بسم الله الرحمن الرحيم (١)

القطب الأول

في الثمرة وهي الحكم

والكلام فيه ينقسم إلى فنون أربعة:

فن في حقيقة الحكم.

وفن في أقسامه.

وفن في أركانه.

وفن فيما يظهره.

---

(١) البسملة ليست هنا في ن وهي ثابتة في ب.

obeikandl.com

الفن الأول
في حقيقة [الحكم]

ويشتمل على تمهيد، وثلاث مسائل:

أما التمهيد: فهو أن الحكم عندنا عبارة عن «خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين» فالحرام هو المقول فيه: اتركوه ولا تفعلوه. والواجب هو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه. والمباح هو المقول فيه: إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه. فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم؛ فلهذا قلنا: العقل لا يحسّن، ولا يقبّح، ولا يوجب شكر المنعم. ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع.

فلنرسم كل مسألةٍ برأسها.

مسألة [حسن الأفعال وقبحها]:

ذهبت المعتزلة إلى أن [١/٥٦] الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة: فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى، والهلكى، وشكر المنعم، ومعرفتِهِ، والصدق[١]، وكقبح الكفران، وإيلام البريء، والكذب الذي لا غرض فيه. ومنها ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع. ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة، والحج، وسائر العبادات. وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بِدَرْكِه.

فنقول: قول القائل: هذا حسن، وهذا قبيح، لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح، فإن الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة، فلا

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «ومعرفة حسن الصدق».

بد من تلخيصها.

والاصطلاحات فيه ثلاثة:

[الاصطلاح] الأول: الاصطلاح المشهور العامي، وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل، وإلى ما يخالفه، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف. فالموافق يسمّى حَسَناً، والمخالف يسمى قبيحاً، والثالث يسمى عبثاً.

وعلى هذا الاصطلاح: إذا كان الفعل موافقاً لشخص، مخالفاً لآخر، فهو حسن في حق من وافقه، قبيح في حق من خالفه، حتى إن قتل الملك الكبير يكون حسناً في حق أعدائه، قبيحاً في حق أوليائه.

وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله تعالى إذا خالَفَ غرضهم، ولذلك يسبّون الدهر والفلك، ويقولون: خرب الفلك، وتعس الدهر[1]، وهم يعلمون أن الفَلَكَ مسخّر ليس إليه شيء. ولذلك قال ﷺ: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»[2] فإطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عند هؤلاء كإطلاقه على الصور، فمن مال طبعه إلى صورةٍ أو صوتِ شخصٍ قضى بحسنه، ومن نَفَر طبعه عن شخص استقبحه. وربّ شخصٍ ينفر عنه طبعٌ ويميل إليه طبع، فيكون حسناً في حق هذا، قبيحاً في حق ذاك، حتى يستحسنُ سمرةَ اللونِ جماعة، ويستقبحها جماعة. فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة، وهما أمران إضافيان، لا كالسواد والبياض. إذ لا يتصوّر أن يكون الشيء أسود في حق زيد، أبيض في حق عمرو.

الاصطلاح الثاني: التعبير بالحسَن عما حسَّنه الشرع بالثناء على فاعله. فيكون فعل الله تعالى حسناً في كل حال، خالفَ الغرضَ أو وافقه، ويكون المأمورُ به شرعاً ندباً كان أو إيجاباً حسناً. والمباح لا يكون حسناً.

الاصطلاح الثالث: التعبير بالحسَن عن كلِّ ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسناً، مع المأمورات. وفعل الله يكون حسناً بكل حال.

---

(١) ن: «خرف الفلك، وانعكس الدهر».

(٢) رواه بهذا اللفظ البخاري، ورواه مسلم بمعناه.

وهذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية. [١/ ٥٧] وهي معقولة. ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها، فلا مشاحة في الألفاظ. فعلى هذا إذا لم يَرِدِ الشرعُ، لا يتميّز فعلٌ عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة، ويختلف ذلك بالإضافات، ولا يكون صفة للذات.

فإن قيل: نحن لا ننازعكم في هذه الأمور الإضافية، ولا في هذه الاصطلاحات التي تواضعتم عليها، ولكن ندَّعي الحُسْن والقبح وصفاً ذاتياً للحَسَن والقبيح، مُدْرَكاً بضرورة العقل في بعض الأشياء، كالظلم، والكذب والكفران، والجهل - ولذلك لا نجوّز شيئاً من ذلك على الله تعالى لقبحه، ونحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع، لأنه قبيح لذاته. وكيف ينكر ذلك، والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير إضافة إلى حال دون حال؟

قلنا: أنتم مُنازَعون فيما ذكرتموه في ثلاثة أمور:

أحدها: في كون القبح وصفاً ذاتياً، والثاني: في قولكم: إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة. **والثالث**: في ظنكم أن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعاً بها ودليلاً على كونه ضرورياً.

أما الأول: وهو دعوى كونه وصفاً ذاتياً، فهو تحكّم بما لا يُعْقَلُ، فإن القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية، ولا يَعْقُبَهَ عوض، حتى جاز إيلام البهائم وذبحها، ولم يقبح من الله تعالى ذلك، لأنه يثيبها عليه في الآخرة. والقتل في ذاته له حقيقة واحدة، لا تختلف بأن تتقدّمه جناية أو تتعقبه لذة، إلا من حيث الإضافة إلى الفوائد والأغراض. وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتياً؟ ولو كان فيه عصمة دم نبيٍّ بإخفاءِ مكانه عن ظالم يقصد قتله: لكان حسناً، بل واجباً يعصِي بتركه. والوصف الذاتيّ كيف يتبدل بالإضافة إلى الأحوال.

أما الثاني: وهو كونه مدركاً بالضرورة. وكيف يُتَصَوَّرُ ذلك ونحن ننازعكم فيه، والضروري لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء. وقولكم: إنكم مضطرون إلى معرِفته، وموافقون عليه، ولكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع، كما ظن الكَعْبِيُّ أن مستند علمه بخبر التواتر النظر. ولا يبعد التباس مُدْرَكِ العلم،

وإنما الخلاف في نفس المعرفة، ولا خلاف فيها.

قلنا: هذا كلام فاسد. لأنا نقول: يحسن من الله تعالى إيلام البهائم، ولا نعتقد لها جريمة ولا ثواباً، فدلّ أنّا ننازعكم في نفس العلم.

وأما الثالث، فهو أنا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا أيضاً لم تكن فيه حجة، إذ لم يُسَلَّمْ كونهم مضطرين إليه، بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري. فقد اتفق الناس على إثبات الصانع، وجواز بعثة الرسل، ولم يخالف إلا الشواذ. فلو اتفق أن ساعدهم الشواذ لم يكن ذلك ضرورياً، فكذلك اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الأشياء، وبعضها عن تقليد عموم الآخذين[1] عن [١/٥٨] السمع، وبعضه عن الشبهة التي وقعت لأهل الضلال. فالتئام الاتفاق من هذه الأسباب لا يدل على كونه ضرورياً، بل لا يدل[2] على كونه حجّةً لولا منْعُ السَّمع عن تجويز الخطأ على كافة هذه الأمة خاصة؛ إذ لا يبعد اجتماع الكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة. وكيف وفي الملحدة من لا يعتقد قبح هذه الأشياء ولا حسن نقائِضها، فكيف يدَّعَى اتفاقُ العقلاء؟

احتجوا بأنا نعلم قطعاً أن من استوى عنده الصدق والكذب آثَرَ الصدقَ ومال إليه إن كان عاقلاً، وليس ذلك إلا لحسنه، وأن الملك العظيمَ المستوليَ على الأقاليم إذا رأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك يميل إلى إنقاذه، وإن كان لا يعتقدُ أصل الدين لينتظر ثواباً، ولا ينتظر منه أيضاً مجازاةً وشكراً[3]، ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه، بل ربما يتعب به، بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف إذا أُكْرِهَ على كلمةِ الكفرِ، أو على إفشاء السرِّ ونقضِ العهد، وهو على خلاف غرض المُكْرَهِ.

وعلى الجملة: استحسانُ مكارم الأخلاق وإفاضَةِ النِّعَمِ مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد.

---

(١) ب: «تقليد مفهوم من الآخذين».

(٢) كذا في ن. وفي: «فلا يدل».

(٣) في ن هنا زيادة في الهامش «لا سيما إذا لم يعرفه المسكين بأن كان أعمى أصم».

والجواب أنا لا ننكر اشتهارَ هذه القضايا بين الخلق، وكونها محمودةً مشهورة، ولكن مُستنَدها إما التديُّن بالشرائع، وإما الأغراض. ونحن إنما ننكر هذا في حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه، فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمدُّ من الأغراض، ولكن قد تَدِقُّ الأغراض وتخفى، فلا يتنبَّهُ لها إلا المحققون.

ونحن ننبّه على مثارات الغلطِ فيه. وهي ثلاثة مثاراتٍ يغلط الوهم فيها:

الغلطة[1] **الأولى**: إن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير، فإن كل طبعٍ مشغوف بنفسه، ومستحقِرٌ لغيره، فيقضي بالقبح مطلقاً. وربما يضيف القبح إلى ذات الشيء، ويقول: هو في نفسِه قبيح، فيكون قد قضىٰ بثلاثة أمور، هو مصيب في واحد منها، وهو أصل الاستقباح، ومخطىء في أمرين: أحدهما: إضافة القبح إلى ذاته، إذ غفل عن كونه قبيحاً لمخالفة غرضه، والثاني: حكمه بالقبح مطلقاً. ومنشؤه عدم الالتفات إلى غيره، بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه، إذا اختلف الغرض.

الغلطة الثانية: أن ما هو مخالف للغرض في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة نادرة، قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة، بل لا يخطر بالبال، فيراه مخالفاً في كل الأحوال، فيقضي بالقبح مطلقاً، لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه، وذهاب الحالة النادرة عن ذكره، كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً، وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة دم نبيٍّ أو وليّ. وإذا قضى بالقبح مطلقاً، واستمر عليه مدة، وتكرر ذلك على [١/٥٩] سمعه ولسانه، انغرس في نفسه استقباحٌ منفّرٌ، فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنها، لطول نُشُوِّهِ على الاستقباح؛ فإنه أُلْقِيَ إليه منذ الصبا على سبيل التأديب والإرشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد، ولا يُنَبَّهُ على حسنه في

---

(١) كذا في النسختين، ولعل صوابه «المغلطة» وكذا في الموضعين الآتيين.

بعض الأحوال، خيفةً من أن لا تستحكم[1] نفرته عن الكذب فيُقدِمَ عليه، وهو قبيح في أكثر الأحوال. والسماعُ في الصغر كالنقش في الحجر، فينغرس في النفس، ويحنّ إلى التصديق به مطلقاً. وهو صدق، لكن لا على الإطلاق، بل في أكثر الأحوال. وإذا لم يكن على ذكره إلا أكثر الأحوال، فهو بالإضافة إليه كلُّ الأحوال، فلذلك يعتقده مطلقاً.

الغلطة الثالثة: سببها سبق الوهم إلى العكس، فإن ما يُرىٰ مقروناً بالشيء يُظَنُّ أن الشيء أيضاً لا محالة مقرون به مطلقاً، ولا يدري أن الأخص أبداً مقرون بالأعمّ، والأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخصّ. ومثاله نفرة نفس السليم، وهو الذي نهشته الحية، عن الحبل المبرقش اللون، لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة، فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى.

وكذلك تنفر النفس عن العسل إذا شُبِّهِ بالعذرة؛ لأنه وجد الأذى والاستقذار مقروناً بالرطب الأصفر، فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار، ويغلب الوهم، حتى يتعذر الأكل وإن حَكَمَ العقلُ بكذب الوهم، لكن خلقت قوى النفس مطيعةً للأوهام، وإن كانت كاذبة، حتى إن الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم الهنود[2] إذ وجد الاسم مقروناً بالقبح، فظن أن القبح أيضاً ملازم للاسم.

ولذا تُوْرَدُ على بعض العوام مسألةٌ عقلية جلية فيقبلها، فإذا قلت: هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه إن كان يسيء الاعتقاد فيمن نَسَبْتَهُ إليه. وليس هذا طبعَ العامّيِّ خاصة، بل طبع أكثر العقلاء المتسمين[3] بالعلوم، إلا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقاً، وقواهم على اتباعِهِ. وأكثرُ الخلق قوى نفوسهم مطيعةٌ للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها، وأكثر إقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام؛ فإن الوهم عظيم الاستيلاء على النفس، ولذلك ينفر طبع الإنسان عن المبيت في بيتٍ فيه ميّت، مع قطعه بأنه لا يتحرّك، ولكنه كأنه يتوهم في كل ساعةٍ حركتَهُ ونطقه.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «لا خيفة من أن تستحكم».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «اليهود».

(٣) ن: «المترسمين».

فإذا تنبهتَ لهذه المثارات فنرجع ونقول: إنما يترجح الإنقاذ على الإهمال في حقّ من لا يعتقد الشرائع لدفع الأذى الذي يلحق الإنسان من رقّةِ الجنسية، وهو طبعٌ يستحيل الانفكاك عنه.

وسببه أن الإنسان يقدر نفسه في تلك البلية، ويقدِّر غيرَهُ معرضاً عنه وعن إنقاذه، فيستقبحه منه بمخالفة غرضه، فيعود ويقدِّر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حقّ نفسِهِ، [١/ ٦٠] فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم.

فإن فُرِضَ في بهيمةٍ أو في شخص لا رقّة فيه، فهو بعيدٌ تصوُّره.

ولو تُصُوِّرَ فيبقى أمر آخر، وهو طلب الثناء على إحسانه.

فإن فُرِضَ حيث لا يُعْلَمُ أنه المنقذ فيتوقع أن يعلم، فيكون ذلك التوقُّعُ باعثاً.

فإن فُرِضَ في موضع يستحيل أن يعلم، فيبقى ميل النفس، وترجُّح يضاهي نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش. وذلك أنه رأى هذه الصورةَ مقرونةً بالثناء، فظن أن الثناء مقرون بها بكل حال، كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الحبل، وطبعه ينفِرُ عن الأذى، فنفَرَ عن المقرون بالأذى. فالمقرون باللذيذ لذيذ، والمقرون بالمكروه مكروه. بل الإنسان إذا جالسَ من عَشِقَهُ في مكان، فإذا انتهى عليه أحسّ في نفسه تفرقه بين ذلك المكان وغيره، ولذلك قال الشاعر:

أمرّ على الديار ديار ليلى[1] أُقَبِّـل ذا الجـدارَ وذا الجـدارا
وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حبّ من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حبّ الأوطان:

وحَبَّبَ أوطان الرجال إليهمُ مآربُ قَضّاها الرجال هُنالِكا
إذا ذكـروا أوطـانهـم ذَكَّـرَتْهُـمُ عهودَ الصبا فيها فحنُّوا لذلِكا

وشواهد ذلك مما يكثر، وكل ذلك من حكم الوهم.

وأما الصبر على السيف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس، فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع، بل ربما استقبحوه، وإنما استحسنه من ينتظر الثواب

---

(١) ن: «على الجدار جدار ليلى».

على الصبر، أو من ينتظر الثناءَ عليه بالشجاعة والصلابة في الدين. وكم من شجاع يركب متن الخطر، ويتهجم على عددٍ هم أكثر منه، وهو يعلم أنه لا يطيقهم، ويستحقِر ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الثناء والحمد ولو بعد موته! وكذلك إخفاءُ السر وحفظُ العهد - إنما تواصىٰ الناس بهما لما فيهما من المصالح، وأكثروا الثناء عليهما. فمن يحتمل الضرر فيه فإنما يحتمله لأجل الثناء، فإن فُرِضَ حيث لا ثناء فقد وُجِدَ مقروناً بالثناء، فيبقى ميل الوهم إلى المقرون باللذيذ وإن كان خالياً عنه.

فإن فُرِضَ من لا يستولي عليه هذا الوهم، ولا ينتظِر الثواب والثناء، فهو مستقبحٌ، للسعي في هلاك نفسه بغير فائدة، ويَسْتَحْمِقُ من يفعل ذلك قطعاً. فمن يسلِّم أنَّ مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة؟!

وعلى هذا يجري [١/ ٦١] الجواب عن الكذب، وعن جميع ما يفرضونه.

ثم نقول: نحن لا ننكر أن أهل العادة يَستقبِح بعضهم من بعضٍ الظلمَ والكذبَ، وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى. ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد. وكيف يقيس والسيد لو تَرَكَ عبيدَهُ وإماءه، وبعضُهم يموج في بعض[1]، ويرتكبون الفواحش، وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم، لقَبُحَ منه، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده، ولم يقبُحْ منه، وقولهم: إنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب، هوس، لأنه علم أنهم لا ينزجرون، فلْيَمْنَعْهُم قهراً، فكم من ممنوعٍ عن الفواحش بعنة أو عجز. وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم بأنهم لا ينزجرون[2].

---

(١) ن: «يمرحون في بعض».

(٢) أعدل الأقوال في هذه المسألة أن حسن الأفعال وقبحها ثابت لذواتها، ويمكن للعقل أن يدرك كثيراً منها، وهذا كما أن الأشياء المحسوسة منها ما هو حسن لذاته كالأزهار والنجوم، ولا تختلف الطباع في الميل إليه، ومنها ما هو قبيح لذاته،كبعض الألوان والأشكال والروائح، ولا تختلف الطباع في النفرة عنه. ولكن لا عقوبة على فعل القبيح إلا إذا ورد به الشرع، قال الله تعالى ﴿**وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء: ١٥] وانظر: البحر المحيط للزركشي ١/ ١٤٦.

مسألة: [هل يجب شكر المنعم عقلاً]:

لا يجب شكر المنعم عقلاً، خلافاً للمعتزلة، ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعّد بالعقاب على تركه. فإذا لم يرد خطابٌ فأيُّ معنًى للوجوب؟!

ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخلو: إما أن يوجب ذلك لفائدة، أو لا لفائدة. ومُحالٌ أن يوجب لا لفائدة، فإن ذلك عبث وسفه. وإن كان لفائدةٍ فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود، وهو محال، إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض[1]، أو إلى العبد، وذلك لا يخلو: إما أن تكون في الدنيا، أو في الآخرة. ولا فائدة له في الدنيا، بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر، ويحرم به عن الشهوات واللذات، ولا فائدة له في الآخرة، فإن الثواب تفضُّل من الله يُعْرَفُ بوعده وخبره، فإذا لم يُخْبِرْ عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه؟

فإن قيل: يخطر له أنه إن كفر وأعرض ربما يعاقب، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن.

قلنا: لا، بل العقل يعرف طريق الأمن، ثم الطبع يستحث على سلوكه، إذ كل إنسانٍ مجبولٌ على حب نفسه، وعلى كراهة الألم. فقد غلطتم في قولكم: إن العقل داعٍ. بل العقل هادٍ، والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعةً لحكم العقل. وغلطتم أيضاً في قولكم: إنه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة، لأن هذا الخاطر مستندهُ توهُّمُ غرضٍ في جانب الشكر يتميز به عن الكفر، وهما متساويان بالإضافة إلى جلال الله تعالى. بل إن فتح باب الأوهام فربما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه؛ لأنه أمدّه بأسباب النعم، فلعله خلقه ليترفه وليتمتّع، فإتعابه نفسه تصرفٌ في مملكته بغير إذنه.

ولهم شبهتان:

---

(١) يرى الأشعرية أن الله تعالى لا يفعل شيئاً لغرض، توهُّماً منهم أن من يفعل لغرض، فإن ذلك لنقصٍ فيه يريد استكمالَه. وبهذا ردُّوا كثيراً من التعليلات الواردة في الكتاب والسّنّة، وتأوّلوها على غير تأويلها. والله يفعل ما يشاء لما يشاء، لكماله لا لنقصه، تعالى وتقدّس.

إحداهما: قولهم: اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل إلى إنكاره. وذلك مسلَّم، لكن في حقهم؛ لأنهم يهتزون ويرتاحون للشكر، ويغتمّون بالكفران، والرب تعالى يستوي في حقه الأمران، فالمعصية والطاعة في حقه سيّان.

ويشهد له أمران: أحدهما أن المتقرب إلى [١/ ٦٢] السلطان بتحريك أنملته في زاوية بيته وحجرته مستهينٌ بنفسه، وعبادةُ العبّاد بالنسبة إلى جلال الله دونه في الرتبة.

والثاني: أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبزٍ في مخمصة، فأخذ يدور في البلاد، وينادي على رؤوس الأشهاد بشكره، كان ذلك بالنسبة إلى الملك قبيحاً وافتضاحاً. وجملة نعم الله تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزائن الملك؛ لأن خزانة الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة؛ لتناهيها، ومقدوراتُ الله تعالى لا تتناهى بأضعاف ما أفاضه على عباده[1].

الشبهة الثانية: قولهم: حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضى إلى إفحام الرسل؛ فإنهم إذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعوّون: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم، فثبّتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر، ولا نقدر على ذلك ما لم ننظره، فيؤدي إلى الدور.

والجواب: من وجهين:

أحدهما: من حيث التحقيق، وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أنّا نقول: استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين، بل إذا بُعِثَ الرسول، وأُيِّدَ بمعجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لو نظر العاقل فيها، فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بإيجاب النظر؛ إذ لا معنى للواجب إلا ما ترجح فعله على تركه

---

(١) لاحظ أن الغزالي يجنح في هذه المسألة وأمثالها إلى الاحتجاج بأمور عقلية، دون أن يرجع في هذا إلى الأدلة القرآنية، لأنه يراها ظواهر. فالله تعالى قد نص في غير موضع من كتابه أنه يحب المحسنين ويجزي الشاكرين ولا يحب الكفور والظالمين. ولذا وقع الغزالي في المخالفة التي يدركها كل من له علم بكتاب الله تعالى.

بدفع ضررٍ معلوم أو موهوم. فمعنى الوجوبِ رجحانُ الفعل على الترك، والموجَبْ هو المرجَّح، والله تعالى هو المرجِّح، وهو الذي عرَّف رسوله، وأمره أن يعرِّف الناس أن الكفر سمّ مهلك، والمعصية داء والطاعة شفاء. فالمرجِّح هو الله تعالى، والرسول هو المخبر، والمعجزة سبب يمكّن العاقلَ من التوصل إلى معرفة الترجيح. والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح. والطبع المجبول على التألمِ بالعذاب والتلذذِ بالثواب هو الباعث المستحثّ على الحذر من الضرر، وبعدَ ورود الخطاب حصل الإيجاب الذي هو الترجيح. وبالتأييد بالمعجزة حصل الإمكان في حق العاقل الناظر، إذ قدر به على معرفة الرجحان.

فقوله: لا أنظر ما لم أعرف، ولا أعرف ما لم أنظر - مثاله ما لو قال الأب لولده: التفِتْ فإن وراءك سبعاً عادياً، هو ذا يهجم عليك إن غفلتَ عنه. فيقول: لا ألتفت ما لم أعرف وجوب الالتفات، ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع، ولا أعرف السبع ما لم ألتفت. فيقول له: لا جرم تَهْلِكُ بترك الالتفات، وأنت غير معذور؛ لأنك قادر على الالتفات وترك العناد. فكذلك النبيّ يقول: الموتُ وراءك، ودونه الهوامّ المؤذية، والعذاب الأليم إن تركتَ الإيمان والطاعة. وتعرف ذلك بأدنى نظرٍ في معجزاته. فإن نظرتَ وأطعتَ نجوت، وإن غفلت وأعرضت فالله تعالى غنيّ عنك وعن عملك! وإنما أضررت بنفسك. [١/٦٣] فهذا أمر معقول لا تناقض فيه.

الجواب الثاني: المقابلة بمذهبهم - فإنهم قضوا بأن العقل هو الموجب، وليس يوجب بجوهره إيجاباً ضرورياً لا ينفك منه أحد؛ إذ لو كان كذلك لم يخلُ عاقل عن معرفة الوجوب، بل لا بدّ من تأمل ونظر، ولو لم ينظر لم يعرف وجوب النظر، وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر. فيؤدي أيضاً إلى الدور، كما سبق.

فإن قيل: العاقل لا يخلو عن خاطرين يخطرانِ له: **أحدهما**: أنه إن نظر وشكر أثيب. **والثاني**: أنه إن ترك النظر عوقب، فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الأمن.

قلنا: كم من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر، بل قد يخطر له أنه لا يتميز في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر، فكيف أعذب نفسي بلا فائدة ترجع إليّ ولا إلى المعبود؟

ثم إن كان عدم الخلوّ عن الخاطرين كافياً في التمكين من المعرفة، فإذا بُعِثَ النبيّ ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه الخواطر أقرب، بل لا ينفك عن هذا الخاطر بعد إنذار النبي وتحذيره. ونحن لا ننكر أن الإنسان إذا استشعرَ المخافة استحثَّه طبعه على الاحتراز، فإن الاستشعار إنما يكون بالتأمُّل الصادر عن العقل، فإن سمّى مسمٍّ معرِّفَ الوجوب موجِباً فقد تجوز في الكلام، بل الحق لا مجاز فيه أن الله موجِبٌ، أي مرجِّح للفعل على الترك، والنبي مخبر، والعقل معرف، والطبع باعث، والمعجزة ممكّنة من التعريف. والله تعالى أعلم.

مسألة: [في حكم الأفعال قبل ورود الشرع]:

ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة، وقال بعضهم: على الحظر، وقال بعضهم: على الوقف. ولعلهم أرادوا ذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورةً أو نظراً كما فصلناه من مذهبهم.

وهذه المذاهب كلها باطلة.

[الردّ على مذهب القائلين بأن الأصل الإباحة]:

أما إبطال مذهب الإباحة فهو أنا نقول: المباح يستدعي مبيحاً، كما يستدعي العلم والذكر ذاكراً وعالماً. والمبيح هو الله تعالى إذا خيّر بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطابٌ لم يكن تخيير، فلم تكن إباحة.

وإن عَنَوْا بكونه مباحاً أنه لا حرج في فعله ولا تركه فقد أصابوا في المعنى، وأخطؤوا في اللفظ، فإن فعل البهيمةِ والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحاً، وإن لم يكن في فعلهم وتركهم حرج. والأفعال في حق الله تعالى، أعنى ما يصدر من الله، لا توصف بأنها مباحة، ولا حرج عليه في تركها. لكنه إذا انتفى التخيير من المخيَّر انتفت الإباحة.

فإن استجرأ مستجرىء على إطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى، ولم يُرِدْ به إلا نفيَ الحرج، فقد أصاب في المعنى، وإن كان لفظه مستكرهاً.

فإن قيل: العقل هو المبيح؛ لأنه خَيَّرَ بين فعله وتركه، إذ حرَّم القبيح وأوجب الحَسَن وخيَّر فيما [١/ ٦٤] ليس بحسن ولا قبيح.

قلنا: تحسين العقل وتقبيحه قد أبطلناه، وهذا مبني عليه فيبطل.

ثم تسمية العقل مبيحاً مجاز، كتسميته موجباً، فإن العقل يعرف الترجيح، ويعرف انتفاء الترجيح، ويكون معنى وجوبه رجحانَ فِعله على تركه. والعَقل يعرف ذلك. ومعنى كونه مباحاً انتفاءُ الترجيح، والعقل معرِّف لا مبيح، فإنه ليس بمرجح ولا مسوٍّ، لكنّه معرِّفٌ للرجحان والاستواء.

ثم نقول: بم تنكرون على أصحاب الوقف إذا أنكروا استواء الفعل والترك، وقالوا: ما من فعلٍ مما لا يحسِّنُه العقل ولا يقبِّحه إلا ويجوز أن يرد الشرع بإيجابه، فيدل على أنه متميّز بوصف ذاتيٍّ لأجله يكون لطفاً ناهياً عن الفحشاء، داعياً إلى العبادة، ولذلك أوجبه الله تعالى، والعقل لا يستقل بدركه. ويجوز أن يرد الشرع بتحريمه، فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه إلى الفحشاء لا يدركه العقل، وقد استأثر الله بعلمه. هذا مذهبهم.

ثم نقول[1]: بم تنكرون على أصحاب الحظر إذ قالوا: لا نسلم استواءَ الفعل وتركه؟! فإن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله تعالى هو المالك، ولم يأذن.

فإن قيل: لو كان قبيحاً لنُهيَ عنه وورد السمع به. فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه.

قلنا: لو كان حسناً لأُذِنَ فيه، وورد السمع به. فعدم ورود السمع به دليلٌ على انتفاء حسنه.

فإن قيل: إذا أعلمنا الله تعالى أنه نافع ولا ضرر فيه، فقد أذن فيه.

قلنا: فإعلام المالك إيانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون إذناً.

---

(١) ب: «ثم يقولون».

فإن قيل: المالك منا يتضرر، والله لا يتضرر، فالتصرف في مخلوقاته بالإضافة إليه يجري مجرى التصرف في مرآة الإنسان بالنظر فيها، وفي حائطه بالاستظلال به، وفي سراجه بالاستضاءة به.

قلنا: لو كان قُبح التصرف في ملك الغير لتضرره، لا لعدم إذنه، لقبح وإن أذن إذا كان متضرّراً. كيف ومنْعُ المالِك من المرآة والظل والاستضاءة بالسراج قبيح، وقد منع الله عباده من جملة من المأكولات ولم يقبح. فإن كان ذلك لضرر العبد فما من فعل إلا ويتصور أن يكون فيه ضررٌ خفي لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنهي عنه.

ثم نقول: قولكم: إنه إذا كان لا يتضرر البارىء بتصرُّفنا فيباح، تحكُّمٌ[1]، فلم قلتم ذلك؟ فإنَّ نَقْلَ مرآة الغير من موضع إلى موضع، وإن كان لا يتضرر به صاحبها، يحرم. وإنما يباح النظر، لأن النظر ليس تصرفاً في المرآة، كما أن النظر إلى الله تعالى وإلى السماء ليس تصرفاً في المنظور إليه، ولا في الاستظلال تصرف في الحائط، ولا في الاستضاءة تصرف في السراج. فلو تصرف في نفس هذه الأشياء ربما يقضي بتحريمه، إلا إذا دل السمع على جوازه.

فإن قيل: خَلْقُ الله تعالى الطعوم فيها، والذوقَ فينا، دليل على أنه أراد انتفاعنا بها، فقد كان قادراً [١/ ٦٥] على خلقها عارية عن الطعوم.

قلنا: الأشعريةُ، وأكثر المعتزلة، مطبقون على استحالة خلوها عن الأعراض التي هي قابلة لها، فلا يستقيم ذلك. وإن سُلِّم فلعله خَلَقَها لا لينتفع بها أحد، بل خَلَقَ العالَم بأسره لا لعلةٍ[2]، أو لعلهُ خلقها ليُدْرَكَ ثوابُ اجتنابها مع

---

(١) «تحكم» زيادة من ن.

(٢) هذه دعوى أشعرية أبطلها الله تعالى في كتابه في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [هود: ٧] وقوله عزّ من قائل: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدونِ. ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧] والذي حداهم إلى هذا الادعاء تصوّرهم أن كل من يفعل شيئاً لغرضٍ فإنّما يسدّ نقصاً عنده فيكمله بذلك الفعل. وهذا غير مسلَّم في جميع الأحوال، حتى في حق البشر، وإن سُلِّم، فلا ينسحِب ذلك =

الشهوة، كما يثاب على ترك القبائح المشتهاة.

[الرد على القائلين بأن الأصل التحريم]:

وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلاناً، إذ لا يُعرَفُ حظرُها بضرورة العقل ولا بدليله. ومعنى الحظر ترجيحُ جانبِ الترك على جانب الفعل لتعلق ضررٍ بجانب الفعل. فمن أين يعلم ذلك ولم يرد سمع؟ والعقل لا يقضي به، بل ربما يتضرر بترك اللذات عاجلاً، فكيف يصير تركها أولى من فعلها؟ وقولهم إنه تصرُّفٌ في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح، فاسد؛ لأنّا لا نسلّم قبح ذلك لولا تحريمُ الشرع ونهيِهِ. ولو حُكِّم فيه العادة، فذلك يقبح في حق من تضرر بالتصرف في ملكه، بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه.

ثم قد بينا أن حقيقة دَرْكِ القبح ترجع إلى مخالفة الغرض، وأن ذلك لا حقيقة له.

[قول أصحاب الوقف]:

وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال، فصحيح، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع. وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة، فهو خطأ، لأنّا ندري أنه لا حظر؛ إذ معنى الحظر قول الله تعالى: لا تفعلوه، ولا إباحة: إذ معنى الإباحة قوله: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه. ولم يرد شيء من ذلك[1].

= على الخالق سبحانه وتعالى، بل هو يفعل ما يشاء ويحكم ما يشاء، لكماله وغناه.

(١) حاصل مذهب الغزالي في هذه المسألة يتبيّن من هنا، فهو يرى أن الأفعال قبل الشرع ليست محظورة، ومعنى ذلك جواز الفعل دون مؤاخذة من جهة الشرع، لكن لا يقال: «هي مباحة» لأن الإباحة عنده حكم شرعي، والحكم الشرعي خطاب، ولا خطاب قبل مجيء الشرع.

وقد تخلّص بعض الأصوليين من ذلك بأن قال: هي إباحة أصلية، وليست شرعية. وهو الصواب إن شاء الله، ومعنى ذلك بقاؤها دون تعرُّضٍ من الشارع لها بحكم. ثم متى جاء الشرع وسكت عنها فلم يذكر لها حكماً بقيت على الأصل. ومن هنا سميت =

الفن الثاني
في أقسام الأحكام

ويشتمل على تمهيد، ومسائل خمس عشرة:

أما التمهيد:

فإن أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه.

ووجه هذه القسمةِ أن خطابَ الشرع إما أن يرِدَ باقتضاء الفعلِ، أو اقتضاء التركِ، أو التخيير بين الفعل والترك. فإن وردَ باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الإشعار بعقابٍ على الترك، فيكون واجباً، أو لا يقترن فيكون ندباً. والذي ورد باقتضاء الترك، فإن أشعر بالعقاب على الفعل، فحظْرٌ، وإلا فكراهية. وإن ورد بالتخيير، فهو مباح.

ولا بد من ذكر حدٍّ كل واحدٍ على الرسم:

[حد الواجب]:

فأما حد الواجب: فقد ذكرنا طرفاً منه في مقدمة الكتاب[1]، ونذكر الآن ما قيل فيه:

فقال قوم: «إنه الذي يعاقَبُ على تركه».

فاعتُرض عليه بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه، ولا يخرج عن كونه واجباً، ولأن الوجوب ناجزٌ والعقابَ منتظرَ.

= إباحة أصلية. وبعد مجيء الشرع وسكوته عنها يسميها بعض الأصوليين مرتبة العفو. وسيأتي لهذه المسألة مزيد بيان في كلام المؤلف في مسائل المباح.

(١) انظر (ب١/ ٢٧).

وقيل: «ما تُوعِّد بالعقاب على تركه».

فاعتُرض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله تعالى صدق، ويتصوَّر أن يعفى عنه ولا يعاقَب.

وقيل: «ما يُخاف العقاب على تركِهِ».

وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه، فإنه ليس بواجب، ويخافُ العقاب على فعله وتركه[1].

وقال القاضي أبو بكر (رحمه الله): الأَوْلى في حده ان يقال: «هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه مّا»[2]، لأن الذَّم أمر ناجز، والعقوبةُ مشكوك فيها. وقوله: «بوجهٍ ما» قَصَدَ أن يشمل الواجب المخير، فإنه يُلام على تركه مع بدله، والواجبَ الموسَّعَ، فإنه يُلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله.

[الفرق بين الواجب والفرض]:

فإن قيل: فهل من فرقٍ بين الواجب والفرض؟

قلنا: لا فرق عندنا بينهما، بل هما من الألفاظ المترادفة، كالحتم واللازم. وأصحابُ أبي حنيفة اصطلحوا على تخصيص اسم «الفرض» بما يُقْطَعُ بوجوبه، وتخصيص اسم «الواجب» بما لا يدرك إلا ظنّاً[3]. ونحن لا ننكر انقسام الواجبِ إلى مقطوع ومظنون. ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني[4].

---

(١) كذا في ن. وفي ب «على تركه».

(٢) انظر هذا القول الذي اختاره القاضي بعد مناقشته للأقوال الأخرى، في التقريب والإرشاد(١/ ٢٩٣) والعجب أنه اختار هذا التعريف الذي لا يعرّف أحداً!!

(٣) اي إن الفرض ما ثبت وجوبه بآية صريحة الدلالة أو حديث متواتر، كالصلوات الخمس، والواجب ما ثبت بحديث آحاد أو قياس أو نحوهما، كصلاة الوتر. والحق أن اصطلاح الحنفية أحسن وأولى.

(٤) هذا كأنه ردٌّ على الباقلاني لتوسّعه في الردّ على الحنفية في هذه المسألة (التقريب: ١/ ٢٩٤) وقد أحسن الغزالي بإضرابه عن المناقشة في ذلك، لأنه «لا مشاحّة في الاصطلاح».

[هل يمكن تصور الإيجاب من غير تهديد بالعقوبة على الترك؟]

وقد قال القاضي: لو أوجب الله علينا شيئاً، ولم يتوعد بعقاب على تركه، لوجب. فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب.

وهذا فيه نظر، لأن ما استوى فعلُهُ وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب، إذ لا نعقِل وجوباً إلا بأن يترجَّح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً.

[حد المحظور:]

وإذا عرفت حد الواجبِ **فالمحظورُ** في مقابلته. ولا يخفى حده.

[حد المباح:]

وأما حد **المباح**، فقد قيل فيه: ما كان تركه وفعله سِيَّيْنِ[1]. ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة. ويبطل بفعل الله تعالى. وكثير من أفعاله يساوي الترك في حقنا، وهما في حق الله تعالى أبداً سيان. وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوي الترك، ولا يسمى شيء من ذلك مباحاً[2]، بل حدُّه أنه «الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه، غيرَ مقرونٍ بذم فاعله أو مدحه، ولا بذم تاركه أو مدحه»[1م].

ويمكن أن يحد بأنه «الذي عرَّفَ الشرعُ أنه لا ضرر عليه[3] في تركه ولا فعله، ولا نفعَ، من حيث فعلُهُ وتركُهُ»[4] احترازاً عما إذا ترك المباح بمعصية،

---

(١) كذا في ب، وهو الصواب، وفي ن: سيَّان. وهو كذلك في كلام القاضي الباقلاني في التقريب والإرشاد (١/ ٨٩).

(٢) أي مباحاً شرعاً. أما الإباحة الأصلية فثابتة، كما تقدم.

(١م) هذا الحدّ هو للقاضي أبي بكر الباقلاني، كما في التقريب والإرشاد (١/ ٢٨٨).

(٣) كذا في النسختين، والأولى حذف «عليه» إذ لم يذكر للضمير مرجع.

(٤) وهذا الحدّ هو أيضاً بتمامه للقاضي الباقلاني في الموضع السابق. وعبارته: «ويصح أن يحدّ المباح بأنه ما أُعلم فاعله من جهة السمع أنه لا نفع له في فعله ولا ضرر عليه في تركه الخ» ثم ذكر الاحتراز التالي له في كلام الغزالي.

فإنه يتضرر لا من حيث تركُ المباح، بل من حيث ارتكاب المعصية.

[حد المندوب:]

وأما حد الندب، فقيل فيه: إنه «الذي فعله خير من تركه، من غير ذمٍّ يلحق بتركه». ويرد عليه الأكل قبل ورود الشرع، فإنه خير من تركه، لما فيه من اللذة وبقاء الحياة.

وقالت القدرية: هو الذي إذا فعله فاعله استحق المدح، ولا يستحق الذم بتركه. ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمّي ندباً، مع أنه يمدح على كل فعلٍ ولا يذمّ.

فالأصحّ في حدّه أنه «المأمور به الذي لا يلحق الذمّ بتركِهِ من حيث هو ترك له، من غير حاجة إلى بدل» احترازاً عن الواجب المخيّر والموسّع.

[حد المكروه:]

وأما [١/ ٦٧] المكروه، فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معانٍ:

أحدها: المحظور، فكثيراً ما يقول الشافعي رحمه الله: «أكره كذا»، وهو يريد التحريم.

الثاني: ما نهي عنه نهيَ تنزيه، وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله ولم يكن عليه عقاب، كما أن الندب هو الذي أشعر بأن فعله خير من تركه[1].

الثالث: ترك ما هو الأوْلىٰ ولم ينه عنه، كترك صلاة الضحى مثلاً، لا لنهيٍ ورد عنه، ولكن لكثرة فضلِهِ وثوابه قيل فيه إنه مكروهٌ تركُه.

الرابع: ما وقعت الريبةُ والشبهة في تحريمه، كلحم السبُع، وقليل النبيذ.

وهذا فيه نظر، لأن من أدّاه اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرام، ومن أداه

---

(١) الباقلاني في التقريب (١/ ٢٩٩، ٣٠٠) لم يفرق بين النوعين الثاني والثالث بل جعلهما شيئاً واحداً. وقد أحسن الغزالي بالفصل بينهما، فالثاني الكراهة التنزيهية، والثالث ترك المندوب.

اجتهاده إلى حله فلا معنى للكراهية في حقّه[1]، إلا إذا كان من شبهة الخصم حزازة في نفسه ووقع في قلبه، فقد قال ﷺ: «الإثمُ حزَازُ القلب»[2] فلا يقبح إطلاق لفظ الكراهة، لما فيه من خوف التحريم، وإن كان غالب الظن الحلّ. ويتجه هذا على مذهب من يقول: المصيبُ واحد، فأما من صوَّبَ كلَّ مجتهدٍ فالحلُّ عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه الحل[3][4].

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «فلا معنى للكراهة فيه».

(٢) حديث «الإثم حزاز القلب» قال في اللسان: الحَزَازة، والحَزَازُ، والحَزّاز، والحُزّاز: كله وجع في القلب من خوف. وفيه أيضا: في الحديث عن ابن مسعود: «الإثم حُزّاز القلوب» هي الأمور التي تحزّ فيها، أيَ تؤثرّ كما يؤثر الحَزّ في الشيء، وهو ما يخطر فيها من أن تكون معاصي، لفقد الطمأنينة إليها. وهي بتشديد الزاي، جمع حازّ. أهـ. وذكر الحديث في كنز العمال ٣/ ٤٣٤ بلفظ «الإثم حَوَازّ القلب وما من نظرةٍ إلا وللشيطان فيها مطمع» ونسبه إلى سعيد بن منصور في سننه والبيهقي في الشعب. والحَوَازّ جمع حازّ.

(٣) نقل ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص١٢٨ عن الإمام أحمد وإسحاق أنهما فسّرا المشتبهات بالمختلف فيه. والجمع بين كلام الغزالي وكلامهما أن المختلف فيه بالنسبة إلى المقلّد مشتبه، لا بالنسبة إلى المجتهدين، إلا من تشتبه عليه بعض الأحكام منهم.

(٤) كل هذه التعريفات الأربعة لم يُدْخلْ فيها الغزالي معنى كراهة الله تعالى للفعل المكروه، دون حظرٍ له. وقد صرّح الباقلاني بوجه تجنب المتكلمين لذلك وهو «أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد جميعها والمريد لإيجادها» يعني فكيف يكون كارهاً لها ثم يأمر بإيجادها وكيف يوجدها ويخلقها؟! وهذا الكلام غير مرضيّ عند أهل السنة من تابعي السلف في الاعتقاد، فإن الله تعالى يكره لعباده أفعالاً معينة من دون أن يلزمهم بتركها حتماً. ومنه قول النبي ﷺ «إن الله تعالى حرّم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنعاً وهات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال» متفق عليه. فالحديث فرّق بين المكروه وبين المحرّم، ونَسَب الكراهة إلى الله تعالى، ولأن الأحكام خطابات الله تعالى، فهو الذي يوجب علينا ويبيح ويحرّم ويكره. فقول الباقلاني «وصف الفعل الواقع بأنه مكروه لله تعالى وقوعه واكتساب العبدِ لَهُ فذلك باطل» قول باطلٌ لا يخفى بطلانه. ومن هنا كان الواجب في سرد معاني المكَروه أن يجعل هذا النوع أولاً، ويكون هو معنى حقيقة الكراهة، ويفرّع عنه المكروه تنزيهاً وغيره.

وإذْ فرغنا من تمهيد الأقسام، فلنذكر المسائل المتشعبة عنها.

مسألة: [الواجب المعين والواجب المخيّر]:

الواجب ينقسم إلى معيّن، وإلى مبهم بين أقسام محصورة، ويسمى «واجباً مخيَّراً» كخَصْلةٍ من خصال الكفارة، فإن الواجب من جملتها واحدٌ لا بعينه.

وأنكرت المعتزلة ذلك، وقالوا: لا معنى للإيجاب مع التخيير، فإنهما متناقضان.

ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلاً، وواقعٌ شرعاً.

أما دليل جوازه عقلاً، فهو أن السيد إذا قال لعبده: أوجبتُ عليك خياطةَ هذا القميص، أو بناءَ هذا الحائط، في هذا اليوم، أيَّهما فعلتَ اكتفيتُ به، وأثبتُك عليه، وإن تركتَ الجميعَ عاقبتُكَ. ولستُ أوجب الجميع، وإنما أوجبُ واحداً لا بعينه أيَّ واحدٍ أردتَ. فهذا كلامٌ معقول. ولا يمكن أن يقال: إنه لم يوجب عليه شيئاً، لأنه عرّضه للعقاب بترك الجميع، فلا ينفك عن الوجوب. ولا يمكن أن يقال: أوجب الجميع، فإنه صرّح بنقيضِهِ. ولا يمكن أن يقال: أوجب واحداً بعينه من الخياطة أو البناء، فإنه صرّح بالتخيير. فلا يبقىٰ إلا أن يقال: الواجب واحد لا بعينه.

وأما دليلُ وقوعِه شرعاً فخصالُ الكفارة[1]، بل إيجاب إعتاق الرقبة، فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد مخيَّر؛ وكذلك تزويج البكرِ الطالبةِ للنكاح من أحد الكُفْوين الخاطبين واجب. ولا سبيل إلى إيجاب الجمع. وكذلك عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين للإمامة واجب، والجمع محال.

فإن قيل: الواجب جميع خصال الكفارة، فلو تركها عوقب على الجميع. ولو أتى بجميعها وقع الجميعُ واجباً، ولو أتى بواحد سقط عنه الآخروقد يسقط الواجب [١/٦٨] بأسبابٍ دون الأداء، وذلك غير محال.

قلنا: هذا لا يطّرد في الإمامين والكُفْوَيْنِ، فإن الجمع فيه حرام، فكيف

---

(١) أي كفارة اليمين، وهي إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، كما في سورة المائدة: ٨٩.

يكون الكل واجباً؟! ثم هو خلاف الإجماع في خصال الكفارة، إذ الأمة مجتمعة على أن الجميع غير واجب.

واحتجوا بأن الخصال الثلاثة: إن كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالإضافة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يجب الجميع، تسويةً بين المتساويات؛ وإن تميّز بعضها بوصف يقتضي الإيجاب فينبغي أن يكون هو الواجب، ولا يجعلُ مبهماً بغيره، كيلا يلتبس بغيره.

قلنا: ومن سلَّمَ لكم أن للأفعال أوصافاً في ذواتها لأجلها يوجبها الله تعالى، بل الإيجاب إليه، وله أن يعيِّن واحدةً من الثلاثِ المتساويات، فيخصِّصها بالإيجاب دون غيرها، وله أن يوجب واحداً لا بعينِه، ويجعل مناطَ التعيين اختيارَ المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال.

احتجوا بأن الواجب هو الذي يتعلق به الإيجاب، وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما تعلق به الإيجاب، فيتميز ذلك في علمه، فكان هو الواجب.

قلنا: إذا أوجب واحداً لا بعينه فإنّا نعلمه غيرَ معيَّن[1]، ولو خاطبَ السيدُ عبدَه بأني أوجبت عليك الخياطة أو البناء، فكيف يعلمه الله تعالى، ولا يعلمه إلا على ما هو عليه من نعتِه، ونعته أنه غيرُ معيَّنٍ، فيعلمه أنه غير معيّن كما هو عليه.

وهذا التحقيق، وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الإيجاب به، وإنما هو إضافةٌ إلى الخطاب، والخطابُ بحسب النطق والذكر. وخلقُ السواد في أحد الجسمين لا بعينه، وخلق العلم في أحد الشخصين لا بعينه، غير ممكن. فأما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن، كمن يقول لزوجتيه: إحداكما طالق. فالإيجاب قولٌ يتبع النطق.

فإن قيل: الموجِبُ طالبٌ، ومطلوبه لا بدّ أن يتميز عنده.

قلنا: يجوز أن يكون طلبه متعلقاً بأحد أمرين، كما تقول المرأة: زوّجني من

---

(١) وقد قوله: «فإنا نعلمه الخ» وقع بدله في ن «كان الواجب واحداً لا بعينه».

أحد الخاطبين أيَّهما كان، وأعتق رقبةً من هذه الرقاب أيّها كانت، وبايعْ أحد هذين الإمامين أيَّهما كان، فيكون المطلوبُ أحدَهما لا بعينه. وكل ما تصوَّر طلبه تصوَّر إيجابه.

فإن قيل: إن الله سبحانه يعلم ما سيأتي به المكلف، ويتأدى به الواجب، فيكون معيّناً في علم الله تعالى؟

قلنا: يعلمه الله تعالى غير معين، ثم يعلم أنه يتعين بفعله ما لم يكن متعيناً قبل فعله. ثم لو أتى بالجميع، أو لم يأت بالجميع، فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى؟

فإن قيل: فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا بعينه، ولم قلتم بأن فرض الكفايةِ على الجميع، مع أن الوجوب يسقط بفعل واحد؟

قلنا: لأن الوجوب يتحقق بالعقاب، ولا يمكن عقابُ أحدِ الشخصين لا بعينه، ويجوز أن يقال: إنه يعاقَبُ على أحد فعلين لا بعينه. [١/ ٦٩]

مسألة: [**الواجب المضيّق، والواجب الموسع**]:

الواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت: إلى مضيّق، وموسّع.

وقال قوم: التوسع يناقض الوجوب. وهو باطلٌ عقلاً وشرعاً.

أما العقل فإن السيد إذا قال لعبده: خِطْ هذا الثوب في بياض هذا النهار: إما في أوله، أو في أوسطه، أو في آخره، كيفما أردت، فمهما فعلتَ فقد امتثلت إيجابي، فهذا معقول. ولا يخلو إما أن يقال: لم يوجب شيئاً أصلاً، أو: أوجب شيئاً مضيّقاً. وهما مُحَالان. فلم يبق إلا أنه أوجب موسَّعاً.

وأما الشرع فالإجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال، وأنه مهما صلى كان مؤدياً للفرض، وممتثلا لأمر الإيجاب، مع أنه لا تضييق.

فإن قيل: حقيقة الواجب ما لا يَسَعُ تركه، بل يعاقب عليه، والصلاةُ أو الخياطةُ إن أضيفا إلى آخر الوقت فيعاقب على تركه، فيكون وجوبُهُ في آخر الوقت، أما قبله فيتخير بين فعله وتركه، وفعله خير من تركه. وهذا حدّ الندب.

قلنا: كشف الغطاء عن هذا أن الأقسام في العقل ثلاثة: فعل لا عقاب على

تركه مطلقاً، وهو الندب. وفعلٌ يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب. وفعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولكن لا يعاقَبُ بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا قسم ثالث، فيفتقِر إلى عبارة ثالثة. وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب، فأولى الألقاب به «الواجبُ الموسع» أو: «الندب الذي لا يسع تركه» وقد وجدنا الشرع يسمّى هذا القسمَ واجباً، بدليل انعقاد الإجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة، وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض، لا ثواب الندب.

فإذاً الأقسام الثلاثة لا ينكرها العقل، والنزاع يرجع إلى اللفظ. والذي ذكرناه أولى.

فإن قيل: ليس هذا قسماً ثالثاً، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب؛ إذ يجوز تركه. وبالإضافة إلى آخر الوقت حتم، إذ لا يسع تأخيره عنه. وقولكم: إنه ينوي الفرض فمسلَّم، لكنه فرضٌ بمعنى أنه يصير فرضاً، كمعجِّل الزكاة ينوي فرض الزكاة، ويثاب ثوابَ معجِّل الفرض لا ثواب الندب، ولا ثواب الفرض الذي ليس بمعجَّل.

قلنا: قولكم: إنه بالإضافة إلى أول الوقت يجوز تأخيره فهو ندب، خطأ، إذ ليس هذا حدَّ الندب، بل الندبُ ما يجوز تركه مطلقاً، وهذا لا يجوز تركه إلا بشرط، وهو الفعل بعده، أو العزم على الفعل. وما جاز تركه ببدل وشرط، فليس بندب، بدليل ما لو أمر بالإعتاق؛ فإنه ما من عبدٍ إلا ويجوز له ترك إعتاقه، لكن بشرط أن يعتق عبداً آخر. وكذلك خصال الكفارة: ما من واحدةٍ إلا ويجوز تركها، لكن ببدل. ولا يكون ندباً، بل كما يسمى ذلك واجباً مخيراً يسمى هذا واجباً غير مضيّق. وإذا كان حظُّ المعنى فيه متفقاً عليه، وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة، فلا معنى للمناقشة. وما جاز تركُه بشرطٍ يفارق ما لا يجوز تركه مطلقاً [١/ ٧٠] وما يجوز تركه مطلقاً، فهو قسم ثالث.

وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيلٌ للفرض، فلذلك سمِّيَ فرضاً، فمخالف للإجماع، إذ يجب نية التعجيل في الزكاة، وما نوىٰ أحد من السلف في الصلاةِ في أول الوقت إلا ما نواه في آخره، ولم يفرّقوا أصلاً، وهو مقطوع به.

فإن قيل: قد قال قومٌ: يقع نفلاً، ويسقط الفرض عنده. وقال قوم: يقع موقوفاً، فإن بقي بنعت المكلفين إلى آخر الوقت تبيّن وقوعُه فرضاً، وإن ماتَ أو جُنَّ وقع نفلاً.

قلنا: لو كان يقع نفلاً لجاز بنية النفل، بل استحال وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلاً، إذ النية قصدٌ يتبعُ العلمَ، والوقْفُ باطل، إذ الأمة مجمِعَةٌ على أن من مات في وسط الوقت. بعد الفراغ من الصلاة، مات مؤدياً فرضَ الله تعالى كما نواه وأداه، إذ قال: نويت أداء فرض الله تعالى.

فإن قيل: بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرطٍ، وهو العزم على الامتثال أو الفعل، وليس كذلك، فإن الواجبَ المخيّر ما خُيِّرَ فيه بين شيئين، كخصال الكفارة؛ وما خيَّرَ الشرعُ بين فعل الصلاة والعزم. ولأن مجرد قوله: «صلِّ في هذا الوقت» ليس فيه تعرُّضٌ للعزم. فإيجابُهُ زيادةٌ على مقتضى الصيغة، ولأنه لو غَفَلَ وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت، لم يكن عاصياً.

قلنا: أما قولكم: لو ذَهِلَ لا يكون عاصياً فمسلَّم، وسببه أن الغافل لا يكلف، أما إذا لم يغفُلْ عن الأمر فلا يخلو عن العزم إلا بضده، وهو العزم على الترك مطلقاً، وذلك حرام، وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب. فهذا الدليل قد دلّ على وجوبه، وإن لم يدل عليه مجردُ الصيغةِ من حيث وضْعُ اللسان فقد دلّ عليه دليل العقل[1]. ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة[2].

فإذاً يرجع حاصل الكلام إلى أن الواجب الموسع كالواجب المخيّر بالإضافة إلى أول الوقت، وبالإضافة إلى آخره أيضاً، فإنه لو أخلى عنه آخِرَهُ لم يعصِ إذا كان فَعَلَ في أوله.

مسألة: [حكم من مات في أثناء الوقت الموسع]:

إذا مات في أثناء وقت الصلاةِ فجأةً بعد العزم على الامتثال، لا يكون عاصياً.

---

(١) هذه الجملة ساقطة من ب.

(٢) في هذا نظر، فإن دلالة الصيغة (المنطوق) أقوى من الدلالة التي يستنتجها العقل، على مراد المتكلم. فلو قال «معتبرة كدلالة الصيغة» لكان أولى.

وقال بعض من أراد تحقيقَ معنى الوجوب: إنه يعصي. وهو خلاف إجماع السلف، فإنا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأةً بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال، أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح، وكانوا لا ينسِبونه إلى تقصير، لا سيّما إذا اشتغل بالوضوء، أو نهض إلى المسجد فمات في الطريق. بل محال أن يعصي وقد جُوِّز له التأخير. فمن فعل ما يجوز له: كيف يمكن تعصيته؟

فإن قيل: جاز له التأخير بشرط سلامَةِ العاقبة.

قلنا: هذا محال، فإن العاقبة مستورة عنه. فإذا سألَنَا وقال: العاقبة مستورة عني، وعليَّ صومُ يومٍ، وأنا أريد أن أؤخره إلى غد، فهل يحلّ لي التأخير مع الجهل بالعاقبة، أم أعصي بالتأخير؟ فلا بدّ له من جواب. فإن قلنا: لا يعصي، فَلِمَ أَثِمَ بالموتِ الذي ليس [١/٧١] إليه؟ وإن قلنا: يعصي، فهو خلاف الإجماع في الواجب الموسع؛ وإن قلنا: إن كان في علم الله تعالى أنك تموتُ قبل الغد فأنت عاصٍ، وإن كان في علمه أن تحيا فلك التأخير، فيقول: وما يدريني ماذا في علم الله؟ فما فتواكم في حق الجاهل؟ فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم.

فإن قيل: فإن جاز تأخيره أبداً[1] ولا يعصي إذا مات، فأيّ معنى لوجوبه؟

قلنا: تحقُّقُ الوجوب بأنه لم يَجُزِ التأخير إلا بشرط العزم، ولا يجوز العزم على التأخير إلاّ في مدةٍ يغلب على ظنه البقاءُ إليها، كتأخيره الصلاة من ساعةٍ إلى ساعة، وتأخيره الصومَ من يوم إلى يوم، مع العزم على التفرّغِ له في كل وقت، وتأخيره الحجَّ من سنةٍ إلى سنة. فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهراً، أو الشيخُ الضعيف على التأخير سنين، وغالب ظنه أنه لا يعيش إلى تلك المدة، عصى بهذا التأخير وإن لم يمت ووُفِّقَ للعمل. لكنه مأخوذٌ بموجَبِ ظنه، كالمعزِّر إذا ضربَ ضرباً يُهلِك، أو قاطع سلعةٍ وغالبُ ظنه الهلاك، أثم وإن سلم.

---

(١) أي كما في أداء الحج، أو نذر الصوم المطلق، أو قضاء الصوم المفروض.

ولهذا قال أبو حنيفة: لا يجوز تأخير الحج، لأن البقاء إلى سنةٍ لا يغلب على الظن، وأما تأخير الصوم والزكاة إلى شهر وشهرين، فجائز، لأنه لا يغلب علىالظن الموتُ إلى تلك المدة.

والشافعي رحمه الله يرى البقاء إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح، دون الشيخ والمريض.

ثم المعزِّر إذا فعل ما غالب ظنه السلامة، فهلك، ضمن لا لأنه آثم، لكن لأنه أخطأ في ظنه، والمخطىء ضامنٌ غير آثم.

مسألة: [ما لا يتمُّ الواجب إلاّ به]:

اختلفوا في أن ما لا يتمّ الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب؟

والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف، كالقدرة على الفعل، وكاليد في الكتابة، وكالرِّجل في المشي، فهذا لا يوصف بالوجوب، بل عدمه يمنع الإيجاب، إلا على مذهب من يجوِّز تكليف ما لا يطاق. وكذلك تكليف حضور الإمام الجمعة، وحضورِ تمام العدد، فإنه ليس إليه، فلا يوصف بالوجوب، بل يسقط بتعذره الواجبُ.

وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم إلى الشرط الشرعي، وإلى الحسِّيّ.

فالشرعي كالطهارة في الصلاة، يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة، فإن إيجاب الصلاة إيجابٌ لما يصير به الفعل صلاة.

وأما الحسّيّ فكالسعي إلى الجمعة، وكالمشي إلى الحج، وإلى مواضع المناسك، فينبغي أن يوصف أيضاً بالوجوب، إذْ أَمْرُ البعيد عن البيت بالحجّ أمرٌ بالمشي إليه لا محالة. وكذلك: إذا وَجَبَ غسلُ الوجه ولم يمكن إلا بغسل جزءٍ من الرأس؛ وإذا وجب الصوم ولم يمكن إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح، فيوصف ذلك بالوجوب.

ونقول: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، وهو فعل المكلف، فهو واجب. وهذا أولى من أن نقول: يجب التوصل إلى [١/ ٧٢] الواجب بما ليس بواجب، إذ قولنا: «يجب فعل ما ليس بواجب» متناقض، وقولنا: «ما ليس بواجبٍ صار

واجباً» غير متناقض، فإنه واجب، لكن الأصلُ وجب بالإيجاب قصداً إليه، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود، وقد وَجَبَ كيفما كان، وإن كان علّةُ وجوبه غيرَ علةِ وجوب المقصود.

فإن قيل: لو كان واجباً لكان مقدّراً، فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس، وإمساكه من الليل؟

قلنا: قدرٌ يمكن التوصل[1] به إلى الواجب، وهو غير مقدر، بل يجب مسحُ الرأس، ويكفي أقلُّ ما ينطلق عليه الاسم، وهو غير مقدّر، فكذلك الواجب أقلُّ ما يمكن به غسل الوجه، وهذا التقدير كافٍ في الوجوب.

فإن قيل: لو كان واجباً لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه، وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس، بل من غسل الوجه، وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الإمساك ليلاً.

قلنا: ومن أنبأكم بذلك؟ ومن أين عرفتم أن ثواب البعيدِ عن البيتِ لا يزيد على ثواب القريب في الحج؟ وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وإن كان بطريق التوصل[2]؟ وأما العقاب فهو عقابٌ على ترك الصوم والوضوءِ، وليس يَتَوَزَّعُ على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفاصيل.

فإن قيل: لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب.

قلنا: هذا مسلّم؛ لأنه إنما يجب على العاجز، أما القادر فلا وجوب عليه.

مسألة: [**ما لا يتمّ ترك الحرام إلا بتركه**]:

قال قائلون: إذا اختلطت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما، لكن الحرامُ هي الأجنبية، والمنكوحة حلال لكن يجب الكف عنها.

وهذا متناقض، بل ليس الحرمة والحل وصفاً ذاتيّاً لهما، بل هو متعلّق بالفعل. فإذا حرم فعل الوطء فيهما فأيُّ معنى لقولنا وطءُ المنكوحة حلال،

---

(١) كذا في ن. والذي في ب: «قد وجب التوصل».

(٢) كما في الحديث: «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم مَمْشىً». متفق عليه من حديث أبي موسى مرفوعاً (الفتح الكبير).

ووطء الأجنبية حرام؟! بل هما حرامان: إحداهما بعلة الأجنبية، والأخرى بعلة الاختلاط بالأجنبية، فالاختلاف في العلة لا في الحكم، وإنما وقع هذا في الأوهام من حيث ضاهىٰ الوصفُ بالحل والحرمة الوصفَ بالعجز والقدرة، والسوادِ والبياض، وسائر الصفاتِ الحسية. وذلك وَهْمٌ نبّهنا عليه. إذ ليست الأحكام صفاتٍ للأعيان أصلاً، بل نقول: إذا اشتبهت رضيعةٌ بنساءِ بلدةٍ فنكح واحدةً حَلَّتْ، واحتمل أن تكون هي الرضيعة في علم الله تعالى، ولا نقول إنها ليست في علم الله تعالى زوجةً له؛ إذ لا معنى للزوجة إلّا من حل وطؤها في نكاح، وهذه قد حل وطؤها، فهي حلال له عنده وعند الله تعالى، ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في ظنه، بل إذا ظن الحل فهي حلالٌ عند الله تعالى أيضاً[1]. وسيأتي تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين.

أما إذا قال لزوجتيه: إحداكما طالق، فيحتمل أن يقال: يحل وطؤهما، والطلاق غير واقع، لأنه لم يعيّن له محلاً[2]. فصار كما إذا باع أحد عبديه لا بعينه[3]. [١/ ٧٣] ويحتمل أن يقال: حَرُمتا جميعاً، وإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق، ثم عليه التعيين. وإليه ذهب أكثر الفقهاء. والمتَّبع في ذلك موجَبُ ظن المجتهد. أما المصير إلى أن إحداهما مطلّقة محرمة والأخرى منكوحة، كما توهموه في اختلاط المنكوحة بالأجنبية، فلا ينقدح ههنا؛ لأن ذلك جهل من الآدمي عرض بعد اليقين[4]، وأما هنا فليس متعيناً في نفسه، بل يعلمه الله تعالى مطلّقاً لإحداهما، لا بعينها.

---

(١) هذا مبني عند الغزالي على ما يذهب إليه من أن كل مجتهد مصيب ولو تناقض المجتهدان. والصواب قول جمهور الأصوليين، وهو يقتضي خلاف هذا، بل الحق عند الله تعالى واحد، هو الذي يبحث عنه المجتهد. فالمرأة الرضيعة في هذا المثال: حرام عند الله تعالى، حلال في ظن المكلّف. ولا يؤاخذ بمخالفته لما في علم الله تعالى، بل يعفى عنه لكونه مخطئاً. والله أعلم. وسلَّم الموفق في الروضة في مسألة اشتباه الزوجة بأجنبيّةٍ أن الزوجة حرام عند الله تعالى، أي لأنه أوجب الكفّ عنها للاشتباه.

(٢) كذا في ب، وفي ن: «لم يتبيّن له محلّ».

(٣) «لا بعينه» زيادة من ن.

(٤) ب: «بعد التعيين».

فإن قيل: إذا وجب عليه التعيين، فالله تعالى يعلم ما سيعينه، فتكون هي المحرَّمةَ المطلَّقة بعينها في علم الله تعالى، وإنما هو مشكلٌ علينا.

قلنا: الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فلا يعلم الطلاق الذي لم يعيَّن محلّه متعيناً، بل يعلمه قابلاً للتعيين إذا عيّنه المطلق، ويعلم أنه سيعيِّن زينب مثلاً، فتتعيّن للطلاق بتعيينِهِ إذا عيَّنَ لا قبله. وكذلك نقول في الواجب المخير: الله تعالى يعلم ما سيفعله العبد من خصال الكفارة، ولا يعلمه واجباً بعينه، بل واجباً غير معيَّنٍ في الحال، ثم يعلمُ صيرورته متعيناً بالتعيين، بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين فيعلم الوجوبَ والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين.

مسألة: [ما زاد على القدْر المجزىء من الواجب غير المقدّر]:

اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدّر بحدّ محدود، كمسح الرأس، والطمأنينةِ في الركوع والسجود، ومدة القيام، أنه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب؟ فلو مسح جميع الرأس هل يقع فعله بجملته واجباً، أو الواجبُ الأقلُّ والباقي ندب؟

فذهب قوم إلى أن الكلَّ يوصفُ بالوجوب، لأن نسبة الكلِّ إلى الأمر واحدة، والأمر في نفسه أمرٌ واحد، وهو أمر إيجاب، ولا يتميّز البعض من البعض، فالكلُّ امتثال.

والأولى أن يقال: الزيادة على الأقلِّ ندبٌ؛ فإنه لم يجب إلا أقلُّ[1] ما ينطلق عليه الاسم. وهذا في الطمأنينة والقيام وما يقع متعاقباً أظهر. وكذلك المسحُ إذا وقع متعاقباً. وما وقع من جملته معا، وإن كان لا يتميّز بعضه من بعض بالإشارة والتعيين، فيُعْقَلُ أن يقال: القدرُ الأقلُّ منه واجب والباقي ندب، وإن لم يتميزْ بالإشارة المندوبُ عن الواجب، لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقاً من غير شرط بدل، فلا يتحقق فيه حدّ الوجوب.

---

(١) «إلاّ أقل» ساقط من ن.

مسألة: [النسبة بين الوجوب وبين الجواز والإباحة]:

الوجوب يباين الجوازَ والإباحة بحدّه، فلذلك قلنا: يقضى بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نُسِخَ بقي الجواز، بل الحق أنه إذا نُسِخَ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب، من تحريم أو إباحة، وصارَ الوجوب بالنسخِ كأن لم يكن.

فإن قيل: كل واجب فهو جائز وزيادة، إذ الجائز ما لا عقاب على فعله، والواجب أيضاً لا عقاب على فعله، وهو معنى الجواز، فإذا نسخ الوجوب فكأنه أسقَطَ [١/ ٧٤] العقاب على تركه، فيبقى سقوط العقاب على فعله، وهو معنى الجواز.

قلنا: هذا كقول القائل: كل واجبٍ فهو ندبٌ وزيادة؛ فإذا نسخ الوجوبُ بقي الندبُ، ولا قائلَ به[1]. ولا فرق بين الكلامين. وكلاهما وهم. بل الواجب لا يتضمَّنُ معنى الجواز؛ فإن حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوي بينهما بتسوية الشرع، وذلك منفيٌّ عن الواجب.

وذِكْرُ هذه المسألة ههنا أولى من ذكرها في كتاب النسخ، فإنه نظر في حقيقة الوجوب والجواز، لا في حقيقة النسخ.

مسألة: [هل المباحُ مأمورٌ به؟]:

كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز، فافهم أن الجائز لا يتضمن الأمر، وأن المباح غيرُ مأمورٍ به، لتناقض حدّيهما، كما سبق، خلافاً للبلخي، فإنه قال: المباح مأمور به لكنه دون الندب، كما أن الندب مأمور به لكنه دون الوجوب.

وهذا محال، إذ الأمر اقتضاء وطلب، والمباحُ غير مطلوب، بل مأذون فيه ومُطْلَق له. فإن استُعمِل لفظ الأمر في الإذن فهو تجوّز.

---

(١) لكن وجدنا في كلام الشيخ أبي شامة في كتابه (المحقّق في أفعال الرسول ﷺ ق٥) ما يدل على أنه كان يرى أن الواجب ندبٌ مع زيادة تحتُّم الفعل. وانظر كتابنا (أفعال الرسول ﷺ ٢/ ٢٧٩) ونقل محمد بن يحيى تلميذ الغزالي فيه خلافاً (البحر المحيط ١/ ٢٣٥).

فإن قيل: ترك الحرام واجب، والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة، والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب، وترك الكفر والكذب والزنا مأمور به.

قلنا: قد يترك بالندب حرامٌ، فليكن واجباً، وقد يترك بالحرام حرام آخر، فليكن الشيء الواحد واجباً حراماً، وهو تناقض. ويلزم هذا على مذهبِ من زَعَم أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، والنهيَ عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده، بل يلزم عليه كونُ الصلاة حراماً إذا تحرَّم بها من ترك الزكاة الواجبة، لأنه أحد أضداد الواجب. وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به.

مسألة: [هل المباح مكلّف به؟]:

فإن قيل: فالمباح هل يدخل تحت التكليف؟ وهل هو من التكاليف؟

قلنا: إن كان التكليف عبارةً عن طلب ما فيه كلفة، فليس ذلك في المباح؛ وإن أريد به ما عُرِفَ من جهة الشرع إطلاقه والإذن فيه، فهو تكليف، وإن أريد به أنه الذي كُلِّفَ اعتقاد كونه من الشرع فقد كُلِّف ذلك، لكن لا بنفس الإباحة، بل بأصل الإيمان. وقد سماه الأستاذ أبو إسحاق[1] رحمه الله تكليفاً بهذا التأويل الأخير، وهو بعيد، مع أنه نزاع في اسم.

فإن قيل: فهل المباح حسن؟

قلنا: إن كان الحَسَنُ عبارةً عما لفاعله أن يفعله، فهو حسن، وإن كان عبارةً عما أُمِرَ بتعظيم فاعله، والثناء عليه، أو وجب اعتقادُ استحقاقِه للثناء، والقبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقاب، فليس المباح بحسن. واحترزنا باعتقاد الاستحقاق عن معاصي الأنبياء، فقد دلَّ الدليل على وقوعها منهم، ولم يؤمر بإهانتهم وذمهم، لكنا نعتقد استحقاقَهُم لذلك، مع [١/ ٧٥] تفضُّل الله تعالى بإسقاط المستحق من حيث أُمِرْنا بتعظيمهم والثناء عليهم.

مسألة: [المباح هل هو حكم شرعي؟]:

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني (-٤١٨هـ) كان متقدّماً في الأصول والفقه، دَرّس بنيسابور وبغداد. له تعليقة في أصول الفقه.

المباح من الشرع. وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع؛ إذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل السمع. فمعنى إباحة الشرع شيئاً: أنه تركه على ما كان عليه قبل ورودِ السمع، ولم يغيِّر حكمَه، وكلُّ ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي، فيعبّر عنه بالمباح.

وهذا له غور. وكشف الغطاء عنه أن الأفعال ثلاثة أقسام:

قسم بقي على الأصل فلم يرد فيه من الشرع تعرُّضٌ لا بصريح اللفظ، ولا بدليل من أدلة السمع، فينبغي أن يقال: استمرّ فيه ما كان ولم يتعرض له السمع، فليس فيه حكم[1].

وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير، وقال: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه، فهذا خطاب، والحكم لا معنى له إلا الخطاب، ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد.

وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دلّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعلِهِ وتركه، فقد عُرف بدليل السمع، ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله، وبقاؤه على النفي الأصلي. فهذا فيه نظر، إذ اجتمع عليه دليل العقل والسمع.

وفي الطرفين الآخرين أيضاً نظر؛ إذ يمكن أن يقال: قول الشارع: إن شئت فقم، وإن شئت فاقعد، ليس بتجديد حكم، بل هو تقرير للحكم السابق. ومعنى تقريره أنه ليس يغيِّر أمره، بل يتركه على ما هو عليه، فليس ذلك أمراً حادثاً بالشرع؛ فلا يكون شرعياً. وأما الطرف الآخر، وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل، فيمكن أيضاً إنكاره، بأن يقال: قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك، فالمكلف فيه مخير. وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل إلا مدلولاً عليه من جهة الشرع[2]، فتكون إباحته من الشرع.

---

(١) وهو ما يسميه بعض الأصوليين: «العفو» أو المباح إباحةً أصليّة.

(٢) كذا في ب، وفي ن: «من جهة السمع».

والأغوَصُ أن الإباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير، وليس مع التقرير تجديد أمر، بل بيان أنه لم يجدد فيه أمراً، بل كفّ عن التعرّض له. وسيأتي لهذا تحقيقٌ في مسألة إقامة الدليل على النفي[1].

مسألة: [هل المندوب مأمورٌ به]:

المندوب مأمور به وإن لم يكن المباح مأموراً به. لأن الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مقتضىً. أما المندوب فإنه مقتضىً، لكن مع إسقاط الذمّ عن تاركه، والواجب مقتضىً لكن مع ذمّ تاركه إذا تركه مطلقاً، أو تركه وبدله.

وقال قوم: المندوب غير داخل تحت الأمر.

وهو فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه شاع في لسان العلماء أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب، وما شاع أنه ينقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب، مع أن صيغة الأمر قد تطلق لإرادة الإباحة، كقوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة: ٢] ﴿**فإذا** [١/ ٧٦] **قُضِيَتِ الصلاةُ فانتشروا**﴾[2] [الجمعة: ١٠].

الثاني: أن فعل المندوب طاعةٌ بالاتفاق. وليس طاعةً لكونه مراداً، إذ الأمر عندنا يفارق الإرادة، ولا لكونه موجوداً، أو حادثاً، أو لذاته، أو صفة نفسه، إذ يجري ذلك في المباحات؛ ولا لكونه مثاباً عليه، فإن المأمور وإن لم يثب ولم يعاقب إذا امتثل، كان مطيعاً، وإنما الثواب للترغيب في الطاعة، ولأنه قد يَحْبطُ بالكفر ثواب طاعته، ولا يخرج عن كونه مطيعاً.

فإن قيل: الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه، والندب مقرون بتجويز الترك والتخيير فيه، وقولكم: إنه يسمى مطيعاً، يقابله أنه لو ترك لا يسمى

---

(١) تأتي المسألة المذكورة في (ب١/ ٢٣٢) ونقول: بل الأوجه أن ما لم ينص الشرع على إباحته فهو على الإباحة الأصلية، وما نص على إباحته فهو الحلال. كما في الحديث: «ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم في كتابه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً».

(٢) في ن بدل هذه الآية ﴿**فإذا طعمتم فانتشروا**﴾ ولا تصلح شاهداً على ما يريده المصنّف.

عاصياً.

قلنا: الندب اقتضاءٌ جازمٌ لا تخيير فيه؛ لأن التخيير عبارة عن التسوية، فإذا رَجَحَ جهةُ الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير. وقد قال تعالى في المحرمات أيضاً: ﴿**فمن شاءَ فليؤمنْ ومن شَاءَ فليكفرْ**﴾ [الكهف: ٢٥] فلا ينبغي أن يظن أن الأمر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئاً لنفسه، بل يطلب منه لما فيه من صلاحه، والله تعالى يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم، ولا يرضى الكفر لهم. وكذلك يقتضي الندبَ لنيل الثواب، ويقول: الفعل والترك سيان بالإضافة إليّ، أما في حقك فلا مساواةَ، ولا خِيَرَةَ؛ إذ في تركه تركُ صلاحك وثوابك. فهو اقتضاء جازم[1].

وأما قولهم: إنه لا يسمى عاصياً فسببه أن العصيان اسم ذم، وقد أسقط الذم عنه. نعم يسمى مخالفاً، وغير ممتثل، كما يسمى فاعله: موافقاً ومطيعاً.

مسألة: [هل يكون الفعل الواحد واجباً حراماً؟]:

إذا عرفت أن الحرام ضدّ الواجب، لأنه المقتضىٰ تركُهُ، والواجب هو المقتضىٰ فعلُه، فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجباً حراماً، طاعة معصية.

لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد. فالواحد ينقسم إلى واحدٍ بالنوع وإلى واحد بالعدد.

أما الواحد بالنوع، كالسجود مثلاً، فإنه نوع واحد من الأفعال، فيجوز أن ينقسم إلى الواجب والحرام، ويكون انقسامه بالأوصافِ والإضافات، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم؛ إذ أحدهما واجب، والآخر حرام، ولا تناقض.

---

(١) الحق أن المصنف لم يُجب عن الاعتراض، فإن كان الأمر اقتضاءً جازماً أي حتماً، فكيف يجوز معه الترك. ودعواه أن التخيير تسوية: ليس هومراد المعترض، لأن مقصوده أن للمكلف الخيار في الترك، أي هو مقولٌ له: إن شئت فاترك. فالصواب في نظري أن يقال: إن الأمر إن كانت حقيقته الدلالة على الإيجاب، فليس المندوب مأموراً به، ما لم تدل عليه القرنية؛ وإن قلنا إن حقيقة الأمر طلب الفعل مطلقاً، فالمندوب مأمورٌ به: وهذا الثاني هو ما ذهب إليه الغزالي كما يأتي في باب الأمر.

وذهبت المعتزلة إلى أنه يتناقض، فإن السجود نوع واحد مأمورٌ به، فيستحيل أن ينهى عنه، بل الساجد للصنم عاصٍ بقصد تعظيم الصنم، لا بنفس السجود.

وهذا خطأ فاحش. فإنه إذا تغاير متعلَّق الأمر والنهي لم يتناقض، والسجود للصنم غير السجود لله تعالى؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة؛ إذ الشيء لا يغاير نفسه. والمغايرة تارةً تكون باختلاف النوع، وتارة باختلاف الوصف، وتارة باختلاف الإضافة، وقد قال تعالى: ﴿**لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله**﴾ [سورة فصلت:٣٧] وليس المأمور به هو المنهيَّ عنه. والإجماع منعقد على أن الساجدَ للشمس عاصٍ [١/٧٧] بنفس السجودِ والقصدِ جميعاً. فقولهم: إن السجود نوع واحد، لا يغني مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد، إذ مقصود هذا السجود تعظيمُ الصنم دون تعظيم الله تعالى، واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية الدافعة للتضادّ. فإن التضادّ إنما يكون بالإضافةإلى واحد،ولا وحدة مع المغايرة.

مسألة: [الفِعل الواحد بالعين هل يكون واجباً حراماً؟]:

ما ذكرناه في الواحد بالنوع ظاهر، أما الواحد بالعين، فكصلاة زيد في دارٍ مغصوبةٍ من عمرو، فحركته في الصلاة فعلٌ واحد بعينه، هو مكتسبه ومتعلَّقُ قدرته. فالذين سلموا في الواحد بالنوع نازعوا ههنا، فقالوا: لا تصح هذه الصلاة، إذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً، وهو متناقض. فقيل لهم: هذا خلاف إجماع السلف[1]، فإنهم ما أَمَرُوا الظلمة عند التوبة بقضاءِ الصلوات المؤدّاةِ في الدُّور المغصوبة، مع كثرة وقوعها، ولا نَهَوُا الظالمين عن الصلاة في الأراضي المغصوبة.

---

(١) قال الموفق ابن قدامة في الروضة (ج١ ص١٣١): غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقلٍ للاتفاق ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى نقلٍ أنه اشتهر بينهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه. أهـ.

فأشكل الجواب على القاضي أبي بكر[1] رحمه الله، فقال: يسقط الوجوب عندها لا بها، بدليل الإجماع، ولا يقع واجباً، لأن الواجب ما يثاب عليه، وكيف يثاب على ما يعاقب عليه، وفعله واحد هو كونٌ في الدار المغصوبة؟ وسجودُه وركُوعه أكوانٌ اختياريةٌ هو معاقَب عليها ومنهيٌّ عنها. وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظراً إلى اتحاد أكوانِهِ في كل حالةٍ من أحواله، وأن الحادث منه الأكوانُ لا غيرها، وهو معاقب عليها عاص بها، فكيف يكون متقرباً بما هو معاقَبٌ عليه، ومطيعاً بما هو عاص؟!

وهذا غير مرضيّ عندنا، بل نقول: الفعل وإن كان واحداً في نفسه، فإذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوباً من أحد الوجهين، مكروهاً من الوجه الآخر، وإنما المحال أن يُطْلَبَ من الوجه الذي يكره بعينِه. وفعلُهُ من حيث إنه صلاةٌ مطلوب، ومن حيث إنه غَصْبٌ مكروه، والغصب معقول دون الصلاة، والصلاة معقولة دون الغصب.

وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد. ومتعلَّق الأمر والنهي الوجهان المتغايران. وكذلك يُعقَل من السيد أن يقول لعبده: صلِّ اليوم ألف ركعة، وخط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار، فإن ارتكبتَ النهي ضربتك، وإن امتثلتَ الأمرَ أعتقتك. فخاط الثوب في الدار، أو صلى ألف ركعة في تلك الدار، فيحسُنُ من السيد أن يضربه ويعتقه، ويقول: أطاع بالخياطة والصلاة، وعصى بدخول الدار. فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق.

فالفعل وإن كان واحداً فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يُطْلَبُ أحدهما، ويُكْرَهُ الآخر. ولو رمى سهماً واحداً إلى مسلم بحيث يَمْرُقُ إلى كافر، أو إلى كافر بحيث يمرق إلى مسلم، فإنه يثاب ويعاقب، ويملك سَلَبَ [١/٧٨] الكافر، ويُقْتَلُ بالمسلم قصاصاً لتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين.

فإن قيل: ارتكاب المنهي عنه إذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالاتفاق، ونيةُ التقربِ بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف ينوي التقرب؟

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطّيب الباقلاّني (-٤٠٣هـ) وهو من كبار أصوليي المتكلمين، وكان مالكيّاً. كان يُضرَب المثل بذكائه وعلمه (سير أعلام النبلاء ٣٧٥٧).

فالجواب من أوجه:

الأول: أن الإجماع إذا انعقد على صحة هذه الصلاة فيُعْلَمْ به بالضرورة أن نية التقرُّب ليس بشرط، أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن. وأبو هاشم الجُبّائيُّ[1] ومن خالف في صحة هذه الصلاة مسبوق بإجماع الأمة على ترك تكليف الظَّلَمةِ قضاءَ الصلوات، مع كثرتهم. وكيف يُنكَرُ سقوط نية التقرب، وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية، ونية الإضافة إلى الله تعالى، فقال قوم: لا يجب إلا أن ينوي الظهر أو العصر، فهو في محل الاجتهاد. وقد ذهب قوم إلى أن الصلاة تجب في آخر الوقت، والصبيُّ إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزأه، أو بلغ في وسط الوقت، مع أنه لا تتحقق الفرضية في حقه.

فإن قيل: من نوى الصلاة فقد تضمنت نيّته القربة.

قلنا: إذا صحت الصلاة بالإجماع، واستحال نية التقرب، فتلغى تلك النية. ويصح أن يقال: تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة، من الذكر والقراءة، وما لا يزاحم حقَّ المغصوب منه، فإن الأكوان هي التي تتناول منافع الدار.

ثم كيف يستقيمُ من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلمُ المأمور كونَهُ مأموراً ولا كونَ العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال، كما سيأتي، فكيف ينوي التقرب بالواجب، وهو لا يعرف وجوبه؟

الجواب الثاني: وهو الأصح: أنه ينوي التقربَ بالصلاة، ويعصي بالغصب، وقد بيّنا انفصال أحدهما عن الآخر، ولذلك يجد المصلي من نفسه نيةَ التقرُّب بالصلاة، وإن كان في دار مغصوبة، لأنه لو سَكَن ولم يفعل فعلاً، لكان غاصباً في حالة النوم وعدم استعمال القدرة، وإنما يَتَقَرَّبَ بأفعاله، وليست تلك الأفعال شرطاً لكونه غاصباً.

فإن قيل: هو في حالة القعود والقيام غاصبٌ بفعله، ولا فعل له إلا قيامه وقعوده، وهو متقرب بفعله، فكيف يكون متقرباً بعين ما هو عاص به؟

---

(١) ب: «وأبو هاشم والجبائي». وأبو هاشم الجبائي المعتزلي (-٣٢١هـ) هو عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب، وهو وأبوه من كبار المعتزلة.

قلنا: هو من حيث إنه مستوفٍ منافِع الدار غاصب، ومن حيث إنه أتى بصورة الصلاة متقرب، كما ذكرناه في صورة الخياطة، إذ قد يَعْقِلُ كونه غاصباً مَنْ لا يَعلَم كونُه مصلياً، ويَعْلَمُ كونه مصلياً من لا يعلم كونه غاصباً. فهما وجهان مختلفان، وإن كان ذات الفعل واحدة.

الجواب الثالث: هو أنّا نقول: بم تنكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بها، بدليل الإجماع؟ فسلَّم أنه معصية، ولكن الأمر لا يدل على الإجزاء إذا أتى بالمأمور، ولا النهيُ يدل على عدم الأجزاء، بل يؤخذ الإجزاء من دليل آخر، كما سيأتي.

فإن قيل: هذه المسألة [١/ ٧٩] اجتهادية أم قطعية؟

قلنا: هي قطعية، والمصيب فيها واحد؛ لأن من صحَّحَ أَخَذَ من الإجماع، وهو قاطع. ومن أَبْطَلَ أخَذَ من التضادّ الذي بين القربة والمعصية، ويدّعي كونَ ذلك محالاً بدليل العقل، فالمسألة قطعية.

فإن قيل: ادعيتم الإجماع في هذه المسألة، وقد ذهب أحمد بن حنبل إلى بطلان هذه الصلاة، وبطلانِ كل عقد منهيّ عنه، حتى البيع في وقتِ النداءِ يومَ الجمعة، فكيف تحتجون عليه بالإجماع؟

قلنا: الإجماع حجة عليه[١]، إذ علمنا أن الظَّلَمة لم يؤمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها، مع أنهم لو أُمِرُوا به لانتشر. وإذا أَنكَرَ هذا فيلزمه ما هو أظهر منه، وهو أن لا تحلُّ امرأة تزوّجها من في[٢] ذِمَّتِهِ دانقٌ ظَلَمَ به، ولا يصح بيعه ولا صلاته ولا تصرفاته، وأنه لا يحصل التحليل بوطءٍ من هذه حالُه، لأنه عصى بترك رد المظلمة، ولم يتركه إلا بتزويجه وبيعِهِ وصلاتِه وتصرفاته، فيؤدي إلى تحريم أكثر النساء، وفوات أكثر الأملاك. وهو خرق للإجماع قطعاً - وذلك لا سبيل إليه[٣].

---

(١) في دعوى الإجماع هنا نظر نبهنا عليه في الحاشية قبل ثلاث صفحات.

(٢) كذا في ن، وفي ب: «لزوجها».

(٣) بل بين المسألتين فرق، فإنّ البيع الواقع بعد نداء الجمعة منهيٌّ عنه نهياً خاصّاً، وذلك يقتضي فساده عند الحنابلة. بخلاف النهي عن ترك ردّ المظلمة، فليس له تعلّقٌ بالبيع =

مسألة: [هل المكروه مضادٌّ للواجب؟]:

كما يَتَضَادُّ الحرام والواجب، فيَتَضادُّ المكروهُ والواجب، فلا يدخل مكروهٌ تحت الأمر حتى يكون شيءٌ واحد مأموراً به مكروهاً، إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور به إلى غيره، ككراهية الصلاة في الحمام وأعطانِ الإبل وبطنِ الوادي وأمثاله، فإن المكروه في بطن الوادي التعرُّض لخطر السيل، وفي الحمّام التعرض للرشاش، أو لتخبُّط الشياطين، وفي أعطان الإبل التعرض لِنفَارها. وكلُّ ذلك مما يشغل القلب في الصلاة، وربما شوّش الخشوعَ.

فحيث لا ينقدح[1] صرفُ الكراهة عن المأمور إلى ما هو في جواره وصحبته لكونه خارجاً عن ماهيّتِهِ وشروطه وأركانه، فلا يجتمع الأمر والكراهية. فقوله تعالى: ﴿**وليطوّفوا بالبيت العتيق**﴾ [الحج:٢٩] لا يتناول طواف المحدِثِ الذي نُهيَ عنه؛ لأن المنهيّ عنه لا يكونُ مأموراً به، والمنهيُّ عنه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور؛ إذ المأمور به الصلاة، والمنهيُّ عنه الغصب، وهو في جواره.

مسألة: [النهي العائد إلى وصف الفعل هل يفسد به الأصل؟]:

المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم إلى ما يرجع إلى ذات المَنهيّ عنه فَيُضَادُّ وجوبه؛ وإلى ما يرجع إلى غيره فلا يضاد وجوبَه؛ وإلى ما يرجع إلى وصف المنهي عنه لا إلى أصله.

وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث.

ومثال القسمين الأولين ظاهر، ومثال القسم الثالث أن يوجِبَ الطواف وينهى عن إيقاعه مع الحدث، أو يأمرَ بالصوم، وينهى عن إيقاعه في يوم النحر. فيقال: الصوم من حيث إنه صوم: مشروعٌ مطلوب، ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم: غير مشروع. والطواف مشروع، بقوله تعالى: ﴿**وليطوّفوا بالبيت العتيق**﴾

= أو الصلاة أو غيرها من الأمور التي ذكرها المصنّف. فأين هذا من هذا!! على أن في الحكم بفساد البيع لو وقع بعد النداء توقفاً.

(١) ب: «بحيث لا ينقدح» وهو تصحيف يفسد المعنى. والتصويب من ن.

ولكن وقوعه في حالة الحَدَثِ مكروه. والبيع [١/ ٨٠] من حيث إنه بيع: مشروع، ولكن من حيث وقوعه مقترناً بشرطٍ فاسد، أو زيادة في العوض في الربويات: مكروه. والطلاق من حيث إنه طلاق: مشروع، ولكن من حيث وقوعُه في الحيض: مكروه. وحراثة الولد من حيث إنها حراثةٌ: مشروعة، ولكنها من حيث وقوعُها في غير المنكوحة: مكروهة. والسفرُ من حيث إنه سفر: مشروع، ولكن من حيث قصد الإباق به عن السيد: غير مشروع.

فجعل أبو حنيفةَ هذا قسماً ثالثاً، وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف، لا انتفاء الأصل[١]، لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل.

والشافعي رحمه الله ألحَقَ هذا بكراهةِ الأصل، ولم يجعله قسماً ثالثاً، وحيث انَفَذَ الطلاقُ في الحيض، صَرَفَ النهي عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة، أو لحوق الندم عند الشك في الولد[٢]. وأبو حنيفة حيث أبطلَ صلاة المحدِثِ دون طوافِ المحدث زعم أن الدليلَ قد دلَّ على كون الطهارةِ شرطاً في الصلاة، فإنه قال عليه الصلاة والسلام «لا صلاة إلا بطهور»[٣] فهو نفيٌ للصلاة لا نهي.

وفي المسألة نظران: أحدهما في موجَبِ مُطْلَق النهي من حيث اللفظ، وذلك نظر في مقتضىٰ الصيغة، وهو بحثٌ لغويٌ نذكره في كتاب الأوامر والنواهي.

والنظر الثاني: نظر في تضادِّ هذه الأوصاف، وما يعقل اجتماعُهُ وما لا يعقل، إذا وقع التصريح به من القائل، وهو أنه هل يُعْقَلُ أن يقول السيد لعبده: أنا آمرك بالخياطة وأنهاك عنها. ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه، فإنه فيه يكون الشيءُ الواحد مطلوباً مكروهاً. ويعقل منه أن يقول: أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخولَ هذه الدار والكون فيها، ولا يتعرض في النهي للخياطة. وذلك معقول، وإذا خاط في تلك الدار أتىٰ بمطلوبِهِ ومكروهِهِ جميعاً. وهل يعقل أن يقول: أطلبُ منك الخياطة وأنهاك عن إيقاعها في وقت الزوال، فإذا خاطَ في

---

(١) في ن: «لانتفاء الأصل».

(٢) أي عند الشك في الحمل في حال الطلاق في طهرٍ وطىء فيه.

(٣) حديث «لا صلاة إلا بطهور» قال الزركشي: لم أره بهذا اللفظ، ويقرب منه حديث «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» أخرجه مسلم (المعتبر ص١٦٥) قال محققه: وأخرجه ابن ماجه (٢٧٢) بلفظ المصنف.

وقت الزوال، فهل جمع بين المكروه والمطلوب؟ أو ما أتى بالمطلوب؟ هذا محل النظر.

والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب. وأن المكروه، هي الخياطة الواقعة وقت الزوال، لا الوقوعُ في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة، إذ ليس الوقوعُ في الوقتِ شيئاً منفصلاً عن الواقع.

فإن قيل: فلِمَ صحتِ الصلاة في أوقات الكراهة، ولم صحت الصلاةُ الواقعةُ في الأماكن السبعة من بطن الوادي، واعطان الإبل [وغيرهما]؟ وما الفرق بينها وبين النهي عن صوم يوم النحر؟

قلنا: من صحَّحَ هذه الصلوات لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها إلى غيره. وقد اختلفوا في انعقاد الصلاةِ في الأوقات المكروهة، لترددهم في أن النهي نهيٌ عن إيقاع الصلاة [١/ ٨١] من حيث إنه إيقاع صلاةٍ، أو من أمر آخر مقترن به.

وأما صومُ يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله ببطلانه؛ لأنه لم يظهر انصرافُ النهي عن عينِه ووصفِهِ، ولم يرتض قولهم: أنه نُهِيَ عنه لما فيه من ترك إجابة الدعوة بالأكل، فإن الأكل ضد الصوم، فكيف يقال له: كل، أي أجب الدعوة، ولا تأكل: أي صم؟

والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الأصولي، بل هو موكولٌ إلى نظر المجتهدين في الفروع. وليس على الأصولي إلا حصرُ هذه الأقسام الثلاثة، وبيان حكمها في التضادِّ وعدم التضادِّ. وأما النظر في آحاد المسائل أنها من أيّ قسمٍ هِيَ فإلى المجتهد. وقد يُعلم ذلك بدليلٍ قاطع، وقد يعلم ذلك بظن، وليس على الأصولي شيء من ذلك.

وتمام النظر في هذا ببيان أن النهيَ المطلقَ يقتضى من هذه الأقسام أيَّها، وأنه يقتضي كون المنهي عنه مكروهاً لذاته، أو لغيره، أو لصفته. وسيأتي[1].

---

(١) يأتي تمام القول في ذلك في مبحث الأمر والنهي من القسم الثالث من القطب الثالث.

مسألة: [هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟]:

اختلفوا في أن الأمر بالشيء: هل هو نهي عن ضده؟

وللمسألة طرفان:

أحدهما يتعلق بالصيغة: ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صيغة. ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، فإنهما صورتان مختلفتان، فيجب عليهم الردُّ إلى المعنى، وهو أن قوله: «قم» له مفهومان: إحداهما طلب القيام، والأخرى طلب ترك القعود، فهو دال على المعنيين. فالمعنيان المفهومان منه متحدان، أو أحدهما غير الآخر فيجب الردّ إلى المعنى؟.

والطرف الثاني: البحث عن المعنى القائم بالنفس، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود، أم لا؟ وهذا لا يمكن فَرْضُه في حق الله تعالى؛ فإن كلامه واحدٌ هو أمر ونهي ووعد ووعيد[1]؛ فلا تتطرق الغيرية إليه، فليُفْرَضْ في المخلوق، وهو أن طلبه للحركةِ هل هو بعينه كراهةٌ للسكونِ وطلب لتركه؟

وقد أطلق المعتزلة[2] أنه ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده.

واستدلّ القاضي أبو بكر - رحمه الله - عليهم بأن قال: لا خلاف أن الآمر بالشيء ناهٍ عن ضده، فإذا لم يقم دليل على اقتران شيء آخر بأمره دلّ على أنه ناهٍ بما هو آمرٌ به. قال: وبهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة، وطلب السكون عين طلب ترك الحركة، وشَغْلُ الجوهر لحيّزٍ انتقل إليه عَيْنُ تفريغِهِ للحيّز المنتَقَل عنه، والقربُ من المغرب عينُ البعد من المشرق. فهو فعل واحد: بالإضافة إلى المشرق بُعْدٌ، وبالإضافة إلى المغرب قرب، وكونٌ واحدٌ بالإضافة إلى حيّز شَغْلٌ وبالإضافة إلى الآخر تفريغ. وكذلك ههنا: طلبٌ واحد

---

(١) هذا راجع إلى قول الأشعرية إن كلامه تعالى واحدٌ لا تعدد فيه وهو شيء واحد. وهو قول لا يوافقون عليه لأنه يخالف بدهيات الشريعة، فالقرآن كلامه تعالى والتوراة والإنجيل كلامه، وليس القرآن إنجيلاً، وليست التوراة قرآناً. وهو يكلم الملائكة ويكلم من شاء بما شاء متى شاء سبحانه وتعالى. وتمام القول في هذا في علم العقائد.

(٢) ن: «وقد أطبق المعتزلة».

بالإضافة إلى السكون أمر، وإلى الحركة نهي.

قال: والدليل على أنه ليس معه غيره[1] أن ذلك الغير لا يخلو من أن يكون ضداً له، أو مثلاً له، أو خلافاً، ومحالٌ كونه ضداً، لأنهما لا يجتمعان، وقد اجتمعا. ومحال كونه مثلاً، لتضادّ المثلين. ومحال [١/ ٨٢] كونه خلافاً، إذ لو كان خلافاً لجاز وجود أحدهما دون الآخر: إما هذا دون ذاك، أو ذاك دون هذا، كإرادة الشيء، مع العلم به، لما اختلفا تُصُوِّرَ وجودُ العلم دون الإرادة، وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم، بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر، وضد النهي عن الحركة الأمر بها؛ فلنجز أن يكون آمراً بالسكون والحركة معاً، فيقول: تحرك واسكن، وقم واقعد.

وهذا الذي ذكره دليل على المعتزلة، حيث منعوا تكليفَ المحال، وإلا فمن يجوّز ذلك يجوّز أن يقول: اجمع بين القيام والقعود. ولا نسلم أيضاً أن من ضرورة كلّ آمرٍ بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده، بل يجوز أن يكون آمراً بضده، فضلاً عن أن يكون لا آمراً، ولا ناهياً.

وعلى الجملة فالذي يصح عندنا بالبحث النظريّ الكلامي تفريعاً على إثبات كلام النفس، أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمّنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، بل يتصوّر أن يأمر بالشيء من هو ذاهلٌ عن أضداده، فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه؟ وكذلك ينهىٰ عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده، حتى يكون آمراً بأحد أضداده لا بعينه. فإن أمَرَ ولم يكن ذاهلاً عن أضداد المأمور به، فلا يقوم بذاتِهِ زجرٌ عن أضداده مقصودٌ إلاّ من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده، فيكون ترك أضداد المأمور ذريعةً بحكم ضرورة الوجود، لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تُصُوِّر على الاستحالة الجمعُ بين القيام والقعود إذا قيل له: قم، فجَمَعَ، كان ممتثلاً، لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام، وقد أوجده.

ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي من المعتزلة، حيث أنكر المباح، وقال: ما من مباح إلا وهو تركٌ لحرام، فهو واجب. ويلزمه وصف الصلاة بأنها

---

(١) يبدو أن «معه» ليس لها موضع هنا. فلعلها من زيادة النساخ. وهي ثابتة في ب، ن.

حرام إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور. وإن فرّق مفرِّقٌ فقال: النهي ليس أمراً بالضدّ، والأمر نهى عن الضدّ، لم يجد إليه سبيلاً إلا التحكم المحض.

فإن قيل: فقد قلتم: إن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده، فليكن واجباً.

قلنا: ونحن نقول: ذلك واجب، وإنما الخلاف في أن إيجابه هل هو عينُ إيجاب المأمور به أو غيرُه؟ فإذا قيل: اغسل الوجهَ، فليس عينُ هذا إيجاباً لغسل جزءٍ من الرأس، ولا قوله: صم النهار، إيجاباً بعينه لإمساك جزء من الليل، ولذلك لا يجب أن ينوي إلا صوم النهار، ولكن ذلك يجب بدلالةِ العقل على وجوبِهِ من حيث هو ذريعةٌ إلى المأمور، لا أنه عين ذلك الإيجاب، فلا منافاة بين الكلامين. [١/ ٨٣]

الفن الثالث من القطب الأول
في أركان الحكم

وهي أربعة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم.

أما نفس الحكم فقد ذكرناه، وأنه يرجع إلى الخطاب، وهو الركن الأول.

الركن الثاني
الحاكم

وهو المخاطِب؛ فإن الحكم خطاب وكلام، فاعله كل متكلم، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر، أما استحقاقُ نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر؛ فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له. أما النبي ﷺ، والسلطان، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أَمَروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب اللهِ تعالى طاعتَهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجَب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر.

فإذاً الواجبُ طاعة الله تعالى، وطاعة من أوجب الله طاعته.

فإن قيل: لا بل من قَدِرَ على التوعّد بالعقاب وتحقيقه حسّاً فهو أهلٌ للإيجاب؛ إذ الوجوب إنما يتحقق بالعقاب.

قلنا: قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئاً لوجب وإن لم يتوعد عليه بالعقاب، لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يُتَحَصَّلُ على طائلٍ إذا لم يتعلق به ضرر محذور[1]. إلا أن العادة جارية

(١) في ب هنا زيادة عبارة: «وإن كان في الدنيا فقد يقدر عليه».

بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يُحْذَرُ في الآخرة، ولا قدرةَ عليه إلا لله تعالى. فإن أُطلِق على كل ضررٍ محذورٍ وإن كان في الدنيا، فقد يقدر عليه الآدمي، فعند ذلك يجوز أن يكون موجِباً، لا بمعنى أنا نتحقق قدرته عليه، فإنه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد؛ لكن تُتَوَقَّعُ قدرته، ويحصل به نوع خوف[1].

الركن الثالث

المحكوم عليه وهو المكلف

وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، بل خطاب المجنون والصبيِّ الذي لا يميّز؛ لأن التكليف مقتضاه الطاعةُ والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلمُ بالمقصود، والفهم للتكليف. فكل خطابٍ متضمنٌ للأمر بالفهم. فمن لا يفهم كيف يقال لهم افهم؟ ومن لا يسمع الصوت كالجماد، كيف يكلم؟ وإن سمع الصوت، كالبهيمة، ولكنه لا يفهم، فهو كمن لا يسمع، ومن يسمع وقد يفهم فهماً ما، لكنه لا يعقل ولا يتثبّت: كالمجنون وغير المميز، فمخاطبته ممكنة، لكن اقتضاء[2] الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح، غير ممكن.

فإن قيل: فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان؟

قلنا: ليس ذلك من التكليف في شيء؛ إذ يستحيل التكليف بفعل الغير. وتجب الدية على العاقلة لا بمعنى أنهم [١/٨٣] مكلفون بفعل الغير، ولكن بمعنى أن فعل الغير سببٌ لثبوت الغُرْم في ذمتهم. فكذلك الإتلاف، وملكُ النصاب، سببٌ لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان، بمعنى أنه سببٌ لخطاب الولي بالأداءِ في الحال، وسببٌ لخطاب الصبي بعد البلوغ. وذلك غير محال، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: افهم، وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل.

---

(١) الحاصل أن الحكم الذي يقصده أهل الفقه وأصوله هو الحكم الشرعي الذي يخشى العقاب على تركه ويرجى ثوابه من الله تعالى في الآخرة. وليس كل إلزام. فما كان من إلزام شخص لشخص في الدنيا فهو إيجاب ولكنه ليس شرعيّاً، وإنما هو لغويّ فقط.

(٢) «اقتضاء» ساقطة من ن.

وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فمستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبولِ قوة العقل، الذي به فهم التكليف في ثاني الحال، حتى إن البهيمةَ لمّا لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة، لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها. والشرط لا بد أن يكون حاصلاً، أو ممكناً أن يحصل على القرب، فيقال: إنه موجود بالقوة، كما أن شرط المالكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة. والنطفة في الرحم قد يثبُتُ لها الملك بالإرث والوصية، والحياةُ غير موجودةٍ بالفعل، ولكنها بالقوة، إذ مصيرها إلى الحياة. فكذلك الصبيّ مصيره إلى العقل، فصلح لإضافة الحكم إلى ذمته، ولم يصلح للتكليف في الحال.

فإن قيل: فالصبي المميِّز مأمورٌ بالصلاة؟!

قلنا: مأمور من جهةِ الوليّ، والولي مأمور من جهة الله تعالى، إذ قال عليه السلام: «مرُوهم بالصلاة وهم أبناء سبعٍ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»[1] وذلك لأنه يفهم خطابَ الولي، ويخاف ضربَهُ، فصار أهلاً له، ولا يفهم خطابَ الشارع، إذ لا يعرف الشارعَ؛ ولا يخاف عقابَه، إذ لا يفهم الآخرة.

فإن قيل: فإذا قاربَ البلوغَ عَقَلَ، ولم يكلّفه الشرع، أفيدلُّ ذلك على نقصان عقله؟

قلنا: قال القاضي أبو بكر رحمه الله: ذلك يدل عليه.

وليس يتجه ذلك؛ لأن انفصال النطفة منه لا يزيده عقلاً، لكن حُطَّ الخطاب عنه تخفيفاً، لأن العقلَ خفيٌّ، وإنما يظهر فيه على التدريج، فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع، ويعرف المرسِل والرسولَ والآخرة، فنصبَ الشرع له علامةً ظاهرة.

مسألة: [تكليف الناسي والغافل والسكران]:

تكليف الناسي والغافل عما يكلَّف محال، إذ من لا يفهم كيف يقال له افهم؟! أما ثبوت الأحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا يُنكَرُ، كلزوم الغرامات وغيرها.

---

(١) حديث «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع...» رواه أحمد وأبو داود والحاكم (الفتح الكبير).

وكذلك تكليف السكرانِ الذي لا يعقل محال، كتكليف الساهي والمجنون، والذي لا يسمع ولا يفهم. بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه، ومن المجنون الذي يفهم كثيراً من الكلام. وأما نفوذ طلاقه، ولزوم الغرم، فذلك من قبيل ربطِ الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر.

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿**لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى**﴾[النساء: ٤٣] وهذا خطاب للسكران.

قلنا: إذا ثبت بالبرهان استحالةُ خطابه وجب تأويل الآية. ولها تأويلان:

أحدهما: أنه خطاب مع المنتشي الذي ظهر فيه مبادىء النشاط والطرب، ولم يزُلْ عقله؛ [١/ ٨٥] فإنه قد يستحسِنُ من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك، ولكنه عاقل.. وقوله تعالى: ﴿**حتى تعلموا ما تقولون**﴾ معناه: حتى تتبيَّنوا ويتكامَلَ فيكم ثباتكم، كما يقال للغضبان: اصبر حتى تعلم ما تقول، أي حتى يسكُنَ غضَبُكَ، فيكمل علمك، وإن كان أصل عقله باقياً. وهذا لأنه لا يشتغل بالصلاةِ إلا مثل[1] هذا السكران، وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف، وتمام الخشوع.

الثاني: أنه ورد الخطاب به في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، وليس المراد المنعَ من الصلاة، بل المنع من إفراط الشُّربِ في وقت الصلاة - كما يقال: لا تقرب التهجد وأنت شبعان، ومعناه لا تشبع، فيثقلَ عليك التهجد.

مسألة: [تكليف المعدوم]:

فإن قال قائل: ليس من شرط الأمر عندكم كونُ المأمور موجوداً، إذ قضيتم بأن الله تعالى آمرٌ في الأزل لعباده قبل خلقهم، فكيف شرطتم كونَ المكلَّف سميعاً عاقلاً، والسكرانُ والناسي والصبيُّ والمجنونُ أقرب إلى التكليف من المعدوم؟

قلنا: ينبغي أن يُفْهم معنىٰ قولنا: إن الله تعالى آمر، وأن المعدوم مأمور،

---

(١) أي بخلاف من هو في سُكْر مستغرق، فإنه لا يفهم فلا يتوجه إليه الأمر. وفي ب: بإسقاط «إلاّ».

فإنا نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود، لا أنه مأمور في حالة العدم؛ إذ ذلك محال، لكن ثَبَتَ للذاهبين إلى إثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذاتِ الأبِ طلبُ تعلُّم العِلْم من الولد الذي سيوجد، وأنه لو قُدِّر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد، صار الولدُ مطالَباً بذلك الطلب ومأموراً به، فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى، الذي هو اقتضاء الطاعة[1] من العباد، قديمٌ تعلَّق بعبادِهِ على تقدير وجودهم، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء. ومثلُ هذا جارٍ في حق الصبي والمجنون؛ فإن انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود، ولا يسمى هذا المعنى في الأَزَلِ خطاباً، إنما يصير خطاباً إذا وجد المأمورُ وأُسمِعَ.

وهل يسمى أمراً؟ فيه خلاف، والصحيح أنه يسمى به، إذ يحسُنُ أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال: فلانٌ أمَرَ أولاده بكذا، وإن كان بعضُ أولاده مُجْتَنّاً[2] في البطن، أو معدوماً. ولا يحسن أن يقال: خاطَبَ أولادَه، إلا إذا حضروا وسمعوا. ثمّ إذا أوصى فنفذوا وصيته يقال: قد أطاعوه وامتثلوا أمره، مع أن الآمر الآن معدوم والمأمور كان وقتَ وجود الأمر معدوماً. وكذلك نحن الآن: بطاعتِنا ممتثلون أمر رسول الله ﷺ، وهو معدوم عن عالمنا هذا، وإن كان حياً عند الله تعالى. فإذا لم يكن وجودُ الآمر شرطاً لكون المأمور مطيعاً ممتثلاً، فلم يُشْتَرَطْ وجودُ المأمور لكون الآمِرِ آمِراً.

فإن قيل: أفتقولون إن الله تعالى في الأزل آمرٌ للمعدوم على وجه الإلزام؟ قلنا: نعم نحن نقول: هو آمر، لكن على تقدير الوجود، كما يقال: الوالِدُ موجِبٌ وملزمٌ على أولاده التصدُّقَ إذا عقلوا وبلغوا؛ فيكون الإلزام [١/ ٨٦] والإيجاب حاصلاً، ولكن بشرط الوجود والقدرة.

ولو قال لعبده: صم غداً، فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد، ولا يمكن صوم الغد في الوقت، بل في الغد، وهو موصوف بأنه مُلزِمٌ وموجِب في الحال.

---

(١) ن: «هو الذي اقتضى الطاعة».

(٢) ن: «محتجباً».

الركن الرابع
المحكوم فيه وهو الفعل

إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية.

وللداخل تحت التكليف شروط:

الأول: صحة حدوثه، لاستحالة تعلُّق الأمر بالقديم، والباقي، وقلبِ الأجناس، والجمع بين الضدين، وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها، عند من يحيل تكليف ما لا يطاق.

فلا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه.

وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً به، كما كان قبل الحدوث، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من الوجود؟ اختلفوا فيه، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذِكْرهُ.

الثاني: جواز كونِهِ مكتَسَباً للعبد، حاصلاً باختياره، إذ لا يجوز تكليف زيدٍ كتابة عمرو وخياطَتَهُ، وإن كان حدوثه ممكناً، فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للمخاطب.

الثالث: كونُه معلوماً للمأمور، معلومَ التمييز عن غيره، حتى يُتَصوَّر قصده إليه؛ وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى، حتى يتصوَّر منه قصد الامتثال. وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب.

فإن قيل: فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام، وهو لا يعلم أنه مأمور به.

قلنا: الشرط أن يكون معلوماً، أو في حكم المعلوم؛ بمعنى أن يكون العلم ممكناً، بأن تكون الأدلةُ منصوبةً والعقلُ والتمكنُ من النظر حاصلاً، حتى إن ما لا دليل عليه، أو مَنْ لا عقلَ له، مثل الصبي والمجنون، لا يصح في حقه.

الرابع: أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعِه طاعة، وهو أكثر العبادات، ويستثنى من هذا شيئان:

أَحَدُهما: الواجبُ الأول، وهو النظر المعرِّف للوجوب؛ فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعةً وهو لا يعرف وجوبَهُ إلا بعد الإتيان به.

والثاني: أصل إرادةِ الطاعةِ والإخلاص[1]، فإنه لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادةٍ، ولَتَسَلْسَلَ.

ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل:

مسألة: [التكليف بالمستحيلات (تكليف ما لا يطاق)]:

ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكنَ الحدوث ليس بشرط، بل يجوز تكليفُ ما لا يطاق، كالأمر بالجمع بين الضدين، وقلبِ الأجناس، وإعدامِ القديم، وإيجاد الموجود.

وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله.

وهو لازمٌ على مذهبه من وجهين:

أحدهما: أن القاعِدَ عندَهُ غير قادر على القيام إلى الصلاة، لأن الاستطاعةَ عنده مع الفعل لا قبله، وإنما يكون مأموراً قبله.

والآخر: أن القدرةَ الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالُنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعِهِ؛ فكل عبدٍ فهو عنده مأمور بفعلِ الغيرِ.

واستدل [١/ ٨٧] على هذا بثلاثة أشياء:

أحدها: قوله تعالى: ﴿**ولا تحمّلنا ما لا طاقةَ لنا به**﴾ [البقرة:٢٨٦] والمحالُ لا يسأل دفعه، فإنه مندفع بذاته.

وهو ضعيف؛ لأن المراد به ما يشقُّ ويثقلُ علينا، إذ من أُتعِبَ بالتكليف بأعمالٍ تكاد تفضي إلى هلاكه لشدتها، كقوله: ﴿**اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم**﴾ [النساء:٦٦] فقد يقال: حُمِّلَ ما لا طاقة له به. فالظاهرُ المؤوَّل

---

(١) أي أن نية العبادة عبادة، والعبادة تحتاج إلى نية لتصح، لكن لا يثبت هذا للنية نفسها، لأن الأمر يتسلسل، فيكون من تكليف ما لا يطاق. فهذه المسألة خارجة عن القاعدة للضرورة.

ضعيفُ الدلالة في القطعيات[1].

الثاني: قولهم: إن الله تعالى أخبر أن أبا جهل[2] لا يصدِّق، وقد كلّفه الإيمان. ومعناه أن يصدِّق محمداً ﷺ فيما جاء به، ومما جاء به أنه لا يصدقه، فكأنه أمره أن يصدقه في أن لا يصدقه. وهو محال.

وهذا ضعيف أيضاً؛ لأن أبا جهل أُمِر بالإيمان بالتوحيد والرسالة، والأدلةُ منصوبةٌ، والعقلُ حاضر؛ إذ لم يكن هو مجنوناً. فكان الإمكان حاصلاً، لكنَّ اللهَ تعالى عَلَم أنه يَتْرُكُ ما يقدرُ عليه، حَسَداً وعناداً. والعلمُ يتبع المعلومَ على ما هو به[3] ولا يغيِّرُهُ. فإذا عَلِمَ كونَ الشيء مقدوراً لشخص، وممكناً منه، ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه، فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً، ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً. وكذلك نقول: القيامةُ مقدورٌ عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا، وأن أخبر أنه لا يقيمها، ويتركها مع القدرة عليها، وخلافُ خبرِهِ محالٌ، إذ يصيرُ وعيدُهُ كذباً. ولكن هذه استحالةٌ لا ترجع إلى نفس الشيء، فلا تؤثّر فيه.

الثالث: قولهم: لو استحالَ تكليفُ المحال لاستحال إما لصيغته، أو لمعناه، أو لمفسدة تتعلق به، أو لأنه يناقض الحكمة. ولا يستحيلُ لصيغته، إذ لا يستحيل أن يقول: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [الأعراف:١٦٦] وأن يقول السيد لعبده الأعمى: أبصر، وللزَّمِن: امشِ. وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً، إذ يمكن أن يطلبَ من عبدِهِ كونَهُ في حالةٍ واحدةٍ في مكانَين، ليحفظ ماله في بلدين. ومحال أن يقال: إنه ممتنع للمفسدة أو مناقضة الحكمة، فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال[4]، إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه

---

(١) ن: «العقليات».

(٢) الصواب التمثيل «بأبي لهب» أما أبو جهل فلم يذكر باسمه الصريح في القرآن ليكون نصّاً فيه، بخلاف أبي لهب فإنه ذكر صريحاً في الصورة المسماة باسمه، أخبرت السورة أنه ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ ويفهم من هذا أنه سيموت على الكفر.

(٣) «على ما هو به» زيادة ثابتة في ن في الهامش.

(٤) في هذا ما فيه، والله عليم حكيم، وأفعاله وأقواله كلها على مقتضى الحكمة، سبحانه وبحمده. ومذهب الغزالي وسائر الأشعرية في هذا مما يؤخذ عليهم.

الأصلح. ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد، والفَسَادُ والسفه من المخلوق ممكن، فلم يمتنع ذلك مطلقاً[1].

والمختار: استحالةُ التكليفِ بالمحال لا لقبحه، ولا لمفسدةٍ تنشأ عنه، ولا لصيغته، إذ يجوز أن ترد صيغته، ولكن للتعجيز لا للطلب، كقوله تعالى: ﴿كونوا حجارة أو حديدا﴾ [الإسراء: ٥٠] وللتكوين[2] كقوله: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] أو لإظهار القدرة كقوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] لا بمعنى أنه طَلَبَ من المعدوم أن يكون[3] بنفسه.

ولكن يمتنع لمعناه، إذ معنى التكليف طَلَبُ ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوبُ ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق، فيجوز أن يقول: «تحرَّك» إذ التحرك مفهوم. فلو قال له: «تَمَرَّكْ» فليس بتكليف، إذ معناه ليس بمعقولٍ ولا مفهوم، ولا له معنى في نفسه، فإنه لفظٌ مهمل.

فلو كان له [١/٨٨] معنى في بعض اللغات يعرفه الآمر دون المأمور، فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً، لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه. وإنما يشترط كونه مفهوماً، ليتصور منه الطاعة؛ لأن التكليف اقتضاءُ طاعةٍ، فإذا لم يكن في العقل[4] طاعة لم يكن اقتضاءُ الطاعةِ متصوَّراً معقولاً، إذ يستحيل أن يقوم بذات العاقلِ طلبُ الخياطةِ من الشجر، لأن الطلبَ يستدعي مطلوباً معقولاً أوَّلاً. وهذا غير معقول، أي لا وجود له في العقل، فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجودٌ في العقل، وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل، وإحداث القديم غير داخلٍ في العقل، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم؟! وكذلك سوادُ الأبيضِ لا وجود له في العقل، وكذلك قيامُ القاعِدِ، فكيف يقول له: قم وأنت قاعد؟ فهذا الطلبُ يمتنع قيامه بالقلب، لعدم المطلوب، فإنه كما يشترط في المطلوب أن

---

(١) كان الأولى أن لا يذكر هذا أصلاً، تعظيماً وتنزيهاً لجناب الله تعالى.

(٢) قوله: «للتكوين» ساقط من ب.

(٣) ن: «أن يتكوّن».

(٤) ن: «في الفعل».

يكون معدوماً في الأعيان، يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان أي في العقل، حتى يكون إيجادُهُ في الأعيان على وفقه في الأذهان، فيكون طاعةً وامتثالاً، أي: احتذاءً لمثال ما في نفس الطالب. فما لا مثال له في النفس لا امتثال له[1][2].

فإن قيل: فإذا لم يَعْلَمْ عجزَ المأمور عن القيام تصُوِّر أن يقوم بذاتِهِ طلب القيام؟

قلنا: ذلك طلبٌ مبنيٌّ على الجهل، وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف، فإذا انكشَفَ تبيّن أنه لم يكن طلباً، وهذا لا يتصوّر من الله تعالى.

فإن قيل: فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الإيجاد، وكانت مع الفعل، كان كل تكليفٍ تكليفاً بما لا يطاق.

قلنا: نحن ندرك بالضرورة تفرقةً بين أن يقال للقاعد الذي ليس بِزَمِنٍ: ادخل البيت، وبين أن يقال له: اطلع السماء، أو يقال له: قم مع استدامة القعود، أو أقلب السواد حركة، والشجرةَ فرساً. إلا أن النظر[3] في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع؟ ونعلم أنها ترجع إلى تمكُّنٍ وقدرةٍ، بالإضافة إلى أحد هذه الأوامر دون البقية. ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة، ووقت حدوث القدرة، كيف ما استقر أمره، لا يشكّكنا في هذا، ولذلك جاز أن نقول ﴿**لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به**﴾ [البقرة: ٢٨٦] فإن استوت الأمور كلها، فأيُّ معنىً لهذا الدعاء؟ وأيّ معنىً لهذه

---

(١) ب: «لامتثال له في الوجود».

(٢) المصّنف رحمه الله أعاد سبب امتناع التكليف بالمحال إلى امتناع فهمه. وعندي أن هذا لا يكفي في الجواب، لأن مما لا يطاق ما يكون مفهوماً تماماً، وهو المستحيل عادةً، كما لو كلّفه بحمل جبل. ولو أنه أجاب بأن التكليف بالمحال ممتنع لمناقضته لحكمة الابتلاء، لكان هو الجواب. وتوضيح ذلك أن الله تعالى إنما يبتلى العباد ليتميّز المطيع من العاصي. فلو كلّفهم بما لا يمكنهم فعلُه لعجزوا جميعاً وكانوا جميعاً عصاة، فلا تتحقق حكمة الابتلاء. ونظيرُه التكليف بالإيمان، فإن آمن في الدنيا فقد أطاع، أما من آمن عند رؤية الموت، وهي توبة اليأس، فلا يعتبر إيمانه، لأنه إيمان من لا يمكنه إلا الإيمان، وكذا رؤية علامات الساعة الكبرى، قال الله تعالى ﴿يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل﴾.

(٣) ن: «والآن النظر».

التفرقة الضرورية؟ فغرضُنا من هذه المسألة غير موقوفٍ على البحث عن وجهِ تأثير القدرة ووقتها.

وعلى الجملة: سبب غموضِ هذا أن التكليف نوع خاصٌّ من كلامِ النفس. وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض.

مسألة: [التكليف بترك الضدين]:

كما لا يجوز أن يقال: اجمع بين الحركة والسكون، لا يجوز أن يقال: لا تتحرك ولا تسكن، لأن الانتهاء عنهما محال، كالجمع بينهما.

فإن قيل: فمَنْ توسَّطَ مزرعة مغصوبةً [١/٨٩] فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج، إذ في كل واحد إفساد زرع الغير، فهو عاصٍ بهما.

قلنا: حظ الأصولي من هذا أن يعلم أنه لا يقال له: لا تمكث ولا تخرج، ولا يُنهىٰ عن الضدين، فإنه محال، كما لا يؤمر بجمعهما.

فإن قيل: فما يقال له؟

قلنا: يؤمر بالخروج[1]، كما يؤمر المولج في الفرج الحرام بالنزع، وإن كان به مماسّاً للفرج الحرام، ولكن يقال له: انزع على قصد التوبة، لا على قصد الالتذاذ. فكذلك: في الخروج من الغصب تقليلُ الضرر، وفي المكثِ تكثيرُه. وأهونُ الضررين يصير واجباً وطاعةً بالإضافة إلى أعظمهما، كما يصير شربُ الخمر واجباً في حق من غصّ بلقمة، وتناوُلُ طعام الغير واجباً على المُضطر في المخمصة، وإفساد مال الغير ليس حراماً لعينه، ولذلك لو أُكره عليه بالقتل وجب أو جاز.

فإن قيل: فَلِمَ يجب الضمانُ بما يفسده في الخروج؟

---

(١) هذا الاستطراد نظر فقهي، وليس أصولياً، لأنه بيان حكم مسألة فرعية. وإنما تطرّق الغزالي إليه لأجل حل الإشكال الذي نشأ عن القاعدة الأصولية في هذه المسألة الفرعية. وحاصل الجواب أن الخروج لم يعد حراماً، بل صار واجباً، كأكل المضطر الميتة، فلا يكون أمرًا بالجمع بين الضدّين.

قلنا: الضمان لا يستدعي العدوان، إذ يجب على المضطر في المخمصة، مع وجوب الإتلاف، ويجب على الصبيّ وعلى من رمىٰ إلى صف الكفار، وهو مطيعٌ.

فإن قيل: فالمضيّ في الحج الفاسد إن كان حراماً، للزوم القضاء، فِلَمَ يَجِبُ، وإن كان واجباً وطاعة فَلِمَ وَجَبَ القضاء؟ ولِمَ عصى به؟

قلنا: عصى بالوطء المفسد، وهو مطيع بإتمام الفاسد، والقضاءُ يجب بأمرٍ مجدَّد، وقد يجب بما هو طاعةٌ إذا تطرّق إليه خلل، وقد يسقط القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة، مع أنه عدوان. فالقضاء كالضمان.

فإن قيل: فَبِمَ تنكرون على أبي هاشم حيث ذهب إلى أنه لو مكث عصى، وأنه ألقى بنفسه في هذه الورطة، فحكم العصيان ينسحب على فعله؟

قلنا: وليس لأحدٍ أن يلقي بنفسه في حالٍ لا تجوز، فإن فعل فلا يكلّف[1] ما لا يمكن، فمن ألقى نفسه من سطح، فانكسرت رجله، لا يعصي بالصلاة قاعدا، وإنما يعصي بكسر الرجل، لا بترك الصلاة قائماً. وقول القائل: ينسحب عليه حكم العدوان: إن أراد به أنه إنما نُهِي عنه مع النهي عن ضدّهِ، فهو محال. والعصيان عبارة عن ارتكاب منهي، فإن لم يكن نهيٌ لم يكن عصيان، فكيف يُفرَض النهيُ عن شيء وعن ضده أيضاً؟

[حكم التكليف بالمحال شرعاً:]

ومن جوز تكليفَ ما لا يطاق عقلاً فإنه يمنعه شرعاً[2] لقوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾.

فإن قيل: فإن رجّحتم جانبَ الخروجِ لتقليلِ الضرر، فما قولكم فيمن سقط على صدر صبيٍّ محفوفٍ بصبيان، وقد علم أنه إن مكث قَتَل من تحته، أو انتقلَ قتل من حواليه، ولا ترجيح، فكيف السبيل؟

قلنا: يحتمل أن يقال: يمكثُ، فإنَّ الانتقال فعلٌ مستأنف لا يصحّ إلا من

---

(١) ب: سقط منها عبارة «لا تجوز، فإن فعل فلا يكلف».

(٢) نقول: كيف يمنعه شرعاً وقد تقدم النقل عن الأشعرية أن أبا جهل مكلف بالإيمان بأنه لن يؤمن. فهذا تكليف شرعي بالمحال عندهم.

حيّ قادر، وأما تركُ الحركة فلا يحتاج إلى استعمال [١/ ٨٩] قدرة. ويحتمل أن يقال: يتخيَّر، إذ لا ترجيح؛ ويحتمل أن يقال: لا حكم لله تعالى فيه، فيفعل ما يشاء، لأن الحكم لا يثبت إلا بنصٍّ أو قياسٍ على منصوص، ولا نصَّ في هذه المسألة، ولا نظيرَ لها في المنصوصات حتى يقاس عليه، فيبقى على ما كان قبل ورود الشرع، ولا يبعد خلوُّ واقعةٍ عن الحكم[١]. فكل هذا محتمل، وأما تكليف المحال، فمحال.

مسألة: [التكليف بالترك]:

اختلفوا في المقتضىٰ بالتكليف.

والذي عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام أو الكفّ. وكل واحدٍ كَسْبُ العبدِ، فالأمر بالصوم أمرٌ بالكف، والكفُّ فعلٌ يثاب عليه. والمقتضىٰ بالنهي عن الزنا والشربِ التلبُّسُ بضدٍّ من أضداده، وهو الترك، فيكون مثاباً على الكفّ الذي هو فعله.

وقال بعض المعتزلة: قد يقتضي الكفَّ، فيكون فعلاً، وقد يقتضي أن لا يفعلَ ولا يقصِد التلبُّسَ بضده. فأنكر الأولون هذا، وقالوا: المنتهي بالنهي مثابٌ، ولا يثاب إلا على شيء، و«أن لا يفعلَ» عَدَمٌ، وليس بشيء، ولا تتعلق به قدرة؛ إذ القدرة تتعلق بشيء. فلا يصح الإعدام بالقدرة، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء[٢]؟

والصحيح أن الأمر فيه منقسم: أما الصوم فالكفُّ فيه مقصود، ولذلك تُشترط فيه النية، وأما الزنا والشرب فقد نُهِيَ عن فعلهما، فيعاقَب فاعلهما، ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب، ولا يثاب إلا إذا قصد كفَّ الشهوة عنهما مع التمكن، فهو مثابٌ على فعله. وأما من لم يصدر منه المنهيّ في

---

(١) هذه مسألة يسميها الأصوليون: مسألة العفو. وحاصلها أنه هل توجد أفعال من أفعال المكلفين لا حكم لها شرعاً (انظر الموافقات للشاطبي ١/ ١٦٧) وكتابنا (أفعال الرسول ﷺ ١/ ١٣٠).

(٢) تعرضنا لمسألة الترك، والثواب عليه، ضمن رسالتنا (أفعال الرسول ﷺ) في باب الترك من الجزء الثاني فليرجع إليه.

غفلة[1] فلا يعاقب عليه ولا يثاب؛ لأنه لم يصدر منه شيء. ولا يبعد أن يكون مقصود الشرعِ أن لا تصدر منه الفواحش، ولا يقصد منه التلبس بأضدادها.

مسألة: [تكليف المُكرَه]:

فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف، بخلاف فعل المجنون والبهيمة، لأن الخلل ثمَّ في المكلف، لا في المكلَّف به، فإن شرط تكليف المكلّف السماعُ والفهم، وذلك في المجنون والبهيمة معدوم، والمُكْرَه يفهم، وفعلُه في حيّز الإمكان، إذ يقدر على تحقيقه وتركه. فإن أُكرِه على أن يَقْتُلَ جاز أن يكلَّف تركَ القتل، لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خوف الهلاك.

وإن كُلِّفَ على وفق الإكراه، فهو أيضاً ممكن، بأن يُكْرَهَ بالسيف على قتل حيةٍ همّتْ بقتل مسلم، إذ يجب قتلها؛ أو أُكره الكافر على الإسلام، فإذا أسلم نقول: قد أدَّى ما كُلِّف.

وقالت المعتزلة: إن ذلك محال، لأنه لا يصح منه إلا فعلُ ما أُكره عليه؛ فلا يبقى له خِيَرة.

وهذا باطل، لأنه قادر على تركه، ولذلك يجب عليه تركُ ما أكره عليه إذا أُكره على قتل مسلم، وكذلك لو أُكره على قتل حية، فيجب قتل الحية، وإذا أكره على إراقة الخمر فيجب عليه [١/ ٩١] إراقة الخمر.

وهذا ظاهر، ولكن فيه غَوْر، وذلك لأن الامتثال إنما يكون طاعةً إذا كان الانبعاث له بباعث الأمرِ والتكليف دون باعث الإكراه، فإن أَقْدَمَ للخلاص من سيف المكرِه لا يكون مجيباً داعيَ الشرع، وإن انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الإكراه، بل كان يفعله لو أكره على تركه، فلا يمتنع وقوعه طاعةً، لكن لا يكون مكرَهاً وإن وُجِدَ صورة التخويف. فليتنبه لهذه الدقيقة.

---

(١) كذا في ن، وفي ب: «عن فعله» في موضع «في غفلة» والمراد هنا الترك «العدمي» وهو الترك لمالا يخطر بالبال، ولا تدعو إليه النفس.

مسألة: [التكليف بالفعل هل هو تكليف بشرطه؟]

[ومسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة]:

ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلاً حالة الأمر، بل يتوجه الأمر بالشرط والمشروط، ويكون مأموراً بتقديم الشرط، فيجوز أن يخاطَبَ الكفَّارُ بفروع الإسلام، كما يخاطَبُ المحدِثُ بالصلاة بشرط تقديم الوضوء، والمُلْحِدُ بتصديق الرسول بشرط تقديم الإيمان بالمرسِل.

وذهب أصحاب الرأي إلى إنكار ذلك.

والخلاف إما في الجواز، وإما في الوقوع.

أما الجواز العقلي فواضح، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: بُنِي الإسلام على خمس، وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقديم الإسلام من جملتها، فيكون الإيمان مأموراً به لنفسه، ولكونه شرطاً لسائر العبادات، كما في المحدِثِ والمُلْحِد.

فإن مَنَعَ مانعٌ الجميع، وقال: كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله؟ والمحدث لا يقدر على الصلاة، فهو مأمور بالوضوء، فإذا توضَّأ توجَّه عليه حينئذ الأمر بالصلاة.

قلنا: فينبغي أن يقال: لو ترك الوضوءَ والصلاةَ جميع عمره لا يعاقَبُ على ترك الصلاة، لأنه لم يؤمر قط بالصلاة، وهذا خلاف الإجماع. وينبغي أن لا يصلح أمره بعد الوضوء بالصلاة، بل بالتكبير، فإنه يشترط تقديمه، ولا بالتكبير، بل بهمزة التكبير أوّلاً، ثم بالكاف ثانياً، وعلى هذا الترتيب. وكذلك السعي إلى الجمعة ينبغي أن لا يتوجَّه الأمر به بل بالخُطوة الأولى، ثم الثانية.

وأما الوقوع الشرعي، فنقول: كان يجوز أن يخصَّص خطابُ الفروع بالمؤمنين، كما خُصِّص وجوب بعض العبادات بالأحرار، والمقيمين، والأصحاء، والطاهرات دون الحُيَّض. ولكن وردت الأدلة بمخاطبتهم، وأدلته ثلاثة:

الأول: قوله تعالى: ﴿**ما سلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلين**﴾ الآية [المدّثر: ٤٢، ٤٣] فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة، وحذر المسلمين به.

فإن قيل: هذه حكاية قول الكفار، فلا حجّة فيها.

قلنا: ذَكَرَهُ الله تعالى في مَعرِض التصديق لهم، بإجماع الأمة، وبه يحصل

التحذير، إذ لو كان كذباً لكان كقولهم: عَذَّبَنَا لأنا مخلوقون وموجودون. كيف وقد عطف عليه قوله: ﴿وكنا نكذّب بيوم الدين﴾ فكيف يعطِف ذلك على ما لا عذاب عليه؟

فإن قيل: العقاب بالتكذيب، لكن غُلِّظ بإضافة ترك [١/ ٩٢] الطاعات إليه.

قلنا: لا يجوز أن يغلَّظ بترك الطاعات، كما لا يجوز أن يغلظ بترك المباحات التي لم يخاطبوا بها.

فإن قيل: عوقبوا لا بترك الصلاة، لكن لإخراجهم أنفسَهم بترك الإيمان عن العلم بقبح ترك الصلاة.

قلنا: هذا باطل من أوجه:

أحدها: أنه تركٌ للظاهر من غير ضرورة ولا دليل، فإن تَرْكَ العلم بقبح ترك الصلاة غيرُ تركِ الصلاةِ، وقد قالوا: ﴿لم نك من المصلين﴾.

الثاني: أن ذلك يوجب التسوية بين كافرٍ باشَر القتل وسائِر المحظورات، وبَيْنَ من اقتصر على الكفر، لأن كليهما استويا في إخراج النفس بالكفر عن العلم بقبح المحظورات، والتسويةُ بينهما خلاف الإجماع.

الثالث: أن مَنْ تَرَكَ النظر والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الإيمان، لأنه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان.

فإن قيل: ﴿لم نك من المصلين﴾ [المدّثر: ٤٣] أي من المؤمنين، لكن عرّفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين، كما قال ﷺ: «نهيت عن قتل المصلين»[1] أي المؤمنين، لكن عرّفهم بما هو شعارهم.

قلنا: هذا محتمل، لكن الظاهر لا يترك إلا بدليل، ولا دليل للخصم.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعُونَ مع الله إلهاً آخَرَ ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يَلْقَ أثاما * يُضَاعَفْ له

---

(١) حديث «نُهيت عن قتل المصلين» رواه الطبراني في الكبير عن أنس ولفظه «نهيت عن المصلين» (الفتح الكبير) ورواه أحمد ٤/ ٢٠٤.

العذاب﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩] فالآية نصٌّ في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا، لا كمن جمع بين الكفر والأكل والشرب.

الدليل الثالث: انعقاد الإجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول، كما يعذَّب على الكفر بالله تعالى. وهذا يَهْدِمُ مُعْتَمَدَهُم إذ قالوا: لا تتصور العبادة مع الكفر، فكيف يؤمر بها؟

احتجوا: بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه، مع استحالةِ فعله في الكفر، ومع انتفاء وجوبه لو أسلم، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟

قلنا: وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه، لكن إذا أسلم عُفِيَ له عما سلف، «فالإسلام يَجُبّ ما قبله»[1]، ولا يبعد نسخُ الأمر قبل التمكُّن من الامتثال، فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟

فإن قيل: إذا لم تجب الزكاةُ إلا بشرط الإسلام، والإسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مُسْقِط، فالاستدلال بهذا على أنه لم يجبْ أولى من إيجابه ثم الحكم بسقوطه.

قلنا: لا بُعْدَ في قولنا: استقرّ الوجوب بالإسلام، وسقَطَ بحكم العفو، فليس في ذلك مخالفة نصّ، ونصوص القرآن دلّتْ على عقاب الكافر المتعاطي للفواحِش، وكذا الإجماع دلَّ على الفرقِ بين كافرٍ قَتَلَ الأنبياء والأولياء، وشَوَّشَ الدين، وبين كافرٍ لم يرتكب شيئاً من ذلك. فما ذكرناه أولى.

فإن قيل: فلم أوجبتم القضاء على المرتدّ دون الكافر الأصلي؟

قلنا: [١/ ٩٣] القضاء إنما وَجَبَ بأمرٍ مجدَّد، فَيُتَّبَعُ فيه موجَبُ الدليل. ولا حجة فيه، إذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالأداء، وقد يُؤْمَر بالأداء من لا يؤمُر بالقضاء.

وقد اعتذر الفقهاءُ بأن المرتدَّ قد التزم بالإسلام القضاء، والكافرُ لم يلتزم.

وهذا ضعيف، فإن ما ألزمه الله تعالى فهو لازمٌ، التزمه العبد أو لم يلتزمه.

---

(١) حديث «الإسلام يجبُّ ما قبله» رواه ابن سعد عن الزبير وعن جبير بن مطعم مرفوعاً (الفتح الكبير).

فإن كان يسقط بعدم التزامه، فالكافر الأصليُّ لم يلتزم العباداتِ وترك المحظورات، فينبغي أن لا يلزمه ذلك.

obeikandl.com