم أن الله قدره علينا كالوتر وزكاة الفطر والأضحية.

وخصه أبو زيد الدَّبُوسِي بالثابت بخبر الواحد. قال: وهو كالفرض في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يكفر جاحده.

قال: ومن أصلنا أن الزيادة على النص نسخ، والمكتوبات معلومة بكتاب الله، فالزيادة عليها تكون بمنزلة نسخها علم تحريماتها^(١) بخبر الواحد. فلذلك لم يجعل رتبها في الوجوب رتبة الفريضة حتى لا تصير زيادة عليها.

قلنا: الفرض المقدر أعم من كونه علماً أو ظناً، والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من اللفظين بأحد القسمين تحكم.

قال أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد ولو عكسوا القول لكان أولى، لأن لفظ الوجوب لا يحتمل غيره بخلاف الفرض، فإنه يحتمل معنى التقدير، والتقدير قد يكون في المندوب. فإن أرادوا إلزام غيرهم بهذا الإصلاح لموافقة الأوضاع اللغوية فممنوع لما بيننا. وإن قصدوا اصطلاحهم عليه فلا مشاحة في الاصطلاح. ولا ينكر انقسام الواجب إلى مقطوع به ومظنون فيه.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: إن كان ما قاله راجعاً إلى مجرد الاصطلاح فالأمر فيه قريب إلا أنه يجب في مثله التحرز عن استعمال اللفظ بالنسبة إلى المعنى عن اختلاط الاصطلاحين، فإنه يوقع غلطاً معنوياً، وأيضاً فالمصطلح على شيء يحتاج إلى أمرين إذا أراد أن يكون اصطلاحه حسناً. أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفاً.

الثاني: أنه إذا فرق بين متقارنين يبيدي مناسبة للفظ كل واحد منها بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصيصه لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس أولى من

(١) هكذا في جميع النسخ، والمقصود منه أن الزيادة على الفرض إذا كانت بفرض آخر فلإنها تكون نسخاً للفرض الأول عن الخفية على تفصيل في المذهب. أما إذا كانت الزيادة ثابتة بخبر الواحد فلا تنسخ الفرض، وتسمى واجباً، ومنزلة الواجب عندهم أدون من الفرض. (مسلم الثبوت مع المستصفي ٩١/٢).

العكس ؛ وهذا الموضع الذي فعلته الحنفية من هذا القبيل ؛ لأنهم خصوا الفرض بالمعلوم قطعاً من حيث إن الواجب هو الساقط، وهذا ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة إلى كل لفظة مع معناها الذي ذكروه ؛ ولو عكسوا الأمر لما امتنع. فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن. اهـ.

وقد نقض عليهم فإنهم جعلوا القعدة في الصلاة فرضاً، ومسح ربع الرأس فرضاً. ولم يثبت بقطاع.

قال القاضي: وجعلوا الوضوء من الفصد فرضاً مع أنه لم يثبت بقطعي، وكذلك الصلاة على من بلغ في الوقت بعد ما أدى الصلاة، والعشر في الأقوات وفيما دون خمسة أوسق.

قال إلكيا: وهذه التفرقة عندهم بالنسبة إلينا أما عند الله فهو سواء. ثم قيل: الخلاف لفظي راجع إلى التسمية.

وقيل: بل تظهر فائدته في التكفير على تقدير الجحود فإن من جحد قطعاً كفر، أو ظنياً فلا؛ وليس هذا من ضروريات الفرق.

قال ابن برهان: بل هو معنوي ينبي على أن الأحكام عندنا بأسرها قطعية، وعندهم تنقسم إلى ما ثبت بقطعي وإلى ما ثبت بظني وقد سبق ما فيه. وحكى الشيخ أبو حامد الأسفرايني عن الحنفية أن الفرض ما أجمع على وجوبه والواجب ما كان مختلفاً في وجوبه.

المذهب الثاني: أن الفرض ما ثبت بنص القرآن، والواجب ما ثبت من غير وحي مصرح به. حكاه القاضي في «التقريب» وابن القشيري.

وألزمهم القاضي أن لا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة، كنية الصلاة ودية الأصابع والعاقلة فرضاً، وأن يكون الإشهاد عند التبائع ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن فرضاً.

وفرق العسكري بينهما من جهة اللغة بأن الفرض لا يكون إلا من الله والإيجاب يكون من الله ومن غيره. يقال: فرض الله كذا وأوجب، ولا يقال:

فرض السيد على عبده، وإنما يقال: أوجب، أو فرض القاضي له كذا. وقد فرق أصحابنا بين الواجب والفرض في باب الصلاة فسمّوا الفرض ركناً، والواجب شرطاً مع اشتراكهما في أنه لا بد منه، وفي باب الحج حيث قالوا: الواجب ما يجبر تركه بدم، والركن مالا يجبر، وهذا ليس في الحقيقة فرقاً يرجع إلى معنى تختلف الذوات بحسبه، وإنما هي أوضاع نصبت للبيان، وعبرة «التنبيه» تقتضي أن الفرض أعم من الواجب فإنه قال في باب فروض الحج: وذكر أركان الحج من^(١) واجباته وهي مؤولة.

وحكى الرافعي عن العبادي فيمن قال: «الطلاق واجب عليّ» تطلق. أو فرض لا تطلق، وليس هذا بمناف للترادف، بل لأن العرف اقتضى ذلك، وهو أمر خارج عن مفهوم اللغة المهجور.

وقد رأيت المسألة في «الزيادات»، وخصها بأهل العراق للعرف فيهم بذلك. قال: وهكذا جواب أصحاب أبي حنيفة.

مسألة

[بعض الواجبات أوجب من بعض]

قال القاضي: يجوز أن يقال: بعض الواجبات أوجب من بعض كالسنن بعضها أكد من بعض خلافاً للمعتزلة. لأن الوجوب ينصرف عندهم إلى صفة الذات. وقال ابن القشيري: يجوز ذلك عندنا فما كان اللوم على تركه أكثر كان أوجب فالإيمان بالله أوجب من الوضوء.

(١) لعله «مع واجباته» كذا بهامش مخطوطة دار الكتب المصرية.

مسألة

[ترتب الذم أو العقاب على الترك يتحقق به الوجوب]

لا يتحقق وجوب بدون ترجيح في فعله بترتب ذم أو عقاب على تركه. وقال القاضي: إذا أوجب الله شيئاً وجب، وإن لم يتوعد بالعقاب على تركه، إذ الوجوب بإيجابه لا بالعقاب، بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم.

قال الصفي الهندي: فإن أراد أن الوجوب يتحقق بدون العقاب والتوعد بناء على أن الرجحان ليس منحصراً فيها، بل قد يكون بأن يكون تركه سبباً للذم، وفعله سبباً للثواب فهذا حق؛ وإن أراد أن الوجوب قد يتحقق بمجرد الإيجاب وأن يترجح الفعل على الترك بالنسبة إلينا، ويكون مقصوداً من نفي التوعد نفي المرجح لا نفي خصوصه. إذ قوله: إذ الوجوب بإيجابه مشعر به فممنوع لما مر في تعريفه الواجب.

وقال العبدري في «المستوفى»: إن الذي ذهب إليه القاضي إذا حقق هو مقام الصديقين المقربين من المؤمنين والذي ذهب إليه غيره مقام الصالحين فلا تنافي / ٢٢ ب بين القولين.

وقال الرازي في «المنتخب»: تحقق العقاب على الترك ليس شرطاً في الوجوب خلافاً للغزالي، وهو قول القاضي.

قال القرافي: وهذا وهم على الغزالي، ولم يقل: إن العقاب لا بد منه في ترك كل الواجب بل معنى هذه المسألة أنه هل يكفي في تصور ماهية الوجوب الطلب الجازم الذي لم يخطر ببال الطالب الإذن بالترك كما في دعائنا لله تعالى؟ أو يقال: الوجوب مركب من رجحان الفعل مع قيد المؤاخذه على الترك إما الذم أو غيره. هذا هو محل النزاع.

وقال الهندي: هذا النقل عن الغزالي سهو من الإمام، لأن الغزالي نفى الوجوب عند نفي الترجيح مطلقاً لا عند نفي العقاب.

فَصْل

[انقسام الواجب]

الواجب ينقسم بحسب فاعله إلى واجب على العين وواجب على الكفاية: وبحسب ذاته إلى واجب معين وواجب غير، وبحسب وقته إلى واجب مضيق وواجب موسع، ويجب فعله في وقته، وبعد ذلك إلى أداء وقضاء، فنقول:

مسألة

[الواجب المخير]

إيجاب شيء مبهم من أشياء محصورة، كخصال الكفارة، وجزاء الصيد، وفدية الأذى جائز عقلاً. خلافاً لبعض المعتزلة حيث ذهب إلى امتناعه عقلاً زاعماً لزوم اجتماع النقيضين، لتناقض الوجوب والتخير جهلاً منهم بالفرق بين ما هو واجب، وما هو غير على ما سيأتي تحقيقه.

وإذا قلنا بجوازه فهو يقتضي وجوب واحد منها لا بعينه، وأيّ واحد منها فعل سقط الفرض، لاشتماله على الواجب، لا أنه واجب، ولا يوصف الجميع بالوجوب هذا هو الصحيح عندنا، كما قاله القاضي أبوالحسين بن القَطَّان وغيره. ونقله الشيخ أبو حامد الأسفرايني عن مذهب الفقهاء كافة، والقاضي أبو بكر عن إجماع سلف الأمة.

قال ابن القُشَيْرِي: ونعني بهذا أن ما من واحدٍ إلا ويتعلق به براءة الذمة، ولسنا نعني أن الواجب واحد معين في حكم الله ملتبس علينا، وإلا لزم تكليف مالا يطاق، وحكي عن عبد الجبار أيضاً.

والثاني: وبه قال المعتزلة: الكل واجب ثم منهم من يقتصر عليه ومنهم من زاد.

وقال: الكل واجب على التخيير والبدل، وإذا فعل بعضها سقط به وجوب باقيها. وحكاه القاضي عن الجبائي وابنه وبعض أصحابه وبعض الفقهاء.

قال صاحب «المصادر»: واختاره الشريف المرتضى.

قال الباجي: واختاره ابن خُويز مَنَدَاد من مالكية العراق. قال: وإليه ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة.

والثالث: أن الواجب واحد معين عند الله غير معين عند المكلف لكن علم الله أنه لا يختار إلا فعل ما هو واجب عليه، واختياره معرّف، لنا أنه الواجب في حقه، وعلى هذا فيختلف بالنسبة إلى المكلفين. حكاى ابن القُطَّان مع جلالته.

وقال في «المحصول»: إن أصحابنا ينسبونه إلى المعتزلة، والمعتزلة إلى أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده، ولذلك قال صاحب «المصادر»: لو ذهب ذاهب إلى أن الواجب فيها واحد معين عند الله غير معين عندنا كان خلافاً من جهة المعنى، وجرى مجرى تكليف مالا يطاق. هذا مما لا يذهب إليه أحد. انتهى. وقد علمت فساده.

والرابع: أن الواجب واحد معين عند الله تعالى لا يختلف، فإن فعله المكلف فذاك، وإلا وقع نفلاً وسقط الواجب به، وعلى الأول وهو قول الأصحاب، فهل يتعين بفعل المكلف أو باختياره؟ وجهان.

والأول: حكاه أبو الخطاب الحنبلي في «تمهيده» وابن السَّمْعَانِي في «القواطع»، وأغرب فنسبه إلى الأصحاب.

وقال الباجي: إنه قول معظم أصحاب مالك.

والثاني: حكاه أبو يوسف في «الواضح»، فقال: ذهب الفقهاء إلى أن المأمور به واحد، ويتعين باختيار المكلف، فكأنهم قالوا: إن الواجب ما في علم الله أن المكلف يختاره.

قيل: ويلزم عليه أن المكلف إذا مات قبل الفعل ولم يفعله عنه غيره أن لا وجوب، وهو خلاف الإجماع.

ويجيء قول آخر وهو الوقف، فإن فعل واحداً منها فهو الواجب؛ كما قال أبو إسحاق المروزي: إن مالك النصاب يتخير بين إخراج الزكاة من عين المال ومن غيره، فإذا أخرجها من عين المال تبين أن الوجوب تعلق بالعين، وإن أخرجها من غيرها تبين أنها لم تجب في العين.

ويجيء قول آخر: أنه إذا كان أحد الخصال أدون كان هو الواجب، فإن فعل الأكمل سقط به. وهذا كما في زكاة البقر، فإن خبر معاذ دلّ على أن الواجب في ثلاثين تباع أو تبيعة.

ونص الشافعي في «المختصر» والأصحاب أن الواجب التبيع، وأنه إذا أخرج التبيعة كان أولى، وأسقط الواجب، ويكون متطوعاً بالزيادة إلا أن يقال: سبب ذلك قيام الإجماع على أن الواجب في الثلاثين تباع.

إذا علمت هذا فالكلام بعده في مواضع.

أحدها: تحقيق موضع الخلاف.

الثاني: هل هو معنوي أو لفظي؟

الثالث: في كيفية الثواب والعقاب بالنسبة إلى الجميع أو البعض.

الرابع: في شروط التخيير.

[تحقيق موضع الخلاف]

أما الأول: وهو تحقيق موضع الخلاف وتحرير معنى الإبهام، فأما عندنا فالواجب أحد الخصال، ولا يتخير فيه؛ وتخيير المكلف إنما هو في تعيين الواجب للوجود لا للوجوب، فإن الجهة الشخصية لا يتعلق بها وجوب؛ ولهذا قال الشافعي: في المائتين من الإبل يتخير بين الأربع حقائق وخمس بنات لبون، لأنه صلى الله عليه وسلم نطق بالتخيير، فقال: (فإذا بلغت مائتين ففيها أربع حقائق أو خمس بنات لبون) فأوجب أحدهما وخير في تعيين الواجب.

وقال ابن الحاجب: متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا يتخير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها.

وقال الأصفهاني شارح «المحصول»: لانقول في الواجب المخير هو القدر

المشترك، بل الواجب هو حصة منه يصدق عليها القدر المشترك. ولا سبيل إلى القول بإيجاب المشترك، ويكون من صور التخيير بين الخصال الثلاث بأنه واحد، ولا يتصور التخيير في الواحد.

وأما على قول المعتزلة يجب الجميع على التخيير فظاهره متناقض في نفسه، إذ معنى وجوب الجميع أنه لا يبرأ إلا بفعلها، ومقتضى التخيير أن يبرأ بفعل أيها شاء ولا يجتمعان؛ وإنما مرادهم بوجوب الجميع: أنه لا يجوز ترك الجميع. وهو صحيح لكن لا يلزم منه وجوب فعل الجميع، أو وجوب الجميع على البذل لا على الجمع بمعنى إن لم يفعل هذا فعل هذا، وهو مذهب الجمهور.

وكان الغلط في هذه المسألة: إما من المعتزلة حيث ظنوا أن الوجوب مع التخيير لا يجتمعان، أو من الناقلين عنهم بأن وافقوهم على عبارة موهمة. والذي نقله القاضي عبد الوهاب في كتاب «الإفادة» عنهم: أن الجميع واجب على البذل.

وقد حرر بعض المتأخرين ذلك فقال: القدر المشترك يقال على المتواطىء، كالرجل ولا إبهام فيه، وأن حقيقته معلومة متميزة / عن غيرها من الحقائق. ١/٢٢ ويقال على المبهم بين شيئين أو أشياء، كأحد الرجلين.

والفرق بينهما: أن الأول لم يقصد فيه إلا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية. والثاني فيه أحد الشخصين بعينه، وإن لم يعين، ولذلك يسمى مبهماً، لأنه انبهم علينا أمره؛ والأول لم يقل أحد: إن الوجوب يتعلق بخصوصياته كالأمر بالإعتاق، فإن مسمى الإعتاق ومسمى الرقبة متواطىء كالرجل. فلا تعلق للأمر بالخصوصيات لا على التعيين، ولا على التخيير. فلا يقال فيه: واجب مخير، ولا يتأتى فيه الخلاف الذي في المخير، وأكثر أوامر الشريعة من ذلك. والثاني متعلق بالخصوصيات فلذلك وقع الخلاف فيه وسمى الواجب المخير.

قال: وبهذا تبين أن تزويج أحد الخاطئين، وإعتاق واحد من الجنس اللذين ذكرهما ابن الحاجب، وكذا نصب أحد المستعدين للإمامة إذا شغل الوقت عن إمام.

الذي ذكره البيضاوي ليس مما نحن فيه، لأنه مما يتعلق الوجوب فيه بالقدر المشترك من غير نظر إلى الخصوصيات؛ وإنما مثاله أهل الشورى الذين جعل عمر الأمر فيهم، لتعلق الأمر بأعيانهم.

وقال العبدري في «المستوفى»: الخلاف في هذه المسألة إنما وقع من جهة الإجمال الذي في اللفظ، فإنه يحتمل أن يكون المراد المخير فيه، وأن يكون المراد المخير في أنواعه إن كان ذا أنواع وفي أشخاصه إن كان ذا أشخاص.

فيقال: لاشك إن أردت المخير فيه فالعين واحد لا يصح التخير فيها، وإن أردت التخير في أنواعه وأشخاصه، فأنواع الشيء الواحد بالجنس وأشخاصه يصح التخير فيها، وبه ينقطع النزاع ويرتفع الخلاف.

قلت: والصواب: أن الخلاف بين الفريقين محقق، فإن الذي يقتضيه كلام الفقهاء أن الواجب كل خصلة على تقدير عدم الأخرى وبه يفترق الحال بينه وبين إعتاق رقبة من الجنس؛ والذي تقتضيه قواعد المعتزلة: أن الواجب القدر المشترك بين الخصال، وهذان معنيان متغايران يمكن أن يذهب لكل منهما قائل.

وظهر بذلك أن قول المعتزلة أولى أن يسمى إبهاماً، والفقهاء أولى أن يسمى كل واحد، والمعتزلة إنما قصدوا الفرار من قولنا: أحدها واجب لعدم جواز التخير بين الواجب وغيره. وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح، ويجوزون التخير بين ما فيه مصلحة وما لا مصلحة فيه، ومع ذلك جعلوا الواجب مبهماً. فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق في المعنى.

تنبيه

لا يخفى تخصيص الخلاف بما إذا كان كل منهما مطلوباً. أما إذا كان المطلوب في الحقيقة أحدها، ولم يقصد بالتخير ظاهره بل التهديد، فالواجب من ذلك واحد قطعاً.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت / ١١] ونحو هذا ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [سورة الطور / ١٦]

وغير ذلك، ولم أر من تعرض له.

[هل الخلاف لفظي أو معنوي؟]

وأما الثاني: وهو أنه هل الخلاف لفظي أو معنوي؟ اختلف في ذلك، فقال القاضي والشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين: إنه لفظي، واختاره ابن القشيري وابن برهان في «الأوسط» وابن السَّمْعاني في «القواطع» وسليم الرازي في «التقريب»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، والإمام الرازي في «المحصول». قالوا: لا خلاف بين الفريقين لاتفاق الكلّ على أنه لا يجب الإتيان بكل واحد منها، ولا يجوز تركه كذلك، وأنه إذا أتى بواحد منها كفى ذلك في سقوط التكليف.

ولكنّ مراد المعتزلة أن ما من واحد يفعل إلا يقع واجباً. وإليه أشار عبد الجبار في «العمد»، ولهذا لم يصحح الإمام النقل عن أبي هاشم، وليس كما زعم، فقد حكاه صاحب «المعتمد» وهو القدوة عندهم، وأصوله تقتضي ما نقل عنه؛ وأن الوجوب عنده يتبع الحسن الخاص. فيجب عند التخيير استواء الجميع في الحسن الخاص، وإلا وقع التخيير بين الحسن وغيره.

وقال صاحب «الواضح»: قد أعيت هذه المسألة العلماء من قبل ومن بعد فما أحد تصور الخلاف فيها.

وفي الجملة فلا خلاف أن المكلف لا يجب عليه أن يأتي بها كلها، ولا أنه لا يجوز الإخلال في الجميع، ولا أنه إذا أتى بشيء منها أجزأه، ولا أنه لا يقع التخيير بين واجب وغيره من مباح أو ندب، وحيثُذ فلا أعرف موضع الخلاف، وكذا قال صاحب «المصادر»: قد دارت رؤوس المختلفين في هذه المسألة وأعيتهم، ولا فائدة لها معنوية للاتفاق على ما ذكر. اهـ.

وقال القاضي أبو الطيب الطبري: بل الخلاف في المعنى، لأننا نخطئهم في إطلاق اسم الوجوب على الجميع، لإجماع المسلمين على أن الواجب في الكفارة أحد الأمور.

وقال الأصفهاني: الذي يظهر من كلام الغزالي وابن فُورَك أن الخلاف معنوي

وهو اختيار الأمدي وابن التلمساني، وعبارة بعضهم تدل عليه. فإنه قال: الأمر بواحد من الأشياء يقتضي واحداً من حيث هو أحدها.

وقال بعض المعتزلة أيضاً: الواجب منها واحد معين عند الله وإن وقع غيره وقع نفلاً وسقط به الواجب؛ ومنهم من قال: الواجب [أحدها]^(١) ولكن على البذل. وإذا تقرر ما ذكر من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أولاً، أمكن أن يقال في خصال الكفارة: احتمالان:

أحدهما: أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال.

والثاني: أن كل خصلة واجبة على تقدير أن لا يفعل غيرها.

والأوفق لقواعد المعتزلة الأول وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك لا غير حتى يكون هو الموصوف بالحسن.

والأوفق لقواعدنا أن يصح ذلك وغيره؛ ويظهر أثرها فيما لو فعل خصلة، فعلى هذا هو الواجب، وعلى الأول ينبغي أن يقال: الواجب تأدى بها لا أنها هي الواجب.

وقال الهندي: الصواب: أن الخلاف معنوي، ويظهر له فوائد في الخارج:

إحداها:

أنه إذا فعل خصلة يقال على ما اخترناه: إنها الواجب، وعلى المعنى الآخر يتأدى بها الواجب.

الثانية:

إذا فعل الجميع معاً يثاب على الجميع ثواب الواجب، لأن كل واحدة لم يسبقها غيرها، وعلى رأيهم يثاب على واحدة فقط، كذا نقل الإمام في «البرهان» والأمدي عنهم وكأنهم يعنون ثواب الواجب.

(١) جميع النسخ التي اطلعت عليها لم يكن فيها لفظ «أحدها» وقد أصلحت النسخة هكذا. اهـ. كذا بهامش نسخة دار الكتب المصرية.

الثالثة :

إذا ترك الجميع ، وقلنا : للإمام المطالبة بالكفارات أجبر على فعل واحد منها من غير تعيين على رأينا ، كما نقول : القاضي يكره المولي على أحد الأمرين من الفئته أو الإطلاق . وأما على رأيهم فينبغي أن يجبره على واحد بعينه هذا ما ظهر لي ، ولم أره منقولاً .

الرابعة :

مات وعليه الكفارة المخيرة ولم يوص بإخراجها ، وعدل الوارث عن أعلى الأمور أي العتق فوجهان . أصحهما : الجواز .

قال الماوردي : ويشبه أن يكونا مخرجين من الخلاف المذكور إن قلنا : إن الجميع واجب فله إسقاط الوجوب بإخراج واحد ، وإن قلنا : أحدها لا بعينه لم يجزىء ، لأنه لم يتعين في الوجوب ؛ وهذا فيه نظر ، فقد يقال بمثله عند فعل أدناها إذا لم يتعين أيضاً . وإن كان وجه عدم الإجزاء عدم التعيين لم يختص بالعتق ، وإن كان / العدول إلى الأعلى مع إمكان براءة الذمة بالأدنى فهذا مأخذ غير ما نحن بـ ٢٢/ب فيه .

وأيضاً التصرف عن الميت لا ضرورة به إلى فعل مالا إثم في تركه ، وإن وصفناه بالوجوب .

الخامسة :

لو أوصى في الكفارة المخيرة بخصلة معينة وكانت قيمتها تزيد على قيمة الخصلتين الباقيتين ، فهل يعتبر من رأس المال؟ فيه وجهان . أحدهما : نعم ، لأنه تأدية واجب ، وهذا هو قياس كون الواجب أحدها . وأصحهما : اعتباره من الثلث ، لأنه غير متحتم ، وتحصل البراءة بدونه وهما مبنيان على هذا الخلاف . فإن قلنا : الكل واجب فالجميع من رأس المال وإن قلنا : الواجب مبهم فالزائد من الثلث وبطرقة النظر السابق .

السادسة :

حلف لا مال له، وقد جنى جناية موجبة للقصاص، فإن قلنا: الواجب القصاص عيناً لم يحنث، وإن قلنا: الواجب أحدهما لا بعينه حنث، كما قاله الرافعي وتوقف فيه.

السابعة :

لو جنى على المفلس أو على عبده، وقلنا: الواجب أحد الأمرين وأن في المخير يجب الجميع، فليس له القصاص. وإن قلنا: بالآخر كان له.

الثامنة :

إذا طلق إحدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه إن قلنا الواجب مبهم، فالطلاق وقع مبهماً، فلا يقع إلا عند التعيين، وإن قلنا: وقع على كل واحدة فمن حين اللفظ وهو الصحيح.

التاسعة :

تيمم قبل الاستنجاء لا يجزئه على لأصح، لأنه مأمور بأحد الأمرين الحجر أو الماء، ويجب عليه لأجل وجوب الماء الطلب، فيسقط تيممه، إذ لا تيمم مع وجوب الطلب.

[كيفية الثواب والعقاب]

وأما الثالث: فقال القاضي: من حجج أصحابنا قولهم: إنه لو أقدم على الخصال الثلاث في الكفارة معاً. ويتصور ذلك بأن ينصب في تأديتها وكلاء، فتتفق أفعالهم في وقت واحد، فقد قالوا: أجمع أنها إذا وقعت فالواجب منها واحد. وانفصل أبو هاشم عن هذا بناء على أصله بأن ما اتصف بالوجود لا يتصف بالوجوب، فإن الوجوب من أحكام التكليف، ولا يتعلق التكليف بالشيء مع حدوثه، وإنما يتعلق به قبل حدوثه، لأن القدرة قبيل الاستطاعة عنده.

ورده القاضي بأنه لو لم يصفها بالوجوب عند الوجود فنقول: في كل ما وجب قبل حدوثه إذا حدث أنه كان واجباً وإذا وجدت الخصال الثلاث في الكفارة فلا

يمكن أن يقول: كلها واجبة حتى يثاب على كل واحد منها ثواب الواجب.
وما نقله القاضي عن أصحابنا من أن الواجب واحد إذا أتى بالجميع منتقداً؛
فقد قال ابن برهان في «الأوسط»: عندنا أنه إذا فعل الجميع أثيب ثواب أعلاها،
فإن امتنع من الكل أثم بترك أدناها.

وقال القاضي أبو الطيب محققاً لذلك: يأثم بمقدار عقاب أدناها، لا أنه نفس
عقاب أدناها.

وقال ابن السَّمْعَانِي في «القواطع» نحوه، فقال: قال أصحابنا: إذا فعل الجميع
فالواجب أعلاها لأنه يثاب على جميعها، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب،
فانصرف الواجب إلى أعلاها، ليكثر ثوابه؛ وإن ترك الجميع عوقب على أدناها
ليقل وباله ووزرته، لأن الوجوب سقط بفعل الأدنى. انتهى.

وظن بعضهم تفرد ابن السَّمْعَانِي بذلك، وقال: إنما هذا قول القاضي أبي بكر.
قلت: وقد سبق موافقة ابن برهان له والقاضي أبي الطيب.

وقاله ابن التلمساني في «شرح المعالم»: فقال: إذا أتى بالخصال معاً فإنه يثاب
على كل واحد منها لكن ثواب الواجب أكثر من ثواب التطوع، ولا يحصل إلا على
واحد فقط، وهو أعلاها إن تفاوتت، لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك بإضافة
غيره إليه لا تنقصه، وإن تساوت فإلى أحدها، وإن ترك الجميع عوقب على أقلها،
لأنه لو اقتصر عليه لأجزأه.

قلت: وهذا نظير القول المحكي في الصلاة المعادة أن الفرض أكملها، والقول
بأنه إحداها لا بعينها، والله يحتسب ما شاء منها نظير القول الذي حكاه القاضي
أولاً عن أصحابنا؛ وحكوا هناك وجهاً: أن كليهما فرض، ولم يقولوا به هنا، لئلا
يؤدي إلى قول المعتزلة.

وحكى القاضي قولاً ثالثاً: أن الذي يقع واجباً هو العتق، فإنه أعظم ثواباً،
لأنه أنفع وأشق على النفوس. ورد عليه بأنه قد لا يكون كذلك.

وقد يجيء فيما سبق قول رابع: أنه لا يثاب ويعاقب إلا على أحدها، لأنه

الواجب لا بعينه.

ويجيء خامس : أنه يثاب ثواب الواجب على أدائها، لأنه لو اقتصر عليه أجزأه، وعلى الثاني ثواب التطوع.

وهذا هو ظاهر نص الشافعي فيما نقله المتولى في كتاب النذر فيما إذا التزم في اللجاج؛ فقال: وإن كان الملتزم من جنس ما يجزىء في الكفارة، فإن اقتصر على القدر المأمور به في الكفارة أجزأه وإن وفى بما قال كانت الزيادة عليه تطوعاً. نص عليه. اهـ.

وقال أبو الحسين في «المعتمد»: قال شيوخنا: يستحق الذم والعقاب على أدونها عقاباً، لأنه لو فعله لم يعاقب.

قال: لكنه يستحق ذلك على الإخلال بأجمعها لا بواحد منها.

قالوا: وإذا فعلها استحق ثواب الواجب على أعظمها، لأنه لو فعله وحده لكان واجباً، ولا يستحق عليه ذلك الثواب.

وقال صاحب «المصادر»: إذا ترك الكل استحق مقداراً واحداً من العقاب على ترك الكل بمعنى أنه ترك ثلاث واجبات عليه على التخيير، ولا يصح أن يقال: يعاقب على أدائها، لأنه إذا ترك الكل يضاعف عذابه، فلا يكون هناك مقادير من العقاب بعضها أعلى وبعضها أدنى بخلاف ما إذا جمع بين الكل، لأن هناك يتضاعف الثواب، فيستحق على كل واحد ثواباً، فيصح أن يقال: يثاب على أعلاها.

وقال المازري: إذا فعل الجميع، فاختلف في الذي يتعلق به الوجوب منها، فقليل: أعلاها، وهو رأي القاضي أبي بكر، وأشار عبد الجليل إلى مناقشة في هذا، فقال القاضي: يقول: إن جمع بينهما في الترك ينطلق الإثم بأدائها، فيجب عليه أن يقول: إذا جمع بينهما في الفعل تعلق الوجوب أيضاً بأدائها. ومنهم من قال: الوجوب يتعلق بواحد لا بعينه. انتهى.

وما ناقض فيه عبد الجليل مردود فقد سبق في كلام ابن السَّمْعَانِي توجيه الفرق.

تنبيهان

[التنبيه الأول]

قال في المحصول: إنه يستحب الجمع بين خصال الكفارة. ويشهد له استحباب إعادة الصلاة لمن صلاها بل أولى، لأن^(١).

[التنبيه الثاني]:

هذا كله إذا فعل الكل في وقت واحد، فلو أتى بالكفارة المخيرة على الترتيب، فقال الباجي وغيره: الأول هو الواجب، وقد يقال: لا تقع الثانية عن الكفارة، وقد يقال: بالوقوع كمن صلى على الجنائز / ثانياً، وقد يقال باحتمال ثالث: أنها ١/٢٤ إن اقترنت بمعنى يقتضي الطلب وقعت عن الكفارة، ثم هل تكون واجبة؟ يمكن تخريجه على الصلاة المعادة، وفيها أربعة أوجه.

[شروط التخيير]

وأما الرابع: وهو شروط التخيير، وقد ذكروا له شروطاً:

أحدها: أن يتعلق بما يصح اكتسابه.

الثاني: أن تتساوى الأشياء في الرتبة من جهة التخيير في الوجوب والندب والإباحة، وسواء كانت متضادة أو مختلفة، فلا يجوز التخيير بين قبيح ومباح، ولا بين واجب ومندوب، وإلا لانقلب أحدهما الآخر. ولا بين حرام وواجب فإن التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب.

(١) بياض في جميع النسخ.

قال السبكي في الإبهاج (١ / ٩٢): وأياما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج إلى دليل ولا أعلمه، ولم أر أحداً من الفقهاء صرح باستحباب الجمع، وإنما الأصوليون ذكروه ويحتاجون إلى دليل عليه. ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير أسباب براءة الذمة، كما اعتقت عائشة رضي الله عنها عن نذرهما في كلام ابن الزبير قابلاً كثيرة، وكانت تبكي حتى تبل دموعها خمارها.

ولهذا إذا تعارض دليلان عند المجتهد بهذه المثابة تساقطا وامتنع التخيير.
ولهذا أيضاً ردوا على داود استدلاله على وجوب النكاح بقوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ [سورة النساء / ٣] لأن قوله ﴿وما ملكت أيمانكم﴾ [سورة النساء / ٣] تخير بين النكاح وبين ملك اليمين.

والثاني: لا يجب إجماعاً، فلذلك ما خير بينه وبينه.

وقد استشكل على ذلك قضية تخييره صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء بين الخمر واللبن، فأجيب بأن المراد تفويض الأمر في تحريم ما يحرم، وتحليل ما يحل إلى اجتهاده صلى الله عليه وسلم وسداد نظره المعصوم؛ فلما نظر فيهما أداه اجتهاده إلى تحريم الخمر وتحليل اللبن، فوافق الصواب.

قلت: وأصل السؤال غير وارد، إذ لا نسلم أن التخيير وقع بين مباح وحرام، إذ تلك الحمرة من الجنة، لا يقال: لو كان كذلك لم يجتنبها، لأننا نقول: لما شابهت الحمرة المحرمة تجنبها، وذلك أبلغ في الورع وأدق. سلمنا. إلا أن الخمر كانت حينئذ مباحة، لأنها إنما حرمت بالمدينة بلا خلاف، والإسراء كان بمكة.

فإن قلت: قول جبريل عليه الصلاة والسلام له حين اختار اللبن: أصبت يدل على أن اختيار الخمر خطأ عصم منه صلى الله عليه وسلم.

قلت: يؤنس فيها بالتحريم المستقبل.

وهنا أمران:

أحدهما: أن الغزالي في «المستصفى» عند الكلام في تعارض الأدلة أشار إلى احتمال بالتخيير، وإن لم يتساويا في الرتبة، لأن الوجوب إنما يناقض جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا. بدليل: أن الحج واجب على التراخي، وإذا أخر ثم مات قبل الأداء لم يعص إذا أخر مع العزم على الامتثال، فظهر أن تركه بشرط العزم لا يناقض الوجوب، بل المسافر يخير بين أن يصلي أربعاً فرضاً، وبين أن يترك ركعتين واجبتين، ويجوز تركهما، ولكن بشرط قصد الترخص.

ثانيهما: لا يرد على هذا الشرط التخيير بين خصال الكفارة بأنها نخير فيها،

وليس الجميع بواجب، لأننا نقول المراد أنه ما من واحدة يمكن الإقدام عليها إلا وتقع واجباً. قال القاضي: وهذا مرادنا بالتساوي.

الثالث: أن تكون متميزة للمكلف فلا يجوز التخيير بين متساويين من جميع الوجوه لا يتخصص أحدهما عن الآخر بوصف، كما لو خير بين أن يصلي أربع ركعات، وبين أن يصلي أربع ركعات مع تساويهما في كل النعوت. هذا مما لا يدرك في حكم التكليف، وإن كان المتماثلان متغايرين كما أن المختلفين متغايران.

الرابع: أن تكون معلومة للمخاطب.

الخامس: أن يكون وقتها واحداً بأن يتأتى الإتيان بكل واحد منها في وقت واحد بدلاً عن أغيارها، فلو ذكر للمخاطب فعلاً مؤقَّتاً بوقتٍ فلا يكون ذلك تخيراً، فإنه في وقت الإمكان لا يتمكن من الفعل الثاني ليتنجز، وفي الثاني لا يتمكن من الأول فلا يتحقق وصف التخيير أصلاً، وإنما يتحقق ذلك في وصفين يجوز ثبوت أحدهما بدلاً عن الثاني مع تقدير اتحاد الوقت.

هكذا شرطه القاضي، وبناء على أصله في وجوب العزم بدلاً عن الفعل، ونازعه ابن القشيري وغيره في هذا الشرط، فإنه لو قال: خط هذا القميص يوم السبت، أو هذا القباء يوم الأحد كان تخييراً صحيحاً، وقد ورد الشرع به في الصوم في السفر، وقد يقع التخيير بين الضدين، كقم أو اقع، أو خلافين، كخصال الكفارة وجزاء الصيد، أو مثلين كصل ركعتين غداً أو بعد غد، وزعم المازري أنه لا يرد التكليف إلا على القول بتكليف مالا يطاق، وفيه نظر.

السادس: أن يكون أحدهما معلقاً بشرط، وبهذا يرد على الرافعي وصاحب «الحاوي» الصغير حيث جعلاً غسل الرجلين أو المسح على الخف من الواجب المخير، فإنه لا يمتنع التخيير بينهما في حالة واحدة، كالعتق والإطعام مثلاً، بل مسح الخف لا يجوز إلا بشروط، وإذا لبسه بشرطه فلا يتصور مع دوام اللبس التخيير بل واجبه المسح، فإن نزع فالفعل، ولأن غسل الرجل لا يكون إلا عند فوات جواز المسح على الخف إلا أن يقال: إن الرجل تغسل وهي في الخف.

تنبيه

[مَنع التَّخْيِيرِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَبَعْضِهِ]

منع بعض الفقهاء المتأخرين التَّخْيِيرَ بَيْنَ الشَّيْءِ وَبَعْضِهِ .
قال ابن الرِّفْعَةِ : وهو ممنوعٌ بدليل أن المسافر مخير بين إتمام الصلاة وقصرها ،
ومن لا جمعة عليه مخير بين صلاة الجمعة ركعتين وبين صلاة الظهر أربعاً ، وهو مخير
بين الشَّيْءِ وَبَعْضِهِ .

فروع

إذا خير العبد بين الأشياء فما علم الله وقوعه منه فهو مراده منه ، فالإرادة مع
العلم في قرن^(١) قاله ابن القُشَيْرِيِّ بناءً على أن أصلنا في أنه لا يقع شيء إلا بإرادة
الله .

وأما المعتزلة فعندهم إذا خير بين الأشياء وكل واحد منها مراد لله تعالى ، فلو أقي
بالجميع أثيب على الجميع ، وما كان حسناً كان مراداً لله تعالى ، وإن خير بين
شيئين يحرم الجمع بينهما كالزَّوْجِ بَيْنَ الْأَكْفَاءِ ، وَنَصَبِ الْأُثْمَةِ ، فَوَاحِدٍ مَرَادٍ ،
وَالْجَمْعُ مَكْرُوهٌ .

مسألتان

أحدهما

[تعيين خصلة من خصال الكفارة]

إذا عين المكلف خصلة من الخصال هل تتعين بالتعيين؟ ينبغي أن يجيء فيه
خلاف من الخلاف السابق فيما إذا أوصى بالعتق في الكفارة المخيرة ، هل يعتبر من

(١) أي : مجتمعان (المصباح المنير) .

رأس المال أو من الثلث؟ ثم رأيت في تعليق القاضي الحسين في باب النذر أنه لا يتعين خصلة بالنذر، لما فيه من تغيير إيجاب الله تعالى.

المسألة الثانية

[الشروع بخصلة هل يعينها؟]

لو شرع في خصلة هل تتعين بالشروع حتى لو تركها ثم أراد فعل غيرها لا يجزئه باعتبار العارض أو لا تتعين استصحاباً للثابت؟ لم أر فيها أيضاً تصريحاً. تذييل:

إذا أوجب الشارع واحداً من أمور متعددة متساوية وأمكن التلقيق، فهل الواجب واحد منها مبهم أو الواجب من كل واحد جزء؟ لم أر للأصوليين فيها كلاماً، ويخرج من كلام أصحابنا في الفروع فيها وجهان. فإن الواجب شاة في أربعين شاة.

واختلفوا هل الواجب مثلاً / جزء من كل حيوان أو حيوان مبهم؟ فيه وجهان. ٢٤/ب وفرعوا عليه ما إذا باع الجميع، فإن قلنا بالأول خرج على تفريق الصفقة، أو بالثاني فقال الصيدلاني: يبطل في الجميع قطعاً، لأن الواجب غير متعين. قال ابن الرفعة: والوجه: أن يقال: إن كان النصاب مختلفاً كما إذا اشتمل على كبار وصغار، فالحكم كما قال، وإن كان غير مختلف للتساوي في الأسنان وتقارب الصفات فيكون في صحة البيع فيما عدا قدر الزكاة وجهان، فإن الماوردي قد ذكر هذا التفصيل بعينه في نظيره وهو ما إذا قال: بعثك هذه الشاة.

ومن نظائر المسألة: ما لو باعه صاعاً من صبرة معلومة الصيعان، فإنه يصح، وهل ينزل على الإبهام فيكون البيع واحداً لا بعينه حتى يبقى البيع ما بقي صاع، أو على الإشاعة وهو الجزء الذي ذلك الصاع نسبته إلى جملة الصبرة، فيكون المبيع، على هذا عشر الصبرة حتى لو تلف بعضها تلف منه بقدره؟ والأصح:

الثاني، وبه يظهر الترجيح في مسألة الزكاة.

فائدة

[مَعْظَمُ الْعِبَادَاتِ عَلَى التَّخْيِيرِ]

قال القاضي والإمام في «التلخيص»: معظم العبادات في الشرع على التخيير، إلا ما شذَّ ونذر. ألا ترى أنه يتوضأ بأي ماء شاء، ويصلي في أي مكان مع أي لبوس شاء؟ ومن لزمه عتق فهو مخير من أي الرقاب المجزئة؟ ومن لزمته الصدقة فهو مخير بين أعيان الدراهم.

تنبيه

[جَوَازُ الْجَمْعِ بَيْنَ مَا وَقَعَ فِيهِ التَّخْيِيرُ]

ما وقع فيه التخيير قد يجوز الجمع بينهما عقلاً وشرعاً، كخصال الكفارة، وقد يمنع عقلاً وشرعاً، كالتأجيل والتعجيل بمنى، وقد يمكن عقلاً لا شرعاً كالتزويج من الخاطبين، والقسم الرابع عقيم.

وقسم الصَّيْرِ في الواجب المخير إلى ما يرجع لشهوة المكلف ككفارة اليمين إن شاء أعتق وإن شاء أطعم، ولا يجب عليه مراعاة الأصلح ولا^(١) للمساكين، وإلى ما يجب فيه اختيار الأصلح والنظر للمسلمين، كتخيير الإمام في الكافر الأسير بين القتل والمنّ والفداء والرق، وكأخذ الصدقة إذا اجتمع بنات لبون وأربع حقائق في فرضه، فعليه أن يأخذ الأصلح للمساكين إذا كان ذلك الوسط من ماله.

(١) لعل لفظة «ولا» زائدة بدليل نظيره الذي بعده. اهـ كذا بهامش نسخة دار الكتب المصرية.

تتمة

[وجوب الأشياء قد يكون على التخيير]

وجوب الأشياء على المكلف قد يكون على التخيير، وقد يكون على الترتيب.
أما الأول: فقد يكون الجمع بينهما حراماً كالتزويج من الكفءَيْن، وقد يكون مباحاً كستر العورة بثوب بعد ثوب، وقد يكون ندباً، كخصال الكفارة، كذا قاله في «المحصول» وفي الأول نظر، لأنه من باب القدر المشترك لا من المخير. نعم نظيره: لو قال: أعتق أحد هذين العبدَيْن. وكذا تمثيله الثاني بستر العورة، لأنه أيضاً من القدر المشترك، وينبغي أن يتقيد بثوب زائد على الثياب المسومة، وأيضاً فالمباح لبس الثاني، ثم الزائد ليس بسائر للعورة، وحكمه بالنذب على الثالث يحتاج إلى دليل؛ ولم نر من صرح به.

وقد يستدل بالاحتياط له وبالقِياس على تعداد الرقاب فيمن عليه عتق رقبة، ويستدل لهذا بأن عائشة رضي الله عنها حين كلمت ابن الزبير، وكانت نذرت ترك كلامه أعتقت رقاباً كثيرة.

ولعل مراد الإمام أن الجمع قبل فعله غير مطلوب، بل إذا فعله بعد فعل غيره يقع مستحباً بناء على ثواب النذب كالنافلة المطلقة؛ ويشهد له تمثيلهم للمخير المباح بستر العورة بثوب بعد آخر، وأحسن من هذا أن يمثل له بالجمع بين الماء والحجر في الاستنجاء.

وأما الثاني: فقد يكون الجمع حراماً كالمضطر الواحد مذكاة وميته كذا مثله في «المحصول»، وفيه نظر، لأن الحرام إنما هو أكل الميتة، إذ لا تدخل المذكاة في الحرمة، وتحريم الجمع إنما يكون لعللة دائرة بين المفردَيْن.

وقد يكون مباحاً، ومثله في «المحصول» بالوضوء والتيمم وغُلْط، لأن التيمم يختص بحال العجز. وصورة بعضهم بما إذا خاف من استعمال الماء لمرض ولم ينته

خوفه إلى القطع أو الظن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء، فإنه مباح له التيمم، لأجل الخوف، ولا يمتنع الوضوء لعدم تحقق الضرر، فإذا توضأ بعد التيمم جاز، ثم خدش فيه بأنه إذا توضأ بطل التيمم، لأنه طهارة ضرورة، ولا ضرورة هنا.

قلت : وفيه نظر، فإنه لا يمتنع اجتماع ذلك، إذ الميخ قائم، ويمكن تصويره بصورة:

أحدها : إذا وجد الماء يباع بأكثر من ثمن المثل، فإنه يباح له التيمم، فلو تيمم، ثم قبل الدخول في الصلاة، أراد أن يتبرع بشراء الماء والوضوء به جاز.

الثانية : لو كان معه ماء يحتاج إليه لعطش؛ ولو توضأ به لاحتاج إلى شرائه بأكثر من ثمن مثله، فإنه يتخير بين أن يستعمل ما معه في الوضوء ويشتري الماء للشرب، وبين أن يتيمم أولاً ثم يتوضأ به، وإنما قلنا بصحة التيمم في هذه الحالة؛ ولم نوجب عليه استعمال ما معه وشراء الماء للشرب، لأن الماء إذا ارتفع سعره ينزل منزلة العدم، وحاجته إلى الشرب مقدمة على الوضوء بالماء الذي معه.

فإن قيل : إذا توضأ بطل التيمم إذ لا يصح التيمم مع وجود الماء.
قلنا : لا نسلم بطلانه بل التيمم المتقدم لا يبطله الوضوء بعده، لأنه إدخال عبادة على أخرى وهما لا يتنافيان.

وأما قولهم : التيمم لا يصح مع وجود الماء، فالمرء به الماء الذي يجب استعماله. أما ما يجوز استعماله معه كهذه الصور التي صورناها فلا.

ويتصور اجتماعهما أيضاً مع تأخر التيمم في صور :

أحدها : إذا وجد ماء للوضوء، ثم لم يوجد ماء يغتسل به للجمعة فإنه يتيمم عن الغسل، ومثله مريد الإحرام. والمراد بالإباحة: جواز الفعل.

الثانية : لو توضأ وصلى وأراد التجديد فلم يجد ماء، فإنه يتيمم عوضاً عن تجديد الوضوء، كما يتيمم للغسل عن الجمعة. هذا هو الذي يقتضيه الفقه.

الثالثة : ما ذكره ابن سريج في كتاب «الودائع» في الماء المختلف في طهوريته،

كالماء المستعمل والنيذ الذي يجوز أبو حنيفة الطهارة به أنه يتوضأ به، ثم يتيمم خروجاً من الخلاف.

الرابعة: الرائد للجمعة إذا وجد مائلاً يكفيه للغسل، ويكفيه للوضوء توضأ به وتيمم، وكذلك مريد الإحرام. كل التيمم ههنا عن الغسل.

وهذه صورة الجمع بينهما في الدوام، ولم يذكر صورة ما يجب فيه الجمع بين التيمم والوضوء، وذلك إذا كان بعضه جراحة فإنه يتوضأ ويتيمم عن الجريح. واعلم أن الإمام سكت في هذا القسم عن المكروه الجمع والواجب الجمع، فأما وجوب الجمع مع الترتيب فلا يمكن، وأما المكروه الجمع بينهما في المرتب فكلحرم الجلالة والمذكي للمضطر.

فائدة

الفرق بين قول الفقهاء: الواجب أحد الأمرين، وبين قولهم: الواجب هذا والآخر بدل عن هذا، كما في القتل العمد هل الواجب القود والدية بدل عنه أو أحدهما؟ أن الثاني فيه ترتيب كالماء والتراب /، فالأول لا ترتيب فيه. ١/٢٥

فائدة ثانية

حكى عن أبي إسحاق المروزي أنه قال: إذا أمر الله بأشياء وعطف بعضها على بعض نظرت، فإن بدأ بالأغلظ، ثم ذكر بعده الأخف كان دليلاً على الترتيب بدليل كفارة الظهار، وإن بدأ بالأخف كان دليلاً على التخيير بدليل كفارة اليمين. حكاه بعض شراح «اللمع».

وقد يورد عليه كفارة قتل الصيد، فإنه مبدوءة بالأغلظ، وهو إيجاب مثل الصيد مع أنها للتخيير. نعم حكى أبو ثور عن الشافعي أنها على الترتيب، لأن كفارات النفوس لا تخيير فيها، ككفارة قتل آدمي.

وقال أبو منصور الماتريدي في «تفسيره»: كلمة «أو» متى ذكرت بين الأجزئة

المختلفة الأسباب فهي للترتيب، كآية المحاربة، وإلا فللتخير ككفارة اليمين .
وروى الشافعي في «الأم» عن عمرو بن دينار: كل شيء في القرآن فيه «أو» فهو على التخير.

قال ابن جريج : إلا قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [سورة المائدة / ٣٣] فليس بمخير فيها . قال الشافعي رحمه الله تعالى : وبما قال ابن جريج أقول . أي : أنها ليست للتخير بل لبيان أنواع العقوبة المختلفة بحسب اختلاف الحرمة ، ومثله قوله ﷺ في صدقة الفطر (صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير) فإن أصح قولي الشافعي أنه لا يتخير في ذلك بناء على أن «أو» فيه للتنويع لا للتخير أي : صاعاً من تمر إن كان غالب قوت بلده، أو من شعير إن كان غالب قوت بلده .

تنبيه

[تمثيل الواجب المخير بآية الكفارة]

استشكل العبدري في شرح «المستصفى» تمثيل الأئمة للواجب المخير بآية الكفارة من جهة أن النحويين نصوا على أن «أو» تكون في الخبر للشك، وفي الأمر والنهي للتخير أو للإباحة، وفرقوا بينهما، فقالوا: إذا فعل المأمور الفعلين في التخير كان عاصياً، وإذا فعلهما أو أحدهما في الإباحة كان مطيعاً.

قال : فالشائع في اللغة : أن تسمى الكفارة واجباً مباحة أنواعه ، لا واجب مخير في أنواعه .

وهذا السؤال أورده صاحب «البيسط» عن النحويين ، وأجاب عنه بأنه إنما يمتنع الجمع بينهما في المحذور ، لأن أحدهما ينصرف إليه الأمر ، والآخر يبقى محظوراً لا يجوز له فعله ، ولا يمتنع في خصال الكفارة ، لأنه يأتي بما عدا الواجب تبرعاً ، ولا يمنع من التبرع .

والأحسن في الجواب : أن الممنوع منه في الجمع الإتيان بكل واحد على أنه

الواجب أما لو أتى بالجميع لا على هذا المعنى فهو جائز قطعاً، وإن الإتيان بالمأمور به إنما يكون في واحد منها، وجواز غيرها إنما هو بحكم الإباحة الأصلية. حتى لو لم يكن مباحاً لم يجز، كما إذا قال: يع هذا العبد أو ذاك.

فائدة

[الابدال تقوم مقام المبدلات]

قال الشيخ عز الدين في «القواعد»: الأبدال إنما تقوم مقام المبدلات في وجوب الإتيان بها إلا عند تعذر مبدلاتها في براءة الذمة بالإتيان بها، والظاهر: أنها ليسا في الأجر سواء، وأن الأجر بحسب المصالح، وليس الصوم في الكفارة كالإعتاق ولا الإطعام كالصيام. كما أنه ليس التيمم كالوضوء إذ لو تساوت الأبدال والمبدلات لما شرط في الانتقال إلى الأبدال فقد المبدلات اهـ. وهو حسن.

ويرد عليه أمور منها: الجمعة بدل من الظهر على رأي مع أن حكمها على عكس ما ذكر من اشتراط تعذر المبدل، فإنه هنا أعني الجمعة لا تعدل إلى البدل إلا عند تعذر المبدل. فمن لازمه أن يكون البدل ههنا أفضل من المبدل، فإنه إنما يعدل من شيء إلى آخر للأفضلية غالباً.

والأولى أن يحمل كلام الشيخ على ما إذا كان سبب البدل والمبدل متحداً، كخصال الكفارة المرتبة؛ أو على الغالب، أو على ما إذا كان البدل أخص من المبدل كالتييمم مع الوضوء.

ثم المسح على الخف قيل: إنه بدل من غسل الرجل؛ وقال الرافعي: الواجب على المكلف في الوضوء أحد الأمرين إما الغسل أو المسح عليهما، والحق خلافه كما سبق في شروط التخيير.

مسألة

[الفعل إما أن يزيد عن وقته وإما أن يساوي]

الفعل إما أن يزيد على وقته فإن كان الغرض منه إيقاع الفعل جميعه في الزمن الذي لا يسعه فهو تكليف بما لا يطاق . يجوز من يجوزه ويمنعه من يمنعه ، وإن كان الغرض أن يبتدىء في ذلك الوقت ، ويتم بعده ، أو أن يترتب في ذمته ويفعله كله بعده فهو جائز وواقع ، كإيجاب الظهر على من زال عذره آخر الوقت ، فأدرك قدر ركعة من آخره ، وكذا تكبيرة على الأظهر بشرط السلامة قدر إمكان الطهارة والصلاة .

وإما أن يساوي ويسمى «بالمعيار» كالصوم المعلق بما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس ، وكوقت المغرب على القول الجديد ، وكما لو استأجره يوماً للعمل فيه ، وهذا لا نزاع فيه .

[الواجب الموسع]

وقسم الحنفية التساوي إلى ما يكون الوقت سبباً لوجوبه كصوم رمضان ، وإلى ما لا يكون كذلك كقضائه ، وأثبتوا من الأقسام ما لا يعلم زيادته ولا مساواته ، وهو الواجب المشكل كالخج ، وإما ناقص عنه كالصلاة ، ويسمى «الواجب الموسع» .

وقد اختلف فيه ، فمنهم من أنكره ، ومنهم من اعترف به ، وهم الجمهور ، والإشكال فيه وفي الواجب المخير سواء ، إذ لأجله أنكره من أنكره هنا ، وهو أن الوجوب يلزمه المنع من الترك ، وكل جزء من أجزاء الوقت بعينه يجوز إخلاؤه عن الفعل ، وكذلك كل فرد من أفراد الواجب المخير يجوز تركه ، وذلك ينافي الوجوب .

وحل الإشكال فيهما أن يقال : كل فرد من هذه الأفراد أعني : من أفراد الوقت وأفراد الواجب المخير له جهة عموم ، وهو كونه أحد هذه الأشياء ، وجهة خصوص

وهو ما به يتميز عن غيره، ومتعلق الوجوب جهة العموم وتلك لا يجوز تركها بوجه، فإنه إنما يترك في الموسع بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن العبادة، وفي المخير ترك كل فرد من الأفراد، وذلك ممتنع، فلم يوجد المتنافي للوجوب، فهو جائز الترك فيما جعلناه متعلق الوجوب.

أما جهة الخصوص فليست بواجبة لجواز تركها إلى غيرها واندفع الإشكال في المسألتين جميعاً.

قال إلكيا الطبري: ولأجل هذا الإشكال اضطرب المحصلون في الجواب عنه، فقليل: إنما يعصي بتفويته ولا تفويت إلا بالموت، والزمان ظرف للوجوب، والواجب لا ينسب إلى زمان، كما إذا لم يكن مقيداً، وقيل: يجوز تأخيره إلى بدل، وهو العزم على فعله في الثاني، فقليل لهم: العزم نتيجة الاعتقاد ضرورة لا بمقتضى اللفظ.

وقيل: يجوز تأخيره بشرط سلامة العاقبة، ولا يتخيل ذلك مع التمكن. اهـ.

إذا عرفت هذا، فقال الجمهور: إن الموسع موجود والوقت جميعه ظرف للوجوب على معنى في أي جزء منه أوقعه تأدى الواجب، وجوزوا التأخير عن أول الوقت إلى أن يضيق، أو يغلب على ظن فواته بعده.

قال الأستاذ / أبو منصور: هذا قول أصحابنا، وذهب إليه من أهل الرأي ٢٥٠ ب محمد بن شجاع البلخي. اهـ.

ونقله ابن برهان في «الأوسط» عن أبي زيد منهم أيضاً، ونقله صاحب «المعتمد» عن أبي شجاع، وأبي علي وأبي هاشم الجبائين، وأصحابنا.

ووجه هذا القول: أنه لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد، لأن ذلك من وضع الشارع، وإنما للعبد الارتفاق فيه، كما في خصال الكفارة الواجب أحدها، ولا يتعين منها شيء بتعيين المكلف نصاً ولا قصداً بأن ينويه، بل يختار أيها شاء فيفعله، فيصير هو الواجب.

[جواز ترك الواجب الموسع أول الوقت]

وهؤلاء المعترفون بالواجب الموسع اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على أنه يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء كان، فقال جمهور الفقهاء: لا يشترط البدل ولا يعصي حتى يخلو الوقت كله عنه.

[العزم على الفعل]

وجهور المتكلمين على أنه لا يجوز تركه إلا ببذل، وهو العزم على الفعل في ثاني الحال، وإذا تضيق الوقت تعين الفعل حتى يتميز بذلك الواجب عن فعل النفل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يعص، وهذا ما صار إليه الأستاذ أبو بكر بن فُورك والقاضي أبو بكر، ونقله عن المحققين، ونقله صاحب «الواضح» عن أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين، وحكاه صاحب «المصادر» عن الشريف المرتضى، وأنكره الباقر كآبي الحسين البصري، واختاره الأمدي والبصري. فقالوا: لا حاجة إلى العزم بل يجوز التأخير بدونه، وهما وجهان لأصحابنا. حكاهما القاضيان الطبري والماوردي وغيرهما.

والصحيح منهما كما قاله النووي: وجوب العزم، ولهذا أوجبه على المسافر في جمع التأخير، ونظير هذا المديون لا يجب عليه الأداء ما لم يطالب، ويجب عليه العزم على أدائه عند المطالبة، وعن أنكر العزم على القاضي إمام الحرمين لتخيله أمرين نسبهما إليه.

أحدهما: أنه ظن أنه أخذ العزم من الصيغة، ولا ظهور له منها، فإذا كان يتوقف فيما لم يظهر قاطع فيه على أحد المحتملين، فكيف لا يتوقف فيما لم يظهر له فيه احتمال؟

وثانيهما: أنه ظن أنه جعل العزم بدلاً من نفس الفعل حتى إذا وجب العزم سقط وجوب نفس الفعل، وليس كذلك فإنما أخذ القاضي العزم من دليل العقل الذي هو أقوى من دليل الصيغة من جهة أن مالا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، والعزم عنده بدل من تقديم الفعل الواجب، فإذا عزم فقد سقط وجوب التقديم لا بدل من نفس الفعل.

وكذا أنكره الإمام أبو نصر بن القُشَيْرِي قال: ولعله يقول: حكم العزم الأول ينسحب على جميع الأوقات فلا يجب تذكره في كل حال، كالتنية في الصلاة. قال: وعنده أن دليل العزم لا يتلقى من اللفظ بل من دليل آخر، وهو خروج عظيم، وأدنى ما فيه التزام أمر لم يشعر به اللفظ، قال: ومن عجيب الأمر توقف القاضي في صيغة «افعل» إذا وردت على التردد، ثم التزام إثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به، ثم إنه وجب في كل وقت الفعل أو العزم، فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً على التعيين. قال: وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت إلا تيقن الامتثال فيه.

وأطنب إلْكيا الهراسي في تزييف القول بالعزم، وقال: يجب طرحه، وقال القاضي أبو الطيب: لم يذكره أصحابنا المتقدمون، ولا يحفظ عن الشافعي. واختار الغزالي طريقة وسطى وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك، فلا يجب عليه العزم، وبين من خطر بباله الفعل والترك، فهذا وإن لم يعزم على الفعل عزم على الترك ضرورة، فيجب عليه العزم على الفعل، واستحسنه القَرَّافي في «قواعده»، وهو في الحقيقة راجع لمذهب القاضي، إذ ليس لنا قائل بوجوب العزم مع الغفلة، لأنه محال.

وقال المازري: لما كان القاضي وابن فُورَك يريان أن من مات في أثناء الوقت قبل الفعل لا يَأْثَمُ ألْزَمُوا الجمع بين إباحة الشيء والتأثيم منه، لأننا نجوز له التأخير، فكيف نؤثمه؟ اعتذر عن هذا الإلزام بأن أثبتوا العزم على إيقاع الفعل بدلاً من تقديم إيقاعه، ورأوا أن التأخير لم يسقط وجوبه إلا بإثبات عوض منه، وهو العزم، فأشبهه تخيير الحائث بين الإطعام والكسوة، فإن الإطعام وإن لم نؤثمه في تركه إذا لم يفعله، وعوض عنه الكسوة لم يخرج عن حقيقة الوجوب البتة، وإنما يسقط إلى بدل.

وأنكر إمام الحرمين إثبات العزم هنا ولم يره انفصلاً عن الإلزام.

قال المازري: وكان دار بيني وبين الشيخ أبي الحسن اللخمي في هذا مقال فإنه أنكر إيجاب العزم واستبعده كما استبعده الإمام، فلم يكن إلا قليلاً حتى قرأ

القارىء في البخاري حديث (إذا التقى المسلمان بسيفيهما) الحديث، وفيه تعليل النبي ﷺ بكون المقتول في النار، لكونه حريصاً على قتل صاحبه، فقلت: هذا يدل للقاضي، فلم يجب بغير الاستبعاد.

وذكر الإمام عن القاضي أنه يقول بالعزم، وتردد المكلف بين العزم والفعل كل وقت إلى آخر زمن الإمكان، ثم قال: ولا يظن بهذا الرجل العظيم يعني القاضي أنه يوجب العزم تكريراً، وإنما يراه يجب مرة واحدة، ويستحب حالة هذه الأزمنة، كالنية المنسحب حكمها من أول العبادة على أثنائها، وهذا خلاف ما حكى عنه أولاً . اهـ .

والقائلون بالعزم اختلفوا، ف قيل: هو بدل من نفس الفعل الذي هو الصلاة وغيرها، وهو قول الجبائي، واقتصر عليه الشيخ في «اللمع»، لأن الواجب لا يجوز تركه، وقيل: إنما وجب لتمييز الواجب عن غيره، واختاره القاضي أبو الطيب، لأن العزم لو كان بدلاً لسقط به الوجوب، وقيل: هو بدل من فعلها أول الوقت، لا من فعلها، لأنه لو كان بدلاً منها لسقطت.

قالوا: ومعنى قولنا أنه بدل من فعلها في أول الوقت الأول: أنه بدل من فعل لو وقع لبرئت ذمته، وهو غير الفعل الذي يقع من بعد. حكاه القاضي عبد الوهاب في «الملخص» في الكلام على أن الأمر المطلق هل يقتضي الفور أو التراخي؟ وقال أبو الحسين في «المعتمد» المثبتون للبدل اختلفوا هل هو من فعل الله سبحانه أو من فعلنا؟ فقال أبو علي وأبو هاشم: إن بدل الصلاة أول الوقت ووسطه هو العزم على أدائها في المستقبل.

وقال بعض أصحابنا: إن لها في أول الوقت ووسطه بدلاً يفعله الله سبحانه يقوم مقام الصلاة، وهو ضعيف لأنه يلزم عنه أن لا يحسن لتكليف الصلاة من يعلم الله أنه يخترم في الوقت، لأنه يقوم فعل الله سبحانه مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت، فلو كلفه الصلاة لكان إنما كلفه بمجرد الثواب فقط.

واعلم أن أصحابنا اتفقوا في الأمر المطلق على وجوب العزم عند ورود الأمر، ١/٢٦ وكان الفرق /: أن المقيد بوقت موسع لما كان آخر وقته معلوماً بأن ذلك مع اعتقاد

وجوبه ينافي العزم على الفعل بخلاف الأمر المطلق، فإن العزم فيه ينوب مناب تعجيل الفعل وتعيين الوقت. ذكره بعض شراح «اللمع».

[المنكرون للواجب الموسع]

وأما المنكرون الموسع، فاختلفوا على خمسة مذاهب:

أحدها: أن الوجوب يختص بأول الوقت، فإن أخر عنه فقضاء غير أنه لا يائثم، وحكاه أبو الحسين في المعتمد عن بعض الناس، وحكاه صاحب «المصادر» عن بعض الشافعية وكذا الإمام في «المعالم» والبيضاوي في «المنهاج»، فلم ينفرد إذن بنقله كما زعم بعضهم حتى قال السبكي: سألت ابن الرفعة وهو أواحد الشافعية في زمانه، فقال: تتبعت هذا في كتب المذهب فلم أجده.

وقال ابن التلمساني: هذا لا يعرف في مذهب الشافعي، ولعل من عزاه إليهم التبس عليه بوجه الاصطخري، وهو أن الذي يفضل فيما زاد على صلاة جبريل في الصبح والعصر يكون قضاء. انتهى.

وهو فاسد، لأن الوقت عنده موسع، ومنهم من أخذه من تضيق وقت المغرب على القول الجديد، وهو فاسد، لأن هذا تضيق، ومنهم من أخذه من قولهم: تجب الصلاة بأول الوقت، فظن أن الوقت متعلق بالصلاة، وإنما أرادوا أنه يتعلق بتجب، فوقع الالتباس في الجار والمجرور.

وقيل: بل أخذه من قول الشافعي: رضوان الله أحب إلينا من عفو، وقيل بل من قول الشافعي في «الأم» في الخامس في كتاب الحج: نقل عن بعض أهل الكلام وبعض من يفتي: أن تأخير الصلاة عن أول وقتها يضيرها قضاء، وتأخير الحج وما أشبهه، وهذا الأخذ فاسد، لأن قائله لا يقول: إن الوقت يخرج ويصير قضاء بعد أوله، كما نقل الإمام، بل إنه يعصي بالتأخير، ولا يلزم من العصيان خروج الوقت.

وظاهر كلامه: أن هذا القائل يقول بالتأثيم إذا أخره عن أول الوقت، والقاضي أبو بكر نقل إجماع الأمة على أن المكلف لا يائثم بتأخيرها عن أول الوقت، ولذلك عبر بعضهم عن هذا القول: أنه في آخر الوقت قضاء يسد مسد الأداء.

وما نقله الشافعي أثبت. لكن قال القاضي في «التقريب» وابن القشيري في أصوله: ذهب بعض الفقهاء إلى أن الصلاة تجب بأول الوقت، وإن أخرت كانت قضاء قال: وهذا القائل يجوز التأخير.

قال: وقد نقل عن مالك بن أنس قريب من ذلك في الحج، وجملة العبادات المتعلقة بالعمرة، ورأى مثل ذلك في الصلاة. اهـ
قال ابن القشيري: هكذا حكاه القاضي عنه.

والثاني: أن الوجوب يختص بآخر الوقت وأوله سبب للجواز، وهو ما مال إليه إمام الحرمين في «البرهان» ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الرأي، ونقله ابن برهان في «الأوسط» عن بعضهم، وهكذا قاله صاحب «الكبرى الأهمر»، ونقله في «المعتمد» عن أكثر المعتزلة، ونقله ابن السمعاني عن الكرخي والرازي وأكثر أصحابهم من العراقيين.

وظاهر كلام أبي بكر الرازي أن عليه أكثر الحنفية، فإنه حكى القول بالتوسعة عن محمد ابن شجاع، ثم قال: وقال غيره من أصحابنا: إن الوجوب متعلق بآخره، وأن أول الوقت لم يجب عليه شيء، ثم قال: والذي حصلناه عن شيخنا أبي الحسن الكرخي: أن الوقت جميعه وقت الأداء، والوجوب يتعين فيه بأحد وقتين، لأنه إما أن يؤخره إلى آخر الوقت فالوجوب يتعين بالوقت المفعول فيه للصلاة.

وقال شمس الأئمة السرخسي في «أصوله»: نقل عن ابن شجاع أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً وهو الصحيح، وأكثر مشايخنا العراقيين ينكرون هذا ويقولون: الوجوب لا يثبت في أول الوقت، وإنما يتعلق بآخره بدليل ما لو حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء الصلاة إذا طهرت. اهـ.
ونص الدبوسي في «تقويم الأدلة» على القول بالوجوب الموسع، وأبطل القول بتعلقه بآخره.

وقال «شارح الهداية»: القول بأن الصلاة تجب بآخر الوقت وفي أوله نافلة قول ضعيف نقل عن بعض أصحابنا، وليس منقولاً عن أبي حنيفة، والصحيح عندنا:

أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً. اهـ.

والحاصل: أن الصحيح عند الحنفية كمذهبنا، وأن هذا القول يروى عن بعض أصحابهم.

ثم القائلون به فيما لو فعله أول الوقت على ثلاثة مذاهب: فقيل: تقع واجبة بكل حال، فعلى هذا تجب الصلاة إما بفعلها أو بمجيء آخر الوقت، وقيل: تقع نافلة بكل حال إلا أنها تمنع من وجوب الصلاة عليه في آخر الوقت، كالزكاة المعجلة عندنا، وقيل: يراعى فإن لحق آخره وهو بصفة التكليف كان فرضاً وإلا فلا. حكى الثلاثة الشيخ أبو حامد الأسفرايني، والأخيرين أبو بكر الرازي منهم. وقال القاضي عن الثالث: إنه الذي عول عليه الدهماء من أصحاب أبي حنيفة.

والثالث: أن الوجوب يتعلق بآخر الوقت إذا بقي منه قدر تكبيرة.

والرابع: كذلك، وآخره إذا بقي قدر صلاة فإن عجل فنفل يسقط به الفرض، وذهب إليه بعض الحنفية.

والخامس: أنه إن كان مكلفاً آخر الوقت تبين أنه وقع واجباً وإلا فنفل. نقل عن الكرخي، وعنده الصلاة في أول الوقت لا توصف بالنفل ولا الفرض، وهو نظير وجه عندنا في المعادة أنه لا ينوي بها فرضاً ولا نفلاً.

والسادس: أنه إن كان مكلفاً آخر الوقت كان ما فعله مسقطاً للفرض تعجيلاً نقله أبو الحسين عن أبي عبد الله البصري.

والسابع: أنه إذا اختار وقتاً تعين إلى أن يتضيق، فيتعين بالتضييق، وهو مذهب أبي بكر الرازي، ومنهم من عبر عنه أن يكون الوجوب مختصاً بالجزء الذي يتصل الأداء به وإلا فأخر الوقت الذي يسع الفعل، ولا يفضل عنه، وحكاه أبو بكر الجصاص عن الكرخي.

وادعى الصفي الهندي أنه المشهور عند الحنفية، وهو لأن سبب الوجوب عندهم كل جزء من الوقت على البدل إن اتصل به الأداء وإلا فأخره، إذ يستحيل

أن يكون جميع الوقت سبباً، وإلا لزم الوجوب بعده، وقال: وإنما عددت هذه
الفرقة من المنكرين للواجب الموسع مع قولهم: إن الصلاة مهما أدت في الوقت
كانت واجبة وأداء، لأنهم لم يجوزوا أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل بخلاف
القائلين به، فإنهم يجوزون ذلك.

والثامن: أن الوجوب متعلق بجزء من الوقت غير معين كما تعلق في الكفارات
بواحد غير معين، وتأدي الوجوب فيهما بالغير. حكاه المجد بن تيمية عن بعض
ب/٢٦ المتكلمين قال: وهو أصح عندي / وأشبه بأصولنا في الكفارات، فيجب أن يجعل
مراد أصحابنا عليه.

والتاسع: حكاه الروياني في «البحر» عن بعض أصحابنا أن كل جزء من الوقت
له حظ في الوجوب، ولا نقول: وجب بأول الوقت حتى لو أدرك جميع الوقت
نقول: وجب بجميع الوقت، وهذا كالقيام يجب بقدر الفاتحة فلو أطل القيام
بقراءة السورة فالكل واجب. قال: وهذا خلاف المذهب.

تَمَات

الأولى: [هل يستقر الوجوب بمجرد دخول الوقت؟]

حيث قلنا بالواجب الموسع، فهل يستقر الوجوب فيه بمجرد دخول الوقت أو
لا يستقر إلا بإمكان الأداء فيه؟ مذهبنا. الأول: هو أصح الروايين عند الحنابلة،
والثاني: قول أصحابنا كما قاله، الروياني في «البحر» وحكي نحوه عن أبي حنيفة.

وقال الشيخ أبو حامد الأسفرايني: مذهبنا أنها تجب بأول الوقت، ويستقر
وجوبها بإمكان الأداء، ويجوز تأخيرها إلى آخر الوقت، وكذا قال الدارمي في
«الاستذكار»: تجب عندنا بأول الوقت، ويستقر وجوبها بقدر فعلها، وكذا قال
غيرهما من الأصحاب، وحكوا معه وجهين:

أحدهما: أنه يستقر الوجوب قبل إمكان الأداء إلحاقاً لأول الوقت بآخره، وهو
قول أبي يحيى البلخي من أصحابنا، وخطَّوْوه بإمكان القضاء في آخر الوقت دون
أوله.

والثاني: لا يستقر حتى يدرك مع الوقت أداء جزء، وهو قول ابن سريج .
قالوا: لأنه لو استقر فرضها في أول الوقت بإمكان الأداء لم يجوز أن يقصرها إذا سافر
في آخر وقتها، لاستقرار فرضها، فلما جاز له القصر دل على أنه إنما استقر بآخر
الوقت .

قال الأصحاب: وليس جواز القصر آخر الوقت دليلاً على أن الفرض لم
يستقر، لأن القصر من صفات الأداء . قالوا: وهذا من ابن سريج رجوع إلى
مذهب أبي حنيفة في وجوبها بآخر الوقت .

الثانية: [فائدة الخلاف]

حكى بعضهم أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، لأن القائلين بآخر الوقت
يجوزون فعله أولاً، وإنما الخلاف في تسميته واجباً .

وقال القاضي أبو الطيب: تظهر فائدة الخلاف في حكمين مقصودين:
أحدهما: لا يجوز تأخيره عن أول الوقت إلى آخره إلا بشرط العزم على
الصحيح .

والثاني: أن الفعل إذا كان مما يجب قضاؤه، فإذا مضى من أول حال الإمكان
مقدار زمن الإمكان، ثم زال التكليف بجنون أو حيض أو غيره حتى فات وقته
وجب قضاؤه على قولنا، ولا يجب قضاؤه على قولهم .

الثالثة: [الواجب الموسع قد يكون محدوداً وقد يكون وقته العمر]

إذا أثبتنا الواجب الموسع فقد يكون محدوداً بغاية معلومة، كالصلاة، وقد يكون
وقته العمر، كالحج وقضاء الفائت من الصلاة بعذر، فإنه على التراخي على
الصحيح، وسموه الحنفية المشكك، لأنه أخذ شبهاً من الصلاة باعتبار أنه
لا يستغرق الوقت، ومن الصوم^(١) باعتبار أن السنة الواحدة لا يقع فيها إلا حجة
واحدة .

والحق: أن الحج لا يسمى موسعاً بالحقيقة، لأنه ليس له وقت منصوص عليه،

(١) كذا في جميع النسخ . والظاهر أنه خطأ، وصوابه: الحج .

والتوسيع والتضييق إنما يكونان في الوقت، ولكن جرينا في هذا التقسيم على عبارة الجمهور.

أما الأول : فيتضيق بطريقتين :

أحدهما: بالانتهاء إلى آخر الوقت بحيث لا يفضل زمانه عنه.

وثانيهما: بغلبة الظن، لعدم البقاء إلى آخر الوقت فإنه مهما غلب ذلك على ظنه يجب عليه الفعل قبله.

فالحاصل أنه يعصي فيه بشيئين:

أحدهما: بخروج وقته.

والثاني: بتأخيره عن وقت يظن فوته بعده، كالموسع بالعمر.

ونقل ابن الحاجب في «مختصره» الاتفاق على عصيانه في هذه الحالة سواء بقي بعد أم لا، ولو مات في أثناء الوقت لم يعص على الأصح، وقيل: يعصي.

قال في «المستصفى»: وهو خلاف إجماع السلف. قال: بل محال أن يعصي، وقد جاز له التأخير، فإن قال: جاز بشرط سلامة العاقبة. قلنا: محال لأن العاقبة مستورة عنه.

وأما الثاني : وهو في الموسع في العمر فيعصي فيه بشيئين :

أحدهما: بالتأخير عن وقت يظن فوته بعده.

والثاني: بالموت على الصحيح سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا، لأن التأخير له مشروط بسلامة العاقبة، وهو مشكل، لأن العاقبة عنه مستورة، والثاني: لا يموت عاصياً وهو أشكل مما قبله، لعدم تحقق معنى الوجوب، والثالث: الفرق فيه بين الشيخ فيعصي، والشاب فلا، وهو اختيار الغزالي، والصحيح: الأول، ورفع الإشكال عنه سنذكره.

وهذا القسم يخالف ما قبله، فإن الموت في أثناء الوقت لا يعصي به على الأصح، والفرق بأن بالموت خرج وقت الحج، وبالموت في أثناء وقت الصلاة لم

يخرج وقتها، ونظير الحج : أن يموت آخر وقت الصلاة، فإنه يعصي بخروج الوقت.

وإذا قلنا : يعصي فله شرطان :

أحدهما: أن لا يعزم على الفعل فإن عزم عليه ومات في أثناءه فلا يعصي بالإجماع نقله صاحب «المستصفى» والآمدني.

قال الغزالي: فإننا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير لا سيما إذا اشتغل بالوضوء، ونهض إلى المسجد، فمات في الطريق، بل محال أن يعصي وقد جوز له التأخير في فعل ما يجوز، فكيف يمكن تعصيته؟ انتهى.

والثاني: أن يموت بعد أداء إمكان الصلاة، فإن مات قبل الإمكان لم يعص بلا خلاف. نعم حكوا عن أبي يحيى البلخي من أصحابنا أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً مستقراً، وليس إمكان الأداء معتبراً، ولعله يقرب من التكليف بالمحال.

وقد استصعب إمام الحرمين وصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت مع القول بأن من مات في أثناء الوقت لا يعصي فإنه يؤدي إلى عدم الوجوب، وقال: لا معنى له إلا على تأويل، وهو أنها لو أقيمت لوقعت على مرتبة الواجبات.

ورده ابن السَّمْعاني في «القواطع»، وقال: التأخير على هذا الوجه ليس فيه تفويت المأمور به، فإذا مات بغتة فهو غير مفوت له، لأنه إنما آخر من وقت إلى مثله، وهذا لا يعد تفويتاً، لأنه فعل ما كان مطيقاً له إلا أنه صار فائتاً بمعنى من قبل الله تعالى، لا من قبل العبد، فلم يحز وصفه بالعصيان، وهذا كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة في ذمته.

وزعم الإمام في «المحصول»: أن الموسع بالعمر إنما يتضيق بطريق واحد، وهو التأخير عن وقت يظن فوته فيه. قال: ولو لم نقل به فيما أن يقال بجواز التأخير أبداً، وهو باطل، لأنه يرفع حقيقة الوجوب، وإما إلى زمن غير معين، وهو باطل،

لأنه تكليف ما لا يطاق، فلم يبق إلا أن نقول: يجوز له التأخير بشرط أن يغلب على ظنه أنه يبقى سواء بقي أم لا، وإذا غلب على ظنه أنه لا يبقى عصي بالتأخير سواء مات أم لا.

وهذا الذي قاله قول، والصحيح: أنه يعصي بالموت سواء غلب على ظنه البقاء أم لا، ولا يلزمه تكليف ما لا يطاق، لأنه كان يمكنه المبادرة، فالتمكن موجود، ١/٢٧ وجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة، وتبين خلافه، فتبين عدم الجواز، والوجوب/ محقق مع التمكن فيعصي، ويكون التأخير له ظاهراً وباطناً على رأي الإمام، وظاهراً فقط على رأي الفقهاء، والباطن مجهول الحال.

وإذا قلنا بالعصيان فهل يتبين ذلك من أول سني الإمكان أو من آخرها أو لا يضاف إلى سنة بعينها؟ ثلاثة أوجه، أصحها: الثاني.

وغلط المَقْتَرَحُ في «تعليقه» على «البرهان» حيث قال: وتوهم الإمام أن من مات ولم يحج انبسطت المعصية على جميع سني الإمكان. وأنه عاص في كل زمن ولم يقل به أحد، وإنما يعصي بترك الفعل المطلوب. انتهى.

بقي الإشكال في قولهم: جواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وأن ذلك ربط للتكليف بمجهول. قال ابن القشيري: هذا هوس، لأن الممتنع جهالة تمنع فهم الخطاب، أو إمكان الامتثال، فأما تكليف المراء شيئاً مع تقدير عمره مدة طويلة وتنبيهه أنه إذا امتثله خرج عن العهدة، وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة فيه.

ورده بعضهم بأن سلامة العاقبة متعلق الجواز، والجواز ليس بتكليف بل مباح، ولا يلزم من ترك المباح تكليف ما لا يطاق، بل غايته أنه يلزمه الشك في الإباحة.

وقال ابن حزم في كتاب «الاحكام»: سأل أبو بكر محمد بن داود من أجاز تأخير الحج، فقال: متى صار المؤخر للحج إلى أن مات عاصياً؟ أفي حياته؟ هذا غير قولكم، أو بعد موته؟ فالموت لا يثبت على أحد معصية لم تكن لازمة في حياته.

فأجابه أبو الحسين بن القَطَّان الشافعي، فقال: إنما كان له التأخير بشرط أن يفعل قبل أن يموت، فلما مات قبل أن يفعل علمنا أنه لم يكن مباحاً له التأخير.

قال ابن حزم: ونحن نقول: لم يحقق أبوالحسين الجواب على أصول الشافعي، فمن حلف بالطلاق أنه يطلق امرأته إنها لا تطلق إلا في آخر أوقات صحته التي كان فيها قادراً على الطلاق.

قال: ونحن نجيب عن جوابه، فنقول: قال الله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة / ٢٨٦] فإنما يأثم المكلف بالترك إذا علم أنه ليس له تركه، ولم يطلع الله أحداً على وقت موته، ولا عرفه بآخر أوقات موته، ولا قامت عليه حجة، ولا يوصف بالعصيان بالنسبة إلى ذلك الوقت، فبقي سؤال أبي بكر بحسبه. انتهى.

وليس كما قال، ويقال: لأبي بكر: قولك: إن تعصيته في حياته خلاف قولكم ممنوع؛ بل هو قولنا وتنسب المعصية إلى آخر سني الإمكان قبيل الموت على الصحيح، وجواب ابن القطان كأنه فرعه على الوجه المرجوح أن المعصية من أول سني الإمكان، ولهذا توجه عليه سؤال ابن حزم بصورة الطلاق، ونحن إذا فرعنا على الأصح فهما سواء، لأن كلا منهما ترتب عليه الحكم قبيل الموت في الوقت الذي يسعه، فقبيل الموت في مسألة الطلاق هو آخر تمكنه، فوقع حينئذ كذلك آخر سني الاستطاعة وقت تمكنه، فيعصي إذ ذاك، وخرج الجواب بذلك على أصول الشافعي.

وقال ابن السَّمْعَانِي في «الاصطلام»: وأما تسمية تارك الحج عاصياً فقد تحبّط فيه الأصحاب، والأولى عندي: أنه يجوز له التأخير، ولا يوصف بالعصيان إلا أن يغلب على ظنه الموت، فإذا غلب وأخر ومات لقي الله عاصياً، وإن مات بغتة قبل أن يغلب على ظنه لا يكون عاصياً، فإن قالوا: قد ترك واجباً عليه إلى أن مات، فلا يجوز أن لا يكون عاصياً. قلنا: نعم. ترك واجباً موسعاً عليه، وقد كان ينتظر تضيقه عليه بغلبة الظن، وذلك أمر معهود في غالب أحوال الناس، فإن اخترمته المنية من قبل أن يبلغ المعهود من أجناسه لم يكن عليه عتب، ولم يعص، لأنه كان على عزم إذا تضيق لا يؤخر.

[التنبيه الأول]

[للقضاء درجة متوسطة]

للقضاء درجة متوسطة بين الصلاة والحج، وهي قضاء رمضان هو بالنسبة للمعصية كالصلاة، وبالنسبة لعدم الفوات كالحج، وقد قال الأصحاب: لو مات بين الرمضانين لم يعص لكن يُطعم عنه.

وقال ابن أبي هريرة: لا يجب عليه شيء لا الإطعام ولا الصيام، لأن القضاء محدود بما بين الرمضانين. فإذا مات في أثنائه لم يلزمه، لعدم تربطه^(١)، كما لو مات في أثناء وقت الصلاة بخلاف الحج، لأن ابتداءه معلوم، ولا حد لانتهاؤه. حكاه القاضي الحسين في «تعليقه».

[التنبيه الثاني]

[التوسيع في السنة كالواجب]

التوسيع كما يكون في الواجب يكون في السنة، كالأضحية.

[التنبيه الثالث]

[صيرورة الواجب على التراخي واجباً على الفور]

كل واجب على التراخي فإنه يصير واجباً على الفور إذا ضاق وقته، ومن ثم لو ترك الصلاة عمداً وجب قضاؤها على الفور، لأن وقتها لما ضاق صار على الفور.

(١) هكذا في جميع النسخ - وانظر حاشية الجمل على شرح المنهج ٣٣٦/٢.

مسألة

[مَالَايَتَمُ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ]

مالا يتم الواجب إلا به هو إما أجزاء الواجب، أو شروطه الشرعية، أو ضروراته العقلية أو الحسية، لا تنفك عن هذه الثلاثة. **فالأول** : واجب بخطاب الاقتضاء، **والثاني** : بخطاب الوضع، **والثالث** : لا خطاب فيه فلا وجوب فيه، لأن الوجوب من أحكام الشرع.

إذا عرفت هذا، فنقول: ما يتوقف عليه الواجب إما أن يكون توقفه عليه في وجوبه، أو في إيقاعه بعد تحقق وجوبه، فأما ما يتوقف عليه إيجاب الواجب، فلا يجب بالإجماع، لأن الأمر حينئذ مقيد لا مطلق، وسواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاء مانع.

فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة فلا يجب تحصيله على المكلف لتجب عليه الزكاة.

والشرط كالإقامة هي شرط لوجوب أداء الصوم، فلا يجب تحصيلها إذا عرض مقتضى السفر يجب عليه فعل السفر.

والمانع كالدين فلا يجب نفيه لتجب الزكاة، وأما ما يتوقف عليه إيقاع الواجب ودخوله في الوجود بعد تحقق الوجوب، فإن كان جزءاً فلا خلاف في وجوبه، لأن الأمر بالمأهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمناً، وإنما الخلاف إذا كان خارجاً كالشرط والسبب، كما إذا تقرر أن الطهارة شرط، ثم ورد الأمر بالصلاة، فهل يدل الأمر بها على اشتراط الطهارة؟

هذا موضع النزاع ولهذا عُبِّرَ بعضهم عنه بالمقدمة، لأن المقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه.

[المذاهب في الشرط الشرعي]

وفي المسألة مذاهب:

أحدها: أنه واجب مطلقاً لكن شرطوا أن يكون مقدوراً للمكلف، كالطهارة وغيرها من الشروط، فالأمر بالصلاة أمر بها، أما ما لا يمكن من الآلات والذوات فتخرج على جواز تكليف ما لا يطاق، وحينئذ فإنما يعتر هذا الشرط من منع تكليف ما لا يطاق. هذا هو الأصح عند الأصوليين، وبه جزم سليم في «التقريب» قالوا: وسواء كان شرطاً أو سبباً، وكان الشرط شرعياً كالوضوء للصلاة، أو عقلياً ب/٢٧ كترك / أضداد الواجب، أو عادياً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه.

وإذا قلنا بهذا فاختلفوا في موضعين:

أحدهما: أن الوجوب هل يتلقى من نفس الصيغة أو من دلالتها؟ أشار ابن السَّمْعاني إلى حكاية الأول، وهو ضعيف، والجمهور على الثاني. ونصره ابن برهان. قال: لم يدل عليه من حيث اللفظ، وإنما دل عليه من حيث المعنى، لأن الدلالة اللفظية ما كان مسموعاً في اللفظ، ولا شك أن للشرط لفظاً يخصه، ولم يسمع ذلك، فوجب أن دلالة من حيث المعنى.

ويخرج من اختلاف عباراتهم مذهب آخران:

أحدهما: أنه يدل بالالتزام.

والثاني: بالتضمن، وهو ما صرح به إمام الحرمين في «البرهان» و«التلخيص». وقد يستشكل بأن الطهارة ليست جزء الصلاة، فكيف يدل بالتضمن؟

وإيضاحه: أن إيجاب الطهارة دل عليه قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [سورة المائدة / ٦] الآية، فالصلاة وجبت مقيدة بالغسل الذي هو الوضوء، فإذا استقر ذلك، ثم ورد قوله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [سورة البقرة / ٤٣] وجب حمله على الصلاة المعهودة، وهي المقيدة بالطهارة، والدال على الصلاة المقيدة دال على قيدها بالتضمن، كقوله: أعتق الرقبة المؤمنة، ثم يقول: أعتق

الرقبة، فمطلق الرقبة دال على الإيمان بالتضمن.

الثاني: إذا قلنا: إنه وجب من دلالة، فهل وجب لنفسه أو لغيره؟ على وجهين. حكاها الدارمي في «الاستذكار»، وظاهر كلام الأصحاب أنه لغيره. ورجح إمام الحرمين في «التلخيص» فيما يتوقف عليه عادة كغسل شيء من الرأس لغسل الوجه، واستصحاب الإمساك عن المفطر في جزء من أول الليل أنه وجب لنفسه، وحكى قولاً أنه ندب لا واجب، وزيفه بأنه إذا لم يقدر على الواجب إلا به فلو تركه لتعطل الواجب، فما معنى وصفه بالتطوع؟

وزعم الأبياري أنه لا خلاف في وجوب الشرط الشرعي، وليس كذلك، فقد حكى الإمام في «التلخيص» الخلاف فيه عن بعض المعتزلة، وزعم تلميذه ابن الحاجب أنه لا خلاف في وجوب السبب، وليس كذلك لكن بهذا صرح صاحب «المصادر»، فقال: الذي لا يتم الواجب إلا به إن كان سبباً كالرمي في الإصابة فلا خلاف أن الأمر بالمسبب أمر بالسبب في المعنى. وعلى هذا فإن إيجاب المسبب إيجاب لسببه، وإباحته إباحة لسببه، وحظره حظر لسببه، لأنه لا يتم بدونه بخلاف العكس، لوجوده بدونه.

وإن كان شرطاً شرعياً كالوضوء أو غير شرعي كالمشي إلى عرفات للوقوف، فإن ورد الأمر مطلقاً فهو في المعنى أمر بالشرط هذا بعد أن تقرر في الشرع ذلك، وإن ورد مشروطاً باتفاق حصول المقدمة فليس أمراً بالمقدمة، كالأمر بالحج بشرط الاستطاعة. اهـ.

ويمكن أن يقال: لا منافاة بين ما نقله صاحب «المصادر» وابن الحاجب، وما نقله الجمهور، لأن محل الخلاف في أن إيجاب المسبب هل هو دال على إيجاب السبب؟

ومحل الإجماع على أنه إذا وجب المسبب فقد وجب السبب لا من جهة اللفظ. ولهذا قال في «المنتهى» فإننا لا ننكر وجوب الأسباب بدليل خارجي كما أن أسباب الحرام حرام.

والمذهب الثاني: أنه ليس بواجب مطلقاً، ونسب للمعتزلة، وحكاها ابن

السَّمْعَانِي فِي «الْقَوَاطِع» عَنْ أَصْحَابِنَا، لِأَنَّ هَذِهِ الشَّرَاطِطَ لَهَا صَيَغٌ بِخُصُوصِهَا، وَاخْتِلَافُ الصَّيْغِ يَدُلُّ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَصْوَغِ لَهُ.

وَعَلِمَ أَنَا لَا نُنْكِرُ كَوْنَ الصَّلَاةِ مُقْتَضِيَةً لِلطَّهَارَةِ بِالدَّلَالَةِ، وَإِنَّمَا نُنْكِرُ كَوْنَهُ مِنْ حَيْثُ الصَّيْغَةُ مُقْتَضِيَةٌ لَهُ.

وَقَدْ قَالَ أَصْحَابُنَا: إِنْ الصَّلَاةُ بِصَيغَتِهَا تَدُلُّ عَلَى الدُّعَاءِ فَقَطْ، وَمَا زَادَ عَلَى الدُّعَاءِ ثَبَتَ بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ لَا مِنْ جِهَةِ الصَّيْغَةِ. بَقِيَ أَنْ يُقَالَ: إِنْ ذَلِكَ الشَّرْطُ هَلْ نَصَفَهُ الْآنَ بِالنَّدْبِ، لِأَنَّهُ طَرِيقٌ إِلَى تَحْصِيلِ أَمْرٍ وَاجِبٍ أَوْ بِالْإِبَاحَةِ؟ لَمْ أَرْ مِنْ تَعَرُّضٍ لَهُ وَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ عَلَى الْخِلَافِ فِي اسْتِحْبَابِ النَّذْرِ أَوْ إِبَاحَتِهِ.

وَالْمَذْهَبُ الثَّلَاثُ: التَّفْصِيلُ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ الْوَسِيلَةُ سَبَبَ الْمَأْمُورِ بِهِ، فَيَجِبُ أَوْ شَرْطُهُ فَلَا يَجِبُ، وَهُوَ اخْتِيَارُ صَاحِبِ «الْمَصَادِرِ» كَمَا سَبَقَ، وَالْفَرْقُ أَنْ وَجُودُ السَّبَبِ يَسْتَلْزِمُ وَجُودَ الْمَسْبَبِ بِخِلَافِ الشَّرْطِ.

وَالْمَذْهَبُ الرَّابِعُ: إِنْ كَانَ سَبَبًا أَوْ شَرْطًا فَهُوَ وَاجِبٌ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُمَا فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ.

وَالْمَذْهَبُ الْخَامِسُ: يَجِبُ الشَّرْطُ الشَّرْعِيُّ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ يَتَأْتَى بِدُونِهِ عَقْلًا أَوْ عَادَةً لَكِنِ الشَّرْعُ جَعَلَهُ شَرْطًا لِلْفِعْلِ كَالْوَضُوءِ وَأَمَّا مَا لَمْ يَتَأْتِ اسْمُ الْفِعْلِ إِلَّا بِهِ عَقْلًا أَوْ عَادَةً كَالْأَمْرِ بِغَسْلِ الْوَجْهِ فَهُوَ وَاجِبٌ فِي نَفْسِهِ، وَلَا نَسْمِيهِ شَرْطًا، إِذْ لَا يَتِمُّ عَادَةُ غَسْلِ الْوَجْهِ إِلَّا بِغَسْلِ شَيْءٍ مِنَ الرَّأْسِ، وَبِهَذَا أَجَابَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَابْنُ الْقَشِيرِي وَابْنُ بَرَهَانَ وَتَبِعَهُمُ ابْنُ الْحَاجِبِ.

وَالْفَرْقُ: أَنَّ الشَّرْطَ الشَّرْعِيَّ يُمْكِنُ دَخُولُهُ فِي الْأَمْرِ بِالْمَشْرُوطِ هَهُنَا كَمَا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ بِخِلَافِ غَيْرِ الشَّرْعِيِّ، نَحْوُ غَسْلِ جُزْءٍ مِنَ الرَّأْسِ فَإِنَّهُ لَمْ يَقَعْ مِنَ الشَّرْعِ نَصٌّ عَلَى إِجْبَاحِهِ بَلْ وَرَدَ الْأَمْرُ بِغَسْلِ الْوَجْهِ مُطْلَقًا، وَالْعَادَةُ تَقْضِي بِأَنْ غَسَلَ الْوَجْهَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِغَسْلِ جُزْءٍ مِنَ الرِّقْبَةِ، فَبِهَذَا افْتَرَقَ الشَّرْطُ الشَّرْعِيُّ وَغَيْرُهُ. هَذَا تَحْرِيرُ النُّقْلِ عَنْ إِمَامِ الْحَرَمَيْنِ.

الْمَذْهَبُ السَّادِسُ: الْوَقْفُ أَشَارَ إِلَيْهِ صَاحِبُ «الْمُعْتَمَدِ» إِلْزَامًا لِلْوَاقِفِينَ فِي صَيْغِ

العموم، لأنه لا يأمن أن يكون أمراً بشروط تحصيل المقدمة، ولا بأمر خلافه، فيجب الوقف.

وقال بعض المتأخرين: إن كان مالا يتم الواجب إلا به ملازماً في الذهن بحيث أن المكلف حال استماع الأمر ينتقل ذهنه إلى ذلك الشيء ويعلم أن الإتيان بالمأمور به ممتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة فهو واجب، وإن لم يكن ملازماً بل يتوقف عليه عقلاً أو شرعاً فلا يكون الأمر واجباً من تلك الصيغة بل من المركب من الأمر والعقل، أو من الأمر والدليل الشرعي.

وقال أبو نصر القشيري مجلياً لعبارة الإمام: ليس الخلاف في العادي كالأمر بغسل شيء من الرأس لأجل استيعاب الوجه، لأن ذلك القدر لا يلزم قطعاً أي من جهة الصيغة، وليس من قبيل الشرائط بل من قبيل ما يؤول إلى المعتاد.

قال فالأقسام ثلاثة:

أحدها: متلقى من صيغة الأمر وهو المقصود.

والثاني: ما ثبت شرطاً في العبادة، وفي المأمور به، وإن لم يكن جزءاً منه كالوضوء، فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمراً بالطهارة وكذا وضع الشرائط.

والثالث: ما يتعلق بالإمكان وليس بمقصود الشرع لا مشروطاً ولا شرطاً، ولكنه في علم الجبلية يضاهي الشروط، وإن لم يكن شرطاً شرعياً، وهذا يلتفت على الانتهاء عن أضداد المأمور به في محاولة امتثال الأمر. اهـ.

وحاصله: أن العادي لا يسمى شرطاً / ولا يجب، وإنما يجب الشرط الشرعي، ١/٢٨ وهذا هو تقرير قول إمام الحرمين.

وزاده ابن برهان إيضاحاً فقال: تحصلنا على ثلاثة أقسام لا يتأتى فعل المأمور به إلا بها.

أحدها: ما كان من أبعاضه وأجزائه كأجزاء الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود، فالأمر يتناولها، ودل عليها لفظاً.

الثاني: ما كان من شرائطه وأسبابه كالطهارة والقبلة وستر العورة، فالأمر تناولها

ودل عليها معنى لا لفظاً.

والثالث: ما كان من ضروراته كأخذ جزء من الليل في صوم اليوم، وأخذ جزء من الرأس في غسل الوجه، فالأمر ما تناوله ولا دل عليه من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، وإنما ثبت، لأنه من ضرورات المأمور جبلة وخلقة.

والفرق بين هذا والذي قبله: أن ما كان من ضرورات المأمور يتصور الإتيان بالمأمور بدونه، وما كان من شرائطه وأسبابه لا يتصور إتيان المأمور به إلا إذا أتى به.

مثاله: أنا لو قَدَّرنا أن الله تعالى خلق في الواحد منا إدراك أول جزء من النهار حتى تطبق النية عليه صح صومه، ولم يجب عليه إمساك جزء من الليل، ولذلك لو قَدَّر على غسل ما هو الفرض لم يجب عليه غسل جزء من الرأس، وهكذا في ستر العورة بخلاف الشرط فإنه لا يتصور صحة الأمر إلا به، فكان الأمر دالاً عليه معنى، ولم يكن دالاً على الأول لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى.

تنبيهات

[التنبيه الأول]

[فائدة الخلاف]

قد تطلب فائدة هذا الخلاف، فإن الصورة مفروضة حيث دل الدليل من خارج على أنه شرط وحينئذ، فما فائدة الخلاف في أنه يشمل الأمر بالمشروط؟

ويمكن أن يقال: فائدته أنه إذا وقع الشرط ترتب الفعل الواجب عليه.

هل نقول: إنه يثاب على الواجب وعلى تحصيل السبب لكونه وسيلة للقربة؟

وهل يثاب عليه ثواب الواجب، لأنه لما توقف عليه الوجوب فقد توقف عليه فعل الواجب؟ فيه نظر واحتمال.

وقال القرّافي: لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل، وإنما النزاع إذا تركت الوسيلة مع المقاصد هل يعاقب عقابين على الوسيلة والمقصد؟ وإذا فعلهما هل يثاب ثوابين عليهما؟

وتعدد الثواب والعقاب لا دليل عليه، وإنما دل الدليل على التوقف، وهو مسلم إجماعاً، فمن أين لنا أن الله يُعاقب تارك الجمعة وتارك الحج على ترك العبادة، وعلى ترك السعي بمجرد كونه أمراً بهما مع السكوت عن السعي؟

ولك أن تقول: تخريج العقاب على ذلك واضح، وأما تخريج الثواب، ففيه نظر لجواز أن يثاب عليه، وإن لم يكن واجباً كما تقدم.

ثم حاصله: أنه لا فائدة لها إلا الثواب والعقاب في الآخرة، ويبقى نظير فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع.

وأقول: له فوائد في الدنيا: منها أجرة الكيال على بائع المكيل، وأجرة الوزان على المشتري للثمن، وإذا التزم نقل متاعه إلى مكان فعليه الظروف، وإذا نسي صلاة من الخمس صلاها بتيميم واحد، وإذا خفي عليه موضع النجاسة من الثوب غسله كله، وغير ذلك من الفروع المنتشرة التي ترتب فيها الواجب على غيره.

و [التنبية] الثاني

[وجوب الشرط سمعي لا عقلي]

إنّ هذا الوجوب سمعي لا عقلي، فإن إيجاب الصلاة ثابت بخطاب سمعي، وذلك الإيجاب مع الخطاب الدال على كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة يستلزم إيجاب الوضوء، ولا نعني بالسمع إلا هذا، ونازع صاحب «التنقيحات» في ذلك من جهة أنه لا يعرف منه المعاقبة على الترك الذي هو خاصية الوجوب وهو ضعيف لما فيها من الاستلزام.

وقال بعض المتأخرين: الصحيح: أن الوسيلة في الواجب وجوبها عقلي لا شرعي، وكذلك وسيلة ترك الحرام.

[التنبيه] الثالث

أن هذا الخلاف هل هو في الكلام النفسي أم في اللساني؟ يحتمل الأول على معنى أنه يقوم بالذات معنى إيجاب الصلاة، ومعنى اشتراط الوضوء لصحة الصلاة، وهذان المعنيان يستلزمان معنى ثالثاً، وهو إيجاب الوضوء. ويحتمل الثاني على أن مجموع الخطابين يدل على إيجاب الصلاة التزاماً، ولا يتصور دلالتها عليه مطابقة، لعدم الوضع.

[التنبيه] الرابع

ما الفرق بين هذه المسألة ومسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ فإن اختيار الإمام والغزالي أن المقدمة واجبة، وأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.

[التنبيه] الخامس

هذا كله فيما هو مقدمة ووسيلة بأن يتوقف عليه وجود الواجب إما شرعاً، كالوضوء مع الصلاة، أو عقلاً، كالسير إلى الحج، وبقي أن يكون فعله لازماً لفعل الواجب بأن يتوقف عليه العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، وذلك إما لالتباس الواجب بغيره كالإتيان بالصلوات الخمس إذا ترك واحدة ونسي عينا، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمسة، وإما أنه لا يمكنه الإتيان بالواجب إلا إذا أتى بغيره [لتقارب]^(١) ما بينهما بحيث لا يظهر حد يفرق بينهما، وذلك كستر شيء من الركبة لستر الفخذ وغيره بحيث لا يظهر حد يفرق بينهما، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنما يحصل بشيء من الركبة للتقارب المذكور.

(١) في جميع النسخ «لتفاوت» وهو تحريف بدليل قوله بعده : «للتقارب المذكور».

[التنبيه] السادس

إنما تجب المقدمة حيث لم يعارضها أقوى منها. مثاله: يجب على المرأة كشف الوجه في الإجماع، وجوزوا لها أن تستر القدر اليسير منه الذي يلي الرأس، لأنه لا يمكن استيعاب الرأس بالستر إلا بستره، وكأنهم رأوا أن الستر أحوط من الكشف.

[التنبيه] السابع

ما ذكرناه في المأمور من أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا به يجري مثله في النهي، وهو ما إذا لم يمكن الكف عن المحظور إلا بالكف عما ليس بمحظور، وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث المحظور.

مسألة

[الأمر بالصفة لا يدل على كون الموصوف واجباً ولا ندباً]

الأمر بالصفة إذا كان على جهة الندب لا يدل على كون الموصوف واجباً ولا ندباً، بل يتوقف على الدليل لجواز أن تكون الصفة مندوبة والموصوف واجباً، كالجهر بالقراءة في الصلاة، وتكون الصفة والموصوف مندوباً، كرفع الصوت بالتلبية، وإن كان على جهة الوجوب كالأمر بالطمأنينة في الركوع يدل على وجوب الموصوف، لأنه لا يصح الإتيان إلا به. قاله سليم الرازي في «التقريب»

مسألة

[حقائق الأحكام الخمسة متباينة]

حقائق الأحكام الخمسة من حيث تمامها متباينة فلا يجتمع شيء منها مع الآخر، وهو واضح من حدودها.

وقال من لم يتحقق تباين الحقائق: إن إيجاب الشيء يقتضي جوازه، ونقله ابن القشيري عن الفقهاء ومعظم الأصوليين. قال: وأنكر القاضي إطلاق هذا، ٢٨/ب وقال: لا معنى للجواز بعد / ثبوت الوجوب، إذ لا يحسن تسمية الوجوب جوازاً، وتسمية الواجب جائزاً، والأحكام مضبوطة.

ثم قال ابن القشيري: ولا يتحقق خلاف في هذه المسألة، لأن أحداً لا يقول حقيقة الجائز أو المباح حقيقة الواجب، وغرض الخصم أن ما يلام على تركه ويقتضي اللزوم أن يكون فيه تحريض على فعله، ومن ضرورة ما يحرض على فعله أن يجوز لك الإقدام عليه، وهذا مما لا ينكره أحد غير أن غرض الموجب الإلزام، والباقي يقع ضمناً ولكن على هذا ينبغي للخصم أن يقول: يدل على الندب والجواز والمحكي قصر الخلاف على الجواز.

إذا عرفت هذا فلو ثبت الوجوب في شيء، ثم نسخ الوجوب، فهل يبقى الجواز أم لا؟

فيه مذاهب:

أحدها: أنه يبقى الجواز واختاره الباجي من المالكية، وصاحب «المحصول» وتابعه المتأخرون، وعزاه بعضهم للأكثرين، وليس كذلك.

والثاني: أنه يرجع الأمر إلى الحظر. حكاه العبدري وهو غريب.

الثالث: يبقى الندب حكاه الطرطوشي في «المعتمد». قال: وعليه يدل مذهب مالك، فإن صيام عاشوراء لما نُسخ بقي صيامه مستحباً، ولما نُسخ فرض قيام الليل بالصلوات الخمس بقي مستحباً، وكذلك الضيافة كانت واجبة في أول الإسلام ثم نسخ كل حق كان في المال بالزكاة، وبقي ذلك كله مستحباً، فيجوز على هذا الأصل أن يحتج بالآثار المنسوخة على الاستحباب وعلى الجواز.

قال: هكذا حكى محمد بن خُويز منداد عن المذهب.

قال الطرطوشي: وصار إليه بعض الشافعية، وهذا يرد قول الغزالي في «المستصفى» وابن القشيري في «أصوله»: أنه لم يصر إلى الندب أحد.

الرابع: أنه إذا نسخ لم يبق منه شيء ولم يثبت ندب ولا إباحة إلا بدليل حكاه الطرطوشي، قال: ومنعوا أن يستدل به على الجواز فضلاً عن الندب.

والخامس: لا تبقى الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب بل يرجع الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن، وهو قول أكثر أصحابنا، وصححه القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو إسحاق والغزالي وابن السمعاني وابن برهان وإلكيا الطبري. قال: إلا أن يأتي ما يدل على الإباحة، واختاره ابن القُشَيْرِي أيضاً.

قال: ولو جاز أن يقال: إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لساغ أن يقال: يبقى الندب، لا سيما والافتضاء كائن في الندب كما أنه كائن في الوجوب، واحتج له القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق وغيرهما بأن الأمر موضوع للوجوب، والجواز إنما دخل فيه بطريق التبع، إذ لا يجوز أن يكون واجباً ويمتنع فعله، وإذا انتفى اللفظ فلا يبقى ما كان في ضمنه.

وقال شمس الأئمة السرخسي: إنه قول العراقيين من مشائخهم. قال: وبنوا على هذا الخلاف قوله ﷺ: (من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه، ثم ليأت الذي هو خير)، فإن صيغة الأمر توجب التكفير سابقاً على الحنث، وقد قام الإجماع على عدم وجوبه، فبقي الجواز عند الشافعي، ولم يبق عندنا. ثم القائلون ببقاء الجواز اختلفوا في المراد به، هل هو عدم الحرج عن الفعل فقط أو رفعه عن الفعل والترك؟

وقال ابن دقيق العيد والصفى الهندي وغيرهما: عند التحقيق يرتفع الخلاف، لأن الجواز يطلق ويراد به نفي الحرج، ويطلق ويراد به ما تساوى فعله وتركه، فإن أريد الأول فهو جزء ماهية الوجوب، فإذا ارتفع قيد المنع من الترك بقي الجواز قطعاً، والثاني ليس جزء ماهية الوجوب فلا يلزم من ارتفاع قيد المنع من الترك بقاء التساوي.

قال ابن دقيق العيد: ويمكن أن يفرض الخلاف في الصورة الأولى، وهو أنه إذا قيل: أوجبت عليك الشيء الفلاني، ثم قال: نسخت الوجوب. هل يباح له

الإقدام على الفعل أم لا؟ وكلام الغزالي في «المستصفى» صريح في أن المراد بالجواز معنى التخيير بين الفعل والترك شرعاً، فإنه قال في الرد عليهم: حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشارع.

وقال ابن التلمساني: أكثرهم يجعل الخلاف لفظياً، لأنهما لم يتواردا على محل واحد، فإن الغزالي عني بالجواز الذي لا يبقى بعد رفع الوجوب التخيير، ولا شك في أنه ليس جزءاً للواجب بل هو قسيمه ومقابله، ومن قال يبقى لم يعن بالجواز الجزء بل عني به رفع الحرج، ولا شك في أنه جزء من الواجب. قال الأصفهاني: فيه نظر، لأن الرازي يقول: يبقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك. قال: وبه تبين أن الخلاف معنوي، وأن ما قاله ابن التلمساني ليس بحق.

وقال القرافي: ظاهر كلامهم أن الخلاف في الجواز بمعنى مستوى الطرفين، وهو بعيد، قال وصورة المسألة: أن يرد الأمر ثم يقول الأمر: رفعت الوجوب فقط. أما إن نسخ الأمر بالتحريم ثبت التحريم قطعاً، أو قال رفعت جملة ما دل الأمر السابق من جواز وغيره فلا يستدل به على الجواز قطعاً.

قلت: الغزالي منازع في أصل بقاء الجواز، لقوله: إن الحال يعود إلى ما قبل من تحريم أو إباحة، وتظهر فائدة الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً، فعند الغزالي وغيره يكون الفعل الآن محرماً كما كان أولاً، وعند الأولين أن مطلق الجواز الذي كان داخلياً في ضمن الوجوب باق يصادم ما دل على التحريم، فالخلاف معنوي قطعاً.

وللمسألة التفات إلى بحث عقلي، وهو أن الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس، ويلزم من عدم الفصل عدم حصة النوع من الجنس ضرورة أنه يلزم من عدم العلة عدم المعلول، وابن سينا هو القائل بهذه القاعدة، والرازي يخالفه فيها، ويقول: ذلك غير لازم.

وإلى بحث أصولي، وهو أن المباح هل هو جنس للواجب، والجائز بالمعنى الأخص أم لا؟ والمراد بالمعنى الأخص ما لفاعله أن يفعله مع جواز تركه، وبالأهم ما لفاعله أن يفعله، فيدخل فيه الواجب والمندوب، ولهذا قدمت ذكر هذه المسألة

عليها.

وعبر عنها شمس الأئمة السرخسي في كتابه بأن مطلق الأمر هل يستلزم وجوب الأداء، أم لا؟ والأكثر على أنه يستلزم.

وذهب بعض المتكلمين إلى أنه لا يستلزم حتى يقوم دليل عليه، فإن من أفسد حجه مأمور بالأداء شرعاً، ولا يكون المؤدى جائزاً.

وعبر عنه الإمام محمد بن يحيى تلميذ الغزالي في كتابه «المحيط» بعبارة أخرى، فقال: هل الفرض داخل في جنس النفل على معنى أنه نفل وزيادة أو هما نوعان مختلفان؟ خلاف، وفرّع عليه ما إذا قام عن السجود ناسياً، وقصد الاستراحة، فإن قلنا: النفل داخل في حقيقة الفرض فلم تكن الاستراحة فيه مناقضة لنية الفرض الباقية كلها، بل تعرضت لبعضها فصحت الجلسة عن الفرض / بالنسبة ١/٢٩ الحكيمة، وإن جعلنا النفل غير الفرض فلم يجوز عن الفرض بنية النفل. انتهى. ويتخرج عليه المسائل المعدودة في إقامة النفل مقام الفرض كاللمعة وغيرها.

تنبيه

إذا سقط الأمر بالنسخ، وقلنا: إنه سقط الجواز فإلى ماذا يرجع حكمه؟ قيل: إلى ما قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، فإن لم يكن له أصل فيهما فيحتمل أن يقال: يرجع إلى حكم الأشياء قبل ورود الشرع. هل هي على الوقف أو الحظر أو الإباحة؟ قال أصحابنا: وذكر هذه المسألة هنا أولى من ذكرها في النسخ، لأنه نظر في حقيقة الجواز لا في حقيقة النسخ.

قاعدة تجمع مسائل

جائز الترك مطلقاً ليس بواجب، وتجوزنا بمطلقاً عن فرض الكفاية والموسع والخير، ويتفرع عليه مسائل:

[المسألة الأولى]

[الزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم لا يوصف بالوجوب]

أن الزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم فيما لا يتقدر بمعين، كمسح الرأس وتطويل أركان الصلاة، وألحق بها إمساك بعض الليل احتياطاً للصوم إذا لم نوجبه، كما حكاه العبادي عن أبي إسحاق المروزي لا يوصف بالوجوب، لأنه يجوز تركه ونقله ابن برهان في «الأوسط»: عن معظم العلماء، ونصره الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» والغزالي وابن السمعاني في «القواطع» والإمام في «المحصول» وغيرهم.

وقال ابن الرُّفعة في «المطلب» في مسح الرأس: إنه الأصح، وقيل: الكل واجب إذ ليس بعض أولى، فكان الكل واجباً، وهو ظاهر نص الشافعي في الأم، كما نقله في «البحر» عنه في باب الكتابة، فيما إذا أوصى بوضع بعض النجوم، ويحكي عن الكرخي ونسبه صاحب «الكبريت الأحمر» إلى الجمهور منهم، وقال: حتى قالوا: إن الإسلام لا يطلب من الصبي حتماً، ولو أقر به وقع واجباً، وعلى هذا فوصفه بالاستحباب قبل الإيقاع، أما بعد وقوعه فيقع فرضاً.

وقيل عليه: إن حكم مسح البعض المجزئ حكم خصال «الكفارة» فأي خصلة فعلها حكم بأنها الواجب.

قال ابن الرُّفعة في «المطلب»: والأول أشبه، لأننا لا نعرف أحداً قال فيما إذا صلى منفرداً، ثم صلى تلك الصلاة فرضاً في جماعة، وقلنا: الثانية هي الفرض: إنه وجب عليه أحد الظهريين على التخيير كما في خصال الكفارة، وفي المسألة وجه ثالث، وهو التفصيل فإن كان لو اقتصر على البعض أجزاءه، فالزائد ليس بواجب كمسح الرأس، وسبع البدنة للمتمتع وإلا فالكل فرض، كما لو أخرج بعيراً عن الشاه في الخمس، لأنه لو اقتصر على خمس بعير فقط لم يجزئه قطعاً، وادعى النووي في موضع من «شرح المذهب» اتفاق أصحابنا على تصحيحه.

قال ابي برهان : ومنشأ الخلاف أن الأمر عندنا ما تناوله تلك الزيادة ، وعندهم تناولها .

قلت : وعقد سليم في «التقريب» مسألة الأمر بفعل الشيء يقتضي وجوب أدنى ما يتناوله اسم ذلك الفعل . قال : ومن الناس من قال : يقتضي وجوب الأكثر وزيفه ، ثم قال : مسألة : ومن أمر بشيء فلزمه أدنى ما يقع عليه اسم ذلك الفعل ، فزاد عليه ، فالزيادة تطوع ، وعن الكرخي أن الجميع واجب . اهـ . فجعل الخلاف في هذه مفرعاً على القول بوجوب أدنى الاسم .

نبيهات

[التنبيه الأول :

قال الغزالي : الخلاف يتجه فيما وقع متعاقباً كالطمأنينة والقيام ، وأما ما وقع بجملته معاً ، ولا يتميز بعضه عن بعض بالإشارة والتعبير ، فيبعد أن يقال : قدر الأصل منه واجب ، والباقي ندب .

قلت : وقد حكوا طريقتين في مسح الرأس . هل محل الخلاف فيما إذا وقع الجميع دفعة واحدة حتى إذا وقع مرتباً يكون نفلاً جزماً أم الخلاف في الصورتين ؟ والصحيح : الثاني . كذا قاله النووي في «شرح المذهب» . لكن الأقوى الأول ، واختاره إمام الحرمين .

[التنبيه الثاني

زعم السهروردي أن الخلاف لفظي يرجع إلى تفسير الوجوب بماذا ؟ والحق : أنه معنوي وللخلاف فوائد :

منها : زيادة الثواب فإن ثواب الواجب أعظم من ثواب النفل .

ومنها: إذا مسح على شعر ثم حلق بعضه، فإن من يرى أنه إذا حلق كله تجب الإعادة قد يقول: إذا قلنا: الكل واجب لزمه إعادة المسح في الموضع الذي حلقه، ولا سيما على قول من زعم أن ذلك كخصال الكفارة، فإنه بفعلها يكون معيناً لوجوبها، كما قاله القاضي الحسين في الواجب الموسع إذا فعل في أول وقته ثم فسد أو أفسد، ثم أتى به في بقية الوقت يكون قضاء، لأنه بالشروع فيه تعين. قاله في المطلب.

[التنبية] الثالث

قال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: المسألة مفروضة في زائد يمكن انفكاك الواجب منه أما ما لا يمكن فإنه واجب تبعاً غير مقصود يعني بلا خلاف، لأن الوجوب يتناول ما هذه صفته مع كونه ضد الموجب الآخر، كما سلك جزء من الليل قبل الفجر وبعد غروب الشمس، فلأن يكون واجباً مع جنس المأمور به أولى. وحاصله: تخصيص الخلاف بما إذا أمكن الاختصار على الأصل، فإن لم يمكن إلا بفعل الكل فالكل واجب قطعاً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذا كما في جزاء الصيد يصوم عن كل مد يوماً، وإذا انكسر مد صام يوماً كاملاً، لأن الصوم لا يتبعض، ويقع فرضاً قطعاً وكذلك قال الإمام في «النهاية» فيما لو نذر اعتكاف يوم فاعتكف أقصر الأيام أجزأه أو أطول الأيام وقع الجميع فرضاً. أي: من غير تخريج على الخلاف.

[المسألة] الثانية

[الصوم واجب على أصحاب الأعذار]

قال كثير من الفقهاء: الصوم واجب على المريض والحائض والمسافر مع أنه يجوز تركه لهم، لعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [سورة

البقرة / ١٨٥] وجوابه أنه مخصوص بقوله: ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ [سورة البقرة / ١٨٤] الآية.

ونقله ابن السمعاني في «القواطع»، فقال: ذكر أصحابنا في أصحاب الأعدار الذين لا يتحتم عليهم الصوم في الحال، كالمرضى والمسافر، أو من لا يجوز له الصوم في الحال، كالحائض والنفساء أن الصوم واجب عليهم، ويأتون به عند زوال العذر وهو قضاء.

وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجب على الحائض والنفساء والمرضى بخلاف المسافر. قال: والقول بإيجابه على الحائض مشكل جداً، ثم وجهه.

وقال في «المستصفى»: في المسافر مذهبان ضعيفان. أحدهما: مذهب الظاهرية: أنه لا يصح صومه في السفر، والثاني: مذهب الكرخي: أن الواجب أيام آخر، ولكن لو صام رمضان صح وكان معجلاً للواجب، كتقديم الزكاة على الحول، وهو فاسد لظاهر الآية، لأن الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير.

ونقل الشيخ أبو إسحاق عن بعض الأشعرية أنه يجب على المسافر صوم أحد الشهرين إما شهر الأمر أو شهر القضاء وأي ما صام كان أصلاً، كالأنواع في كفارة اليمين، واختاره الإمام الرازي، ونقله سليم عن الأشعرية. قال: وقالوا في المريض والحائض كقول أهل العراق. يعني أنه لا يجب مع العذر.

وقال الشيخ أبو حامد الأسفرايني: اختلفوا / في المريض والمسافر والحائض ٢٩/ب الذين لا يلزمهم فعل الصوم في الحال لأجل عذرهم. هل يجب عليهم الصوم في الحال أو بعد زوال العذر؟ فمذهبنا: أنه واجب عليهم في الحال إلا أنهم يجوز لهم تأخيره إلى أن يزول العذر، وقال أهل العراق: الصوم واجب على المسافر في الحال دون المريض. قالوا: وأما الحائض فلا يجوز أن يقال: الصوم واجب عليها، والقول بذلك بدعة.

وقال ابن جماعة المقدسي في «الفروق»: وإياك أن تقول: إن المسافر يخير بين الصوم والفطر فهو خطأ، لأن التأخير الواجب غير كونه واجباً. فلا يتصور التأخير بين واجب ومباح، بل العبارة الصحيحة أن يتخير بين فعل الصوم وبين فعل العزم

على قضائه، فيكون العزم بدلاً عن الصوم من الوقت، وحاصله: الوجوب في حق المسافر والمريض، وأما الحائض ففي وجوبه عليها وجهان. صحح الشيخ أبو إسحاق وغيره الوجوب، ونقله ابن برهان عن كافة الفقهاء منا ومن الحنفية، ونقل عن المتكلمين منا ومن المعتزلة أنها لا تخاطب به، وهو الذي نصره ابن القُشَيْرِي.

وقال النووي في «الروضة»: إنه الأصح، إذ القضاء لا يجب إلا بأمر جديد. قلت: وهو الذي نص عليه الشافعي في «الرسالة»، فقال: وقد ذكر أن التكليف إنما يتعلق بالبالغين.

قال الشافعي: وهكذا التنزيل في الصوم والصلاة على البالغين العالمين دون من لم يبلغ، ومن بلغ ممن غلب على عقله من ذوي الحيض في أيام حيضهن. هذا لفظه.

وقال الأمدى: والحق في ذلك: إن أريد بكونها مكلفة بتقدير زوال المانع فحق، وإن أريد أنها تؤثر بالإتيان بالصوم حالة الحيض فباطل، وهو يشير إلى أن الخلاف لفظي، وبذلك صرح الشيخ أبو إسحاق أيضاً، وقيل: بل يظهر في النية إذا قلنا: يجب التعرض للأداء والقضاء.

وحكى إلكيا الطبري وجوبه عليها بمعنى ترتبه في ذمتها لا وجوب أدائه، ولهذا يسمى ما تؤديه بعد الحيض قضاء، ورأيت من يحكي ذلك عن نص الشافعي، وحينئذ فيصير النزاع لفظياً، لأن القائل بالوجوب لا يعني غير ذلك، فبقي الخلاف في أنه هل يوصف بالوجوب قبل الطهر أم لا؟

ونظير هذا: أن الدين المؤجل هل يوصف قبل الحلول بالوجوب؟ فيه وجهان: حكاهما الرافعي عن القفال في باب الدعاوى، وفرع عليهما مالو ادعى عليه ديناً مؤجلاً قبل المحل فله أن يقول في الجواب: لا يلزمني دفع شيء إليك الآن ويحلف عليه، وهل يقول لاشيء علي مطلقاً؟ قال القفال: فيه وجهان مبنيان على هذا.

قلت: والمسألة إنما تتصور على القول المرجوح في صحة سماع الدعوى بالدين المؤجل، والمذهب المنصوص كما حكاه الغزالي في كتاب «التدبير»: أنها لا تسمع، إذ لا يتعلق بها إلزام ومطالبة فلا فائدة فيها.

[المسألة الثالثة]

[المباح مأموره]

قال الكعبي: المباح مأموره، لأن فعله ترك الحرام وهو واجب، فالمباح واجب وسيأتي إن شاء الله تعالى في بحث المباح.

فصل

في فرض الكفاية

قال الغزالي في تعريفه: كل مهم ديني يراد حصوله ولا يقصد به عين من يتولاه.

فخرج بالقيد الأخير فرض العين، ومعنى هذا أن المقصود من فرض الكفاية وقوع الفعل من غير نظر إلى فاعله. بخلاف فرض العين فإن المقصود منه الفاعل، وجعله بطريق الأصالة لكن الحق: أن فرض الكفاية لا ينقطع النظر عن فاعله بدليل الثواب والعقاب. نعم ليس الفاعل فيه مقصوداً بالذات بل بالعرض، إذ لا بد لكل فعل من فاعل، والقصد بالذات وقوع الفعل.

وقوله: ديني بناء على رأيه أن الحرف والصناعات وما به قوام المعاش ليس من فرض الكفاية كما صرح به في «الوسيط» تبعاً لإمامه. لكن الصحيح: خلافه، ولهذا لو تركوه أثموا، وما حرم تركه وجب فعله، وفيه مسائل:

[المسألة الأولى]

[فرض الكفاية لا يباين فرض العين]

فرض الكفاية لا يباين فرض العين بالجنس خلافاً للمعتزلة، بل يباينه بالنوع، لأن كلاً منهما لا بد من وقوعه غير أن الأول شمل جميع المكلفين، والثاني كذلك بدليل تأييم الجميع عند الترك لكنه يسقط بفعل البعض، لأن المقصود منه تحصيل المصلحة من حيث الجملة، فالوجوب صادق عليهما بالتواطؤ لا بالاشتراك اللفظي على الأصح.

[المسألة] الثانية

[هل يتعلق فرض الكفاية بالكل أو البعض؟]

اختلفوا هل يتعلق فرض الكفاية بالكل أو البعض؟ على قولين مع الاتفاق على أنه يسقط بفعل البعض، والجمهور على أنه يجب على الجميع لتعذر خطاب المجهول بخلاف خطاب المَعَيَّن بالشيء المجهول، فإنه ممكن كالكفارة، ونص عليه الشافعي في مواضع من «الأم»: منها قوله: حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه لا يسع عامتهم تركه، وإذا قام منهم من فيه كفاية أجزأه عنهم إن شاء الله، وهو كالجهاد عليهم حق أن لا يدعوه، وإذا انتدب منهم من يكفي الناحية التي يكون بها الجهاد أجزأ عنهم، والفضل لأهل الولاية بذلك على أهل التخلف عنهم.

وقال في باب السِّلَف فيمن حضر كتاب حق بين رجلين: ولو ترك كل من حضر الكتاب خفت أن يَأْتَمُوا بل لا أراهم يخرجون من الإثم وأيهم قام به أجزأ عنهم.

وذكر مثله في الشهود إذا دعوا للأداء، وجرى عليه الأصحاب في طردهم وإليه ذهب من الأصوليين أبو بكر الصِّيرفي والشيخ أبو إسحاق والقاضي والغزالي. قالوا: والجملة مخاطبة فإذا وقعت الكفاية سقط الحرج، ومتى لم تقع الكفاية فالكل آثمون، واختاره ابن الحاجب ونقله الأمدى عن أصحابنا، وأنه لا فرق بينه وبين الواجب من جهة الوجوب إلا أنها افترقا في السقوط بفعل البعض.

ثم عبارة الأكثرين أنه وجب على الجميع، ونقل إمام الحرمين في «التلخيص» عن القاضي أنه وجب على عين كل واحد، ولا بد من تأويله.

ويخرج من ذلك إذا قلنا: أنه واجب على الجميع. قولان. أحدهما: أنه واجب على جميع المكلفين من حيث إنه جميع. والثاني: أنه واجب على كل واحد، فإن قام به بعضهم سقط التكليف عن الجميع، وإن لم يقوم به أحد أثم الجميع.

ويظهر تغاير القولين في كيفية التأثيم عند الترك، فعلى الأول تأثيم كل واحد يكون واقعاً بالذات، وعلى الثاني بالعرض، وقد ضعف صاحب «التنقيحات» القول الثاني بأن الوجوب إذا تعين على كل واحد بالفعل وليس الشيء مما يفوت، كصلاة الجنائز فإسقاطه عن الباقي رفع للطلب بعد التحقق فيكون نسخاً، ولا يصح دون خطاب جديد، ولا خطاب، فلا نسخ، فلا سقوط. بخلاف ما إذا قلنا بالأول، وهو وجوبه على الجميع من حيث هو جميع، فإنه لا يلزم هذا الإشكال، إذ لا يلزم من إيجاب الحكم على جملة إيجابه على كل واحد، والظاهر ترجيح الثاني، فإن تكليف المجموع من حيث هو مجموع لا يعقل /، لأنه غير مكلف، وإن اعتبر فيه الأفراد رجع لقولنا.

وقوله: يلزم منه رفع الطلب قبل الأداء، وهو إنما يكون بالنسخ ممنوع، فإن رفع الطلب كما يكون بالنسخ يكون بانتفاء علة الوجوب، وهو كذلك، فإن الله تعالى إنما أوجب صلاة الجنائز احتراماً للميت كما أوجب دفنه ستراً له، فإذا قام بذلك طائفة زالت العلة فيسقط الوجوب، لزوال علته، كما أنه يسقط وجوب الدفن إذا احترق الميت أو أكله السبع لانتفاء علته.

ويظهر مما ذكرناه أن قولهم: ويسقط بفعل البعض فيه تجوز، فإن علة السقوط بالحقيقة هي انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض، لكن لما كان فعل البعض سبباً لانتفاء علة الوجوب نسب السقوط إليه تجوزاً. هذا إن عللنا أفعال الله تعالى بالمقاصد، ومن لم يعللها بالمقاصد فيجوز أن يكون أداء بعضهم أمانة على سقوط الفرض عن الباقيين.

وقد أورد على هذا المذهب أنه لو كان واجباً على الكل لما سقط بفعل البعض، لأن البعض الآخر حينئذ يكون تاركاً للواجب، وتارك الواجب مستحق العقاب.

وأجيب بأن الإيجاب متعلق بالجميع، ولا يلزم من تعلقه بالجميع تعلقه بكل واحد، وأيضاً فإن سقوطه عن الباقيين لتعذر التكليف به، والتكليف تارة يسقط بالامتنال، وتارة يسقط بتعذر الامتنال.

وقال المتولي: هل نقول إذا فعله يسقط الفرض عنه وعنهم، لأن الفرض يتناول

جميعهم، أو نقول بأن بآخر الأمر أن الوجوب لم يتناول سوى من فعله؟ فيه خلاف.

قلت: وهو يشبه القول المحكي في الواجب المخير أنه يتعين أحدهما بالفعل، والقول الثاني: أنه واجب على البعض، وعلى هذا فهل هو مبهم أو معين؟ قولان. وعلى القول بأنه معين هل هو من قام به أو معين عند الله دون الناس؟ قولان. ويخرج من كلام المتولى وجه أنه يتعلق بطائفة مبهمة ويتعين بالفعل.

وحكى ابن السمعاني تفصيلاً بين أن يغلب على ظنه أنه يقوم به غيره فلا يجب وإلا وجب، واستحسنه. قال: والخلاف عندي لفظي لا فائدة فيه.

قلت: وقد يقال: بأنه معنوي وتظهر فائدته في صورتين:

إحدهما: أن فرض الكفاية هل يلزم بالشروع؟ فمن قال: يجب على الجميع أوجبه بالشروع لمشابهته فرض العين.

والثانية: إذا فعلته طائفة، ثم فعلته أخرى هل يقع فعل الثانية فرضاً؟ وفيه خلاف سنذكره، وكلام الإمام في المحصول مضطرب في المسألة، والظاهر أنه يقول: على البعض، لأنه جعله متناولاً لجماعة لا على سبيل الجمع، ومراده بالجمع أعم من التعميم والاجتماع بدليل أنه قسمه إليهما، فقال في التناول على سبيل الجمع: إنه ممكن فقد يكون فعل بعضهم شرطاً في فعل البعض، وقد لا يكون ما ليس على سبيل الجمع ينبغي أن لا يكون على الجميع لا جميعاً ولا إنساناً، وإنما على البعض، ويؤيده قوله: فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقي ولو كان على الجميع لما قال: «لم يلزم الباقي» بل كان يقول: سقط عن الباقي. غير أنه استعمل لفظ السقوط بعد ذلك، فينبغي تأويله ليجمع كلاماً^(١).

(١) انظر كتاب المحصول للإمام الرازي في كلامه على الواجب على سبيل الكفاية.

[المسألة الثالثة]

[إذا ترك الجميع فرض الكفاية أثموا]

إذا تركه الجميع أثموا، وإن قلنا: يتعلق بالبعض، ووجهه الإمام في باب الأذان من «النهاية» بأن تعطيل فرض الكفاية من الجميع بمثابة تعطيل الواحد فرض العين، فلهذا ينال الكافة الحرج في فرض الكفاية، كما يناله الواحد في فرض العين، ومن ثم لو اتفقوا على ترك الفرض كفاية قوتلوا، وشبه إمام الحرمين في «التلخيص» ذلك بمن ضمن ألفاً عن المديون، ثم تمنع مع المضمون عنه عن الأداء فيعصي كل واحد منهما بترك أداء الألف الملتزمة، وإن كان يقصد المطالب منها ألفاً فلما عمها الوجوب عمتهما المعصية بالترك.

وحكى أصحابنا وجهين في تجهيز الميت إذا تركه الجميع. هل يعمهم الاثم أو يختص بالذين ندبوا إليه من أهل الميت؟ قال النووي: وأصحهما: يأثم كل من لا عذر له.

[المسألة الرابعة]

[التكليف بفرض الكفاية منوط بالظن لا بالتحقيق]

التكليف به منوط بالظن لا بالتحقيق، فإن ظن أنه قام به غيره سقط عنه الفرض وإن أدى ذلك إلى أن لا يفعله أحد، وإن ظن أنه لم يقم به غيره وجب عليه فعله وإن أدى ذلك إلى فعل الجميع، كذا قاله الإمام في «المحصول» مستدلاً بأن تحصيل العلم بأن الغير هل يفعل أو لا؟ غير ممكن إنما الممكن تحصيل الظن، ولك أن تقول: الوجوب على الكل معلوم فلا يسقط إلا بالعلم، وليس منه تكليف بما لا يمكن، لأن الفعل يمكن إلى حصول العلم، ثم نقول: إنما لا يمكن العلم

بعدم فعل الغير بالنسبة إلى الزمن المستقبل في المثال الذي ذكره، لأنه قال: لو غلب على ظنها أن غيرها يقوم بذلك، ويكون قوله: سقط أي في الظاهر أما بالنسبة إلى الماضي فيمكن العلم القطعي.

[المسألة الخامسة]

[سقوط فرض الكفاية بفعل الجميع دفعة واحدة]

إذا أتى به دفعة جميع من خواطب به سقط الفرض عنهم، وحصل ثوابه لهم، ويقع فعل كُـلِّ فرضاً، إذ ليس بعضهم أولى بوصفه بالقيام بالفرض من البعض، فوجب الحكم بالفرضية للجميع. حكاه إمام الحرمين في باب الجنائز عن الأئمة، ثم قال: ويحتمل أن يقال: هو كإيصال المتوضئ الماء إلى جميع رأسه دفعة، وقد اختلفوا في أن الجميع فرض أو الفرض ما يقع عليه الاسم فقط؟ ولكن قد يتخيل للفطن فرق ويقول: مرتبة الفرضية فوق رتبة السنة وكل مصل في الجمع الكبير ينبغي أن لا يحرم رتبة الفرضية، وقد قام بما أمر به، وهذا لطيف لا يصح مثله في المسح.

ومن هنا قال ابن دقيق العيد في «شرح الإمام»: اختلفوا في أن فرض الكفاية إذا باشره أكثر من يحصل به تأدّي الفرض هل يوصف فعل الجميع بالفرضية؟ قال: ونحن إذا قلنا: إنه يستحب في حق من حصلت له الكفاية بغيره أردنا به يستحب الشروع والابتداء، ولم نرد به أنه يقع مستحباً في حقه إذا شرع فيه مع غيره.

[المسألة السادسة]

[يسقط فرض الكفاية بمن فعله أولاً]

إذا أتوا به على التعاقب فإن فعله من يستقل به، ثم لحق بهم آخرون سقط بالأولين، ووقع فعل الآخرين فرضاً، كذا قاله النووي في باب الأذان من «التحرير»، وحكى الروياني فيه وجهين.

وفصل الشيخ عز الدين، فقال: إن لحقوا بهم قبل تحصيل مصلحته كان ما فعلوه فرضاً وإن حصلت الكفاية بغيرهم، لأن مصلحته لم تحصل بعد. ذكره الشيخ عز الدين، وذكر له أمثلة.

منها: أن يخرج إلى العدو من يستقل بدفعهم، ثم لحق بهم آخرون قبل انقضاء القتال، فيكتب لهم أجر الفرض، وإن تفاوتت رتبهم في الثواب لقلة العمل وكثرته.

ومنها: أن يشتغل بالعلم من تحصل به الكفاية الواجبة، ثم من ^(١) يلحق به من ٣٠/ب يشتغل به، فيكون / فرضاً، لأن المصلحة لم تكمل بعد.

ومنها: صلاة الجنازة لو أحرمت الطائفة الثانية قبل تسليم الأولى كانوا كمن صلى دفعة واحدة، فإن أحرموا بعده. قال القاضي حسين والإمام والغزالي: إن الثانية تكون فرضاً أيضاً إذ لا تقع صلاة الجنازة نافلة. قال النووي: ولا خلاف فيه، وليس كما قال لما سيأتي عن الروياني.

ومنها: لورد الجميع السلام كانوا مؤدين للفرض سواء كانوا معاً أو متعقبين صرحوا به في السير.

(١) هكذا في جميع النسخ ولعل «من» زائدة هنا.

[المسألة السابعة]

إذا قلنا: إنه يتعلق بالجميع، وفعل البعض مسقط للخرج، فهل ذلك بالشروع أم لا لاحتمال القطع؟ فيه تردد، والصواب: الثاني، ويحتمل بناؤه على أن فرض الكفاية هل يلزم بالشروع؟

[المسألة الثامنة]

معنى قولهم: سقط بفعل البعض

معنى قولهم: سقط بفعل البعض أي بعض مكلف، ليخرج ما قام به غير المكلف، فإنه لا يسقط شيئاً، ولهذا لو سلم على جماعة فيهم صبي فأجاب الصبي وحده لا يسقط فرضهم بجوابه على الأصح، وقالوا: إذا حج عن الميت لا يستأجر صبياً، لأنه ليس من أهل فرض الإسلام. نعم تسقط صلاة الجنازة بصلاة الصبيان المميزين عند وجود الرجال على الأصح.

وقال في «شرح المذهب»: إن الصبي إذا أذن، وقلنا: الأذان فرض كفاية حصل الفرض بأذانه.

[المسألة التاسعة]

[سقوط فرض الكفاية بفعل الملائكة]

هل يسقط بفعل الملائكة؟ لم أر من تعرض لهذه المسألة غير الشيخ أبي إسحاق الشيرازي في «تذكرة الخلاف» في مسألة تغسيل الشهيد الجنب، فقال: غسل الملائكة لا يسقط ما تعبد به آدمي في حق الميت، وقياس سائر فروض الكفاية

كذلك، ومثله هل يسقط بفعل الجن؟ لم أرفيه تصريحاً وينبغي تخريجه على الخلاف في تكليفهم بالفروع وسنذكره.

[المسألة] العاشرة

[فرض الكفاية يلزم بالشروع]

فرض الكفاية يلزم بالشروع على المشهور قاله ابن الرفعة في «المطلب» في كتاب الودعة، وأشار في باب اللقيط إلى أن عدم اللزوم إنما هو بحث للإمام، ولهذا قالوا: يتعين الجهاد بحضور الصف، ويلزمه إتمام الجنازة على الأصح بالشروع، وأما تجويزهم الخروج من صلاة الجماعة مع القول بأنها فرض كفاية فبعيد، ولم يرجح الرافعي والنووي في هذه القاعدة شيئاً بخصوصه، وإنما صححوا في أفراد مسائلها ما يخالف الآخر.

وحكى عن القاضي الحسين: إن المتعلم إذا أنس من نفسه النجاسة أنه يحرم عليه القطع، وصححاً خلافه، لأن الشروع لا يغير حكم المشروع فيه بخلاف الجهاد. وقال القاضي البارزى في «تميزه»: ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع على الأصح إلا في الجهاد وصلاة الجنازة. اهـ.

وأطلق الغزالي في «الوجيز» أنه لا يلزم، وقال في «الوسيط»: وذكر بعض الأصحاب أنه يتعين بالشروع.

وقال القفال: لا يليق بأصل الشافعي تعيين الحكم بالشروع فإن الشروع لا يغير حقيقة المشروع فيه، ولذلك لا يلزم التطوع بالشروع فيه.

وقال الإمام في باب التقاط المنبوذ: ومن لابس فرضاً من فروض الكفاية وكان متمكناً من إتمامه، فإن أراد الإضراب عنه، فقد نقول: ليس له ذلك ويصير فرض الكفاية بالملابسة متعيناً، وهذا فيه نظر وتفصيل سأذكره في باب السير.

قلت : وهذا كله في المفعول أولاً أما لو شرع فيه بعد أن فعله غيره هل يلزم؟ قال الرُّوياني في «البحر»: لو شرع في صلاة الجنائزة بعد ما صلى عليها فرض الكفاية هل له الخروج؟ يحتمل وجهين بينين على أصل، وهو أن هذه الصلاة الثانية تقع فرضاً أم لا؟ وفيه جوابان، والقياس عندي: أنه لا يقع فرضاً، لأن الفرض مالا يجوز تركه على الإطلاق. اهـ. وينبغي جريانه في سائر فروض الكفاية، وجزم الرافعي والنووي في هذه الصورة بوقوع الثانية فرضاً.

[المسألة] الحادية عشرة

[هل يتعين فرض الكفاية بتعيين الإمام؟]

إن فرض الكفاية هل يتعين بتعيين الإمام؟ فيه خلاف صنف فيه ابن التلمساني، وقد ذكر الصيدلاني: أن الإمام لو أمر شخصاً بتجهيز ميت تعين عليه، وليس له استنابة غيره، ولا أجرة له.

[المسألة] الثانية عشرة

[القيام بفرض الكفاية أولى من القيام بفرض العين]

قيل: القيام بفرض الكفاية أولى من القيام بفرض العين، لأنه يسقط فيها الفرض عن نفسه وعن غيره، وفي فرض العين يسقط الفرض عن نفسه فقط. حكاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني في «شرح كتاب الترتيب» وجزم به الشيخ أبو محمد الجويني في كتابه «المحيط بمذهب الشافعي» وكذلك ولده إمام الحرمين في كتابه «الغياثي»، وهو ظاهر على القول بوجوب الكفاية على البعض، ووهم بعضهم فحكي عن من ذكر أن فرض الكفاية أفضل من فرض العين، وهو غلط

فإن كلامهم إنما هو في القيام بهذا الجنس أفضل من ذلك، ثم عبارة الجويني: وللقائم به مزية، ولا يلزم من المزية الأفضلية. على أن الشافعي نص ما ينازع في ذلك، ففي «الأم»: إن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنائز أو الرواتب مكروه، إذ لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية، وجرى عليه الأصحاب، ومنهم الرافعي في بابه.

وقال الغزالي في «الإحياء» في شروط الاشتغال بعلم الخلاف: أن لا يشتغل به وهو من فروض الكفايات من لم يتفرغ عن فروض الأعيان. قال: ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض الكفاية وزعم أن مقصوده الحق فهو كذاب، ومثاله: من ترك الصلاة في نفسه وتبحر في تحصيل الثياب ونسجها قصداً لستر العورات. اهـ. وبتقدير تسليمه فكان بعض مشائخنا يخصصه بمن سبق إليه أولاً. أما من فعله ثانياً فلا يكون في حقه أفضل من فرض العين، لأن السقوط حصل بالأول، وإن كنا نسمي فعل الآخرين فرضاً على رأي.

وقال الشيخ كمال الدين الزمّلكاني: ما ذكر من تفضيل فرض الكفاية على فرض العين محمول على ما إذا تعارضا في حق شخص واحد، ولا يكون ذلك إلا عند تعينها وحينئذ هما فرضا عين، وما يسقط الحرج عنه وعن غيره أولى، وأما إذا لم يتعارضا وكان فرض العين متعلقاً بشخص، وفرض الكفاية له من يقوم به ففرض العين أولى.

[المسألة الثالثة عشرة]

[يتصور المخير في الواجب الكفائي]

كما يتصور المخير في الواجب العيني كما سبق في خصال الكفارة كذلك في الواجب على الكفاية، ولم أر من ذكره، وقد ظفرت له بمثال، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [سورة النساء / ٨٦] وينبغي أن يطرقة الخلاف. أنه هل الواجب للجميع أو واحد غير معين؟.

[المسألة] الرابعة عشرة

استشكل الجمع بين قول الأصوليين إن فرض الكفاية يسقط بفعل البعض، وقول الفقهاء: لو صلى على الجنازة طائفة ثانية وقعت صلاتهم فرضاً أيضاً، وإذا سقط الفرض بالأولى كيف تقع الصلاة الثانية فرضاً؟.

وأجاب النووي في باب الجنائز من «شرح المذهب» / فقال: عبارة المحققين ١/٢١ يسقط الحرج عن الباقيين أي لا حرج عليهم في ترك هذا الفعل، فلو فعلوه وقع فرضاً كما لو فعلوه مع الأولين دفعة واحدة، وأما عبارة من يقول: سقط الفرض عن الباقيين، فمعناه سقط حرج الفرض وإثمه. اهـ.

قلت: وهي عبارة الشافعي في «الرسالة»، ويشهد له ما قاله المتولي: إن الطائفة الثانية تنوي بصلاتهم الفرض، لأن فعل غيرهم أسقط عنهم الحرج لا الفرض، وهذا قد ينكره الشاذلي^(١) في العلم، ويقول: لا معنى للفرض إلا الذي يأنم بتركه، فإذا كان بعد فعل الأولى لا يلحق الثانية حرج على الترك، فلا معنى لبقاء الفرض في حقهم.

وقد أجب عنه بأن فرض الكفاية على قسمين:

أحدهما: ما يحصل تمام المقصود منه ولا يقبل الزيادة، فهذا هو الذي يسقط بفعل البعض.

والثاني: يتجدد مصلحته بتكرار الفاعلين له كالاشتغال بالعلم، وحفظ القرآن، وصلاة الجنازة، لأن مقصودها الشفاعة، فهذه الأمثلة ونحوها كل أحد مخاطب به، وإذا وقع يقع فرضاً تقدمه غيره أو لم يتقدمه، ولا يجوز له تركه إلا بشرط قيام غيره به، فإذا قام غيره به جاز الترك وارتفع الحرج.

(١) الشاذلي من أخذ طرفاً من العلم أو الأدب. المصباح المنير مادة «شدو».

فصل

في الحرام

وهو لغة: المنع. قال الله تعالى: ﴿وحرمنا عليه المراضع من قبل﴾ [سورة القصص / ١٢] أي: حرمانه رضاعهن ومنعناه منهن، إذ لم يكن حينئذ مكلفاً، وقوله تعالى: ﴿إن الله حرمهما على الكافرين﴾ [سورة الأعراف / ٥٠] ويطلق بمعنى الوجوب كقوله:

فإن حراماً لا أرى الدهر باكياً
على شجوه إلا بكيت على عمرو
وعليه خرج قوله تعالى: ﴿وحرام على قرية﴾ [سورة الأنبياء / ٩٥] أي وواجب على قرية أردنا إهلاكها أنهم لا يرجعون عن الكفر إلى الإيمان، وحكي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه.

وفي الاصطلاح: ما يذم فاعله شرعاً من حيث هو فعل.

ومن أسمائه القبيح، والمنهي عنه، والمحظور.

وقال أبو عبد الله الزبيري: الحرام يكون مؤبداً، والمحظور قد يكون إلى غاية. حكاه عنه العسكري في «فروقه».

وفي «النكت» لابن العارض المعتزلي حكى الشيخ أبو عبد الله يعني البصري عن فقهاء العراق أنهم كانوا يقولون: محرم في القبيح إذا كان طريق قبحه مقطوعاً به، ويقولون: مكروه فيما كان طريقه مجتهداً فيه كسؤر كثير من السباع. قال ابن سراقه: وسماه الشافعي في كثير من كتبه مكروهاً أيضاً توسعاً، والأظهر أن لفظ المكروه لا يقتضي التحريم.

تنبيه

[الحرمة ليست ملازمة للذم]

الحرمة ليست ملازمة للذم والإثم لا طرداً ولا عكساً، فقد يَأْثَم الإنسان على ما ليس بحرام، كما إذا قدم على زوجة يظنها أجنبية، وقد يحرم ما ليس فيه إثم، كما إذا قدم على أجنبية يظنها زوجته.

وتحقيق ذلك : أن الحل والحرمة تابعان لمقاصد الشريعة، والله تعالى أحل الأبضاع والأموال والأزواج في أحوال بشروط، وحرمها بدون ذلك غير أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها جعل الإثم يتوقف على العلم، فإذا قدم العبد على فعل يعتقده حلالاً وهو حرام لا إثم عليه تخفيفاً على العبد، وإذا أقدم على فعل يظنه حراماً وهو حلال عاقبه على الجرأة، فمعنى قولنا: هذا الفعل حرام أن الشارع له تشوف إلى تركه، ومعنى قولنا: حلال. خلاف ذلك.

والحل والحرمة يطلقان تارة على ما فيه إثم وما ليس فيه، وهو مراد الأصوليين بقولهم: الحرام ما يذم عليه، وتارة على ما للشارع فيه تشوف إلى تركه ومنه قول أكثر الفقهاء. وطء الشبهة أعني شبهة المحل حرام مع القطع بأنه لا إثم فيه، ومنه قول الشيخ أبي حامد: أجمعوا على أن قتل الخطأ حرام، وكذلك أكل الميتة في حال الاضطرار على رأي، وهذا يمكن رد كلام الأصوليين إليه في حد الحرام بأنه ما يذم فاعله، بأن يكون المراد يذم بالقوة. أو يكون المراد يذم بشرط العلم بحاله.

وإن استنكرت إطلاق الحرمة على كل من المعنيين، فانظر إلى قول الأصوليين: لو اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب الكف عنها، وقوله: إذا قال: إحداكما طالق حرمتا تغليياً للحرمة، فأحدى المرأتين في الفرعين حرام باعتبار الإثم على الجرأة، وهي التي في علم الله أنها الزوجة في الأولى، والتي سيعينها في الثانية، والأخرى حرام باعتبار أنها أجنبية، فقولهم: حرمتا على معنى أنه يَأْثَم بالإقدام على كل منهما، وقولهم: تغليياً للحرمة على المعنى الآخر، فتأمل كيف

أثبتوا التحريم للزوجة بالاعتبار الأول، وصرفوه عنها بالاعتبار الثاني !
وما ذكرناه ليس ذهاباً إلى موافقة من يقول: الحل والحرمة يوصف بهما الذوات
بل هو توسط. وتحقيقه: أن الحل والحرمة يوصف بهما ذوات الأفعال طابقت الاعتقاد
أم لا.

وهذا إذا تبين لك في الحرام نقلته إلى بقية الأحكام الخمسة، وانظر قول
البيضاوي: قال الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر، فرب
واجب يأثم الإنسان بتركه باعتباره، ويكون في نفس الأمر حراماً. وبالعكس.
قال الشيخ أبو حامد فيمن صلى وهو يظن أنه متطهر: لقي الله وعليه تلك
الصلاة غير أنه لا يعاقبه، فهذا ترك الواجب ولا عقاب عليه، لأنه ترك الواجب
باعتبار الوجوب بمعنى تشوف الشارع، ولم يتركه بمعنى التكليف.

مسألة

[الحرمة لا تلازم الفساد]

الحرمة لا تلازم الفساد، فقد يكون الشيء محرماً مع الصحة. كالصلاة في الدار
المغصوبة، وثوب الحرير، وفائدة التحريم سقوط الثواب.

مسألة

[مَالَا يَتَم تَرَكُ الْحَرَامِ إِلَّا بِهِ]

مَالَا يَتَم تَرَكُ الْحَرَامِ إِلَّا بِهِ يَنْقَسِمُ أَيْضاً إِلَى الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ السَّابِقَةِ فِي مَقْدَمَةِ
الْوَاجِبِ، كَمَا قَالَ ابْنُ بَرَهَانَ.

فَالْأَوَّلُ: مَا كَانَ مِنْ أَجْزَائِهِ كَالزَّنَى. فَإِنَّ النَّبِيَّ عَنْهُ نَهَى عَنْ أَجْزَائِهِ، وَهِيَ

الإيلاجات والإخراجات، ولا فرق بين أن يقول: لا تزن، وبين أن يقول: لا تولج ولا تخرج.

والثاني: ما كان من شروطه وأسبابه كمقدمات الوطء من المفاخضة والقبلة، وسائر الدواعي بعد ذلك، ومنه العقد على الأم، فإنه لما كان سبب الوطء وهو منهي عنه كان العقد الذي هو سبب إليه منهيّاً عنه.

الثالث: ما كان من ضروراته كما إذا اختلطت أخته بأجنبيات في بلدة صغيرة حرم عليه نكاحهن، وإن كنا نعلم أن نكاح الأجنبيات ليس بحرام، لكن لما اختلطت بهن الأخت، وعسر التمييز كان تحريم الأجنبيات من ضرورات تحريم نكاح الأخت، ولهذا لو تعينت حرم نكاحها على الخصوص، ويقرب من هذا القسم ما لو وقعت النجاسة في الماء فإن من أصحابنا من أجراه على هذا الأصل، وقال: الماء طاهر في عينه، ولم يصّر نجساً بحال، وإنما النجاسة مجاورة، فلم ينع / عن ٣١/ استعمال الطاهر، وإنما ينهى عن استعمال النجس إلا أن استعمال الطاهر لا يتأتى إلا باستعمال النجس، فكان تحريم استعمال الطاهر من ضروراته استعمال النجس إلا أن هذا لا يليق بأصول الشافعي، بل هو أشبه بمذهب أبي حنيفة، لأن قاعدته: أن الماء جوهر طاهر، والطاهر لا يتصور أن يصير نجساً في عينه بالنجاسة، لأن قلب الأعيان لا يدخل تحت وسع الخلق، بل هو باق على أصل الطهارة، وإنما هو منهي عن استعمال النجاسة.

ويستدل على هذا بفضل المكاثرة، فإنه لو كوثر عاد طهوراً بالإجماع، ولو صار الماء عينه نجساً بالمخالطة لما تصور انقلابه طاهراً بالمكاثرة.

قال: وهو باطل، فإن المائع اللطيف إذا وقعت فيه نجاسة خالطت أجزاءه أجزاءها، وامتزجت به لا يمكن التمييز، فوجب الحكم بنجاسة الكل، لأن النجاسة لا معنى لها إلا الاجتناب، ولا شك أن وجوب الاجتناب ثابت في الكل.

وقد وافق على حكاية هذا الخلاف ابن السمعاني في «القواطع»، فقال: فمنهم من قال: يصير كله نجساً، وهو اللائق بمذهبنا، وقيل: إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على المباح. قال: وهو يليق بمذهب أبي حنيفة.

قلت : وهو الذي أورده الإمام في «المحصول» وما أورده ابن برهان في الاعتراض عليهم رده الأصفهاني بأن وجوب الاجتناب عند اختلاط النجاسة بالماء متفق عليه، وإنما الكلام في علة الاجتناب ما هي؟

وقال أبو الحسين في «المعتمد»: اختلفوا في اختلاط النجاسة بالماء الطاهر، فقليل: يحرم استعماله على كل حال، ومنهم من جعل النجاسة مستهلكة، واختلفوا في الأمانة الدالة على استهلاكها، فمنهم من قال: هي عدم تغير الماء، ومنهم من قال: هي كثرة الماء، واختلف هؤلاء فمنهم من قدر الكثرة بالقلتين، ومنهم من قدرها بغير ذلك.

إذا علمت هذا، فنقول: إذا لم يمكن الكف عن المحذور إلا بالكف عما ليس بمحذور، كما إذا اختلط بالطاهر النجس كالدم والبول يقع في الماء القليل أو الحلال بالحرام، فأما أن يختلط ويمتزج بحيث يتعذر التمييز، فيجب الكف عن استعماله، ويحكم بتحريم الكل. قاله إمام الحرمين في «التلخيص» وغيره وكذا لا يختص التحريم بالمنوع أصالة. ذكره ابن السمعاني في «القواطع»، وظاهر كلامه أنه لا يتأتى فيه الخلاف السابق: في أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإنما حكى الخلاف في كيفية التحريم على ما سبق. أما إذا لم يختلط بدخول أجزاء البعض في البعض فهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يجب الكف عن الكل، كالمرأة التي هي حلال تختلط بالمحرمات، والمطلقة بغير المطلقة، والمذكاة بالميتة، فيحرم إحداها بالأصالة وهي المحرمة والأجنبية والميتة، والأخرى بعارض الاشتباه وهي الزوجة، والمذكاة، لأن المحرم بالأصالة يجب اجتنابه ولا يتم اجتنابه إلا باجتناب ما اشتبه به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقيل: تباح المذكاة والأجنبية ولكن يجب الكف عنهما.

قال الغزالي: وإنما توهم هذا من ظن أن الحل والحرم وصف ذاتي لهما أي: قائم بذاتهما، كالسواد والبياض والأسود والأبيض، وليس كذلك بل الحل والحرم متعلقان بالفعل، وهما الإذن في الفعل ووجوب الكف، وحينئذ يتحقق التناقض. وقد يقال: إن مراد هذا القائل أن تحريم الأجنبية والمذكاة بعارض الاشتباه، وهما

في نفس الأمر مباحتان، فالخلاف إذن لفظي.

الثاني: ما يسقط حكم التحريم، كما إذا اختلطت محرم بنساء بلدة عظيمة، فيجعل كالعدم، ويباح له نكاح أي امرأة أراد.

الثالث: ما يتحرى فيه، كالثياب والأواني. قال الإمام في «المحصول»: وكان القياس عدم التحري، لأن ترك استعمال النجاسة لا يتأتى بيقين إلا بترك الجميع.

قال: وههنا فيه خلاف يعني هل يتوقف على الاجتهاد أم يجوز الهجوم بمجرد الظن؟ والأصح: الأول، ومن القسم الأول: لو قال لزوجتي: إحداكما طالق ولم ينو معينة حرمتا جميعاً إلى حين التعيين، لأن كلاً منهما يحتمل أن تكون المطلقة وغيرها، وإذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، وحكاه الغزالي في «المستصفى» عن أكثر الفقهاء، وقال قبله: يحتمل أن يقال: محل قُبُلُهُما^(١) والطلاق غير واقع، لأنه لم يبين له محلاً، فصار كما إذا باع أحد عبديه، ويحتمل أن يقال: حرمتا جميعاً، وأنه لا يشترط تعيين محل الطلاق، ثم عليه التعيين، وإليه ذهب أكثر الفقهاء، والمنع في ذلك موجب ظن المجتهد، أما المضي إلى أن إحداهما محرم، والأخرى منكوحة كما توهموه في اختلاط المنكوحة بالأجنبية فلا ينقدح ها هنا، لأن ذلك جهل من الآدمي عرض بعد التعيين. أما هذا فليس متعيناً في نفسه، بل يعلمه الله تعالى مطلقاً لإحداهما لا بعينها اهـ.

وما قاله أولاً من احتمال حل الوطء هو المنقول عن ابن أبي هريرة من أصحابنا، وحكاه عنه ابن هبيرة في كتاب «الخلاف والإجماع»، ولو قيل: بحل وطء إحداهما بناء على أن الوطء لإحداهما تعيين للطلاق في الأخرى، كما هو أحد الوجهين لم يبعد، ثم إذا عين إحداهما في نيته. قال الإمام في باب الشك في الطلاق من «النهاية»: أطلق الأصحاب التحريم مالم يقدم بياناً. قال: ويحتمل أنه إذا عرف المطلقة حل له وطء الأخرى في الباطن، وهو ممنوع من غشيانها جميعاً. أما إذا غشي إحداهما فما سبب المنع حينئذ؟ ثم حمل كلام الأصحاب على ما إذا ظهرت

(١) كذا في سائر النسخ، وفي نسخة «كلاهما» والمراد به البعض - وفي المستصفى «وطؤهما» (المستصفى مع مسلم الثبوت ٧٢/١).

الواقعة للحاكم، ولم يثبت عنده تعيين بالنية. أما لو قال لها ولأجنبية: إحداكما طالق، فهل يقبل قوله: أردت الأجنبية؟ وجهان، وحكى الرافعي في باب العتق عن ابن سريج أنه لو قال: لعبده وعبد غيره: أحداكما حر لم يكن له حكم، ثم قال: وهذا غير مسلم، فإن الوجهين في نظيره من الطلاق متفقان على أن له حكماً وأثراً.

مسألة

[لو تعدى عما أبيح له]

سبق في الواجب أنه إذا أتى بالقدر الزائد هل يقع الجمع فرضاً أم لا؟ ونظيره هنا لو تعدى عما أبيح له، كما لو كشف العورة في الخلوة زائداً على الحاجة هل يأنم على الكل أو على الزائد فقط؟ فيه خلاف. حكاه الشيخ صدر الدين بن الوكيل عن بعض الأئمة وأنكروه عليه، ويمكن أخذه من قاعدة في الفقه، وهي أن تعدى المستحق هل يبطل به المستحق أو يبقى معه المستحق ويبطل الزائد؟ فيه خلاف في باب القسم، وباب القصاص وغيره.

مسألة

[إذا نسخ التحريم هل تبقى الكراهة؟]

سبق في الواجب أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟ ونظيره هنا أن يقال: إذا نسخ التحريم هل تبقى الكراهة؟ ولم يتعرض الأصوليون لذلك، فيحتمل جريان الخلاف هنا أيضاً، لأن بين الحرام والمكروه اشتراكاً في الجنس، وهو مطلق المنع، وامتاز الحرام بالجرم، فإذا ارتفع / الجرم يبقى مطلق المنع، ويحتمل خلافه، ١/٢٢

فإن مأخذ الخلاف هناك أن المباح جنس للواجب، ولم يقل أحد بأن الكراهة جنس للحرام.

مسألة

[الحرام والواجب متناقضان]

قد تقرر أن الحرام والواجب متناقضان فلا يجتمعان، فالحرام بالشخص لا يكون حراماً وواجباً من جهة واحدة إلا إذا جوزنا تكليف المحال لذاته. واعلم أن الواحد يقال بالتشكيك على الواحد بالجنس، وعلى الواحد بالنوع، وعلى الواحد بالشخص، فأما الواحد بالنوع، كمطلق السجود، فاختلفوا هل يجوز أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه بمعنى أن بعض أفراده واجب وبعضها حرام؟ فجوزه الجمهور، واحتجوا بوقوعه، فإن السجود لله واجب، وللصنم حرام بل كفر قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ [سورة فصلت / ٣٧] فالسجود نوع واحد قد أمر ببعضه، ونهى عن بعضه، ولا يقال: إن المنهي عنه تعظيم الصنم لا نفس السجود، لأن ذلك محال لنص الآية، ولأن الأمة مجتمعة على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعاً على ما حكاه إمام الحرمين.

وحكي عن أبي هاشم أنه قال: لا يحرم السجود، بل المحرم القصد إلى ذلك بناء على أصله: أن أفراد النوع لا تختلف بالحسن والقبح، وأما الواحد بالشخص: أي الواحد المعين فإما أن يكون ليس له إلا جهة واحدة، أو له جهات مختلفة، فإن لم يكن له إلا جهة واحدة فلا خلاف في امتناع كونه مأموراً به ومنهياً عنه إلا على رأي من يجوز التكليف بالمحال، وإن كان له جهات مختلفة، فهل يجوز أن يؤمر به من جهة وينهى عنه من جهة كالصلاة في الدار المغصوبة؟ فجوزه الجمهور وقالوا: يصح، لأن تعدد الجهات يوجب التغاير، لتعدد الصفات

والإضافات، وذلك يدفع التناقض، لأن الصلاة من حيث هي صلاة مأمور بها، ومن حيث إنها في البقعة المغصوبة منهي عنها، فهما متعلقان متغايران، وجعلوا اختلاف الجهتين كاختلاف المحلين، لأن كل واحدة من الجهتين منفكة عن الأخرى، واجتماعهما إنما وقع باختيار المكلف فليسا متلازمين، فلا تناقض. وذهب أبو علي وأبو هاشم الجبائيان وأبو شمر الحنفي والزيدية والظاهرية إلى أنها غير مجزئة، وحكاها المازري عن أصبغ من أصحاب مالك، وبه قال أحمد بن حنبل، واختاره ابن العارض المعتزلي في «النكت» وقال: لا وجه لدعوى الإجماع في إجزائها مع خلاف الزيدية والظاهرية وابن شمر والجبائي وابنه لذلك، وحكاها القاضي حسين في «تعليقه» وجهاً عن بعض أصحابنا، وكذا ابن الصباغ في «فتاويه» عن بعض أصحابنا بخراسان. قال القاي الحسين: وهو مذهب المعتزلة.

وقال القاضي أبو بكر: لا تقع مأموراً بها، ولكن يسقط القضاء عندها لا بها، كما يسقط التكليف بالأعذار الطارئة من الجنون وغيره، فكأنه جعلها سبباً لسقوط الفرض، أو أمانة عليه على نحو من خطاب الوضع لا علة لسقوطه، لأن ذلك يستدعي صحتها. هكذا نقله الإمام عنه في «البرهان» وابن برهان في «الأوسط» واختاره في «المحصول»، والسهورودي، ونقل الهندي عنه: لا يصح.

وقال في النهاية: اتفق هؤلاء على أنه لا يسقط الفرض بها لكن اختلفوا في أنه هل يسقط الفرض عندها أم لا؟ فقال القاضي ومن تابعه: يسقط عندها لا بها. وقال الباقر: لا يسقط الفرض لا بها ولا عندها، بل يجب عليهم القضاء. هكذا نقل بعضهم.

والصحيح: أن القاضي إنما يقول بذلك لو ثبت القول بصحة الإجماع على سقوط القضاء فأما إذا لم يثبت ذلك فلا يقول بسقوطها ولا عندها. اهـ.

وهو ظاهر نقل «المستصفى»، ولهذا قال الإمام في «المعالم»: هي صحيحة عندنا خلافاً للفقهاء، ثم إن صح الإجماع على عدم القضاء قلنا: يسقط الفرض عندها لا بها؛ وإن لم يصح هذا الإجماع، وهو الأصح أوجبنا القضاء. انتهى.

والإجماع لم ينقله القاضي صريحاً، وإنما تلقاه بمسلك استنباطي على زعمه، فقال: لم يأمر أئمة السلف العصاة بإعادة الصلوات التي أقاموها في الأرض المغصوبة، ورد عليه الإمام بقوله: كان في السلف متعمقون في التقوى يأمررون بدون ما فرضه القاضي، وضعفه الأبياري، قال: وكأنه راجع إلى نقل الإجماع بطريق القياس، لأنهم كانوا يأمررون بالقضاء بدونه، وكيف لا يأمررون بالقضاء في هذا؟

وقال الغزالي: خلاف أحمد لا يقدح في الإجماع، بل الإجماع السالف حجة عليه، لأن الظلمة لم يؤمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها، ولو أمروا به لانتشر، ولما صحت أدلة المتكلمين عند القاضي من لزوم توارد الأمر والنهي في الفعل الواحد الاختياري قال بها فحكم بفساد الصلاة ولما صح عنده إجماع السلف على أنهم لم يأمرروا بالقضاء في البقع المغصوبة قال: إن الإجزاء يحصل عندها لا بها؟

قيل: فإن صح هذا الإجماع فلا محيص عما قال، فإنه إعمال لكل واحد من الدليلين في محله، وأنى يصح هذا الإجماع، وخلاف أحمد قد ملأ الأسماع، فلو سبقه إجماع لكان أجدر من القاضي بمعرفته، ومن منع الإجماع إمام الحرمين وابن السمعاني وغيرهما من الأئمة.

وقال الكيا: مستنده في سقوط القضاء إجماع الأولين، والإجماع إن لم يسلم في هذه الصورة ممكن تحقيقه ممن عليه دين، وهو مماطل يصلي مع المطل، فصلاته مجزئة وإمكان الإجماع ههنا بعيد.

وقال المقترح: نقل الإجماع عسر جداً، لأن الإجماع السكوتي لا يصح إلا مع تقدير تكرر الواقعة، والغصب في زمن الصحابة رضي الله عنهم كان قليل الوقوع. اهـ. وعلى تقدير اطلاعهم عليه فالإجماع ليس بحجة عند القاضي.

وذكر النووي في باب الآنية من «شرح المذهب»: أن أصحابنا يدعون الإجماع على الصحة قبل مخالفة أحمد، وهذا لو تم دفع مذهب القاضي، لأنه يوافق على عدم الصحة.

وقال ابن برهان: منشأ الخلاف أن النهي هل عاد لعين الصلاة أو لأمر خارج عنها؟ فمن قال بالأول أبطلها.

وقيل: بل أصل الخلاف: أن الأمر المطلق هل يتناول المكروه؟ فعندنا لا يتناوله وإن لم يكن محرماً، وقالت الحنفية: يتناوله، واحتج أصحابنا باستحالة الجمع بين طلب الفعل والتترك في فعل واحد من جهة واحدة، فيجب أن يكون المأمور بفعل إذا فعله على وجه كره الشرع إيقاعه عليه، لا يكون ممثلاً.

وقيل: يتوجه على القائلين بالصحة صحة يوم النحر نقضاً، إذ لا فرق بينهما، وقولهم: الغصب منفك عن الصلاة بخلاف الوقوع يوم النحر تخصيص للدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه، ويتوجه على القائلين بعدم الصحة صوم يوم خيف على نفسه الهلاك فيه بسبب الصوم، فإنه حرام مع الصحة، وكذا إذا صلى في البلد الذي حرم عليه المقام فيه، لأجل وجوب الهجرة /، فإن الصلاة تصح إجماعاً. ٢٢/ب

وعن ابن تيمية أنه نقل أربعة مذاهب:

أحدها: يجوز عقلاً وشرعاً.

والثاني: لا يجوز عقلاً ولا شرعاً.

والثالث: يجوز عقلاً لا شرعاً.

والرابع: يجوز شرعاً لا عقلاً. قال: وهو بمعنى قولهم: يصح عندها لا بها.

واختلفت الرواية عن أحمد في الصحة. ثالثها: إن علم التحريم لم يصح وإلا صحت.

ثم اختلفوا في هذه المسألة هل هي من مسائل القطع أو الاجتهاد؟

فقال القاضي: الصحيح أنها من مسائل القطع، وبه جزم في «المستصفى»، وقال المصيب فيها واحد، لأن المصحح أخذه من الإجماع، وهو قطعي، ومن أبطل أخذه من التضاد الذي بين القرية والمعصية، ويدعى استحالة عقلاً فالمسألة قطعية، فكأنه قال: انعقد الإجماع على أنها قطعية، وإنما يبقى النظر في التعيين.

فائدتان

الأولى

إذا قلنا: يصح، فحكى النووي عن «الفتاوي» التي نقلها القاضي أبو منصور عن عمه أبي نصر بن الصباغ أن المحفوظ من كلام أصحابنا بالعراق أنها صحيحة يسقط بها الفرض، ولا ثواب فيها، وإن ابن الصباغ ذكر في كتابه «الكامل» أنا إذا قلنا بالصحة فينبغي أن يحصل الثواب، ويكون مثاباً على فعله عاصياً بمقامه. قال القاضي أبو منصور: وهذا هو القياس إذا صححنا. انتهى.

قال ابن الرفعة: والقول بأنه لا يثاب يعتضد بنص الشافعي في أن الردة تحبط أجر العمل الواقع قبلها في الإسلام، ولا تجب عليه الإعادة.

الثانية

أطلقوا الكلام في الصحة وعدمها، وقال ابن الرفعة في «المطلب»: عندي أن هذا إنما هو في صلاة الفرض، لأن فيها مقصودين أداء ما وجب وحصول الثواب، فإذا انتفى الثواب صحت لحصول المقصود الآخر، ونحن لا نشترط في سقوط خطاب الشرع حصول الثواب، ولهذا قال الشافعي: إن الردة تحبط أجر الأعمال الواقعة في الإسلام، ولا يجب عليه إعادتها لو أسلم، وكذا نقول فيمن أخذت منه الزكاة قهراً لا يثاب عليها، لفقد النية منه، وسقط بها خطاب الشرع عنه، لحصول مقصوده بالنسبة إلى أهل السهمان، ولهذا قال ابن الخطيب: وإن قام الإجماع على عدم وجوب إعادتها، فنقول سقط الفرض عندها لا بها، ولهذا قال في «التنبيه»: فإن صلى لم يعد، ولم يقل: صحت بخلاف قوله في «المهذب»: وإذا كان كذلك فصلاة النفل لا مقصود فيها غير الثواب، فإذا لم يحصل لا تنعقد، وإطلاق من أطلق محمول على التقييد بالفرض. اهـ.

فرع

[كون الواحد واجباً وحراماً باعتبارين]

قال الجمهور: المجوزون كون الواحد واجباً وحراماً باعتبارين هذا إذا أمكن الإتيان بأحدهما منفكاً عن الآخر، أما إذا لم يمكن ذلك بحيث لا يخلو المخاطب عنهما، بأن يقول: لا تنطق ولا تسكت ولا تتحرك ولا تسكن، فإن منعنا تكليف المحال منعناه، وإن جوزناه جوزناه عقلاً لكنه لم يقع، فعلى هذا من توسط أرضاً مغصوبة أو تخطى زرع غيره، ثم تاب وتوجه للخروج، واختار أقرب الطرق، أو أدخل فرجه في محرم، ثم خرج فخروجه واجب لا تحريم فيه، وإن وجد فيه اعتباران الشغل والتفريغ، لأنه لا يمكن الإتيان بالتفريغ إلا بالشغل.

قال القاضي: هذا هو المختار، وكذلك القول في كف الزاني عن الزنى.

قال ابن برهان: وهذا مما أجمع عليه كافة الفقهاء والمتكلمين.

وقال أبو هاشم: خروجه كلبته، لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، وذلك قبيح لعينه فهو منهي عنه بهذا الاعتبار وأمور به، لأنه انفصال عن المكث نقله إمام الحرمين عنه، وحكاها القاضي عن أبي الشمر من الأصوليين، وهو في الحقيقة تكليف بالمحال لجمعه بين النقيضين، فإنه منهي عن الشيء ونقيضه في فعل واحد، وقد بناه أبو هاشم على أصله الفاسد في الحسن والقبح، فأصله الفاسد من منع التكليف بالمحال.

وحاصل الخلاف: أن الأمر الشرعي هل يبقى مستمراً أو ينقطع؟ وقال إمام الحرمين: إن كان متعمداً لتوسطها فهو مأمور بالخروج، وإنما يعصي بما تورط به من العدوان السابق، وقال: وهو مرتبك في المعصية بحكم الاستصحاب مع انقطاع تكليف النهي.

وحاصله: أنه عاص في خروجه ولا نهى عليه فسقوط النهي لعدم الإمكان، وتعصيته لتسببه الأول، وهو بعيد، إذ ليس في الشرع معصية من غير نهى ولا

عقاب من غير نهي ، وهو قريب من مذهبه في مسألة خطاب الكفار بالفروع .
قال : وكذلك من غضب مالا وغاب به ، ثم تاب وتوجه راجعاً ، وكذا استبعده
ابن الحاجب وضعفه الغزالي لاعترافه بانتفاء النهي ، فالمعصية إلى ماذا تستند ؟
وحاصله : أنه لا معصية إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به ، وقد سلم انتفاء
تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه ، فإن قيل : فيه جهتان يتعلق الأمر بافتراغ
ملك الغير والنهي عن اللبث ، كالصلاة في الدار المغصوبة سواء كما قاله في
« البرهان » : قلنا : ممنوع ، لأن الخروج شيء واحد ، ولا جهتين لتعذر الامتثال
بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة ، فإن الامتثال ممكن ، وإنما جاء الاتحاد من جهة
اختيار المكلف ، والتكليف بالمحال لا خير للعبد فيه ، فلا يكلف .

قلت : وقد تعرض الشافعي في « الأم » لهذه المسألة فقال في كتاب الحج في
المحرم إذا تطيب : ولا رخصة له في تركه إذا قدر على غسله ، وهذا مرخص له في
التيمم إذا لم يجد ماءً ، ولو غسل الطيب غيره كان أحب إليّ ، وإن غسله هو بيده
يفتدي من غسله .

قيل : إن عليه غسله وإن ماسه فإنما ماسه ليذهبه عنه ، ثم يماسه ليتطيب به ولا
يثبته ، وهذا ما وجب عليه الخروج منه خرج منه كما يستطيع ، ولو دخل دار رجل
بغير إذن لم يكن جائزاً له ، وكان عليه الخروج منها ، ولم أزعّم أنه يخرج بالخروج ،
وإن كان يمشي ما لم يؤذن له ، ولأن مشيه للخروج من الذنب لا للزيادة منه ، فهكذا
هذا الباب كله . اهـ . لفظه .

وهو صريح في أن من تورط في الوقوع في حرام فيتخلص منه لا يوصف حالة
التخلص بالإثم ، لأنه تارك له فلا يتعلق به تحریم ، كما لو خرج من الدار المغصوبة
لا يتعلق به تحریم الدخول .

وقال الشيخ أبو محمد الجويني في كتاب الصوم من « الفروق » : قد نص الشافعي
على تأثيم من دخل أرضاً غاصباً ، ثم قال : فإذا قصد الخروج منها لم يكن عاصياً
بخروجه ، لأنه تارك للغصب . اهـ .

والتحقيق : أن نفس إشغال الحيز باق على تحریمه ، ونفس الانتقال هو جائز بل

هو واجب، إذ هو وسيلة إلى ترك الحرام، ومثله لو قال: إن وطئتك فأنت طالق. هل يمتنع عليه الوطء؟

قال ابن خيران: نعم، لأن الطلاق يقع عند تغييب الحشفة والنزع يقع بعد وقوع الطلاق، وقال عامة الأصحاب: / بل يجوز، ونص عليه في «الأم»، لأن ١/٢٢ الوطء يقع في النكاح، والذي يقع بعد وقوع الطلاق هو النزع، والنزع ترك المائم، والخروج عن المعصية ليس بحرام.

قال الرافعي: ويشبه ذلك ما لو قال لرجل: أدخل داري ولا تقم فيها، ثم ذكر إمام الحرمين أن غرضه يظهر بمسألة ألقاها أبو هاشم، فحارت فيها عقول الفقهاء وهي من توسط جمعاً من الجرحى، وجثم على صدر واحد منهم، وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحته، ولو انتقل لهلك آخر يعني مع تساوي الرجلين في جميع الخصال.

قال: وهذه المسألة لم أتحصل فيها من قول الفقهاء على ثبت، والوجه: القطع بسقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله وغضبه، ووجه السقوط استحالة التكليف بالمحال واستمرار العصيان، لتسببه إلى مالا يخلص منه، ولو فرض إلقاء رجل على صدر آخر، بحيث لا ينسب إلى الواقع اختيار، فلا تكليف ولا عصيان.

وقال الغزالي: يحتمل ذلك، ويحتمل أن يقال: يمكث، فإن الانتقال فعل مستأنف، ويحتمل التخيير، وقال في «المنخول»: المختار أنه لاحكم لله فيه، فلا يؤمر بمكث ولا انتقال، ولكن إن تعدى في الابتداء استصحب حكم العدوان وإن لم يتعد فلا تكليف عليه، ونفي الحكم حكم الله في هذه الصورة.

وقال في آخر الكتاب: حكم الله فيه أن لا حكم، وهو نفي الحكم. هذا ما قاله الإمام فيه، ولم أفهمه بعد، وقد كررته عليه مراراً، ولو جاز أن يقال: نفي الحكم حكم لجاز أن يقال ذلك قبل ورود الشرائع، وعلى الجملة جعل نفي الحكم حكماً تناقض، فإنه جمع بين النفي والإثبات إن كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل والترك، وإن عناه فهو إباحة محققة لا دليل عليها.

قال الأبياري، وهذا أدب حسن مع الإمام.

وقوله: هذا لا أفهمه يعني لا لعجز السامع عن فهمه بل لكونه غير مفهوم في نفسه. اهـ.

وللإمام أن يقول: أردت انتفاء الحكم يعني الحكم الخاص وهي الأحكام الخمسة، وتكون البراءة الأصلية حكماً لله بهذا الاعتبار، وقد قال في كتاب الصداق من «النهاية»: ليس يبعد عندنا أن يقال بنفي الحرج عنه فيما فعله، وهذا حكم، ولا يبعد أن يقال: انتقالك ابتداء فعل منك واستقرارك في حكم استدامة ما وقع ضرورياً، ويؤيد أن الانتقال إنما يجب في مثل ذلك إذا كان ممكناً، وإذا امتنع بإيجابه بحال، والممتنع شرعاً كالممتنع حساً وطبعاً.

قال: وهذا في الدماء لعظم موقعها بخلاف الأموال، فالتحقيق فيها ليس بالبدع، فلو وقع بين أوانٍ ولا بد من انكسار بعضها أقام أو انتقل فيتعين في هذه الصورة التخيير. اهـ.

وقد سأل الغزالي الإمام في كبره عن هذا، فقال له: كيف تقول لا حكم وأنت ترى أنه لا تخلو واقعة عن حكم؟

فقال: حكم الله أن لا حكم، فقلت له: لا أفهم هذا؟

وقال ابن برهان: إن تسبب إلى الوقوع أثم بالتسبب وإلا فلا إثم ولا ضمان. وقال ابن عقيل من الحنابلة: إن وقع على الجرحى بغير اختياره لزمه المكث، ولا يضمن ما تلف بسقوطه وإن تلف شيء باستمرار مكثه، أو بانتقاله لزمه ضمانه، ولا يجوز له أن ينتقل إلى آخر قطعاً.

وقال ابن المنير في «شرح البرهان»: يحتمل وجوب البقاء عليه، لأن الانتقال استثناء فعل بالاختيار مهلك ولا كذلك الاستصحاب فإنه أشبه بالعدم، لأنه الأصل، ويحتمل أن يقال: ينتقل، لأن الانتقال يحقق المصلحة في سلامة المنتقل عنه، ويحتمل أن يهلك المنتقل إليه، أو يموت بأجله قبل الجثوم إليه، ويحتمل أن يتخير، لتعادل المفسدين.

قال: ولعمري لقد دلس بفرضها، لأنه لا يضيق كما زعم إلا بأن نفرض جوهرين مفردين متلاصقين، قد جثم جوهر فرد على أحدهما فإن بقي أهلك، وإن انتقل فرّ من انتقاله عن الجوهر الأول، وهو زمن جثومه على الجوهر الثاني لا يتخلل بينهما زمن وهذا فرض مستحيل، فإن الأجسام أوسع من ذلك، وأزمة انتقالها معدودة فهو إذا انتقل مضت أزمة بين الانتقال والجثوم هو فيها سالم من القضيتين، ويحتمل أن يموت الثاني قبل الجثوم عليه، فيسلم من المعصية مطلقاً فالانتقال مترجح فيتعين، وكذلك متوسط البقعة المغصوبة حكم الله عليه وجوب الخروج، ويكون به مطيعاً لا عاصياً.

قال: والعجب من قول الإمام في مسألة أبي هاشم: لا تكليف على المتوسط، وبخلو الواقعة مع التزامه في باب القياس عدم الخلو واحتجاجه بأن نفي الحكم حكم.

تكميل: [تضاد المكروه والواجب]

كما يتضاد الحرام والواجب كذلك المكروه والواجب، لأن المكروه مطلوب الترك بخلاف الواجب، فإن انصرفت الكراهة عن ذات الواجب إلى غيره صحّ الجمع، ككراهة الصلاة في الحمام، ونحوها، وقال الرافعي: القضاء فرض كفاية بالإجماع، ثم حكى وجهاً أنه مكروه.

مسألة

[تحريم واحد لا بعينه]

يجوز أن يحرم واحد لا بعينه من أشياء معينة، ومنهم من منع ذلك، وقال: لم ترد به اللغة، وأولوا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمْنَاهُمْ﴾ [سورة الإنسان / ٢٤] على جعل أو بمعنى الواو، ومنهم من منع ذلك من جهة العقل، لأنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر فيلزم اجتنابه، وهذان القولان حكاهما القاضي في «التقريب»

وابن القُشَيْرِي في «أصوله» عن بعض المعتزلة، وحكى المازري الأول في «شرح البرهان» محتجاً بأن النهي في الآية عن طاعتها جميعاً.

قال: وهذا ليس بشيء، ولولا الإجماع على أن المراد في الشرع النهي عن طاعتها جميعاً لم تحمل الآية على ذلك، والمشهور جوازه ووقوعه.

وعلى هذا فاختلفوا، فمئدنا أنه لا يقتضي تحريم الكل بل المحرم واحد لا بعينه، ويجوز له فعل أحدهما وإنما يقتضي النهي عن الجمع بينهما كما في جانب الإيجاب، كذا قاله القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق وابن برهان وابن السَّمْعَانِي في «القواطع»، ونقله ابن برهان عن الفقهاء والمتكلمين.

وقال المعتزلة: الكل حرام، كقولهم في جانب الإيجاب: الكل واجب لكنهم لم يوجبوا الجمع هناك، وهنا أوجبوا اجتناب الكل، فيبقى النزاع هنا معنوياً بخلاف ما قالوه.

وتوقف فيه الهندي، إذ لا يظهر بينهما فرق. قال: والقياس التسوية بين الوجوب والتحريم، لأن الوجوب كما يتبع الحسن الخاص عندهم. فكذا التحريم يتبع القبح الخاص، فإن وجب الكف عن الجميع بناء على استوائهما في المعنى الذي يوجب التحريم، فليجب فعل الجميع في صورة الوجوب بناء على استوائهما في المعنى الذي يقتضي الإيجاب.

قلت: مأخذ الخلاف هنا: أن المعتزلة جعلوا متعلق التحريم القدر المشترك، ونحن نخالفهم، ونقول: متعلق أحد الخصوصيين، وإن شئت قلت: إحدى ٢٣/ب الحصتين / المعيتين. لا بعينها، وأما القرآني من المتأخرين فإنه فرق بين الأمر المخير بين واحد من الأشياء، والنهي المخير، فإن الأمر متعلق بمفهوم أحدها والخصوصيات متعلق بالتخير، ولا يلزم من إيجاب المشترك إيجاب الخصوصيات كما مضى.

وأما النهي فإنه إذا تعلق بالمشترك لزم منه تحريم الخصوصيات، لأنه لو دخل منه فرد إلى الوجود لدخل في ضمنه المشترك المحرم، ووقع المحذور، كما إذا حرم الخنزير يلزم تحريم السمين منه والهزيل والطويل والقصير، وتحريم الجمع بين

الأختين ونحوه إنما لاقى في المجموع عيناً لا المشترك بين الأفراد، فالمطلوب منه أن لا يدخل ماهية المجموع في الوجود، والماهية تنعدم بانعدام جزء منها، وأي أخت تركها خرج عن عهدة المجموع فليس كالأمر.

وقال الشيخ علاء الدين الباجي من المتأخرين: الحق نفي التحريم المخير لأن المحرم في الأختين الجمع بينهما كما نطق به القرآن لا إحداهما، ولا كل واحد منهما بخلاف الواجب المخير، فإن الواجب إما أحدها أو كل منهما على التخيير، وفي كلام البيضاوي إشارة إليه.

وما ذكره القرّافي مأخذه من قولهم: إن النهي عن نوع يستلزم النهي عن كل أفراد، إذ في كل فرد النهي مثل «لا تزن» فلا شيء من الزنى بحلال، وإلا لصدق أنه زنى. والأمر على هذا الوجه غير أن قوماً يتلقون ذلك من كون النكرة في سياق النفي للعموم، وآخرون يتلقونه من أن النهي عن الكل يستلزم بعض أفراد.

وقال صاحب «الواضح» من المعتزلة: النهي عن أشياء على التخيير إن كان على سبيل الجمع كقوله: لا تفعل كذا وكذا فإن أمكنه الخلو منها كلها كقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [سورة الإنسان / ٢٤] فهو منهي عن الجميع وإلا لم يحسن النهي عن كلها كقوله: لا تفعل في يدك حركة ولا سكونا.

وقال إلكيا الهراسي الذي يقتضيه رأي أصحابنا في النهي عن أشياء على التخيير أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، ولا يصح أن يكون الأضداد بجملتها قبيحة، ولا ينفك الإنسان عن واحد منها فلا يحسن أن ينهى عنها بأجمع، فإذا نهى عن ضدين قد ينفك عنها إلى ثالث صح، ويصح منه فعلها جميعاً، لأنه أي واحد منها فعله كان قبيحاً، والنهي عنها مع تضادهما عن الجمع لا يحسن، لأن الجمع بينهما ليس في المقدور، ومالا يقدر عليه لا يكلف به، ومتى ما أمر بشيئين ضدين كان له فعل كل واحد منهما.

وهذا يبين صحة ما قدمناه من أنه إذا لزم المكلف أن يفعل أحد الضدين كانا واجبين على التخيير، فإذا نهى عن أحدهما لا يصح إلا أن يكون محل النهي، فأما النهي عن شيئين مختلفين يصح الجمع بينهما على التخيير فلا يصح، ويفارق الأمر

في ذلك .

وقال في موضع آخر: مما يفارق الأمر النهي : أنه إذا نهى عن أشياء بلفظ التخيير لم يجوز له فعل واحد منها ولفظ التخيير فيه كقوله تعالى : ﴿ولا تطع منهم﴾ [سورة الإنسان / ٢٤] الآية .

مسألة

[هل يقال: هذا الحرام من هذا؟]

سبق في بحث الواجب خلاف في أنه هل يقال هذا أوجب من هذا؟ أجراه ابن بريزة في «شرح الأحكام» في أنه هل يقال هذا أحرم من هذا أم لا؟ قال: والحق أنه مقول باعتبار كثرة الثواب أو كثرة الزواجر لا بالنسبة إلى نفس الطلب . وقد اتفق العلماء على أن الزنى بالأم أشد من الزنى بالأجنبية، وكذلك الزنى في المسجد آثم من الزنى في الكنيسة . وقد رد بعض المحققين شدة التحريم فيه إلى أنه فعل حرامين؛ والكلام لم يقع إلا في محل واحد . اهـ .

خاتمة :

[ترك الواجب أعظم من فعل الحرام]

قيل : ترك الواجب في الشريعة بل وفي العقل أعظم من فعل الحرام لوجوه . الأول: أن أداء الواجب مقصود لنفسه، وترك المحرم مقصود لغيره، ولهذا قال تعالى : ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر﴾ [سورة العنكبوت / ٤٥] فبين أن ما في الصلاة من ذكر الله أكبر مما فيها من النهي عن الفحشاء . الثاني: أن أعظم الحسنات هو الإيمان بالله وهو أداء واجب وترك الواجب كفر .

فصل

في المباح

وهو ما أذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء مدح أو ذم، فخرج بالإذن بقاء الأشياء على حكمها قبل ورود الشرع، فإنه لا يسمى مباحاً، وخرج فعل الله فلا يوصف بالإباحة باتفاق أهل الحق كما قاله الإمام في «التلخيص» والأستاذ، لأنه لا يجوز أن يوصف بأنه مأذون له فيه.

وقولنا: من حيث هو ترك للإشارة إلى أنه قد يترك المباح بالحرام والواجب والمندوب، فلا يكون تركه وفعله سواء، بل يكون تركه واجباً، وإنما يستوي الأمران إذا ترك المباح بمثله كترك البيع بالاشتغال بعقد الإجارة، وقد يترك بالواجب كترك البيع بالاشتغال بالأمر بالمعروف المتعين عليه، وقد يترك بمندوب كترك البيع بالاشتغال بالذكر والقراءة، وقد يترك بالحرام، كترك البيع بالاشتغال بالكذب والقذف.

والحاصل: أن حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء ويصير مكروهاً إذا اقترنت به نية مكروه ويضير مندوباً إذا قصد به العون على الطاعة.

وقال الغزالي في «الاحياء»: بعض المباح يصير بالمواظبة عليه صغيرة كالترنم بالغناء ولعب الشطرنج، وكلام ابن الصباغ وغيره يقتضي أنه لا يصير.

واعلم أن جماعة من أصحابنا حدّوا المباح بأنه الذي لا حرج في فعله ولا في تركه مع قولهم: إن الإباحة حكم شرعي. والجمع بين الكلامين عسر، وذلك لأن المباح بهذا التفسير يدخل فيه فعل الله وفعل الساهي والغافل والنائم والصبي والمجنون والبهيمة ضرورة أنه لا حرج في ذلك، لاستحالة تعلق المنع الشرعي

بها، فإذا شملت الإباحة لهذه الأفعال التي تمنع كونها متعلق الحكم الشرعي امتنع لاستحالة كون الإباحة حكماً شرعياً، وإلا لما تعلقت به الأفعال، وقد تقرر أنها متعلقة بها.

ومن أسمائه: الحلال والمطلق والجائز.

وقال الأستاذ أبو إسحاق في «شرح كتاب الترتيب»: كل مباح جائز، وليس كل جائز مباحاً، فإننا نقول في أفعال الله: إنها جائز حدوثها، ولا نقول: إنها مباحة. قال القاضي أبو بكر: وهو سبحانه يريد المباح إذا وقع لتعلق إرادة الله ثمت بكل المرادات.

وخالفت المعتزلة، فقالوا: إن الله تعالى غير مرید للمباح ولا كاره له، ونشأ من هذه المسألة، وذلك أنهم قالوا: لو أراد الرب سبحانه فعل شيء وردت فيه صيغة الأمر لم يكن ذلك إلا تكليفاً.

مسألة

[مَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ الْمَبَاحُ]

يطلق المباح على ثلاثة أمور:

الأول: وهو المراد هنا ما صرح فيه الشرع بالتسوية بين الفعل والترك، ومنه ١/٢٤ قوله/ للمسافر: إن شئت فصم وإن شئت فافطر.

الثاني: ما سكت عنه الشرع، فيقال استمر على ما كان ويوصف بالإباحة على أحد الأقوال الثلاث، وهو ما جاز فعله استوى طرفاه أو لا.

وقد يطلق المباح على المطلوب، ومنه قولنا: الحلق في الحج استباحة محظور على أحد القولين، فالمراد بالإباحة فيه أنه ليس بشرط في التحليل، وليس المراد أنه غير مندوب إليه.

وقد يجري في كلام الفقهاء: جاز له أو للولي أن يفعل كذا ويريدون به

الوجوب، وذلك ظاهر فيما إذا كان الفعل دائراً بين الحرمة والوجوب فيستفيد بقولهم: يجوز نفي الحرمة فيبقى الوجوب، ولهذا لا يحسن قولهم فيمن علم دخول رمضان بالحساب: إنه يجوز له الصوم، لأن مثل هذا الفعل لا يتنقل به، وكذا لا يحسن قولهم في الصبي: لا يصح إسلامه، لأنه لو صح وجب.

مسألة

[من صيغ المباح]

ومن صيغه أعني المباح: رفع الحرج، كقوله ﷺ للسائل في حجة الوداع: «افعل ولا حرج».

ومن صيغه في القرآن: نفي الجناح، ومن ثم صار الشافعي إلى أن القصر مباح لا واجب من قوله تعالى: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾ [سورة النساء / ١٠١] والجناح: الإثم، وهذا من صفة المباح لا الواجب. وأجيب عن قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ [سورة البقرة / ٢١٥٨].

والسعي واجب بأمرين:

أحدهما: نزولها على سبب وهو ظنهم أن السعي غير جائز.
وثانيهما: أنها نزلت في أول الإسلام قبل وجوب الحج والعمرة ذكره الماوردي.

مسألة

[الإباحة حكم شرعي]

الإباحة حكم شرعي خلافاً لبعض المعتزلة، والخلاف لفظي يلتفت إلى تفسير المباح، إن عرفه بنفي الحرج، وهو اصطلاح الأقدمين، فنفي الحرج ثابت قبل

الشرع، فلا يكون من الشرع، ومن فسر بالإعلام بنفي الحرج فالإعلام به إنما يعلم من الشرع فيكون شرعياً.

مسألة

[الاباحة ليست بتكليف]

الإباحة وإن كانت شرعية لكنها ليست بتكليف خلافاً للأستاذ أبي إسحاق، فإنه قال: إنه تكليف على معنى أنا كلفنا اعتقاد إباحته، ورد بأن الاعتقاد للإباحة ليس بمباح بل واجب، وكلامنا في المباح.

والنزاع لفظي إلا أن يقال: هو تكليف بمعرفة حكمه، لقيام الإجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، وقد انفصل عن هذا بأن العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح.

قال المازري: وقد غلطه إمام الحرمين، ثم وقع فيه حيث قال في حد الفقه: إنه العلم بأحكام المكلفين، وفي الفقه مباحات كثيرة.

قال بعضهم: واختلف القائلون بدخول المباح في التكليف هل دخل فيه بإذن أو أمر؟ على وجهين: أحدهما: بإذن ليخرج عن حكم الندب. والثاني: بأمر دون أمر الندب، كما أن أمر الندب دون أمر الواجب.

وذهب بعض الشافعية إلى خروجه من التكليف بإذن أو أمر، لاختصاص التكليف بما تضمنه ثواب أو عقاب.

مسألة

[المباح لا يسمى قبيحاً]

أجمعوا على أن المباح لا يسمى قبيحاً، واختلفوا هل يسمى حسناً أم لا؟ وهو مفرع على تعريف الحسن وقد سبق.

مسألة

المباح هل هو جنس للواجب؟ فيه خلاف سبق في إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟

مسألة

[المباح هل هو مأمور به؟]

المباح هل هو مأمور به؟ خلاف ينبغي على أن الأمر حقيقة في ماذا؟ هل هو نفي الحرج عن الفعل أو حقيقة في الوجوب أو في الندب أو في القدر المشترك بينهما؟ فعلى الأول هو مأمور به بخلاف الثاني.

والمختار: أنه ليس مأموراً به من حيث هو خلافاً للكعبي حيث قال: كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته، فهو واجب باعتبار أنه ترك به الحرام. وحكاه ابن الصباغ عن أبي بكر الدقاق، لأنه يكون بفعله مطيعاً بناءً على قوله: إن المباح حسن، وصرح القاضي عن الكعبي في «مختصر التقريب» بأن المباح مأمور به دون الأمر بالندب، والندب دون الأمر بالإيجاب.

قال القاضي: وهو وإن أطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجباً، ولا الإباحة إيجاباً، وتبعه في هذا الغزالي في «المستصفى» وابن القشيري في «أصوله»، وعلى هذا فلا يكون الكعبي مفاجئاً بإنكار المباح وهو قضية استدلاله.

ونقل الإمام عنه في «البرهان» وإلكيا الهراسي: أنه باح بإنكار المباح في الشريعة، وقال: هو واجب، وكذا نقله ابن برهان في «الوجيز» و«الأوسط» والأمدي وغيرهم، والأليق به ما ذكره القاضي، وكذلك نقله القاضي عبد الوهاب، ونسبه إلى معتزلة بغداد، فلم ينفرد به إذن كما قال بعضهم، فقد قال به أبو الفرج من المالكية: حكاه عنه الباجي، ثم قال: إن كان مرادهم بكون المباح مأموراً به أنه مأذون في فعله وتركه، فالخلاف في العبارة، وإن أرادوا أن الإباحة للفعل اقتضاء له على جهة الإيجاب أو

الندب وأن فعل المباح خير من تركه فهو باطل .

وقال الأبياري : ذهب الكعبي إلى أنه لا مباح في الشريعة، وله مأخذان : أحدهما^(١) : وهو الصحيح عنده أن المباح مأمور به ولكنه دون الندب، كما أن المندوب مأمور به ولكن دون الواجب، وهذا بناء على أن المباح حسن، ويحسن أن يطلبه الطالب لحسنه، وهذا هو الذي اعتمده في الفتوى، وهو غير معقول، فإن هذا المطلوب إما أن يترجح فعله على تركه أو لا، فإن لم يترجح فهو المباح بعينه، وإن ترجح فإن لحق الذم على تركه فهو الواجب، وإلا فهو المندوب، ومن تخيل واسطة فلا عقل له . انتهى .

وألزم إمام الحرمين أصحابنا المصير إلى مقالة الكعبي من قولهم : النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده من حيث إن الزنى لما كان منهياً عنه فإن القواطع عنه بالاشتغال لا يكاد ينحصر، ولكن مع هذا كون حكمها عند الكعبي أو أحدها واجباً على المكلف التلبس به ليكون قاطعاً له عن الزنى، ويخير في الأشغال القاطعة، فما اختار أن يتلبس به منها تعين وجوبه كما يقول أصحابنا : إن النهي عن الشيء الذي له أضداد كثيرة أمر بأحد أضداده التي يكون التلبس بها يقطعه عن ذلك المنهي عنه، ويكون مخيراً في التلبس بأيها شاء، ويجري مجرى التخير في كفارة اليمين .

والحق : أن مقصود الشارع بخطاب الإباحة إنما هو ذاته من غير اعتبار آخر، فأما من جهة أنه شاغل عن المعاصي فليس هذا بمقصود الشرع، ولا هو المطلوب من المكلف، وما صورته الكعبي من كون ذلك ذريعة ووسيلة فلا ننكره، ولكن المنكر قصد الشارع إليه، وإجماع المسلمين على أن الإباحة حكم شرعي، وأنه ب^{٢٤} نقيض الواجب، وكونها وصلة لا يغلب حكمها المقصود / المنصوص عليه شرعاً .

وقال إلكيا الطبري : مذهب الكعبي يتجه على القول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ولا طريق إلى الجمع بين ذلك المذهب وخلاف الكعبي .

(١) لم يأت المصنف رحمه الله بالمأخذ الثاني .

ونحن نقول: إن الواجب ما تعلق به خطاب مقصود، والإباحة مقصودة في الإباحات، ولم يشرع للنهي عن المحظورات، وقول القائل: «لا تزن ولا تسرق» لم يطلق له الرواح والمجيء من غير خطور النهي عن السرقة، وليس الوجوب وصفاً راجعاً إلى العين حتى يقال: لا أثر لقصد المخاطب فيه، ولعل الكعبي يعتقد الوجوب وصفاً راجعاً إلى العين كما قالوا في الحسن والقبح، أو يخالف في العبارة. قال: وبالجمله فالخلاف في هذه المسألة يرجع إلى عبارة، إذ لا تتعلق به فائدة شرعية ولا عقلية.

نعم قد يتعلق به فوائد شرعية، فإن الناي للصوم لا يقصد الإمساك ليلاً، ولا ينوي بصومه تقرباً، وقد يقال ذلك، لأن الواجب منه مجهول لا يدري مقداره فيقال: المجهول كيف يكون واجباً ولا إمكان فيه؟ والمخالف فيه يقول: لا جرم هذا النوع وآخر جزء من الرأس لا يتصفان بالوجوب، لأن الواجب منهما لا يتبين فلا يندرج تحت اختيار العبد فتبقى تسمية الواجب من هذه الجهة، وإلا فما علم الحكيم أنه لا يتأتى أداء الواجب إلا به بجعله واجباً. انتهى.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: بنى الكعبي مذهبه على أصل إذا سلم له فالحق ما قاله، وهو أن الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده، ولا مخلص من مذهبه إلا بإنكار هذا الأصل. انتهى.

وكذا قال الأمدي وابن الحاجب: احتج الكعبي بأن فعل المباح ترك الحرام، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور. وترك الحرام واجب، فيلزم أن يكون فعل المباح واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور، وأجيب عنه بأمرين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنه يلزم من فعله ترك الحرام لجواز تركه بواجب أو مندوب، فلا يكون تركاً للحرام بل يحصل به تركه، ولا يتعين المباح الذي به يترك الحرام.

قال ابن الحاجب: وفيه إقرار بأن بعض المباح واجب. قال الأمدي: هذا الجواب صادر ممن لم يعلم كلامه فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام

واجب، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده، وقد تقرر أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب.

والثاني : أنه يلزم إذا ترك واجباً مضيقاً كإنقاذ أعمى من بئر واشتغل بالصلاة أنه حرام.

قال ابن الحاجب: وهو يلتزمه. قال: ولا مخلص عنه إلا بأن مالا يتم الواجب إلا به من عقلي أو عادي فليس بواجب، ولعل هذا هو الذي دعاه إلى ذلك في مسألة مقدمة الواجب.

واعلم أن هذا السؤال استصعبه المتأخرون، وزعموا أن كلام الكعبي صحيح حتى قال الأمدى: عسى أن يكون عند غيري حله، ونحن نقول: قوله إن الحرام إذا ترك به حرام آخر يكون واجباً من جهة أخرى يقال عليه: إن التفصيل بالجهتين إنما هو في العقل دون الخارج، فليس لنا في الخارج فعل واحد يكون واجباً حراماً، لاستحالة تقوم الماهية بفصلين متنافيين، وهما فصل الوجوب وفصل الحرمة، وكذلك أيضاً يقال على قوله: إن المباح واجب لاستحالة اجتماع الوجوب والإباحة في الشيء الواحد، وقد علم بالبدية امتناع تقويم الماهية بفصلين أو فصول متعاندة، ومن ثم امتنع أن يكون للشيء ميزان ذاتيان بخلاف المميزين العرضيين الخاصتين واللازمين.

وأيضاً نقول: قوله فعل المباح ترك الحرام. قلنا: تركه له بخصوصه أو ترك له مع غيره، والأول يلزم منه كون الفعل واجباً، وأما الثاني فلا نسلم، وسند المنع أن التلبس بالفعل المعين ترك لجميع الأفعال الواجبة والمندوبة والمحرومة والمكروهة والمباحة غير الفعل المتلبس به، وترك الجمع المذكور لا يتعين به ضد معين عملاً بترك الصلاة على الكافر، فإنه لم يتعين من مفهومه وجوب الصلاة على المسلم، ثم نقول: ما ذكرتم وإن دل على وجوبه.

قلنا : ما يدل على إباحته من وجوه:

أحدها: أن فعل المباح مستلزم لترك الواجب الذي ليس بمضيق، ولترك الحرام وإذا تعارضت اللوازم تساقطت فيبقى المباح على إباحته.

الثاني: أن فعل المباح مستلزم لتعارض اللزوم الذي استلزمه لوازم الأحكام الخمسة، ومتى تعارضت اللوازم تساقطت.

الثالث: أنا لو فرضنا جميع الأفعال دائرة أخذت الأفعال المباحة خمسها، فإذا حصل الفعل المتلبس به فهو مركز الدائرة، وإذا كان مثلاً مباحاً بالذات الذي أقر الكعبي به حصل للفعل المذكور نسبة إلى كل خمس من أجزاء الدائرة، والفرض أنه مباح فتساقطت النسب الخمس، وتبقى الإباحة الذاتية.

الثاني: من أدلة الدائرة: إذا تلبس المتلبس حصلت له الإباحة بالذات وبالنسبة حصل منه الوجوب ناشئاً عن النسبة، وكل ما كان فيه أمران يقتضيان حكمين عارضهما أمر مساو لأحدهما يقتضي نفي ذلك الحكم فإنه مرجح وقوع نقيض الأمرين، فيرجح القول بإباحة الفعل المذكور.

الثالث: أن تقول: هذا الفعل فيه إباحة ذاتية وإباحة نسبية وفيه وجوب نسبي معارض للإباحة فيتساقطان وتبقى الإباحة الذاتية.

الرابع: أن تقول: الإباحة النسبية ترجح بانفرادها على الوجوب النسبي لأن الإباحة النسبية متوقفة على النسبة المذكورة والوجوب يتوقف على ترك الحرام، والحرام متوقف على النسبة المذكورة فترجح الإباحة.

وقد رد مذهب الكعبي أيضاً باستلزام كون المندوب واجباً، إذ يترك به الحرام، وكذا سائر الأقسام مع نقائصها، ولا يقوله عاقل، ولأنه يلزم أن كل انتقال عن تحريم من قيام أو قعود أو نوم أن يكون واجباً، وهو خرق الإجماع، ويلزم فيما إذا اشتغل عن القتل بالزنى أن يكون واجباً، فيجمع بين النقيضين، وهو محال، ولأنه مسبوق بإجماع الأمة، فمن سبق بالإجماع لا يلتفت إليه.

وقال بعضهم: المباح أحد أضداد المحرم والتلبس بأحدهما واجب، ويتعين بفعل المكلف، فيصح وصفه بالوجوب، كالواجب المخير، وهو قوي الإشكال على مذهب المعتزلة الواصفين كل واحد من التخيير بالوجوب، لا على مذهب من يقول: الواجب المسمى فإنه لا يلزمه وصف أحد المباحات على التعبير بالوجوب.

فصل في المندوب

وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه من حيث هو تارك له ، فخرج بالقيد ما لو أقدم على ضد من أضداد المندوب وهو معصية في نفسه ، فيلحقه الإثم إذا ترك ٢٥ المندوب من حيث عصيانه لا من / حيث تركه المندوب . قاله في « التلخيص » .

قال : وقول : بعضهم ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه باطل ، لصدقه على فعل الله تعالى ، ولا يسمى ندباً كما لا يسمى مباحاً .
والندب والمستحب والتطوع والسنة أسماء مترادفة عند الجمهور .

وفي « المحصول » : لفظ السنة يختص في العرف بالمندوب بدليل قولنا : هذا الفعل واجب أو سنة ، ومنهم من قال : السنة لا تختص بالمندوب بل تتناول ما علم وجوبه أو نديبته . اهـ .

وقال القاضي حسين والبغوي : ماعدا الفرائض ثلاثة أقسام : سنة : وهي ما واطب عليها النبي صلى الله عليه وسلم ، ومستحب : وهو ما فعله مرة أو مرتين ، وألحق بعضهم به ما أمر به ولم ينقل أنه فعله ، وتطوعات : وهو ما لم يرد فيه بخصوصه نقل بل يفعله الإنسان ابتداء كالنوافل المطلقة .

ورده القاضي أبو الطيب في « المنهاج » بأن النبي صلى الله عليه وسلم حج في عمره مرة واحدة ، وأفعاله فيها سنة وإن لم تتكرر ، والاستسقاء من الصلاة والخطبة لم ينقل إلا مرة ، وذلك سنة مستحبة . اهـ .

وفي وجه ثالث : أن النفل والتطوع لفظان مترادفان وهما ما سوى الفرائض والسنن ، والمستحب ، ونحو ذلك أنواع لها .

وفي وجه رابع قاله الحليني : السنة ما استحب فعله وكره تركه ، والتطوع ما

استحب فعله ولم يكره تركه.

وفي وجه خامس : حكاه في باب الوضوء من «المطلب» : السنة ما فعله صلى الله عليه وسلم ، والمستحب ما أمر به سواء فعله أو لا ، أو فعله ولم يداوم عليه ، فالسنة إذاً مأخوذة من الإدامة.

وقيل : السنة ما ترتب كالرواتب مع الفرائض ، والنفل والندب ما زاد على ذلك . حكاه الشيخ أبو إسحاق في «اللمع» .

وقال ابن السَّمْعاني في «القواطع» : النفل قريب من الندب إلا أنه دونه في الرتبة .

وعند المالكية ما ارتفعت رتبته في الأمر وبالغ الشرع في التخفيض منه يسمى سنة ، وما كان في أول هذه المراتب تطوعاً ونافلة ، وما توسط بين هذين فضيلة ومرغب فيه .

وفرق أبو حامد الأسفرايني بين السنة والهيئة : بأن الهيئة ما يتهىأ بها فعل العبادة ، والسنة ما كانت في أفعالها الراتبة فيها ، وجعل التسمية وغسل الكفين في الوضوء من الهيئات ، والمشهور أنهما سنة ، والخلاف يرجع إلى عبارة . وقال ابن العربي أخبرنا الشيخ أبو تمام بمكة . قال : سألت الشيخ أبا إسحاق الشيرازي ببغداد عن قول الفقهاء : إنه سنة وفضيلة ونفل وهيئة ، فقال : هذه عامية في الفقه ، وما يجوز أن يقال : إلا فرض وسنة لا غير . قال : وقد اتبعهم الشيخ أبو حامد الأسفرايني ، فذكر أن في الصلاة سنة وهيئة ، وأراد بالهيئة رفع اليدين ونحوه . قال : وهذا كله يرجع إلى السنة .

قال : وأما أنا فقد سألت عن هذا أستاذي القاضي أبا العباس الجرجاني بالبصرة . فقال : هذه ألقاب لا أصل لها ، ولا نعرفها في الشرع . قلت له : قد ذكرها أصحابنا البغداديون عبد الوهاب وغيره ، فقال : الجواب عليكم .

قال ابن العربي : وفرق أصحابنا النظار ، فقالوا : السنة ما صلاها النبي صلى الله عليه وسلم في جماعة وداوم عليها ، ولهذا لم يجعل مالك ركعتي الفجر سنة ، والفضيلة ما دخل في الصلاة وليس من أصل نفسها كالقنوت وسجود التلاوة .

قال: وهذا خلاف لفظي لا يظهر إلا في الثواب، فالسنة أعلى المراتب والندب ومتعلقه من الثواب أكثر من غيره.

وقد ركب الشافعي مسلكاً ضيقاً، فأطلق على الجميع سنة، ثم قال: إن ترك السورة لا يقتضي سجود السهو، وترك القنوت يقتضي حتى قال أصحابنا: لا يوجد بينهما فرق.

مسألة

[المندوب مأمور به]

المندوب مأمور به حقيقة في قول القاضي والغزالي وابن الصباغ ونقله عن أبي بكر الدقاق وكثير من الأصحاب.

وقال سليم في «التقريب»: إنه قول أكثر أصحابنا.

وصور المسألة بما إذا ورد لفظ الأمر ودل الدليل على أن المراد به الندب، فإن ذلك لا يجعله مجازاً، لأنه حمل على بعض ما يتناوله، وإخراج البعض فكان حقيقة كلفظ العموم إذا خص في بعض ما يتناوله، وبه قال أبو هاشم وغيره، ونقله ابن القُشَيْرِيُّ وغيره عن المعتزلة، ولهذا قسموا الأمر إلى واجب وندب، ومورد التقسيم مشترك.

وقال الكرخي وأبو بكر الرازي: ليس مأموراً به حقيقة بل مجازاً، واختاره الشيخ أبو حامد وأبو إسحاق وأبو بكر الشاشي وإلكيا الهراسي، واستحسنه ابن السَّعْمَانِي ونقله ابن برهان في «الأوسط» عن معظم الأصحاب، ونقله المازري عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقال ابن العربي: إنه الصحيح.

وقال الرازي في «المحصول»: إنه المختار، والصحيح: الأول، فقد قال القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية» الصحيح من مذهب الشافعي: أن المندوب مأمور به، وقد نص عليه الشافعي في كتبه، ومن أصحابنا من قال: ليس مأموراً به، وهو خلاف نص الشافعي، فإن ثبت هذا كان في المسألة قولان.

قال ابن الصباغ : قولنا : إن ظاهر الأمر للوجوب يدل على أنه ليس مأموراً به ، وقال الصفي الهندي : والصواب : أن الأمر إن كان حقيقة في الوجوب فقط فالمندوب ليس مأموراً به ، وإلا فمأمور به . قال : والعجب من قول الغزالي ، فإنه من جملة الواقفية في مقتضى الأمر ، فكيف اختار أن المندوب مأمور به ؟ وكان من حقه التوقف فيه ، فإن قيل : كيف يصح القول بأنه مأمور به مع القول بأن صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب ؟ وهذا السؤال يخص الأمدي وابن الحاجب فإنهما زعماه كذلك .

قلنا : الكلام هنا في الأمر الذي هو صيغة : «أم ر» لا في صيغة «افعل» ، والأمر مقول على الواجب والمندوب بالحقيقة ، و«افعل» يختص بالوجوب .

ومنهم من قال : الأمر المطلق لا يكون إلا إيجاباً ، وأما المندوب فهو مأمور به مقيداً لا مطلقاً ، فيدخل في مطلق الأمر لا في الأمر المطلق ، وأما كونه حقيقة أو مجازاً فهو بحث آخر ، وقد أجاب عنه أبو محمد البغدادى من الحنابلة بأنه مشكك كالوجود والبياض ، وأجاب القاضي منهم بأن النذب بعض الوجوب فهو كدلالة العلم على بعضه ، وهو ليس بمجاز ، وإنما المجاز دلالة على غيره .

قيل : والمندوب وإن قلنا : إنه مأمور به إلا أن إطلاقه على الواجب أولى أو هو الظاهر من الإطلاق ، وذلك بحسب الاستعمال الشرعي .

ثم قيل : الخلاف لفظي ، إذ المندوب مطلوب بالاتفاق كما قاله إمام الحرمين وابن القشيري فعلى هذا مطلوب هذه المسألة هل اقتضاء الشرع للمندوب أمر حقيقة أم لا ؟ والصحيح : أنه معنوي . /
وله فوائد :

أحدها

قال المازري والأبياري : إنما جعل الإمام الخلاف لفظياً ، لتعلقه ببحث اللغة ، وإلا لفائدتها في الأصول أنه إذا قال الراوي : أمرنا ، أو أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا فإن قلنا : لفظ الأمر يختص بالوجوب كان اللفظ ظاهراً في ذلك حتى

يقوم دليل على خلافه، وإن قلنا: إنه يتردد بينهما لزم أن يكون مجملًا، وهذه المسألة خولف فيها من وجهين:

أحدهما: البحث العقلي هل وجد في النذب حقيقة الأمر؟

والثاني: هل يسمى النذب أمراً؟

وهذا بحث لغوي، وقد نوزع في الأمر الأول وكذا جعل ابن برهان من فوائد الخلاف ما لو قال الصحابي: أَمَرْنَا أو أَمَرَنَا رسول الله ﷺ أو نهانا فعندنا يجب قبوله، وقال الظاهرية: لا يقبل حتى يعقل لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن المندوب عندهم ليس بمأمور به، وعندنا مأمور به.

الثانية

أنه إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فمن قال: بأنه حقيقة حمله على النذب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل، لأن اللفظ عنده حقيقتين إحداها بالإطلاق، والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند الإطلاق على إحداها حمل عند التقييد على الأخرى، ومن قال: إنه مجاز لم يحمله عليه إلا بدليل، لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بدلالة ذكره سليم في «التقريب».

الثالثة

لحمل لفظ الأمر عند الإطلاق على الوجوب أو النذب وجهان:

وقال في «المحصول»: منشأ الخلاف ههنا: أن الأمر حقيقة في ماذا؟ فإن كان حقيقة في الترجيح المطلق من غير إشعار بجواز المنع من الترك. ولا بالمنع منه فالمندوب مأمور به، وإن كان حقيقة في الترجيح المانع من التقيض فلا يكون مأموراً به.

وحاصله: أن الأمر إن كان حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب كان مأموراً به، وإن كان حقيقة في الوجوب فلا.

واحتج بعضهم على أنه غير مأمور به بقوله ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)، وفيه نظر، لأن المراد لأمرتهم أمر إيجاب لا أمر ندب بدليل رواية البزار في مسنده (لفرضت عليهم).

فروع

المندوب حسن بلا خلاف، وهو من التكليف عند القاضي خلافاً لإمام الحرمين، وهو مبني على تفسير التكليف، وسيأتي.

ولا يجب بالشروع خلافاً لأبي حنيفة ومالك، وإلا لناقض أصل نديته، وأما وجوب إتمام الحج فلاختصاصه بأن فرضه كنفله نية وكفارة وغيرهما، ومنهم من جعلها مفرعة على مسألة الكعبي، وهو أن ما جاز تركه لا يكون فعله واجباً.

والحق: خلافه، لأن مسألة الكعبي ما يجوز تركه، والقائل بالوجوب هنا لا يجوز الترك، فلا يصح تفريعها عليها.

قال ابن المنير: ووقع لي مأخذ لطيف للمالك في أن الشروع يلزم أن الصوم والصلاة ونحوهما عبادات لا تقبل التجزئة، فلوركع إنسان، فترك السجود لم يكن متعبداً البتة، فإذا شرع فيما لا يتجزأ وجب عليه الإتمام، ويكون التقويم على معتق البعض أصلاً في هذا، فإن حاصله إيجاب الإتمام على من شرع ويكون نظير عتق المعسر في العبادات من حيث قبل التجزئة ابتداءً واستقرت فيه التفضل على الراحلة لضرورة السفر، فإنه يقتصر على بعض الأركان وينتقل من الإتمام إلى الإيماء.

قلت: وهو يرجع لمناسبة متدافعة كما ترى.

وقال ابن عبد البر: من احتج على المنع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾

[سورة محمد / ٣٣] فإنه جاهل بأقوال العلماء فإنهم اختلفوا فيها على قولين: فأكثرهم قالوا: لا تبطلوها بالرياء وأخلصوها، وهم أهل السنة، وقيل: لا تبطلوها

بالكباثر، وهو قول المعتزلة، وقد يقال: اللفظ عام فهو متناول لذلك، ولا يجب إلا بالنذر.

وفي «الاستذكار» للدارمي في باب الاعتكاف: إذا دخل في عمل تطوع، ثم نواه واجباً فحكى أبو حامد أن المروزي قال: يجب، وقال غيره: لا يجب.

وهل يجب بأمر الإمام؟ ينظر فإن كان من الشعائر الظاهرة وجب كما لو أمرهم بالاستسقاء في الجذب تجب طاعته، وإن لم يكن من الشعائر الظاهرة لا يجب كما لو أمرهم بالعنق وصدقة التطوع.

وأفتى النووي بأنه إذا أمرهم بصيام ثلاثة أيام من الاستسقاء وجب امتثال أمره، وتوقف فيه بعضهم، لأنه ليس من الشعائر الظاهرة، فهو يشبه أمره بالصدقة.

وذكروا في السير: أن الإمام يأمرهم بصلاة العيد، وهل هو واجب أو مستحب؟ فيه وجهان.

قال في «الروضة»: قلت: الصحيح وجوب الأمر، وإن قلنا: صلاة العيد سنة لأن الأمر بالمعروف والطاعة لا سيما ما كان شعاراً ظاهراً. ويجوز أن يكون بعض المندوب أكد من بعض، ولهذا يقولون: سنة مؤكدة، ولا يجيء فيه الخلاف السابق في الواجب كما اقتضاه كلام القاضي وغيره، والمراد تفاصيل الأجور والثواب وإن تساوت في الترك.

وقسم الفقهاء السنن إلى أبعاض وهيئات فخصّوا ما تأكد أمره باسم البعض كأنه لتأكده صار كالجزء، وهو اصطلاح خاص.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح الإمام»: لا خفاء أن مراتب السنن متفاوتة في التأكيد، وانقسام ذلك إلى درجة عالية ومتوسطة ونازلة، وذلك بحسب الدلائل الدالة على الطلب، فمن الناس من قال: لا فرق بينهما، وهي طريقة الشافعية إلا أنهم ربما فرقوا بلفظ الهيئات. قال: وأما التفرقة بين السنن والفضائل كما يفعله المالكية فلم أره إلا في كلام صاحب «الذخائر» فإنه حكى وجهين في أن غسل الكف من سنن الوضوء أو من فضائله.

مسألة

[لا يترك المندوب إذا صار شعاراً للمبتدعة]

ولا يترك لكونه صار شعاراً للمبتدعة خلافاً لابن أبي هريرة، ولهذا ترك الترجيع في الأذان والجهر بالبسملة والقنوت في الصبح والتختم في اليمين وتسطیح القبور محتجاً بأنه ﷺ ترك القيام للجنائز لما أخبر أن اليهود تفعله. وأجيب بأن له ذلك، لأنه مشروع بخلاف غيره لا يترك سنة صحت عنه. وفصل الغزالي بين السنن المستقلة وبين الهيئات التابعة، فقال: لا يترك القنوت إذا صار شعاراً للمبتدعة بخلاف التسطیح والتختم في اليمين ونحوهما فإنها هيئات تابعة، فحصل ثلاثة أوجه، والصحيح: المنع مطلقاً.

مسألة

[لا يترك المندوب لخوف اعتقاد العامة وجوبه]

ولا يترك لخوف اعتقاد العامة وجوبه خلافاً لما لك، ووافقه من أصحابنا أبو إسحاق المروزي فيما حكاه الدارمي في «الاستذكار» أنه قال: لا أحب أن يداوم الإمام على مثل أن يقرأ كل يوم جمعة بالجمعة ونحوه لئلا يعتقد العامة وجوبه.

مسألة

[سنة العين وسنة الكفاية]

كما ينقسم الفرض إلى عين وكفاية فكذلك السنة. وسنة الكفاية أن يقع / الامثال لأمر الاستحباب بفعل البعض، وينقطع دلالة

النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحباً بل داخلاً في حيز المباح أو غيره، بخلاف سنة العين فإنها بفعل البعض الاستحباب موجود في حق الباقيين، كذا قاله الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «شرح الإلمام» ومثال سنة العين الوتر وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين، ومثال سنة الكفاية الأذان والإقامة والتسليم والتشميت، وكذا الأضحية كما ذكره النووي عن الأصحاب وعليه يحمل نص الشافعي: إذا ضحى الرجل في بيته، فقد وقع اسم الأضحية، وكذلك التسمية عند الأكل حكاة في الروضة عن نص الشافعي، وفي حديث الأعرابي ما يقتضيه، وكذا ما يفعل بالميت مما يندب إليه.

قال ابن دقيق العيد: ويفارق فرض الكفاية سنة الكفاية في أن فرض الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض، والسنة على الكفاية ينافيها الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب.

وهنا فائدتان

إحداهما: [المشهور وقوع سنة الكفاية]

المشهور وقوع سنة الكفاية، وخالف في ذلك الشاشي، وقال في كتابه «المعتمد» في صلاة الجمعة ما نصه: لم نر في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال، والسنن معلومة ويخالف الفرض حيث انقسم إلى عين وكفاية، فإن في الكفاية فائدة، وهي السقوط بفعل البعض على الباقيين، والسنة لا يظهر لها أثر في كونها على الكفاية، لأنها لا إثم في تركها فتسقط كمن ترك بفعل من فعل، وإنما هي ثواب يحصل له بالسلام مثلاً، ولا يجوز أن يحصل له ثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهة تساويه.

ألا ترى أنه إذا دخل المسجد جماعة سن لهم تحية بالمسجد، ولا تسقط سنة التحية في حق بعضهم بفعل البعض؟ وهذا لأن فرض الكفاية موجه على الجماعة احتياطاً، ليحصل ذلك الفرض، فإذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن

الباقين، والسنة إنما أمر بها استحباباً لحظ المأمور في تحصيل الثواب له، فلا يحصل له ثواب بما لا كسب له فيه. اهـ.

الثانية: [سنة الكفاية أهم من سنة العين]

قد سبق أن القيام بفرض الكفاية أهم من فرض العين من جهة إسقاط الحرج عن الكل، فينبغي على هذا أن يقال بمثله هنا في سنة العين والكفاية، لكن لا حرج هنا فليكن أفضلية سنة الكفاية من جهة تحصيله الثواب للجميع، وفيه بُعد كما تقدم، لأنه لم يفعله، وقد نقل النووي في كتاب الأضحية أنه لو اشترك غيره في ثواب أضحيته وذبح عن نفسه جاز، وعليه يحمل تضحية النبي ﷺ بكبشين، وقوله: (الله صل على محمد وآل محمد).

فائدة

[العبادة هي الطاعة لله تعالى]

العبادة هي الطاعة لله تعالى. وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: بما افتقر من الطاعات إلى النية. قاله الشيخ أبو إسحاق في «الملخص»: قال: والطاعة: موافقة الأمر، وقال ابن الصباغ في «العدة»: الطاعة موافقة الأمر والمعصية مخالفة الأمر. وقالت المعتزلة: الطاعة موافقة المطاع والمعصية مخالفة المراد.

وقيل: مخالفة المعاصي، وهذا بناء منهم على أن الأمر شرطه الإرادة. قال: والعبادة ما كان طاعة لله منوياً به سواء كان فعلاً كالصلاة أو تركاً كالزنا. وقالت الحنفية: الوضوء ليس بعبادة، لعدم افتقاره إلى النية.

ولنا: أن العبادة مشتقة من التعبد، وعدم النية لا يمنع كونه عبادة، وهكذا ذكره أصحابنا.

وعندي: أن العبادة والطاعة والقربة إنما يكون فعلاً وتركاً إذا فعل المكلف ذلك تعبداً أو تركه تعبداً، فأما إذا فعله لا بقصد التعبد بل لغرض آخر، أو ترك شيئاً

من المحرمات لغرض آخر غير التعبد، فلا يكون ذلك عبادة منه، لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [سورة الروم / ٣٨].

وأما إزالة النجاسة فإنما صحت من غير نية، لأن طريقها الترك فصح، وإن لم يقصد به التعبد، لأنه عدم الفعل، ولكن لا يثاب عليه إلا إذا قصد به الإزالة للصلاة، أو لأجل النهي عنه، فحينئذ يكون عبادة.

وأما القربة فقال القفال المروزي: ما كان معظم المقصود منه رجاء الثواب من الله تعالى. حكاه عنه القاضي الحسين في «الأسرار»، قال: ولا يرد عليه قضاء الديون ورد المغصوب لأن المقصود منها، ومن سائر المعاملات النفع للأدمي.

خاتمة

[السنة لا تقدر الواجب]

قال الشيخ عز الدين في «الأمالى»: قال البيهقي: لا يعدل شيء من السنن واجباً أبداً وهو مشكل، لأن الثواب والعقاب مرتبان على حسب المصالح والمفاسد، ولا يمكننا أن نقول: ثمن درهم من الزكاة تربو مصلحته على مصلحة ألف درهم تطوعاً، وأن قيام الدهر لا يعدل ركعتي الفجر. هذا خلاف القواعد. اهـ.

وفيه أمور:

أحدها: أن إشكاله هذا يرجع بالإشكال على منعه السابق، كمزية القائم بفرض الكفاية على فرض العين، لتوفر المصلحة العامة متقابلة لمصلحة خاصة، وليست مفسدة ترك النهوض بمهمات شعائر الدين أقل من مفسدة التارك لفرض عين بل أكثر لما فيه من خرم نظام مصالح العباد.

الثاني: أن ما مثل به قد يلتزم، إذ ترك التطوع صدقة كان أو صلاة لا إثم فيه

وإن كثر بخلاف الفرض وإن قل ، فناسب تأكده والاعتناء به بزيادة الثواب ، فلا
يُمتنع إطلاق التفضيل .

الثالث : في كلام أصحابنا في الفروع صور تقتضي ترجيح النفل على الفرض .
منها : أن إبراء المعسر أفضل من إنظاره ، لحصول الفرض وزيادة ، ومنها : ما قاله
في «الأذكار» : أن ابتداء السلام أفضل ، لحديث صحيح فيه ، ومنها : أن الأذان
سنة والإمامة فرض كفاية على ما صححه النووي فيهما مع ترجيحه الأذان ، ومنها :
ما صححه أيضاً من تفضيل غسل الجمعة على الغسل من غسل الميت مع وجوبه
في القديم .

فصل في المكروه

وهو لغة ضد المراد.

ويطلق في حق الله على معنى الإرادة كقوله تعالى: ﴿ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم﴾ [سورة التوبة / ٤٦] أي: أراد الشيطان فمنع الانبعاث، فسميت إرادة الضد كراهة باعتبار ضده. لأن الباري سبحانه واحد، فلا يصح أن يقوم به المتضادان، ولا يعتبر هذا المعنى في الشرعيات، لأننا لا نشترط في الأمر الإرادة، ولا في النهي الكراهة، وهي مأخوذة من التنفير. ومنه قوله تعالى: ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ [سورة الحجرات / ٧].

ويطلق على أربعة أمور:

أحدها: الحرام، ومنه قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾ [سورة الإسراء / ٣٨] أي محرماً، ووقع ذلك في عبارة الشافعي ومالك. ب/ ٣٦ ومنه قول / الشافعي في باب الآنية: وأكره آنية العاج، وفي باب السلم: وأكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ، لأن الأعجف معيب، وشرط المعيب مفسد. قال الصيدلاني: وهو غالب في عبارة المتقدمين كراهة أن يتناولهم قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾ [سورة النحل / ١١٦]، فكرهوا إطلاق لفظ التحريم.

الثاني: ما نهي عنه نهي تنزيه وهو المقصود هنا.

الثالث: ترك الأولى كصلاة الضحى، لكثرة الفضل في فعلها، وحكى الإمام

في «النهاية»: أن ترك غسل الجمعة مكروه مع أنه لا ينهي فيه .
قال: وهذا عندي جار في كل مسنون صح الأمر به مقصوداً .
قلت : ويؤيده نص الشافعي في «الأم»: على أن ترك غسل الإحرام مكروه .
وفرق معظم الفقهاء بينه وبين الذي قبله أن ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه :
مكروه، ومالا يقال فيه : خلاف الأولى، ولا يقال : مكروه .
وفرق محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة بين الحرام والمكروه كراهة تحريم ،
فقال: المكروه كراهة تحريم: ما ثبت تحريمه بغير قطعي، والحرام ما ثبت بقطعي
كالواجب مع الفرض .

الرابع : ما وقعت الشبهة في تحريمه كلحم السبع ، ويسير النبيذ هكذا عده
الغزالي في «المستصفى» من أقسام الكراهة، وبه صرح أصحابنا في الفروع في أكثر
المسائل الاجتهادية المختلف في جوازها، لكن الغزالي استشكله بأن من أداه
اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرام، ومن أداه إلى حله فلا معنى للكراهة في حقه إلا
إذا كان في شبهة الخصم حزازة في نفسه، وَوَقَعَ في قلبه فلا يصح إطلاق لفظ
الكراهة لما فيه من خوف التحريم، وإن كان غالب الظن الحل، ويتجه هذا على
مذهب من يقول: المصيب واحد، وأما على قول من يقول: كل مجتهد مصيب،
فالحل عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه .

قال الأبياري في «شرح البرهان»: وليس في مسائل الفقه مسألة أصعب من
القضاء بالكراهة في هذا القسم، فإنه مخالف للدليلين جميعاً، وإن كان القولان
متفقاً عليهما كان المصير إلى الكراهة خرقاً للإجماع، ثم الذي يتأتى في هذا التوقف
عن الفعل وإن كان يغلب على ظنه الحل لاحتمال التحريم . أما حمل غيره عليه أو
الفتوى بالكراهة فلا وجه له عندي .

تنبيه

إطلاق الكراهة على هذه الأمور هل هو من المشترك أو حقيقة في التنزيه مجاز في غيره؟ وجهان لأصحابنا. حكاهما ابن سراقه في كتابه بالنسبة لكراهة التنزيه والتحريم.

مسألة

قد تكون الكراهة شرعاً

وقد تكون الكراهة شرعية لتعليق الثواب عليها ، وقد تكون إرشادية أي لمصلحة دنيوية ، ومنه كراهة النبي ﷺ أكل التمر لصهيب وهو أرمد ، ومنه كراهة الماء المشمس على رأي ، والنظر في الفرج .

مسألة

[المكروه هل هو منهي عنه؟]

المكروه الذي هو ضد المندوب هل هو منهي عنه أم لا؟ فهو نظير الخلاف السابق في المندوب هل هو مأمور به؟ من قال : النهي للتحريم فليس عنده بمنهي عنه ، ومن قال : للتنزيه أو للقدر المشترك بينه وبين التحريم ، أو هو مشترك بينهما فهي منهي عنه ، ويدل على أنه غير منهي عنه قوله تعالى : ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [سورة الحشر / ٧] وحكى القاضي الحسين في «تعليقه» في كتاب الأيمان وجهين في أن فعل المكروه هل هو معصية أم لا ؟ وقال : إن الشافعي مَرَّض القول فيه ومال إلى أنه معصية ، فقال : وأخشى أن يكون معصية يعني في الحلف بغير الله . ثم قال القاضي : المعصية ضربان محرم يتعلق به الإثم ، ومعصية من طريق المخالفة لا يتعلق بها إثم ، فتوقف الشافعي عن كونه معصية فيها إثم .

وحكى الرافعي في باب الصيد والذبائح عن الشيخ أبي حامد أن ترك التسمية على الذبيحة يقتضي الإثم مع تصريحه بکراهة الترك .

مسألة

[هل المكروه من التكليف ؟]

في أن المكروه هل هو من التكليف أم لا ؟ والخلاف كالخلاف في المندوب .

مسألة

[المكروه هل هو قبيح ؟]

المكروه هل هو قبيح أم لا يلتفت على تفسير الحسن والقبح ؟ واختار إمام الحرمين وابن القشيري أنه لا يوصف بقبح ولا حسن .

مسألة

[المكروه هل يدخل تحت الأمر ؟]

المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق عندنا ، لأن الأمر طلب واقتضاء ، والمكروه لا يكون مطلوباً ولا مقتضى ، فلا يدخل تحت الخطاب للتناقض .

قال إلكيا الطبري : إلا أن تكون الكراهة لمعنى في غير ما تعلق به لفظها كما قيل في تنكيس الضوء : إنه مكروه ، لأنه يخالف عادة السلف في هيئته لا في أصل الضوء ، وهو إمرار الماء ، ولا في شرائطه فلم يمنع الإجزاء .

والخلاف في هذه المسألة مع الحنفية ، قال إمام الحرمين : وهذه المسألة مثلها

الأئمة بالترتيب في الوضوء ، فمن يراه يقول : التنكيس مكروه ، ولا يدخل تحت مقتضى الأمر .

وقال ابن السَّمْعَانِي : تظهر فائدة الخلاف في قوله تعالى : ﴿وَلِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [سورة الحج / ٢٩] فعندنا هذا لا يتناول الطواف بغير طهارة ، ولا المنكس ، وغيرهم يتناوله فإنهم وإن اعتقدوا كراهيته ذهبوا إلى أنه دخل في الأمر وأجزأ . قال : وهذا المقال إنما يتصور على أصلهم ، وأما عندنا فليس هو بطواف أصلا .

ومن فوائد الخلاف أيضاً : الصلاة في الأوقات المكروهة إذا قلنا : إنها مكروهة كراهة تنزيه وفي صحتها تفريعا على هذا وجهان ، والقول بالبطلان وهو الأصح يخرج على أن المكروه لا يدخل تحت مطلق الأمر .

ومنها : مسألة الصلاة في الدار المغصوبة التي سبق ذكرها ، واقتصر المتأخرون على ذكرها وأهملوا أصلها ، والعكس أولى .

ومنها : إعادة صلاة الجنازة لا يصح في احتمال لإمام الحرمين ، وقواه النووي ووجهه : أنها لا تستحب ، وقيل تكره ، ومع الكراهة لا تصح تخريجاً على هذا الأصل .

ومنها : لو نذر الإحرام من دويرة أهله .

قال صاحب «التهذيب» : يلزمه ، ووافقه النووي وخالفهما بعض المتأخرين ، وقال : ينبغي أن لا ينعقد لكونه مكروهاً ، ونظيره الصوم يوم الشك تطوعاً حرام ، ولو نذر صومه ففي انعقاده وجهان .

ومنها : حيث قلنا : للقاضي قبول الهدية ولم نحرّمها ، والأكثر على أنه يملكها وفيه وجه قوى أنه لا يملكها ، ثم صححوا أنها ترد إلى صاحبها ، والظاهر : أنها توضع في بيت المال ولا ترد إليه .

واعلم أن جماعة من أصحابنا ذكروا المسألة هكذا ونصبوا الخلاف بيننا وبين الحنفية منهم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين وابن القشيري وابن برهان وابن

السَّمْعَانِي وسَلِيم الرَّازِي فِي «التَّقْرِيبِ» وَأَبُو الْوَلِيدِ الْبَاجِي وَغَيْرُهُمْ ، وَفِيهِ نَظَرٌ فَإِنْ شَمَسَ الْأُئِمَّةُ السُّرْخَسِيُّ مِنَ الْخَنْفِيَّةِ إِنَّمَا حَكَى ذَلِكَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِي ، ثُمَّ قَالَ : وَالصَّحِيحُ عِنْدِي : أَنَّ مَطْلُقَ الْأَمْرِ كَمَا يَثْبُتُ صِفَةً / الْجَوَازُ وَالْحَسَنُ شَرْعًا ١/٢٧ يَثْبُتُ انْتِفَاءُ صِفَةِ الْكَرَاهَةِ .

وَقَالَ الْمَازَرِيُّ : إِخْتَارَ ابْنُ خُوَيْرِزْمَنْدَادَ كَوْنَهُ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَكْرُوهَ ، وَأَشَارَ إِلَى أَنَّهُ مَذْهَبُ مَالِكٍ . وَقَالَ : وَهُوَ كَمَسْأَلَةِ الْخِلَافِ الْمَشْهُورِ فِي تَضَمُّنِ الْوُجُوبِ لِلْجَوَازِ حَتَّى إِذَا نَسَخَ هَلْ يَبْقَى الْجَوَازُ؟
قُلْتُ : فَيُقَالُ هُنَا : إِذَا نَسَخَ الْأَمْرُ هَلْ يَبْقَى الْمَكْرُوهُ أَمْ لَا؟ يَأْتِي فِيهِ الْخِلَافُ السَّابِقُ .

فصل

في خلاف الأولى

هذا النوع أهمله الأصوليون وإنما ذكره الفقهاء وهو واسطة بين الكراهة والإباحة ، واختلفوا في أشياء كثيرة هل هو مكروه ، أو خلاف الأولى؟ كالنفض والتنشيف في الوضوء وغيرهما .

قال إمام الحرمين في كتاب الشهادات من «النهاية» : التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون ، وفرقوا بينهما بأن ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه : مكروه ومالا فهو خلاف الأولى ، ولا يقال : مكروه ، وقال : المراد بالنهي المقصود أن يكون مصرحاً به كقوله : لا تفعلوا كذا ، أو نهيتكم عن كذا ، بخلاف ما إذا أمر بمستحب فإن تركه لا يكون مكروهاً ، وإن كان الأمر بالشئ نهياً عن ضده ، لأننا استفدناه باللازم وليس بمقصود .

وحكى الرافعي عنه في كتاب الزكاة في كراهة الصلاة على غير الأنبياء ما يبين أن المراد بالنهي المقصود تعميم النهي لا خصوصه ، إذ قال : ووجهه إمام الحرمين بأن قال : المكروه يتميز عن خلاف الأولى بأن يفرض فيه نهي مقصود ، وقد ثبت نهي مقصود عن التشبه بأهل البدع ، وإظهار شعارهم ، والصلاة على غير الأنبياء مما اشتهر بالفئة الملقبة بالرفض . اهـ .

وكلام الإمام في كتاب الجمعة يقتضي أنه لا فرق بينهما ، فإنه قال : كل فعل مسنون صح الأمر به مقصوداً فتركه مكروه .

وقال في موضع آخر : إنما يقال : ترك الأولى إذا كان منضبطاً كالضحى وقيام الليل ، وما لا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروها ، وإلا لكان الإنسان في كل وقت ملابسا للمكروهات الكثيرة من حيث إنه لم يتم فيصلي ركعتين ، أو يعود مريضاً ونحوه . اهـ .

والتحقيق : أن خلاف الأولى قسم من المكروه ، ودرجات المكروه تتفاوت كما في السنة ، ولا ينبغي أن يعد قسماً آخر ، وإلا لكانت الأحكام ستة ، وهو خلاف المعروف ، أو كان خلاف الأولى خارجاً عن الشريعة وليس كذلك .

خطاب الوضع

قد عرفت أن الخطاب كما يرد بالاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الوضعي ،
لكون الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً كما سبق ، فعلى هذا لله في كل واقعة رتب الحكم
فيها على وصف أو حكمة حكمان :

أحدهما : نفس الحكم المرتب على الوصف .

وثانيهما : سببية ذلك الوصف ، والمغايرة بينهما ظاهرة ، إذ صحة القياس في
الأول متفق عليها بين القائسين ، وفي الثاني مختلف فيها .

[ملك النصاب سبب وجوب الزكاة]

مثاله : ملك النصاب سبب وجوب الزكاة ، فالملك حكم شرعي ، وهو ذات
السبب وكونه سبباً عبارة عن خطاب الشارع : إني جعلت الملك أمانة وجوب الزكاة ،
وجوب الزكاة عند وجود الملك ، والحول حكم آخر ، وهو الحكم الأصلي المقصود في
نفسه ، وقد سبق في الكلام على الخطاب الخلاف في ثبوت خطاب الوضع ، وأنه في
الحقيقة لا يخرج عن خطاب التكليف .

وضعفه المتأخرون أيضاً ، لأن القائلين بإثباته إن أرادوا بالسببية أنها معرفة
للحكم فحق لكنها ليست بحكم شرعي ، وإن أرادوا تأثير الزنى في وجوب الحد
فباطل ، لأن الزنى حال حصوله سبباً إن لم يصدر عن الشارع شيء فليس لهذه
السببية معنى ، فإن صدر فالصادر إما الحكم أو شيء مؤثر في الحكم أو غيرها ،
فإن كان الأول فالمؤثر هو الشارع ، والثاني هو القول بالحسن والقبح وهو باطل ،
والثالث اعتراف بأنه ليس بحكم وهو المطلوب ، لا يقال : فقد أجروا القياس في
الأسباب ، فقالوا : نصب الزنى علة الرجم ، واللواط في معناه ، لأننا نقول :

نمنعه كالحنفية ، وإن سلمناه فلا يكون حكماً شرعياً ، فقد أجزوا القياس في اللغات وليس ذلك حكماً شرعياً .

[السَّبَب]

[الاول : تعريف السَّبَب واقتسامه]

وهو لغة : عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ، أي : لأنه ليس بمؤثر في الوجود بل وسيلة إليه ، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر ، وليس المؤثر في الإخراج ، وإنما المؤثر حركة المستقي للماء .

وفي الشرع : قال الأكثرون : هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفاً للحكم الشرعي ، كجعل دلوك الشمس معرفاً لوجوب الصلاة .

وقيل : هو الموجب لذاته ، ولكن بجعل الشارع إياه موجبا ، وهو اختيار الغزالي ، وحاول الإمام الرازي تزييفه .

وقيل : هو الموجب لذاته ، وهو قول المعتزلة ، وإنما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم عند تعذر الوقوف على خطاب الله لا سيما عند انقطاع الوحي ، كالعلامة .

ثم السبب ينقسم إلى ما يتكرر الحكم بتكرره كالدلوك للصلاة ، ورؤية الهلال في رمضان لوجوب الصوم ، وكالنصاب للزكاة ، وإلى ما لا يتكرر بتكرره كوجوب معرفة الله عند تكرر الأدلة الدالة على وجوده ، ووجوب الحج عند تكرر الاستطاعة عند من يجعلها سببا .

وقسم ابن الحاجب السبب إلى وقتي كالزوال ، فإنه معرف لوقت الظهر ، وإلى معنوي كالإسكار فإنه معرف لتحريم الخمر ، والملك فإنه جعل سببا لإباحة الانتفاع .

[اطلاقات السبب]

ويطلق السبب في لسان حملة الشرع على أمور:

أحدها : ما يقابل المباشرة ، ومنه قول الفقهاء : إذا اجتمع السبب والمباشرة غلب المباشرة كحفر البئر مع التردية .

الثاني : علة العلة كالرمي يسمى سببا للقتل ، وهو أعنى الرمي علة للإصابة ، والإصابة علة لزهوق الروح الذي هو القتل ، فالرمي هو علة العلة ، وقد سموه سببا .

الثالث : العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول يسمى سببا لوجوب الزكاة .

الرابع : العلة الشرعية وهي المجموع المركب من المقتضى والشرط وانتفاء المانع ، ووجود الأهل والمحل يسمى سببا ، ولا شك أن العلة العقلية موجبة لوجود معلولها كما عرف من الكسر للانكسار ، وسائر الأفعال مع الانفعالات بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من وجودها وجود مسبباتها .

قال الهندي : وإذا حكمنا على الوصف أو الحكمة بكونه سببا فليس المراد منه أنه كذلك في مورد النص بل المراد منه أنه / سبب في غيره ، ومن هذا يعرف أن ٢٧/ب سببية السبب وإن كانت حكما شرعيا فليست مستفادة من سبب آخر ، لأنه حينئذ يلزم إما الدور أو التسلسل ، بل هي مستفادة من النص أو من المناسبة مع الاقتران .

مَسْأَلَةٌ

[لِلْأَسْبَابِ أَحْكَامُ تُضَافُ إِلَيْهَا]

صار جمهور الحنفية إلى أن للأحكام أسبابا تضاف إليها ، والموجب في الحقيقة والشارع لها هو الله تعالى دون الأسباب ، إذ الإيجاب إلى الشارع دون غيره .

ونقلوا عن جمهور الأشعرية التفصيل بين العبادات وغيرها ، فالعبادات لا يضاف وجوبها إلا إلى الله وخطابه ، لأنها وجبت لله على الخلوص ، فيضاف إلى إيجابه ، والعقوبات وحقوق العباد أسباب يضاف وجوبها إليها ، لأنها حاصلة بكسب العبد ، وعلى هذا جوزوا إضافة العبادات المالية إلى الأسباب أيضا .

وفي المسألة قول ثالث : وهو إنكار الأسباب أصلا .

وقالوا : الحكم في المنصوص عليه ثابت بظاهر النص وفي غيره بالوصف المجعول علة ، ويكون ذلك أمانة لثبوت حكم شرعي بإيجابه تعالى . قالوا : لأن الموجب للأحكام والشارع لها هو الله تعالى ، وفي إضافة الإيجاب إلى غيره ، وهو الأسباب قطعه عنه ، وذلك لا يجوز ، لكنه يقال : حصل ببعض الأوصاف أمانة على حكم الفرع ، فيقال لها : أسباب أو علل موجبة مجازاً ، لظهور الأحكام عندها .

قيل : والتحقيق : أن الخلاف لفظي للإجماع على أن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غير ، وعلى أن هذه الأسباب معرفات لحكم الله لا موجبة بذاتها ، فلم يبق الخلاف إلا في اللفظ .

قلت : اتفق الأشعرية على أنه ليس السبب موجباً للحكم لذاته أو لصفة ذاتية بل المراد منه إما المعرف وعليه الأكثرون ، وإما الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشرع إياه موجبا وهو اختيار الغزالي ، وصارت المعتزلة إلى القول بالتأثير .

وينبغي الخلاف على أنه يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثراً بذاته ، أو بصفة قائمة به ، أو لا يعقل ذلك ؟ وعليه يبنى كون العبد موجداً لفعل نفسه بإقدار الله تعالى أو خلقه له ما يقتضي تأثيره في الفعل من غير أن يكون العبد مؤثراً بذاته أو بصفة ذاتية ، فأصحابنا ينكرون ذلك ، ويقولون : الصادر عنه فعل الله والمعتزلة لا ينكرونه .

فائدة

[قَدْ يَتَقَدَّمُ الْحُكْمُ عَلَى سَبَبِهِ]

الأصل في أسباب الأحكام أن تتقدم على الأحكام ، وقد يتقدم الحكم على سببه ، وذلك إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من ضمان البائع ، ولهذا كانت مغارمها عليه ، لأن البيع ينفسخ بالتلف ، لتعذر اقترانه به ، ولا يصح أن يكون بعد التلف ، لأن حقيقة الفسخ انقلاب الملك بعد تلف المبيع ولا يصح انقلاب المالكين بعد التلف ، لأنه خرج عن أن يكون مملوكا بعد ذهابه بنفس انقلابه إلى ملك البائع قبل تلفه .

[الشَّرْطُ]

الثاني : الحكم على الوصف بأنه شرط .

والشرط لغة : العلامة ، ومنه أشرط الساعة ، وهو الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ، كالأحصان الذي هو سبب وجوب رجم الزاني ينتفي الرجم لانتفائه ، فلا يرجم إلا محصن ، وكالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة ينتفي وجوبها بانتفائه .

[أقسام الشرط]

ثم ينقسم إلى ما هو شرط السبب ، وهو كل معنى يكون عدمه مخرجا بمعنى السببية كشرائط المبيع من كونه متفعلا به وغيره ، وإلى ما هو شرط الحكم ، وهو كل معنى يكون عدمه مخرجا بمقصود الحكم مع بقاء لمعنى السببية ، كالقبض للمبيع للملك التام .

وهو على أربعة أقسام :

عقلي : كالحياة للعلم فإنها شرط له ، إذ لا يعقل عالم إلا وهو حي ، ويسمى

عقليا ، لأن العقل أدرك لزومه لمشروطه .

ثانيها : لغوي ، كدخول الدار لوقوع الطلاق ، أو العتق المعلق عليه .

ثالثها : شرعي ، كالطهارة للصلاة فإنه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحة الصلاة ، ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة لجواز انتفائها لانتفاء شرط آخر .

رابعها : العادي ، كالغذاء للحيوان ، والغالب منه أنه يلزم من انتفاء الغذاء انتفاء الحياة ، ومن وجوده وجودها .

والشرط العادي واللغوي من قبيل الأسباب لا من قبيل الشروط صرح بذلك ابن القشيري .

وقال القرآفي وابن الحاجب : الشروط اللغوية أسباب ، لأنه يلزم من وجودها الوجود ، ومن عدمها عدم بخلاف الشروط العقلية . وقد اختلف في الحيات في الشتاء تحت الأرض ، فقيل : تغتذي بالتراب ، وقيل : لا تغتذي مدة مكثها تحت الأرض ، فعلى هذا لم يلزم من انتفاء الغذاء في حقها انتفاء الحياة فينعكس الحال ، وتصير الحياة هي شرط الغذاء .

[المانع]

الثالث : الحكم على الوصف بكونه مانعاً .

والمانع عكس الشرط ، وهو ما يلزم من وجوده عدم وجود الحكم ، كالدين مع وجوب الزكاة ، والأبوة مع القصاص .

ووجه العكس فيه : أن الشرط ينتفي الحكم بانتفائه ، والمانع ينتفي الحكم لوجوده ، فوجود المانع وانتفاء الشرط سواء في استلزامها انتفاء الحكم ، وانتفاء المانع ووجود الشرط سواء في أنها لا يلزم منها وجود الحكم ولا عدمه .

[أقسام المانع]

ثم ينقسم إلى مانع الحكم - وسيأتي إن شاء الله تعالى في القياس - وإلى مانع السبب ، وهو كل وصف وجودي يخل وجوده بحكمة السبب التي لأجلها يقتضي السبب المسبب ، كحيلولة النصاب بالغصب والإباق ، فإنها تمنع من انعقاد النصاب سبباً للوجوب .

ثم الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ، كالرضاع يمنع صحة النكاح ابتداء ويقطعه دواماً .

ثانيها : ما يمنع ابتداء لا دواماً ، كالعدة تمنع ابتداء النكاح لغير من هي منه ، ولو طرأت على نكاح صحيح بوطء شبهة لم يقطعه ، وكذلك الردة .

ثالثها : ما يمنع دواماً لا ابتداءً ، كالكفر بالنسبة للملك الرقيق المسلم لا يمنع في الابتداء لتصويره بالإرث ، وغيره من الصور التي تنتهي إلى نحو الأربعين ، ويمتنع دوامه بل ينقطع بنفسه كشراء من يعتق عليه أو بالإجبار على إزالته .

تنبيه

هذه الأنواع الثلاثة متفق على أنها من خطاب الوضع عند القائلين به ، وزاد الأمدى وغيره أربعة أنواع وهي الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة وسنذكرها ، وزاد القرآفي نوعين آخرين وهما التقديرات الشرعية والحجاج .

أما الأول : فهو إعطاء الموجد حكم المعدوم كالماء في حق المريض الخائف ، وعكسه كالمقتول يورث عنه الدية ، وإنما تجب بموته ولا يورث عنه إلا إذا دخلت في ملكه ، وبعد موته لا يملك فيقدر دخولها في ملكه قبل موته حتى ينتقل لوارثه ، فقدّرنا المعدوم موجوداً للضرورة .

وقال ابن التلمساني : / الحكم التقديري ينقسم إلى تقدير صفة شرعية في ١/٢٨

المحل يظهر أثرها ، كتقدير ملك النكاح واليمين ، وإلى تقدير أعيان محسوسة كتقدير الدراهم في الذمة . قال : ومن العلماء من لا يثبت هذه التقادير ، ويقول : حكم الفرع في المحل هو نفس ما ادعى كونه أمراً . أما تقدير صفات موجبة لها ، فإثبات ما لا دليل عليه ، ومن هذا النمط قولهم : الحدث أمر مقدر في أعضاء المحدث أثره المنع من الصلاة .

وأما الحجاج فهي التي يستند إليها القضاة في الأحكام ، كالبنية والإقرار واليمين مع النكول ، أو مع الشاهد الواحد ، فإذا نهضت تلك الحجة عند القاضي وجب عليه الحكم ، وهذا في الحقيقة راجع إلى السبب .

مسألة

[الصحة والفساد]

الصحة والفساد : من أنواع خطاب الوضع لأنها حكم من الشارع على العبادات والعقود ، وينبني عليهما أحكام شرعية .

ونازع بعض المتأخرين في كون ذلك حكماً شرعياً ، وقال : إذا كانت الصحة هي المطابقة والموافقة لمقتضى ما دل عليه الأمر فالمطابقة والموافقة أمر عقلي اعتباري ليس من الأحكام الشرعية في شيء ، بل نوع نسبة وإضافة إلى موافقة الأمر .

قال ابن الدقيق العيد : هذا سؤال حسن لجدي العلامة أبي الحسن مظفر بن عبد الله الشافعي المعروف بالمقترح - رحمه الله - .

قلت : وبه جزم ابن الحاجب في «مختصره» وحينئذ فلم ينفرد به إذن كما زعم بعضهم ، وأشار إليه ابن التلمساني في «تعليقه على المنتخب» فقال : موافقة الشريعة ليست حكماً شرعياً حقيقياً ، فإنها نسبة بين الفعل الواقع والأمر مثلاً ، فهي تستلزم الحكم الشرعي لا أنها نفس الحكم الشرعي ، فتسمية الموافقة والمخالفة حكماً مجاز .

وإذا ثبت هذا فنقول : المراد بالصحة في العقود ثبوتها على موجب الشرع ليرتب آثاره كالمالك المرتب على العقود، أي : يثبت به الحكم المقصود من التصرف كالحل في النكاح، والمالك في البيع والهبة .

وقول الفقهاء : نكاح الكفار صحيح أي محكوم عليه بالصحة ، وأثر كل شيء على حسبه ، فأثر البيع المكنة من التصرف كالأكل والبيع والوقف ونحوه ، وأثر الإجارة التمكن من الانتفاع ، وفي القراض عدم الضمان واستحقاق الربح ، وفي النكاح التمكن من الوطء ، فكل عقد ترتب آثاره عليه فهو الصحيح ، وإلا فهو الفاسد .

وقيل : إباحة الانتفاع ولا يرد المبيع في زمن الخيار ، لأنه قد يتوقف حصولها على شرط آخر وليس التصرف والانتفاع أثر العقد ، وإنما أثره حصول الملك الذي ينشأ عنه إباحة الانتفاع بشرطه ، ومن شرطه أن لا يكون له خيار . وكذا لو أقر بحرية امرأة في يد الغير ، ثم قبل نكاحها ممن هي في يده ، وهو يدعي رقتها . قال الرافعي : لم يحل له وطؤها ولصاحبها المطالبة بالمهر ، فهذا عقد صحيح لم يترتب عليه أثره ، لكن لمانع .

[الصحة في العبادات]

وأما الصحة في العبادات فاختلف فيها فقال الفقهاء : هي وقوع الفعل كافيا في سقوط القضاء ، كالصلاة إذا وقعت بجميع واجباتها مع انتفاء موانعها ، فكونها لا يجب قضاؤها هو صحتها .

وقال المتكلمون : هي موافقة أمر الشارع في ظن المكلف لا في نفس الأمر ، وبه قطع القاضي والإمام في «التلخيص» فكل من أمر بعبادة توافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة وإن اختلف شرط من شروطها أو وجد مانع ، وهذا أعم من قول الفقهاء ، لأن كل صحة هي موافقة للأمر ، وليس كل موافقة الأمر صحة عندهم .

واصطلاح الفقهاء أنسب ، فإن الآنية متى كانت صحيحة من جميع الجوانب إلا من جانب واحد فهي مكسورة لغة ، ولا تكون صحيحة حيث يتطرق إليها

الخلل من جهة من الجهات ، وهذه الصلاة يتطرق إليها الخلل من جهة ذكر الحدث ، فلا تكون صحيحة بل المستجمع لشروطه في نفس الأمر هو الصحيح .
وبنوا على الخلاف صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه فإنها صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء .

قال ابن دقيق العيد : وفي هذا البناء نظر ، لأن هذه الصلاة إنما وافقت الأمر بالعمل بمقتضى الظن الذي تبين فساد ، وليست موافقة الأمر الأصلي الذي توجه التكليف به ابتداء ، فعلى هذا نستفسر ، ونقول : إن أردتم بالصحيح ما وافق أمرا ما فهذا الفعل صحيح بهذا الاعتبار ، لكنه لا يقتضي أن يكون صحيحا مطلقاً لعدم موافقته الأمر الأصلي ، وإن أردتم ما وافق الأمر الأصلي فهذه غير موافقة فلا تكون صحيحة .

تنبيهات

[التنبيه الأول]

ما حكيناه عن الفقهاء من أن الصحة إسقاط القضاء تبعنا فيه الأصوليين لكن كلام الأصحاب مصرح بخلافه ، فإنهم قالوا : في باب صلاة الجماعة في الكلام على شروط الإمامة : وإن كانت صلاته صحيحة فيما أن تكون مغنية عن القضاء أو ، لا الخ ، فجعلوا الصحيح ينقسم إلى ما يغني وإلى ما لا يغني ، ولم يجعلوه ما لا يغني عن القضاء .

وحكوا وجهين في صلاة فاقد الطهورين هل توصف بالصحة؟
والصحيح : نعم واستبعد إمام الحرمين مقابله ، وتابعه النووي مع أنه يجب القضاء على الجديد .

قالوا : ويجرى الخلاف في كل صلاة يجب قضاؤها .
وفائدة الخلاف في الأيمان وفي جواز الخروج منها ، ولهذا يقولون : من صحت

صلاته في نفسه صحة مغنية عن القضاء جاز الاقتداء به ، وهذا كله تصريح بأن
الصحة تجامع القضاء .

[التنبية] الثاني

زعم الغزالي في «المستصفى» وتابعه القرافي أن النزاع لفظي ، وهو أنه هل
تسمى هذه صحيحة أم لا ؟ قال القرافي : لاتفاقهم على سائر أحكامها . فقالوا :
المصلي موافق لأمر الله سبحانه وتعالى مثاب على صلاته وأنه يجب عليه القضاء إذا
علم الحدث ، فلم يبق النزاع إلا في التسمية .

قلت : ونفي الخلاف في القضاء مردود ، فالخلاف ثابت ، ومن حكاه ابن
الحاجب في «مختصره» في مسألة : الإجزاء الامثال ، وكأن المتكلمين يقولون : إنها
صحيحة ، لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال ، وهي مسقطه للقضاء لو لم يرد
نص بالقضاء وإنما وجب بأمر جديد كما حكاه في «المستصفى» عنهم ، ووصفهم
إياها بالصحة صريح في ذلك ، فإن الصحة هي الغاية من العبادة . وعندنا قول
مثله فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه أو مكشوف العورة ساهياً أنها صحيحة ولا قضاء
نظراً لموافقة الأمر حال التلبس .

وعكس هذه المسألة من صلى خلف الخنثى المشكل ، ثم تبين أنه رجل ،
وفرعنا على القول المرجوح أنه لا يجب القضاء فإنها على اصطلاح الفقهاء صحيحة
لإسقاط القضاء ، وعند المتكلمين باطلة ، لأنها ليست موافقة لأمر الشارع . وذكر
الأصفهاني في «شرح المحصول» أن ما يتخرج على هذا الخلاف صلاة من لم يجد
ماء ولا تراباً إذا صلى على حسب / حاله ، وقلنا بالراجع إنه يجب عليه الإعادة . ٢٨/ب
قال : فتلك الصلاة صحيحة عند المتكلمين فاسدة عند الفقهاء .

قلت : فيه وجهان نقلهما إمام الحرمين والمتولي وبنى عليهما ما لو حلف لا يصلي
فصلى كذلك ، وقد سبق .

وفي كلام الأصفهاني نظر ، إذ كيف يؤمر بعبادة هي فاسدة؟

وبنى ابن الرفعة في «المطلب» على الخلاف في تفسير الصحة مسألة لو تحير المجتهد في الأواني فلم يغلب على ظنه شيء ، فتيمم ، ثم إن كان قبل الصب وجب القضاء ، أو بعده فلا .

وحكى الماوردي خلافا في وجوب الصب ، ونسب إلى الجمهور عدم الوجوب .

قال ابن الرفعة : والخلاف يلتفت على أن الصحة ما هي ؟ فإن قلنا : موافقة الأمر لم يلزم الإراقة ، لأن قوله تعالى : ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ [سورة النساء / ٤٣] وهذا غير واجد له ، إذ الموجود ما يقدر على استعماله ، وإن قلنا : هي ما أسقط القضاء وجب عليه الصب ، لأنه مأمور بالإتيان بالصلاة صحيحة إذا قدر عليها ، وهو قادر ههنا . اهـ .

وهذا يعطي أن الخلاف في تفسير الصحة ثابت عند الفقهاء أيضا .

وقال الأمدى : ولا بأس بتفسير الصحة في العبادات بما ذكره في المعاملات من ترتب أحكامها المقصودة منها يعني لأمر مقصود العبادة إقامة رسم التعبد ، وبراءة ذمة العبد منها . فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا : إنها كافية في سقوط التعبد ، فتكون صحيحة .

[التنبيه الثالث]

قال أبو العباس بن تيمية : لم يرد في لفظ الكتاب والسنة الصحة والفساد بل الحق والباطل ، وإنما الصحة اصطلاح الفقهاء قلت : وورد لفظ الإجزاء كثيرا ، وهو قريب من الصحة .

ثم إن الجمهور لم يسمحوا بإطلاق الفاسد ، وإنما قالوا : هي صلاة صحيحة أو شبيهة بها ، كإمساك رمضان .

وقال إمام الحرمين في «التلخيص» : إنما صار الفقهاء إلى هذا في أصل ، وهو أن

الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة عندهم ، وهي واقعة على خلاف مقتضى الشريعة ، فدل على أن الصحيح : ما لا يجب قضاؤه ، وإن لم يوافق مقتضى الشرع .

وذكر غيره التفات الخلاف على أصل ، وهو أن القضاء هل يجب بالأمر الأول أو لا بد من أمر جديد؟

والثاني : قول الفقهاء حكاه عنهم في «المنحول» .

مسألة

الحقائق الشرعية المتعلقة بالماهيات من عبادة وعقد هل يقع على الفاسد منها أو يختص بالصحيح ؟

فيه ثلاثة مذاهب حكاهما الأصفهاني في «شرح المحصول» في بيان المجلد :

أحدها : لا يسمى الفاسد منها بيعا ولا نكاحا .

والثاني : يسمى وإن فسد شرعا .

والثالث : ما كان من أسماء الأفعال والأعيان لا يسلبها الاسم عند انتفاء شروط شرعت فيه ، وذلك كالغسل والوطء ، وأما ما كان من أسماء الأحكام كتسمية الغسل طهارة فيصح أن يقال : إن الغسل مع عدم النية ليس بطهارة . اهـ .

والقولان وجهان للأصحاب في العقود ، وأصحهما : اختصاصه بالصحيح ، ولهذا لو حلف لا يبيع لا يحنث بالفاسد على الأصح . وأما العبادات ، فقال الرافعي في كتاب الإيمان : سيأتي خلاف في أنها هل تحمل على الصحيح ، كما إذا حلف لا يصوم ولا يصلي ؟ وقد استنكر ذلك منه ، فإنه لا خلاف عندنا في اختصاصها بالصحيح ، وإنما الخلاف في العقود . نعم قالوا : لو حلف لا يحنث بالفاسد ، ويحتمل في كل ما فرق فيه بين الفاسد والباطل وقد يمنع ، والفرق مخالفة الحج غيره من العبادات فلا يقاس عليه غيره .

مسألة

[الصحة لا تستلزم الثواب]

الصحة لا تستلزم الثواب بل يكون الفعل صحيحا ولا ثواب فيه ، ولهذا قال الشافعي : الردة بعد الحج تحبط الثواب ولا تجب الإعادة ، ومنه الصلاة في الدار المغصوبة ، وكذا صوم المغتاب عند القفال والمأوردي . وحكاة الإمام في باب الاعتكاف عن الصيدلاني ، ثم قال : وليس الكلام في الأجر والفضيلة من شأن الفقهاء ، والثواب غيب لا نطلع عليه ، وإن ورد خبر في أن الغيبة تحبط الأجر فهو تهديد مؤول ، وقد يرد مثله في الترغيب .

قلت : وكذا قال الصِّمَرِي في «شرح الكفاية» في الصلاة في الدار المغصوبة تصح وأما الثواب فإلى الله .

مسألة

[ثواب الصلاة الفاسدة]

إذا صلى صلاة فاسدة هل يثاب عليها قال الشيخ عز الدين ، يثاب على الأفعال التي لا تفتقر إلى وجود الشرط من الطهارة وغيرها كالقراءة والأذكار . وقال الرؤياني في «البحر» : لو نوى نية صحيحة وغسل بعض أعضائه ، ثم أبطل الوضوء في أثنائه بحدث أو غيره هل له ثواب المفعول منه ؟ قال : يحتمل أن يكون له ثوابه كالصلاة إذا بطلت في أثنائها ، ويحتمل أن يقال : إذا بطلت بغير اختياره فله ثوابه وإلا فلا .

ومن أصحابنا من قال : لا ثواب له بحال لأنه يراد لغيره بخلاف الصلاة .

مسألة

[الإجزاء هو الاكتفاء بالفعل في سقوط الأمر]

الإجزاء هو الاكتفاء بالفعل في سقوط الأمر ، ومعناه أن الخطاب متعلق بفعله على وجه مخصوص ، فإذا أتى المكلف به على ذلك الوجه انقطع عنه تعلق الخطاب ، وهذا هو على مذهب المتكلمين في تفسير الصحة بموافقة الأمر . وقيل : إسقاط القضاء ، وهو مذهب الفقهاء في الصحة ، ولا يصح تفسيره بالأداء ، لأننا نعلل الإجزاء بأداء الفعل على الوجه المأمور به ، فنقول : أدى ما أمر به كما أمر .

وعسر على بعضهم الفرق بين الإجزاء والصحة ، وليس كذلك فإن الإجزاء أعم ، ويختص الإجزاء بالعبادات فلا معنى له في المعاملات ، ويختص بالعبادة التي وقوعها بحيث يترتب عليه أثرها ، أو لا يترتب كالصلاة والصيام ، فأما ما يقع على وجه واحد فلا يوصف به ، كمعرفة الله ، ورد الوديعة ، ويختص أيضا بالمطلوب أعم من الواجب والمندوب .

وقيل : يختص بالواجب . لا يقال في المندوب : إنه مجزئ أو غير مجزئ ، ونصره الأصفهاني في «شرح المحصول» ، والمختار الأول بدليل قوله ﷺ : (أربع لا تجزئ في الضحايا) مع أن الأضحية سنة ، وكذا قوله ﷺ في عناق أبي بردة : (يجزئك ولن يجزئ عن أحد بعدك) وإن كانت الأضحية ليست بواجبة .

مسألة

[الجائز ما وافق الشريعة]

الجائز ما وافق الشريعة ، فإذا قلنا صوم جائز وبيع جائز ، فإنما نريد أنه موافق للشريعة ، وقد يقول الفقهاء : الوكالة عقد جائز ، ويريدون به أنه ليس بلازم . وضابط ذلك : أن كل عقد للعاقدة فسخه بكل حال ، أو لا يؤول إلى اللزوم ،

ولا يدخل على ذلك المبيع بشرط الخيار ، فإنه يؤول إلى اللزوم ، وكذا إذا كان في المبيع عيب. قاله القاضي أبو الطيب في «شرح جدله» .

وقال الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب» : الجائز ما أذن في فعله فيشمل ١/٢٩ الواجب ويخرج الحرام ، وقيل : ما لا يآثم بفعله ولا تركه .

قال : والحد الأول هو الصحيح لأنه من وصف واحد. قال : وكل صحيح جائز من حيث كونه مأذونا في فعله ، وليس كل جائز صحيحا ككثير من المباحات . قال : وحد الجائز عند أهل الشريعة قريب مما قاله أهل المعقول .

مسألة

[يقابل الصحة البطلان]

ويقابل الصحة البطلان فيأتي في تفسيره الخلاف السابق ، فمن قال : الصحة وقوع الفعل كافياً في إسقاط القضاء قال : البطلان هو وقوعه غير كاف لإسقاط القضاء ، ومن قال الصحة موافقة الأمر . قال : البطلان مخالفته . فعلى هذا لو صلى المتطهر يظن أنه محدث وجب القضاء على القولين ، لكن عند المتكلمين لكونها باطلة بالمخالفة وعند الفقهاء لفوات الشرط ، وهو العلم بوجود الطهارة . والفساد والباطل عندنا مترادفان ، فكل فاسد باطل وعكسه . وعند الحنفية يفترقان فرق الأعم والأخص ، كالحیوان والإنسان ، إذ كل باطل فاسد وليس كل فاسد باطلا . فقالوا : الباطل ما لا ينعقد بأصله كبيع الحر ، والفساد ما لا ينعقد دون أصله كعقد الربا فإنه مشروع من حيث إنه بيع وممنوع من حيث إنه عقد ربا . والبيع الفاسد عندهم يشارك الصحيح في إفادة الملك إذا اتصل بالقبض فجعلوا الفاسد رتبة متوسطة بين الصحيح والباطل ، وهو نظير مذهب الجاحظ . وعندنا لا فرق بين الباطل والفساد بل هو سواء في المعنى والحكم ، وبه قال أحمد وأصحابه .

وما ذهب إليه الحنفية فساد ظاهر من جهة النقل ، فإن مقتضاه أن يكون

الفاسد هو الموجود على نوع من الخلل ، والباطل هو الذي لا تثبت حقيقته بوجه ، وقد قال تعالى ﴿لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا﴾ [سورة الأنبياء / ٢٢] فسمى السموات والأرض فاسدة عند تقدير الشريك ووجوده . ودليل التمانع يقتضي أن العالم على تقدير الشريك ووجوده يستحيل وجوده ، لحصول التمانع لا أنه يكون موجوداً على نوع من الخلل ، فقد سمي الله تعالى الذي لا تثبت حقيقته بوجه فاسداً ، وهو خلاف ما قالوه في التفرقة ، فإن كان مأخذهم في التفريق بمجرد الاصطلاح فهم مطالبون بمسند شرعي يقتضي اختلاف الحكم المرتب عليهما .

قلت : قد تقدم أمور في تفرقتهم بين الفرض والواجب ينبغي أن يتعرض بمثلها هنا .

وأما المالكية فتوسطوا بين القولين ، ولم يفرقوا بين الباطل والفاسد في التسمية ، ولكنهم قالوا : البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك ، فإذا لحقه أحد أربعة أشياء يقدر الملك بالقيمة وهي حوالة الأسواق ، وتلف العين ونقصانها ، وتعلق حق الغير بها على تفصيل لهم في ذلك .

وقال الإمام في «التلخيص» : نقل عن الشافعي أنه قال في تحديد الفاسد : هو كل فعل محرم يقصد به التوصل إلى استباحة ما جعل الشرع أصله على التحريم . ثم أورد عليه الإمام العقد في وقت تضيق الصلاة ، فإن التلطف بالعقد تارك لتكبيرة الإحرام ، وترك التكبيرة محرم فهذا محرم توصل به إلى استباحة الأملاك والأبضاع وأصولها على الحظر مع أنه ليس بفاسد .

[التفرقة بين الفاسد والباطل]

واعلم أن أصحابنا فرقوا بين الفاسد والباطل في مواضع :

أولها، وثانيها : الخلع والكتابة ، فالباطل منهما ما كان على غير عوض مقصود كالميتة ، أو رجع إلى خلل في العاقد كالصغر والسفه ، والفاسد خلافه ، وحكم الباطل أن لا يترتب عليه مال ، والفاسد يترتب عليه العتق والطلاق، ويرجع الزوج بالمهر والسيد بالقيمة .

وثالثها : الحج يبطل بالردة ويفسد بالجماع .

وحكم الباطل أنه لا يجب قضاؤه ولا يمضي بخلاف الفاسد. اهـ هذا حكم ما
يطراً ، وأما الفاسد ابتداء ، فيتصور فيما إذا أحرم بالعمرة ثم جامع ، ثم أدخل
عليها الحج ، فالأصح أنه ينعقد فاسداً ، وقيل : صحيحاً ، وقيل : لا ينعقد .
قاله في الروضة في باب الإحرام ، وأما إذا أحرم مجامعا فينعقد فاسداً أيضاً على
الأصح . قاله الرافعي في باب المواقيت ، وصحح النووي في باب محرمات الإحرام
عدم الانعقاد .

ورابعها: العارية وقد صورها الغزالي في «الوسيط» فإنه حكى في صحة إعارة الدراهم والدنانير خلافاً ، ثم قال فإن أبطلناها ففي طريق أهل العراق أنها مضمونة ، لأنها إعارة فاسدة ، وفي طريق المراوزة أنها غير مضمونة لأنها غير قابلة للإعارة فهي باطلة كذا حصرها جماعة في هذه الأربعة ، وهو ممنوع بل يجري ذلك في سائر العقود .

ومن صورهِ الإجارة الفاسدة وتجب فيها أجره المثل . أما إذا استأجر مثلاً صبي رجلاً بالغاً فعمل عملاً لم يستحق شيئاً ، لأنه الذي فوت على نفسه عمله وتكون باطلة .

ومنها: لو قال للمديون: اعزل قدر حقي ، فعزله ، ثم قال : قارضتك عليه لم يصح ، لأنه لم يملكه بالعزل ، فإذا تصرف المأمور فإن اشترى بالعين فهو ملك له ، وإن اشترى في الذمة للقراض ونقده فيه وجهان :

أحدهما : الشراء للقراض ويكون قراضاً فاسداً وله الأجرة والربح لبيت المال .
والثاني: لا يكون قراضاً لا فاسداً ولا صحيحاً بل هو باطل .

ومنها: لو قال : بعثك ولم يذكر ثمناً وسلم ، وتلفت العين في يد المشتري هل عليه قيمتها؟ وجهان أحدهما : نعم ، لأنه بيع فاسد ، والثاني: لا ، لأنه ليس مبيعاً فيكون أمانة .

ومنها : لو نكح بلا ولي فهو فاسد يوجب مهر المثل لا الحد ، ولو نكح السفية بلا إذن فباطل لا يترتب عليه شيء .

وقال الإمام أبو الحسن السُّبُكِّي : عندي . أن أصحابنا لم يوافقوا الحنفية في هذا التفريق أصلاً ، لأن الحنفية يثبتون بيعاً فاسداً يترتب عليه مع القبض أحكام شرعية ، ونحن لا نقول ذلك ، وإنما العقود لها صور لغة وعرفاً من عاقد ومعقود عليه وصيغة ، ولها شروط شرعية فإن وجدت كلها فهو الصحيح ، وإن فقد العاقد أو المعقود عليه أو الصيغة أو ما يقوم مقامها فلا عقد أصلاً ، ولا يحنث به إذا حلف لا يبيع ونسميه بيعاً باطلاً مجازاً ، وإن وجدت وقارنها مفسد من عدم

شرط ونحوه ، فهو فاسد ، وعندنا هو باطل خلافا لهم .
ووافقونا على البطلان إذا كان الفساد لصفة العقود عليه كبيع الملاقيح . ونحن لا
نرتب على الفساد شيئا من الأحكام الشرعية ، لأنه غير مشروع لكن لنا قاعدة ،
وهي إذا كان للفعل عموم وبطلان الخصوص قد لا يعمل العموم . فالمسائل التي
رتب الأصحاب عليها حكما من العقود الفاسدة هي من هذا القبيل . اهـ .

فائدة

[أقسام الباطل]

٢٩/ب قَسَمَ ابن القاص / في كتاب «أدب الجدل» الباطل إلى خمسة : الإحالة
والمناقضة والفحش والغلط ، قال : وهذه الأربعة خارجة عن الأصول فمن صار
إليها فهو منقطع ، والخامس يسمى الخطأ ، فعليه تدور المناظرات ، وإليه يقصد
بالمطالبات .

قال : فالإحالة : ما دفعه الحس ، والمناقضة : ما شهد على نفسه بالاختلاف ،
والفحش : ما يستقبحه العقل ، والغلط : ما طرحه المسلمون ، والخطأ : كل ملتبس
قام فساد دليلا .

وقال الأستاذ أبو إسحاق : حد المحال كل جملة لا يتعلق بها غرض ولا فائدة ،
قال : وإنما يطلقه أهل الشريعة على فعل لا بد له من شرط أو وصف ينضم إليه
حتى يعتد به فإذا فعله من غير ذلك الشرط يقال : هذا فعل محال فيقال : الصلاة بلا
طهارة محال ، والبيع بلا ثمن محال ، والصوم بالليل محال . انتهى .

مسألة

[الرخصة والعزيمة]

الحكم يوصف بالعزيمة والرخصة وفيهما مباحث :
[المبحث الأول : في مدلولهما .

[العزيمة]

أما العزيمة فهي لغة : القصد المؤكد ، ومنه قوله تعالى : ﴿ولم نجد له عزماً﴾ [سورة طه / ١١٥] وشرعاً : عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجه عن المعارض ، كالصلوات الخمس من العبادات ، ومشروعية البيع وغيرها من التكليف .
قيل : وقضيته أن الإباحة حيث لا يقوم دليل المنع عزيمة ، وهو لا يطابق الوضع اللغوي ، ولا الاصطلاح الفقهي ، فإنه في اللغة يدل على التأكيد والجزم كما يقال عزمت عليك بكذا وكذا ، ولهذا يقابلونه بما فيه ترخيص ، والإباحة بمجرد ما ليس فيها هذا المعنى .

وفي كلام الغزالي والأمدي ما يقتضي اختصاصها بالواجبات فإنها قالا : ما لزم العباد بإلزام الله تعالى . أي بإيجابه . وليس كما قالا ، فإنها تذكر في مقابلة الرخصة ، والرخصة تكون في الواجب وغيره ، فكذلك ما يقابلها ، ومثال دخول الإباحة فيها قولهم : «ص» من عزائم السجود ، ودخول الحرام تحريم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة ، لأن حكمها ثبت بدليل خلا عن المعارض ، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض للدليل التحريم ، وهو راجع عليه حفظاً للنفس ، فجاز الأكل .

قال أصحابنا : ترك الصلاة في حق الحائض والنفساء عزيمة .

قال النووي : وإنما كان عزيمة لكونها مكلفة بتركها ، ومقتضى الدليل أن من

كلف بترك شيء لم يكلف بفعله في حال تكليفه بتركه ، وأما القضاء فإنما يجب بأمر جديد ، ولم يرد .

[الرخصة]

وأما الرخصة فهي لغة : اليسر والسهولة ، ومنه رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء ، وفيها لغات ثلاث : رُخْصة بضم الراء والخاء ، ورُخْصة بإسكان الخاء ، فيجوز أن تكون مخففة من الأولى ، ويجوز أن تكون كل واحدة أصلاً بنفسها ، والثالثة : خرسة بتقديم الخاء حكاهما الفارابي ، والظاهر : أنها مقلوبة من الأولى ، وقد اشتهر على ألسن الناس فتح الخاء ولا يشهد له سماع ولا قياس ، لأن «فعلة» تكون للفاعل كهزمة ولمزة وضحكة ، وللمفعول كلقطة ، فقياسه إن ثبت هنا : أن يكون اسماً للكثير الرخيص على غيره إذا فشى الرخص فيه . وقال الأمدى في «الإحكام» : الرخصة بفتح الخاء : الأخذ بالرخصة ، فيحتمل أنه أراد بالأخذ المصدر ، ويحتمل أنه أراد اسم الفاعل ، والقياس الأول وهو المنقول .

وأما في الاصطلاح : فقد اختلف فيه ، فقال الإمام الرازي : ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع ، وأورد عليه أن الرخصة هي الحكم ، وأنها قد تكون بجواز الترك ، وأن التكاليف كلها كذلك ، لأنها على خلاف التخفيف الذي هو الأصل ، كذا قاله القرّافي ، وفيه نظر ، لأن التكاليف كلها بعض ما هو يستحق على العبد لله تعالى فهو ماش على الأصل .

وقال القرّافي : طلب الفعل السالم عن المانع المشتهر ، واحترز بالمشتهر عن نحو ما تقدم ، ثم أورد على نفسه العقود المخالفة للقياس كالسلم والمسابقة . وقال الهندي : ما جاز فعله أو تركه مع قيام المانع منه ، ويرد عليه كثير مما تقدم .

وقيل : ما لزم العباد بإيجابه تعالى ، وفيه نظر .

وقيل : ما خرج عن الوضع الأصلي لعارض .

وقال ابن الحاجب : المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر ، ويرد عليه التعبد بالتحريم .

وقيل : استباحة المحظور مع قيام المحرم ، فإن أريد إباحة المحظور مع قيام المحرم بلا حرمة فهو قول بتخصيص العلة ، وإن أريد إباحة المحظور مع قيام الحرمة ، فهو قول بالجمع بين المتضادين ، وكلاهما فاسد .

وقيل : الحكم مع المعارض أي مع قيام الدليل الدال على المنع .

وقيل : الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر مع كونه حراما في حق غير المعذور ، وهو المراد بقول الفقهاء ما ثبت على خلاف القياس أي الشرعي ، لا القياس العقلي المصلحي ، لأنه إنما عدل به عن نظائره لمصلحة راجحة . هذا في جانب الفعل ، وفي جانب الترك أن يوسع للمكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور تخفيفا وترفها سواء كان التغيير في وضعه أو حكمه .

وهو نوعان :

أحدهما : أن يتغير الحكم مع بقاء الوصف الذي كان عليه بأن يكون في نفسه محرما مع سقوط حكمه ، كإجراء كلمة الكفر على لسانه حالة الإكراه مع قيام التصديق بالقلب .

والثاني : أن يسقط الحظر والمؤاخذة جميعا كأكل الميتة عند المخمصة حتى لو امتنع ومات فإنه يؤاخذ .

المبحث الثاني : [الرخصة من أي الخطايين؟]

في أن الرخصة من أي الخطايين؟ فأما الآمدي فجعلها من أنواع خطاب الوضع . والحق : أنها من خطاب الاقتضاء ، ولهذا قسموها إلى واجبة ومندوبة ومباحة ، وظاهر كلام الجمهور أنها من أقسام الحكم ، وظاهر كلام الرازي أنها نفس فعل المكلف ، والقولان غير خارجين عن المدلول اللغوي ، فإن الأول يشهد

له قول العرب : الرخصة التيسير ، ويشهد للثاني قولهم : هذا رخصي من الماء أي : هذا شربي .

[المبحث] الثالث : في أقسام الرخصة :

وقد قسمها الأصوليون إلى ثلاثة : واجبة ومندوبة ومباحة .

فالواجبة كإساعة اللقمة بالخمير لمن غصّ باللقمة ، وكتناول الميتة للمضطر بناء على النفوس حق الله وهي أمانة عند المكلفين ، فيجب حفظها ليستوفي الله حقه منها بالتكاليف .

وقال ابن دقيق العيد : وهذا يقتضي أن تكون عزيمة لوجود الملزوم والتأكيد . ١/٤٠ قال : ولا مانع أن يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه ، فمن حيث قام الدليل المانع نسميه رخصة ، ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة .

وهذا التردد الذي أشار إليه سبقه إليه إمام الحرمين في «النهاية» وتردد في أن الواجبات هل يوصف شيء منها بالرخصة؟ وقال في باب صلاة المسافر من «النهاية» : يجوز أن يقال أكل الميتة ليس برخصة ، فإنه واجب ، ولأجله قال صاحبه إلكيا الهراسي في «أحكام القرآن» : الصحيح عندنا : أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة ، كالفطر للمريض في رمضان ، ويتحصل بذلك في مجامعة الرخصة للوجوب ثلاثة أقوال . والظاهر أن الوجوب والاستحباب يجامعها ، ولا يكون داخلا في مسماهما والمندوبة كالقصر في السفر إذا بلغ ثلاث مراحل ، والمباحة كالفطر في السفر ، وليس بتمثيل صحيح ، لأنه يستحب عند مشقة الصوم ويكره عند عدم المشقة ، فليس له إباحة :

قال بعضهم : ولم أجد له مثالا بعد البحث الكثير إلا التيمم عند وجدان الماء بأكثر من ثمن المثل ، فإنه يباح له التيمم ، والوضوء مستويا على ما اقتضاه كلام أصحابنا .

قلت : هذا إن جعلنا التيمم رخصة ، وفيه خلاف : والأولى : التمثيل بتعجيل الزكاة ، وفي الحديث التصريح بالرخصة فيه للعباس . رواه أبو داود .

وهذا بالنسبة إلى العبادات ، أما المعاملات فرخصها كثيرة كالسلم والإجارة والحوالة والعرايا على أن الغزالي في «المستصفى» أبدى احتمالين في السلم ، وكذلك كلام الشافعي في «الأم» بالنسبة إلى العرايا ، وسنذكر في القياس على الرخص ، بل يأتي في غير العبادات والمعاملات ، ولهذا قال الإمام في «النهاية» لبن المأكول طاهر ، وذلك عندي في حكم الرخص ، فإن الحاجة ماسة إليها وقد امتن الله بإحلالها . وذكر في «البسيط» مثله في شعر المأكول البائن في حياته أنه رخصة لمسيس الحاجة إليه في الملابس .

وأهمل الأصوليون رابعاً ، وهو خلاف الأولى كالإفطار في السفر عند عدم التضرر بالصوم ، وكترك الاقتصار على الحجر في الاستنجاء . وقضية كلام الأصوليين أن الرخصة لا تجامع التحريم ، وهو ظاهر قوله ﷺ (إن الله يحب أن تؤق رخصه كما يحب أن تؤق عزائمه) ولهذا قال الفقهاء : الرخص لا تناط بالمعاصي ، لكن لو ألقى نفسه من شاهق جبل فانكسر وصلى قاعداً ، فلا قضاء عليه على المذهب ، كما قاله ابن الرفعة مع أن إسقاط القضاء عن القاعد رخصة إلا أن يقال : إن المعصية انتهت .

وقال العبادي : لو حلف لا يأكل الحرام فأكل الميتة للضرورة حث في يمينه ، لأنه حرام إلا أنه رخص له فيه حكاه القاضي الحسين في «فتاويه» ، وفيه نظر لأن الأعيان لا توصف بحل ولا حرمة فيبقى تناول وهو واجب فكيف يكون حراما وليس ذا وجهين .

تنبيه

[في تقسيم الرخصة]

اعلم أن جميع الأصوليين يقسمون الرخصة إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ، وكان بعض الفضلاء يثير في ذلك بحثاً ، وهو أنه إما أن يكون مقصودهم ذكر ما وقع به الترخيص أو ذكر الحالة التي صارت إليها العبادة بعد الترخيص .

فإن كان الأول فالظاهر أن الرخصة إنما هي مجرد الإحلال ، لأن الإحلال هو الذي جعل له التيسير والسهولة ، وكون ذلك الذي حل يعرض له أمر آخر يصيره واجباً ليس من الرخصة في شيء ، فالترخيص للمضطر من الميتة ، إنما هو إحلالها بعد أن كانت حراماً ، وكونها يجب عليه أمر آخر نشأ عن وجوب حفظ النفس ، فلا يكون الرخصة عند التحقيق إلا بمجرد الإحلال .

وإن كان مرادهم ذكر الأحوال التي صارت إليها العبادة بعد الترخيص فتقسيمها إلى ثلاثة فيه نظر ، فإنها تنقسم بالاعتبار المذكور إلى أربعة عشر نوعاً ، لأن الأحكام خمسة ، وكل منها إذا صار إلى حكم آخر يخرج منه خمسة أقسام في الخمسة السابقة ، فهي خمسة وعشرون قسمًا . يسقط منها انتقال كل حكم إلى نفسه ، فهو محال صارت عشرين ، يسقط منها الترخيص في المباح إلى الأربعة ، وهو محال ، لأنه لا شيء أحق من الإباحة ، فلا رخصة فيها صارت ستة عشر ، ويسقط منها تخفيف المستحب إلى الواجب فإنه لا تسهيل فيه ، وكذلك تخفيف المكروه إلى الحرام محال أيضاً فيبقى أربعة عشر قسمًا .

الأول : رخصة واجبة أصلها التحريم ، كأكل الميتة للمضطر .

الثاني : رخصة مستحبة أصلها التحريم كالقصر في السفر بعد ثلاثة أيام .

الثالث : رخصة مكروهة أصلها التحريم ، كالقصر دون ثلاثة أيام والترخيص في النفل عن التحريم إلى الكراهة .

الرابع : رخصة مباحة أصلها التحريم ، كالتميم عند وجود الماء بأكثر من ثمن المثل ، وكذلك عند بذل ثمن الماء له ، أو بذل آلة الاستقاء ، أو إقراض الثمن ، وكذلك إذا وجد المضطر المحرم صيداً فذبحه وميته فيتخير بينهما .

الخامس : رخصة مستحبة أصلها الوجوب كإتمام الصلاة قبل ثلاثة أيام ، وكالصوم في السفر للقوي والترخيص في النقل في القعود^(١) .

(١) في نسخ قول عليهما لم يوجد هذا البياض ولكن النسخة الأصلية التي نقل منها موجود هذا البياض وهي الظاهرة لأن بقية الأقسام الأربعة عشر لم تتم فليحذر . كذا بهامش نسخة دار الكتب .

تنبيه

[قد يكون سبب الرخصة اختيارياً]

قد يكون سبب الرخصة اختيارياً ، كالسفر . واضطراباً كالاغتصاص باللحمة المبيح لشرب الخمر ، وهذا أولى من قول القرافي : قد يباح سببها كالسفر وقد لا يباح كالغصة ، لأن الغصة أمر ضروري لا يوصف بإباحة ولا حظر .

قليل : والعجب من الفقهاء كيف رجحوا الأخذ بالرخصة في الفطر وقصر الصلاة في السفر مع سهولة الخطب فيها؟ ورجحوا العزيمة فيما يأتي على النفس كالإكراه على الكفر وشرب الخمر ، فأما أن يرجحوا الرخصة مطلقاً أو العزيمة مطلقاً^(١) .

أما الفرق فلا يظهر له كبير فائدة ، فإن قيل : له فائدة عظيمة وهي أن المقصود من الأخذ بالرخصة أو العزيمة هي العبادة ، ففي أيهما كانت العبادة أعظم رجحنا الأخذ به ، والعبادة في الصبر على القتل دون كلمة الكفر أعظم ، لأنه جهاد في سبيل الله ، والجود بالنفس أقصى غاية الجود ، قيل : هذا يبطل بالصوم في السفر فإنه أعظم عبادة ، وقد رجحتم الفطر عليه ، ولأن العبادة في استيفاء حق الله في النفس أعظم لأنها إذا بقيت وجد منها [الشهوات] المتعددة الأنواع ، أضعاف ما يحصل من ترك التلفظ بكلمة الكفر من العبادة .

فائدة

[الرخصة إما كاملة أو ناقصة]

تنقسم الرخصة إلى كاملة وهي التي لا شيء / معها كالمسح على الخف ، وإلى ٤٠/ب ناقصة وهي بخلافه كالفطر للمسافر ، وهذا تلمحته من كلام الشافعي في «الأم»

(١) كذا وجد هذا البياض في نسختين ونسخة أخرى لم يوجد فحرر . اهـ . كذا بهامش نسخة دار الكتب المصرية .

فإنه قال : والمسح رخصة كمال ، وعلى هذا فالتيمم لعدم الماء فيها لا يجب معه القضاء رخصة كاملة ومع ما يجب فيه القضاء رخصة ناقصة .

تنبيه

[تشكيك الأمدي في تحقيق الرخصة]

شكك الأمدي في تحقيق الرخصة بأن العذر المرخص إن كان راجحاً على السبب المحرم كان موجباً عزيمية ، وإلا لكان كل حكم ثابت راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة ، وإن كان مساوياً أو مرجوحاً فأى شيء يرجح دليل الرخصة ؟ ، ثم قال : القول بأنه مرجوح هو أشبه بالرخصة لما فيه من التيسير بالعمل بالمرجوح .

أجاب الهندي بالتزام أن العذر المرخص راجح .
قوله : يلزم أن يكون كل راجح رخصة .

قلنا : الراجح قسمان راجح شرع لعذر ، واستفيد رجحانه من دليل خاص فهو رخصة أبداً ، وكل خاص عارض العام ، وكان خروجه لعذر فهو رخصة ، وراجح شرع لا لعذر وتسهيل فلا يلزم منه هذا .

مسألة

[الأداء والقضاء والاعادة]

من لواحق خطاب الوضع تقسيم الحكم إلى أداء وقضاء وإعادة .

والضابط : أن العبادة إن فعلت في وقتها المحدود شرعاً سميت أداء ، كفعل المغرب ما بين غروب الشمس وغروب الشفق ، فخرج ما لم يقصد فيه الوقت فلا يوصف بأداء ولا قضاء ، لأن المقصود منه الفعل في أي زمان كان ، كالإيمان والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد عند حضور العدو . بخلاف الأداء فإنه قصد منه الفعل والزمان .

وقالت الحنفية : غير المؤقت يسمى أداء شرعا . قال الله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [سورة النساء/ ٥٨] نزلت في تسليم مفتاح الكعبة ، وهو غير مؤقت ، ولأصحابنا أن هذا معنى اللغوي ، والكلام في الاصطلاح ، ولا يشترط وقوع الجميع في الوقت بل لو وقع بعضه كركعة ، فالصحيح : أن الجميع أداء تبعا للركعة ، فإنها لمعظم الصلاة . وقيل : بل يحكم ببقاء الوقت بالنسبة إليه ، وتكون العبادة كلها مفعولة في الوقت ، وهذا أمر تقديري ينافيه قولهم : بعضها خارج الوقت ، وسواء كان مضيقا كصوم رمضان ، أو موسعا كالصلاة وسواء فعل قبل ذلك مرة أخرى أم لا .

هذا هو قضية إطلاق الفقهاء والأصوليين منهم القاضي أبو بكر في «التقريب» والغزالي في «المستصفى» والإمام في «المحصول» .

ثم قال الإمام : فإن فعل ثانيا بعد ذلك سمي إعادة ، فظن أتباعه أنه مخصص للإطلاق السابق فقيده وليس كذلك .

فالصواب : أن الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقا مسبقا كان أو سابقا ، وإن سبقه أداء مختل سمي إعادة ، فالإعادة قسم من أقسام الأداء ، فكل إعادة أداء من غير عكس ، ولا تغتر بما تقتضيه عبارة «التحصيل» و«المنهاج» من كونه قسيما له .

وهل المراد بالخلل في الإجزاء كمن صلى بدون شرط أو ركن ، أو في الكمال كمن صلى منفردا ثم أعادها في جماعة في الوقت؟ خلاف ، والأول : قول القاضي .

فالحاصل : أن الإعادة فعل مثل ما مضى فاسدا كان الماضي أو صحيحا على القولين ، وقيل : لا يعتبر الوقت في الإعادة . فعلى هذا بين الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه ، فينفرد الأداء في الفعل الأول ، وتنفرد الإعادة بما إذا قضى

صلاة ، وأفسدها ، ثم أعادها ، ويجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت على ما سبق .

وقال سليم في «التقريب» : الإعادة اسم للعبادة يبتدأ بها ، ثم لا يتم فعلها إما بأن لا يعقدها صحيحة ، وإما بأن يطرأ الفساد عليها ، وقد يعيدها في الوقت فتكون أداء ، وبعد الوقت فتكون قضاء ، وربما عبر بالإعادة عن العبادة التي تؤخر ، أما إن أدى خارج وقته المضيق أو الموسع المتعين له سمي قضاء سواء كان التأخير بعذر أو بغيره ، وسواء سبق بنوع من الخلل أم لا .

وخرج بالمقدر: المعين عن المقدر بغيره ، بل بضرب من الاجتهاد كالموسع في الحج إذا تضيق وقته بغلبة الظن ، ثم بقي بعد ذلك وأداه فإنه لا يكون قضاء على المختار ، وسيأتي ، وسواء وجب أدائه أو لم يجب ولكن وجد سبب الأمر ، ولا يصح عقلا كالنائم أو شرعا كالحائض ، أو يصح لكنه سقط لمانع باختيار العبد كالسفر ، أولا باختياره كالمرض ، وما لا يوجد فيه سبب الأمر به لم يكن فعله بعد انقضاء الوقت قضاء إجماعا لا حقيقة ولا مجازا ، كما لو صلى الصبي الصلاة الفائتة في حالة الصبا ، وإن انعقد سبب وجوبه ووجب كان فعله خارج الوقت قضاء حقيقة بلا خلاف ، وإن انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمعارض سمي قضاء أيضا ، ومنه قول عائشة : «كنا نؤمر بقضاء الصوم» لكن اختلف فيه هل هو قضاء حقيقة أو مجازا؟

والأكثر على أن المعتبر في تسمية العبادة قضاء تقدم سبب وجوب أدائها لا وجوب أدائها ، وإلا لم تصح تسمية عبادة المجنون والحائض قضاء ، إذ لم يخاطب واحد منهما ، وهذا ما ذكره الإمام الرّازي والمآزري وغيرهما ، وهو الصحيح المنصوص أن الصوم لا يجب عليها حالة الحيض ، وخالف القاضي عبد الوهاب ، فقال : الحيض يمنع صحة الصوم دون وجوبه ، ونسبه إلى الحنفية . ومأخذ الخلاف في أن القضاء في محل الوفاق هل كان لاستدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه فيكون ههنا حقيقة لانعقاد سبب الوجوب ، أو لاستدراك مصلحة ما وجب فيكون ههنا مجازا لعدم الوجوب؟

وذكر سليم الرّازي : أن مأخذ الخلاف أن القضاء هل يجب بأمر جديد أم بالأمر الأول ؟ فمن أوجبه الأمر الأول أطلق اسم القضاء عليه حقيقة وعلى مقابله يكون مجازا ، ثم إذا قلنا باشتراط سبق الوجوب في القضاء ، فهل يعتبر وجوبه على المستدرك أو وجوبه في الجملة ؟ قولان . ويتحصل من ذلك ثلاثة مذاهب :

الأول : وعليه الجمهور أن فعلهم في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص .
والثاني : أنه ليس بقضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الإجماع على جواز الترك .

والثالث : أنه واجب عليهم في الزمان الأول بسببه ، وفعلهم في الزمن الثاني قضاء .

قلنا: لو كانت الصلاة والصوم واجبان عليهم بأسبابهما لما جاز لهم تركهما لكن يجوز لهم تركهما إجماعا

قالوا: شهود الشهر موجب ، لقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [سورة البقرة / ١٨٥] وهم قد شهدوا الشهر .

قلنا : شهود الشهر وإن كان موجبا للصوم عليهم لكن العذر مانع من الوجوب ، والشئ قد لا يترتب على موجب مانع فلا يلزم من شهود الشهر وجوب الصوم عليهم .

قال في «المحصول» : / ففي جميع هذه المواضع اسم القضاء إنما جاء لأنه وجد ١/٤١ سبب الوجوب منفكا عن الوجوب ، لا لأنه وجد سبب الوجوب كما يقول بعض الفقهاء ، لأن المنع من الترك جزء ماهية الوجوب ، فيستحيل تحقق الوجوب مع جواز الترك .

ثم تقدم السبب قد يكون مع التأثيم بالترك كالقاتل المتعمد المتمكن من الفعل ، وقد لا يكون كالحائض ، ثم قد يصح مع الإجزاء وقد لا يصح إما شرعا كالحيض أو عقلاً كالنوم ، ثم قيل : القضاء لا يوصف إلا بالواجب ، وقيل : لا

يوصف بشيء من الثلاثة غيره وهما فاسدان .
والصواب : أن الواجب والمندوب كل منهما يوصف بالثلاثة ، ولهذا يقولون :
يقضي الرواتب على الأظهر .

تنبيه

[الافرق بين تسمية القضاء اداء وبالعكس]

ما ذكر من الفرق بين الأداء والقضاء راجع إلى التلقيب والاصطلاح ، وإلا فعندنا لا فرق بين أن يسمى القضاء أداء والأداء قضاء ، ولهذا يجوز أن يعقد القضاء بنية الأداء ، فإذا لا فرق بينهما في الحقيقة وإنما هي ألفاظ وألقاب تطلق والحقيقة واحدة ، كذا قاله ابن برهان في «الأوسط» ذيل الكلام في أن القضاء هل يجب بأمر جديد؟ وهو منازع فيه .

فرع

[تأخير المأمور به هل يكون قضاء؟]

إذا قلنا بالفور في الأوامر فإذا أخر المأمور به ، فهل يكون قضاء ، لأنه أوقعها في غير وقتها؟

قال الشيخ عز الدين في «أماله» : الوقت على قسمين : وقت يستفاد من الصيغة الدالة على المأمور مع قطع النظر عن كون الشرع حدًا للعبادة ذلك الوقت أو لم يحد ، ووقت يحده الشرع للعبادة مع قطع النظر عن كون اللفظ اقتضاه أو لا .

والمراد بالوقت في حد القضاء هو الثاني دون الأول ، وحيث ، فنقول : لا

نسلم أنها تكون قضاء بل إنما تكون إن خرجت عن وقتها المضروب لها لا إنها خرجت عن الوقت الذي دل عليه اللفظ .

فائدة

[العبادة التي تقع قبل الوقت وتكون اداء]

ليس لنا عبادة تقع قبل الوقت وتكون اداء غير صدقة الفطر إذا عجلها قبل ليلة الفطر ، وليس لنا عبادة يتوقف قضاؤها إلا في مسألتين على قولٍ :
إحداها : إذا ترك رمي يوم تداركه في باقي الأيام ، ويكون اداء على الأظهر ،
والقول الثاني قضاء ، واففقوا على أنه لا يقضي فيما عدا أيام التشريق .
الثانية : النوافل المؤقتة فيها قول أنها لا تقضى إذا دخل عليها وقت صلاة أخرى .

مسألة

[من غلب على ظنه عدم البقاء]

وإذا كان الاعتبار بالتعيين من جهة الشارع في الوقت فمن غلب على ظنه عدم البقاء تعين عليه فعل الواجب الموسع ، فإن أخره عصى ، فلو لم يفعله وبقي بعده قال الغزالي : هو اداء ، لأنه تبين خطأ ظنه ، ورجحه الهندي ، ونقله ابن الحاجب عن الجمهور ، وقال القاضيان أبو بكر بن الطيب والحسين بن محمد : قضاء ، لأنه تضيق بتأخيره فهو كما لو تأخر عن زمنه المحدود .

ومنشأ الخلاف : النظر إلى الحال أو المآل ؟ فإن نظرنا إلى الحال فقد ضاق الوقت ، أو إلى المآل فقد زالت غلبة الظن ، وانكشف خلاف ذلك ، فبقي الأمر على التوسع ، ورجح ما قاله الغزالي : إن اعتبار الموجود محقق بخلاف اعتبار

القاضي ، فإنه لما تبين خلافه اعتبر غير محقق .

وقد ذكر الرافعي فيما إذا صلى بالاجتهاد ، ثم بان أنه بعد الوقت : وجهين في أنه يكون قضاء أو أداء أصحهما ، قضاء ، وهو يقتضي ترجيح اعتبار ما في نفس الأمر . ثم قال ابن الحاجب : فإن أراد القاضي وجوب نية القضاء فبعيد ، لوقوعها في الوقت ، ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت أنه يعصي بالتأخير وقد يلتزمها .

أما الأول : فلا نسلم أن وقت الأداء باق حتى يكون إيجاب نية القضاء عليه بعيداً ، بل وقت الأداء خرج بمقتضى ظنه فإذا كذب ظنه ، واستمرت حياته صار كما لو مات ، ثم عاش في الوقت فإنه يفعل الصلاة بتكليف ثان منقطع عن الأول ، فكذاك هنا . وقد قال القاضي الحسين في «تعليقه» : مقتضى كلام أصحابنا أنه ينوي القضاء ، لأنه يقضي ما التزمه في الذمة بشروعه . قال : وعلى قول القفال يتخير بين نية القضاء والأداء .

وأما الثاني : أنه يعصي بالتأخير الذي ظنه إلى آخر الوقت ، لعدوله عما ظنه الحق ، لأن التكليف يتبع الظنون لا ما في نفس الأمر .

وصرح القرطبي عن القاضي بأن معناه وجوب نية القضاء ، لأنه قد تقدم وقته شرعاً ، فأشبهه ما لو كان مقدراً بأصل الطلب .

قال : وكلام القاضي ظاهر لولا أنه يقال على من لزمه قضاء صلاة فأخره : قاضي القضاء .

ورد الأمدي طريقة القاضي بأن جميع الوقت كان وقتاً للأداء قبل ظن المكلف تضييقه بالموت ، والأصل بقاء ما كان على ما كان ، ثم ظن المكلف المذكور إنما أثر في تأثيمه بالتأخير ، ولا يلزم من تأثيمه بالتأخير مخالفة الأصل المذكور ، وهو بقاء الوقت الأصلي وقتاً للأداء في حقه ، كما لو أخر الواجب الموسع من غير عزم ، فإن وقت الأداء الأصلي باق في ذمته ، وقد وافق القاضي على ذلك .

قيل : وخرج عن هذا منزع صعب على القاضي : وهو أن الأداء والقضاء من خطاب الوضع ، والإثم على التأخير من باب خطاب التكليف ، وظن المكلف إنما

يناسب تأثيره في الأمور التكليفية ، فتقلب حقائقها ، لأنها أمور تقديرية أو التزامية كالإثم والثواب جاز أن يتبع الظنون والاعتقادات . أما الأمور الوضعية كأوقات الصلوات فلا يقوى المكلف على قلب حقائقها .

تنبيه

يشبه أن يكون محل الخلاف إذا مضى من وقت الظهر الى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء ، فلو لم يكن كذلك ففعله ، فليكن على الخلاف فيما إذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارجه .

ولا شك أن قول القاضي بمقتضى ظن هذا المكلف صار وقت الأداء الأصلي وقت قضاء في حقه هو قلباً لحقيقة أمر وضعي ، ولا دليل على ثبوته . وأما الصورة التي قاس عليها الأمدي وهي تأخير الموسع بدون العزم ، فللقاضي أن يفرق بينهما بحصول الظن المناسب لترتب الحكم الشرعي عليه في مسألة القاضي ، والظن أمر وجودي بخلاف مسألة الأمدي فإنه قد عصى معصية عدمية ، وهو مع ذلك يعتقد تحريمها فلا يقوى على مناسبة تغيير أمر وضعي .

فرع

لو شرع في الصلاة في الوقت ، ثم أفسدها وأق بها في الوقت . قال القاضي الحسين والمتولي والرؤياني : يكون قضاء ، لأن بالشروع يضيق الوقت بدليل امتناع الخروج منها فلم يكن فعلها بعده إلا قضاء ، وهو قريب من قول القاضي أبي بكر فيما سبق .

وذكر ابن الرفعة أن في نص الأم إشارة إليه حيث منع الخروج بعد التلبس ، فقال : فإن خرج منها بلا عذر كان مفسداً آثماً ، وظاهر كلام أكثر الأصوليين والفقهاء أنه لا ينسلب عنها اسم الأداء ، لبقاء الوقت المحدود شرعاً ، وبه صرح صاحب «التنبيه» في «اللمع» وشرحها ، فقال : فأما إذا دخل فيها فأفسدها أو

٤١/ب نسي شرطاً من شروطها فأعادها والوقت باق سمي إعادة/ وأداء. انتهى .

وأشار في شرحها إلى أن الخلاف لفظي ، وهو حق ، وبه يتضح أنه لا يسلم للقاضي الحسين وأتباعه دعواهم تفريراً على قولهم بالقضاء في مقيم شرع في الصلاة في البلد ، ثم أفسدها ، ثم سافر لا يقصر ، أو مسافر أتم واقتدى بمقيم ، ثم أفسد الصلاة لا يقضي إلا تماماً بناء على منع قصر الفوائت ، بل الجاري على وفق الفقه القصر واستئناف الجمعة إذا وقع ذلك فيها ما بقي الوقت .

نعم . نقل في «الشامل» عن نص الشافعي : إن أحرم مسافر بالصلاة ، وهو يجهل أن له قصرها ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها ، لأنه عقدها أربعاً ، فإذا سلم من ركعتين فيها فقد قصد إفسادها ، وظاهر هذا النص أنها تصير قضاء بإفسادها في الوقت ، ثم قال :

فرع :

إذا أحرم ونوى الإتمام أو أحرم مطلقاً ثم أفسدها وجب عليه قضاؤها تامة ، لأنه قد لزمه الإتمام بالدخول فيها ، وكل عبادة تلزم بالدخول فيها إذا أفسدها وجب عليه قضاؤها على الوجه الذي لزمه مع الإمكان ، كالحج ، ولا يلزم من أدرك الجمعة مع الإمام ثم أفسدها ، لأنه لا يمكنه فعلها بعد ذلك . اهـ .

تنبيه

لا يجيء هذا البحث كله فيما إذا كان وقت القضاء موسعاً كالمتروك بعذر ، فإذا شرع في قضائه تضيق عليه ، لأن القضاء لا يقضى ، والله اعلم .

التكليف

لغة: من الكلفة بمعنى المشقة ، وفي الاصطلاح: قال ابن سراقه من أصحابنا في أول كتابه «أصول الفقه»: حده بعض أهل العلم بأنه إرادة المكلف من المكلف فعل ما يشق عليه. اهـ .

وقال الماوردي في «أدب الدنيا والدين»: الأمر بطاعة، والنهي عن معصية ، ولذلك كان التكليف مقرونا بالرغبة والرهبة ، وكان [ما^(١)] تخلل كتابه من القصص عظة واعتباراً تقوى معها الرغبة ويزداد بها الرهبة .
وقال القاضي : هو الأمر بما فيه كلفة : أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة ، وعدّ الندب والكراهة من التكليف .

وقال إمام الحرمين : هو إلزام ما فيه كلفة ، وعلى هذا فالندب والكراهة لا كلفة فيهما ، لأنها تنافي التخيير .

قال في «المنحول» : وهو المختار ، وفيه نظر ، لأن التخيير عبارة عما خير بين فعله وتركه ، والندب مطلوب الفعل مثاب عليه ، فلم يحصل التساوي ، وما نقلناه عن القاضي تبعنا فيه إمام الحرمين ، لكن الذي في «التقريب» للقاضي : أنه إلزام ما فيه كلفة كمقالة الإمام فليُنظر ، فلعل له قولين .

وزعم الإمام أن الخلاف لفظي .

والحاصل أنه يتناول الحظر والوجوب قطعاً ، ولا يتناول الإباحة قطعاً إلا عند الأستاذ أبي إسحاق ، وفي تناوله الندب والكراهة خلاف .

(١) في جميع النسخ (من) وأصلحته من كتاب أدب الدنيا والدين ص ٩٤ بتحقيق مصطفى السقا .

وسلكت الحنفية مسلكاً آخر فقالوا : التكليف ينقسم إلى وجوب أداء ، وهو المطالبة بالفعل إيجاباً أو إعداماً ، وإلى وجوب في الذمة سابق عليه ، وعنوا به اشتغال الذمة بالواجب ، وإذا لم يصلح صاحب الذمة للإلزام ، كالصبي إذا أتلف مال إنسان فإن ذمته تشتغل بالعوض ، ثم إنما يجب الأداء على الولي .

وزعموا استدعاء التكليف الأول عقلاً وفهماً للخطاب بخلاف الثاني . قالوا : الأول متلقى من الخطاب ، والثاني من الأسباب ، فمستغرق الوقت بالنوم يقضي الصلاة مع ارتفاع قلم التكليف عن النائم ، ولكن لما كان الوجوب مضافاً إلى أسباب شرعية دون الخطاب وجب القضاء لذلك .

وزعموا أن سبب وجوب الصلاة الوقت ، والصوم الشهر ، وتسلقوا به إلى وجوب القضاء على المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر ، إذ الوجوب بالسبب وهو الشهر ، وقد وجد ، وعندنا لا وجوب إلا بالخطاب لا بالأسباب .

مسألة

[التكليف حسن في العقول]

التكليف حسن في العقول إذا توجه إلى من علمت طاعته ، واختلف في حسنه إذا توجه إلى من عرفت معصيته ، فاستحسنه المعتزلة ، لأن فيه تعريضاً للثواب ، ولم يستحسنه الأشعرية ، لأنه بالمعصية معرض للعقاب . كذا حكاه صاحب «دلائل أعلام النبوة» . قال : والأول : أشبه بمذهب الفقهاء . قال : ولم أعرف لهم فيه قولاً .

مسألة

[التكليف هل يكون معتبراً بالأصلح؟]

اختلف في التكليف هل يكون معتبراً بالأصلح؟

فالذي عليه أكثر المتكلمين أنه معتبر بالأصلح ، لأن المقصود منه منفعة العباد .
وذهب الفقهاء وجمع من المتكلمين وهو المنسوب إلى الأشعرية إلى أنه موقوف
على مشيئة الله تعالى من مصلحة وغيرها ، لأنه مالك لجميعها ، فمن اعتبر
بالأصلح منع من تكليف ما لا يطاق ، وبه يصح تكليف ما لحقت فيه المشقة
المحتملة .

واختلف في صحة التكليف بما لا مشقة فيه ، فجوزها الفقهاء ، ومنع منها
بعض المتكلمين ، وقد ورد التعبد بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ،
وليس فيه مشقة .

قال القاضي : ومتعلق التكليف اكتساب العبد الأفعال ، ولا يتعلق بذواتها ولا
بحدوثها ، فإن ذلك بقدره الله تعالى خلافا للمعتزلة في قولهم : التكليف متعلق
بالإيجاد والإحداث ، وأصل الخلاف خلق الأفعال عندهم . ولا يعقل التكليف
إلا باجتماع أربعة أمور : التكليف وهو المصدر ، والمكلف وهو من يقوم به
التكليف ، وأصله طالب ملزم ، لكن قد حققنا أنه لا يجب إلا طاعة الله ، وطاعة
من أوجب طاعته ، والمكلف ، وهو الذي استدعي منه الفعل ، والمكلف به وهو
المطلوب ، وإنما يشتق اسم الفاعل ، أو المفعول من المصادر ، فلهذا قدمنا الكلام
على التكليف ، ومن جملة معرفه الطائع لثاب والعاصي ليعاقب ، فلهذا اشترط
لهذا شروط بعضها في المكلف ، وبعضها في المكلف به ، وحكم المكلف
والتكليف قد عرفا فلتكلم على الأخيرين .

الركن الثالث: المكلف

وهو المحكوم عليه وله شروط :
أحدها: الحياة :

فالميت لا يكلف وإن جوزنا تكليف المحال كما قاله القاضي أبو بكر ، ونقل الإجماع عليه ، ولهذا لو وصل عظمه بنجس لم ينزع على الصحيح ، ولو ماتت المعتدة المحرمة جاز تطييبها نظرا إلى أن الخطاب سقط بالموت . نعم قد ينسحب عليه حكم التكليف ، ولهذا يمتنع تكفين الرجل بالحرير ، وكذا بالمزعفر والمعصفّر إن منعناه في الحياة كما هو المنصوص ، وكذلك المحرم إذا مات يحرم تطييبه ، وإزالة شعره وظفره . وعلمه القفال بأن الحج ألزم العقود فبقي حكمه كما يبقى حكم الإسلام . ولو مات المحرم ، وقد بقي عليه من أركان الحج الحلق فإذا حلق بعد موته ففي وقوعه الموقع نظر لبعض مشايخنا .

فرع

تكليف من أحيي بعد موته

١/٤٢ من أحيي بعد موته كالذي مر على قرية وكالخارجين/ من ديارهم وهم ألوف ، قال الماوردي في «تفسيره» : اختلف في بقاء تكليف من أعيد بعد موته ، فقليل : يبقى ، لئلا يخلو عاقل عن تعبد ، وقيل : يسقط ، فالتكليف معتبر بالاستدلال دون الاضطرار. اهـ ، وهو غريب .

وقال الإمام في «تفسيره» : إذا جاز تكليفهم بعد الموت فلم لا يجوز تكليف

أهل الآخرة؟ وأجاب بأن المانع من الآخرة الاضطرار إلى المعرفة ، وبعد العلم الضروري لا تكليف ، وأهل الصاعقة يجوز كونه تعالى لم يضطرهم فصح تكليفهم بعد ذلك . اهـ .

وقال بعض مشايخنا : الحق أن الآيات المضطرة لا تمنع التكليف ، و[اليهود] قد أبوا أخذ الكتاب ، فرفع الجبل فوقهم ، فأمنوا وقبلوه ، ولا شك في أن هذا آية مضطرة .

وقول الرازي بعدم التكليف في الآخرة ليس على إطلاقه ، فإن التكليف بالمعرفة باق فيها ، وقد جاء أنه تؤجج نار ويؤمنون بالدخول فيها ، فمن أقبل على ذلك صرف عنها ، وهذا تكليف .

وقال بعضهم : قولهم : الآخرة دار جزاء ، والدنيا دار تكليف محمول على الأغلب في كل دار في الآخرة التكليف كما في الدنيا الجزاء .

[الشرط] الثاني : كونه من الثقلين الإنس والجن والملائكة .
فيخرج البهائم والجمادات .

وحكى القاضي وغيره الإجماع عليه ، وحكى صاحب «المعتمد» عن أهل التناسخ ، أن فرائض الله تجب على جميع الحيوانات ، وأن جميعها عقلاء مكلفون لفرائض الله . وعن الآخرين تكليف الجبال والأشجار والحيطان والحجر والمدر . ورد بإجماع الصحابة على خلاف ذلك . وأما ما وقع في بعض نسخ البخاري أن قردة رجوا من زنى بينهم ، فإن صح فلعله من بقايا من كلف .

[الشرط] الثالث : البلوغ :

فالصبي ليس مكلفاً أصلاً لقصور فهمه عن إدراك معاني الخطاب .
قال الإمام في «الرسالة النظامية» : ومدرک شرطه الشرع ، ولوردنا إلى العقل لم يستحل تكليف العاقل المميز من الصبيان .

وقال في باب الحجر من «النهاية» : كأن الشرع لم يلزم الصبي قضايا التكليف ،
لأمرين :

أحدهما : أنه من مظنة الغباوة وضعف العقل فلا يستقل بأعباء التكليف .
وثانيهما : أنه عري عن البلية العظمى ، وهي الشهوة فربط الشرع التزام
التكليف بأمَد وتركيب الشهوة ، أما الأمد فيشير إلى التهذيب بالتجارب ، وأما
تركيب الشهوة فإنه يعرض للبلايا العظام ، فرأى الشرع تثبيت التكليف معه
زاجراً .

وقول الفقهاء : تجب الزكاة في مال الصبي مرادهم وجوب الأخذ من ماله لا
خطاب الأداء .

ونقل ابن برهان أن الصبي مخاطب عند الفقهاء منا ومن الحنفية ، ولعل مراده
خطاب الوضع .

وقال صاحب «البيان» في الفقه من أصحابنا في باب كفارة القتل : الصبي
والمجنون لا يدخلان في خطاب المواجهة ، كقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا
الله﴾ [سورة البقرة / ٢٧٨] ويدخلان في خطاب الإلزام ، كقوله : ﴿ومن قتل مؤمناً
خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية﴾ [سورة النساء / ٩٢] وقوله ﷺ (في كل أربعين شاة
شاة) وذكر ابن كج نحوه .

وقال القاضي عبد الوهاب والطرطوشي : الصبي لا يدخل في الخطاب المقصود
منه التكليف إلا أن يكون عاماً بالإخبار لا وجوب لا ينافيه الصغر لحقوق الآدميين
من الزكاة وأرش الجناية فيتعلق الوجوب بماله ، ويخاطب بذلك وليّه . وكذلك
العدة تدخل في حق الأطفال من النساء في قوله تعالى : ﴿والذين يتوفون منكم
يذرون أزواجاً﴾ [سورة البقرة / ٢٣٤] الآية .

وعن أبي العباس بن سريج أن الصلاة تجب على ابن العشر وجوب مثله وإن لم
يأثم بتركها ، إذ لو لم تجب عليه لما ضرب عليها .

وقال القاضي الرُّوياني في «البحر» قبيل باب اختلاف نية الإمام والمأموم : وأوماً
الشافعي في «الأم» إلى أنها تجب قبل بلوغه ، ولكن لا يعاقب على تركها عقوبة
البالغ . ورأيت كثيراً من المشايخ مرتكبين هذا القول في المناظرة ، وليس

بمذهب ، لأنه غير مكلف أصلا ، وإنما هذا قول أحد في رواية أنها تجب عليه إذا بلغ عشرين . اهـ .

وقد صرح في «الرسالة» بأن الصلاة والصوم لا يجبان على الصبي والمجنون ، واستصوب الإمام في «الأساليب» قول ابن سريج . قال : ومعناه أنه محمول عليها وملوم على تركها ، وما حكاه عن النص يمكن تأويله على أنه يجب عليه من جهة وليه ، لأنه يأمره بها والأمر للوجوب ، والذي يستدعي التكليف إنما هو أمر الله ، وأما أفهمية العقاب فهو الضرب على تركها .

وهذا كله في الوجوب . أما الإيجاب ودخوله في خطاب ما أوجبه الله تعالى فالذي يقتضيه كلام الأصوليين وغيرهم أن الصبي لا يدخل فيه ، وذكر الإمام أبو الحسين السبكي أن الصبي داخل في عموم نحو قوله : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [سورة البقرة / ٤٣] فإن الخطاب لجميع المؤمنين والناس وهو منهم ، وقد قال النبي ﷺ لصبي (يا بني سم الله وكل مما يليك) قال : وعدُّ الأصوليين ذلك في أمر التأديب لا يضرنا .

قال : والصبي مأمور بالصلاة أمر إيجاب ، والمراد بالإيجاب الأمر الجازم ، وهو موجود في حق الصبي لكن الوجوب تخلف عنه ، لعدم قبول المحل إن لم يكن مميزا بالأدلة . على أن الفهم شرط التكليف ، ولرفع القلم إن كان مميزا .

وإذا فسرنا الإيجاب بالأمر الجازم لم يمتنع تخلف الوجوب لمعنى التكليف عن الإيجاب بمعنى الجزم ، ولا نعني بالجازم المنع من هذه إنما الجزم صفة للطلب من حيث هو بالنسبة إلى رتبة ذلك الفعل ، فرتبة الفرض هي العليا ، لأنه لا رخصة فيها ، والمندوب فيه رخصة منحطة عن رتبة الواجب ، وكلاهما سواء بالنسبة إلى البالغ والصبي: والشخص الذي يتعلق به ذلك الأمر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب على الإيجاب وإلا فلا . ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعده في حق الصبي المميز الذي اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه . انتهى .

وذكر البيهقي في «المعرفة» في باب حج الصبي : قال الشافعي في القديم : وقد

أوجب الله بعض الفرض على من لم يبلغ ، وذكر العدة وذكر ما يلزمه فيما استهلك من أمتعة الناس .

قال : وإنما معنى قول علي رضي الله عنه : رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم أو يبلغ المأثم فأما غيره فلا . ألا ترى أن علياً كان هو أعلم بمعنى ما روى ؟ كان يؤدي الزكاة عن أموال اليتامى الصغار .

قال البيهقي : وإنما نسب هذا الكلام إلى علي ، لأنه عنه يصح ، وقد رفعه بعض أهل الرواية من حديث علي ، ووقفه عليه أكثرهم . اهـ .

وسلك القفال طريقاً آخر في الإيجاب ، فقال : إن الصبي مأمور بالصلاة أمر ٢٤٢ - إيجاب ، / لأنه أكد بالعقوبة على تركها .

قال القاضي الحسين في «الأسرار» فقلت له : لم يأمر الله الصبي بالصلاة . قال : أمر الأولياء ليأمروه فهو كأمر الله تعالى النبي ﷺ فيما يلزمه أمته . وفيما قاله القفال نظر ، فإن المخاطب الولي ، وفي أمر الأولياء بالضرب عند ترك الصلاة ما يصرح بنفي التكليف عنهم ، إذ لو كانوا مكلفين لم يختص ذلك بالولي كما بعد البلوغ ، وإنما هو ضرب استصلاح كالبهيمة .

وزعم الحلبي والبيهقي : أنه كان في صدر الإسلام الصبي مكلفاً ، وهو من يمكن أن يولد له ، ثم اعتبر البلوغ بالسن ، وحمل عليه حديث : (رفع القلم عن الصبي) فإن الرفع يقتضي الوضع .

واختلف في البلوغ هل هو شرط عقلي للتكليف لأن الصبي مظنة العبادة أو شرعي ؟ على قولين .

تنبيهان

[التنبيه الأول]

[لا يخاطب الصبي بالإيجاب والتحرير]

على المشهور في الصبي فلا يخاطب من الأحكام بالإيجاب والتحرير ، وهل انتفاء ذلك في حقه لعدم الحكم كما قبل الشرع أو حكم من الله تخفيفاً عنه؟ لم يتعرضوا لذلك ، وعليه ينبنى ما سبق في معنى رفع القلم .

وهل يخاطب بالندب والكرهه ؟

الجمهور على المنع خلافاً للغزالي ، وهو مقتضى كلام أصحابنا في الفروع حيث قالوا : إنه مأمور من جهة الشرع بالندب ، ولهذا جعلوا له إنكار المنكر ويثاب عليه .

[التنبيه الثاني]

إذا علقنا التكليف بالبلوغ ، فهل يصير مكلفاً بمجرد أم لا بد من أن يمضي بعد البلوغ من الزمان ما يمكنه فيه التعريف والقبول؟ فيه وجهان. حكاهما الحارث المحاسبي في كتاب «فهم السنن» .

قال : وقولنا : إنه يصير مكلفاً في الوقت إذا لم يكن فيه مانع ، فإذا انقضى وقت أدائه ولم يعلمه كان عاصياً بتركه العلم والعمل به .

[الشَرط الرابع : العقل]

فالمجنون ليس بمكلف إجماعاً ، ويستحيل تكليفه لأنه لا يعقل الأمر والنهي ،

ولا يبعد من القائلين تكليف ما لا يطاق جواز تكليفه كالغافل ، وعن أحمد رواية بوجوب قضاء الصوم على المجنون . نص عليها في رواية حنبل ، وضعفها محققو أصحابه ، ومنهم من حملها على غير المجنون المطبق ، كمن يفتق أحيانا .

قال ابن القُشَيْرِي في «المرشد»: ويجوز أن يقال : المجنون مأمور بشرط الإفاقة كما يوجه على المعدم بشرط الوجود ، ويجيء مثله في الصبي ، وسواء فيما ذكرنا الجنون الطارئ بعد البلوغ أو المقارن له . نعم طرؤ الجنون على الكافر لا يمنع التكليف ، ولهذا لو جن المرتد لم يسقط عنه قضاء الصلوات ، وإن سقطت عن المجنون المسلم .

قال القاضي أبو يعلى : ومقدار العقل المقتضي للتكليف أن يكون مميزا بين المضار والمنافع ، ويصح منه أن يستدل ويستشهد على ما لم يعلم باضطرار ، فمن كان هذا وصفه كان عاقلا ، وإلا فلا .

قال الصَّيرَفِي : ولما كان الناس متفاوتين في تكامل العقول كلف كل واحد على قدر ما يصل إليه عقله ، وقد جاء في الحديث (إن الله تعالى يجازي كل إنسان على قدر عقله) وانظر إلى قول عمر لرجل عبيّ : أشهد أن خالقك وخالق عمرو بن العاص واحد .

وقال القاضي الحسين في باب الجمعة من «تعليقه» : جاء عن علي : «علموا^(١) الناس على قدر عقولهم . أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟» أي لا تنبوا الأفهام عنه ، فيكذبون لذلك .

وقيل : إن الثواب والعقاب على قدر العقل .

[الشرط] الخامس : الفهم

والمعنى فيه كما قاله صاحب «القواعد» : أن الإتيان بالفعل على سبيل القصد

(١) وفي البخاري «حدثوا» الفتح ١ / ٢٢٥ ط السلفية .

والامتنثال يتوقف على العلم به ، وهو ضروري فيمتنع تكليف الغافل كالنائم والناسي لمضادة هذه الأمور الفهم ، فينتفي شرط صحة التكليف ، وهذا بناء على امتناع التكليف بالمحال ، ولقوله ﷺ : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) .

وأما إيجاب العبادة على النائم والغافل فلا يدل على الإيجاب حالة النوم والغفلة ، لأن الإيجاب بأمر جديد ، فإن قيل : فالنائم يضمن ما يتلفه في نومه .

قلنا : الخطاب إنما يتعلق به عند استيقاظه ، وهو منتف عنه حالة النوم ، ولهذا قالوا : لو أتلّف الصبي شيئاً ضمنه مع أنه ليس بمكلف .

وقال القفال في «الأسرار» : النهي لا يلاقي الساهي ، إذ لا يمكنه التحرر منه ، وإنما لزمه بسجود السهو وكفارة الخطأ لكون الفعل محرماً في نفسه من حيث إنه محظور عقده إلا أنه في نفسه غير منهي عنه في هذه الحالة .

وقال ابن الصلاح : ما قاله الأصوليون من أن الساهي لا يدخل تحت الخطاب لا ينافيه تحنيث الفقهاء له في اليمين على أحد القولين ، فإن تحنيثه ليس من قبيل التكليف بل من خطاب الوضع ، وهذا يثبت في حق المكلف وغيره كالصبي .

وقال صاحب «الذخائر» : من زال عقله بالنوم وطبق الوقت ، فهو غير مخاطب بتلك الصلاة .

وصار بعض الفقهاء إلى تكليف النائم في بعض الأحكام ، فإن عونا به ضمان المتلفات ونحوه فالمجنون غير مخاطب إجماعاً ، ويجب عليه ذلك ، ثم قال : فإن قيل : لم أوجبتم القضاء عليه ؟

قلنا : للأمر الجديد قال : والحكم في الساهي والجاهل كالنائم .

قال ابن الرفعة : وكلام الشيخ أبي إسحاق ينازع فيه .

وقال ابن برهان في «الأوسط» : النائم والمغمى عليه والحائض والنفساء والمريض والمسافر هل يخاطبون أم لا؟ ذهب كافة الفقهاء من أصحابنا والحنفية إلى أنهم مخاطبون ، ونقل عن المتكلمين من أصحابنا أنهم لا يخاطبون .

قال : والمراد بالخطاب عند الفقهاء ثبوت الفعل في الذمة ولما لم يتصور

المتكلمون هذا منعه. اهـ .

قال بعضهم : ونسيان الأحكام بسبب قوة الشهوات لا يسقط التكليف ، كمن رأى امرأة جميلة ، وهو يعلم تحريم النظر إليها فنظر إليها غافلاً عن تحريم النظر . وكذا القول في الغيبة والنميمة والكبر والفخر وغيره من أمراض القلوب . وقال الصِّيرفي : الخطأ والنسيان لا يقع الأمر فيه ولا النهي عنه ، لامتناع الأمر بما لا يتهياً قصده ، لأنه لو قصد تركه لم يكن ناسياً له ، والمرتفع إنما هو الإثم ، لقوله تعالى : ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾ [سورة الأحزاب / ٥] وقال عليه السلام : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) وكل ما أخطأت بينك وبين ربك فغير مؤاخذ به ، وأما الخطأ المتعلق بالعباد فيضمنه ، ولهذا يستوي فيه البالغ العاقل وغيره .

فروع

[الانشغال عن الصلاة بلعب الشطرنج]

لو شغله اللعب بالشطرنج حتى خرج وقت الصلاة وهو غافل ، فإن لم يتكرر ذلك منه لم ترد شهادته ، وإن كثر وتكرر فسق وردت شهادته .

١/٤٢ قال الرافعي : هكذا ذكره ، وفيه إشكال ، لما فيه من تعصية الغافل والساهي ، ثم قياسه الطرد في شغل النفس بسائر المباحات .

قلت : وقد سبق أن نسيان العبادة لسبب الشهوة لا يسقط التكليف فلا يرُدُّ إشكال الرافعي .

تنبيه

[السكران]

السكران عند الأصوليين ليس بمكلف منهم القاضي في «التقريب» وإمام الحرمين في «التلخيص» والغزالي والشيخ أبو إسحاق وابن برهان في «الوجيز» وابن القشيري .

وقال الإمام في «الأساليب» : السكران عندنا غير مخاطب فإنه يستحيل توجه الخطاب على من لا يتصور ، ولكن غلظ الأمر في سكره ردعا ومنعا ، فألحق بالصاحي . ومن قال : إنه غير مخاطب مجلى في «الذخائر» ، وقال : إنه الصحيح من أقوال العلماء . قال : وإنما وجب القضاء تغليظاً عليه ، ونقله النووي في «الروضة» عن أصحابنا الأصوليين . قال : ومرادهم أنه غير مخاطب حالة السكر ، ومرادنا أنه مكلف بقضاء العبادات بأمر جديد .

قلت : والصحيح : أن السكران المتعدي بسكره مكلف مأثوم .

هذا هو مذهب الشافعي نص عليه في «الأم» فقال : ومن شرب خمراً أو نبيذاً فأسكره فطلق لزمه الطلاق والحدود كلها والفرائض ، ولا تسقط المعصية بشرب الخمر ، والمعصية بالسكر من النبيذ عنه فرضاً ولا طلاقاً .

فإن قال قائل : فهذا مغلوب على عقله ، والمريض والمجنون مغلوب على عقله . قيل : المريض ماجور ومُكْفَرٌ عنه بالمرض مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله .

وهذا اثم مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ؟ والصلاة مرفوعة عن من غلب على عقله ولا ترفع عن السكران ، وكذلك الفرائض من حج أو صوم أو غير ذلك . اهـ .

ولهذا قال الشيخ أبو حامد في كتابه في الأصول : مذهب الشافعي أنه مكلف ونسب مقابله إلى أبي حنيفة ، ولهذا صحح الشافعي تصرفاته ، واحتج لذلك فيما

كتاب الأذان من «شرائط الأحكام» وجزم به ابن السمعاني في «القواطع» ، ونقله ابن برهان في «الأوسط» عن الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة ، ثم نقل المنع عن المتكلمين منا ومن المعتزلة .

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : قال أبي : قال الشافعي : وجدت السكران ليس بمرفوع عنه القلم ، وكان أبي يعجبه هذا ويذهب إليه . اهـ .

وأطال القاضي أبو بكر في «التقريب» عدم تكليفه ، ثم قال ما حاصله : إنه مكلف لكن بعد السكر بما كان في السكر ، وهذا الكلام مجمع مذاهب الفريقين . وصرح الإمام في «البرهان» بأنه غير مكلف مع تقريره في كتب الفقه مؤاخذته المصراحة بالتكليف ، وهو مؤول بما سبق .

وقال ابن القُشَيْرِي : هو غير مكلف بمعنى أنه يمنع توجه الخطاب إليه ، أما ثبوت الأحكام في حقه ، وتنفيذ بعض أقواله فلا يمنع . قال : وهذا مطرد في ٤٣/ب تكاليف / الناسي في استمرار نسيانه ، إذ لو كان ممن فهم الخطاب ، لكان متذكراً لا ناسياً ، قال : ولعل من قال بتكليفه بناه على جواز تكليف ما لا يطاق . وقال الأبياري : الظاهر عندنا تكليف السكران .

وقال بعض المحققين : التكليف بمعنى إيجاب القضاء عام في الناسي والنائم والسكران ، وبمعنى عدم الخطاب حاصل في النائم والناسي . وأما السكران فعند الأصوليين يلحق بهما ، وعندنا بخلافه ، وظاهر كلام الشيخ أبي حامد أنه مخاطب حالة السكر ، وكذلك الماوردي وابن عبدان . ولا شك أن القول بتكليف السكران باعتبار ترتب الأحكام لا إشكال فيه ، وهو نوع من خطاب الوضع ، وقد يدخلونه في خطاب التكليف كما أدخلته طائفة في حد واحد .

وأما باعتبار الإثم على ما يصدر منه حال السكر ، فإن كان فيه نشاط فواضح ، وإن كان طافحاً أو مختلطاً فمحل نظر . ولعل الفقهاء لا يرون الإثم ، أو لعلهم يريدون الطافح ، والأصوليون يريدون المختلط ، فإن التكليف فيهما تكليف مع الغفلة .

[الشرط] السادس

الاختيار

فيمتنع تكليف الملجأ ، وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله ، كمن يلقي من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ، ولا اختيار له فيه ، ولا هو بفاعل له ، وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع ، وحركة كحركة المرتعش ، ومثله المضطر .

واتفق أئمتنا على أن المضطر إلى فعل ينسب إليه الفعل الذي اضطر إليه ، وهو عند المعتزلة فوق الملجأ ، وعندنا مثله ، كمن شد وثاقه وألقي على شخص فقتله بثقله لكن الفقهاء صرحوا بتكليفه ، فقالوا : المضطر لأكل الميتة يجب عليه أكلها على الصحيح ، وفي وجه لا يجب . قد يوجه بأصول المعتزلة ، فيقال : لا فعل للمضطر ولا اختيار حتى يتعلق به الإيجاب ويكتفي بصورة الداعية ، لكن جهة التكليف فيه سيأتي بيانها في المكره .

وكذلك يمتنع تكليف المكره ومن لا يجد مندوحة عن الفعل إلا بالصبر على إيقاع ما أكره به ، كمن قال له قادر على ما يتوعد : اقتل زيدا وإلا قتلتك ، لا يجد مندوحة عن قتله إلا بتسليم نفسه للهلاك ، بإقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذي ألقى من شاهق ، وإن اشتركا في عدم التكليف لكن تكليف هذا أقرب من تكليف الملجأ ، ولهذا أبيح له الإقدام على شرب الخمر ، وكلمة الكفر .

وأما تأثيم المكره على القتل فليس من حيث إنه مكره وأنه قتل ، بل من حيث إنه آثر نفسه على غيره ، فهو ذو وجهين : الإكراه ولا إثم من ناحية ، وجهة الإيثار ولا إكراه فيها ، وهذا لأنك قلت : اقتل زيدا وإلا قتلتك ، فمعناه التخيير بين نفسه وبين زيد ، فإذا آثر نفسه فقد أثم ، لأنه اختيار ، وهذا كما قيل في خصال الكفارة : محل التخيير لا وجوب فيه ، ومحل الوجوب لا تخيير فيه .

وهذا تحقيق حسن يبين أنه لا يحتاج لاستثناء صورة القتل من قولنا : المكره غير مكلف .

نقله البيهقي بقوله : (رفع القلم عن ثلاثة). قال : والسكران ليس في معنى واحد من هؤلاء ، ولأنه يجب عليه قضاء الصلوات بخلاف المجنون .

قال الشافعي في «الأم» : المريض مأجور مكفر عنه مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله ، وهذا آثم مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم . اهـ .

قيل : وقول الشافعي «مضروب على السكر» : فيه تجوز إنما هو على الشرب سكر أم لم يسكر ، لكنه يريد على سبب السكر .

وقد استشكل بعضهم نص الشافعي على تكليفه مع إخراج الأصوليين له عن ذلك ، والتسوية بينه وبين سائر من لا يفهم .

قال الغزالي : بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكنه تنبيهه ، فيما أن يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره للتغليظ عليه ، وهو الأقرب ، أو يحمل قوله على السكران الذي لا ينتقل عن رتبة التمييز دون الطافح المغشي عليه ، ولا ينبغي أن يظن ظاناً من ذلك أن الشافعي يجوز تكليف الغافل مطلقاً ، فقد رضى الله عنه مجل عن ذلك .

قلت : وبالثاني صرح أبو خلف الطبري كما سنذكره ، والأقرب احتمال ثالث ، وهو أن التكليف في حقه مستصحب لا واقع وقوعاً مبتدأ كما قال إمام الحرمين في الخارج من الدار المغصوبة : إنه مرتبك في المعصية .

والقائلون بعدم تكليفه اختلفوا في الجواب عما احتج به الشافعي من التزامه بقضاء العبادات وصحة التصرفات ، فقيل : لا دلالة دالة على ثبوتها في حقه بعد الإفاقة .

وقال ابن سريج : لما كان سكره لا يعلم إلا من جهته ، وهو متهم في دعوى السكر لفسقه ألزمناه حكم أقواله وأفعاله وطردنا ما لزمه في حال اليقظة .

وقال الغزالي : إلزامنا له ذلك من قبيل ربط الحكم بالسبب ولا يستحيل ذلك في حق من لا تكليف عليه يعني أنه من خطاب الوضع .

وأنكر بعض المتأخرين ذلك وقال : هذا الجواب ليس بصحيح ، فإن خطاب

الوضع لا يقتضي قتلا ولا إيقاع طلاق ولا إلزام حدّ ، وكون الزنى جعل سببا لإيجاب الحدّ على الزاني لا يستطيع أحد أن يقول : إنه من باب خطاب الوضع .

قلت : الطلاق مما اجتمع فيه الخطابان ، لأنه إما مباح أو مكروه ، وهو منصوب سببا للتحريم ، فيكون من خطاب الوضع ، وكذلك القتل هو محرم ، وهو منصوب سببا لما ترتب عليه من القصاص والدية ، وثبوت القصاص أو الدية خطاب وضع فقط لا تكليف . حقه كما في الإرث ، والله أعلم .

وقال القفال الشاشي في «محاسن الشريعة» : اختلف في السكران ، فقيل : لا يقع طلاقه ، لزوال عقله ، وقيل : يجوز طلاقه ، لأنه في الشريعة مخاطب مكلف تلزمه الأحكام في حال سكره إذا كان زوال عقله بأمر عصى الله فيه ، فعوقب بأن ألحق بالمكلفين ردعا له ولغيره عن شرب الخمر . قال : وكلا القولين جائز محتمل لورود الشريعة بهما . اهـ .

قلت : والظاهر أن الخلاف في غير المنتهي إلى ما لا يعقل البتة ، وبذلك صرح أبو خلف الطبري في كتاب الطلاق من «شرح المفتاح» ، فقال : قلت : والذي يجب أن يقال في تصرف السكران : إن السكران على نوعين : أحدهما : يعقل ما يقول ، فهذا مخاطب وتصح جميع تصرفاته ، والثاني : لا يعقل ما يقول ، وقد زال عقله وذهب حسه بالكلية ، فهذا غير مخاطب فلا يصح شيء من تصرفاته ، ولا حكم لكلامه ، وهذا أدون حالة من المجنون هذا هو اختياري . انتهى كلامه .

وهذا هو قضية كلام الإمام في «النهاية» ، وصرح بأنه إذا انتهى إلى حالة النائم والمغمى عليه ، فالوجه القطع بإلحاقه بهما .

قال : وأبعد من أجراه على الخلاف .

وقال ابن العربي في «المحصول» : الخلاف في الملتج أما المنتشي ، فمكلف إجماعا .

قلت : ويدل عليه جوابهم عن الآية ، ومن أطلق تكليف السكران شيئا المذهب أبو حامد والقفال ، ونقلاه عن المذهب ، وجزم به القاضي الحسين في «فتاويه» والبعوي والرؤياني والشيخ أبو محمد الجويني وأبو الفضل بن عبدان في

وقول الفقهاء: الإكراه يسقط أثر التصرف إلا في صور إنماذكروه لضبط تلك الصور ، لا أنه مستثني حقيقة . هذا هو الصحيح .

واعلم أن ظاهر نص الشافعي يدل على أنه غير مكلف فإنه احتج على إسقاط قوله بقوله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [سورة النحل / ١٠٦] . قال الشافعي : وللكفر أحكام ، فلما وضعها الله تعالى عنه سقطت أحكام الإكراه عن القول كله ، لأن الأعظم إذا سقط سقط ما هو أصغر منه ، نقله البيهقي عنه في «السنن» وعضده بحديث (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) .

وقد أطلق جماعة من أئمتنا في كتبهم الأصولية أن المكروه مكلف بالفعل الذي أكره عليه ، ونقلوا الخلاف فيه عن المعتزلة^(١) منهم القاضي أبو بكر وإمام الحرمين في «التلخيص» ، والشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» ، وابن القشيري وابن السَّمْعَانِي في «القواطع» ، وبناء المعتزلة على أصلهم في وجوب الثواب على الفعل المأمور به عند الامتثال ، وكيف يثاب على ما هو مكروه عليه إذ لا يجيب داعي الشرع وإنما يجيب داعي الإكراه ؟ وألحقوا هذا بالأفعال التي لا بد من وقوعها عادة كحصول الشبع عن الأكل والري عن الشرب ، فكما يستحيل التكليف بالواجب عقلا وعادة ، فكذا يستحيل بفعل المكروه .

[المكروه يصح تكليفه لفهم الخطاب]

والصحيح عندنا : أن المكروه يصح تكليفه لفهم الخطاب ، وأن له اختياراً ما في الإقدام أو الانكفاف ، ولا استحالة في تكليفه ، وأما كونه متقرباً فيرجع إلى نيته وهو غير الكلام في تكليفه .

قال ابن القُشَيْرِي : ونعني بالمكروه من هو قادر على الإقدام والإحجام فيحمل مثلاً على الصلاة بالإرجاف والخوف وقتل السيف، والذي به رعشة ضرورية لا يوصف بكونه مكرهاً في رعدته .

(١) أي: نقلوا القول بعدم تكليفه عن المعتزلة. كذا بهامش نسخة دار الكتب المصرية.

وقالت المعتزلة : لا يصح تكليف المكره مع وفاقهم على اقتداره ، وزادوا علينا : فقالوا : القدرة تتعلق بالضدين ، وعلى هذا فلا معنى لتفصيل الإمام الرازي وأتباعه بين الإكراه الملجئ وغيره ، ولا لمن جعله قولاً ثالثاً في المسألة .

وكذا قال إمام الحرمين في «التلخيص» : قال المحققون : لا يتحقق الإكراه إلا مع تصور اقتدار المكره ، فمن به زعشة ضرورية لا يوصف بكونه مكرها ، وإنما المكره المختار لتحريكها ، ولا استحالة في تكليف ما يدخل تحت اقتداره واختياره خلافاً للقدرية ، وبالغوا حتى قالوا : إن القدرة تتعلق بالضدين ، والكره القادر على الفعل قادر على ضده .

وأما أصحابنا فقالوا : إذا قدر على ما أكره عليه لم تتعلق قدرته بتركه ، وقد أجمع العلماء قاطبة على توجه النهي على المكره على القتل عن القتل ، وهذا عين التكليف . انتهى .

وهذا يعلم جوابه مما سبق أن تأثيم المكره على القتل ليس من حيث كونه مكرها .

وما نقلوه عن المعتزلة قد نازع فيه جماعة منهم إلكيا الطبري ، فقال : نقل عن بعض المعتزلة أن الإكراه ينافي التكليف . قال : وليس هذا مذهباً لأحد ، وإنما مذهبهم أن الإلجاء الذي ينافي اختيار العبد ينافي التكليف كالإيمان حالة اليأس . وقال ابن برهان في «الأوسط» المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي أكره عليه ، ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنه غير مكلف .

قال : وانعقد الإجماع على كونه مخاطباً بما عدا ما أكره عليه من الأفعال .

ونقل عن المعتزلة أن المكره غير مخاطب ، وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب بل هو أولى بالمخاطب من المختار ، لأن التكليف تحميل ما فيه كلفة ومشقة ، وحالة المكره أدخل في أبواب التكليف والمشاق من حالة المختار بسبب أنه مأمور بترك الفعل الذي أكره عليه ، وواجب الانقياد عليه والاستسلام ، وموعد عليه الأجر والثواب . إلا أن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب ، فظنوا أن الملجأ والمكره واحد . / وليس كذلك بل الملجأ هو الذي لا يخاطب عندهم ، ١/٤٤

وهو الذي لا قدرة له على الترك بل يكون مدفوعاً ومحمولاً بأبلغ جهات الحمل .
كمن شدّت يده ورجلاه رباطاً وألقي على عنق إنسان بحيث لا يمكنه الاندفاع ،
فهذا ليس له الاختيار ، وأما المكروه فله قصد وقدرة فكان مكلفاً .

ولهذا قالت المعتزلة : القدرة تصلح للضدين الفعل والترك ، لأنها لو صلحت
لفعل دون فعل صار الشخص مدفوعاً إليه وملجأ ، ولأمكنه الامتناع خلافاً
لأصحابنا ، فإن القدرة عندهم لا تصلح للضدين ، ولهذا المعنى قالوا : الإيمان
حالة اليأس لا ينفع وهو إيمان الكفار يوم القيامة ، لأن الإيمان النافع بظهر
الغيب ، أما يوم القيامة فتصير المعارف ضرورية فلا ينفع ، لأنهم حينئذ
ألجئوا . اهـ .

وما قاله في الملجأ : إنه غير مكلف عند المعتزلة ، فهو قول المحققين من
الأصحاب ، وإن كان الأولون أطلقوا القول ولم يفصلوا بل أظهر التفصيل .
وقال في «المحصول» : إنه المشهور وجرى عليه أتباعه ، وقال الأمدى : إنه
الحق وقرره القرأفي ، وينبني كلام المطلقين على أحد القسمين فيه .

وأما قول ابن برهان : إن المعتزلة لا يخالفون في تكليف المكروه فليس كذلك لما
سبق من نقل الفحول عنهم ، وكذلك نقله عن الحنفية أنه غير مخاطب لا يوجد في
مشاهير كتبهم ، بل قال البزدوي في كتابه : المكروه عندنا مكلف مطلقاً ، لأنه
مبتلى بين فرض وحظر ، وإباحة ورخصة الخ ، وقد قالوا بنفوذ طلاق المكروه وعتقه
وغير ذلك .

وسبق في فصل الأعداء المسقطه للتكليف كلام صاحب «المبسوط» منهم فيه ،
ونقل الأبياري عن الحنفية التفصيل بين الإقرار والإنشاء ، فالإكراه لا يؤثر عندهم
في الإقرار ويؤثر في الإنشاء .

وأما المعتزلة فإنهم بنوا امتناع تكليف المكروه بفعل ما أكره عليه على قاعدتين :
إحدهما : القول بالتحسين والتقبيح العقلين .

والأخرى : وجوب الثواب على الله ، لأن شرط التكليف عندهم الإثابة .
وقد نقض القاضي أبو بكر مذهب المعتزلة بالاتفاق على أنه يحرم القتل على من

أكره عليه ، وكذا الزنى عند الجمهور ، فقد كلف حالة الإكراه ، ولم يرتض إمام الحرمين هذا ، وقال : إن القوم لا يمنعون من الشيء مع الحمل عليه ، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب ، وإنما الذي منعه الاضطراب إلى الفعل مع الأمر به .

[التكليف حالة الإكراه على قسمين]

وقال ابن القشيري هذا النقض غير وارد ، لأن التكليف حالة الإكراه على قسمين :

الأول : أن يكلف بالنهي عما أكره على فعله كمن أكره رجلا على قتل مسلم لا يحل قتله فهذا متفق على جواز التكليف به .

الثاني : أنه يؤمر بفعل ما أكره على إيقاعه ، كمن تضيق عليه وقت الصلاة بحيث لم تق فيه سعة لغيرها فأكرهه إنسان على فعلها فهذا هو الذي منعت المعتزلة صحة التكليف .

وقال القرطبي : موضع الخلاف ما إذا وافق داعية الإكراه داعية الشرع ، كما لو أكره على قتل حية أو كافر ، فالجمهور على جواز التكليف به خلافا للمعتزلة . أما ما خالف داعية الإكراه داعية الشرع كالإكراه على قتل المسلم وشرب الخمر فلا خلاف في جواز التكليف ، وهذا أخذه من كلام الغزالي .

وقال السهيلي في «الروض» اختلفوا في المكروه على الفعل الذي هو مخاطب به ، فقالت المعتزلة : لا يصح الأمر بالفعل مع الإكراه عليه ، وقالت الأشعرية بجوازه ، لأن العزم إنما هو فعل القلب ، وقد يتصور منه في ذلك الجنس العزم والنية ، وهي القصد إلى الامتثال ، وإن كان في الظاهر أنه يفعل خوفًا من الناس ، وذلك كما إذا أكره على الصلاة ، فقبل له صلّ ، وإلا قتلت ، أما إذا قيل له : إن صليت قتلت ، فظن القاضي أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في ذلك ، فغلطه بعض الأصحاب ، وقالوا : لا خلاف في هذه المسألة ، وأنه مخاطب بالصلاة مأمور بها . وإن رخص له في تركها ، فليس الترخيص مما يخرج عن حكم الخطاب ، وإنما يرفع عنه الإكراه المأثم ، وهذا الغلط المنسوب إلى القاضي

ليس بقول له ، وإنما حكاه في كتاب «التقريب» عن طائفة من الفقهاء . قالوا : لا يتصور القصد والإرادة إلى الفعل مع الإكراه عليه .

قال القاضي : وهذا باطل ، لأنه يتصور انكفاه عنه مع الإكراه ، فكذا يتصور منه القصد إلى الامتثال ، وبه يتعلق التكليف ، وإنما غلط إذن من نسب إليه من الأصوليين هذا القول الذي أبطله ، وإنما ذكرت ما قالوه قبل أن أرى كلامه . وقال بعض المتأخرين لا خلاف بين أئمتنا أن المضطر لا ينسب إليه الفعل الذي اضطر إليه .

[تعريف المضطر]

ثم اختلفوا في تعريفه .

فقال الشيخ أبو الحسن : المضطر الملجأ إلى مقدوره لدفع ضرر متوقع بتقدير عدم المقدور الملجأ إليه .

وقال القاضي أبو بكر : المضطر المحمول على ما عليه فيه ضرر من مقدوراته لدفع ما هو أضر منه .

وزعمت المعتزلة قاطبة أن المضطر لا ينسب إليه فعل ، وأنه هو الذي يفعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدوراته ، ثم اختلفوا فقال أبو علي : لا يشترط أن يكون المفعول فيه غير قادر على مدافعة الفاعل ، وخالفه ابنه أبو هاشم .

فإذا عرف هذا فقد اتفقوا على أن الملجأ قادر على ما ألجىء إليه وأنه لم يفعل فيه غيره فعلا لا خلاف بين الأشعرية والمعتزلة في ذلك ، وإن اختلفت عباراتهم في تعريفه ، فالملجأ دون المضطر عند المعتزلة ، ومثله عند الأشاعرة ، ودونها المكره المذكور في كتب الفقهاء . وعلى هذه الأصول مَنْ عَدِمَ اختياره بالكلية وصار كالآلة المحضة لا يتعلق به إثم ، هو المضطر عند المعتزلة كمن شُدَّ وثاقه وأُلقي على شخص فقتله بثقله ، أو كان على دابة فمات ، وسقط على شيء فإنه لا يضمن ، وليس كالمكره ولا كالمضطر^(١) فإن انضم إلى عدم اختياره عدم إحساسه وشعوره فأبعد عن الضمان .

(١) الأولى : الملجأ تأمل . كذا بهامش نسخة دار الكتب المصرية .

وقد خرج لنا من هذا أن الإكراه لا ينافي التكليف ، وهو الحق ، ثم اختار بعضهم أنه جائز غير واقع ، لقوله ﷺ : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) .

فإن قيل : إذا كان المكره والمختار سواء في الاختيار فما الفرق بينهما؟ قيل : قال القاضي في كتاب «التقريب» : الفرق بينهما أن المختار مطلق الدواعي والإرادات ، والمكره مقصور الدواعي والإرادة على فعل ما أكره عليه لا يختار غيره . فإن قيل : فلم صارت هذه حاله؟ قيل : لما يخافه من عظم الضرر فهو يدفع أعظم الضررين بأدونها ودواعيه مقصورة عليه لأجل ذلك . انتهى .
وهنا أمور :

أحدها : هذا الإكراه الذي أسقط الشارع حكمه لابد من بقاء حقيقته ليتحقق في نفسه ، وقد ينضم إليه ما لا يزيل حقيقته فلا / اعتبار به ، أو ما يزيلها فلا ٤٤/ب يسقط الحكم ، إذ ليس بإكراه ، وهذا كمن قيل له : طلق زوجتك ، فقال : طلقت زوجاتي كلهن ، فيقع عليهن جميعا ، لأنه مختار لا مكره . وقد ينضم إليه ما يتردد الذهن في أنه مزيل ، لكونه إكراها أو غير مزيل فيقع الخلاف في أنه هل يسقط أثر التصرف به أم لا يسقط؟

ومن أمثله : ما لو أكره على شيء واحد من شيئين معينين كما لو قيل له : طلق إحدى زوجتيك ، وحمل على تعيين إحدهما لا على إبهام الطلاق ، فإن المحمول على الإبهام محمول على شيء واحد في نفسه لا على أحد شيئين ، فإذا قيل له : طلق إما هذه وإما هذه ، فقال : طلقت هذه فهل هو اختيار أم لا ؟ وجهان : أصحهما : أنه اختيار .

الثاني : أن الإكراه لا يصح إلا في أعمال الجوارح الظاهرة دون القلبية ، فلا يصح الإكراه على غلم بشيء أو جهل به أو حب أو بغض أو عزم على شيء .

الثالث : يشترط لكون الإكراه مرفوع الحكم شروط .

أولها : أن يكون المتوعد به في نظر العقلاء أشق من المكره عليه ، وهو ما يشهد له الشرع بالاعتبار فعلم من هذا أن الإكراه لا يرفع حكم القصاص ، ولا يرفع الإثم عن المكره .

بيانه : أن نفسه ونفس من أكره على من يقتله مستويان في نظر الشارع ، فإيثاره نفسه ناشئ عن شهوات الأنفس وحفظها ، ومحبتها البقاء في هذه الدار أزيد من محبتها لبقاء غيرها ، وهذا القول ليس من نظر العقلاء الشرع الذي يتعبدون به .
وبهذا خرج كثير من المسائل التي استثنيت من قولنا : الإكراه يسقط أثر التصرف كما سبق بيانه .

ثانيها : أن يكون الحكم مترتباً على فعل المكلف ، فإن الشارع حينئذ جعل فعله كلاً فعل ، فإن كان الحكم مترتباً على أمر حسي لا ينسب إلى أفعال المكلف ، وإن كان ناشئاً عنها فلا يرتفع حكم الإكراه حينئذ ، لأن موضع الإكراه الفعل ولم يترتب عليه شيء ، وموضع الحكم الانفعال ولم يقع عليه الإكراه ، لأنه ضروري الوقوع بعد الفعل ، لأنه أثر الفعل ، والشارع قد يترتب الحكم على الفعل ، وقد رتبته على الانفعال وهو في الأول من خطاب التكليف الذي رفعه مشقة علينا عند الإكراه ، وفي الثاني من خطاب الوضع فكيف يرتفع؟

وبهذا خرج الإكراه على الرضاع وعلى الحدث ، فإذا أكره امرأة حتى أرضعت خمس رضعات حرم رضاعها ذلك ، لأن الحرمة بوصول اللبن إلى الجوف حتى لو حلب قبل موتها وشربه الصبي بعد موتها حرم ، وإذا أكره فأحدث انتقض وضوؤه ، لأن الانتقاض منوط بالحدث وقد وجد .

ثالثها : أن يكون بغير حق فهذا موضع الرخصة والتخفيف من الشارع ، أما إذا كان بحق فقد كان من حق هذا المكره أن يفعل ، فإذا لم يفعل أكره ولم يسقط أثر فعله ، وكان أثماً على كونه أحوج إلى أن يكره ، وهذا كالمرتد والحربي يكرهان على الإسلام ، فإسلامهما صحيح وهما آثمان ، لكونهما أحوجاً إلى الإكراه عليه ، ثم الإسلام إن وقع منهما عند الإكراه باطناً كما وقع ظاهراً فهو يجب ما قبله ، وإلا فحكمهما في الظاهر حكم المسلمين ، وفي الباطن كافران ، لما أضمرهما من حيث الطوية .

ومن الإكراه بالحق أمر السيد عبده بالبيع ، فيمتنع فله جبره عليه ، ويصح بيعه ، لأنه من الاستخدام الواجب .

الرابع: في فتاوى ابن الصلاح: ذكروا في الأصول أن المكروه يدخل تحت الخطاب والتكليف، وذكروا في الفقه أن طلاقه وإقراره وردته لا تصح، فكيف يجمع بينهما؟ وأجاب بأنه مكلف حالة الإكراه، ومع ذلك يخفف عنه بأن لا يلزم بحكم ما أكره عليه، ولم يختره من طلاق وبيع وغيرهما، لكونه معذورا. الخامس: قيل: للخلاف في هذه المسألة مأخذان.

أحدهما: الخلاف في خلق الأفعال فمن قال: إن الله خلقها اتجه القول بتكليف المكروه لأن جميع الأفعال المخلوقة لله تعالى على وفق إرادته فيصير التكليف بها مقدورا للعبد. ومن قال إنها غير مخلوقة لله تعالى لم ير تكليف المكروه، لأن المعتزلة سموا أنفسهم أهل العدل، لأنهم قالوا: أفعال العباد مخلوقة لهم لا له سبحانه تحقيقا لعدله: إذ لو خلقها ثم عاب عليها كان ذلك جورا. الثاني: أنه هل في التخويف والإكراه ما يتضمن ضرورة الفعل أي: ما يقتضي اضطرار المكروه إلى الفعل لداعي الطبع أم لا؟.

[الشرط] السَّابِع

[علم المخاطب بكونه مأمورا]

أن يعلم المخاطب كونه مأمورا قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال، وإن لم يعلم وجود شرطه، وتمكنه في الوقت. قال إلكيا الطبري: أجمع أصحابنا على اشتراطه، وقال أبو هاشم: لا نعلمه متمسكا بأن الإمكان شرط، لتحقيق الأمر، والجهل بالشرط محقق، وذلك يقتضي الجهل بالمشروط، نعم. أجمع من قبلنا على إطلاق ورود الأمر بناء على تقدير بقاء أكثرهم، وظهور ذلك عندهم.

قال: وما ذكره أبو هاشم لا دافع له إلا أصل لأصحاب الأشعري في النسخ. ومذهبه فيه: أن الحكم ثبت قطعاً، ثم رفع بعد ثبوته بالنسخ. فقال: ثانياً عليه

إذا توجه أمر على المخاطب فقط تنجز الأمر، ثم إذا زال إمكانه فلا ريب في الأمر، وإنما الأمر في شرط القضاء لا في شرط أصل الأمر. وهذا في غاية البعد، فإن الأمر ليس هو اللفظ ولكن الأمر الطلب وذلك يستدعي شرطه وهو الإمكان إلا أن ينكر كون الإمكان شرطاً، ولا يتحقق الخلاف إلا به، وأبو هاشم لا ينكر وجوب الإقدام عليه، ونية الوجود والتردد لا يدفع ذلك، وما ذكرناه لا ينكر، فالخلاف يرجع إلى اللفظ. اهـ.

وأما القاضي ففرض الخلاف في الصحة، فقال: أجمع الأمة على أن الأمر إذا اتصل بالمكلف ولا مانع يمنعه من الامتثال فيعلم أنه مأمور بالأمر الوارد عليه، ولكن يعتقد كونه مأموراً في الثاني والثالث من الأوقات المستقبلية بشرط أن يبقى على صفة التكليف، فنستيقن في الحال توجه الأمر عليه، وأما في الاستقبال فإن بقي دام على الوجوب، وإن مات انقطع عنه.

وقالت القدرية: لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد الإقدام على الامتثال، أو بعد مضي زمن يسعه مع تركه، فقالوا: لا يصح أن يعلم كونه مأموراً قطعاً. وأما نحن فإننا نقول: يقطع بذلك ويؤول توقعه في استدامة الوجوب إلى توقع الاحترام والبقاء.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: الواحد منا يعلم كونه مأموراً على الحقيقة هذا مذهب كافة الأصوليين والفقهاء، ونقل عن أبي هاشم أنه قد لا يعلم ذلك، وهو ينبنى على تكليف العاجز هل يجوز أم لا؟ فعندنا أنه جائز، وعندهم لا يجوز، وأبو هاشم بناء على هذا الأصل، فإن سلم له، فالحق ما قاله وإن أبطل بطل مذهبه.

واستدل القاضي بأن الواحد منا يجب عليه الشروع في العبادة المأمور بها ١/٤٥ والتقرب بها بالإجماع، وهو يدل/ على علمه بكونه مأموراً بها، وإلا لما وجب عليه.

وشبهة أبي هاشم: أن الاستطاعة مع الأمر، وهي غير معلومة لنا فلا يكون المأمور. اهـ.

وأما أبو نصر بن القشيري، فقال: الأصح عندنا: أنه لا يشترط في المكتسب

علم المُكْتَسِب به خلافاً لبعض الاصحاب، وإنما الشرط كون المقدور مما يصح العلم به .

قال : واختلفوا متى يصح علم المكلف بأنه مأمور بالفعل؟ فقال : أصحابنا : إذا اتصل الخطاب به ، ولا مانع من الامتثال علم أنه مأمور بالأمر الوارد عليه ، فيقطع به لكن يفترق كونه مأمورا إلى الثاني والثالث من الأوقات بشرط وفاء شرائط التكليف .

وقالت المعتزلة : لا يعلم ذلك في أول وقت توجه الخطأ عليه ما لم يمض زمن الإمكان حتى لو اشتغل بالامتثال في الحال لم يعرف الوجوب أيضا ما لم يمض زمن يتصور فيه الامتثال ، وعمدتهم أنه غير عالم ببقاء الإمكان له إلى انقراض زمان يمتنع الفعل المأمور به والإمكان شرط التكليف ، والجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقوع المشروط لا محالة ، وتمسك القاضي بإجماع المسلمين على توجه الأمر إلى المكلف ، والنهي عن المحرمات . وقولهم : يفضي إلى أنه ليس يعلم أحد على بسيط الأرض أنه ينهى عن القتل والزنى ، وكما لا يعلم من نفسه لا يعلم غيره منه .
ومال الإمام إلى قول المعتزلة ، وقال : تشغيب القاضي بالإجماع تهويل بلا تحصيل ، فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على ماخذ الحقائق بل تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر كالإجماع على أن الخمر محرم ، وإنما المحرم تعاطيها .

تنبيهات

[التنبيه الأول]

المراد بالعلم المختلف فيه : القطعي أي : أنه هل يقطع بكونه مكلفا قبل زمن الامتثال؟ كما صرح به القاضي وإمام الحرمين وابن القشيري وابن برهان ، ونبه على أن أبا هاشم لا يخالف في الظن ، فإن الشروع في الفعل لا يشترط فيه القطع بل تكفي غلبة الظن مهما بادر واستمر في حياته إلى الفراغ .

[التنبيه] الثاني

أن الخلاف فيما إذا كان الأمر عالماً بأنه لا يبقى إلى وقت التمكن من الامتثال فإن كان يعلم بقاءه فلا خلاف أن المأمور يعلم ذلك أيضاً .

[التنبيه] الثالث

أن الخلاف بالنسبة إلى الأحاد لا في حق الجنس ، فقد وافق أبو هاشم على أنهم مأمورون ، لأن الشرط وهو الاستطاعة معلوم هنا قطعاً ، لعلمنا بأن الله تعالى لا يعم الكل بالهلاك كذا نقله ابن برهان .

وفرض الإمام الخلاف فيما إذا خص بالخطاب واحداً وكان مندرجاً مع آخر تحت عموم الخطاب ، وهو في حالة اتصال الخطاب به مستجمع شرائط التكليف . ولم يقف الصفي الهندي على ما ذكرنا ، فقال بعد ذكر الخلاف : هذا إذا كان الأمر خاصاً ، فإن كان عاماً ولم يعلم انقراض الجميع بل بعضهم فأظن إنه لا خلاف فيه ، إذ أكثر أوامر الله كذلك ، فإن بعض المكلفين يموت قبل التمكن ، وكلام بعضهم يشعر بخلاف فيه أيضاً . انتهى .

مسألة

[هل يشترط في التكليف علم المكلف ؟]

قيل : لا يشترط في التكليف علم المكلف بل يشترط تمكنه من العلم . وحكى بعضهم في حكم الخطاب هل يثبت في حق المكلف قبل أن يبلغه؟ ثلاثة أقوال :
ثالثها : يثبت المبتدأ دون الناسخ ، قال : والمرجح أنه لا يثبت إلا بعد البلاغ ، لقوله تعالى : ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ [سورة الأنعام / ١٩] ولم يأمر النبي ﷺ الصحابة

باستدراك ما فعلوه على خلاف الأمر حيث جهلوه كما لم يأمر المشمت العاطس في الصلاة والمصلي إلى قبلة بيت المقدس وغيره .

الرابع من التنبهات

سبق عن إلْكيا أن الخلاف لفظي فإن أبا هاشم لا يمنع الإقدام لكن أبا هاشم بناه على مأخذ له كلامي ، وهو أن الأمر تلازمه الإرادة ، فإذا كان يعلم انتفاء الشرط لم يتصور أن يكون مريداً للفعل المعلق طلبه على شرط ، ونحن نخالفهم في الأصل فلهذا خالفناه في الفرع .

وحاصل الخلاف : يرجع إلى أن التمكن من الامتثال هل هو شرط في توجه الخطاب أو شرط في إيقاع الفعل المكلف به وحصوله ؟ فهم يقولون : إن المكلف إذا دخل عليه رمضان أو وقت الصلاة فإنه يجب عليه الشروع في العبادة لا على أنه يقطع بأنه يكون متمكناً منه ، فإن القطع بذلك يقتضي القطع ببقائه بكونه وهو متعذر لإمكان الموت بل بناء على الظن الغالب ، فإن الأصل بقاء الحياة واستمرار القدرة ، فلو مات قبل إتمام العبادة تبين أنها لم تكن واجبة عليه ، وأما على رأينا فإنه لا يدل على عدم الأمر بل يدل على عدم لزوم الإتمام .

مسألة

[التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته]

الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته إن جهل الأمر انتفائه كالواحد منا يأمر غيره بشرط بقاء المأمور على صفات التكليف فيصح بالاتفاق كما قاله القاضي عبد الوهاب وغيره ، لانطواء الغيب عنا .

قال الهندي : وفي كلام بعضهم إشعار بالخلاف فيه وإن علم انتفائه كما إذا أمر الله بصوم رمضان ، وهو يعلم موته في رمضان ، فهل يصح التكليف به ؟ قال

الجمهور منهم القاضي والغزالي: يصح ويقع، ولذلك يعلم المكلف قبل دخول الوقت، وإن لم يعلم وجود شرطه وتمكنه من الوقت، ولولا أن تحقق الشرط في الوقت ليس شرطاً في التكليف لما علم قبل وقته، إذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط.

وقالت المعتزلة: يمتنع ذلك، لأنه تكليف بالمحال، ولا فائدة فيه، وقالوا: إنما يصح الشرط منا لترددنا حتى لو علم الواحد منا بوحى أو إعلام نبي ما يكون من حال مخاطبه. لا يصح أيضاً تقييد الخطاب ببقاء المخاطب على صفة التكليف، ووافقهم إمام الحرمين.

والحق: صحته، وأنه ليس بالمحال في شيء، ويجوز من القديم تعالى أن يأمر عبده بما علم أنه يكون.

وله فوائد ثلاثة:

إحداها: اعتقاد الوجوب، ويجوز التعبد بالاعتقاد كما يجوز بالفعل.

الثانية: العزم على أن يفعله إن أدركه الوقت على صفة التكليف، ومات على ذلك فيثاب، أو لا يعزم فيعاقب.

الثالثة: جواز أن يكون فيه للمكلف مصلحة ولطف ويكون فيه فائدة مصححة لهذه القاعدة أيضاً، وهو شك المكلف في بقائه إلى ذلك الوقت فإنه وقت الخطاب لا يدري هل يبقى إلى وقت الفعل أو لا؟ وينقطع هذا التكليف عنه بموته كانقطاع سائر التكالييف المتكررة.

وحاصل هذه المسألة: أن الله إذا علم أن زيدا سيموت غداً، فهل يصح أن يقال: إن الله أمره بالصوم غداً بشرط أن يعيش غداً أم لا؟ فرجع الخلاف إلى تحقيق الأمر بالشرط في حق الله تعالى، فأصحابنا جوزوه، والمعتزلة منعه،^{٤٥} وقالوا: يستحيل أن يرد الأمر مقيداً بشرط بقاء المكلف. وزعموا: / أن الشرط في أمره تعالى محال، لأن الشرط إنما يقع حيث الشك، والباري سبحانه منزّه عنه، وعند التحقيق لا شرط. فإن من علم أن الشمس طالعة لا يقول: إن كانت الشمس طلعت دخلت الدار، وإنما يحسن ذلك من الشاك كالواحد منا، ولهذا

قالوا: لو حصل العلم للواحد منا بإخبار نبي امتنع الأمر بالشرط في حقه أيضا. ولم يقصروا خلافهم على ما إذا علم الأمر انتفاءه بل عدوه إلى ما علم وجوده أيضا، فقالوا: إن كان الشرط مما علم الله أنه لا يكون لم يكن الأمر المعلق به أمرا به، بل هو جار مجرى: صُمَّ غداً إن صعدت السماء، وليس هو من الأمر في شيء إلا على رأي بعض من يجوز تكليف ما لا يطاق، وإن كان قد علم أنه سيكون لم يكن الأمر مشروطا به بل هو كقوله: صل إن كانت الشمس مخلوقة، وليس هو من المشروط في شيء، لأن الشرط هو الذي يكون على تردد في الحصول، ومعلوم أن التردد محال في حقه تعالى، فلا يتصور منه تعليق الأمر على الشرط البتة لا إن علم وقوعه، ولا إن علم عدم وقوعه.

وألزمهم القاضي أن لا يتقيد وعده ووعيده أيضا كما لا يتقيد أمره مع أن معظم وعد القرآن ووعيده مقيد نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾ [سورة الكهف / ١٨] قال: ولا وجه للتردد في الشرط مع علم الرب سبحانه بأنه يعلم.

وله فائدة :

وهو أن يقصد بذلك ابتلاء المكلف وامتحانه في توطين النفس على الامتثال والعزم . واحتج بعض أصحابنا بالإجماع على أن الله كلف المعدوم والعاجز بشرط أن يقدر في حال الحاجة إلى القدرة .

وأجاب أبو الحسين بأننا نقول: إن الله كلفه بشرط أن يقدر. ومعنى ذلك: أن حكمنا بأن الله تعالى قد كلفه الفعل مشروطا بأن يكون ممن يقدر، فالشرط داخل على حكمنا لا على تكليف الله ، فإن أراد المخالف هذا رجع النزاع إلى اللفظ .

وقال الأبياري: إنما حمل المعتزلة على ذلك أصلا:

أحدهما: أن الشرط هو الذي يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فأما ما تحقق ثبوتاً أو نفيّاً فلا يصلح للشرطية.

الثاني: أن الأمر عندهم يلازم الإرادة فإن كان يعلم انتفاء الشرط لم يكن مريداً للفعل الذي علق طلبه على الشرط، وأما نحن فلا نقول باقتران الأمر بالإرادة،

فيصح الأمر بما لم يرده . هذا تحرير المسألة بين الفريقين .

وترجم بعض مختصري «البرهان» وهو ابن عطاء الله المسألة بأن شرط التكليف عند الأصحاب أن يكون الفعل من جنس الممكن فيصح أن يعلم المخاطب كونه مأموراً قبل مضي زمن يسع الفعل وعند المعتزلة أن يكون ممكناً، ولا يعلم كونه مأموراً إلا بعد مضي ذلك .

قال : واعتقد الإمام أن القاضي سلم له كون الإمكان شرطاً، فقال : يلزم إذا بان أن لا إمكان أنه لم يكن تكليف، وليس كما اعتقده، لأن كلام الغزالي يقتضي ترجعها بأن المأمور بشرطه هل يسمى أمراً أم لا؟ ولهذا ذكرها في بحث الأوامر دون التكليف .

تنبيهات

[التنبيه الأولى]

[العلم قبل التمكن من الفعل]

منهم من جعل هذه المسألة أصلاً للتي قبلها أعني مسألة العلم قبل التمكن من الفعل ، فإن قلنا : يصح من الله تعالى الأمر بالشرط صح للعبد أن يعلم أنه مأمور من الله بشرط البقاء ، وإن قلنا : لا يصح فكذاك ههنا، لأنه إذا توجه الأمر نحو المكلف بحكم ظاهر البقاء فهو لا يدري أنه هل يبقى أم لا؟ وهو ظاهر كلام ابن الحاجب .

ومنهم من جعل هذه فرعاً للتي قبلها، فمن قال : إن المأمور يعلم كونه مأموراً قبل التمكن جواز ورود، ومن لم يقل به لم يجوزه صرح به الهندي . وكذا الذي ذكره القاضي وإمام الحرمين في «التلخيص» وابن القشيري، فقالوا هذه المسألة تنبني على التي قبلها، وهو أننا قلنا نقطع المكلف بالتزام^(١) ما كلف مع التردد في حكم العاقبة فيترتب عليها المقصود، ونقول : لو ورد الأمر مطلقاً هل يقولون :

(١) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب : نقطع بالتزام المكلف .

يتعلق بالملكف في الحال قطعاً أو يستريبون فيه؟ فإن استربتم عدنا إلى المسألة الأولى، وإن قطعتم مع انطواء العاقبة عن الملكف لزم منه أن يكون مكلفاً مع ذهوله عما يكون، والأمر متوجه عليه، فإذا تصور ذلك الاعتقاد في الأمر المطلق فما المانع من تقييده بما يعتقد فيه عند إطلاقه؟

[التنبيه الثاني]

[الأمر المقيد بالشرط له أحوال]

قال العبدري في «شرح المستصفى»: الأمر المقيد بالشرط له ثلاثة أحوال: أحدها: أن يكون الشرط معلوماً انتفاؤه عند الأمر والمأمور جميعاً، فهذا ممنوع بالاتفاق.

الثاني: أن يكون مجهولاً عندهما فجائز بالاتفاق.

الثالث: أن يكون معلوماً عند الأمر مجهولاً عند المأمور. فهذا موضع الخلاف جوزه الأشعرية ومنعته المعتزلة، وهم المصبيون في هذا اللفظ، لأن الأمر الذي فرضوا فيه الكلام ليس هو صيغة اللفظ، وإنما فرضوا الكلام في المعنى القائم بالنفس، ولا يصح أن يقوم بنفس الأمر طلب ما يعلم قطعاً أنه لا يقع، أو أنه قد وقع، بل طلب ما يجوز أن يقع وأن لا يقع.

والدليل على ذلك: أن الأمر لا يصح إلا بالمكن، فالمأمور لا يعلم كونه مأموراً عند توجه الأمر عليه بل عند وقوعه وهو المطلوب، وأيضاً فإن علم المأمور بكونه مأموراً يؤدي إلى أن يكون ذلك الأمر واقعاً لا محالة فبطل كونه ممكناً وصار واجباً، وهذا محال فنقيضه محال، وهو أن المأمور لا يعلم كونه مأموراً عند توجه الأمر عليه بل عند وقوعه وهو المطلوب. انتهى. وفيما ذكره نزاع.

وفاته قسم رابع: وهو أن يكون المأمور عالماً بالانتفاء دون الأمر، فلا يصح وفاقاً لانتفاء فائدته من جهة المأمور وهو الامتثال، وعدم صحة طلبه من جهة الأمر.

وقال الصفي الهندي : اتفق الكل على أن المأمور لو علم أنه لا يتمكن من فعل المأمور به فإنه لا يعلم أنه مأمور إلا على رأي من يقول بتكليف ما لا يطاق .

[تفريع الغزالي على هذا الأصل]

فرع الغزالي على هذا الأصل فروعاً :

منها : لو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض في أثناء النهار، أو بقول نبي حيضا أو موتاً أو جنونا، فهل يلزمها نية الصوم حتى تصوم البعض؟

قال : أما على مذهب المعتزلة فلا ينبغي اللزوم ، لأن بعض اليوم غير مأمور به ، وهي غير مأمورة بالكل ، وأما عندنا فالأظهر وجوبه ، لأن المرخص في الإفطار لم يوجد والأمر قائم في الحال ، والميسور لا يسقط بالمعسور . اهـ .

وقد نوزع في قوله : « والأمر قائم في الحال » بقوله : في كتاب النسخ : إن جهل المأمور شرطه فكيف يكون الأمر قائماً في الحال والمكلف عالم بطريان الحيض ، والآمر والمأمور كلاهما يعلمانه؟

ومنها : لو قال : إن صليت أو شرعت في / الصلاة أو في الصوم فزوجتي طالق ، ثم شرع ثم أفسدها أو مات أو جن ففي وقوع الطلاق خلاف يلتفت إلى هذا الأصل فلا يحث على قياس مذهب المعتزلة ، ويحث على قياس مذهبنا ، وكذا ذكر الآمدي هذا فرعاً على هذا الأصل . وفيه نظر ، لأنه من باب وجود المشروط لوجود شرطه . وإنما يكون من فروع هذا الأصل بتقدير أن يقول : إن صمت يوماً كاملاً من رمضان فأنت طالق في أثناء اليوم الأول لكنه في هذه الصورة لا يقع لتخلف الشرط ، فإنه لم يصم يوماً كاملاً .

ومنها : لو أفسد يوماً من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات أو جن أو حاضت في أثناءه سقطت عنه على الأصح . لا يقال : هذا يخالف الأصل المذكور ، فإن

السقوط يدل على عدم الأمر به ، لأننا نقول : يحتمل أن يقال : وجوب الكفارة من خصائص وجوب الصوم اليوم الذي لا يتعرض الانقطاع فيه .

ومنها : لو نذر الصيام يوم قدوم زيد ، وتبين له أنه يقدم غدا ، فنوى الصوم من الليل ، فإنه يجزىء عن نذره على الأصح ، ولم يقولوا : إنه يجب عليه بل اختلفوا في الإجزاء ، وقياس هذا الأصل الوجوب . والظاهر أن الغزالي يقول به كالحائض .

[التنبيه الرابع]

استشكل الخلاف في هذه المسألة بحكايتهم في مسألة تكليف ما لا يطاق الإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع كما قاله ابن الحاجب وغيره ، كإيمان أبي لهب .

والجواب : أن الإجماع غير مسلم لما سنذكره هناك أن الخلاف فيهما واحد ، ثم صورتان متغايرتان ، لأن العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن ، وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال . وأيضا فتلك في ورود التكليف منجزاً غير مقيد بشرط ، ولكن الامتناع جاء من أمر خارج . ومأخذ المنع فيها تكليف المحال ، وهذه في الأمر المقيد بشرط هل يتحقق معه الأمر في نفسه ؟ ومأخذ المانع فيها عدم تصور الشرط في حقه تعالى عند المخالف ، ولهذا لم يقصر خلافه على ما علم عدم وقوعه بل عداه إلى ما علم وقوعه أيضا كما سبق بيانه .

[التنبيه الخامس]

ظهر بما ذكرناه أن تصوير المسألة بالأمر المقيد بشرط علم انتفاء وقوعه قاصر ، فإن خلافهم لا يخص هذه الحالة ، وإنما خلافهم في أنه هل يصح الأمر بشرط من الله تعالى أم لا ؟

[التنبیه] السادس

كل من منع نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل كالمعتزلة فإنهم اتفقوا على أن يتمكن من الفعل وقت وجوبه شرط تحقق الأمر .

قال الهندي : وهذا اللائق بأصولهم . قال : وأما من جوزه كمذهب أصحابنا ، فاختلفوا فذهب الجمهور إلى عدم اشتراطه ، وذهب بعضهم كإمام الحرمين وبعض الأصوليين منا ومن الحنفية إلى اشتراطه ، وكل واحد من القولين ليس مناقضا لذلك الأصل ، وإن كان الأول أشد ملاءمة له .

فائدة

[تكليف المتمكن ووقوع التكليف بالممكن]

قال الإمام في «البرهان» : يكلف المتمكن ويقع التكليف بالممكن . قال بعض علمائنا : قوله : يكلف المتمكن ، بناء على أصله في تقدم القدرة على المقدور ، فإن مذهبه في «البرهان» صحة ذلك ، وهو خلاف ما يراه في كتب الكلام . فأما على ما نراه نحن من اقتران القدرة بالمقدور فلا يشترط ذلك على معنى أنه لا يكلف إلا قادر ، وإن أطلقنا أنه لا يكلف إلا متمكن ، فإنما نريد به أنه لا يكلف في الواقع إلا من لا يتحقق عجزه عن إيقاع المطلوب . فأما اشتراط تحقق الإمكان الذي هو الاقتدار فغير معتبر بل لا سبيل إلى علمه أبدا في جريان العادة إلا بعد العمل ، ومن المتعذر أن يشترط في توجه التكليف علم ما لم يعلم إلا بعد الامتثال .

مسألة

[المعدوم الذي تعلق العلم بوجوده مأمور]

المعدوم الذي تعلق العلم بوجوده مأمور عندنا بالأمر الأزلي خلافا للمعتزلة .
واصل الكلام في هذه المسألة : أن أصحابنا لما أثبتوا الكلام النفسي وأن الله تعالى لم يزل أمرا ناهيا مخبرا . قيل عليهم من قبل الخصوم القائلين بحدوثه : إن الأمر والنهي بدون المخاطب عبث ، فاضطرب الأصحاب في التخلص من ذلك على فرقتين :

إحداهما : قلت : إن المعدوم في الأزل مأمور على معنى تعلق الأمر به في الأزل على تقدير الوجود ، واستجماع شرائط التكليف لا أنه مأمور حال عدمه ، فإن ذلك مستحيل بل هو مأمور بتقدير الوجود بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجودا في الأزل ، ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأمورا بذلك الأمر . وهذا مفرع على إثبات كلام النفس ، ولم يقل به إلا الأشاعرة هكذا نقلوه عن الشيخ أبي الحسن منهم ابن القشيري .

قال إلكيا : تعلق الأمر على تقدير الوجود منعه الأكثرون وجوزه الأشعري بل أوجبوه ، لأن أمر الله قديم ولا مخاطب أزلا . وأنكره المعتزلة مستمسكين بأن الأمر طلب ، ولا يعقل الطلب من المعدوم ، فقليل : هذا الطلب لا متعلق له ، فإن المعدوم يستحيل أن يكون مخاطبا أو متعلقا ، فإنه نفي ، وإذا قلت : النفي متعلق فكأنك قلت : لا متعلق ، فقليل لهم : المعدوم كيف يكون مأمورا به ، ولا يجوز أن يكون متعلقا ؟

قلنا : هذا مبني على أصلنا .

فقليل : هذا أمر ولا مأمور .

قلنا : هو بتقدير أمر ، فإن الطلب من الصفات المتعلقة فلا يثبت دون متعلقه

أصلاً، كالعلم لا يثبت دون معلوم والكلام الأزلي ليس تقديرًا. قال: وأصحاب الشيخ يقولون: معنى قولنا: «إنه في الأزل أمر» أنه صالح لأن يكون خطاباً للموجود بعد وجوده كالقدرة والعلم وغيرهما من الصفات، وإنكار بعضها بهذا الطريق يجر إلى ما سواه. اهـ.

وقد عظم النكير في هذه المسألة على الأشعري حتى انتهى الأمر إلى انكشاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب منهم أبو العباس القلانسي، وجماعة من القدماء، فقالوا: كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً أو نهيًا ووعداً أو وعيداً، وإنما تثبت هذه الصفات عند وجود المخاطبين فيها لا يزال، وجعل ذلك من صفات الأفعال كالخالق والرازق، وهذا ضعيف، لأنه إثبات لكلام خارج عن أقسام الكلام، وهو استحيل، ولئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً، ثم استحيل كونها كلاماً فيما لا يزال؟

وسهل الطرطوشي أمر هذا الخلاف، فقال: ليس خلافاً في معنى، وإنما خلاف عائد إلى لغة لاتفاقهما على وجود المعنى في النفس، وامتناع القلانسي من تسمية الله تعالى في الأزل أمراً ناهياً وتسمية كلامه أمراً ونهيًا لم يمتنع من أجله أن يقول: إن هذا الاقتضاء قائم بذات الباري تعالى في الأزل، وإنما قال: لا أطلق عليه أمراً ولا على كلامه أمراً حتى يتعلق بمتعلقه، فحينئذ أسميه أمراً من غير أن يتجدد في ٤٦/ب القديم / شيء، وهذا قريب. وعند هذا نقول: الأقوى أنه يطلق عليه أمر قبل التعلق، كما يطلق عليه تعالى قادر قبل وجود المقدور. اهـ.

وما ذكرناه من أن الشيخ لم يرد تنجيز التكليف، وإنما أراد قيام التعلق العقلي، وهو قيام الطلب بالذات من المعدوم إذا وجد صرح به ابن الحاجب أيضاً من المتأخرين. ونازعه بعضهم. وقال: الحق أن الأشعري إنما أراد التنجيز، والتعلق عنده قديم، ولا يلزم من التنجيز تكليف المعدوم بأن يوجد الفعل في حال عدمه بل تعلق التكليف به على صفة، وهي أنه لا يوقعه إلا بعد وجوده واستجماع الشرائط، وذلك لا يوجب عدم التنجيز بل التنجيز واقع، وهذا معناه. ومن ظن أنه يلزم كونه مأموراً في العدم أن يوجد في العدم فقد زل، فإن إتيانه به في العدم كما يستدعي الإمكان كذلك يستدعي أن يؤمر به على هذا الوجه، والأمر لم يقع له

كذلك بل على صفة أن الفعل يكون بعد استجماع شرائطه التي فيها الوجوب .
وأقرب مثال لذلك :الوكالة فإن تعليقها باطل على المذهب ، ولو نجز الوكالة وعلق
التصرف على شرط جاز ، وهو الآن وكيل وكالة منجزة ، ولكنه لا يتصرف إلا على
مقتضاها ، وهو وجدان الشرط .

الفرقة الثانية : قالت : إنه كان في الأزل أمر من غير مأمور ، ثم لما استمر وبقي
صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر ، وضربوا لذلك مثالا :
وهو أن الإنسان إذا قرب موته قبل ولادة ولده ، فربما يقول لبعض الناس : إذا
أدركت ولدي ، فقل له : إن أباك كان يأمرك بتحصيل العلم . فههنا قد وجد
الأمر ، والمأمور معدوم حتى لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي لصار
مأمورا به .

قال صاحب «التنقيحات» : وفيه بحث إذ الكلام فيما ليس هناك مأمور ولا من
ينهي إليه .

وأجاب بعضهم على أصل الأشاعرة بأن كلام الله إنما هو الخبر ، والخبر في الأزل
واحد لكنه يختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات ، وبحسب ذلك تختلف
الألفاظ الدالة عليه كما في العلم ، فإنه صفة واحدة تختلف باختلاف المعلومات .
ولعل الأشاعرة إنما ذهبوا إلى انحصار كلام الله في الخبر لهذا الغرض ، والقائلون
بجواز أمر المعدوم اختلفوا كما قاله القاضي أبو بكر . فذهب الفقهاء إلى أن الأمر
قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ، وليس بأمر إيجاب على الحقيقة . وذهب
المحققون إلى أنه أمر إيجاب على شرط الوجود ، فإن ما يتحاشى من الإيجاب يلزم
مثله في الإعدام ، وكما يتعذر إلزام المعدوم شيئا يتعذر إعلامه .

وحكى إمام الحرمين في «التلخيص» عن بعض من لا تحقيق له أن الأمر يتعلق
بالمعدوم بشرط أن يتعلق بموجود واحد فصاعدا ، ثم يتبعه المعدومون على شرط
الوجود ، وسقوط هذا واضح .

قلت : وهو يضاهي قول الفقهاء : يصح الوقف على المعدوم تبعاً لموجود ،
كوقفت على ولدي فلان وعلى من سيولد لي . وأما المعتزلة فأنكروا خطاب المعدوم

وتوصلوا به بزعمهم إلى إبطال الكلام النفسي، وعلى هذا فهم يقولون: إن أوامر الشرع الواردة في عصر النبي ﷺ تختص بالموجودين، وأن من بعدهم تناوله بدليل.

وحكى أبو الخطاب الحنبلي في «الهداية» عن الغزالي وأكثر الحنفية اختيار مذهب المعتزلة: أن الأمر لا يتناول المعدومين وأنه يختص بالموجودين. قال: وفائدة الخلاف: أنه إذ احتج علينا بأمر أو خبر يلزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في عصر النبي ﷺ موجودين من غير قياس إن قلنا الأمر يتناول المعدوم، وإن قلنا: لا يتناوله فيحتاج إلى قياس أو دليل آخر لإلحاق الموجود في هذا الزمان بالموجود في ذلك الزمان.

واختار إمام الحرمين في «الشامل» مذهب الشيخ وأشار في «البرهان» إلى الميل إلى مذهب المعتزلة.

وقال القاضي: وعلى قضية هذا الاختلاف اختلف الصائرون إلى قدم كلام الرب تعالى وأن كلامه هل يتصف في أزله بكونه أمراً أو نهياً أم يتوقف ثبوت هذا الوصف على وجود المكلفين وتوفر شرائط التكليف؟ فمن جوز أمر المعدوم صار إلى أن كلام الرب تعالى لم يزل أمراً، ومن أنكر ذلك جعل كونه أمراً من الصفات الآيلة إلى الفعل، وهذا كما أن الرب سبحانه وتعالى لم يتصف في أزله بكونه خالقاً، فلما خلق وصف بكونه خالقاً.

قال: والذي نرتضيه جواز أمر المعدوم على التحقيق بشرط الوجود، وأنكرته المعتزلة قاطبة.

وقال ابن برهان في «الأوسط» الذي عليه أصحابنا أن المعدوم مأمور، ونقل عن بعض أصحابنا أنه مأمور بشرط الوجود وهو قول فاسد، لأنه إن أراد الخطاب بعد الوجود فليس أمر معدوم، وإن أراد خطابه حالة العدم فذلك، فقد تقدم الشروط على الشرط.

قال: وهذه المسألة فرع أصل عظيم، وهو إثبات كلام النفس للباري، فعندنا أن كلام الله صفة قديمة أزلية قائمة بذاته أبداً، وهو يتصف بكونه أمراً ونهياً خبراً

واستخبارا، فإذا ثبت هذا الأصل فقد ثبت أنه أمر للمعدوم، لأن كلامه في الأزل اتصف بكونه أمراً ونهياً، ونحن معدومون إذ ذاك لا محالة .

وأما المعتزلة فصاروا إلى أن كلامه مخلوق حادث بخلقه إذا أمر أو نهى وهو عبارة عن الأصوات والحروف فلا أمر ولا نهى قبل المأمور.

ونقل عن القلانسي من أصحابنا أنه قال: الباري تعالى متكلم بكلام قديم أزلي قائم بذاته أزلاً وأبداً إلا أن كلامه لا يتصف بالأمر والنهي والخبر والاستخبار إلا إذا أمر ونهى ودخل المكلفون وحدث المخاطبون، وهو قول باطل .

وقال المازري: من هذه المسألة قالت المعتزلة بخلق القرآن، لأنهم أحالوا وجود أمر ولا مأمور، ولم يكن مع الله أحد في الأزل حتى يأمره وينهاه فيستحيل حصول الأمر لاستحالة الكلام .

ودهش لهذا بعض المتقدمين من أئمتنا القلانسي وغيره حتى ركب مركبا صعبا فأنكر كون كلام الله في الأزل أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، فخلص بهذا من إلزامهم، لأنه إذا نفى الأمر في الأزل لم تجد المعتزلة سبيلاً إلى الطعن على مذهبه في قدم القرآن، لكنه استبعد أمراً وفراً منه، فوقع في آخر أبعد منه، لأنه أثبت كلام الله سبحانه قديماً في الإزل على غير حقائق الكلام من كونه أمراً ونهياً. وإثبات كلام ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار إلى غير ذلك من أقسام الكلام غير معقول، فكأن مثبته لم يثبت كلاماً، وإنما أثبت صفة أخرى غير الكلام.

فالحاصل: صعوبة هذه المسألة، فإنه إما أن ينشأ عنها نفي قدم الكلام كالمعتزلة

وإما إثبات / قدم الكلام، وفيه إثبات قدم الخلائق المأمورين أو إثبات أمر ولا ١/٤٧ مأمور، وإما إثبات كلام قديم عارض حقائق الكلام، فأما شيخ المذهب الأشعري فلم يستبعد إثبات أمر في الأزل ولا مأمور لأننا نجد من أنفسنا أمر الغائب، وإنما يتوجه عند حضوره.

وأجاب إمام الحرمين بأن الذي نجده من أنفسنا تقدير أمر إذا حضر لا نفس الأمر الحقيقي، وكلام الله وأوامره لا يصلح فيها التقدير.

واستدل شيخنا بأن الفعل المعدوم يأمر به . تقول : زرني غدا ، وبأن الخلق إلى يومنا لم يزالوا مأمورين بأمر النبي ﷺ . ثم قال المازري : والحق في هذه المسألة إنما يصفو بعد تصور أحكام التعلقات ومتعلقاتها ، وصرف التعيين إلى المتعلقات لا المتعلق ، وهو من الغوامض .

وأهل الحق أثبتوا هذه التعلقات أزلية ، لأن نفيها عن الباري سبحانه في الأزل محال .

وقال المقترح في «تعليقه على البرهان» : التقدير ههنا ليس عائدا إلى الباري سبحانه فإن التقدير حادث ويستحيل قيام الحادث بذاته تعالى ، وإنما هو عائد إلى المكلف بمعنى أنه يقدر في نفسه احتمال وجود هذا المعدوم ، واحتمال أن لا يوجد ، فعلى تقدير وجوده يكون مأمورا . قال : وإن صدقنا وحققنا قلنا : الأمر لم يتعلق بالمعدوم وإنما يتعلق بالموجود المتوقع كما أن العلم الأزلي يتعلق بالموجود الذي سيكون ، كذلك المطلوب الأزلي متعلق بالتكليف الذي سيكون ، فالأمر إذن يتعلق بالموجود ، أو يتعلق الطلب بالموجود لا بالمعدوم ، فإن نفي التنجيز يشعر بذلك .

تنبيهان

[التنبيه الأول]

هذا الخلاف في أن المأمور متى يصير مأمورا؟ هل من الأزل وإن كان معدوما أو يتوقف على وجوده وشروط أخرى؟ وإن كان أنشأ الأمر متقدما يضاهيه البحث في الطلاق المعلق .

الحنفية يقولون : بالتعليق ينعقد سببه ، وعند الصفة تعذر إنشاؤه ويجعل كالنازل ذلك الوقت ، وغيرهم من الشافعية والمالكية يقولون : إن التعليق المتقدم هو العلة فيؤثر عند وجود الصفة . هذا هو الصحيح .

ويتخرج عليها أن الطبقة الثانية من الموقوف عليهم يحتمل أن يقال : هو كذلك

موقوف عليهم الآن، وإنما يتأخر مصرفه، ويحتمل أن يقال: إنما يصير موقوفا عليه إذا انقضى من قبله ولعل خلاف الحنفية لا يأتي في ذلك. وإذا قلنا: إنه موقوف عليهم في حياة الطبقة الأولى فهل نقول: إنه من أهل الوقف؟ ويحتمل أن لا يقال به، وهو الأظهر، لأن أهل الشيء هو المستقر في استحقاقه. ألا ترى إلى قول النبي ﷺ (فأما أهل النار الذين هم أهلها)؟ فكذلك يقول: إن من شرط اسم الوقف الاستحقاق.

[التنبيه الثاني]

ليس بين هذه المسألة وبين مسألة «لا حكم للأشياء قبل الشرع» تناقض، كما قد يظن، فإنه إن فسر لا حكم بعدم العلم فظاهر وإن فسر بعدم الحكم، فكذلك، لأننا نقول: دال الحكم في الأزل وتعلقه بالمكلف موقوف على وجود بعثة الرسل عليهم السلام فمعنى لا حكم للأشياء قبل الشرع: أي لا تعلق للأمر فلا تناقض.

مسألة

[لا يشترط في المكلف الحرية]

ولا يشترط في المكلف الحرية بل يدخل العبيد في الخطاب العام نحو ﴿يا أيها الناس﴾ [سورة البقرة / ٢١] ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [سورة البقرة / ١٨٣] وهو كالحرة إلا أن يقوم دليل على تخصيص الخطاب بالأحرار هذا هو الصحيح، وستأتي المسألة في العموم إن شاء الله تعالى. وحكم من فيه جزء من الرق حكم الرقيق. قاله القاضي أبو المعالي عزيري بن عبد الملك في كتاب «بيان البرهان» وقل من صرح به

من الأصوليين. قال في «الإرشاد»: وما يشترط فيه المال لا يدخلون فيه لعدم الملك.

مسألة

[دخول الذكور والإناث في الخطاب]

لا يشترط الذكورية بل الخطاب يشمل الذكور والإناث. قال القاضي: ويتبع في ذلك وضع اللغة، فإن وردت لفظة تخص الرجال خصصنا بهم فإن وضعت شركة حملناها على الاشتراك وسيأتي في العموم، ويتناول الخنثى، لأنه لا يخرج في نفس الأمر عنهما، ولم يتعرض له الأصوليون.

مسألة

[تكليف الجن]

ولا يشترط في التكليف الأنسية بل الجن مكلفون في الجملة، وقد وقع نزاع بين المتأخرين في أن الجن مكلفون بفروع الدين فقال بعض محققيهم: إنهم مكلفون بها في الجملة لكن لا على حد تكليف الإنس بها، لأنهم يخالفون الإنس بالحد والحقيقة، فبالضرورة يخالفونهم في بعض التكليف. مثاله: أن الجن قد أعطى بعضهم قوة الطيران في الهواء فهو مخاطب بقصد البيت الحرام للحج طائراً، والإنسان لعدم تلك القوة لا يخاطب بذلك. هذا في طرف زيادة تكليفهم على تكليف الإنس، فكل تكليف يتعلق بخصوص طبيعة الإنس ينتفي في حق الجن، لعدم تلك الخصوصية فيهم.

والدليل على تكليف الجن بالفروع الإجماع على أن النبي ﷺ أرسل بالقرآن إلى الإنس والجن، وجميع أوامره ونواهيه يتوجه إلى الجنسين، وقد تضمن ذلك أن كفار الإنس مخاطبون بها، وكذلك كفار الجن.

الركن الرابع

[المكلف به] وله شروط

[شروط المكلف به]

أحدها : أن يكون معدوماً من حيث هو يمكن حدوثه، إذ إيجاد الموجود تحصيل الحاصل، وليس المراد العدم الأصلي، إذ يستحيل أن يكون أثراً للقدرة .
ثانيها : أن يكون حاصلًا بكسب المكلف، فلا يصح أمر زيد بكتابة عمرو، ولا يعترض على هذا بإلزام العاقلة دية خطأ وليها، لأن ذلك من باب ربط الحكم بالسبب .

ثالثها : أن يكون معلوماً والمخالف فيه أبو العباس بن سريج . قال الرافعي في أول كتاب الفرائض : ذهب ابن سريج إلى أنه كان يجب على المحتضر أن يوصي لكل أحد من الورثة بما في علم الله تعالى من الفرائض، وكان من يوفق لذلك مصيباً ومن تعداه مخطئاً .

قال الإمام : وهذا زلل لا يجوز مثله في الشرائع، فإنه تكليف على عمائه .
رابعها : أن يكون بالفعل، والمكلف به في النهي الكف، والكف فعل الإنسان داخل تحت كسبه يؤجر عليه ويعاقب على تركه، وقال بعضهم : الترك نفي محض لا يدخل تحت التكليف ولا الكسب، وهو ضعيف، وفي الحديق الصحيح : (تكفُّ شرك عن الناس فإنها صدقة منك على نفسك) نعم . لا يحصل الثواب على الكف إلا مع النية والقصد دون الغفلة والذهول .

خامسها : أن يكون مقدوراً له على خلاف في هذا الشرط، وهذه مسألة تكليف ما لا يطاق، وبعضهم ترجعها بالتكليف بالمحال، ولا بد من تحقيقها .

فنقول : اعلم أن المعدوم إما ممكن أو واجب أو ممتنع، فالممكن ما استوت نسبته إلى الوجود والعدم في وجوده إلى مرجح ومخصص، والواجب ما ترجح وجوده

٤٧/ب على عدمه، والممتنع ما ترجع /عدمه على وجوده، ثم كل واحد من الواجب والممتنع إما إن يكون وجوبه أو امتناعه لذاته أو لغيره، فالواجب لا لذاته ما توقف وجوده على سبب خارج عن ذاته كسائر الموجودات حال وجودها، والممتنع لذاته، كالجمع بين الضدين، والممتنع لغيره كتعلق العلم القديم أن فلانا يموت كافراً وهو المثال المشهور في هذا الباب. فإذن المحال ضربان: محال لذاته ومحال لغيره، والخلاف موجود فيهما.

ويطلقه الأصوليون والمتكلمون على أربعة معان:

أحدها: ما لا يعقل على حال، وهو المستحيل لذاته كالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام القديم، وإيجاد الموجود.

الثاني: على ما لا يدخل تحت مقدور البشر، وإن كان ممكناً في نفسه كخلق الجواهر والأعراض، فإنه لا يدخل تحت القدرة الحادثة وإلا لما أدركوا من أنفسهم عجزاً عنه.

الثالث: ما لا يقدر العباد عليه في العادة وإن كان من جنس مقدورهم، كالطيران في الهواء، والمشي على الماء.

الرابع: على جنس المقدور في العادة، ولكن لم يخلق الله للعبد قدرة عليه، ومن هذا جميع الطاعات التي لم تقع، والمعاصي الواقعة، فإن الله تعالى لم يقدر العاصي على ترك المعصية، ولا الممتنع من الطاعة على فعلها.

ومنهم من زاد قسماً آخر، وهو تكليف القاعد القيام والقائم القعود بناء على أن القدرة مع الفعل، وهذا راجع إلى عدم القدرة.

إذا علمت هذا فالنظر في شيئين أحدهما: الجواز العقلي، والثاني: الوقوع.

[جواز تكليف المحال]

أما الجواز ففيه مذاهب:

أحدها: وهو مذهب الجمهور جوازه مطلقاً، قال ابن برهان: وهو قول المتقدمين من أصحابنا كالقاضي أبي بكر والشيخ أبي الحسن الأشعري.

وقال إمام الحرمين في «الشامل» الذي مال إليه أكثر أجوبة شيخنا وارتضاه المحصلون من أصحابه أن تكليف المحال جائز عقلا، وكذلك تكليف الشيء مع تقدير المنع منه استمراراً، وفي بعض أجوبته لا يسوغ تكليف المحال كجمع الضدين والإقدام على المأمور به مع استمرار المانع منه، ومع تحقق العجز ثم لم يصر في منعه إلى التقيح الذي ادعته المعتزلة، فإن هذا الأصل باطل عندنا. وقال في «الإرشاد»: من صور تكليف ما لا يطاق اجتماع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات. والصحيح عندنا: أنه جائز عقلا غير مستحيل. اهـ.

وقد نص الشيخ أبو الحسن في كتاب «الوجيز» على الجواز، فإنه استدل على القائلين باستحالة بقوله تعالى ﴿ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ [سورة البقرة / ٢٨٦] فقال: ولو كان ذلك محالاً لما استقام الابتهال إلى الله بدفعه. اهـ. يعني لولا جوازه لما اسعأوا منه، إذ الاستعانة من محال محال، والخصم يتأوله على ما فيه كلفة ومشقة، ثم هي معارضة بقوله تعالى في صدر الآية: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [سورة البقرة / ٢٨٦].

وحاول بعض المتأخرين نفي هذا المذهب عن الشيخ أبي الحسن، وزعم أن الذي جوزه ورود صيغة مضاهية لصيغة الأمر، والغرض منها تعجيز وتبيين حلول العقاب الذي لا محيص عنه، وليس المراد طلبا واقتضاء، ومثل بقوله تعالى: ﴿حتى يلجَ الجملُ في سَمِّ الخياط﴾ [سورة الأعراف / ٤٠] فإن ظاهره تعليق الخلاص من العقاب بانسلاك الجمل في سم الخياط، وليس هو على الحقيقة تعليقا، وإنما هو إبداء اليأس من النجاة.

ويدلك على ذلك صدر الآية ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [سورة البقرة / ٢٨٦] وهذا ما حكاه إمام الحرمين في «الشامل» عن والده الشيخ أبي محمد الجويني وارتضاه صاحب «المحصول» حيث قال في بعض الأجوبة في هذه المسألة: المراد بقولنا: التكليف بالمحال جائز أنه يجوز من الله تعالى الأمر بالمحال لذاته لا بمعنى أنه يتصور الطاعة منا في ذلك، بل بمعنى أنه يجوز من الله تعالى أن يأمر بأمر نعجز عنه قطعاً، وأنه متى أمرنا به حصل الإعلام بنزول العقاب، لكن إمام الحرمين لما حكاه عن والده قال: وفيه نظر، وذلك لم يصح عقلا تسمية

الطلب من المحال لزم مثله وتكليف من لا قدرة له على الفعل وإن ساغ تسمية ذلك طلباً ساغ في تكليف المحال.

ويعتضد ذلك بأصل عظيم من أصولنا، وهو أن التكليف الصادر ليس من شرط ثبوته كون المكلف مريداً لوقوع المكلف به، وإنما يستحيل إرادة وقوع المحال، وأما طلبه مع انتفاء إرادة امتناعه فلا استحالة فيه.

والثاني: المنع مطلقاً، وهو المنقول عن المعتزلة، قال ابن برهان في «الأوسط» وساعدهم أبو حامد الغزالي.

قلت: والشيخ أبو حامد الأسفرايني وإمام الحرمين وابن القشيري، ونقله في «المرشد» عن كثير من أئمتنا ومن الأقدمين أبو بكر الصيرفي في كتاب «الدلائل والاعلام» وهو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه في «الأم» فإنه قال: يحتمل أن يكون قول النبي ﷺ: (فأتوا منه ما استطعتم) أن عليكم إتيان الأمر فيما استطعتم، لأن الناس إنما كلفوا فيما استطاعوا من الفعل استطاعة شيء، لأنه شيء مكلف. وأما النهي فالترك لكل ما أراد تركه منقطع، لأنه ليس بتكليف شيء يحدث إنما هو شيء متكلف عنه. اهـ لفظه.

قال ابن القشيري: وليس مأخذ المانعين من الأصحاب التقيح العقلي كما صار إليه المعتزلة بل مأخذهم: أن الفعل والترك لا يصحان من العاجز فبطل تقدير الوجوب. وعلى هذا إنما كلف أبو لهب بأن يصدّق بأن لا يصدّق، بل كلف أن يصدّق، ولو صدّق لكان ممن لا يصدّق، لقوله: ﴿سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [سورة المسد / ٣] أي إن لم يؤمن، وخلاف المعلوم مقدور، فلا يمكن تكليف العاجز.

والثالث: التفصيل بين أن يكون ممتنعاً لذاته فلا يجوز، أو لغيره فيجوز، ونقل عن معتزلة بغداد واختاره الأمدي، ونقله عن ميل الغزالي. وقد رأيت في «الإحياء» له التصريح بالجواز، وقال خلافاً للمعتزلة وحينئذ فقد وجد له الأقوال الثلاثة. ولذلك قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «شرح العنوان» المختار امتناع التكليف بالمحال، والذي يمنعه المحال بنفسه، وإيمان أبي لهب ممكن في نفسه مستحيل لتعلق العلم بعدمه فلا يكون داخلاً في حيز ما منعناه، هذا كلامه،

وغلط من نقل عنه المنع مطلقا .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه يجوز أن يرد التكليف بالمحال، فإن ورد لا نسميه تكليفا بل علامة نصبها الله على عذاب من كلفه بذلك .

قال ابن برهان : والخلاف على هذا لفظي ، وعلى قول المعتزلة معنوي ، وقال في «الوجيز» : إذا قلنا بالجواز فاختلفوا ، فمنهم من منع تسميته تكليفا وإليه مال الأستاذ ، والأكثر من أصحابنا على تسميته تكليفا .

[وقوع التكليف بالمحال]

وأما الوقوع السمعي ، فاختلفوا فيه ، والجمهور على عدم وقوعه ، وقيل : إن الأستاذ حكى فيه الإجماع . قال الإمام في «الشامل» : وإليه صار الدهماء من الأئمة ، وعليه جل الفقهاء قاطبة ، وصار كثير / من المتكلمين إلى وقوعه . وفصل ١/٤٨ بعضهم بين الممتنع لذاته كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى ، فيمتنع . وأما الممتنع لغيره فيجوز وهو ظاهر اختيار الإمام في «الشامل» . وقيل : وقع في حق الكفار دون المسلمين ، حكاه ابن القشيري عن القاضي أبي جعفر بن السمعاني .

واضطرب الناقلون عن الأشعرية فمنهم من نقل عنه أنه واقع ، وهو ما نقله في الإرشاد ، وأنه احتج للوقوع الشرعي بأن الله تعالى أمر أبا جهل أن يصدقه ، ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ، وما أخبر عنه أنه لا يؤمن ، فقد أمره بأن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وذلك جمع بين النقيضين اهـ . وكذلك نقله الأمدى في «الإحكام» ومنهم من نقل الوقف وهو ما ذكره في «الشامل» ، ومنهم من نقل عنه أنه لم يقع .

قال إمام الحرمين وأتباعه كابن القشيري والغزالي وابن برهان : وهو غلط عليه بل التكليف بأسرها عنده لغير الممكن لوجهين :

أحدهما : أن فعل العبد لا يقع عنده إلا بقدرة الله تعالى ، فالعبد إذن مخاطب بما ليس إليه إيقاعه . ثم قال : ولا معنى للتمويه بالكسب ، ولا يخفى أن التكليف بفعل الغير تكليف ما لا يطاق .

وثانيهما : أن الاستطاعة عنده مع الفعل والتكليف به يتوجه قبل وقوعه ، وهو إذ

ذاك غير مستطیع . ولا یخفی أن التکلیف بالفعل حال عدم القدرة تکلیف ما لا یطاق . ثم اعترض علی هذا الوجه وقال : الأمر بالشیء نهی عن ضده ، وهو متلبس به حال الخطاب .

وأجاب بأننا لا نسلم بأن الأمر بالشیء نهی عن ضده ، ولئن سلمناه لكن القدرة لم تقارن الفعل ، وإن قارنت الضد .

قال الصفي الهندي : وهما ضعيفان .

أما الأول : فلأن الكلام إنما هو علی رأي الشیخ لا علی رأیه ، وهو یرى أن الأمر بالشیء نهی عن ضده .

وأما الثاني : فلأن فیہ تسلیم أن بعض التکالیف تکلیف بالمحال لا کله وهو مقصود المسائل ونقیض مقصوده ، بل الجواب عنه أن ما هو متلبس به عند ورود الخطاب لیس ضدا له ، وهذا لأن ضده الوجودی المنهی عنه ، وهو یستلزم التلبس به تركه فی الزمان الذي أمر بإيقاع الفعل فیہ ، وهو فی زمان ورود الخطاب لم یتلبس به ، لأن زمان الفعل هو الزمان الثاني إن كان الأمر للفور . سلمنا أن ذلك ضده المنهی عنه لكنه حاصل عند ورود الخطاب ، والأمر بترك الحاصل محال . اللهم إلا أن یقال : إنه مأمور بترك ما هو متلبس به فی المستقبل ، وذلك إنما یكون بإقدامه علی المأمور به ، وحينئذ یعود المحذور المذكور .

ثم قال : واعلم أن الوجه الثاني غیر لازم علی الشیخ ، لأن الاستطاعة وإن كانت مع الفعل لكن الأمر بالفعل لیس قبله عنده علی ما أشعر به نقل الإمام ، فإن صح هذا من مذهبه كان التکلیف بما لا یطاق غیر لازم علیه من هذا الوجه .

وقال غیره : تکلیفه قبل وقوع الفعل لا یدل علی وقوع تکلیف ما لا یطاق ، لأن تلك الحالة یتمكن من إيجاد الفعل ، والاستدلال علی فساد سبقها الفعل ، فإنها عرض ، فلو بقيت لزم بقاء الأعراض ، وهو ممنوع . ثم الشرع یدل علی سبق الاستطاعة الفعل بأننا لا نحکم بها قبل الشروع فی الفعل کما فی الصلاة والحج وغیرهما .

وقال المازري : لم یغلط القوم فی نقل مذهب الرجل ، لأنهم أرادوا بقولهم : إن

الأشعري أجاز تكليف ما لا يطاق أي : في الحال لا في الاستقبال وما يكون إيقاعه من قبيل المحال ، ولو قيد إطلاقه بهذا لم يتعقب عليهم نقلهم .
واعلم أن أخذ مذهب الأشعري من ذلك ليس بلازم ، لأن لازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح ، وكلام الأشعري مصرح بوقوع المتنوع غيره والاضطراب في النقل عنه إنما هو في المتنوع لذاته .

وقد صرح الشيخ في كتاب «الإيجاز» بأن تكليف العاجز الذي لا يقدر على شيء أصلاً ، وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز . ثم قال :
وقد وجد تكليف الله العباد بما هو محال لا يصح وجوده خلافاً لبعض أصحابنا ، ثم استدل بقضية أبي هب وبإجماع الأمة على أن الكافر مكلف بالإيمان . واحتج غيره بالوقوع بقوله تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء﴾ [سورة النساء / ١٢٩] مع الإجماع على أن العدل بينهما واجب . ووجه الدليل أن الله تعالى نفى القدرة عن الاستطاعة ، ومقتضى هذا الخبر الصادق أنه غير قادر على ذلك مع تكليفه بما لا قدرة له عليه ، نقله الإمام في تفسيره . وقصارى ما تمسك به المجوزون ظواهر لا تفضي إلى القطع ، وليس الامتناع فيها من حيث العقل بل من حيث العلم .
وقد ذهب قوم منهم الغزالي في «المنحول» إلى أن المتنوع لتعلق العلم بعدم وقوعه لا يسمى مستحيلاً . لأنه في ذاته جائز الوقوع .

فوائد

الأولى

[التكليف بما علم الله أنه لا يقع]

نقل الأمدي وابن الحاجب الإجماع على صحة التكليف عقلاً بما علم الله أنه لا يقع ، وهو ممنوع ، فإن ابن برهان قال : إن جماعة من أصحابنا صاروا إلى أن ذلك لا يسمى تكليفاً ، فإن الله تعالى كلف الكفار بالإيمان ، ولا قدرة لهم على الإيمان ،

لأن القدرة عند أصحابنا مع الفعل ، وأيضاً فإن الخلاف السابق في التكليف بفعل مشروط علم الأمر انتفاء وقوعه يجري هنا كما صرح به أبو الحسين في «المعتمد» . فقال : قال قاضي القضاة يعني عبد الجبار : لم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يفرد الله سبحانه المكلف الواحد بالأمر بالفعل ، وهو يعلم أنه يمتنع منه ، قال : ولم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يأمر من يعلم أنه يموت أو يعجز بشرط أن يبقى ويقدر . انتهى .

وأيضاً فقد حكى الأبياري وغيره خلافاً في أن خلاف المعلوم هل هو مستحيل لذاته أو لغيره؟ فعلى الثاني يصح التكليف به ، وعلى الأول يجيء فيه الخلاف المشهور في التكليف به .

وقال المازري : من علم الله سبحانه أنه لا يؤمن فقد صار إيمانه كالممتنع إيقاعه ، لأنه لو وقع لخالف علم الله تعالى ومخالفة علمه لا تصح ، ولكن هذا الامتناع ليس راجعاً إلى عدم الإمكان من ناحية الفعل بل هو ممكن في نفسه ، وعلم الله لا يُصير الممكن غير ممكن ، فبقي على إمكانه ، وإن تعلق العلم به ، ألا ترى أنه لا يصير الإيمان في حقهم كالمعجوز عنه المستحيل لأجل تعلق علم الله بأنه لا يقع ، لما تقرر في علم الكلام أن خلاف المعلوم مقدور على الصحيح من القولين .

قلت : ويدل له قوله تعالى ﴿بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾ [سورة القيامة / ٤] فوصف نفسه بأنه قادر على ما علم أنه لا يكون ، وكذا قوله ﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾ [سورة يس / ٨١] لأن القدرة عند أصحابنا مع الفعل .

الثنائية

[كيف يطلب الله من عباده ما يخالف علمه؟]

استشكل الشيخ عز الدين توجيه الجواز ، فقال : إذا علم الله أن بعض الخلق أو أكثرهم لا يطيعون ولا يمثلون فكيف يطلب منهم ما يخالف علمه؟ فعلى هذا

فقد كلفهم بما لا يطيقون، لأن ما علم أنه لا يكون فواجب / لازم أن لا يكون، ٤٨/ب وما علم أنه يكون فواجب أن يكون.

وأجاب: بأن أحسن ما قيل فيه أن توجيه الخطاب إلى الأشقياء الذين لا يمثلون ما أمروا به، ولا يجتنبون ما نهوا عنه ليس طلبا على الحقيقة، وإنما هو علامة وضعت على شقاوتهم، وأمانة نصبت على تعذيبهم، إذ لا يبعد في كلام العرب أن يعبر بصيغة الأمر والنهي عن الخبر.

قلت: وهذه المقالة حكاها إمام الحرمين عن والده وزيفها، وابن برهان عن الأستاذ كما سبق، واستأنس لها ابن عطية بتكليف المصور يوم القيامة أن يعقد شعيرة.. الحديث.

الثالثة

[استحالة ورود الأمر بالكفر]

قال الإمام في «الرسالة النظامية» يستحيل ورود الأمر بالكفر بالله تعالى، وكيف يتصور مع العلم بالله الأمر بالجهل به؟ فهو من قبيل جمع الضدين.

الرابعة

[التكليف بالممكن المشروط بشرط مستحيل]

اختلفوا في أنه هل يجوز أن يكون التكليف بالممكن مشروط بشرط مستحيل أم لا؟

أما القائلون بعدم جواز تكليف ما لا يطاق فاتفقوا على المنع ههنا، وأما المجوزون فاختلفوا فمنهم من جوزه كما يجوز تعلق الأمر بنفس المستحيل، ومنهم من منعه لتهافت الصيغة، وأنه إذا قيل: إن تحرك زيد في حال سكونه فقم، فإنه يؤول إلى أن ذلك لا يكون، فلا يقيم فسلب من صيغة الأمر معنى الاقتضاء.

الخامسة

[تأقيت العبادة بوقت لا يسعها]

لا يجوز تأقيت العبادة بوقت لا يسعها إن منعنا تكليف المستحيل ، وأما قول الفقهاء من أدرك من أصحاب الضرورات قدر ركعة من آخر وقت العصر لزمته ، فلم يريدوا به وجوب الأداء بل القضاء . قاله الإمام في التلخيص .

السادسة

[الفرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال]

فرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال ، فتكليف المحال : أن يرجع الخلل إلى المأمور به ، وهو موضع الخلاف ، وأما التكليف بالمحال فهو أن يرجع الخلل إلى المأمور نفسه ، كتكليف الميت والجماد والبهائم فلا يصح التكليف بالإجماع قاله القاضي أبو بكر وإمام الحرمين في «التلخيص» عند الكلام على ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب .

السابعة

تكرر في كلامهم في هذه المسألة التمسك بقضية أبي هب وأبي جهل . وقال المازري إنما خص الأصوليون ذكر أبي هب بذلك مع أن سائر الكفار ممن لم يؤمن كذلك ، لأنه اجتمع فيه أمران ، علم الله أنه لا يؤمن وخبره بذلك ، فلهذا أكثر استدلالهم بذلك . وأما غيره من الكفار كأبي جهل وغيره ممن علم الله أنه لا يؤمن ، فقد صار إيمانه كالمتنع إيقاعه ، لأنه لو وقع لخالف علم الله تعالى . وناقش القرافي في التمثيل بأبي هب ، وقال إنما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى

﴿تبت يدا أبي لهب وتب﴾ [سورة المسد / ١] ولا دليل فيه، لأن التب هو الخسران، وقد يخسر الإنسان، ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه، وأما قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [سورة البقرة / ٦] فمخصوصة. ولذلك أنكر ابن المنير في تفسيره صحتها وقال: هذا لا يثبت ولا يوجد في الكتاب العزيز، ولا في الخبر أن الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يؤمن وكلفه بالإيمان بأن لا يؤمن، وقال: إنما ينبغي التمثيل بقضية ثعلبة فإنه عاهد الله إن وسع عليه ليتصدق، فلما أعطاه الله وجاءه مُصَدِّقُ رسوله ﷺ يطلب منه الزكاة امتنع، وقال: (ما هذه إلا والجزية سواء)، فرجع المصدق إلى رسول الله ﷺ وأخبره، فأنزل الله ﷻ ﴿ومنها من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولتكونن من الصالحين فلما آتاهن من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون﴾، فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾ [سورة التوبة / ٧٥ - ٧٧].

قال: فهذا الذي نبغي أن يمثل بها التكليف، بخلاف المعلوم مع انكشاف العاقبة لثبوتها في الكتاب العزيز.

قال: وقد علمت اختلاف الأصوليين هل يستمر التكليف مع كشف العاقبة نظرا إلى أن الإيمان من جنس الممكن أو لا يستمر نظرا إلى ما يخلص من الجمع بين الضدين؟

أو نقول، كما قال الإمام: إن الله كلف هؤلاء بالإيمان على الإطلاق ولم يكلفهم الإيمان بعدم الإيمان، وهو مخلص ضعيف، فإنه إذا كلفهم على العموم أن يصدقوا بكل خبر، ومن جملة هذا العموم الخبر بأنهم لا يصدقون عاد الإشكال.

والتحقيق: التزام رفع التكليف عن هؤلاء ويقدر أحدهم عند إخبار الله عنه بأن لا يؤمن أبدا في عدد الأموات الذين يشس منهم، وانقطع التكليف في حقهم نقمة. عليهم لا رحمة بهم. اهـ.

وهو قول عجيب، وأقرب منه ما سبق عن الأستاذ الجويني وابن عبد السلام. وقوله: إنها نزلت في ثعلبة قد أنكره ابن عبد البر، فقال في كتابه «المغازي»: وقد عد ثعلبة بن حاطب فيمن شهد بدراً قال: ويعارضه قوله تعالى ﴿فأعقبهم نفاقا في قلوبهم﴾

الآية، ثم قال: ولعل قول من قال في ثعلبة: إنه مانع الزكاة الذي نزلت فيه الآية غير صحيح^(١).

مسألة

[ثبوت الوجوب في الذمة لا يشترط فيه الامكان]

سبق في الكلام على الوجوب أن الوجوب المتوقف على الإمكان هو وجوب الأداء أما ثبوت الوجوب في الذمة فلا يشترط فيه الإمكان بل يبنى على السبب، فإذا وجد سببه ثبت حكمه، وترجم بعضهم هنا التمكن من الفعل هل هو شرط في إلزام الأمر؟ قال ابن العربي في «المحصول»: ذهب أحمد بن حنبل إلى أن المأمور به ثبت في ذمة المكلف قبل التمكن من الفعل، وقد فاوضت في ذلك علماءه، فقال لي شيخا مذهبه في ذلك الوقت أبو الوفا بن عقيل وأبو سعيد البرجاني: إن المسألة صحيحة في مذهبنا في إلزام المغمى عليه قضاء ما فاتته من الصلاة في حال إغمائه.

قال: وهذا كله في الأمر، أما النهي فإن كان عن ترك، فكذلك يشترط التمكن، وإن كان عن فعل لم يكن لاشتراط التمكن معنى، لأن الترك لا يفتقر إلى التمكن. وإلى هذا المعنى أشار النبي ﷺ بقوله: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاحذروه) فشرط الاستطاعة في الأمر، وأطلق القول في النهي تنبيها على هذا المعنى.

(١) اتفقوا على أن من شهد بداراً هو ثعلبة بن حاطب، وأما من نزلت فيه الآية فهو ثعلبة بن أبي حاطب. انظر الإصابة ١ / ١٩٨.

مسألة

[خطاب الكفار بفروع الشريعة]

سبق أن حصول الشرط العقلي من التمكن والفهم ونحوهما شرط في صحة التكليف أما حصول الشرط الشرعي فلا يشترط في صحة التكليف بالمشروط خلافاً لأصحاب الرأي ، وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع ، وإن كانت أعم منه .

ومنهم من عبر عنها بأنه هل يشترط التكليف في الإمكان في الجملة وهو قولنا ، أو الإمكان ناجزا وهو قول الحنفية؟

ثم اعلم أن المأمور به إما أن يكون مرتباً على ما قبله أولاً ، فإن كان غير مرتب وهي أصول الشريعة فهم مكلفون بها إجماعاً ، ويلتحق بذلك كما قاله القاضي تصديق الرسل وعدم تكذيبهم ، والكف عن قتلهم وقتالهم اهـ . مع أن الكف عن قتالهم من الفروع .

وحكى المازري عن قوم من المبتدعة أن الكفار غير مخاطبين بهذه المعارف .

قال : واختلفوا فمنهم من رآها ضرورية ، فلهذا لم يؤمروا بها ، ومنهم من رآها ١/٤٩ كسبية ، ولكنه منع الخطاب لما يذكر في غير هذا الفن . اهـ .

وتردد بعض المتأخرين في كلمتي الشهادة هل هي من الفروع؟ حتى لا يكلفوا بها على قول ، لأن الإيمان هو التصديق والشهادة شرط لصحته ، وفيه نظر . ومقدمات الإيمان ، كالنظر هل هي ملحقة بالإيمان حتى تكون واجبة عليه أو يأتي فيه الخلاف في مقدمة الواجب؟ فيه نظر ، وإن كان مرتباً على ما قبله ، وهي فروع الشريعة ، فالكلام في الجواز والوقوع .

[جواز خطاب الكفار بالفروع عقلاً]

أما الجواز عقلاً فمحل وفاق كما قاله إلكيا الطبري ، ومراده وفاق أصحابنا ، وإلا فقد نقل عن ابن برهان في «الأوسط» عن عبد الجبار وغيره أنه لا يجوز أن

يخاطبوا عقلا بالفروع، وحكاه صاحب «كفاية الفحول في علم الاصول» من الحنفية فقال: أجازة عقلا قوم ومنعه آخرون.

[جواز خطاب الكفار بالفروع شرعاً]

وأما شرعاً ففيه مذاهب:

أحدها: أنهم مخاطبون بها مطلقاً في الأوامر والنواهي بشرط تقدم الإيمان، لقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر﴾ [سورة المدثر / ٤٢] الآيات، ولأنه تعالى ذم قوم شعيب بالكفر ونقص المكيال، وقوم لوط بالكفر وإتيان الذكور، وذم عاداً قوم هود بالكفر وشدة البطش بقوله تعالى: ﴿وإذا بطشتهم بطشتهم جبارين﴾ [سورة الشعراء / ١٣٠] ونص عليه الشافعي في مواضع:

منها: تحريم ثمن الخمر عليهم، وقال في «الأم» في باب حج الصبي يبلغ، والمملوك يعتق، والذمي يسلم، فيما إذا أهل كافر بحج، ثم جامع، ثم أسلم قبل عرفة فجدد إحراماً وأراق دماً لترك الميقات أجزأته عن حجة الإسلام، لأنه لا يكون مفسداً في حال الشرك، لأن كان غير محرم.

قال: فإن قال قائل: فإذا زعمت أنه كان في إحرامه غير محرم، أفكان الفرض عنه موضوعاً؟

قيل: لا بل كان عليه وعلى كل واحد أن يؤمن بالله عز وجل ورسوله، ويؤدي الفرائض التي أنزلها الله تبارك وتعالى على نبيه، غير أن السنة تدل، وما لم أعلم [المسلمين]^(١) اختلفوا فيه أن كل كافر أسلم ائتنف الفرائض من يوم أسلم، ولم يؤمر بإعادة ما فرط فيه في الشرك منها، وأن الإسلام يهدم ما قبله إذا أسلم ثم استقام. هذا لفظه. وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه القاضيان الطبري والماوردي وسليم الرازي في «التقريب» والشيخ أبو إسحاق والحلي.

وقال في «المنهاج»: إنه مفرع على قولنا: إن الطاعات من الإيمان. قال: وقد ورد في الحديث: أن رجلاً قال: يا رسول الله أيؤاخذ الله أحداً بما عمل في الجاهلية؟

(١) الزيادة من الأم ٢ / ١٣١ ط دار المعرفة.

قال: (من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر).

قال: وهذا يدل على المؤاخذة بالنواهي إذا لم يحسن في الإسلام، لانتفاء ما يحبطها بخلاف من أسلم وأحسن فإن إسلامه يحبط كفره، وحسناته تحبط سيئاته ومجرد الإسلام لا ينافي المعاصي لجواز صدورها من المسلم فلا يكون محبطا لها. اهـ.

وقال القاضي عبد الوهاب وأبو الوليد الباجي: إنه ظاهر مذهب مالك وكذلك نقلوه عن أحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه، وهو محكي عن الكرخي والخصاص من الحنفية أيضا. وقال أبو زيد الدبوسي: إنه قول أهل الكلام، ومذهب عامة مشائخ أهل العراق من الحنفية، لأن الكفر رأس المعاصي فلا يستفيد به سقوط الخطاب.

والقول الثاني: أنهم غير مكلفين بالفروع وهو قول جمهور الحنفية، وبه قال عبد الجبار من المعتزلة والشيخ أبو حامد الأسفريني من أصحابنا كما رأيت في كتابه. عبارته: إنه هو الصحيح عندي، ووقع في «المنتخب» نسبه لأبي إسحاق الأسفرايني، وهو غلط، فإن أبا إسحاق يقول بتكليفهم كما نقله الرافعي عنه في أول كتاب الجراح، وهو كذلك موجود في كتابه في الأصول: ظاهر كلام الشافعي يدل عليه، قال: والصحيح من مذهبه: ما بدأنا به. اهـ.

وقال الأبياري: إنه ظاهر مذهب مالك.

قلت: اختاره ابن خويزمنداد المالكي، وقال في كتابه المسمى «بالجامع» إنه الذي يأتي عليه مسائل مالك أنه لا ينفذ طلاقهم، ولا أيمانهم ولا يجري عليهم حكم من الأحكام. وزاد حتى قال: إنهم إنما يقطعون في السرقة، ويقتلون في الحراة من باب الدفع، فهو تعزير لا حد، لأن الحدود كفارات لأهلها وليست هذه كفارات. وزاد، فقال: إن المحدث غير مخاطب بالصلاة إلا بعد فعل الطهارة، واستدل على ذلك من كلام مالك رضي الله عنه بقوله في الخائض: إنها تنتظر ما بقي من الوقت بعد غسلها وفراغها من الأمر اللازم.

وقال أبو زيد الدبوسي: ليس عن أصحابنا المتقدمين في هذه المسألة نص، وإنما تؤخذ من فروعهم، وقد ذكر محمد بن الحسن أن من نذر الصوم، ثم ارتد ثم أسلم لم يلزمه قضاؤه، لأن الشرك أبطل كل عبادة، وإنما أراد وجوبها، لأنه لم يؤده بعد.

قال: ولم أر لهذا المذهب حجة يعتمد عليها، وقد تفكرت في ذلك فلم أجد إلا أن الكافر ليس بأهل للعبادة، لأنه لا يثاب كما لم يجعل العبد أهلا للملك المال فلما لم يكن من أهل الملك لم يكن من أهل الخطاب.

وقال العالم من الحنفية: لم ينقل عن ثقة من أصحابنا نص في المسألة، لكن المتأخرين منهم خرجوا على تفريعاتهم، فإن محمدا قال: إن الكافر إذا دخل مكة فأسلم وأحرم لم يكن عليه دم لترك الميقات، لأنه لم يكن عليه، ولو كان للكافر عبد مسلم لا تجب عليه صدقة فطره، ويحل للمسلم وطء زوجته النصرانية إذا خرجت من الحيض لعادتها دون العشرة قبل أن تغتسل، ويمضي عليها وقت صلاة، لأنه ليس عليهم.

وقال السرخسي، لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا والآخرة، وأما في العبادات بالنسبة إلى الآخرة كذلك.

أما في حق وجوب الأداء في الدنيا فهو موضع الخلاف، فذهب العراقيون من مشائخنا إلى أنهم مكلفون، لأنه لو لم تجب لم يؤخذوا على تركها. قال: وهذه المسألة لم ينص عليها أصحابنا، لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا، وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي، فإن المرتد إذا أسلم لا يجب عليه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا، ثم ضعف الاستدلال. قال: ومنهم من جعل هذه المسألة فرعا لأصل معروف بيننا وبينهم: أن الشرائع عنده من نفس الإيمان، وهم مخاطبون بالإيمان، فيخاطبون بالشرائع، وعندنا ليست من نفس الإيمان فلا يخاطبون بأدائها ما لم يؤمنوا، وهذا ضعيف، فإنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات وليس ذلك من الإيمان.

قال ابن القشيري: والقائلون بأنهم غير مخاطبين انقسموا فممنهم من صار إلى

استحالة تكليفهم عقلا ، ومنهم من لم يحله ، ولكنهم مع الجواز لم يكلفوا .
وقال القاضي : أقطع بالجواز ، ولا أقطع بأن هذا الجائز وقع ، ولكن يغلب
على الظن وقوعه .

والثالث : أنهم مكلفون / بالنواهي دون الأوامر ، لأن الانتهاء ممكن في حالة ٤٩/ب
الكفر ، ولا يشترط فيه التقرب ، فجاز التكليف بها دون الأوامر ، فإن شرطها
العزيمة ، وفعل التقريب مع الجهل بالمقرب إليه محال ، فامتنع التكليف بها .
وحكى النووي هذه الثلاثة في «التحقيق» أوجها للأصحاب ، وسبق حكاية
الأستاذ وابن كج الأولين قولين للشافعي ، وعلمه الشيخ أبو المعالي عزيري بن عبد الملك في
كتاب «بيان البرهان» بأن العقوبات تقع عليهم في فعل المنهيات دون ترك المأمورات . ألا ترى
أنهم يعاقبون على ترك الإيمان بالقتل والسبى وأخذ الجزية ، ويحد في الزنى والقذف ويقطع في
السرقه ، ولا يؤمر بقضاء شيء من العبادات ، وإن فعلها في كفره لم تصح منه؟ ونقله صاحب
«اللباب» من الحنفية عن أبي حنيفة وعامة أصحابه .

[تكليف الكفار بالنواهي]

وذهب بعض أصحابنا إلى أنه لا خلاف في تكليفهم بالنواهي ، وإنما الخلاف في
تكليفهم بالأوامر . قاله الشيخ أبو حامد الأسفرايني في كتابه «الأصول» والبندنجي
في أول كتاب قسم الصدقات من «تعليقه» قال : وأما المعاصي فمنهون عنها بلا
خلاف بين المسلمين ، وهذه طريقة جيدة .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني في كتابه في الأصول : لا خلاف أن
خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه على الكفار كما يتوجه على المسلمين . اهـ .
وهذا يوجب التوقف فيما حكاه الرافعي عن الأستاذ أبي إسحاق فيما إذا قتل
الحربي مسلما أو أتلف عليه مالا ثم أسلم أنه يجب ضمانها إذا قلنا : إن الكفار
مخاطبون بالفروع . قال : وذكر العبادي أنه يعزى ذلك أيضا للمزني في «المشور» .
وقال المازري : لا وجه لهذا التفضيل ، لأن النهي في الحقيقة أمر ، وكأنهم قالوا :
إن التروك لا تفتقر إلى تصور بخلاف الفعل .

والرابع : أنهم مخاطبون بالأوامر فقط . حكاه ابن المرحل في «الأشباه والنظائر» ولعله انقلب مما قبله ، ويرده الإجماع السابق على تكليفهم بالنواهي .

والخامس : أن المرتد مكلف دون الكافر الأصلي . حكاه القاضي عبد الوهاب في «الملخص» والطرطوشي في «العمد» ، لالتزام المرتد أحكام الإسلام . ولا معنى لهذا التفصيل ، لأن مأخذ النفي فيهما سواء ، وهو جهله بالله تعالى ، ومقتضى هذا أن الخلاف يطرق الأصلي والمرتد لكن ظاهر عبارة الإمام في «المحصول» أن الخلاف لا يطرق المرتد ، والأشبه الأول . ولهذا نقل الأصحاب عن الحنفية أن الردة تسقط الأعمال السابقة وتمنع الوجوب في الحال . ولهذا قالوا : إن المرتد لا يقضي صلاة أيام رده ، وعندنا تلزمه .

وقال القاضي الحسين في «تعليقه» : يمكن بنا الخلاف في إحباط الردة الأعمال على أن الكفار مخاطبون بالشرائع أم لا ؟ فإن قيل : لو ساوى المرتد الأصلي لم يجب عليه قضاء أيام رده .

قلت : إنما وجب القضاء على المرتد ، لأن الإسلام بخروجه منه لا يسقط بخلاف الأصلي ، وقد قال الشافعي : في الزكاة على المرتد قولان أحدهما : يجب ، والثاني موقوف . قال ابن أبي هريرة : وهو نظير الصلاة ، لأنه كما إذا أسلم يزكى فكذا إذا أسلم يصلي .

والسادس : أنهم مكلفون بما عدا الجهاد ، أما الجهاد فلا ، لامتناع قتالهم أنفسهم ، حكاه القرافي . قال : ولا أعرف أين وجدته .

قلت : صرح به إمام الحرمين في «النهاية» ، فقال : والذمي ليس مخاطبا بقتال الكفار ، وكذا قال الرافعي في «كتاب السير» : الذمي ليس من أهل فرض الجهاد . ولهذا إذا استأجره الإمام على الجهاد لا يبلغ به سهم راجل على أحد الوجهين ، كالصبي والمرأة . نعم يجوز للإمام استئجاره على الجهاد على الأصح ، وهذا يدل على أنه غير فرض عليه ، وإلا لما جاز كما لا يجوز استئجار المسلم عليه .

السابع : الوقف . حكاه سليم الرازي في «تقريبه» عن بعض الأشعرية ، وحكاه الشيخ أبو حامد الأسفرايني عن الأشعري نفسه .

وقال إمام الحرمين في «المدارك» عزى إلى الشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع، ونصه في «الرسالة»: أظهر أنهم مخاطبون بها .

قلت : وقد يخرج من تصرف الأصحاب في الفروع مذهب ثامن : وهو التفصيل بين الحربي فليس بمكلف دون غيره، وهذا يقولون في القصاص والسرقة والشرب وغير ذلك : لا يجب حدها على الحربي، لعدم التزامه الأحكام بخلاف الذمي . وحكى الطرطوشي في «العمد» أن الواقفية من علمائهم وافقوا على كونهم مخاطبين إلا أنهم قالوا: إن دخولهم في الخطاب لم يكن بظواهرها، وإنما دخلوها بدليل . اهـ . وبه يخرج مذهب تاسع .

وقال إمام الحرمين في «التلخيص» الصائرون إلى أنهم مخاطبون لا يدعون ذلك عقلا وجوبا بل يجوزون في حكم العقل خروجهم عن التكليف في أحكام الشرع . كيف وقد أخرج كالحائض عن التزام الصلاة والصيام؟ ولكن هؤلاء يزعمون أن تكليفهم سائغ عقلا وترك تكليفهم جائز عقلا غير أن في أدلة السمع ما يقتضي تكليفهم، وأما الذين صاروا إلى منع تكليفهم، فاختلفوا، فمنهم من صار إلى استحالته، ومنهم من جوزه عقلا ومنع إبطال أدلة السمع بهم .

تنبيهات

[التنبيه الأول]

[استحالة مخاطبة الكافر بإنشاء فرع على الصحة]

في تحقيق مقالة أصحابنا: قال إمام الحرمين : التحقيق أن الكافر مستحيل أن يخاطب بإنشاء فرع على الصحة، وكذا المحدث يستحيل أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخرا، ولا يتنجز الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر، فلا يمنع أن يعاقب الممتنع على حكم

التكليف معاقبة من يخالف أمرا نوجه عليه ناجزا . فمن أبى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ، ومن جوز تنجز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ تكليف ما لا يطاق ، ومن أراد أن يفرق بين الفروع وأواخر العقائد وبين صلاة المحدث فهو مبطل مطلقا .

وقال في كتاب الفرائض من «النهاية» : من زعم أنهم مخاطبون أراد ربط المآثم بهم في درئهم الشرع المشتمل على تفصيل الأحكام ولم يتعرضوا لاستحقاق العقاب على كل محرم في الشرع اقتحموه وكل واجب تركوه ، فأما ما يتعلق بهم بقواعد الشريعة وشرائطها فلا سبيل إلى التزامها . انتهى .

وقال إلكيا الطبري : إطلاق القول بتكليفهم لا يصح ، لأنه كيف يكلفون بما لو فعلوه لما صح ؟ ولأنه تكليف ما لا يطاق .

والصواب : أن نقول : مكلفون بالتوصل إلى الفروع به وتقدم الأصل ، فإذا مضى زمن يمكن فيه تحصيل الأصل والفرع أثموا عليهما معا كالمحدث على ترك ١/٥٠ الصلاة . / وهذا نافع في الجمع بين إطلاق أصحابنا في الأصول التكليف ، وفي الفروع أن الصلاة والزكاة والصيام والحج لا تجب على الكافر الأصلي ، ولم يزل هذا الإشكال يدور في النفس .

وجمع الإمام فخر الدين الرازي والنووي وغيرهما بأن مراد الفقهاء أنه لا يطالب بها في الدنيا مع كفرهم ، فإذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء الماضي ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة . ومراد الأصوليين العقاب الآخروي زيادة على عقاب الكفر ، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا ، وهذه الطريقة فاسدة أوقعهم فيها قول الأصوليين : فائدته مضاعفة العقاب في الآخرة ، وهو صحيح . ولم يريدوا به أنه لا تظهر فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع إلا في الآخرة ، بل هو جواب عما التزم الخصم في مسائل خاصة لا تظهر للخلاف فيها فائدة دنيوية كالزكاة ونحوها ، وذلك الأمر الخاص ، ولا يستلزم من ذلك عدم الفائدة مطلقا ، فإن الفقهاء فرعوا على هذا الخلاف أحكاما كثيرة تتعلق بالدنيا : وما ذكره هؤلاء في الجمع يقتضي أن لا يصح التخريج أصلا للتصريح بأن المراد هنا غير مراد ثم .

[التنبيه] الثاني

[هل يخاطب الكافر بالفروع]

زعم الشيخان أبو حامد الأسفرايني في كتابه وأبو إسحاق في «شرح اللمع»، وإمام الحرمين في باب السير من «النهاية»، ووالده الشيخ أبو محمد في «الفروق»، وأبو الحسين في «المعتمد»، والقاضي عبد الوهاب في «الملخص»، والإمام في «المحصول»، وغيرهم : هل الخلاف إنما يظهر في استحقاق العقاب لأجل إخلاله بالشرعيات أم لا؟ للاتفاق على أنه لا يلزم الفعل حال الكفر على أن يكون قضاء منه لكفره ، وعلى أنه لا يلزم القضاء إذا أسلم، وحكاه صاحب «المصادر» أيضا عن الشريف المرتضى، فقال : فائدة الخلاف : أن من قال . بالخطاب قال : يستحقون الذم منا والعقاب منه تعالى على الإخلال بها ، كما يستحقون ذلك بالإخلال بالإيمان، ومن قال : ليسوا مخاطبين فإنهم لا يستحقون ذلك على الإخلال بالعبادات بل على الكفر وترك الإيمان لا غير .

وقال القرافي : له فوائد :

منها : تيسير الإسلام، فإنه إذا علم أنه مخاطب وهو خير النفس بفعل الخيرات كان ذلك سببا في تيسير إسلامه .

ومنها : الترغيب في الإسلام وغير ذلك .

وقد قال أبو الفضل بن عبدان من أصحابنا في كتاب «شرائط الأحكام» : إن عدم وجوب الصلاة وغيرها من العبادات على الكافر مفرع على القول بأنهم غير مخاطبين . قال : فإن قلنا بالصحيح إنهم مخاطبون فليس الإسلام من شروط وجوب الصلاة بل تجب الصلاة على الكافر كلما دخل الوقت .

فإن قيل : كيف تجب عليه وهي لا تصح منه؟

قلنا : كالمحدث لا تصح منه ومع ذلك تجب عليه بشريطة الوضوء، فيقال له : أسلم وصلّ ، كما يقال للمحدث : توضأ وصلّ .

وقال القاضي أبو القاسم بن كج في «التجريد» والمأوردي في باب قسم الصدقات : اختلف أصحابنا في المشركين هل هم مخاطبون بالزكاة وإن لم تؤخذ منهم؟ على وجهين . بناء على اختلاف أصحابنا هل خاطبوا مع الإيمان بالعبادات ؟ فذهب أكثر أصحابنا إلى ذلك لمخاطبتهم بالإيمان وأنهم يعاقبون على تركه .

وقال آخرون وهو قول العراقيين : إنهم في حال الكفر إنما خاطبوا بالإيمان وحده ولم يتوجه إليهم الخطاب بالعبادات إلا بعد الإيمان . اهـ .

وقال القاضي الحسين في «تعليقه» في كتاب الزكاة : الإسلام شرط في وجوب الإخراج لا في وجوب الزكاة ، لأن الكفار مخاطبون بالشرائع ، فأما الإخراج فلا يجب عليهم إلا المرتد في أحد القولين . هذا كلامه وبه يجتمع كلام الأصوليين والفقهاء أيضا .

وبنى القفال عليه فيما حكاه القاضي الحسين في «الأسرار» إذا غنم الكفار أموال المسلمين لا يملكونها عندنا خلافاً لأبي حنيفة .

قال القاضي : قلت : لو كانوا مخاطبين لما سقط الضمان عنهم، فقال القفال : الضمان واجب غير أنه سقط بالاسلام لئلا يرغبوا عنه خيفة انتزاع ما ملكوه من أيديهم . وبني عليه القاضي الحسين إحباط العمل بالردة كما سبق . وبني عليه المتولي حرمة التصرف في الخمر عليهم . قال : وعندنا أن التصرف في الخمر حرام عليهم خلافاً لأبي حنيفة .

وبنى عليه القاضي مجلي في «الذخائر» أنه إذا أسلم هل يصلي على قبر من مات من المسلمين في كفره؟ إذا قلنا : لا يصلي عليه إلا من كان من أهل الفرض . وبني عليه أيضا صحة النذر من الكافر، وقضية البناء تصحيحه، لكن الأصح : المنع،

لأنه قرينة . وتقدم عن الأستاذ أبي إسحاق أن إيجاب الضمان على الحربي إذا أسلم مفرع على خطابهم .

ومنها : لو مر الكافر بالمقات وهو يريد النسك فجأوزه، ثم أسلم وأحرم ولم يعد إليه، فعليه دم مع أنه حالة مروره لم يكن مكلفا عندهم بمعنى أنه يلزمه ذلك ، وقال أبو حنيفة والمزني : لا دم عليه جريا على هذا الأصل .

ومنها : لو قهر حربي حربيا ملكه ، ويخالف المسلم إذا قهر حربيا ، فإنه لا يجري على من قهره الرق حتى يرقه الإمام أو نائبه ، لأن للأمام اجتهادا في أسارى الكفار ، والمسلم مأمور برعايته ، والحربي لا يؤخذ بمثل ذلك .

إذا عرف هذا فلو قهر الحربي أباه الحربي أو ابنه فهل يعتق عليه بمجرد ذلك كما لو ملك المسلم فرعه أو أصله أو ، لا ؟ بل يجوز له بيعه لأنه غير مكلف وجهان . أشبههما في الرافعي وغيره : الأول .

ومنها : يحرم على المسلم نكاح الوثنية قطعا ، وهل تحل للذمي ؟ فيه وجهان في «الكفاية» لابن الرفعة ولعل مدركها هذا الأصل .

ومنها : تحريم نظر الذمية إلى المسلمة على الأصح .

ومنها : أن المضطر المسلم إذا لم يجد إلا ميتة آدمي فيه وجهان أصحهما : نعم ، لأن حرمة الحي أعظم . قال الدارمي : والخلاف في ميتة المسلم . أما الكافر فيحل قطعا انتهى .

ولو كان المضطر كافرا ووجد ميتة مسلم ففي حله وجهان . أقيسهما في زوائد الروضة :

المنع .

ومنها : أن الكافر يمنع من مس المصحف . قاله النووي في باب نواقض الوضوء من «شرح المذهب» ، و«التحقيق» وقياسه : أنه لا يمكن من قراءته جنبا . وقال الماوردي : الكافر لا يمنع من تلاوة القرآن ويمنع من مس المصحف ذكره في باب نية الوضوء . وفيه نظر مع جزمه بجواز تعليمه ممن يرجى إسلامه . وظاهر إطلاقهم ذلك تمكينه من حمل المصحف واللوح اللذين يتعلم فيهما ، وقد يكون جنبا .

ومنها : إذا وجبت عليه كفارة فأذاها حال كفره، ثم أسلم لا تجب عليه الإعادة، وهذا بخلاف ما لو اغتسل عن جنابته، أو توضأ أو تيمم، ثم أسلم، فالذهب الصحيح : وجوب الإعادة خلافاً لأبي بكر الفارسي .

[التنبيه الثالث]

[استثناء بعض الصور]

٥٠/ب إن القائلين بتكليفه / ورجوع الفائدة لأحكام الدنيا استثنوا صوراً لا يجرى عليه فيها أحكام المسلمين، لأجل عقيدتهم بإباحته في صور:

منها : شرب الخمر لا يحدّون به على المذهب لاعتقادهم إباحته .

ومنها : لو غصب منه الخمر ردت عليه .

ومنها : لا يمنع من لبس الحرير في الأصح .

ومنها : الحكم بصحة أنكحتهم على ما يعتقدون .

ومنها : إذا ترافعوا إلينا في اللعان نحلفهم حيث يعظمون لا في مساجدنا .

ومنها : أنه لا يحرم على الكافر الجنب اللبث في المسجد ، لأن الكفار كانوا يدخلون مسجد النبي ﷺ ويطيلون الجلوس ، ولا شك أنهم كانوا يجنبون .

ويخالف المسلم ، فإنه يعتقد حرمة المسجد ، فيؤاخذ بموجب اعتقاده والكافر لا يعتقد حرمة ولا يلزم تفاصيل التكليف ، فجاز أن لا يؤاخذ به كذا علله الرافعي . ثم قال : وهذا كما أن الكافر لا يحد على شرب الخمر ، لأنه لا يعتقد تحريمه والمسلم يحدّ .

ومنها : تفضيل معاملتهم على معاملة المسلمين ، فإننا إذا قلنا : ليسوا مخاطبين كانت معاملتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم ، لأنه عاص بذلك العقد، وقد نهاه الله عنه ولم ينه الكافر . ولذلك قال الشيخ عز الدين :

ما يأخذه الإفرنج من أموال بعضهم بعضاً يملكونه بالقهر بخلاف أخذهم أموال المسلمين لا يملكونها بالقهر، فيكون الحلال الذي بأيديهم أوسع من الحلال الذي بأيدي المسلمين .
وظهر بما ذكرنا أن الخلاف نشأ في هذه الفروع من كونه غير ملتزم لأحكام المسلمين لا من أنه مخاطب أولاً .

ولهذا قال الشيخ أبو محمد في «الفروق» وقد جزم بجواز المكث في المسجد للجنب . فإن قيل : أليس الصحيح أنهم مخاطبون بالفروع كالمسلمين؟
قلنا : التعظيم ينشأ ويتصور من أصل العقيدة، والكافر غير معتقد سواء قلنا : إنهم مخاطبون أولاً، وفائدة الخطاب زيادة عقوبتهم في الآخرة .
قلت : ولهذا إذا ترفعوا إلينا وفرعنا على وجوب الحكم بينهم وهو الأصح ، فإننا نجريهم على أحكامنا .

[التنبيه الرابع]

[إذا أسلم الكافر سقط عنه حق الله تعالى]

ان القائلين بتعلق الخطاب بهم قالوا : يشترط ما وجب منها عند الإسلام . قاله ابن الرفعة في كتاب النذر من «المطلب» ، ثم استشكل ذلك بتخريج مجلي مسألة نذر الكافر على هذا الأصل من جهة أن القائل بصحة النذر إنما يقول بوجوب الوفاء إذا أسلم ، ثم أجاب أن ذلك فيما إذا ألزمهم الشارع . أما إذا ألزمهم ذلك بالتزامهم فلا يسقط بالإسلام ، ولهذا لو أتلّف الحربي مال المسلم ، ثم أسلم لا ضمان عليه ، ولو عامله ثم أسلم وجب قضاء دين المعاملة . اهـ .

وأقول : لا ينبغي إطلاق القول هكذا بل إذا أسلموا سقط عنهم حقوق الله تعالى البدنية كالصلاة والصوم بمعنى أنه لا يجب عليهم قضاؤها .

أما المالية : فإن كانت زكاة فكذلك ، لأن المذهب فيها حق الله تعالى ، وإن

كانت كفارة، كقتل الخطأ والظهار لم تسقط.

ولو جاوز الميقات، ثم أسلم وأحرم دونه لزمه دم، نص عليه، وقال المزني: لا دم عليه ولو قتل صيدا في الحرم لزمه الجزاء على الأصح، فلو أسلم لم يسقط. وأما حقوق الأدميين: فإن كان قد التزم حكما بجزية أو أمان لم يسقط نفسا ولا مالا. ولهذا لو قتل ذميا ثم أسلم القاتل لم يسقط القصاص على المعروف. وفيه وجه في «الذخائر». وإن لم يلتزم حكما سقط كالحربي إذا أتلف مالا أو نفسا في حال الحرب على المسلمين. وعن الأستاذ أبي إسحاق أنه يجب. قال الرافعي: ويعزى للمزني في «المشور».

وأما حدود الله تعالى: فنص الشافعي في «الأم» على أن الذمي إذا زنى ثم أسلم لا يسقط عنه الحد، وأما ما وقع في «الروضة» من سقوط الحد والتعزير عنه عن نص الشافعي، وأن ابن المنذر نقله في «الإشراف»، فقد راجعت كلام ابن المنذر فوجدته نسبه لقوله إذ هو بالعراق فهو قديم قطعاً، ونص «الأم» جديد فحصل في المسألة قولان. حكاهما الدارمي في «الاستذكار» وجهين.

[التنبيه] الخامس

[جريان الخلاف في خطاب التكليف]

إن الخلاف جار في خطاب التكليف بأسره، فكل واجب أو محرم هو من محل الخلاف، وكذا المندوب والمباح بمعنى أن كل ما أبيح فهو مباح في حقهم عند من يرى شمول الخطاب لهم. واستشكل بعضهم تعلق الإباحة بهم إذا قلنا بتكليفهم، وقلنا: الإباحة تكليف، فإنه حكى الإجماع على أنه لا يجوز للمكلف الإقدام على فعل وإن كان مباحا في نفس الأمر حتى يعلم حكم الله فيه، والكفار لا يعتقدون حكم الله فيه حكما صحيحا، لأنهم يستندون فيه إلى شرعنا اللازم لنا ولهم، وشرعهم منسوخ.

ومقتضى هذا البحث أن يَأْتَمُوا في جميع أفعالهم حتى يؤمنوا، وفي كلام الشافعي عن بعض أهل العلم ما يشهد له .

أما خطاب الوضع : فمنه ما يرجع إليه لكون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة ، فكذا ، ومنه ما يكون من باب الإلتفات والجنائيات فلا يجري فيها الخلاف بل هي أسباب للضمان بالإجماع ، وكذا ثبوت الدين في ذمتهم من هذا النوع ، ووجوب الحدود عليهم .

والحدود إنما تكون كفارة للمسلمين كما صرح به الشافعي ، والكافر ليس من أهل الأجر والثواب ، وإنما هي في حقه كالدين اللازم ، ولهذا تجب عليه كفارة الظهار ونحوها ، وينبغي أن يكون الطلاق والأيمان من هذا القبيل . كذا قاله بعض المتأخرين .

قلت : ولا تصح دعوى الإجماع في الإلتلاف والجنائية بل الخلاف جار في الجميع . وقد سبق عن الأستاذ أبي إسحاق : أن الحربي إذا قتل مسلماً أو أتلف عليه مالا ثم أسلم أنه يجب عليه ضمانها إذا قلنا : الكفار مخاطبون بالفروع . ونقلوا وجهين أيضاً فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيداً هل يضمه ؟ أصحابهما : نعم . قال صاحب «الوافي» : وهما شبيهان بالوجهين في تمكينه من المسجد إن كان جنباً . يعني نظراً لعقيدته ، بل قال إمام الحرمين في «الأساليب» من كتاب السير : إن الكفار إذا استولوا على مال المسلمين فلا حكم لاستيلائهم ، وأعيان الأموال لأربابها ، وكأنهم في استيلائهم وإتلافهم كالبهائم .

قال : ومن تقويم هذه المسألة على الخلاف في تكليفهم بالفروع . وقال : هم منهيون عن استيلاء . اهـ . . ،

ثم قال هذا المتأخر : ومنه الإرث والمالك به ، ولولا ذلك لما ساغ بيعهم لوارثهم وما يشترونه ، ولا معاملتهم وكذا صحة أنكتهم إذا صدرت على الأوصاف الشرعية ، والخلاف في ذلك لا وجه له .

ومنه كون الزنى سبباً لوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم ، ولهذا رجم النبي ﷺ اليهوديين ، ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع ، فإنه كيف يقال

بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم؟ وقد تقدم عن الأستاذ حكاية ١/٥١ الإجماع/ على أن خطاب الزواجر من الزنى والقذف يتوجه عليهم .

وأما تعلق الزكاة بأموالهم: قلنا: خلاف هل هو تعلق رهن أو جناية أو شركة؟ وهو الأصح، فالظاهر أنه لا يثبت في حقهم. وإن قلنا: إنهم مخاطبون بالزكاة، لأن المقصود تأثيمهم بتركها لا أخذها منهم حالة كفرهم، والتعلق المذكور إنما يقصد به تأكيد الوجوب لأجل أخذ النصاب الواجب عن الضياع فلا معنى لإبقائه في حق الكافر، لأنه إن دام على الكفر لم يؤخذ منه، وإن أسلم سقطت، وما كان كذلك فلا معنى للتعلق الذي هو يوثقه فيه، والموجود في حق الكافر إنما هو الأمر بأدائها. وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين، وثبوتها في الذمة قدر زائد على ذلك .

قد يقال به في الكافر أيضا، وإثبات تعلقها بالدين أمر ثالث يختص بالمسلم، ولأن المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم﴾ [سورة التوبة/ ١٠٣] ولا يدخل الكافر في ذلك .

والحاصل: أن الأدلة تنقسم إلى ما يتناولهم نحو «يأ أيها الناس» إذا قلنا بتكليفهم بالفروع، وإلى ما لا يتناولهم نحو «يأ أيها الذين آمنوا» ونحوه فلا يتناولهم لفظا ولا يثبت حكمها لهم إلا بدليل منفصل .

[التنبيه] السادس

[حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف؟]

إن من الناس من ترجم هذه المسألة بأن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف أم لا؟ وفيه نظر من وجهين:

أحدهما: أن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط شرعي مع أن حصولها شرط التكليف بالصلاة والصوم، ولهذا استثنى بعضهم هذه المسألة من هذه الترجمة .

والثاني: قاله الصفي الهندي أن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً يعني، وقضية هذه الترجمة وجود خلاف فيه .

قلت : زعم أبو هاشم: أن المحدث غير مخاطب بالصلاة إجماعاً ولو بقي سائر دهره محدثاً، وأنه لو مات عوقب على ترك الطهارة فقط، لأن الخطاب بالصلاة لا يتوجه إلا بعد تحصيل الطهارة .

قال الأمام: وخرق الإجماع في ذلك، فإن أراد أنه غير مخاطب بفعل الصلاة ناجزاً مع بقاء حدثه، فصحيح .

قال المازدي: وهذا الذي قاله ابن الجبائي صرح به ابن خويز منداد من أصحابنا، فقال: إن المحدث غير مخاطب بالصلاة ولو دخل الوقت، وأشار إلى أنه مذهب مالك، لقوله في الحائض: إذا طهرت قبل الغروب أعني في إدراكها الصلاة أن يبقى من الوقت قدر ما تغتسل فيه وتذكر ركعتين من العصر .

قلت : وهو أحد قولي الشافعي . أعني اعتبار إدراك زمن الطهارة للوجوب . وهذا كله وإن كان خلافاً وأهياً لكن شمول الترجمة له أولى .

ومنهم من ترجمها بأن الكفار مخاطبون بفروع الإيمان . قال ابن برهان: وهو خطأ لأن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنه، فكيف يخاطب بها؟ وهذا أخذه من كلام إمام الحرمين السابق في تحقيق المذهب .

وقد يقال: بأنه خلاف قريب، لأن الإمام مُسَلِّمٌ أنهم يعاقبون بترك الفروع وتركهم التوصل إليها على ما صرح به في المحدث، لا لتجيز الأمر عليهم بإيقاعها حالة الكفر، وهذا عين مذهب الأصحاب . وإنما الخلاف في أنا نقول: هم معاقبون بترك الفروع، والإمام يقول بترك التوصل إليها، فالخلاف إلى اللفظ . وقد قالوا: لو أتى الكافر الميقات مريداً لنسك، فأحرم منه لم ينعقد إحرامه . وقال في «الشامل»: في انعقاد إحرامه قولان . قال في «البحر»: وهو غلط عندي ولم يذكره غيره .

[التنبيه السابع]

إن هذه المسألة فرعية، وذكرها في الأصول لبيان أصل مختلف فيه، وهو أن الإمكان المشترط في التكليف هل يشترط فيه أن يكون ناجزاً مع الخطاب أو، لا؟ وقال إلكيا الهراسي في «مطالع الأحكام»: «مأخذ هذه المسألة أنه ليس في ترتيب الثواني على الأوائل ما يخرجها عن أن تكون ممكنة. يعني أن ترتيب التكليف على اشتراط تقديم الإيمان، وهو ترتب أمر ثان على وجود أمر أول، وليس ذلك ممتنعاً، ولا موجباً للامتناع كالأحاد المترتبة في مراتب العدد كل واحد منها مرتب الوجود على ما قبله. الثاني على الأول، والثالث على الثاني، وهلمَّ جَرَأً.

[التنبيه الثامن]

أن المسألة ظنية عند القاضي لتعلقها بالظواهر من مسالك الاجتهاد، وخالفه إمام الحرمين، ورأى أنها قطعية، وقال: نحن نقطع بتكليفهم بالشرع جملة ونعامله تفصيلاً، واختاره الغزالي في «المنحول» ونقل عن القاضي التردد في القطع.

[التنبيه التاسع]

أنه قد كثر استدلال الناس من القرآن على تكليفهم، وطال النزاع فيه وليس فيه أصرح من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾ [سورة النحل/ ٨٨] وقوله: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [سورة الممتحنة/ ١٠].

[التنبيه العاشر]

إن القائلين بالتكليف يحتاجون إلى الجواب عن حديث الجبة التي أعطاها النبي

ﷺ لعمر، وكساها أخاه مشركاً بمكة إلا أن يقال: عمر لم يأذن لأخيه في لبسها، وكساه معناه ملكه، كما أن الكسوة في الكفارة المراد بها التملك. وكذلك عن قوله ﷺ في آتية الذهب والفضة: (فإنها لهم في الدنيا) إلا أن يقال: إنه خرج مخرج التهديد لا الإباحة، ويبعده قوله: (ولكم في الآخرة).

[التنبية] الحادي عشر

[قرب الكفار]

ما يقع من الكفار من القرب التي لا تحتاج إلى النية فإنها تصح كالصدقة والضيافة والعق، ولا يثاب على شيء في الآخرة إن مات كافراً وتوسع دنياه^(١) وإن أسلم.

قال النووي: الصحيح الذي عليه أكثر العلماء أنه يثاب عليها أي بدليل قوله ﷺ (أسلمت على ما أسلفت من خير) قال: وأما ما يحتاج إلى النية فلا تصح منه لعدم أهليته. اهـ.

ويرد عليه المرتد إذا قلنا بوجوب الزكاة عليه فأخرجها في حال الردة، فإنها تجزىء، وذلك يقتضي أن الكفر لا يمنع من اعتبار النية، فإذا أخرجها الأصلي فهلا نقول: إنه يوضع إثمها عنه في الآخرة، ثم نقول: نية التقرب ليست بشرط وغيرها يمكن منه في الزكاة والصوم ونحوها فهلا صحت، ولا سيما إذا صام يوماً من رمضان يعتقد وجوبه لموافقته لوقت الصيام.

وقال ابن عطية: لا خلاف أن للكافر حفظة يكتبون سيئاته، واختلف في حسناته. فقيل: ملغاة يثاب عليها بنعم الدنيا فقط، وقيل: محصاة من أجل ثواب الدنيا، ومن أجل أنه يسلم فيضاف ذلك إلى حسناته في الإسلام، وهذا أحد التأويلين في قوله ﷺ / لحكيم بن حزام: (أسلمت على ما أسلفت من خير). ٥١/ب

(١) معطوف على ولا يثاب الخ ومعناه أن مجازاته في الدنيا بتوسيع دنياه. اهـ. ناسخ نسخة دار الكتب المصرية.

وقيل: المعنى على إسقاط ما سلف من خير إذ جوزيت بنعيم دنياك .
وقال غيره في معنى هذا الحديث: يحتمل أن يكون تركه ما سبق لك من خير،
والصحيح: الأول .

ولفظ أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: (إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه
كتب الله تعالى بكل حسنة كان زلفها، ومحى عنه كل سيئة كان زلفها، وكان عليه
بعد الحسنة بعشر أمثالها أو لسبعمئة ضعف، والسيئة مثلها إلا أن يجاوز الله عنه)
رواه البخاري .

وأما المؤاخذة بما سلف في الكفر من أسباب معفو عنها بالإسلام بالاتفاق، لقوله
ﷺ: (الإسلام يجب ما قبله) وقد ورد ما يشعر بخلافه، وهو ما في الصحيحين عن
ابن مسعود قال رجل لرسول الله ﷺ: أرأيت الرجل يحسن الإسلام أيؤاخذ بما
عمل في الجاهلية؟ فقال النبي ﷺ: (من أحسن في الإسلام لم يؤخذ بما عمل في
الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر). قال المحب الطبري: والظاهر
أنه منسوخ بما تقدم، وقال أبو الفرج: هو محمول على وجهين:

أحدهما: الإساءة في الإسلام بالشرك فإنه إذا أشرك في الإسلام عاد إلى ما كان
عليه قبل الإسلام، وهذا بعيد، لأننا تحققنا فيه الجب والهدم بالإسلام، فلا نحكم
بعوده، وما من الله به فلا رجوع فيه .

والثاني: إذا جنى في الإسلام مثل جنايته في الكفر، فإنه يُعير بذلك، ويقال له:
هذا الذي كنت تفعله في الكفر، فهلا منعك منه الإسلام؟ فيكون هذا التوبيخ
معنى المؤاخذة .

فروع الأول

[جنون الكافر قبل البلوغ يرفع عنه القلم]

لو جنَّ الكافر قبل البلوغ كان القلم مرفوعاً عنه، وإن جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع القلم عنه، لأن رفع القلم عن المجنون بعد ثبوته رخصة، والكافر ليس من أهل الرخصة. ويشهد لهذا من كلام الأصحاب قولهم: إن المرتد يقضي الصلوات الفائتة في حال الجنون. وينشأ من هذا أن من ولد كافراً، ولا أقول كافراً، بل بين كافرين بحيث يحكم له بالكفر الظاهر، وجن قبل بلوغه، واستمر كذلك حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار. كذا قاله الإمام السبكي في «فتاويه» وقال: إنه لم يجده منقولاً. وفيما قاله أخيراً نظر، لأنه لم يوجد له حالة تكليف بل حكمه حكم الصبي يموت في صباه، فينبغي أن يكون على الخلاف المشهور في حكم أطفال الكفار في الآخرة.

[الفرع الثاني]

إذا قلنا: إنهم مخاطبون، فهل يجري في حقهم التخفيفات عن هذه الأمة من رفع الإثم عن المخطيء والناسي منهم أم لا؟ فيه نظر. وظاهر قوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) اختصاصه بالمسلمين إلا أن تفسر الأمة بأمة الدعوة لا أمة الإجابة، لكن نص الشافعي على أن الحدود إنما تكون كفارة لأهلها إذا كانوا مسلمين، وهو ظاهر، لأن الكافر ليس من أهل الأجر والثواب. والطهرة إنما هي في حقه كالديون اللازمة، ولذلك تلزمه بكفارة الظهار ونحوها ولا يزول عنه بها الإثم.

[الفرع] الثالث

[هل يوصف مال الكافر على الكافر بالحرمة؟]

هل يوصف مال الكافر على الكافر بالحرمة إذا قلنا: إنهم مخاطبون؟ توقف فيه الشيخ أبو الفتح القشيري بناء على نقلهم: أن فائدة الخطاب إنما تظهر في الآخرة لكننا قد بينا فساده، ثم مال إلى التحريم لقول النبي ﷺ فيما يحكيه عن ربه تبارك وتعالى: (إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما) وهو عام.

[الفرع] الرابع

قولهم: فائدة التكليف عقابهم في الآخرة هذا إن لم يأتوا بها، وكذا إن أتوا بها فيما يشترط فيه نية القربة، وأما ما لا يشترط فيه كأداء الديون والودائع والعواري والغصوب والكفارة إذا غلب فيها شائبة القربة، فإذا فعلوها لم يعاقبوا في الآخرة على تركها. وكذلك إذا اجتنبوا المحرمات لم يعذبوا على ارتكابها إذا لم يرتكبوها. وقوله تعالى: ﴿ولا يخفف عنهم من عذابها﴾ [سورة فاطر / ٣٦] أي: على كفرهم الذين عذبوا لأجله.

مسألة

[التكليف هل يتوجه حال مباشرة الفعل أو قبلها؟]

التكليف هل يتوجه حال مباشرة الفعل المكلف به أو قبلها؟
هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصورا ونقلا.
ونقلُ «المحصول» مخالف لنقل «الإحكام»، وفيها توقف على معرفة الفرق بين

أمر الإعلام وأمر الإلزام ، وقد ذكرناه في بحث الأمر .

فنقول: فعل المكلف ينقسم بانقسام الزمان إلى ثلاثة أقسام: ماض وحال ومستقبل .

أما باعتبار الاستقبال فلا شك أن الفعل يوصف بكونه مأموراً به قبل وجوده قطعاً سوى شذوذ من أصحابنا . كذا قال الأمدى . وهذا أحد شقي ما اختاره إمام الحرمين ، ونصب محل النزاع مع المعتزلة ، فقال: ذهب بعض أصحابنا إلى أن المأمور به إنما يصير مأموراً حالة زمان الفعل ، وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً بل إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً . وقالت المعتزلة: إنما يكون مأموراً بالفعل قبل وقوعه . ثم استدل على أنه لا يمتنع كونه مأموراً حال حدوث الفعل وظن العبدري في «شرح المستصفي» الخلاف في هذه الحالة ، فقال: أثبت المعتزلة ونفاه الأشعرية ، فالقائم عند المعتزلة قادر على القعود ، وعند الأشعرية غير قادر ، ولم يتواردا على محل واحد ، فإن مراد المعتزلة: قادر بالقوة ، ومراد الأشعرية: قادر بالفعل ، ولا يصح إلا كذلك ، فلا خلاف بينهما . اهـ .

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: وأما تقدم الأمر على وقت المأمور به ، فاختلفوا ، فقال كثير من شيوخنا المثبتة: إن الأمر على الحقيقة الذي هو الإيجاب والإلزام لا يتقدم على وقت الفعل ، لأن ما تقدم فإنما هو إعلام وإنذار ، وأن الأمر على الحقيقة ما قارن الفعل .

وقال الباقر من أصحابنا: إنه يتقدم على وقت الفعل .

واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاقهم مع أصحابنا على وجوب تقديمه بوقت يحصل به للمأمور فهمه والعلم بما يقتضي منه ، فمنهم من قال: لا يجوز تقديمه عليه بأوقات كثيرة ، ولا يجوز إلا بوقت واحد إلا لمصلحة ، ومنهم من شرط في ذلك شروطاً أخرى من كون تقدمه صلاحاً للمكلف ، ولغيره ، وكون المكلف في جميع تلك الأوقات حياً سليماً قادراً بجميع شرائط التكليف . والذي يختاره القاضي أن الأمر المتقدم يجب تقدمه على الفعل بوقتين .

أحدهما: وقت إدراك واستكمال سماعه .

والثاني: لحصول فهمه والعلم بالمراد به .

قال: وبيد أن يقال: إنه يصح إيقاع الفعل في حال العلم بتضمن الأمر ،
١/٥٢ لأنه يحتاج المكلف إلى تقدم / دليل له على وجوب الفعل المقتضي لمدة شاملة ، ثم
تقدم على إيقاع ما حصل له العلم بوجوبه ، وإلا لكان مقدما على ما لم يستقر له
العلم به .

والكلام في هذا من وجوه:

أحدها: في وجوب تقدم الأمر على وقت المأمور به .

والثاني: في أن تقدمه لا يخرج عنه أن يكون أمراً وإن كان إعلاماً وإنذاراً .

والثالث: في تصور تعلق الأمر بالفعل حال إيجاده .

الرابع: في مقدمات ما يتقدم الأمر به على الفعل من الأوقات .

قال: والكلام في هذه المسألة إذا تعلق بأوامر الله لم يتصور فيه الخلاف، لأنه
يتقدم عندنا على الفعل المأمور به بما لا غاية له من الأوقات، ولأننا لا نعتبر المصلحة
في ذلك ولا نوجبها .

[تقدم الأمر على وقت المأمور به]

وقال القاضي أبو بكر في «التقريب»: قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل
حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام ، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب
والدلالة على امتثال المأمور به .

قال: وذهب بعض من ينتمي إلى الحق إلى أن الأمر حقيقة إذا قارن حدوث
الفعل ، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار، وإعلام الوجوب عند الوقوع، وهذا
باطل .

والذي نختاره: تحقق الوجوب قبل الحدوث وفي حال الحدوث، وإنما يفترق
الحالتان في أمر. وهو أنه حالة المقارنة وإن تعلق به لكن لا يقتضي ترغيباً واقتضاء،
بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلق به .

وزعمت القدرية بأسرها : أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به . ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده . ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية ، فلم يصفوا كائناً بحظر ، ولا وجوب ولا نذب ، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث ، ثم حكى الخلاف الذي سبق عن القاضي عبد الوهاب ، ومنه أخذ القاضي عبد الوهاب .

واختار الرّازي : أن الأمر إنما يكون أمراً حال الفعل ، وقبله إعلام بالأمر ، وليس بأمر ، وكذلك اختاره ابن عقيل من الحنابلة .
ورد عليهم بأن الفعل يجب بالأمر ، فلو لم يكن ما يقدمه أمراً لاحتاج مع الفعل إلى تجديد أمر .

وأما الحال ، أي : حالة وقوع الفعل ، فقال أصحابنا : يوصف بكونه مأموراً به . قال ابن بُرْهان : وهو قول أهل السنة ، ونفاه المعتزلة ، وكذا حكاه القاضي أبو بكر والقاضي عبد الوهاب وإلكيا الطبري وغيرهم . ونقل عن المعتزلة أنه لا يتعلق الأمر بالفعل حال حدوثه ، ولا بد أن يكون متقدماً على وقت الفعل ، وينقطع التعلق منه حال المباشرة .
وذكر الإمام في «البرهان» عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن الفعل في حال حدوثه مأمور به ، ثم علله بما يقتضي أنه ليس مأموراً به . وهذا هو الذي يقتضيه أصله في أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله . وأما أصله الآخر ، وهو جواز تكليف ما لا يطاق ، فهو يقتضي جواز التكليف بالفعل قبل الاستطاعة ، فلعله بناه على عدم الوقوع .

ونقل ابن الحاجب عن الشيخ انقطاع التكليف حال حدوث الفعل ، وليس بجيد ، فليس للشيخ في المسألة صريح كلام ، وإنما تُلقَى من قضايا مذهبه .
وقد نقل الإمام فخر الدين عنه أنه مكلف حال المباشرة ، كذا قاله الهندي .

وقال الأصفهاني المتأخر في مصنفه «المفرد» في هذه المسألة : اعلم أن الأصوليين من الأشعرية والمعتزلة متفقون على أن المأمور بالفعل على وجه الامتثال إنما يكون مأموراً عند القدرة والاستطاعة ، لكن للمعتزلة أصل : وهو أن الحادث لا يكون متعلقاً للقدرة حال حدوثه كالباقي المستمر الوجود ، فإنه لا يكون متعلقاً للقدرة .

وللشيخ أصل ، وهو أن القدرة الحادثة تقارن المقدور الحادث ولا تسبقه ، لأن القدرة الحادثة عرض ، والعرض استحالة بقاؤه ، فلو تقدمت القدرة الحادثة على وجود الحادث ، لعدمت عند وجود الحادث ضرورة استحالة بقائها ، فلا يكون الحادث متعلقا للقدرة .

فلزم على أصل الشيخ : أن المأمور إنما يصير مأمورا بالفعل حال حدوثه لا قبله .
ولزم على أصل المعتزلة : أنه إنما يكون مأمورا بالفعل قبل حدوثه لا حالة حدوثه .

قال إمام الحرمين : لا حاصل لمتعلق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبي الحسن ، فإن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام ، ولا قدرة له على القيام فكيف يتصور تعلق الأمر بالقدرة ومن لا قدرة له مأمور عنده؟ قال : وهذا هو سبب اختلاف نقل صاحب «المحصول» و«الإحكام» ، فكان الإمام فخر الدين اعتبر مذهب الأصوليين من أصحاب الشيخ ، والآمدي اعتبر ما قاله إمام الحرمين ، وهو أن القاعد في حال القعود مأمور بالقيام بالاتفاق ، فحصل الخلاف بين نقليهما . اهـ .

وأما ابن الحاجب فإنه نسب خلاف المعتزلة للشيخ أبي الحسن ، وجعل إمام الحرمين موافقا للمعتزلة ، ورد ما نسبته إلى الشيخ ، فقال : قال الشيخ الأشعري : لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه ، واختاره . وزيف قول الشيخ بأن قال : إن أراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل أن تعلق التكليف بالفعل لنفس التكليف ، وما يتعلق لنفسه بالشيء امتنع انقطاعه عنه . فيلزم أن لا ينقطع التكليف بعد حدوث الفعل أيضا ، وهو باطل بالإجماع . وإن أراد الشيخ أن تنجز التكليف : أي : كون المكلف مكلفا بالإتيان بالفعل حال حدوثه لعدم صحة الابتلاء ، لأن الابتلاء إنما يصح قبل الشروع في الفعل فينتفي فائدة التكليف ، لأن فائدة التكليف إما الامثال أو الابتلاء وكل واحد منهما منتف . ولقائل أن يقول : مراد الشيخ أن التكليف حال حدوث الفعل تكليف بالإتيان بالكلية المجموعي ، لا بإيجاد كل واحد من أجزاء الفعل ، فلا يكون التكليف حال الحدوث تكليفا بإيجاد

الموجود، لأن الكلي المجموعي لم يوجد حال حدوث الفعل فلم يمثل بالكلية.
فإن قيل: ما وجد من الفعل فقد انقطع عنه التكليف فيكون تعليق التكليف
بالباقى، لا بالمجموع من حيث هو مجموع.

قلنا: التكليف بالذات قد تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع وبأجزائه
بالعرض، فما لم يحدث لم ينقطع التكليف.

وقال المازري: مذهب الأشعري أن القدرة المحدثة لا تتقدم المقدور، وعنده
أن الأمر يتقدم الفعل المأمور به ويقارنه. وألزمه الإمام كون المكلف مأمورا بالقيام
غير مقدور له قبل شروعه فيه، ومع هذا فهو مأمور به، فقد صار المأمور به غير
مرتبط بكونه مقدورا عليه، وهذا غير لازم للشيخ، لأنه إذا استدل على صحة
/تعلق القدرة به لم يلزم أن يقول: إن عدم تعلقها به بعدم تعلق الأمر به، لأن ٥٢/ب
هذا عكس الاستدلال، وهو غير لازم.

وقال إلكيا: اختلفوا في أن الحادث حال حدوثه هل يكون مأمورا به؟ فقال
أصحاب الأشعري: مأمور به في تلك الحالة. وقالت المعتزلة: مأمور به قبل
الحدوث، وإذا حدث خرج عن أن يكون مأمورا به، لأن الأمر استدعى
التحصيل، والحاصل لا يحصل.

وأصحابنا بنوا ذلك على أن الاستطاعة مع الفعل، وأن المعدوم مأمور به، وعلى
هذا فلا أمر عندهم قبل الفعل، وإنما هو إعلام على معنى تعلق الأمر الأزلي
به. انتهى.

وقال ابن برهان: الحادث حال حدوثه مأمور به خلافا للمعتزلة. اهـ. ولم
يتعرض للخلاف قبل الحدوث.

واعلم أنا إذا فسرنا حال حدوث الفعل بأنه أول زمن وجوده صح التكليف به،
وكان في الحقيقة تكليفا بإتمامه وإيجاده بما لم يوجد منه، وإن أريد بحال حدوثه زمن
وجوده من أوله إلى آخره لم يصح مطلقا، بل يصح في أول زمن وجوده وإن كلف
بإتمامه كما مر، وعند آخر زمن وجوده يكون قد وجد وانقضى، فيصير من باب
إيجاد الموجود، وهو محال.

وهذا المبحث ينزع إلى مسألة الحركة وأنها تقبل أم لا؟ وكأن الخلاف فيها لفظي، لأن من أجاز التكليف علّقه بأول زمن الحدوث، ومن منعه علّقه بآخره .
واعلم أن للقرّافي في المسألة طريقة أخرى، وهي أن قول الأشعرية: الأمر يتعلق حال الملابس، ليس المراد أن حصول زمان الملابس شرط في تعلق الأمر، بل الأمر متعلق في الأزل، فضلا عما قبل زمن الحدوث، وإنما البحث ههنا عن صفة ذلك التعلق المتقدم لما تعلق في الأزل كيف تعلق؟ هل تعلق بالفعل زمن الملابس أو قبله؟ فالتعلق سابق، والطلب متحقق، والمكلف مأمور بأن يعمر زمانا بوجود الفعل بدلا عن عدمه، وهو زمن الملابس، فإن لم يفعل ذلك في الزمن الأول أمر به في الزمن الثاني كذلك إلى آخر العمر إن كان الأمر موسعا، وإن كان على الفور فهو مأمور بأن يجعل الزمن الذي يلي زمان الأمر زمان وجود الفعل، فإن لم يفعل فهو عاص، فزمن الملابس ذكر لبيان صفة الفعل، لا لأنه شرط التعلق، وإنما يلزم نفي العصيان لو كان شرطا في التعلق .

قال : وبهذا التقرير يظهر عدم ورود الاستشكال المشهور على هذا القول أنه يؤدي إلى سلب التكليف، إذ لو كان حصول الملابس شرطا في تعلق الأمر لم يكن أحد عاصيا، لأنه يقول: الملابس شرط في كونه مأمورا، وأنا لا ألبس الفعل، فلا يكون عاصيا، وذلك خلاف الإجماع فظهر أن التحقيق ما تقدم . اهـ .

[حاصل ما تقدم]

وحاصله: أن الأمر تعلق من الأزل بالفعل زمن الملابس، وقيل: زمن الملابس، وقيل: زمان ورود الصيغة تعلق مطالبة في الزمن الذي يلي ورود الصيغة، فإن لابس تعلق الأمر حال الملابس، وإن أخر فإن كان الأمر مضيقا تعلق بالتأخير التأثيم وإن كان موسعا إلى أن لا يبقى من زمن السعة إلا قدر ما يسع الفعل تضيق، وجاء التأثيم . ولم يذكر هو إلا المضيق، ولكن يحتمله كلامه .

وأما الماضي وهو تعلق التكليف بالفعل بعد حدوثه كالحركة بعد انقضائها بانقضاء المتحرك فممتنع اتفاقاً، لأنه تكليف بإيجاد الموجود، ولا يوصف بهذه الأوصاف إلا مجازا باعتبار ما كان عليه، وقال المازري : يوصف قبل وجوده بأنه

مأمور به ومطلوب، وأما قبل وجوده فلا يصح وصفه بالاقتضاء والترغيب، لأنه إنما يمكن مما لم يوجد. والحاصل لا يطلب.

وهذا كقول المتكلمين: إن النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، لأن النظر بحث عن العلم وابتغاء له، والحاصل لا يطلب، ويصح وصفه بأنه طاعة، وهل يصح وصفه بأنه مأمور به حال وقوعه؟ فيه الخلاف بيننا وبين المعتزلة وهم ينفونه. وأما بعد تقضي الفعل فيصح وصفه بما سبق على معنى أنه كان عليها. وإذا قلنا: إنه حال الإيقاع وقبله مأمور به، فهل تعلق الأمر بهاتين الحالتين يكون متعلقاً متساوياً؟ على مذهبين:

أحدهما: نعم. فيتعلق الأمر بهما تعلق إيجاب وإلزام، وحكاة القاضي في «مختصر التقريب» عن المحققين من أصحابنا.

والثاني: أنه حال الوقوع تعلق إلزام، وأما قبله تعلق إعلام بأنه سيصير في زمان الحال مأموراً، ونسبه القاضي إلى بعض من ينتمي إلى الحق. قال: وهو باطل.

وادعى القرافي أن إمام الحرمين قال فيه: إنه لا يرتضيه لنفسه عاقل. وقال القاضي: والذي نختاره تحقق الوجوب على الحدوث، وفي حالة الحدوث، وإنما يفترق الحال في الترغيب والاقتضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل، ولا يتحقق منه، وما أبطله القاضي اختاره الإمام الرازي في «المحصل». ولأجله قال البيضاوي في «المنهاج»: التكليف يتوجه حالة المباشرة، وهو قضية نقل إمام الحرمين عن الأصحاب.

واختار إمام الحرمين والغزالي مذهب المعتزلة، ورأياً أن الفعل حال الإيقاع لا يتعلق الأمر به، ومدرَكهم فيه خلاف مدرَك المعتزلة، فالمعتزلة بنوه على أصلهم: أن القدرة تتقدم على الفعل وانقطاع تعلقها حال وجوده، وأما الإمام فكاند يوافقهم، لأنه يقول: ما ليس بمقدور لا يؤمر به مَنْ يثبت قُدْرَةً، ويقول: الحال غير مقدور فلزم تقدم القدرة، فصرح من أجلها بتوجه الأمر قبل الفعل وانقطاعه معه.

وأما الغزالي فإنه سلم مقارنة القدرة للمقدور، ووافق مع هذا على انتفاء الأمر حال الوقوع، فتوافقاً في الأصل، وتخالفاً في الفرع، ثم اعتمد هو وإمامه على أن حقيقة الأمر الاقتضاء والطلب، والحاصل لا يطلب.

وجوابه : أنه غير مقتضى حال الإيقاع، ولكنه مع هذا مأمور به بمعنى أنه طاعة وامتنال، وهذا لا ينكره أحد، لأن الطاعة موافقة الأمر، وهذا موافق.

والحاصل : أن الإمام والغزالي قد رأوا أن لا حقيقة للأمر إلا الاقتضاء، وقد يطلب، فبطل بنفسه، وتبعهم ابن الحاجب، وليس كذلك، بل له حقيقة، وهو كونه مأموراً به. وقد اعترض على من قال بتوجه الأمر قبل الفعل على سبيل الإعلام والإلزام بأنه يؤدي إلى أن لا يعصي بترك المأمور به، لأنه إن أتى به فذاك، وإلا فهو غير مكلف.

وأجيب عنه بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والتارك مباشر للترك، وهو فعل ١/٥٢ منهي عنه حرام، فإثمه من/ هذه الجهة، وعلى ما سبق من طريقة القرآني لا إشكال.

وقال الشيخ شمس الدين الأصفهاني المتأخر: الحق أن تعلق الأمر بالفعل حال حدوثه لا قبله ليس بصحيح.

أما أولاً : فإنهم بنوا على الاستطاعة والقدرة، ولا حاصل لتعلق الأمر بالقدرة على رأي الأشعري كما قاله الإمام، فإن القاعد حال قعوده مأمور بالقيام بالاتفاق، ولا قدرة له على القيام عند الشيخ في حال القعود، فكيف يستقيم تعلق الأمر بالقدرة؟ ومن لا قدرة له مأمور عندنا.

وأما ثانياً : فلأنه لا معنى لكون فعل العبد مقدوراً له على أصل الشيخ، فإن فعل العبد مخلوق الله، فلا يكون واقعاً بقدرة العبد، فلا يكون مقدوراً له.

وأما ثالثاً : فلأنه لا معنى لإثبات القدرة في العبد، فإنه إذا لم يكن للوصف الذي هو مقارن الفعل مدخل في الفعل فجميع الأوصاف المقارنة للفعل مشاركة في كونها مقارنة للفعل، فتميز بعضها عن بعض بكونها قدرة دون غيره، يكون تمييزاً من غير مميز، وهو غير معقول.

وأما رابعاً : فلأنه مبني على استحالة بقاء الأعراض وهو ممنوع .

وأما خامساً : فلأنه مبني على تقدير ثبوت هذا الأصل وكون قدرة العبد ثابتة ، وكون الفعل مقدوراً للعبد باعتبار الكسب لا يلزم أن تكون القدرة عند حدوث الفعل ، بل يجوز أن تكون قبله .

وأما قولهم : لو تقدمت القدرة الحادثة على وجود الحادث لعدمت عند وجود الحادث ضرورة استحالة بقائها ، فلا يكون الحادث متعلقاً للقدرة ، فلا طائل له . وذلك لأن القدرة إذا لم يكن لها مدخل في الفعل فكما جاز أن يقال : الفعل مقدور للعبد باعتبار مقارنة القدرة للفعل فكذلك جاز أن يقال : الفعل مقدور للعبد باعتبار تقدم القدرة على الفعل ، بل لو فرضنا أن للقدرة مدخلا في الفعل لجاز أن تكون متقدمة بالزمان على الفعل كسائر الأسباب المعدة .

والحق : أن طلب الفعل سابق على حدوثه ، وكذلك القدرة على الفعل ، ونعني بالقدرة على الفعل صفة خلقها الله في العبد ، وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل ، بل كونها بحيث لها مدخل في الفعل بخلق الله تعالى ، وأن جميع المحدثات بخلقه تعالى بعضها بلا أوساط ولا أسباب ، وبعضها بوسائط وأسباب ، لا بأن تكون تلك الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أو يكون لها مدخل في وجود المسببات ، بل خلقها الله بحيث لها مدخل . فتكون الأفعال الاختيارية للعبد مخلوقة لله ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله فيه ، والقدرة مميزة عن سائر الصفات من حيث لها مدخل في الفعل على هذا الوجه بخلاف سائر الصفات ، فيكون المأمور مأموراً بالفعل قبل حدوثه ، لكن هل ينقطع التكليف حال حدوث الفعل أم لا ؟

فتقول : الفعل المطلوب يكون آتياً قبل الآن طرف الزمان أو جزؤه علم ذلك باستقراء الأفعال المطلوبة في الشرع ، بل يكون زمانياً إما على سبيل الاستمرار كالقيام في الصلاة أو على سبيل التدرّج كقراءة الفاتحة في الصلاة . وعلى التقديرين يكون ذلك ذا أجزاء ، ويكون الأمر بالذات متعلقاً بذلك الفعل تعلقاً بأجزائه محال الحدوث ، وإن وقع بعض أجزاء الفعل لم يقع البعض بها ، والأمر المتعلق بالفعل بالذات لا ينقطع ما لم يحدث الفعل ، ولا يحدث الفعل إلا بعد

حدوث أجزائه، فلا ينقطع التكليف إلا بعد حدوث جميع أجزائه، وبيان أن أفعال العباد مخلوقة لله ومقدرة للعبد على الوجه المذكور في أصول الدين.

تنبيهات

[التنبيه الأول]

إن إمام الحرمين لما حكى القول بأن الفعل حال حدوثه مأمور به، ثم ذكر مذهب الشيخ في القدرة، ثم قال: ومذهبه مختبط في هذه المسألة.

ثم قال: لو سلم مسلم لأبي الحسن ما قاله في القدرة جدلاً فلا يتحقق معه كون الحادث مأموراً، هذا حاصله. ومذهبه في القُدرة مخالف لمذهب أبي الحسن، ثم ألزم الشيخ تحصيل الحاصل. ثم قال: فقال في الحادث: هذا هو الذي أمر به المخاطب، فأما أن يتجه القول في تعلق الأمر طلباً واقتضاء مع حصوله، فلا يرضى هذا المذهب الذي لا يرتضيه لنفسه عاقل. اهـ.

ومراده بالمذهب الذي لا يرتضيه عاقل إيجاب تحصيل الحاصل الذي ألزم به الشيخ، ولم يُرد القول بأنه لا يتوجه إلا عند المباشرة، فإن ذلك هو المأثور عن الشيخ.

وقال القاضي: إنه الحق، وإن عليه السلف من الأمة وسائر الفقهاء، وهذا التأويل يتعين.

وتوهم القرافي وغيره أن مراد الإمام بذلك القول بالوجوب عند المباشرة، وشنعوا به على القائلين به، ومعاذ الله أن يقول الإمام ذلك، وهو مذهب شيخه. وإنما الشأن في أن مذهب الشيخ في الوجوب حالة المباشرة هل يلزم تحصيل الحاصل أم لا؟

والصواب: أنه لا يلزم، وقد تقدم أنه ليس للشيخ نص صريح في تخصيص التكليف بحالة المباشرة، وأصل الوهم عليه في ذلك.

[التنبیه] الثاني

[بناء المسألة على الاستطاعة مع الفعل]

إن إمام الحرمين وغيره ادعوا أن أصحابنا بنوا هذه المسألة على الاستطاعة مع الفعل. قال أبو نصر بن القشيري : وهذه الدعوة غير سديدة، وكيف تشيّد وعند الأصحاب يمتنع تقدم القدرة على الفعل؟

وصرحوا بجواز تقدم الأمر على الفعل، وقالوا: الفاعل قد يؤمر بالقيام بتحقيق الأمر بالقيام في حالة القعود حتى اختلفوا. فقال الأكثرون: الأمر الذي تعلق بالفعل قبل حدوثه أمر إيجاب. وقال الأقلون: أمر إعلام، وإنما يتحقق الوجوب عند الحدوث، فإذا لم يبن على هذه المسألة عند الأصحاب على مسألة الاستطاعة. نعم المعتزلة يبنون ويقولون: كما أن القدرة لا تعلق بالموجود بزعمهم، فالأمر لا يتعلق بالموجود، ثم عوّل الإمام بعد التسفيه في البناء على أن الأمر طلب واقتضاء، والحاصل لا يطلب ولا يقتضى. وهذا اعتساف، لأن القاضي قال: معنى قولنا: إن الفعل في حال الحدوث مأمور به أنه طاعة، فتعلق الأمر قبل الحدوث يتضمن اقتضاء وترغيباً، وفي حال الحدوث يتضمن كونه طاعة، وهذا مما لا ينكره عاقل، فلا خلاف إذن. هذا كلام ابن القشيري.

واعلم أن الخلاف في أن القدرة مع الفعل أو قبله لا يكاد يتحقق، لأنه إن أريد بالقدرة سلامة الأعضاء والصحة فهي متقدمة على الفعل قطعاً، فإذا انضمت الداعية إليه صارت تلك القدرة مع هذه علة للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع، لأن المؤثر التام لا يتخلف عند أثره. وإن أريد بها مجموع ما لا يتم الفعل إلا به فليست سابقة على الفعل / لفقدان الداعية ٥٣/ب إذ ذاك.

[التنبية] الثالث

[الخلاف لفظي]

قيل : إن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، ولا يتفرع عليه حكم قطعا ، فإنه لا خلاف بين المسلمين في أن المكلف مأمور بالإتيان بالفعل المأمور به قبل أن يشرع فيه ، ولا يخرج عن عهدة الأمر إلا بالامتنال ، ولا يحصل الامتنال إلا بالإتيان بالمأمور به ، ويلزم منه أن يكون التكليف متوجها إلى الفعل قبل المباشرة ، ولا ينقطع إلا بالفراغ عنه ، لأن الأمر بالذات يتعلق بمجموع المأمور به من حيث هو مجموع ، وتعلقه بالأجزاء إنما هو بالعرض ، فما لم يأت بمجموع المأمور به لا يكون ممثلا ، وما لا يكون ممثلا لا ينقطع عنه التكليف .

[التنبية] الرابع

قولنا : إن الأمر إنما يصير أمرا حال الحدوث لا يناقضه قولنا : لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع . كما قال الأصفهاني في «شرح المحصول» ، لأننا إذا فسرنا النفي بعدم العلم بالحكم فواضح ، وإن فسرناه بعدم الحكم فالخطاب في الأزل وتعلقه بالمكلف موقوف على بعثة الرسل . فمعنى قولنا : لا حكم للأشياء قبل الشرع ، أي : لا يتعلق ، فلا تناقض .

[التنبية] الخامس

سبق أيضا أن المعدوم مأمور بشرط الوجود ، وهو يناقض قولنا : الأمر إنما يتحقق حال حدوث الفعل . قال الأصفهاني : دفعه أنا إن قلنا : الأمر الأزلي إعلام فواضح . وإن قلنا : إن خصوص كونه أمرا حادث كمذهب القلانسي فكذلك ، وإلا فنقول يعرض له نسب يختلف بها ، ففي الأزل له نسبة بها صار إلزاما خاصا ،

وهو إنه إلزام المأمور الفعل على تقدير وجوده، واستجماعه لشرائط التكليف عند حدوث الفعل. ثم يعرض له نسب أخرى في وجود المكلف وبحدوث الفعل يصير أمراً حينئذ، والأول كان إلزاماً على تقدير، وأما إذا باشر المكلف الفعل فقد وقع ذلك بالتقدير، فالأمر المقدر صار محققاً.

وقولنا : إنما يكون أمراً عند وجود الفعل وقبله ليس بأمر كان نفيًا لهذا الأمر الخاص لا الأمر المطلق.

مسألة

[النيابة في العبادات البدنية]

مذهب الشافعي رضي الله عنه الأصل امتناع النيابة في العبادات البدنية إلا ما خرج بدليل، فقال في «الأم» في باب الإطعام في الكفارة: ولو أن رجلاً صام عن رجل بأمره لم يجزه الصوم عنه، وذلك أنه لا يعمل أحد عن أحد عمل الأبدان، لأن الأبدان تعبدت بعمل، فلا يجزيء عنها أن يعمل عنها غيرها ليس الحج والعمرة بالخبر الذي جاء عن النبي ﷺ، وبأن فيهما نفقة، وأن الله فرضهما على من وجد إليهما السبيل، والسبيل بالمال. اهـ.

وأغفل الأصحاب هذا ولم يحفظوا للشافعي فيه نصاً وهذا في الجواز الشرعي. وأما العقلي: فقال ابن برهان: مذهب أصحابنا جريان النيابة في التكليف والعبادات البدنية عقلاً، ومنعه المعتزلة وساعدهم الحنفية.

والمسألة مبنية على حرف، وهو أن الثواب معلول الطاعة والعقاب معلول المعصية عندهم، وعندنا: الثواب فضل من الله والعقاب عدل من الله، وإنما الطاعة أمانة عليه، وكذلك المعصية.

وذكر الأمدى نحوه وحرره الصفي الهندي، فقال: اتفقوا على جواز دخول النيابة في المأمور به إذا كان مالياً، وعلى وقوعه أيضاً لاتفاقهم على أنه يجوز للغير

صرف زكاة ماله بنفسه، وأن يوكل فيه، وكيف لا، وصرف زكاة الأموال الظاهرة إلى الإمام إما واجب أو مندوب؟ ومعلوم أنه لم يصرفها إلى الفقراء إلا بطريق النيابة.

واختلفوا في جواز دخولها فيه إذا كان بدنيا، فذهب أصحابنا إلى الجواز والوقوع معا محتجين بأنه غير ممتنع لنفسه، إذ لا يمتنع قول السيد لعبده: أمرتك بخياطة هذا الثوب، فإن خطته بنفسك أو استنبت فيه أثبتك، وإن تركت الأمرين عاقبتك، واحتجوا بالنيابة في الحج، وفيه نظر، فإنها لا تدل على جواز النيابة في المأمور به إذا كان بدنيا محضا، بل إنما يدل على ما هو بدني ومالي معا كالْحج، ولعل الخصم يُجَوِّز ذلك، فلا يكون دليلا عليه كذا قال الهندي. لكن الخلاف موجود فيه عند الحنفية.

فقال طائفة منهم: إن الحج يقع عن المباشر، وللأمر ثواب الإنفاق، لأن النيابة لا تجزئ في العبادات البدنية إلا أن في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج إلى الزاد والراحلة. فمن جهة المباشرة تقع عن المأمور، ومن جهة الإنفاق تقع عن الأمر. لكن المرجح عندهم أنه يقع عن الأمر عملا بظواهر الأحاديث.

واحتج المانع بأن القصد من إيجاب العبادة البدنية امتحان المكلف، والنيابة تخل بذلك. وأجيب بأنه لا يخل به مطلقا فإن في النيابة امتحانا أيضا.

وزادها بعض المتأخرين تحقيقا، فقال: الأفعال المستندة إلى الفاعلين لا تخلو إما أن تكون شرعية أو لغوية، فإن كانت شرعية فلا تخلو إما أن تكون عبادة أو غيرها، وغير العبادة لا تخلو إما أن ينظر فيها إلى جهة الفاعلية أو إلى جهة الفعل فقط من غير نظر إلى الفاعل. فمن الأول (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) فأناط الشارع ذلك بالفاعل، فالعبرة فيه به، فتكون عهدة الفعل متعلقة به ولو وكيلا.

ومن الثاني: من باع عبدا وله مال، فقصد الشارع تحصيل الفعل، واجتمعا في قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ [سورة البقرة / ٢٣٠] فالتطبيق المراد به تحصيل الفعل سواء كان بنفسه أو بنيابة أو بغيره كما تقرر في الفقه وهذا من الثاني. وحتى تنكح: المراد به الإسناد الحقيقي المتعلق بالفاعل.

وأما العبادات : فلا تخلو إما أن تكون وسيلة أو تقصد ، فإن كانت وسيلة فلا تخلو إما أن تكون وسيلة تبعد عن العبادة جداً أو تقرب منها جدا ، فإن كانت تبعد جدا ، كتحصيل التراب والماء في الوضوء والتيمم ، والصب عليه فالإجماع على جواز دخول النيابة فيها ، وإن كانت تقرب منها جدا ، فإما أن يعتبر فيها القصد أو لا يعتبر. فإن لم يعتبر كتوضئة الغير له أو تغسيله ، فالإجماع على جواز الدخول .

وأما القصد فلا يخلو إما أن يكون بدنيا محضاً أو مترددا بينهما . فإن كان الأول امتنعت النيابة ، كالصلاة والصوم إلا في صورة واحدة ، وهي ركعتا الطواف تبعاً للحج ، وكذا الصوم عن الميت على أصح القولين . وإن كان مالياً محضاً كالزكاة دخلت النيابة في تفريقه ، لأنه يشبه الوسيلة ، إذ المال هو المقصود ، وإن كان متردداً بينهما كالحج جاز عند اليأس والموت على ما تقرر في الفقه .

وأما اللغويات : فإن حقيقتها عند الإطلاق مصروفة إلى / ما استند إليه الفعل ١/٥٤ حيث لم يبق ما يعم المجاز ، ولا تعتبر العادة على المشهور ، لأنها لا تصلح رافعة للحقيقة لتأدية ذلك إلى النسخ ، ويمكن أن تجعل مخصصة على طريقة ، والقدر المشترك لا يصح ، لأنه إنما يكون إذا كان معنا حقيقتان دار الأمر بين أن يجعلهما مشتركين اشتراكاً لفظياً ، أو يأخذ بينهما قدراً مشتركاً ، فهنا يقال : القدر المشترك أولى ، وأما في حقيقة ومجاز فلا .

فصل

في الاعذار المستقطعة للتكليف

[السفر]

فمنها : السفر مسقط لشطر الصلاة الرباعية ومسوغ لإخراجها عن وقتها ، إذ جوز له الشرع التأخير بنسبة الجمع ترخيصة ، ثم منه ما ثبت لمطلق السفر وإن قصر . وعدّها الغزالي أربعة : النفل لغير القبلة ، وترك الجمعة ، والتميم ، وأكل الميتة ، وقد ينازع في هذين فإنهما لا يختصان بالسفر .

ومنه ما يختص بالطويل . وهي أربعة : القصر ، والفطر ، والجمع ، والمسح على الخف ثلاثة أيام .

[الاضطرار]

ومنها : الاضطرار لاستبقاء المهجة رخص له الشرع بتناول الميتة بل أوجبه ، لأنها إنما حُرمت لأن تناولها يخل بمكارم الأخلاق ، وذلك لا يقاوم استبقاء المهجة .

[الجهل]

ومنها : الجهل ، ولهذا لم يجب الحد على من جهل تحريم الزنى والخمر إذا كان ممن يخفى عليه ، ولا تبطل الصلاة بجهله تحريم الكلام ، ولا تبطل فورية الخيار بجهله ثبوته ، ولا يكفر منكر حكم الإجماع الخفي كتوريث بنت الابن مع البنت السادسة .

وفي «تعليق» القاضي الحسين في الكلام على خيط الخياط كل مسألة تدق وتغمض معرفتها هل يعذر فيها العامي؟ على وجهين . وشرط الشافعي في تعصية البيع على بيع أخيه العلم بالنهي وعذره بالجهل ، وكذا في النجش كما نقله البيهقي . خلافا للرافعي في قوله : إنه لم يشترطه .

والصواب : أن ذلك شرط في جميع المناهي ، وقد روى النسائي (آكل الربا وموكله وكتابه إذا علموا بذلك ملعونون على لسان محمد يوم القيامة)

[الخطأ]

ومنها : الخطأ بأن يصدر منه الفعل بغير قصد ، ولهذا لا يجب فيه القصاص لكن حكى الشيخ أبو حامد الإجماع على أنه حرام ، وأن لا إثم فيه . حكاه عنه صاحب «البيان» في كفارة القتل . وينبغي أن يكون على الخلاف في وطء الشبهة ونحوه حتى لا يوصف لا بحل ولا حرمة على الأصح .

[الحيض]

ومنها : الحيض مسقط للصلاة وكذا الصوم على الأصح المنصوص ، وإنما وجب قضاؤه بأمر جديد .

[المرض]

ومنها : المرض مسقط للقيام في الفرض ومسوغ لإخراج الصوم عن وقته ، ويلتحق به دائم الحدث كالمستحاضة ، والسلس مسقط لحكم الطهارتين في الصلاة .

[الرق]

ومنها : الرق يسقط الجمعة ، وكذلك الجماعة فلا تجب عليه قطعاً .

[الإكراه]

ومنها : الإكراه المبيح له التلفظ بكلمة الكفر ، ولا خلاف في وجوب الاستسلام عند الإكراه على القتل والزنى .

وفي «المبسوط» للحنفية الإكراه أثره عند الشافعي في إلغاء عبارته كتأثير الصبا والجنون.، وعندنا تأثيره في سلب الرضا، لا في إهدار عبارته، حتى كأن متصرفاته منعقدة، ولكن ما يعتمد لزومه الرضا كالبيع والشراء ونحوهما لا يلزم، وما لا يعتمد الرضى يلزم كالنكاح والطلاق والعتاق.

قال السرخسي: قد استكثر محمد - رحمه الله - الاستدلال بالآثار في أول كتاب الإكراه، وهذا لا يزيل الخطاب حتى يتنوع أفعاله إلى مباح وواجب وحرام. فالواجب شرب الخمر وأكل الميتة وتارة قتل النفس والزنى، وذلك لا يكون إلا باعتبار الخطاب.

قال إلكيا الطبري: وجملة حقوق الله تعالى على الإنسان النظر أولاً، ثم المعرفة ثانياً، ثم العبادات. فالشافعي يقول: العبادات البدنية ساقطة عن الصبي دون العبادات المالية، والعبادات المالية إذا أخذت من ماله، فلا نقول: يستحق بها ثواب من يمتحن بتنقيص الملك، ومراغم الشيطان الذي يعد الفقر، ولكن يؤخذ من ماله نظراً للفقراء لا نظراً للصبي المؤدي. وهذا معنى قولنا: إنها تؤخذ منه باعتبار المواساة لا باعتبار العبادة. فعلى هذا ليس على الصبي عبادة مالية ولا بدنية، وإنما المأخوذ من ماله نفقة أخوة الدين.

ثم لا يلزم قضاء العبادات بعد البلوغ، لعلم الشرع بأن ذلك يجز حرجاً عظيماً من حيث إن الصبي عام في أصل الفطرة، وقد صح قطعاً مدة مديدة.، والجنون عند الشافعي يسقط القضاء مع أنه لا يقطع بدوامه، ولا أنه عام فليس ملتحقاً بالصبي مع الفرق القاطع. ولكن لأن أصله مسقط للقضاء ومقاديره ملحقة بأصله. وأبو حنيفة يلحق تفاصيله بأصل آخر: وهو الإغماء، ونظر الشافعي أولى. ويتصل بذلك أن عقله وتمييزه يقتضي تصحيح عبارته إلا أن الشافعي يقول: فسدت عبارته فيما صار بولي عليه فيها، وأما ما لم يصير مولى عليه فيها ففسد فيما يضره صحيح فيما ينفعه، حتى لو قال: أنا جائع يسمع منه ويطعم. وأبو حنيفة فصل فقال: والأعذار المسقط للوجوب بعد البلوغ تسعة: جنون ونوم وإغماء ونسيان وخطأ وإكراه وجهل بأسباب الوجوب وحيض ورق.

فالجنون رآه أبو حنيفة شبيها بالصبي في عدم العقل بالجنون من أصله ،
والصبي في كماله ، وألحقه به من وجه دون وجه ، والصبا يمنع وجوب حقوق الله
كلها ماليها وبدنيها ، وعندنا لا يمنع وجوب الحقوق المالية .

والسفه لا يؤثر في العبادات إجماعا وفي الطلاق والإقرار بالدم ، ويؤثر في
التصرفات عند الشافعي خلافا لأبي حنيفة .

والنوم والإغماء يمنعان استكمال العقل ، فلم نعتبر النوم لشيء من الأعذار
المسقط للعبادة ، وفي العبادة كلام .

والسكر وإن شابه الإغماء في الصورة ولكنه لما كان مقصودا للعقلاء صار
السكران كالصاحي وما يقتضي النسيان والإكراه والرق عذر يستقصى في الفقه .

والكفر ليس مسقطا للخطاب عندنا ولكن الشرع رخص مع وجود سبب
الوجوب بإسقاط القضاء بعد الإسلام ورخص بإسقاط ضمان المتلفات ، ورخص
تصحيح أنكحتهم ومعاملتهم كثيرا مما يخالف وضع الشرع ترغيباً لهم في الإسلام .
وكل ذلك مستقصى في الفقه . فهذا مجموع الأعذار المسقطة مع وجود السبب
الموجب إلا أن الشرع رجع سببا على سبب من غير أن يظهر عند تفاوت مراتب
الأدلة في بعضها .

[الصبا]

واعلم أن الصبا ، إنما ينتصب عذرا في العبادات التي تقرر وجوبها بالشرع ،
ومن قال : إن وجوب الإسلام بالعقل فلا يتصور أن يقدر الصبا عذرا أصلا ،
ويقول : يجب على الله أن يعاقبه / وهو قول باطل ، وبني عليه الحنفية صحة ^{٥٤} ب/
إسلامه على معنى تعلق الأحكام به لترتبها على الإسلام المرفوع ، وأبطله
الشافعي ، لأنه لم يظهر انطواء ضميره ، أو يقول : لا يحتمل الإسلام إلا فرضا ،
ولا يمكن تقديره فرضا فخرج لذلك عن كونه مشروعاً^(١) .

(١) إلى هنا تمت المقدمات ولقد أوسع ووضح حتى ظهر ما بين الأصوليين من الخلاف . وهذه المقدمة
عند التأمل تتضح مقدمات جمع الجوامع . اهـ . ناسخ نسخة دار الكتب المصرية .