

قالوا ثانياً : لو دل التخصيص على نفي الحكم لزم نفي تعليل النص وإثبات حكمه في المسكوت بالقياس لكن الإجماع على جوازهما : بيسان الملازمة أن المسكوت دل النص بمفهومه على نفي الحكم عنه فإذا أمكن تعليل النص بعلة توجد في هذا المسكوت لا يجوز ذلك التعليل ولا إثبات حكم النص منه بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص . ورد هذا الجواب بأن من شرط اعتبار المفهوم ألا يكون المسكوت مساوياً للنظوق فإذا ظهرت المساواة سقط اعتباره وعمل بالقياس .

« الثاني مفهوم الصفة »

هو دلالة تخصيص الشيء بالوصف على نفي الحكم عن هذا الشيء عند عدم الوصف : كقوله تعالى « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » أى فتزوجوا بما ملكت : أحل سبحانه للرجال عند العجز عن زواج الحرائر أن يتزوجوا الإماء المؤمنات فتخصيص الفتيات بوصف الإيمان يدل على نفي الحل عنهن عند عدم الإيمان وكقول جابر « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم » أفاد أن الشفعة مشروعة في العقار المشترك الموصوف بعدم القسمة فدل على نفي المشروعية عنه عند القسمة .

والمراد بالتخصيص في التعريف تقليل الإشتراك ، فلفظ فتياتكم بعدد أن كان يطلق على المؤمنات وغيرهن أصبح بعد التخصيص بالمؤمنات لا يراد به إلا من توجد فيهن هذه الصفة ، والمراد بالوصف مطلق القيد غير الشرط والغاية والعدد أعم من أن يكون نعتاً أو حالا كقوله تعالى « ولا تأكلوها إسرافاً ، أو ظرفاً أو جاراً ومجروراً » كقوله ﷺ « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » أو بدل بعض كقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، أو مضافاً أو مضافاً إليه كطل الغنى ظلم . واختلف في اعتباره : فقال به كثير كالأئمة الثلاثة والأشعري ونفاه الحنفية

والمهترلة والبساقلائي وإمام الحرمين والغزالي ، ونفى الحنفية له في كلام
الشارع فقط (١)

الأدلة : استدلال المثبتون أولاً : — بأنه لو لم يدل التخصيص بالوصف
على نفى الحكم عند عدمه لما تبادر ذلك في عرف أهل اللغة ، لكنه متبادر
لأمرين الأول : فهم أهل اللسان من قولك الإنسان الطويل لا يطير : أن
غير الطويل يطير ، ولهذا يستقبح العقلاء الوصف بالطول لأنه مؤد إلى
إلى الكذب ، الثاني : فهم أبي عبيدة القاسم بن سلام والشافعي من قول
النبي ﷺ « لي الواجد يحل عرضه وعقوبته » أن لي غير الواجد لا يحلها
ومن قوله « مطل الغنى ظلم » أن مطل غير الغنى ليس ظلماً وهما من أئمة اللغة
ولولا أنه وضع لغوى ما فهماه .

وأجيب : بمنع التبادر ، وسبب الاستقباح إنما هو عدم فائدة وصف
الإنسان بالطول ، وفهم أبي عبيد والشافعي معارض بفهم الانخفاض صاحب
سيبويه وفهم محمد بن الحسن أستاذ الشافعي مع قدمهما وسلامة لسانهما ،
وقد صح عنهما عدم اعتبار المفهوم : على أن الأمثلة الجزئية القليلة لا تصلح

(١) الحنفية لا يقولون بالمفهوم في كلام الشارع كتاباً وسنة ويقولون به
في كلام الناس كما قال الكردري ولهذا شاع بينهم (مفاهيم الكتب حجة) :
ولما لم يعتبروه في كلام الشارع قالوا إن الحكم في المسكوت عند التخصيص
بالوصف والشرط هو العدم الأصلي قبل الشرح إبقاء لما كان على ما كان إلا أن
يثبت من الشرع خلافه ، وحكمه عند التخصيص بالغاية والعدد هو الأصل الذي
قرره الشرع دل على هذا الاستقراء : فقوله تعالى « فان طبقها فلا تحل له من
بعد » حتى تنكح زوجاً غيره » يحكم فيه بالحل عند النكاح لكن لا من المفهوم
بل من الأصل الثابت بقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وقوله
« فاضر بوهن ثمانين جلدة » يقولون فيه بتحريم ما زاد بالنصوص المحرمة للأذى .

لإثبات قاعدة كلية (١).

قالوا ثانيا : القول بدلالة التخصيص على النفي فيه تكثير لفائدة الكلام لأنه حينئذ يدل بمنطوقه وبمفهومه ؛ فلما كثرت الفائدة بالنفي لزم اعتبار المفهوم حرصا على بلاغة الكلام . وأجيب بمنع الملازمة لأن وضع التخصيص لنفي الحكم لا يثبت بكثرة الفائدة بل بالنقل .

قالوا ثالثاً : لو لم يدل التخصيص على النفي كان ذكر الوصف ترجيحاً بلا فائدة مرجحة لأن المفروض عدم الفوائد الأخرى كما هو شرط المفهوم واللازم باطل لأن التخصيص بلا داع لا يستقيم في كلام البالغاء فضلا عن كلام الله ورسوله ﷺ . وأجيب بثلاثة أجوبة « الأول » منع الملازمة لعدم الجزم بانتفاء جميع الفوائد . قالوا المفهوم دليل ظني فلا يشترط الجزم بعدم الفائدة بل يكفي الظن لأنه بعد البحث دليل على عدم الفائدة في الواقع قلنا هذا مسلم في كلام غير الشارع لأن فوائده محدودة بحسب طاقة الإنسان ولهذا قلنا

نوقش هذا الكلام بأن القاعدة لم تستنبط من مثال أو أمثلة قليلة وإنما فهمها الكثير من أهل اللغة بالاستقراء لجزئيات كثيرة فهم فهموا أن التخصيص بالوصف إذا انتفى فوائده كلها بظن العلماء كانت فائدة نفي الحكم عن المسكوت لثلا يخلو عن الفائدة . قال النافون معنى كلامكم أن الاستقراء دل على وضع التخصيص بالوصف وغيره لنفي الحكم عند ظن عدم فائدة أخرى لكن هذا إن صح وضع مؤدى إلى الجمل لتفاوت الأفهام في فوائد التخصيص فقد يجزم شخص بعدم الفائدة على حين يفهم آخر له فوائد كثيرة . الواقع أن الاستقراء لم يدل على إفادة التخصيص للنفي عند ظن عدم الفائدة ، لأن أكثر الجزئيات التي لوحظ انتفاء الحكم فيها عن المسكوت : الانتفاء فيها موافق لعدم الأصلي فإن الأصل مثلا عدم حل العقوبة في المعسر وعدم وجوب الزكاة في العلوقة ؛ فالنفي في هذه الجزئيات نحن مترددون في منشئه هل هو التخصيص أو عدم الأصلي وإبقاء ما كان على ما كان ؟ فلم يتعين فهمه من التخصيص حتى نثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ولهذا التردد لم يقل بالمفهوم الكثير من أئمة اللغة كمحمد والأخفش .

بالمفهوم في كلام الناس ، أما الشارع فلا نسلم ذلك في كلامه لأن لكلام الله ورسوله فوائد لا تنفد ودلائل إعجاز لا تفرغ وقد تقصر عن دركها أفهام العقلاء « الجواب الثاني » سلينا لسكننا نمنع استلزام الدليل للمدعى لأن اللغة لا تثبت بلزوم عدم الفسادة بل بالنقل المتواتر أو الأحادي عن العرب أو أئمة اللغة كالأصمعي وأبي عمرو بن العلاء وسيبويه والخليل . « جواب صدر الشريعة » فهم صدر الشريعة أن القائلين بالمفهوم شرطوا في دلالة التخصيص على النفي ألا يخرج مخرج العادة وألا ينص عليه لذكره في السؤال أو وجوده في الحادثة أو لعلم المتكلم أن المخاطب يحل حكم المنطوق فقط فيجعلوا فوائد التخصيص بالوصف وغيره منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي الحكم عن المسكوت ، وقالوا إذا لم توجد هذه الأربعة علم أن التخصيص للنفي ، وبناء على هذا الفهم أجاب عن الدليل بمنع الملازمة لجواز مرجع آخر لأن فوائد التخصيص لا تنحصر في الأربعة بل قد يكون لفوائد أخرى كالكشف في نحو : الجسم الطويل العريض العميق متحيز وهذه الفائدة لا يدل على نفي التحيز عن غير محل الوصف لأنه لو دل على النفي لزم أن الجسم الذي لا يوجد فيه هذه الأوصاف لا يكون متحيزاً وهذا محال لأن الجسم لا يوجد بدون هذه الأوصاف وإنما وصف بها تعريفاً للجسم وإشارة إلى أن علة التحيز هذا الوصف ، وكالمدح والذم والتوكيد وزيادة التعميم^(١) في قوله تعالى (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم^(٢)) .

(١) جعل الوصف الدال على الكشف أو المدح أو الذم أو التوكيد أو زيادة التعميم من تخصيص الشيء بالوصف غير صحيح لأن معنى التخصيص نقص الشبوع والشيء الموصوف لا ينقص شيوعه بهذه الأوصاف فلفعل المراد بالتخصيص في عبارة الصدر ذكر الوصف .

(٢) قال في الكشف أصل التعميم مستفاد من وقوع الدابة والطائر في سياق النفي ، ووصف الكون في الأرض كلها والطيران لزيادته . وفي المفتاح أن نفي الدابة والطائر يحتمل الوحدة والجنس فوصفها بالبيان إرادة الجنس . وقول

ورد جوابه بأن القائلين بالمفهوم لم يحصروا فوائد التخصيص في الأربعة بل شرطوا في المفهوم ألا يكون للتخصيص فائدة سوى النفي فلا يدل التخصيص على النفي عندهم إلا عند انتفاء جميع فوائده لا خصوص الأربعة فالملازمة صحيحة وإنما الجواب ما قدمناه .

قالوا رابعا : - لما علق الحكم بشيء موصوف دل على عدم الحكم بعدم الوصف لأن هذا التعليق يدل على علية الوصف للحكم والمعلول ينتفى بانتفاء علته . والجواب أن عدم الوصف الذي صار علة بالتعليق لا يدل على عدم الحكم لجواز تعدد العلل للحكم الواحد كالملك علة البيع والهبة والميراث والاستيلاء وغيرها قالوا يكفي ظن أن لا علة غير الوصف بعد البحث لأن المفهوم ظني فينتفى الحكم بانتفاء العلة قلنا هذا رجوع عن جعل النفي مدلول اللفظ أي التخصيص وإضافته إلى نفي العلة وهو ما قلناه معشر الحنفية أن الحكم في غير موضع الوصف يبقى على عدمه الأصلي لعدم الدليل ، فنحن مع القائلين بالمفهوم نقول بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن الفرق بيننا وبينهم أننا نقول بعدم الحكم لعدم العلة أي لعدم الدليل الشرعي ، فثلا يكون عدم وجوب الزكاة في العلوقة من قوله ﷺ (في خمس من الإبل السائمة شاة) عدما أصليا لا حكما شرعيا وهم يقولون إن عدم الوصف علة لعدم الحكم أي دليلا شرعيا على النفي فيكون حكما شرعيا عندهم فلا زكاة في العلوقة إتفاقا لكنه حكم أصلي عندنا وشرعي عندهم (١)

صدر الشريعة الوصفان للتعظيم مراده لزيادة التعظيم للحصول أصله بوقوع النكارة بعد النفي وزيادة من .

(١) ولا تفهم من هذا الجواب عصمك الله أن الظن بوحدة العلة يكفي في انتفاء الحكم بانتفائها إذ لو كفى لأفضى ذلك إلى انحلال الشريعة لزوال الأحكام بزوال عللها المنصوصة كلها ظن توحيدها ولا سيما على أيدي ملاحدة جهلة يزعمون لأنفسهم حق الاستنباط من الشريعة ويقولون كلما لم يعجبهم حكم كان هذا لزم من مضى والإنسان الآن ارتقى عن الإنسان في عهد محمد ﷺ أعاذك الله من شياطين الناس .

دليل النفاة : علمت بما تقدم أن أدلة المشبّهين لم تدل على اعتبار المفهوم
لردها كلها والدعوى منتفية ما لم يقيم عليها دليل ، فدليل النفاة هو أنه
لا دليل على حجية المفهوم .

ثمرة الخلاف : يترتب على إعتبار المفهوم أن نفي حكم المنطوق عن
المسكوت حكم شرعى سواء أكان الحكم المنفى إثباتا أو نفيا ، ويترتب على
القول بعدم إعتباره أن هذا النفي حكم أصلي عدمى لأن الأصل عدم الحكم
والبراءة من التكليف ، وهذا يستلزم أمرين : (الأول) أن الحكم الشبّوق
يثبت بالمفهوم فى المسكوت عند القائلين به لأن الحكم الشرعى يكون مشبّها
ومنفيا وعند غيرهم لا يثبت ، لأن الحكم الشبّوق لا يثبت بالعدم الأصلى
لتناقضهما فقله عليه السلام فيما روى الدارقطنى عن ابن عباس « ليس فى البقر
العوامل صدقة » يدل على وجوب الزكاة فى غير العوامل عند القائلين بالمفهوم
ولا يدل عليه عند الحنفية . (الأمر الثانى) أن من شرط القياس أن يكون
المعدى من الأصل إلى الفرع حكما شرعيا أى ثابتا بالشرع ، ولا يصح أن
يكون عدما أصليا حيث كان الحكم الثابت فى المسكوت حكما شرعيا عند
القائلين بالمفهوم صحت تعديته بالقياس وحيث كان عدما أصليا عند غيرهم
لا تصح تعديته به كقله تعالى فى كفارة القتل « فتحرير رقبة مؤمنة » فإن
عدم جواز الكفارة فيها ثابت بالمفهوم أو بالعدم الأصلى على الخلاف وتبع
هذا : الخلاف فى جواز تعديته بالقياس إلى كفارة اليمين .

اعتراض وجوابه : إعترض القائلون بالمفهوم على الحنفية بأنهم لو لم
يقولوا به لما جعلوا التخصيص بالوصف دالا على نفي الحكم فى مسألتين
(الأولى) ولدت أمة ثلاثة فى ثلاثة بطون وقال السيد : الولد الأكبر
منى : فإن هذا الإقرار يكون نفيا لنسب الآخرين للتخصيص بالأكبر
والجواب أن النقي ليس بالمفهوم بل بدلالة السكوت وهى دلالة معتبرة كدلالة
سكوت النبي ﷺ على تقريره للعمل المسكوت عنه ودلالة سكوت البكر على الرضا

فهيها لما سككت عن دعوى الأخيرين في موضع الحاجة إلى البيان كان هذا السكوت نفيا لنسبهما. لكن الواقع أنه ليس نفيا بل هو عدم ثبوت النسب لأن شرط ثبوت نسبهما الدعوى إذ هما ولدا الأمة وهي ليست بفراش (١) وقلنا في المسألة «في ثلاثة بطون» لأنهم لو كانوا توأم أي بين الواحد وما قبله أقل من ستة أشهر كان إدعاء الأكبر إدعاء للكل. (المسألة الثانية) شهد شهود على ميت في قضية إرث : بأنهم لا يعلمون له وارثا في أرض مصر إلا أحمد مثلا : قال صاحبان ترد هذه وعلمه المعترض بدلالة التخصيص في عبارتهم على النفي فإن قوطهم في أرض مصر صفة لوارثا وتخصيص الوارث بها يدل على إنهم يعلمون له وارثا آخر في غير هذه الأرض . وأجيب بأن سبب رد الشهادة عندهما ليس ما ذكر بل هو إشتغالها على الشبهة فإن زيادة المكان أي (بأرض مصر) لا حاجة إليها في الشهادة فأورثت شبهة النفي عند عدمه لأن التخصيص وإن لم يدل على النفي ففيه شبهة . والحق أن صاحبين إعتبرا التخصيص نصا في النفي وهذا لا يضر الحنفية لأنهم يقولون بالمفهوم في كلام غير الشارع .

«الثالث مفهوم الشرط»

هو دلالة تعليق الحكم بالشرط على نفيه عند عدم الشرط كقوله تعالى « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » « فإن خفتم فرجالا أو ركبانا ، أي إن اشتد الخوف جازت لكم الصلاة حال المشي والركوب (وإن كنتم

(١) ولد الأمة من سيدها لا يثبت نسبه إلا بالدعوى وولده من أم الولد يثبت نسبه بمجرد ولادته لأنها فراش لكن ينفي بمجرد نفيه من غير حاجة إلى إيمان لأنها فراش ضعيف ، وثبت أمومة الولد بدعوى السيد للولد فلو أتت أمة بولدين وادعى أولهما قبل ولادة الثاني صارت أم ولد وثبت نسب الثاني بلا دعوى ففي هذه المسألة يكون الأخيران ولدى الأمة لا أم الولد لأنه لم يدعى الأكبر إلا بعد ولادتهم جميعا .

جنباً فاطهروا) : حيث دلت كل آية منها بالمفهوم على نفى الحكم عند عدم الشرط قال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالسكرخي ونفاه الحنفية في كلام الشارع وقالوا يبقى الحكم عند عدم الشرط على العدم الاصلى فلا يكون حكماً شرعياً بل عدماً أصلياً وتقدم هذا مع ثمة الخلاف في مفهوم الصفة .

الادلة : من الجانبين هي الادلة السابقة فيه والاجوبة هي الاجوبة غير أن المثبتين زادوا هنا دليلاً : وهو أن الكلام إذا كان شرطاً لزم من إنتفاء الشرط فيه إنتفاء المشروط : عملاً بحقيقة الشرط : إذ هو الأمر الخارج عن الماهية الذي يتوقف عليه وجود الشيء كالشهادة للزواج والتوقف يدل على إنتفاء المشروط بإنتفاء الشرط . وأجيب بأن المستدل إشتبه عليه الشرط النحوى بالشرط الشرعى : فإن الشرط يطلق بالاشتراك اللفظى على الشرط الشرعى وهو ما عرفناه وهذا ينتفى الحكم بإنتفائه ، وعلى الشرط النحوى وهو ما علق عليه الحكم مثل إن عصيت فأنت طالق والحكم يترتب عليه ولا يتوقف فلا ينتفى بإنتفائه ، فنحن لا نسلم أن الشرط في مفهوم الشرط ما يتوقف عليه الشيء بل المراد به الشرط النحوى ولا يلزم من إنتفائه إنتفاء المعلق عليه لجواز وجوده بسبب آخر كما إذا قال إن عصيت فأنت طالق ونجز الطلاق قبل العصيان . ودفع الجواب بأنه يلزم من إنتفاء الشرط النحوى إنتفاء معلق عليه أيضاً لأن الشرط سبب فينتفى المسبب بإنتفائه لانه إذا اتحد فالأمر ظاهر وإن جاز تعدده فالأصل بعد البحث عدم غيره . وأجيب بأن النفى حينئذ ليس بدلالة اللفظ بل بالدليل العقلى القائل ينتفى المسبب بإنتفاء سببه وهذا بعينه هو قول الحنفية أن الحكم عند عدم الوصف والشرط هو العدم الاصلى لعدم الدليل عليه .

تفريع : فرع على الخلاف : الخلاف في دلالة قوله تعالى : (ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم

المؤمنات) صدرت الآية بجملة شرطية علق فيها جواز نكاح الامة على العجز عن مهر الحرة فدللت بمفهوم الشرط عند الشافعي على حرمة زواج الامة عند استطاعة مهر الحرة وخصص هذا المفهوم عنده عموم قوله تعالى : (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ، وعند الحنفية لم تدل على شيء عند الاستطاعة فلم تكن مخصصة لآية «وأحل لكم» إن لم يشترط إتصال المخصص ولا ناسخة . إن اشترط الإتصال علما بأن آية ومن لم يستطع متراخية عن الآية الاخرى والحكم عندهم جواز النكاح عند العجز ، وكان مقتضى مذهبهم القائل بأن الحكم في غير محل الشرط هو العدم الاصل أن يقال بحرمة زواج الامة عند استطاعة الحرة لان الاصل في الزواج الحظر لكن ثبت الجواز على خلاف الاصل بآية (وأحل لكم) لأن القاعدة أنا نعمل بالعدم الاصل في مفهوم الصفه والشرط إلا أن يثبت الدليل خلافه عنه ، ولهذا عملنا بالعدم الاصل في قوله تعالى : (ومن لم يستطع فضيماً ثلاثة أيام) ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ، فإن لم تجدوا ماء ففيمموا ، لأنه لم يرد دليل على خلافه .

مبنى الخلاف في مفهوم الشرط :- بعد أن ذكر الأصوليون الدليل السابق على اعتبار مفهوم الشرط ومناقشته بينوا : أن الخلاف في اعتباره مبنى على محل الحكم في الجملة الشرطية فقال أهل اللغة جملة الجزاء كلام مستقل مشتمل على حكم على جميع التقادير والاحوال والشرط قصره على تقدير معين ونفاه على سائر التقادير كما في القصر بانما في إفادته الإثبات والنفي فيكون نفي الحكم عند عدم الشرط مضافاً إلى الدليل فقوله هذا المال صدقة إن برئت يفيد الجزاء لإتزام الصدقة على كل حال ويفيد الشرط أن الإلتزام ثابت عند البرء ومنفي في الأحوال الاخرى : وهذا هو معنى أن أهل العربية يعتبرون المشروط بدون الشرط : فرأيهم أن المشروط أى جملة الجزاء هي محل الإفادة ولهذا تكون الجملة الشرطية خبراً أو إنشأ بالنظر إليها والشرط

قيد للجزاء بمنزلة الحال وظرف الزمان فالقائل إذا أسألت سعدت كأنه يقول أنت سعيد مسالماً أو وقت إسلامك ، وقال أهل المنطق مجموع الشرط والجزاء كلام واحد مشتمل على حكم تعليلي يربط مضمون الجزاء بمضمون الشرط وثبوته على تقدير ثبوته وهو ساكت عن غيره فلم يحكم فيه بالنفي عند عدم الشرط فالشال السابق يفيد عندهم إلزام الصدقة على تقدير البره ولا يفيد نفيها عند عدمه وهذا معنى أن أهل النظر يعتبرون المشروط مع الشرط فرايهم أن كلام من الشرط والمشروط جزء كلام لا يفيد وحده شيئاً بمنزلة كل من المبتدأ والخبر ، فقال المثبتون برأى أهل اللغة وقال النافون برأى أهل المنطق .

هذا المبنى مبنى لخلاف آخر : هو أن التعليق هل يمنع سببية السبب كما قالت الحنفية أو يؤخر ثبوت الحكم مع بقاء سببية السبب كما قالت الشافعية . بيانه أن الصيغ التي اعتبرها الشارع أسباباً لأحكام كعلي نذر وأنت طالق وأنت حر قالت الشافعية ومن على طريقتهن . التعليق لا يؤثر على سببيتها وإنما أثره في تأخير الحكم . فالقائل إن خرجت فأنت طالق . لفظ أنت طالق منه يبقى على سببيته للحكم حال التعليق قبل وجود الشرط وأثر التعليق في تأخير حكمه وهو وقوع الطلاق : لقول أهل اللغة إن الجزاء يوجب حكمه على جميع التقادير والتعليق خصصه بتقدير معين ونفاه على غيره من التقادير فلها خصصه بتقدير معين لم يعد سببية الجزاء وإنما آخر حكمه فقط : وقالت الحنفية التعليق يعدم سببية الأسباب لأن السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم والصيغ المعلقة قبل وجود الشرط ليست طرقاً إليه لقول المناطقة إن الجزاء من الشرط جزء كلام كالمبتدأ من الخبر فصارت الصيغ بالتعليق بمنزلة جزء السبب فلم تكن طريقاً إلى الحكم نعم يصير سبباً عند حصول الشرط فإن قلت حيث لم يكن سبباً وجب أن يلغوا كتنجيز الطلاق على الأجنبية وبيع الحر قلت لم يلغ لأن الشرط مرجو الحصول فهو بعرضية أن يكون سبباً بخلاف نحو طالق لإنشاء الله لأن مشيئة الله مستحيلة المعرفة

واستدلوا أيضا بأن السبب هو المؤثر في الحكم والتعليق مانع من ذلك في الحال فلا يكون سببا في الحال. ويأتى الاعتراض على رأى الحنفية .

تفريع :- بنى على هذا الخلاف مسائل (الأولى) تعليق الطلاق والإعتاق بالملك كقولك لا جنيبة إن تزوجتك فأنت طالق أو لمملوك غيرك إن ملكتك فأنت حر : قال الشافعى لا يصح هذا التعليق لأن الطلاق والإعتاق سببان حال التعليق إذ أثره في تأخير الحكم فقط : والشرط في انعقاد السبب وجود محله أى الزوجة والمملوك فلما لم يوجد المحل بطل التعليق وقال أبو حنيفة يصح لأنهما ليسا سببين حال التعليق فلا يشترط وجود محلهما فليس ما يبطل التعليق ، قال بل التعليق بالملك أولى بالصحة من التعليق على غير الملك في الملك كقولك لزوجتك إن نشرت فأنت طالق أو لعبدك إن بشرتني فأنت حر لثبوتهم بوجود الملك عند حصول الشرط في الأول وعدم التيقن به في الثانى لجواز أن تفرج طالقها وحرية قبل حصول الشرط

المسألة الثانية :- تعجيل النذر المالى المعلق بشرط قبل وجود الشرط

لقولك إن شفى الله مريضى فله على أن أتصدق بمائة فتصدق بالمائة قبل الشفاء قال الشافعى يصح وقال أبو حنيفة لا يصح والوجه من الجانبين أن تعجيل الواجب بعد وجود سبب الوجوب قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول إذا وجد السبب وهو ملك النصاب فالشافعى قال النذر المعلق انعقد سببا حال التعليق قبل وجود الشرط فصح التعجيل لأنه بعد وجود سببه كتعجيل الزكاة قبل الحول بعد ملك النصاب وأبو حنيفة قال النذر المعلق لم ينعقد سببا قبل الشرط فلا يصح التعجيل لأنه فعل الواجب قبل سبب وجوبه كالصلاة قبل الوقت . وقيدنا المسألة بالنذر المالى لاتفاقهم على أنه لا يصح تعجيل النذر البدنى مثل إن شفى الله مريضى فله على صوم شهر : ليس له أن يصوم قبل الشفاء حتى إن صام أعاد أما عند الحنفية فلما قلنا فى المالى وأما عند الشافعية فلأنهم يقولون لا ينقك الوجوب عن وجوب الأداء فى الواجب البدنى ووجوب الأداء لم

يثبت إلا بحصول الشرط أى الشفاء فسكنا الوجوب فيكون تعجيل النذر فعل الواجب قبل وجوبه (١) .

المسألة الثالثة : تعجيل كفارة اليمين المالية قبل الحنث . وهى الإطعام والكسوة والتحرير . يجوز الشافعى للأصل الذى قرره من أن عدم شرط الشيء لا يمنع إنعقاد سببه وسبب الوجوب عنده هو اليمين لإضافة الكفارة إليها فى قوله تعالى . (ذلك كفارة أيمانكم) والشرط هو الحنث لتوقف وجوب أدائها عليه فالتسكير قبل الحنث فعل الواجب بعد وجود سببه قبل وجود شرطه ، واعتراض كيف تكون المسألة من فروع الخلافية السابقة مع أن اليمين ليست من باب التعليق بالشرط . وأجيب بأنها منه بحسب المعنى لاشتغالها على السبب والشرط لسكن هذا تأويل متكلف لأن الحنث فى اليمين شرط شرعى والشرط فى الخلافية هو الجعلي المعلق عليه . وقيدنا المسألة بالكفارة المالية لأن تعجيل الكفارة البدنية أى الصوم لا يجوز عنده لأن الوجوب فى الواجب البدنى لا ينفك عن وجوب الأداء عنده ووجوب الأداء ثابت بالحنث فالتسكير قبل الحنث تسكير قبل وجوبه وقالت الحنفية لا يجوز التسكير قبل الحنث مطلقا لأن سبب الكفارة هو الحنث إذ هو الجنائية المفضية إليها أما اليمين فلا تصلح سببا لأنها موضوعة لابر تعظيما لإسم الله فلا تكون سببا لما رتب على ضد مقصودها . وكفارة أيمانكم ليس نصا فى السببية بل هو من إضافة الشيء إلى شرطه كصدقة الفطر .

معارضة لحجة الحنفية على منع التعليق عن السببية : استدلال الشافعى

(١) سيأتى أن الوجوب هو شغل الذمة ووجوب الاداء هو المطالبة بإيقاع الفعل وقد اتفقوا على أن الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فى الواجب المالى كالثمن ، يثبت وجوبه بالشراء ووجوب أدائه بالمطالبة واختلفوا فى الواجب البدنى كالصلاة والصوم قالت الحنفية هو كالمالى وقالت الشافعية الوجوب فيه وجوب الاداء ويأتى أن فرقه بين المالى والبدنى غير صحيح

على أن التعليق لا يمنع من انعقاد السبب فوق ما تقدم بقياس السبب المعلق على البيع المؤجل ثمنه والبيع بشرط الخيار ، والسبب المضاف إلى الزمان المستقبل كأنه طالق غدا : فإن هذه أسباب معلقة في المعنى على حلول الاجل وعلى الخيار أى إجازة من له الخيار وعلى عجز الزمن الذى أضيف إليه السبب والحكم فيها أنها أسباب متقدمة في الحال لم يمنع التعليق من سببها وإنما أخر أحكامها فكذا يجب في المقيس (١) وأجيب بالفرق بين السبب المعلق والثلاثة : أما البيع المؤجل ثمنه فإن التأجيل فيه دخل على المطالبة بالثمن فأخرها ولم يدخل على السبب أى البيع بل ولا على حكمه فلم يؤثر فيها بخلاف الأسباب المعلقة بالشرط فإن الشرط دخل فيها على السبب ، وأما البيع بشرط الخيار فإن الشرط فيه دخل على الحكم دون السبب : بيانه أن دخوله على السبب يجعل البيع غير مشروع قياسا على القمار : فإن القمار أحرم لأنه إثبات للملك المال معلق بالخطر أى بشيء متردد بين الوجود والبقاء على العدم وهو ظهور القدر المعلم والبيع إثبات للملك المال فلا يجوز تعليقه بالخطر أيضا : فالقياس في البيع بشرط الخيار أن لا يكون مشروعا لتعليقه على شرط محتمل وهو الإجازة في مدة الخيار لكنه شرع على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن الناشئ من قلة الثرى باستكمال النظر في مدته وهذه الضرورة تندفع بدخوله على الحكم بأن يكون المعلق هو الملك فلا داعى لدخوله على السبب المؤدى إلى جعله كالقمار وإلى مخالفة القياس من غير ضرورة : وهذا بخلاف المقيس أى الطلاق والاعتاق لأنهما من الاستقاطات فيصح دخول الشرط عليهما فقلنا إن التعليق فيهما داخل على السبب كما هو الأصل إذ ليس ما يدعو إلى مخالفة الأصل بدخوله على الحكم . قد يقال الاعتاق إثبات كالبيع والجواب الفرق لأن البيع إثبات للملك المال والاعتاق إثبات الحرية في المملوك .

(١) فإن قلت القياس لا يجرى في الأسباب قلت لا يجرى لإثبات السببية أما لإثبات بقاءها فلا مانع منه .

وأما السبب المضاف إلى الزمان فالفرق بينه وبين المعلق أن الأول موضوع لثبوت حكم السبب في الوقت الذي أضيف إليه ثبوتاً مؤكداً فينقصد السبب قبل الوقت بلا مانع بخلاف السبب المعلق إذ هو يمين وهي موضوعة للبر وهو لا يتحقق إلا بإعدام الشرط الذي علق عليه السبب وبإعدامه ينعدم السبب كيان كذبت فأنت طالق . ورد هذا الفرق بأنه إنما يتحقق في يمين المنع من الشرط أما في يمين الحمل على فعله فلا مثل إن بشرتني بقدوم ولدي فأنت حر . فأبدى فرق آخر وهو أن السبب المعلق متردد بين الوجود وعدمه لأن الشرط فيه معدوم على خطر الوجود والسبب المضاف مقطوع بوجوده لأن الزمان المضاف إليه آت لا ريب فيه . ورد هذا الفرق أيضاً بجواز العكس مثل إن جاء الغد فأنت حر وعلى صدقة يوم يقدم فلان فالو صح هذا الفرق لانقصد سبب الحرية في الحال ولما جاز تعجيل النذر لأن العبرة للمعنى لا للصورة الإضافة والتعليق : لكن الفقه على خلاف هذا . فيجوز بيع العبد قبل الغدو وتعجيل النذر والحق أن المعارضة بالسبب المضاف قوية والأجوبة عنها غير مسلبة ولو رجح مذهب الشافعي أو فرق بين يمين المنع ويمين الحمل أو بين الشرط المتيقن وجوده والذي على خطر الوجود لاستراحت الأفكار .

« مفهوم الغاية والعدى والحصر والاستثناء »

الرابع مفهوم الغاية : وهو دلالة تقييد الحكم بالغاية على نفيه بعدها كقوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » ، حيث يدل بمفهوم حتى على الحل إذا نكحت وإنما شرط المسيس بحديث العسيلة المشهور وقوله « فقاتلوا التي تبغى حتى تنفيء إلى أمر الله » حيث يدل على نفي القتال إذا فاءت . قال به من قال بمفهوم الصفة والشرط وبعض من لم يقل بهما كعبد الجبار المعتزلي ونفاه الحنفية لكن قال نخر الإسلام وشمس الأئمة تدل الغاية على نقيض الحكم السابق بالإشارة لأن مقصود المتكلم إفادة الحكم منتهياً إلى الغاية فيلزمه ثبوت نقيض الحكم فيما بعدها وهو غير مقصود .

الخامس مفهوم العدد : وهو دلالة تقيد الحكم بالعدد على نفيه عما زاد عليه كقوله تعالى : (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فقوله ﷺ (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) قال به أكثر الشافعية وبعض الحنفية كالطحاوي ونفاة غيرهم . واعلم أنه وليس منه نفي قتل الذئب والأسد والحية بحديث الشيخين عنه ﷺ (خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة) لمساواتها المنطوق في الفسق وهو الابتداء بالأذى وشرط المفهوم عدم المساواة كما تقدم فيحل قتلها قياساً على الخمسة .

السادس مفهوم الحصر : وهو دلالة أداة الحصر على النفي عن غير المقصور عليه وأدوات الحصر كثيرة كأنما وتعريف الطرفين إذا كان أحدهما بلام الاستغراق مثل العادل عمر وتقديم ما حقه التأخير وضمير الفصل وقد تكلم الأصوليون عن الأولين وأحالوا الكلام في الباقي على علم المعاني . الأداة الأولى « إنما » قال القاضي أبو بكر والغزالي وبعض الفقهاء تدل إنما بالمنطوق على النفي عن المتأخر سواء أكان ركن الجملة أم من متعلقاتها وقال أبو إسحاق الشيرازي وجماعة تدل بالمفهوم وقيل لا تدل على النفي عند الحنفية لكن كلام بعضهم يدل على أنها تفيد كما في كشف الأسرار والكافي ، ولما استدلل الشافعية بحديث إنما الأعمال بالنيات على إشتراط النية في الوضوء لم يجب الحنفية بمنع إفادتها الحصر بل بأجوبة أخرى والراجح أنها تدل بالمنطوق لأنه يتبادر منها الإثبات والنفي معاً كقوله ﷺ « ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله إنما الولاء لمن أعتق » مرئياً به نفي ثبوت الولاء بالشرط ، الثانية ، تعريف الطرفين بأن يكون أحدهما معرفاً بلام الاستغراق وصفاً أو إسم جنس والطرف الآخر جزئياً من جزئياته مثل الشجاع خالد والرجل محمد وقلبيهما ومنه حديث « الماء من الماء » . قيل يدل على النفي عن غير المتأخر بالمفهوم والصحيح أنه يدل بالمنطوق بطريق الإشارة والدال لام الاستغراق لأن معنى الشجاع خالد كل شجاع خالد لأن

ثبوت الجلس برمته أو أحد يستلزم نفيه عن غيره إلا أن النفي غير مقصود، وتكرر من الحنفية الاستدلال به على النفي مثل البيعة على المدعى واليمين على من أنكر قالوا يدل على أنه لا يمين على المدعى ولا بيعة على المنكر .

السابع مفهوم الاستثناء : وهو دلالة الاستثناء بإلا على ثبوت نقيض حكم ما قبلها لما بعدها قال به القائلون بمفهوم الصفة والشرط ونحو الإسلام واتباعه وصاحب الهداية كما يظهر من كلامه : قال في قول السيد ما أنت إلا حر يدل على العتق لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد كما في كلمة الشهادة وقال أكثر الحنفية أن إلا لا تفسيد حكماً في المستثنى بل هو مسكوت عنه . والراجع أن إلا تدل على ثبوت النقيض في المستثنى بالمنطوق للتبادر من كلمة التوحيد ولقول أهل اللغة الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي فجملة الاستثناء فيها حكمان : حكم على ماعدى المستثنى وحكم على المستثنى بنقيضه والدلالة عليه عبارة إن قصد وإشارة إن لم يقصد . والكلام مستوفى في مبحث البيان .

طرق فاسدة أخرى للدلالة : - ذكرناها طرقاً أخرى وبينوا فسادها

منها دلالة القران وهي دلالة عطف إحدى الجملتين المستقلتين على الأخرى على تشريك الثانية للأولى في حكمها الشرعي نفيّاً أو إثباتاً مثل (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) حيث يدل على عدم وجوب الزكاة على الصبي لعدم وجوب الصلاة عليه قال به بعض لأن العطف يقتضى الشركة قلنا المقتضى للشركة ليس العطف بل هو الافتقار كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة ومر هذا في بحث الواو ص ١٤ . ومنها تخصيص العام بسببه سؤالاً أو حادثة وتخصيصه بغرض المتكلم منه كالمدح والذم وإفراد فرد من العام بحكمه وبالعطف عليه ، وكل هذا محله بحث التخصصات .

« مباحث الامر والنهي »

هذان قسمان عظيمان من أقسام الأدلة الشرعية لأنه يثبت بهما أكثر

الأحكام وعليهما مدار تكاليف الإسلام ، وبهما تميز الواجب من غيره والحلال من الحرام ، ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي كما فعل جلال الدين الخبازي في المغني ، وسنبداً إن شاء الله بمباحث الأمر والكلام فيه يتناول معنى لفظه ، وما وضعت له صيغته ، وما تدل عليه مجازاً ، وأقسام الأمور به باعتبار إيقاعه في الوقت أو بعده وباعتبار حسنه وباعتبار إطلاقه عن الوقت وتثبيده به ، ثم بيان شرط التكليف وهو القدرة ، وهل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة بناءً على أن الإيمان ليس من شروط التكليف بها .

معنى لفظ الأمر :- الأمر (١) يطلق على اللفظي ، والنفسي . .

لكن الذي يبحث عنه الأصولي هو الأمر اللفظي لأنه من أقسام موضوع الأصول أي الأدلة السمعية : وهو صيغته المعروفة في الصرف والنحو واسمها والمضارع المقرون بلام الأمر مستعملة في الطلب الجازم على سبيل الاستعلاء : مثل « وجاهدوا » في الله ، عليكم أنفسكم ، لينفق ذو سعة . والاستعلاء عند الطالب نفسه عالياً على المخاطب سواء أكان عالياً في الواقع أم لا ، ولهذا كان قول فرعون لقومه « ماذا تأمرون ، مجازاً عن تشيرون فخرج عن الجنس غير هذه الصيغ وإن أفاد الطالب مثل يأمر بالعدل وخرج صيغ الأمر المستعملة في غير الطلب الجازم كالتهديد مثل « اعملوا ما شئتم » والتعجيز مثل « فأتوا بسورة من مثله » فثلاثها ليس أمراً في الأصول وإن كان أمراً في علم اللغة ، وخرج ما استعمله المتكلم على سبيل التضرع ، أو التساوى فإن الأول دعاء نحو رب اغفر لي والثاني التماس . ولم يشترط علو الطالب لأن قول الأدي للآعلى إفعل على سبيل الاستعلاء أمر ، ولهذا يندم قائله .

(١) الأمر في اللغة يستعمل اسماً ومصدراً فيستعمل اسماً بمعنى صيغة إفعل ويستعمل مصدراً بمعنى الطلب ومنه تعريفهم الأمر النفسي كما يأتي وبمعنى التكلم بالصيغة ومنه تعريف صدر الشريعة الآتي .

وعرفه صدر الشريعة بأنه : قول القائل استعمالاً أفعل . ورد بأمور (الأول) أن إطلاق الأمر على القول أى التكلم بالصيغة لا يلائم مقصد الأصولى الباحث عن الأدلة والأمر قسم من الدليل اللفظى (الثانى) أنه غير جامع لخروج اسم فعل الأمر والمضارع المقرون بلامه (الثالث) أنه غير مانع لدخول صيغة افعل المستعملة فى غير الطلاب الجازم كالتهديد .

الأمر النفسى : - وأما الأمر النفسى فهو نوع من تعلقات كلام الله تعالى النفسى ولهذا يثبت من يقول بالكلام النفسى كالاشاعة دون من ينفيه كالمعتزلة . وهو طلب فعل غير كف حتماً على سبيل الاستعلاء . كطلبه تعالى من العباد الحج والجهاد فإنه صفة قديمة قائمة بذاته . فخرج بقولنا غير كف النهى النفسى وإن كان بلافظ كف أو ذر لأنه طلب الكف عن الفعل وبقولنا حتماً أمر الندب وبقولنا على سبيل الاستعلاء الدعاء والالتماس والأصوليون يذكرون الأمر النفسى تسمية للفائدة لأنه من مباحث علم الكلام .

يطلق لفظ الأمر على الفعل مجازاً : - لفظ الأمر حقيقة فى القول لأنه هو المتبادر منه عند الإطلاق ويطلق على الفعل مجازاً سواء أكان مصدراً بمعنى الحصول أم اسماً بمعنى الشأن : كقوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » . وقال البعض هو مشترك لفظى بين القول والفعل ، وفرع عليه أن فعل النبى ﷺ يدل على وجوبه على الأمة لأن الأدلة الآتية الدالة على أن الأمر للوجوب متناولة له : فيقال فعل النبى ﷺ أمر وكل أمر للوجوب بالدليل ففعله ﷺ للوجوب بهذا الدليل . لكن هذا التفريع إنما يصح عند من يقول بمعموم المشترك اللفظى لأن الأمر موضوع لسكل من القول والفعل بوضع ففهما أصل وفرع : إن ثبت الأول استلزم الثانى من غير حاجة إلى دليل عليه .

الأدلة : استدلوا للأصل بتبادر كل من القول والفعل عند إطلاق الأمر

أما الأمر فظاهر وأما الفعل فلقوله تعالى (وما أمر فرعون برشيد) أى فعله لأنه الذى يوصف بالرشد ، (وأمرهم شورى بينهم) ، (حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر) .

استدل القائلون بالمجاز أولا : نحن متفقون على أن الأمر حقيقة في القول بوضع خاص فلو كان حقيقة في الفعل أيضا لزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الأصل لقلته في كلام العرب (١) فكان مجازا فيه . (الثاني) لو كان الأمر حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لأن امتناع النفي من لوازم الحقيقة . لكن يصح نفي الأمر عنه لأن من فعل فعلا ولم تصدر عنه صيغة أمر يصح لغة وعرفا أن يقال إنه لم يأمر . وهذا الدليل يبطل إطلاق الأمر حقيقة بالمعنى المصدرى على الفعل بالمعنى المصدرى والأول أشبه لأنه يبطل إطلاق الأمر بالمعنى المصدرى والإسمى على الفعل بمعنييه .

وأجيب عن دليل الاشتراك بمنع تبادر الفعل وإطلاق الأمر على الفعل في الآيات مجاز علاقته السببية لأن الفعل يجب بالأمر ، وأنا أن نقول الأمر في « وما أمر فرعون برشيد » بمعنى القول بدليل فاتبعوا أمر فرعون وإسناد الرشد إليه مجاز (٢) .

سألنا الاشتراك لكن نمنع التفريع إذ لا يلزم من الاشتراك أن فعل الرسول ﷺ يدل على الوجوب لأن الأدلة الدالة على أن الأمر للوجوب المراد منها الأمر القولي قطعاً كما سيأتي عن ذكرها : على أن حكم فعله ﷺ ليس الوجوب على الأمة لأنه لم يصح دليل على ذلك بل أنكر على صحابته اقتداءهم به في وصال الصوم وخلع نعل في الصلاة ، وإذا ثبت الوجوب في بعض أفعاله فبدليل مستقل لا بمجرد الفعل مثل « صلوا كما رأيتموني أصلي » ،

-
- (١) علل المخالفة في التلويح بإحلاله بالفهم لأنه لا يمكن الحكم بأن المراد واحد من معنى المشترك إلا بالقرينة وعند عدمها يحصل الإخلال بخلاف المجاز فإنه عند القرينة يحكم به وعند عدمها يحكم بالحقيقة . ورد بأنه لا إخلال في المشترك إذ عند عدمها يحكم بالإجمال فيتوقف أو يعتمد المشترك في معانيه عند القائل به .
- (٢) المتتابع للفظ الأمر في القرآن والسنة والقواميس لا يسلم منع تبادر الفعل منه (م ١٠ الوسيط)

وه أخذوا عنى مناسكتكم ، وبهذا تبين أن هذا البحث اللغوى ليس منه مسألة حكم أفعاله ^١ بل هى مستقلة بحشها الأصوليون فى السنة (١) .

معنى لفظ الأمر فى القرآن : بجانب ما أسمعك من كلام الأصوليين أسمعك شرح المفسرين لهذا اللفظ . قال الراغب فى مفردات القرآن : الأمر مصدر أمرته إذا كلفته ، وبمعنى الشأن : وهو لفظ عام فى الأقوال والأفعال . أقول : وهذا لا ينافى قول الأصوليين : أنه مجاز فى الفعل . وذكر أن الأمر فى القرآن يتحقق بصيغ الأمر التى قدمنا وبالخبر مثل : « والمطلقات يتربصن » وبالإشارة والرؤيا التى هى وحى كقول إسماعيل : يا أبت افعل ما تؤمر . حيث سمي التكليف الذى رآه أبوه عليهم السلام فى المنام أمرا .

معنى صيغة الأمر : اختلاف العلماء فيه : فمنهم من عينه ومنهم من قال بالتوقف فيه : فقال أكثرهم : هى موضوعة لمعنى واحد لأن الاشتراك خلاف الأصل . ثم هؤلاء اختلفوا فى تعييته على خمسة أقوال : قال الجمهور منهم الشافعى هى حقيقة فى الوجوب لا غير ، وقال بعض أصحاب مالك هى للإباحة لأن الصيغة لطلب وجود الفعل وأدناه الإباحة . لكن هذا لا يستقيم

(١) خلاصة ما ذكره هناك أن أفعاله صلى الله عليه وسلم ، إن كانت سهوا فلا اعتداد بها وإن كانت طبيعية كالأكل والشرب أفادت الإباحة ويسمىها الحنفية سنة زائدة : إتباعها حسن وتركها لا بأس به وإن كانت خاصة به كالزيادة على الأربع فى الزوجات لا تعص الأمة ، وإن وردت بعد الجميل وصاغت لبيانها فحكمها هو المستفاد من الجميل بسبب ما دل على أنها بيان كالأمر فى صلواتكم رأيتمنى أصلى ، وإن كانت غير ذلك وعلم حكمها عمت الأمة كصيام رمضان ، وإن جهل حكمها نسب إلى مالك والحنابلة أن حكمها الوجوب على الأمة والراجح عند الحنفية أنه إن ظهر قصد القرية بها كالتنفل بالصلاة والصوم أفادت الندب وإن لم يظهر أفادت الإباحة لأنها المتيقنة . ولم تصح أدلة القول بالوجوب . وإن واطب صلى الله عليه وسلم عليها بلا ترك أفادت الوجوب ومع الترك أحيانا أفادت السنة المؤكدة .

لأن الإباحة استواء الفعل والترك والطلب يستلزم رجحان الفعل ، وقال أبو هاشم المعتزلى ، والشافعى فى رواية : هى للندب : لأنها لطلب الفعل فلم رجحان جانبه على جانب الترك وأدنى هذا الرجحان الندب ، ونقل عن أبي منصور الماتريدى أنها موضوعة للطلب الأعم من الوجوب والندب ، ونقل عن المرتضى الشيرازى أنها موضوعة للإذن أى رفع الجرج عن الفعل وهو شامل للوجوب والندب والإباحة . والقائلون بالتوقف فريقان : فقال الأشعرى والقاضى والغزالى بالتوقف فى تعيين المعنى الموضوع له أهو الوجوب أم الندب ، وقال ابن سريج بالتوقف فى تعيين المراد عند الاستعمال إلى أن يتبين بالدليل لا فى تعيين المعنى لأنها موضوعة عنده بالاشتراك اللفظى لكل من الوجوب والندب والإباحة والتهديد .

أدلة القول بالوجوب :- استدلوا عليه بالإجماع اللزوم والنص أما الإجماع فن وجهين : الأول أنه تكرر استدلال السلف من الصحابة والتابعين على الوجوب من غير تكبير بصيغة الأمر المجردة عن القرائن فكان ذلك إجماعاً سكوتياً دالاً على إجماعهم على أنها موضوعة للوجوب كما يدل تصريحهم جميعاً بأنها للوجوب على إجماعهم على هذه القضية . وأما استدلالهم ببعض الأوامر على الندب فقد كان بأوامر معها قرينته كما دل على هذا الاستقراء لأوامر الكتاب والسنة وكلام العرب ؛ فهى عند الإطلاق تدل على الوجوب الحقيقية ومع قرينة الندب تدل عليه مجازاً .

الوجه الثانى :- تعارف أهل اللغة أن من أراد طلب الفعل جزماً يطالبه بصيغة افعل وبأبائها مجردة عن القرائن وهو يدل على إجماعهم على أنها للوجوب فالإجماع فى الوجهين على أنها للوجوب ليس صريحاً بل بطريق اللزوم لإجماع آخر .

وأما النص فآيات : الأولى فى سورة النور ٦٢ : « فليحذر الذين يخالفون

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ، ؛ وجه دلالتها على المطلوب أنها مسوقة لتحذير المخالفين لأمر الرسول أو أمر الله من إصابتهم بفتنة في الدنيا أو عذاب في الآخرة ، والمتبادر من المخالفة عن الأمر الإعراض عنه وترك امتثاله ، ولا يترتب عليها خوف إصابة الفتنة أو العذاب إلا إذا كان الأمر للوجوب إذ لا محذور في ترك غير الواجب ؛ واعترض بأن الاستدلال بالآية يتم بأمرين : الأول ثبوت وجوب الحذر ، الثاني عموم الأمر في قوله : « يخالفون عن أمره » ، والأول موقوف على أن الأمر للوجوب خاصة وهو عين النزاع . والثاني ممنوع بل لفظ أمره مطلق صادق على فرد ما ، والجواب عن الأول القطع بأن الأمر بالحذر من الفتنة والعذاب لا يكون إلا للوجوب لأن اتقاءهما واجب ، وعن الثاني بأن لفظ أمره مصدر مضاف إضافة جنسية لعدم المحمود فيفيد العموم لكل أمر كالمعرف بلام الاستغراق ؛ وبهذا التحرير دلت الآية على أن كل أمر للوجوب كما استفيد من العموم ثم يخص منه الأوامر التي معها قرائن النذب والإباحة أو غيرهما بالإجماع على أن هذه ليست للوجوب فالآية من باب العام المخصوص .

الآية الثانية :- في سورة الأحزاب « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا

قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » . والمعنى ما ضح للمؤمنين والمؤمنات إذا أمر الله ورسوله أمراً أن يختاروا من أمرهما ما شاءوا من فعل ما أمروا به أو تركه بل عليهم أن ينزلوا عند ما أمروا به : فالقضاء هنا هو الحكم القولي أي الأمر كما حرر ذلك السعد في التلويح والضمير في أمرهم عائد إلى الله ورسوله جمع للتعظيم . وجه الدلالة أن الآية لما نفى أن يكون للمؤمنين إختيار في إمتثال أمر الله ورسوله ثبت أنه واجب الإمتثال : ولا يكون ذلك إلا إذا كان الأمر للوجوب .

الآية الثالثة : في سورة الأعراف « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد إذ أمرتك » . المعنى قال الله لإبليس أى شيء منعك من السجود لآدم إذ أمرتك في ضمن الأمر للملائكة حيث قلت إسجدوا لآدم ولفظ لا في ألا تسجد زائد بدليل قوله في سورة ص « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » : والاستفهام هنا للتوبيخ والإنكار لأن المستفهم سبحانه عالم بالمانع : وجه الدلالة أنه تعالى لما أنكر على إبليس وذمه على مخالفة الأمر أى إسجدوا : المجرد عن القرائن لزم أن الأمر للوجوب لأنه لو كان للنذب كان له أن يقول إنك ما ألزمتني السجود فعلام الإنكار . قد يقال ربما فهم الوجوب من قرينة حالية أو مقالية لم يحكمها القرآن أو من خصوصية في اللغة التي جرى التخاطب بها ويحجب . بأنها احتمالات لم يقيم عليها برهان فلا تقدر في ظهور أن هذا الأمر مطلق عن القرائن .

« الآية الرابعة » : قوله تعالى في سورة طه « أف عصيت أمري ، وهو حكاية عن قول موسى لهارون والأمر المذكور هو قول موسى له « إخالني في قومي وأصلح ، والمعصية هي ترك المأمور به : سمي الله تاركه عاصياً والعاصي متوعد بالنار لقوله « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً » : ولا وعيد إلا على ترك الواجب فكان العاصي بترك المأمور به تاركاً للواجب فلزم أن الأمر للوجوب : قد يقال نمنع تجرد أمر موسى عن قرينة الوجوب لقوله تعالى « وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين »

الآية الخامسة : في المرسلات « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ، وجه الدلالة أنه تعالى ذم الكفار على مخالفة اركعوا المجرد عن القرينة فلزم أن الركوع واجب وأن الأمر للوجوب إذ لا ذم على ترك المندوب أو المباح .

دليل التوقف عند ابن سريج : أن صيغة الأمر مستعملة في معان

كثيرة فهي محتمة لمعان فعند الإطلاق يتوقف فيها إلى أن يتبين المراد بالدليل فالكبرى بينه .

ودليل الصغرى أن صيغة الأمر تستعمل في عشرين معنى: منها الإيجاب وهو معناها الحقيقي فقط نحو أقيموا « الصلاة » ، والنذب نحو فسكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، والتأديب أى تهذيب الأخلاق كقوله ﷺ لعمر بن سلمة وكانت يده تطيش في الصحيفة « سم الله وكل بيمينك وكل بما يليك » ، والإرشاد إلى مصالح الدنيا كقوله تعالى في كتابه العزيز « واستشهدوا شهيدين » والإباحة نحو « وإذا حللتم فاصطادوا » ، والتهديد أى التخويف نحو « إعملوا ما شئتم » ، والإنذار أى الإبلاغ مع التخويف نحو « قل تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار » ، والإمتنان نحو « كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً » وقوله « مما رزقكم » صارف عن الإباحة إلى الإمتنان ، والإكرام كقوله تعالى لأهل الجنة « أدخلوها بسلام » ، والتسخير كقوله تعالى للذين إعتدوا فى السبت « كونوا قردة خاسئين » ، والتعجيز نحو قوله وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبيدنا فأتوا بسورة من مثله » ، والإهانة نحو « كونوا حجارة أو حديداً » إذ ليس المراد صيروا حجارة بل الغرض إهانتهم ، والتسوية عند عطف النهى على الأمر بحرف التخيير نحو « إصبروا أو لا تصبروا » والفرق بينها وبين الإباحة أنها لدفع توهم الرجحان والإباحة لدفع توهم التحريم ، والدعاء نحو « اللهم اغفرلى » ، والإلتماس كقول الشخص لمن يساويه: إفعل ، والتنى وهو طلب الأمر المستبعد كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلي

بصبح وما إلا الصبح منك بأمثل

أحس بطول الليل لحزنه فأدعى إستبعاد إنتهائه وقرينته وصف الليل بالطول ، والترجى وهو طلب الأمر المتوقع كقولك فى كثرة الغيم وإجذاب الأرض أمطرى يا سماء ، والإحتقار كقول موسى عليه السلام « ألقوا ما إنتم ملقون » ، والتسكين نحو « كن فيكون » والفرق بينه وبين التسخير

أن النسخير يطلب فيه الانتقال من حال إلى أخرى وهذا من عدم إلى وجود ، والتخيير نحو قوله « ص » « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة رفع الحرج حقيقة .

وأجيب عن دليل التوقف بثلاثة أجوبة الأول : - منع أن الإحتمال يوجب التوقف لتأديته إلى بطلان حقائق الألفاظ فما من لفظ إلا ومعه احتمال قريب أو بعيد كالنسخ والتخصيص والإشتراك والمجاز ولأن الإحتمال الذي لا دليل عليه لا ينافي أن الأمر ظاهر في أحد المعاني ومع الظهور لا يوجب التوقف ودعوانا أن الأمر ظاهر في الوجوب الأدلة السابقة فيحمل عليه حتى يوجد صارف عنه إلى أحد المعاني التي قدمنا

الثاني : - النقص بالنهي فإنه لو كان مجرد الاستعمال في معان يوجب التوقف لوجب في النهي لاستعماله في معان أيضاً لكان لا توقف فيه : لأن معناه المتبادر عند الإطلاق التحريم كما في قوله تعالى « لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ، نعم يستعمل مجازاً في الكراهة مثل « لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه . ولا يبيع على بيع أخيه » ، والدعاء مثل « لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » ، والإرشاد مثل « ولا تسأموا أن تكتبوه ص خيراً أو كبيراً إلى أجله » بدليل العلة المذكورة بعد ، والتحقيق نحو قوله تعالى « ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم » ، وبيان العاقبة نحو « ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون » ، والتنبيذ نحو « لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم » ،

الثالث : - بالمعارضة أي إقامة الدليل على نقيض الدعوى فإن النهي أمر بالإنتهاء فلو قلنا بالتوقف في الأمر للزم في النهي لتساويهما حيث . ودفعت هذه المعارضة بأن القائلين بالتوقف في الأمر قائلون به في النهي والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي التوقف لأن التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازماً وهو الوجوب أو راجحاً وهو

الذنب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو طلب الترك مجازاً وهو التحريم أو راجحاً وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل . لكن لا يذهب هناك أن التوقف في النهي لا دليل عليه كما تقدم في الجواب بالنقض

ورود الأمر والنهي بصيغة الخبر : — قد يفيد الخبر الحكم الشرعي على سبيل الحقيقة بأن كان المحكوم به فيه حكماً مثل « كتب عليكم الصيام » ، حرمت عليكم الميتة ، وقد يفيد على سبيل المجاز بأن يجعل الخبر المثبت مجازاً عن الأمر نحو « والوالدات يرضعن . والمطلقات يتربصن » بمعنى لترضع الوالدات ولتتربص المطلقات ، والخبر المنفي مجاز عن النهي نحو « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » . لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه . ولا يبيع على بيع أخيه في رواية الرقع . وقرينته أن الخبر يفيد الحكم بثبوت الشيء أو بنفيه فإذا حمل على حقيقة أدى إلى كذب الشارع لجواز أن لا يتحقق مدلوله في الخارج بالا يتحقق الإرضاع أو عدم الخطبة فوجب حمل المثبت على الأمر والمنفي على النهي مجازاً لأنه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به والإتيان بالمنهي عنه كذب الشارع حينئذ والسر في التعبير عن الأمر والنهي بلفظ الخبر إفادة تأكيدهما لأن الخبر أدل على الوجود : ففيه إشعار بوجود المسارعة إلى امتثاله فكأن الخبر امتثل بالفعل والمتكلم يخبر عن حصول المطلوب به

معنى الأمر بعد الحظر

قد يقع الأمر بعد النهي متصلاً به نحو قوله ﷺ كما في الترمذي « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن ل محمد في زيارة قبر أمه فزوروها » . كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما يبدوا لكم » . وقد يقع معلقاً بزوال سبب التحريم نحو « فإذا جلدتم فاصطادوا » . فإذا

قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ، . وقد اختلف العلماء في معنى هذا الأمر فقال الحنفية والمعتزلة هو باق على الوجوب وقال أكثر الأصوليين هو للإباحة وقيل للندب .

استدل الحنفية : بوجود المقتضى وهو أدلة الوجوب السابقة وهي لا تفرق بين المطلق والوارد بعد الحظر كقوله « فإذا انسלخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » وقوله ﷺ لفاطمة بنت حبيش « فإذا أدبرت أي الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي » . نعم قد يرد للإباحة كما في فاصطادوا ، فأمسكوها . فالآن باسروهن . وقد يكون للندب كما في « فزورها » فانتشروا في الأرض وابتغوا ، لكن ذلك بالقرينة وهي العلم بأن هذه الأفعال شرعت منفعة لنا فلا تنقلب مضرة بجعلها واجبا علينا يستحق تاركه العقاب ويرجع الندب في بعضها ما فيه من القرينة .

واستدل الأكثر بأن الأمر بعد الحظر غلب في الإباحة في عرف الشرع حتى تبادرت إلى الفهم من غير قرينة فوجب حملها عليها لأن الحقيقة العرفية تقدم على اللغوية المهجورة بالإتفاق . وأجيب بمنع العرف : بل الدلالة على الإباحة بالقرائن الخارجية

صيغة الأمر في الإباحة والندب أي استمارة أم حقيقة قاصرة ؟

الراجع أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب خاصة كما قدمنا : وبناء عليه إذا استعملت في الإباحة والندب قال الكرخي والخصاص تكون استمارة ، وقال البعض تكون حقيقة قاصرة واختاره فخر الإسلام وجه الأول أن الاستمارة استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة وهذا المعنى متحقق عند استعمال الصيغة فيهما فإن حقيقتها الوجوب وهو مبين للإباحة والندب لأنهما جواز الفعل وترك مع تساويهما في الإباحة ورجحان

الفعل في النذب : والوجوب جواز الفعل مع امتناع الترك فهو مبين لها
يجزم المفهوم ثم المشابهة بين الوجوب وبينهما في جواز الفعل وليس
الاستعمال مجازاً من إطلاق اسم السكل على البعض للتباين الذي قدمنا

ووجه القول الثاني : - أن الحقيقة القاصرة عند الذهاب إليها تتحقق
باستعمال اسم السكل في جزئه وهو موجود عند استعمال الصيغة في الإباحة
والنذب فإنهما يدلان على جزئين أحدهما جواز الفعل وهو ثابت بالإباحة ،
والثاني جواز الترك وهو ثابت بالأصل فإذا عرفنا أن الوجوب هو جواز
الفعل مع امتناع الترك كان مدلول الصيغة في الإباحة والنذب جزء الوجوب
الذي هو حقيقة ومن هنا قالوا دلالتها عليهما من إطلاق اسم السكل على
البعض . فإن قلت لماذا لم يجعلوه مجازاً كصاحبي الرأي الأول . قلت بناءً
على اصطلاح منقول عن فخر الإسلام في الحقيقة والمجاز : هو أن اللفظ
إذا استعمل في كل ما وضع له كان حقيقة وإن استعمل في غير ما وضع له
أى الخارج عنه كان مجازاً وإن استعمل في جزء ما وضع له كان حقيقة قاصرة
لأن الجزء ليس عيناً ولا غيراً كما هو عرف المتكلمين : وبهذا يتبين أن
الخلاف لفظي مبني على أمرين : الأول اختلاف الاصطلاح في معنى الغير
في تعريف المجاز . الثاني الاختلاف في مدلول الصيغة عند استعمالها في
الإباحة والنذب أهو جواز الفعل فقط وجواز الترك (١) . والراجع أن
الإستعمال استعارة بناء على العرف العام في معنى الغير وهو المتبادر من
أصول البلاغة المشهورة .

معنى الأمر بعد نسخه : - بقيت مسألة وهي أن الأمر الذي قررنا أنه
حقيقة في الوجوب إذا نسخ كقوله تعالى « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة »
وأمره ﷻ « بقتل الكلاب » : اختلف العلماء في حكم الفعل بعد النسخ ففي

(١) ثابت بالأصل أم هو جواز الفعل وجواز الترك .

قول للشافعية تبقى الإباحة وفي قول يبقى النذب لأن الوجوب رفع الحرج عن الفعل مع المنع من الترك . فالنسخ رفع أحد الجزئين وهو منع الترك فارتفع به الوجوب لأن المركب يرتفع بارتفاع أحده جزئيه فبقى الجزء الآخر وهو رفع الحرج سالماً عن المسارض : فمنهم من يقول مع تساوى الفعل والترك إذ لا دليل على الزيادة فتبقى الإباحة ومنهم من يقول مع رجحان الفعل لأن الأصل في الواجب أن يكون قرينة فيبقى النذب : وبناءً على القولين هل يكون إطلاق الأمر بعد النسخ حقيقة أو مجازاً . قال صدر الشريعة يكون حقيقة بالإجماع لأن الوجوب أريد به حال التكلم فكان مستعملاً للشارع فيما وضع له . نعم الذي طرأ بعد النسخ أمران : رفع الوجوب وبقاء دلالة التضمنية على جزء معنى الوجوب وهو جواز الفعل وهي لا تهر وصفه بالمجاز لأنه مبني على الاستعمال والإرادة لا على الدلالة كما لو أردت بالإنسان الحيوان الناطق فإنه يدل على الحيوان بالتضمن وهو بهذا الاعتبار لا يكون مجازاً ولو أردت به الحيوان كان مجازاً : والثابت بعد النسخ هو دلالة الأمر على الجواز لا إرادته منه

أما مذهب الحنفية غير العراقيين في الأمر المنسوخ فهو بقاء الفعل على ما كان عليه قبل الأمر فقد يكون مباحاً كما في الأموال والمنافع وقد يكون حراماً كما في الدماء والأعراض والمضار : فعلى هذا المذهب بقاء الأمر على الحقيقة - وهو الوجوب المنسوخ - ظاهر لأن حكم الفعل بعد النسخ ثابت بالأصل في الأشياء لا مستفاد من الأمر .

« الأمر المطلق لا يدل على التكرار والمعموم »

الأمر إما مقيد بما يفيد التكرار (١) كتعليقه بشرط أو وصف أو وقت هي أسباب فالشرط نحو « وإن كنتم جنباً فاطهروا » ، إذا قمتم إلى

(١) التكرار هو الإتيان بالفعل مرة بعد أخرى كالصلاة بعد الصلاة والصوم

الصلاة فاعساوا ، والوضوء نحو ، والزانية والزاني فاجلدوا ، والوقت نحو (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وهو يدل على التكرار بتجدد السبب فيفيد تكرر الغسل والوضوء والجلد والصلاة . وإما مطلق وهو الذي لم يقترن بما يفيد التكرار أو المرة وفي إفادته التكرار مذاهب .

المذهب الأول : أنه يوجب العموم والتكرار : أما العموم فلأن الأمر مختصر من طالب الفعل بالمصدر المعرف فذلك مختصر من أطلب الزكاة والمعرف باللام يفيد العموم . ورد بأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر النكرة لأن التعريف عارض ولا دليل عليه . ومدلول النكرة هو الفرد المبهم . على أن التعريف ليس نصا في العموم بمعنى التعدد لجواز أن تكون اللام للجنس . وأما التكرار فلأن النبي ﷺ قال (يا أيها الناس فرض عليكم الحج فحجوا) فسأله الأفرع بن حابس وهو العربي أكل عام يا رسول الله فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم) وجه الدلالة أنه لم يسأل إلا لأنه فهم من الأمر التكرار . ونوقش المستدل بأن الأفرع لو فهم التكرار ما سأل . فقال سأل لأنه عرف أن في التكرار حرجا عظيما وأنه لا حرج في الدين . لكن هذا التوجيه يصحح السؤال بعد أن يثبت وضع الأمر للتكرار بدليل آخر فإين هو ؟ ولا يصحح جعل السؤال دليلا على التكرار فالحق أن لادلالة فيه . نعم ينهض هذا السؤال دليلا على مذهب التوقف وأجاب صدر الشريعة بأن السائل لم يفهم التكرار بل أشكل عليه سبب

== بعد الصوم وعموم الفعل شموله لأفراده بأن يشمل الصيام مثلا آحاده شمول الناس لأفراد بني آدم وليس المراد بالعموم هنا هذا المعنى بل مجرد التعدد تناول الأفراد على وجه الشمول أولا وتكرار الفعل يستلزم عمومه لأن الأتيان بالفعل مرة بعد أخرى إنما يكون بحصول أفراد متعددة ولهذا اللزوم إتقصر البعض في نصب النزاع في المسألة على ذكر التكرار ولم يذكر معه العموم ولا يلزم من العموم بمعنى التعدد التكرار لأن التعدد قد يكون بالحصول مرة واحدة كما في فرع الطلاق الآتي

الحج أهو الوقت فيتكرر بتكرره قياسا على سائر العبادات التي تكرر سببها أم هو البيت الحرام فلا يتكرر .

المذهب الثاني قال الشافعي : هو موضوع اللمرة ويحتمل التكرار بمعنى أنه لا ينصرف إليه إلا عند القرينة هكذا هو منقول في المحررات ومتفق مع دليله . ودليله أنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر النكرة وهي في الإثبات تخص ويحتمل أن يكون مختصراً من الطلب بالمصدر المعرفة لاحتفال قرينة التكرار .

المذهب الثالث : أنه يوجب التكرار إذا كان معلقا بشرط أو مقيداً بوصف لا إن كان مطلقا : مثال الأولين (وإن كنتم جنباً فاطهروا) وقوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس) حيث قيد الأمر بالصلاة بوصف دلوك الشمس فلما تكرر الوجوب فيهما دل على أن الأمر المعلق موضوع للتكرار . والجواب أن التكرار فيهما وفي أمثالها ليس مستفاداً من الأمر بل من تكرر الحكم لتكرر سببه : حتى إذا لم يكن الشرط أو الوصف سبباً لا يدل الكلام على التكرار : مثل إذا أشرقت الشمس تصدقت أو لله على صدقة أشروق الشمس إذ لا يتكرر المشروط لتكرر الشرط لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فإن وجوده يقتضي وجود السبب .

الرابع قال أكثر الحنفية : — إنه موضوع للمرة : مطلقا كان أو معلقا بغير السبب ويحتمل كل جنس مصدره بالنية لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر النكرة وهو مفرد ومعناه الواحد الحقيقي وهو المتيقن فيتعين ويجوز أن يراد به الواحد الاعتباري أعني مجموع جنسه من حيث هو مجموع لأنه واحد جنسي كجنس النبات وجنس الطلاق وإن اندرجت تحته أفراد حقيقية إذ المصدر يحتمل الواحد الجنسي ولا يجوز أن يراد به العدد لأنه ضد معناه لأن العدد ضد الواحد وتأتى مناقشته

قال العلماء ومثل الأمر في أنه لا يدل على التكرار إسم الفاعل كالسارق والزاني حيث يتحقق الوصف بمرة فيجب بها الحد لأن المصدر الذي إشتمل عليه إسم الفاعل حقيقته الواحد الحقيقي كما قلنا . هذه هي المذاهب التي ذكرها صاحب التوضيح وقد تبيننت ما ورد عليها .

والمختار عند الحنفية أن الأمر لمجرد الطلب لا بقيد المرة أو التكرار ولا يحتملها لأن صيغة الأمر مؤلفة من مادة وهيئة فالأولى للدلالة على المصدر المطلوب والثانية للدلالة على طلب تحصيل الفعل في المستقبل : والمصدر وإن كان مفرداً ليس معناه الواحد بل هو اسم جنس صادق على الواحد الكثير كسائر أسماء المعاني : وإنما خرج المأمور عن المبهمة بإمتثال الأمر مرة لأنها أدنى ما يصدق عليه المصدر .

ثمرة الخلاف : — ثمرة هذا الخلاف تظهر في أمور : (١) قول الزوج لامرأته طلقى نفسك فإنه ينصرف إلى تفويض الثلاث على مذهب العموم ويحتمل الإثنين والثلاث فتصح نيتهما على المذهب الثالث في القائل بإحتماله وينصرف إلى الواحدة على الرابع غير إنه تصح نية الثلاث بناءً عليه لأنها وحدة جنسية محتملة ولا تصح نية الإثنين لأن الإثنين عدد محض ولا دلالة لإسم الفرد على العدد كما بينا .

هذا وقول الحنفية ببطلان نية الإثنين مبني على أن اسم الجنس المفرد معناه الواحد الحقيقي وهو الأقل ، أو الجنس وهو الكل ، والحق أن هذا معنى اسم الجنس في الأعيان غير المتماثلة كالحصان والدار : أما الأعيان المتماثلة كالماء والمعاني كالقيام فاللفظ يطلق فيه على القليل والكثير والطلاق اسم جنس معنوي : فالصحيح المذهب القائل بصحة نية الاثنين .

ب - قال صدر الشريعة ولم يذكروا ثمرة الخلاف بين المذهب الثالث القائل بالتكرار عند التعليق وبين الرابع . قال : والثمرة فيما لو قال الزوج

لامرأته إن دخلت الدار فطلقى نفسك حيث ينصرف إلى الثلاث أى يتكرر التفويض بتكرار الشرط ومثله إذا جاء رأس الشهر فأعتق واحداً من عبيدى حيث يكون له الإعطاء كل هلال . وحكاية الخلاف فيه تخرج منه ولم يرو عن سلف المذهب وينبغي أن يفيد الكلام التكرار إذا كان الشرط سبباً على المذهبين لكن لا من نفس الأمر . وإن لم يكن سبباً لا يفيد .
جـ . قوله تعالى : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » . يدل على المرة الواحدة لأن معناه أوجدوا قطعاً ولا يدل على كل أفراد القطع ولو احتمالاً بالإجماع فلا يجب إلا قطع يد واحدة هي اليمنى ولا يدل على قطع اليسرى . ونسب إلى الشافعى الاستدلال بالآية على قطع اليسرى فى السرقة الثالثة بناءً على أن الأمر يحتمل التكرار عنده . والحق أنه استدل بالسنة قال فى معنى المحتاج روى بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال فى السارق : « إن سرق فاقطعوا رجله ثم إن سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله (١) » .

الأمر المطلق لا يفيد الفور

قاعدتان زدتاهما لشدة الحاجة إليهما الأولى : الأمر إما مقيد بوقت يفوت أدام الفعل بفوته كالأمر بالصلاة والصوم وحكمه أن الوقت إن كان (١) فإن قلت لا نسلم أن الأمر لا يدل على قطع اليسرى ولماذا لم يقطع بسرقة فى المرة الثانية مع أن الأمر فى الآية مبنى على الوصف ومعال السرقة كما تكرر الجلد كلها وجد الزنا فى آية « والزانية والزانى فاجلدوا » فالجواب أن ظاهر الآية قطع اليدين بسرقة واحدة ولكن صرف عن ذلك الإجماع على أن تقطع بالسرقة يد واحدة وعلى أنها اليمنى وكذلك السنة حيث أتى صلى الله عليه وسلم بسارق فقطع يمينه وكذا بقراءة ابن مسعود المشهورة « فاقطعوا أيمنهما » فيحمل المطلق على المقيد ويصير معنى الآية كل سارق فاقطعوا يمينه فينتفى تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات محله وهو اليمنى بخلاف الجلد بالزنا لبقاء المحل وهو الجسد فلا تدل الآية على قطع اليسرى . أما قطع الرجل فى الثانية واليد اليسرى فى الثالثة عندنا فتأبى بالسنة .

موسعاً جاز تراخى الفعل وتأخيره إلى آخره وإن كان مضيقاً بحيث لا يسع إلا الفعل كان الأمر على الفور فلا يجوز تأخير الفعل ، وإما مطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والقضاء والكفارات .

فقال الجمهور : إنه لمجرد الطلب في المستقبل فيجوز تأخير الفعل على وجه لا يفوت المأمور به كما تجوز المبادرة به ، وهو المعروف عند غير الحنفية بالوجوب على التراخي ، إلا لقرينة تفيد الفور أو التراخي فالأولى كاستقنى وكالأمر بالزكاة فإنه فوري وهو الرأي المفتى به عند الحنفية لأن مع الأمر بها قرينة دفع حاجة الفقير وهي حاله ، وكالأمر بالحج عند أبي يوسف ومالك وأحمد وأصح الروايتين عن الإمام لأن الحياة إلى السنة الثانية موهومة وهي قرينة الفور والثانية كالفعل بعد يوم وقال السرخسي هو للطلب على الفور ونسب إلى المالكية والحنابلة : والفور هو الاتيان بالفعل في أول أوقات الامكان بعد الأمر فيأثم بالتأخير وكل من قال إن الأمر للتكرار قال إنه للفور لأن التكرار يوجب استغراق الأوقات بالفعل . وقال الباقلاني يفيد على الفور طلب الفعل أو العزم عليه إن آخره .

دليل التراخي أولاً أن هيئة الأمر لمجرد الطلب في المستقبل ومادته لبيان المطلوب فليس فيه ما يدل على الفور . وثانياً لو كان الأمر للفور لكان مؤقتاً بأول أوقات الامكان فيكون الفعل بعده قضاء : ولا قائل به في الواجب المطلق .

والقائلون بالفور استدلوا بنحو استجدوا لآدم واستقنى : والأوامر كلها على نهج واحد . قلنا معهما قرينة الفور فالصحيح القول بالتراخي .

القاعدة الثانية : الأمر بأمر الغير ليس أمراً من الأمر للغير على المختار فقولہ ﷺ كما في أبي داود : مروا أولادكم بالصلاة وهم أولاد سبع ، ليس أمراً من الشارع للصبيان فليسوا مكلفين . وقيل أمر للغير .

والصحيح أن الأمر بالمصدر بقل مثل « وقل اعلموا » أمر للثاني بلا خلاف لأن الثاني هو المخاطب بالأمر والأول مأمور بنقله له باللفظ قل .

ودليل القاعدة أنه لو كان أمراً للثاني لزم معصية العبد في قول شخص للسيد : مر عبدك أن يبيع عبدي فلم يأمر ولم يبيع العبد واللازم باطل

تقسيم المأمور به إلى أداء وقضاء

الأمر يقتضي فعلاً مأموراً به فبعد أن فرغنا من الكلام عن مدلول لفظ الأمر وصيغته نمضي قدماً مع الأصوليين بحول الله في الكلام على المأمور به .

قسموا الإتيان بالمأمور به إلى أداء وقضاء : وهما في اللغة مترادفان (١) وفي اصطلاح الحنفية الأداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الواجب بالأمر : وهما قسمان للمأمور به سواء أكان عبادة أو غيرها وسواء أكان الأمر مطلقاً أو مؤقتاً .

شرح تعريف الأداء : التسليم إيجاد الحق والإتيان به سمي تسليمًا لأن الحق المؤدى إن كان للعبد فالمؤدى يسلمه له وإن كان لله كالعبادة فكأنه بالإتيان بها يسلمها إليه سبحانه : والثابت ما طلبه الشارع عبادة أو غيرها على وجه الافتراض أو الوجوب أو السنية أو الندب وهو أمران : الأول الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر كهيئة الصلاة والصوم والشأن العين كالثمن والدية وتسليم عين الثابت يكون بفعله في وقته إن كان مؤقتاً كالصلاة

(١) قال الراغب في المفردات الأداء توفية الحق ، وقضاء الدين الفصل فيه برده ا . هـ . فأداء الأمانات والزكاة والحقوق وقضاؤها بمعنى واحد : أد الأمانة إلى من ائتمنك « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا » أدى دينه وقضاه . وقيل إطلاق الأداء على معنى القضاء مجاز لإنباء الأداء عن شدة الرعاية . (م ١١ — الوسيط في أصول الفقه)

والصوم المفروضين أو في العمر إن كان غير مؤقت كالزكاة والكفارات ويدخل فيه تسليم الجزء الأول منه كالإتيان بتحريم الصلاة في آخر الوقت والإتيان بباقيها بعده فإنها تقع أداء عند الحنفية في غير الفجر ومثل التحريم الركعة عند الشافعية . ودليل الاكتفاء في الأداء بتسليم الجزء قوله ﷺ « من أدرك ركعة من الصبح فقد أدرك الصبح » والمراد بالأمر النص المفيد للطلب سواء أكان بصيغة الأمر أو بما يؤدي معناه مثل « كتب عليكم الصيام » . « ولله على الناس حج البيت »

ونفى الإسلام عرف الأداء بأنه تسليم عين الواجب فلم يحققه في السنة والمندوب : وهو مبنى على أن صيغة الأمر مجاز في الندب والصحيح الأول لأن المندوب وإن لم يكن مأموراً به حقيقة فهو ثابت بالأمر مجازاً . وإنما لم يدخل المباح في لفظ الثابت على التعريف الأول مع أنه قد ثبت بالأمر مثل « وإذا حللتهم فاصطادوا » لأنهم لم يتعارفوا إطلاق الأداء عليه

شرح تعريف القضاء : قلنا إنه تسليم مثل الواجب بالأمر وقيدوا بالمثل دون العين لأن المقضى مغاير للمؤدى لشبوته بدليل جديد ، وبماثل له في نوعه وهيئته : وهذا عند من يقول القضاء ثابت بسبب جديد . ومن يقول بسبب الأداء يعرفه بتسليم العين كالأداء .

وقيدوا بالواجب لإخراج النقل فإن القضاء لا يجري فيه ويشمل الفرض . وإنما اقتصر عليه لأن القضاء مبنى على أن المتروك مضمون بالترك والنفل لا يضمن به وإنما وجب قضاء النفل عند إفساده لأنه صار واجباً بالشروع فيه . لكن يرد عليهم أنهم حققوا القضاء في السنة حيث قالوا بقضاء سنة الفجر قبل الظهر وسنة الظهر القبالية قبل أداء البعدية (١) .

(١) أنظر مراقي الفلاح وحاشية الطحطاوى ص ٢٩٥ أميرية .

والمراد تسليم مثل الواجب بعد وقته المقدر له شرعاً أولاً . فلا يقال الصلاة بعد الوقت لمن نام كل الوقت تقع أداء لحديث : من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها) لأن قوله فإن ذلك وقتها قدر ثانياً .

والشافعية خصوا الأداء والقضاء بالعبادة الواجبة فقسموا فعل المأمور به إلى ثلاثة أقسام أداء وإعادة وقضاء فالأداء الإتيان بالواجب أو بالجزء الأول منه كالركعة الأولى في وقته المقيّد به شرعاً كالصلاة والصوم أو الإتيان به في العمر إن لم يقيد بوقت كالحج والزكاة - والإعادة الإتيان بمثل الواجب في وقته لخلل وقع في فعله أولاً غير الفساد وعدم صحة الشروع والحنفية معترفون بهذا القسم في فقههم فإنهم قرروا أن الصلاة إذا فسدت أو لم يصح الشروع فيها لفقد ركن أو شرط كان فعلها ثانياً أداء وإذا نقصت لترك واجب كالسورة أو الطمأنينة والجماعة على القول بوجوبها : كان فعلها ثانياً إعادة وهي واجبة جبراً للنقص في الأول كجبره بسجود السهو ولأن الأول أدى مع كراهة التحريم : فكان عليهم أن يشبّثوا الإعادة قسمًا ثالثاً والصحيح عندهم أن ما يفعل أولاً مع الخلل هو الواجب وإعادته جارية لهذا الخلل . والقضاء الإتيان بالواجب المؤقت بعد وقته . وعلى هذا فالإتيان بمثل الواجب بعد الوقت لخلل في الأول والإتيان بالسنن سواء أكانت مطلقة أو مؤقّعة كالكسوف والخسوف والعيدین خارج عن الأقسام الثلاثة وبعضهم يعمم الأداء في الواجب والنفل فيعرفه بأنه الإتيان بالعبادة في وقتها . هذا والحج الصحيح بعد الحج الفاسد أداء عندنا وعندهم . فوصف بعض مشايخ الحنفية له بالقضاء تساهل .

ويطلق كل من الأداء والقضاء على معنى الآخر مجازاً بالاستعارة عند الفقهاء لمشابهتهما في تسليم الحق إلى مستحقته وفي إسقاط الواجب .

هذا ويتبين من تعريفات القضاء السابقة أنه يجري في حقوق العباد عند الحنفية دون غيرهم ، وأن تأخير الواجب على الفور لا يجعل فعله قضاء

لأنه لم يسلم بعد وقته لسكنه بخير عذر معصية ، وكذا تأخير الواجب عند أول وقته إذا غلب على ظنه حصول عذر يمنع من إيقاعه في الوقت معصية أيضا . أما إخراجهم عن وقته فإن كان بخير عذر فهو معصية ، وإن كان بعذر شرعى كالمرض في الصوم أو عقال كالنوم في الصلاة فليس بمعصية .

الكلام على دليل القضاء :- أجمعوا على أن القضاء بمثل لا تعقل بمثلته للغائب يجب بدليل جديد وهو كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني وكرد صاع تمر مع الشاة المصرة بدل اللبن عند غير الحنفية إذا بيعت شاة على أنها كثيرة اللبن فظهر أنها مصرة . واختلف في القضاء بمثل معقول كالصلاة للصلاة والصوم للصوم فقال عراقيو الحنفية وأكثر الشافعية عامة المعتزلة يجب بدليل جديد (١) واختار بعض الحنفية كأبي زيد الدبوسي وشمس الأئمة ونحو الإسلام أنه يجب بدليل الأداء وهو مذهب كثير من الشافعية والحنابلة .

استدل الأولون : بأن الإتيان بالفعل المؤقت كالصلاة عرف قرينة في وقته بالشرع على خلاف القياس فإذا فات الوقت لا يقام مثله مقامه بالقياس . إذ لا مدخل للرأى في أصل العبادات ومقاديرها وهيئاتها . ولهذا لا تقضى الجمعة جمعة لأن إقامة الخطبة مقام الركعتين في الجمعة لم يثبت إلا سمعا . ولا يقضى تكبير التشريق لأن الجهر بالتكبير عقب المكتوبات لم يسمع إلا في أيام التشريق : فإذا لم يقم مثله مقامه بعد الوقت بالقياس لزم وجوبه بنص جديد . فإن قلت : لو وجب القضاء بدليل جديد لكان أداء . قلنا سمي قضاء لأنه استدراك لوجوب سابق .

(١) المراد بالدليل ما يشمل الكتاب والسنة والإجماع لا القياس : أى قياس المقضى على المؤدى في الوجوب . وعبر صدر الشريعة عن الدليل بالسبب الجديد وعبر الشافعية بالأمر الجديد والمقصود واحد .

احتج من يرى وجوبه بدليل الأداء : بأن الواجب الذي له مثل
 شرع عبادة بعد الوقت كالصلاة والصوم وصدر عن المكلف وقدر على
 صرفه إلى ما وجب عليه تفرغاً لذمته . نقول : هذا الواجب إذا طلب
 في الوقت بدليل لا يسقط بخروجه . بل يفيد الدليل وجوب مثله . لأن
 خروج الوقت يقرر عدم الامتثال فيستقرر استمرار شغل الذمة بالواجب ،
 غاية الأمر أنه فات شرف الوقت غير مقدور عليه لأنه لا مثل له ففات
 غير مضمون إلا بالإثم إن كان عامداً للسجز عن مقابلته بالمثل . وللإجماع
 على تأثيم تارك الواجب في الوقت عمداً . توضيحه : أن الشارع إذا قال :
 صم يوم الخميس أفاد أمرين : طلب صوم يوم وإيقاعه في يوم الخميس .
 فإذا تعذر الثاني بقي وجوب الأول فيطالب به في وقت آخر لشبوت المائلة
 بين الصومين في وقتين لاتحاد المصلحة وهي : تقوى الله بكبح النفس عن
 هواها ؛ وحاصل الدليل ؛ أن الدليل الموجب للأداء يدل على بقاء الوجوب
 بعد الوقت وأن الوقت لا يعتبر جزءاً ولا وصفاً مقصوداً في اعتبار
 الفعل قربة . بل هو كمال فقط . وقيدوا الواجب بالذي له مثل مشروع
 بعد الوقت : لأنه إذا لم يكن له مثل كذلك لا يثبت القضاء كما في الجمعة
 وتكبير التشريق .

هذا وقد تضمن دليلهم أمرين : أن الواجب لا يسقط بخروج الوقت
 بل يستمر وجوبه . . وأن شرف الوقت غير مضمون بالإثم إذا لم
 يكن عامداً (١) .

واستدل صدر الشريعة لإثباتهما : أولاً بآية : « فمن كان منكم مريضاً
 أو على سفر فعدة من أيام أخر » . وثانياً بحديث : « من نام عن صلاة
 أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » . فإنهما يدلان على عدم الإثم
 بالترك في الوقت عند العذر . لأنهما لم يذكر أحكاماً إلا قضاء الواجب فكان

(١) أما العامد فيأثم بالنص والإجماع كما تقدم .

كل الموجب . بل في الحديث إيماء إلى أن العبادة المقضية كأنها في وقتها وبدلان كذلك على أن الواجب الذي كان ثابتاً في الوقت لم يسقط بخروجه بل يمتد وجوبه (١) . . ثم نقول : إذا ثبت بقاء الوجوب في الصلاة والصوم ثبت في كل مثل معقول بالقياس كالنذر المعين بزكاة أو صلة رخص أو اعتكاف : بجامع أن كلا عبادة ثابتة بسببها مقدور عليها . (٢)

قد تقول : حيث وجب القضاء بالآية والحديث ، فوجوبه بدليل جديد . أقول : هما لبيان أن وجوب العبادة الثابت بالدليل الأصلي مستمر ولم يبطل بخروج الوقت لا لإيجاب جديد وإيجاب القضاء في غير الصلاة والصوم بالقياس ليس ثابتاً بدليل جديد بل بالآية والحديث السابقين ، غاية الأمر أن القياس كشف عن بقاء الوجوب بعد الوقت لأن القياس مظهر لا مثبت .

ثمرة الخلاف : ظهرت ثمرة الخلاف في قضاء الصلاة المفروضة إن تركت في الوقت عمداً ، فإن بعض القائلين بالرأى الأول لم يوجبوا قضاءها كداود الظاهري وابن حزم وبعض الشافعية وبعض الشيعة وابن تيمية . لأنه لم يثبت عندهم دليل على القضاء . وأهل الرأى الثانى

(١) وجه دلالتهم على بقاء الوجوب : أما الآية فلأنها تفيد أن ما يفعل المريض والمسافر في عدة من أيام آخر هو الذي وجب عليه في الشهر . وأما الحديث : فلأن الضمائر في « نسيها » فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها « راجعة إلى الصلاة السابقة .

(٢) صورة القياس : قسمنا المنذور والاعتكاف على الصوم والصلاة في بقاء الوجوب بعد الوقت لأن كلا منهما عبادة مقدور عليها وجبت بسببها . فالنص في الصوم والصلاة أثبت بقاء الوجوب فيهما بنفسه وفي النذر وغيره بالقياس على ما ورد فيه ، فالمثبت في الكل هو النص لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت .

يكتفون في إيجابها بدليل الأداء . وبقية أصحاب الرأي الأول يقولون بالوجوب ولهم الاستدلال بعموم قوله يُتَلَقَّ في حديث المشعمية الآتي : « فدين الله أحق أن يقضى » . فإن لفظ الدين بعمومه يشمل الصلاة التي لم تؤد في وقتها وبالقياس على الصوم حيث وجب قضاؤه بالقرآن وبإجماع الصدر الأول على قضائها . وقال ابن الهمام في التحرير : قيل ثمرته فيما لو نذر صوماً معيناً فمضت أيامه ولم يصمه أو صلاة كذلك يجب القضاء على القول الثاني دون الأول إلا بنذر جديد وقيل القضاء متفق عليه فلا ثمرة للخلاف . وحينئذ يطالب أصحاب الرأي الأول بدليل القضاء ويمكن أن يقال : الدليل القياس المنذور على المفروض ، اعتباراً لإيجاب العبد بإيجاب الله تعالى .

اعتراض على المذهب الثاني : قالوا لو وجب القضاء بالدليل الموجب للأداء لحاز الاعتكاف في رمضان آخر . . فيما إذا نذر اعتكاف رمضان هذا العام فلم يعتكفه . لكنهم لم يجزوا الاعتكاف في رمضان آخر بل أوجبوه في غيره بصوم مبتدأ . وجه اللزوم : أن الدليل الذي أوجب الأداء وهو صيغة النذر ، أوجبه بلا صوم اكْتِفَاءً بالصوم المفروض في رمضان ، فكان اللازم أن يجزىء في رمضان حيث يكتفى بصومه لكن لم يقولوا بهذا ، بل أوجبوا الاعتكاف بصوم مقصود ، فكان القضاء ثابتاً بدليل جديد موجب للصوم . . وهو قياس المنذور على الصوم المفروض لأن قضاؤه بدليل جديد « فعدة من أيام أخر » يريد المعارض ؛ فإذا ثبت ذلك في إيجاب العبد ثبت في إيجاب الله : لأن الفرق تحكم . ولزوم الاعتكاف في غير رمضان رأى أبي حنيفة ومحمد . (١)

(١) إنما يجده الاعتراض بقولها إن التزمنا أن الصوم في الاعتكاف المقضى قضاء ؛ لكن الظاهر أنه صوم مبتدأ وجب شرطاً للاعتكاف المقضى ؛ كالطهارة للصلاة إذا نذر الشخص أن يصلي بوضوئه القائم فلم يصل حتى إنتقض . =

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن عدم جواز الإعتكاف في رمضان آخر المستأزم عدم الاكتفاء في المؤدى بالصوم المفروض : لأنه لما نذر الإعتكاف فقد أوجب على نفسه شرطه وهو الصوم المقصود لأن إيجاب المشروط إيجاب لشرطه لكن لما كان المنذور إعتكاف رمضان ناب الصوم المفروض عن المقصود وسقط المقصود بعارض شرف الوقت وهو رمضان فإذا لم يعتكف في رمضان الذي عينه وفات الوقت الشريف بحيث لا يمكن الوصول إلى مثله إلا بعد زمان مديد يخاف فيه عروض الموت عاد الموجب الأصلي لصيغة نذر الإعتكاف ولا ينوب صوم رمضان آخر عنه لأن ما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً . ونظيره في الاكتفاء والعودة إلى الأصل ما لو نذر صلاة تجب الطهارة بنذره لأنها شرطها فلو كان متطهراً حال النذر ناب عن إحداث الطهارة فإذا انتقضت طوبى بطهارة مبتدأة . فإن قلت هذا لا يوجب صوماً مقصوداً لأن الطهارة إذا انتقضت ثم توضأ لفرض الوقت ناب ذلك عن الوضوء للصلاة المنذورة . قلت الفرق أن الطهارة يمكن فعلها في وقت ما وصوم رمضان لا يحصل إلا بعد زمان يخشى فيه الموت : فالسبب في أنه لا يجوز قضاء الإعتكاف في رمضان آخر : الاحتياط فإن وجوب القضاء تدور حاله بين أمرين : الأول أن يراعى شرف الوقت فيتأخر إلى رمضان آخر . الثاني أن يسقط شرف الوقت فيعتكف قبل مجيء رمضان ولا ينتظره وحينئذ يأتي بصوم جديد كما هو موجب الإعتكاف لكن الثاني هو الاحتياط مخافة أن يعرض الموت في أثناء العام قبل أن يفي بنذره . (١)

== هذا وقال زفر في المسألة يجوز في رمضان . وقال أبو يوسف والحسن يبطل النذر لأن الناذر إما أن يعتكف بلا صوم وهو باطل لفقد شرطه ، أو بالصوم فيكون لازماً بلا ملزم . لكن يقال له ما قيل للمعترض . (١) قال نفي الاسلام في بيان أن وجوب الصوم المقصود ليس بدليل جديد بل بالنذر : ما خلاصته أن نذر الإعتكاف يوجب صوم أيامه لأنه شرطه لقوله ==

تقسيم الأداء والقضاء

قسم الحنفية كلا من الأداء والقضاء إلى ثلاثة أقسام : فالأداء ينقسم إلى كامل وقاصر وشبيهه بالقضاء وكل منها يوجد في حقوقه تعالى وفي حقوق العباد .

فالأداء الكامل في حقوقه تعالى هو فعل العبادة في وقتها مستجمعة أو صاف الكمال المشروعة فيها كأداء المكتوبات والجمعة والعيدين والتراويح في جماعة: في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة والقاصر فعلها غير مستجمعة

== **صلى الله عليه وسلم** لا اعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء إيجاب لشرطه فلما أوجب الناذر الاعتكاف في رمضان ضم إليه فضيلة إيقاعه في الوقت الشريف . وشرف الوقت زيادة في الاعتكاف لزم منها نقصان فيه وهو عدم وجوب صوم مخصوص والاكتفاء بالمفروض . فإذا لم يعتكف في رمضان فانت هذه الزيادة بحيث لا يمكن إحراز مثلها بالاعتكاف في رمضان آخر إلا بعد مضي عام مديد يحتمل عروض الموت فيه فلما سقطت الزيادة لعدم القدرة سقط النقصان فعاد الاعتكاف إلى كماله وهو بوجوب صوم مقصود وأصبح مضموناً على الناذر بشرطه . ووجوبه على هذا النحو أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت بإيقاعه في رمضان آخر لأنه لما احتتمل سقوط الزيادة بطول الوقت احتتمل سقوط النقصان بالطريق الأولى فوجب الاعتكاف كاملاً بصوم مقصود وما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً بإيقاعه في رمضان آخر . ووجه الأولوية أن موجب سقوط الزيادة خوف عروض الموت فقط وموجب سقوط النقصان الخوف والنذر لأن النذر يقتضي اعتكافاً بصوم مقصود فإذا ثبت ما يفيد سبب واحد وهو خوف الموت فقد ثبت بالطريق الأولى ما يفيد سبباً ثانياً أن إيجاب العبادة عند الاحتمال أولى من نفيه للتيقن بالخروج عن العهدة .

للأوصاف المشروعة كصلاة المنفرد و صلاة المسبوق فالأولى دخلت كلها عن الجماعة ، والثانية خلاؤها ولهذا يعتبر المسبوق منفرداً في قضاء ما فاتته مع الإمام فتجب عليه القراءة فيه ، والتشيل بالمنفرد والمسبوق يدل على أن القصور إما تام أو ناقص .

والشبيه بالقضاء فعل العبادة في وقتها لكن عرض لها ما به أشبهت القضاء كإتيان اللاحق بما فاتته بعد فراغ الإمام واللاحق من أدرك أول الجماعة مع الإمام ثم نام أو سبقه الحدث فلم يستيقظ أو يفرغ من الوضوء إلا بعد فوات ركن أو أكثر ولو بعد فراغ الإمام . فصلاته بعد الفراغ أداء باعتبار حصولها في الوقت ، قضاء باعتبار فوات المتابعة التي التزمها مع الإمام فهو بعد الفراغ يقضى المتابعة التي انعقد لها إحرام الإمام بمثلها : إلا أنه لما كانت العزيمة في حقه الأداء مع الإمام لاقتدائه به وقد فاتته ذلك بعذر جعل الشرع أدائه بعد فراغ الإمام كالأداء معه فصار كأنه خلف الإمام : وإنما كانت الصلاة أداءاً شبيهاً بالقضاء لا عكسه لأن الأداء باعتبار أصلها لوقوعه في الوقت والقضاء باعتبار وصفها أي متابعة الإمام

تفريع : يتفرع على اعتبارها أداء أنه لا يقرأ في قضاء ما فاتته ، وأنه لو سها فيه لا يسجد للسهو لأنه خلف الإمام حكماً : بخلاف المسبوق فإنه يقرأ وإن سها في قضاء القدر الذي فاتته يسجد للسهو لأنه منفرد ، ويتفرع على شبهه بالقضاء أن فرض اللاحق لا يتغير بالإقامة أو بنيتها بعد فراغ الإمام ، فلو سبقه الحدث فأقام بعد فراغ الإمام بأن دخل وطنه ليتوضأ أو نوى الإقامة بعده في موضع صالح لهما والوقت باق ولم يقطع صلاته بكلام أو غيره : لا يتغير فرضه أربعاً بالإقامة ولا بنيتها لأن الشبيه بالقضاء في حكم القضاء المحض لا يتغير بإقامة المسافر ولا بسفر المقيم لتقرر العبادة على حالها بخروج الوقت . فقد رأيت أننا قيدنا الفرع بثلاثة قيود فرضناه في اللاحق

وشرطنا نية الإقامة بعد فراغ الإمام وشرطنا عدم قطع اللاحق للصلاة : وهذا لأخراج ثلاث مسائل يتم المصلي فيها بالإقامة . الأولى اللاحق إذا نوى الإقامة أو أقام فعلا في الوقت قبل فراغ الإمام فإنه يتم في البناء أربعاً لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء فتغير الفرض أربعاً وكان أداءه لأنه يصير قضاء بأحد أمرين إما بخروج الوقت أو بصلاة ما فات مع الإمام ولم يوجد واحد منهما .

الثانية : المسبوق إذا نوى الإقامة وهو يقضى ما فات به يتغير فرضه أربعاً لاعتراض نية الإقامة على الأداء إذ المسبوق مؤد فيما يتم له عدم وجود واحد من سببي القضاء .

الثالثة : اللاحق إذا قطع صلاته بكلام أو غيره بعد سبق الحدث ، ثم استأنف صلاته في الوقت فإن نوى الإقامة في هذه الحال يتم أربعاً لأنه حينئذ مؤد إذ بعد الاستئناف لا تكون صلاته مرتبطة بصلاة الإمام . أمثلة الأداء في حقوق العباد : والأداء الكامل في حقوق العباد كرد عين المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والمبيع : فإن المؤدى فيهما عين ما وجب حقيقة ، وقد يكون المؤدى عين ما وجب باعتبار الشرع كأداء المسلم فيه وبديل الصرف في عقدي السلم والصرف ، لأن عين الواجب فيهما حقيقة هو الدين أي الوصف الثابت في الذمة . فلما أدى القمح المسلم فيه أو الذهب الذي هو بديل الصرف اعتبر الشارع المؤدى عين ما وجب مع أنه غيره حقيقة . وهذا لأنه لو اعتبره مثله للزم محظوران : الأول الاستبدال بالمسلم فيه وبديل الصرف قبل قبضهما . والثاني امتناع الجبر على تسليمهما لأن الاستبدال موقوف على التراضي ، وما قيل فيهما يقال في سائر الديون كالثلث والأجرة لأن الدين وصف ثابت في الذمة . . والعين المؤداة مغايرة له ، إلا أن الشارع جعله عين الواجب لتعذر تسليم الوصف الثابت في الذمة : فقوله في الفقه الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها

مبنى على الحقيقة لا على اعتبار الشارع إذ الحقيقة أن المال المؤدى مثل الوصف الثابت في الذمة والشرع جعله عينه لتعذر تسليم العين . فالعين إذا عين حقيقية وهي الوصف الثابت في الذمة وهو غير مقدور التسليم وعين شرعا وهو المثل الذي أسقط الوصف ، وقد اعتبر عينا . « والبعض يفسر قضاء الديون بأمثالها بأنها تقضى بالمقاصة يعني أن الدائن لما أخذ المال أصبح مدينا فيسقط الوصف الذي له بالذي عليه . وفيه نظر لأن قضاء الدين على هذا لا يكون تسليم عين الثابت في الذمة للتعذر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على المال المؤدى . « وما قلناه لا يجرى في القرض فإن ما يؤديه المستقرض مثل ما وجب لا عينه لا يمكن أداء العين بأن يرد عين الجنيمه الذي اقترضه .

والأداء القاصر له أمثلة : - ١ - رد الغاصب عين المخصوص إلى المالك ، وتسليم المبيع للمشتري مشغولين بجناية أو دين بأن كان المخصوص أو المبيع عبداً فجنى في يد الغاصب أو البائع بعد الغصب والمبيع على نفس أو عضو عمداً أو خطأ أو استهلك مال إنسان ، فإن جنائمه ودينه يتعلقان برقبته . . ومثله الشغل بالمرض والحمل بأن حدثا عند الغاصب والبائع : فهو أداء لرد عين ما غصب وتسليم عين ما بيع ، وقصوره لحصول الرد والتسليم على وصف غير وصف السلامة الأول .

وفرع على أنه أداء أنه إن هلك في يد المخصوص منه بعد الرد إليه أو المشتري بعد التسليم قبل الدفع في الجناية برىء الغاصب والبائع لوصول الأولين إلى عين حقهما ، وفرع على القصور أن المخصوص منه أو المشتري لو دفعاه في الجناية أو الدين فاقتص منه أو بيع انتقض القبض ورجع المخصوص منه بالقيمة والمشتري بالتقن : لأن إزالة يديهما عن المخصوص والمبيع حصلت بسبب وجد عند الغاصب والبائع قياساً على ما لو سلماه مستحقاً للمالك

آخر أو لمرتهن ، هذا هو هو الحكم فيما إذا هلك عند المالك أو المشتري ، بالمرض أو هلكت بالجل .

وخالف أبو يوسف ومحمد فقالا المشغول بالجناية معيب والعيب لا ينقض التسليم بل يوجب التقصان فيقوم المبيع مشغولا وبريئا ويرجع المشتري بفرق ما بين القيمتين . ورد بأن الشغل بالجناية والدين إستحقاق لا عيب .

ب - أداء الدين بدراهم زيوف وهي التي يردها بيت المال وتزوج بين التجار (١) : فهي أداء لتسليم أصل انلق أي الدراهم وقاصر لتسليمه على غير الصفة الواجبة إذ الواجب الجياد : فلتقصوه للدائن أن يردها ما دامت قائمة إلى المدين ويسترد الجياد بالاتفاق إحياء الحق في الجودة ، ولأنه أداء لو أنفقها الدائن تم القضاء علم بحالها عند القبض أم لا عندهما لأننا لو أبطلناه لبطل الأصل بالوصف : والزيوف أداء بأصلها فلا يبطل بفوات وصف الجودة . وقال أبو يوسف إن قبضها علما بحالها يرد مثلها ويسترد الجياد لأنه لما قبض دون حقه وصفها فكأنه قبض دون حقه قدراً . أما إن قبض الدائن الستوة فله ردها قائمة ورد مثلها إن هلك لأنه لم يحصل أداء الدين بالأصل وهذا هو حكم النقود الفضية المزيفة في بلادنا .

(ح) إطعام المالك الغاصب ما غصبه منه : - صورته غصب شخص ما يؤكل عينه كالخبز والتفاح ثم أطعمه المالك موها أنه ماله لا مال المالك والمالك يجهل أنه ماله : فهذا الإطعام أداء لأن الغاصب سلم المالك عين حقه

(١) هذا النوع من النقود لا نظير له عندنا الآن ، وكانوا يقسمون النقد القديم إلى أربعة الجياد ، والزيوف ، والنهرجة كالسفرجلة ، والستوة فالزيوف ما تقدم والنهرجة عكسه والستوة بتشديد التاء نقد من صفرة على أو مغلف بالفضة ونظير هذا النوع النقود الفضية المزيفة عندنا

إلا أنه قاصر لأن الغاصب لم يثبت للمالك اليد التي أزالها فقد أزال يدا لها كل التصرفات وأثبت يدا لها الأكل فقط . ونسب إلى الشافعي أن الإطعام ليس بأداء فلا يبرأ الغاصب به بل يطالب بمشسل المخصوص أو قيمته لأن الإطعام وإن كان فيسسه ضرورة الأداء لسكنه ليس بتحقيقته بل هو تخيير بالمالك حيث قدم له الطعام موها أنه ماله . أباحه له والعادة أن يأكل الإنسان من المباح فوق ما يأكل من ماله . ورد هذا التوجيه بأن ماله وصل إلى يده ولا يعذر المالك بالجهل كما لو قال له المالك بعني هذا المال فباعه حيث ينفذ البيع : والعادة المذكورة لا تصلح دليلا على التخيير إذ لا عبرة بعادة تخالف الإسلام القائل « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » : فينبغي أن يأكل المسلم من مال المضيف : مثل ما يأكل من مال نفسه .

وهو وضع الخلاف ما إذا أطعمه الغاصب عين ماله حتى إن أطعمه ما يتخذ منه كالخبز من القمح لم يسكن مؤديا وضمن المخصوص بالإتفاق للاتلاف ، وإن وهبه الغاصب له وسلمه أو باعه منه أو أكله المالك من غير أن يطعمه الغاصب يرى التسليم العين من غير تخيير .

والأداء الذي يشبهه القضاء كما لو تزوج بنت عبده وجعل مهرها أباهها فقضى باستحقاقه للغير ثم ملكه الزوج من المستحق فإن لم يقض بالقيمة للزوجة إلى أن ملك الزوج العبد بسبب من أسباب الملك سلمه لها (١) : فهذا التسليم أداء لأنه عين ما استحقته بالعقد ولهذا لا يملك الزوج أن يمنعها إياه وتجبر على القبول إن أراد دفعه لها ، ويشبهه القضاء لأن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما ففسد صح عن النبي ﷺ « أنه أكل من لحم

(١) أما إن قضى بقيمة الأب لها قبل أن يملكه الزوج انتقل حقها إلى القيمة لأن الزوج سمى مالا وعجز عن تسليمه فتجب قيمته كما إذا تزوجها على عبد الغير ابتداء وكانت القيمة قضاء مخضاً .

تصدق به على بريرة وقال هو عليها صدقة ومنها لنا هدية ، فما قبضته مثل ما وجب لها حكماً لا عينه لأن الزوج ملكه ثانياً بعد الزواج : وتفرع على شبهه بالقضاء أمران : أنه لا يحتق عليها إلا بعد تسليمه أو القضاء به لها لأنه لما كان مثلاً في الحكم كان ملكاً للزوج قبل التسليم أو القضاء . الثاني أن الزوج إذا تصرف فيه ببيع أو هبة أو إعتاق نفذ لأنه صادف ملكه فينتقل حقه إلى القيمة كالأقضية بها بعد الإستهقاق قبل الشراء . وفرض المسألة في عبد هو أبوها ليس قيداً بل جارينا فيفسه القوم وإلا فملك أن تفرضها في عبد ما أو في حصان أو دار .

« أقسام القضاء » : ينقسم القضاء إلى قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول وشبيه بالأداء : فالأول ما أدركت فيه المائنة بين الأصل والخلاف كقضاء الصلاة بالصلاة ، والصوم بالصوم ، والثاني ما لم تدرك فيه المائنة كقضاء الصوم بالغدية عند العجز الدائم كما في حق الشيخ الفسافي والمريض بمرض ملازم معجز : لأنه لا مائنة بينهما صورة وهو ظاهر ، ولا معنى لأن الصوم كف النفس والغدية إنقاص المال لسد حاجة الفقير .

قالوا ومنه ثواب النفقة على النائب في الحج وذلك أنه إذا عجز القادر على الحج عجزاً بدنياً فأتاب عنه في أداء الفريضة من يحج عنه قال عامة أهل المذهب وقع الحج عن المأمور وللأمر ثواب النفقة وسقط الحج الذي عليه بهذا الثواب ولا يقع الحج عن الأمر لأنه عبادة بدنية لا تجرى فيها النيابة ، وظاهر المذهب أن الحج يقع عن الأمر واختاره السرخسي وهو الذي يشهد له ظاهر السنة : أخرج السمتة عن ابن عباس أن امرأة من خثعم قالت يا رسول الله : إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يشب على الرحلة أفأحج عنه ؟ قال نعم ، فعلى القول الأول لا تعقل المائنة بين الإتيان بالحج والإنفاق

وعلى الثاني لا تعقل بين حج هو فعله وحج هو فعل غيره . لكن في هذا التمثيل نظر لأن ثواب النفقة على رأى الأول وحج الغير على الثاني ليس بقضاء .

وتقدم أن حكم القضاء بمثل معقول أنه لا يثبت إلا بنص لأنه لا مدخل للرأى فيه : فالفدية في الصوم ثبتت بقوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » الآية ؛ يطيقونه أى يكلفونه بجهد كالشيخ الفانى ، وسقوط الحج بثواب النفقة أو بحج الغير ثبت بحديث الحثمية الذى روينا : ولهذا لا يقضى رعى الجمار والوقوف بعرفة والأضحية فإن هذه لم تعرف قرابة إلا فى أوقاتها . وكذلك تكبير التشريق فإنه ذكر جهري لم يعرف قرابة إلا فى أيام التشريق : لأن الأصل فى الذكر الإخفاء « ادعوا ربكم تضرعا وخفية » وجوب الدم بترك الرعى ليس قضاء ، بل لجبر النقصان المتمكن فى الحج . ولهذا أيضا لا يقضى تعديل الأركان إذا صلى بلا اطمئنان ، ولا تقضى جودة الدراهم إذا أدى الزیوف فى الزكاة ، لأنه إما أن يقضى الوصف وحده فيها وهو غير معقول إذ لا يقوم بنفسه ، وإما أن يقضى الوصف مع الأصل وهو لا يتم إلا ببطلان الأصل فيؤدى إلى بطلان الأصل بالوصف وهو قلب المعقول ، وأيضا لم يرد فيه نص فلم يبق غير الإثم ويرتفع بإعادة الصلاة فى الوقت .

اعتراض على الحكم السابق : — واعترض على أن القضاء بمثل غير معقول لا يثبت إلا بنص بمسألتين : الأولى قضاء الصلاة بالفدية فى حق الشيخ الفانى أو الميت إذا أوصى حيث ثبت بالقياس على قضاء الصوم بالفدية فى حقهما مع أنه لا مماثلة والنص لم يرد إلا فى الصوم وعلته غير معقولة . والجواب أن وجوب القضاء بها لم يثبت بالقياس بل ثبت بالاحتياط وذلك لأن وجوب قضاء الصوم بالفدية يحتمل التعليل بالعجز أو غيره وبناءً عليه يثبت فى الصلاة قياساً لأنهما عبادتان بدنيتان شرعا تعظيما لله ،

ويحتمل عدم التعليل فتكون الفدية مندوبة لأنها من الحسنات الماحية للسيئات . فحيث دار الأمر بين الوجوب والندب . قلنا بالوجوب احتياطاً لأنه إن كان واجباً فيها وإلا فهو قرينة وكفارة . ولهذا لم يقطع الحنفية بأن الفدية قضاء للصلاة كما قطعوا به في الصوم بل رجحوا ذلك قال محمد رحمه الله في الزيادات تجزئه الفدية عن الصلاة إن شاء الله .

المسألة الثانية : — قضاء الأضحية بالتصدق بعينها إن كانت قائمة ، وبقيمتها إن هالكت قياساً مع أن إراقة الدم أى الأضحية لم تعرف قرينة إلا في أيامها وهي غير معقولة العلة . والجواب أن وجوب القضاء بالتصدق لم يثبت قياساً بل احتياطاً ذلك لأن الأضحية عرفت قرينة بالنص وهي إراقة الدم ؛ فالظاهر من النصوص أن الإراقة أصل في الأضحية من أول الأمر لقوله ﷺ فيما أخرجه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها : ما عمل آدمي من عمل يوم النحر أفضل عند الله من إهراق الدم ، ويحتمل أن الأصل فيها التصديق لأنها عبادة مالية ، والأصل في العبادات المالية كالزكاة وصدقة الفطر التصديق بالعين مخالفة لماوى النفس المحبة للمال الحرصة عليه إلا أن هذه الأصالة نقلها الشارع عن التصديق بالعين إلى إراقة الدم تطيباً للطعام المقدم إلى أضياف الله تعالى يوم الأضحية بيبانه : أن الصدقة أو سائح الناس قانوا استمر الأصل في الأضحية التصديق لم يكن الطعام طيباً ، فنقل إلى الإراقة لينتقل الخبث إلى دم الأضحية . ولهذا حل الأكل منها للغنى والهاشمى . فللاحتياط عملنا بالأصل الظاهر في وقت الأضحية فلم يحز التصديق بالعين أو القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالإراقة ، وبعد الوقت عملنا بالأصل المحتمل فوجب التصديق بعين الأضحية قائمة ، وبقيمتها إن هالكت أو لم يعين حيواناً للأضحية . والدليل على أن وجوب القضاء بالتصدق لاحتمال أصالته لا لخلفيته عن الإراقة أنه إذا جاءت أيام النحر من العام القابل لم ينتقل الواجب إلى الإراقة مع أنه وقت يقدر عليها فيه

م ١٢ — الوسيط في أصول الفقه

فأوجب التصديق بعد الوقت خلفاً عن الإراقة لوجبت بالقدره عليها : كما عاد وجوب الصوم على الشيخ الفاني بقدرته عليه بعد أن كان الواجب عليه الفدية : لأن الصوم أصل مقطوع به والفدية خلف وليس فيها احتمال الأصالة .

أقسام القضاء في حقوق العباد : ينقسم إلى أربعة أقسام ، قضاء كامل بمثل معقول ، وقاصر بمثل معقول ، وقضاء بمثل غير معقول ، وقضاء شبيه بالأداء وبعضهم قسمه في العبادات على هذا النحو فالكمال كفعل الفائتة في جماعة والقاصر كفعلها منفرداً ورد بأن الجماعة في القضاء لا تثبت ديناً في الذمة لأنها ليست فيه سنة مؤكدة ولا واجبة لما فيها من إعلان المعصية والتقصير بل هي جائزة فقط (١) والصحيح هذا التقسيم لعموم حديث الجماعة المار ولقضائه ﷺ الصبح بجماعة غداة ليلة التعريس كما رواه الإمام أحمد فالأول : كضمان المخصوص المثل - وهو المكيل والموزون والمعدود المتقارب - بالمثل وهو الأصل في ضمان العدوان جبراً للفائت على وجه الكمال لمثالته له صورة لأنه من جنسه ومعنى للمائلة في المالية (٢) والقاصر : كرد القيمة فيما له مثل كالمكيل إذا انقطع مثله إتفاقاً وفيما لا مثل له كالحيوان عند الجمهور لأن حق المستحق في الصورة والمعنى إلا أن

(١) أنظر كشف الأسرار ج ١ ص ١٦٧

(٢) ومنه ما يقضيه المستقرض فإنه مثل الأصل لا عينه لأن رد العين فيه ممكن بخلاف الدين فإن الرد فيه أداء وتقدم . والأصح أنه في القرض من القضاء الشبيه بالأداء لأن بدل القرض وإن كان مثلاً لسكن في حكم عين المقبوض إذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بخنسه لسيئته فيؤدي إلى الربا ولما كان رد المثل في القرض في حكم العين كان القرض في حكم الإعارة فكما أن للمعير الرجوع متى شاء لا يلزم الأجل في القرض بخلاف سائر الديون .

الحق في الصورة قد فات للعجز عن القضاء فبقى المعنى أخرج البخاري في كتاب العتق عن ابن عمر عنه عليه السلام د من أعتق شقةصا له في عبد قوم عليه في ماله ، أى نصيب شريكه إن كان موسرا وهو قضاء : للمائلة في المالمية وقاصر : لفوات الصورة .

والقاعدة :- أنه متى أمكن السكامل لا يضار إلى القاصر وتفرع عليه أمران الأول . قال أبو حنيفة فيمن قطع يد إنسان ثم قتله عمداً قبل البرء يقتص منه بالقطع ثم القتل للمائلة السكاملة غير أن للولى أن يقتصر على القتل إسقاطا لبعض حقه به كما أن له أن يعفوا . وقال صاحبان ليس له إلا القتل لأنهما جناية واحدة قياسا على القتل بضربات والضربة الأخيرة هي القاتلة . بيانه : في الفرع أن القطع قتل حكى لأنه لما قتله بعد القطع فقد تبين أن القطع أفضى إلى القتل وأن قصده من القطع كان قتل المقطوع لأن القتل أتم الأثر الذى كان يقصده القاطع وهو إزهاق الروح : فصار حكم القطع شرعا حكم القتل وهو القصاص فهو كقطع أفضى إلى الموت بالسراية فإذا ثبت أنهما قتلان يتداخل القطع الذى هو قتل حكى والقتل الحقيقى ويصيران جناية واحدة . وأجاب الإمام بأن هذه الوحدة باعتبار المقصود من الجناية والمحول عليه في القصاص هو صورتها إذ بها تتحقق المائلة وصورتها جنايتان بفعلين فيتعدد الجزاء لتعدد الفعل وهو القصاص في العضو ثم النفس : وإنما يحصل التداخل للأدنى في الأعلى في بدل المحل أى الدية كما إذا جنى عليه بإزالة شعره وإصابته موضحة حيث تدخل دية الموضحة في دية الشعر : على أنا نمنع أنها جناية واحدة في القصد لأن القاتل لم يتمم أثر القطع لأنه فوت محل هذا الأثر . بالقتل ألا ترى إلى ذكاة الحيوان بعد جرحه فإنها لم تحقق موجبه أى القتل ولهذا لم يحرم أكل المجروح بعد ذكاته كما في قوله تعالى د وما أكل السبع إلا ما ذكيتم ، فهو كقطع تخلل البرء بينه وبين القتل ونمنع التداخل في الأصل أى القتل بضربات لأن

الضربات المفضية إلى القتل لا قصاص فيها بل القصاص في القتل الذي أفضت إليه .

المسألة الثانية : إذا غصب مالا مثليا فهلك وجب رد مثله فإن انقطع مثله من الأسواق وجبت القيمة لتعذر القضاء بالمثل الكامل : لكن اختلفوا في مبدأ الوجوب فقال أبو حنيفة من يوم القضاء بها : لأنه لما انقطع المثل تضيق وجوبه بالدعوى وتحول بالقضاء إلى القيمة إذ قبل القضاء يحتمل أن يظهر المثل في السوق فلا بد من قاطع رسمي . وقال أبو يوسف من يوم الغصب لأنه لما إلتحق بما لا مثل له بالانقطاع وهي خلاف : وجب الخلف بسبب الأصل كما هي القاعدة والأصل أي المثل يجب بالغصب . وقال محمد يجب من يوم الانقطاع : لأن سبب وجوب القيمة العجز بالانقطاع فيعتبر من وقتها . واتفقوا على أن وجوب القيمة في القيمة من يوم الغصب .

والقضاء بمثل غير معقول : كدفع الدية في قتل النفس فإنه لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن النفس مالك ليس بمال والدية مال مملوك ومن هنا قال الحنفية والشافعية الواجب بالقتل هو القصاص دون الدية إلا إذا تعذر بأن لم يعتمد القتل فينتقل إلى المثل غير المعقول وهو الدية وعن الشافعي في قول يخير الولي في الحمد بين القصاص والدية لمسا أخرج السبعة عن أبي هريرة عنه عليه السلام : « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يفدى وإما أن يقتل » .

ولأن حق العبد شرع جابراً وفي كل واحد نوع جبر . وللحنفية ما أخرج أبو داود والنسائي عنه عليه السلام من قتل عمداً فهو قود ، أي حكمه القود ولأن مبنى العقاب على المماثلة وإنما تتحقق في القصاص كما تتحقق به حكمة الزجر والمحافظة على حياة الناس ، ولحكم في القصاص حياة ، ولأنه لا يعبدل عن

المثل الكامل مع القدرة كما لا يعدل إلى القدية في الصوم . والمراد بالافتداء في الحديث الصلاح على الدية وإنما شرعت الدية في الخطأ لا لأنها المثل الكامل بل لما فيها من المنفعة على المقتول حيث لم يهدر دمه بالسكينة والمنفعة على القاتل حيث سلمت له نفسه لأنه لم يعتمد القتل .

وتقدم أن القضاء بالمثل غير المعقول لا يثبت إلا بنص : وبني عليه أربعة فروع .

١ الفرع الأول ، أن المنافع لا تضمن بالمال المتقوم في المسألة الآتية : إذا غصبت بأن أمسك الغاصب العين المنتفع بها حتى عطلها عن انتفاع المالك أو بأن أتلّف منافعها باستعمالها كسكنى الدار وركوب السيارة فهذه المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عند أبي حنيفة بل يكتفى في رد العدوان بتعذير الغاصب عقاباً له ، وقال الشافعي تضمن به .

للحنفية : أنه لا مماثلة بين المنافع والمال المتقوم لأنها ليست متقومة لعدم ماليتها إذ المال هو المرغوب فيسهل الحرز أى الذى حازته الأيدي وأمكن بقاءه وادخاره لوقت الحاجة ، والمنافع لا يمكن إحرازها لأنها أعراض متلاشية كما توجد تنعدم والبقاء أساس الإحراز فهى فى عدم تقوم نظير الصيد والحشيش قبل إحرازهما . وللشافعي أنها متقومة لأنها تملك أى يتصرف فيها على وجه الاختصاص ولا يشترط فى التقوم المالية بل يكفى فيه الملكية وهى موجودة فى المنافع بل الملك فى الحقيقة راجع إليها لأن قضاء مصالح الخلق بها لا بعين المال فلا حاجة إلى نص جديد يدل على ضمانها بالمال . فالحاصل أنهما انفقا على أن المنافع ليست بمال (١)

(١) الصحيح أن المال عند الشافعي هو العين دون المنفعة لأنها معدومة وإنما تضمنت بالغصب عنده لأنها متقومة كالأعيان إنظر المغنى للخطيب ج ٢ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ التجارية - فلا صحة لدعوى أنها مال عنده كما يأتى فى دليله الثانى .

واختلفا في تقومها والراجع مذهب الشافعي .

واستدل على تقومها فوق ما تقدم بأمرين الأول . بورود عقد الإجارة عليها كإجارة الظئر الإرضاع والدور للسكنى والأراضي للزراعة بالنص لقوله تعالى « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » .

واعترض على الحنفية إذا لم تكن المنافع متقومة فكيف ورد عقد الإجارة عليها . وأجيب بأن العقد عليها ثبت بالنص على خلاف القياس (١) بإقامة العين مقامها : وذلك لحاجة الناس إلى الانتفاع بها وما ثبت للحاجة يتقدر بقدرها . قيل من الحاجة دفع ظلم الغاصبين للمنافع لأن في القول بعدم ضمانها فتح باب العدوان عليها . وأجيب بأن دفع هذه الحاجة لم ينحصر في الضمان بل يتحقق بالتعذير بالحبس أو بالضرب أو بغيرهما .

واستدل الشافعي ثانياً . بأنها في العقد متقومة : وكلها كانت كذلك ثبت تقومها في نفسها : دليل الصغرى أن الزواج لا بد فيه من المهر وهو المال المتقوم لقوله تعالى « وأحل لكم ما رآه ذلك أن تبتهلوا بأموالكم » والزواج يجوز بمنفعة الإجارة لقوله تعالى حاكياً عن شعيب وموسى عليهما السلام « إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانى حجج » الآيتين وشرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله من غير إنكار ولم يرد ناسخ فتكون المنافع بمجموع الآيتين مالا متقوماً (٢) . ودليل الكبرى أمران : الأول أنه لو كان التقوم لأجل العقد لكان غير المتقوم في نفسه متقوماً بورود العقد لكن ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد

« ١ » سيأتى تحقيق أنه على وفق القياس .

« ٢ » مقتضى النظر أن مجموع الآيتين يفيد أن المهر يكون مالا ومنفعة لأن آية النساء لم تحصر المهر في المال وإن سلطنا أن فيها ما يشبه الحصر وهو باء الإلصاق . فآية القصص مخصصة لها .

عليه متقوماً كالميتة والخنزير إذا بيعا أو رهنا . الثاني أن تقومها في العقد إما لتقومها في نفسها وإما لإحتياج العقد إليه لا جائز أن يكون الثاني بدليل عدم تقومها في عقد الخلع فإن الخلع فيه معاوضة بالمال من جانب الزوجة وإخراج لمنافع بضعها عن ملك الزوج من جانبها وهذه المنافع غير متقومة في حال الإخراج وإن كانت متقومة في الزواج إظهاراً لشرفها وخطرها : فعدم تقومها في الخلع مع العقد عليها دليل على أنه ليس من لوازم العقد عليها تقومها فتعين الأول .

وأجيب بمنع السكبرى لمنع دليها الأول فإن ما ليس متقوماً في نفسه قد يكون متقوماً بالعقد بسبب ما فيه من الرضا . ثم هذا التقوم في العقد ثابت بالنص على خلاف القياس لعدم الإحراز فيبطل القياس الذي يراد به إثبات تقومها في الغصب على أي نحو فرضته : فلا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد لوروده على خلاف القياس ولا يقاس مقابلة المنافع بالمال المتقوم في الغصب على مقابلتها به في العقد للفارق وهو الرضا في العقد والرضا يؤثر في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد (١) .

« ١ » الحنفية يرون أن العقد على المنافع على خلاف القياس أي على خلاف الأصل القائل إن المعقود عليه يجب أن يكون موجوداً : والمنافع معدومة توجد شيئاً فثبناً ولا تبقى وقد سمعت أجوبتهم في الرد على الشافعي . والمحققون على أن العقد عليها وارد على وفق القياس لأنها معدومة توجد شيئاً فثبناً ولا يمكن العقد عليها إلا كذلك كما لإجارة والزواج والعارية والوصية والمنحة وهي دفع الماشية إلى من ينتفع بلبسها مجاناً ثم يردها فهذه المجموعة من العقود أصل برأسه لا أنه مخالف للقياس أي الأصل أما العقد على المعدوم الذي يمكن إنتظار وجوده كبيع الحل وثمر الشجر قبل وجوده فهو باطل لما فيه من الغرر ولا تدعو حاجة إلى العقد عليه قبل وجوده . أنظر رسالة ابن تيمية في القياس وعليه فلا مانع من قياس المنافع في الغصب على المنافع في الإجارة وغيرها .

الفرع الثاني : أنه لا ضمان على الشهود بالرجوع في المسألة الآتية :
شاهد على ولي القصاص شاهدان بالدفء . فتقضى به القاضي ثم رجع لا يضمنان
القصاص الفأنت للولي إذا لا مماثلة بين منفعة استيفاء القصاص والمال .

الفرع الثالث : أن القاتل لا يضمن في المسألة الآتية : وجب القصاص
لولى المقتول على القاتل فقتل القاتل أجنبي قبل استيفاء القصاص لا يضمن
قاتل القاتل للولى : لأنه لا مماثلة بين المال ومنفعة استيفاء القصاص لا صورة
وهو ظاهر ولا معنى لأن في استيفاء القصاص انتقام الأولياء وحياتهم
بوقايتهم من شره لأنهم أعداؤه وفي حياتهم حياة المقتول وبقاء ذكره
وليس ذلك في المال . وأما وجوب المال على الأب في قتله ابنه وعلى المخطيء
في القتل فبالنص على خلاف القياس الزجر في الأب وصيانة للدم المعصوم
من الضياع في المخطيء .

الفرع الرابع : أن الشهود لا يضمنون مهر المثل إذا شهدوا بالطلاق
بعد الدخول ثم رجعوا لأن المنافع المملوكة بالزواج كالسكن والنسل غير
متقومة فلا يماثلها المهر لأنه مال متقوم . وتقومها بالمهر عند الزواج شرع
إظهاراً لشرف البضع ومنعاً من تملكه مجاناً لا لأنها متقومة في الواقع .
وقال الشافعي : في الفرع الثالث يضمن القاتل الدية وفي الرابع يضمن
الشهود مهر المثل لأن منافع استيفاء القصاص والزواج متقومة عنده .
والقصاص الذي يشبه الأداء : هو تدارك الواجب بعد فواته بفعل

عرض له ما جعله شبيهاً بالأداء : كتكبيرات الزوائد في الركوع . بيانه :
رجل أدرك الإمام في ركوع العيد . فخاف إن أتى بتكبيرات الزوائد أن
تفوت الركعة برفع الإمام رأسه فأتى بتكبيرات الزوائد راعياً ، فهذه
التكبيرات ليست أداء لفوت مكانها وليست قضاءً لأن تكبيرات
الزوائد حال القيام لم يشرع لها مثل قربة كالقراءة والقنوت لمن فاتته شيء
منهما وهو قائم ولسكنها شبيهة بالأداء لأن الركوع شبيهاً بالقيام حقيقة

وحكما : أما حقيقة فلا تتصاب الجزء الأسفل فيهما ، فالركوع قيام ناقص للانحناء فيه ، وأما حكما فلا أن من أدرك الإمام في الركوع يصير مدركا للركعة كمن أدركه في القيام فلهذا الشبه ولأن التكبير مشروع في الركوع في الجملة أتى بتكبيرات الزوائد في الركوع احتياطاً تنزيلاً لها منزلة الأداء بخلاف من فاتته القراءة والقنوت لأنهما لم يشرعا في الركوع أصلاً .

والقضاء الشبيه بالأداء في حقوق العباد : كتسليم القيمة فيما لو تزوج على مهر هو حصان غير معين : بيانه أن تسليم حصان وسط للزوجة أداء . . . وتسليم قيمته قضاء لأنها مثل الواجب : لكنه يشبه الأداء لأن القيمة أصل من وجه إذ الحصان لما جهل وصفه لم يمكن أدائه إلا بتعيينه وهو يتعين بتقومه : فصارت القيمة أصلاً من وجه للرجوع إليها في التقوم ، والحصان أصل من وجه آخر لأنه أصل في التسمية وهو معلوم الجنس . . . فلا صلة التسمية ومعلومية الجنس يجب الحصان كالمهر أمهر حصانه المعين ، ولجهالة الوصف يجب القيمة كما لو أمهر حصان غيره : فيخير الزوج لأن التسليم إليه ، وأيهما أدى تجبر الزوجة على قبوله لأن تسليم الحصان أداء حقيقي وتسليم قيمته شبيه بالأداء .

« التقسيم الثاني للمأثور به باعتبار حسنه »

تمهيد : معنى الحسن والقبح : الخلاف في اتصاف الفعل بهما هل يدرك العقل أحكامه تعالى وبالتالي هل تثبت له تعالى أحكام قبل البعثة ؟ الأمر الإلهي يقتضى حسن المأمور به والنهي يقتضى قبح المنهى عنه ، لحكمة الشارع ، فالحكم لا يأمر إلا بما هو حسن ، ولا ينهى إلا عن ما هو قبيح ، ويحمل بنا قبل التقسيم أن نشرح معنى الحسن والقبح ومذاهب العلماء فيهما . ومهر فتهم الأمر مهم في علم الأصول أي علم حسن المأمور به وقبح المنهى عنه وما يقبل النسخ منهما وما لا يقبل (١) .

(١) بيد أننا لم تتبع كتاب التوضيح في بعض ما كتبنا توخيأ لتحقيق المعلومات وتبسيطها .

يطلق الحسن والقبح بمعنى مناسبة الفعل للطبع والقبح بمعنى مجافاته له كحسن
علاوة العمل وقبح مرارة الخنظل وحسن الصور والأصوات وقبحها ، وهو
بهذا المعنى ليس ذاتياً بل يختلف باختلاف الناس بل باختلاف أحوال الشخص .
ويطلقان بمعنى الكمال والنقص كحسن العلم والصدق وقبح الجهل والكذب (١)
وهما بهذين المعنيين لا خلاف في ثبوتهما للأفعال ، ويطلق الحسن بمعنى كون
الفعل بحيث يستحق فاعله الممدح من الله تعالى في الدنيا وثوابه في الآخرة ،
والقبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم منه تعالى في الدنيا وعقابه في
الآخرة كحسن الإيمان بالله تعالى وعدله وإحسانه وقبح الكفر به والزنا
والسرقة : وهو بهذا المعنى مختلف في اتصاف الفعل به .

فقلت الأشاعرة : لا يدرك حسن الأفعال وقبحها بالعقل ، بل يدرك
بالشرع ، فما لم يرد الشرع لا يحسن إيمان ولا يقبح كفر : فالحسن عندهم
ما أمر به أمر إيجاب أو نذب أو إباحت ، والقبح ما نهى عنه نهى تحريم أو
كراهة . فلا حسن ولا قبح للأفعال ولا حكم إلا بعد ورود الشرع .

وقالت المعتزلة : الأفعال قسمان : الأول يدرك العقل فيه حسناً وقبحاً
وإن لم يرد شرع كحسن الإيمان بالله والعدل وقبح الكفر والظلم ، ولكن
ما منشأها ؟ قال البعض ذات الفعل ، وقال البعض صفة حقيقية فيه . .
وقال الجبائي صفات اعتبارية كذب الحيوان الحلال ، حسن إن قصد به
الأكل ، وقبيح إن قصد به التعذيب ومثله ضرب اليتيم إن قصد به التأديب
أو التعذيب ، ثم هما إما ضروريان كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ، وإما نظريان كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار : القسم الثاني

(١) المعيار في هذا الإطلاق هو مجتمع الناس . فالأفعال بهذا المعنى يمكن
الحكم عليها من طريق كلي لأن الفعل متى غلب نفعه للمجتمع في أكثر
الأحوال عد حسناً كالتعاون والإحسان ، ومتى غلب ضرره كذلك عد قبيحاً ،
كإخافة الأمنين ونقض العهود .

أفعال لا يدرك العقل فيها حسناً ولا قبيحاً ، بل يعرفان بالشرع كصوم آخر يوم من رمضان وفطر أول يوم من شوال : فالشرع في هذا القسم إذا أمر بشيء فقد كشف عن حسنه ، وإذا نهى عن شيء فقد كشف عن قبحه لأن الحكيم لا يأمر إلا بما كان حسناً ولا ينهى إلا عما كان قبيحاً . قالوا : والقسم الأول تثبت أحكام الله تعالى (١) وتكليفه فيه قبل البعثة . فالحسن يكون واجباً أو مندوباً والقبيح يكون حراماً أو مكروهاً ، والعقل هو المدرك لهذه الأحكام تبعاً لما أدرك في الفعل من الحسن والقبح . فهو الدليل عليها وإن لم يرد شرع وبعد وروده يكون مؤكداً . وينقسم الحكم التكليفي عندهم إلى الخمسة المعروفة : فالمدرك بالعقل إن كان حسن فعل بحيث يقبح تركه فهو واجب ، وإن كان بحيث لا يقبح تركه فهو مندوب ، وإن كان المدرك حسن ترك شيء بحيث يقبح فعله فهو حرام . وإن كان بحيث لا يقبح فهو مكروه وإن استوى فعله وتركه فهو المباح . وأما القسم الثاني فلا تثبت أحكام الله فيه إلا بعد البعثة بالشرع كقول الأشاعرة .

وقالت الحنفية : كالمعتزلة يدرك العقل الحسن والقبح في بعض الأفعال ولا يدرك في بعضها الآخر . لكن هل إدراك العقل للحسن والقبح يكون دليلاً على ثبوت حكم الله في الفعل : اختلفوا في ذلك : فالبخاريون قالوا لا تثبت أحكام الله إلا بالشرع ، كما قالت الأشاعرة . وقال أبو منصور الماتريدي في جماعة يكون دليلاً في بعض الأحكام الأصلية فقط : كوجوب الإيمان وحرمة الكفر ونسبة ما هو شنيع إليه تعالى ، بل رأى أبو منصور وجوب الإيمان على الصبي العاقل الذي يستطيع المماظرة في التوحيد . ونقلوا عن أبي حنيفة أنه قال : لو لم يبعث الله للناس رسولاً ، أوجب عليهم معرفته بعقولهم ، واختار فخر الإسلام وأبو زيد الدبوسي أن البالغ الذي لم تصله

(١) المعتزلة لا يثبتون لله كلاماً نفسياً . فالحكم الذي أثبتوه ليس هو الخطاب

بل هو شغل ذمة المكلف أي اعتبار الله أن ذمة العبد ملزمة بالفعل أو الترك .

دعوة الإسلام لا يجب عليه الإيمان بالله تعالى إلا بعد مضي مدة التأمل ؛
ومقدارها مفروض إليه تعالى ؛ فإذا مات بعدها غير معتقد إيماناً ولا كفراً
أو معتقداً الكفر خلد في النار ؛ واختار أيضاً أن الصبي العاقل لا يجب عليه
الإيمان لما روى في المذهب أن المراهقة إذا كانت من أبوين مسلمين وتزوجت
مسلمة فسُئلت عن الإسلام ما هو ؛ فلم تستطع الجواب ، لا يفرق بينهما ولو
كانت مكلفة في الصبا لفسخ زواجهما لردتها .

فتلخص من هذا التمهيد أمران : الأول أن الأشاعرة قالوا : لا يدرك

الحسن والقبح في جميع الأفعال إلا بالشرع . والحنفية والمعتزلة قالوا
يدركان في بعضها بالعقل وفي بعضها بالشرع : الثاني أن جميع المسلمين قالوا
لا حاكم إلا الله رب العالمين ثم اختلفوا : فقالت الأشاعرة : لا يثبت حكم
قبل البعثة ولا دليل على الأحكام إلا الشرع ؛ ولهذا شرطوا في التكليف
بلوغ دعوة النبي ﷺ . وقالت المعتزلة : يثبت الحكم قبل البعثة . والدليل
على الأحكام هو العقل في الأفعال التي أدرك حسنها أو قبحها والشرع في
غيرها فيكون الشرع مؤكداً للعقل في القسم الأول ؛ فأدلة الأحكام عندهم
خمس الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعقل ؛ والحنفية وبعضهم
كالأشاعرة وبعضهم كالمعتزلة : إلا أنهم جعلوا العقل دليلاً على حكم الله في
أصول العقائد فقط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر .

إثبات الحنفية والمعتزلة لعقلية الحسن والقبح : استدلوا عليها بأن

حسن مكارم الأخلاق كالعدل والوفاء وإنقاذ الغريق وقبح أضدادها مما
إنفق عليه العقلاء : أهل الأديان وغيرهم كالبراهمة فلو كانا شرعيين ما وقع
هذا الاتفاق فثبت أنها مدركان بالعقل لذات (١) الفعل وأجاب الأشاعرة

(١) وذاتيهما أن يثبتا للفعل بمجرد تصوره من غير تخلف ولو من طريق
المصلحة في الحسن والمفسدة في القبح . فالقتل يقيح لما فيه من الضرر وقبحه لا يتخلف
عنه وإن عرض له الحسن إن كان قصاصاً لمصلحة المحافظة على حياة الناس .

يمنع الصغرى لأن الحسن والقبح المتفق عليهما بمعنى المدح والذم في مجارى العادات لا بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب من الله . ولا سيما أن المعنى الثانى متوقف على الإيمان بالجزاء (١) وبأن الدليل لا ينتج المدعى عند المعتزلة لأن الحسن عندهم ما يحمد عليه والقبيح ما يذم عليه ولا يتحقق المدح والذم على الفعل إلا إذا تعلق به حكم الله بأن يأمر بالأول وينهى عن الثانى . واستدل الأشاعرة بأنه لو اتصف الفعـل بالحسن والقبح الذاتيين لم

يتخلفا عنه لـكن تخالف القبح عن الكذب عند تعيينه طريقا لإنقاذ نبي من ظالم فهو حينئذ حسن . وأجيب بمنع الصغرى لأن الكذب باق على قبحه لـكن قبح ترك الإنقاذ يؤيد على قبحه فارتسب أخف القبيحتين وهو الكذب غاية الأمر أنه اتصف بالحسن لما فيه من الإنقاذ ، ونظيره تلفظ المـكره بكلمة الكفر . وقد يجاب بمنع تعيين الكذب للاستغناء عنه بالتعريض بأن يورد كلا ماله تخلافاً يقصد هو المحمل المصدق ويفهم السامع المحمل الكاذب لحديث « إن فى المعارض مدوخة عن الكذب » .

واستدلوا ثانياً بأن أفعال العباد اضطرارية لا إختيار لهم فيها : فلا توصف بحسن ولا قبح إذ الموصوف بهما ما لهم فيه إختيار .

بيان الصغرى أن أفعال العباد فى الأصل ممكنة لا توجد إلا بمرجح يرجع وجودها على عدمها : وهذا المرجح قام الدليل على أنه من الله تعالى يجب معه الفعل (٢) عقلا وهو الإرادة القديمة .

(١) وقد أنصف الأزميرى فى تعليقه على المرأة حيث قال إن الحسن والقبح بمعنى كون الفعل متعلق الثواب والعقاب فى الآخرة لا نزاع فى ثبوتهما بالشرع ، وقال فى المرأة إن إثباتهما من جهة العقل بالدليل فى غاية الإشكال ج ١ ص ٢٧٦ ولهذا نجزم بأن ما قال به الحنفية هو الحسن والقبح بالمعنى الثانى لا الثالث .

(٢) لأن الفعل إن لم يكن كذلك فهو إما يرجع من العبد وهو باطل لاحتياجه إلى مرجح والمرجح إلى آخر فيلزم التسلسل : وإما يرجع من غير العبد يجوز معه —

ومنع الحنفية كون الفعل إضطرارياً لأنه صادر باختيار العبد وهذا الاختيار ليس مخاوفاً لله بل بقدرة العبد كما يفهم من تعريفهم للسكسب : وهو صرف قدرة العبد إلى قصده المصمم إلى الفعل فالقدرة المخلوقة تؤثر في قصد الفعل وهو سبحانه يخلق الفعل عند قصد العبد بحرى العادة (١) .
قد يقال إن السكسب يؤدي إلى أن تكون للعبد قدرة مؤثرة كقدرة الله لأنها تؤثر في القصد عندهم وهو سبحانه خالق كل شيء . وهو على كل شيء قدير . وأجيب بجوابين الأول أن القصد حال أى أمر إعتبارى ليس موجوداً ولا معدوماً فليس السكسب بخلق إذ الخلق إيجاد المعدم وهذا الجواب مبنى على أن الأمور ثلاثة : موجودات ، ومعدومات ، واسطة وهى الأحوال وهو رأى القاضى أبى بكر وإمام الحرمين ، وقال الجمهور الأمور موجودات ومعدومات لا غير وعليه فالجواب بالفرق بين الخلق والسكسب فالخلق أمر إضافى (٢) يجب أن يقع به الفعل المقدر فى غير ذات القادر ويجب إنفراده بإيجاد ذلك المقدر والسكسب أمر إضافى يقع به المقدر فى ذات القادر ، ولا يصح انفراده بإيجاد المقدر فأثر الخالق فى الفعل

==الفعل عقلاً وهو باطل أيضاً لأن هذا المرجح إن كان بلامرجح فوجوده تحكم : وإن كان بمرجح لزم التسلسل بالبيان السابق .

(١) أما الأشاعرة فيقولون إنه تعلق القدرة بالحادثه بالفعل بدون أن يكون لها تأثير فى وجوده أصلاً بل الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى سواء أكانت من أفعال النفس كالعزم على الشيء أم من أفعال الجوارح فالعبد أولاً يختار مثلاً الفعل على الترك ثم تعلق القدرة بالحادثه بالفعل وتقارنه ويخلق الله تعالى الفعل عند ذلك بحسب جرى العادة وليس للعبد سوى السكسب المذكور وهو أمر اعتبارى وهذا مصداق قوله تعالى « الله خالق كل شيء » وقوله تعالى « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » والمعتزلة قالوا العبد يوجد أفعاله بقدرة خلقها الله فيه .

(٢) أى نسبة بين الخالق والمخلوق .

إيجاده في غيره ، وأثر الكاسب التسبب في ظهور ذلك الفعل المخلوق على جوارحه .

وللختمية جواب ثان : وهو تخصيص اختيار العبد لأفعاله من عموم الأدلة الدالة على أن الله خالق كل شيء . كقوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، والمخصص هو العقل إذ لو لم يكن للعبد تأثير في اختياره كما تقول الأشاعرة لم تتحقق فائدة لخلق قدرة العبد ولم يحسن تكليفه تعالى لعباده ، وإثابته على الطاعة وعقابه على المعصية لأن خالق القدرة والتكليف حينئذ عبث والعقاب ظلم والثواب ليس في مقابلة الأعمال الصالحة ، وهذا لا يليق بالله الحكيم ، ويدل القرآن على خلافه (١)

إثبات الأمر الثاني : أي لأحكم الله قبل البعثة دليله ، إنه لو ثبت حكم قبل البعثة لزم التعذيب بعدم امتثاله وهو : باطل . آيات الأولى قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، فإن قلت لا يلزم من التكليف التعذيب بالمخالفة لجواز العفو ؛ قلنا اللازم استحقات التعذيب ، وهو منفي أيضا بالآية لأن علة النفي فيها أن العباد معذورون بالجهل . وخصص متقدموا الحنفية الآية بغير شكر المنعم وخصصها المعتزلة بما لم يدرك بالعقل لدليلهم الآتي ، لكن ستري أنه أخص بما أخرجوه .

الآية الثانية : قوله تعالى « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا

(١) وقد سمعت القارئ وأنا أكتب في هذا الموضع يتلو قوله تعالى في سورة الأنعام « كذلك زيننا لكل أمة عملهم » وقوله تعالى بعد ذكر إحياء شياطين الإنس والجن « ولو شاء ربك ما فعلوه » فأجبت بأن تزيين الله ومشيئته لا تجبر العبد على أفعاله وإنما زين العمل السيء وشاء الإحياء امتحاناً للعباد كقوله « إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً » وموافقة لعلمه بما سيكون من العبد فالعقل لا يندفع ، والمفرط يندفع ، والله المستعان .

أولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ، . أى لو عذبناهم بالإهلاك لا اعتذروا بالجهل لأنه لم يرسل إليهم من يعلمهم : وجه الدلالة أنه تعالى لم يرد عذرهم بالإكتفاء بعقولهم ، بل أرسل إليهم كي لا يعتذروا به .

الآية الثالثة : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » . فقد جعل تعالى إرسال الرسل مانعا من احتجاج الناس فدل على أنه لو لم يرسل لاحتجوا ، فكان يتقضى تعذيبهم وبالتالى تكليفهم . استدلل المعتزلة على ثبوت الأحكام فى بعض الأفعال قبل البعثة ، بأنه لو لم يثبت حكم قبلها لزم إخماد الأنبياء أى عجزهم عن إثبات النبوة ، لكن إخمادهم باطل . بيان اللزوم أن النبى ﷺ إذا قال للرسل إليه انظر فى معجزتى لتعلم صدقى ، يقول له : لا أنظر ما لم يجب النظر على لأن لى أن أمتنع عن غير الواجب ؛ ولا يجب على النظر ما لم أنظر فى المعجزة : . لأنه لا وجوب إلا بالشرع ، ولم يثبت الشرع عندى لأنه لا يثبت إلا بالنظر فى المعجزة فيلزم الدور ، وحينئذ يعجز الرسول عن إقامة الحجة عليه . . فلا تثبت النبوة ؛ فإذا كان سبب الإخماد أن الوجوب لا يثبت إلا بالشرع . . تعين أن يثبت بالعقل وبهذا ثبت جنس الأحكام بالعقل . والجواب منع اللزوم لأن الوجوب ثابت فى نفس الامر نظر أم لا ومتى عرض عليه المعجزة ثم امتنع من النظر كان إباؤه تمرداً وعناداً لا يلتفت إليه ، وإذا فتقوم عليه الحجة : لكن هذا الجواب يلوح عليه الضعف لأن المفيد هو ثبوت الوجوب عند المأمور بالنظر لا فى نفس الأمر ، ولا موجب للتمرد والعناد لعدم المثبت للوجوب .

« تقسيم المأمور به الى حسن لنفسه ولبغيره »

بعد أن مهدنا لك الكلام على الحسن والقبح فى الأفعال نمضى بتوفيق الله فى تقسيم المأمور به .

قسم الخفية المأمور به باعتبار حسنه إلى ثلاثة أقسام : حسن لحسن في نفسه حقيقة ، وحسن لحسن في نفسه حكماً ، وحسن لغيره . قال قسم الأول ما كان منشأ حسنه صفة في نفس المأمور به أو في جزئه مثال الأول الإيمان ومثال الثاني الصلاة حسنت لحسن ما فيها من العبادة وهي جزءها لأنها عبادة بهيئة خاصة . وهذا القسم منه ما لا يقبل التكليف به السقوط كالتصديق في الإيمان فإنه ركن لا يقبل السقوط ولو بالإكراه لأن محله القلب فهو خفي ، ومنه ما يقبل التكليف به السقوط كالإقرار في الإيمان والصلاة : أما الإقرار فإنه ركن (١) في الإيمان فالمتمكن منه إذا تركه مات كافراً لكنه يقبل السقوط بالإكراه لقوله تعالى « من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » . وأما الصلاة فإنها حسنت لما فيها من العبادة التي هي تعظيم وخضوع لله لسكن وجوبها يسقط بالجنون والإغماء والخيض والنفاس .

القسم الثاني : ما حسن لنفسه حكماً كالصوم فإنه ليس بحسن في نفسه حقيقة لأن فيه تعذيب النفس بتجويعها وإظلمائها لكنه حسن بواسطة حسن قهر النفس الأمانة بالسوء زجراً لها عن العصيان ، وكذلك فإنه ليست حسنة في نفسها حقيقة لأن فيها إضاعة المال لكنها حسنت بحسن الإحسان إلى الفقير ودفع عوزة ، وكالحج فإنه في نفسه قطع للمسافة إلى أما كن بعيدة

(١) وقال المحققون الإيمان هو التصديق فقط لقوله (ص) في حديث جبريل « الإيمان أن تؤمن بالله الحديث » أي تصديق والأقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام على الناس لقوله (ص) (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) والقائلون إنه ركن استدلوا بحديث وفد عبد القيس (الإيمان أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة الحديث) وجوابه أن المراد الإيمان الكامل جمعاً بين الأدلة

لكونه حسن بواسطة زيارة البيت الحرام الذى شرفه الله وإنما لم يكن هذا القسم من الحسن لغيره مع التغاير الذهبى بين الوسائط وهذه العبادات الثلاثة لأنه لا تغاير فى الخارج بين الوسائط وبينها فصار كالحسن لنفسه . وهذا القسم يقبل السقوط بالعارض كالجنون والعجز .

القسم الثالث حسن الحسن فى غيره أى فى أمر مغاير لحقيقة المأمور به
ذهنا وخارجا : فذلك الغير إما أن يتأدى بالمأمور به نفسه كالجهاد فإنه ليس بحسن لذاته لأنه تخريب البلاد وتعذيب العباد وإنما حسن لما فيه من إعلاء كلمة الله وهذا الإعلاء يتأدى بالجهاد المأمور به ، وكهالة الجنابة : ليست بحسنة فى نفسها لأنها بدون الميت عبث وإنما حسنت لما فيها من قضاء حقه أى تكريمه والدعاء له وهذا القضاء يتأدى بالصلاة ، وكالحمد فإنه إيلاء إذ هو ضرب أو قتل وإنما حسن لما فيه من الزجر وهذا الزجر يتأدى بالحمد . وإما أن لا يتأدى ذلك الغير بالمأمور به كالوضوء إذ هو إضاعة الماء وإنما حسن لأنه وسيلة إلى الصلاة ، وكالسعى إلى الجمعة إذ هو فى نفسه تعب وإنما حسن لأنه وسيلة إلى أداء الجمعة . ثم الصلاة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما . وهذا القسم يجب فيه المأمور به بوجوب الغير الذى حسن له ويسقط بسقوط وجوبه حتى لو أسلم الكفار يسقط وجوب جهادنا لهم . وإن بغى مسلما أو قطع الطريق فمات يسقط وجوب الصلاة عليه ، وإن حاضرت يسقط وجوب الوضوء وإن مرض أو سافر يسقط وجوب السعى إلى الجمعة

والأمر المطلق عن قرينة الحسن للغير يدل على حسن المأمور به حسنا لا يقبل السقوط ومع القرينة يدل على أنه حسن لغيره لأن الأمر السكامل وهو المطلق يدل على كمال حسن المأمور به .

« التقسيم الثالث للمأمور به باعتبار الوقت »

ينقسم المأمور به إلى مطلق ومؤقت فالمؤقت ما قيد بطلب إيقاعه بوقت يكون فعله بعده قضاء ، كالصلاة المفروضة وصوم رمضان ، والمطلق ما لم يقيد بطلب إيقاعه بوقت كذلك : كالنذر المطلق والكفارات والزكاة والعشر والخراج : وعد الحنفية منه صدقة الفطر لأنها وجبت تطهيراً للصائم عما قد يقع منه من اللغو والرفث ونحوهما من غير توقيت : لكن استظهر ابن الهمام أنها من المؤقت لما روى الحاكم في علوم الحديث عن ابن عمر عنه رضي الله عنهما أنه قال بعد الأمر بإخراجها : أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم ، فأخرجها بعد يوم الفطر قضاء : وعد أبو زيد الدبوسي من المطلق قضاء رمضان . وعرف البردوي (١) والسرخسي المؤقت بما قيد بطلب إيقاعه بوقت يكون فعله بعده قضاء أو غير مشروع فأدخلوا فيه قضاء رمضان وصيام الكفارات وصيام النذر المطلق لأن طلبها مقيد بالنهار والصوم بعده غير مشروع . والصحيح التعريف الأول وأن الثلاثة من قسم المطلق لأن النهار داخل في حقيقة الصوم لا أن طلبه مقيد به . هذا والحج من المؤقت على التعريف الثاني لأنه غير مشروع بعد أشهره ومطلق على التعريف الأول لأن وقته العبر : لكن الذي يدعو إلى العجب اتفاق أهل التعريفين على أنه من المؤقت .

ووجوب المطلق على التراخي عند الجمهور : ومعنى التراخي جواز تأخير امتثال الأمر عن وقت وروده ما لم يغلب على ظنه فواته : لأن الأمر المطلق عن قرينة الفور والتعليق والتوقيت يفهم منه التراخي بمعنى عدم وجوب

(١) فهم ذلك من تمثيله للمعيار الذي ليس بسبب بقضاء رمضان . أنظر كشف الأسرار ج ١ ص ٢٤٧ بيد أننا لم نلتج كتاب التوضيح في بعض ما كتبنا توخياً لتحقيق المعلومات وتبسيطها .

الامتثال في الحال ولا يدل على الفور إلا بالقرينة (١) كالأمر بالزكاة مع قرينة أنها لدفع حاجة الفقير وهي عاجلة ، وبالحج عند أبي يوسف مع قرينه أن الموت في سنته غير نادر وقال السرخي وجماعة وجوب المطلق على الفور أي وجوب الامتثال عقب ورود الأمر : لأن الأمر عندهم للفور وتقدمت المسألة ص ١٥٩ .

أقسام الواجب المؤقت : ينقسم باعتبار الوقت المقيد به إلى أربعة وهي في الحقيقة أقسام للوقت : ظرف ومعيار هو سبب ، ومعيار ليس بسبب ، وشبيه بالظرف والمعيار - وجه الحصر أن الوقت إما أن يضيق عن أداء الواجب وهذا القسم غير واقع في الشريعة لأنه تكليف بما لا يطاق إلا أن يكون المقصود من التكليف القضاء لا الأداء كمن وجبت عليه الصلاة آخر الوقت بإسلامه أو بلوغه أو طهارتها من العذر آخر الوقت فإن المقصود شغل الذمة لأجل القضاء ، وإما أن يفضل الوقت عن الواجب كوقت الصلاة ويسمى ظرفاً ، وإما أن يساويه وهو سبب لوجوبه كصوم رمضان فإن سببه رمضان - ويسمى معياراً هو سبب ، وإما أن يساويه وليس بسبب كعذر الصوم في وقت معين فإن سببه العذر لا الوقت - ويسمى معيار ليس بسبب ، وإما أن يشبه الظرف من وجه والمعيار من وجه كالحج فإنه يشبه الظرف في أن الوقت يفضل على أداء الواجب ويشبه المعيار في أن وقته لا يسع إلا حجاً واحداً - ويسمى الشبيه بالظرف والمعيار أو المشكل .

« الظرف »

القسم الأول : - ما يفضل الوقت فيه عن أداء الواجب كوقت الصلاة

(١) لا تنافي بين هذا القول وبين المختار وهو أن الأمر لا يدل على الفور ولا التراخي بل على مجرد الطلب لأن مراد المختار بالتراخي عدم تقييد الامتثال بالحال لا تقييده بالمستقبل وفهم التراخي منه ليس موضوع له بل لأنه يستعمل في الفور وفي التراخي وقرينة التراخي عدم قرينة الفور لأن التراخي عدم أصلي والفور وجود زائد

وصدقة الفطر على ما رجحناه - ويسميه الخنفيه ظرفاً لأن الظرف ما يحيط بالمظروف وكثيراً ما يكون أوسع منه ، ويسميه الشافعية موسماً .

وهذا القسم له ثلاثة أحكام الأول أنه ظرف للمؤدى وشرط للأداء وسبب للوجوب : بيانه في الصلاة أن المؤدى هو الهيئة الحاصلة من أركانها فالوقت ظرف له لأنه يسعه وغيره ، والأداء تسليم عين ما وجب بالامر وهو يتوقف على الوقت لأن فعل الصلاة بعده قضاء وقبله باطل ، والوجوب لزوم وقوعها في وقتها لشرف فيه - والوقت سبب لهذا الوجوب بمعنى أنه مؤثر فيه أى يلزم من وجوده وجوده في حكم الله والمؤثر الحقيقى أى الموجد هو الله (١) .

واستدل على سببيته بأمور : - الأول قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل » أى لزوال الشمس إلى ظلمة الليل وهو أمر بالصلاة الأربع : وجه الدلالة كما قالوا أن اللام للسببية فما بعدها سبب لما قبلها - والصحيح ألا دلالة فيها لأن اللام للوقت كما في قول النبي ﷺ (أتانى جبريل لدلوك الشمس) بدليل (إلى غسق الليل) .

الدليل الثانى : - صحة إضافة الصلاة إليه كقوله تعالى (من قبل صلاة الفجر) (من بعد صلاة العشاء) والأصل في الإضافة الاختصاص فينصرف عند إطلاقها عن القرينة إلى الكمال ومعناه الملك فيما يقبله كدار أحمد والسببية في غيره (الثالث) أن الواجب يتغير من كمال إلى نقصان بتغير الوقت كالعصر في

(١) الوقت سبب في الظاهر كما جرت سنته سبحانه أن يرتب الأحكام على الأسباب الظاهرة تيسيراً على العباد بنصب علامة واضحة على وجوبها - والسبب الحقيقى هو النعم المتجددة وبخاصة سلامة الأعضاء لمناستها للوجوب إذ الصلاة شكر الله على نعمه فأقيم الوقت مقامها إقامة المحل مقام الحال ليعرف به مقدار النعم الذى هو سبب لأنها مستمرة مترادفة .

أول وقته وعثدا صفرار الشمس والأصل أن الحكم يختلف باختلاف سببه (١)
(الرابع) أن الوجوب يتجدد بتجدد وقته وهو أقوى الأدلة . ثم هذه
الأدلة كل واحد منها أمانة تفيد الظان لقيام الإحتمال ومجموعها يفيد القطع
الفقهي لأن رجحان المظنون يزداد بكثرة الأمارات . والسبب هنا بمعنى
المؤثر في الحكم كالعلة . (٢)

« الوجوب ووجوب الأداء »

عرفت أن الوقت سبب لوجوب الصلاة . - فهل هو سبب لوجوبها
أو لوجوب أدائها ؟ - قال أكثر الحنفية هو سبب للوجوب ويثبت وجوب
الأداء بالخطاب اللفظي نحو (أقيموا الصلاة) (٣) ، وقالت الشافعية الوقت
سبب لوجوب الأداء بمعنى أن أول الوقت سبب له موسعا فيخير المكلف
في إيقاعها في جزء ما من الوقت ويتضييق وجوب الأداء بآخره .
وهذا الخلاف مبني على أن وجوب الأداء هل ينفصل عن الوجوب
في الواجب البدني أم لا ؟ ويحسن قبل بيان المسألة أن تعرف الفرق بين

(١) جعل صدر الشريعة التغير للصلاة صحة وكرامة وفسادا لا للوجوب وهو
مردود لأن الوقت سبب للوجوب لا للمؤدى

(٢) فإن قلت الحكم قديم فكيف يؤثر فيه السبب الحادث قلت القديم هو
الإيجاب وهو حكمه تعالى بأن العبد إذا استجمع صفات التكليف لزمه الفعل
والوقت ليس سببا له بل لآثره وهو الوجوب الحادث على أن تأثير السبب ليس
معناه الإيجاد بل التعريف بوجود الحكم كما قدمنا

(٣) هذان هما السببان الظاهران والسبب الحقيقي للوجوب هو الإيجاب القديم
من الله ، ولوجوب الأداء تعلق الطلب النفسي بفعل الصلاة فإن قلت ثبت وجوبها
بالوقت فثبت وجوب أدائها قال الحنفية يثبت وجوب الأداء مضيقا بآخر
الوقت بحيث لا يسع غيرها لإثمه بالتأخير عنه .

الوجوب ووجوب الأداء : قال صدر الشريعة الوجوب اشتغال ذمة المكلف بشيء أى أن الشارع إعتبر الفعل البدنى أو المالى ثابتا فى ذمة المكلف جبرا من غير أن يطلبه منه ووجوب الأداء لزوم تفرغ الذمة عما يتعلق بها أى طلب إيقاع هذا الفعل الذى شغلت به الذمة وإخراجه من العدم إلى الوجود فهو يستدعى سبق ثبوت حق فى الذمة أى سبق الوجوب - ونوضح الفرق بمثالين - الأول فى الواجب المالى إذا اشترى شيئا بشمين غير مشار إليه يثبت هذا الثمن فى الذمة أى تشغل بهذا الحق من غير مطالبة فهذا هو الوجوب فإذا طالبه المشتري بالثمن لزمه أدائه وتفرغ ذمته عما شغلت به بمطالبة الشارع للمشتري حيثئذ فهذا هو وجوب الأداء ، المثال الثانى فى الواجب البدنى وهو صوم رمضان فى حق المريض والمسافر فإنه واجب عليهما بمعنى أن ذمتهما مشغولة به من غير طلب ولهذا لو صاما فى المرض والسفر صح ولو تركاه لا إثم عليهما : فهذا هو الوجوب - وبعد الإقامة والصحة يلزم تفرغ الذمة عما شغلت به أى المطالبة بأداء الصوم فهذا هو وجوب الأداء .

وبعد هذا نعرض للمسألة التى بنى عليها الخلاف - إتفق الحنفية والشافعية على أن الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء فى الواجب المالى كالزكاة وصدقة الفطر والتمن المؤجل - ففى الزكاة يثبت وجوبها بملك النصاب ووجوب أدائها بحولان الحول وفى صدقة الفطر يثبت وجوبها عند الحنفية بوجود الشخص الذى اجتمع فيه وجوب نفقته على غيره وحق ولاية الغير عايه وعند الشافعية بغروب شمس آخر يوم من رمضان ويثبت بوجوب أدائها بطولوع فجر يوم الفطر وفى التمن المؤجل يثبت وجوبه بعقد البيع ووجوب أدائه بحلول الأجل - والدليل على تأخر وجوب الأداء عن الوجوب فى هذه الثلاثة وأمثالها سقوط الواجب بالتعجيل قبل وجوب الأداء فلو أدى الزكاة قبل الحول وصدقة الفطر قبل فجر يومه والتمن قبل

حلول الأجل صح الأداء وسقطت ولولم يتقدم الوجوب لم يصح لأنه أداء
مالم يجب

واختلفوا في الواجب البدئي فقال أكثر الحنفية يتأخر بوجوب الأداء
عن الوجوب وقال الشافعية وبعض الحنفية كأبي المعين لا

يستدل الشافعية بأن الوجوب كون الفعل يستحق تاركه الذم في الدنيا
والعقاب في الآخرة ويلزم هذا المعنى لزوم أداء الفعل فلا يتحقق الوجوب
بدون وجوب الأداء أى إخراج الفعل من العدم إلى الوجود الشامل للأداء
والقضاء والإعادة فإذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب
الأداء فيأثم التارك في الوقت ويجب عليه القضاء وإن وجد في الوقت مانع
شرعى كالخيس أو عتلى كالنوم والنسيان والإغماء فالوجوب يتأخر إلى
زمان إرتفاع المانع :

واستدل أكثر الحنفية بدليين : الأول وجوب قضاء الصلاة على من
نام أو أغشى عليه كل الوقت ووجوب قضاء صوم رمضان على المريض
والمسافر إذا أفطرا فإن وجوب القضاء عليهم فرع وجود أصل الوجوب
أو وجوب الأداء لكن إنتهى وجوب الأداء عليهم لعدم الخطاب أما في
النائم والمغشى عليه فلائهما ليسا أهلا للخطاب التنجييزى لعدم الفهم وأما في
المريض والمسافر فلائهما مخاطبان بالصوم في أيام أخر أى بعد الصحة
والإقامة فتعين الوجوب في حق الأربعة وسببه الوقت .

الدليل الثانى : صحة صوم المسافر والمريض في رمضان عن الصوم
المفروض فيه وعدم إثمهما لو ماتا بلا صوم قبل إدراك عدة من أيام أخر
فإن صحة الصوم عن الفرض دليل على ثبوت وجوبه في حقهما لأنه لا يقع
غير المفروض عن المفروض ، وعدم إثمهما بترك الصوم في السفر والمرض

دليل على عدم وجوب الأداء (١) .

إعتراض على حقيقة الوجوب : عرفنا أن الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء في الواجب المالى إتفاقا وصرح الحنفية بأنه لا طلب في الوجوب بل هو إعتبار الشارع أن ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو بالحق والشافعية ملزمون بهذا لأنهم لو قالوا إن في الوجوب طلبا لزم أن يسمى وجوب الأداء إذ لا يعقل طلب فعل إلا إذا كان واجب الأداء أو القضاء : فاعتراض على المذهبين بأن المكلف إذا أدى الفعل بعد الوجوب قبل وجوب الأداء كيف يسقط الواجب مع أن سقوط الواجب لا يتحقق إلا بتقدم الطلب من الشارع وقصد الإمتثال لذلك الطلب من المكلف وهو فرع عليه به إذ عند عدم الطلب ينعدم الوجوب وقصد الإمتثال .

(١) أقول وتمسك مناقشة الديلمين : أما الأول فيمنع أن الصلاة تجب على النائم والناسى والمغمى عليه بعد زوال العارض قضاء أو بل أداء ، لحديث الدارقطني والبيهقي « من نسي صلاة فوقتها إذ ذكرها » ولأحمد من حديث أبي قتادة الأنصاري « إنما تفوت الصلاة اليقظان ولا تفوت النائم » ، اجمع الزوائد ج ١ ص ٣٢٠ إذ الظاهر منهما أن وقتها حين ذكرها ولا تعارض بينهما وبين الآية (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) ، وأما الثانى فيمنع أن عدم الإثم دليل على عدم وجوب الأداء لجواز أن يكون وجوب الأداء ثبت في حق المريض والمسافر وموسما كمن أخر الحج عن السنة الأولى عند محمد ويتضيق بالصحة والإقامة لأن معنى الخطاب السابق « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر : فهو خاص بمن اختار الإفطار توسعة عليه لأن وجوب الأداء ثابت في حق الكل بآية (كتب عليكم الصيام) إلا أنه مضييق للصحيح المقيم وموسع للمريض والمسافر فلم يتأخر الخطاب عنهما كما قال في التوضيح وغيره وأيا ما كان فالبحث نظري والخلاف لفظي خلاصته أن لزوم العبادة من غير إثم بالتأخير هل يسمى وجوبا أو وجوب أداء موسما ؟ ويؤيد الحنفية شيء واحد هو طرد الباب في المالى والبدنى حيث لا داعى للفرق

والجواب : أن الوجوب أى شغل الذمة بالفعل من خطاب الوضع على أنه سبب لوجوب الأداء ووجوب الأداء أى طلب إيقاع الفعل من خطاب التكليف مسبباً عن الأول فشغل الذمة بالدين المؤجل سبب وطلب أدائه عند حلوله مسبب والأول غير الثانى ولا طلب فيه (١) فإن قلت فكيف ينفصل وجوب الأداء عن الوجوب مع القول بسببيته قلت قد ينفصل المسبب عن السبب لفقد شرط السبب كالإقامة فى الصوم واليقظة فى الصلاة وحولان الحول فى الزكاة .

« تحقيق الأحكام وقت الصلاة »

تقدم أن الوقت ظرف وشرط وسبب للصلاة المفروضة من جهات مختلفة وتحقيقاً لهذا نبين أن الظرف هو كل الوقت بدليل أنها تقع أداءً فى أى جزء منه ولا يعصى بالتأخير عن أوله والشرط هو الجزء الأول منه . أما السبب فهو الجزء الأول إن اتصل به أداء الصلاة فإن لم يتصل به الأداء فالسبب الجزء الذى يليه إن اتصل به وهكذا إلى الأخير (٢) فإن لم تودى الصلاة فى الوقت فالسبب لوجوبها جميعه — والدليل على سببية جزء الوقت إن أدى فيه أن السببية تستلزم تقدم السبب على المسبب فلو قلنا بسببية الكل لزم تقدم المسبب على السبب ، إن قلنا بوجوبها فى الوقت ولزم وجوب الأداء بعد الوقت إن قلنا بوجوبها بعده — والدليل على أن هذا

(١) هذا جواب مسلم الثبوت وشرحه ج ١ ص ٨٣ وهو أحسن من جواب السعد فى التلويح ج ١ ص ٥ ، ٢ وابن الهمام فى التحرير ج ٢ ص ١٩٧ لأنهما يؤديان إلى أن يكون الوجوب هو عين وجوب الأداء .

(٢) وقال زفر ما يسع أداء الصلاة كلها لأن سببية ما دونه تؤدي إلى التكليف بالمحال قال الجماعة إنما تؤدي إليه لو كان المطلوب الأداء فى الوقت فقط لكن المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليؤديها كلها أو بعضها فى الوقت أداءً أو ليؤديها بعد الوقت قضاءً .