

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثاني

كتاب الأحكام

والأحكام الشرعية قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع. فالأول ينحصر في الخمسة. فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل. وهي جملة:

المسألة الأولى

المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب أمّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلاّمور:

أحدها: أنّ المباح عند الشارع، هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك. فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخير، لم يتصور أن يكون التارك به مطيعاً؛ لعدم تعلّق الطلب بالترك؛ فإن الطاعة لا تكون إلّا مع الطلب، ولا طلب، فلا طاعة.

والثاني: أنّ المباح مساو للواجب والمندوب، في أن كلّ واحد منهما غير مطلوب الترك. فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً؛ لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما - كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً. لا يقال: إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح، بأنهما مطلوبا الفعل؛ فقد قام المُعارض لطلب الترك. وليس المباح كذلك. فإنّه لا مُعارض لطلب الترك فيه. لأنّا نقول: كذلك

المباح، فيه مُعارض لطلب الترك، وهو التخيير في الترك. فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً، وبين التخيير فيه.

والثالث: أنه تقرر استواء الفعل والترك في المباح، شرعاً، فلو جاز أن يكون تاركُ المباح مطيعاً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه. وهذا غير صحيح باتفاق، ولا معقول في نفسه^(١).

والرابع: إجماع المسلمين على أن ناذِر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنه كئذ فعله. وفي الحديث^(٢): «مَنْ نَذَرَ أَنْ يَطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعه»^(٣) فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر؛ لكنه غير لازم. فدل على أنه ليس بطاعة. وفي الحديث: «أَنْ رَجُلًا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِمًا وَلَا يَسْتَظِلَّ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَجْلِسَ، وَأَنْ يَسْتَظِلَّ، وَيُتِمَّ صَوْمَهُ»^(٤) قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتِمَّ ما كان لله طاعة، ويترك ما كان لله معصية. فجعل^(٥) نذر ترك المباح معصية كما ترى.

والخامس: أنه كان تارك المباح مطيعاً بتركه - وقد فرضنا^(٦) أن تركه وفعله عند الشارع سواء - لكان أرفع درجةً في الآخرة ممّن فعله وهذا باطل قطعاً. فإن القاعدة المتفق عليها^(٧) أن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا. فإذا تحقق الاستواء في

(١) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض.

(٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد أجمعوا على أن ناذِر ترك المباح نذره لغو فلو كان تركه طاعة وداخلاً فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به.

(٣) تمامه «ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه» أخرجه في التيسير عن الستة إلا مسلماً ورواه في راموز الحديث عن أحمد والبخاري وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان.

(٤) راجع التيسير في باب النذر ففيه أيضاً ولا يتكلم. أخرجه عن البخاري ومالك وأبي داود.

(٥) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ما قال. ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: (إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح.

(٦) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل وسيذكره في بيان بطلان اللازم فيقول: وفعل المباح وتركه الخ.

(٧) من أين هذه القاعدة وقد قالوا إنه تعالى يعطي على القليل كثيراً وإن أمور الثواب ليست في التقدير =

الدرجات، وفعلُ المباح وتركه في نظر الشارع متساويان. فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك. وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرض^(١) أن التارك مطيع دون الفاعل؛ فيلزم أن يكون أرفع منه. هذا خُلِفَ ومخالف لما جاءت به الشريعة. اللهم إلا أن يظلم^(٢) الإنسان فيؤجر على ذلك. وإن لم يطع^(٣) فلا كلام في هذا.

والسادس: أنه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف في هذا الكعبي^(٤) لأنه إنما نفاه^(٥) بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل؛ وكلامنا إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل؛ لا بالنظر إلى ما يستلزم. وأيضاً فإنما قال الكعبي ما قال، بالنظر إلى فعل المباح، لأنه مستلزم ترك حرام؛ بخلافه بالنظر إلى تركه؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجباً، ولا فعل مندوب فيكون مندوباً. فثبت أن القول بذلك يؤدي إلى رفع المباح بإطلاق. وذلك باطل باتفاق.

والسابع: أن الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذاً فعلٌ مباح^(٦). وأيضاً القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك

إلا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم﴾ فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدهما أرفع من الآخر منزلة بل قد يكون الأقل عملاً أرفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوازن الأعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات.

(١) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم أن يكون أرفع درجة ممن فعله. واللازم باطل لأنهما متساويان في الدرجة فما أدى إليه وهو المقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه أثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة إلى ذلك.

(٢) أي نفسه بالحمل عليها ومشاققتها بترك المباح ثم يدعي أنه يؤجر على ذلك أي وهذا لا يقول به أحد.

(٣) مقابل قوله لولا مطيعاً بتركه أي وإن لم يكن مطيعاً بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب. يعني وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه.

(٤) يأتي مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة.

(٥) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهاراً فقط.

(٦) وإذا فليس بمطلوب وهو مدعانا.

بالمقاصد^(١)، حسبما يأتي إن شاء الله. وذلك يستلزم رجوع^(٢) الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون فاعله مطيعاً. وذلك تناقض^(٣) محال.

فإن قيل: هذا كله معارض بأمور:

أحدها: أن فعل المباح سبب في مضار كثيرة. منها: أن فيه اشتغلاً عما هو الأهم في الدنيا، من العمل بنوافل الخيرات، وصدأ عن كثير من الطاعات.

ومنها: أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلة إلى الممنوعات، لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر، وبعضها يجرّ إلى بعض إلى أن تهوي بصاحبها في المهلكة. والعياذ بالله.

ومنها: أن الشرع قد جاء بدم الدنيا، والتمتع بلذاتها؛ كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾^(١) وقوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾^(ب) وفي الحديث: «إن أخوف ما أخاف عليكم أن تفتح عليكم الدنيا كما فتحت على من كان قبلكم» الحديث! وفيه: «إن مما يُنبئ الربيع ما يَقتل حَبَطاً أو يُلِم»^(٤) وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة. وهو كاف في طلب ترك المباح؛ لأنه أمر ديني. لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح.

ومنها: ما فيه من التعرّض لطول الحساب في الآخرة. وقد جاء أن حلالها

(١) أي مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات. فالحكم الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة؟ حتى يطلب تركه وفعله.

(٢) حتى صح أن تعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الأحكام.

(٣) لأنه يقتضي أن يكون الشيء مقصود الفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضاً لحفظها حتى تعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعد المكلف مطيعاً بهما.

(أ) سورة الأحقاف، الآية: ٢٠.

(ب) سورة هود، الآية: ١٥.

(٤) ذكر الحديث بطوله في التيسير عن الشيخين والنسائي وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا.

حساب، وحرامها عذاب^(١). وعن بعضهم: اعزلوا عني حسابها، حين أتني بشيء يتناوله؛ والعاقِل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد، والمباح صاّد عن ذلك، فإذا تركه أفضل شرعاً، فهو طاعة، فترك المباح طاعة.

فالجواب أن كونه سبباً في مضارّ لا دليل فيه من أوجه:

أحدها: أن الكلام في أصل المسألة، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين؛ ولم يُتكلّم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر. فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً، من باب سدّ الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً، وعلى هذا يتنزل قول من قال: كنّا ندع ما لا بأس به^(٢)، حذراً لما به البأس. وروي مرفوعاً. وكذلك كل ما جاء من هذا الباب، فذمّ الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعة إلى تعطيل التكليف، وأيضاً^(٣) فقد يتعلّق بالمباح - في سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه - ما يصير به غير مباح؛ كالمال^(٤) إذا لم تؤدّ زكاته، والخيّل^(٥) إذا ربطها تعفّفاً ولكن نسي حقّ الله في رقابها، وما أشبه ذلك.

والثاني: أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق؛ بل هو ثلاثة

أقسام:

قسم يكون ذريعة إلى منهّي عنه، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك.

وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به، كالمستعان به على أمر أخرويّ، ففي الحديث:

(١) قال العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء: رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي في شعبه من طريقه موقوفاً

على علي بن أبي طالب بإسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً اهـ وذكره في تمييز الطيب من الخيث مما يدور على السنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديع الشيباني - بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيهقي وسنده منقطع. وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة.

ورواه في راموز الحديث: «يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلالها حساب وحرامها عذاب» عن الدارقطني والديلمي عن ابن عباس.

(٢) أي ما لا بأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس.

(٣) أعم مما قبله الخاص بالذريعة أي باللواحق.

(٤) و (٥) المثالان من نوع واحد. والظاهر أنهما من أمثلة المقارن، ويصح أن يكونا من اللواحق.

«نِعَمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ»^(١) وفيه: «ذهبَ أهلُ الدُّثُورِ بالأجور والدرجاتِ العُلا والنعيمِ المقيم - إلى أن قال - ذلك فضلُ اللَّهِ يؤتِيهِ من يشاء»^(٢)؛ بل قد جاء أن في مُجَامعةِ الأهلِ أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته؛ لأنه يُكفَّ به عن الحرام. وذلك في الشريعة كثير. لأنها لَمَّا كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسِّلُ بها إليه؛ وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المباح المطلق. وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره، فحكمه حكم ذلك الغير. وليس الكلام فيه.

والثالث: أنه إذا قيل: إن ترك المباح طاعة على الإطلاق، لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو معارض بمثله. فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأن كل مباح ترك حرام^(٣). ألا ترى أنه ترك المحرمات كلها عند فعل المباح، فقد شغل النفس به عن جميعها. وهذا الثاني أولى^(٤)؛ لأن الكلية هنا تصح. ولا يصح أن يقال: كل مباح وسيلة إلى محرّم أو منهى عنه بإطلاق. فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلاً على أن ترك المباح طاعة.

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه:

أحدها: أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه، لزم أن يكون التارك محاسباً على تركه، من حيث كان الترك فعلاً؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً. وإذا تناقض الأمر على فرض المباح. وذلك محال. فما أدى إليه مثله. وأيضاً فإنه تمسك بأن حلالها حساب، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب، مع أنه آت بحلال، وهو الترك، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له. لأن طول الحساب إنما يبط به من جهة كونه حلالاً بالفرض. وهذا تناقض من القول.

والثاني: أن الحساب إن كان ينهض سبباً لطلب الترك، لزم أن يطلب ترك الطاعات، من حيث كانت مسئولاً عنها كلها. فقد قال تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ

(١) أخرجه أحمد كما في كنوز الحقائق للمناوي، وقال عنه العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد.

(٢) رواه مسلم.

(٣) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل!

(٤) أي أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلي بخلاف أصل الدليل.

إِلَيْهِمْ وَلَكِنَّا لَنَرِيكَ الْكَافِرِينَ»^(١)، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك. وكذلك سائر المكلفين. لا يقال: إن الطاعات يعارض طلب تركها طلبها. لأننا نقول: كذلك المباح؛ يعارض طلب تركه التخيير فيه، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة.

والثالث: أن ما ذكر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال إنه راجع إلى أمر خارج عن نفس المباح. فإن المباح هو أكل كذا مثلاً. وله مقدمات، وشروط، ولواحق، لا بد من مراعاتها. فإذا رُوِعت صار الأكل مباحاً؛ وإن لم تُراع كان التسبب والتناول غير مباح. وعلى الجملة، فالمباح - كغيره من الأفعال - له أركان، وشروط وموانع، ولواحق، تُراعى. والترك في هذا كله كالفعل. فكما أنه إذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولاً عنه، كذلك إذا تسبب إلى الترك كان مسئولاً عنه.

ولا يقال: إن الفعل كثير الشروط والموانع، ومفتقر إلى أركان؛ بخلاف الترك، فإن ذلك فيه قایل؛ وقد يكفي مجرد القصد إلى الترك.

لأننا نقول: حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدمات؛ كان فعلاً أو تركاً؛ ولو بمجرد القصد. وأيضاً فإن الحقوق تتعلق بالترك كما تتعلق بالفعل، من حقوق الله، أو حقوق الآدميين، أو منهما جميعاً. يدل عليه قوله ﷺ: «إِنْ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقٌّ، وَلَأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقٌّ، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ»^(١) وتأمل حديث سلمان وأبي الدرداء^(٢) رضي الله عنهما، يبيّن لك هو وما في معناه أن الفعل والترك - في المباح على الخصوص - لا فرق بينهما من هذا الوجه. فالحساب يتعلق بطريق الترك كما يتعلق بطريق الفعل وإذا كان الأمر كذلك، ثبت أن الحساب إن كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء؛ وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معاً فالفعل والترك أيضاً سواء وأيضاً إن كان في المباح ما يقتضي الترك، ففيه ما يقتضي عدم الترك؛ لأنه من جملة ما امتن الله به على عباده. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾^(ب). إلى قوله: ﴿يَخْرِجُ مِنْهُمَا الْقُلُوبَ

(أ) سورة الأعراف، الآية: ٦.

(١) أخرجه البخاري والترمذي.

(٢) هو هذا الحديث بعينه، غايته أنه ينقصه في أوله قوله: «إِنْ لَرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقٌّ».

(ب) سورة الرحمن، الآية: ١٠.

والمَرْجَانُ^(أ)، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ﴾ (ب)، إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (ب)، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ (ج). . إلى غير ذلك من الآيات التي نُصِّصَ فيها على الامتنان بالنعم، وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكر عليها، وإذا كان هكذا، فالترك له قصداً يُسأل عنه: لِمَ تركته؟ ولأَيِّ وجه أعرضت عنه؟ وما منعك من تناول ما أُحِلَّ لك؟ فالسؤال حاصل في الطرفين، وسيأتي لذلك تقرير في المباح الخادم لغيره إن شاء الله.

وهذه الأجوبة أكثرها جدلي، والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق؛ وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه، إما في جهة تناوله واكتسابه، وإما في جهة الاستعانة به على التكاليفات، فمن حاسب في ذلك وعمل على ما أمر به فقد شكر نعم الله. وفي ذلك قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ^(أ). إلى قوله: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (د) أي لا تبعة فيها، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسيراً﴾ (هـ) وفسره النبي عليه السلام بأنه العرض، لا الحساب الذي فيه مناقشة وعذاب وإلا لم تكن النعم المباحة خالصة للمؤمنين يوم القيامة. وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (و) أعني سؤال المرسلين. ويحققه أحوال السلف في تناول المباحات، كما سيذكر على إثر هذا.

والثاني من الأمور المعارضة: أن ما تقدّم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين؛ فإنهم تورّعوا عن المباحات كثيراً. وذلك منقول عنهم تواتراً؛ كترك الترفه في المطعم، والمشرب، والمركب، والمسكن. وأعرقهم في ذلك عمر بن الخطاب، وأبو ذر، وسلمان، وأبو عبيدة بن الجراح، وعلي بن أبي طالب، وعمار، وغيرهم رضي الله عنهم. وانظر إلى ما حكاه ابن حبيب في كتاب الجهاد، وكذلك الداودي في كتاب الأموال؛ ففيه الشفاء، ومحصوله أنهم تركوا المباح

(د) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(هـ) سورة الإنشقاق، الآية: ٧ و ٨.

(و) سورة الأعراف، الآية: ٦.

(أ) سورة الرحمن، الآية: ٢٢.

(ب) سورة النحل، الآية: ١٤.

(ج) سورة الجاثية، الآية: ١٣.

من حيث هو مباح، ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه.

والجواب عن ذلك من أوجه:

أحدها: أن هذه أولاً حكايات أحوال، فالاحتجاج بمجردها من غير نظر فيها لا يُجدي؛ إذ لا يلزم أن يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً، لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد، وسيأتي - إن شاء الله - أن حكايات الأحوال بمجردها غير مفيدة في الاحتجاج.

والثاني: أنها معارضة بمثلها في النقيض، فقد كان عليه السلام يحب الحلواء والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يستعذب له الماء، ويُتق له الزبيب والتمر، ويتطيب بالمسك، ويحب النساء. وأيضاً، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين؛ بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب. والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً، لبادروا إليه بمبادرتهم لكل نافلة وبر، ونيل منزلة ودرجة؛ إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات بمبادرتهم، ولا شارك أحد أخاه المؤمن - ممن قرب عهده أو بُعد - في رّفده وماله مشاركتهم، يعلم ذلك من طائع سيرهم، ومع ذلك، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً، ولو كان مطلوباً لعلموه قطعاً، ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء؛ لكنهم لم يفعلوا، فدلّ ذلك على أنه عندهم غير مطلوب، بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات فنهوا عن ذلك، وأدلة هذه الجملة كثيرة، وانظر في باب المفاضلة بين الفقر والغنى^(١) في مقدمات ابن رشد.

والثالث^(٢): إذا ثبت أنهم تركوا منه شيئاً، طلباً للثواب على تركه، فذلك لا من جهة أنه مباح فقط، للأدلة المتقدمة؛ بل لأمر خارجة - وذلك غير قاذح في كونه غير مطلوب الترك:

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين إلا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما. وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم. فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح. وسيأتي للمؤلف - في التعارض والترجيح آخر الكتاب - بحث جيد في هذا المعنى.

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الأول غير الإجمال والتفصيل في المقاصد. إلا أن يقال: إنه روعي في =

منها: أنّهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات، وحائل دون خيرات، فيترك
ليمكن الإتيان بما يثاب عليه، من باب التوصل إلى ما هو مطلوب؛ كما كانت عائشة
رضي الله عنها يأتيها المال العظيم الذي يمكنها به التوسع في المباح فتصدق به، وتُفطر
على أقلّ ما يقوم به العيش، ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطلوباً. وهذا
هو محلّ النزاع.

ومنها: أنّ بعض المباحات قد يكون مورثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه،
بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة؛ فيترك المباح لما يؤدّيه إليه؛ كما جاء: أنّ
عمر بن الخطّاب لما عذّله في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام أتى بفرس، فلمّا ركب
فهملج تحته، أخبر أنّه أحسّ من نفسه؛ فنزل عنه، ورجع إلى حمّاره، وكما جاء في
حديث الخميصة ذات العَلَم، حين لبسها النبي ﷺ، فأخبرهم أنّه نظر إلى علَمها في
الصلاة فكاد يفتنه^(١)، وهو المعصوم ﷺ: ولكنّه علّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أذاهم
إلى ما يُكره؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع، فيترك من حيث هو وسيلة؛
كما قيل: إني لأدع بيني وبين الحرام سترة من الحلال، ولا احرمّها. وفي الحديث
«لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به، حذراً لما به البأس»^(٢) وهذا
بمثابة من يعلم أنّه إذا مرّ لحاجته على الطريق الفلانيّة، نظر إلى محرّم، أو تكلم فيما
لا يعنيه، أو نحوه.

= الأول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجرد ما. فلا بد من عرضها على
قواعد الشرع. ويكون قوله (لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد) - وهي ما فصلها هنا - ليس محل
القصد فيما سبق.

(١) حديث الخميصة رواه الشيخان وليس في روايتهما أنّه كاد يفتنه. بل اتفقا في رواية على قوله: (أنّها
ألّهنتني آنفاً عن صلاتي) وذكر البخاري في رواية أخرى: (فأخاف أن تفتنني).

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرفائق والورع باب ١٩ (٥٤٧/٤) رقم ٢٤٥١ بلفظ:
«لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس» قال الترمذي: حديث
حسن غريب.

وأخرجه ابن ماجه بمثل لفظ الترمذي في كتاب الزهد باب الورع والتقوى (١٤٠٩/٢) رقم ٤٩١٥.

ومنها أنه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنه مباح، إذا تخيل فيه إشكالاً وشبهة، ولم يتخلص له حله. وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف. كقوله: كنّا ندع ما لا بأس به حذراً لما به البأس، ولم يتركوا كلّ ما لا بأس به؛ وإنما تركوا ما خشوا أن يُقضي بهم إلى مكروه أو ممنوع.

ومنها أنه قد يترك المباح لأنه لم تحضره نية في تناوله، إمّا للعون به على طاعة الله، وإما لأنه^(١) يحب أن يكون عمله كلّ خالصاً لله، لا يلوي فيه على حظ نفسه من حيث هي طالبة له؛ فإن من خاصّة عباد الله من لا يحب أن يتناول مباحاً لكونه مباحاً، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة، أو عوناً على عبادة، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظ؛ لأن الأوّل نوع من الشكر بخلاف الثاني. ومن ذلك أن يتركه حتى يصير مطلوباً؛ كالأكل والشرب ونحوهما، فإنه - إذا كان لغير حاجة - مباح؛ كأكل بعض الفواكه، فيدع تناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإقامة البنية، والعون على الطاعة. وهذه كلّها أغراض صحيحة، منقولة عن السلف، وغير قاذحة في مسائلتنا.

ومنها: أن يكون التارك مأخوذ الكلية في عبادة: من علم أو تفكّر أو عمل مما يتعلّق بالآخرة؛ فلا تجده يستلذّ بمباح، ولا ينحاش قلبه إليه، ولا يُلقِي إليه بالآ، وهذا وإن كان قليلاً، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك، والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة؛ بل هو في طاعة بما اشتغل به. وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أُتيت بمال عظيم فقسّمته، ولم تبق لنفسها شيئاً؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء. فقالت: لا تعينني، لو كنت ذكّرتني لفعلت. ويتفق مثل هذا للصوفية، وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له^(٢)، هو في حكم المغفول عنه.

(١) يغير ما قبله في أن هذا دائماً لا يكون عمله إلا لأحد هذه الأمور: أن تحضره نية عبادة، أو عون ما على عبادة، أو أخذه له من جهة الإذن. فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور. ولعل الأخير يدعو إلى الترك في بعض الأحيان، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن. لا تكفي، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت. فيوكل هذا لأهله. أما الأول فإنه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب الحال الأول.

(٢) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان الغير على خلاف ذلك.

ومنها: أنه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسرافاً، والإسراف مذموم، وليس في الإسراف حدّ يوقف دونه؛ كما في الإقتار، فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين، فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف فيتركه لذلك، ويظنّ من يراه ممن ليس ذلك إسرافاً في حقه أنه تارك للمباح، ولا يكون كما ظنّ، فكل أحد فيه فقيه نفسه - والحاصل أنّ التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه، والعمل على ذلك مطلوب، وهو شرط من شروط تناول المباح. ولا يصير بذلك المباح مطلوب الترك، ولا مطلوب الفعل؛ كدخول المسجد^(١) لأمر مباح، هو مباح، ومن شرطه أن لا يكون جنباً؛ والنوافل من شرطها الطهارة، وذلك واجب، ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين، فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف؛ ولا يصير ذمّ الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً.

وإذا تأملت الحكايات في ترك بعض المباحات عمّن تقدّم، فلا تعدو هذه الوجوه، وعند ذلك لا تكون فيها معارضة لما تقدّم، والله أعلم.

والثالث من الأمور المعارضة: ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا، وترك لذاتها وشهواتها، وهو مما اتفق على مدح صاحبه شرعاً، وذمّ تاركه على الجملة، حتى قال الفضيل بن عياض: جُعل الشرّ كلّه في بيت؛ وجعل مفتاحه حبّ الدنيا، وجعل الخير كله في بيت؛ وجعل مفتاحه الزهد. وقال الكتّاني الصوفي: الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي، ولا مدني، ولا عراقي، ولا شامي، الزهد في الدنيا، وسخاوة النفس، والنصيحة للخلق. قال القشيري: يعني أن هذه الأشياء لا يقول أحد إنها غير محمودة، والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر، والزهد حقيقة إنما هو في الحلال، أما الحرام فالزهد فيه لازم من أمر الإسلام، عامٌّ في أهل الإيمان، ليس ممّا يتجارى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط؛ وإنما تجاروا فيما صاروا به من الخواص، وهو الزهد في المباح، فأما المكروه فذو طرفين؛ وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجاوزوا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه، ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه.

والجواب من أوجه:

(١) تنظير لا تمثيل.

أحدها: أن الزهد - في الشرع - مخصوص بما طلب تركه، حسبما يظهر من الشريعة، فالمباح في نفسه خارج عن ذلك، لما تقدّم من الأدلة، فإذا أطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال، فعلى جهة المجاز، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات، أو لغير ذلك مما تقدم.

والثاني: أن أزهّد البشر ﷺ، لم يترك الطيبات جملة إذا وجدها. وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين، مع تحققهم في مقام الزهد.

والثالث: أن ترك المباحات إمّا يكون بقصد أو بغير قصد. فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به؛ بل هو غفلة لا يقال فيه: (مباح) فضلاً عن أن يقال فيه: (زهد). وإن كان تركه بقصد، فإمّا أن يكون القصد مقصوداً على كونه مباحاً، فهو محلّ النزاع؛ أو لأمر خارج، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمترك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد؛ وإن كان أخروياً، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب، فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرّد الترك، ولا نزاع في هذا.

وعلى هذا المعنى فسره الغزالي إذ قال: الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه. فلم يجعله مجرّد الانصراف عن الشيء خاصّة، بل يقيد الانصراف إلى ما هو خير منه؛ وقال في تفسيره: ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة لم يتصوّر إلّا بالعدول إلى شيء هو أحبّ منه، وإلا فترك المحبوب لغير الأحبّ محال. ثم ذكر أقسام الزهد، فدلّ على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال، ومن تأمل كلام المعبرين فهو دائر على هذا المدار.

فصل

وأما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثير مما تقدّم^(١)؛ لأنّ كلا الطرفين

(١) يجري فيه الدليل الأول، لا الثاني، ويجري فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معقول في نفسه)، لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأنه في الترك غير متفق عليه. ولا يجري فيه الخامس. ويجري فيه السادس. وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنه احتاج هنا إلى كلام فيه وإلى رد على الكعبي ليس محله هناك. ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع. فصح قوله: يدلّ عليه كثير مما تقدم. وعليك بالنظر في تطبيق ذلك.

من جهته في نفسه على سواء، وقد استدلّ من قال إنّه مطلوب، بأنّ كلّ مباح تركٌ حرام؛ وترك الحرام واجب؛ فكلّ مباح واجب.. إلى آخر ما قرّره الأصوليون عنه، لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلم أنّ المباح - مع قطع النظر عمّا يستلزم - مستوى الطرفين، وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح^(١) لوجوه:

أحدها: لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً^(٢) البتة؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً، وهذا باطل باتفاق، فإنّ الأمة - قبل هذا المذهب - لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة، كما تحكم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام، فدلّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم؛ لأنّه أمر خارج عن ماهية المباح.

والثاني: أنّه لو كان كما قال لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة، وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره.

بيانه أنّه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين، كان وضعها في الأحكام الشرعية عبثاً؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف؛ وقد عرضناه واجباً، فليس بمباح، فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً، إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلف.

والثالث: أنّه لو كان كما قال، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام، فتخرج عن كونها أحكاماً مختلفة، وتصير واجبة.

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه، فهو باطل؛ لأنّه يعتبر جهة الاستلزام، فلذلك نفى المباح؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفىها، وهو

(١) لم يقل وعند ذلك يكون الخلف لفظياً، لأنّه - وإن وافقهم في هذا - يرى أن استلزامه للواجب حتم، لأن فيه ترك محرم دائماً، بخلافه عندهم فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة. وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه، فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنّه مهما وقع ما يسمى مباحاً فهو واجب، وهو مبني الرد في الوجه الأول. وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً. ولا يقول هو بذلك كغيره.

(٢) أي في أي فعل معين.

خلاف الإجماع والمعقول، فإن اعتبر^(١) في الحرام والمكروه جهة النهي، وفي المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما.

فإن قال: يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدي إليه، أو بما يتوسل به إليه، فذلك غير مسلم، وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به؛ والخلاف فيه معلوم، فلا نسلم أنه واجب، وإن سلم فكذلك الأحكام الأخرى؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين، وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع.

فالحاصل أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه، فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة، أيهما فعل فهو قصد الشارع؛ لا أن للشارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في الترك بخصوصه.

لكن يرد على مجموع الطرفين^(٢) إشكال زائد على ما تقدم في الطرف الواحد؛ وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إل فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

فأما الأول فأشياء:

منها: الأمر بالتمتع بالطيبات؛ كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً﴾^(١) وقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ﴾^(ب)

(١) أي لتبقى الأحكام الأربعة ولا تنفى، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول. وذلك بالألا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهي أو الأمر.

(٢) أي استواء الفعل والترك في المباح. فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً. أما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب. فيقال: كيف وقد طلب الفعل، وطلب الترك أيضاً؟ فهل مع هذا يقال أن المباح يستوي طرفاه؟

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٦٨.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٧٢.

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً﴾^(١) . . . إلى أشباه ذلك مما دلّ الأمر به على قصد الاستعمال. وأيضاً فإنَّ النعم المبسوطة في الأرض لتمتعات العباد، التي ذكرت المنة بها، وقرّرت عليهم، فهم منها القصد إلى التنعم بها؛ لكن بقيد الشكر عليها.

ومنها: أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئاً مما بثّ في الأرض من الطيّبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم. فقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(ب) أي خلقت لأجلهم ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(ب) لا تباعة فيها ولا إثم. فهذا ظاهر في القصد إلى استعمالها دون تركها.

ومنها: أن هذه النعم هدايا من الله للعبد؛ وهل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيّد؟! هذا غير لائق في محاسن العادات، ولا في مجاري الشرع؛ بل قصد المهدي أن تقبل هديته. وهدية الله إلى العبد ما أنعم به عليه. فليقبل، ثم ليشكر له عليها. وحديث ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة، ظاهر في هذا المعنى؛ حيث قال عليه السلام: «إنّها صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»^(١) زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه: «أرأيت لو تصدقت بصدقة فرّدت عليك؟ ألم تغضب؟» وفي الحديث: «إنَّ الله يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ، كما يحبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ»^(٢) وغالب الرخص في نمط الإباحة، نزولاً عن الوجوب كالفطر في السفر، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(ج) إلى آخرها. وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل. فهذه جملة تدلّ على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

(أ) سورة المؤمنون، الآية: ٥١.

(ب) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم بإسقاط لفظ (إنها). وكذلك ذكره في نيل الأوطار بغير أنها عن الجماعة إلا البخاري. (والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد).

(٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر، والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً، وعن ابن مسعود بنحوه. قال ابن طاهر: وقفه عليه أصحّاه مناوي على الجامع الصغير.

(ج) سورة النساء، الآية: ٢٥.

وأما ما يقتضي القصد إلى الترك على الخصوص، فجميع ما تقدّم من ذمّ التمتع والميل إلى الشهوات على الجملة؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السنّي^(١)، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح: «أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ»^(٢) ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنة كما جاء في التمتع بالنعم؛ وإنما جاء مثل قوله: «الطلاق مرتان»^(٣) «فإن طلقها فلا تحلّ له من بعد»^(ب) «يأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ»^(٤) «فإذا بلغن أجلهنّ فأمسكوهنّ بمعروفٍ أو فارقوهنّ بمعروف»^(ج) ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة^(٢). وجاء: «كلُّ لهُوَ باطلٌ إلّا ثلاثة»^(٣) وكثير من أنواع اللهُوَ مباح، واللعب أيضاً مباح، وقد ذمّ. فهذا كلّه يدلّ على أن المباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر. وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فعلاً وتركاً على غير الجهات المتقدمة^(٤).

والجواب من وجهين: أحدهما إجماليّ والآخر تفصيليّ.

فالإجماليّ: أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين، فكل ما ترجّح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً، إما لأنه ليس بمباح حقيقة، وإن أطلق عليه لفظ المباح؛ وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج، وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمر الخارجة.

(١) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طليقة واحدة في طهر لم يمسه فيها. أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به.

(أ) أخرجه أبو داود في كتب الطلاق باب في كراهية الطلاق (٦٣١/٢) رقم ٢١٧٨ وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق باب حدثنا سويد بن سعيد (٦٥٠/١) رقم ٢٠١٨.

(ب) سورة البقرة، الآيتان: ٢٢٩ و ٢٣٠.

(ج) سورة الطلاق، الآيتان: ١، ٢.

(٢) أي تجعله مرجوحاً، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجعاً.

(٣) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم.

(٤) أي الخارجة عنه. الآتية بطريق الاستلزام. يعني بل ذلك راجع لنفس المباح. فلا تصلح هنا الأجوبة المتقدمة.

وأما التفصيلي فإن المباح ضربان:
أحدهما: أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي.
والثاني: أن لا يكون كذلك.

فالأول: قد يراعي من جهة ما هو خام له، فيكون مطلوباً ومجبوراً فله؛ وذلك أن التمتع بما أحلّ الله من المأكّل، والمشرب، ونحوها، مباح في نفسه؛ وإباحته بالجزء^(١). وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة؛ فهو مأمور به من هذه الجهة، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلّي المطلوب. فالأمر به راجع إلى حقيقته^(٢) الكلّيّة، لا إلى اعتباره الجزئي. ومن هنا يصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الرد، لا من حيث هو جزئي معين.

والثاني: إما أن يكون خادماً لما ينقض أصلاً من الأصول الثلاثة المعتمدة، أو لا يكون خادماً لشيء؛ كالطلاق^(٣)، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلّي إقامة النسل في الوجود، وهو ضروري، ولا إقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروري أو حاجي أو مكمل لأحدهما. فإذا كان الطلاق بهذا النظر خرمًا لذلك المطلوب ونقضاً عليه، كان مباحاً، ولم يكن فعله أولى من تركه، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله. وهو من حيث كان جزئياً في هذا الشخص، وفي هذا الزمان، مباح وحلال. وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا، وقد تقدّم، ولكن لما كان الحلال فيها قد يُتناول فيخرم ما هو ضروري كالدين^(٤) - على الكافر - والتقوى - على العاصي - كان من تلك الجهة مذموماً، وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا

(١) يعني أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح. وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة - وهي جهة كلية - يكون مطلوباً ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوفاً أو تفاحاً أو خبزاً في وقت كذا، بل من الوجهة العامة. ومن هنا يجيء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ إلى غير ذلك من صيغ الأوامر.

(٢) وهذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكعبي.

(٣) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلياً هو إقامة النسل. فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كلياً وحاجياً أيضاً كما سيقول.

(٤) فإن المال واقتناؤه حلال في ذاته، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سبباً في الكفر =

لم يكن في محذور، ولا يلزم عنه محذور، فهو مباح؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء. بل كانوا يكرهون أن لا يُرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطعُ زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية. وفي القرآن: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾^(١) إذ يشير إلى هذا المعنى. وفي الحديث: «كُلُّ لَهْوٍ باطلٌ إِلَّا ثلاثة» ويعني بكونه باطلاً أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى. بخلاف اللعب مع الزوجة، فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً وهو النسل. وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام، فإنهما يخدمان أصلاً تكميلياً وهو الجهاد^(٢). فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل. وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه^(٣)، وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية فلنضعه هنا. وهي:

المسألة الثانية

فيقال: إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البوادي. فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكل على جهة الندب أو الوجوب؛ ومباحاً بالجزء، منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام:

فالأول: كالتمتع بالطيبات^(٣) من المأكّل، والمشرب، والمركّب، والملبس - ممّا

= أو الاستمرار عليه وهذا في الكافر، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها، بالنسبة للمسلم العاصي.

(أ) سورة الإسراء، الآية: ٣٧.

(١) عده هنا من التكميلات وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات. ولا تعارض بين المقامين، إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال، وتكميلياً في حال، فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين.

(٢) هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه. ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه).

(٣) أي أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوباً (كما إذا كان داخلاً فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروهاً =

سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات، كالإسراف فهو مباح بالجزء. فلو ترك بعض الأوقات^(١) مع القدرة عليه، لكان جائزاً كما لو فعل، فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشرع إليه ففي الحديث: «إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم؛ وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»^(٢) وقوله في الآخر حين حسن من هيئته: «أليس هذا أحسن؟»^(٣) وقوله: «إن الله جميل يحب الجمال»^(٤) بعد قول الرجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة وكثير من ذلك. وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروهاً.

والثاني: كالأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: «وأحل الله البيع وحرم الربا»^(١) «أحل لكم صيد البحر وطعامه»^(ب) «أحل لكم بهيمة الأنعام»^(ج) وكثير من ذلك. كل هذه الأشياء مباحة بالجزء؛ أي إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس^(٥) لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس

= (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها كالإسراف في بعض أحواله) - نقول أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة - يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل. فلو تركه الناس جميعاً واخلوا به لكان مكروهاً. فيكون فعله كلياً مندوباً إليه شرعاً.

(١) مقتضاه مع سياق الأحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه. وقوله بعد لو تركه الناس جميعاً لكان مكروهاً يقتضي أن طلبه كفائي لو قام به البعض سقط عن الباقي. ولو كان قادراً عليه فلم يفعل رأساً لم يكن مكروهاً ولعل الأول هو المعول عليه. ويشهد له قوله في الثاني: إذا اختار أحدها، أو تركها الرجل في بعض الأحيان أو تركها بعض الناس.

(٢) الجزء الأول من الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة، والجزء الأخير أخرجه الترمذي والحاكم.

(٣) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيراً؟».

(٤) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي - وقد وردت هذه الجملة: (إن الله جميل يحب الجمال) مستقلة، من طرق أخرى.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٩٦.

(ج) سورة المائدة، الآية: ١.

(٥) هذا في غير الأكل والشرب مثلاً. أما هما فلا. بل الذي يجري فيهما قوله تركها في بعض الأحوال.

فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعني أو فرضنا ترك الشخص لمثل الأكل والشرب دائماً وكلياً لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة اكتفى بافتراض الترك في بعضها فقط، مع اعتباره عموم =

كلهم ذلك، لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها. فكان الدخول فيها واجباً بالكل.

والثالث: كالتنزه^(١) في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام أو غيرها. فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه. فإن فعل دائماً كان مكروهاً، ونُسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.

والرابع: كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة. فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجاً عن هيئات أهل العدالة، وأخرى صاحبها مُجري الفساق، وإن لم يكن كذلك. وما ذلك إلا للذنب اقترفه شرعاً. وقد قال الغزالي: إن المداومة على المباح قد تصيرها صغيرة؛ كما أنّ المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة. ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار.

فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل^(٢)؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب. فإنها مندوب إليها بالجزء. ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها. ألا ترى أنّ في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه. وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين. وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهم أن يحرق عليهم بيوتهم؛ كما كان عليه السلام لا يغير على

= الحكم لما بقي من وجوه الافتراض. ويمكن أن يقال نظيره في القسم الأول. فكأنه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكليةً لكان تاركاً للمندوب في الأول، وللواجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالأكل والشرب.

(١) في هذا القسم والذي بعده، جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكليةً. فتنبه.
(٢) إما كفائياً كالأذان وإقامة الجماعة وإما عينياً كباقى الأمثلة إلا ما يأتي بعد من النكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع.

قوم حتى يُصبح. فإن سمع أذاناً أمسك؛ وإلا أغار. والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع، من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني، وما أشبه ذلك. فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً. أمّ إذا كان في بعض الأوقات، فلا تأثير له، فلا محذور في الترك.

فصل

إذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل؛ كاللعب بالشطرنج والتّرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه. فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة، لم تقدح في العدالة. فإن داوم عليها قدّحت في عدالته. وذلك^(١) دليل على المنع بناء على أصل الغزالي^(٢). قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج: إن كان يُكثر منه حتى يشغله عن الجماعة لم تُقبل شهادته، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة، والحلول بمواطن التهم لغير عذر، وما أشبه ذلك.

فصل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض، فإنه لا بد أن يكون واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي. وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى. ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا؟

أما بحسب الجواز^(٣) فذلك ظاهر؛ فإنه إذا كانت هذه الظهر المعينة فرضاً على المكلف يأنم بتركها. ويُعدّ مرتكبَ كبيرة. فينقذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعفو الله، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أخرى بذلك. وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه، وما أشبه ذلك. فإن المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها.

(١) وذلك أي قدح المداومة على المكروهات في العدالة، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة دليل على أنه اقترف ذنباً.

(٢) وهو أن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة بل هذا أولى من المداومة على بعض المباحات.

(٣) أي جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً. ويأتي مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله وأما بحسب الوقوع.

وأما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضي ذلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: «مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَاتٍ طَعِبَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ»^(١) فقيد بالثلاث كما ترى. وقال في الحديث الآخر: «مَنْ تَرَكَهَا»^(٢) استخفافاً بحَقِّهَا أو تهاوناً^(٣) مع أنه لو تركها^(٤) مختاراً غير متهاونٍ ولا مستخفٍّ، لكان تاركاً للفرض؛ فإنما قال ذلك لأن مرات أولى في التحريم؛ وكذلك^(٥) لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون. وانبنى على ذلك في الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر، لم تجز شهادته. قاله سحنون. وقال ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون: إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته. قاله سحنون^(٦). وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكتر منه ذلك: إنه لا يقدر في شهادته إذا لم يكن كبيرة. فإن تَمَادَى وأكثر منه كان قادحاً في شهادته، وصار في عداد مَنْ فَعَلَ كبيرة؛ بناءً على أَنَّ الإصرارَ على الصغيرة يصيرها كبيرة.

وأما إن قلنا: إنَّ الواجب ليس بمرادف للفرض، فقد يطرد فيه ما تقدّم، فيقال: إنَّ الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل^(٧). لا مانع يمنع من ذلك. فانظر فيه وفي

(١ و ٣) رواية أصحاب السنن كما في التيسير. «من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه» ورواه في الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم. وفي رواية عن أحمد بإسناد حسن، والحاكم وقال صحيح الإسناد: (من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه). وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الألفاظ وليس منها ما هنا.

(٢) ذكر الحديث بهذه الرواية - على ما فيها - ليفيد أن الشارع رتب على تكرار الترتب ما رتبته على الترك تهاوناً واستخفافاً. ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على أن جريمة التكرار أكبر من جريمة المرة الواحدة. ولا يخفى عليك حكمة ذلك فإن تكرار الترك لغير عذر وإن لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال، إلا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لأنه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير إليه كلامه بعد * يراجع الحديثان فإنهما بهذه الألفاظ لم تنف عليهما ففي التيسير «من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه».

(٤) أي مرة واحدة لكان تاركاً للفرض أي ولم يرتب عليه الطبع على القلب.

(٥) لعل صوابه (كما) ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني.

(٦) أنظر ما معنى إعادته هنا؟ فلفل هنا تحريفاً.

(٧) أي فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق، ويكون جزئيه واجباً وكليهما فرضاً. بل يكون هذا أولى من المندوب. وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح، واختلافها جزئياً عنهما كلياً، وأخذ الكلي حكم آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي.

أمثله منزلاً على مذهب الحنفية. وعلى هذه الطريقة يستتبّ التعميم فيقال في الفرض^(١): إنه يختلف بحسب الكلّ والجزء، كما تقدم بيانه أوّل الفصل. وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ وإن عدّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أخرى، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر. وسائر الصغائر، مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كبرها: وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة: فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه. ولذلك عدّوا سرقة لقمة، والتطفيف بحبة، من باب الصغائر - مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر - وقد قال الغزالي: قلما يُتصوّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر - قال - ولو تُصوّرت كبيرة وحدها بغتة، ولم يتفق عوده إليها، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واضب عليها عمره.

فصل

هذا وجه من النظر مبني على أن الأفعال كلّها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق^(٢).

ولمدّع أن يدّعي اتفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلية والجزئية. أمّا في المباح فمثل قتل كلّ مؤذ، والعمل بالقراض، والمساقاة، وشراء العريّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجّه الطلب، والتداوي إن قيل إنه مباح؛ فإنّ هذه الأشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا نذب، ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلّهم ذلك اختياراً، فهو كما لو فعلوه كلّهم. وأمّا في

(١) أي أيضاً كما قيل في الواجب والأقسام قبله، لكن بالطريقة التي ذكرها في هذا الفصل وأن جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا مما سبق له. لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبلاً في الجزئية. ومثله يقال في الحرام.

(٢) أي في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدّع الخ أي له أن ينازع في اطراد القاعدة، ويقول بل قد يستوي حكم الكلية والجزئية. وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة.

المندوب، فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله عليه السلام: «تَدَاوَوْا»^(١)، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية؛ لقوله: «إذا قتلتم فأحسنوا القِتْلَةَ»^(٢). فإن هذه الأمور لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً^(٣) ولا ممنوعاً. وكذلك لو فعلها دائماً. وأمّا في المكروه، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذ والاستجمار بالحُمَمَة والعظم وغيرهما مما يُنقى، إلا أن فيه تلوثاً أو حقاً للجن. فليس النهي عن ذلك نهى تحريم، ولا ثبت أن فاعل ذلك دائماً يُحَرِّج به ولا يؤثم. وكذلك البول في الجُحر، واختناث الأسقية في الشرب. وأمثال ذلك كثيرة. وأمّا في الواجب والمحرم فظاهر أيضاً التساوي؛ فإن الحدود وضعت على التساوي: فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذف الواحد^(٤) كقاذف الجماعة؛ وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم؛ وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك؛ وما أشبه ذلك.

وأيضاً فقد نص الغزالي على أن الغيبة، أو سماعها، والتجسس، وسوء الظن، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكل الشبهات، وسب الولد والغلام، وضربهما بحكم الغضب زائداً على معدة المصلحة، وإكرام السلاطين الظلمة، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين، جارٍ دواؤها مجرى الفلتات في غيرها؛ لأنها غالبية في الناس على الخصوص، كما كانت الفلتات في غيرها غالبية. فلا يقدح في العدالة دواؤها كما لا يقدح فيها الفلتات. فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوي، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية.

ولصاحب النظر الأول أن يجيب بأن ما استشهد به على الاستواء محتمل:

(١) بعض حديث أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (إن الله تعالى أنزل الدواء والداء، وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام).

(٢) بعض حديث أخرجه الخمسة إلا البخاري. ولفظه كما في التيسير: (أن الله تعالى كتب الإحسان على كل شيء. فإذا قتلتم فأحسنوا القتل، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحداكم شفرته وليرح ذبيحته).

(٣) الجاري على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعاً، وأيضاً فالذي يراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل أي فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم. أما كونه ليس مكروهاً فمن جهة أن ضد المندوب المكروه.

(٤) تراجع هذه الأحكام في الفروع.

أما الأول فإن الكلي والجزئي يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلفين. ودليل ذلك أننا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كل مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خف الخطب؛ فلو فرضنا تمالؤ الناس كلهم على الترك، داخلهم الحرج من وجوه عدة. والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً. فصار الترك منهياً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشد. فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً. وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه. فلا استواء إذاً بين الكلي والجزئي فيه. وبحسبك في المسألة أن الناس لو تمالؤوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم معلّم شرعي. وناهيك به. نعم قد يسبق ذلك النظر^(١) إذا تقارب ما بين الكلي والجزئي إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدّم. ومثل هذا النظر جار في المندوب والمكروه.

وأما ما ذكره في الواجب والمحرم فغير وارد؛ فإن اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر وإن اتفقت في بعض. وما ذكره الغزالي فلا يسلم، بناء على هذه القاعدة^(٢). وإن سلّم ففي العدالة وحدها لمعارض راجح. وهو أنه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة، فتعذرت الشهادة.

فصل

إذا تقرّر تصوير الكلية والجزئية في الأحكام الخمسة، فقد يُطلب الدليل على صحتها. والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدّم في اثناء التقرير. بل هي في اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع، لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها؛ ولكن إن طلب مزيداً في طمأنينة القلب، وانسراح الصدر، فيدلّ على ذلك جمل:

منها: ما تقدّمت الإشارة إليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان، ممّا لا يجرح به لو لم يداوم عليه. وهو أصل متفق عليه بين العلماء في الجملة. ولولا أن للمداومة

(١) أي نظر الاتفاق في الحكم بين الكلي والجزئي في هذه المسائل إذا كان الكلي قليل الشمول ضعيف العموم. فربما يقال أن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذي أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح. وكذا يقال في الباقي. أما إذا اتسع العموم فإن الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التي قررها أول الفصل.

(٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق.

تأثيراً، لم يصحّ لهم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يُداوم عليه من الأفعال؛ لكنهم اعتبروا ذلك. فدلّ على التفرقة، وأنّ المداوم عليه أشدّ وأحرى منه إذا لم يُداوم عليه. وهو معنى ما تقدّم تقريره في الكلية والجزئية وهذا المسلك لمن اعتبره كاف.

ومنها: أنّ الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتّفاق؛ وتقرّر في هذه المسائل أنّ المصالح المعتبرة هي الكليات، دون الجزئيات؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها. ولولا أنّ الجزئيات أضعفُ شأنًا في الاعتبار لما صحّ ذلك. بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد؛ كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد؛ لكن الغالب الصدق. فأُجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب، حفظاً على الكليات. ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق، ولا منتهى الحكم إلّا بما هو معلوم، ولا تُطرح الظنّ بإطلاق. وليس كذلك. بل حُكِمَ بمقتضى ظنّ الصدق وإن برز بعدُ في بعض الوقائع الغلط في ذلك الظنّ. وما ذاك إلّا اطّراح لحكم الجزئية^(١) في حكم الكلية. وهو دليل على صحّة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية والجزئية؛ وأنّ شأن الجزئية أخفّ.

ومنها: ما جاء في الحذر من زلّة العالم في علمه أو عمله - إذا لم تتعدّ لغيره - في حكم زلّة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره. فإن تعدّت إلى غيره اختلف حكمها. وما ذلك إلّا لكونها جزئية إذا اختصّت به ولم تتعدّ إلى غيره. فإن تعدّت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل، أو على مقتضى القول. فصارت عند الاتّباع عظيمة جدّاً، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به. ويجري مجراه كلّ من عمل عملاً فاقْتَدَى به فيه: إن طالها فصالح، وإن صالها فطالح. وفيه جاء: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً^(٢)»؛ و«أَنْ نَفْسًا لَا تُقْتَلُ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا؛ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ

(١) وإن كان هذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها. لأن الشهادة وقبولها من الأحكام الوضعية أ. هـ. إلا أن يقال أن مجاري العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً. وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءاً، (ولكن هل ذلك مطرود وفي كل الأحكام الخمسة كما هي) أصل الدعوى أو في بعضها فقط أ. هـ؟

(٢) إشارة إلى الحديث المشهور الذي أخرجه مسلم والنسائي ولفظه كما في التيسير: (من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء). ومن سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء).

سنّ القتل»^(١). وقد عُدَّت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة. والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها. وهي توضّح ما دلّلنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية. وهو المطلوب.

المسألة الثالثة

المباح يطلق بإطلاقين: أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك. والآخر من حيث يقال: لا حرج فيه. وعلى الجملة، فهو على أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الفعل.

والثاني: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الترك.

والثالث^(٢): أن يكون خادماً لمخيرٍ فيه.

والرابع: أن لا يكون فيه شيء من ذلك.

فأمّا الأوّل: فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعلِ بالكلّ. وأمّا الثاني: فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الترك بالكلّ، بمعنى أنّ المداومة عليه منهيّ عنها. وأمّا الثالث والرابع: فراجعان إلى هذا القسم الثاني.

ومعنى هذه الجملة أنّ المباح - كما مرّ - يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً. والخدمة هنا^(٣)

(١) الحديث رواه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود بلفظ: (وليس من نفس تقتل ظلماً الخ): ولفظ الترمذي: (ما من نفس تقتل...) وهكذا أورده المؤلف في المسئلة الثامنة في مبحث السبب ولفظ البخاري (لا تقتل نفس...) وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها هنا بزيادة أن وتقديم نفس.

(٢) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتأتى وجود الثالث والرابع.

(٣) أي في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك، وقد تكون في طرف الفعل، أي في كل من القسمين الأوّل والثاني، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني، وجانب الفعل في القسم الأوّل. وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئياً خادماً لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادماً للمطلوب الترك وهو الكلّي من اللهو والتمتع بالطيبات خادماً لكلّي إقامة الضروري. وترك الجزئي خادماً للترك الكلّي المنهي عنه. وقد أشار إلى مطلوب الترك كلياً فيما يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعني الجزئي الذي يخدم كلياً مطلوب الترك فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها.

ويحتمل أن يكون قوله هنا أي في خصوص مطلوب الفعل كلياً فإنه يكون بالترك كمثال الغناء =

..... قد تكون في طرف الترك؛ كترك الدوام^(١) على التنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح. فإن ذلك هو المطلوب^(٢). وقد تكون في طرف الفعل؛ كالاستمتاع بالحلال من الطيبات. فإن الدوام فيه بحسب الإمكان من غير سرف، مطلوب، من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات^(٣) بخلاف المطلوب الترك، فإنه^(٤) خادم لما يضادها^(٥) وهو الفراغ من الاشتغال بها. والخادم للمختير فيه على حكمه^(٦). وأما الرابع فلمّا كان غير خادم لشيء يعتدّ به، كان عبثاً أو كالعيب عند العقلاء، فصار مطلوب الترك أيضاً؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين

= وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول: فإن ذلك هو المطلوب.

(١) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام فإنه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا إليه.

(٢) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة.

(٣) هو إقامة الحياة.

(٤) أي فعل جزئيه خادم أي فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً أي يحققه ويعين على حصوله ترك المباح وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كلياً فإنه مطلوب الترك ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه.

(٥) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فاللهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات.

(٦) أي مخير فيه هذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئياً كالمشي المباح لسماع الغناء مثلاً. فلا ينافي أنه يأخذ وهو كلي حكماً من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لكن قوله بعده: (والقسم الثالث مثله لأنه خادم له) يقتضي أنه خادم لمخير كلي. ويكون قوله في أول المسألة: (والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه) أي كلي. وقوله: (والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذلك) أي أنه مباح لا يخدم كلياً مطلقاً، أو لا يخدم كلياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً. فكيف يتصور أن يخدم المباح كلياً مخيراً فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام؟ على أنه سيصرّح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل. وما يخدم المنهي عنه يقال مطلوب الترك بالكل وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها فتأمل.

ولا دنيا؛ فهو إذا خادم لمطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكلّ. والقسم الثالث مثله أيضاً؛ لأنّه خادم له، فصار مطلوب الترك أيضاً.

وتلخص أنّ كل مباح بإطلاق؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة؛ وأما بالكلّ فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك. فإن قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أنّ المباح هو المتساوي الطرفين؟ فالجواب أن لا؛ لأنّ ذلك الذي تقدّم، هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمر الخارجة عنه. فإذا نظرت إليه في نفسه، فهو الذي سُمّي هنا المباح بالجزء. وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة، فهو المسمّى بالمطلوب بالكلّ^(١). فأنت ترى أنّ هذا الثوب الحسن مثلاً مباح اللبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه، فلا قصد له في أحد الأمرين. وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك. وهو - من جهة ما هو وقاية للحرّ والبرد، ومواري للسوءة، وجمال في النظر - مطلوب الفعل. وهذا النظر غير مختصّ بهذا الثوب المعين، ولا بهذا الوقت المعين؛ فهو نظر بالكلّ لا بالجزء.

المسألة الرابعة

إذا قيل في المباح: إنّه لا حرج فيه - وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين - فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك؛ لوجوه.

أحدها: أنا إنّما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد إلى التفرقة:

فالقسم المطلوب الفعل بالكلّ هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل والترك؛ كقوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتُّوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ

(١) يعني مثلاً، وإلا فالنظر إليه بالأمر الخارجية يجعله إما من هذا وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللهو. وبالجمله فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها، بل هي زيادة إيضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكلّي للجزئي. وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة: فما يخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال مطلوب الترك بالكل. وكان يمكن إدماجها في أثناء سابقتها - فتأمل.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.

سِتْنَمًا ﴿١﴾ ﴿وَإِذْ قُلْنَا اذْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ (ب)، والآية الأخرى في معناها، فهذا تخيير حقيقة. وأيضاً فالأمر في المطلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضي التخيير حقيقة؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (ج) ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (د) ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (هـ) وما أشبه ذلك. فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه - واضح في التخيير في تلك الوجوه إلا ما قام الدليل على خروجه عن ذلك.

وأما القسم المطلوب الترك بالكل؛ فلا نعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصاً؛ بل هو مسكوت عنه، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً، في معرض الذم لمن ركن إليها؛ فإنها مُشعرة بأن اللهو غير مخير فيه، وجاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ (و) وهو الطبل أو ما في معناه، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ (ز)، وما تقدم من قول بعض الصحابة: حدثنا يا رسول الله حين ملؤا ملة فأنزل الله عز وجل: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ (ح)، وفي الحديث: «كلُّ لهو باطل» (١)، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب. فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة (٢)، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات (٣) أو بعض الأحوال، فمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر: «وما سكّت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا إنما يعبر به في العادة، إشعاراً بأن ما يُعفى عنه أو ما هو مظنة عنه. أو هو مظنة لذلك فيما تجري به العادات.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ١٧٢.

(و) سورة الجمعة، الآية: ١١.

(ز) سورة لقمان، الآية: ٦.

(ح) سورة الزمر، الآية: ٢٣.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٣٥.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٥٨.

(ج) سورة المائدة، الآية: ٢.

(د) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(١) تقدم في آخر المسألة الأولى.

(٢) أي بحال مخصوصة كما ورد: (أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد في سؤاله ﷺ لعائشة لما حضرت زواج الجارية الأنصارية (أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو).

(٣) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد.

وحاصل الفرق أنّ الواحد^(١) صريح في رفع الإثم والجناح، وإن كان قد^(٢) يلزمه الإذن في الفعل والترك إن قيل به؛ إلا أنّ قصد اللفظ فيه نفي الإثم خاصّة. وأما الإذن فمن باب ما لا يتم^(٣) الواجب إلّا به، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضد، أم لا) (والنهى عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير، وإن كان قد يلزمه نفي الحرج عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيه التخيير، خاصّة. وأمّا رفع الحرج فمن تلك الأبواب. والدليل عليه أنّ رفع الجناح^(٤) قد يكون مع الواجب كقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^(١) وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٥) (ب). فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك، لم يصحّ مع الواجب، ولا مع مخالفة المندوب، وليس كذلك التخيير المصرّح به؛ فإنّه لا يصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك، ولا مندوباً وبالعكس.

والثاني: أنّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنهما على سواء في قصد، ورفع الحرج مسكوت عنه، وأمّا لفظ رفع الجناح، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف، وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه، فيمكن أن يكون مقصوداً له، لكن بالقصد الثاني؛ كما في الرّخص؛ فإنّها راجعة إلى رفع الحرج، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، فالمصرّح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر، وبالعكس، فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع: (لا حرج فيه). فلا يؤخذ منه حكم الاباحة؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً^(٦).

(١) أي من هذين الإطلاقيين للمباح وهو ما لا حرج فيه

(٢) أي وقد لا يلزمه الإذن فيهما كما سيأتي له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل.

(٣) أي شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر.

(٤) أي على هذا الفرق بين الإطلاقيين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فلا استدلال من حيث أن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

(٥) ليس في الآية لفظ رفع الجناح، ولكن فيها ما يفهمه. ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب. وسيذكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا يتوهم أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج.

(ب) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(٦) الجاري على ما سبق أن يقول وقد يكون واجباً أيضاً.

فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه، فليتفقد هذا في الأدلة.

والوجه الثالث: مما يدل على أن ما لا حرج فيه غير مختير فيه على الإطلاق، أن المخير فيه لما كان هو الخادم للمطلوب الفعل، صار خارجاً عن محض على اتباع الهوى؛ بل اتباع الهوى فيه مقيد وتابع بالقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلياً. تحت الطلب بالكل، فلم يقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء، ولما كان مطلوباً بالكل، وقع تحت الخارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه، وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليات، والقصد إليها في التكاليف، فالجزئي الذي لا يخرمه ليس بقادح في مقتضاه، ولا هو مضاد له، بل هو مؤكد له، فاتباع الهوى في المخير، فيه تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكلي، فلا ضرر في اتباع الهوى هنا؛ لأنه اتباع لقصد الشارع ابتداء، وإنما اتباع الهوى فيه خادم له.

وأما قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم. ألا ترى أنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة؟ لكنه لقلته، وعدم دوامه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض، حسبما هو مذكور في موضعه، لم يحفل به. فدخل تحت المرفوع الحرج؛ إذ الجزئي منه لا يخرم أصلاً مطلوباً؛ وإن كان فتحاً لبابه في الجملة، فهو غير مؤثر من حيث هو جزئي حتى يجتمع مع غيره من جنسه. والاجتماع مقو. ومن هنالك يلتزم الكلي المنهي عنه، وهو المضاد للمطلوب فعله. وإذا ثبت أنه كاتباع الهوى من غير دخول^(١) تحت كلي أمر، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مختيراً فيه، فتصريح^(٢) بما تقدم في قاعدة اتباع الهوى وأنه مضاد للشرعية.

المسألة الخامسة

إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ الكلف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر. والدليل على ذلك أن المباح - كما تقدم - هو ما خير فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام. فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل أو في الترك، ولا حاجي، ولا تكميلي، من

(١) بخلاف المخير فإنه داخل تحت على أمر فإن كليه مأمور به.

(٢) ينظر في تصحيح التركيب.

حيث هو جزئي. فهو راجع إلى نيل حظّ عاجل خاصّة. وكذلك المباح الذي يقال: «لا حرج فيه»، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ. وأيضاً^(١) فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري أو حاجي، أو تكميلي. وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصده إليه. فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظّ، وقضاء وطر.

فإن قيل: فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظّ المكلف لا في غير ذلك؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حقّ الله لا إلى حظّ المكلف ولعل بعض المباحات يصحّ فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظّ؛ كما صحّ في بعض المأمورات والمنهيات أن تؤخذ من جهة الحظ.

فالجواب: أن القاعدة المقررة أنّ الشرائع إنّما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر، والنهي، والتخيير، جميعاً راجعاً إلى حظّ المكلف ومصالحه؛ لأنّ الله غني عن الحظوظ، منزّه عن الأغراض. غير أنّ الحظّ على ضربين:

أحدهما: داخل تحت الطلب للعباد أخذ من جهة الطلب، فلا يكون ساعياً في حظّه؛ وهو مع ذلك لا يفوته خطبه؛ لكنّه أخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه. وهذا معنى كونه بريئاً من الحظّ. وقد يأخذه من حيث الحظّ؛ إلّا أنّه لما كان داخلاً تحت الطلب فطلبه^(٢) من ذلك الوجه، صار حظّه تابعاً للطلب، فلحقّ بما قبله في التجرد عن الحظّ، وسُمّي باسمه. وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب. وبالله التوفيق.

والثاني: غير داخل تحت الطلب، فلا يكون أخذاً له إلّا من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض. فهو قد أخذه إذّاً من جهة حظّه. فلهذا يقال في المباح: إنّ العمل المأذون فيه، المقصود به مجرد الحظّ الدنيويّ خاصّة.

(١) ليس بعيداً عن الدليل الأول، فإنه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهي عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة. بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك، لأنه لا يترتب عليه شيء من ذلك، فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعاً لهواه المحض وحظه الصرف. وهو الدليل الأول بعينه. غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة، وهذا بواسطة الأمر والنهي. فهو تصوير آخر لنفس الدليل.

(٢) بصيغة الفعل فصح قوله صار حظّه الخ.

المسألة السادسة

الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال - والتروك بالمقاصد. فإذا عريث عن المقاصد لم تتعلق بها. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما ثبت من أن الأعمال بالنيات، وهو أصل متفق عليه في الجملة؛ والأدلة عليه لا تقصر عن مبلغ القطع، ومعناه أن مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط، غير معتبرة شرعاً على حال، إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة، أما في غير ذلك فالقاعدة مستمرة، وإذا لم تكن معتبرة حتى تقرن بها المقاصد، كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماءات والجمادات، والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سمعاً؛ فكذلك ما كان مثلها.

والثاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه، وأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها: جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذلك؛ كما لا اعتبار بها من البهائم. وفي القرآن: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(١) وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(ب) قال: (قد فعلت). وفي معناه روي الحديث: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهَا عَلَيْهِ»^(١) وإن لم يصح سنداً فمعناه متفق على صحته. وفي الحديث أيضاً: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ»^(٢)

(أ) سورة الأحزاب، الآية: ٥.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(١) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني عن ثوبان، وقال العريزي قال الشيخ (يعني شيخه محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ) حديث صحيح ١هـ. وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والحاكم في المستدرک من حديث ابن عباس وحسنه النووي وقد أطل الحافظ الكلام عليه في باب شروط الصلاة من التلخيص الحبير.

(٢) رواه في الجامع الصغير بروايتين إحداهما: (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الميتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر) عن أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة. وقال الحاكم على شرطهما قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائي وأحمد والدارقطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن علي وفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري - ١هـ مناوي على الجامع * وثانيتها (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن علي =

- فذكر الصبي حتى يحتلم، والمغمي عليه حتى يُفريق. فجميع هؤلاء لا قصد لهم. وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم.

والثالث: الإجماع على أن تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة؛ وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: هذا في الطلب، وأما المباح فلا تكليف فيه؛ قيل متى صحّ تعلّق التخيير، صحّ تعلّق الطلب، وذلك يستلزم قصد المخير، وقد فرضناه غير قاصد، هذا خُلف.

ولا يُعترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع؛ وكلامنا في خطاب التكليف. ولا بالسكران لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾^(١) فإنه قد أُجيب عنه في أصول الفقه، ولأنّه - في عقوده ويوعه - محجورٌ عليه لحقّ نفسه، كما حُجر على الصبي والمجنون؛ وفي سواهما - لما أدخل السكر على نفسه، كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفية فغومل بنقيض المقصود، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة، فصار استعماله^(٢) له تسبباً في تلك المفاسد، فيؤاخذ الشرع بها وإن لم يقصدها؛ كما وقعت مؤاخذه أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً، وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرّم. ونظائر ذلك كثيرة. فالأصل صحيح. والاعتراض عليه غير وارد.

= وعمر. وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوي بعضها بعضاً وقد أطنب النسائي في تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى الصواب - أه مناوي على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) عن أبي داود والترمذي.

(أ) سورة النساء، الآية: ٤٣.

(١) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر إلى مفاسد كثيرة وإن لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها. والزاني ما شددت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا للمآلات التي قد تسبب عن فعله وهو يعرف هذا التسبب وإن لم يقصده من الفعل، ولا خطر بباله حينه. وسيأتي - في المسألة الثامنة من السبب - أن إيقاع المسبب بمنزلة إيقاع السبب، قصد ذلك المسبب أو لا.

المسألة السابعة

المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم^(١) من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب؛ لأنه إما مقدّمة له، أو تذكّار به؛ كان من جنس الواجب أو لا، فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحجّ وغير ذلك مع فرائضها. والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلّى، والسواك، وأخذ الزينة، وغير ذلك، مع الصلاة؛ وكتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكفّ اللسان عما لا يعني، مع الصيام؛ وما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكلّ وقلماً يشدّ عنه مندوب يكون مندوباً بالكلّ والجزء، ويحتمل هذا المعنى تقريراً؛ ولكن ما تقدم مغن^(٢) عنه بحول الله.

فصل

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب. وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها. ومنه ما يكون وسيلة وخادماً للمقصود؛ كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة حُكّمه مع المقصود حكمُ المندوب مع الواجب - يكون وجوبه بالجزء دون^(٣) وجوبه بالكل. وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً. ومنه ما يكون وسيلة له كالواجب حرفاً بحرف - فتأمل ذلك.

(١) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب الجزء يكون واجباً بالكل، فيجعله شاملاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأوّل من المسألة الثانية، ويقول إنه قلماً يشدّ مندوب عن ذلك.

(٢) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها. وأيضاً فإنه مؤثر في أوضاع الدين. فهل هذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة؟ فإذا كان لا كراهة في تركها، فكيف يجرح التارك لها؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدم يعني هنا.

(٣) أي فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود وينبغي عليه أن إثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود.

المسألة الثامنة

ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فييقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً، ولا عتب، ولا ذم. وإنما العتب والذم في إخراجه عن وقته - سواء علينا أكان وقته مضيقاً أو موسعاً^(١) - لأمرين:

أحدهما: أن حدّ الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى، وباطل أن يكون لغير معنى. فلم يبق إلا أن يكون لمعنى. وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه، فإذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت، وهو يقتضي - قطعاً - موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه، فلو كان فيه عتب أو ذم، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع في إيقاعه في ذلك الوقت الذي وقع فيه العتب بسببه، وقد فرضناه موافقاً، هذا خلف.

والثاني: أنه لو كان كذلك، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب، ليس من الوقت المعين؛ لأننا قد فرضنا الوقت المعين مختيراً في أجزائه إن كان موسعاً، والعتب مع التخيير متنافيان، فلا بد أن يكون خارجاً عنه، وقد فرضناه جزءاً من أجزائه، هذا خلف محال، وظهور هذا المعنى غير محتاج إلى دليل.

فإن قيل: قد ثبت أصل طلب المسارعة إلى الخيرات والمسابقة إليها، وهو أصل قطعي، وذلك لا يختص ببعض الأوقات دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بدّ، فالمقصر عنه معدود في المقصرين والمفرطين، ولا شك أن من كان هكذا، فالتعب لاحق به في تفريطه وتقصيره. فكيف يقال لا عتب عليه؟

ويدلّ على تحقيق هذا ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه لما سمع قول النبي ﷺ: «أول الوقت رضوان الله. وآخره عفو الله»^(٢) قال: رضوان الله أحبّ

(١) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسع، وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف في أي جزء منه لا إثم فيه. ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً. والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيراً موجباً للعتاب.

(٢) رواه الترمذي بلفظ (الوقت الأول من الصلاة رضوان الله). ورواه الدارقطني بلفظ (أول الوقت =

إلينا من عفوهِ؛ فإن رضوانه للمحسنين، وعفوهِ عن المقصّرين.

وفي مذهب مالك ما يدلّ على هذا أيضاً، فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل لسنّته يصلي^(١) بهم فيسفر بصلاة الصبح - قال -: يصلي الرجل وحده في أوّل الوقت، أحبّ إليّ من أن يصلي بعد الإسفار في جماعة فقدّم - كما ترى - حكم المسابقة، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنّة يعدّ من تركها مقصّراً. فأولى أن يعدّ من ترك المسابقة مقصّراً، وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفرٍ أو مرض، ثم قدّم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء، فلم يصمه حتى مات، فعليه الإطعام؛ وجعله مفترطاً كمن صحّ أو قدم في شعبان، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني؛ مع أن القضاء ليس على الفور عنده. قال اللخمي: جعله مترقّباً^(٢) ليس على الفور ولا على التراخي، فإن قضى في شعبان، مع القدرة عليه قبل شعبان فلا إطعام؛ لأنه غير مفترط، وإن مات قبل شعبان فمفترط وعليه الإطعام - نحو قول الشافعية في الحج إنه على التراخي؛ فإن مات قبل الأداء كان أثماً. فهذا قول الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور.

فأنت ترى أوقاتاً معيّنة شرعاً، إما بالنص^(٣)، وإما بالاجتهاد^(٤)، ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً، بل أثماً في بعضها. وذلك مضاد لما تقدّم.

فالجواب: أن أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر؛ غير أن ما عُيّن له وقت معيّن من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعيّن له مسابقة؟ فيكون الأصل المذكور شاملاً له، أم يقال ليس شاملاً له؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل^(٥) فيكون قوله عليه السلام حين سئل عن

= رضوان الله، ووسط الوقت رحمة الله. وآخر الوقت عفو الله).

(١) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر. بل المراد أنه يتبدى الصلاة بعد الإسفار وحينئذ يتم الدليل.

(٢) بل لعله مترتباً. أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف، ولا التراخي الصرف، بل حالة بين الحالتين. فلذا كان الحكم متردداً بين الأمرين. كما شرّحه بقوله فإن قضى الخ.

(٣) كما في الحديث السابق: أوّل الوقت الخ.

(٤) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة، والصوم، والحج، فأوقاتها معينة بالاجتهاد.

(٥) أي المتقدم أوّل المسألة.

أفضل الأعمال فقال: «الصلاة لأوّل وقتها»^(١) يريد به وقت الاختيار مطلقاً.

ويشير إليه أنه عليه السلام حين علّم الأعرابيّ الأوقات صلّى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحدّد ذلك حدّاً لا يتجاوز، ولم ينه فيه على تقصير وإنما نبّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضرورة له، إذ قال: «تلك صلاة المنافقين» الحديث^(٢) فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان. فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود. وعند ذلك يسمى مفراطاً ومقصراً، وأنما أيضاً عند بعض الناس. وكذلك الواجبات الفورية.

وأما المقيّدة بوقت العمر، فإنها لمّا قيّد آخرها بأمر مجهول، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان؛ فإن العاقبة مغيبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّي ذلك المطلوب، فلم يفعل مع سقوط، الأعذار عدّ - ولا بدّ - مفراطاً، وأثمّه الشافعيّ لأنّ المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره؛ فإنّ آخره غير معلوم، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن. فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض.

وأيضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصراً. وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة. وهذا كما في الواجب المخير في خصال الكفارة، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها، وإن كان الأجر فيها يتفاوت، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض؛ كما يقول بذلك في الإطعام في كفارة رمضان، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به. وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرهما، هو مخير أيّ الرقاب شاء؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمناً، وأنفسها عند أهلها. ولا يخرج بذلك التخيير عن باب، ولا يعد مختار غير الأعلى مقصراً ولا مفراطاً. وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين. وما أشبه

(١) ذكره في الترغيب والترهيب عن أبي داود والترمذي، وقال: لا يروي إلا من حديث عبد الله بن عمر العمري، وليس بالقوي عند أهل الحديث.

(٢) ذكره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن الستة إلا البخاري.

ذلك من المطلقات التي ليس للشارع قصد في تعيين بعض أفرادها، مع حصول الفضل في الأعلى منها. وكما أن الحج ماشياً أفضل، ولا يعد الحاج راكباً مفراطاً ولا مقصراً. وكثرة الخطأ إلى المساجد أفضل من قلتها، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصراً، بل المقصر هو الذي قصر عما حد له، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه. وليس في مسألتنا ذلك.

وأما حديث أبي بكر رضي الله عنه فلم يصح؛ وإن فرضنا صحته فهو معارض بالأصل القطعي، وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر.

وأما مسائل مالك فلعل استجابته لتقديم الصلاة، وترك الجماعة، مراعاة للقول بأن للصبح وقت ضرورة، وكان الإمام قد أخر إليه. وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان، بناء على القول بالفور في القضاء. فلا يتعين فيها ما ذكر في السؤال. فلا اعتراض بذلك. وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين - كانت من حقوق الله، كالصلاة، والصيام، والحج، أو من حقوق الآدميين كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك:

أحدهما حقوق محدودة شرعاً؛ والآخر حقوق غير محدودة.

فأما المحدودة المقدرة فلازمة لزمة المكلف، مترتبة عليه ديناً، حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً عليه. والدليل على ذلك التحديد والتقدير؛ فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين. فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه، ولا يسقط عنه إلا بدليل^(١).

(١) كإبرام الدائن للمدين.

وأما غير المحدودة فلازمة له، وهو مطلوب بها؛ غير أنها لا تترتب في ذمته لأمر:

أحدها: أنها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة؛ إذ المجهول لا يترتب في الذمة، ولا يعقل نسبته إليها، فلا يصح أن يترتب ديناً. وبهذا استدللنا على عدم الترتب؛ لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكليف بأداءنا لا يعرف له مقدار، تكليف بمتعذر الوقوع. وهو ممتنع سمعاً.

ومثاله الصدقات المطلقة، وسدّ الخلّات، ودفع حاجات المحتاجين، وإغاثة الملهوفين، وإنقاذ الغرقى، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ويدخل تحته سائر فروض الكفايات.

فإذا قال الشارح: ﴿أطعموا القانع والمعتز﴾^(١) أو قال: اكسوا العاري، أو: ﴿أنفقوا في سبيل الله﴾^(ب) فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها، من غير تعيين مقدار. فإذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها، بالنظر لا بالنص. فإذا تعين جائع فهو مأمور بإطعامه وسدّ خلته؛ بمقتضى ذلك الإطلاق؛ فإن أطعمه مالا يرفع عنه الجوع، فالطلب باق عليه؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها أمر ابتداء. والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين: فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع، فيحتاج إلى مقدار من الطعام، فإذا تركه حتى أفرط عليه، احتاج إلى أكثر منه. وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً، وقد يطعمه آخر ما لا يكفيه، فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به، فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب البتة وهذا معنى كونه مجهولاً، فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر لا بمقتضى النص، فإذا زال الوقت الحاضر، صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر لا بالأول، أو سقط^(١)

(أ) وذلك من قوله تعالى في سورة الحج الآية ٣٦: ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتز﴾.

(ب) وذلك من قوله تعالى في سورة البقرة الآية ١٩٥: ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾.

(١) أي فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة، والأمر يختلف باختلاف الحال والزمان، بين سقوط المكلف =

عنه التكليف، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة.

والثاني: أنه لو ترتب في ذمته أمر لخروج إلى ما لا يعقل؛ لأنه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج مكلف بسدها، فإذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم مثلاً، ثم لم يفعل، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد، فأما أن يقال إنه مكلف أيضاً بسدها أو لا، والثاني باطل؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى^(١) بالسقوط من الأول، لأنه إنما كلف لأجل سدّ الخلة، فيرتفع التكليف والخلة باقية. هذا محال. فلا بد أن يترتب في ذمته في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت، وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد، قيم كثيرة بعدد الأزمان الماضية، وهذا غير معقول في الشرع.

والثالث: أن هذا يكون عيناً أو كفاية. وعلى كل تقدير يلزم - إذا لم يقم به أحداً - أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين، وهو باطل لا يعقل وإما في ذمم جميع الخلق مقسماً، فكذلك، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد، أو غير مقسماً، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة ألف درهم. وهو باطل كما تقدّم^(٢).

والرابع: لو ترتب في ذمته لكان عبثاً، ولا عبث في التشريع، فإنه إذا كان المقصود دفع الحاجة، فعمران الذمة ينافي هذا المقصد؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض^(٣)، لا غرم قيمة العارض، فإذا كان الحكم بشغل الذمة منافياً لسبب الوجوب، كان عبثاً غير صحيح.

لا يقال إنّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهاها، إذ المقصود بها سدّ الخلّات وهي تترتب في الذمة.

لأنّا نقول: نسلم أنّ المقصود ما ذكرت، ولكن الحاجة التي تسدّ بالزكاة

= به رأساً، وبين تغيير المكلف به قلة وكثرة؟

(١) لو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول لكان أوضح.

(٢) في قوله هوذا غير معقول في الشرع.

(٣) أي المعارض الوقي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به.

غير متعيّنة^(١) على الجملة ألا ترى أنها تؤدي وإن لم تظهر عين الحاجة! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة؛ فاللشرع قصد بمعاوضة أو هبة؛ فاللشرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما نحن فيه، فإن الحاجة فيه متعيّنة فلا بد من إزالتها، ولذلك لا يتعيّن لها مال زكاة من غيره، بل بأيّ مال ارتفعت حصل المطلوب، فالمال غير مطلوب لنفسه فيها، فلو ارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب، والزكاة ونحوها لا بدّ من بذلها، وإن كان محلّها غير مضطر إليها في الوقت، ولذلك عيّنت.

وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة، يجري حكم سائر أنواع هذا القسم. فإن قيل: لو كان الجهل مانعاً من الترتيب في الذمة، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً؛ لأنّ العلم بالمكلف به شرط في التكليف، إذ التكليف بالمجهول تكليف بما لا يطاق. فلو قيل لأحد: أنفق مقداراً لا تعرفه، أو صلّ صلوات لا تدري كم هي، أو انصح من لا تدريه ولا تميزه، وما أشبه ذلك، لكان تكليفاً بما لا يطاق؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلف به أبداً بوحى، وإذا علم بالوحي صار معلوماً لا مجهولاً، والتكليف بالمعلوم صحيح، هذا خلف.

فالجواب: أنّ الجهل المانع من أصل التكليف، هو المتعلّق بمعين عند الشارع؛ كما لو قال: اعتق رقبة، وهو يريد الرقبة الفلانية من غير بيان، فهذا هو الممتنع، أمّا ما لم يتعيّن عند الشارع بحسب التكليف، فالتكليف به صحيح، كما صحّ في التخيير بين الخصال في الكفارة؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى الخصال دون ما بقي. فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ الخلّات على الجملة؛ فما لم يتعيّن خلّة فلا طلب. فإذا تعيّن وقع الطلب. هذا هو المراد هنا. وهو ممكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

وهنا ضرب ثالث آخذٌ بشبه من الطرفين الأوّلين فلم يتمخض لأحدهما، هو محلّ

(١) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيّناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقص فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعيّنة ولا صاحبها معلوماً وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمكلف به هناك معلوم محدود المكلف بسببه غير معلوم والقسم الثاني بالعكس.

اجتهاد؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات، ولأجل ما فيه من الشبه بالضربين اختلف الناس فيه؛ هل له ترتب في الذمة أم لا؟ فإذا ترتب فلا يسقط بالإعسار، فالضرب الأول لاحق بضروريات الدين؛ ولذلك مُحَضَّصٌ بالتقدير والتعيين، والثاني لاحق بقاعدة التحسين والتزيين؛ ولذلك وُكِّلَ إلى اجتهاد المكلفين، والثالث آخذٌ من الطرفين بسببٍ متين؛ فلا بدّ فيه من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم.

فصل

وربما انضبط الضربان الأولان بطلب العين^(١) والكفاية؛ فإنّ حاصل الأول أنه طلبٌ مقدّر على كل عين من أعيان المكلفين. وحاصل الثاني إقامة الأود العارض في الدين وأهله إلّا أنّ هذا الثاني قد^(٢) يدخل فيه ما يُظنّ أنّه طلب عين؛ ولكنّه لا يصير طلباً متحتماً في الغالب إلّا عند كونه كفاية، كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى. وأما لم يتحتّم فهو مندوب، وفروض الكفايات مندوباتٌ على الأعيان، فتأمل هذا الموضع. وأما الضرب الثالث فأخذٌ شَبَهاً من الطرفين أيضاً. فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم.

المسألة العاشرة

يصح أن يقع^(٣) بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من

(١) (فائدة) السنة أيضاً قد تكون كفاية كما مثله بتشميت العاطس وبالأضحية في حق أهل البيت الواحد كما في المنهاج.

(٢) أي قد يكون مخيراً بالجزء كالصناعات المختلفة التي لها أثرها في إقامة العمران وقد يكون مندوباً بالجزء كالعدل والإحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني إنما يكون واجباً كفاية إذا نظر إليه كلياً في الغالب وقد يكون متحتماً جزئياً كالعدل بالنسبة للأمير نفسه فهو مطلوب بإقامة العدل جزئياً أيضاً طلباً حتماً إلّا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كلياً بل قد تكون مندوبة وقد تكون مخيراً فيها كما سبق في فصله وكما أشرنا إليه في هذه الجملة * وملخصه أن فرض الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء وقد يكون مندوباً بالجزء ولا يتحتّم إلّا بالكل وقد يتحتّم على البعض أيضاً نادراً ويبقى بعد هذا أنه يقتضي أن مؤدي فرض الكفاية إنما يثاب عليه ثواب المندوب فإذا تركه الكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك إذا كان بالجزء مخيراً فتأمل هذا الموضع جيداً.

(٣) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لأنه لا طلب يتعلق بها ولا إثم في فعلها وشبه بالحرام لأن مثلها =

الخمس المذكورة؛ هكذا على الجملة^(١)، ومن الدليل على ذلك أوجه:

أحدها^(٢): ما تقدم من أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل؛ وأما دون ذلك فلا. وإذا لم يتعلق بها حكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن يتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه؛ أي لا مؤاخذه به.

والثاني^(٣): ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص؛ فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها»^(٤)، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»^(٥) وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ؛ ما سأله إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ»^(٦)، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى»^(ب)، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ»^(ج)، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم؛ يعني أن هذا كان الغالب^(٥) عليهم * وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه. وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم^(٦) فيقول عفو، وقيل له: ما تقول في أموال أهل الذمة؟ فقال: العفو؛ يعني لا تؤخذ منهم

= لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام - وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً.

(١) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة ولم يقل إنها حكم شرعي سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتي الإشارة إليه آخر المسألة.

(٢) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من أنواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني ولا يدل على الباقي وسيأتي في الفصل الأول ما يصح أن يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها الخ.

(٣) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني.

(٤) رواه الدارقطني.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٢٠.

(ج) سورة البقرة، الآية: ٢١٧.

(٥) قيده لما سيأتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه.

(٦) أي فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه.

زكاة^(١). وقال عبيد بن عمير: أحلّ الله حلالاً وحرم حراماً، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو.

والثالث^(٢): ما يُدلّ على هذا المعنى في الجملة كقوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم^(٣)﴾^(١) الآية. فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص.

وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليون؛ ومنه قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾^(ب) وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم؛ بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى. ومعناها أن الأفعال معها معفو عنها؛ وقد قال ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته»^(ج). وقال: «ذرّوني ما تركتكم فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم،

(١) إن كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وإن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه - وقد يقال إنه يرجع إلى قاعدة أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولاً.

(٢) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكل عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الأول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوي معارضه.

(٣) محط الدليل بقية الآية كأنه أذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو المصدرة به الآية.

(أ) سورة التوبة، الآية: ٤٣.

(ب) سورة الأنفال، الآية: ٦٨.

(ج) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه (١٤٢/٨) وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب توقيه ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك (١٨٣١/٤) رقم ١٣٣٧/١٣٣ وأخرجه أبو داود في كتاب السنة باب لزوم السنة (١٦/٥) رقم ٤٦١٠ وأخرجه ابن حبان في كتاب الإيمان باب ذكر الإخبار عما يجب على المرء من ترك التكلف في دين الله بما تنكب عنه وأغضى عن إبدائه (١٦١/١) رقم ١١٠.

قال الإمام الخطابي في معالم السنن: هذا في مسألة من يسأل عبثاً وتكلفاً فيما لا حاجة به إليه، دون من سأل سؤال حاجة وضرورة، كمسألة بني إسرائيل في شأن البقرة، وذلك أن الله سبحانه أمرهم أن يذبحوا بقرة، فلو استعرضوا البقر فذبحوا منها بقرة لأجزأتهم، كذلك قال ابن عباس رضي الله =

واختلافهم على أنبيائهم؛ ما نهيتكم عنه فاتتهوا؛ وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم»^(أ) وقرأ عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(ب) الآية. فقال رجل يا رسول الله أكلّ عام؟ فأعرض؛ ثم قال: يا رسول الله أكلّ عام؟ فأعرض؛ ثم قال: يا رسول الله أكلّ عام؟ فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت؛ ولو وجبت ما قمتم بها؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم، فذروني ما تركتكم» ثم ذكر معنى^(١) ما تقدم وفي مثل هذا نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾^(ج) الآية. ثم قال: ﴿عفا الله عنها﴾ أي عن تلك الأشياء فهي إذا عفوّ. وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وقام يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة، وذكر قبلها أموراً عظيماً ثم قال: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ؛ فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا» قال أنس: فأكثر الناس من البُكَاء حين سمعوا ذلك، وأكثر رسول الله ﷺ أن يقول: «سلوني»، فقام عبد الله بن حذافة السهمي، فقال: من أبي؟ قال: «أبوك حذافة»، فلما أكثر أن يقول: سلوني، برك عمر بن الخطاب على ركبتيه، فقال: يا رسول الله، رضينا

عنه في تفسير الآية، فما زالوا يسألون ويتعتنون حتى غلظت عليهم، وأمروا بذبح البقرة على النعت الذي ذكره الله في كتابه. فعظمت عليهم المؤنة ولحققتهم المشقة في طلبها حتى وجدوها، فاشتروها بالمال الفادح فذبحوها وما كادوا يفعلون. وأما من كان سؤاله استبانة لحكم واجب، واستفادة لعلم قد خفي عليه فإنه لا يدخل في هذا الوعيد، وقد قال الله سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقد يحتج بهذا الحديث من يذهب من أهل الظاهر إلى أن أصل الأشياء قبل ورود الشرع بها على الإباحة حتى يقوم دليل على الحظر أو إنما وجه الحديث وتأويله ما ذكرناه والله أعلم.

(أ) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك (١٨٣١/٤) رقم ١٣٣٧/١٣١. وأخرجه ابن حبان في باب ذكر البيان بأنه المناهي عن المصطفى والأوامر من هنا على حسب الطاقة على أمته لا يسعهم التخلف عنها (١١١/١) رقم ١٨ وفي باب ذكر البيان بأن النواهي سبيلها الحتم والإيجاب إلا أن تقوم الدلالة على نديبتها (١١٢/١) رقم ١٩ وفي باب ذكر الخبر الدال على أن هذا الأمر من المصطفى ﷺ أمر فريضة وإيجاب لا أمر فضيلة وإرشاد (٢٦٩/٣) رقم ٢١٠٢ و ٢١٠٣.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(ج) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(١) أي من قوله فإنما هلك الخ.

باللَّهِ ربَّاً، وبالإسلام ديناً؛ وبمحمد نبياً؛ قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك، فنزلت الآية. وقال أولاً: «والذي نفسي بيده لقد عُرِضَتْ عليَّ الجنة والنار أنفأ في عرض هذا الحائط وأنا أصلي؛ فلم أر كاليوم في الخير والشر» وظاهر من هذا المساق أن قوله: (سلوني) في معرض الغضب تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة السؤال^(١). ولأجل ذلك جاء قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبَدِّلْ لَكُمْ تَسْؤَكُمْ﴾^(٢) وقد ظهر من هذه الجملة^(٣) ما يُعفى عنه؛ وهو ما نهى عن السؤال عنه. فكون الحجَّ لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه^(٤) أيضاً؛ فلما سكت عن التكرار، كان الذي ينبغي الحمل على أخفِّ احتمالاته - وإنْ فُرض أن الاحتمال الآخر مراد، فهو مما يُعفى عنه. ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شددوا بالسؤال وكانوا متمكِّنين من ذبح أيِّ بقرة شاؤوا شدد عليهم حتى ذبحوها ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾^(ب) فهذا كله واضح في أن من أفعال المكلفين ما لا يحسن. السؤال عنه وعن حكمه. ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه؛ فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة.

فصل

ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة منها: ما يكون متفقاً عليه.

ومنها: ما يختلف فيه. فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذه به؛ فكل فعل صدر عن غافل أو ناس أو مخطيء، فهو مما عفي عنه؛ وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهيّاً عنها أم لا، لأنها إن لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيراً فيها، فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع، وهو معنى العفو.

وإن تعلق بها الأمر والنهي؛ فمن شرط المؤاخذه به ذكرُ الأمر؛ والنهي والقدرة

(١) التي منها نزول تحريم ما لم يحرم وغيره مما يكرهونه ويسبِّههم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكاليف.

(أ) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(٢) وهي من قوله وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال إلى هنا.

(٣) لأن المطلق يتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٧١.

على الامتثال؛ وذلك في المخطيء، والناسي والغافل محال، ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك.

ومنها: الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأول. وقد جاء في القرآن: ﴿عفا الله عنك لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾^(١). وقال: ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾^(ب) الآية.

ومنها: الإكراه كان مما يتفق عليه؛ أو مما يختلف فيه، إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو؛ كان الأمر^(١) والنهي باقيين عليه أو لا، فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لا حرج عليه فيه.

ومنها: الرخص كلها على اختلافها، فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح، ورفع الحرج وحصول المغفرة؛ ولا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال، وإن كانت مطلوبة فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب؛ فأكل الميتة إذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقيضه، وهو الترك معفواً عنه، وإلا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما، وهو محال ومرفوع عن الأمة.

ومنها: الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع، فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو، لأنه إن لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح فيؤدي إلى رفع أصله وهو ثابت بالإجماع. ولأنه يؤدي إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل. وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وإنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم. لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لا بد من بلوغ الدليل إليه وعلمه به. وحينئذ تحصل المؤاخذه به وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ومنها الترجيح^(٢) بين

(أ) سورة التوبة، الآية: ٤٣.

(ب) سورة الأنفال، الآية: ٦٨.

(١) أي على القولين في ذلك.

(٢) أي إذا خوطب في وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن إيجادهما معاً كأن خوطب بأن يكلم اثنين =

الخطابين عند تزامهما ولم يمكن الجمع بينهما، لا بد من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخر، حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما؛ وإلا لزم تكليف ما لا يطاق وهو مرفوع شرعاً.

ومنها ما سُكت عنه فهو عفو لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه. وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم.

فصل

ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه بأوجه:

أحدها: أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الخمسة وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة ما. لكن ذلك باطل لأن فرضناه مكلفاً فلا يصح خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة.

والثاني: أن هذا الزائد إما أن يكون حكماً شرعياً أو لا فإن لم يكن حكماً شرعياً فلا اعتبار به * والذي يدل على أنه ليس حكماً شرعياً إنه مسمى بالعفو. والعفو إنما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لأمر أو نهى. وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الأحكام * وأيضاً فإن العفو إنما هو حكم أخروي لا دنيوي. وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا. وأما إن كان العفو حكماً شرعياً فإما من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع - وأنواع خطاب التكليف محصورة^(١) في الخمسة. وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون - وهذا ليس منها فكان لغواً.

= بجملتين مختلفتين فيرجع هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح أيضاً عفو.

(١) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلاً على إلغاء هذه المرتبة.

والثالث: أن هذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال - هل يصح أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا - فالمسألة مختلف فيها فليس إثباتها أولى من نفيها إلا بدليل. والأدلة فيها متعارضة فلا يصح إثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه. وأيضاً إن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول. وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومة. وما تقدم من الأدلة على إثبات مرتبة العفو لا دليل فيه. فالأدلة النقليّة غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لإمكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروي وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت ففي زمانه عليه السلام لا في غيره. ولا مكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة. فإن العفو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه والحرَج. وذلك يقتضي إما الجواز بمعنى الإباحة. وإما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسيب العقاب وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض. فارتفع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال أبحاث آخر.

فصل

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو إن قيل به نظر - فإن الاقتصار به على محال النصوص نزعة ظاهرية. والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع، والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول، فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله، والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع:

أحدها: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه^(١) وإن قوي معارضه.

والثاني: الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل.

والثالث: العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً.

فأما الأول: فيدخل تحته العمل بالعزيمة، وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً إن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق، كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة، وكذلك العمل بالرخصة، وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة

(١) الواو للحال وإن زائدة.

مستمدة من قاعدة رفع الحرج. كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف، وكلاهما أصل كلي فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد، لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه مّا - غير أنه لا يخرم أصل الرجوع، لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا^(١)، ففيه إن سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به فأفطر فلا كفارة عليه، وكذلك من أفطر فيه بتأويل، وإن كان أصله^(٢) غير علمي بل هذا جار في كل متأول؛ كشارب المسكر ظاناً أنه غير مسكر؛ وقاتل المسلم ظاناً أنه كافر؛ وأكل المال الحرام عليه ظاناً أنه حلال له؛ والمتطهر بماء نجس ظاناً أنه طاهر، وأشبه ذلك. ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده، وقد خرّج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول: «اجلسوا» فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال: «تعالى يا عبد الله بن مسعود»^(١) فظاهر من هذا أنه رأى الوقوف مع مجرد الأمر، وإن قصد غيره مسارعة إلى امتثال أوامره. وسمع عبد الله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله ﷺ وهو يقول: «اجلسوا» فجلس في الطريق، فمر به النبي ﷺ فقال: «ما شأنك» فقال: سمعتك تقول اجلسوا فجلست، فقال النبي ﷺ: «زادك الله طاعة» وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالأمر بالجلوس، ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله، ولذلك سأله النبي ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس، وقد قال عليه السلام: «لا يصل أحد العصر إلا بني قريظة» فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فلم يُعَنّف واحدة من الطائفتين. ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطؤه ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع. وكذلك الترجيح بين الدليلين، فإنه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر. فإذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح، وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله، وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح، فإنه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة، فهذه وأمثالها

(١) أي الوقوف مع دليل معارض بقوي وإن كان نفس الدليل غير علمي لأنه مجرد ظن غير مبني على شيء من الشرع.

(٢) الذي بني عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك.

(أ) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب الإمام يكلم الرجل في خطبته (١/٦٥٦) رقم ١٠٩١.

مما يدخل تحت معنى العفو المذكور، وإنما قلنا: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض، فشرط فيه المعارضة، لأنه إن كان غير معارض لم يدخل تحت العفو، لأنه أمر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه، فلا عتب يتوهم فيه ولا مؤاخذه تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوي معارضه لأنه إن لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل^(١) من النوع الذي يليه على أثر هذا، فإنه ترك كدليل، وهنا^(٢) وإن كان إعمالاً لدليل أيضاً فإعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر، كإعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه.

وأما النوع الثاني: هو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل، فممنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته، لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته، أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو نده، كقريب العهد بالإسلام لا يعلم أن الخمر محرمة فيشربها، أو لا يعلم أن غسل الجنابة واجب فيتركه، وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الأنصار طلب الغسل من التقاء الختانيين، ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين.

وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي ﷺ كان يخلل) فرجع إلى القول به. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المدة والصاع حتى رجع إلى القول بذلك، ومن ذلك العمل على المخالفة^(٣)

(١) لعل الأصل هكذا بل ولا من النوع الذي الخ أي أنه إذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني لأن الثاني ترك الدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدد إعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك للدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد لكن بتأويل والحاصل إنه لما كان إعمال المعارض بضعيف كان إعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذه حتى يكون من مواضع العفو.

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والأصل (وهذا).

(٣) أي يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بالآ يفهم الدليل مثلاً على وجهه أو نسياناً للدليل أما خطأ المجتهد المعداد سابقاً في النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بإزاء دليل آخر مثلاً فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما.

خطأً أو نسياناً ومما يروي من الحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فإن صح فذلك وإلا فالمعنى متفق عليه. ومما يجري مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد وإن وجد القصد الإكراه المضمن في الحديث. وأبين من هذا العفو عن عثرات ذوي الهيئات، فإنه ثبت في الشرع إقالتهم^(١)، في الزلات وأن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم. جاء في الحديث: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»^(٢) وفي حديث آخر: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصلاح» وروي العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلاً وضربه فأرسله وقال: أنت من ذوي الهيئات. وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال: استأدى علي مولى لي جرحته يقال له سلام البربري إلى ابن حزم فأتاني فقال: جرحته. قلت: نعم. قال سمعت خالتي عمرة تقول: قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم» فخلى سبيله ولم يعاقبه. وهذا أيضاً من شئون رب العزة سبحانه، فإنه قال: ﴿ويعجزني الذين أحسنوا بالحسني الذين يجتنبون كَبائرَ الإثم والفواحشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾^(ب) الآية، لكنها^(٢) أحكام أخروية، وكلامنا في الأحكام الدنيوية. ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات،

(١) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذي فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعاً يعني لا إثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجّه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة * وبعد ففي المصاييح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام (أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود) وقال العزيمي في شرح الجامع الصغير إنها الزلات التي لا حد فيها، ثم قال إن الحديث ضعيف، وقال صاحب الجامع: أخرجه أحمد في مسنده، والبخاري في الأدب، وأبو داود هذا * وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا إذا كان الحديث في منتهى الصحة فكلام الكاتب هنا إنما يتوجه إلى قضاء ابن حزم وليس من التعزيز.

(أ) أخرجه أبو داود في كتاب الحدود باب في الحد يشفع فيه (٤/٥٤٠) رقم ٤٣٧٥، قال أبو داود: حدثنا جعفر بن مسافر ومحمد بن سليمان الأنباري قالا: أخبرنا ابن أبي فديك عن عبد الملك بن زيد، نسبة جعفر إلى سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، عن محمد بن أبي بكر، عن عمرة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود».

(ب) سورة النجم، الآيتان: ٣١، ٣٢.

(٢) والعفو بالمعنى الذي نقرره هو أمر أخروي فراجع أمثله السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق أنفاً بحصول المغفرة وهي حكم أخروي بالقصد الأول وإن كان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً إلا أن هناك أموراً لا شيء فيها دنيوياً كخطأ الاجتهاد مثلاً فإن عفو أخروي صرف.

فإن الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحد، ومع ذلك فإذا عارضه شبهة وإن ضعفت غلب حكمها ودخل^(١) صاحبها في حكم العفو، وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل، وهو من هذا النوع أيضاً^(٢)، ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾^(٣) الآية. عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب: إن كنت شربتها فليس لك أن تجلدني، قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ الآية. فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله. قال القاضي إسماعيل: وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه، لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل، بخلاف من استحلها^(٤)، كما في حديث علي رضي الله عنه. ولم يأت، في حديث قدامة أنه حد؛ ومما وقع في المذهب في المستحاضة ترك الصلاة زماناً جاهلة بالعمل أنه لا قضاء عليها فيما تركت. قال في مختصر ما ليس في المختصر: لو طال بالمستحاضة والنفساء الدم فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا ما مضى - إذا تأولنا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم - وقيل في المستحاضة: إذا تركت بعد أيام أقرائها يسيراً أعادته، وإن كان كثيراً فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفي سماع أبي زيد عن مالك أنها إذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضي صلاة تلك الأيام. واستحب ابن القاسم لها القضاء. فهذا كله مخالفة للدليل مع

(١) وهل هذا لا يسقط الإثم أيضاً وظاهره أنه يسقطه في غالب صور الشبهة فإذا استقلت الشبهة بإسقاط الحد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا.

(٢) لأنه الضرب الثاني من النوع الثاني إلا أنه يقال عليه كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه. وقوف مع الدليل الصريح (ادروا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لأنه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو إعمال للدليل المخصص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشمل هذا الموضع فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسميه لأنه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتأويل.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٩٣.

(٣) يراجع.

الجهل والتأويل، فجعلوه من قبيل العفو. ومن ذلك أيضاً المسافر يقدم^(١) قبل الفجر، فيظن أن من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له، أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر، فتظن أنه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وإن خالف الدليل، لأنه متأول. وإسقاط الكفارة هو^(٢) معنى العفو.

وأما النوع الثالث: وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه، ففيه نظر، فإن خلوا بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه. فإما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث: «وما سكت عنه فهو عفو» وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث، إذ ليس ثمَّ مسكوت عنه بحال، بل هو إما منصوص وإما مقيس على منصوص. والقياس من جملة الأدلة الشرعية، فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم، فانتفى المسكوت عنه إذاً، ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته، وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع، وإلى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة إبراهيم عليه السلام. فالأول كما في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ﴾^(١) فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم، وإذا نظر إلى المعنى أشكل لأن في ذبائح الأعياد زيادة تنافي أحكام الإسلام، فكان للنظر هنا مجال، ولكن مكحولاً سئل عن المسألة فقال: كُله قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم، يريد والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها، وإن وجد هذا الخاص المنافي، وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ، ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه، لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة. وإلى نحو هذا يشير قوله عليه السلام: «وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها» وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال: «أَحْبَبْنَا هَذَا لِعَامِنَا أَوْ لِلْأَبْدِ» لأن اعتبار

(١) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الأمثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة برد حيث كان من الأول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوي وبين هذا الخارج عن الدليل متأولاً - فالفرق غير ظاهر.

(٢) ولم لم نقل وإسقاط الإثم أيضاً وكأنه بان على ما سبق له أنفاً من أن الكلام في الأحكام الدنيوية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة وأمثله الكثيرة لها بل وتصريحه سابقاً بقوله ورفع الحرج والمغفرة.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٥.

اللفظ يعطي أنه للأبد، فكره عليه السلام سؤاله، وبين له علة ترك السؤال عن مثله. وكذلك حديث: «أن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً» إلخ يشير إلى هذا المعنى. فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه^(١) فيه يقتضي التحريم، مع أن له أصلاً يرجع إليه في الحلية، وإن اختلفت فروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل. ونحو حديث: «ذروني^(٢) ما تركتكم» وأشباه ذلك.

والثاني: كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر، فإنها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الإسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذلك، ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾^(١) فبين ما فيها من المنافع والمضار وإن الأضرار فيها أكبر من المنافع، وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم. لأن القاعدة الشرعية أن المفسدة إذا أُرْبِتْ على المصلحة فالحكم للمفسدة، والمفاسد ممنوعة^(٣)، فبان وجه المنع فيهما، غير أنه لما لم ينص على المنع وإن ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات. ودخل لهم تحت العفو إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ فحينئذ استقر حكم التحريم وارتفع العفو، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾^(ب) الآية. فإنه لما حرمت قالوا: كيف بمن مات وهو يشربها؟ فنزلت الآية، فرفع الجناح هو معنى^(٤) العفو. ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول

(١) أي فهو يسكت عنه أي يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته.

(٢) فلا يستقصوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(٣) ولذا قال بعضهم أن التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضي الحرمة لكن لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفواً.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٩٣.

(٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الأصل فيه الحكم الأخروي والأحكام الدنيوية إن وجدت تكون تابعة له.

الإسلام، وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم، كبيع المضامين والملاقيح والثمر قبل بدو صلاحه، وأشبه ذلك، كلها كانت مسكوتاً عنها، وما سكت عنه فهو في معنى العفو، والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى، لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام، كالقراض والحكم في الخنثى بالنسبة إلى الميراث وغيره، وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء. والثالث: كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما إلا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام، فيفرون بين النكاح والسفاح، ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعاً، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبون ويقفون بعرفات، ويأتون مزدلفة، ويرمون الجمار، ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم، ويقطعون السارق، ويصلبون قاطع الطريق، إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم إبراهيم، فكانوا على ذلك إلى أن جاء الإسلام، فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم، وانتسخ ما خالفه، فدخل ما كان قبل^(١) ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب، زيادة على التلقي من الأعمال المتقدمة، وقد نسخ منها ما نسخ، وأبقى منها ما أبقى على المعهود الأول، فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة، وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلتها الدالة على ثبوته، إلا أنه بقي النظر في العفو: هل هو حكم أم لا؟ وإذا قيل: حكم، فهل يرجع إلى خطاب التكليف، أم إلى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله، ولكن لما لم يكن مما ينبنى عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب.

المسألة الحادية عشرة

طلب الكفاية، يقول العلماء بالأصول: أنه متوجه على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين، وما قالوه صحيح من جهة كلي^(٢) الطلب، وأما من جهة جزئية

(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ.

(٢) أي باعتبار مجموعة فروض الكفايات وإلا فهذا إنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه إذا لم يقم به أحد فإن الإثم لا يعم المكلفين بل يخص المتأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلي الإفرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لأن خلافهم يجري هنا أيضاً بعد =

ففيه تفصيل، وينقسم أقساماً، وربما تشعب تشعباً طويلاً، ولكن الضابط للجمله من ذلك أن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً،

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(١) الآية. فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع. وقوله: ﴿وَلَتَكُنَ^(١) مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(ب) الآية. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ﴾^(ج) الآية إلى آخرها. وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع.

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامة^(٢) الكبرى أو الصغرى. فإنها إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة، إنما يطلب^(٣) بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغناء

= تسليم، مسألته هنا * فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادي أو المجموعي.

(أ) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(١) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعياً إلى الخير الخ مثلاً ومعنى توجه الطلب على الجميع أن ينهضوهم لذلك ويعدهوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فإن لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفي مثله ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الخ.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(ج) سورة النساء، الآية: ١٠٢.

(٢) على رأيه يكون الإثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المعتمدة للخلافة لا غير وليست الأمة بأئمة فإذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا إثم على أحد وهذا ما لا يمكن أن يسلم به والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا.

(٣) بل الذي يقال إنما تسند إلى من كان أهلاً ولكن المطالب بذلك الجميع.

فيها. وكذلك الجهاد - حيث يكون فرض كفاية - إنما يتعين^(١) القيام به على من فيه نجدة وشجاعة. وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية، إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد؛ فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفة. وكلاهما باطل شرعاً.

والثالث: ما وقع من فتاوى^(٢) العلماء، وما وقع أيضاً في الشريعة من هذا المعنى. فمن ذلك ما روي عن محمد رسول الله ﷺ وقد قال لأبي ذر^(٣): «يا أبا ذرّ إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرنّ على اثنين، ولا تولين مال يتيم» وكلا الأمرين من فروض الكفاية؛ ومع ذلك فقد نهاء عنها، فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح^(٤) أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الإهمال، ولا من كان مثله. وفي الحديث: «لا تسأل الإمارة»^(٥) وهذا النهي يقتضي أنها غير عامة الوجوب، ونهى أبو بكر رضي الله عنه بعض الناس عن الإمارة؛ فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر، فجاءه الرجل فقال: نهيتني عن الإمارة ثم وليت؟ فقال له: وأنا الآن أنهاك عنها، واعتذر له عن ولايته

(١) لسنا في فرض العين فهذا مسلم أنه إنما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعاً أن يحصل ذلك وبالجمله فالقيام فعلاً بالمصلحة إنما يسند إلى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه إليه في ذلك طلب عين إذا لم يوجد متأهل خلافه فإن وجد كان الطلب لا يزال كفايياً كغيره ممن لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها.

(٢) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلاً في مثل هذا وهو أصل كبير في الدين ينبني عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أولاً تشملها؟.

(٣) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر.

(٤) وهذا صريح فيما قرئناه من أنه ينبني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الأمة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلاً للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط. وهل ينال الخلافة بغير الأمة التي تعهد إليه بها؟ فإذا لم تنهض الأمة وتبايعه كانت آثمة قطعاً.

(أ) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب كراهية الإمارة بغير ضرورة (١٤٥٧/٣) رقم ١٨٢٥ وأخرجه النسائي في كتاب الوصايا باب النهي عن الولاية على مال اليتيم (٥٦٦/٦) رقم ٣٦٦٩. وأخرجه أبو داود في كتاب الوصايا باب ما جاء في الدخول في الوصايا (٢٨٩/٣) رقم ٢٨٦٨.

هو بأنه لم يجد من ذلك بدءاً. وروي أن تميم الداري استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في أن يقصّ؛ فمنعه من ذلك؛ وهو من مطلوبات الكفاية - أعني هذا النوع من القصص الذي طلبه تميم رضي الله عنه - وروي نحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وعلى هذا المهيّج جرى العلماء في تقرير كثير من فـ. وض الكفايات، فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرض هو؟ فقال: أمّا على كل الناس فلا، يعني به الزائد على الفرض العيني؛ وقال أيضاً: أمّا من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه، فقسم كما ترى فجعل مَنْ فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه. ومن لا، جاءه مندوباً إليه، وفي ذلك بيان أنه ليس على كل الناس^(١). وقال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٢) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر له؟ أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه؟.

وبالجملة، فالأمر في هذا المعنى واضح، وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول.

لكن قد يصح أن يقال أنه واجب على الجميع على وجه^(٣) من التجوز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدّها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقيون - وإن لم يقدرُوا عليها - قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذاً مطلوب

(١) أي القيام به فعلاً وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٢) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض إهمال الخ يقتضي أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذي يقوله يعني وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعي فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه. وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب يعني فإذا تركوا إثم الكل صح الكلام، لكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة في الدين وتدخل تحت المسائل التي لا هي من صلب العلم ولا من ملحه.

بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة؛ من باب ما لا يتم الواجب إلا به، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتبين صحتها بحول الله، وذلك أن الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة، ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾^(١) ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية، تارة بالإلهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومضه، وتارة بالتعليم، فطالب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد، انهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية والمطالب الإلهامية؛ لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح - كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية - وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهيا تلك التهيئة، فلا يأتي زمان التعقل إلا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته، فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصراع والنطاح، إلى سائر الأمور.

هذا: وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه. فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها، فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه عن تلك الخطط، ثم يخلي بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم

(١) سورة النحل، الآية: ٧٨.

كالأوصاف الفطرية، والمدرجات الضرورية، فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

فإذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك وجودة فهم، ووفور حفظ لما يسمع - وإن كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف - ميل به نحو ذلك القصد، وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة، مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بد أن يمال منها إلى بعض فيؤخذ به ويعان عليه؛ ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء؛ فإذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه إليه على الخصوص، وأجبه أكثر من غيره، ترك وما أحب، وخص بأهله؛ فوجب عليهم إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته. ثم إن وقف هنالك فحسن. وإن طلب الأخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله. وهكذا إلى أن ينتهي.

كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً - فإنه الأحق بالتقديم - فإنه يصرف إلى معلمها فصار من رعيته، وصاروا هم رعاة له، فوجب عليهم حفظه فيما طلب يحسب ما يليق به وبهم، فإن انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيته، وصاروا هم رعاة له كذلك، ومثله أن طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشرعية من العلوم، وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور، فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير، كالعرفاء أو النقابة أو الجندية أو الإمامة أو غير ذلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض، وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم. لأنه سير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها، كالاتجاه في الشريعة والإمارة، فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى أن الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل،

ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع . وإلا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه .
والله أعلم وأحكم .

المسألة الثانية عشرة

ما أصله^(١) الإباحة للحاجة أو الضرورة إلا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعاً أو توقعاً، هل يكرّر على أصل الإباحة بالنقض أولاً؟ هذا محل نظر وإشكال، والقول فيه أنه لا يخلو إما أن يضطر إلى ذلك المباح أم لا، وإذا لم يضطر إليه فإما أن يلحقه بتركه حرج أم لا . فهذه أقسام^(٢) ثلاثة :

أحدها: أن يضطر إلى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه، منها: أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الإباحة، وإذا صار واجباً لم يعارضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه، وليس فرض المسألة هكذا فلم يبق إلا أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع إليه، وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ .

والثاني: أن محال الاضطرار مغتفرة في الشرع، أعني أن إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفساد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة؛ كما اغتفرت مفساد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشبه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة، وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه، فما نحن فيه من ذلك النوع، فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية .

(١) أي ما كان أصله مباحاً كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر إليه الشخص أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطراً إليه أو محتاجاً إليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتتقضى حكم الإباحة فيصير ممنوعاً مع أنه ضروري أو حاجي أو لا يعتبر الطارئ ويبقى لا حرج في استعماله؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من لقاء المنكر أو ملاسته بسببه . وسيمثل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس .

(٢) وهي ما إذا اضطر إليه، وما إذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحد منها . وسيدكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة .

والثالث: أما لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة^(١) رأساً، وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره، واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب، فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطر إليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستجماع الشرائط، وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر إليه، وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل، فما نحن فيه مثله.

والقسم الثاني: أن لا يضطر إليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرَج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرَج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد، وإباحة العرايا، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح^(٢)، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك، وهو كثير.

هذا: وإن ظهر بباديء الرأي^(٣) الخلاف ههنا فإن قوماً شددوا فيه على أنفسهم، وهم أهل علم يقتدى بهم، ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض، فهؤلاء إنما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما أنهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وأنه مما هو معتاد في التكليف، والحرج المعتاد مثله في التكليف غير مرفوع، وإلا لزم ارتفاع جميع التكليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسمي الأحكام، وإما أنهم عملوا وأفتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فأروا أن كون المباح رخصة يقضي برجحان الترك مع الإمكان وإن لم يطرق في طريقه عارض،

(١) الإباحة هنا بمعنى الإذن كما هو ظاهر.

(أ) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٢) أي إذا ترتب على النكاح دخول في كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا إن هذا لا يمنع النكاح. ويعرض للمخالطة وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع.

(٣) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقياً فلذا قال ظهر بباديء الرأي أي أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض.

فما ظنك به إذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص، وربما اعترضت^(١) في طريق المباح عوارض يقضي مجموعها برجحان اعتبارها؛ ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وإن الحرج فيها أعظم منه في تركه وهذا أيضاً مجال اجتهد، إلا أنه يقال: هل يوازي الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملازمة العوارض أم لا؟ وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهي:

المسألة الثالثة عشرة

فنقول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة إلى هذا الأصل من باب المكمل له في بابه، أو من باب آخر هو أصل في نفسه، فإن كان هذا الثاني فيما أن يكون واقعاً أو متوقعاً، فإن كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج، لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلا تعارض الواقع ألبتة، وأما إن كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة، وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح، وقد يكون الأمر بالعكس، والنظر في هذا بابه باب التعارض والترجيح، وإن كان الأول فلا يصح التعارض ولا تساوي المفسدتين؛ بل مفسدة فقد الأصل أعظم. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: إن المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر^(٢) بيان ذلك في موضعه، وإذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الإطلاق^(٣) - بخلاف العكس -

(١) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتية بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج إليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب إذ أنه عقد مسألة خاصة لبيان فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه. وكان الأجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لأن ما ذكره بالنسبة إلى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضاً فإنه مع كونه فرض المسألة في تميم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برّمته في جمل أوسع مما يخص القسم الثاني. فالصنيع غير وجيه.

(٢) يراجع.

(٣) أي وقد يعود إذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية.

كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة. فكذا ما كان مثل ذلك.

والثاني: أن الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي. وقد علم^(١) أن الكلي إذا عارضه الجزئي فلا أثر للجزئي، فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل.

والثالث: أن المكمل من حيث هو مكمل إنما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها، فقوته إنما هو فوت بعض المكملات، مع أن أصل المصلحة باقي، وإذا كان باقياً لم يعارضه ما ليس في مقابلته، كما أن فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر.

والقسم الثالث من القسم^(٢) الأول وهو: أن لا يضطر إلى أصل المباح. ولا يلحق بتركه حرج، فهو محل اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية، فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار، ومنه^(٣) ما فيه خلاف، كالذرائع في البيوع وأشباهها؛ وإن كان أصل الذرائع أيضاً متفقاً عليه. ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الأصل والغالب، والخلاف فيه شهير، ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي وإثبات متفق عليهما، فإن أصل التعاون على البر والتقوى أو الإثم والعدوان مكمل لما هو عون عليه، وكذلك أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن الذي هو مكمل لا مكمل.

ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة أن يحتج بأن أصل الإذن راجع إلى معنى ضروري؛ إذ قد تقرر أن حقيقة الإباحة التي هي تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات، وهي أصول المصالح، فهي في حكم الخادم لها إن لم تكن في الحقيقة إياها، فاعتبار المعارض في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجملة، وإن لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً. وإذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذي

(١) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجع لتعرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة الكلي.

(٢) لعله من التقسيم الأول أي التقسيم في أول المسألة السابقة.

(٣) أي من فروعه.

لا يكون مثله. وهو خلاف الدليل، وأيضاً إن فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه^(١) المكمل، وأطلق هذا النظر، أو شك أن يصار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع لأنه مظنته. إذ عوارض المباح كثيرة، فإذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر المخرج، فيصار إلى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه^(٢)، ولما كان إهمال الأصل من الإباحة هو المؤدي إلى ذلك لم يسغ الميل إليه ولا التعرّيج عليه، وأيضاً: فإذا كان هذا الأصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضاً عليه لم يكن الميل إلى أحدهما بأولى من الميل إلى الآخر، ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل، فيجب الوقوف إذاً، إلا أن لنا فوق ذلك أصلاً أعم^(٣)، وهو أن أصل الأشياء إما الإباحة وإما العفو، وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن، فكان هو الراجح.

ولمرجح^(٤) جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح، مخير في تحصيلها وعدم تحصيلها، وهو دليل على أنها لا تبلغ مبلغ الضروريات، وهي كذلك أبداً؛ لأنها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك، هذا خلف، وإذا تخير المكلف فيها فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها، وجانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقعها، وكلاهما صاد عن سبيل التخيير، فلا يصح - والحالة هذه - أن تكون مخيراً فيها، وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الإباحة. وأيضاً: فإن أصل المتشابهاً داخل تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة، غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابتها، وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة، وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الإباحة إذا ثبت؛ فإن المسألة مختلف فيها. فمن قال إن الأشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر^(٥) في اعتبار العوارض؛ لأنها ترد الأشياء إلى أصولها فجانبتها أرجح، ومن قال

(١) أي لأجل معارضه فاللام للتعليل.

(٢) وهو قوله وإن كان الأول فلا يصح التعارض الخ.

(٣) لا يتم الدليل الثالث إلا به.

(٤) حججه متينة أما الأول فخطايات لا تثبت عند بحثها.

(٥) أي فلا تحتاج إلى نظر في ذلك بل لا بد من اعتبارها.

الأصل الإباحة أو العفو، فليس ذلك على عمومته باتفاق؛ بل له مخصصات. ومن جملتها أن لا يعارضه طارئ ولا أصل، وليست مسألتنا بمفقودة المعارض، ولا يقال أنهما يتعارضان، لا مكان تخصيص أحدهما بالآخر؛ كما لا يصح أن يقال إن قوله عليه السلام: «لا يرث المسلم الكافر»^(١) معارض لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم لِلَّذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ﴾^(ب). وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة. والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدم. والله أعلم.

(أ) أخرجه البخاري في كتاب الحج باب توريث دور مكة (١٨١/٢) وفي كتاب المغازي باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح (١٨٦/٧) وفي كتاب الفرائض باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم (١٩٤/٨) وأخرجه مسلم في كتاب الفرائض (١٢٣٣/٣) رقم ١٦١٤ وأخرجه الترمذي في كتاب الفرائض باب إبطال الميراث بين المسلم والكافر (٣٦٩/٤) رقم ٢١٠٧ وأخرجه ابن ماجه في كتاب الفرائض باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك (٩١١/٢) رقم ٢٧٢٩ وأخرجه الإمام أحمد (٢٠٠/٢ و ٢٠٨) وأخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الفرائض باب ميراث أهل الملك (ص ٢٧١) رقم ١٠٩٣ وأخرجه الدارمي في كتاب الفرائض باب ميراث أهل الإسلام رقم ٢٩ وأخرجه أبو داود في كتاب الفرائض باب هل يرث المسلم الكافر (٣٢٦/٣) رقم ٢٩٠٩ وأخرجه الحاكم في كتاب الفرائض باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم (٣٤٥/٤).

قال الترمذي: اختلف بعض أهل العلم في ميراث المرتد، فجعل أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم المال لورثته من المسلمين، وقال بعضهم: لا يرثه ورثته من المسلمين. قال الإمام الخطابي في معالم السنن: عموم هذا الحديث يوجب منع التوارث بين كل مسلم وكافر، سواء كان الكافر على دين يقر عليه أو كان مرتداً يجب قتله. ومن لم يورث كافراً من مسلم لزمه أن لا يورث مسلماً من كافر. وقد اختلف الناس في هذا، فقال إسحاق بن راهويه: يرث المسلم الكافر ولا يرثه الكافر، وروي ذلك عن معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان، وقد حكى ذلك أيضاً عن إبراهيم النخعي وقالوا: نرثهم ولا يرثوننا، كما ننكح نساءهم ولا يتنكحون نساءنا، وقال عامة أهل العلم بخلاف ذلك، واختلفوا في ميراث المرتد، فقال مالك بن أنس وابن أبي ليلي والشافعي: ميراث المرتد فيء ولا يرثه أهله، وكذلك قال ربيعة بن أبي عبد الرحمن. وقال سفيان الثوري: ماله التليد لورثته المسلمين، وما اكتسبه وأصابه في رده فهو فيء للمسلمين، وهو قول أبي حنيفة.

وقال الأوزاعي وإسحاق بن راهويه: ما له كله لورثته المسلمين، وقد روي ذلك عن علي كرم الله وجهه، وعبد الله، وهو قول الحسن البصري والشعبي وعمر بن عبد العزيز.

(ب) سورة النساء، الآية: ١١.

القسم الثاني من قسمي الأحكام

وهو يرجع إلى خطاب الوضع. وهو ينحصر^(١) في الأسباب، والشروط، والموانع، والصحة والبطلان، والعزائم والرخص. فهذه خمسة أنواع. فالأول ينظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى

الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمر تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان: أحدهما: خارج عن مقدور المكلف، والآخر: ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالأول قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً، فالسبب مثل^(٢) كون الاضطراب سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإماء، والسلس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك. والشرط ككون الحول شرطاً في

(١) لم يحصره الأمدي فيها وإن اقتصر في بيانه عليها. أما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثير فراجعه. وقال ابن الحاجب أن الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي فنفي أن يكونا حكيمين وضعيين. ونفى بعضهم أن يكون هناك أحكام وضعية ورجعها إلى الأحكام التكليفية، لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير، إذ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد إذا حصل الزنا. وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمة دونها. فالأقتضاء والتخيير إما صريح أو ضمنى. وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية.

(٢) ذكر في السبب أمثلة لما يشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسلس. ولم يذكر ما يوضع من أجله في الشرط والمانع إلا أن يقال أن الحيض مثلاً مانع مسقط لحق الوطء ووجوب بالصلاة. وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات.

إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك. والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك.

وأما الضرب الثاني فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل^(١) تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذوناً فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً، كالبيع^(٢) والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد^(٣) للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك. وهو بين، ونظر من جهة ما يدخل^(٤) تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً، أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذلك، فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات، وأما الشرط فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات، فإن هذه الأمور وما أشبهها

(١-٢) أي بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه. وبهذا الاعتبار لا يكون داخلياً معناه في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لأجلها. فالبيع والشراء وضعاً سبباً شرعياً في حل الانتفاع لأنفس الانتفاع. وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً أو شرطاً للنسل.

(٣) أي فإن الانقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة إلا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني. ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائعين.

(٤) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً أما الثاني فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً الخ مع كونه في كل من النظريين داخلياً تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما والضرب الثاني أمثله جميعها واضحة لأنها أفعال داخلية تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لأجلها أحكام أخرى. فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً.

ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشروطاً ومانعاً؛ كالإيمان هو سبب في الثواب، وشروط في وجوب الطاعات أو في صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير. غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد. فإذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم وشروطاً لآخر ومانعاً لآخر، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية

مشروعية الأسباب^(١) لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة، ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تعلق تلك الأحكام بمسبباتها. فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب؛ وإذا نهى عنه لم يستلزم النهي عن المسبب؛ وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في مسببه. مثال ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم^(٢) الأمر بإباحة الانتفاع بالبيع.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً بل قد تكون المسببات غير داخلية في مقدور العبد كإزهاق الروح ونفس الإحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكماً آخر كأكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحمه حرام. ومشتري الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه-واجبة. وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وأخذاً حكم السبب وذلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا. والذكاة مباحة ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعي رأساً. فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بآدء الرأي مخالفاً له.

(٢) أي فالبيع سبب في حل الانتفاع بالبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لأن الحل المسبب ليس إلا حكماً لله فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر. ومثله يقال في النكاح ليتم له أن هذه الأمثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل =

والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحلية البضع، والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بإزهاق الروح، والنهي عن القتل العدوان لا يستلزم النهي عن الإزهاق، والنهي عن التردى في البئر لا يستلزم النهي عن تهتك المردى فيها، والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن نفس الإحراق. ومن ذلك كثير.

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب وإنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف، وهذا يتبين في علم آخر، والقرآن والسنة دالان عليه. فمما يدل على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ﴾^(أ) وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^(ب) وقوله: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تَوَعَّدُونَ﴾^(ج) إلى آخر الآية. وقوله: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^(د) الآية إلى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب إلى الرزق بل الرزق المتسبب إليه، ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال، ولو بجعل اللقمة في الفم ومضغها، أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة؛ لكن ذلك باطل باتفاق. فثبت أن المراد إنما هو عين المسبب إليه، وفي الحديث: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزق الطير» الحديث^(هـ)

= لا حكم في المسبب لأنه ليس من كسب العبد إلا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحترق الثوب.

(أ) سورة طه، الآية: ١٣٢.

(ب) سورة هود، الآية: ٦.

(ج) سورة الذاريات، الآية: ٢٢.

(د) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(هـ) أخرجه الترمذي في كتاب الزهد باب في التوكل على الله (٤/٤٩٥) رقم ٢٣٤٤ عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: «لو أنكم توكلون على الله حق توكله لرزقتم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً» وأخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد باب التوكل واليقين (٢/١٣٩٤) رقم ٤١٦٤ بلفظ: «لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً» وأخرجه الحاكم في المستدرک في كتاب الرقاق باب «لو أنكم توكلتم على الله لرزقكم كما يرزق الطير» (٤/٣١٨).

..... وفيه «اعقلها»^(١) وتوكل»^(أ) فني هذا ونحوه بيان لما تقدّم. ومما يبيّنه قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَمْنُون. أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(ب) ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾^(٢) ﴿ج﴾ ﴿أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾^(د) ﴿أَفَرَأَيْتُمْ النَّارَ الَّتِي

(١) فقد جمع بين طلب عقل الناقاة والاعتماد على الله في حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكت عن التوكل على الأقل. فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذي وقال: غريب.

(أ) أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع باب ٦٠ رقم ٢٥١٧ عن أنس بن مالك يقول: قال رجل: يا رسول الله أعقلها وأتوكل أو أطلقها وأتوكل؟ قال: «اعقلها وتوكل» وأخرجه ابن حبان في كتاب الرقائق باب ذكر الأخبار بأن المرء يجب عليه مع توكل القلب الاحتراز بالأعضاء ضد قول من كرهه (٥٦/٢) رقم ٧٢٩ عن جعفر بن عمرو بن أمية عن أبيه قال: قال رجل للنبي ﷺ: أرسل ناقتي وأتوكل؟ قال: «اعقلها وتوكل».

(ب) سورة الواقعة، الآيتان: ٥٨، ٥٩.

(٢) أنتم تزرعونوه أم نحن الزارعون أي تثبتونه أم نحن المبتنون المثمرون له. والآيات الثلاث الأولى واضحة في البيان هنا لأن في كل منها نسبة التسبب للعبد وإنكار أن يكون له إيجاد للمسبب بل الموحد هو الله. أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً لا في تسبب ولا غيره لأن الإنزال من المزن وهو محل الغرض لا شأن لنا به ولا تسبباً. فلو كان الكلام في الري المسبب عن الشرب وكانت الآية أنتم تخلقون الري أم نحن الخالقون لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل. وانظر في الآية التي بعدها أيضاً وعليك بالتأمل في صنيعة لتعرف السبب في هذا الأسلوب: جعل الآيات الأولى دليلاً وبدا بها وعلق عليها أولاً، ثم ذكر الآيات الأخيرة قائلاً ومما يبيّنه دخولاً عليه وقال بعد الحديثين: فيهما بيان لما تقدم. وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً: (الآية الأولى) فيها نفي التكليف بالمسبب صراحة لا نسألك رزقاً مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة (الآية الثانية) حصر الرزق في كونه عليه تعالى فطبعاً لا يكلف به غيره (الآية الثالثة) جعل الرزق في السماء على ما هو ظاهرها وليس في تناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب إلى الرزق. أما الآيات الأخرى فنسب الخلق إليه تعالى لا للعبد ويلزمه ألا يطلب من العبد فهو ظاهر في أنه لا يكلف به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب بخلاف الآيات الأولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة.

(د) سورة الواقعة، الآية: ٦٨.

(ج) سورة الواقعة، الآية: ٦٣.

تورون^(أ) وأتى على ذلك كله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(ب) ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(ج) وإنما جعل إليهم العمل ليجازوا عليه؛ ثم الحكم فيه لله وحده. واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به. وإذا كان كذلك دخلت الأسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل والسمع. فصارت الأسباب هي التي تعلق بها مكاسب العباد دون المسببات؛ فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب. فخرجت المسببات^(١) عن خطاب التكليف؛ لأنها ليست من مقدورهم. ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق. وهو غير واقع كما تبين في الأصول. ولا يقال: إن الاستلزام موجود، ألا ترى أن إباحة عقود البيوع والإجازات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها، وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها، وكما في التعدي والغصب والسرقة ونحوها، والذكاة في الحيوان إذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم إباحة الانتفاع، فإذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع... إلى أشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال: أن الأمر بالأسباب والنهي عنها لا يستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها، وكذلك في الإباحة؟

لأننا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين:

أحدهما: أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الدليل على ذلك، فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام.

الثاني: أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة، فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به، فكما نقول في الانتفاع بالمبيع أنه مباح، نقول في النفقة عليه أنها واجبة إذا كان حيواناً؛ والنفقة من مسببات العقد المباح، وكذلك حفظ

(أ) سورة الواقعة، الآية: ٧١.

(ب) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(ج) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(١) لو أخذ هذا على عمومته لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم لا يترتب حكم شرعي على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقاً لأنها كلها خارجة عن مقدوره مع أن صنيعة الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام. والواقع أن المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والأول قد يأخذ حكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره.

الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب. ومثل ذلك الذكاة، فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول، كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكروه وفي البعض، هذا في الأسباب المشروعة، وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل^(١)، لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات، فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع؛ لا أن^(٢) المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة، وهذا كله ظاهر فالأصل مطرد والقاعدة مستتبة وبالله التوفيق، وينبني على هذا الأصل:

المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعية لا غير - أسباباً كانت أو غير أسباب، معللة كانت أو غير معللة.

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب، وأنها ليست^(٣) من مقدور المكلف، فإذا لم تكن راجعة إليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم، وهو السبب، وما سواه غير لازم، وهو المطلوب.

وأيضاً، فإن^(٤) من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ، وإلى جهته ميل؛

(١) تقدم أنه يتفق فيها أن تكون مسبباتها ممنوعة كالغصب والسرقة. وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلاً. فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام.

(٢) يقال مثله في المأمور بها والمباحة ما دام الجميع لا استلزام فيه وأنه أمر اتفاقي.

(٣) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وأن من المسببات ما هو مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب، كالانتفاع في المبيع في عقد البيع.

(٤) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسببات كثيرة، وقد يكون القصد إلى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوباً شرعياً، كالقصد إلى حفظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية، فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً. وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها. فلذلك منع من طلب الولاية منها. وإذا كان النظر إلى المسبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب بل ويجعل المباح غير مباح، فأولى ألا يلزم القصد إلى المسبب. يعني أن القصد إلى المسبب قد يضر فضلاً عن لزومه. فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يلزم.

فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب، فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولي على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كلها مطلوبة إما طلب الوجوب أو الندب؛ ولكن راعى عليه السلام في ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ، وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كما سيأتي بحول الله تعالى، بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح، فقال: «ما جاءك من هذا المال وأنت غير مُشرف فخذ» الحديث^(١)؛ فشرط قبوله عدم إشراف النفس، فدل على أن أخذه بإشراف على خلاف ذلك. وتفسيره في الحديث الآخر^(٢): «من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه؛ ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثلته كمثل الذي يأكل ولا يشبع» وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه. وهو من آثار عدم إشراف النفس. وأخذ بغير حقه خلاف ذلك. وبين هذا المعنى الرواية الأخرى: «نعم صاحب المسلم هو»^(٣) من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل، أو كما قال: «وإنه من يأخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع ويكون عليه شهيداً يوم القيامة»^(٤).

وجه ثالث: وهو أن العباد من هذه الأمة - ممن يعتبر مثله ههنا - أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ، حتى عدّوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جُملة مكائدها. وأسّسوا قاعدة بنوا عليها - في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض - أن يقدموا ما لا حظ للنفس فيه، وأما ما ثقل عليها؛ حتى لا يكون لهم عمل إلا على مخالفة ميل النفس. وهم الحجة فيما انتحلوا لأن إجماعهم إجماع. وذلك دليل على صحة الإغراض عن المسببات في الأسباب. وقال عليه السلام إذ سأل جبريل عن الإحسان: «أَنْ تَعْبُدَ»^(٥) الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة، والذي يعبد الله تعالى على المراقبة يعزّب عنه - إذا

(١) بقية الحديث: (وما لا فلا تتبعه نفسك) أخرجه الشيخان.

(٢) روي في الترغيب والترهيب ضمن حديث: (يا حكيم إن هذا المال خضر حلو، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع) الخ عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار.

(٣) جزء من حديث طويل رواه في التيسير عن الشيخين والنسائي بلفظ (لمن أعطى).

(٤) بقية الحديث المتقدم.

(٥) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما أنه بعض حديث آخر رواه الخمسة إلا البخاري كما قال في التيسير.

تلبس بالعبادة - حَظُّ نفسه فيها. هذا مقتضى العادة الجارية بأن يَعزُبَ كُلُّ ما سواها. وهو معنى يَبْنِي أَهْلُهُ كَالْغَزَالِي وغيره. فإذا لَيسَ من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات إلى المسببات. وهذا أيضاً جارٍ في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة. ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبب، في جريان الثواب والعقاب^(١)؛ فإن ذلك راجع إلى من إليه إبراز المسبب عن سببه. والسبب هو المتضمن له. فلا يَقُوُّهُ شيء إلا بفوت شرط أو جزء أصلي أو تكميلي في السبب خاصة.

المسألة الرابعة

وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات، أعني الشارع. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَرُ، وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات.

والثاني: أن الأحكام الشرعية إنما شُرِعَتْ لِجَلْبِ المصالح أو دَرْءِ المفسدات وهي مسبباتها قطعاً، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شُرِعَتْ لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات.

والثالث^(٢): أن المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب؛ لكنها فُرِضَتْ كذلك. فهي ولا بد موضوعة على أنها أسباب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات، فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسببات من جهتها. وإذا ثبت هذا وكانت الأسباب مقصودة الوضع للشارع، لزم أن تكون المسببات كذلك.

(١) يعني مع أنهما من المسببات فيجريان على العبد بدون قصد إليهما.

(٢) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه. وهل بقيت حاجة إلى قوله وإذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الأسباب قاصداً لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله وإذا ثبت هذا الخ. وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

فإن قيل: فكيف هذا مع ما تقدم من أن المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأسباب

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إن القصدين مُتَبَايِنَانِ، فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات، فإن المسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم، وهنا إنما معنى القصد إليها أن الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها، ولذلك وضعها أسباباً، وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلة تحت خطاب التكليف، وإنما فيه ما يقتضي القصد إلى مجرد الوقوع خاصة، فلا تناقض بين الأصلين.

والثاني^(١): أنه لو فرض توارد القصدين على شيء واحد لم يكن محالاً إذا كانا باعتبارين مختلفين، كما توارد قصد الأمر والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين، والحاصل أن الأصلين غير متدافعين على الإطلاق.

المسألة الخامسة

إذا ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبب، فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق، وله القصد إليه، أما الأول فما تقدم^(٢) يدل عليه.

فإذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو غيرها؟ قلت: لأن الشارع ندبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أمرت به. كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأزكي وأحج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها، فإن قيل لك إنَّ الشارع أمر ونهى لأجل المصالح، قلت: نعم، وذلك إلى الله لا إليّ، فإن الذي إليّ التسبب، وحصول المسببات ليس إليّ. فأصرف قصدي إلى ما جعل إليّ وأكل ما ليس لي إلى مَنْ هو له.

ومما يدل على هذا أيضاً: أن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلف فالله خالق السبب، والعبد مكتسب له ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

(١) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً. فإن تباین القصدين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد.

(٢) أي في أدلة المسألة الثالثة لأنه إذا كان لا يلزمه فله تركه.

تَعْمَلُونَ»^(١) «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»^(ب) «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^(ج) «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^(د) وفي حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام^(١): «فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلِ؟» وقول عمر في حديث الطاعون: نَفَرٌ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ. حِينَ قَالَ لَهُ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: أَفِرَاراً مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟. وفي الحديث^(٢): «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ، فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطُوكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتُبْهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَعَلَى أَنْ يَمْنَعُوكَ شَيْئاً كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ».

والأدلة على هذا تنتهي إلى القطع، وإذا كان كذلك فالالتفات إلى المسبب في فعل السبب لا يزيد^(٣) على ترك الالتفات إليه؛ فإنَّ المسبب قد يكون، وقد لا يكون، هذا وإن كانت مجاري العادات تقتضي أنه يكون، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون، ونقض^(٤) مجاري العادات دليل على ذلك، وأيضاً: فليس في الشرع دليلٌ ناصٌّ على طلب القصد إلى المسبب.

فإن قيل^(٥): قصد الشارع إلى المسببات والنتائج إليها، دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف، وإلا فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع، إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه^(٦) من هذا الكتاب. فإذا طابقه صح، فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع، كان بذلك

(أ) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(ج) سورة الإنسان، الآية: ٣٠.

(ب) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(د) سورة الشمس، الآيتان: ٧، ٨.

(١) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما في البخاري: (لا عدوى ولا صفر ولا هامة. فقال أعرابي: يا رسول الله فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها؟ قال: فمن أعدى الأول؟).

(٢) بعض حديث رواه الترمذي وصححه. وفي ألفاظه بعض اختلاف.

(٣) أي من جهة إيجاد المسبب وعدمه.

(٤) فكم وجد السبب ولم يوجد المسبب، وكما وجد المسبب بدون سببه العادي. ولله خرق العوائد.

(٥) هذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة.

(٦) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد.

مخالفاً له، وكلُّ تكليف قد خالف^(١) القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين. فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك، لما مر أن المسببات غير مكلف بها، وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر إيقاع المكلف للأسباب لِيَسْعَدَ مَنْ سَعِدَ وَيَشْقَى مَنْ شَقِيَ، فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد التكليفي، فلا يلزم قصد المكلف إليه إلا أن يدل على ذلك دليل، ولا دليل عليه. بل لا يصح ذلك^(٢)، لأن القصد إلى ذلك قصد إلى ما هو فعل الغير، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير، لأنه غير مكلف بفعل الغير، وإنما يكلف بما هو من فعله، وهو السبب خاصة، فهو الذي يلزم القصد إليه، أو يطلب القصد إليه، ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

فصل

وأما أن للمكلف القصد إلى المسيب فكما إذا قيل لك: لَمْ تَكْتَسِبْ؟ قلت: لأقيم صُلبي، وأقوم في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب، فهذا القصد إذا قارن التسبب صحيح، لأنه التفات إلى العادات الجارية، وقد قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(١) وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾^(ب) وقال: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

(١) ترويح للسؤال يجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسيب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة.

(٢) أي لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته. ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دُلل به هنا عليه لا يفيد، وأيضاً يناهز الأدلة الآتية على صحة قصد المسيب على أن قوله بعد فهو الذي يلزم القصد إليه يؤيد ما قررناه.

(أ) سورة الجاثية، الآية: ١٢.

(ب) سورة الروم، الآية: ٢٣.

وَابْتَغُوا^(١) مِنْ فَضْلِ اللَّهِ^(٢) (أ) فمن حيث عبر بالقصد إلى الفضل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسيق مساق الامتنان من غير إنكار، أشعر بصحة ذلك القصد، وهذا جار في أمور الآخرة، كما هو جار في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ^(٣) جَنَّاتٍ^(ب)﴾ وأشبه ذلك مما يؤذن بصحة القصد إلى المسبب بالسبب، وأيضاً فإنما محصول هذا أن يبتغي ما يهيئ الله له بهذا السبب، فهو راجع إلى الاعتماد على الله واللجأ إليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله، وهذا لا نكير فيه شرعاً. وذلك أن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً، فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له. فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع، والمحذور إنما هو أن يقصد^(٤) خلاف ما قصد، مع أن هذا القصد لا يبنى عليه عمل غير مقصود للشارع، ولا يلزم منه عقد مخالف، فالفعل^(٥) موافق، والقصد موافق، فالمجموع موافق.

فإن قيل: هل يستتب هذان^(٥) الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا؟ فإن الذي يظهر لبادئ الرأي أن قصد المسببات لازم في العاديات، لظهور وجوه

(١) كأنه قال اقصدوا فضل الله ورزقه يأخذكم في الأسباب من الانتشار في الأرض مثلاً وهو قصد إلى المسبب بالسبب. وحيث كان في مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك في المسبب لا في السبب. ولو قال: عبر بالقصد إلى الفضل الذي هو المسبب مقارناً أو مرتباً على السبب في مقام الامتنان فدل على أنه يصح قصد المسبب بالسبب، لكان ظاهراً. لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازاً. لأنه لو كان مجازاً وكان المسبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدعاه ولو في مقام الامتنان إذا فرضنا أنه يظهر مقام الامتنان في هذه الحالة.

(أ) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(٢) ليس فيه ما يدل على القصد من المكلف ولكن آية انتشروا وابتغوا وقوله ولتبتغوا مثلاً ظاهرة فيما أراد. وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ الخ وقوله تعالى ﴿أَمْ مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ سَأَدُوا﴾ الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب في أمور الآخرة.

(ب) سورة الطلاق، الآية: ١١.

(٣) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل.

(٤) يشير إلى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع.

(٥) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم لزوم فيهما لأنه سيبي سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات.

المصالح فيها، بخلاف العبادات، فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى، فهناك يَسْتَبْتُ عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلّل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفساد، وهي ظاهرة في العاديات. وغير ظاهرة في العباديات، وإذا كان كذلك فالالتفات إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العاديات، ولا سيما في المجتهد. فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح، فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام، والمعاني هي مسببات الأحكام، أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات أجري على مقصود الشارع فيها، والأمران بالنسبة إلى المقلد سواء في أن حقه أن لا يلتفت إلى المسببات، إلا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية.

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء، وذلك أن المجتهد إذا نظر في علة الحكم عدّى الحكم بها إلى محلّ هي فيه لتقع المصلحة المشروع لها الحكم، هذا نظره خاصة^(١)، ويبقى قصده إلى حصولها بالعمل، أو عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة إليه، فتارة يقصد إذا كان هو العامل، وتارة لا يقصد، وفي الوجهين لا يفوقه في اجتهاده أمر، كالمقلد سواء، فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام^(٢): «لا يقضي القاضي وهو غضبان» نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم؛ فألحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين، والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن، فإذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك - وكان قاضياً - منع من القضاء، بمقتضى النهي، فإن قصد بالانتهاء مجرد النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نُهيَ عن القضاء، حصل مقصود الشارع وإن لم يقصده القاضي؛ وإن

(١) أي فهو ينظر إلى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الأصل. وهذا أمر نظري غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه. وعند أخذه في العمل يستوي مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته.

(٢) قال العراقي: متفق عليه من حديث أبي بكرة اهـ. ورواه في التيسير: (لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان) وقال أخرجه الخمسة.

قصد به ما ظهر قصد الشارع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج، حصل مقصود الشارع أيضاً. فاستوى قصد القاضي إلى المسبب وعَدَم قصده. وهكذا المقلد فيما فهم حكمته من الأعمال، وما لم يفهم كالعبادات بالنسبة إلى الجميع، وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة، فالقصد إليها أو عَدَم القصد كما تقدم.

المسألة السادسة

إذا تقرر ما تقدّم فللدخول في الأسباب مراتب تتفرع على القسمين. فالالتفات إلى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب:

إحداها: أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مُضَاهٍ له والعياذُ بالله، والسبب غير فاعل بنفسه ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(ب). وفي الحديث «أصبح من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ»^(١) الحديث، فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلاً بنفسه، وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام.

والثانية: أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة، وهذا هو المتكلم على حكمه قبل، ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاده الإستقلال، بل من جهة كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبب، فالسبب لا بد أن يكون سبباً لمسبب؛ لأنه معقوله، والألم يكن سبباً، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى؛ فإن قدرة

(أ) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(ب) سورة الصفات، الآية: ٩٦.

(١) بقية الحديث كما في التيسير عازياً له إلى الستة إلا الترمذي (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب. ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب) وليس فيه كلمة بي بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما أثبتناها في صلب الكتاب هنا. وسيأتي للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام) رواية فيها كلمة بي في الموضعين.

اللَّهُ تظهر عند وجود السبب وعند عدمه، فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب، لكن هنا قد يغلب الالتفاف إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر إلى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه، وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

والثالثة: أن يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى لأنه المسبب، فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سبباً؛ فإنه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف، كالأسباب العقلية، فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسيب الرباني بدليل السبب الأول، وهنا يقال لمن حكمه^(١): فالسبب الأول عماذا تسبب؟ وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فمن أعدى الأول؟»^(٢) فإذا كانت الأسباب مع المسببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لا هي؛ إذ ليس له شريك في ملكه، وهذا كله مبين في علم الكلام، وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه. وذلك صحيح.

فصل

وترك الالتفات إلى المسبب له ثلاث مراتب:

إحداها أن يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك، وهذا مبني على أن الأسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحاناً لهم، فإنها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. وهي على ضربين:

أحدهما: ما وضع لابتلاء العقول، وذلك العالم كله^(٣) من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها.

(١) بأن اعتقد أنه إذا وجد وجد المسبب، وإذا فقد فقد المسبب.

(٢) تقدم في المسألة الخامسة.

(٣) أي جملة وتفصيلاً وكذا يقال فيما بعده وإن كانت تصاريف كل شخص لا تمس جميع التفاصيل إلا أن الجزئيات مرتبطة بالكليات.

والثاني: ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل إلى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقى، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له؛ فإن الله غني عن العالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتيهم فيها. والأدلة على هذا المعنى كثيرة؛ كقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيُبْلُوَكُمْ﴾^(١) أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا^(٢) ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(ب) ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(ج) ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾^(د) ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ﴾^(٢) لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا^(هـ) ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلَهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ - إلى قوله - ﴿وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾^(و) ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٣) ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾^(ح) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء، فإذا كانت كذلك فالأخذ لها من هذه الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها، وهذا صحيح، وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها؛ لأنه إذا تسبب بالإذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتاً إلى مسبباتها وإن

(١) تصح دليلاً على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره.

(أ) سورة هود، الآية: ٧.

(ب) سورة الملك، الآية: ٢.

(ج) سورة الكهف، الآية: ٧.

(د) سورة يونس، الآية: ١٤.

(٢) ما قبل هذه الآية يرجع إلى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر إلخ. والآية وما بعدها عدا الآية الأخيرة يرجع إلى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق إلخ.

(هـ) سورة الكهف، الآية: ١٢.

(و) سورة آل عمران، الآيات: ١٤٠ - ١٤٢.

(ز) سورة آل عمران، الآية: ١٥٤.

(ح) سورة آل عمران، الآية: ١٥٢.

انجرت معها، فهو كالمسبب بسائر العبادات المحضة.

والثانية أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفاف إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلاً عن الالتفاف إلى المسببات؛ بناء على أن تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواء، واعتماداً على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأن بقاء الالتفاف إلى ذلك كله بقاء مع المحدثات، وركون إلى الأغيار، وهو تدقيق في نفي الشركة. وهذا أيضاً في موضعه صحيح. ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(١) وقوله: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ. أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾^(ب) وسائر ما كان من هذا الباب، وكذلك دلائل طلب الصدق في التوجه لله رب العالمين، كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط، في خلوص التوجه وصدق العبودية، فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالأسباب الموضوعة على أطراح النظر فيها من جهته، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها، فإنما يرجع إليها من حيث هي وسائل إلى مسببها وواضعها، وسبب إلى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبب خاصة.

والثالثة أن يدخل في السبب بحكم الإذن^(١) الشرعي مجرداً عن النظر في غير ذلك؛ وإنما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر لتحقيقه بمقام العبودية؛ لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به، لبّاه من حيث قصد الأمر في ذلك السبب، - وقد تبين له أنه مسبب وأنه أجرى العادة به، ولو شاء لم يجرها؛ كما أنه قد يخرقها إذا شاء -

(أ) سورة الكهف، الآية: ١١٠.

(ب) سورة الزمر، الآيتان: ٢، ٣.

(١) هو وقوله بعد وعلى أنه ابتلاء إشارة للمعنى الأول في هذا الفصل. وقوله يقتضي صدق توجهه هو المعنى الثاني في الفصل. وقوله وقد تبين له أنه مسبب وأنه أجرى العادة به ولو شاء الخ إشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب. وقد صرح بهذه المعاني بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ. فقوله شاملاً لجميع ما تقدم أي من المرتبة الثالثة من القسم الأول والمرتبتين المذكورتين في هذا الفصل. ويبقى الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات إلى المسبب، فإن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات إلى المسبب وعدم الالتفات إليه معاً في حالة واحدة من شخص واحد.

وعلى أنه ابتلاء وتمحيص، وعلى أنه يقتضي صدق التوجه به إليه، فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تقدم، لأنه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم، فهو طالب للمسبب من طريق السبب، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلي به، ومتحقق في صدق التوجه به إليه. فقصده مطلق وإن دخل فيه قصد المسبب؛ لكن ذلك كله منزّه عن الأغيار؛ مصفى من الأكدار.

المسألة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهياً عنه أولاً، فإن كان منهياً عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب، سواء علينا أكان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا؛ فإنه يتأتى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العدوان إزهاق الروح فيقع، وقد يقصد بالغضب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع، وقد لا يقع البتة، وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والاتفات إليه، لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر^(١)؛ ولا اعتبار به، وإن كان غير منهي عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها.

أما الأولى: فإذا فرضنا نفس التسبب مباحاً أو مطلوباً على الجملة، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل، معصية قارنت ما هو مباح أو مطلوب، فلا يطله. إلا إن قيل إن مثل هذه المقارنة مُفسدة، وإن المقارن للمعصية تصيره منهياً عنه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالمدينة المغصوبة، وذلك مبين في الأصول.

وأما الثانية: فظاهر أن التسبب صحيح؛ لأن العامل فيها إذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها، وغلب على الظن ذلك، كان ترك التسبب كاللقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو، وكذلك إذا بلغ مبلغ القطع العادي

(١) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، ولكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل كلامه أنه منهي عنه ومكلف بعدم التسبب، قال غير العارض المتقدم الذكر. وقوله ولا اعتبار به أي بهذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومكلفاً.

فواجب عليه أن يتسبب، ولأجل هذا قالوا في المضطر أنه إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال أو الاستقراض أو أكل الميتة ونحوها، ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت، ولذلك قال مسروق: ومن اضطر إلى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات دخل النار.

وأما الثالثة: فالتسبب أيضاً ظاهر؛ إلا أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة^(١) صاحب المرتبة الثانية أم لا؟ هذا مما ينظر فيه، وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدم التفرقة، وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضي ذلك، هذا: وإن كان ظاهر كلام الغزالي تساوي المرتبتين في هذا الحكم على طريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك، فالذي يظهر في المسألة نظر آخر: وذلك أن هذه المرتبة تكون علمية، وتكون خالية، والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله. فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية^(٢)؛ إذ كان واجباً على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بأنفسها، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة، وقد يخرقها إذا شاء لمن شاء، فمن حيث كانت عادة اقتضت الدخول في الأسباب؛ ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها وبدونها؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين، فإن غلب الطرف الأول وهو العادي فهو ما تقدم^(٣). وإن غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة، فإنه إذا جاع مثلاً فأصابته مخمصة فسواء عليه أتسبب أم لا؛ إذ هو على بينة أن السبب كالمسبب بيد الله تعالى، فلم يغلب على ظنه - والحال هذه - إن تركه للسبب إلقاء باليد إلى التهلكة؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحد، فلا يدخل تحت قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٤) فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك؛ لأن علمه^(٥) بأن السبب

(١) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب، فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه.

(٢) أي فهي بمنزلتها وتشارك معها في المال، فحكمها حكمها.

(٣) أي ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية إلى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبيعة يجري في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٥) أي الذي صار حالة لا كالأوصاف الطبيعية.

في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين، بل السبب وعدمه في ذلك سواء، فكما أن أخذه للسبب لا يعد إلقاء باليد إذا كان اعتماده على المسبب، كذلك في الترك. ولو فرض أن أخذ السبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبب لكان إلقاء باليد إلى التهلكة؛ لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه، وإنما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً، فكذا إذا ترك السبب لا لشيء^(١)؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقد الإيمان وحقائق الإيقان. وكل أحد فقيه نفسه، وقد مر الدليل على ذلك^(٢)، وقد قال في الحديث^(٣): «جَفَّ القَلَمُ بما هو كائن فلو اجتمع الخلقُ على أن يُعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه» وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية أن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: يا أبت، اشترِ طعاماً، فإني أرى السعر قد غلا، فأمر ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه: لست من المتوكلين على الله، وأنت قليل اليقين؛ كأن القمح إذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله كفاه الله.

ونظير مسألتنا في الفقه، الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحدهما. فالذي اعتقد السلامة جائز له ما فعل، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد، إذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام؛ وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز، وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت، أمر بالتأخير ولا يتيمم، وكذلك راكب البحر^(٤)، وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وإن غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت^(٥). وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر. . إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون،

(١) أي لا لسبب آخر.

(٢) في المسألة الخامسة.

(٣) تقدم في المسألة الخامسة أيضاً.

(٤) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها، وإلا منع من ركوبها.

(٥) ينظر في هذا.

وإن كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الأصل، فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة، فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه؛ ولذلك نجد أصحاب الأحوال يركبون الأحوال ويقتحمون الأخطار ويلقون بأيديهم إلى ما هو عند غيرهم تهلكة، فلا يكون كذلك؛ بناء على أن ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة. وقد حكى عياض عن أبي العباس الأبياني أنه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له: أتيتك زائراً ومودّعاً إلى مكة، فقال له أبو العباس: لا تخلنا من بركة دعائك، وبكى؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود، فخرج مع أصحابه، ثم أتاه بأثر ذلك الرجل فقال له: أصلحك الله! عندي خمسون مثقالاً ولي بغل، فهل ترى لي الخروج إلى مكة؟ فقال له: لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير، قال الراوي: فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما، فقال أبو العباس: عطية جاءني مودّعاً غير مستشير، وقد وثق بالله، وجاءني هذا يستشيرني، ويذكر ما عنده، فعلمت ضعف نيته فأمرته بما رأيتم، فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها، وسلم لقويّ اليقين في طرح الأسباب؛ بناء - والله أعلم - على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلكة، وهي مظان النظر الفقهي، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم.

فإن قيل: فصاحب هذه المرتبة أيّ الأمرين أفضل له؟ الدخول في السبب أم تركه؟ فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن الأسباب في حقه لا بدمنها، كما أنها كذلك في حق غيره؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام الأسباب في حقه، فهي في أنفسها أسباب؛ لكنها أسباب غريبة، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة، فالخارج مثلاً للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب، إما من نبات الأرض، وإما من جهة من يلقي من الناس في البادية وفي الصحراء، وإما من حيوان الصحراء، أو من غير ذلك، ولو أن ينزل عليه من السماء، أو يخرج من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصصون بها، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب، ومنها الصلاة؛ لقوله

تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾^(١) الآية. وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان يأمر أهله بالصلاة إذا لم يجدوا قُوتاً^(٢) وإذا كان كذلك فالسؤال غير وارد.

والثاني - على تسليم وروده -: أن أصحاب رسول الله ﷺ يعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالاً وعلماً؛ ولكنه عليه السلام ندبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هذه الحالة، فدلّ ذلك على أن الأفضل ما دلّهم عليه، ولأن هذه الحالة لا يعتدّ بها مقاماً يقوم فيه، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قَيِّدْهَا وَتَوَكَّلْ»^(٣). وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات، ولم يتركوا معها التسبّب تأديباً بأداب رسول الله ﷺ، وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليركوا الأفضل إلى غيره.

وأما المرتبة الرابعة: وهي مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضاً ظاهر، فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادية، فكما أن الأسباب العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذي سبّبها من حيث كانت مصروفة إليه، كذلك الأسباب العادية. ومن هنا لما قال عليه السلام: «ما منكم من نفسٍ منفوسةٍ إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار» قالوا: يا رسول الله فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ قال: «لا، اعملوا فكلٌ ميسرٌ لما خُلق له»، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى﴾ (ب) إلى آخرها^(٤) فكذلك العاديّات لأنها عبادات. فهي عنده جارية على الأحكام

(١) سورة طه، الآية: ١٣٢.

(٢) أخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في شعب الإيمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال: (كان النبي ﷺ إذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا: وأمر أهلك بالصلاة) وأخرج أحمد في الزهد وغيره عن ثابت قال: (كان النبي ﷺ إذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) أهـ من تفسير الألوسي ج ٥ - ص ٣١٩.

(٣) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة - ورواه البيهقي بلفظ «قيد وتوكل».

(ب) سورة الليل، الآية: ٥.

(٤) هذه الرواية إحدى روايات مسلم - جزء ٨ ص ٤٧ - بلفظ (ما منكم من نفسٍ إلا وعلم منزلها الخ) بغير لفظ منفوسة. وقد وردت هذه اللفظة في رواية أخرى طويلة للبخاري ومسلم تختلف في ألفاظها كثيراً عما هنا. وقد ذكر الحديث في التيسير عن الخمسة إلا النسائي مختلفاً في كثير من ألفاظه عما هنا.

الموضوعة. ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب ويدع المسببات لمسببها.

وأما المرتبة الخامسة: فالتسبب فيها صحيح أيضاً؛ لأن صاحبها وإن لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبب من باب أخرى، فلا بدّ منه من جهة ما هو راقٍ به وملاحظ للمسبب من جهته، بدليل الأسباب العبادية، ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلماً إلى المتعبّد إليه بها؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات، إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة، فربما رمى من الأسباب بما ليس بضروري، واقتصر على ما هو ضروري، وضيّق على نفسه المجال فيها، فراراً من تكاثرها على قلبه، حتى يصح له اتحاد الوجهة، وإذا كانت الأسباب موصّلة إلى المطلوب، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة؛ إذ من جهتها يصح المطلوب.

وأما السادسة: فلما كانت جامعة لأشتات ما ذكر قبلها، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها. غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتنال الأمر، لا من جهة أمر آخر، فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها، كلّ ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله، فإن كان المكلف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له. والله أعلم.

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أولاً، لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات، عدّ كأنه فاعل له مباشرة، ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشيع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا^(١)، وسائر المسببات إلى أسبابها، فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا، منسوبة إلينا وإن لم تكن من كسبنا، وإذا كان هذا معهوداً معلوماً، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزن.

(١) السقمونيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن ومزيل لدوده.

وأدلته في الشرع كثيرة، بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ - إلى قوله - ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(١) وفي الحديث: «ما من نفس تُقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفلٌ منها لأنه أولٌ مَنْ سَنَّ القتل»^(٢) وفيه: «مَنْ سَنَّ سُنَّةَ حَسَنَةٍ كان له أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا»^(٣). وكذلك: «مَنْ سَنَّ سُنَّةَ سَيِّئَةٍ». وفيه^(٤): «إِنْ الْوَلَدُ لَوَالِدِيهِ سَتَرٌ مِنَ النَّارِ. وَإِنْ مَنْ غَرَسَ غَرْسًا كَانَ مَا أَكَلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُْرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ. وَلَا يَرْزُؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ»^(٥) وكذلك الزرع؛ والعالم يبيث العلم فيكون له أجر كلٍّ من انتفع به. ومن ذلك ما لا يحصى، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضرر ليست من فعل المتسبب.

فإذا كان كذلك، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسببه؛ لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل. وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد، ولا يخرج عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها؛ فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع الأمور به مصلحة علمها الله، ولأجلها أمر به، والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله ولأجلها نهى عنه، فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من

(١) هذا مبني على أن المراد بالقتل والإحياء المسبب. وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة. فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت إلى المتسبب. وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً. ويمكن إرادته هنا فلا يكون فيه دليل.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

(٢) تقدم في ص ١٢٠.

(٣) بعض حديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه بلفظ (من سن في الإسلام) في الموضعين.

(٤) من هنا إلى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب إلى المتسبب. وهو يدل على مدعاه.

(٥) في مسلم بتمامه إلا صدره (إن الولد لوالديه ستر من النار) فلم يذكر فيه.

المصالح أو المفسد، وإن جهل تفاصيل ذلك .

فإن قيل: أيثاب أو يعاقب على ما لم يفعل؟

فالجواب: أن الثواب والعقاب إنما ترتب على فعله وتعاطاه، لا على ما لم يفعل؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفسد، وقد بينّ الشرع ذلك وميّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدته فجعله كبيرةً، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً، وفي المفسد صغيرة، وبهذه الطريقة يميّز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله؛ ويعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر، فما عظمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته، وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر، وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة.

المسألة التاسعة

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به، إذا اعتبر ينبنى عليه أمور:

أحدها: أن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه^(١) وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً، وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه، فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه، فقد وقع قصده عبثاً، ووقع المسبب الذي أوقع سببه. وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أن لا يكون

(١) وضع الأصل من أول الأمر على أنه تعاطي السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع الخ. وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الأصل من الإشكالات الآتية. فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً. إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) إن كان مراده أنه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح، وإن كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك، بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه.

مقتضى ذلك، فهو قصد باطل. ومثله في العبادات إذا صَلَّى أو صام أو حجَّ كما أمر، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قرينة وما أشبه ذلك، فهو لغو، وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة. وفيه جاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾^(١) الآية^(١). ومن هنا كان تحريم ما أحلَّ الله عبثاً، من المأكول، والمشروب، والملبوس، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق في خاص^(٢) - بخلاف العام -، وما أشبه ذلك، فجميع ذلك لغو؛ لأن ما تولَّى الله حليته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه. ومثله قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الولاء»^(٣) لِمَنْ أَعْتَقَ^(ب) وقوله: «مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطاً لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ»^(ج) الحديث. وأيضاً فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع. وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل. فهذا القصد باطل. والمسألة واضحة.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

(أ) سورة المائدة، الآية: ٨٧.

(١) فقوله ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهي عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرَّمتموه.

(٢) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو.

(٣) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبباً عن عتقه. فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء. فمن أراد رفعه قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه. وهو دليل على أصل المسألة وإن كان في موضوع خاص بالولاء.

(ب) أخرجه البخاري في كتاب الفرائض باب إذا أسلم على يديه (١٩٣/٧) وأخرجه مسلم في كتاب العتق باب إن الولاء لمن أعتق (١١٤١/٢) رقم ١٥٠٤ وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة باب إذا تحولت الصدقة (١١٣/٥) رقم ٢٦١٣ وفي كتاب الطلاق وفي كتاب البيوع. وأخرجه أبو داود في كتاب الفرائض باب في الولاء (٣٣٠/٣) رقم ٢٩١٥.

(ج) أخرجه الترمذي في كتاب الوصايا باب ما جاء في الرجل يتصدق أو يعتق عند الموت (٣٧٩/٤) رقم ٢١٢٤.

أحدهما: أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب^(١)، فإذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسبباتها، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها؛ بل مفقودة الشرط وهو الاختيار، فلم تصح من جهة فقد الشرط، فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة، لفقد الاختيار.

والثاني: أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب؛ وتعاطي الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أن لا تكون مبيحة، مناقضة لقصد الشارع ظاهرة؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب، فيكون إذاً تعاطي هذه الأسباب باطلاً وممنوعاً؛ كالمصلي قاصداً بصلاته ما لا تجزئه لأجله، والمتطهر يقصد أن لا يكون مستباحاً للصلاة، وما أشبه ذلك. فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين المتنافيين. وهو باطل.

فالجواب عن الأول: أن الفرض إنما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً، لكن مع عدم اختياره للمسبب. وليس الكلام في موقعها بغير اختيار. والجمع بينهما ممكن عقلاً؛ لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان؛ كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته، أو رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره أن يصيبه، وما أشبه ذلك. فكما يمكن اجتماعهما^(٢) في العاديات فكذلك في الشرعيات.

والجواب عن الثاني: أن فاعل السبب في مسألتنا قاصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج، وما وضعه سبباً فعلة هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب، وهذا ليس له، فقصده فيه عبث، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع؛ فإن فاعل

(١) فإن الأفعال والتروك إذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام.

(٢) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً، وقصده عدم المسبب. وقوله: (العاديات) أي كالأمثلة الثلاثة.

السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له، كنكاح المحلل عند القائل بمنعه، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب. فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً، فلم يكن محللاً لا للنكاح ولا للمحلل له لأنه باطل.

وحاصل الأمر: أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب^(١)، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج، فالأول لا ينتج له شيئاً، والآخر ينتج له؛ لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه، فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه، وهذا كذب أو طمع في غير مطمع، والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع، فاعرف الفرق بينهما فهو دقيق.

ويوضحه^(٢) أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه؛ والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه.

فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً، فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينتهض سبباً في إبطال العبادة، فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب^(٣) لا إبطال المسببات.

فالجواب: أن الأمر ليس كذلك؛ وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصداً بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها، فقصدته أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من أجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد. فالفرق بينهما ظاهر.

(١) أي مع أنه ليس بسبب، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له. والثاني بعد ما تعاطى السبب كاملاً قصد

ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون.

(٢) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم.

(٣) أي فيعود الإشكال الأول.

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر ولم يفصل^(١) القول في ذلك، فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل؛ من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر: فمن نظر^(٢) إلى فعلها على ما ينبغي، قال إن استحابة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح رفعه إلا بناقض طارئ، ومن نظر إلى حكمها أعني حكم استحابة الصلاة مستصحباً إلى أن يصلي وذلك أمر مستقبل، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة؛ وهي بالنية المنافية منسوخة، فلا يصح استحابة الصلاة الآتية بها، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل، ونو قارن الفعل لأثر؛ فكذلك هنا، فلو رفض نية الطهارة بعدما أدى بها الصلاة وتم حكمها؛ لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة، فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها، وقد كان أتى بها على ما أمر به، فإن قال به في مثل هذا^(٣)، فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال. والله أعلم وبه التوفيق.

هذا حكم الأسباب إذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها. وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره، وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا؛ فالثمرة واحدة، وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلف، أو ارتفعت اقتضائاتها وهي تامة، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة، ولكان وضعه لها عبثاً؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً، ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً، فإذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع، وقد

(١) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له.

(٢) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها يقطع النظر عن الصلاة وإن كانت شرطاً فيها، قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت. ومن نظر إلى أن الوضوء شرط في صحة الصلاة وكأنه جزء منها، لم يجعل تمامه إلا بأداء الصلاة. فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه، فيؤثر فيه.

(٣) أي فإن قال إن الوضوء يبطل حتى إذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به، فيكون مخالفاً للمقاعدة.

فرضناها موضوعة في الشرع على وضع معلوم، هذا خلف محال؛ فما يؤدي إليه مثله، وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية.

فإن قيل: كيف هذا مع القول بأن النهي لا يدلّ على الفساد، أو أنه يدلّ على الصحة، أو بأنه يفرق بين ما يدلّ على النهي لذاته أو لوصفه؟ فإن هذه المذاهب تدلّ على أن التسبب المنهي عنه وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب، وفي مذهب مالك^(١) ما يدلّ على ذلك: فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع، وأيضاً فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تفتت العين، وكذلك الغضب ونحوه يفيد عنده الملك وإن لم تفت عين المغضوب - في مسائل. والغضب أو نحوه ليس بسبب من أصله. فيظهر أن السبب المنهي عنه يحصل به المسبب، إلا على القول بأن النهي يدلّ على الفساد مطلقاً.

فالجواب: أن القاعدة، عامة وإفادة الملك في هذه الأشياء إنما هو لأمر آخر خارجة عن نفس العقد الأول. وبيان ذلك لا يسع ههنا، وإنما يذكر فيما بعد هذا إن شاء الله.

فصل

ومن الأمور التي تنبني على ما تقدم أن الفاعل للسبب عالماً بأن المسبب ليس إليه، إذا وكله إلى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب إلى الإخلاص، والتفويض والتوكّل على الله تعالى، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة، والشكر، وغير ذلك من المقامات السنية، والأحوال المرضية، ويتبين ذلك بذكر البعض؛ على أنه ظاهر.

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لَبَّى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية؛

(١) أي وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحد، وفي ثبوت النسب، في نكاح المحارم. فقالوا إن هذا ليس حكم العقد وإنما هو شيء آخر، وهو حكم الشبهة بصورة العقد. ولم يقل به الأئمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب.

بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب، بواسطة التوجه إلى المسبب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبين في الإخلاص.

وأما التفويض فلأنه إذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه إلى من إليه ذلك، وهو الله سبحانه، فصار متوكلاً ومفوضاً، هذا في عموم التكليف العادية والعبادية، ويزيد بالنسبة إلى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً^(١)، فإن كان ممن^(٢) يلتفت إلى المسبب بالدخول في السبب، صار مترقباً له ناظراً إلى ما يؤول إليه تسببه، وربما كان ذلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل السبب، استعجالاً لما ينتجه، فيصير توجهه إلى ما ليس له، وقد ترك التوجه إلى ما طلب بالتوجه إليه، وهنا تقع حكاية من سمع أن من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، فأخذ - بزعمه - في الإخلاص لينال الحكمة، فتم الأمد ولم تأت الحكمة، فسأل عن ذلك، فقيل له: إنما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله، وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب، وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغترأ بعلمه، إلى غير ذلك.

وأما الصبر والشكر فلأنه إذا كان ملفتاً إلى أمر الأمر وحده، متيقناً أن بيده ملاك المسببات وأسبابها، وأنه عبد مأمور، وقف مع أمر الأمر ولم يكن له من ذلك مجيد ولا زوال، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة؛ وممن عبد الله كأنه يراه، فإذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين؛ إذ لم ير لتسببه في ذلك المسبب ورداً

(١) أي جامعاً بين الأمرين، بخلافه إذا نظر إلى المسبب دائماً فإنه يغلب عليه جانب الرجاء. ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعف همته وفقر نفسه عن الأعمال التكليفية.

(٢) هل هذا غير ما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخفى أن قوله (فإن كان) مقابل لقوله (إذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعادي والعبادي كما هو شامل لهما في الفصل التالي. فكان يمكن الاستغناء بما يأتي عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الإعراض عن تكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب. ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبب.

ولا صدراً، ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضرراً؛ وإن كان علامة وسبباً عادياً، فهو سبب بالتسبب، ومعتبر في عاديّ الترتيب، ولو كان ملتفتاً إلى المسبب، فالسبب قد ينتج وقد يعقم، فإذا أنتج فرح، وإذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه؛ وعدّ السبب كلا شيء؛ وربما ملّه فتركه، وربما سئم منه فثقل عليه، وهذا يشبه من يعبد الله على حرف، وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية، ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات إلى المسببات، وربما كان هذا أعظم نفعاً في أصحاب الكرامات والخوارق.

فصل

ومنها: أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره لله، إنما هُمّ السبب الذي دخل فيه، فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأن غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبب من السبب، لكان مظنة لأخذ السبب على غير أصلته، وعلى غير قصد التعبد فيه؛ فربما أدى إلى الإخلال به وهو لا يشعر، وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه، ومن هنا تنجرّ مفاصد كثيرة، وهو أصل الغش في الأعمال العادية، نعم والعبادية؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة، أما في العاديات فظاهر؛ فإنه لا يغش إلا استعجالاً للربح الذي يأمله في تجارته، أو للتفاق الذي ينتظره في صناعته، أو ما أشبه ذلك. وأما في العبادات فإن من شأن من أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض، بعد ما يحبه أهل السماء، فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى، ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول في الأرض، فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويدخله طلب ما ليس له، فيظهر ذلك السبب، وهو الرياء، وهكذا في سائر المهلكات، وكفى بذلك فساداً.

فصل

ومنها: أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحد الوجهة، فهو بذلك طيب المحيا، مجازى في الآخرة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُخَوِّضَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^(١) الآية^(١).

(أ) سورة النحل، الآية: ٩٧.

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة. أما بقية الآية فراجع إلى قوله =

وروي عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة: هي المعرفة بالله؛ وصدق المقام مع الله، وصدق الوقوف على أمر الله، وقال ابن عطاء: العيش مع الله، والإعراض عما سوى الله.

وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همهّ همّاً واحداً؛ بخلاف من كان ناظراً إلى المسبب بالسبب، فإنه ناظر إلى كل مسبب في كل سبب يتناوله، وذلك أكثر ومشتت، وأيضاً، ففي النظر إلى كون السبب منتجاً أو غير منتج تفرق بال. وإذا أنتج فليس على وجه واحد؛ فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان، فتراه يعود تارة باللوم على السبب، وتارة بعدم الرضى بالمسبب، وتارة على غير هذه الوجوه، وإلى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام^(١): «لا تُسَبِّوا الدهرَ فإنَّ اللهَ هو الدهرُ»^(١). وأمثاله، وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره، فمشتغل بأمر واحد، وهو التعبد بالسبب أي سبب كان، ولا شك أن همّاً واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعدّدة، بل همّ واحد ثابت، خفيف بالنسبة إلى هم واحد متغير متشتت في نفسه، وقد جاء: «إِنَّ مَنْ جَعَلَ هَمَّهُ هَمّاً واحداً كفاه الله سائرَ الهموم، ومن جعلَ هَمَّهُ أخراهُ كفاه الله أمرَ دُنياه»^(٢) ويقرب من هذا المعنى قول من قال: من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه^(٣)، ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة، وقد لهج الزهاد في هذا الميدان، وفرحوا بالاستباق فيه، حتى قال بعضهم: لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف، وروي في الحديث:

= (مجازي في الآخرة) ولا يتعلق به غرضه هنا.

(أ) أخرجه مسلم في كتاب الألقاظ من الأدب وغيرها باب النهي عن سب الدهر (١٧٦٣/٤) رقم ٥/٢٢٤٦.

(١) أي لا تسبوا الدهر لعدم مؤاتاكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ما تشتهونه، فإن الله هو الفاعل للمسببات الواقعة من الدهر.

(٢) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم همّاً واحداً، هم المعاد، كفاه الله سائر همومه. ومن تشاغب به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديتها هلك) وروى الحاكم عن ابن عمر (من جعل الهموم همّاً واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة. ومن تشلغها به الهمكوم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك).

(٣) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله.

«الزهد في الدنيا يُريح القلب والبدن»^(١) والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل هو حال للقلب يعبر عنها - إن شئت - بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب، من غير مراعاة للمسببات التفاتاً إليها في الأسباب، فهذا أنموذج ينهك على جملة هذه القاعدة.

فصل

ومنها: أن النظر^(٢) في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى، وذلك، إذا أخذه من حيث مجاري العادات، وهو أسلم لمن التفت إلى المسبب، وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذلك للمتسبب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له.

أما شدة التعب فكثيراً ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك، وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف، وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرص - على أن الأولى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ - إلى قوله: - ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيَةٌ. وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾^(١) الآية. وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا

(١) روي من طرق ثلاثة. وتماه في الرواية الأولى: (والرغبة فيها تطيل الهم والحزن) عن أحمد في الزهد، والبيهقي في الشعب مرسلاً. وأسند الطبراني لأبي هريرة.

وتماه في الرواية الثانية: (والرغبة فيها تتعب القلب والبدن) عن الطبراني في الأوسط، وابن عدي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً، والبيهقي عن عمر موقوفاً. قال المناوي إسناده مقارب وتماه في الرواية الثالثة: (والرغبة فيها تكثر الهم والحزن. والبطالة تقسي القلب) عن القضاعي عن عمر. قال المناوي: ورواه أيضاً ابن لآل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم.

(٢) أي ومما يبنى على أن المسبب ليس من مقدار المكلف ولا هو مكلف به أنه إذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال، ولا يجهد نفسه في العناية به، حتى إذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال، وإن كان ذلك ناشئاً من مقام العبد. من المقامات السنية. كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه.

(١) سورة الأنعام، الآيات: ٣٣ - ٣٥.

مُؤْمِنِينَ ﴿١﴾ وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ (ب) الآية .
 وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَاقَ بِهِ صَدْرُكَ﴾ - الآية ، إلى قوله - ﴿إِنَّمَا
 أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (ج) وقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ
 مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ (د) إلى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير إلى الحضّ على الإقصار
 مما كان يكابد، والرجوع إلى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب. والله يهدي من يشاء
 إلى صراط مستقيم بقوله^(١): ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ (هـ) ﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
 وَكِيلٌ﴾ (ج) وأشباه ذلك. وجميعه يشير إلى أن المطلوب منك التسبب، والله هو
 المسبب^(٢) وخالق المسبب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ (و)
 الآية. وهو ينهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم،
 ومبالغته في التبليغ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة، وهي أيمانهم الذي به نجاتهم من
 العذاب. حتى جاء في القرآن: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ
 رَحِيمٌ﴾ (ز). ومع هذا فقد نُذِبَ عليه الصلاة والسلام إلى أمر هو أوفق، وأحرى بالتوسط
 في مقام النبوة، وأدنى من خفة ما يلقيه في ذلك من التعب والمشقة، وأجرى في سائر

(أ) سورة الشعراء، الآية: ٣.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٤١.

(ج) سورة هود، الآية: ١٢.

(د) سورة النحل، الآية: ١٢٧.

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب. وليس في هذه الآيات الحضّ على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة. وهو وجيه. إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين: فإن الآية ليس لك الخ ترجع في المعنى إلى مثل آية ﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ﴾، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه. والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يريده منها إذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه إلى التسبب.

(هـ) سورة الرعد، الآية: ٧ وسورة النازعات، الآية: ٤٥.

(٢) وليس هذا مما فيه أن الالتفات إلى المسبب التفات إلى حظوظ - وهو عليه السلام بريء من مثله - لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لا نظر إلى حظه في ذلك.

(و) سورة آل عمران، الآية: ١٢٨.

(ز) سورة التوبة، الآية: ١٢٨.

الرتب التي دون النبوة. هذا وإن كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يدانيه فيها أحد، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأمة. كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أمته.

وأما الخروج عما هو له إلى ما ليس له، فلأنه إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون، كان مخالفاً لمقصود الشارع، إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكلف، ولم يكلف به؛ بل هو لله وحده. فمن قصده فالغالب عليه بحسب إفراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين، وهو إنما يجري على مقتضى إرادة الله تعالى، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه، فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به، وذلك خارج عن مقتضى الأدب، ومعارضة للقدر، أو ما هو ينحو ذلك النحو، وقد جاء في الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمنِ الضعيفِ، وفي كلِّ خيرٍ، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيءٌ فلا تقل: لو أني فعلت كان كذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء الله فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان»^(١) فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان، لأنه التفات إلى المسبب في السبب، كأنه متولد عنه أو لازم عقلاً. بل ذلك قدر الله وما شاء فعل، إذ لا يُعِينه وجود السبب، ولا يعجزه فقدانه.

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر، ويبقى السبب إن كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف؛ وإن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كله بيد الله. فلا يفتح عليه باب الشيطان. وكثيراً ما يبالغ الإنسان في هذا المعنى حتى يصير منه إلى ما هو مكروه شرعاً، من تشويش الشيطان، ومعارضة القدر، وغير ذلك.

(١) أخرجه مسلم في كتاب القدر باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله (٢٠٥٢/٤) رقم ٢٦٦٤.

فصل

ومنها: أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً، إذا كان عاملاً في العبادات، وأوفر أجراً في العادات؛ لأنه عامل على إسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسببات، فإنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ، لأن نتائج الأعمال راجعة إلى العباد مع أنها خلق الله؛ فإنها مصالح أو مفسدات تعود عليهم؛ كما في حديث أبي ذر: «إنما هي أعمالكم أحصيتها لكم، ثم أوفّيكُم إيّاها»^(١). وأصله في القرآن: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾^(٢) فالملتفت إليها عامل بحظه؛ ومن رجع إلى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ، وهو مذهب أرباب الأحوال، ولهذا بسط في موضع آخر.

فإن قيل: على أي معنى يفهم إسقاط النظر في المسببات؟ وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك؟

فالجواب: أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب إليها جملة، وهذا قليل؛ وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية. فهو يقوم بالسبب مطلقاً، من غير أن ينظر هل له مسبب أم لا، وقد يكون غير ظاهر، بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب؛ إلا أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي، ويكون هذا مع الجريان على مجاري العادات، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء، ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب، أي يطلب من المسبب مقتضى السبب، فكأنه يسأل المسبب باسطاً يد السبب، كما يسأله الشيء باسطاً يد الضراعة، أو يكون مفوضاً في المسبب إلى من هو إليه، فهؤلاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب، وإنما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب، كالطالب للمسبب من نفس السبب، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب، فهذا هو المخوف الذي هو حرّ بتلك المفسدات المذكورة، وبين هذين الطرفين وسائط هي مجال نظر المجتهدين، فإلى أيهما كان أقرب كان الحكم له، ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ.

(١) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي.

(أ) سورة فصلت، الآية: ٤٦ وسورة الجاثية، الآية: ١٥.

المسألة العاشرة

ما ذكر من أن المسببات مرتبة^(١) على فعل الأسباب شرعاً، وأن الشارع يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب، يترتب عليه بالنسبة إلى المكلف إذا اعتبره أمور:

منها: أن المسبب إذا كان منسوباً إلى المسبب شرعاً، اقتضي أن يكون المكلف في تعاطي السبب، ملتفتاً إلى جهة المسبب أن يقع منه ما ليس في حسابه، فإنه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه، وكما يكون التسبب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنه من الخير، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾^(١) وقوله عليه السلام: «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا»^(ب) وقوله: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يَظُنُّ أَنَّهَا تَبْلُغُ مَا بَلَّغَتْ»^(٢) الحديث^(٣). كذلك يكون التسبب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾. وقوله عليه الصلاة والسلام: «مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْماً إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا»^(٤) وقوله: «وَمَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ

(١) كما تقدم في المسألة الرابعة.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

(ب) أخرجه مسلم بلفظ مقارب في كتاب الزكاة باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار (٧٠٥/٢) رقم ١٠١٧ وفي كتاب العلم باب من سن سنة حسنة أو سيئة، ومن دعا إلى هدى أو ضلالة (٢٠٥٩/٤) رقم ١٠١٧ وأخرجه الترمذي بلفظ مقارب في كتاب العلم باب ما جاء فيمن دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة (٤٢/٥) رقم ٢٦٧٥ وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة باب التحريض على الصدقة (٨٠/٥) رقم ٢٥٥٣ وأخرجه ابن ماجه في المقدمة باب من سن سنة حسنة أو سيئة (٧٤/١) رقم ٢٠٣.

(٢) جزء من حديث رواه مالك، والترمذي وقال حسن صحيح، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٣) الدليل في بقيته وهو: (يرفعه الله بها في الجنة). ولفظ الحديث في التيسير - بدل لا يظن الخ - (لا يلقي لها بالاً).

(٤) تقدم ن ١٢٩.

عليه وزرّها»^(١) وقوله: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ»^(٢) الحديث^(٣). إلى أشباه ذلك.

وقد قرر الغزالي من هذا المعنى في كتاب الإحياء وفي غيره ما فيه كفاية. وقد قال في كتاب الكسب: ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم؛ إذ به يستضرّ المُعامل إن لم يعرف، وإن عرف فيروّجه على غيره، وكذلك الثاني، والثالث، ولا يزال يتردد في الأيدي، ويعمّ الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وزر الكل ووباله راجعاً إليه، فإنه الذي فتح ذلك الباب، ثم استدلّ بحديث: «من سنّ سنةً حسنة»^(٤) الخ.

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشدّ من سرقة مائة درهم، قال: لأن السرقة معصية واحدة، وقد تمت وانقطعت، وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته، إلى مائة سنة، ومائتي سنة، إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونقص من أموال الناس بسببه، وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه، والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة، يعذب بها في قبره ويسأل عنها إلى انقراضها، وقال تعالى: ﴿وَنُكْتَبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾^(١) أي نكتب أيضاً ما أخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموه، ومثله قوله تعالى: ﴿يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾^(ب) وإنما أخر أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره، هذا ما قاله هناك، وقاعدة إيقاع السبب، أنه بمنزلة إيقاع المسبب قد بيّنت هذا.

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر، فقد كفر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما؛ فإن كل

(١) الدليل في بقية الحديث.

(٢) هو بقية حديث (إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله الخ) الأنف الذكر.

(٣) بقيته كما في التيسير (لا يلقى لها بالاً يهوي بها في النار سبعين خريفاً).

(٤) تقدم ن ١٢٩.

(أ) سورة يس، الآية: ١٢.

(ب) سورة القيامة، الآية: ١٣.

ما خلق الله حتى الملائكة، والسّموات، والحيوانات، والنبات، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرّر شيئاً من النعم العائدة إلى البصر من الأجفان. ثم قال قد كفر نعمة الله في الأجفان، ولا تقوم الأجفان إلا بعين، ولا العين إلا بالرأس، ولا الرأس إلا بجميع البدن، ولا البدن إلا بالغذاء، ولا الغذاء إلا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر، ولا يقوم شيء من ذلك إلا بالسّموات، ولا السّموات إلا بالملائكة؛ فإن الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه ببعض، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض، قال: وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس إما أن تلعنهم إذا تفرقوا، أو تستغفر لهم. ولذلك ورد «أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر»^(١) وذلك إشارة إلى أن العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت. وقد أهلك نفسه إلى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها، فيتبدل اللعن بالاستغفار، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه، ثم حكى غير ذلك ومضى في كلامه، فإذا نظر المتسبب إلى مآلات الأسباب، فربما كان باعثاً له على التحرز من أمثال هذه الأشياء؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله.

فصل

ومنها: أنه إذا التفت إلى المسببات مع أسبابها، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد

«(أ) أخرجه أبو داود في كتاب العلم باب الحث على طلب العلم (٥٧/٤) رقم ٣٦٤١ عن كثير بن قيس قال: كنت جالساً مع أبي الدرداء في مسجد دمشق، فجاءه رجل فقال: يا أبا الدرداء، إني جئتك من مدينة الرسول ﷺ لحديث بلغني أنك تحدثه عن رسول الله ﷺ، ما جئت لحاجة، قال: فأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضى لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض، والحياتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر» وأخرجه الترمذي في كتاب العلم باب فضل الفقه على العبادة رقم ٢٦٨٣ وأخرجه ابن ماجه في المقدمة (٨١/١) رقم ٢٢٣.

في الشريعة، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب^(١) أخر حاضرة، وذلك أن متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه، وإن رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله: من توسط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ في الامتثال، غير عاص ولا مؤأخذ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممثلاً عاصياً في حالة واحدة، ولا مأموراً منهيّاً من جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف ما لا يطاق، فلا بد أن يكون في توسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه، ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهي في الخروج.

وقال أبو هاشم^(٢): هو على حكم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة، وردّ الناس عليه قديماً وحديثاً، والإمام أشار في البرهان إلى تصوّر هذا وصحّته، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة^(٣)، ونظّر ذلك بمسائل، وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم، فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره؛ فلو نظر الجمهور إليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب^(٤) حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة، وهذا أيضاً ينبني على الالتفات إلى أن المسبب خارج عن نظره^(٥)؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين: أحدهما: وجه كون الخروج سبباً في الخلوّص عن التعدي بالدخول في الأرض. وهو من كسبه.

والثاني: كونه نتيجة دخوله ابتداءً، وليس من كسبه بهذا الاعتبار إذ ليس له قدرة عن الكف عنه.

(١) أي مع إحكام أسباب.

(٢) يراجع المقام في كتب الأصول كالتهذيب وابن الحاجب في مسألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ.

(٣) أي ولا تتم التوبة إلا بعد الخروج فعلاً، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم.

(٤) لا إن النهي حاصل مع الأمر حتى يرد ما تقدم.

(٥) كما تقدم أنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته.

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرمية، ومن تاب من بدعة بعد ما بثها في الناس وقبل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها، ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء. - وبالجمل - بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها، فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان، فإن اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الأول، كان عاصياً ممثلاً، إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير؛ لأنه من جهة العصيان غير مكلف به^(١)؛ لأنه مسبب غير داخل تحت قدرته، فلا نهي إذ ذاك، ومن جهة الامتثال مكلف؛ لأنه قادر عليه، فهو مأمور بالخروج وممثل به، وهذا معنى ما أراده الإمام، وما اعترض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة^(٢) إذا تأملتها. والله أعلم.

فصل

ومنها: أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج، فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبغي، كان المسبب كذلك. وبالعكس.

ومن ههنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء إلى التسبب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم؛ وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذه عليه. ألا ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجّام والطباخ وغيرهم من الصانع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛ إما بكونه غرّ من نفسه وليس بصانع، وإما بتفريط. بخلاف ما إذا لم يفرط فإنه لا ضمان عليه؛ لأن الغلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل؛ فلا يؤخذ. بخلاف ما إذا لم يبذل الجهد، فإن الغلط فيها كثير.

(١) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول. وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب. فهو مؤاخذ بالمسبب وإن لم يكن مقدوراً له.

(٢) أي بخلاف ما إذا قيل إن النهي يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به. لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال. والذي رفع الإشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: إن المسببات معتبرة شرعاً بفعل الأسباب، ومرتبة عليها. فيبنى عليه أن المسببات ما دامت موجودة تأخذ حكم الأسباب وإن عدمت. وهو ما أشار إليه العبد شارح ابن الحاجب.

فلا بد من المؤاخذه.

فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى^(١)، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك، أو مستقيماً حكم على الباطن بذلك أيضاً، وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جداً، والأدلة على صحته كثيرة جداً، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العدل، وجرحه المجرّح، وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق، إلى غير ذلك من الأمور، بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف، بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة.

فصل

ومنها: أن المسببات^(٢) قد تكون خاصة، وقد تكون عامة، ومعنى كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المتسبب به إلى إباحة الانتفاع بالمبيع، والنكاح الذي يحصل به حلية الاستمتاع؛ والذكاة التي بها يحصل حل الأكل، وما أشبه ذلك.

(١) أي من الجهات السابق إبطال النظر إليها، ككونها من مقدور المكلف أو كسبه. وكذا الجهات التي أشار إلى أن الأفضل عدم النظر إلى المسبب باعتبارها. وهي كثيرة فيما تقدم. أي فالنظر في المسببات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبنى عليه أحكام شرعية.

(٢) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر، لأن الغرض من كل منهما أن المتسبب إذا نظر إلى المسبب وإنه يجرّ خيراً كثيراً، أو شراً له آثار كبيرة، فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب وإتقاناً له، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه. إلا أنه في الأول من طريق أنه سن سنة اتبعه فيها غيره، فوزر فعل غيره لاحق له. فالشر الكثير ليس من فعله مباشرة. أما هنا فإن فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الأرض أو خير كثير من إقامة العدل إذا كان حاكماً مثلاً وإن لم يكن اقتدى به غيره فيه. فهذا نوع آخر من النظر إلى المسبب غاير الأول باعتبار تنوع آثار المسبب.

وكذلك جانب النهي؛ كالسكر الناشئ عن شرب الخمر، وإزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة.

وأما العامة فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم، وكذلك أنواع المعاصي التي يتسبب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق^(١)، والحكم بغير الحق الفاشي عنه الدم، وختر العهد الذي يكون عنه نسيط العدو، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب، وما أشبه ذلك؛ ولا شك أن أضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها؛ فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتنال المأمورات، رجاء في الله وخوفاً منه، ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسببات الأسباب، والله أعلم بمصالح عباده. والفوائد التي تنبني على هذه الأصول كثيرة.

فصل

فإن قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفسد، والجاري على مقتضى هذا أن لا يلتفت إلى المسبب في التسبب، وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح، والجاري على مقتضى هذا أن يلتفت إليها، فإن كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً؛ وإن لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح، من الالتفات الذي يجر المفسد، بعلامة يوقف عندها، أو ضابط يرجع إليه.

فالجواب: أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع^(٢)؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب والتكملة له، والتحريض على

(١) هو وما بعده إشارة إلى ما ورد في الحديث الجامع الذي رواه مالك وهو: «ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم، ولا فشا الزنا في قوم إلا أكثر فيهم الموت ولا نقص المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط عليهم العدو».

(٢) أي في تفاصيل المسائل والفصول السابقة، لأنه بين النظر في المسبب بالاعتبار الذي يجر إلى المفسد، وبالاختبار الذي يجر إلى المصالح.

المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكرّر على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة.

وهذان القسمان على ضربين:

أحدهما: ما شأنه ذلك بإطلاق، بمعنى أنه يقوّي السبب أو يضعفه، بالنسبة إلى كل مكلف، وبالنسبة إلى كل زمان؛ وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف.

والثاني: ما شأنه ذلك لا بإطلاق؛ بل بالنسبة إلى بعض المكلفين دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلف دون بعض.

وأيضاً، فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين:

أحدهما: ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به.

والثاني: مظنوناً أو مشكوكاً فيه، فيكون موضع نظر وتأمل، فيُحكم بمقتضى الظن، ويوقف عند تعارض الظنون، وهذه جملة مجملة غير مفسرة؛ ولكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي، ظهر مغزاه، وتبين معناه بحول الله.

ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين، فإن على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها، لما ينبني على ذلك من الأحكام الشرعية، وما تقدم من التقسيم راجع إلى أصحاب الأعمال من المكلفين. وبالله التوفيق.

فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين، فيميل كل واحد إلى ما غلب على ظنه:

فقد قالوا في السكران إذا طلق أو أعتق، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه أو القصاص، عومل معاملة من فعلها عاقلاً؛ اعتباراً بالأصل الثاني^(١). وقالت طائفة: بأنه كالمجنون اعتباراً بالأصل الأول - على تفصيل لهم في ذلك المذكور في الفقه - واختلفوا

(١) وهو اعتبار المسببات في الخطاب بالأسباب. وهو المذكور في صدر هذه المسألة. والأصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكلف ولا هو مخاطب بها. وأيضاً الأصل القائل: إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب - وهي المسألة الثامنة - يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد.

أيضاً في ترخص^(١) العاصي بسفره، بناء على الأصلين أيضاً، واختلفوا في قضاء صوم التطوع^(٢)، وفي قطع التتابع^(٣) بالسفر الاختياري، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله، وكذلك اختلفوا في أكل الميتة^(٤) إذا اضطرّ بسبب السفر الذي عصى بسببه، وعليهما يجري الخلاف أيضاً. في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط^(٥) أرضاً مغصوبة.

المسألة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح؛ كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أمر مشروع، لأنه سبب لإقامة الدين؛ وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان، وليس بسبب - في الوضع الشرعي - لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال، وإن أدى إلى القتل والقتال، والطلبُ بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الإسلام، وإن أدى إلى القتال

(١) أي فاعتبار المسبب مرتباً على السبب آخذاً حكمه يقتضي الأرخصة. وإذا اعتبر المسبب منفصلاً عن السبب فمع تحقق السفر المدة المشتربة يرخص له، لأنه مسافر. وعصيانه في قصده السفر أي عصيانه بالتسبب لا أثر في الترخص.

(٢) أي فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله، فيجب عليه القضاء. بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً. لأننا لا نعتبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه. وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب، فيبقى المسبب كذلك. فلا يجب القضاء.

(٣) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للفطر. فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع؟ لأن المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب. أو أن له حكمه وقد كان مسافراً بدون عذر فينجزّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ، فينقطع التتابع.

(٤) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفره.

(٥) فإذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب، فلا إثم عليه بالخروج عن الأرض وإن قلنا إن السبب ملاحظ فيه، وقد تسبب، فالإثم باق حتى يخرج.

كما فعله أبو بكر رضي الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم، وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد، وإن أدى إلى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء، وهو في نفسه مفسدة، وإقراراً بحكم الحاكم^(١) مشروع لمصلحة فصل الخصومات، وإن أدى إلى الحكم بما ليس بمشروع.

هذا في الأسباب المشروعة، وأما في الأسباب الممنوعة، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإن أدت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذلك من الأحكام، وهي مصالح^(٢)، والغضب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغضوب منه^(٣) وإن أدى إلى مصلحة الملك عند تغير المغضوب في يد الغاصب، أو غيره من وجوه الفوت.

فالذي يجب أن يُعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب آخر مناسبة لها^(٤)، والدليل على ذلك ظاهر، فإنها^(٥) إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح أو للمفاسد، أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذلك. فلا يصح أن تشرع للمفاسد؛ لأن السمع يأبى ذلك، فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جلباً للمصالح؛ وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع. وكذلك لا يصح أن تشرع لهما معاً بعين ذلك الدليل. ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضاً^(٦). فظهر أنها شرعت للمصالح.

- (١) أي عدم نقضه ولو كان خطأ. فلا ينقض إلا إذا خالف إجماعاً أو نصاً أو خالف القواعد الشرعية.
- (٢) أي هذه المسببات التي أدت إليها الأسباب الممنوعة، هي في الحقيقة مصالح. والمراد بالمصالح ما يعتد به الشارع فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه، كالملك في الغصب يرتب عليه أثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولد الملتحق بالنكاح الفاسد، وكالأحكام الأخرى للأولاد من ولايات ومن حقوق الأولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغضوب إلى الغاصب مصلحة؟ مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة.
- (٣) بل ومفسدة في الأرض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدي المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظيمة.

(٤) أي حدثت لاحقة لها وجاءت تبعاً.

(٥) أي الأسباب مطلقاً.

(٦) أي من أن التكاليف لم تكن عبثاً.

وهذا المعنى يستمر فيما منع؛ إما أن يمنع لأن فعله مؤدّ إلى مفسدة، أو إلى مصلحة، أو إليهما، أو لغير شيء. والدليل جار إلى آخره، فإذا لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة، فأعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع، وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها منع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر، فأعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع إن كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً.

وبيان ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال؛ وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل، كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة؛ لكن يتبعه في الطريق الإتلاف، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين، وشهر السلاح، وتناول القتال. والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك. وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة، وكون الحاكم مخطئاً راجع إلى أسباب آخر من تقصير في النظر، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل، وليس بمقصود^(١) في أمر الحاكم، ولا ينقض الحكم^(٢) إذا كان له مسأغ ما، بسبب أمر آخر، وهو أن الفسخ يؤدّي إلى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر، فإن الفسخ ضد الفصل.

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع، لا من جهة كونه فاسداً، حسبما هو مبين في موضعه^(٣)، والبيوع

(١) أي وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطيء، ولكن الخطأ جاء تابعاً ولاحقاً. وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهاام الأمر عليه. فقد يصادفه أن ظاهر الأمر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الاطلاع عليه. فلا يكلف به.

(٢) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر.

(٣) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول، حتى إن المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة =

الفاسدة من هذا النوع؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً، فصار القابض كالمالك للسلعة، بسبب الضمان لا بسبب العقد. فإذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة؛ وإن بقيت على غير تغييرٍ ولا وجهٍ من وجوه الفوت، فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد. فإذا حصل فيها تغييرٌ أو نحوه مما ليس بمفيت للعين، تواردت أنظار المجتهدين: هل يكون ذلك في حكم الفوت جملةً بسبب التغيير أم لا؟ فبقي حكم المطالبة بالفسخ. إلا أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردّت عليه متغيرة^(١) مثلاً؛ كما أن فيها حملاً على المشتري، حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المبيع. فكان العدل النظر فيما بين هذين؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق، والتغير الذي لم يفت العين، وانتقال الملك، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء. وحاصلها أن عدم الفسخ، وتسليط المشتري على الانتفاع، ليس سببه العقد المنهي عنه؛ بل الطوارئ المترتبة بعده.

والغضب من هذا النحو أيضاً؛ فإن على اليد العادية حكم الضمان شرعاً. والضمان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة. فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجه ما، فصار له بذلك شبهة ملك. فإذا حدث في المغصوب حادث تبقي معه العين على الجملة، صار محل اجتهاد، نظراً إلى حق صاحب المغصوب، وإلى الغاصب؛ إذ لا يجني عليه غضبه أن يُحمل عليه في الغرم عقوبة^(٢) له؛ كما أن المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه. فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين. فالسبب في تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغضب؛ بل التضمنين أولاً، منضمّاً إلى ما حدث بعد في المغصوب. فعلى هذا النوع أو شبهه يجري النظر في هذه الأمور.

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة

= بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله.

(١) أي بنقص. أما بزيادة فيكون الحمل - لو ردت - على المشتري، من هذه الجهة، ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف.

(٢) لا يظهر فيما إذا كان التغير بارتفاع الأسواق، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه، بل كان ناشئاً عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً. فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه إنه تغير يعتد به مفوتاً، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغضب. لأن هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله.

لا تكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصحّ ذلك بحال.

فصل

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره. ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلاناً حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث وليست بزوجة، ثم راجعها - أن الحنث لا يقع عليه، وإن كان قصده مذموماً وفعله مذموماً، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً. فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له. فلم يصادف الحنث محلاً.

وكذلك قول اللخمي فيمن تصد بسفره الترخص بالفطر في رمضان، أن له أن يفطر وإن كره له هذا القصد، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكروه. وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر. ويحقق ذلك أن الذي كره له، السفر الذي هو من كسبه، والمشقة خارجة عن كسبه. فليست المشقة هي عين المكروه له، بل سببها؛ والمسبب هو السبب في الفطر.

فأما لو فرضنا^(١) أن السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة، أو السبب المشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لمفسدة، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً. وذلك كحيل^(٢) أهل العينة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين إلى أجل. فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال، كالحيلة المذكورة. وطرف تضمن سبباً قطعاً أو ظناً؛ كتغيير المغصوب في يد الغاصب، فيملكه على التفصيل المعلوم. وواسطة لم ينتف فيها السبب البتة، ولا ثبت قطعاً^(٣). فهو محل أنظار المجتهدين.

(١) أي فالأمثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك.

(٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين. فليس هناك شيان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبباً هو سبب في مصلحة يعتد بها. بخلاف سائر الأمثلة السابقة فتأمل.

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضاً، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه، حتى تصح المقابلة.

فصل

هذا كله إذا نظرنا إلى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر. فإن تؤمّلت من جهة أخرى كان الحكم آخر، وتردد الناظرون فيه؛ لأنه يصير محلاً للتردد. وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكلف الأسباب في حكم إيقاع المسببات؛ وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره، فلا يكون سبباً شرعياً، فلا يقع له مقتضى، فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر؛ لأن المشقة كأنها واقعة بفعله، لأنها ناشئة عن سببه، والمحتال للحنث بمخالعة امرأته، لا يخلصه احتياله من الحنث، بل يقع عليه إذا راجعها. وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلل. وما أشبه ذلك، فهنا إذا روجع الأصلا كان المسائل في محل الاجتهاد. فمن ترجع عنده أصل قال بمقتضاه والله أعلم.

فصل (١)

ما تقدم في هذا الأصل نظرٌ في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة، أي من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسببات عادية. فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر. فإن قاصد التشفي بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة. وكذلك تارك العبادات الواجبة، إنما تركها فراراً من إتعاب النفس، وقصداً إلى الدعة والراحة بتركها. فهو من جهة ما هو فاعل بإطلاق، أو تارك بإطلاق، متسبب في درء المفساد عن نفسه، أو جلب المصالح لها؛ كما كان الناس في أزمان الفترات، والمصالح والمفاسد هنا هي المعبرة بملائمة الطبع ومنافرة، فلا كلام هنا في مثل هذا.

المسألة الثانية عشرة

الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنما شرعت لتحصيل

(١) يقصد به إيضاحاً للأصل السابق في المسألة، ويدفع به ما يقال: كيف لا تكون الأسباب الممنوعة سبباً للمصالح، والعاقل لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحه وأغراضه؟ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة. بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها.

مسبباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفة.

والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان:

أحدهما: ما شرعت الأسباب^(١) لها، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية^(٢) أو المقاصد^(٣) الأول أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبيّن في كتاب المقاصد.

والثاني: ما سوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها. فتجيء الأقسام ثلاثة:

أحدها: ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبب المتسبب فيه صحيح؛ لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل إليه بما أذن الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل إليه؛ لأننا^(٤) فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً^(٥)؛ ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتع بما أحلّ الله من النساء، أو التجمّل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفف عما حرم الله، أو نحو ذلك، حسبما دلّت عليه الشريعة، فصار إذا ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة، وهذا كاف، وقد

(١) أي علماً أو ظناً بدليل مقابله وما جاء له في بيانه لهذا القسم.

(٢) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول، وأنها هي الواجبات العينية والكفائية. ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها إحالة على ما جبل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات. وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية.

(٣) مغايرة في العبارة.

(٤) لعله سقط هنا كلمة (إذا). وبعد قوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار إذا الخ. وبهذا يلتزم الكلام.

(٥) فالتناسل مقصد أصلي، كما في الحديث: (تزوجوا الولود الودود فإنني مكاثر بكم الأمم) فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد. وبقيتها تبع: فالسكن كما في آية ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم﴾ والمال والجمال الخ كما في الحديث (تنكح المرأة لأربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها) والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح أخواته. وهكذا الباقي. فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع.

تبين في كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح، فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب.

لا يقال: إن القصد إلى الانتفاع مجرداً، لا يغني دون قصد حلّ البضع بالعقد أولاً؛ فإنه الذي ينبني عليه ذلك القصد، والشارع إنما قصده بالعقد أولاً الحلّ، ثم يترتب عليه الانتفاع، فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع، فيكون مجرد القصد إلى الانتفاع غير صحيح، ويتبين هذا بما إذا أراد التمتع بفلانة كيف اتفق، بحلّ أو غيره، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصود، فإذا عقد عليها - والحال هذه - فلم يكن قاصداً لحله. وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد، فكان باطلاً، والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى.

لأننا نقول: هو^(١) على ما فرض في السؤال صحيح، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير جائز، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه، ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد؛ بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الإذن، وأدى ما الواجب أن يؤدي فيه، لكن مُلجأً إلى ذلك، فله - بهذا التسبب الجائز - مقتضاه، ويبقى النظر في قصده إلى المحذور الذي لم يقدر عليه، فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها، أثم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة، فمغتفر كسائر الخواطر، فلم يقترن إذاً بالعقد ما يصير به باطلاً؛ لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، منتفي الموانع، وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه، خارج عن قصده^(٢) الاستباحة بالوجه المقصود للشارع، وهذا القصد الثاني موجود^(٣) عنده لا محالة، وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب، فصح التسبب، وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع، وإن غفل عن وقوع الحل به؛ لأن الحل الناشئ عن السبب ليس بداخل^(٤) تحت التكليف كما تقدم.

(١) أي العقد.

(٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه.

(٣) أي حكماً كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير إليه قوله وأما إلزام قصد الحل الخ.

(٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره.

والثاني: ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء^(١)، فالدليل يقتضي أن ذلك التسبب غير صحيح، لأن السبب لم يشرع أولاً لهذا السبب المفروض، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، بالنسبة إلى ما قصد بالسبب. فهو إذاً باطل. هذا وجه.

وجه ثانٍ: وهو أن هذا السبب بالنسبة إلى هذا المقصود المفروض غير مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يشرع أصلاً. وإذا كان التسبب غير المشروع أصلاً لا يصح؛ وكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له.

وجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين، دليل على أن في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب، فيصير السبب بالنسبة إليه عبثاً. فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص، فالأمر واضح. فإذا قصد بالنكاح مثلاً التوصل إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلل، أو بالبيع التوصل إلى الربا مع إبطال البيع، وما أشبه ذلك من الأمور التي يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها، كان هذا العمل باطلاً لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع. وهكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية.

فإن قيل: كيف هذا؟ والنكاح في المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحلّ للأول، فما قصده إلا ثانياً عن قصد النكاح، لأن الطلاق لا يحصل إلا في ملك نكاح، فهو قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق. والنكاح من شأنه ووضعه الشرعي أن يرتفع بالطلاق، وهو مباح في نفسه، فيصح؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر، وإن كان مذموماً. فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقاً، كالصلاة في الدار المغصوبة^(٢)

(١) أي إنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب، وإن كان قد يترتب على مسببه، كالطلاق والعقوبة بالنسبة لعقد النكاح والبيع، فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح. والعقوبة لا يكون إلا عن ملك. كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يهدم. ولكن الطلاق، والعقوبة، وهدم البيت، لم تقصد بالنكاح، والبيع، وبناء البيت.

(٢) أي فهو مما يتوجه فيه النهي لوصف منك، لا للذات ولا لوصف ملازم. ومعروف أن فيه خلافاً في فساده وعدمه.

وفي الفقه ما يدل على هذا:

فقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعق قبل الملك، فيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد: إن اشتريتك فأنت حر، ويلزمه الطلاق إن تزوج، والعق إذا اشترى، وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان^(١) له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد، وفي المبسوطة عن مالك - فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت - قال: أرى له جائزاً أن يتزوج، ولكن إن تزوج طلقت عليه؛ مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، إلا الطلاق والعق؛ ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعاً لأمر آخر، والطلاق والعق من التوابع غير المقصودة في مشروعتهما. فما جاز هذا إلا لأن وقوع الطلاق أو العق ثان عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشرائه العتق. وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين، وإذا كان كذلك فأحد الأمرين جائز: إما جواز التسبب بالمشروع إلى ما لم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل.

وفي مذهب مالك من هذا كثير جداً: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق^(٢) أنه ليس من نكاح المتعة، فإذا إذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة. وقال مالك: إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق؛ وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا؛ قال: وهو عندنا نكاح ثابت الذي^(٣) يتزوج يريد أن يبر في يمينه، وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته وإضمماره في تزويجها، فأمرهما واحد، فإن شاء أن يقيما أقاما، لأن أصل النكاح حلال؛ ذكر هذه في المبسوطة. وفي الكافي - في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر - أن قول الجمهور جوازه.

(١) أي فيحكما بنصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له.

(٢) لكنه لم يحدد مدة، على ما يأتي لمالك.

(٣) أي نكاح الذي الخ.

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة، وأنه لا يجيزه بالنية؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وإن لم يلفظ بذلك، ثم قال: وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين. قال: وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك؛ فإننا لو ألزمناه أن ينوي^(١) بقلبه النكاح الأبدي لكان نكاحاً نصرانياً، فإذا سلم لفظه لم تضره نيته، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية، فإن وجدها وإلا فارق؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة؛ فإن اغتبط ارتبط، وإن كره فارق، وهذا كلامه في كتاب (الناسخ والمنسوخ). وحكى اللخمي عن مالك: فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضي إربه ويفارق فلا بأس.

فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها، وأشدّها^(٢) مسألة حل اليمين، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه، وإنما قصد أن يبرّ في يمينه؛ ولم يشرع النكاح لمثل هذا، ونظائر ذلك كثيرة، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع، وما ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أولاً ثم الفراق ثانياً؛ وهما قصدان غير متلازمين، فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى^(٣) بحيث يؤثر أحدهما في الآخر، فليكن كذلك في هذه المسائل، وحينئذ يبطل جميع ما تقدم^(٤)، فعلى الجملة يلزم: إما بطلان هذا كله، وإما بطلان ما تقدّم.

فالجواب من وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي:

(١) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدي وبين ألا ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك. والتنظير أيضاً ناب، لأنه متزوج على الأبدية إن حسنت عشرتها. فليس فيه دخول على التوقيت القطعي وهو نكاح المتعة.

(٢) وإنما كان هذا أشدها لأنه قصد ألا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقاً على سببها وهو العقد. ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلاً. وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حريته على مشترائه، فلا تظهر الأفضلية في الشدة. بل قد يقال العكس، لأن النكاح المقصود به بر اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها. بخلاف المحلوف بطلاقها.

(٣) مسألة نكاح المحلل.

(٤) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا التسبب غير صحيح.

فأما الإجمالي فهو أن نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدّم من الأدلة، وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها، فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة. وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين؛ لأن العلماء لا يتناقض كلامهم، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ما وجد إلى غيره سبيل، وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله، ويورد على العالم^(١) من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الردّ.

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه لمسائل لا تقدح فيما تقدم؛ أما مسألة التعليق، فقد قال القرافي: إنها من المشكلات على الإمامين، وإن من قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعاً. قال: وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة البتة؛ لكن العقد صحيح إجماعاً، فدلّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد. قال: فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده. قال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا. انتهى قوله. وهو عاضد^(٢) لما تقدّم. ولكن النظر فيه راجع إلى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة إليه. وهي:

المسألة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يُعلم أو يظن وقوع الحكمة به، أو لا، فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال في المشروعية، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين: أحدهما أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة، أو لأمر خارجي.

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة إلى ذلك المحل؛ مثل الزجر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير،

(١) أي المجتهد، أي يعرض عليه ليتنبه. وذلك من تحسين الظن به.

(٢) لأن فيه تسليماً للقاعدة مآلاً وإنما الإشكال في التفريع كما قال: (وكان يلزم ألا يصح العقد الخ) وقال: (وهذا موضع مشكل على أصحابنا) أي حيث فرعوا ما يتنافى مع القاعدة التي سلموها.

والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية^(١)، والعق بالنسبة إلى ملك الغير^(٢) وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذلك. والدليل على ذلك أمران:

الأول: أن أصل السبب قد فرض أنه لحكمة، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبيّن في موضعه. فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً؛ وقد فرضناه مشروعاً. هذا خلف.

والثاني: أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام. وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب - وهي المسببات - لأمر خارجي، مع قبول المحل من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب؟ أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل؛ والخلاف فيه سائغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور:

أحدها: أن القاعدة الكلية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نواذر التخلف. وسيأتي^(٣) لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله.

والثاني: - وهو الخاص بهذا المكان - أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلّها وكونه قابلاً لها فقط، وإما أن تعتبر بوجودها فيه، فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدعى، والمحلوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع، وهو غير موجود، وإن اعتبرت بوجودها في المحل^(٤) لزم أن

(١)، (٢) أي بدون تعليق.

(٣) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة. أي فحيث إن المحل قابل في ذاته، فتخلف الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يضر في اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلاً لا مشقة في سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قصر وفطر. ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على النكاح: المحل قابل للحكمة والمانع خارج، فيجري التسبب على أصله.

وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها.

(٤) أي فعلاً.

يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو لغير مانع؛ كسفر الملك المترفه فإنه لا مشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة، فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين، وكذلك إبدال الدرهم بمثله، وإبدال الدينار بمثله، مع أنه لا فائدة في هذا العقد، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيته، والحكمة غير موجودة.

ولا يقال^(١): إن السفر مظنة المشقة بإطلاق، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة لاختلاف الأغراض بإطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها، فليجز التسبب بإطلاق، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق، فإنها ليست بمظنة للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لأننا نقول^(٢): إنما نظير السفر بإطلاق، نكاح الأجنبية بإطلاق، فإن قلتم بإطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبية، بخلاف نكاح القرابة المحرمة، كالأم والبنت مثلاً، فإنها محرمة باطلاً، فالمحل غير قابل بإطلاق، فهذا من الضرب الأول، وإذا لم يكن ذلك^(٣) فلا بد من القول به في تلك المسائل،

(١) أي ردّاً على اعتبار مجرد قابلية المحل، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفه المسافر، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها. بل إنما يلزم أن نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها. يعني والسفر في ذاته مظنة المشقة وإن لم توجد في بعض الأفراد النادرة كالملك مثلاً. أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة وجود الحكمة في أي فرد فضلاً عن الفرد النادر. وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب. يعني فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه. بخلاف مسألة الملك والدينار، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق. لأن المقيس عليه السفر بإطلاق. وغالبه تتحقق فيه الحكمة. أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد.

(٢) أي فالمقارنة على ما صورتهم غير مستقيمة، لأنه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق. والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلف بطلاقها أو لا. هذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقاً. فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك، فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإن لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها.

(٣) أي إذا لم يكن المحل غير قابل، بل كان قابلاً وإن منع منه مانع خارج. صح التسبب. وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي. فينحل الإشكال.

وإذا ذاك يكون بعض الأسباب مشروعاً، وإن لم توجد الحكمة ولا مظنتها، إذا كان المحل في نفسه قابلاً؛ لأن قبول المحل في نفسه مظنة للحكمة وإن لم توجد وقوعاً. وهذا معقول.

(والثالث): أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط، لأن تلك الحكمة لا توجد إلا ثانياً عن وقوع السبب، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها، فكم ممن طلق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فسخ إذاً لطارئ طراً أو مانع منع، وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، وهو دور محال، فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة^(١) كافياً.

وللمانع أيضاً أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

(١) إنما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها. أما على التفصيل فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل مهما كان قابلاً وجاءه المانع من أمر خارج. لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجده دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها. ثم استدل عليه هنا بأمر عقلي وهو أن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل. فما أدى إليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلا بد من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً. وعليه فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارج، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بنى عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله (والدليل الثاني) فحصل بهذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجهه. فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحته الدليلان الثاني والثالث.

بقي شيء آخر وهو قوله وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة هذا غير ظاهر فإن المفروض هو أن اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور إلا بناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيتها على وجود الحكمة لا دور فيه فلا يتم هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور.

أحدها: أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة^(١) وإن فرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل^(٢) لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهنياً أو لا، فإن كان الأول فهو غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج، فقد ساوى ما لا يقبل^(٣) المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي. وإذا استويا امتنعاً أو جازاً؛ لكن جوازهما يؤدي إلى جواز ما اتفق على منعه. فلا بد من القول بمنعهما مطلقاً. وهو المطلوب.

والثاني: أنا لو أعملنا السبب هنا، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً، والعبث لا يشرع، بناء على القول بالمصالح، فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول، وهذا هو معنى كلام القرافي^(٤).

والثالث: أن جواز ما أجزى من تلك المسائل، إنما هو باعتبار^(٥) وجود الحكمة؛ فإن انتفاء المشقة بالنسبة إلى الملك المترفة غير متحقق، بل الظن بوجودها غالب؛ غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة، ضبطاً للقوانين الشرعية؛ كما جعل التقاء الختانيين ضابطاً لمسبباته المعلومه، وإن لم يكن الماء عنه؛ لأنه مظنته، وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف؛ لأنه غير منضبط في نفسه، إلى أشياء من ذلك كثيرة، وأما إبدال الدرهم بمثله، فالمماثلة

(١) كنيح المحلوف بطلاقها مثلاً فإن فرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق غير محال.

(٢) أي ذهنياً. وأما ما يقبل ولو ذهنياً فقط فيشرع فيه التسبب.

(٣) وذلك كنيح القرابة المحرمة المتفق على منعه.

(٤) أي في قوله: (وكان يلزم ألا يصح العقد البتة).

(٥) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً. وهي موجودة كذلك في مسألة الملك. والمشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال. حتى الملك المترفة يحصل له مشقة في السفر تناسبه. وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر، لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه، دون مسائل النكاح والعق المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحكمة عليها.

من كل وجه قد لا تتصور عقلاً؛ فإنه ما من متماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ما سواهما عنهما، ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً، والغالب المطرد اختلاف الدرهمين والدينارين ولو بجهة الكسب^(١)، فأطلق الجواز لذلك، وإذا كان ذلك كذلك، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا.

فصل

وقد حصل في ضمن^(٢) هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق. وأما مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها^(٣)، فإنه موضع فيه احتمال للاختلاف؛ وإن كان وجه الصحة هو الأقوى فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه، لم يمنع. ومن نظر إلى أنه - لما كان له نية المفارقة أو كان مظنة لذلك - أشبه النكاح المؤقت، لم يُجز، هذا: وإن كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافاً، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان، وهذا كاف فيما فيه من الشبهة، فالموضع مجال نظر المجتهدين، وإذا نظرنا إلى مذهب مالك، وجدنا نكاح البر نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أن يرفع حكم اليمين، وكونه مقصوداً به رفع اليمين، يكفي بأنه قصد للنكاح المشروع الذي تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح، وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود

(١) أي البريء من الشبهة وغير البريء، أي فإن لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين وأوصافهما اللازمة، فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه.

(٢) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان المانع خارجاً عنه.

(٣) هذه المسائل أسير كثيراً من مسألة التعليق، لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه. أما هذه فإنها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية. غايته أنه لا بسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها، أو حل اليمين يعني والغالب أنه لا يتمسك بها، أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعبر فيها، وكلها لا تنافي تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح. فصار الفرق أن كلاً من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه.

أيضاً؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة. ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جعل الشارع له، وقد يبدو له فلا يفارق، وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة، فإنه في نكاح المتعة بانٍ على شرط التوقيت.

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح؛ إنما قصد به تحليلها للمطلق الأول، بصورة نكاح زوج غير، لا بحقيقته. فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها، وأيضاً: فمن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره، وأيضاً فالنص^(١) بمنعه عتيد؛ فيوقف عنده، على أنه لو لم يكن في نكاح المحلل تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح؛ اعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق، فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمن^(٢) ذلك العود إلى الأول إن اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول، وذلك بحكم التبعية، وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة، فلا يخلو من وجه من النظر.

ومما يدلّ على أن حل اليمين إذا قصد بالنكاح لا يقدر فيه، أنه لو نذر أو حلف على فعل قرينة من صلاة أو حج أو عمرة، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات، أنه يفعلها ويصح منه قرينة، وهذا مثله فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد،

(١) (لعن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجه. وإلا فالتعليق أشد منه بعداً عن صحة التسبب، لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح. بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيراً فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه. وأنت إذا تأملت قوله بعد (إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه النخ) تعلم وجه ما قلنا وإن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية، لأنها حاصلة على الجملة. ولا إلى القصد، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح. فالكلام في هذا التراوض المهيئ للزوج والزوجة والمحلل المؤدي إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للأول وحرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم. وهذا أمر يصح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جرائه.

(٢) أي يتضمن نكاح التحليل - مع مقاصد النكاح الأصلية - قصده أن تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط. وقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وإنما هو أمر تبعية وليس مقصوداً أصلياً فلا يمنع صحة العقد.

لكان قادحاً في أصل العبادة؛ لأن شرط العبادة التوجه بها إلى المعبود قاصداً بذلك التقرب إليه، فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلا حلّ اليمين - وإلا لم يبرّ فيه - فكذلك هنا، بل أولى. وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها، فالعقد يبيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حلّ اليمين. وكذلك إن حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة، أو ما أشبه ذلك.

وهذا كله راجع إلى أصليين:

أحدهما: أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالّها، وإنما يعتبر أن يكون مظنة^(١) لها خاصة.

والثاني: أن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع، ولا يشترط ظهور الموافقة، وكلا الأصلين سيأتي إن شاء الله تعالى.

فصل

والقسم الثالث^(٢) من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له، وهذا موضع نظر، وهو محل إشكال واشتباه، وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره. فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع، وعلى الثاني يكون مشروعاً، وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، كان الإقدام على التسبب غير مشروع.

لا يقال: إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة؛ فلم لا يتسبب به؟
لأننا نقول: إنما فرض مشروعاً بالنسبة إلى شيء معين مفروض معلوم، لا مطلقاً، وإنما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم، وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا، بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت

(١) أي على الجملة. وإلا فنكاح حل اليمين مظنة ألا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها، وإن كان قد يترتب. وقلنا على الجملة أي باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط. وقوله خاصة توكيد للحصر المستفاد من إنما.

(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشتبهات.

لأمر تنشأ عنها، ولم تشرع لأمر، وإن كانت تنشأ عنها وترتب عليها؛ كالنكاح، فإنه مشروع لأمر كالتناسل وتوابعه، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه، فلما علمنا أنه مشروع لأمر مخصوصة كان ما جهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم، فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم، ولا يقال: الأصل الجواز، لأن ذلك ليس على الإطلاق، فالأصل في الإيضاع المنع إلا بأسباب مشروعة، والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة، إلى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء لا مطلقاً، فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لا ندرى: أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه. ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع، وهي مذكورة في كتاب المقاصد.

المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمناً، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمناً؛ كالقتل يترتب عليه القصاص، والدية في مال الجاني أو العاقلة، وغرم القيمة إن كان المقتول عبداً، والكفارة، وكذلك التعدي يترتب عليه الضمان والعقوبة، والسرقه يترتب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع.

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة^(١) من جهة أخرى ليس ذلك سبباً فيها؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة، وإنفاذ الوصايا، وعق المدبرين، وحرية أمهات الأولاد والأولاد، وكذلك الإلتاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدي للممتلئ، تبعاً لتضمينه القيمة والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه، على التفصيل المعلوم، بناء على تضمينه، وما أشبه ذلك.

(١) أي يترتب عليه أمر معتد به شرعاً له أحكامه ومستتبعاته، وإن كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع، كما تقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وإن لم يكن من مقاصده، لأنه لا طلاق إلا في ملك عصمة. إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب. بخلاف المشروعة فبعض ما ينبنى عليها مقصود بالتسبب.

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب إليه؛ لأنه عين مفسدة عليه، لا مصلحة فيها. وإنما الذي من شأنه أن يُقصد، الضرب الثاني. وهو إذا قصد فالقصد إليه على وجهين:

أحدهما: أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك؛ كالتشفي^(١) في القتل، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق، فهذا القصد غير قاذح في ترتب الأحكام التبعية المصلحية، لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت مسبباتها، إلا من باب سد الذرائع؛ كما في حرمان القاتل وإن كان لم يقصد إلا التشفي^(٢)، أو كان القتل خطأً، عند من قال بحرمانه، ولكن^(٣) قالوا إذا تغير المغصوب في يد الغاصب أو أتلّفه، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيراً فصاحبه غير مخير فيه، ويجوز للغاصب الانتفاع به على

(١) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك. الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعني أمراً معتداً به شرعاً له أحكام، كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة. وعليه فلا يظهر وجه لإدراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة. وكان يحمل به أن يجعله أمراً ثالثاً غير الضربين المذكورين. يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قاذح في ترتب الأحكام المصلحية) يعني كملك المغصوب، فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكماً مصلحياً.

(٢) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب، حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الأول دون الثاني. فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضاً في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة، ولا يتأتى ذلك في النفس بعد القتل. ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كالميراث، لأنه أمر مستور عنا. فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء قصد التشفي فقط.

(٣) أي فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك. وحيث أن الأخير لم يحصل منه فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع. بل السبب التغير والضمان وإن ترتباً عليه. فلم يبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع. ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المغصوب بدون إرادته، هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدتين متى حصل موجب الفوت، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدتين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة.

ضمان القيمة، على كراهية عند بعض العلماء، وعلى غير كراهية عند آخرين.

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما، وإنما ناقضه في إيقاع السبب المنهي عنه، والقصدُ إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق، غير القصد إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشئ عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما. وبينهما فرق. وذلك أن الغضب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره، فتجب القيمة بسبب التغير الناشئ عن الغضب. وحين وجبت القيمة وتعينت، صار المغضوب لجهة الغاصب ملكاً له؛ حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلاً بإطلاق، فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغضب، فانفك القصدان، فقصد القاتل التشفي، غير قصده لحصول الميراث، وقصد الغاصب الانتفاع، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المغضوب عن ملك المغضوب منه، وإذا كان كذلك، جرى الحكم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، وترتب نقيض مقصوده^(١) فيما قصد مخالفته، وذلك عقابُه وأخذُ المغضوب من يده أو قيمته، وهذا ظاهر إلا ما سُدت فيه الذريعة.

والثاني: أن يقصد توابع السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضماناً؛ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث، والموصى له يقتل الموصي ليحصل له الموصى به، والغاصب يقصد ملك المغضوب فيغيره ليضمن قيمته ويملكه، وأشبه ذلك؛ فهذا التسبب باطل، لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة، فليست إذاً بمشروعة في ذلك التسبب؛ ولكن يبقى النظر: هل يعتبر في ذلك التسبب المخصوص كونه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عيناً^(٢)، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب. فتنشأ من هنا قاعدة المعاملة بنقيض المقصود ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض؟ وهو مقتضى^(٣) الحديث في حرمان

(١) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل.

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى المسبب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه. فليس الغضب والسرقة مثلاً من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد إلى ذلك، فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه.

(٣) وإن كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل =

القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث^(١) المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة؛ وكذلك ميراث المبتوتة في المرض، أو تأييد التحريم على من نكح في العدة. إلى كثير من هذا، أو يعتبر جعل الشارع ذلك سبباً للمصلحة المترتبة، ولا يؤثر في ذلك قصد هذا القاصد، فيستوي في الحكم مع الأول؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين. فلنقبض عنان الكلام فيه.

النوع الثاني في الشروط؛ والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى^(٢)

إن المراد بالشروط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكتملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك

= فظاهر. وإن لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاً سداً للذريعة. ولو قال مقتضى الفقه في الحديثين كان أحسن.

(١) هو الحديث الطويل الذي كتبه أبو بكر رضي الله عنه إلى أنس حين وجهه إلى البحرين وفيه: (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي. فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعي.

(٢) يؤخذ من شرح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط للسبب وشرط للحكم. وأن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع إلى أنه مانع، لكن بجهة عدمه، والمسمى مانعاً منعه بجهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافي حكمة السبب. مثاله البيع سبب في ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع. وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه: فمن قائل أن عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين. فلذلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم.

ومثله بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجنب القدس، وشرطها الطهارة، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطاً للثواب، وهذا ينافي الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وإن كانت حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجنب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة. وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضاً. وشرط الحكم يخل بالحكم وإن كانت حكمة السبب موجودة، فلنعد إلى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:

يقول إن الشرط ما كان مكتملاً للمشروط فيما اقتضاه المشروط. أي فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أي وإذا كان مكتملاً له في حكمته فعدم الشرط مخل بحكمته. ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب. ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه، أي يكون الشرط مكتملاً للمشروط لا في حكمته هو بل =

المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه؛ كما نقول: إن الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك أو لحكمه الغني، والإحصان مكمل لوصف الزنى في اقتضائه للرجم، والتساوي في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر، والطهارة والاستقبال

في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم، ولا يخفى أن هذا هو شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعترض بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم، لاستدعائه حكمتين متنافيتين: إحداهما في عدم الشرط والأخرى في الحكم، وهو ما لم يذكروا له مثلاً فضلاً عن اطراده.

وقد علمت مثاله على الرأي الثاني. وهو يريد بإدماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعاً واحداً كما سيأتي له ذلك في المانع أيضاً ويجعل ذلك اصطلاحاً. أما أمثله: فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغني، وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء، لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فقدر له حول جعل مناصاً لهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنياً، فعدم الشرط وهو التمكن ينافي حكمة السبب وهي الغنى، وعليه فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضاً. فقله أو لحكمة الغنى تنوع في العبارة أي أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى. وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد. ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني أي حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الإحصان فإذا عدم الإحصان كان معذوراً فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن. ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لأنه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أما على الرأي الثاني فظاهر كما صورناه. ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الأعلى بالأدنى فإذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمة السبب وهي الزجر واستتباب الأمن لأنه يترتب على قتل الأعلى بالأدنى مفسدة ونزاع وهرج لأنه لا تقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب فلا حكم أيضاً. ومثاله الرابع من شرط السبب أيضاً فالصلاة سبب للثواب، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والأدب، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافي حكمة الخضوع والأدب فلا يترتب الحكم وهو الثواب.

وقوله سواء علينا الخ يشير به إلى ما قالوه في تقسيم الحكم الوضعي إلى ما جعله الشارع علة وما جعله سبباً وما جعله علامة وما جعله ركناً الخ كما جاء في تحرير الكمال وشرحه أن الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفاً عليه إن كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعني بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان =

وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع، وما أشبه ذلك، وسواء علينا أكان وصفاً للسبب أو العلة، أو المسبب أو المعلول، أو لمحالها، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي. فإنما هو وصف من أوصاف ذلك

= وجعله الشارع علة للقصاص لإبطال انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لأن ملاءمته ظاهرة وأما إن كانت المناسبة غير ظاهرة إلا بوسائط وفي الجملة بحيث يقال إن هذا الموقوف عليه يفضي إلى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فإنه يفضي إلى الغنى في الجملة وهو يفضي إلى طلب الزكاة. وإن كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا إفضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ما قال. فالمؤلف يقول إن المنظور إليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملًا للمشروط سواء أكان الشرط وصفاً لما يسمونه سبباً يعني كالمثال الثاني وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكناً من نمائه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاماً، أم كان الشرط وصفاً لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد فتقول يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصفاً لما يسمى مسبباً كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفاً لمحالها كما تقول يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفاً لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعاً به فكونه منتفعاً به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك يعني فالمدار على أن يكون الشرط مكملًا للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط مهما نظرت إليها بكونها وصفاً لأي شيء مما ذكره من هذه الأنواع. كما أنه شامل أيضاً للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع.

وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم إلا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً إلا أنه تارة يكون مكملًا لحكمته هو، أو مكملًا لحكمة الحكم المترتب عليه والمال واحد. وسيأتي له في المانع جعله قسماً واحداً وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وإدراج الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته وسيأتي الكلام معه فيه. لا يقال إنه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وإنما اعتبر كونه مكملًا وهم قد اعتبروا فيه المنافاة. فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم. لأننا نقول أولاً أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواء أكان سبباً أم حكماً فهو آيل إلى كلامهم. وثانياً فإن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعاً ولا فرق إلا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد =

المشروط. ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإن لم ينعكس. كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً. ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح.

المسألة الثانية

وإذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلة والمانع.

فأما السبب فالمراد به ما وضع^(١) شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم؛ كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك.

وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلق^(٢) بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر. والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها^(٣)؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»^(٤) فالغضب سبب، وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة^(٥)، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما. ولا مشاحة في الاصطلاح.

= المانعين دون الآخر. وبالجمله فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام غائزاً فاضطربنا إلى هذا الإطناب والله أعلم.

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقول. وقوله لحكم أي وضعي أو تكليفي. فإباحة الانتفاع حكم تكليفي، وانتقال الأملاك حكم وضعي.

(٢) أي شرعت عندها. وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي، مع أن الواقع أن العلة أعم. فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً لحكمة تعلق بها انتقال الملك.

(٣) أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينطبق به كالسفر مثلاً.

(٤) تقدم (ص ١٧٧).

(٥) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً ضبط به وجعل سبباً.

وأما المانع فهو السبب المقتضي لعلّة تُنافي علة ما منع^(١)؛ لأنه إنما يطلق بالنسبة إلى سبب مقتض لحكم لعلّة فيه. فإذا حضر المانع وهو مقتض علةً تنافي تلك العلة، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة. لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخللاً بعلّة السبب الذي نسب له المانع، فيكون رفعاً لحكمه. فإنه إن لم يكن كذلك، كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين. وهذا باب كتاب التعارض والترجيح. فإذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان إلى ما يؤدّي به دينه. وقد تعيّن فيما بيده من النصاب. فحين تعلقت به حقوق الغرماء، انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت. وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص؛ فإنها تضمنت علةً تُخل بحكمة القتل^(٢) العمد العدوان. وما أشبه ذلك مما هو كثير.

المسألة الثالثة

الشروط على ثلاثة أقسام:

أحدها: العقلية؛ كالحياة في العلم، والفهم في التكليف.

والثاني: العادية؛ كملاصقة النار الجسم المحرق - في الإحراق، ومقابلة الرائي للمرئي وتوسط الجسم الشفاف - في الإبصار، وأشباه ذلك.

(١) جرى على أن المانع مطلقاً يقتضي علة تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم كما تراه في تعريفه وسائر بيانه. وهو اصطلاح له كما صدر به المسألة، ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن إذا كان مبنياً على أمر معقول. وستأتي مناقشته في هذا الأمر.

(٢) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يسمونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثل لمانع السبب بالمثلين اللذين جعلوا الأول منهما مثلاً لمانع السبب والثاني مثلاً لمانع الحكم. وظاهر أن مثال الأبوة الذي جعلوه مثلاً لمانع الحكم، فيه حكمة المانع - وهي كون الأب سبباً لوجود الابن - هذه لا تخل بتحقيق حكمة السبب وهي الزجر، إذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لا تزال قائمة إذا اقتصر من الوالد، فلم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد، بل فيه تعارض سببين. فكان مقتضى تقريره في المانع ألا تعد الأبوة مانعاً فأنت ترى أن قصره المانع على ما نافته حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قاصراً. وعليه فاصطلاحه مبني على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب. فعليه تحقيق ذلك. وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين.

والثالث: الشرعية؛ كالطهارة في الصلاة، والحوال في الزكاة، والإحصان في الزنى. وهذا الثالث هو المقصود بالذكر. فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين، فمن حيث تعلّق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف. ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار؛ فيدخل تحت القسم الثالث.

المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أنّ الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء. والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية. ألا ترى أن الحوال هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى؛ فإنه إذا ملك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح. فجعل الشارع الحوال منوطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى. والحنث في اليمين مكمل لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين. والزهوق أيضاً مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب^(١) للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مخوفاً^(٢). والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم. وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات؛ فإنّ العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً؛ كتكليف العجماوات والجمادات. فكيف يقال إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف. وكذلك لا يصح أن يقال إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكتملها الإيمان. وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال^(٣) بأمرين:

(١) إن اعتبر الزهوق مكماً لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الأول للشرط. وإن كان مكماً لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني.

(٢) فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. ولكن شرطه الموت.

(٣) أي في العقل خاصة. أما الإيمان فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته.

أحدهما: أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية^(١) وكلا منا في الشروط الشرعية.

والثاني: أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف^(٢) وهو الإنسان، لا في نفس التكليف. ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل، وأما الإيمان فلا نسلم أنه شرط، لأن العبادات مبنية عليه، ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي يبنى عليها شرطاً فيه؟ هذا غير معقول، ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة، وأيضاً فإن سلّم في الإيمان أنه شرط، ففي المكلف لا في التكليف. ويكون شرط صحة عند بعض، وشرط وجوب عند بعض - فيما عدا التكليف بالإيمان - حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع.

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول: أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه، ويستوي في ذلك شرط الكمال، وشرط الإجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط، كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط، وهذا من كلامهم ظاهر، فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه؛ وقد فرض كذلك، هذا خلف، وأيضاً: لو صح ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معاً، وذلك محال، وأيضاً فإن الشرط من حيث هو، يقتضي أنه لا يقع المشروط إلا عند حضوره. فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعاً وغير واقع معاً. وذلك محال والأمر أوضح من الإطنا ب فيه.

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزي إلى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا؟ قولان: اعتباراً باقتضاء السبب، أو بتخلف الشرط، فمن راعى السبب وهو

(١) ولكننا قلنا إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتناولها أحكامها. إلا أن يقال إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية. ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً. وقد سلمه.

(٢) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل. والغرض هو ما ذكر.

مقتض لمسببه، غلب اقتضائه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وإن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه، لم يراع حضور السبب بمجرده، إلا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقاً ويمثلون ذلك بأمثلة: منها: أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه؛ ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف، واليمين سبب في الكفارة، والحنث شرطها؛ ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين، وإنفاذ المقاتل سبب في القصاص أو الدية، والزهوق شرط؛ ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب، ولم يحكوا في هذه الصورة خلافاً؛ وفي المذهب: إذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيد زوجة هي في ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت، فاستأذنها^(١) في التزويج فأذنت له، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه - قال مالك ليس لها ذلك؛ بناء على أنها قد أسقطت بعد جريان السبب وهو التملك، وإن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج؛ وإذا أذن الورثة - عند المرض المخوف - في التصرف في أكثر من الثلث جاز؛ مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت. فالمرض هو السبب لتملكهم، والموت شرط؛ فينفذ إذنهم عند مالك - خلافاً لأبي حنيفة والشافعي - وإن لم يقع الشرط، ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم في الصحة والمرض، فالسبب على رأي هؤلاء هو القرابة؛ ولا بدّ لهم من القول بأن الموت شرط، وفي المذهب: من جامع فالتد ولم يُنزل، فاغتسل ثم أنزل، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان؛ ونفي الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره، وقد اغتسل، فلا يغتسل له مرة أخرى. هذه حجة سحنون وابن المَوَّاز. فالسبب هو الانفصال، والخروج شرط ولم يعتبر... إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل.

وهو ظاهر المعارضة للأصل الأول؛ فإن الأول يقضي بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق. والثاني يقضي بأنه صحيح عند بعض العلماء، وربما صح باتفاق

(١) المذكور في كتب المذهب أنه إذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إياه بأن قالت مثلاً أسقطت حقي ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حق تطليقها فإذا أرادت أن تمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتمد. ومقابله ضعيف. وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتي. أما مجرد الإذن له على ما هو ظاهر كلامه فإنه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك.

كما في مسألة العفو قبل الزهوق. ولا يمكن أن يصح الأصلان معاً بإطلاق. والمعلوم صحة الأصل الأول. فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني:

أما أولاً فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته، عند العلم بصحة^(١) الأصل الأول.

وأما ثانياً فلا نسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط؛ فإننا نقول: من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً - من غير أهل مذهبا - فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب، وإنما هو شرط في الانحتمام. فالحول كله كأنه وقت - عند هذا القائل - لوجوب^(٢) الزكاة موسع، ويتحتم في آخر الوقت؛ كسائر أوقات التوسعة. وأما الإخراج قبل الحول بيسير - على مذهبا - فبناء على أن ما قرب من الشيء فحكمه حكمه؛ فشرط الوجوب حاصل، وكذلك القول في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتمام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

وأما مسألة الزهوق، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية، لا أنه شرط في صحة العفو، وهذا متفق عليه؛ إذ العفو بعده لا يمكن^(٣)، فلا بد من وقوعه قبله إن وقع؛ ولا يصح^(٤) أن يكون شرطاً إذ ذاك في صحته. ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال، فجاز عفو عنه مطلقاً^(٥)؛ كما يجوز عفو عن سائر الجراح، وعن عرضه إذا قُذِف، وما أشبه ذلك، والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه^(٦) إنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان^(٧).

(١) أي بإطلاق ليصح التناقض.

(٢) ومثل هذا الجواب للسعد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء.

(٣) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح.

(٤) لو كان تفرعاً بالفاء لكان أوضح.

(٥) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك.

(٦) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وإن لم يحصل الشرط،

اعتباراً باقتضاء السبب.

(٧) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية. وقد اتفقوا على أنه لم يحصل هذا الشرط فلا يتأني القصاص ولا أخذ دية النفس. فاتفقهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب =

وأما مسألة تملك المرأة، فإنها لما أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه، لم يبق لها ما تتعلق به بعده؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها^(١) فيه بعد ما جرى سببه، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط. وهو فقه ظاهر.

ومسألة إذن الورثة بيّنة المعنى؛ فإن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه، والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له. فهما سببان، كل واحد منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق وإن لم يكن ملك، كان إذنهم واقعاً في محلّه؛ لأنهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة؛ لأنهم صاروا - في الحال الذي أنفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض - كالأجانب^(٢)؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق، كالثالث. والقائل بمنع الإنفاذ يصحّ مع القول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل التملك^(٣) وقبل حصول الشرط، فلا ينفذ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها.

وأما مسألة الإنزال فيصح^(٤) بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل، أو لأنه

= عليه المسبب. ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق. ولم يقل بذلك أحد. فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب.

(١) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التملك، لأن الملك تم بمجرد الصيغة. غايته أن أثره إنما يكون التزوج، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك.

(٢) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث كحال الأجانب في ذلك. وكل هذا خارج عن تقرير ملك لهم في حالة المرض.

(٣) أي قبل تمامه بحصول شرطه.

(٤) أي تبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال. وفرض المسألة الجماع. فدعوى أن الإنزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض. أو يقال أن عدم وجوب الغسل مبني على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل إنزال لم يقترب بلذة يكون كالعدم لا حكم له ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع، اللهم إلا ما كان في النوم فإنهم وإن لم يشترطوا مقارنته للذة إلا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أن المني لا يكون إلا مع لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما =

لا حكم له؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة.

فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط.

المسألة السادسة

الشروط المعتمدة في المشروطات شرعاً على ضربين:

أحدهما: ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف - إما مأموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك - وإما منهيّاً عن تحصيلها - كنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه. فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك. وكذلك الشرط المخير فيه - إن اتفق^(١) - فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف: إن شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه فلا يحصل.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحرز في القطع، وما أشبه ذلك؛ فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله، فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة. وكذلك الإحصان لا يقال إنه مطلوب الفعل^(٢) ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لثلا يجب عليه الرجم إذا زنى. وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع؛ وقد فرضناه كذلك، هذا

= لم يشعر فيه باللذة. وهذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً، مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الإنزال بسبب اللذة موجب للغسل وإن لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل. ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد. ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنة، حتى إذا التذ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني فإنه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه - وإن لم يطالب به - أو لم يغتسل. فكلام المؤلف مبني على هذا. راجع الزرقاني وحاشية العدوي عليه.

(١) كالنكاح الذي يكون به محصناً فهو مباح وشرط في ترتب حكم الرجم على الزنا.

(٢) أي ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح، وإلا فالإحصان وصف لا يفعل.

خلف، والحكم فيه ظاهر، فإذا توجه قصد المكلف إلى فعل الشرط أو إلى تركه، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته، فلا بد من النظر في ذلك. وهي:

المسألة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف^(١)، مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيراً فيه، أو لا. فإن كان ذلك فلا إشكال فيه، وتنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فقده؛ كالنصاب إذا أنفق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذلك. وإن كان^(٢) فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في

(١) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصاً بالضرب الأول في المسألة قبلها. وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية: لأننا نقول أن خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهي عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل المخير فيه مثلاً كما تقدمت أمثلته، فإن الحول في الزكاة يحصل من إمساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه، له أن ينفق أو يمسك. والإحصان مرتب على النكاح المخير فيه. وجمع المتفرق وتفرق المجتمع مخير فيه. وكل منهما مرتب عليه خطاب الوضع. فالكلام جار مع فرضه المسألة. فإن فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه، أوفعله لأنه مخير فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال مسبب شرعي، فلا كلام في ترتب أحكام الشرط عليه.

(٢) أي فإن فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فإنه يكون باطلاً لا يترتب عليه أثره. وظاهره إن ذلك جار فيما ترتب عليه ما لا يعد هرباً من الأثر. كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضاً، وكذا إذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الإحصان ليرجم إذا زنى - ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لأنه قصد إلى الشرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني وعدم الرجوع في المثال الثالث. ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لأنه متى بقي النصاب إلى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة. وكذا يقال في بقية الأمثلة. فهل تقيد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصداً إلى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته، وهرباً مما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء، فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجاً فيما يقوله المؤلف.

السبب أن لا يترتب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل، دلّت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً.

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ^(١): «لا يُجمعُ بين متفرّق ولا يفرّق بين مجتمع خَشْيَةُ الصَّدَقَةِ»^(٢) وقال ﷺ^(٣): «الْبَيْعُ وَالْمَبْتَاعُ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَتَفَرَّقَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَفْقَةً خِيَارٍ، وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَهُ خَشْيَةً أَنْ يَسْتَقِيلَهُ» وقال: «مَنْ أَدْخَلَ فِرْساً بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَهُوَ لَا يَأْمَنُ أَنْ تُسَبِّقَ فُلَيْسُ بِقِمَارٍ؛ وَمَنْ أَدْخَلَ فِرْساً بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أَمِنَ أَنْ تُسَبِّقَ فَهُوَ قِمَارٌ»^(ب) وقال في حديث بَرِيرَةَ حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم: «من اشترط

(أ) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب في زكاة السائمة رقم ١٥٦٧ وأخرجه الترمذي في كتاب الزكاة باب في زكاة الإبل والغنم رقم ٦٢١ وأخرجه ابن ماجه في كتاب الزكاة باب صدقة الإبل رقم ١٧٩٨.

(١) فهو فعل منهياً عنه ليحل بشرط الزكاة أو زيادتها. وفي المثال الثاني فعل منهياً عنه ليحل بشرط الخيار. وفي المثال الثالث فعل منهياً عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو محل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال في شرط الولاء إنه فعل منهياً عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء ألا يترتب عليه أثره. وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلاً فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك. وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون إلا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذي فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه. وشرط في شرط كشرط أن يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عتقها أن يكون الولاء لهم. والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط. وكذا فعل اليمين المنهي عنها ليرتب عليها حقاً له لم يكن فقد فعل شرطاً يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل. وآية «ولا يحل لكم» الخ من هذا أيضاً فإذا فعل ما يقتضي نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهياً عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآية شهادة الزور فالشهادة يحقق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهد له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عودها للأول بهذا القصد.

(٢) هذه الرواية في منتقى الأخبار عن أحمد والدارقطني وأصحاب السنن إلا ابن ماجه، وأخرجه أيضاً البيهقي وحسنه الترمذي.

(ب) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد باب في السبق على الرجل رقم ٢٥٧٩ وأخرجه ابن ماجه في كتاب الجهاد باب السبق رقم ٢٨٧٦.

شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط^(١) الحديث! ونهى عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط، وعن بيع وسلف، وعن شرط في شرط^(٢) وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها. ومنه حديث: «من اقتطع مال امرئ مسلم بيمينه»^(٣) وحديث: «إن اليمين على نية المستخلف»^(٤).

وعليه جاءت الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ عَهْدَ اللَّهِ وَأَيْمَانَهُمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾^(١) الآية. وفي القرآن أيضاً: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُمْ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾^(ب) الآية. وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من هذا أيضاً. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(ج) وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^(د) وما جاء من أحاديث^(٥): لعن المحلل والمحلل له. والتيسر والمستعار، وحديث^(٦) التصري في شراء الشاة على أنها غزيرة الدر، وسائر

(١) تقدم (ص ١٩١).

(٢) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثة (لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع)، وعن مالك (نهى رسول الله ﷺ عن بيع وسلف).

(٣) بقية الحديث طوقه يوم القيامة. وروي في الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرئ مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار الخ) عن الطبراني في الكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الاسناد.

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧٧.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

(ج) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(د) سورة البقرة، الآية: ٢٣٠.

(٥) حديث (لعن الله المحلل والمحلل له) رواه في الجامع الصغير عن أحمد عن علي، والترمذي والنسائي عن ابن مسعود، والترمذي عن جابر. وليس في هذه الروايات قوله (والتيسر المستعار). قال المناوي قال الترمذي حسن صحيح. قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه. وقال ابن حجر رواه ثقات. وقال الحافظ الذهبي في الكباثر صح من حديث ابن مسعود.

(٦) ذكر في التيسير عن أبي هريرة: رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: (لا تصر - ويروي لا تصرّوا - الإبل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر) أخرجه الستة وفي أخرى للبخاري (فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبها صاع من تمر) وفي أخرى لمسلم (فهو فيها بالخيار).

أحاديث^(١) النهي عن الغش، والخديعة، والخلافة، والنَّجش^(٢)، وحديث^(٣) امرأة رفاعة القرظي حين طلقها وتزوجها^(٤) عبد الرحمن بن الزبير. والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا.

وأيضاً فإن هذا العمل^(٥) يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبثاً لا حكمة له ولا منفعة به؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح وأنها معتبرة في الأحكام. وأيضاً فإنه مضادٌ لقصد الشارع؛ من جهة أن السبب لما انعقد

(١) منها ما رواه في التيسير عن الستة إلا الترمذي أن رجلاً ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال رسول الله ﷺ (من بايعت فقل لا خلافة) فكان إذا باع قال لا خلافة - (الخلافة الخداع).

وروي في التيسير أيضاً عن الخمسة إلا النسائي، أن رسول الله ﷺ قال: (لا تناجشوا) وعن ابن عمر قال: (نهى رسول الله ﷺ عن النجش). أخرجه الثلاثة والنسائي كما في التيسير، وزاد مالك قال: والنجش أن تعطيه بسلعة أكثر منها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدي بك غيرك.

(٢) تصرفية الشاة وما معها من مسائل الغش والخديعة والخلافة والنجش - ويجمعها في الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الثمن عما إذا كانت غير مغشوشة. ولو كان ما فعله بهذا القصد صحيحاً لرتب الشارع عليه ملكه للزيادة وحل الانتفاع بها، ولكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيئ ولا بد. فلا تكون الزيادة ملكاً له ولا يحل انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الثمن.

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموال طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله ﷺ. فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسه ففارقتها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فنهاه عن تزوجها، وقال: (لا تحل حتى تذوق العسيلة).

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً، ولكن بقصد غير صحيح فكان سعيًا باطلاً من هذه الجهة. أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيئ كالتحليل مثلاً حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا. حتى تذوقي عسيلته إلخ) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد مدة تقول أنه قد مسني فقال لها (كذبت بقولك الأول فلن أصدقك في الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا الباب.

(٥) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالقل والاستنباط منه. وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التي بينها الشارع على تلك الأسباب. فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين، لأمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلاً وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة. وكذا يقال في سائر الأمثلة.

وحصل في الوجود، صار مقتضياً شرعاً لمسببه؛ لكنه توقف على حصول شرط^(١) هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً. وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة، فهذا العمل باطل.

فإن قيل: المسألة مفروضة في سبب توقف اقتضاؤه للحكم على شرط، فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقدته، كان كما لو لم يقصد ذلك؛ ولا تأثير للقصد. وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً؛ كالحول في الزكاة فإنه شرط لا تجب الزكاة بدونه بالفرض، والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط لا عند فقدانها، فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها، لتوقفه على ذلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً، فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق^(٢)، وهكذا سائر المسائل.

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب، وأما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر؛ لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع، ويتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها؛ فإن الجمع بين المتفرق أو التفرقة بين المجتمع قد نهي عنها إذا قصد بها إبطال^(٣) حكم السبب، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين. فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلافها بأربعين أخرى مثلاً؛ فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهي عنه، كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة، فكذلك. وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول. فكذلك المنفق نصابه

(١) كمزور الحول، مثلاً في النصاب، فإذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع بإيجاب الزكاة فيه.

(٢) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضي مسببه عند وجود الشرط لا عند فقدته، يعني فكان يقتضي ذلك على أكثر الفروض أن يقال أنه فعل منهياً عنه وإثم مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة. فإثمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله.

(٣) وتقدمت القاعدة الأصولية وهي أنه ليس لأحد أن يرفع حكم السبب لأن المسبب من فعل الله لا من فعل المكلف. ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب كان لاغياً وكأنه لم يكن.

بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج. وكذلك قوله: «ولا يحلُّ له أن يفارقه خشيةً أن يستقيله» فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد؛ وعن الإتيان بشرط الفرس المجلية للجعل بقصد أخذه، لا بقصد المسابقة معه. ومثله مسائل الشروط؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة^(١). فإن العقد على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه ومن ذلك الولاء. فمن شرط أن الولاء له من البائعين، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه. واعتبر هكذا سائر ما تقدم تجده كذلك. فعلى هذا، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهي عنه^(٢). وإذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع^(٣). فيكون باطلاً.

فصل

هذا العمل هل يقتضي البطلان بإطلاق أم لا؟

الجواب أن في ذلك تفصيلاً، وهو أن نقول: لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى، أو لا.

فإن كان كذلك، فالحكم الذي اقتضاه السبب، على حاله قبل هذا العمل. والعمل باطل ضائع، لا فائدة فيه، ولا حكم له؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول، لمن راوضه على أن يرده عليه بعد الحول بهبة أو غيرها؛ وكالجامع بين المفترق ريثما يأتي الساعي ثم ترد إلى التفرقة، أو المفترق بين المجتمع كذلك ثم يردّها إلى ما كانت عليه؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود إلى مطلقها ثلاثاً؛ وأشبه ذلك. لأن هذا الشرط المعمول فيه، لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً.

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه:

- (١) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل فارجع إليه.
- (٢) أي فقوله - في الاعتراض السابق - أنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح، فإنه مخالف من كل جهة. لأنه متى كان المنهي عنه هو فعل الشرط نفسه فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل. فبقي الحكم كما كان قبل فعله.
- (٣) أي مضاد له عيناً. وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده.

أحدها^(١): أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث^(٢) على الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل؛ وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منفعه، أو وهبه بتهة بتهة لم يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرق بين المجتمع - وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة - لكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبل الحول. وما أشبه ذلك. فقد علمنا - حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم - أنه قاصد لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط - حين رفع أو وضع - على وجه يعتبره الشارع على الجملة^(٣)، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول.

والثاني: أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذا ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجردة؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط، لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه. وإنما قصد لِمَا لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه، وهو الشرط أو عدمه؛ لكن لِمَا كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة، لا عيناً، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها. وأيضاً فإن هذا العمل لِمَا كان مؤثراً وحاصلاً

(١) ضعيف في النظر إن لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكون باطلاً. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فإنه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكماً له لا دليلاً مستقلاً وكان هو روح الدليل لصح. ولكن قوله (وأيضاً) يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال. وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أن محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله (وأيضاً) فتأمل.

(٢) لا يخفي ما فيه من التسامح.

(٣) فالشارع يعتبر إنفاق النصاب قبل الحول في منفعه والهبة البتلة وجمع المفترق مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفق في قضاء مصالحه، وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذا القصد الفاسد يكون أثماً وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة.

وواقعاً، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً؛ كما كان تغير المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم.

وعلى هذا الأصل ينبغي صحة ما يقول اللخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصليها في السفر ركعتين، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها - قال: فجميع ذلك مكروه، ولا يجب على هذا في السفر صيام. ولا أن يصلي أربعاً، ولا على الحائض قضاؤها. وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف: «ليقضين فلاناً حقه إلى شهر» وحلف بالطلاق الثلاث، فخاف الحنث فخالع زوجته لثلاث يحنث، فلما انقضى الأجل راجعها. فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث، لوقوع الحنث وليست بزوجة؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع.

والثالث: أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين: فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يحلها ذلك للأول. لأن الزكاة من حقوق الله؛ وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين. وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك.

هذا كله ما لم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه إن دل دليل خاص على خلافه صير إليه، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دالّ على إضافة هذا الأمر الخاص إلى حق الله، أو إلى حق الآدميين. ويبقى بعد ما إذ اجتمع الحقان، محلّ نظر واجتهاد. فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد. والله أعلم.

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها^(١) على ثلاثة أقسام:

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً. وهنا أطلقها حتى =

أحدها: أن يكون مكملًا لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان - في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن - في البيع، واشتراط العهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد، وثمره الشجر، وما أشبه ذلك. وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطول في نكاح الإماء، والحرز في القطع. فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكماً، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد، كان للصيام فيه أثر ظاهر. ولما كان غير الكفء مظنةً للنزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصيتهما، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة، وأولى بمحاسن العادات، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح. وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه. فثبوتها شرعاً واضح.

والثاني: أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد - بناء على رأي مالك^(١). أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمحبوب ولا عتيق، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف، وأن يصدقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب، فلا يصح أن يجتمع معه، فإن الكلام في الصلاة مُنافٍ لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له. وكذلك المشترط في الاعتكاف الخروج، مشروط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد، واشترط الناكح أن لا يُنفق، ينافي استجلاب المودة المطلوبة فيه. وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرّ بالزوجة، فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة.

= يتأني التقسيم إلى الأقسام الثلاثة. فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف، أو لا ملائم ولا مناف.
(١) من لزوم المسجد.

إلا أنها إذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشروطات أم لا؟ هذا محل نظر يستمد^(١) من المسألة التي قبل هذه.

والثالث: أن لا يظهر في الشرط منافية لمشروطه ولا ملاءمة. وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا، التفرقة بين العبادات والمعاملات. فما كان من العبادات لا يكفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات. فكذا ما يتعلق بها من الشروط. وما كان من العاديات يكفي فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه. والله أعلم.

النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل

المسألة الأولى

الموانع ضربان: أحدهما: ما لا يتأتى فيه^(٢) اجتماعه مع الطلب. والثاني: ما يمكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدهما يرفع أصل الطلب. والثاني لا يرفعه ولكن يرفع احتماؤه. وهذا قسمان: أحدهما أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً^(٣) فيه لمن قدر عليه. والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب، فهذه أربعة أقسام:

فأما الأول: فنحو زوال العقلي بنوم، أو جنون، أو غيرهما، وهو مانع من أصل الطلب جملة؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه، لأنه إلزام يقتضي التزاماً، وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات. فإن تعلّق طلب^(٤)

(١) فهي شروط تقتضي رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع المسبب الواقع. وتقدم تفصيل ذلك.

(٢) أي عقلاً. وقوله (أحدهما يرفع أصل الطلب) أي وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً وامتنع الاجتماع شرعاً. والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلاً وشرعاً.

(٣) يعني ليس واجباً وإن كان مطلوباً شرعاً كما يوضحه فيما بعد.

(٤) أي بسبب عمل صدر من غير العاقل كإتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبي يقتل غيره مثلاً. فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي. وإنما يتعلق بربها وبولي الصبي.

يقتضى استجلاب مصلحة أو درء مفسدة، فذلك راجع إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها، والكلام في هذا مبين في الأصول^(١).

وأما الثاني: فكالحيض والنفاس، وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن حصوله معه؛ لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يطلب به^(٢) البتة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومس المصحف، وما أشبه ذلك، وأما ما يطلب به^(٣) بعد رفع المانع، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا. والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع، أنه لو كان^(٤) كذلك لاجتمع الضدان؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة، والنفساء كذلك؛ فلو كانت مأمورة بها أيضاً، لكانت مأمورة حالة كونها منهية بالنسبة إلى شيء واحد^(٥). وهو محال وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل، وقد نهيت أن تفعل، لزمها شرعاً أن تفعل وأن لا تفعل معاً وهو محال. وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه؛ لأنها غير مأمورة بالقضاء باتفاق.

وأما الثالث: فكالرقق والأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد، فإن هؤلاء قد لصق بهم مانع من انحتمام هذه العبادات، الجارية في الدين مجرى التحسين^(٦) والتزيين،

(١) وهي مسألة الفهم شرط التكليف. راجع ابن الحاجب.

(٢) يعني اتفاقاً.

(٣) كقضاء الصوم على الحائض. فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض؟ وهو المعتمد.

راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب.

(٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب. بخلاف الثالث فخاص بما لا يطلب.

(٥) وهو الصلاة - أي ومن جهة واحدة، فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة. فلهذا صحت الاستحالة.

(٦) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية. وقد عده هو في تحرير الأصول من الضروري وقال: محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب، قبلت الجزية. فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا لأنه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهـ فيبقى الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم. فهل يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به. =

لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم التبعية، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة إليهم مجراها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور. وهذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل^(١) الذي قبل هذا.

وأما الرابع: فكأسباب الرخص؛ هي موانع من الانحتمام، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة، كقصر المسافر، وفطره، تركه للجمعة، وما أشبه ذلك.

المسألة الثانية^(٢)

الموانع ليست بمقصودة للشارع؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها. وذلك أنها على ضربين:

ضرب منها: داخل تحت خطاب التكليف - مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مأذوناً فيه - وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة؛ كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة. وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع. وكذلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما^(٣)، ومن الاعتداد بما طبق في حال كفره، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر. وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض إلا بحققها. فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة.

والضرب الثاني: هو المقصود. وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك. فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصيله؛ فإن

= ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالأحوط. ليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل.

(١) أي من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعي من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هذه العبادات يعد مانعاً شرعاً وحينئذ فينتقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثاني.

(٢) يحاذي بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط.

(٣) أي على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالقروع.

المديانَ ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه، لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفاع مقتضى السبب. والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه؛ وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعاً على أنه سبب. وقد فرض كذلك. هذا خلف. وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه، قصدٌ إلى رفع ترتب المسبب على السبب. وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب. هذا خلف. فإن القصدين متضادان. ولا هو أيضاً قاصد إلى رفعه؛ لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً. وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع، لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً؛ وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب. وقد فرض كذلك. وهو عين التناقض.

فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه ففي ذلك تفصيل. وهي:

المسألة الثالثة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف - مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيراً فيه، أو لا فإن كان الأول فظاهر؛ كالرجل يكون بيده له نصاب، لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك؛ وتنبني الأحكام على مقتضى حصول المانع. وإن كان الثاني وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً، قصداً لإسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهو عمل غير صحيح.

والدليل على ذلك من النقل أمور؛ من ذلك قوله جل وعلا: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا^(١)﴾ الآية! فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيل لإسقاط حق المساكين، بتحريمهم المانع من إتيانهم، وهو وقت الصبح الذي لا يكر في مثله المساكين عادة^(١). والعقاب إنما يكون لفعل محرّم. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا

(١) سورة القلم، الآية: ١٧.

(١) يعني فالمانع عادي وليس بشرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضع هذه المباحث، وهو ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب. وعليه فما وجه ذكره هنا؟ إلا أن يقال إن العقاب على =

آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا^(١) نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً^(٢)، وأن لا تنقضي عدتها إلا بعد طول. فكان الارتجاع بذلك القصد؛ إذ هو مانع من حلها للأزواج. وفي الحديث^(٣): «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَعَلُوهَا فَبَاعُوهَا» وفي بعض الروايات «وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا» وقال عليه الصلاة والسلام^(٤): «لَيْشَرِبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ وَيُسَمِّنُونَهَا بِغَيْرِ إِسْمِهَا». وفي رواية^(٥): «لِيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحَرَ وَالْحَرِيرَ، وَالْخَمْرَ وَالْمَعَارِيفَ» الحديث! وفي بعض الحديث^(٥): «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُسْتَحَلُّ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ بِخَمْسَةِ أَشْيَاءَ: يَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِأَسْمَاءَ يَسْمُونَهَا بِهَا، وَالشُّحْتَ بِالْهَدِيَّةِ، وَالْقَتْلَ بِالرَّهْبَةِ، وَالزَّوْجَ بِالنِّكَاحِ، وَالرِّبَا بِالْبَيْعِ» فكان

= تحصيل المانع العادي يفيد أن تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله، فإن القصد في كل الوصول إلى موجب الحرمان.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

(١) هذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا إلى حد، يضارون الزوجات بذلك، فلا يضمها الرجل إليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها.

(٢) رواه في الجامع الصغير بلفظ (قاتل الله اليهود إن الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جعلوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها) عن أحمد والشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن جابر، ورواه الشيخان عن أبي هريرة، وأحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن عمر، ورواه في التيسير عن أبي داود بلفظ (لعن الله اليهود ثلاثاً. إن الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها) ورواه أيضاً أحمد، ولم يذكر فيه (ثلاثاً).

(٣) رواه في المشكاة عن أبي داود وابن ماجه (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك في الجامع الصغير عن أحمد وأبي داود. ورواه في نيل الأوطار بالواو عن أحمد وأبي داود. وسيأتي للمؤلف بغير واو في رواية أطول.

(٤) رواه في التيسير عن البخاري. قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء. والمراد به هنا الزنا اه وقال ابن العربي: رواية الخز بالمعجمتين تصحيف. اه وقد أثبتناه في الأصل مصححاً.

(٥) سيأتي للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه يروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً. وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام. أقول: قال الفتني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ...) لا أصل له. وقال ابن القيم في أعلام الموقعين - في بيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع - ما يأتي: وروى ابن بطه بإسناد إلى الأوزاعي قال قال رسول الله ﷺ (يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع) يعني العينة. وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد اه.

المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم، فنقل المحرم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له. وقال تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾^(١) فاستثنى الإضرار. فإذا أقر في مرضه بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان مضاراً والإضرار ممنوع باتفاق. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(ب) الآية، قال أحمد بن حنبل: عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل. وفي الحديث: «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِمَنْعَ بِهِ الْكَلَاءُ»^(١) وفيه: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ - يَعْنِي الْوَبَاءَ - بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ؛ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَاراً مِنْهُ»^(٢).

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب، والسنة، وكلام السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم.

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط، جارٍ معناه في الموانع؛ ومن هُنَا لِكَيْ يَفْهَمَ حَكْمَهَا، وهل يكون العمل باطلاً أم لا؟ فينقسم إلى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع، أو لا. فإن كان كذلك فالحكم متوجه، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به. وإن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً؛ كالمطلق خوفاً من

(أ) سورة النساء، الآية: ١٢. (ب) سورة النحل، الآية: ٩١.

(١) في الأرض المباحة بئر للشخص، وفي الأرض كلاً مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئر. فنهى عن ذلك - والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ (لا يباع فضل الماء لبيع به الكلاء) وفي رواية للستة إلا النسائي (لا تمنعوا فضل الماء لئلا تمنعوا به الكلاء) وفي رواية للبخاري (لا يمنع فضل الماء لئلا يمنع به فضل الكلاء).

(٢) رواه في التيسير عن الثلاثة والترمذي بلفظ (إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها. وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها).

وهذا الحجر الصحي - الذي يتبجح باختراعه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر - فيه في كلتا جهتيه قصد إلى المانع لكونه مانعاً: فقدومهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة، فنهوا عنه. وخرجوهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه. وحكمة الأول ظاهرة. وحكمة الثاني - من الوجهة الدينية الصرفة - الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال في مثله (نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله) و - من الوجهة الشرعية الصحية - خشية تلويث الجهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون عقلت بهم أو بأمعتهم.

انحتمام الحنث عليه، فهو محل نظر - على وزان ما تقدم في الشروط - ولا فائدة في التكرار.

النوع الرابع في الصحة والبطلان^(١) وفيه مسائل

المسألة الأولى في معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين:

أحدهما: أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك^(٢) من العبارات المنبئة عن هذه المعاني؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعاً للأمل، واستباحة^(٣) الإبزاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع^(٤) إلى ذلك.

والثاني: أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب؛ فيقال هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجى^(٥) به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهر. وفي العادات^(٦) يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي؛ وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خير، لا من حيث قصد مجرد حظه في

(١) اعلم أن الصحة والبطلان ليسا - على التحقيق - من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأمور العقلية لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه. ولذا أسقطهما كثير من الأصوليين فلم يعدوهما في الأحكام.

(٢) كموافقة أمر الشرع كما قالوه.

(٣) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل، لأنها قد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح.

(٤) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعاً صحيحاً مثلاً.

(٥) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة، تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي.

(٦) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي، فلا ثواب إلا بهذه النية. وكما سيأتي له في الواجب العادي كأداء الديون والتفقة على الأولاد ورد الودائع.

الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع. فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى. وهو وإن كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلّق كالغزالي وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون. وتأمل ما حكاه الغزالي في كتاب النية والإخلاص من ذلك.

المسألة الثانية في معنى البطلان

وهو ما يقابل معنى الصحة. فله معنيان:

أحدهما: أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مسقطه للقضاء - فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى، غير أن هنا نظراً؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها، حسبما هو مبين في موضعه؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة إلى نفس العبادة^(١)، فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقاً؛ كالصلاة من غير نية، أو ناقصة ركعة أو سجدة، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل. وقد تكون راجعة إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به؛ كالصلاة^(٢) في الدار المغصوبة مثلاً، فيقع الاجتهاد - في اعتبار الانفكاك، فتصح الصلاة؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف - أو في اعتبار الاتصاف، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة^(٣)، من جهة أن الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف، وليس للصلاة في الدار المغصوبة كذلك. وهكذا سائر ما كان في معناها.

ونقول أيضاً في العادات إنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً: من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب. ولما كانت العاديات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا، كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: «أحدهما» من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً «والثاني» من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد.

(١) كخلل في بعض شروطها أو أركانها.

(٢) وكصوم الأيام المنهية.

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية. أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لا باطل. وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي.

فأما الأول: فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق، كالعبادات المحضة سواء. وكأنهم مالوا إلى جهة التعبد. وسيأتي في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبدًا. وإذا كان كذلك، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه. والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير مشروعة. وغير المشروع باطل. فهذا كذلك؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع.

وأما الثاني: فاعتبره قوم أيضاً لا مع إهمال الأول. بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصلحة؛ بمعنى أن المعنى الذي لأجله كان العمل باطلاً ينظر فيه: فإن كان حاصلاً أو في حكم الحاصل، بحيث^(١) لا يمكن التلافي فيه، بطل العمل من أصله. وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأن النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلف فيه، وإن ظهرت مصلحته لبادئ الرأي، فقد علم الله أن لا مصلحة في الإقدام وإن ظنّها العامل. وإن لم يحصل مدة^(٢) كان في حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه، لم يحكم بإبطال ذلك العمل؛ كما يقول مالك في بيع المدبر إنه يردّ إلا أن يعتقه المشتري فلا يردّ. فإن البيع إنما منع لحق العبد في العتق، أو لحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده - وهو التدبير؛ فإن البيع يفите في الغالب بعد موت السيد. فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في العتق، فلم يردّ لذلك. وكذلك الكتابة الفاسدة تردّ، ما لم يعتق المكاتب.

(١) كبيع الملاقح، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم، لأن بيع ما في بطون الأُمّهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافيه تصحيحه.

(٢) لعل الأصل (وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل) يعني مدة أيضاً، فيكون مقابلاً للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريح الآتية. فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافيه مفوت العتق بسبب عتق المشتري. وإنما قلنا في حكم الحاصل لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتفه، أعني إذا لم يوجد مانع ك بعض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه. أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً فالمعنى الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل، لكن لمدة وهي ما قبل خروجه حراً بسببها وأمكن التلافي بسبب الحرية. فجعل الأمر في المثال وما قبله منزلاً على المصلحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإهدار بقاء الموجب المبطلان. ومثلاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً، ولكنه لمدة وهي ما قبل الإجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان.

وكذلك بيع الغاصب للمغضوب، موقوف على إجازة المغضوب منه أو رده؛ لأن المنع إنما كان لحقه، فإذا أجازته جاز. ومثله البيع والسلف منهى عنه؛ فإذا أسقط مشروط السلف شرطه، جاز ما عقده، ومضى على بعض الأقوال. وقد يتلافى بإسقاط الشرط شرعاً^(١) - كما في حديث بَريرة^(٢). وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة^(٣)؛ ككنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما. إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه، فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة. فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع: إما على حكم الانعطاف^(٤) إن قدرنا رجوع الصحة إلى العقد الأول، أو غير حكم الانعطاف، إن قلنا إن تصحيحه وقع الآن لا قبل. وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد.

والثاني من الإطلاقين: أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب. ويتصور ذلك في العبادات والعادات.

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها. وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً. فالأول كالمتعبد رثاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب: والثاني كالمتصدق بالصدقة يُتبعها باليمن والأذى. وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ﴾^(٥) الآية^(٥)! وقال: ﴿لَنْ أَشْرَكَتْ

(١) ما قبله كان بإسقاط مشروط السلف. أما هذا فإن أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث.

(٢) تقدم (ص - ١٩١).

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع البتة، كبيع الملاحيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض فإنه يسمى فاسداً. والثاني يمكن تصحيحه بإهدار الوصف الموجب للفساد كإسقاط الزيادة في الربا. ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها.

(٤) وانسحاب آثار العقد الأول على ما تم بعد زوال الوصف.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٦٤.

(٥) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة، لأنها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثراً. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة.

لَيَحْبُطَنَّ عَمَلُكَ^(١) ﴿١﴾. وفي الحديث^(٢): «أُبْلِغِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِنْ لَمْ يَتُبْ» على تأويل من جعل الإبطال حقيقة^(٣).

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالأول كالعقود المفسوخة شرعاً. والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك؛ فهي أعمال مُقَرَّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا. فروعها فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأن الأعمال بالنيات. والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد، إن وافقت قصد الشارع بقيت بقاء حياة العامل؛ فإذا خرج من الدنيا ففيت بقاء الدنيا وبطلت ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (ب) ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ (ج) ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا﴾ (د) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هذا المعنى. فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الأعمال العادية، أن يضيفوا إليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة. وانظر في الإحياء وغيره.

المسألة الثالثة

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسيماً، لكن بالنسبة إلى الفعل

(١) فالعبادة التي حصل فيها الاشتراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة.

(أ) سورة الزمر، الآية: ٦٥.

(٢) رواه أحمد - وقد ذكره بطوله في الجزء الأول من التيسير (كتاب البيوع) ولم يذكر رواه - وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ. قال في تحرير الأصول رواه أحمد قال عبد الهادي إسناده جيد. وفي رواية التيسير (بش ما شريت وبش ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمنين.

(٣) يعني ويكون من الإطلاق الثاني.

(ب) سورة النحل، الآية: ٩٦.

(ج) سورة الشورى، الآية: ٢٠.

(د) سورة الأحقاف، الآية: ٢٠.

العادي؛ إذ لا يخلو الفعل العادي - إذا خلا عن قصد التعبد - أن يفعل بقصد أو بغير قصد. والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة، من غير نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفته؛ وإما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك؛ إما اختياراً، وإما اضطراراً. فهذه أربعة أقسام:

أحدها: أن يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم. فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف. فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرته.

والثاني: أن يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك - كالأول، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردّ الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع؛ لأن الأعمال بالنيات. وقد قال في الحديث^(١): «فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ» ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة. فهذا القسم والذي قبله باطل بمقتضى الإطلاق الثاني.

والثالث: أن يفعل مع استئثار الموافقة اضطراراً؛ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية، ولَمَّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له إلى ما قصد. فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني، لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه، لا من حيث أباحه الشرع - وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول. ومثل ذلك الزكاة^(٢) المأخوذة كرهاً، فإنها صحيحة على الإطلاق الأول؛ إذ كانت مسقطاً للقضاء، ومبرئة للذمة؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني. وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا، أو استحياء من الناس،

(١) أوله: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى). قال في الترغيب: رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٢) قال (ومثل ذلك) لأنه أتى به لمجرد الفائدة للمناسبة، وإلا فهذا ليس من موضوع المسألة، لأن الزكاة من العبادات.

أو ما أشبه هذا. ولذلك كانت الحدود كفارات فقط^(١)؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال. وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات.

والرابع: أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله. فهذا القسم إنما يتعين النظر فيه في المباح. أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال، أو المنهي عنه يتركه بذلك القصد أيضاً، فهو من الصحيح بالاعتبارين. كما أنه لو ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه قصداً للمخالفة، فهو من الباطل بالاعتبارين. فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختر أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه: «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول، باطلاً بالاعتبار الثاني. وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم. «والثاني» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً، بناء على تحريره في نيل حظه مما أذن له فيه، دون ما لم يؤذن له فيه. وعلى هذا نبّه الحديث^(٢) في الأجر في وطء الزوجة؛ وقولهم: أيقضي شهوته ثم يؤجر؟! فقال: «أرأيتم لو وضعها في حرام!» وهذا مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. «والثالث» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً - في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني -

(١) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه. وهذا بالنسبة للإمام. أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها، فلا ينتظر أن تكون له نية، لأن إقامة الحد ليست من فعله. إلا أنه يبقى الكلام فيما إذا طلبها كماعز رضي الله عنه والغامدية والجهنية، طلبوا إقامة الحد للظهر من الزنا فتم الرجم، وقال عليه الصلاة والسلام لخالد حين سب الخالدية (مهلاً يا خالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له) ولما صلى على الجهنينة قال له عمر رضي الله عنه: أتصلي عليها وقد زنت؟ قال: له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم. وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير لأنه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذين جادوا بأنفسهم لله: وقد يقال أن الطلب غير إقامة الحد الذي هو من فعل الغير فليس فيه إلا التكفير، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل، له فضله ونيته، كما يدل عليه قوله (أن جادت بنفسها لله) وهذا عمل ديني خطير فلا يحرم ثوابه.

(٢) رواه مسلم. ولفظه: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟! قال: (أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر).

في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل. وهذا هو الجاري على ما تقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام. ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح، والأول بالنظر إليه في نفسه.

فصل

وأما ما ذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني، فلا يخلو أن يكون عبادة، أو عادة. فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة. وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ، أو لا. والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام.

أحدها: ما لا يصحبه حظ. فلا إشكال في صحته. والثاني^(١): كذلك؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حكم المطرح. والثالث: محتمل لأمرين: أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً، إعمالاً للجانب المغلوب، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في العاديات، بخلاف العباديات؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالاً لحكم الغلبة. وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. والحمد لله.

النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى

العزيمة^(٢) ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء. ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال. وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية. ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح

(١) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً. فالنشر على عكس اللف.

(٢) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها. أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وإن كان حكماً ابتدائياً كلياً. فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأي المحققين.

الدارين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات. وكذلك أحكام الجنایات، والقصاص، والضمان. وبالعجملة جميع كليات الشريعة. ومعنى شرعيتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية^(١) على العباد من أول الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك. فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(ب) وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(ج) وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾^(د) الآية! وقوله: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(هـ) وما كان مثل ذلك؛ فإنه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك. فكل هذا يشمل اسم العزيمة، فإنه شرع ابتدائي حكماً^(٢). كما إن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾^(و)

(١) لا ينافي هذا - وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة - جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية، فإن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً، وحكم وضعي هو كونهما عزيمة أو رخصة. قال في التحرير: للشارع في الرخص حكمان كونهما وجوباً أو ندباً أو إباحة وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع. فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا. وعليه مشي الأبهري.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٠٤.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٩٨.

(د) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ٢٠٣.

(٢) لعل أصل العبارة (فإنه حكم كلي شرع ابتداء) ولا داعي للفظ حكماً لأن الابتداء حقيقي في جميع هذه الأمثلة، إلا في آية ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ﴾ فإنها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له.

(و) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْضُلُوهُمْ لِيَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُمْ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(ب) ونهى^(١) ﷺ عن قتل النساء والصبيان. هذا وما أشبهه من العزائم؛ لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق، استثناءً من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصاد على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي^(٢) ذكرها علماء الأصول.

وكونه شاقاً فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلا يسمى ذلك رخصة؛ كشرعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم، فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع، وإنما يكون مثل هذا داخلياً تحت أصل الحاجيات الكليات، والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة، وقد يكون العذر راجعاً إلى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً. وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة، فمشروع في حقه الانتقال إلى الجلوس، وإن كان مخلاً بركن من أركان الصلاة، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام. فهذا رخصة محققة. فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث: «إنما جعل الإمام ليؤتم به» - ثم قال: «وإن صلى جالساً فصلوا جالساً أجمعون»^(٣) فصلاتهم جلوساً وقع لعذر، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة، بل لطلب الموافقة^(٤) للإمام وعدم

(أ) سورة النساء، الآية: ١٩.

(ب) سورة التوبة، الآية: ٥.

(١) روي في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال: (وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فهي عن قتل النساء والصبيان) أخرجه الستة إلا النسائي.

(٢) ظاهر صنيعة أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه. ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا: (ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئاً من القراض وما معه داخلياً في الرخصة. لأن معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه.

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ: (وإذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون).

(٤) هذا هو الأصل التكميلي، فصلاة الإمام جالساً رخصة، وموافقهم له ليس برخصة.

المخالفة عليه. فلا يسمى مثل هذا رخصة، وإن كان مستثنى لعذر.

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي، يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء. فلذلك لم تكن كليات في الحكم؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرض. فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم. هذا وإن كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة، فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة. وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾^(١) الآية.

وكونه مقتصرًا به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه^(٢)؛ وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة. فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم. والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم. وكذلك سائر الرخص. بخلاف القرض، والقراض، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر. فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقى حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار. وكذلك ما أشبهه. فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي. والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، من غير

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٣، وسورة الأنعام، الآية: ١٤٥، وسورة النحل، الآية: ١١٥.

(٢) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه، لأنه تم بالقيود قبله. بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة. فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر. وإن كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر. وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق، لأن موضع الحاجة هو العذر الشاق - فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة. فلا يتأتى الترخص حينئذٍ.

اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمساواة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة المصرة، وبيع العرية بخرصها تمراً، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك. وعليه يدل قوله: «نهى عن بيع ما ليس عندك»^(١) «وأرخص في السلم» وكل هذا مستند إلى أصل الحاجيات. فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع. وهنا أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً أتباعاً للإمام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذلك أيضاً؛ لكن هاتين المسألتين تستمدان من أصل التكميلات^(٢) لا من أصل الحاجيات. فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد؛ كما أنه قد يطلق لفظ^(٣) الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات؛ كالمصلي لا يقدر على القيام، فإن الرخصة في حقه ضرورية لا حاجية؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه، لكن بمشقة تلحقه أو بسببه. وهذا كله ظاهر.

فصل

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(ب) فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللين؛ وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض

(١) يشير إلى جزء من حديث أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذي ولفظه. (لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك).

(٢) أي التكميلات للتحسينيات. فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات. وموافقة الإمام في الجلوس مكمل لها. كما أن قسمة الجيش إلى فرقتين تؤديان الصلاة مع الإمام تكميل لها أيضاً. وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى يندرجا في سلك الرخصة بالمعنى الأول.

(٣) أي بغير الإطلاق الأول. لأن مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة. بل إن صلاته جالساً هي العزيمة. فالرخصة بالإطلاق الأول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير. فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الأول، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذي في هذا الفصل.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(ب) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

الأحاديث^(١): «أنه عليه الصلاة والسلام صنع شيئاً ترخّص فيه» ويمكن أن يرجع إليه معنى الحديث الآخر^(٢): «إن الله يُحب أن تؤتى رخصه كما يُحب أن تؤتى عزائمه» وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله. فكان ما جاء في هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصة، بالنسبة إلى ما حمله الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

فصل

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً^(٣)، مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم. فإن العزيمة الأولى هي التي نبّه عليها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤) وقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاضْطِرِّ عَلَيْهَا لَانْسَالُكَ رِزْقًا﴾^(ب) الآية! وما كان نحو ذلك، مما دل على أن العباد ملك الله على الجملة والتفصيل؛ فحقّ عليهم التوجه إليه، وبذل المجهود في عبادته؛ لأنهم عباده وليس لهم حق لديه، ولا حجة عليه. فإذا وهب لهم حظاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم؛ لأنه توجه إلى غير المعبود، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية.

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي، على الإطلاق والعموم؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وترك^(٥) كل ما يشغل عن ذلك من المباحات، فضلاً عن غيرها؛ لأن الأمر من الأمر مقصود أن يُمتثل على الجملة، والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة، فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كلّ ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف، فالعزائم حق الله على العباد،

(١) روي في التيسير عن البخاري ومسلم: صنع رسول الله ﷺ شيئاً ترخص فيه، فتنزه عنه قوم. فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: (ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدّهم له خشية).

(٢) تقدم (ص - ١١٠).

(٣) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الإطلاقات الثلاثة السابقة. فهو أوسع الإطلاقات الأربعة. ولكنه على ما ترى منظور فيه إلى الخاصة من أرباب الأحوال.

(أ) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(ب) سورة طه، الآية: ١٣٢.

(٤) هو محلّ الفرق بين هذا الإطلاق وغيره.

والرَّخَصَ حظ العباد من لطف الله، فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب؛ من حيث كانا معاً توسعة^(١) على العبد، ورفع حرج عنه، وإثباتاً لحظه، وتصير المباحات - عند هذا النظر - تتعارض مع المندوبات على الأوقات؛ فيؤثر لحظه^(٢) في الأخرى على لحظه في الدنيا، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً، أو أخذاً له حقاً لربه، فيصير لحظه مندرجاً تابعاً لحق الله، وحق الله هو المقدم المقصود. فإن على العبد بذل المجهود، والرب يحكم ما يريد.

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقي عن الأحوال، وعليه يُربون التلاميذ. ألا ترى أن من مذاههم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة، حتى آل الحال بهم أن عدّوا أصل الحاجيات كلّها أو جلّها من الرخص، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها^(٣)، حسبما بان لك في هذا الإطلاق الأخير. وسيأتي لهذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هذا النوع إن شاء الله تعالى.

فصل

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة، ظهر أن منها ما هو خاص ببعض الناس، وما هو عام للناس كلهم. فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول؛ وعليه يقع التفريع في هذا النوع. وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا، إذ لا تفريع يترتب عليه؛ وإنما يتبين به أنه إطلاق شرعي. وكذلك الثالث، وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا. وقوله: (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله: (وإثباتاً لحظه) هذا ما زاده هنا على ما سبق، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية.

(٢) أي فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر لحظه في الآخرة على لحظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضاً إنه أثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح. وتارة يقدم المباح على المندوب، لكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينئذ يكون أخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه. وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح إلا أنه تابع. فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً. وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه.

(٣) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا إليه.

يُتعرض له على الخصوص. إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه، فلا يفتقر إلى تفريع خاص بحول الله تعالى.

المسألة الثانية

[حكم الرخصة]

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً^(١) من حيث هي رخصة، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: موارد النصوص عليها كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاعٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٢) وقوله: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(ب) وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(ج) الآية، وقوله: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(د) الآية إلى آخرها^(٢)، وأشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرداً لقوله: ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة؛ بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤاخذه؛ على حد ما جاء في كثير من المباحات بحق الأصل، كقوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^(هـ) ليس

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٣.

(ج) سورة النساء، الآية: ١٠١.

(د) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم. وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، يعني فلا غضب ولا عذاب أي فلا إثم عليه. فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح.

(٣) أي لا تبعة مهر، فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كما ترى، إذا نظر فيه إلى بقية الكلام. وكلام المؤلف مبني على المعنى الثاني.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ٢٣٦.

عليكم جناح أن تبتغوا^(١) فضلاً من ربكم^(٢) ﴿١﴾ ولا جناح عليكم فيما عرضتُم به من خِطبة النساء^(ب) إلى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح، ويجوز الإقدام خاصة. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٢) ﴿ج﴾ وفي الحديث^(٣): «كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ. فمننا المُقصر^(٤) ومننا المُتِم ولا يعيب^(٥) بعضنا على بعض» والشواهد على ذلك كثيرة.

والثاني: أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار: بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصله الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(د) ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(هـ) ﴿مَتَاعاً لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾^(و) بعد تقرير نعم كثيرة. وأصل الرخصة^(٦) السهولة، ومادة (رخ ص) للسهولة واللين: كقولهم شيءٌ

(١) لما تخرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جدالاً وقد نهوا عن الجدال، سألوا رسول الله ﷺ فنزلت الآية.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٩٨.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٣٥.

(٢) أي إن فطر فعله عدة، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه. وظاهر أن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾ معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر. وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد المطلوب. وتأمل.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) قال الشوكاني في نيل الأوطار: الحجة الثالثة ما في صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله ﷺ فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض). كذا قال النووي في شرح مسلم ولم نجد في صحيح مسلم قوله: (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه إلا أحاديث الصوم والإفطار هـ وهو كما قال الشوكاني.

(٤) من أقصر على لغة فيه.

(٥) وذلك يدل على الإباحة.

(د) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

(هـ) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(و) سورة النازعات، الآية: ٣٣ وسورة عبس، الآية: ٣٢.

(٦) أي وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى، كما في الحديث (إن الله يحب أن تؤتي رخصه =

رَخَّصَ بَيْنَ الرُّخُوصَةِ، وَمِنْهُ الرُّخْصُ ضِدَّ الْغَلَاءِ، وَرُخِّصَ لَهُ فِي الْأَمْرِ فَنَرُخِّصُ هُوَ فِيهِ، إِذَا لَمْ يُسْتَقْصَ لَهُ فِيهِ فَمَالٌ هُوَ إِلَى ذَلِكَ، وَهَكَذَا سَائِرُ اسْتِعْمَالِ الْمَادَّةِ.

والثالث: أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً. والحال بضد ذلك. فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خيرة فيه، والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها. فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين. وذلك يبين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة.

فإن قيل هذا معترض من وجهين:

أحدهما: أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشيء، أن يكون ذلك الشيء مباحاً، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً. أما أولاً فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافِيَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾^(١) وهما مما يجب الطواف بينهما. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾^(ب) والتأخر مطلوب طلب الندب، وصاحبه أفضل عملاً من المتعجل. إلى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة^(١). لأننا نقول: مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب، وهي توهم الجناح كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ

= كما يحب أن تؤتي عزائمه). وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية إلى معرفة المعاني اللغوية. لكن ما هنا حكم شرعي وكون الأحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها إلى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناساً لا دليلاً في مسألة أصولية. والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها، إلا أنه - في العادة - يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن عرضه منها الاستثناس، لا أنها من صلب الأدلة كظواهر صنيعه هنا.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٠٣.

(١) الحديث بطوله في البخاري (باب وجوب الصفا والمروة) وهو خاص بآية ﴿إِنَّ الصَّافِيَ﴾. أما قوله ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فإنه - كما جاء في روح المعاني - رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

عليكم جناح أن تَبْتَنُوا فضلاً مِنْ رَبِّكُمْ»^(أ) وقوله: «ولا على أنْفُسِكُمْ أن تأكلوا»^(١) مِنْ يُبُونَكُمْ»^(ب) إلى آخرها. وقوله: «ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج»^(ج) «ولا جناح»^(٢) عليكم فيما عَرَضْتُمْ به مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ»^(د) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والخرج، وإذا استوى الموضوعان، لم يكن في النص على رفع الإثم والخرج والجناح دلالة على حكم الإباحة على الخصوص. فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي.

والثاني: أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها. فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغذائية؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة، وأنه سُنَّةٌ؛ وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو مستحب. وفي الحديث^(٣): «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ»^(٤) وقال ربُّنا تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(هـ) إلى كثير من ذلك. فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرد

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٩٨.

(١) كان الرجل الغني يدعو الرجل من أهله إلى طعام فيقول: إني لأجنع أن أكل منه - والجنح الحرج - ويقول: المسكين أحق به مني. فنزلت الآية اهـ تيسير.

(ب) سورة النور، الآية: ٦١.

(ج) سورة النور، الآية: ٦١.

(٢) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكراً لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهّموا الحرج. فلذا قال: هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وإن لم يحصل فيه توهّم بالفعل حتى كان سبباً للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيهاً. لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات (مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب وهي توهّم الجناح كقوله تعالى الخ) فلعله يريد التوهم ولو شأناً وإن لم يكن سبباً للنزول.

(د) سورة البقرة، الآية: ٢٣٥.

(٣) تقدم (ص - ١١٠).

(٤) أي والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى. وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضي أن الرخص محبوبة له تعالى. وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

عن القرائن، يقتضي الإذن في التناول والاستعمال. فإذا حُلِّينا واللفظ كان راجعاً إلى معنى الإذن في الفعل على الجملة. فإن كان لرفع الجناح والخرج سبب خاص. فلنا أن نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب. فقد يتوهم فيما هو مباح شرعاً أن فيه إثماً، بناء على استقرار عادة تقدمت، أو رأى عرض؛ كما توهم بعضهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات حتى نزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(١) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك. فكذاك قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾^(ب) يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجباً^(١) فمأخوذ من قوله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^(ج) أو من دليل آخر. فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه. ولنا أن نحمله^(٢) على خصوص السبب، ويكون مثل قوله في الآية: ﴿مِنْ شَعَائِرِ﴾ قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع. أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح، فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن. ولا إشكال فيه. وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى^(٣) وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين. فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية^(٤)، لا إلى الرخصة بعينها. وذلك

(أ) سورة الأعراف، الآية: ٣٢. (ب) سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

(١) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاته صلاة الظهر مثلاً ووطن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت. فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته. لا بيان أصل وجوب الظهر عليه.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

(٢) أي فيكون المراد منه الطلب والوجوب. ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف، لمكان إساف ونائله (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الإسفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم. ويكون قوله من شعائر الله صارفاً للفظ (لا جناح) عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط.

(٣) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب. نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

(٤) قال الأمدى أكل الميتة حال الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم. وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة =

أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه، أرخص له في أكل الميتة، قصداً لرفع الحرج عنه، ردّاً لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافيه نفسه بأكلها، كان مأموراً بإحياء نفسه. لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(١) كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها، إذا أمكنه تلافيه؛ بل هو مثل مَنْ صادف شفاً جُرف يخاف الوقوع فيه، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب؛ وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع. ومثل هذا لا يسمى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل ابتدائي. فكذا من خاف التلف إن ترك أكل الميتة، هو مأمور بإحياء نفسه. فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة؛ وهذا فرد من أفرادها. ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج؛ وهذا فرد من أفرادها. فلم تتحد الجهتان. وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع. وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه، فلا نسلم أنه عند القائل بالطلب رخصة؛ بل هو عزيمة متعبد بها عنده. ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر: «فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ» الحديث^(٢)! وتعليل القصر بالحرَج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرَج يسمى رخصة^(٣)، على هذا الإصطلاح العام. وإلا فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة، لخفتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرع الصلاة

= أخرى، ولكن كلاهما حالة الاضطرار. وكلام المؤلف يخالفه، إذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج، والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل إلى التلف، وعزيمة إذا وصلت المسألة لتلف النفس، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس. هذا ما يقتضيه بيانه الأول. لكنه قال آخر: (وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكأنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين. وحينئذ يرجع إلى كلام الآمدي. ويوضحه الحاصل بعده. إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً (وذلك أن المضطر - إلى قوله - فإن خاف) فائدة في هذا المقام.

(أ) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(١) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في التيسير، وتماهه (ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الأولى).

(٢) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع) كما سبق له. وإذا كان الذي فرض أولاً هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة.

خمساً رخصة، لأنها شرعت في السماء خمسين؛ ويكون القرض، والمساقاة، والقرض، وضرب الدية على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون، كما تقدم. فكل ما خرج^(١) عن مجرد الإباحة فليس برخصة. وأما قوله: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ» فسيأتي^(٢) بيانه إن شاء الله تعالى. وإيضاً فالمباحات منها ما هو محبوب^(٣)، ومنها ما هو مبغض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفية. فلا تنافي. وأما قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(٤) وما كان نحوه، فكذلك أيضاً؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة

إن الرخصة إضافية لا أصلية؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يحدّ فيها حدّ شرعي فيوقف عنده. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: أن السبب الرخصة المشقة؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف، و^(٤) بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال. فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة، في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطاء، وفي زمن الشتاء وقصر الأيام - كالسفر على الضد من ذلك، في الفطر والقصر. وكذلك الصبر^(٥) على شدائد السفر ومشقاته يختلف: فرب رجل جلدٍ ضريّ على قطع المهامة، حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم بسببها، يقوى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها، وفي أوقاتها؛ ورب رجل بخلاف ذلك. وكذلك في الصبر على الجوع والعطش. ويختلف أيضاً باختلاف العجين والشجاعة، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر

(١) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت.

(٢) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة.

(٣) فلا يلزم من كونه محبوباً إلا يكون مباحاً وإن يكون مطلوباً كما هو مبنى الاعتراض.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٥) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة لكان أوجه.

(٥) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص.

وهذا بيان لاختلاف العزائم، ويصح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه.

على ضبطها. وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها. وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس. ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة؛ فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة، وترك كل مكلف على ما يجد؛ أي إن كان قصر أو فطر ففي السفر. وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد، كالمرض. وكثير من الناس يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر. فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر. وهذا لا مرية فيه. فإذا ليست أسباب الرخص بدخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه. فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع، ولا تختل حاله بسببه، كما كانت العرب، وكما ذكر عن الأولياء، فليست إباحة الميتة له وزان من كان بخلاف ذلك^(١). هذا وجه.

والثاني: أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، من إتلاف مهجهم إلى ما دون ذلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم، حرصاً عليها واغتناماً لها، طمعاً في رضى المحبوبين؛ واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم، بل لذة لهم ونعيم؛ وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذاب شديد وألم أليم. فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات. وذلك يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنسب والإضافات.

والثالث: ما يدل على هذا من الشرع؛ كالذي جاء في وصال الصيام وقطع الأزمان في العبادات. فإن الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد، ثم فعله من بعد النبي ﷺ، علماً بأن سبب النهي - وهو الحرج والمشقة - مفقود في حقهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم الصيام لا يصدهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم، فلا حرج في حقهم؛ وإنما الحرج في حق من يلحقه الحرج حتى يصدّه عن ضروراته وحاجاته. وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً. ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك؛

(١) أي فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً. هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص في أكلها) بعد وصفه بالمضطر.

لكن هذا الوجه استدلال بجنس المشقة^(١) على نوع من أنواعها . وهو غير منتهض إلا أن يجعل منضمّاً إلى ما قبله . فلا استدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة .

فإن قيل^(٢) : الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف ، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ؛ أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فإن كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً^(٣) أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمة . وإن كان الثاني فلا حرج^(٤) في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة . وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين - ولا ثالث لهما - ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . فما انبنى عليه مثله .

فالجواب من وجهين :

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخيص ، وهنا المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوصال ، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهي عنه . وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب . فليست من مواضع الرخصة . إلا أنه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينبي عليه حكم في اجتهداهم . فلا استدلال به على أن المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة ، فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيّد من حيث هو مقيّد ، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص . وذلك لا يصح كما يأتي . إلا أن يجعل منضمّاً إلى ما قبله فيفيد مجرد أن المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإن كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فتنبه .

(٢) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا .

(٣) أي فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة . وقوله : (أو ندباً) أي إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به .

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة ؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكذا غير وجيه . فتأمل .

أحدهما: أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر، لأنه يقتضي أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جار فيها. فإذا كان مشترك الإلزام لم ينهض دليلاً^(١) ولم يعتبر في الإلزامات.

والثاني: أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لأمرين: «أحدهما» أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه؛ لإمكان قسم ثالث بينهما، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل. ولا يكون المكلف رخي البال^(٢) عنده. كل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخل به في مرضه، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل. وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم، والثالث^(٣) هو محل الإباحة؛ إذ لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين والآخر أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه، ليس من جهة كونه رخصة؛ بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها، أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا. فالطلب من حيث النهي عن

(١) لأنه يقال للسائل: الاعتراض مشترك، فما هو جوابكم هو جوابنا. يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام.

(٢) هو الذي قال فيه مغلوب صبره مهزوم عزمه.

(٣) راجع (لقوله وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة). فالجواب الأول يراعي أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة، لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال، على ما فيه مما أشرنا إليه. والجواب الثاني ترق على هذا يقول: الرخصة موجودة في المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة. فجبهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب، وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة. وإنما قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طوبى بالرخصة. ولا يخفى عليك أنهم اشترطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه، وإلا لخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة. قال الأبهري: إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طروق العذر لم تثبت رخصه في حقه، لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية، والتكليف شرط لها، فلا يكون عدم تحریم إجراء كلمة الكفر على لسان المكروه رخصة، لأن الإكراه يمنع التكليف. ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان وإتلاف مال الغير، عدم تحریمه ليس رخصة. يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقياً بالنسبة لهذا الشخص، فلا رخصه إلا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه. وبهذا تعلم ما في هذا الجواب الثاني. هذا ولا يذهب عنك أنه عرف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال (ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي) فلا يرد عليه ما تقدم.

الإخلال، لا من حيث العمل بنفس الرخصة. ولذلك نُهي^(١) عن الصلاة بحضرة الطعام، ومع مدافعة الأخبثين، ونحو ذلك^(٢). فالرخصة^(٣) باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة، فليست بمرتفعة من الشرع بإطلاق. وقد مرّ بيان جهتي الطلب والإباحة. والله أعلم.

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١) وقوله في الآية الأخرى: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك، وإنما ذكر أن تناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(ب) ولم يقل: فله الفطر، ولا فليفطر^(٤)، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إن أفطر فعِدَّة من أيام آخر. وكذلك قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(ج) على القول^(٥) بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجيء بطعام فقام القاسم بن محمد يصلي. فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا صلاة بحضرة طعام، ولا لمن يدافعه الاخبثان) - أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اهـ تيسير.

(٢) كالصلاة في الأرض المغصوبة. يعني فهناك جهتان تسلط على إحداها الطلب والعزيمة وعلى الأخرى الرخصة. كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك ما دامت الجهة لم تتحد. فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيهه بالمقام.

(٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثاني فلم يبين فيه إلا أن الترخيص له جهة غير جهة الطلب. أما كونه مباحاً في هذه الحالة فإنه لم يبينه هنا اعتماداً على ما سبق. ولذا قال: (وقد مر بيان الخ).

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

(٤) هذا ليس ظاهراً، لأن الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي. وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق.

(ج) سورة النساء، الآية: ١٠١.

(٥) نسب إلى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه =

أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْثَرِهِ﴾^(١) الآية إلى قوله: ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ﴾^(ب) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: فله أن ينطق، أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث^(١): «أَكْذَبُ امْرَأَتِي؟ قَالَ: «لا خير في الكذب» قال له: أفأعدها وأقول لها؟ - قال: «لا جناح عليك»^(٢) ولم يقل له نعم؛ ولا افعل إن شئت.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره^(٣) من المواضع المذكورة وسواها.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير ففي قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شَتْتُمْ﴾^(ج) يريد كيف شتتم: مقبلة، ومدبرة وعلى جنب. فهذا تخيير واضح. وكذلك قوله: ﴿وَكَلَّا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾^(د) وما أشبه ذلك. وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين.

فإن قيل: ما الذي يبنني على الفرق بينهما؟

قيل يبنني عليه فوائد كثيرة، ولكن العارض في مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة مخير

= إلى أي وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط في الآية على ظاهره ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَنَكُمُ﴾ إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة، فلماذا قيد بقوله على القول النخ؟

(أ) سورة النحل، الآية: ١٠٦. (ب) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(١) أخرجه مالك كما في التيسير.

(٢) يقتضي أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته.

(٣) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضي أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة بوجوب القصر والفطر، وتسمى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والإتمام. قال عياض في الإكمال: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف) ونص المالكية على أن رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة. والجائز بمعنى التخيير. فانظر هذا مع ما قاله المؤلف.

(ج) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣. (د) سورة البقرة، الآية: ٣٥.

فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير. وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها، إذ رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أنه موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك، تبيّن أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود شرعاً. فإذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق؛ لكن العذر رفع التأثيم عن المتنقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال. وسيأتي لهذا بسط إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان:

أحدهما: أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها - طبعاً، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم لفوت النفس - أو شرعاً؛ كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك.

والثاني: أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها. وأمثله ظاهرة.

فأما الأول فهو راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب. ومن هنا جاء: «ليس من البرِّ الصيام في السفر»^(١) وإلى هذا المعنى يشير النهي عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان: «وإذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء»^(٢) إلى ما كان نحو ذلك. فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل^(٣). ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم. ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار.

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (الصوم) - أقول: رواية النسائي وابن ماجه بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف.

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجملتين - وفيه رواية أخرى عن الستة إلا النسائي (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء).

(٣) فهو راجع إلى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والإتيان بها على كمالها مع هذه الأمور.

وأما الثاني فراجع إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ؛ إلا أنه على ضربين: «أحدهما» أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها، كالجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم؛ حتى عده الناس سنة لا مباحاً. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة؛ كما يقول العلماء في أكل الميتة للمضطر. فإذاً هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم. «والثاني» أن لا يختص بالطلب، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج؛ فهو على أصل الإباحة. فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة، وله الأخذ بالرخصة.

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها. فإن تشوّف أحدٌ إلى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت إلى الإخلال بأصل كلي، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي إلى رفعها من أصلها^(١)، فالإتيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب. وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب.

وأما الثاني فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب العمل بها على الخصوص، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه.

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن^(٢) في الرخصة، أو في رفع الإثم عن فاعلها.

(١) أي عدم تحصيلها. هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع. أما ما كان العجز فيه شرعاً كامئله المتقدمة فيكون رفعاً للكمال لا للأصل. وتأمله، فإن الحضور في الصلاة ليس ركناً. وقوله (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر. وإن كان معناه الإكمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله.

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن غايته أنه في آخر المسألة الرابعة بني على كل =

المسألة السادسة

حيث قيل^(١) بالتخير^(٢) بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، فللترجيح بينهما مجال رحب؛ وهو محل نظر. فلنذكر جملاً مما يتعلق بكل طرف من الأدلة.

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى، لأمر:

أحدها: أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع. وهذا المقدار بالنسبة إلى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم^(٣). وما سواه لا تحقق فيه، وهو موضع اجتهاد؛ فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير

من الوجهين فائدته فراجعها.

(١) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال: (وأما قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج إلى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعاً كالجمع بمزدلفة مثلاً.

(٢) مع كونه لم يرتض هذا، وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلاً - فَرَّع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة. ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله، وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى إلى الأضرار بالمال النخ. وإذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير؟! وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كله، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم يبق إلا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه. فلينظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني؟ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجيح الأخذ بما هو أحوط فقط وإن لم يكن بالغاً مبلغ الاستحباب والثواب عليه، كما يشير إليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط). ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية. وسيأتي له - في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول - أن الأحورية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب. فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع، فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالبت جولته فيه.

وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه. وقوله (وما سواه) هو القسم الثالث.

منضبط. ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام لباليهن. وعلة القصر المشقة، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة. واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفطر لوجع إصبعة، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال. واعتبر آخرون ما فوق ذلك. وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتعارض فيه الظنون، وهو محل الترجيح والاحتياط. فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

والثاني: أن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي؛ لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين. والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كل حالة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد. فهو كالعارض الطارئ على الكلي. والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية. ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية؛ بخلاف ما إذا قَدِّم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها. فمسألتنا كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي ثابت عليه. والرخصة إنما مشروعتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب. وما فرضنا الكلام فيه^(١) لا يتحقق في كل صورة تفرض إلا والمعارض الكلي ينازعه. فلا ينبغي من طلب الخروج عن العهدة إلا الرجوع إلى الكلي، وهو العزيمة.

والثالث: ما جاء في الشريعة من الأمر^(٢) بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلوه وممره، وإن انتهض موجب الرخصة. وأدلة ذلك لا تكاد تنحصر. من ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾^(١) فهذا مظنة التخفيف، فأقاموا على الصبر والرجوع إلى الله، فكان عاقبة

(١) وهو القسم الثالث.

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرداً احتياط، أم يقتضي هذا الأمر أن يكون أفضل مثاباً عليه؟ وكيف ينبغي هذا على التخيير؟

(أ) سورة آل عمران، الآية: ١٧٣.

ذلك ما أخبر الله به^(١). وقال تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾^(٢) إلى آخر القصة حيث قال: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾^(ب) فمدحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر. وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام^(٢)، فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم. وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ، فكان الرأي من الصحابة رضي الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبي بكر - استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم، حتى يستقيم أمر الأمة، ثم يكون ما يكون، فأبى أبو بكر رضي الله عنه، فقال: والله لأقاتلن حتى تنفرد سالفتي. والقصة مشهورة^(٣).

(١) ومنه ﴿واتبعوا رضوان الله﴾ وأي ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: ﴿ليجزى الله الصادقين بصدقهم﴾ فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون مع التخيير. وبالجمله لو ترك الأدلة التي فيها طلب الأخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخيير.

(أ) سورة الأحزاب، الآية: ١٠.

(ب) سورة الأحزاب، الآية: ٢٣.

(٢) جاء في الزرقاني على المواهب (ج ٣ - ص ١٣١) ما يأتي: وذكر ابن اسحاق ما حاصله أنه ﷺ أراد أن يعطي عيينة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، فمنعه السعدان وقالوا: (كنا نحن وهم على الشرك لا يطعمون أن يأكلوا منها ثمرة إلا بقرى أو بيع أفحجن أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة. والله ما نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله). فقال ﷺ: (أنت وذاك) وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة: أتى الحارث إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد ناصفنا ثمر المدينة، والا ملأناها عليك خيلاً ورجالاً. فقال: حتى استأمر السعد، سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود. فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية. فكيف وقد جاء الإسلام؟ فأخبر الحارث فقال: غدرت يا محمد أه.

(٣) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق مدعن لأحكام الإسلام من قبائل العرب إلا قريش وثقيف والأنصار، واضطربت نار الفتنة في سائر الجزيرة: فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة لأنهم اعتبروها كإتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب، وقام متنبؤون من العرب ذكوراً وإناثاً، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الإيمان قلوبهم - وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين إذاك مع أسامة بالشام. فكاد يجمع =

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾^(١) الآية، فأباح التكلم بكلمة الكفر، مع أن ترك ذلك أفضل عند جميع الأمة أو عند الجمهور. وهذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب، والأصل مستتب، وإن أدى إلى الإضرار بالمال والنفوس؛ لكن يزول الانحتمام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك.

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ خَيْرَ أَلْحَدِكُمْ أَنْ لَا يَسْأَلَ مِنْ أَحَدٍ شَيْئاً»^(٢) فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومته؛ ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة، ولم يأخذوه إلا على عمومته حتى اقتدى بهم الأولياء: منهم أبو حمزة الخراساني، فاتفق له ما ذكره القشيري وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هذا

= الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها، وأن الضرورة تقضي باستتلاف ما نعي الزكاة بعدم طلبها منهم. فأرادوا أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة نجلا تقضي عليه في مهده، وأن يترصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتنة، ثم يكون الرجوع للجهاد لإعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبى أبو بكر وتشدد وأقسم. وحاجتهم فحجهم ورجعوا إلى رأيهم، وقال عمر كلمته المشهورة. فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة. وهذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الإسلام. فمحل الخلاف الترجيح بين الأخذ بالعزيمة كما هو رأيهم، أو الأخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأي غيره - ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية، والظنون تتعارض كما قال المؤلف - ثم انشرح صدرهم لموافقتها. فكان رأيهم الأوفق فأذعن البغاة. وشرّد المتنبؤون، وسكنت الجزيرة، وسار الإسلام في طريقه.

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيح الأخذ بالعزيمة مع انتهاض موجب الرخصة. فلم يكن رأي الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم.

(أ) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله قد قلت لي: إن خيراً لك ألا تسأل أحداً من الناس شيئاً، قال: «إنما ذلك أن تسأل. وما آتاك الله من غير مسألة فإنما هو رزق رزقه الله.» أخرجه الطبراني وأبو يعلى بإسناد لا بأس به - وعن عطاء بن يسار أن رسول الله ﷺ أرسل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بغطاء. فردّه عمر. فقال له رسول الله ﷺ: «لم رددته؟» فقال: يا رسول الله؟ أليس أخبرتنا أن خيراً لأحدنا ألا يأخذ من أحد شيئاً؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنما ذلك عن المسألة» الخ. . . رواه مالك هكذا مرسلًا، ورواه البيهقي عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: فذكر بنحوه - اهـ - ترغيب.

النمط مما يناسب استثناءه^(١) من ذلك الأصل؛ وقصة الثلاثة الذين خَلَفُوا^(٢) حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار، فمدحوا لذلك، وأنزل الله توبتهم ومَدَحَهُمْ في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرض بما رحبت، وضاقت عليهم أنفسهم، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه، ففتح لهم باب القبول وسمَّاهم صادقين، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص^(٣) وقصة عثمان بن مظعون وغيره^(٤) ممن كان في أول الإسلام لا يقدر على دخول مكة إلا بجوار، ثم تركوا الجوار رَضَى بجوار الله، مع ما نالهم من المكروه، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله: ﴿إِنَّمَا يُؤَقِّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿لَتَبْلُؤُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أَتَوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^(ب) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾^(ج) وقال: ﴿وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظِلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(د) ثم قال: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^(هـ) ولما نزلت هذه الآية: ﴿وَإِنْ تُبْذَرُوا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(و) الآية، شق ذلك

(١) فيكون رخصة. ولكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك إلا لأولية العزيمة.

(٢) في حديث طويل أخرجه الخمسة كما في التيسير.

(٣) كقصّة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعلناً بشعائر الإسلام اعتماداً على جوار الله، مع تألب الكفار عليه ألا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نساءهم وشبانهم أن يميلوا إلى الإسلام.

(٤) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حق الثلاثة، إذ كان الوقت قيقظاً والسفر بعيداً، وكان أوان جني الثمار. ولا داعي لأعذار خاصة. وقد قال كعب إنه أوتي جدلاً لم يؤته غيره. فكان يتأني له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق. وهلال بن أمية كان شيخاً مسناً، فعذره الخاص مقبول أيضاً. وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعاً منافقون - وإن كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك - فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة، وتحملوا مشاق الصدق وأثره، فمكثوا في البلاء خمسين يوماً ليكون ويتحبون. وكان لهم منجى منه بعد عام أو خاص صادق ولو ضعيفاً، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف.

(أ) سورة الزمر، الآية: ١٠. (د) سورة الشورى، الآية: ٤١.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٨٦ و ١٨٧. (هـ) سورة الشورى، الآية: ٤٣.

(ج) سورة الأحقاف، الآية: ٣٥. (و) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

على الصحابة، فقليل لهم قولوا: سمعنا وأطعنا، فقالوها، فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فنزلت: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾^(١) الآية^(٢). وجهز النبي ﷺ أسامة في جيش إلى الشام قبيل موته، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام، ثم جاء موته، فقال الناس لأبي بكر: احبس أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك^(٣) - فقال: لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة، ما رددت جيشاً أنفذه رسول الله ﷺ. ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر، ففعل، وخرج فبلغ الشام ونكأ في العدو بها، فقالت الروم: إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم. وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لهم. وأمثال هذا كثيرة مما يقتضي الوقوف مع العزائم وترك الترخص؛ لأن القوم عَرَفُوا أنهم مبتلون: وهو:

الوجه الرابع: وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاق، هي مما يقصدها الشارع^(٤) في أصل التشريع. أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجاري العادات؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يخرج عن أن يكون مقصوداً له؛ لأن الأمور

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية ﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾ ناسخة؟ وكذا لو قيل إنها محكمة على معنى: (إن) تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضاً. إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولاً به ورفع الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله (فشق عليهم فقليل لهم قولوا سمعنا فقالوها الخ) - يعني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها - قلنا أيضاً نعم يكون تكليفاً شاقاً. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها لأنه أفضل من الترخص؟

(٢) قامت القبايل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جداً. وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش أسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم، فكان خيراً. رضي الله عنه. قال ابن مسعود: لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقاماً كدنا نهلك فيه، لولا أن من الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم الله لأبي بكر على قتالهم.

(٣) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الإعانة فيه. بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام.

الجزئية لا تخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى - حيث تستثنى - نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي. ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره؛ كالصنائع الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة. فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم، لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية. فصار عارض المشقة - إذا لم يكن كثيراً أو دائماً - مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً. فلا يخرج عن ذلك بالأصل.

لا يقال: كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوص كثيرة؛ كقوله: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١) وقوله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾^(ب) الآية «إن الله يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَةٌ»^(١) إلى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه.

لأننا نقول: حالة الاضطراب قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح^(٢) وذلك لا يكون إلا بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذر أيضاً. وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة^(٣) التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة إلى نوع من تكليف ما لا يطاق، وهو منتف سمعاً. وما سوى ذلك من المشاق مفتقر إلى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه. وسبب ذلك - وهو روح هذا الدليل - هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين، وتردد المترددين، حتى يظهر للعيان مَنْ آمَنَ بربه على بينة، ممن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كلُّ مشقة عرضت، لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب. فالابتلاء في التكاليف واقع

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

(١) تقدم (ص - ١١٠).

(٢) أي أو العضو.

(٣) تقدم أن ذلك فيما لم يحد فيها حد شرعي، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمزدلفة.

ولا يكون إلا مع بقاء أصل العزيمة، فيبتلى المرء على قدر دينه. قال تعالى: ﴿لَيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(أ) ﴿أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ. وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^(ب) الآية. ﴿لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ ثم قال: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ﴾^(ج) ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾^(د) ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾^(هـ) ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^(و) إلى آخرها، فأننى عليهم بأنهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه إلى غيره. وقوله: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ﴾ يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة إلى جمهور الأحوال، كما تقدم في أحوال التكليف. فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها، والتثبت فيها، حتى يجري التكليف على مجراه الأصلي، كان الترخيص على الإطلاق كالمضاد لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر.

والخامس: أن الترخيص إذا أخذ به في موارد على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرّاً بالثبات في التعبد، والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول أن الخير عادة، والشر لجاجة. وهذا مشاهد محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل. والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً. فإذا اعتاد الترخيص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت كذلك لم يقيم بها حق قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها. وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية، وفروع جزئية؛ كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نبّه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه.

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم، فإنه ضده.

(د) سورة محمد، الآية: ٣١.

(أ) سورة هود، الآية: ٧.

(هـ) سورة آل عمران، الآية: ١٤١.

(ب) سورة العنكبوت، الآيات: ١ و ٢ و ٣.

(و) سورة البقرة، الآية: ١٥٥.

(ج) سورة آل عمران، الآية: ١٨٦.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمه، لا محققة. فربما عدّها شديدة وهي خفيفة في نفسها، فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل. وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك، فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم. ألا ترى أن المتيّم لخوف لصوص أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عدّه مقصراً؛ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه. بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعتهم من الماء، فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصراً. ولو تتبع الإنسان الوهم لرمي به في مهاو بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة. وهذا مطرد في العادات، والعبادات، وسائر التصرفات.

وقد تكون شديدة، ولكن الإنسان مطلوب بالصبر في ذات الله، والعمل على مرضاته. وفي الصحيح: «مَنْ يَصْبِرْ يُصَبِّرْهُ اللَّهُ»^(١) وجاء في آية الأنفال - في وقوف الواحد للإثنين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة -: ﴿وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ قال بعض الصحابة لما نزلت: نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد. هذا بمعنى الخبر، وهو موافق للحديث والآية.

والسادس: أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه، كما تقرر في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. وكثيراً ما تدخل المشقات وتزايد من جهة مخالفة الهوى. واتباع الهوى ضدّ اتباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء، سواءً أكان في نفسه شاقاً أم لم يكن؛ لأنه يصده عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده. فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه، وتوجه إلى العمل بما كلف به، خفّ عليه؛ ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبّه، ويحلّو له مرّه، حتى يصير ضده ثقیلاً عليه، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك. فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف. فربّ صعب يسهل لموافقة الغرض، وسهل يصعب لمخالفته.

فالشاق على الإطلاق في هذا المقام - وهو ما لا يطيقه من حيث هو مكلف^(٢)،

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٢) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعاً كالصوم) الخ.

كان مطبقاً له بحكم البشرية أم لا - هذا لا كلام فيه؛ إنما الكلام في غيره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق. وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصل العزيمة حقيقي ثابت، فالرجوع إلى أصل العزيمة حق. والرجوع إلى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص، وبحسب كل عارض. فإذا لم يكن في ذلك بيان قطعي، وكان أعلى ذلك الظن، الذي لا يخلو عن معارض، كان الوجه الرجوع إلى الأصل، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق. ولا تكون حقاً على الإطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها. فتلحق حينئذ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه. هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً؛ كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم. فهذا ونحوه أمر آخر يرجع إلى ما تقدم من الأقسام. وإنما الكلام في غيره. فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى. والأخذ بها في محال الترخص أخرى.

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق^(١)؟ أم ثم انقسام؟

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهي:

المسألة السابعة

فالمشقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين: أحدهما: أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخص؛ كوجود المشقة المرضية والسفيرة، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع.

والثاني: أن تكون توهمية مجردة، بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله، ولا وجدت حكمته^(٢) وهي المشقة، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات.

(١) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها، بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تضبط بضابط مملوك باليد. فغرضه التمهيد لإعطاء هذا الضابط.

(٢) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته. فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهمية صورة وجود =

فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاءه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محققاً، لا مظنوناً ولا متوهماً، أو لا. فإن كان الأول فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثاني - وهو أن يكون مظنوناً - فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوي الظن ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوي؛ كالظان^(١) أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه؛ ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً إلى سبب معين، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام فقعد، فهذا هو الأول، إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه. وإما أن يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ^(٢) من الكثرة، والسبب موجود عيناً، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء، عادةً، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوي قوته. أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. وأما مفارقتها له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد^(٣) عنده؛ لأنه إنما يظهر عند التلبس بالعبادة. وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في العزيمة، حتى يتبين له قدرته عليها وعدم قدرته. فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، إلى أن يظهر بعد ما ينبي عليه.

= السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجاري العادات. بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب. وهذا متعين، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه. وليس كذلك.

(١) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام فلم يقدر فقعد) أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوي في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر. وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز، لأنه حينئذ يكون العجز محققاً لا مظنوناً فيختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقله (فهذا هو الأول) أي حكمه حكمه. وقوله (إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه). أي ولو بظن قوي كمثاله.

(٢) أي مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل. وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغير ما قبله.

(٣) أي بمقتضى ظن قوي جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره. أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال.

وأما الضرب الثاني وهو أن تكون توهمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا. فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً؛ فإن وجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعني في أجزاء العمل بالرخصة لا في جواز الإقدام ابتداء، إذ لا يصح^(١) أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه وإن وجد السبب وهو المقتضي للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظان أنه تأتية الحمى غداً بناء على عادته في أدوارها، فيفطر قبل مجيئها؛ وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتي ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً. وقد استدل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٢) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعلم^(٣) بأن الغنائم ستباح لهم. وهذا غير ما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية، وترتب العذاب هنا ليس برافع إلى ترتب شرعي، بل هو أمر إلهي كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه؛ من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (ب)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا. والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقدير غير المحققة، راجعة إلى قسم التوهيمات وهي مختلفة. وكذلك أهواء النفوس؛ فإنها تقدر أشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلة الفادحة؛ فإن الصبر^(٣) أولى ما لم يؤد ذلك إلى دخل في عقل الإنسان أو دينه. وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر، لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه. فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها

(١) أي فلا يجوز الإقدام عليه.

(أ) سورة الأنفال، الآية: ٦٨.

(٢) على أحد التفسيرات في الآية، وعده في روح المعاني تكلفاً فراجع.

(ب) سورة الشورى، الآية: ٣٠.

(٣) حتى مع المخلة الفادحة؟ هذا غير واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ما ثبت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام (ليس من البر الصيام في السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟

توهُمُها؛ بل حكمها أضعف، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الأحوال. فإذا ليست المشقة بحقيقية. والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعية للرخصة. فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم، إلا إذا قامت المظنة - وهي السبب^(١) - مقام الحكمة، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم؛ لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. فالأحرى البقاء مع الأصل. وأيضاً فالمشقة التوهيمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقية. والحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد. فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الراجعة إلى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضد الأولى؛ إذ قد تقرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها. فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هويت نفسه أمراً. ألا ترى كيف ذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليرخص؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذَا لِيَ وَلَا تَفْتَنِّي﴾^(١) الآية، لأن الجد بن قيس قال: ائذن لي في التخلف عن الغزو، ولا تفتني ببنات الأصفر، فإني لا أقدر على الصبر عنهن. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾^(ب) الآية، ثم بين العذر الصحيح في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(ج) الآيات، فبين أهل الأعداء هنا، وهم الذين لا يطيقون الجهاد؛ وهم الزماني، والصبيان، والشيخوخ، والمجانين، والعُميان، ونحوهم؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا يجد من يحمله، وقال فيه: ﴿إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(د) ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾^(هـ) وقال: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبَكُمُ﴾^(و) الآية، فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم، على وجه لا يفضي إلى

(١) أي الذي وضعه الشارع كالسفر.

(د) سورة التوبة، الآية: ٩١.

(أ) سورة التوبة، الآية: ٤٩.

(هـ) سورة التوبة، الآية: ٤١.

(ب) سورة التوبة، الآية: ٨١.

(و) سورة التوبة، الآية: ٣٩.

(ج) سورة التوبة، الآية: ٩١.

مفسدة، ولا يحصل بها المكلف على مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له. فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم، والقراض، والمساقاة، وغير ذلك مما هو توسعة عليه، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى، وأحلّ له من متاع الدنيا أشياء كثيرة. فمتى جمحت نفسه إلى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً وإليه سبيلاً فلم يأت من بابه، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه؛ كالمولع بمعصية من المعاصي، فلا رخصة له ألبته؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع. بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها في الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها.

فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبته. والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها. وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه، الرجوع إلى أصل العزيمة. إلا أن هذه الأحرورية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب. والله أعلم.

فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة، الاحتياط في اجتناب الرخص - في القسم المتكلم فيه - والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع. ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم. وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله. وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبادات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة^(١) والقرض، لأنه حاجي. وما سوى ذلك فاللجأ إلى العزيمة.

ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها. فقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تَوْتِيَ رُخْصَهُ»^(٢) فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها، فإنما إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ: «لَيْسَ مِنْ

(١) لا داعي لهذا فإنه من الإطلاق الذي قال فيه أنه (لا تفرغ يترتب عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه إطلاق شرعي لا غير).

(٢) تقدم (ص - ١١٠).

الْبَرِّ الصَّيَّامُ فِي السَّفَرِ»^(١)، كان موافقاً لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(٢) وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(ب) بعد ما قال في الأولى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^(ج) وفي الثانية: ﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^(د). فليتفطن الناظر في الشريعة إلى هذه الدقائق، ليكون على بينة في المجاري الشرعية. ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام، تبين له ما ذكر أتم بيان. وبالله التوفيق. هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف.

فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه: أحدها^(٢): أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخيص قطعي أيضاً؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنية. فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مُجري القطع. فمتى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار. فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية.

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن. لأننا نقول إنما ذلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعاً لحكم الآخر جملة. أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص، أو المطلق مع المقيد، فلا. ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول؛ لأن العزائم واقعة على المكلف بشرط أن لا حرج. فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة.

وأيضاً، فإن غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق؛ كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظني. فإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب

(١) تقدم (ص - ٢٨٣).

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(د) سورة النساء، الآية: ٢٥.

(ب) سورة النساء، الآية: ٢٨.

(٢) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة. وهذا الوجه لا يفيد ترجيح الرخصة، إنما يفيد - كما قال - أن العزيمة ليست بأولى، لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجتمع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في ذلك الوجه.

ضرب الصائد، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره، فالعمل على مقتضى الظن صحيح. وإنما كان هذا، لأن الأصل وإن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظني لا يمكن؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك. فكذا ما نحن فيه. وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقي للقطع المتقدم حكماً، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخص.

والثاني^(١): أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالإضافة إلى عزميتها، فذلك غير مؤثر؛ وإلا لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخص. بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه؛ لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق. وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي بالظني؛ فهذا أولى^(٢). وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع إلى التخصيص وهو بظني، دون أصل العموم وهو قطعي، فكذا هنا. وكما لا ينخرم الكلي بانخراط بعض جزئياته - كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب، فكذا هنا؛ وإلا لزم أن ينخرم بالترخص المأمور بها. وذلك فاسد. فكذا ما أدى إليه.

والثالث^(٣): أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) وسائر ما يدل على هذا المعنى كقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(ب) ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^(ج) ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾^(د) ﴿وَيُضْعِفُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ

- (١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة. وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة.
 (٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضاً. وقوله (وأيضاً) يعني - بعد تسليم أن النظر في الرخصة إلى سببها وهو موضع اجتهد وظن لا قطع - فإن التخصيص كله يرجع ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي. وقد راعى في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً.
 (٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً والصبر على حلوه ومره وإن انتهض موجب العزيمة. أي إن هذا يعارضه الأدلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها. وهذا أيضاً إنما يفيد أن العزيمة ليست بأولى كأصل دعواه. ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجيح الرخصة، ويكون فيه المدعي وزيادة.

(أ) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(ج) سورة النساء، الآية: ٢٨.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(د) سورة الأحزاب، الآية: ٣٨.

وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ^(١) وقد سمي هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص وكلها وأمثالها جارية هنا. والتخصيص ببعض الرخص دون بعض، تحكم من غير دليل.

ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية.

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض. ولا تعارض في اعتبارهما معاً ههنا. وإذ ذاك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً. فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لا أنها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً، والله تعالى غني عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أخرى لاجتماع الأمرين فيها.

والرابع^(١): أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتكلف، والتعمق، المنهي عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾^(ب) وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(ج) وفي التزام المشاق تكليف وعسر. وفيها روي عن ابن عباس في قصة بقرة بني إسرائيل: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم، ولكن شدّدوا فشدد الله عليهم»^(٢) وفي الحديث: «هَلَكَ الْمُتَتَطِّعُونَ»^(٣)، ونهى ﷺ عن التبثّل وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(٤) بسبب من عزم على صيام

(أ) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضي ترجيح الرخصة. ففيه المدعي وزيادة.

(ب) سورة ص، الآية: ٨٦.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢) قال الألوسي في تفسيره (ج ١ - ص ٢٣٨) أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفاً (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم. ولكن شدّدوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلًا.

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود.

(٤) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله ﷺ - وكانهم لما أخبروا بها تفألوها - فلما علم بذلك رسول الله ﷺ قال: (أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم =

النهار، وقيام الليل، واعتزال النساء، إلى أنواع الشدة التي كانت في الأمم، فخففها الله عليهم بقوله: ﴿وَيُضَعُّ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(١)، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص خالياً^(٢) وبمرأى من الناس؛ كالقصر والفطر في السفر، والصلاة جالساً حين جُحِشَ شِقُّهُ، وكان - حين بَدَنَ - يصلي بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع. وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كما قال: «ولا يعيبُ بعضُنا على بعض». والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

والخامس^(٢): أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي إلى الانقطاع عن الاستباق إلى الخير، والسامة والملل، والتنفير عن الدخول في العبادة، وكراهية العمل، وترك الدوام. وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة. فإن الإنسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه؛ كره ذلك ومَلَّه؛ وربما عجز عنه في بعض الأوقات فإنه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض والتكليف دائم. فإذا لم يفتح له من باب الترخص إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق^(٣)، وسدَّ عنه ما سوى ذلك، عد الشريعة شاقة. وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً. وقد قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾^(ب) وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾^(ج) قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمي اعتداء لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العمل ما تطيقون. فإن الله لن يملَّ حتى

= لله وأتقاكم له، ولكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني) رواه الشيخان والنسائي.

(أ) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(١) إنما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقل إن ذلك للتشريع، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة.

(٢) معارض للخامس.

(٣) أي تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة.

(ب) سورة الحجرات، الآية: ٧.

(ج) سورة المائدة، الآية: ٨٧.

تَمَلَّوْا»^(١) «وما خَيْرَ عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختارَ أيسرَهُما ما لم يكن إثمًا»^(٢) الحديث! ونهى عن الوصال، فلَمَّا لم ينتهوا واصلَ بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لَزِدْتُمْ»^(٣) كالمنكَل لهم حين أبوا أن ينتهوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهر لَوَاصِلْتُ وَصالاً يدْعُ المتعمِّقونَ تعمُّقَهُم»^(٤) وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبر: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ^(٥)؛ وفي الحديث: هذه الحَوْلَاء بنت تُوَيْتٍ زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟! خذوا من العمل ما تُطيقون» الحديث^(٦)! فأنكر فعلها كما ترى. وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي ﷺ: «أَفَتَأَنَّ أَنْتَ يا معاذ؟»^(٧) وقال رجل: واللَّهِ يا رسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يُطيل بنا. قال: فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة أشدَّ غضباً منه يومئذ، ثم قال: «إِنَّ مِنْكُمْ مُتَفَرِّقِينَ» الحديث!^(٨) وحديث الحبل المربوط بين ساريتين، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلي فإذا كسِلَتْ أو فترت أمسكت به. فقال: «حُلَّوْهُ! لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ. فإذا كَسِلَ أو فتر قعد»^(٩) وأشباه هذا كثير. فترك الرخصة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ»^(١٠) في السَّفَرِ فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى؛ وإن سلم أنه ليس بأولى؛ فالعزيمة ليست بأولى^(١١).

(١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ (خذوا من الأعمال) وفي رواية للثلاثة والنسائي (عليكم من الأعمال) وفي كلتا الروايتين (لا يمل). أقول: (لن يمل) رواية مسلم.

(٢) أخرجه الترمذي بلفظ (ما لم يكن مأثماً) والبخاري (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين).

(٣) أخرجه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ.

(٤) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (لو مد لنا الشهر).

(٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

(٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانة) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي. والتصريح باسمها رواية لمسلم.

(٧) بعض حديث في تطويل معاذ حين يؤم الناس. أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

(٨) بعض حديث أخرجه البخاري.

(٩) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسير (تيسير).

(١٠) أخذ لنا على عموميه ليصح دليلاً هنا. وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة. فكان بذلك مناسباً للطرفين - والحديث تقدم (ص - ٢٨٣).

(١١) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضة.

والسادس^(١): أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى، كما تبين في موضعه من هذا الكتاب، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة. وليس كلامنا فيه. فإن كان موافقاً فليس بمذموم. ومسألتنا من هذا، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة، وغلب على الظن ذلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة، فأين اتباع الهوى في هذا؟ وكما أن^(٢) اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي. وليس أحدهما بأولى من الآخر. والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء. فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة، فكذلك في الرخص. وليس أحدهما أخرى من الآخر. ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع. هذا تقرير هذا الطرف.

فصل (٣)

وينبغي عليه أن الأولوية في ترك الترخص، إذا تعين سببه^(٤) بغلبة ظن أو قطع؛ وقد يكون الترخص أولى في بعض المواضع؛ وقد يستويان. وأما إذا لم يكن ثمّ غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخص.

وأيضاً^(٥) فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض. ومجال النظر بين الفريقين أن

(١) هذا معارض لما سبق في السادس.

(٢) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة. إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين. كأنه يقول: كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم، بكل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم. فما هو جوابكم فهو جوابنا. وأما قوله: (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام. وكذا قوله (والمتبع الخ). فلم يبق إلا دعوى مخالفة الإجماع في التفريق بينهما. فأين هذا الإجماع؟ وعلى فرض وجوده، ما فائدة هذه المباحث؟ وهل تعد حينئذ من ملح العلم؟ أم تنزل عن ذلك؟

(٣) بقابل الفصل الأول، يذكر فيه ما ينبغي على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر. كما بين في ذلك ما ينبغي على ترجيح العزيمة.

(٤) أي الترخص. يعني ولم توجد الحكمة.

(٥) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها).

صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبر العلة التي هي المشقة، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة. وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنة التي هي السبب، كالسفر والمرض. فعلى هذا إذا كانت^(١) العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه. وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنه ثابت معتبر، حسبما هو مبين في موضعه.

فصل

فإن قيل: الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة. وذلك وضع إشكال في المسألة. فهل له مخلص أم لا؟

قيل نعم، من وجهين: «أحدهما»: أن يوكل ذلك إلى نظر المجتهد؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح. فيبقى موقوفاً على المجتهد، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً؛ أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال. «والثاني»: أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها. فإنه إذا تؤولم الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله. وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء؛ كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق. فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له، كان ممثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم في أمره. وإن لم يفعل ذلك وقع^(٢) في محظورين «أحدهما»: مخالفته لقصد

(١) أي فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر. وإذا كانت غير منضبطة، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض، فالواجب الاحتياط على كلا الطرفين. فلا يدخل تحت النظرين السابقين. وهو ظاهر، لأنه لم يجعل هذا موضع النزاع في الأولوية، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة.

(٢) مثال ذلك أن الشرع جعل للزوج أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة، فيؤدبها بهذا الإزعاج الشديد. حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان، حفظاً لمصلحته أيضاً، راجعها. فإذا اشتد كربته ثانياً كان له أن يطلق أيضاً لذلك. لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداء فقد خالف ما رسمه له الشرع، وفقد المخرج من ورطته، فلا مخلص له منها. وسيأتي له أمثلة كثيرة.

الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح. «والثاني»: سد أبواب التيسير عليه، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له. وبيان ذلك من أوجه:

(أحدها): أن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشرعية لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عادياً ومتيسراً. ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية. ومن نظر في التكاليف أدرك هذا بأيسر تأمل. فإذا كان كذلك؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع؛ لأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً ومالاً على القطع في الجملة. فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق، لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً، لا حالاً ولا مالاً، لا على الجملة ولا على التفصيل؛ إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً. والفرض أنه ليس بمشروع. فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له.

(والثاني): أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه؛ والقصد إلى ذلك يُمنُّ وبركة. كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده. ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً. وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾^(١) ومفهوم الشرط أن من لا يتقي الله لا يجعل له مخرجاً. خرَّج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل من أشجع إلى النبي ﷺ فذكر الجهد فقال له النبي ﷺ: «اذْهَبْ فَاصْبِرْ» وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم، فأثابه بغنيمة، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فقال له النبي ﷺ: «طَيِّبَةً» فنزلت الآية: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ﴾ الآية! وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له: إن عمِّي طلق امرأته ثلاثاً. فقال: «إِنَّ عَمَّكَ عَصَى اللَّهَ فَأَنْدَمَهُ، وَأَطَاعَ الشَّيْطَانَ فَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً». فقال: أرأيت إن أحلها له رجل؟ فقال: «مَنْ يُخَادِعُ يَخْدَعُهُ اللَّهُ» وعن الربيع بن خيثم في قوله: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ﴾

(١) سورة الطلاق، الآيتان: ٢، ٣.

يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا» قال: من كل شيء ضاق على الناس. وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة. وقيل: من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً إلى الحلال. وخرج الطحاوي^(١) عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة يَدْعُونَ اللَّهَ فلا يُسْتجابُ لهم: رجلٌ أعطى ماله سفيهاً وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(٢)، ورجلٌ دَايِنٌ بِدَيْنٍ ولم يُشْهِدْ، ورجلٌ له امرأة سيئة الخلق فلا يُطَلِّقُهَا» ومعنى هذا أن الله لما أمر بالإشهاد على البيع؛ وأن لا تُؤْتِيَ السفهاء أموالنا حفظاً لها، وعلمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة إليه، كان التارك لما أرشده الله إليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه. والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى. وقد روي عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً، فتلا: ﴿إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ - حتى بلغ: ﴿يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا﴾^(ب)، وأنت لم تتق الله، لم أجد لك مخرجاً. وخرج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى إلى عبد الله بن مسعود فقال: إني طلقت امرأتي ثمانى تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال: قيل لي أنها قد بانت مني. فقال ابن مسعود: صدقوا، من طلق كما أمره الله فقد بين الله له، ومن لبس على نفسه لباساً جعلنا لبسه به. لا تلبسوا على أنفسكم وتحمله عنكم. هو كما تقولون. وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه شهوة النساء، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك، فأمسك عنه، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر.

(والثالث): أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن الشارع النجاح فيه، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدي طريق المخرج. فكان قاصداً لضد ما طلب، من حيث صد عن سبيله. ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود. فهو إذا طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع، كقوله: ﴿وَمَكْرُوا اللَّهَ﴾^(ج) وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾^(د) وقوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾^(هـ) ومنه قوله تعالى:

(ج) سورة آل عمران، الآية: ٥٤.

(د) سورة البقرة، الآية: ١٥.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ٩.

(١) ورواه الحاكم أيضاً.

(أ) سورة النساء، الآية: ٥.

(ب) سورة الطلاق، الآيتان: ١ و ٢.

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^(أ) وقوله: ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِثْوَتُهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(ب) ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾^(ج) إلى سوى ذلك مما في هذا المعنى؛ وجميعه محقق، كما تقدم من أن المتعدي على طريق المصلحة المشروع، ساع في ضد تلك المصلحة. وهو المطلوب.

(والرابع): أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها. وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه؛ والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له. فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبِي في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها. وكم من مدبرٍ أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً. وهو معلوم مشاهد بين العقلاء. فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك، فالرجوع إل الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه. وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته. ولكن سيق لتعلقه بالموضع، في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه. فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص. وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة. ومنها ما فيه ترخيص، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى. وأيضاً فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك، فربما ترخص بغير سبب شرعي. ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات؛ كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود، وغيرها من مسائل الحيل، وما كان نحوها.

المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع، لأن تلك الأسباب راجعة إلى منع انحتم العزائم التحريمية أو الوجوبية؛ فهي إما موانع للتحريم

(أ) سورة الطلاق، الآية: ١.

(ب) سورة الفتح، الآية: ١٠. (ج) سورة فصلت، الآية: ٤٦، وسورة الجاثية، الآية: ١٥.

أو التأثيم، وإما أسباب^(١) لرفع الجناح أو إباحة^(٢) ما ليس بمباح. فعلى كل تقرير، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً. وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرّم أو الموجب ففعله غير صحيح. ويجري فيه التفصيل المذكور في الشروط^(٣). فكذلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص، من غير فرق.

المسألة العاشرة

إذا فرّعنا^(٤) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة، صارت العزيمة معها من الواجب المخير؛ إذ صار هذا المترخص يقال له: إن شئت فافعل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه، على وزن خصال الكفارة. فتخرج العزيمة في حقه عن أن يكون عزيمة.

وأما إذا فرّعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك تبيّن أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود للشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق، لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة. وقد تقرر قبل أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة.

والذي يشبه هذه المسألة، الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم يبتتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة، والأخرى غير عادلة. فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(١) وقال: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ

(١) تنوع في العبارة، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقهما.

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخص في المندوبات.

(٣) في المسألة الثامنة منها.

(٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعده هناك.

(أ) سورة الطلاق، الآية: ٢.

الشُّهَدَاءُ^(١) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأُجر أجريين . وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه ، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر ، وله أجر في اجتهاده . وينفذ ذلك الحكم على المتحاكمين ، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين . فكما لا يقال في الحاكم : إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل - كذلك لا يقال هنا : إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة .

فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني ؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً^(٢) بالقصد الأول ؛ كقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(ب) وجاء بعد تقرير الرخصة : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾^(ج) .

قيل : كما يقال إن المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول ، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني ، مع قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ﴾^(د) وقوله : ﴿ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾^(هـ) .

وأيضاً^(٢) فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم

(أ) سورة البقرة ، الآية : ٢٨٢ .

(١) أي يقطع النظر عن خصوص محل الرخصة . ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أن يكون مقصوداً بالقصد الأول ، فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الأول النسل . فكذا هنا .

(ب) سورة الحج ، الآية : ٧٨ .

(ج) سورة البقرة ، الآية : ١٨٥ .

(د) سورة الروم ، الآية : ٢١ .

(هـ) سورة الأعراف ، الآية : ١٨٩ .

(٢) عود إلى السؤال وترقّ عليه . أي أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثاني لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة - في نفس أصل عزيمتها ، كصيام أيام معدودات ولم تكن شهوراً مثلاً ، ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج ، وهي مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني . ثم ترقى عليه ثانياً فقال (وأيضاً الخ) أي أن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم . ومحل الجواب عن الجميع قوله (فإذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً . وقوله (ونحن نجد في بعض الخ) تمهيد للجواب . ولا يخفى أن كلاماً من =

أياماً معدودات ليست بكثيرة، فهو تيسيراً أيضاً ورفعُ حرج. وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات. فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلي أو أكثرٍ ألبته. وهو مقتضى قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. ونحن نجد في بعض الجزئيات النواذر حرجاً ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة؛ تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات فكذا نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات؛ كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كلية، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول. والحرَجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مُطْرَدَة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول: فظاهر؛ فإننا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدود له أولاً، وبالطهارة المائية، على ما جرت به العادة: من الصحة، ووجود العقل^(١)، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذلك. وكذلك سائر العادات والعبادات؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها، إنما أمر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي. ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر. ولا إشكال فيه.

وأما الثاني: فمعلوم أيضاً من حيث عُلِمَ الأول. فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخص لترك ما أمر بفعله، أو فعل ما أمر بتركه. وقد مرّ تفصيل

= هذين الترفيعين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال. فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله.

(١) غير ظاهر هنا، لأن الكلام في أمور إذا وجدت كانت العزيمة، وإذا فقدت كانت الرخصة. وليس منها العقل، لأنه شرط مطلق التكليف. ولذلك لم يذكر مقابله فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره.

ذلك فيما مرّ من المسائل. ولمعناه تقرير آخر مذكور في موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله.

إلا أن انخراق العوائد على ضربين: عام، وخاص. فالعام ما تقدم. والخاص كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها. فذلك إنما يكون في الأكثر على حكم الرخصة؛ كاتقلاب الماء لبناً، والرمل سويقاً، والحجر ذهباً، وإنزال الطعام من السماء، أو إخراجة من الأرض، فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله. فإن استعماله له رخصة لا عزيمة. والرخصة - كما تقدم - لما كان الأخذ بها مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها، كان الأمر فيها كذلك؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداءً، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن في مسببه كما مرّ. فهنا أولى؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية، وإنما وضعت لأمر آخر؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربّها. وهذا مناف لوّضع المقاصد في التعبد لله تعالى.

وأيضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لا خاصة. بمعنى أنها عامة في كل مكلف، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض. والحمد لله.

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبرراً من طلبه حفظ النفس. وكذلك نقول إن للولي أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الأولياء الراقيين عن الأحوال، حسبما دل عليه الاستقراء. فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال، وليس بمختص بالعموم، بل هو في الخصوص أولى.

فإن قيل: الولي إذا انخرقت له العادة، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة، فإن الذي هُيئ له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عاديّ، مساوٍ لمن حصل له ذلك بالتكسب العادي. فكما لا يقال في صاحب التكسب العادي إنه في تناول مترخص، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة؛ إذ لا فرق بينهما. وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط.

فالجواب من وجهين:

أحدهما : أن الأدلة المنقولة دلت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً، ولكن على غير ذلك؛ فإن النبي ﷺ خيّر بين الملك والعبودية؛ فاختار العبودية^(١)؛ وخيّر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة، فلم يختّر ذلك^(٢). وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون، فلم يفعل، بل اختار الحمل على مجاري العادات: يجوع يوماً فيتضرع إلى ربه، ويشبع يوماً فيحمده ويشني عليه، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر. وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُري أصحابه من ذلك، في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين، وكفاية من أزمات الأوقات^(٣). وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله. فإذا كانت الخوارق في حقه متأتية، والطلبات محضرة له، حتى قالت عائشة رضي الله عنها: ما أرى الله إلا يسارع في هَوَاكَ. وكان - لما أعطاه الله من شرف المنزلة - متمكناً منها، فلم يعول إلا على مجاري العادات في الخلق، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظماً، في أن لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق. ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الأنبياء، لم يكن حتماً على الأولياء؛ لأنهم الورثة في هذا النوع.

والثاني : أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين. ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكليف كلها، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد، فكانت كالمقوّي لهم على ما هم عليه؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برّزت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص

(١) روي في الترغيب والترهيب حديثاً طويلاً قال فيه إن إسرافيل قال للنبي ﷺ: (إن الله سمع ما ذكرت، فبعثني إليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمرداً وياقوتاً وذهباً وفضة فقلت فإن شئت نبياً ملكاً وإن شئت نبياً عبداً فأوماً إليه جبريل أن تواضع فقال بل نبياً عبداً ثلاثاً) رواه الطبراني بإسناد حسن والبيهقي في الزهد وغيره.

(٢) روى الترمذي «إني عرض علي أن تجعل لي بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يا رب أشبع يوماً وأجوع يوماً فإذا جعت تضرعت إليك وذكرتك وإذا شبعت شكرتك وحمدتك».

(٣) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجاري العادات مع تيسر الخوارق له. كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس، وهو تقوية اليقين عند أصحابه، وكفائهم ضرر الأزمات الشديدة التي تحل بهم كنع الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الأوقات المضنية.

في الطمأنينة؛ كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾^(١) الآية! وكما قال نبينا محمد ﷺ عندما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر: «يَرْحَمُ اللَّهُ أَخِي مُوسَى». وَدِدْنَا لَوْ صَبَّرَ حَتَّى يُقَصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَخْبَارِهِمَا^(٢) فإذا كانت هذه فائدتها، كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج؛ فهو في التناول والاستعمال بحكم الخيرة: فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد، صار كمن ترك التصديق عليه وتكسب فرجع إلى العزيمة العامة. وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه؛ لأنها وقعت موقعها.

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها؛ كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان في ضمنها رفعٌ لمشقة التكليف بالكسب، وتخفيف عنه؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفاً عنه. فمن هنا صار حكمها حكم الرخص، ومن حيث كانت ابتلاءً أيضاً فيها شيء آخر، وهو أن تناول مقتضاها ميلٌ ما إلى جهتها، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية ابتلاءً أيضاً. وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مأخذ الرخص، كما تبين^(٢) وجهه. فهذا من ذلك القبيل. فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين! فلاجل هذا لم يستندوا إليها، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة، بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله، وتركوا منها ما سوي ذلك؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة، تضمنت تكليفاً^(٣) وابتلاءً.

وقد حكى القشيري من هذا المعنى:

فروي عن أبي الخير البصري أنه كان بفناء داره رجل أسود فقير يأوي إلى

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٠.

(٢) رواه البخاري في باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لوددنا). الخ.

(٢) أي في المسألة الأولى.

(٣) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتي (لا خير في الدنيا إلا للآخرة) فما حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله.

الخرابات، قال فحملت معي شيئاً وطلبته، فلما وقعت عينه عليّ تبسّم وأشار بيده إلى الأرض: فرأيت الأرض كلها ذهباً تلمع. ثم قال: هات ما معك! فناولته وهالني أمره وهريت، وحكى عن النوري أنه خرج ليلة إلى شاطئ دجلة، فوجدها وقد التزق الشيطان. فانصرف وقال: وعزّتك لا أجوزها إلّا في زورق. وعن سعيد بن يحيى البصري قال: أتيت عبد الرحمن بن يزيد وهو جالس في ظل، فقلت له: لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق لرجوت أن يفعل. فقال: ربّي أعلم بمصالح عباده؛ ثم أخذ حصي من الأرض ثم قال: اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت، فإذا هي واللّه في يده ذهب، فألقاها إليّ وقال: أنفقها أنت؛ فلا خير في الدنيا إلّا للآخرة.

بل كان منهم من استعاذ منها ومن طلبها، والتشوف إليها؛ كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي. ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات؛ من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد المنة. وواردة من جهة مجرد الإنعام. فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادة. فكيف يتشوف إلى خارقة؟ ومن بين يديه ومن خلفه، ومن فوقه ومن تحته مثلاً. مع أن ما لديه منها أتم في تحقيق العبودية كما مرّ في الشواهد. وعدّوا من ركن إليها مستدرجاً، من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية أو نعمة.

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي، قال: كنا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة، فعدل عن الطريق إلى ناحية، فقال له بعض أصحابنا: أنا عطشان. فضرب برجله الأرض، فإذا عين ماء زلال! فقال الفتى: أحب أن أشربه بقدح. فضرب بيده إلى الأرض فناوله قدحاً من زجاج أبيض، كأحسن ما رأيت. فشرب وسقّاناً، وما زال القدح معنا إلى مكة. فقال لي أبو تراب يوماً: ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده؟ فقلت: ما رأيت أحداً إلّا وهو يؤمن بها. فقال: من لا يؤمن بها فقد كفر؛ إنما سألتك من طريق الأحوال. فقلت: ما أعرف لهم قولاً فيه. فقال: بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق. وليس الأمر كذلك؛ إنما الخدع في حال السكون إليها. فأما مَنْ لم يقترح ذلك ولم يساكنها، فتلك مرتبة الربانيين.

وهذا كلّ يدلّك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة، لا في حكم العزيمة. فليفتن لهذا المعنى فيها؛ فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل: منها أنها من جملة الأحوال

العارضة للقوم، والأحوال من حيث هي أحوال لا تطلب بالقصد، ولا تعدّ من المقامات؛ ولا هي معدودة في النهايات؛ ولا هي دليل على أن صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة. كما أن المغنم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية؛ ولا هي دليل على بلوغ النهاية. والله أعلم.

بعونه تعالى تم الجزء الأول

المواقيت

في أصول الشريعة

لأبي اسحق الشاطبي

وهو ابراهيم بن موسى اللخمي الغزالي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠هـ

اعتنى بهذه الطبعة الجديدة وخرج آياتها وضبط أماراتها

الشيخ ابراهيم رمضان

دار الفتوى - بيروت

مُقابلة عن الطبعة التي شرعها

فضيلة الشيخ عبد الله دراز

الجزء الثاني

دار المعرفة

بيروت - لبنان