

# المواصفات

في

## أصول الشريعة

لأبي إسحاق الشافعي

وهو برهانهم زعموا الشيخ الفخرناظم المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

✽ وعليه شرح جليل ✽

لتعريف دعاويه وكشف مراديه ، ومخرج أحاديثه ، وتقد آرائه نقداً علمياً  
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشریح ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني حفظه الله بإصلاح ما كان في الكتاب من تحريف ، وتصحيح ،  
وزيادة ، وسقط في الطبقات السابقة ، فأصبح كتاباً جديداً في مبناه ومعناه

## المجلد الأول

من الطبع محفوظ

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بنصر

لصاحبها مصطفى محمد

LIBRARY  
OCT - 1 1968  
UNIVERSITY



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

## التعريف بكتاب المواصفات

لما كان الكتاب العزيز هو كآية الشريعة ، وعمدة الملة ، وكانت السنة راجعة في معناها إليه ، تفصّل مجمله وتبين مشكله ، وتبسط موجزه ، كان لا بد - لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه - من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ما تفرع عنهما بطريق قطعي من الاجماع والقياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب ، وكانت لهم عادات في الاستعمال ، بها يتميز صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ونصه وفواه ، إلى غير ذلك ، كان لا بد - لطالب الشريعة من هذين الأصلين - أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها ، فكان حذق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنًا من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفي مقدمتهم الامام الشافعي رضي الله عنه في رسالة الأصول .

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حينما اتفق ، لجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً . ورؤى في كل حكم منها : إما حفظ شيء من الضروريات

الخمس ( الدين والنفس والعقل والنسل والمال ) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولقنات النجاة في الآخرة ؛ وإما حفظ شيء من الحاجيات ، كأنواع المعاملات ، التي لولا ورودها على الضروريات لوقع النسي في الضيق والارجح ؛ وإما حفظ شيء من التحسينات ، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بم يعين على تحققة . ولا يخلو باب من أبواب الفقه - عبادات ومعاملات وجنبايات وغيرها - من رعية هذه المصالح ، وتحقيق هذه المتاحد ، التي لم ترضع الأحكام إلا لتحقيقتها .

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب لاقيمتها ، والنهي عن تعدي حدودها .

وهذا بجر ذاخر ، يحتاج إلى تفصيل واسمة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها ( من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء ، وقصده في وضعها للأفهام بها ، وقصده في وضعها للتكليف بمتضمنها ، وقصده في دخول المكاتب تحت حكمها . )

تحقيق هذه المتاحد ، وتحري بسطها ، واستتصاء تفاريحها . واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها . هو معرفة سر التشريع . وعلم مالا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية . دون النظر إلى كميات الشريعة وإلا تضربت بين يديه الجزئيات . وعرض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر . إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فلو اوجب إذا اعتبر الجزئيات بالكميات . شأن الجزئيات مع كمياتها في كل نوع من أنواع الموجودات .

والى هذا أشار الغزالي ، فيما نقله عن الشافعي ، بعد بيان مفيد فيما يراعيه  
الجهتهد في الاستنباط ، حيث قل : ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ، ويقدمها  
على الجزئيات ، كما في التمثل بالمثل ، فتقدم قاعدة الردع ، على مراعاة الاسم  
الوارد في الجزئي .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين : أحدهما  
علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب  
الخلع ، فلم يكونوا في حاجة لتواعد تضبطه لهم . كما أنهم كسبوا الاتصاف  
بالركن الثاني من طول حبسهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي  
ترتب عليها التشريع ، حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجومًا ، بحسب  
الوقوع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع  
في التشريع ، كما يعرف ذلك من وقف على شيء من محاوراتهم عند أخذ  
رأيهم ، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم من لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بد له من قواعد ،  
تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها ، وأخرى تضبط له مقاصد الشارع  
في تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لندوين هذه القواعد جملة من الأئمة ، بين  
مقل ومكثر ، وسموها ( أصول الفقه )

ولما كان الركن الأول هو الخلق في اللغة العربية ، أدرجوا في هذا الفن  
ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ، مما قرره أئمة اللغة ، حتى إنك  
لترى هذا النوع من القواعد ، هو غالب ما صنفت في أصول الفقه ، وأضافوا  
إلى ذلك ما يتعلق بتصوير الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله  
وكان الأجدد - في جميع مدونه - بالاعتبار من صلب الأصول ، هو ما يتعلق

بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما ، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد .

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالا . فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا اشارة وردت في باب القياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الافضاء اليها . وأنهما بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات . وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

\* \* \*

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضع له في قوالب مختلفة .

وهكذا بقي علم الأصول فقداً قسماً عظيماً . هو شطر العلم الداحث عن أحد ركنيه . حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا السحق الشاطبي في القرن الثامن الهجري ، لتدارك هذا النقص ، وانشاء هذه العمارة الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي الأطراف ، في نواحي هذا العلم الجميل . فخلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع . ثم أخذ يفصل كل نوع منها ، وأضاف اليها مقاصد المكافئ في التكليف . وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة . وتسعة وأربعين فصلاً ، من كتابه الموافقات . تجلّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنهما نظام عام لجميع البشر دائاً أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلاف في الخطاب الشرعي نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعي يحكم به عليها . وأن هذه الشريعة كما يقول -

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضعيفاً وقويماً ، وتهدى الكفاة ،  
فهيما وغيبيا ،

### المبهمات التي أغفلوها فيما نكتلهموا عليه

لم تتمف به المهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ،  
وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة . بل جال في  
تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائها الى استخراج درر غوال  
لها أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فاتحة كتابه  
ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً ، ولتمييز  
المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انقل منها الى قسم الاحكام الخمسة  
الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجبة المذكورة في كتب  
الاصول ، وأمن بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص .  
وناهيك في هذا المتنام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، اتصل منه الى علم جَمِّ ،  
وفته في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الادلة قواعد ذات شأن في التشريع .  
وهناك يبين ابتداء تلك القواعد على ما قرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب  
آخذاً بعضه بحجر بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الاصول ، التي رسم معالمها ، وشده معاقلها في  
مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركاً ، وما كان خاصاً بكل منهما ، وعوارضها  
من الاحكام ، والتشابه ، والذخ ، والأوامر ، والنواهي ، والخصوص ، والعموم ،  
والاجمال ، والبيان - هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ،  
وتكشفت له قناعها ، إلا باتخاذ القرآن الكريم أنيسه ، وجعل سميره وجليسه ، على مر  
الايام والاعوام ، نظراً وعملاً وباستعانتة على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة

ومعانيها ، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين ، والتزود من آراء السلف المتقدمين ، مع  
 مشيئة الله من قوة البصيرة بالدين ، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك  
 تراه وقد تسهر ذروة طود شامخ ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها ،  
 يحيط بمسالكها ، ويبصر بشعابها ، فيصف عن حس ، ويبني قواعد من خيرة ، ويمهد  
 كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة . فيضم آية الى آيات ، وحديثاً الى  
 أحاديث ، وأثراً الى آثار ، عاضداً لها بالأدلة العقلية ، والوجود النظرية حتى يدق عنق  
 الشك ، ويسد مسالك الوهم ، ويظهر الحق ناصحاً بهذا الطريق الذي هو نوع من  
 أنواع التواتر المعنوي . ملتزماً بذلك في مباحثه وأدلته حتى قل - بحق - ان هذا  
 المسلك هو خصية كتابه .

واتقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع  
 هذه الأدلة ، وان تعريفه للأحكام كلي . وأنه لا بد له من بيان السنة ، كما بين  
 قسم العلوم المضافة الى القرآن ، وما يحتاج اليه منها في الاستنباط ، وما لا يحتاج اليه ،  
 وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والذي  
 لا يصح الاستنباط منه ، وأثبت أن المكي اشتمل على جميع كليات الشريعة . والمدني  
 تفصيل وتقرير له . وأنه لا بد من تنزيل المدني على المكي ، وأن الذي يخلم يرد على الكليات  
 طائفة ، وانما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة . وحدد الضابط بالحد الأعلى  
 لأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبني عليه اقتباس الأحكام منه ،  
 ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن  
 كليات القرآن . وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه التواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتب باب الاجتهاد ولو احتمه ، فبين أنواع الاجتهاد ، وما  
 ينتظم منها . وما لا ينتظم الى قيود الساعة ، وأنواع ما ينتظم ، وما يتوقف منها  
 على الركنين - حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب ،

وفهم مقاصد الشريعة على كمالها - وما يتوقف منها على الثاني دون الاول ، ومالا يتوقف على واحد منهما

ثم أثبت ان الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد ، مع ما كثر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الاحكام ، وبني على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية ، ثم بين محال الاجتهاد ، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفما ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذي لو اتخذ مناراً للمسلمين ، بتقريره بين العلماء ، وإذاعته بين الخاصة ، لكان منه مدببة تطرد أولئك الادعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة ، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوصهم من كل وسيلة ، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ماظهر له ببادي الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الادلة الجزئية ، وفريقاً آخر يأخذ الادلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكم الهوى على الادلة حتى تكون الادلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع اليها رجوع الافتقار، ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، واطراح النصّة، وعدم الاعتراف بالعجز، وضافا ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد. وإنها لمخاطرة في اقتحام المهالك أعاذنا الله

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذ كر في كتابه مبحثاً

واحداً من المباحث المدونة في كتب الاصول، إلا إشارة في بعض الاحيان  
لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يَغض من فضل  
المباحث الاصولية، بل تراد يقول في كثير من مباحثه : إذا أُضيف هذا الى  
ما تقرّر في الأصول أمكن الوصول إلى المتصوّد

وجملة القول، أن كلاً مما ذكره في كتب الاصول، وما ذكره في الموافقات،  
يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة، إلا أن التسم المذكور في  
الاصول على كثرة تشعبه. وطول الاجاج في مسائله، تنحصر فائدته في كونه  
وسيلة؛ حتى لطالما أُوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلا  
لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذي يقال دائماً: ان فائدته لغير المجتهد  
أن يعرف كيف استنبطت الأحكام؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى  
تسامح وإغضاء كثير. لأنه انما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط  
منككة منشورة، والبعض الآخر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقدم.  
وما مثله في هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعاينك صنعة النساجة فيعرض عليك  
بعض أجزاء آلة النسيج محاولة مبعثرة الاجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة

أما التسم الذي ذكره الشاطبي في الاجزاء الاربعة من كتابه فهو وإن  
كان كجزء من وسيلة الاستنباط. يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً،  
إلا أنه في ذاته فته في الدين. وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع،  
فإن لم تصل منه إلى الاتصاف بصنعة الاجتهاد، والتدرة على الاستنباط، فأنا  
انصل منه إلى معرفة مقاصد الشرع، وسر أحكام الشريعة. وإنه لم يمدى تسكن  
إليه النفوس. وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الظلمة ويطرده  
ما يبلى به من الشواطر. ويجمع ما زاح من المدارك. فالله ما أؤاد الشريعة الاسلامية  
هذا الامام رضي الله عنه



## السبب في عرم تراول الكتاب

بقي أن يقال : اذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله في الشريعة على ما وصفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بأنه العكوف على تقريره ، و نشره بين علماء الشرق ؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت

وجوابه أن هذا منقوض ، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص ، فالكتب عندنا كالرجال ، فكم من فاضل استتر ، وعاطل ظهر ، ويكفيك تنبيهها على فساد هذه النظرية ما هو مشاهد ، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح المحلى بقي قرونا طويلة ، هو كتاب الاصول الوحيد الذى يدرس فى الأزهر ، ومعاهد العلم بالديار المصرية ، مع وجود مثل الأحكام للآمدى ، وكتابى المنتهى والمختصر لابن الحاجب ، والتحرير والمهاج ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهمال ، فلم يبرز بعضها للتداول والاتفاع بها ، إلا فى عهدنا الاخير ، ولا يختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء ، وأكثرها عناء وانما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى امرين : أحدهما المباحث التى اشتمل عليها ، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه ، فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنا اليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الاصول تمهيد و تعبيد طريقته ، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم ، و صار فى نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول ، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتدققوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص فى هذه الوسيلة ، فلم تتناول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر

في مباحثه ، واقتباس فوائده . ووضهها الى ما عرفوا . والعمل على الفها فيما الفوا ، ولانت طلاب العلم ليها . وتحريك همهم وإانتهم عديها

والثاني أن قلا أنى اسحق رحمه الله ، وإن كان يمشى سويا . ويكتب عربيا نقياً ، كما يشاهد ذلك فى كثير من المباحث التى يخلص فيها المتنب . لذهنه وقوه ، فهناك ترى ذمنا سيلا ، وقوه ، جوالا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لاتتعثر فى شىء من المفردات ولا اغراض المركبات . الا أنه فى مواطن الحاجة الى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام الى الوجود العقلية . والرجوع الى المباحث المقررة فى العوم الأخرى . يجعل القارىء ربما ينتقل فى الفهم من الكلمة الى جرتها . ثم منها الى التى تليها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلمة معنى يشير اليه . وغرضنا يعول فى سياقه عليه ، فهو يكتب بعد ما أحط بالسنة . وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام . وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين . ولا يسعه ان يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فمن هذه الناحية وحدت الصعوبة فى تناول الكتاب . واحتاج فى تيسير معانيه . وبين كثير من مبانيه . الى اعانة معانيه ، ومع هذا فالكاتب يعين بعضه على بعض . فقرأه يشرح آخره أوله وأوله آخره

### سبب ترميزها للكتاب وطريقة مزاواتى لخدمته

كثير ما سمعت وصية المرحوم ( الشيخ محمد عبده ) لطلاب العلم بتناول الكتاب . وكنت إذ ذاك من الحارصين على تنفيذ هذه الوصية . فوقف أمامى وأمام غيرى صعوبة حصول على نسخة منه - وبعد للتيا والتى . ووقفنا الى ستعرة نسخة بخط مفرى من بعض الطلبة . فكان الغاز الخط مع صعوبة

المباحث ، والحامح صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصدّ عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل :

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاهزه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لي فرصة النظر فيه ، عاجلته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسدّرت خزائنه وأوعيته . وقد زادني الخبر به في تصديق الخبر ، وحمدت السرى ومغربة السهر . فملك اعنة نفسى لاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التي استقى منها ، والتحقق من دعائنها التي يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشارات ، والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، بأكدل لفظ موجز ، ومعنى مكتنز ، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لأصل يرمى اليه . ولم أرمُ الأكثر في هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بتمتياز المطالب ، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب ، الا ما دعت ضرورة البيان اليه ، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتمتت تحرير الفكر من قيوده ، وإطلاقه من جمادات المزلّف في قبول تمهيد ، أو الاذعان لاستنتاجه لمتصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من تقديمه في بعض الاحيان ، والتوقف في قبول رده الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حقا على الناظر المأمل فيما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطالب منه أن يقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار ، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار ، نعم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ؟ ولو كان لضع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام : قبول المحاجة والاختصاص ، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

## تخریج احادیث الكتاب

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زهاء ألف من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندھا الى راويها ، ولم ينسبھا لكتب الحديث التي تحويها . بل قام استوفى حديثا بتامه ، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام ، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة ، دون أن يذكر منه شيئاً ، يقصد بهذا الوصول الى قصده ، دون أن يخرج في الاطناب عن حده ؛ ولا تخفى حاجة الناظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بتامه ، ومعرفة منزلته قوة وضعفها ، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث . والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في هذا الجمل . فكان هذا حافزاً للهمة ، الى القيام بهذه المهمة ، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث ، واستتصاء ساحت دوابين الحديث الفيحاء ، مع كثرة ما أخذ ، وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتب الحديث . ولقد كان يحمل عنا أهبظ هذا العبء الاستاذ الشيخ محمد أمين عبدالرازق . الذي استمر أشهراً طويلاً يعاني مراجعة هذه الاصول للوصول الى تخریج الحديث ، والعمور على لفظه ، على كثرة الروايات ، واختلافها في العبارات . ليشر أهم الحديث الى الكتاب الذي خرجه ، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه . حتى يسهل الرجوع الى محله . لمعرفة لفظه ومنزله ، فجزاه الله عن خدمته لها خيراً الجزاء

« التحريفات والاختفاء البقية في الطبعة الماضية »

به و ن قام حيلان من أكبر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه . والعناية بقدر الواسع في رده لأصله . فقد كانت كثيرة ما وجد من الخطأ والتحريف في

النسخة التي حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها في بقاء قسم كبير من التحريفات ، وسقوط جمل برمتها ، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون أكملها ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعي زيادة الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصا سائغا للطالبيين ولست—وان أطرى الناظرون—بمدح أنى بلغت في خدمة الكتاب النهاية، بل— اذا حسنت الظنون— قلت خطوة في البداية ، فيدان العمل فيه سعة لمن شحذت همته ، وبذل النصح شرعة لمن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ٥

عبد الله دراز

## بيان المراجع التي اعتمد عليها

وفي تخریج أحاديث الموافقات ؛

- |    |                                   |                             |                                   |
|----|-----------------------------------|-----------------------------|-----------------------------------|
| ٦  | الكتب الستة                       | ٢٠                          | تمیيز الطیب من الخبیث ،، یدور     |
| ٧  | شرح ابن حجر علی البخاری           | ٢١                          | علی الالسنة من الحديث للزبيدي     |
| ٨  | شرح التسطواني علی البخاری         | (صاحب التيسير)              |                                   |
| ٩  | مشكاة المصابيح                    | ٢١                          | تذكرة الموضوعات للشيخ الفتنى      |
| ١٠ | تيسير الوصول                      | ٢٢                          | رسالة التوقيحي في الاحاديث        |
| ١١ | شرح العزيزي علی الجامع الصغير     | الموضوعة ( النوار المرصوع ) |                                   |
| ١٢ | شرح منزي علی الجامع الصغير        | ٢٣                          | رسالة الصحافي في الموضوعات        |
| ١٣ | لترغيب والترهيب لهنادري           | ٢٤                          | النهي يالان الاثير                |
| ١٤ | منتقى لاخبار مع شرحه، نيل الاطار  | ٢٥                          | دتين الشفاء شرحه من لاني و الشهاب |
| ١٥ | تأخيص البيهقي تخریج أحاديث        | ٢٦                          | المواهب المدينية بشرح الزرقي      |
|    | زرقي الكبير لابن حجر              | ٢٧                          | المواهب بشرح الزرقي               |
| ١٦ | مجموع زوائد الامام أحمد وأبي يعلى | ٢٨                          | رءوزا حديث للشيخ احمد ضياء الدين  |
|    | والبنزردية جم الطبراني الثلاثة    | ٢٩                          | الغمر ز الازني في الموضوعات       |
| ١٧ | تخریج العراقي لأحاديث الاحياء     | ٣٠                          | مسند الامام الشافعي               |
| ١٨ | مجموع الفائق من حديث خير          | ٣١                          | تفسير الطبري                      |
|    | نخلائق لهنادري                    | ٣٢                          | تفسير الاوصي                      |
| ١٩ | كنوز حقائق لهنادري                | ٣٣                          | اعلام موقعين لابن اليم            |



خطبة المؤلف





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذى أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع فى عماية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى علم وأوضح دلالة . وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله . فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط نخبط العشواء ، وتجري عقولنا فى اقتناص مصالحنا على غير السراء ، لضعفها عن تحمل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على مية ان النفس التى هى بين المنقلبين مدار الأ سوء ، فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء ، طالبين للشفاء ، كالتبايض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما فى بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل فى ليل بهيم ، ونستنتج القياس العقيم ، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم ، ونمشى إكبابا على الوجوه ونظن أننا نمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإ جبار ، فى عين الأقدار ، وارتفعت حقيقة أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطماع أهل الافتقار ، لما صح من السنة الاحوال صدق الاقرار ، وثبت فى مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، ومن علمينا البر الرحيم ، بعطفه العميم ، اذ لم نستطع من دونه حيلة ، ولم نهتد بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والغفوة عن الزلات قبل بعث الرسالات

ما مولاه ، فقال سبحانه : ( وما كنا معديين حتى نبعث رسولا ) . فبعث الانبياء  
 عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ؛ ليبيدوا لهم  
 طريق الحق من مآسهم . وياخذوا بحجزهم عن موارد جهنم ، وخصمنا معشر  
 الآخرين السابقين بدمية تدمهم . ومسك ختمهم ، محمد بن عبد الله ، الذي  
 هو النعمة لسراة . والرحمة المهداة . والحكمة البالغة الأمية . والنخبة الطاهرة  
 الداشمية . رساله الينا شاعدا ومبشرا ونذير ، ودعي الى الله بإذنه وسراجا  
 منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربي المبين . الفارق بين الشك واليقين ، الذي  
 لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافي وايضاحه الكافي  
 في كفه . وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشماله جملة  
 نعته وكفى وصفه ، ففسر عليه السلام مبين بقوله واقراره وفعاله وكفه . فوضح  
 النهار الذي عينين ، وتبين الرشيد من الغي شمسا من غير سحاب ولا غين  
 فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ، ونشكره والشكر أول الزيادة ؛  
 ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك الخلق المبين ، خالق الخلق  
 جميعين . وباسط الرزق لطيعين والعاصين . بسطا يقتضيه العدل والاحسان ،  
 والفضل والامتنان ، جريا على حكم الضمان . قل الله تعالى : ( وما خلقت الجن  
 والانس الا ليعبدون \* ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون \*  
 ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين \* ) (وقل تعالى) ( وأمره انك بالصلاة واصطبره  
 علىها ، لا نسألك رزقا ، نحن نرزقك ، والماقبة لتقوم ) . كل ذلك ليتفرغوا  
 لاداء الامانة التي عرضت عليهم عرضا ، فماتحموها على حكم جزاء حملوها  
 فرضا . وباليتمهم فتصروا على لا شفق ولا ياباة . وتدموا في البدية خطر النهاية ،  
 لكنهم لم يخطر لهم خطرها على بال ، كما خطر السماوت والارض والجبال ،  
 فلذت سمى لانسان ظموا جهولا . وكان امر الله منهمولا . دل على هذه الجملة  
 المستبناة . شاهد قوله : ( اذ عرضنا الامانة ) . فسبحان من جري الامور بحكمته

وتقديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون ، لا يُؤال عما يفعل وهم يُؤالون .

ونشهد ان محمدا عبده ورسوله ، وحببيه وخليه ، الصادق الأمين ، المبعوث رحمة للعالمين ، بمة حنيفية ، وشرعة بالمكافين بها حفية ، ينطق بلسان التيسير بياتها ، ويعرف ان الرفق خاصيتها والسماح شأنها ، فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفا وقويا ، وتهدى الكافة فيها وغيبا ، وتدعوهم بندااء مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائهم منقادا وأبياء ، وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ودنيا ، وتبوىء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا علياء ، وتدرج النبوة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتلبس المتصف بها ملبسا سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عاها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها ، ويبث للثقلين مالدتها ، ويناضل ببراهايتها عليها ، ويحمي بقواطعها جانبيها ، بالغ الغاية في البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذير العريان » صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فخلصوها ، وأسسوا قواعدا وأصلوها ، وجالت أفكارهم في آياتها . وأعملوا الجدد في تحقيق مبادئها وغاياتها ، وعنوا بعد ذلك باطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات فما لحقوا ، الى ان طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق في قلوبهم نور الإيقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايان والاحسان . وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة ولباب الباب ، ونجوه آيهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، رضى الله

عنهم وعن الذين خلّوهم قدوة لمتتدين ، وأسوة لهتدين ، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

( أما بعد ) - أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسمى نتائج العلوم ، المتعطش إلى أحلى موارد الفهم . اخاتم حول حمی ظاهر الرسوم . طمعاً في إدراك باطنه المرقوم . معاني مرتوقة في فتق تلك الرسوم - فإنه قد آن لك ان تصفى الى من وافق هواك هواه ، وان تضارح الشجى من ملكه . - مثلك - شجده . وتعود - اذ شاركته في جواد - محل نجواه . حتى يبت اليك شكواه . لتجرب معه في هذا الطريق من حيث جرى . وتسرى في غبث المنزج ضوءه بالظامة كما سرى ، وعند الصباح تحمد ان شاء الله عقبه الشرى .

فلقد قطع في طلب هذا المتصود مهامة فيجاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً . ولاقى من وجوهه المعترضة جناً وسبيحاً ، وعانى من راكبتة المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فان شئت ألفت لتعب السير طليحاً . أو لما حان من العاء طريحاً . أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً ، وجملة الامر ( في التحقيق ) أن أدهى ما يلتاه السالك للطريق فقد الدليل . مع ذعن لعدم نور الفرقان كليل ، وقلب بسدمات الاضغاث غليل ، فيمشى على غير سبيل ، وينتمى الى غير قبيل . . . . الى أن من الرب الكريم ، البر الرحيم ، الهادى من يشاء الى صراط مستقيم ، فبؤمت له أرواح تلك الجسوم . وظهرت حقائق تلك الرسوم . وبدت مسميات تلك الرسوم . فلاح في أكتافها الحق واستبان . وتجلي من تحت سحبها شمس الفرقان وبان . وقويت النفس الضعيفة وشج القلب الجبان . وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان . فأورد من أحاديثه الصحاح الحسن . وفوائد الغريبة البرهن . وبدائه البعده للأذهن ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره

العقلُ ويقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهورَ من الشاذ ، ويحتمق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ ، ويوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمربي ، والتلميذ والاستاذ ، على مقاديرهم في العباوة والذكاء ، والتواني والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره في مقامه الخصاص به بما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستبعاد والاستئزال ، ليخرجوا من انحرافى التشدد والانحلال ، وطرفى التناقض والمحال ، فله الحمد كما يجب لجلاله ، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر ما بدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجُملاً ، وأسوق من شواهدده ، فى مصادر الحكم وموارده ، مبيّناً لا مجملاً ، معتمداً على الاستقرآت الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصولها النقلية ، بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمنّة ، فى بيان مقاصد الكتاب والسنة ، ثم استخرت الله تعالى فى نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردّها الى أصولها ، وتكون عوناً على تعقبها وتحصيلها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت فى أسلاكها السنية البهية ، فصار كتاباً منحصراً فى خمسة أقسام :

( الأول ) فى المقدمات العلمية المحتاج اليها فى تمهيد المقصود ؛ و ( الثانى ) فى الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورهما والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف ؛ و ( الثالث ) فى المتاصد الشرعية فى الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و ( الرابع ) فى حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر ما أخذها وعلى أى

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ؛ و ( الخمس ) في أحكام الاجتهاد والتقليد  
والمتصفين بكل واحد منهم وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال  
ولجوب . وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات . وأطراف وتفصيلات ،  
يتقرر بها الغرض المطروب . ويتقرب بسببها تحصيله للملوب ؛  
ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية ، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ،  
سميته ( بعنوان التعريف بأسرار التكليف ) . ثم انتقلت عن هذه السبب لسند غريب ،  
يقضى العجب منه الفطن الأريب ، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحلتهم  
مني محل الأفدة ، وجعلت بحج السبب العلمية محطاً للرحل ومناخا للوفادة ، وقد  
شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، وناذرت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه ،  
فقال لي : رأيتك البارحة في النوم ، وفي يدك كتاب ألفته ، فسألتك عنه ،  
فخبرتنني أنه ( كتب الموافقات ) قل : فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية  
الظريفة ، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن التماس وأبي حنيفة ، فقلت  
له : لقد أصبم الغرض بسبب من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات  
النبوية بجزء صالح ونصيب . فاني شرعت في تأليف هذه المعاني ، عازماً على  
تأسيس تلك المباني ، فمنها الأصول المعتبرة عند العلماء ، والتواعد المبني عليها  
عند التمداء . فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق ، كما عجببت أنا من ركوب  
هذه المفردة وصحبة هذه الرفق . ليكون - أيها الخل الصفي ، والصديق الوفي -  
هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق ، وشرحاً لمعاني الوفاق والتوفيق ،  
لأنه لا يكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق . ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور  
وتصديق . إذ قد صار علماً من جملة العلوم . ورسماً كسائر الرسوم ، وموردًا  
لاختلاف العقول وتعرض الفهوم . لاجرم انه قرَّب عليك في المسير ، وأعد لك  
كيف ترقى في عموم الشريعة وإلى أين تسير . ووقفك من الطريق السالمة على

الظَّهْر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر  
 فقدّم قدم عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبل على ما قبلك  
 منه فهأنت إن شاء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك وإقدام الجبان ، والوقوف  
 مع الطرق الحسان ، والاخلاد إلى مجرد التصميم من غير بيان ، وفارق وهد  
 التقليد راقياً إلى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من  
 المدافعة والاستنصار ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبهة القصار ، والبس  
 التقوى شعاراً ، والاتصاف بالانصاف دثاراً ، واجعل طلب الحق لك نحلة ،  
 والاعتراف به لأهله ملة ، لا تملك قلبك عوارض الأغراض ، ولا تبيح جوهرة  
 قصدك طوارق الإعراض ، ووقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المتحيرين ، الا اذا اشتبهت  
 المطالب ، ولم يلح وجه المطلوب للطالب ، فلا عليك من الإحجام وان لج الخصوم ،  
 فالواقع في حى المشتبهات هو المحصوم ، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم ، وإنما العار  
 والشنار ، على من اقتحم المناهى فأوردته النار . لا ترد مَشْرَع العصبية ، ولا  
 تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفة ذوى النفوس العصبية ، فذلك رعى

لسرايمها وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

فان عارضك دون هذا الكتاب عارض الانكار ، وعمى عنك وجه الاختراع  
 فيه والابتكار ، وغرّ الظان ( انه شئ ماسمع بمثله ، ولا ألف في العلوم الشرعية  
 الاصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكك بشكاه ، وحسبك من شر  
 سماعه ، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه ) فلا تلتفت الى الاشكال دون  
 اختبار ، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار ، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات  
 والأخبار ، وشد معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالم العلماء الأخبار ، وشيد  
 أركانه أنظار النظار ، واذا وضع السبيل لم يجب الانكار ، ووجب قبول ما حواه  
 والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار ، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ،

ويطرق صحة أفكارهم من العيال ، فليعيد من عدت سقطاته ، والعالم من قلت غلطاته .

وعندك بحق على النظر المتأمل ، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل ، وليحسن الظن بمن حانف الليالي والايام . واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام ، حتى أهدى اليه نتيجة عمره . ووهب له يتيمة دهره ، فقد ألقى اليه مقلد ماله ، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه ، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه ، وإتت الأعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فبجرتة الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينجدها فبجرتة الى ما هاجر اليه .

جعلنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعاننا على تفهيم ما فمنا ، ووهب لنا علماً نفعاً يبلّغنا رضاه ، وعملاً زاكياً يكون عروة لنا يوم نلقاه . انه على كل شيء قدير . وبالإجابة جدير ، وهأن أشرع في بيان الغرض المتصور . وآخذ في انجز ذنب الموعود . والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .







# مقدمات المؤلف



تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر في مسائل الكتاب ﴿﴾  
 ﴿ وهي بضع عشرة مقدمة ﴾

### المقدمة الاولى

ان أصول القته<sup>(١)</sup> في الدين قطعية لاظنية ؛ والدليل على ذلك انها راجعة الى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي .  
 بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع<sup>(٢)</sup> ؛ وبيان الثاني من أوجه .  
 أحدها<sup>(٣)</sup> انها ترجع . إما الى أصول عقلية ،<sup>(٤)</sup> وهي قطعية ، واما الى

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولا ضرار ، ولا تزر وازرة وزر خرى ، وما جعل عليكم في الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنة والاجماع الخ . وهي قطعية بلا نزاع . وتطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها ، وهذه القوانين هي فن الأصول . فمنها ماهو قطعي باتفاق . ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية ، فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه الامثال الاصولية ماهو ظني ، والمؤلف بصدد معالجة اثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالادلة الاخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي . ثم قرر اخيرا ان ما كان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعيا لاغير

(٢) فاننا اذا تصنحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث . واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فانها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراء كل من الشريعة . وكلاهما قطعي ، فهذه الكليات قطعية . فما يبنى عليها من مسائل الاصول قطعي

(٤) أي راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيدكر في المقدمة الثانية تفصيلا

لاستقرار الكلي<sup>(١)</sup> من دلة الشريعة . وذلك قطعي أيضاً ، ولا ثالث<sup>(٢)</sup> لهذين  
لا لمجموع منسجم . ولما إن من القطعيات قطعي . وذلك أصول الفقه .  
والثاني<sup>(٣)</sup> ، أنها لو كانت ظنية لما تكن راجعة الى أمر عقلي ، اذ الظن لا يتبل  
في العتقيات . ولا الى كفي شرعي . لان الظن انما يتعلق بالجزئيات<sup>(٤)</sup> ، اذ لو جاز  
تعمق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لانه الكلي الاول<sup>(٥)</sup> ،  
وذلك غير جزئية<sup>(٦)</sup> . - وعنى بالكليات<sup>(٧)</sup> هنا الضروريات والحاجيات  
وتحسينيات . وأيضاً لوجز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ،  
وهي لا شك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمن الله عز  
وجل من حفظها .

(١) لايتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة ان الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر  
صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المدرف الموجب لليقين . لكن المطلوب  
هنا القطع أي الجزم . وبكفي لذلك الكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر .  
لو ردة في مقاصد الشريعة الثلاثة : الضروريات والحاجيات والتحسينيات . ومثل هذا كاف  
في عدمه استقراء كياً . ويجب القطع . لان ما يطلع عليه المستنبط من الاوامر لا يخرج عن كونه  
فرد من أنواع الاوامر التي اطمو عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتي في المقدمة لثانية زيادة المدى فعمله توسع هنا بأدراجه في العقلي  
(٣) اثبت المطلوب بإبطال تقيضه ، لانه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عدة  
وهو تعلق الظن بأصل الشريعة . وأيضاً حصول الشك فيها ، وأيضاً جواز تبديلها . وكلها باطلة  
(٤) لاالكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جز فهو روح الدليل  
(٥) أي تلاحظتها بها جاءت بمد الاستقراء الكلي فيصح قوله لجاز الخ وأصل الشريعة  
مقطوع بها هي الكلي لأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الاخرى . وحيث كان  
لاصل لأول مقطوع به وكان التفرع عليه بطريق الاستقراء الكلي فتحكم الفرع حينئذ  
يكون حكماً لاصل والمعك .

(٦) لانه مد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل  
قطع . . . بل نقل لانه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بمد القطع بالدليل . فإنه  
لا يبر . من فرض ذلك محال عقلاً

(٧) أي هي هنا ما يرجع لمسائل الاصول

والثالث أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، وكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كلييات معتبرة<sup>(١)</sup> في كل ملة ، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات .

وقد قال بعضهم : لا سبيل إلى اثبات أصول الشريعة بالظن ، لأنه تشريع ، ولم يُتَّعَدَ بالظن إلا في الفروع ، ولذلك لم يُعَدَّ القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل ، كالتول في عكس العلة ، ومعارضتها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الروايات والإرسال ، فإنه ليس بقطعي واعتذر ابن الجويني عن ادخاله في الأصول بأن التفاصيل المبدئية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى<sup>(٢)</sup> فيما دل عليه الدليل القطعي .

قال المازري : وعندى انه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضي في ان الأصول هي أصول العلم ، لان تلك الظنيات قوانين كلييات وضعت للأفعال<sup>(٣)</sup> لكن ليُعَرَضَ عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعوم<sup>(٤)</sup> والخصوص ، قال : ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدّها من الأصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده

(١) استدلال خطابي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول حتى ما اتفقوا عليه منها ، إنما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط . وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال

العام على قطعية مسائل الأصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل

(٢) لا يخفى ان اعتبار مثل هذا يؤدي إلى دعوى ان الفروع قطعية أيضاً

(٣) أي لا تعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي

(٤) لعله يريد ان القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام ، بالنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كالتطبيق العام على الخاص يلحقها الظن أيضاً .

ما يُنفذ في التمتع ، وأما التماضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول ، على أصله الذي حكاه عنه . هذا ما قول .

وجواب<sup>(٣)</sup> أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون متطوعاً به ؛ لأنه إن كان ظنوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقرار ، والتوازين الكافية لا يفرق بينها<sup>(٤)</sup> وبين الأصول الكافية التي نص عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى : ( إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ دَافِعُونَ ) إنما المراد به حفظ أصوله الكافية المنصوصة ،<sup>(٥)</sup> وهو المراد بقوله تعالى : ( الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ) أيضاً ؛ لا أن المراد<sup>(٦)</sup> المسائل الجزئية ، إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئياً من جزئيات الشريعة ؛ وليس كذلك لأن نفعه بجواز ، ويؤدي الوقوع . لتفاوت الظنون ، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد

(٣) أي عن التماضي . أي أن التماضي وإن قال أن الأصول هي تلك التوازين فبذلك لا ينبغي أن يقول أنها قطعية . لأن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول . فسواء أريد بالأصول الدلالة من لكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية . ومنه يعلم أن قوله لأن تلك الظنيات الخ من كلام المازري لا من كلام التماضي . ومعناه أن الغرض من حجب كلام التماضي والمازري تصنيفية المقام ورد شبهة المازري لئتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في المقام قطعية سواء كانت هي القواعد ، أو الأدلة من الكتاب والسنة . أو الكليات الشرعية المنصوصة

(٤) مجرد دعوى إلا أن يجعل تفرعاً على ما قبله فتكون الفاء ساطعة

(٥) - والكوك جمع في المستنبط العرفة أيضاً

(٦) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة : ولذا كانت الشريعة محفوظة صوته وفروعه . ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مرده هنا في حفظ الفرع بذاتها وهناك انبثات حفظها بنصب دلالتها الكافية من توجه أيها بنهم . راسخ فإن أخطأها بعض أصنامها بعض آخر فهي محفوظة في جهة .

وفي معانى الآيات، فدل على أن المراد بالذکر المحفوظ ما كان منه كلياً ، (١) وإذ  
 ذلك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . هذا على مذهب أبي المعالي . وأما على  
 مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفاً على تلك  
 القوانين التى هى أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها ،  
 واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها ، لأنك أقتتها مقام الحاكم  
 على الأدلة ، بحيث تُطرح الأدلة إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين ، فكيف  
 يصح أن تجعل الظنيات قوانيناً لغيرها (٢)

ولا حجة فى كونها غير مرادة لأنفسها ، حتى يستهان بطلب القطع فيها ،  
 فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بد من الثقة بها فى رتبها ، وحينئذ يصلح أن  
 تجعل قوانين . وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم فى أول المسألة ،  
 وذلك غير صحيح ؛ ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرده على أن المظنونات لا تجعل

(١) كلياً منصوفاً كما قال أولاً ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . فإذا كان  
 عرضه تقرير مذهب أبي المعالي ، وأن القطع إنما هو فى الكليات المنصوصة فى الشريعة بدون  
 تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على عرضه من قطعية مسائل  
 الاصول . وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين  
 الاصول التى نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

(٢) أى من القطعيات التى تعرض فيما يعرض عليها . وقد يقال انها جعلت قوانين لاستخراج  
 الفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بها ظنية  
 ولا ضير فى هذا

أصولاً ، وهذا كافٍ في أطراح الظنيات من الأصول بإطلاق . فما جرى<sup>(١)</sup> فيها  
ما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعا عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

### المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا  
قطعية ،<sup>(٢)</sup> لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به . وهذا بين . وهي  
أما عقلية . كإرجعة إلى أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ؛  
وأما دية ، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا ، إذ من العادي ما هو واجب  
في العادة أو جائز أو مستحيل ؛ وإما سمعية ، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة  
في اللفظ . بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة في المعنى ،  
أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة . فإذا الأحكام المتصرفية<sup>(٣)</sup> في هذا  
العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم  
الوقوع . فما كون الشيء حجة أو ليس بحجة فراجع إلى وقوعه كذلك ، أو عدم  
وقوعه كذلك . وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجع<sup>(٤)</sup> إلى الثلاثة الأول . وأما كونه

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى ، ولكنه مقبول ومعقول ، فإن من مسائل  
لأصول ما هو قطعي يجمع عليه . ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجود الأدلة اثباتاً ورداً .  
راجع لاسنوي على المنهاج في تعريف الأصول . على أنه - بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من  
القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح - صار لا يعرف مقدار ما بقي  
نظرياً وما ساء فيه أنه ظني . وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

(٢) لازم أو مزووم ما تقدم له في المقدمة الأولى فيجرب عليه ما جرى عليها

(٣) أي التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة - سواء كانت عقلية أو عادية أو  
سمعية . وقد يذكر في الأصول أن كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو  
ما يتفرع على تلك المقدمات . إذ هو العرض الذاتي الذي يزداد ثباته لموضوعاته التي هي  
لأدلة يرسطة تلك المقدمات

(٤) لأن معنى ثبوته أنه من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً يعني عقلياً أو ديباً  
لا حصراً العقلي



فرضا، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول. فمن أدخلها فيها فمن (١) باب خلط بعض العلوم ببعض

### المقدمة الثالثة (٢)

الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فانما تستعمل مركبة (٣) على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظراً في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع. وهذا مبين في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية، ووجود القطع فيها - على الاستعمال المشهور - معدوم، أو في غاية الندور، أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فإداتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة فإداتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم

(١) انما ذكرها من باب المقدمات لحاجة الأصولي الى تصورها والحكم بها اثباتاً ونقياً كقوله الامر للموجب والنهي للتحريم مثلا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فان هذان الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لأبواب أصل كلي، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلا أن يقال لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدمه مجاز . والنقل الشرعي أو العادي . والإظهار . والتخصيص للعموم ، والتقييد للمطلق ، وعدمه النسخ . والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلي . وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قل بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كله نادرًا أو متعذرًا (١)

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستترأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفدت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق . ولأجله أفدت التواتر القطع . وهذا نوع منه . فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل انطوب ، وهو شبيه بالتواتر (٢) المعنوي ، بل هو كالعلم يشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس ، كالصلاة ، والزكاة ، وغيرها ، قطعاً ؛ وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : « أقيموا الصلاة » أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه (٣) لكن حفت بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين ، لا يشك فيه الا شاك في أصل الدين

(١) أى فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو انطوب

(٢) وائس تواترا معنويا لأن ذلك يأتي كنه على نسق واحد كالأدلة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة على مثلا بطريق مباشر . أما هذا فيأتي بعضه دالا مباشرة على وجوب الصلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب . كمدح الفاعل لها . وذه التارك . والتوعيد الشديد على إضاعتها . والزام المكف بأفائها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام . وقتال من تركها الخ الخ . ولذلك عدته شبيها بالمعنوي ولم يجعله معنويا

(٣) أى كان استدلالا ظنيا لتوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها

ومن ههنا<sup>(١)</sup> اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب . وإذ تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع الى هذا المساق ؛<sup>(٢)</sup> لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق<sup>(٣)</sup> لا ترجع إلى باب واحد ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه . وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك الأمر في ما أخذ الأدلة في هذا الكتاب .<sup>(٤)</sup> وهي ما أخذ الأصول . إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما<sup>(٥)</sup> تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها<sup>(٦)</sup> وبالآحاد على أفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكفر عليها بالاعتراض نصاً نصاً ، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهي إذا أخذت على هذا السبيل<sup>(٧)</sup> غير مشككة . ولو أخذت أدلة الشريعة على الكلليات

(١) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة الى طريق ذكر الاجماع القاطع للشغب . وما ذلك إلا لأن كل دليل على حديثه ظني لا يفيد القطع

(٢) وهو شبه التواتر المعنوي

(٣) أي كما أشرنا اليه فلذا كان شبيها بالتواتر المعنوي وليس إياه

(٤) فانه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها

(٥) انما قال ربما ولم يقل انهم تركوه قطعاً لأن الغزالي أشار اليه في دليل كون الاجماع حجة كما تجيء الاشارة اليه . ولله در الغزالي فانه بأشارته لهذا في الاجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع ، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

(٦) أي كل آية على حدة بدون ضمها الى سائر الآيات والاحاديث حتى يصير النظر إليها نظراً الى المجموع الذي يشبه التواتر

(٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كلاجماع من آحاد الادلة على المعنى المطلوب

والجزئيات مأخذاً عندا المعارض لما يحصل لنا قطعاً بحكم شرعي ألبتة ، إلا أن  
نشارك العقل ،<sup>(١)</sup> والعقل انما ينظر من وراء الشرع ، فلا بد من هذا الانتظام في  
تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت<sup>(٢)</sup> الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على  
الضروريات الخمس : وهي الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها  
عند الأمة كالضروري ، ولم يثبت له ذلك ببديل معين ، ولا شهيد لنا أصل  
معين يمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر  
في باب واحد ؛ ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه ، وأن يرجع أهل  
الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كل واحد منها بانفراد ظني ، ولأنه - كما  
لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبراً واحداً دون سائر  
الآخبار - كذلك لا يتعين هنا ، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض  
الانفراد ؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين ، وأحوال دلالات  
المنقولات ، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى  
غير ذلك

فتحن إذا نظرنا<sup>(٣)</sup> في الصلاة فجاء فيها : «أقيموا الصلاة» على وجود ، وجاء  
مدح المتصنين بإقامتها ، وذم التاركين لها ، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها  
قيماً وقعوداً وعلى جنوبيهم ، وقتل من تركها أو عند في تركها ، إلى غير ذلك مما

(١) أي بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد . ويحتمل أن يكون  
المعنى إلا أن تحكم العقل في الأحكام الشرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيحصل القطع  
بها من جهة وان كان دليل السمع ظنياً ؛ لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وإنما  
ينظر فيها من وراء الشرع . فتعين هذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعية القطع .

(٢) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن اثباتها ببديل معين وإنما ثبتت بشبه التواتر

المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد

(٣) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع

في هذا المعنى . وكذلك النفس نُهي عن قتلها ، وجعل قتلها موجبا للقصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ، ووجب سدُّ رمقِ المضطر ، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الأحكام والقضاة والملوك لذلك ، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير ، إلى سائر ما ينضاف لهذا عامنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل . وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة . وبهذا امتازت الأصول من الفروع ؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى ما أخذ معينه ، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن ، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق ، لا من آحادها على الخصوص ،

﴿فصل﴾ وينبني على هذه المقدمة معنى آخر ، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً بمعناه من أدلته ، فهو صحيح يُبنى عليه ، ويرجع إليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به . لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم ؛ لأن ذلك كالمعتذر . ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل<sup>(١)</sup> الذي اعتمده مالك والشافعي ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل

(١) أي المصالح المرسلة ، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالالغاء ، وذلك كجمع المصحف وكتابه ، فإنه لم يدل عليه نص من قبل الشارع ، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً ، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك ، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها ، حتى مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص ، ولكنه شهد له أصل كلي قطعي

معين فقد شهد له أصل كلّي ، والأصل الكلّي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين ، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل ، أحكام سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح ، وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبئ على هذا الأصل ، لأن معناه يرجع <sup>(١)</sup> إلى تقديم <sup>(٢)</sup> الاستدلال المرسل على القياس ، كما هو مذكور في موضعه . فإن قيل : <sup>(٣)</sup> الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح ، لأن

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته ، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً ، وإن كان محتاجاً إلى وسائط لإدراجه فيه

(١) بناء على بعض تفاسير الاستحسان ، وسيأتى غير ذلك له في الجزء الرابع ، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس ، فالملك يستحسن تخصيصه بالمصلحة ، وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخير الواحد ، فلذا نسبه هنا للمالك

(٢) أى الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي ، وذلك كبيع العريّة بخيرها تمراً ، فهو بيع رطب بياض وفيه الفرر الممنوع بالدليل العام ، إلا أنه أبيع رفعا لخرج المعري والمعري . ولو منع لادى إلى منع العريّة رأساً وهو مفسدة ؛ فلو اطرده الدليل العام فيه لادى إلى هذه المفسدة فيستتق من العام . وسيأتى شرحه بأوضح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع . ومنه الاطلاع على العورات في التداوى أبيع على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله . فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعى ما آلتها إلى أقصاها . فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدتها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنت ووقف مقاصد الشرع . وفي الشرع من هذا كثير جداً في أكثر أبوابه . وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته وما أخذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية . فيكون أصلاً شرعياً وكلّياً يبنى عليه استنباط الأحكام

(٣) هذا الاعتراض يتجه على كل من المتأخّر والمرسلة والاستحسان لأن كلامهما

الأصل الأعم كلى ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فالشرع وإن اعتبر كلى المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ؟ فالجواب أن الأصل الكلى إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد . أما كونه كليا فلما يأتي<sup>(١)</sup> في موضعه إن شاء الله ؛ وأما كونه يجرى مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين ، فهو كلى في تعلقه ، فيكون عاما في الأمر به والنهي للجميع .

لا يقال : يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة ، موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة ؛ وهو باطل . لأننا نقول : لا بد من اعتبار الموافقة لمقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه<sup>(٢)</sup> من هذا الكتاب

( فصل ) وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي ؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفردها ما يفيد القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؛ ومال أيضا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص . والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص

(١) أول الجزء الثالث

(٢) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني

بأمور عادية أو الاستدلال بالاجماع على الاجماع<sup>(١)</sup> ، وكذلك مسائل آخر غير  
الاجماع عَرَضَ فيها أنها ظنية ، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال ،  
وهو واضح ان شاء الله تعالى

### المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب  
شرعية ، أو لا تكون عوناً في ذلك<sup>(٢)</sup> ، فوضعها في أصول الفقه عارياً . والذي  
يوضح ذلك أن هذا العلم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحتقاً  
للاجتهاد فيه ؛ فإذا لم يند ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون  
كل ما انبنى عليه فرعٌ فتحي من جملة أصول الفقه ؛ وإلا أدى ذلك إلى أن  
يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كعلم النجوم ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف  
والمعنى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التي

(١) أي ان عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا يجتمع أمي على ضلالة  
الذي استدل به الغزالي على حجية الاجماع. ونظرهم في الاحاديث الواردة نظراً افرادياً  
لكل حديث منها ، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الاجماع ويخفون :  
أما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على  
اعتبارها . وأما إلى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتخطئة المخالف له ، مع ما فيه من  
شبه المصادرة ( راجع ابن الحاجب ) وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن  
محرف عن (والأخذ) او ( إلى الاخذ ) فهو بمنسأ

(٢) أي بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم  
الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من  
الاصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من الباحث بعد



يتوقف عليها تحقيقُ الفقه<sup>(١)</sup> وينبني عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفترق اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها ، كمسألة ابتداء الوضع<sup>(٢)</sup> ، ومسألة الإباحة<sup>(٣)</sup> هل هي تكليف أم لا ، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف الا بفعل . كما انه لا ينبغى<sup>(٤)</sup> أن يعد منها ما ليس منها ثم البحث فيه في علمه وان انبنى عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معانى الحروف ،

- (١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله
- (٢) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك
- (٣) تكلم على المباح في خمس مسائل تأتي قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الاباحة تكليفاً أولاً وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجاً عن الاصول وعد مباحثه الخمسة من الاصول
- (٤) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح ادخالها في أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادئ الاحكام وبعض المبادئ اللغوية كمسألة ابتداء الوضع — وهذا نوع آخر وهو ما يبنى عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الاصول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به ، وذلك كمبادئ النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اصل النسخة ( وتم البحث الخ ) بجملة فعلية من التمام فخرت الى ما ترى
- وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً . نعم كان ينبغى ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة في علم آخر . ولعل هذا هو مراد المؤلف .

وتفاسير لاسم والنعل والحرف . والكلام على اخصية والمجاز ، وعلى المشترك  
ومترادف ، واستنق . وشبه ذلك

غير أنه يتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريضة  
في لأصول : ومعنى أن القرآن عربي والسنة عربية ، لا بمعنى أن القرآن يشمل  
على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشمل . لأن هذا من علم النحو واللغة ،  
بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي ، بحيث إذا تحقق هذا التحقيق  
سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها  
ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة ، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن  
بحسب ما يعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما يُنبئهم من طريق الوضع ، وفي ذلك  
فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة<sup>(١)</sup> في كتاب  
المقاصد والحمد لله

(فصل) وكل مسألة في أصول الفقه ينبغي عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها  
خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية  
يض ، كخلاف مع المعتزلة في الواجب المحخير<sup>(٢)</sup> ، والمحرم المحخير<sup>(٣)</sup> فإن كل فرقة موافقة

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد

(٢) فجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات  
التي خير بينها . وقال المعتزلة بل الواجب الجميع . قل الامام في البرهان انهم معترفون  
بأن من ترك الجميع لا ياتم اتم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات  
فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا يبنى عليه تفرقة في العمل فلا  
يدع الاشتغال بأدله في علم الاصول

(٣) قل الاولون يجوز أن يحرم واحد لا يمينه ويكون معناه أن عليه أن  
يترك أيها شاء جماعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في العمل . وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم

للأخرى في نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام ، وفي أصول الفقه له تقرير أيضا ، وهو : هل الوجوب والتحرير أو غيرها راجعة إلى صفات الاعيان <sup>(١)</sup> أو إلى خطاب الشارع ؟ ومسألة تكليف الكفار بالفروع <sup>(٢)</sup> عند الفخر الرازي ، وهو ظاهر ، فانه لا ينبغي عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمره له في الفقه .

لا يقال : إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبغي عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحرير ، وأيضا ينبغي عليه عصمة الدم والمال ، والحكم بالعدالة أو غيرها من الكفر الى مادونه ، وأشبه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأننا نقول : هذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه ؛ وليس كذلك . وإنما المتصود ما تقدم

الجميع وترك واحد كاف في الامتثال . والادلة من الطرفين والردود هي بعضها المذكورة في الواجب الخير . واذن فليس من فائدة عملية في هذا الخلاف أيضا . هذا ما يريد المؤلف وهو واضح

(١) لعل صوابه الافعال . وهي قاعدة التحسين والتقيح العقليين . فالمعتزلة القائلون بها يقولون ان الامر بواحد مبهم غير مستقيم ، لانه مجهول ويقبح العقل الامر بالمجهول . والجمهور يقولون ان الوجوب والتحرير بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا قبح في الافعال الا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الامر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة ؛ على أن له جهة تعيين بأنه أحد الاشياء المعينة . فهذا وجه بناء مسألة الخير على قاعدة التحسين

(٢) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عقته وطلاقه ... في نحو عشرة فروع خلافية ؛ نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي ، والرازي يقول لفائدة في التكليف الاتضعيف العذاب عليهم في الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية — لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا

## المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فنخوض فيها خووض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي ؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب (١) شرعاً .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا ينبغي عملاً مكافئاً به (٢) . ففي القرآن الكريم : ( يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَلِهَاتِ ؛ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ ) فوق الجواب بما يتعلق به العمل ، إعرافاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال : لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالمخيط ثم يمتلئ حتى يصير بدراً ثم يعود الى حاله الأولى ؟ ثم قال ( وَأَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا ) بناء على تؤول من تأول أن الآية كلها نزلت في هذا

(١) الباح ليس مصوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه فقاعده هذه تقتضي أن البحث الذي ينبغي عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لا يكون مستحسناً شرعاً ، وهو غير ظاهر . فتقيده بالحجية فيه خفاء .

(٢) ليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة ابصيرة بكلمات الخالق جل شأنه امثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والارض وما فيها ؛ وإنما قلوا ان الجواب بالآية عن السؤال من الاسلوب الحكيم أى انه يُيق بحال هذا سائل معنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه . وعليه فلو أجبه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق بحاله توجيه فكره الى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال ، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يصير فهمها على كثير من العرب . ومثله لا يناسب منصب النبوة . فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو نلائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي الى فائدة عملية قلبية فتأمل .

المعنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال - في التمثيل - إتيان للبيوت من ظهورها ، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهنذ الأمور التي لا تفيد نفعا في التكليف ولا تجرُّ إليه . وقال تعالى - بعد سؤالهم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْسَاهَا ؟ - : (فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا) أى إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكفى من علمها أنه لا بد منها ؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل : « مَا أَعَدَّتْ لَهَا ؟ »<sup>(١)</sup> إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْوِئَةٌ كُمْ ) نزلت في رجل سأل : مَنْ أَبِي ؟ روى<sup>(٢)</sup> أنه عليه السلام قام يوما يُرْف الغضبُ في وجهه فقال : لا تسألونى عن شيء الا أنباتكم . فقام رجل فقال يارسول الله مَنْ أَبِي ؟ قال : أبوك حذافة . فنزلت . وفي البابين روايات أخر . وقال ابن عباس - في سؤال بنى اسرائيل عن صفات البقرة - : لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شدّدوا فشدد الله عليهم . وهذا يبين أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة . وعلى هذا المعنى يجرى الكلام في الآية قبلها<sup>(٣)</sup> عند من روى أن الآية نزلت<sup>(٤)</sup> فيمن سأل<sup>(٥)</sup> : أَحَجُّنَا هَذَا لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبَدِ ؟ فقال عليه السلام : (للأبد . ولو قلت « نَعَمْ » لَوَجِبَتْ . )<sup>(٦)</sup>

(١) رواه البخارى ومسلم - وقال عنه الحافظ العراقي في تحريجه لاحاديث الاحياء

متفق عليه من حديث انس ومن حديث ابى موسى وابن مسعود بنحوه

(٢) رواه الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

(٤) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم

الاجتهاد آخر الكتاب

(٥) سأل بعد نزول آية والله على الناس حج البيت كمايأتى للمؤلف في الجزء الرابع

(٦) هذه الجملة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كما يفهم من الاسلوب

وفي بعض رواياته « فذرّوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم أنبياءهم » الحديث . وإنما سؤالهم هنا زيادة <sup>(١)</sup> لافائدة عمل فينا ، لأنهم لو سكتوا لم يتفخوا عن عمل ، فصار السؤال لافائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام « عن قيلٍ وقيلٍ وكثرة السؤال <sup>(٢)</sup> » لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : ( ما المسئول عنها باعِلِمَ من السائل ) <sup>(٣)</sup> فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا . ثم قال ذروني ما تركتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الحج والسائل هنا هو الأقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام .

أما الحديث الآخر ففي صفة متعة النبي صلى الله عليه وسلم في الحج قال سراقه ابن مالك أرأيت متعتنا هذه لعامنا أم للابد فقال بل هي للابد اه

(١) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الاطلاق وهو أن حجهم لايجب الا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة الكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تكليف لم يكن او بجواب يكرهه السائل ولو في غير التكليف وان كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لان الجواب بما فيه يسر وهو أن الحج واجب مرة فقط

(٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال — رواد البخاري والمفظ له ومسلم وابو داود عن المغيرة وابو يعلى وابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه

(٣) جزء من حديث طويل، رواد البخاري ورواد في التيسير عن الحمسة ماعدا البخاري بلغظ الطول والجميع متفقون على الجزء الذي هنا

أن ليس عنده من ذلك علم ، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به (١) تكليف ؛ ولما كان ينبغي على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع في الأفعال (٢) التي هي من أماراتها ، والرجوع إلى الله عندها ، أخبره بذلك ؛ ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم . فصح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ؛ أعنى علم زمان إتيانها . فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله له عنها . وقال : « إن أعظم الناس جُرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته (٣) » ؛ وهو مما نحن فيه ؛ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل ؟ وقرأ عمر بن الخطاب ( وَفَاكِهَةٌ وَأَبٌ ) وقال هذه الفاكهة فما الأب (٤) ؟ ثم قال نهينا عن التكلف . وفي القرآن الكريم : ( وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ) الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج إليه في التكليف . وروى أن أصحاب النبي ﷺ ملؤا ملة فقالوا : يا رسول الله حدثنا . فأنزل الله تعالى : ( اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ) الآية ؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا ، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعب لله ؛ ثم ملؤا ملة فقالوا حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن ؛ فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد . وتأمل خبر

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، واذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنى بالعلم والمعارف الربانية فغيره أولى

(٢) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجعلاً « يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ - إلى ان قال - يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا »

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين وإبي داود

(٤) أى أنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هنا شيئاً مجهولاً لينبى عليه هذه الفائدة العلمية

عمر بن الخطاب مع ضبيغ<sup>(١)</sup> في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبغي عليها حكم تكليفي ، وتأديب عمر له . وقد سأل ابن الكواء علي بن أبي طالب عن (الذَّرِيَّاتِ ذَرُّوْاْ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا) الخ فقال له علي : ويلك ! سل تفتمها ولا تسأل تعنتاً ، ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرايت السواد الذي في القمير ؟ فقال : أعمى سأل عن عمياء ، ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ، وفي الحديث طول . وقد كان مالك<sup>(٢)</sup> بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحت عمله ، ويحكي كراهيته عن تقدمه وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عما يعنى من أمر التكليف الذي طوَّقه المكلف بما لا يعنى ؛ إذ لا ينبغي على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة ، أما في الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه ؛ وأما في الدنيا فإنَّ علمه بما علم من ذلك لا يزيد في تدبير رزقه ولا ينقصه ؛ وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك ؛ وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد ، كالزنى ، وشرب الخمر ، وسائر وجوده . لنسوق . والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل . فإذا قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة في الدارين ، مع تعطيل ما يُجنى الثمرة ، من فعل مالا ينبغي

وهو ، أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أنه لوجوده وأكملها ؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وعموم شهد في التجربة العادية : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها

(١) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال به ضربه ونرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

(٢) يأتي ذلك مبسوطاً في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ؛)



ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويشور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والتدابير والتعصب، حتى تفرقوا شيعا<sup>(١)</sup>. وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة. ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعنى، وخرجوا إلى ما لا يعنى، فذلك فتنة على المتعلم والعالم؛ وإعراض الشارع مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن أتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل. ومنها أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة. فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة. ووجود عدم الاستحسان كثيرة

فان قيل: العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنظم صيغته كل علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل، وما لا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم. وأيضاً فقد قال العلماء: إن تعلم كل علم فرض كفاية، كالسحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل؛ فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبى عليه عمل. وتأمل حكاية الفخر الرازى: أن بعض العلماء مرَّ بيهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم، فسأل اليهودى عما يقرأ عليه. فقال له: أنا أفسر له آية من كتاب الله. فسأله ما هي؟ وهو متعجب. فقال: قوله

(١) وذلك كاختلافهم في نجاته أبويه صلى الله عليه وسلم فإنه طالما شقى به الناس

تعالى : ( أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَدَّيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ) (١) قال اليهودي : فأنا أبين له كيفية بنائها وزينتها . فاستحسن ذلك العالم منه . هذا معنى الحكاية لالفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : ( أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَائِكَةِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ) يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشبعها من الآيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق ، من حيث تدل على صانعها ، ومعلوم طلب النظر في الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول : أن عموم الطلب مخصوص ، وإطلاقه مقيد ، بما تقدم من الأدلة . والذي يوضحه أمران : أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب ، بل قد عدت عمر ذلك في نحو ( وفاكحة وأباً ) من التكلف الذي نهى عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهرا فيما نحن فيه ، مع أنه لم ينكر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله ﷺ لم يخض في شيء من ذلك ، ولو كان لنتقل . لكنه لم ينتقل . فدل على عدمه . والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية . لا أمة أمية . وقد قل عليه السلام : « نحن أمة أمية <sup>(١)</sup> لا نحسب ولا نكتب . الشهر هكذا وهكذا وهكذا » الى نظائر ذلك . والمسألة مبسطة هنالك والحمد لله

وعن الثاني : أنا لأننا ذلك على الإطلاق ، وإفراض الكفاية رد كل

(١) رواه النسائي بلفظنا أمة الخ . ومسلم بلفظنا أيضا ، وتقديم نكتب على نحسب

فاسد وإبطاله ، علم ذلك الفاسد أو جهل ، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد .  
والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم  
السحر الذي جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ،  
وهو المعجزة ؛ ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم  
خاف موسى من ذلك ؛ ولو كان عالما به لم يخف ، كما لم يخف العالمون به ، وهم  
السحرة ؛ فقال الله له : (لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى) ثم قال : (إِنَّمَا صَنَعُوا  
كَيْدٌ سَاحِرٍ وَلَا يَفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى) وهذا تعريف<sup>(١)</sup> بعد التنكير .  
ولو كان عالما به لم يُعرَف به . والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم  
على الجملة . وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال  
والرد ، بأى وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولي الله ، أو بأمر خارج عن ذلك  
العلم ناشئ عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتعين إذا طلب معرفة تلك  
العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب  
فإذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف . ويتبين ذلك في مسألة عمر :  
وذلك أنه لما قرأ (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادى  
لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية ؛ إذ هو مفهوم من حيث  
أخبر الله تعالى في شأن طعام الانسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا  
كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ،  
والنخل ، ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة . فبقى التفصيل

(١) أى قوله أنما صنعوا الخ تعريف موسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفاج ،  
بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك

في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً ؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه . فمن هذا الوجه - والله أعلم - عد البحث عن معنى الأب من التكلف ؛ وإلا فلو توقف عليه فيه المعنى التركيبي من جيبته لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله : ( لِيَدَّبُرُوا آيَاتِهِ ) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى : ( أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَنِ تَخَوُّفٍ ) فاجبه الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم التنقص . وأنشده شاهداً عليه :

تَخَوُّفَ الرَّحْلِ مِنْهَا تَأْمِكاً قَرِداً      كما تَخَوُّفَ عَوْدِ النَّبْعِ السَّنَنِ  
فقال عمر : يا أيها الناس تمسكوا بدينان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتبكم .

ولما كان السؤال في محفل الناس عن معنى : ( وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه . أدب عمر ضبيعا بما هو مشهور . فذاً تفسير قوله : ( أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا ) الآية ! بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل . غير سائغ ؛ ولأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب . والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معبودها : وهذا المعنى مشروح في كتب المقاصد بحول الله

وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل . ولا هو مما تعرفه العرب ؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن ؛ وأحدِيث عن النبي ﷺ ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : ( فَاسْأَلِ الْعَادِينَ ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : ( أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ) الآية . وأهل التعديل النجومى بقوله : ( الشَّمْسُ وَالنُّجُومُ بِحُسْبَانٍ ) وأهل المنطق في أن تقيض الكلية السالبة جزئية

موجبة بقوله : ( إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرٍ مِنْ شَيْءٍ . قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ؟ ) الآية! وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء آخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : ( أَوْ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ ) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِيٌّ يَخْطُ فِي الرَّمْلِ » <sup>(١)</sup> الى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب ؛ وجميعه <sup>(٢)</sup> يُقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : ( أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لا عهد للعرب بها <sup>(٣)</sup> ، ولا يليق بالأُميين الذين بعث فيهم النبي

(١) كان نبي من الانبياء يخط فمن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم - قيل كان هذا النبي ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان - وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة في فصل (انواع مدارك الغيب) (٢) أي وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعني وإنما هي تكافيات لا تليق بلسان العرب ومعهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية فرب مبلغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب في العهد الاول لها بل العرب كلهم في عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك - اذا نظرنا بهذا النظر - لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلمه وأسراره وأشاراته عندما يريد المؤلف.

وكيف نوفق بين ما يدعو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والحير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدتها المؤلف ؛ أما مالا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة

الأمرى بترتيب بجملة سهلة سمحة ؛ والفلسفة - على فرض أنها جائزة الطلب - صعبة  
 المأخذ ، وحرارة المسلك ، بعيدة الملمس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرف  
 آيات الله ودلائل توحيدده للعرب الناشئين في محض الأمية ، فكيف وهى مذمومة  
 على السنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة  
 فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع  
 فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ،  
 وأشبه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، وإما  
 عقلا ، حسبما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو :

### المفردة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق  
 بالجمهور ، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور ، وإن فرض<sup>(١)</sup> تحقيقاً .  
 فإما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ؛ كما إذا طلب معنى المالك فتيل : إنه  
 خَلَقَ مِنْ خَلْقٍ مِنْ خَلْقٍ اللهُ يَتَصَرَفُ فِي أَمْرِهِ ؛ أو معنى الانسان ، فتيل : إنه هذا  
 الذى أنت من جنسه ؛ أو معنى التخوف ، فتيل : هو التنقص ؛ أو معنى الكوكب  
 فتيل : هذا الذى نشاهده بالليل ؛ ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا  
 الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة ؛ كما قال عليه السلام : « الكِبْرُ بَطْرٌ

بوجه فلا يوجد مانع من اضافته الى الكتاب العزيز ، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات  
 الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة  
 (٢) سنازع في كونه تحقيقاً وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحقَّ وَغَمَطُ النَّاسِ»<sup>(١)</sup> ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد ، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور ، وكذلك سائر الأمور ، وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أممية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأُمِّي . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم في الدين من حرج . كما إذا طلب معنى المَلَك ، فأحيل به على معنى أغض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي » ، أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ، أو يقال ما الكوكب ؟ فيجاب بأنه جسم « بسيط ، كُرِّيٌّ ، مكانه الطبيعي نفس الفلك ، من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ، أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوي ، الماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كآف به .

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء ، وقد اعترف أصحابه بصعوبته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمر

(١) رواه مسلم والترمذي

سلبية؛ فإن الذاتي الخاص<sup>(١)</sup> إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجبول؛ فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، وانحص به كالتخصص المذكور أولاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات. هذا في الجوهر. وأما العرض فيتم يعرف بالوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها؛ ولأنه نزع أن يطالب بذلك. وليس للحادث أن يقول: لو كان ثم وصف آخر لا ظلمت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضاً: لو كان ثم ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه. لأننا نقول: إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف؛ حصل الشك في معرفة الماهية.

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها. ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا بآثارها، فتسود الإنسان على معرفتها رمى في تسمية. هذا كما في التصور.

وأما التصديق فلذى يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية. أو قريبة من الضرورية. حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول.

(١) الذي يراد جماله فصلاً إن علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلاً لها لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم في غيرها كان مجبولاً. فإن عرفناه بشيء لا يخصه فليس تعريفه له. وإن عرفناه بشيء خاص به انتقل الكلام إليه كالتخصص الذي هو موضوع الكلام؛ فيتسلسل. فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتياً خاصاً إلى أمور محسوسة. وذلك نادر الحصول. فلا يفي بما يطالب من تعريف الماهيات الكثيرة.



الله وقوته . فاذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبه القرآن على أمثاله ، كقوله تعالى ( أَقَمَنُ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ؟ ) وقوله تعالى : ( قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ) الى آخرها ، وقوله تعالى : ( اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ . هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ كُمْ مِنْ شَيْءٍ ؟ ) وقوله تعالى : ( لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ) وقوله تعالى : ( أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ ؟ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ؟ ) وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق . وإلا فتقرير الحكم كاف .

وعلى هذا النحو مرَّ السلف الصالح في بث الشريعة للمؤلف والمخالف . ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكاليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكافئ ، ولا نظم مؤلف<sup>(١)</sup> بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا<sup>(٢)</sup> إلى نظم الأقدمين في التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحررون إيصال المقصود ، لا من حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة ، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل ، فليس هذا الطريق بشرعي ، ولا تجده في القرآن ، ولا في السنة ، ولا في كلام السلف الصالح ، فإن ذلك متلفة للعقل

#### (١) كقياسات المنطق

(٢) أي قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فانفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث ( كل مسكر خمر وكل خمر حرام ) الا انه نادر كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب

ومحردة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي - في عامة الأمر - وقتية،<sup>(١)</sup> فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً. فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان منقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح. وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلا في الضروريات وما قاربها، فإنها لا تفاوت فيها يعتد به. فلو وضعت الأدلة على غير ذلك<sup>(٢)</sup> لتعذر هذا المطلب، ولكان التكليف خاصا لا عاما، أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما منتف عن الشريعة. وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

### المقدمة السابعة

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى<sup>(٣)</sup> فبالتبع والتقص الثاني، لا بالتقص الأول. والدليل على ذلك أمور:

(١) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التي قد تستغرق الأزمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ما تراتح إليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم في المسألة قبل : أن كل علم لا يفيد عملاً<sup>(١)</sup> فليس في الشرع ما يبدل على استحسانه ، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنًا شرعاً ، ولو كان مستحسنًا شرعاً لبحث عنه الأولون<sup>(٢)</sup> من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . فما يلزم عنه كذلك

والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد ، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام ، كقوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ) ( الز كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ) الآيات ( كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ) ( ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ) ( الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ . ) أى يسوون به غيره في العبادة فذمهم على ذلك . وقال : ( وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ) ( لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مَنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ ) ( وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحَى إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ) ( إِنَّا أَنْزَلْنَا

(١) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالمهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلية في كلامه ولا يصح أن يقصدها لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسله تشملها، وهى وسيلة إلى التعبد أيضا لان التعبدهو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحها بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لاعلى مقتضى هواه، كما سيأتى للمؤلف

(٢) ممنوع ؛ فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم ؛ وأقربها لنا علم الاصول ولم يبدأ البحث فى تأصيل مسائله فى عهد الصحابة والتابعين



في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول : ماصيركم في هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره<sup>(١)</sup> » وقال سفيان الثوري : « إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وإنما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به » وعن النبي ﷺ أنه قال : « لا تزول قدم العبد يوم القيامة حتى يُسأل عن خمس<sup>(٢)</sup> خصال - وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ؟ » وعن أبي الدرداء : « إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ؟ فأقول علمت . فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلا جاءتني تسألني فريضتها ، فتسألني الآمرة هل ائتمرت ، والزاجرة هل ازدجرت ، فأعوذ بالله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأُتي به فعرفه نعمه فعرفها فقال : ما عملت فيها ؟ قال . تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن . قال : كذبت ، ولكن ليقال فلان قارئ . فقد قيل . ثم أمر به فسحب على

(١) ذكره في كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمي عن أبي هريرة إلا انه قال فيه ( ارحية ) بدل ( ارحاء ) ولم يذكر لفظ السوء بعد العلماء . وفي البخارى ترجمة بمعنى هذا الحديث

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذى بلفظ لا يزول قدمه يوم القيامة حتى يسأل عن اربع . وفي الترمذى روايتان احدهما عن خمس وقد ضعفها ، وفيها : وماذا عمل فيما علم ، والاخرى وعن علمه فيما فعل . وقال عن الثانية حديث صحيح وقال في الترغيب والترهيب - بعد ان ساق الحديث عن الترمذى - ورواه البيهقي وغيره من حديث معاذ بن جبل ما زال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع الى ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجبه حتى ألقى في النار<sup>(١)</sup>» وقول: «إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه<sup>(٢)</sup>» وروى أنه عليه السلام كان يستعبد من علم لا ينفع<sup>(٣)</sup>.  
وقلت الحكماء: «من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل. وأشد منه عذاباً من أقبل عليه العلم فدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به.» وقال معاذ بن جبل: اعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا. وروى أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همتهم الرعاية. وإن السفهاء همتهم الرواية.» وروى موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك. وعن عبدالرحمن بن غنم قال: حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قباء، إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «تعلموا ما شئتم أن

(١) رواد احمد ومسلم والنسائي، ورواه في المصابيح بطوله في الصحاح، ورواه في التيسير باختلاف في اللفظ وفيه يا ابا هريرة أولئك الثلاثة أول خالق الله تسمر بهم النار يوم القيامة

(٢) رواد الطبراني في الاصغر وابن عدى في الكامل والبيهقي في شعب الايمان بلفظ أشد الناس عذاباً. قال المناوي ضعفه الترمذي وغيره. وقال العراقي في تخريجه لاحاديث الاحياء. عن أبي هريرة باسناد ضعيف

(٣) عن زيد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم انى أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها. رواه في التلخيص والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائي وهو قطعة من حديث طويل

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا<sup>(١)</sup>» وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له : كلّ ماتسأل عنه تعمل به ؟ قال : لا . قال : فما تصنع بازدياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : «اعتبروا الناس بأعمالهم ، ودعوا أقوالهم ، فان الله لم يدع قولاً إلا جعل عليه دليلاً من عمل يصدّقه أو يكذّبه ، فإذا سمعت قولاً حسناً فريدا بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فنعيم ونعمة عين» وقال ابن مسعود : «إن الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظّه ، ومن خالف فعله قوله فإنما يوبّخ نفسه» وقال الثوري : «إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل ، فذلك فضل على غيره من العلوم ؛ ولولا ذلك كان كسائر الأشياء» وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما يعجبهم العمل». والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى . وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعي ؛ وإنما هو وسيلة إلى العمل . وكل ماورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكافء بالعمل به

فلا يقال : إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله ، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، وإن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء ؛ وإذا كان كذلك ، وكان الدليل الدال على فضله مطلقا لا مقيدا ، فكيف يُنكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة ؟ هذا . وإن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالأيمان فإنه شرط في صحة العبادات ؛ ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

(١) فيه روايتان تخالفان هذه في بعض الالفاظ: احداها لابن عدى والخطيب بسند ضعيف عن أبي الدرداء، والثانية لأبي الحسن بن الأخرم في أماليه عن انس (عزيزى)

لأننا نقول : لم يثبت فضله مطلقا . بل من حيث التوسل به إلى العمل . بدليل ما تقدم ذكره آنفا . وإلا عارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلف الأخيار . فلا بد من الجمع بينها . وما ذكر آنفا شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء . وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب ، وهو التصديق ، وهو ناشئ عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض . وإن صح أن تكون متصودة في أنفسها . أما العلم فإنه وسيلة ، وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بتمتضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل : هذا متناقض ، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به .

قيل : بل قد يحصل العلم مع التكذيب ، فإن الله قال في قوم : (وَجَعَلَهُمْ أَتْبَاءَ لَهَا أَنفُسُهُمْ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ . الَّذِينَ آخَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) فأثبت لهم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم . ثم بين أنهم لا يؤمنون . وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم ، كما أن الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة ، كالعالم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف ، إذا فرض أنها تقع في الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، وبالغ مبالغ العلماء ، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله ، ولم يخرج ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة لصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أو جاء ولم يتمكنه إذاؤها العذر . فهو فرض أنه تطهر على عزيمته أن لا يصلي ، لا يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم نى أن لا يعمل ، لا ينفعه عمله . وقد وجدنا وسعت أن كثيرا من النصارى واليهود يعرفون دين لا سلام . ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا



لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام . فالجاصل أن كل علم شرعى ليس  
بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم فى الجملة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى

وقصد تابع .

فالتصد الأصلى مائة-دم ذكره ، وأما التابع فهو الذى يذكره الجمهور من  
كون صاحبه شريفاً ، وإن لم يكن فى أصله كذلك ، وأنّ الجاهل ذنىء ، وإن كان  
فى أصله شريفاً ؛ وأن قوله نافذ فى الأشعار والأبشار ، وحكمه ماض على الخلق ،  
وأنّ تعظيمه واجب على جميع المكافين ، ذقلم لهم مقام النبى ، لأن العلماء ورثة  
الأنبياء . وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر ...  
إلى سائر ماله فى الدنيا من المناقب الحميدة ، والمآثر الحسنة ، والمنازل الرفيعة  
فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانتفاع إلى  
الله تعالى ، وإن كان صاحبه يناله .

وأيضاً فإن فى العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء  
على المعلوم والحوزله ، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس ، وميَّلت إليها  
القلوب وهو مطلب خاص ، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب  
العلم للتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيما العلوم التى للعتول فيها مجال ، وللنظر  
فى أطرافها متسع ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع .

ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلى أو لا .

فإن كان خادماً له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض

المدح : ( وَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ

أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ) . وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلنى

من أئمة المتقين . وقال عمر لابنه - حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثل

المؤمن النخلة- : « لأن تكون قلة، أحب إلى من كذا وكذا » وفي القرآن  
عن ابراهيم عليه السلام: ( واجعل لي لسان صدق في الآخرين ) . فكذلك  
إذا طلبه له فيه من الثواب الجزيل في الآخرة ، وأشبهه ذلك .

وإن كان غير خادع له فالتصد إليه ابتداء غير صحيح ، كتعلمه رياء ، أو  
ليأرى به السفهاء ، أو يباهي به العلماء ، أو يستميل به قلوب العباد ، أو لينال  
من دنياه . أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء ، مما طلب زهداً في  
التعلم ، ورغب في التقدم ، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه ، وأذنب من الاعتراف  
بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله . وقاس بجبهه ، فصار ممن سئل فأفتى بغير علم  
فضلاً وأضل . أعاذن الله من ذلك بفضله . وفي الحديث : « لا تعلموا العلم لتباعدوا  
به العلماء ، ولا لتماروا به السفهاء ، ولا لتحذروا به المجالس ، فمن فعل ذلك فالنار  
النار<sup>(١)</sup> » . وقال : « من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرض  
من الدنيا ، لم يجد عرف الجنة يوم القيامة<sup>(٢)</sup> » وفي بعض الحديث سئل عليه  
السلام عن الشهوة الخفية فقال : « عمو الرجل يتعلم العلم يريد أن يجلس إليه<sup>(٣)</sup> »  
الحديث ! وفي القرآن العظيم : ( ان الذين يكتبون ما أنزل الله من الكتاب  
ويشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار الآية .  
والأداة في المعنى كثيرة

(١) رواد ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهقي عن جابر (ولفظه ولا تخيروا  
به المجالس) ورواد أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(٢) رواد في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن ابي داود وابن

ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط البخاري ومسلم

(٣) رواد في الجامع الصغير عن الذيلمي في مسند الفردوس عن ابي هريرة

بلفظ احذروا الشهوة الخفية العالم يجب أن يجلس إليه - قال العزيزي ضعيف وقال

الناوي قال ابن حجر فيه ابراهيم بن محمد الاسلمي متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا - أعنى الذى مدح الله ورسوله أهله على الإِطلاق - هو العلم الباعث على العمل الذى لا يُخلَى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان ، بل هو المقيّد لصاحبه بمقتضاه ، الحاملُ له على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجملة <sup>(١)</sup> أن أهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد ، وإنما هم فى طلبه فى رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل به ، فبمقتضى الحمل التكيفى ، والحث الترغيبى والترهيبى . وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ماجرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ، إذ التجربة الجارية فى الخلق قد أعطت فى هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه التقيض بوجه

والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسبما أعطاه شاهد النقل ، الذى يصدق العقل تصديقا يطمئن اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بعدُ منسوب الى العقل لا الى النفس ، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للانسان ، وإنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التى يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد فى استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق فى المرتبة الأولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هو لآء يأبى لهم البرهان المصدق أن يُكذّبوا ، ومن جملة التكذيب الخفى ، العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة

العلم الحاصل لهم . ولكنهم حين لم يصبر لهم كوصف ، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين . فلا بد من الافتقار إلى مرزائد من خراج . غير أنه يتسع في حقيقتهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات ، بل تهم أمور أخر كحاسن العادات ، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها ، وأشبه ذلك . وهذه المرتبة أيضاً يقوم البرهان عليها من التجربة . إلا أنها أخفى مما قبلها . فيحتاج إلى فضل نظر موكل إلى ذوى النباهة في العلوم الشرعية ، والأخذ في الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية في العقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا يُنظر إلى طريق حصولها . فإن ذلك لا يحتاج إليه ، فيؤلا لا يخلجهم العلم وأعواءهم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الخلقية وهذه المرتبة هي المترجم لها .

والدليل على صحتها من الشريعة كثير ، كقوله تعالى : ( أَمَّنْ هُوَ قَاتِلٌ أَنَا ، الْمَلِكِ سَاجِدًا وَقَانِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ؟ ) ثم قل . ( قُلْ عَمَلٌ يَسْتَمْوِي الَّذِينَ يَمْلَهُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ؟ ) . الآية : فنسب هذه المحاسن إلى أولى العلم من أجل العلم . لا من أجل غيره . وقل تعالى : ( اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَمَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ) والذين يخشون ربهم هم العلماء . لقوله : ( إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ) . وقل تعالى : ( وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ نَمَا عَرَفُوا مِنْ الْخُورِ ) الآية . ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغاً راسخ فيه . وهو معنى هذه المرتبة . بادروا إلى الانقياد والإيمان . حين عرفوا من علمهم أن ماجء به موسى عليه السلام حق . ليس بالسحر ولا الشعوذة ؛ ولما

يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعدّهم به فرعون . وقال تعالى :  
(وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون) . فحصر تعقلها في  
العالمين ، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال . وقال : (أفمن يعلم أنما أنزل  
إليك من ربك الحق كمن هو أعشى؟) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين  
يؤفون بعهده الله) إلى آخر الأوصاف ، وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون  
وقال في أهل الإيمان - والإيمان من فوائد العلم - (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر  
الله وجلت قلوبهم - إلى أن قال - أولئك هم المؤمنون حقا) . ومن هنا قرّن العلماء  
في العمل بمتضى العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .  
فقال تعالى : (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط  
لا اله الا هو) . فشهادة الله تعالى وفق علمه (١) ظاهرة التوافق ، إذ التخالف  
محال ، وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من  
المعاصي ، وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حفظوا بالعلم . وقد كان الصحابة رضی  
الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أجزهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا  
النبي ﷺ ، كنزول آية البقرة : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه ..) الآية!  
وقوله : (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ..) الآية ! . وإنما القلق  
والخوف من آثار العلم بالمنزل . (٢) والادلة أكثر من إحصائها هنا . وجميعها يدل

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها . والمفسرون يقولون انها بمعنى إقامة الأدلة ونصب  
الدلائل في الكون على ذلك . فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه (سريهم آياتنا في الآفاق  
وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

(٢) لأنه لما كان علمهم علما ملجئا لهم إلى الجرى على مقتضاه طوعا أو كرها ،  
وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون  
لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية ؛ ولا بد من حسابهم عليه كافي الآية الأولى ؛  
حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجى، إلى العمل به

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجيبين:

أحدهما أن الرسول في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أولاً. فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم، ومعناه أن العلم بمجرد غير كاف في العمل به، ولا ملجى، إليه. وإن كان محفوظاً به من المخالفة لزم أن لا يعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه؛ لكن العلماء تنوع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام. ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار: (وَجَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْمَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعَدُوًّا). وقال: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ، وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ). وقال: (وَكَيفَ يُحْكُمُونَكَ وَعَبَدَهُمُ التَّوْرَةَ فِيهِ حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ؟). وقال: (وَلَقَدْ عَلِمُوا مَنْ لَمْ يَشْتَرِهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ - ثُمَّ قَالَ - وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) وسائر ما في هذا المعنى؛ فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم. فلو كان العلم صادراً عن ذلك لم يقع

والثاني ما جاء من ذم العلماء السوء، وهو كثير. ومن أشد ما فيه قوله عليه السلام: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لَمْ يَنْفَعَهُ اللَّهُ بِعِلْمِهِ» (١) وفي القرآن: (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ؟) وقال: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى) الآية! وقال: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا) الآية! وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم الناري يوم القيامة. والأدلة فيه

(١) تقدم بلفظ أن من أشد الناس عذاباً..

كثيرة . وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟  
فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبديل التجربة العادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وقته اعتيادا . فإن تخلف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الاول مجرد العناد، فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبلي ، فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى : ( وَجَحَدُوا بِهَا ) الآية ! وقوله تعالى : ( وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ) وأشبه ذلك . والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاد أو غير ذلك ، بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكرًا

والثاني الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر ؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : ( إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ ) الآية ! . وقال تعالى : ( إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ) . ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كما لا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية ؛ فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ؛ فترفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب (١) ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار ، فما نحن فيه كذلك

(١) أى فيصاب بسقطة في وهدة لأنه لم يبصرها ، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها . كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة . فلم يصير العلم له وصفاً . أو كالوصف مع عدمه من أعين . وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : ( وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بغيرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ؟ ) وفي الحديث : « إِنْ لَمْ يَلِكِ اللَّهُ لَيْتَمُضِ الْعِلْمُ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ - إِلَى أَنْ قَالَ - تَمُخِّدُ النَّاسَ رُؤُوسًا جَهْلًا فَسَبِّحُوا بِمَا فُتِنُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا (١) » وقوله : « سَتَمُتِرُقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ، أَشَدُّهَا فِتْنَةً عَلَى أُمَّتِي الَّذِينَ يَقِيمُونَ الْأُمُورَ بِأَرْبَعٍ (٢) » الحديث ! فهؤلاء ، وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً ، فليسوا من رُسَخِينَ فِي الْعِلْمِ ، وَلَا مِنْ صَارَ لَهُمْ كَالْوَصْفِ ؛ وَعِنْدَ ذَلِكَ لِحَفْظِ لَهُمْ فِي الْعِلْمِ . فَلَا اعْتِرَاضَ بِهِمْ .

فما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ، حسبما نعتته الأدلة ؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إِنْ لَمْ يَلِكِ شَيْءٌ ، إِقْبَالًا وَإِدْبَارًا ، وَإِنْ لَمْ يَلِكِ الدِّينُ إِقْبَالًا وَإِدْبَارًا ، وَإِنْ مِنْ إِقْبَالِ هَذَا الدِّينِ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ . حَتَّى إِنْ الْقَبِيلَةَ لَتَتَفَتَّهَ مِنْ عِنْدِ أَسْرَهَا ، أَوْ قَوْلِ آخَرَهَا . حَتَّى لَا يَكُونَ فِيهَا إِلَّا الْفَاسِقُ أَوْ الْفَاسِقَاتُ . فِيهِمَا مَقْمُوعٌ ذَلِيلَانِ إِنْ تَسَكَرَا أَوْ نَطَقَا قَوْلًا وَقَبْرًا وَاضْطَهَدَا (٣) » الحديث ! وفي الحديث : « سِيَأْتِي

(١) رواه الشيخان والترمذي

(٢) يقول عنه المؤلف في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن

عبد البر بسند لم يرضه - وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا

(٣) ذكره في كتاب راموز الحديث (للشيخ احمد ضياء الدين) كما يأتي : لكل شيء

اقبال وادبر ؛ وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الجاني أو الرجلان ؛ وان من ادبار هذا الدين ان يجفوا القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه او الرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا - رواه ابن السني وابو نعيم عن ابي امامة



على أمتي زمان يكثُر القراء ، ويقل الفقهاء ، ويقبض العلم ، ويكثُر المهرج (١) -  
إلى أن قال - ثم يأتي من بعد ذلك زمان يُقرأ القرآن رجالٌ من أمتي لا يجاوز  
تراقيهم ، ثم يأتي من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول . وعن علي :  
«ياحلمة العلم اعملوا به ، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله ، وسيكون  
أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم ، تخالف سريرتهم علانيتهم ، ويخالف علمهم  
عملهم ، يتعدون حلقتاً يباهى بعضهم بعضاً ، حتى إن الرجل ليغضب على جليسه  
أن يجلس إلى غيره ويدعه . أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل .» وعن  
ابن مسعود . « كونوا للعلم رعاةً ، ولا تكونوا له رواة ، فإنه قد يرعوى (٢) ولا  
يروى ، وقد يرعى ولا يرعوى » وعن أبي الدرداء : « لا تكون تقيما حتى تكون عالماً ،  
ولا تكون بالعلم جميلاً حتى تكون به عاملاً . » . وعن الحسن : « العالم الذي وافق  
علمه عمله ، ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث ، سمع شيئاً فقله . » وقال  
الثوري : « العلماء إذا علموا عملوا ، فإذا عملوا شغلوا ، فإذا شغلوا فقدوا ، فإذا  
فقدوا طلبوا ، فإذا طلبوا هربوا . » وعن الحسن قال : « الذي يفوق الناس في  
العلم جديرٌ أن يفوقهم في العمل . » . وعنه في قول الله تعالى : ( وَعَلَّمْتُمْ مَالِمَ  
تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ) . قال : عَلَّمْتُمْ فَعَلِمْتُمْ ولم تعملوا ، فوالله ما ذلك بعلم .  
وقال الثوري « العلم يهتف بالعمل ، فإن أجابه ، وإلا ارتحل » . وهذا تفسير معنى  
كون العلم هو الذي يلجىء إلى العمل . وقال الشعبي : « كنا نستعين على حفظ  
الحديث بالعمل به ومثله عن وكيع بن الجراح . وعن ابن مسعود : « ليس العلم  
عن كثرة الحديث ، إنما العلم خشية الله . » والآثار في هذا النحو كثيرة

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط والحاكم عن أبي هريرة

(٢) لعلها فانه قد يرعى . وكذلك ما بعدها

وبما ذكره يتبين الجواب عن الإشكال الثاني ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون . وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم ، وإنما هم رواد - والفتنة فيهم رواد - أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب . والعيذ بالله .

على أن المكبرة على طلب العلم ، والفتنة فيه ، وعدم الاجتزاء باليسير منه ، يجبر إلى العمل به ويلجئ إليه ، كما تقدم بيانه . وهو معنى قول الحسن : « كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلب العلم لغير الله يأنى عليه العلم حتى يصيرده إلى الله » . وعن حبيب بن أبي ثابت : طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بمد . وعن الثوري قال : « كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة » وهو معنى قوله في كلام آخر : « كنت أغبط الرجل يجتمع حوله . ويكتب عنه ، فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كذو ، لا على ولا لي » وعن أبي الوليد الطيالسي قال : سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول : « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ماترون » وقال الحسن : « لقد طلب أفواه العلماء ما أرادوا به الله وما عنده ، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده . » فهذا أيضا يدل على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر في تحقيق هذه المرتبة ، وما هي ؛ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر بطن ، وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث بن مسعود . وهو راجع إلى معنى الآية . وعنه عبر في الحديث في أول ما يرفع من العلم خشوع<sup>(١)</sup> . وقال ماذ : « ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

(١) روى في التيسير عن الترمذي حديثا طويلا جاء فيه أول علم يرفع من

يجعله الله في القلوب . « وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء ، وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجاني عن دار الغرور ، والإجابة إلى دار الخلود. » وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد مناظر ، فراجع ، إن شئت ، وبالله التوفيق

### المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صلب العلم ، ومنه ما هو ملح العلم ، لا من صلبه ، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملح . فهذه ثلاثة أنسام

القسم الأول هو الأصل والمعتمد ، والذي عليه مدار الطلب ، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين ، وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي . والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى : ( إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين : وهي الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات ، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها . وهي أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال في أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هذا . وإن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي ، وعلم الشريعة من جماتها ، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها ، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحكمة غير محكوم عليها ، وهذه خواص

الكليات العقلية . وأيضاً فإن الكليات العملية مقتبسة من الوجود ، وهو أمر وضعي . لا عقلي ؛ فستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار ، وارتفع الفرق بينهما .

فإذا أخذ القسم <sup>(١)</sup> خصوص ثلاث ، بهنّ يمتاز عن غيره :

جدها العموم ولا طرد ؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهي ؛ فلا عمل يفرض ، ولا حركة ولا ساكن يدعى ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً . وهو معنى كونها عامة . وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما ، فهو راجع إلى عموم ؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة <sup>(٢)</sup> والصاع في المصراة <sup>(٣)</sup> وأشبه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها . وهي أمور عامة . فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة . والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ، ولا تخصيصاً لعمومها ، ولا تقييداً للإطلاق ، ولا رفعاً لحكم من أحكامها ؛ لا بحسب

### (١) أصوله وفروعه

(٢) فعموم النهي عن الغرر . وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً ، يشمل بظواهر هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة ، وقد أخذت حكمها المقتول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر . أطلقوا عليها أنها مستتة وقوا أنها خاصة . وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضاً انبنت على أصول من مقاصد شريعة ثلاث

(٣) أخر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا انه حكم تعبدى محض

عموم المكافئين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ؛ بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع ، وما كان شرطاً فهو أبداً شرطاً ؛ وما كان واجباً فهو واجب أبداً ؛ أو مندوباً فمندوب ؛ وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك

والثالثة كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه ، بمعنى كونه مفيداً للعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ؛ لا زائد على ذلك . ولا تجدد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة ؛ وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها . وهكذا سائر ما يُعدّ من أنواع العلوم . فإذا كل علم حصل له هذه الخواص الثلاثة فهو من صلب العلم ؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ؛ والحمد لله

والقسم الثاني وهو المعدود في ملح العلم لافي صلبه مالم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعي ، بل إلى ظني . أو كان راجعاً إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل ، ومما يستفزع العقل ببيادى الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صح أن يُعد في هذا القسم

فأما تخلف الخاصية الأولى وهو الاطراد والعموم فقادح في جعله من صلب العلم ؛ لأن عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ، ويُضعف جانب الاعتبار ؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالتصدد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقرّب به من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم في قضية ، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض

الأحور ؛ كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق ،  
وتم فيما هو خص ؛ فعدم النظر الوثوق بحكمه . وذلك معنى خروجه عن  
صلب العلم .

وما تخف الخصية الثالثة وهو كونه حاكماً ، ومبنيًا عليه ، فتدح أيضاً ؛  
لأنه إن صح في العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس ،  
فستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإن لم يصح فأحرى في الأطراح ، كمباحث  
السوفسطائيين ومن نحاحوهم .

ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها مساوها :

✽ أحدها الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبّدات ،  
كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين  
والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص  
الصيام بالنهار دون الليل . وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيّنة دون  
مساوها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفي  
الأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص ، إلى أشباه ذلك مما لا تهدي العقول  
إليه بوجه . ولا تطأور نحوه ؛ <sup>(١)</sup> فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها  
مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبني على ظن <sup>(٢)</sup> وتخمين غير مطّرد  
في بابه . ولا مبني عليه عمل ، بل كالتعليل بعد السماع للأموور الشواذ . وربما  
كن من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث ، لجنائه على الشريعة في دعوى

(١) أي لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء .

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبني على ظني وربما  
يستفاد منه أن قوله سابقاً إلا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصاً بما كان مبنياً على  
قطعي وأنه لو كان ظنياً وانتفى فيه خاصة أو الأثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل

ما ليس لنا به علم ، ولا دليل لنا عليه <sup>(١)</sup> .

والثاني تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كفيات لا يلزم مثلها ، ولا يُطلب التزامها ، كالأحاديث المسلسلة التي أتى بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد ، فالتزمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحمُّلها على ذلك القصد تحمُّلاً له ، بحيث يتعنى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ؛ مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل ، وإن صحبها العمل ؛ لأنَّ تخلُّفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدر في العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كما في حديث : « الراحمون يرحمهم الرحمن <sup>(٢)</sup> » فإنهم التزموا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التلميذ من شيخه ؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ؛ وليس <sup>(٣)</sup> بمطرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه

والثالث التأنق <sup>(٤)</sup> في استخراج الحديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعدَّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شتى ، وإن كان راجعاً إلى الأحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم ؛ فلاشتغال بهذا من الملح ، لا من صلب العلم . خرَّج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(١) كالنبي عن اتخاذ التماثيل يقولون ان العلة في التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما ايس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى

(٢) رواه احمد وابو داود والترمذى وقل حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفتيتان في المثال قبله

(٤) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثرة الرواة

في بعض طبقاتهم في الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث لا يكون فيه فائده ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره

لكنى قول : خرَّجت حديثاً وهداً عن النبي ﷺ من مائتي طريق ، أو من نحو مائتي طريق - شك الروى - قول : فداخلى من ذلك من الفرع غير قليل ، وُحجبتُ بذلك ، فرأيت بحجى بن معين فى المند ، فقلت له : يا أبا زكريا قد خرَّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق . قول فسكتَ عنى ساعة ، ثم قول : أخشى أن يدخل هذا تحت : « إنا كُفُ التَّكَاثُرُ » . وهذا ما قول . وهو صحيح فى الاعتبار ؛ لأنَّ تخريجهم من طرق يسيرة كفى فى المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلاً ونزاع العموم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا يرجع إلى إشارة ولا نذارة ؛ فإن كثيراً من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالإنمات وما يتلقى منها ؛ تصرحاً بها ؛ فإنها وإن كانت صحيحة ، فاصلها الذى هو الرؤيا غير معتبر فى الشريعة فى مثب<sup>(١)</sup> ؛ كما فى رؤيا الكنى المذكورة آنفاً ، فإن ما قول فيها بحجى بن معين صحيح ؛ ولكنه لا محتج<sup>(٢)</sup> به حتى عرضناه على العلم فى اليقظة ؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام ؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيب . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخمس المسائل التى يختلف فيها فلا ينبى على الاختلاف فيها فرع على بما تعد من المدح ؛ كالمسائل منبته عليه قبل فى أصول الفقه ؛ ويتبع كثير منها فى سائر العموم ؛ وفى العربية منب كثير ؛ كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة نزهة ، ومسألة أشياء ، ومسألة لأصل فى لفظ الاسم ؛ وإن انبنى البحث فيها على أصول مطاردة ؛ ولكنها لا فائدة نجنى ثمره للاختلاف فيها . فعلى خروجه عن حسب العلم

(١) أى مند هذه الاستدلالات فإن يجعلها شرع من لأدلة على الأحكام وإنما

جعلها بشدة المؤمنين مثلاً

(٢) وهذا من باب فنى غير مُصرد ولا ينبى عليه عمل



والسادس الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية ، وكثيراً مايجرى مثل هذا لأهل التصوّف في كتبهم ، وفي بيان مقاماتهم ، فينتزعون معاني الأشعار ، ويضعونها للتخلّق بمقتضاها ، وهو في الحقيقة من الملح<sup>(١)</sup> ، لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ، ولذلك اتخذوا الوعظ ديدناً ، وأدخلوه في أئناء وعظهم ، وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فلا استشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فمقبول ، وإلا فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرد تحسين الظن ، لازائد عليه ، فإنه ربما تكون أعمالهم حجة ، حسبما هو مذکور في كتاب الاجتهاد ، فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو - عند مايسلم من القوادح - من هذا القسم ، لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ، ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم أطراد الصواب في عمله ، وجواز تغييره فإنما يؤخذ - إن سلم - هذا المأخذ

والثامن كلام أرباب الأحوال<sup>(٢)</sup> من أهل الولاية ، فإن الاستدلال به من قبيل ما نحن فيه ، وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم ، حتى أعرضوا عن غيره جملة ، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الأطراح لكل ما سوى الله ، وأعرضوا عن مقتضاه ، وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور ، وهم إنما يكلمون به الجمهور . وهو وإن كان حقاً ففي رتبته ، لا مطلقاً ، لأنه يصير - في حق الأكثر - من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربما ذهبوا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفي حال دون حال ، فصار أخذهم بإطلاق موقفاً

(١) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالب ولا هي مصدر عامة

(٢) وهو مما اتفنى فيه الأطراد . وأخذ كلامهم على الأطراد والاطلاق موقع في

مفسده الحرج أو تكليف مالا يطاق . فالبحث في كلامهم وشرحه من الملح

في منسدة ، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم ، وإنما هو من ملحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده ، حتى تحصل التثنية في أحدها بقاعدة الآخر ، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي ؛ كما يحكى عن الفراء النحوى أنه قال : من برع في علم واحد سهل عليه كل علم . فقال له محمد بن الحسن القاضى - وكان حاضرا في مجلسه ذلك ، وكان ابن خلة الفراء - : فأنت قد برعت في علمك ، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ! ما تقول فيمن سها في صلاته ، سجد سهوا . فسألت في سجود : أيضا ؟ قال الفراء : لا شيء عليه . قول : وكيف ؟ قال : لأن التصغير عندنا لا يصغر ؛ فكذلك السهوى سجود السهولا يسجدله ، لأنه بمنزلة تصغير التصغير ؛ فالسجود السهوى هو جبر للصلاة ، والجبر لا يجبر ، كما أن التصغير لا يصغر . فقال القاضى ما حسبت أن النساء يلدن مثلك فأنت ترى ما فى الجمع بين التصغير والسهو فى الصلاة من الضعف ؛ إذ لا يجمعهما فى المعنى أصل حقيقى فيعتبر أحدهما بالآخر . فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب ؛ كمسألة الكسائى مع أبى يوسف القاضى بحضرة الرشيد . روى أن أبى يوسف دخل على الرشيد ، والى الكسائى يداعبه ويمارحه ، فقال له أبى يوسف : هذا الكوفى قد استغزغك وغلب عليك . فقال : يا أبى يوسف إنه ليأتينى بأشياء يشتمل عليها قلبى . فأقبل الكسائى على أبى يوسف ؛ فقال يا أبى يوسف ! هل لك فى مسألة ؟ فقال نحو أم فقه ؟ قال : بل فقه . فضحك الرشيد حتى فخص برجاء ثم قال : تلتقى على أبى يوسف فقها ؛ قر نعم . قال يا أبى يوسف ما تقول فى رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتح أن ؟ قال : إذا دخلت طلقت ، قال أخطأت يا أبى يوسف ، فضحك الرشيد ثم قال : كيف العروب ؟ قال : إذا قل أن فقد وجب النعل ووقع الطلاق ، وإن قل إن فلم يجب ولم يقع الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتى الكسائى ؛ فهذه

المسألة جارية على أصل لغوى لا بد من البناء عليه في العلمين  
فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها ، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم  
ويذر ، فإن كثير منها يستفز الناظر استسحانها ببادي الرأي ، فيقطع فيها عمره ،  
وليس وراءها ما يتخذ ، معتمداً في عمل ولا اعتقاد ، فيخيب في طلب العلم  
سعيه . والله الواقى

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدّثنا بعضُ الشيوخ : أن أبا العباس  
ابن البناء سئل فقيل له : لمّ تعمل إن في هذان من قوله تعالى : (إِنَّ هَذَا نِ كَسَا حِرَّانِ)  
الآية ؟ فقال في الجواب : لمّا لم يؤثر القول في المقول ، لم يؤثر العامل في المعمول . فقال  
السائل : يا سيدي ! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال  
له الجيب : يا هذا ! إنما جئتك بنوارة يحسن رونقها ، فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم  
تطلب منها ذلك الرنق - أو كلاماً هذا معناه - فهذا الجواب فيه ما ترى . وبعرضه  
على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب ، ولا من الملح ، ما لم يرجع إلى أصل  
قطعي ولا ظني ، وإنما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال ، مما صح كونه من  
العلوم المعتمدة ، والقواعد المرجوع إليها ، في الأعمال والاعتقادات ، أو كان  
منهضاً إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة . فهذا ليس بعلم ؛ لأنه يرجع  
على أصله بالإبطال ؛ فهو غير ثابت ، ولا حاكم ، ولا مطرد أيضاً ، ولا هو من ملحه ،  
لأن الملح هي التي تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ؛ إذ ليس يصحبها  
منقّر ، ولا هي مما تعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة . بخلاف هذا  
القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فليشبهه عارضة ، واشتبا بينه وبين  
ما قبله ، فربما عده الأغبياء مبنياً على أصل ، فمالوا إليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وعمه وتخييل الاحتمال له . مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء ،  
كلا غراب باستجلاب غير المعبود ، والجمعة بإدراك ما يدركه الراسخون ، والتبجح  
بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأنهم من الخواص . . . وأشبهاء  
ذلك ، لا يحصل منه مطلوب ، ولا يجوز منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان ،  
حسباً بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها

ومثال هذا القسم ما انتحل الباطنية في كتاب الله ، من إخراجها عن  
ظاهره ؛ وأن المتصور وراء هذا الظاهر ، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ؛ وإنما  
ينال من الإمام المعصوم تقليد ذلك الإمام . واستنادهم - في جملة من دعاويهم -  
إلى علم الحروف ، وعلم النجوم . ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع ،  
فكثرت الدعوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية ، حتى آل ذلك إلى ما لا  
يعقل على حال ، فضلاً عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل  
السفسطة والمتحكّمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا ثمرة تجني منه ،  
فلا تعلق به بوجه

(فصل) وقد يعرض للقسم الأول أن يعدّ من الثاني . ويتصور ذلك في خلط  
بعض العلوم ببعض ، كالتقيمه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلاً ، فيرجع إلى تقريرها  
مسألة - كإقرارها النحوي - لا مقدّمات مسلمة ؛ ثم يردّ مسألته الفقهية إليها . والذي كان  
من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها ؛ فلما لم يفعل ذلك  
وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها . والاستدلال عليها ، كإفعاله النحوي  
صدر الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ،  
فمن حقه أن يأتي بها مسلمة ليفرغ عليها في علمه . فإن أخذ يبدط القول فيها كما يفعل  
المددي في علم العدد . كان فضلاً معدوداً من الملح إن عدت منها . وهكذا سائر  
العلوم التي يُخدّم بعضها ببعضاً

ويعرض أيضا للتقسيم الأول أن يصير من الثالث . ويتصور ذلك فيمن يتبجح  
بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله  
إلا صغارها ، على ضد التربية المشروعة . فمثل هذا يقع في مصائب ، ومن أجلها قال  
على رضى الله عنه : « حدُّوا الناس بما يفهمون . أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ »  
وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين ، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا  
الكتاب . وإذا عرض للتقسيم الأول أن يُعد من الثالث ، فأولى أن يعرض للثاني أن  
يعد من الثالث ، لأنه أقرب إليه من الأول . فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا  
المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مرئيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيه  
ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرمفيد أو مستفيد ،  
حتى يكون ريان من علم الشريعة ، أصولها وفروعها ، منقولها ومعقولها ، غير مُخْلِ إلى  
التقليد والتعصب للمذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع  
فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكيمة بالذات . والله الموفق للصواب

### المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون  
متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر  
ما يسرّحه النقل . والدليل على ذلك أمور :

الأول أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل ، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ،  
لأن الفرض أنه حد له حدا ، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد . وذلك في  
الشريعة باطل . فما أدى إليه مثله

والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ،  
ولو فرضناه متعديا للمحدد الشرع ، لكان محسنا ومقبحا . هذا خلف

والثالث أنه لو كان كذلك جاز إبطال الشريعة بالمثل ؛ وهذا محال باطل .  
ويبان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم ، وأقوالهم ،  
واعتماداتهم ؛ وهو جملة ما تضمنته . فإن جاز للعقل تعدى حد واحد ، جاز له  
تعدى جميع الحدود ؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى  
إبطائه ، أي ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإن جاز إبطال واحد ، جاز إبطال  
السائر ، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله  
فإن قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأي هو رأي الظاهرية ، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من  
غير زيادة ولا نقصان . وحاصله عدم اعتبار المعمول جملة ؛ ويتضمن نفى التماس الذي  
اتفق الآولون عليه

والثاني أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسب ذكره الأصوليون في نحو:  
(والله على كل شيء قدير) و(على كل شيء وكيل) و(خالق كل شيء) ،  
وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتجز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ،<sup>(١)</sup> ولأن الوقوف

(١) في أن كلا منهما تصرف ؛ ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال  
بجملته حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان في المعنى الخاص  
المطلوب بناء الأشكال عليه في قوله ولما لم يعد الخ إلا أن تكون الواو في قوله ولأن  
زائدة في النسخ . ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله  
بالعقل سواء في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما  
يقضيه العموم تعدياً أيضاً يعترض به ويقول إن ما صلته هنا ينافيه أصل آخر وهو  
تخصيص العقل لأنه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع  
الأشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الأشكال بالزيادة والنقص في  
الأشكال الثالث . وقد وجه هتمته في الجواب عن الأشكال الثاني إلى طرف النقص  
فأبطاه ، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص  
مدحجاً في قوله وهو نقص يعني وهذا أشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوز له ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر .  
والثالث أنّ للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهي أنّ المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا لفهم عند ذكر النص ، صحّ تحكيم ذلك المعنى في النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّلوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يتقضى التماضى وهو غضبان » ، فمنعوا - لأجل معنى التشويش - القضاء مع جميع المشوشات ، وأجزوا مع ما لا يشوش من الغضب . فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقّف ؛ وذلك خلاف ما أصلت . وبالجملة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا ، إنكار للمعلوم في أصول الفقه فالجواب أنّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر .

أما الأول فليس القياس<sup>(١)</sup> من تصرفات العقول محضا ؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإنّا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدتها الشارع ، وأمر بها ، ونبه النبي ﷺ على العمل بها ، فإين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجرته ، ويتقف حيث وقفته .

وأما الثاني فسيأتى في باب العموم والخصوص - إن شاء الله - أن الأدلة المنفصلة لا تخصص ؛ وإن سلّم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المتصود به ظاهره ؛ بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب .

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة اى فالعقل تابع للادلة وخدام لها وهو مانديع

بأدلة شرعية دلت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فتقوله : ( والله على كل شيء قدير )  
 خصصه العقل بمعنى أنه لم يُرد في العموم دخول ذات البارى وصفاته ، لأن ذلك  
 محال<sup>(١)</sup> ؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك ؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه .  
 وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإن الحق كل مشوش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاق  
 المكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ . وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب  
 اليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلوم أن الغضب  
 اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب  
 هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى ، وأن مطلق الغضب يتناول  
 اللفظ ؛ لكن خصصه المعنى . والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن  
 لفظ غضبان وزنه فعلان ، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء ، ما اشتق  
 منه . فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضبا ؛ كريان في الممتلىء رياء ، وعطشان  
 في الممتلىء عطشا ، وأشبه ذلك ؛ لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه . فكان  
 الشرع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا ، حتى كأنه قال : لا يقضى القاذى وهو  
 شديد الغضب ، أو ممتلىء من الغضب . وهذا هو المشوش . فخرج المعنى عن  
 كونه مخصصا ، وصار خروج يسير الغضب عن النهى بمتضى اللفظ ، لا بحكم  
 المعنى ؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا تجاوز للعقل إذا

(١) ودل الاستقراء الشرعية على أنها لانعدام العقل بقلب الحقائق وجعل المحال  
 جائزة أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذًا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره .  
 أما مجرد قياس العقل على الاداة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال  
 ونقصر للاصل الذى أصله فى المسألة فتأمل



وعلى كل تقدير، فالعقل لا يحكم على النقل في أمثال هذه الأشياء . وبذلك ظهرت صحة ما تقدم

### المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل ، صار ذلك منحصرا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية ؛ فما اقتضته فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعلمه في الجملة . وهذا ظاهر . غير أن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي . وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية ، حسبما يأتي إن شاء الله

### المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين (١) به على الكمال والتمام . وذلك أن الله خلق الانسان لا يعلم شيئا ، ثم علمه وبصره ، وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا . غير أن ما علمه من ذلك على ضربين : ضرب منها ضروري ، داخل عليه من غير علم : من أين ؟ ولا كيف ؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلق ، كالتقاهم الثدي ومصه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا - هذا من المحسوسات . وكعلمه بوجوده ، وأن النقيضين لا يجتمعان - من جملة المعقولات ؛ وضرب منها بوساطة التعليم ، شعر بذلك أولا ؛ كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو محاكاة الأصوات ، والنطق بالكلمات ، ومعرفة أسماء الأشياء - في المحسوسات ، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر - في المعقولات

وكلامنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فلا بد من معلم فيها . وإن

(١) يأتي شرح التحقق بعد

كان النس قد اختلفوا : هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا ؟ فلا مكان مسلمة ؛ ولكن الواقع في مجرى العادات أن لا بد من المعلم . وهو متفق عليه في الجملة ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل ، كاختلاف جمهور الأمة والإمامية - وعم الذين يشترطون المعصوم - والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة ؛ من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام ؛ ومع ذلك فهم مترون بافتقار الجاهل إلى المعلم ، علماً كان المعلم أو عملاً . واتفاق الناس على ذلك في الوقوع ، وجريان العادة به كاف في أنه لا بد منه . وقد قالوا : « إن العلم كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، وصارت مفاتيحه بأيدي الرجال . » وهذا الكلام يقضي بأن لا بد في تحصيله من الرجال ؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم . وأصل هذا في الصحيح : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبضه بقبض العلماء <sup>(١)</sup> » الحديث ! فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتيحه بلا شك

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به . وهذا أيضاً واضح في نفسه ، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء ؛ إذ من شروطهم في العالم ، بأي علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما يبنى عليه ذلك العلم ، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه ؛ عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه . فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه ، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال ؛

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ البتة . لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت . وربما تصور تفريعها على أصول <sup>(٢)</sup>

(١) تقدم في المقدمة الثامنة

(٢) ذكر صوراً ثلاثة: أحدها فرع يبنى على فرع مبنى على أصل فيفهم أن كلا

مختلفة في العلم الواحد فأشككت ، أو خفي فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيته عليه - وهي في نفس الأمر على غير ذلك ، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر ، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشبه ذلك . فلا يتمدح في كونه علما ، ولا يضر في كونه إماما مقتدى به . فإن قصر عن استيفاء الشروط ، نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان ؛ فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص

( فصل ) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم ، وإن خالفها في النظر<sup>(١)</sup> . وهي ثلاث :

( إحداهما ) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقا لفعله . فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه ، ولا أن يُقتدى به في علم . وهذا المعنى مبين على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله  
( والثانية ) أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم ، لأخذه عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك . وهكذا كان شأن السلف الصالح :

فأول ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ ، وأخذهم بأقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الأمر فيهمل الاستنباط ويقف ، وقد لا يهتدى في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه فيقف ويهمل الاستنباط ، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين وينذهب عن العالم الأرجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف . والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك وكلها لا تضر في كونه اماما ، فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأسباب السالفة

(١) لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الاولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وان اختلفت في الاعتبار

وأفعاه ، واعتمادهم على ما رده منه ، كائناً ما كان ، وعلى أى وجه صدر فهم (١) - فهم و مغزى ما راد به أو لا - ، حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذى لا يعارض ، والحكمة التى لا ينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حياكلها . وإنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المشاورة وتأمل قصة عمر بن الخطاب فى صلح الحديبية ، (٢) حيث قال : يا رسول الله ! ألسنا على حق ، وهم على باطل ؟ قال : بلى - قال : أليس قتالنا فى الجنة وقتلناهم فى النار ؟ قال : بلى - قال : ففيم نعطي الدنيئة فى ديننا ، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم ؟ قال : يا ابن الخطاب ! إني رسول الله ، ولم يضيعنى الله أبداً - فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظاً ، فأتى أبا بكر فقتل له مثل ذلك . فقتل أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً . - قال - فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح ، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه ، فقال يا رسول الله ! أو فتح هو ؟ قال : نعم - فطابت نفسه ورجع

فهذا من فوائد الملازمة ، والانتقاد للعلماء ، والصبر عليهم فى مواطن الإشكال ، حتى لاح البرهان للعيان . وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين : « أيها الناس ! اتهموا رأيكم ؛ والله لقد رأيتنى يوم أبى جندل ولو أنى أستطيع أن ردُّ أمر رسول الله ﷺ لرددته (٣) » وإنما قل ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال

(١) لعل قوله ( فهم ) زائد أو محرف عن لفظ منه . وعليه يتعين أن يكون الشاهد فى قصة عمر بدليل سائر المقدمات التى منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانتقاد للعلماء والصبر عليهم فى مواطن الإشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم انهاء كل ما يأخذ بعضه ببعض فالأمر لم يشكك على أبى بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان

(٢) ضمن حديث طويل ذكره فى التيسير عن البخارى وأبى داود

(٣) أخرجه البخارى يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتنى يوم أبى جندل الخ

وإنما نزلت سورة الفتح بعد ماخالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكل عليهم ، والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فزال الإشكل والالتباس

وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدهم ، فالنزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقهوا ، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك . وقلماً وجدت فرقة زائغة ، ولا أحد مخالف للسنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف . وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري ، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بأدابهم . وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالائمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه<sup>(١)</sup> ، والتأدب بأدبه ، كما علمت من اقتداء

الصحابة بالنبي ﷺ ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا في كل قرن . وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجميع ممن يهتدى به في الدين كذلك كانوا ، ولكن مالك اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى . فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

وسيد كره المؤلف في المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب في الجزء

الرابع - مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخارى ايضا

(١) أخص من الأمانة الاولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض

العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه

الامارة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل

بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمانة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لا بدّ من أخذ العلم عن أعلى فإذلك طريقان :  
 (أحدهما) المشافهة . وهي أنفع الطريقتين وأسلمهما ، لوجهين . الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدا كل من زاوول العلم والعلماء ؛ فكم من مسألة يقرؤها المتعلم في كتاب ، ويحفظها ويردّها على قلبه فلا ينفهمها ؛ فإذا ألتأها إليه المعلم فهمها بفتة ، وحصل له العلم بها بالحضرة . وهذا الفهم يحصل إما بأمر عادي من قرائن أحوال ، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر له تعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غير معتاد ، ولكن بأمر يهبه الله له متعلّم عند مشو له بين يدي المعلم ظاهر الفقر بادي الحاجة إلى ما يلتمى إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبه عليه الحديث الذي جاء : « أن الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله ﷺ » ، وحديث خنظة الأسيدي ، حين شكأ إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم . فقتال رسول الله ﷺ : « لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلمكم الملائكة بأجنحتهم<sup>(١)</sup> » وقد قال عمر بن الخطاب : « وافقت ربي في ثلاث » وهي من فوائد مجلسه العلماء ؛ إذ يفتح للمتعلّم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم ، ويبقى ذلك النور لهم بتمتدأر ما بقوا في متابعة معلمهم ، وتأذ بهم معه ، واقتدأهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلا القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك<sup>(٢)</sup> فتبيل له فما صنع ؟ قول : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكي عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة . وإنما ترخص الناس في ذلك عند مآحدث النسيان ، وخيف على الشريعة الأندراس

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعني ما يفهمهم به فإملاه يتغير رأبي فتذهب الكتابة إلى الاقطار قبل أن يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر والا فقد دون الموطأ

( الطريق الثاني ) مطالعة كتب المصنّفين ، ومدوّني الدواوين . وهو أيضا نافع في بابه بشرطين

(الأول) أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، ما يتم له به النظر في الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء ، أو ما هو راجع اليه ؛ وهو معنى قول من قال : « كان العلم في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، ومفاتيحه بأيدي الرجال . » والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئا ، دون فَنَح العلماء . وهو مشاهد معتاد

( والشرط الثاني ) أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجربة والخبر : أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان ؛ فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما ما يبلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري . فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين ؛ وعلومهم في التحقيق أقعد . فتحقق الصحابة بعلم الشريعة ليس كتحقق التابعين ؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم ؛ وهكذا إلى الآن . ومن طالع سيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب في هذا المعنى . وأما الخبر ففي الحديث : « خيرُ القرون قَرْنِي ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم <sup>(١)</sup> . » وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك . وروى عن النبي ﷺ : « أول دينكم نبوة ورحمة ، ثم ملك ورحمة ، ثم ملك وجبرية ، ثم ملك عَضُوض <sup>(٢)</sup> » ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير ، وتكاثر الشر شيئا بعد شيء .

(١) أخرجه في التيسير عن الحمّة

(٢) قال المؤلف في كتاب الاعتصام ( ج ٢ - ص ٢٥١ ) ما يأتي : وروى في استحلال الزنا حديث رواد إبراهيم الحربي عن أبي ثعلبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ( أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والحز ) اه ولم يذكر منزلته من الصحة

ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس علمٌ إلا الذي بعد شراً منه. لأقول علمٌ أمطرٌ من عام، ولا عامٌ أخصبٌ من عم. ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يتيسون الأمور برأيهم، فيهدم الإسلام ويثلم» ومعناه وجود في الصحيح في قوله: «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يُسْتَفْتُونَ فيفتنون برأيهم، فيضلون ويضلون»<sup>(١)</sup> وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النزاع من القبائل»<sup>(٢)</sup> وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يارسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس»<sup>(٣)</sup> وعن أبي إدريس الخولاني: «إن للإسلام عرى يتعلق الناس بها، وإنها تمتلخ عرودة عرودة» وعن بعضهم: «تذهب السنة سنة سنة، كما يذهب الجبال قوة قوة» وتلا أبوهريرة قوله تعالى: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) الآية. ثم قال: والذي نفسي بيد الله يخرجن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبد الله قال: «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟» قالوا نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبد الله: «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بكى عمر، فقال عليه والسلام: «ما يبكيك؟» قال: يارسول الله! إنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»<sup>(٤)</sup> والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً في نقص بلاشك.

(١) رواد البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

(٢) رواد مسلم

(٣) رواد الطبراني وأبو نصر في الإبانة عن جابر بن سنان - اه من هامش الاعتصام ورواد الطبراني بلفظ الذين يصلحون إذا فسد الناس. ذكر ذلك في مجمع الزوائد

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة عن عثرة اه من الالوسي (ج ٢ - ص ٢٤٨)



فذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم، وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى \* وبالله تعالى التوفيق

### المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إماماً أن يجري به العمل على مجارى العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أولاً. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد - بالفرض - لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الأعمال قابليةً، أو لسانيةً، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه عالماً؛ لتخلفه؛ وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ؛ وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق؛ وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرده، ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يُعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجارى<sup>(١)</sup> الأساليب والدخول في الأعمال. فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: ( وَكَانَ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى

(١) معطوف على الأقوال. والأول معناد أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم في مجارى الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضى التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق

المؤمنين سبيلاً) إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثير بأسره وإذلاله. فإنه يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرده عليه. وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل<sup>(١)</sup>؛ ومثله قوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) إن حمل على أنه تقرير حكم شرعي استمر وحصلت الفائدة؛ وإن حمل على أنه إخبار بشأن

(١) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الايمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والنبات. وقال ان التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على امرهم ماداموا كذلك

ولكن هذا يقتضى امورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي صلى الله عليه واصحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب ابى طالب واذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية - وكان في عز الاسلام واستمر قرونا - كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم الخ) لا تدل على المعنى الذى يراد تحميه هذه الآية. وما فى هذه الآية الاخير - قد اعطيه عليه السلام واصحابه فى حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الخوف أمتا لا يلزمه كل ما يراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذى يراد تحميتها اياه وأنت ترى أن الآية - اوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. بخلاف الآية المذكورة - فليس فيها الا مجرد الايمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد فى القرآن فانها مقيدة - بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الايمان كف فى تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم فى العقود وغيرها فيكون هو الذى ينبغى تنزيل الآية عليه

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة<sup>(١)</sup> على ما علم قبل الآية  
وأما مجارى الأساليب فمثل قوله : ( لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا  
الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا ) الخ . فهذه صيغة عموم  
تقتضى بظاهرها دخول كل مطعم ، وأنه لا جناح في استعماله بذلك الشرط ،  
ومن جماته الخمر ؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جريان<sup>(٢)</sup> الفهم في الأسلوب ، مع إهمال  
السبب الذى لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر ؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال :  
( لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا ) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنهي  
معاً ، فلا يمكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأول في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من  
التحريم في الخمر ، وقاله : إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله<sup>(٣)</sup> . إذ لا يصح أن يقال  
للمكلف : « اجتنب كذا » ويؤكد النهى بما يقتضى التشديد فيه جداً ، ثم

(١) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار حاصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثانى لم توجد  
فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد اخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية . فلتحقق  
الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعياً يرجع اليه في تقرير النفقات وغيره  
الا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره ، فانه بصدد التمثيل لما يقتضى تخلف خبر الله ورسوله ،  
أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق ، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد ، وليس في هذا واحد من هذه  
الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر

الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهراً  
(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضى تحريم الخمر نصاً وهذا الظاهر ينافيها  
فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهى  
والاذن فيكون تكليفاً بما لا يطاق - فضلاً عن اهمال السبب في النزول وهو انهم قالوا لما نزل  
تحريم الخمر : كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشر بون الخمر فنزلت « ليس على الذين آمنوا الخ » بمعنى  
ليس عليهم وزر لانهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم - وفضلاً أيضاً عن  
معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم . ويكفى للتمثيل بالآية أن يكون فيها  
عدم جريان الفهم في الأسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار اليه بقوله مع اهمال السبب ،  
وبقوله بعدوا أيضاً فان الله اخبر ، وكما اشرنا اليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له  
(٣) أى ومنه الخمر التى تقتضى صحة الأسلوب بتقرير حرمتها . ولما كان هذا ضمن الوجود  
التي يصح ان يدعى عمر عليها أن التقوى لا تكون الا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها  
في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يحزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقار : « فإن فعلت فلا جناح عليك . » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله ، وعن الصلاة . وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين في الله . وهو بعد استرار التحريم كالمذني<sup>(١)</sup> لقوله : ( إذا ماتتوا وآمنوا وعملوا الصالحات ) فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ، لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح لمرسلة ؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً ، فهو غير جار على استقامة ولا أطراد ؛ فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حمل موارد على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ؛ حتى تقيده بالتبؤد المنتضية للأطراد والاستمرار فتصح . وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص ؛ إذ هو الحاكم فيها ، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما نجد حرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات ، والطوائف المعدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثل لك بمسألتين وقعت المداكرة بهما مع بعض شيوخ العصر :  
إحداها أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب ، في فصل يتضمن ( ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به ) فقال فيه : وإذا شغله شاغل من لحظة في صلاته ، فرغ سره منه ، بالخروج عنه ، ولو كان يساوي خمسين ألناً ، كما فعله المنتون . فستشكت هذا الكلام ، وكتبت إليه بأن قلت : أما أنه

(١) أي من حيث الكمال كما يفيد كلامه

كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠٣

مطلوب بتفريغ السرّ منه فصحيح ؛ وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب ؛ ولو كان واجباً بإطلاق ، لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم ، وديارهم ، وقراهم ، وأزواجهم ، وذرياتهم ، وغير ذلك<sup>(١)</sup> مما يقع لهم به الشغل في الصلاة . وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فإذا يفعل ؟ فإننا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ؛ ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً : ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بأحد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة ؟ هذا مالا يفهم . وإنما الجارى على الفقه والاجتهاد في العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره ، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثر فيه فقدّه تأثيراً يؤدي إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم . ثم يُنظر بعد في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل : كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير هذا . اه حاصل المسألة

فلما وصل إليه ذلك ، كتب إلى بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كله غير جارٍ في الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعماده أصلاً فقهيّاً ألبتة

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعدّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا في المشابهات المسائل المختلف فيها .

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد . وتكليف الجميع به تكليف بما لا يطاق . وهو أيضاً مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جار على غير استقامة

ولا زلتُ منذ زمان أستشككه ، حتى كتبت فيها إلى المغرب ، وإلى إفريقية ، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر . بل كان من جملة الإشكالات الواردة ، أن جمهور مسائل الفقه<sup>(١)</sup> مختلف فيها اختلافاً يعتقد به . فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات . وهو خلاف<sup>(٢)</sup> وضع الشريعة . وأيضاً فقد صار الورع من أشدّ الحرج ، إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة ، ولا معاملة ، ولا أمر من أمور التكيف ، من خلاف يطلب الخروج عنه . وفي هذا ما فيه .

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه ، المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة . وليس أكثر مسائل الفقه هكذا ، بل الموصوف بذلك أقلها ، لمن تأمل من محصل مواد التأمل . وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل . وأما الورع من حيث ذاته ، ولو في هذا النوع فقط ، فشديد مشق ، لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه . وقد قال عليه السلام : « حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ<sup>(٣)</sup> » هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ما قررت من الجواب غير بين ، لأنه إنما يجري في المجتهد

(١) جمهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة ، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد . ومنقول لنا خلافتهم بطريق صحيح ، ويكون الخلاف معتد به كما يقول . وسيد كرفي كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غير معتد به خلافاً . على ان الورع بدم هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر ، أو في تحريم شيء لم ير حرمة آخر ، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر ، أما الخلاف بين مباح ومندوب وبين سنة ومباح وبين طلب تقديم شيء وتأخيرده وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة فليس بما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف . وإذا فهل يبقى بدم هذا ان الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج ، لذلك ما يحتاج الى دقة نظر

(٢) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية

(٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذي واحمد عن أنس . ومسلم عن أبي هريرة . واحمد عن ابن مسعود . قال المزني ورواه البخاري ايضاً . وفي رواية لاشيخين حجبت بدل حفت في الموضعين

كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠٥

وحده . والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال .  
فليس مما نحن فيه . وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب  
خروجه من الخلاف إلى الاجماع ، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين .  
والعامى فى عامة أحواله - لا يدري : من الذى دليبه أقوى من المختلفين ، والذى  
دليبه أضعف ؟ ولا يعلم : هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه  
إلا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك . وإنما بنى الإشكال على اتقاء  
الخلاف المعتد به . والخلاف المعتد به موجود فى أكثر مسائل الشريعة . والخلاف  
الذى لا يعتد به قليل (١) ، كالخلاف فى المتعة ، ور بالنساء ، ومحاش النساء ، وما  
أشبه ذلك :

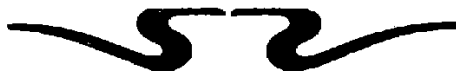
وأيضاً فتساوى الأدلة (٢) أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار  
المجتهدين . فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا  
يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل للعامى ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من  
الخلاف مما لا يجتنبه ، ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ، لأن ما يأمره به  
من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتباع نظره وحده فى  
ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ، لاسيما إن كان هذا  
المجتهد يدعى أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبر مثله وهكذا الأمر فيما إذا راجع  
المجتهد الآخر . فلا يزال العامى فى حيرة إن أتبع هذا : الأمور . وهو شديد  
جداً . ومن يُشاد هذا الدين يغلبه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

(١) أشرنا آنفاً الى أنه أكثر مواضع الخلاف ، رجوعاً الى ما سيقدره فى موضعه . وإن  
القليل هو الذى يعتد به خلافاً

(٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال  
يرجع فى ذلك الى المجتهد ليعرف التساوى والتقارب . فقال هنا انه لا يتأتى الرجوع فى ذلك له


يتبين جوابه بعد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه ، كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد ، إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج ، بل من جهة قطع ما ألوفات النفس وصددها عن هواها خاصة . وإذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيئاً . فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع ، وإن كان شديداً في مخالفة النفس . وورع الحرج من الخلاف صعب في الوقوع ، قبل النظر في مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدّة والحرج ، وأنه ليس ما أشرتم إليه . اهـ . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني وبينه . ومن تأمل هذا التقرير ، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرّد<sup>(١)</sup> ، ولا يجرى في الواقع مجرى الاستقامة ، للزوم الحرج في وقوعه . فلا يصح أن يستند إليه . ولا يجعل أصلاً يُبنى عليه . والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً . وعليه يبنى كثير من مسائل الورع ، وتمييز المشابهات ، وما يعتبر من وجه الاشتباه<sup>(٢)</sup> وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب . مسائل تحقّقه إن شاء الله

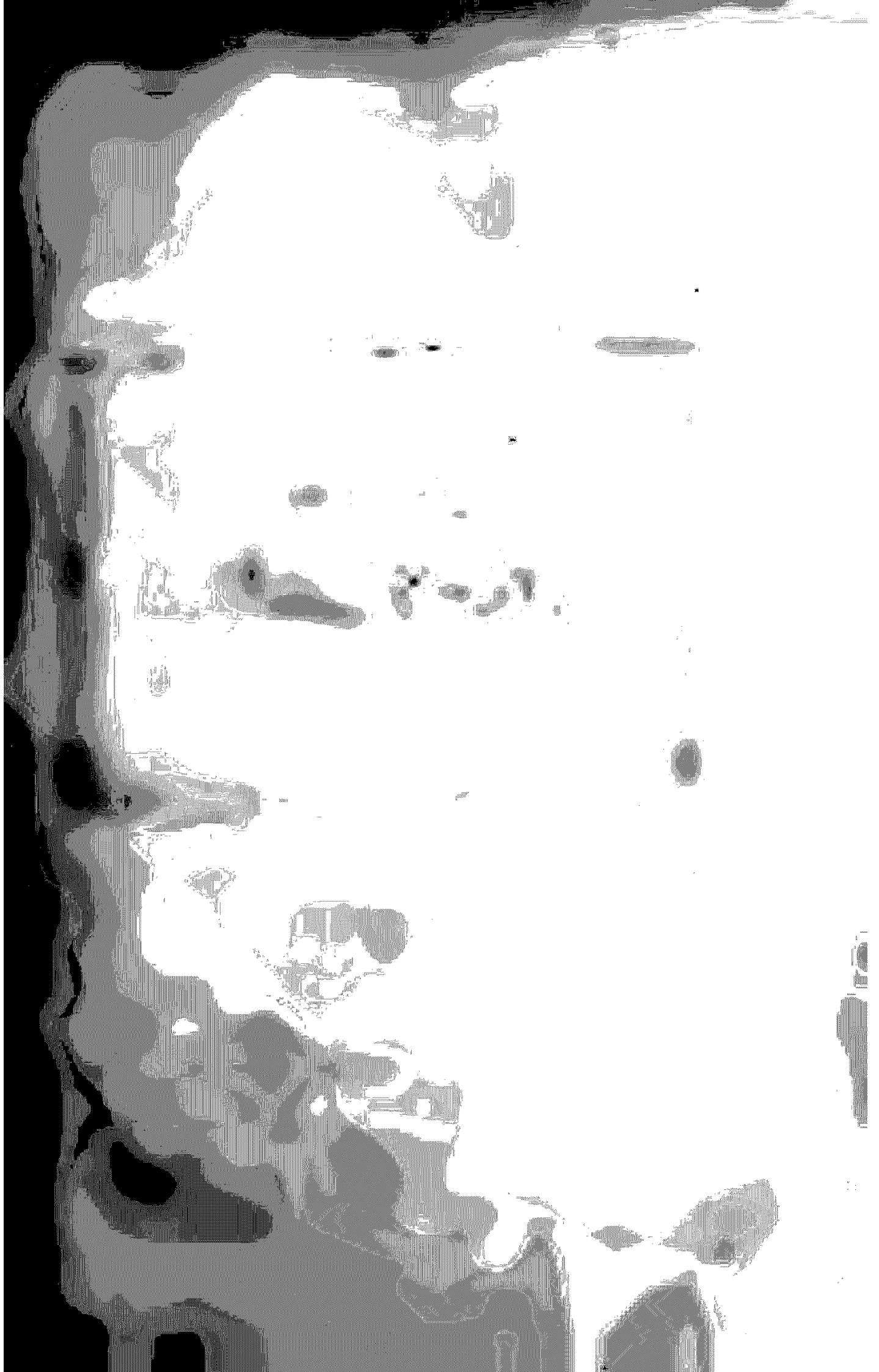


(١) لا ، إنما يجرى في المجتهد لا في المقلد . واجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد إلى الحرج  
 (٢) تمارض الادلة على المجتهد لا تمارض الاقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتي له ان على المقلد اذا تمارضت عليه الاقوال أن يرجع واحدا منها ولكنه اعتبر في الترجيح امورا واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلا





القسم الثاني  
كتاب الاحكام



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

## كتاب الأحكام

والأحكام الشرعية قسماً : أحدها 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 .  
 أما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلا مورد :  
 أحدها أن المباح عند الشارع ، هو المخير فيه بين الفعل والترك ، من غير مدح ولا ذم ، لا على الفعل ولا على الترك . فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير ، لم يتصور أن يكون التارك به مطيعاً ، لعدم تعلق الطلب بالترك ، فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة  
 والثاني أن المباح مساوٍ للواجب والمندوب ، في أن كل 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 : إن الواجب والمندوب يفارقان المباح ، بأنهما مطلوبوا بالفعل ؛ فقد قام المعارض لطلب الترك . وليس المباح كذلك . فإنه لا معارض لطلب الترك فيه . لأننا نقول : كذلك المباح ، فيه معارض لطلب الترك ، وهو التخيير في الترك . فيستحيل الجمع بين طلب الترك عينا ، وبين التخيير فيه

والثالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح ، شرعا ، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بتركه ، جزأ 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 ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ، بأن يترك ذلك المباح ، وأتته كمنذر فعله . وفي الحديث (٢) : « مَنْ نَذَرَ أَنْ يَطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِيعْهُ (٣) » فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر ؛ لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة . وفي الحديث « أن رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل فآمره رسول الله ﷺ أن يجلس ، وأن يستظل ، ويؤتم صومه (٤) » قل مالك : أمره عليه السلام أن يتم ما كان لله طاعة ، ويترك ما كان لله معصية . فجعل (٥) نذر ترك المباح معصية كما ترى

(١) سيأتي أنه يؤد إلى التناقض

(٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد اجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلو كان تركه طاعة ودخل فيها يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

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

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

(٥) من المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستئطال 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

والخامس أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بتركه - وقد فرضنا<sup>(١)</sup> أن تركه وفعله عند الشارع سواء - لكان أرفع درجةً في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعاً . فإن القاعدة المتفق عليها<sup>(٢)</sup> أن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان . فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك . وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات ، والفرض<sup>(٣)</sup> أن التارك مطيع دون الفاعل ؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه . هذا خلفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة . اللهم إلا أن يظلم<sup>(٤)</sup> الإنسان فيؤجر على ذلك . وإن لم يطع<sup>(٥)</sup> فلا كلام في هذا

والسادس أنه لو كان ترك المباح طاعة ، لازم رفع المباح من أحكام الشرع ، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع . ولا يخالف في هذا الكعبي<sup>(٦)</sup> لأنه إنما نفاه<sup>(٧)</sup> بالنظر إلى ما يستلزم ، لا بالنظر إلى ذات الفعل ؛ وكلامنا إنما هو

(١) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل وسيدكره في بيان بطلان اللازم فيقول : وفعل المباح وتركه الخ

(٢) من أين هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالى يعطى على القليل كثيراً وان أمور الثواب ليست في التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالتعالى يقول (والذين آمنوا واتبعتم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدهما ارفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الأقل عملاً ارفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات

(٣) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم ان يكون ارفع درجة ممن فعله . واللازم باطل لأنهما متساويان في الدرجة فما أدى اليه وهو المقدم باطل . فعليك بالنظر فيما توسط بين كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

(٤) أي نفسه بالحمل عليها ومشاققتها بترك المباح ثم يدعى انه يؤجر على ذلك أي وهذا لا يقول به احد

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

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

(٧) هنا جزم بالحصص وسيأتي له جعله استظهاراً فقط

بالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى ما يستلزمه . وأيضا فإنما قال الكعبي ما قال ،  
بالنظر إلى فعل المباح . لأنه مستلزم ترك حرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا  
يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجبا ، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا . 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 إذا فعل مباح<sup>(١)</sup> . وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال  
أو بالتروك ، بالمقصد<sup>(٢)</sup> ، حسبما يأتي إن شاء الله . وذلك يستلزم رجوع<sup>(٣)</sup> الترك إلى  
الاختيار كالفعل . فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك ، جاز أن  
يكون فاعله مطيعاً . وذلك تناقض<sup>(٤)</sup> محال

فإن قيل : هذا كانه معارض بأمور

بأحد ما ؛ أن فعل المباح سبب في مضار كثيرة (منها) أن فيه إشتغالاً  
عما هو الأهم في الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصدراً عن كثير من  
الطاعات . (ومنها) أنه سبب في الإشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى  
الممنوعات ؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر ، وبعضها يجر إلى بعض  
إلى أن تهوى بصاحبها في المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء  
بذم الدنيا . والتمتع بلذاتها ؛ كقوله تعالى : ( أذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ

(١) وإذا فليس يتطلب وهو مدانا

(٢) 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 فعليه  
وتركه مصلحة ؛ حتى يطلب تركه وفعله

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

(٤) لأنه يقتضى أن يكون الشيء متصوفاً للفعل لا لشارع حفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضا

لحفظها حتى تعاق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعد المكاف مطيعاً بهما

الدنيا) ، وقوله : ( مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا ) وفي الحديث : « إن أخوف ما أخافُ عليكم أن تُفتَحَ عليكم الدنيا كما فُتحتُ على مَنْ كان قبلكم » الحديث ! وفيه : « إن مما يُنبتُ الربيعُ ما يُقتلُ حبَطًا أو يُنلِمُ <sup>(١)</sup> » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة . وهو كاف في طلب ترك المباح ؛ لأنه أمر دنيوي . لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح . ( ومنها ) ما فيه من التعرض لطول الحساب في الآخرة . وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامها عذاب <sup>(٢)</sup> . وعن بعضهم : « اعزلوا عني حسابها ! » حين أتى بشيء يتناوله . والعاقِل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد . والمباح صادق عن ذلك . فإذا تركه أفضل شرعاً ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

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

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين ؛ ولم يُتكلم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر . فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سدِّ الذرائع ، لا من جهة كونه مباحاً . وعلى هذا يتنزّل قول من قال : « كُنَّا نَدْعُ مَا لَا بَأْسَ بِهِ <sup>(٣)</sup> ، حذراً لما به

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

(٢) قال العراقي في تخريجه لاحاديث الاحياء : رواه ابن ابى الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه . موقوفاً على علي بن ابى طالب باسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً اه وذكره في تمييز الطيب من الحبيث مما يدور على السنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديبع الشيباني - بلفظ المؤلف عن ابن ابى 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

(٣) اي ما لا بأس به في ذاته حذراً أن يوقننا فيما هو ذريعة اليه مما فيه بأس

البأس . « وروى مرفوعاً . وكذلك كل ما جاء من هذا الباب . قدم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعةً إلى تعطيل التكليف . وأيضاً <sup>(١)</sup> فقد يتعلق بالمباح - في سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه - ما يصير به غير مباح ، كالللال <sup>(٢)</sup> إذا لم تؤد زكاته ، والخيال <sup>(٣)</sup> إذا ربطها تعففاً ولكن نسي حق الله في رقابها ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أنا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ، بل هو ثلاثة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك ، وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخروي . ففي الحديث : « نعم المال الصالح للرجل الصالح <sup>(٤)</sup> » وفيه : « ذهب أهل الدثور بالأجور والدرجات العلاء والنعم المتيم - إلى أن قال - ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء <sup>(٥)</sup> » ، بل قد جاء أن في جامعة الأهل أجراً ، وإن كان قاضياً شهوته ، لأنه يكف به عن الحرام . وذلك في الشريعة كثير . لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما توسل 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 ينهى عنه ، فهو معارض بمثله . فيقال : بل فملاء طاعة بإطلاق ، لأن

(١) أعم مما قبله الخاص بالذريعة أي باللواحق

(٢) و(٣) المثالان من نوع واحد . والظاهر أنهما من أمثلة المقارن ، ويصح أن يكونا

من اللواحق

(٤) أخرجه أحمد كما في كنوز الحقائق للمناوي ، وقال عنه العراقي في تخريج أحاديث

الاحياء : رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

(٥) رواه مسلم



كلّ مباح ترك حرام<sup>(١)</sup> . ألا ترى أنّه ترك المحرمات كلّها عند فعل المباح ، فقد شغلّ النفسَ به عن جميعها . وهذا الثاني أولى<sup>(٢)</sup> ؛ لأن الكلية هنا تصحّ . ولا يصحّ أن يقال : كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهيّ 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 أنّ فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك محاسباً على تركه ، من حيث كان الترك فعلاً ؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً . وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدّى إليه مثله . وأيضاً فإنّه إذا تمسك بأنّ حلالها حساب ، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب ، مع أنه آت بحلال ، وهو الترك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له . لأنّ طول الحساب إنّما يميّط به من جهة كونه حلالاً بالفرض . وهذا تناقضٌ من القول

والثاني أنّ الحساب إنّ كان ينهض سبباً لطلب الترك ، لزم أن يطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مستعولاً عنها كلّها . فقد قال تعالى : (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) ، فقد انحنم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك . وكذلك سأر المكلفين . لا يقال : إنّ الطاعات يعارض طلب تركها طلبها . لأننا نقول : كذلك المباح ؛ يعارض طلب تركه التخيير فيه ، وأنّ فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أنّ ما ذكر من الحساب على تناول الحلال ، قد يقال إنّ راجع

(١) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل!  
(٢) أي أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلى بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خرج عن نفس المباح ، فإنَّ المباحَ هو أكل كذا مثلا . وله مقدمات ، وشروط ، ولو اُحِق ، لا بدَّ من مراعاتها . فإذا رُوِعِيَتْ صار الأكل مباحا ، وإن لم تُراعَ كان التسبب والتناول غيرَ مباح . وعلى الجملة ، فالمباح - كغيره من الأفعال - له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولو اُحِق ، تُراعَى . والترك في هذا كماه كالفعل . فكما أنه إذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولا عنه ، كذلك إذا تسبب إلى الترك كان مسئولا عنه

ولا يقال : إنَّ الفعل كثير الشروط والموانع ، ومقتصرٌ إلى أركان ، بخلاف الترك ، فإنَّ ذلك فيه قليل ، وقد يكفي مجرد التصد إلى الترك

لأنَّ نقول : حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدمات ، كان فعلا أو تركا ، ولو بمجرد التصد . وأيضا فإنَّ الحقوق تتعلق بالترك كما تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق الآدميين ، أو منهما جميعا . يدل عليه قوله ﷺ : « إنَّ لنفسك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا . فأعطِ كلَّ ذي حقِّ حقه <sup>(١)</sup> » وتأمل حديث سادن وأبي الدرداء <sup>(٢)</sup> رضى الله عنهما ، يبيِّن لك هو وما في معناه أنَّ 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 أنَّ الحساب إنَّ كان راجعا إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء ، وإن كان راجعا إلى نفس المباح أو إليهما معا فالفعل والترك أيضا سواء

وأیضا إنَّ كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك ، لأنَّه من جملة ما امتنَّ الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : ( ولأرضٍ وضعتها للآدم ... إلى قوله - يَخْرُجُ مِنْهُمَا الْأُولُؤُا وَالْمَرْجَانُ ) . وقوله : ( وهو الذى سَخَّرَ

(١) أخرجه البخارى والترمذى

(٢) هو هذا الحديث بعينه ، غيبته أنه ينقصه في أوله قوله : « ان لربك عليك حقا »

لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَأْكُلُوا مِنْهُ... إلى قوله- وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ) ، وقوله : ( وَسَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ) . . . إلى غير ذلك من الآيات التي نُصِّفُ فيها على الامتنان بالنعمة . وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم الشكر عليها . وإذا كان هكذا ، فالترك له قصداً يُسأل عنه : لم تركته ؟ ولأى وجهٍ أعرضت عنه ؟ وما منعك من تناول ما أحل لك ؟ فالسؤال حاصل في الطرفين . وسيأتى لذلك تقرير في المباح الخادم لغيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها جدليٌّ . 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 نفسه في ذلك وعمل على ما أمر به فقد شكر نعم الله . وفي ذلك قال تعالى : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ ؟ ) . إلى قوله - خالصةً يوم القيامة ) أى لا تبعة فيها ، وقال تعالى : ( فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ) وفسره النبي عليه السلام بأنه العرض ، لا الحساب الذي فيه مناقشةٌ وعذاب وإلا لم تكن النعمة المباحة خالصةً للمؤمنين يوم القيامة . وإليه يرجع قوله تعالى : ( فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ) . أعنى سؤال المرسلين . وبحقته أحوال السلف في تناول المباحات ، كما سيذكر على إثر هذا .

﴿ والثاني من الأمور المعارضة ﴾ أن ما تقدم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ، فإنهم تورعوا عن المباحات كثيراً . وذلك منقول عنهم تواتراً ، كترك الترفه في الطعام ، والمشرب ، والمركب ، والمسكن . وأعرفهم في ذلك عمر بن الخطاب ، وأبو ذر ، وسلمان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وعلي بن أبي طالب ، وعمار ، وغيرهم . رضى الله عنهم .

وانظر إلى ما حكاه ابن حبيب في كتاب الجهاد ، وكذلك الداودي في كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أن هذه أوّلاً حكايات أحوال . فالاحتجاج بمجرد ما من غير نظر فيها لا يجدي ؛ إذ لا يلزم أن يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً ، لا يمكن تركه لغير ذلك من المقاصد . وسيأتي - إن شاء الله - أن حكايات الأحوال بمجرد ما غير مفيدة في الاحتجاج

والثاني أنها معارضة بمثلها في التقيض فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل ، ويأكل اللحم ويختصّ بالذراع وكانت تعجبه ، وكان يستعذب له الماء ، وينقع له الزبيب والتمر ، ويتطيبّ بالمسك ، ويحبّ النساء . وأيضاً ، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين ، والعلماء المتّقين ؛ بحيث يقتضى أن الترك عندهم كان غير مطلوب . والتقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً ، لبادروا إليه بمبادرتهم لكل نافلة وبرّ ، ونيل منزلة ودرجة ؛ إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات بمبادرتهم ، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن - ممن قرّب عهده أو بعد - في رّفده وماله مشاركتهم . يعلم ذلك من طالع سيرهم . ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً . ولو كان مطلوباً لعمود قطعاً ، ولعملوا بمتتضاء مطلقاً من غير استثناء ؛ لكنهم لم يفعلوا . فدلّ ذلك على أنه عندهم غير مطلوب . بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات ، فذهّبوا عن ذلك . وأدلة هذه الجملة كثيرة . وانظر في باب المفاضلة بين الفقر

والغنى<sup>(١)</sup> في مقدمات ابن رشد

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

منها أنهم 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 يأتها المال العظيم الذي يمكنها به التوسع في المباح فتصدق به ، وتُفطر على أقل ما يقوم به العيش . ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطلوباً . وهذا هو محل النزاع .

ومنها أن بعض المباحات قد يكون مورثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة ؛ فيترك المباح لما يؤديه إليه ؛ كما جاء : أن عمر بن الخطاب لما عدلوه في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام ، أتى بفرس . فلما ركبته فحملج تحته ، أخبر أنه أحسن من نفسه ؛ فنزل عنه ، ورجع إلى حماره . وكما جاء في حديث الخبيصة ذات العلم ، حين لبسها النبي ﷺ ، فأخبرهم أنه نظر إلى علمها في الصلاة فكاد يفتنه<sup>(٣)</sup> ، وهو المعصوم

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما . وهو محل النظر والاختد والرد بينهم . فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنا بان 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 الاول غير الاجمال والتفصيل في المقاصد . الا أن يقال : انه روعي في الاول 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 مفضلها هنا - ليس محل القصد فيما سبق

(٣) حديث الخبيصة رواه الشيخان وليس في روايتهما انه كاد يفتنه . بل اتفقا في رواية على قوله : ( انها الهتني آنفاً عن صلاتي ) وذكر البخاري في رواية أخرى : ( فأخاف أن تفتني )

يتركه ، ولكنه علم أُمَّته كيف يفعلون بالمباح إذا أدَّاهم إلى ما يُكره ، وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ، كما قيل : إني لأدع بيني وبين الحرام سترة من الخلال ، ولا احرمها . وفي الحديث : « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، - حتى يدعَ مالا بأس به ، حذراً لما به البأس <sup>(١)</sup> » وهذا بمثابة من يعلم أنه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانية ، نظر إلى محرّم . أو تكلم فيها لا يعنيه ، أو نحوه .

ومنها أنه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنه مباح ، إذا تخيل فيه إشكالا وشبهة ، ولم يتخلص له حله . وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف . كقولهم : « كُنَّا ندع مالا بأس به حذراً لما به البأس » ولم يتركوا كل مالا بأس به ، وإنما تركوا ما خشوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع .

ومنها أنه قد يترك المباح لأنه لم تحضره نية في تناوله ، إما للعون به على طاعة الله ، وإما لأنه <sup>(٢)</sup> يجب أن يكون عمله كونه خالصاً لله ، لا يلوى فيه على حظ نفسه من حيث هي طالبة له ، فإن من خاصة عباد الله من لا يجب أن يتناول مباحاً لكونه مباحاً ، بل يتركه حتى يجرد لتناوله قصد عبادة ، أو عوناً على عبادة ، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظ ، لأن الأول نوع من الشكر بخلاف الثاني . ومن ذلك أن يتركه حتى

(١) رواه الترمذي بلفظ : ( لا يبلغ العبد حقيقة التقوى ) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ ( لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين ) . عن الترمذي . وقال صحيح الإسناد ما به والحاشية .

(٢) يفار 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 يجرد 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 . فيוכל هذا لأهله . أما الأول فإنه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة . ولا شك أن الثاني أرق من صاحب حال الأول

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 . وهذا كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قاذحة في مسألتنا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكفاية في عبادة : من علم ، أو تفكر ، أو عمل مما يمتدق بالآخرة ؛ فلا تجده يستلذ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يُلقى إليه بالاً . 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 أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئاً ؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لاتعنيني لو كنت ذكرتني لفعلت . » ويتفق مثل هذا للصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له <sup>(١)</sup> ، هو في حكم المفعول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسرافاً . والإسراف مذموم . وليس في الإسراف حدٌّ يوقف دونه ؛ كما في الإقتار . فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظن من يراه ممن ليس ذلك إسرافاً في حقه أنه تارك للمباح . ولا يكون كما ظن . فكل أحد فيه فقيه نفسه - والحاصل أن 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 <sup>(٢)</sup> لأمر مباح ، هو مباح . ومن

(١) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان

الغير على خلاف ذلك

(٢) تنظير لا تمثيل

شرطه أن لا يكون جنباً ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب . ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول مباح مشروط بترك الإسراف ، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذمماً مباح مطلقاً

وإذا تملت الحكايات في ترك بعض المباحات عن تقدم ، فلا تعدو هذه لوجوده . وعند ذلك لا تكون فيها معارضة لما تقدم . والله أعلم

﴿ الثالث من الأمور المعارضة ﴾ ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا ، وترك لذاتها وشهواتها . وهو مما اتفق على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على الجملة . حتى قال الفضيل بن عياض : « جعل الشر كآه في بيت ؛ وجعل مفتاحه حب الدنيا . وجعل الخبير كآه في بيت ؛ وجعل مفتاحه الزهد » . وقال الكتاني 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 الحرم فزهد فيه لازم من أمر الإسلام ، عام في أهل الإيمان ، ليس مما يتجربى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط ؛ وإنما تجاروا فيما صاروا به من الخواص ، وهو الزهد في المباح . فمما المكروود فذو طرفين ؛ وإذا ثبت هذا فمحال عدة أن يتجاروا فيه هذه التجارة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أن الزهد - في الشرع - مخصوص بما طلب تركه ، حسبما يظهر

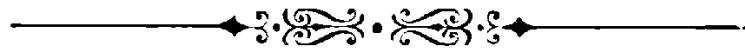


من الشريعة . فالمباح في نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدم من الأدلة . فإذا أطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة المجاز ، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

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

والثالث أن ترك المباحات إما أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ، بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح » ، نضلاً عن أن يقال فيه : « زهد » . وإن كان تركه بقصد ، فإما أن يكون القصد متصوراً على كونه مباحاً ، فمحلّ النزاع ؛ أو لأمر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، 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 مجرد الترك . ولا نزاع في هذا .

وعلى هذا المعنى فسرد الغزالي إذ قال : « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . » فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة ، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه ، وقل في تفسيره : « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة ، لم يتصور إلا 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 فيدل عليه كثير مما تقدم<sup>(١)</sup>؛ لأن كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء، وقد استدل من قول إنه مطلوب؛ بأن كل مباح ترك حرام، وترك الحرام واجب؛ فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرره الأصوليون عنه. لكن هذا القائل يظهر منه أنه يسلم أن المباح - مع قطع النظر عما يستلزمه - مستوي الطرفين. وعند ذلك يكون ما قوه الناس هو الصحيح<sup>(٢)</sup> لوجود:

أحدها لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً<sup>(٣)</sup> ألبتة؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكافين بإباحة أصلاً. وهذا باطل باتفاق. فإن الأمة - قبل هذا المذهب - لم تنزل تحم على الأفعال بالإباحة، كما تحم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام. فدل على عدم اعتبارها لما يستلزم؛ لأنه أمر خارج عن ماهية المباح

والثاني أنه لو كان كما قل، لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة. وذلك

باطل على مذهبه ومذهب غيره

(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 ولى رد على الكمي ليس محله هناك. ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع. فصح قوله: يدل عليه كثير مما تقدم. وعليك بالنظر في تطبيق ذلك

(٢) لم يقل: وعند ذلك يكون الخلف لفظياً. لأنه - وإن - أفقهم في هذا - يرى أن استزاهه 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، لأنه مهاوٍع ما يسمى مباحاً فهو واجب. وهو مبنى الرد في الوجه الأول. وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية نبهاً. ولا يقول هو بذلك كغيره (٣) أي في أي فعل معين

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

والثالث أنه 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 ؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام ، فلذلك نفى المباح ؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيها . وهو خلاف الإجماع والمعقول . فإن اعتبر<sup>(١)</sup> 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 فذلك الأحكام الأخرى ؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين . وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع

فالخاص أن الشارع لا يقصد له في فعل المباح دون تركه ، ولا في تركه دون فعله ؛ بل يقصده جعله خيرة 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

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

في الفعل بخصوصه ، ولا في الترك بخصوصه  
 لكن يرد على مجموع الطرفين<sup>(١)</sup> إشكال زائد على ما تقدم في الطرف الواحد ؛  
 وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يمتضى قصد الشارع إلى فعله على  
 الخصوص ، وإلى تركه على الخصوص .

فَمِ الْأُولَى فُشِيءَ : (منها) الأمر بالتمتع بالطيبات ؛ كقوله تعالى :  
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِنَّمَا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا ) وقوله : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا  
 كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ ) وقوله : ( يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا  
 مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ) ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد  
 الاستعمال . وأيضاً فإن النعم المبسوطة في الأرض لثمتعت العباد ، التي ذكرت  
 المنة بها ، وقررت عليهم ، فهم منها القصد إلى التمتع بها ؛ لكن بتמיד الشكر  
 عليها . (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئاً مما بث في الأرض من  
 الطيبات ، 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 ) أي خلقت لأجلهم ( خالصةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) لا تباعة فيها ولا إثم .  
 فهذا ظاهر في القصد إلى استعماله دون تركها . (ومنها) أن هذا النعم هدايا من  
 الله لعبده ؛ ومثل يسبق بالعبد عدم قبول هدية السيد ؟ ! هذا غير لائق في  
 محسن العادات . ولا في مجرى الشرع ؛ بل قصد المهدى 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

(١) أي استواء الفعل والترك في المباح . فلا إشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً .  
 ما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضاً ؟  
 وهل مع هذا يقال إن المباح يتنوى طرفه ؟

السلام : « إِنَّمَا صَدَقَةٌ تُصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ <sup>(١)</sup> » زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه : « أَرَأَيْتَ لَوْ تَصَدَقْتَ بِصَدَقَةٍ فَرُدَّتْ عَلَيْكَ ؟ أَلَمْ تَغْضَبْ ؟ » وفي الحديث : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عِزَّتُهُ <sup>(٢)</sup> » وغالب الرخص في نمط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالنظر في السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله : ( وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ) إلى آخرها . وإذا تعلقَّت المحبة بالمباح كان راجح الفعل . فهذه جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأما ما يقتضى التقصد إلى الترك على الخصوص ، فجميع ما تقدم من ذمّ التمتع والميل إلى الشهوات على الجملة ، وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة ، كالطلاق السنّي <sup>(٣)</sup> ، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح : « أَبْغَضُ الْحَالِلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ <sup>(٤)</sup> » ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنة كما جاء في التمتع بالنعم ، وإنما جاء مثل قوله : ( الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ) ( فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ) ( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ) ( فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ) . ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة . <sup>(٥)</sup> وجاء : « كُلُّ لُحُو

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم باسقاط لفظ (إنها) . وكذلك ذكره في نيل الاوطار بغير أنها عن الجماعة الا البخارى . ( والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد )  
(٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر ، والطبراني عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصح اه مناوى على الجامع الصغير  
(٣) وهو الذى رسمته السنة بان يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه . أما البدعى فليس بمباح حتى يمثل به

(٤) رواه أبو داود

(٥) أى تجعله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحا

باطلٌ إلا ثلاثة<sup>(١)</sup> » وكثير من أنواع اللهو مباح ، واللعب أيضاً مباح ، وقد ذم . فهذا كآه يدل على أن المباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدل على أن المباح يتعلق به الطلب فعلاً وتركاً على غير الجهات المتقدمة<sup>(٢)</sup>

والجواب من وجهين : أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي

فالإجمالي أن يقال : إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين ، فكل ما ترجح 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 بالتقاصد والأموال الخارجة .

وأما التفصيلي فإن المباح ضربان : أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي ، والثاني أن لا يكون كذلك فلا أول قد يراعى من جهة ما هو خادماً له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعلاً ، وذلك أن التمتع بما أحل الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح في نفسه ، وإباحته بالجزء<sup>(٣)</sup> . وهو خادماً لأصل ضروري وهو إقامة الحياة ، فهو مأثور به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلّي المطلوب . فلا أمر به

(١) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم

(٢) أي الخارجة عنه . الآتية بطريق الاستلزام . يعني بل ذلك راجع لنفس المباح . فلا

تصلح هنا الاجوبة المتقدمة

(٣) يعني أنه باعتبار هذا المأكول بعينه . وهذا الجزئي من اللبس 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 تماعاً أو خبزاً في وقت كذا . بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجيء قوله تعالى : ( يأياها الرسل كلوا من الطيبات ) ( يأياها الذين آمنوا هموا من طيبات ما رزقناكم ) إلى غير ذلك من صيغ الأوامر

راجع إلى حقيقته<sup>(١)</sup> الكلية ، 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 ينتقض أصلاً من الأصول الثلاثة المتبعة ، أو لا يكون خادماً لشيء ، كالطلاق<sup>(٢)</sup> ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلي إقامة النسل في الوجود ، وهو ضروري ، وإقامة 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 مبعوضاً ، 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 تقدم . ولكن لما كان الحلال فيها قد يُتناول فيخرم ما هو ضروري كالدين<sup>(٣)</sup> - على الكافر ، - والتقوى - على العاصي ، - كان من تلك الجهة مذموماً . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل ، إذا لم يكن في محذور ، ولا يلزم عنه محذور ، فهو مباح ؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء . بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية . وفي القرآن : ( ولا تمش في الأرض مَرَحاً ) إذ يشير إلى هذا المعنى . وفي الحديث : « كلُّهُوٍ باطلٌ إلا ثلاثة » ويعنى بكونه باطلاً أنه عبث

(١) وهذا غير الاستلزام وغير الامور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكمي

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

(٣) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته ، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سبباً في الكفر أو الاستمرار عليه وهذا في الكافر ، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها ، بالنسبة للمسلم العاصي

أو كالعبث ، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح بخدمة أمراضه ورواها وهو النسل . وبخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللعب بالسهم ، فإنهما يخدمان أصلاً تكملياً وهو الجهاد<sup>(١)</sup> . فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللاهو الباطل . وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه<sup>(٢)</sup> وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية فلنضعه هنا . وهي :

### المسألة الثانية:

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

فالأول كالتمتع بالطيبات<sup>(٣)</sup> من المأكل ، والمشرب ، والمركب ، والملبس . مما سوى الواجب من ذلك ، والمندوب المطلوب في محسن العبادات ، أو المكروه

(١) عنده هنا من التكمييات وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات . ولا تعارض بين المقامين . إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال . وتكميلياً في حال . فلأول 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 الأشكال والجواب عنه . ولم تستفد من أول المسألة . ولا من الجدل ما ضي كنه وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق ونتيجته وأنه لا بد أن يزيد هذه الكلمة لوجيزة (بخصوصه)

(٣) أي أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ حياة ، دفعت إليه حاجة رفع الحرج) . ولا مندوباً (كما إذا كان داخلها فيما هو من محسن العبادات) . ولا مكروهاً (كما إذا كان فيه اختلال تعاضدها كالاسراف في بعض أحواله) - قول من التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة - يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل . فمتركه الناس جميعاً واختلفوا به لكان مكروهاً . فيكون فعله كذا مندوباً إليه شره



في محاسن العادات ، كالاِسراف فهو مباح بالجزء . فلو ترك بعض الاوقات <sup>(١)</sup> مع القدرة عليه ، كان جائزاً كما لو فعل . فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشرعُ إليه في الحديث : « إذا أوسعَ اللهُ عليكم فأوسعوا على أنفسكم ، وإنَّ الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده <sup>(٢)</sup> » وقوله في الآخر حين حسن من هيئته : « أليس هذا أحسن <sup>(٣)</sup> ؟ » وقوله : « إن الله جميلٌ يحبُّ الجمال <sup>(٤)</sup> » بعد قول الرجل : إنَّ الرجل يجب 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 الأكتسابات الجائزة ، كقوله تعالى : ( وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرمَ الرِّبَا ) ( أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ ) ( أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ) وكثير من ذلك . كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ، أي إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز ، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان ، أو تركها بعض الناس <sup>(٥)</sup> لم يقدح ذلك ، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك ، لكان تركها

(١) مقتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه . وقوله بعد لو تركه الناس جميعاً لكان مكروهاً يقتضى أن طلبه كفاً أي لو قام به البعض سقط عن الباقي . ولو كان قادراً عليه فلم يفعله راساً لم يكن مكروهاً ولعل الاول هو المعول عليه . ويشهد له قوله في الثاني : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل في بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

(٢) الجزء الأول من الحديث رواه البخارى عن أبي هريرة ، والجزء الأخير أخرجه الترمذى والحاكم

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

(٤) أخرجه مسلم و ابو داود والترمذى - وقد وردت هذه الجملة : ( ان الله جميل يحب الجمال ) مستقلة ، من طرق أخرى

(٥) هذا في غير الاكل والشرب مثلاً . أما ما فلا . بل الذي يجري فيها قوله تركها في بعض الاحوال . فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعني أو فرضنا ترك الشخص لمثل الاكل والشرب دائماً وكلياً لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة اكتفى بافتراض

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فيها واجبا بالكل  
والثالث كالتنزه<sup>(١)</sup> في البتتين ، وسحاح تغريد الحمام ، والنفاء 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 ، ونسب فاعله إلى  
قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح  
والرابع كالمباحات التي تقدر في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة .  
فإنها لا تقدر إلا بعد أن يعد صاحبها خارجاً عن هيئات أهل العدالة ،  
وأجرى صاحبها مجرى الفساق ، وإن لم يكن كذلك . وما ذلك إلا لذنوب  
اقترفه شرعاً . وقد قال الغزالي : إن المداومة على المباح قد تصير صغيرة ،  
كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع  
الإصرار .

### فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل<sup>(٢)</sup> ، كالأذان  
في المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجماعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة  
التطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك في بعضها فقط . مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض . ويمكن  
أن يقال نظيره في القسم الأول .

فكأنه قول في القسمين : ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلما كان تاركاً للمندوب في  
الأول . وللاول في الثاني فيما يكون فيه ذلك فلا كل والشر .

(١) في هذا القسم والذي بعده . جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلماً . فتنبه  
(٢) أما كفايتها كالأذان واقعة لجماعة وأما عينها كباتي الأمانة إلا ما يأتي بعد من  
النكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه . مقصود الشارع

فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرَّح التارك لها . ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه . وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرَّح ، فلا تقبل شهادته ؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين . وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهمَّ أن يحرق عليهم بيوتهم ؛ كما كان عليه السلام لا يغير على 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 . أمّا إذا كان في بعض الأوقات ، فلا تأثير له ، فلا محذور في الترك

### ﴿ فصل ﴾

إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعاً بالكل ؛ كاللعب بالشطرنج والترد بنير مقامرة . وسماع الغناء المكروه . فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح في العدالة . فإن داوم عليها قدحت في عدالته . وذلك <sup>(١)</sup> دليل على المنع بناء على أصل الغزالي <sup>(٢)</sup> . قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالترد 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

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

(٢) وهو أن المداومة على المباح قد تصير صغيرة بل هذا أولى من المداومة على بعض

واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلتوا الواجب من حيث النظر الجزئي . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا ؟

أما بحسب الجواز<sup>(١)</sup> فذلك ظاهر ؛ فإنه إذا كانت هذه الظاهر المعيّنة فرضاً على المكف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكباً كبيرة . فينقذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعنوا الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أخرى بذلك . وكذلك القتال عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثير ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك . فإنّ المفسدة بالمدائمة أعظم منهم في غيرها .

وأما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة : « من ترك الجمعة ثلاث مرات طبع الله على قلبه<sup>(٢)</sup> » فقيّد بالثلاث كما ترى . وقال في الحديث الآخر : « من تركها<sup>(٣)</sup> استخفافاً بحقّها أو تهاوناً<sup>(٤)</sup> » مع أنه لو تركها<sup>(٥)</sup> مختاراً غير متهاون ولا مستخف ، لكان تاركها للفرض ؛ فإنما

(١) أى جواز ذلك وامكان وقوعه شرعاً . ويأتى مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله وأما بحسب الوقوع

(٤٣) رواية أصحاب السنن كما في التيسير . « من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه » ورواه في الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحها والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم . وفي رواية عن أحمد باسناد حسن ، والحاكم وقال صحيح الاسناد : ( من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه ) . وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الالفاظ وليس منها ما هنا

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية - على ما فيها - ليفيد ان الشارع رتب على تكرار التهاون على الترك تهاوناً واستخفافاً . ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على ان جريمة التكرار اكبر من جريمة المرة الواحدة . ولا يخفى عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عذر وان لم تشم النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركوذاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لانه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير اليه كلامه بعد \* راجع الحديثان فانهما بهذه الالفاظ لم تقف عليهما في التيسير من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه

(٥) أى مرة واحدة لكان تاركها للفرض أى ولم يرتب عليه الطبع على القلب

قال ذلك لأن مرات أولى في التحريم ؛ وكذلك<sup>(١)</sup> 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<sup>(٢)</sup> • وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكبر 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 أن الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة •

وأما إن قلنا : إن الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ما تقدم ، فيقال : إن الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل<sup>(٣)</sup> . لا مانع يمنع من ذلك . فانظر فيه وفي أمثله منزلاً على مذهب الحنفية . وعلى هذه الطريقة يستتبّ التعميم فيقال في الفرض<sup>(٤)</sup> : إنه يختلف بحسب الكلّ والجزء ، كما تقدم بيانه أول الفصل . وهكذا القول في المنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكلّ والجزء ؛ وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو في حالة ما ، فلا تكون كذلك في أحوال آخر ، 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

(١) لعل صوابه (ك) ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني

(٢) أنظر ما معنى اعادته هنا ؟ فلعل هنا تحريفاً

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

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

سرقة نصف النصاب كسرقة ربه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه . ولذلك عدوا سرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، من باب الصغائر - مع أن السرقة معدودة من الكبائر - وقد قال الفزالي : قلما يُتصور الهجوم على الكبيرة بفتة . من غير سابق ولو أحق من جهة الصغائر - قال - ولو تصورت كبيرة وحدها بفتة ، ولم يتفق عوده إليها ، ربما كان العنو إليها أرجى من صغيرة واضب عليها عمره

### فصل

هذا وجه من النظر مبني على أن الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكيفية والجزئية من غير اتفاق (١)

ولمدع أن يدعى اتفاق أحكامها وإن اختلفت بالكيفية والجزئية . أما في المباح فمثل قتل كل مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشراء العرية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لا يكون ذلك متوجه الطلب ، والتداوى إن قيل إنه مباح ، فإن 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 كلهم ذلك اختياراً ، فهو كما لو فعلوا كلهم . وأما في المندوب ، فكالتداوى إن قيل بالنذب فيه بقوله عليه السلام : « تداؤوا » (٢) ، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية بقوله : « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة » (٣) . فإن هذه

(١) أي في الحكم بين الجزئي والسكلي ، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ومدع الخ أي له أن ينازع في اطراد القاعدة ، ويقول بل قد يستوى حكم الكيفية والجزئية . وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدتها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة (٢) بعض حديث أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( ان الله تعالى أنزل الدواء والداء ، وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام )

(٣) بعض حديث أخرجه الخمسة الا البخاري . ولفظه في التيسير : ( ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شيء . فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة . واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليعد أحدم شفرته وأبرح ذبيحته )

الأمر لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً<sup>(١)</sup> ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائماً . وأما في المكروه ، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجار بالحمة والعظم وغيرها مما يُنتقى ، إلا أن فيه تلويثاً أَوْحَقاً للجن . فليس النهي عن ذلك نهى تحريم ، ولا ثبت أن فاعل ذلك دائماً يُجرح به ولا يؤثم . وكذلك البول في الجحر ، واختناث الأسمية في الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأما في الواجب والمحرم فظاهر أيضاً التساوى ؛ فإن الحدود وضعت على التساوى ؛ فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقاذف الواحد<sup>(٢)</sup> 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 حد 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 تقدح فيها الفلتات . فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكمية والجزئية .

ولصاحب النظر الأول أن يجيب بأن ما استشهد به على الاستواء

محتمل :

(١) 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 فن جهة أن ضد المندوب المكروه

(٢) تراجع هذه الأحكام في الفروع

أما الأول فإن الكلى والجزئىّ يختلف بحسب الاشخاص والأحوال والمكتمين . ودليل ذلك أنا إذا نظرنا إلى جواز الترك فى قتل كل مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خف الخطب ؛ فلو فرضنا تمالؤ الناس كلهم على الترك ، داخلهم الحرج من وجود عدة . والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً . فصار الترك منهيّاً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشدّ . فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً . وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه . فلا استواء إذاً بين الكلى والجزئىّ فيه . وبحسبك فى المسألة أنّ الناس لو تمالؤوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم معلّم شرعىّ . وناهيك به . نعم قد يسبق ذلك النظر<sup>(١)</sup> إذا تقارب ما بين الكلى والجزئىّ ؛ وأما إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدّم . ومثل هذا النظر جار فى المندوب والمكروه .

وأما ما ذكره فى الواجب والمحرم فغير وارد ؛ فإنّ اختلاف الأحكام فى الحدود ظاهر وإن اتفقت فى بعض . وما ذكره الغزاليّ فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة<sup>(٢)</sup> . وإن سلّم فى العدالة وحدها لمعارض راجح . وهو أنه لو قدح دور ذلك فيها لندرت العدالة ، فتعذرت الشهادة

### فصل

إذا تشرّر تصوير الكمية والجزئية فى الأحكام الخمسة ، فقد يُطلب الدليل على صحّتها . والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدّم فى اثناء التقرير . بل

(١) أى نظر الاتفاق فى الحكم بين الكلى والجزئىّ فى هذه المسائل إذا كان الكلى قليل الشمول ضعيف العموم . فربما يقال ان الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذى أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال فى الباقي . أما إذا تبع العموم فن الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم فى شىء مما بوهن القاعدة العامة الكمية التى قررنا أول الفصل

(٢) وهى اختلاف مراتب المنوعات بالكمية والجزئية كما سبق



هى فى اعتبار الشريعة بالغة مبالغ القطع ، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرهما ، ولكن إن طلب مزيداً فى طائفة القلب ، وانشرح الصدر ، فيبدل على ذلك جمل :

منها ما تقدمت الإشارة إليه فى التجريح بما داوم عليه الإنسان ، مما لا يجرح به لو لم يداوم عليه . وهو أصل متفق عليه بين العلماء فى الجملة . ولولا أن للمداومة تأثيراً ، لم يصح لهم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يداوم عليه من الأفعال ؛ لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يداوم عليه . وهو معنى ما تقدم تقريره فى الكلية والجزئية وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق ؛ وتقرر فى هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هى الكليات ، دون الجزئيات ؛ إذ مجارى العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أن الجزئيات أضعف شأنها فى الاعتبار لما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الأطراد ؛ كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان فى الآحاد ؛ لكن الغالب الصدق . فأجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب ، حفظاً على الكليات . ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق ، ولا منتهى الحكم إلا بما هو معلوم ، ولا طرح الظن باطلاق . وليس كذلك . بل حكم بمقتضى ظن الصدق وإن برز بعد فى بعض الوقائع الغلط فى ذلك الظن . وما ذاك إلا أطراح الحكم الجزئية<sup>(١)</sup> فى حكم الكلية . وهو دليل على صحة اختلاف الفعل

(١) وان كان هذا فى احكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكميلية التى الكلام فيها . لان الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية اه . الا أن يقال ان مجارى العادات تدخلها الاحكام التكميلية أيضا . وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءا ، (ولكن هل ذلك مطرود وفى كل الاحكام الخمسة كما هى) أصل الدعوى أوفى بعضها فقط اه ؟

الواحد بحسب الكليّة والجزئية ؛ وأنّ شأن الجزئية أخفّ  
ومنها ماحاء في الحذر من زلّة العالم في عمه أو عمله - إذا لم تتعدّ لغيره -  
في حكم زلّة غير العالم ، فإذ يزد فيها على غيره . فإنّ تعدّت إلى غيره اختلف  
حكمها . وما ذلك إلا لكونها جزئية إذا اختصت به ولم تتعدّ إلى غيره . فإنّ  
تعدت صارت كليّة بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقتضى  
القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جداً ، ولم تكن كذلك على فرض  
اختصاصها به . ويجرى مجراد كلّ من عمل عملاً فاقته به فيه : إن صالحاً  
فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « من سن سنة حسنة أو سيئة »<sup>(١)</sup> :  
و « أن نفساً لا تقتل ظالماً إلا كان على ابن آدم الأول كفلٌ منها ، لأنه أول  
من سن القتل »<sup>(٢)</sup> . وقد تعدت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب ، وإن كانت  
في نفسها صغيرة . والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهي  
توضح مادّنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكليّة .  
وهو المطلوب

### المسألة الثالثة

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

(١) 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 )

(٢) الحديث رواه في التيسير عن الحمزة الأما داود بلفظ : ( وليس من نفس تقتل  
ظالماً الخ ) ، ولفظ الترمذي : ( ما من نفس تقتل ... ) وهكذا أورده المؤلف في المسئلة الثامنة  
في بحث السبب ولفظ البخاري ( لا تقتل نفس ... ) وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها  
هنا بزيادة أن وتقدمه نفس .

(أحدهما) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الفعل . (والثاني) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الترك . (والثالث<sup>(١)</sup>) أن يكون خادماً لمُخَيَّرٍ فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأما الأول فهو المباح بالجزء ، المطلوبُ الفعلُ بالكلِّ . وأما الثاني فهو المباح بالجزء ، المطلوب الترك بالكلِّ ، بمعنى أن المداومة عليه منهي عنها . وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثاني

ومعنى هذه الجملة أن المباح - كما مرَّ - يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً ، والخدمة هنا<sup>(٢)</sup> قد تكون في طرف الترك ، كترك الدوام<sup>(٣)</sup> على التنزه في البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والغناء المباح . فإن ذلك هو المطلوب<sup>(٤)</sup> . وقد تكون في طرف الفعل ، كالاستمتاع بالحلال من الطيبات . فإن الدوام فيه

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتأتى وجود الثالث والرابع (٢) أى في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك ، وقد تكون في طرف الفعل ، أى في كل من القسمين الأول والثاني ، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني ، وجانب الفعل في القسم الأول . وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال : ترك سماع الغناء جزئياً خادماً لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادماً للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهم والتمتع بالطيبات خادماً لكلي إقامة الضرورى . وترك الجزئى خادماً للترك الكلي المنهى عنه . وقد أشار الى مطلوب الترك كلياً فيما يخدّمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعنى الجزئى الذى يخدّم كلياً مطلوب الترك فانه يكون خادماً لما يضافها وهو الفراغ فى الاشتغال بها

ويحتمل أن يكون قوله هنا أى في خصوص مطلوب الفعل كلياً فانه يكون بالترك كمثال الغناء وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات . وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول : فان ذلك هو المطلوب

(٣) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام فانه مباح خادماً لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب ، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهور غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدّمه الفعل يخدّمه الترك إذا اجر بنا كلامه على الاحتمال الثانى الذى أشرنا اليه

(٤) لأنه يخدّم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرف ، مطلوب ، من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات<sup>(١)</sup> . بخلاف المطلوب الترك ، فإنه<sup>(٢)</sup> خادم لما يضادها<sup>(٣)</sup> وهو الفراغ من الاشتغال بها . والخادم للمخير فيه على حكمه<sup>(٤)</sup> . وأما الرابع فلمّا كان غير خادم لشيء يعتد به ، كان عبثاً أو كالعيب عند العقلاء ، فصار مطلوب الترك أيضاً ؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا ؛ فهو إذاً خادم لمطلوب الترك ، فصار مطلوب الترك بالكل . والقسم الثالث مثله أيضاً ؛ لأنه خادم له ، فصار مطلوب الترك أيضاً

وتأخّر أن كل مباح ليس بمباح باطلاق ؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة ؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك . فإن قيل : أفلا يكون هذا التقرير تفضيلاً لما تقدم من أن المباح هو المتساوي الطرفين ؟ فالجواب أن لا ؛

(١) هو إقامة الحياة

(٢) أي فعل جزئيه خادم أي فالمطلوب الترك كلياً يخدّمه فعل المباح . وعلى ما قرّر . ولا قد يخدّمه أيضاً أي بحقيقته ويرمين على حصوله ترك المباح . وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كذا فإنه مطلوب الترك ويخدّمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه

(٣) فإن الاشتغال بالهوى الجزئي يتكون منه ومن جزئيات الهوى أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فلهذا الجزئي خادم للهوى الكلي الذي يضاد الضروريات

(٤) أي مخير فيه هذا إذا كان الخدوم المحذوف جزئياً كالمشي المباح لسمع الغناء مثلاً . فلا ينافي أنه يأخذ وهو كلي حكماً من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم مخير . 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 يخدّمه كلياً مطلقاً . أولاً يخدّم كلياً ومطلوب لفعل أو مطلوب الترك . ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في دلالتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً . فكيف يتصور أن يخدّم المباح كلياً لمخير فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام ؟ حتى أنه يصحح هذا التقسيم الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه . فيقال في خدّمه مطلوب مطلوب بالكل . وما يخدّمه انتهى عنه يقال مطلوب بالترك بالكل وكان يمكنه دوماً في بناء سابقها . فتأمل

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 بالكل<sup>(١)</sup> . فأنت ترى أنّ هذا الثوب الحسن مثلاً مباح اللبس ، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له في أحد الأمرين . وهذا معقولٌ واقعٌ بهذا الاعتبار المتّصّر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو - من جهة ما هو وقاية للحرّ والبرد ، وموارٍ للسوأة ، 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 لاحرج فيه - وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين - فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل وتركه ؛ لوجوه (أحدها) أنّنا إنّما فرقنا بينهما بعمد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة :

فالقسم المطلوب الفعل بالكلّ هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل وتركه ؛ كقوله تعالى : ( نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَاتُوا حَرِّكُمْ أَنِّي سِئْتُمْ ) ، وقوله : ( وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ سِئْتُمْ ) ( وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ سِئْتُمْ رَغَدًا ) ، والآية الأخرى في معناها . فهذا تخييرٌ

(١) يعني مثلاً . والا فالنظر إليه بالأمر الخارجة يجعله أما من هذا وأما من المسمّى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللّهُ . وبالجملة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها ، بل هي زيادة ايضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكل للجزئي . وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة : فما يُخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه . فيقال فيما يُخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يُخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل . وكان يمكنه أدماجها في أثناء سابقتها - فتأمل

حقيقة . وأيضاً فلا مر في المطلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضى التخيير حقيقة ؛ كقوله تعالى : ( وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ) ( فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ) ( كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ) . وما أشبه ذلك . فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجود - واضح في التخيير في تلك الوجوه إلا ما قدمه الدليل على خروجه عن ذلك

وأما التسم المطوب الترك بالكل ؛ فلا نعم 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 ولهوياً ، في معرض الذم لمن ركن إليها ؛ فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه ، وجاء : ( وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا ) وهو الطبل أو ماني معناه ، وقال تعالى : ( وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ) ، وما تقدم من قول بعض الصحابة : حدثنا يارسول الله حين ماؤا مائة فنزل الله عز وجل : ( اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ) ، وفي الحديث : « كلُّ لهوٍ باطل »<sup>(١)</sup> ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب . فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة<sup>(٢)</sup> ، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات<sup>(٣)</sup> أو بعض الأحوال ، فمعنى نهي الحرج على معنى الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو » أى مما عفى عنه وهذا

(١) تقدم في آخر المسألة الأولى

(٢) أى بحال مخصوصة كما ورد : ( أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف ) وكما ورد في سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية ( أما كان معكم لهو ؟ فان الانصار يعجبهم اللهو . )

(٣) كما ورد في لعب حبشة في المسجد يوم العيد

إنما يعبر به في العادة ، إشعاراً بأن فيه ما يعنى عنه أو ما هو مظنة عنه .  
 أو هو مظنة لذلك فيما تجرى به العادات  
 وحاصل الفرق أن الواحد<sup>(١)</sup> صريح في رفع الأئتم والجناح ، وإن كان قد<sup>(٢)</sup>  
 يلزمه الإذن في الفعل والترك إن قيل به ؛ إلا أن قصد اللفظ فيه نفى الأئتم  
 خاصة . وأما الإذن فمن باب ما لا يتم<sup>(٣)</sup> الواجب إلا به ، أو من باب (الأمر  
 بالشئ ، هل هو نهى عن ضده ، أم لا) (والنهى عن الشئ هل هو أمر بأحد  
 أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير ، وإن كان قد يلزمه نفى الحرج  
 عن الفعل ؛ فقصد اللفظ فيه التخيير ، خاصة . وأما رفع الحرج فمن تلك الأبواب .  
 والدليل عليه أن رفع الجناح<sup>(٤)</sup> قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا جناح  
 عليه أن يطوف بهما) ، وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلا من أكره  
 وقلبه مطمئن بالإيمان<sup>(٥)</sup>) . فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك ،  
 لم يصح مع الواجب ، ولا مع مخالفة المندوب . وليس كذلك التخيير  
 المصرح به ؛ فإنه لا يصح مع كون الفعل واجباً دون الترك ، ولا مندوباً  
 وبالعكس

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

(٢) أي وقد لا يلزمه الاذن فيهما كما سيأتى 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 الاطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه  
 لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فلا استدلال من حيث ان كلمة رفع الجناح عامة ولا  
 تقتضى التخيير

(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

﴿والثاني﴾ أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأتبعها على سواء في قصد، ورفع الحرج مسكوت عنه، وأما لِنظر 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 بالمقصد الثاني؛ كما في الرخص؛ فإنها راجعة إلى رفع الحرج، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، فالصرح به في أحدها مسكوت عنه في الآخر، وبالعكس، فذلك إذا قال الشارع في أمر واقع: «لا حرج فيه». فلا يؤخذ منه حكم الإباحة؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً<sup>(١)</sup>، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه، فليتنقّد هذا في الأدلة

﴿والوجه الثالث مما يدل على أن مالا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق﴾ أن المخير فيه لما كان هو الخادم المطلوب للفعل، صار خارجاً عن محض اتباع الهوى؛ بل اتباع الهوى فيه مقيد وتابع بالمقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلاً 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، والمقصد إليها في التكليف، فالجزئي الذي لا يخرمه ليس بقادح في مقتضاه، ولا هو مضاف له، بل هو مؤكد له. فاتّباع الهوى في التخيير، فيه تأكيد لاتّباع مقصود الشارع من جهة الكل. فلا ضرر في اتباع الهوى هنا؛ لأنه اتّباع لتقصد الشارع ابتداءً، وإنما اتّباع الهوى فيه خادمه له

(١) الجارى على ما سبق أن يقول وقد يكون واجبا أيضا



وأما قسم مالا 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 ، حسب ما 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 مقوِّمٌ . ومن هنالك يلتزم الكلي  
 المنهى عنه ، وهو المضاد للمطلوب فعله . وإذا ثبت أنه كاتباع الهوى من غير  
 دخول<sup>(١)</sup> تحت كليٍّ أمرٍ ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه ،  
 فتصريح<sup>(٢)</sup> بما تقدم في قاعدة اتباع الهوى وأنه مضادٌ للشريعة

### المسألة الخامسة

إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكف 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 حاجيٌّ ، ولا تكميليٌّ ، من حيث هو جزئيٌّ . فهو راجع إلى  
 نيل حظٍّ عاجلٍ خاصةً . وكذلك المباح الذي يقال : « لا حرج فيه » ، أولى  
 أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً<sup>(٣)</sup> فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري

(١) بخلاف الخير فإنه داخل تحت على أمر فإن كلية ما دور به

(٢) ينظر في تصحيح التركيب

(٣) ليس بعيداً عن الدليل الأول ، فإنه يفيد أن الشارع قصد الأمور به والمنهى 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 المكف وتابعا لهواه المحض وحظه الصرف . وهو  
 الدليل الأول بعينه . غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا  
 بواسطة الأمر والنهي . فهو تصريح آخر لنفس الدليل

أو حاجي ، أو تكميلي . وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصدُ إليه . فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظ ، وقضاء وطر

فإن قيل : فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حفظ المكائف لا في غير ذلك ؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حق الله لا إلى حفظ المكائف ولعل بعض المباحات يصح فيه أن لا يؤخذ من جبة الحظ ، كما صح في بعض الأمور والتهيئات أن تؤخذ من جبة الحظ

فالجواب أن القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد . فلا أمر ، والنهي ، والتخيير ، جميعاً راجعة إلى حفظ المكلف ومصالحه ، لأن الله غني عن الحظوظ ، منزّه عن الأغراض . غير أن الحظ على ضربين :

أحدهما داخل تحت الطلب فللمبد أخذ من جبة الطلب ، فلا يكون ساعياً في حفظه ، وهو مع ذلك لا يفوته حفظه ، لكنه أخذ له من جبة الطلب لا من حيث باعث نفسه . وهذا معنى كونه بريئاً من الحظ . وقد يأخذ من حيث الحظ ، إلا أنه لما كان داخل تحت الطلب فطلبه<sup>(١)</sup> من ذلك الوجه ، صار حفظه تبعاً للطلب ، فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ ، وسمي باسمه . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

والثاني غير داخل تحت الطلب . فلا يكون أخذاً له إلا من جبة إرادته واختياره ، لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض . فهو قد أخذ إذا من جبة حفظه . فلهذا يقال في المباح : إنه العمل المأذون فيه ، المقصود به مجرد الحظ الديني خاصة

(١) بصيغة الفع فصح قوله صار حفظه الح

## المادة الخامسة

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

( أحدها ) ما ثبت من أن الأعمال بالنيّات . 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 تقترن بها المقاصد ، كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات . والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سمعاً ، فكذلك ما كان مثلها .

( والثاني ) ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى 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 وَلَا بَلَاغٌ لَكُمْ فِيهِ لَكُمْ غُضُوبٌ مِمَّا كَفَرْتُمْ ) وقال : ( رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ) قال : ( قد فعلت ) . وفي معناه روى الحديث : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ <sup>(١)</sup> » وإن لم

(١) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني عن ثوبان ، وقال العريزي قال الشيخ ( يعني شيخه محمد حجازي الشعرائي المشهور بالواعظ ) حديث صحيح اه . 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 التأخير الحبير

يصحّ سندا فمعناه متفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ (١) - فَذَكَرَ الصَّبِيَّ حَتَّى يَحْتَلِمَ ، وَانْعَمِيَ عَلَيْهِ حَتَّى يُفَيِّقَ » 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 يُطاق

فإن قيل : هذا في الطلب ؛ وأما المباح فلا تكليف فيه ؛ قيل . حتى صحّ تعلق التخيير ؛ صحّ تعلق الطلب . وذلك يستلزم قصد المخير . وقد فرضناه غير قاصد . هذا خلف

ولا يُعترض هذا بتعلق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع ؛ وكلامنا في خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تعالى ( لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ! ) فإنه قد أُجيب عنه في أصول الفقه ؛ ولأنّه - في عقود وبيعوه .. محجورٌ عليه لحقّ نفسه ؛ كما حجر على الصبي والمجنون ؛ - وفي سواهما .. لما أدخل السكر على نفسه ؛ كان كالتقاصد

....

(١) رواه في الجامع الصغير بروايتين إحداهما : (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن البتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر) عن احمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة . وقال الحاكم على شرطها قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائي واحمد والدارقطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن علي رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري - اهناوى على الجامع \* وثانيتها (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن السائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن علي وعمر . وقد أورد ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قل وهذه طرق يقوى بعضها بعضها وقد أطب النسائي في تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى بالصواب . - اهناوى على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) عن أبي داود والترمذي

لرفع الأحكام التكليفية فعمل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استعماله <sup>(١)</sup> له تسبب في تلك المفاسد ، فيؤاخذ بالشرع بها وإن لم يتصددها ، كما وقعت مؤاخذة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤاخذ الزاني بمتنزي المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم . ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

### المادة السابعة:

المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم <sup>(٢)</sup> من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب ؛ لأنه إما مقدمة له ، أو تذكر به ؛ كان من جنس الواجب أو لا . فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذي من غير جنسه كطهارة الخبيث في الجسد والثوب والمصلي ، والسواك ، وأخذ الزينة ، وغير ذلك ، مع الصلاة ؛ وكتعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، وكف اللسان عما لا يعني ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا كان كذلك فهو لاحق بتسم الواجب بالكل ، وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء . ويحتمل هذا المعنى تقريراً ؛ ولكن ما تقدم مغن <sup>(٣)</sup> عنه بحول الله

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

(٢) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل ، فيجعله شادلاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأول من المسألة الثانية ، ويقول انه قلما يشذ مندوب عن ذلك

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها . وأيضا 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

## مقدمة فصل مجيب

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 . حكمه  
 مع المقصود حكم المندوب مع الواجب . يكون وجوبه بالجزء دون<sup>(١)</sup> وجوبه  
 بالكل . وكذلك بعض المنوعات منه ما يكون مقصوداً . ومنه ما يكون وسيلة  
 له . كالواجب حرفاً بحرف . فتأمل ذلك

## المسألة الثامنة

ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه في وقته  
 لا تقصير فيه شرعاً ، ولا عتب ، ولا ذم . وإنما العتب والذم في إخراجها عن  
 وقته . سواء علمنا أكان وقته مضيئاً أو موسعاً<sup>(٢)</sup> . لا مرين :

(أحدها) 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  
 يقع العمل فيه . فإذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

التارك لها ؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين ؟ فالوضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى  
 أن ما تقدمه يعني هنا

(١) أي فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود وينبني عليه أن أهم تركه والثواب  
 على فعله لا يساوي الواجب المقصود

(٢) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسع . وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطلوبات  
 لو أوقفها المكلف في أي جزء منه لآثم 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

يقتضى .. قطعاً .. موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه . فلو كان فيه عتبٌ  
أو ذمٌّ ، لازم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، في إيقاعه في ذلك الوقت الذي  
وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه مُوافقاً . 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 محيّراً  
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 أصلٌ قطعيٌّ . وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ، ولا ببعض  
الأحوال دون بعض . إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بد ، فالمقتصر  
عنه معدود في المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب  
لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه ؟

ويدل على تحقيق هذا ما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، أنه  
لمّا سمع قول النبي ﷺ : « أول الوقت رضوان الله . وآخره عفو الله (١) »  
قال : رضوان الله أحبّ إلينا من عفوهِ ، فإن رضوانه للمحسنين ، وعفوهِ عن  
المقصرين .

وفي مذهب مالك ما يدل على هذا أيضاً : فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل  
لسنّه يصلي (٢) بهم فيسفر بصلاة الصبح - قال - : « يصلي الرجل وحده في أول  
الوقت ، أحب إلى من أن يصلي بعد الإسفار في جماعة » فقدم - كما ترى -

(١) رواه الترمذي بلفظ ( الوقت الاول من الصلاة رضوان الله ) . ورواه الدارقطني  
بلفظ ( أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله )  
(٢) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يتبدىء الصلاة بعد الاسفار  
وحيثئذ يتم الدليل

حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنة يعدّ من تركها مقصراً . فأولى أن يعدّ من ترك المسابقة مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفر أو مرض ، ثم قدم أو صبح في غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ، وجعله مفراً كمن صبح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني ، مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال اللخمي : جعله مترقباً<sup>(١)</sup> ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ، لأنه غير مفراً . وإن مات قبل شعبان فمفراً وعليه الإطعام . نحو قول الشافعية في الحج إنه على التراخي ، فإن مات قبل لأداء كان آتماً . فهذا أيضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معينة شرعاً ، إما بالنص<sup>(٢)</sup> ، وإما بالاجتهاد<sup>(٣)</sup> ، ثم صار من قسّر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بل آتماً في بعضها . وذلك مضاد لما تقدم فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخبرات لا ينكر ، غير أن ما عُين له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيتاعه في وقته المعين له مسابقة ؟ فيكون الأصل المذكور شاملاً له ، أم يقال ليس شاملاً له ؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل<sup>(٤)</sup> . فيكون قوله عليه السلام - حين سئل عن أفضل الأعمال - فقال : « الصلاة لأوّل وقتها »<sup>(٥)</sup> يريد به وقت لاختيار مطلقاً

ويشير إليه أنه عليه السلام - حين علّم الأعرابي الأوقات - صلى في

(١) بل عمله مترتباً . أي أنه لم يعامل معاملة الفور صرفاً ، ولا التراخي صرفاً ، بل حالة بين الحالتين . فلذا كان الحكم متردداً بين الأمرين . كما شرحه بقوله فإن قضى الخ  
(٢) كما في الحديث السابق : أول الوقت الخ  
(٣) كما في المسائل التي نسبها للمالك والشافعي في الصلاة . والصوم ، والحج . فأوقاتهما معينة بالاجتهاد

(٤) أي المتقدم أول المسألة

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



أوائل الأوقات وأواخرها ، وحدّ ذلك حدّاً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تنصير وإنما نبّه على التنصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات ، إذا صلى فيها من لا ضرورة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين » الحديث<sup>(١)</sup> فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان . فإنما ينبغى أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفرطاً ، ومقصرّاً ، وآثماً أيضاً عند بعض الناس . وكذلك الواجبات الفورية .

وأما المقيّدة بوقت العمر ، فإنها لمّا قيّدت آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان ، فإن العاقبة مغيبّة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّي ذلك المطلوب ، فلم يفعل مع سقوط الأعداء ، عدّ - ولا بدّ - مفرطاً ، وأثمّه الشافعيّ لأنّ المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ، فإن آخرد 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 مقصرّاً . 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 الاطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أيّ الرقاب شاء ، مع أن الأفضل أعلاها ثمناً ، وأنفسها عند أهلها . ولا يخرج بذلك التخير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى

(١) ذكره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن الستة البخاري

متصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس للشارع قصد في تعيين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في لأعلى منها . وكذا أن الحج مشياً أفضل ، ولا يعد الحج ركباً مفرطاً ولا متصراً . وكثرة الخط إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جرح المسجد بقلة خطاه له متصراً . بل المتصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه . وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبي بكر رضي الله عنه فلا يصح ؛ وإن فرضنا صحته فهو معرض بالأصل التطمى وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار ؛ وإن سلم فإطلاق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف مقتضى الأمر .

وأما مسائل مالك فعمل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة لما قول بأن الصباح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أحر إليه . وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيه ، مذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . وبالله التوفيق

### المادة 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 :-

أحدها حقوق محدودة شرعاً ؛ والآخر حرق غير محدودة . فاما المحدودة لمقدرة فلازمة لذمة 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 . فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسقط عنه إلا بدليل (١) .  
وأما غير المحدودة فلازمة له ، وهو مطلوب بها ؛ غير أنها لا ترتب في ذمته لأمر :

﴿ أحدها ﴾ أنها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة ؛ إذ المجهول لا يترتب في الذمة ، ولا يعقل نسبه 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 ممنوع سمعاً  
ومثاله الصدقات المطلقة ، وسدّ الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقى ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض الكفايات

فاذا قال الشارح : « أطعموا القانع والمعتر » أو قال : أكسوا العارى ، أو « أنفقوا في سبيل الله » فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار . فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فاذا تعين جائع فهو مأور باطعامه وسدّ خلته ؛ بمقتضى ذلك الاطلاق ؛ فان أطعمه ما لا 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 ، فاذا تركه حتى أفرط

عليه ، احتج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً . وقد يطعمه آخر مالا يكتفيه ، فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به . فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معوم يطلب ألبته وهذا معنى كونه مجهولاً . فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر ، لا بتمتضي النص . فإذا زال الوقت الحاضر ، صار في الثاني مكاناً بشيء آخر ، لا بالأول ، أو سقط<sup>(١)</sup> عنه التكليف ، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى مالا يعقل ؛ لأنه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج - مكلف بسدها . فإذا مضى وقت يسع سدها بتقدير معلوم مثلاً ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكلف أيضاً بسدها أولاً والثاني باطل ؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى<sup>(٢)</sup> بالسقوط من الأول ، لأنه إنما كلف لأجل سدّ الخلة ، فيرتفع التكليف والخلة باقية . هذا محال . فلا بد أن يترتب 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 يتم به أحد - أن يترتب إم في ذمة واحد غير معين ، وهو باطل لا يعقل وإما في ذم جميع الخلق منقسم ، فكذلك ، للجبل بمقدار ذلك المتوسط لكل واحد . أو غير منقسم ، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذم مائة ألف رجل مائة ألف درهم . وهو باطل كما تقدم<sup>(٣)</sup> .

(والرابع) لو ترتب في ذمته لكان عبثاً ، ولا عبث في التشريع . فانه

(١) أي فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة . والامر يختلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المكلف به رأساً . وبين تغير المكلف به قلة وكثرة ؟

(٢) أو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول لكان أوضح

(٣) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمّة ينافي هذا المقصد ؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض ،<sup>(١)</sup> لا عزم قيمة العارض . فإذا كان الحكم يشغل الذمّة مافياً لسبب الوجوب ، كان عبثاً غير صحيح لا يقال إنه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهاها ، إذ المقصود بها سدّ الخلات وهي تترتب في الذمّة

لأننا نقول : نسلم أن المقصود ما ذكرت ، ولكن الحاجة التي تسدّ بازكاة غير متعيّنة<sup>(٢)</sup> على الجملة ألا ترى أنها تؤدي اتفاقاً وان لم تظهر عين الحاجة ؛ فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أوهبة ؛ فلا نرى 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 بدلها وإن كان محلّها غير مضطر اليها في الرقت ولذلك عيّنت وعلى هذا الترتيب في بدل المال للحاجة ، يجري حكم سائر أنواع هذا القسم فإن قيل ؛ لو كان الجهل مانعاً من الترتيب في الذمّة ، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً ؛ لأن 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 إلاّ بوحى ،

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

(٢) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيّناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقض 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

وإذا علم بالوحي صدر معمولاً لا بجيولاً . والتكليف بالمعمول صحيح . هذا خلف  
 فليجوب أن الجول المانع من أصل التكليف ، هو المتعلق بتعيين عند  
 الشارع ، كما لو قيل : عتق رقبة ! وهو يريد الرقبة التملائية من غير بيان فهذا  
 هو الممتنع . تماماً ما يتعين عند الشارع بحسب التكليف ، فالتكليف به صحيح ،  
 كما صح في التخيير بين الخصال في الكفارة ؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى  
 الخصال دون ما بقي . فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ خلالات على الجملة ؛  
 فما لم يتعين خلة فلا طلب . فإذا تعيّن وقع الطلب . هذا هو المراد هنا . وهو  
 يمكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره

وهنا ضرب ثالث أخذ بشبهه من الطرفين الأولين فإنه يتمحض لأحدهما ،  
 هو محلّ اجتهاد ؛ كالنقطة على الأقرب والزوجات . ولأجل ما فيه من الشبهة  
 بالضربين تختلف النسب فيه ؛ هل له ترتب في الذمة أم لا ؟ فإذا ترتب فلا  
 يسقط بالأعسار فالضرب الأول لاحق بضرورات الدين ؛ وذلك محض  
 بالتمديد والتعيين . والثاني لاحق بتعدد التحسين والتزيين ؛ ولذلك وكل  
 إلى اجتهاد المكلفين . والثالث أخذ من الطرفين بسبب متين ؛ فلا بدّ فيه  
 من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم

... فصل ...

وربه، انضبط الضربان الأولان بطلب التعين (١) والكفاية ؛ فإن  
 حصل الأول أنه طلب مقدار على كل عين من أعيان المكلفين . وحصل

(١) (وئدة) السنية، قد تكون كفاية كما مشوه بنسبته الماض وبالاصية في حق  
 من ليس واحد في النهج

الثاني إقامة الأود العارض في الدين وأهله إلا أن هذا الثاني قد (١) يدخل فيه ما يُظن أنه طلب عين ؛ ولكنّه لا يصير طلباً متحتماً في الغالب إلا عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحتم فهو مندوب . وفروض الكفايات مندوبات على الأعيان . فتأمل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فأخذ شبيهاً من الطرفين أيضاً . فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم

### المسألة العاشرة

يصح أن يقع (٢) بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة ؛ هكذا على الجملة (٣) ومن الدليل على ذلك أوجه (أحدها) (٤) ما تقدم من أن الأحكام الخمسة انما تتعلق بأفعال المكلفين

(١) أى قد يكون مخيراً بالجزء كالصناعات المختلفة التي لها أثرها في إقامة العمران وقد يكون مندوباً بالجزء كالعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني انما يكون واجباً كفاية إذا نظر إليه كفاية في الغالب وقد يكون متحتماً جزئياً كالعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب بإقامة العدل جزئياً أيضاً طلباً حتماً إلا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كليا بل قد تكون مندوبة وقد تكون مخيراً فيها كما سبق في فصله وكما أشرنا إليه في هذه الجملة \* وما خصه ان فرض الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء وقد يكون مندوباً بالجزء ولا يتحتم الا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضاً نادراً ويبقى بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فإذا تركه الكل عوقب عليه اجمع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيراً فتأمل هذا الموضع جيداً

(٢) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم في فعلها وشبهه بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً

(٣) لما لم يحكم عليها الا بأنها غير الخمسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتى الاشارة اليه آخر المسألة .

(٤) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من انواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني ولا يدل على الباقي وسيأتى في الفصل الاول ما يوضح ان يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها الخ

مع التصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . وإذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه من شأنه أن يتعلق به ، فهو معنى العفو المتكلم فيه ؛ أي لا مؤاخذة به (والثاني) <sup>(١)</sup> ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؛ فقد روى عن النبي ﷺ انه قال « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها <sup>(٢)</sup> ، ونهي عن أشياء فلا تذكروها ، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » <sup>(٣)</sup> وقال ابن عباس : ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ ؛ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن (يسألونك عن الحيض) ، (يسألونك عن اليتامى) ، (يسألونك عن الشهر الحرام) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعني أن هذا كان الغالب <sup>(٤)</sup> عليهم \* وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال : ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان يسأل عن الشيء ما يحرم <sup>(٥)</sup> فيقول عفو . وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة ؟ فقال : العفو ؛ يعني لا تؤخذ منهم زكاة <sup>(٥)</sup> . وقال عبيد ابن عمير : أحلّ الله حلالاً وحرم حراماً ، فما أحلّ فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو .

والثالث <sup>(٦)</sup> ما يدل على هذا المعنى في الجملة كقولته تعالى : ( عفا الله عنك

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

(٢) رواه الدارقطني

(٣) قيده لما سياتي بهضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه

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

(٥) ان 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 انه يرجع الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولاً

(٦) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكل تام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يحجى فيه بما يدل على النوع الاول وهو التوقف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوى معارضه



لم أَذِنْتَ لَهُمْ<sup>(١)</sup> 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 كتابٌ من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذابٌ عظيم )  
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 ان الأفعال معها معفو  
عنها ؛ وقد قال ﷺ : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً ، من سأل عن شيء  
لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألتهم » . وقال : « ذرُونِي ما تركتكم  
فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ؛ ما نهيتكم عنه  
فانتهوا ؛ وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم » وقرأ عليه السلام قوله تعالى  
( ولله على الناس حج البيت ) الآية . فقال رجل يا رسول الله أكل عام ؟  
فأعرض ؛ ثم قال : يا رسول الله أكل عام ؟ فأعرض ؛ ثم قال : يا رسول الله أكل  
عام ؟ فقال رسول الله ﷺ « والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ؛ ولو وجبت  
ما قتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، فذرُونِي ما تركتكم » ثم ذكر معني<sup>(٢)</sup>  
ما تقدم وفي مثل هذا نزلت : ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن  
تبدل لكم تسؤلكم ) الآية . ثم قال : ( عفا الله عنها ) أي عن تلك الأشياء  
فهى إذا عفواً . 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 : من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل عنه ؛ فوالله لا تسألونى عن  
شيء إلا أخبرتكم به مادمت في مقامى هذا ) قال أنس . فأكثر الناس  
من البكاء حين سمعوا ذلك . وأكثرت رسول الله ﷺ أن يقول : سلُونِي فقام

(١) محط الدليل بقية الآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو

المصدرة به الآية

(٢) أى من قوله فأنما هلك الخ

عبد الله بن حذافة الشهمي ، فقال : من أنى ؟ قال : أبوك حذافة . فلما أكثر أن يقول : سؤنى برك عمر بن الخطاب عن ركبتيه . فقال : يا رسول الله ، رضينا بالله رباً ، وبالاسلام ديناً ، وبمحمد نبياً ، قال : فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك . فنزلت الآية . وقال أولاً « والذي نفسى بيده . لقد عرضت على الجنة والنار أنفاً في عرض هذا الحائط وأنا أصلى ، في أر كاليوم في الخير والشر . » وظهر من هذا المسوق أن قوله (سلوني) في معرض الغضب تنكيلٌ بهم في السؤال حتى يروا عقبه السؤال<sup>(١)</sup> . ولأجل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تبدلكم تسوؤكم) وقد ظهر من هذه الجملة<sup>(٢)</sup> ما يعنى عنه ، وهو مانع عن السؤال عنه . فكون الحجج لله هو متمضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه<sup>(٣)</sup> أيضاً ، فلما سكت عن التكرار ، كان الذي ينبغي الحمل على أخف احتمالاته - وإن فرض أن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يعنى عنه . ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدوا بالسؤال وكانوا متمكنين من ذبح أى بقرة شاءوا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كدوا يفعلون) فهذا كله واضح في أن من أفعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمة . وينزى من ذلك أن يكون معنوياً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة العنوة ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة

### حفظه فصل

﴿ ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة ﴾

منها ، ويكون متمناً عليه .

ومنها ما يختلف فيه . فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة

(١) اتى منها نزول تحريمه مالم يحرمه وغيره مما يكرهونه ويسببهم كالعرض للفضيحة

وزيادة التكاليف (٢) وهو من قوله وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال الى هنا

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

به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطيء ، فهو مما عفى 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 .

وان تعلق بها الأمر والنهي ؛ فمن شرط المؤاخذة به ذكر الأمر ؛ والنهي والقدرة على الامتثال ؛ وذلك في المخطيء ، والناسي والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل . وقد جاء في القرآن : ( عفا الله عنك لم أذنت لهم . ) وقال : ( لولا كتابٌ من الله سبق ) الآية . ومنها الإكراه كان مما يتفق عليه ؛ أو مما يختلف فيه \* إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو ؛ كان الأمر<sup>(١)</sup> والنهي باقيين عليه أو لا . فإن حصل ذلك أن تركه لما ترك وفعاله 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 مطلوبةً 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

(١) أي على التولين في ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصاه وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطأ بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء فى الدليل مرجوح وإنه فى حكم الثابت أم قلنا إنه فى حكم العدم . لافرق بينهما فى لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لا يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لا تتم عليه بعد إذ لا بد من بلوغ الدليل إليه وعلمه به . وحينئذ تحصل المؤاخذة به وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ومنها الترجيح<sup>(١)</sup> بين الخطابين عند تزامهما ولم يمكن الجمع بينهما . لا بد من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ؛ لأنه الممكن فى التكليف بهما ؛ وإلا لزم تكليف ما لا يطاق وهو مرفوع شرعاً ومنها ما سكت عنه فهو عفو لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظهره فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمثلة فى الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

### فصل فى

﴿ولما نعت مرتبة العفو أن يستدرك عليه باو حه﴾

(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 فن كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الخمسة وهو المطلوب . وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

(١) أى إذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن إيجادهما . ما كان خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح أيضاً عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة ما . لكن باطل لأن فرضناه مكلفاً فلا  
فلا يصح خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة

( والثانى ) إن هذا الزائد إما أن يكون حكماً شرعياً أولاً فإن لم يكن  
حكماً شرعياً فلا اعتبار به \* والذى يدل على أنه ليس حكماً شرعياً إنه مسمى  
بالعفو . والعفو إنما يتوجه حيث يتوقع للمكاف حكم المخالفة لأمر أو نهى . وذلك  
يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر  
لتمتداد الأحكام \* وأيضاً فإن العفو إنما هو حكم أخروى لادنىوى . وكلامنا فى  
الأحكام المتوجهة فى الدنيا . وأما إن كان العفو حكماً شرعياً فإما من خطاب  
التكليف أو من خطاب الوضع . وأنواع خطاب التكليف محصورة<sup>(١)</sup> فى الخمسة .  
وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً فى الخمسة التى ذكرها الأصوليون . وهذا  
ليس منها فكان لغواً

( والثالث ) إن هذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية وهى أن  
يقال - هل يصح أن يخلو بعض الوقوع عن حكم الله أم لا - فالمسألة مختلف فيها  
فليس اثباتها أولى من نفيها إلا بدليل . والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها  
إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه . وأيضاً أن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها  
بالأدلة المذكورة فى كتب الأصول . وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست  
بمفهومة . وما تقدم من الأدلة على اثبات مرتبة العفو لادليل فيه . فالأدلة النقلية  
غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لأن مكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروى  
وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت فى زمانه عليه السلام لافى غيره . ولا مكان تأويل  
تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة . فإن العفو فيها  
راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان وللاكره والخرج . وذلك يقتضى أما الجواز  
بمعنى الإباحة . وأما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبب العقاب وذلك

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

يقتضى إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارها لمعارض • فارتفع الحكم بمرتبة العفو  
وإن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال ابحث آخر

### ﴿ فصل ﴾

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو ان قيل به نظر - فإن الاقتصار به على  
محل النصوص نزعة ظاهرية • والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق  
لا يرق • والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول •  
فلا بد من وجه يتصد نحوه في المسألة حتى تبين بحول الله • والقول في ذلك ينحصر  
في ثلاثة أنواع

أحدهما . الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه <sup>(١)</sup> وإن قوى 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 ان العزيمة لما توخيت على ظاهر  
العموم أو الاطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة . وكذلك  
العمل بالرخصة . وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الخرج .  
كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف • وكلاهما أصل كلي فالرجوع إلى حكم  
الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد \* لكن لما كان أصل رفع الخرج وارداً على أصل  
التكليف ورود المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما - غير انه لا يخرم أصل  
الرجوع . لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك  
هذ <sup>(٢)</sup> فنيه ان سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به

(١) الواو للعال وأن زائدة

(٢) أي الوقوف مع دليل معارض بقوى وان كان نفس الدليل غير علمي لانه مجرد ظن غير  
مبنى على شيء من الشرع

فأفطر فلا كفارة عليه • وكذلك من أفطر فيه بتأويل . وان كان أصله (١) غير علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير مسكر • وقاتل المسلم ظاناً انه كافر • وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له • والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر • وأشبه ذلك • ومثله المجتهد المخطيء في اجتهاده . وقد خرج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بياب المسجد فرآه النبي ﷺ فقال تعالى يا عبد الله ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان 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 « ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي ﷺ زادك الله طاعة » وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالامر 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 في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعَنِّفْ واحدة من الطائفتين » ويدخل ههنا كل قضاء قضى به الفاضل من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع \* وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر . فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح . وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله . وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح - فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة . فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور . وانما قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهي أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب.

(١) الذي بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤخدة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوى معارضه لأنه إن لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل<sup>(١)</sup> من النوع الذي يليه على أثر هذا فإنه ترك الدليل وهنا<sup>(٢)</sup> وإن كان أعمالاً للدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر كأعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . \*  
وأما النوع الثاني وهو الخروج من مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل فمذه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندمه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم أن الخمر محرمة فيشربها أولاً يعلم أن غسل جنابة واجب فيتركه . وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التتء الختانيين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين \* وقد روى عن مالك أنه كان لا يرى تحليل أصابع الرجلين في الوضوء ويراد من التعمق حتى بلغه (أن النبي ﷺ كان يخلل) فرجع إلى القول به . وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصع حتى رجع إلى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة<sup>(٣)</sup> خطأ ونسياناً وما يروى من الحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه » فإن صح ذلك وإلا فالعفو متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد وإن وجد القصد إلا كراه المضمن في الحديث . وأبين

(١) لعل الأصل هكذا بل ولا من النوع الذي الح 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 أعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك الدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد الكن بتأويل والخاص أنه لما كان أعمال المعارض ضعيفاً كان أعمال الدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤخدة حتى يكون من مواضع العفو

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط واصل (وهذا)

(٣) أي يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بالأب يفهم الدليل متلاع على وجهه أو نسياناً للدليل أما خطأ المجتهد المدود سابقاً في النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في التمسك به لصعته بأراه دليل آخر متلاع فهنا خرج عن الدليل وذلك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به فتقه التفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فيها



من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيات فانه ثبت فى الشرع اقالتهم<sup>(١)</sup> فى الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم . جاء فى الحديث « اقبلوا ذوى الهيات عشراتهم » وفى حديث آخر « تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح<sup>(٢)</sup> » وروى العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به فى رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيات . وفى خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نعم . قال سمعت خالى عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله ﷺ « اقبلوا ذوى الهيات عشراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه \* وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال ( ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والنواحش لا الاثم ) الآية لكنها<sup>(٣)</sup> أحكام اخروية . وكلامنا فى الاحكام الدنيوية \* ويتقرب

(١) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذى فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعا يعنى لا اثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبد أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التى فيها الكلام من أول المسألة \* وبعد ففى المصاييح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام ( اقبلوا ذوى الهيات عشراتهم الا الحدود ) وقال العزى فى شرح الجامع الصغير انها الزلات التى لاحد فيها ثم قال ان الحديث ضعيف وقال صاحب الجامع أخرجه احمد فى مسنده والبخارى فى الادب أبو داود هذا \* وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا اذا كان الحديث فى منتهى الصحة فكلام الكاتب هنا انما يتوجه الى قضاء ابن حزم وليس من التعزير

(٣) والعفو بالمعنى الذى نقرره هو امر أخروى فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق آنفا بمحصول المغفرة وهى حكم أخروى بالقصد الاول وان كان قد يتبعها عدم الحد فى مثل الشرب مثلا الا أن هناك أمورا لاشىء فيها دنيويا كخطأ الاجتهاد مثلا فان عفو أخروى صرف

من هذا لمعنى درء الحدود بالشبهات . فن الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في قومة 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 و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا ) الآية . عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب - ان كنت شربت بها فليس لك ان تجلدى قال عمر ولم يقل لأن الله يقول ( ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا ) الآية . فقال عمر انك أخطأت التأويل بأقدامه إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله . قال القاضي اسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف من استحلها (٣) كما في حديث علي رضي الله عنه . وإبيات في حديث قدامة انه حد . ومما وقع في المذهب في المستحاضة ترك الصلاة زماناً جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فيما تركت \* قول في مختصر ماليس في المختصر لو طال بالمستحاضة والنساء الدم فلم تصل النساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا ماضى - اذاتاً ولنا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم - وقيل في المستحاضة اذا تركت بعد أيام أقروا أنها يسيراً اعادته وان كان كثيراً

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

(٢) لانه القرب الثاني من النوع الثاني الا انه يقال عليه كيف يمد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح ( أدرؤا الحدود بالشبهات ) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لانه يمد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو شمال للدليل المخصص الذي أفد أن دلالة العام لا تشمل هذا الموضع فلانسام ان درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسيمه لانه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا

يقصد بالتأويل  
(٣) تراجع

فليس عليها قضاؤد بالواجب . وفي سماع أبي زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام\* . استحباب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعلوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم <sup>(١)</sup> قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل . لانه متأول . واسقاط الكفارة هو <sup>(٢)</sup> معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر . فان خلوا بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه . فاما 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 ثم مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الأدلة الشرعية فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فاتفق المسكوت عنه اذا . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستئصال مع وجود مظنته . والى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام \* فالاول كما في قوله تعالى ( وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ) فان هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم . واذا نظر الى المعنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الاسلام . فكان للنظر هنا مجال . واكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كده

(١) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة بردهيت كان من الاول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوى وبين هذا الخارج عن الدليل متأولا - فالفرق غير ظاهر

(٢) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيضاً وكأنه بان على ما سبق له انفا من ان الكلام في الاحكام الدينوية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة واثمته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والغفرة

قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمومها وان وجد هذا نخص المنفى . وعلم الله تمتزاه ودخوله تحت عموم النطق ومع ذلك فحل ماليس فيه عرض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة . والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام « (وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها) » وحديث الخج أيضاً مثل هذا حين قال (أحجنا هذا العامنا أو للأبد) لأن اعتبار النطق يعطى انه للأبد فكرر عليه السلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسامحة في المسلمين جرماً » الخ يشير الى هذا المعنى . فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة انما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه (١) فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلاً يرجع اليه في خلية وان اختلفت نزوعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك لأصل . ونحو حديث « ذروني (٢) ما تركتكم » وأشبه ذلك

والثاني كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر . فمما كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الإسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك . ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخمر والميسر) فبين ما فيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع . وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم . لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أرقت على المصلحة فالحكم للمفسدة . والمناسد متنوعة (٣) فبان وجه المنع فيهما غير انه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات . ودخل لهم تحت العفو الى أن نزل مافي سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فحينئذ

(١) أي فهو يكت عنه أي يترك الاستفصال فيه مع وجود مظلته

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

(٣) ولذا قال بعضهم ان التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضى الحرمة لكن

لما لم ينص تمسكوا بالأصل يقتضى العادة فكان عفووا

استقر حكم التحريم • وارتفع العفو • وقد دل على ذلك قوله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناحٌ فيما طعموا ) الآية • فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية • فرفع الجناح هو معنى (١) العفو • ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الاسلام • وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح • والتمرقبل بدو صلاحه • واشباه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها • وما سكت عنه فهو في معنى العفو • والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم في الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره • وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء • والثالث كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام • فيفترقون بين النكاح والسفاح • ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعاً • ويمسحون الحجر الأسود • ويسعون بين الصفا والمروة • ويلبون ويقفون بعرفات • ويأتون مزدلفة • ويردون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها • ويغتسلون من الجذابة • ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم • ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم • فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ما أحكم • وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل (٢) ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من الاعمال المتقدمة • وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المعهود الاول • فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلتها الدالة على ثبوته • الا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا • واذا قيل حكم فهل يرجع الى خطاب التكليف • أم الى خطاب الوضع • هذا محتمل كله • ولكن لما لم يكن مما

(٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخرى والاحكام

الدينية ان وجدت تكون تابعة له

(١) مما استمروا عليه • مدة ثم نسخ

يفتني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب

### المقالة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا  
 قم به بعضهم سقط عن الباقين . وما قلوه صحيح من جهة كفى <sup>(١)</sup> الطلب .  
 وام من جهة جزئية ففنيه تفصيل . وينقسم أقساما . وربما تشعب تشعباً طويلاً ولكن  
 الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كيد  
 كان . ولكن على من فيه اغلبية التيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً  
 والدليل على ذلك امور احدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى (وما كان  
 المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية . فورد التحضيض  
 على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولكن <sup>(٢)</sup> منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون  
 بالمعروف ) الاية . وقوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة فلتقم طائفة  
 منهم ) الاية الى آخرها . وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب  
 فيها نصاً على البعض لا على الجميع \* والثاني ما ثبت من التواعد الشرعية القطعية في  
 هذا المعنى كالامامة <sup>(٣)</sup> الكبرى أو الصغرى . فأما انما تتعين على من فيه

(١) نى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا انما يتوجه على بعض المكلفين  
 المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الآئمة لا يعم المكلفين بل يخص  
 التأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف  
 بين الاصوليين في أنه متوجه على الكلى الافرادى كما هو التحقيق أو المجموعى كما هو مقابله  
 لان خلافهم يجرى هنا أيضاً بعد تسليم . سألته هنا فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض  
 اوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الافرادى أو المجموعى

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب  
 عليكم جميعاً أن يكون بمضكم المتأهل لذلك داعياً الى الخير الخ مثلاً ومعنى توجه الطلب على  
 اجميع ان يهضومهم لذلك ويمدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة  
 فان لم يتحيز هذا المهم من المصلحة آثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة  
 لا تصيبن الذين ظلموا) الخ

(٣) على ربه يكون الآئمة الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الاوصاف المتميزة للخلافة  
 لا غير وليست الائمة قائمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا آئمة على أحد  
 وهذا ما لا يمكن أن يسلم به والتعين الذى بقوله نى آخر غير فرض الكفاية الذى  
 هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس . وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب (١) بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بها والغناء فيها . وكذلك الجهاد - حيث يكون فرض كفاية - انما يتعين (٢) القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخلط الشرعية . اذ لا يصح ان يطالب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد ؛ فانه من باب تكايف مالا يطاق بالنسبة الى المكاف ، ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحة المحتلبة أو المفسدة المستدفة . وكلاهما باطل شرعا

والثالث ما وقع من فتاوى (٣) العلماء ، وما وقع ايضا في الشريعة من هذا المعنى . فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لابي ذر (٤) : « يا أبا ذر انى أراك ضعيفا وانى أحب لك ما أحب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم » وكلا الامرين من فروض الكفاية ؛ ومع ذلك فقد نهى عنها . فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح (٥) أن يقال بدخول أبى ذر في حرج الإهمال ، ولا من كان مثله . وفي الحديث : « لا تسأل الإمارة (٦) » وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب . ونهى أبو بكر رضى الله عنه بعض الناس عن الإمارة ؛ فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال : نهيتنى عن الإمارة ثم وليت ؟ فقال له : وأنا الآن أنهاك عنها . واعتذر له

(١) بل الذى يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع  
(٢) لسنا فى فرض العين فهذا مسلم أنه انما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه اليه فى ذلك طلب عين اذا لم يوجد متأهل خلافة فان وجد كان الطلب لا يزال كفايا كغيره ممن لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يقوم بها

(٣) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلا فى مثل هذا وهو أصل كبير فى الدين ينبى عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) روى مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى ذر

(٥) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأتم الامة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط . وهل ينال الخلافة بغير الامة التى تهبط اليه بها ؟ فاذا لم تهبط الامة وتبايعه كانت آثمة قطعا

(٦) تهاه : ( فانك ان اعطيتها عن مسألة وكلت اليها . وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ) قال فى المشكاة : متفق عليه

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدءاً . وروى أن تهما الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى أن يتصّب ففمنعه من ذلك ، وهو من مطلوبات الكفاية - أعنى هذا النوع من التخصّص الذى طلبه نعيم رضى الله عنه - وروى نحوه عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المذهب جرى العلماء فى تقرير كثير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرض هو ؟ فقال : أما على كل الناس فلا . يعنى به الزائد على الفرض العينى . وقال أيضاً : أما من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب ، والاخذ فى العناية بالعلم على قدر النية فيه . فقسّم كما ترى فجعل من فيه قبولية للامامة ما يتعين عليه . ومن لا جعله مندوباً اليه . وفى ذلك بيان أنه ليس على كل الناس (١) . وقال سحنون : من كان أهلاً للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به؟! أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه!؟

وبالجملة فلا مر فى هذا المعنى واضح . وباقى البحث فى المسألة موكل الى علم الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجميع على وجه (٢) من التجوز ؛ لان القيام بذلك الفرض قيم بمصلحة عامة . فهم مطلوبون بسدّها على الجملة . فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلاً لها . والباقيون - وإن لم يقدروا عليها - قادرون

(١) فى القيام به فعلاً وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية انه يقوم به أحد التأهين

(٢) هذا مع قوله سابق فلو فرض اجمال الخ يقتضى أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذى يقوله يعنى وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه . وان كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا اثم الكل صرح الكلام ، لكن يخالف ما تقدم ويحتمل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة فى الدين وتدخل تحت المسائل التى لا هى من صلب العلم ولا من مدحه



على اقامة القادرين • فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها • ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها • فالقادر اذاً مطلوب بإقامة الفرض • وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر • إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة • من باب ما لا يتم الواجب إلا به • وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى له مخالفة وجه ظاهر

### فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتبين صحتها بحول الله • وذلك ان الله عز وجل خالق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لافى الدنيا ولا فى الآخرة • ألا ترى الى قول الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً) • ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدرج والتربية ، تارة بالالهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومصه ، وتارة بالتعليم • فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفسد، انبهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الالهامية ؛ لان ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح - كان ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية - وفى أثناء العناية بذلك يقوى فى كل واحد من الخلق ما فطر عليه . وما لهم من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه من لم يهبها تلك التهيئة • فلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه فى أوليته • فترى واحداً قد تهباً لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها، وآخر للصراع والنطاح • الى سائر الامور •

هذا وان كان كل واحد قد غرر فيه التصرف الكلى ، فلا بد فى غالب العادة من غلبة البعض عليه • فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً فى حالته التى هو عليها • فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف فى نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

ويراعونها الى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام به . ويحرضونهم على الدوام فيها ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخلطة . ثم يخلى بينهم وبين أهلها ، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها ، اذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية . فعند ذلك يحصل الاتقاء ، وتظهر نتيجة تلك التربية

فإذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك ، وجودة فيهم ، ووفور حنظما يسمع - وان كان مشاركا في غير ذلك من الأوصاف - ميل به نحو ذلك التصد . وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة . مراعاة لما يرجى فيه من التيام بمصلحة التعليم ، فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم . ولا بد أن يمال منها الى بعض فيؤخذه ، ويعان عليه ، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء ، فاذا دخل في ذلك البعض فما به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وما أحب ، وخص بأهله ، فوجب عليهم انبهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن . وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله . وهكذا إلى أن ينتهي

كما لو بدأ بعلم العربية ، مثلا - فانه الأحق بالتقديم - فانه يصرف إلى معانيها فنصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم . فن انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم . وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة 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 فلأولى من صنائع التدبير :

كالعِرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غير ذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض . وبذلك يتربى لكل فعلٍ هو فرض كفاية قوم .  
لانه سير أولاً في طريق مشترك . فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة . وان كان به قوة زاد في السير الى أن يصل الى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية ، وفي التي يندر من يصل إليها ، كالاتجاه في الشريعة والامارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة  
فأنت ترى ان الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على الكفاية باطلاق ، ولا على البعض باطلاق ، 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 الاسلام بمثل هذا التوزيع . والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجود . والله أعلم وأحكم

### المسألة الثانية عشرة

مأصله <sup>(١)</sup> الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرّ على أصل الاباحة بالنقض أولاً ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لا يخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا ، واذا لم يضطر اليه فلما أن يلحقه بتركه حرج أم لا . فهذه أقسام <sup>(٢)</sup> ثلاثة

﴿ أحدها ﴾ أن يضطر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

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

(٢) وهي ما اذا اضطر اليه ، وما اذا لحقه بتركه حرج ، وما ليس واحداً منها . وسيدكر الثالث اثناء المسألة الثالثة عشرة

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 نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع إليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ **✽** والثاني **✽** أن محل الاضطرار مغتفر في الشرع . أعني أن إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عراضات المناسد مغتفر في جنب المصلحة المحتملة ؛ كما اغتفرت مفسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشبهاء ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المخطرة . 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

**✽** والثالث **✽** أن لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة <sup>(١)</sup> رأساً . وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمل إذا عد على الأصل بالنقض سقط اعتباره . واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب . فإن البيع والشراء حلال في الأصل ؛ فإذا اضطر إليه وقد عرضه موانع في طريقه فنقد الموانع من المكملات كاستحباب شرائط . وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر إليه . وكل مكمل عد على أصله بالنقض فباطل . فما نحن فيه مثله

والتسم الثاني أن لا يضطر إليه ولكن يلحقه بالترك حرج فلنظري يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام ، وكما إذا كثرت المنكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج ؛ كالترض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، وإباحة العرايا ،

(١) الإباحة هنا بمعنى الإذن كما هو ظاهر

وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح<sup>(١)</sup>، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك. وهو كثير. هذا وان ظهر بباديء الرأي<sup>(٢)</sup> الخلاف ههنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمتنضي الانكفاف واعتبار العوارض. فهؤلاء انما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه مما هو معتاد في التكليف. والحرج المعتاد مثله في التكليف غير مرفوع. والا لزم ارتفاع جميع التكليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسمي الاحكام. واما انهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فأروا ان كون المباح رخصة يقضى برجحان الترك مع الامكان وان لم يطرق في طريقه عارض. فما ظنك به اذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص. وربما اعترضت<sup>(٣)</sup> في طريق المباح عوارض يقضى مجموعها برجحان اعتبارها؛ ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وان الحرج فيها أعظم منه في تركه وهذا أيضاً مجال اجتهاد. الا انه يقال: هل يوازى الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملازمة العوارض أم لا؟ وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهي:

- (١) اي اذا ترتب على النكاح دخول في كسب الشبهات وارتكاب بعض المنوعات قالوا ان هذا لا يمنع النكاح. ويعرض للمخالطة وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع
- (٢) 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
- (٣) سيندر القسم الثالث أثناء المسألة الآتية بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفسد قد تكون أرجح من فوت الاصل المحتاج اليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب اذ انه عقد مسألة خاصة لبيان فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل احكامه. وكان الاجدر به ان يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لان ما ذكره بالنسبة الى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضاً فانه مع كونه فرض المسألة في تنعيم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برزمتة في جل اوسع مما يخص القسم الثاني. فالصنيع غير وجيه

## المسألة الثالثة عشرة

فنتقول : لا يخلو أن يكون فقدت العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له في بابه ، أو من باب آخر هو أصل في نفسه . فان كان هذا الثاني فاما ان يكون واقعاً أو متوقعاً . فان كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ، ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلا تعارض الواقع البتة . واما ان كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح . وقد يكون الامر بالعكس . والنظر في هذا بابه باب التعارض والترجيح . وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ، بل مفسدة فقدت الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر<sup>(١)</sup> بيان ذلك في موضعه . واذا كان فقدت الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق<sup>(٢)</sup> - بخلاف العكس - كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم ، وفي المصلحة والمفسدة . فكذا ما كان مثل ذلك

« والثاني » ان الأصل مع مكملاته كالكل مع الجزئ . وقد علم<sup>(٣)</sup> ان الكل اذا عارضه الجزئ فلا أثر للجزئ . فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقدت المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو متولاًصل المصلحة ومؤكدها . فنوته انما هو فوت بعض المكملات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

(١) راجع

(٢) أي وقد يعود اذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية

(٣) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجع لتعريف معنى عند أثر الجزئ في مقابلة الكل

كان باقيا لم يعارضه مالميس في مقابله . كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقسم الثالث من القسم (١) الاول وهو ان لا يضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاد . وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية . فان هذا الاصل متفق عليه في الاعتبار . ومنه (٢) ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع واشباهها ، وان كان أصل الذرائع أيضاً متفقاً عليه . ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي وايجاب متفق عليهما . فان أصل التعاون على البر والتقوى أو الاثم والعدوان مكمل لما هو عون عليه . وكذلك أصل الذرائع . ويقابله في الطرف الآخر أصل الاذن الذي هو مكمل لا مكمل .

ولن يقول باعتبار الاصل من الاباحة ان يحتاج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضروري ، اذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التي هي تخيير ، حقيقة تلحق بالضروريات . وهي أصول المصالح . فهي في حكم الخادم لها ان لم تكن في الحقيقة اياها . فاعتبار المعارض في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجملة ، وان لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً . واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضة الذي لا يكون مثله . وهو خلاف الدليل . وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه (٣) المكمل ، وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارع لانه مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر الخروج ، فيصار الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهمال الأصل من الاباحة هو

(١) لعله من التقسيم الاول اي التقسيم في أول المسألة السابقة

(٢) أي من فروعه

(٣) أي لأجل معارضة فاللام للتعليل

(٤) وهو قوله وان كان الاول فلا يصح التعارض الخ

المؤدى الى ذلك لم يسع الميل اليه ولا التعرّيج عليه . وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضاً عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر . ولا دليل فى أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل . فيجب الوقوف إذاً . الا أن لنا فوق ذلك أصلاً أعم<sup>(١)</sup> : وهو أن أصل الاشياء اما الاباحة واما العنوّ . وكلاهما يقتضى الرجوع الى مقتضى الاذن . فكان هو الراجح

ولرجح<sup>(٢)</sup> جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح ، مخير فى تحصيلها وعدم تحصيلها . وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات . وهى كذلك أبداً ، لانهما متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها . وقد فرضت كذلك . هذا خلف . واذا تخير المكلف فيم فذلك قاض بعدم المنسدة فى تحصيلها . وجانب العارض يقتضى بوقوع المنسدة أو توقعها . وكلاهما صاد عن سبيل التخيير . فلا يصح . والحالة هذه . أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة . وأيضا فان أصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة . غير أن توقع مجاوزتها الى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشرع ، فنهى عن ملابتها . وهو أصل قطعى . مرجوع اليه فى أمثال هذه المطالب ، وينفى الرجوع الى أصل الاباحة . وأيضاً فلا احتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت ؛ فان المسألة مختلف فيها . فمن قل ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الخطأ فلا نظر<sup>(٣)</sup> فى اعتبار العوارض ؛ لانها ترد الاشياء الى أصولها فجنبها أرجح . ومن قل الاصل الاباحة أو العنوّ فليس ذلك على عمومته باتفاق ؛ بل له مخصصات . ومن جملتها أن لا يعارضه طارىء ، ولا أصل . وليست مألّت بتقوّد المعارض . ولا يقا انهما يتعارضان . لا مكان تخصيص أحدهما

(١) لا يتم الدليل الثالث الا به

(٢) حججه متينة . مما الاول فخطايات لا تثبت عند بحثها

(٣) أى فلا تحتاج الى نظر فى ذلك بل لا بد من اعتبارها



بالآخر ، كما لا يصح أن يقال ان قوله عليه السلام : « لا يرث المسلم الكافر »<sup>(١)</sup> معارض لقوله تعالى : ( يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كُرْ مِثْلُ حِظِّ الْإِنثِيَيْنِ ) . وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والتصدي التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم . والله أعلم

\* \* \*

### \* القسم الثاني من قسمي الأحكام \*

وهو يرجع الى خطاب الوضع • وهو ينحصر<sup>(٢)</sup> في الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والصحة والبطلان ، والعزائم والرخص . فهذه خمسة أنواع . فالاول ينظر فيه في مسائل

## المسألة الاولى

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

فالاول قد يكون سبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً . فالسبب مثل<sup>(٣)</sup> كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة ، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الاماء ، والسلس سبباً

(١) رواه في التيسير عن الستة الا النسائي  
(٢) لم يحصره الأمدى فيها وان اقتصر في بيانه عليها . اما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيراً فراجع . وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي فنق أن يكونا حكيمين وضعيين . ونق بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام النكيفية ، لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخيير ، اذ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد اذا حصل الزنا . وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمة دونها . فالأقتضاء والتخيير اما صريح أو ضمني . وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية

(٣) ذكر في السبب أمثلة لما يشرع من أحله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكر ما يوضع من أجله في الشرط والمانع الا أن يقال أن الحيض مشلا مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة . وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات

في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أو غروبها أو طوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الخول شرطاً في 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 لوطء 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<sup>(١)</sup> تحت خطاب التكليف ، ما موراً به أو منهياً عنه ، أو ما ذوّنا فيه ، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلياً أو دفعاً ، كالبيع<sup>(٢)</sup> والشراء للانتفاع ، والنكاح المنسل ، والالتقياد<sup>(٣)</sup> لطاعة حصول الفوز ، وما أشبه ذلك . وهو بين . ونظر من جهة ما يدخل<sup>(٤)</sup> تحت خطاب الوضع اما 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 للتصاص ، والزنى وشرب الخمر والسرقه والتدفع أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

(١) و(٢) أي بقطه النظر عن كونه يترتب عليه . وشروعية حكمه أو وضعه . وبهذا الاعتبار لا يكون داخلًا . منا في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لا جلياً . فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعياً في حل الانتفاع لأنفس الانتفاع . وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً و شرطاً للمنسل

(٣) أي فن الالتقياد لفعل الطاعة الذي وان يترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني . ومثله يقال في الالتقياد بالنسبة لا وصف بالطاعة والمد من الطامعين

(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 الى جهة كونه شرطاً للخ مع كونه في كل من النظريين داخلًا تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الامثلة في كليهما والضرب الثاني أمثله جميعها واضحة لأنها أفعال داخلة تحت تدوير المكلف وشرع وضع لاجها أحكام أخرى . فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً

كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات. فان هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فكأن يكون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والايان مانعاً من القصاص للكافر، والكافر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالايمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها. ومانع من القصاص منه للكافر. ومثله كثير. غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد. فاذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع. وانما يكون سبباً لحكم وشرطاً 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<sup>(١)</sup> لا تستلزم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعي من اباحة أو ندم أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من اباحة او منع مثلاً بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور العبد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكمها آخر كاكل 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 كتحریم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا. والذكاة مباحة ولازمها وهو الاكل 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 بيادى الرأي مخالفاً له

فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالسبب؛ وإذا نهى عنه لم يستلزم النهى عن السبب؛ وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في سببه. مثال ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم<sup>(١)</sup> الأمر بإباحة الانتفاع بالبيع والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحلية البضع. والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بازهاق الروح. والنهى عن القتل العدوان لا يستلزم النهى عن الازعاق. والنهى عن التردى في البئر لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيب. والنهى عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق. ومن ذلك كثير.

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطى الاسباب وإنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه له مكلف. وهذا يتبين في علم آخره والقرآن والسنة دالان عليه. فما يدل على ذلك ما يقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك) وقوله (ومن دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقوله (وفي السماء رزقكم وما توعدون) الى آخر الآية. وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً) الآية الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب الى الرزق بل الرزق المتسبب اليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مضروباً بتكسب فيه على حال. ولو جعل اللقمة في الفم ومضغها، أو ازدرع خب أو التقط النبات أو الثمرة المأكولة ولكن ذلك باطل باتفاق. فثبت أن المراد من هو عين المسبب اليه. وفي الحديث «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير» الحديث<sup>(٢)</sup> وفيه «اعتقلها<sup>(٣)</sup> وتوكل»

(١) أى فليبيع سبب في حال الانتفاع بالبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الاحكاماً فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر. ومثله يقال في النكاح ليمر له أن هذه الامثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل لاحكم في السبب لانه ليس من كسب العبد الا أنه يبيح أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (٢) بيمينه (تمدو خماساً وتروح بطاناً) فهي تمدو وتروح في طلب الرزق والتسبب اليه. والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل تترك كل سبب فيحصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذي بإسناد صحيح (ولو أنكم تتوكلون) وقال: حسن صحيح

(٣) فقد جمع بين طلب نقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسببة عن عقابها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكت عن التوكل على الاقرب. فلجمع قسراً بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذي وقال: غريب

ففي هذا ونحوه بيان لما تقدم . ومما يبينه قوله تعالى ( أفرايتم ماتمنون أنتم  
تخلقونه أم نحن الخالقون ) ( أفرايتم ما تخرثون <sup>(١)</sup> ) ( أفرايتم الماء الذي  
تشربون ) ( أفرايتم النار التي تورون ) وأتى على ذلك كله : ( والله خلقكم وما  
تعملون ) ( والله خالق كل شيء ) وإنما جعل اليهم العمل ليجازوا عليه ؛ ثم الحكم  
فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به . وإذا كان كذلك  
دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل  
والسمع . فصارت الاسباب هي التي تعلق بها مكاسب العباد دون المسببات ؛  
فاذا لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكاسب . فخرجت المسببات <sup>(٢)</sup> عن خطاب  
التكليف ؛ لأنها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق .  
وهو غير واقع كما تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستلزام موجود الا ترى أن

(١) أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون أي تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له . والآيات  
الثلاث الاولى واضحة في البيان هنا لان في كل منها نسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون  
له إيجاد للمسبب بل الموجد هو الله . أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً  
لا في تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لاشأن لنا به ولا تسبباً . فلو  
كان الكلام في الرى المسبب عن الشرب وكانت الآية أنتم تخلقون الرى أم نحن الخالقون  
لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل . وانظر في الآية التي بعدها أيضاً وعليك بالتأمل في صنيعه  
لتعرف السبب في هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلاً وبداً بها وعلق عليها اولاً ، ثم  
ذكر الآيات الاخيره قائلاً ومما يبينه دخولا عليه وقال بعد الحديثين : فيهما بيان لما تقدم .  
وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً : ( الآية الاولى ) فيها نفى التكليف بالمسبب صراحة لا نسالك  
رزقاً مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره 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 متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب الى الرزق . أما الآيات  
الاخرى فنسب الخلق اليه تعالى لا للعبد ويلزمه الا يطلب من العبد فهو ظاهر في أنه لا يكلف  
به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب  
بخلاف الآيات الاولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة

(١) لو أخذ هذا على عمومه لكرر 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 صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع  
ان المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والاول قد  
ياخذكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره

إباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منبه . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكما في التمدي والنصب والسرقة ونحوها . والذكاة في الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع... الى أشياء من هذا النحو كثيرة . فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهي عنهم لا يستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها وكذلك في الاباحة ؟

لان نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين :  
 أحدهما أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقدم 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 الامثلة . فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكما نقول في الانتفاع بالبيع انه مباح . نقول في النفقة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً ، والنفقة من مسببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فانها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض . هذا في الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل <sup>(١)</sup> لأن معنى تحريمها انها في الشرع ليست بأسباب . وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع ، لا أن <sup>(٢)</sup> المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فلاصل مطرد والقاعدة مستتبة وبالله التوفيق . وينبنى على هذا الأصل :

(١) تقدم انه يتفق فيها ان تكون مسبباتها ممنوعة كالنصب والسرقة . وقد تكون غير متعاقبة كحكم شرعي كالتقتل مع الموت مثلاً . فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام .

(٢) يقال مثله في الأمور بها والمباحة ماداء الجميع لا استلزام فيه وأنه أمر اتفاق

### المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعية لا غير - اسباباً كانت أو غير اسباب ، معللة كانت أو غير معللة والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب ، وانها ليست <sup>(١)</sup> من مقدور المكلف . فاذا لم تكن راجعة اليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم • وهو السبب • وما سواه غير لازم . وهو المطلوب

وأيضاً فان <sup>(٢)</sup> من المطلوبات الشرعية ما يكون النفس فيه حظاً ، والى جهته ميل ؛ فيمنع من لدخول تحت مقتضى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه ، والولاية الشرعية كلها مطلوبة ؛ إما طلب الوجوب أو الندب ؛ ولكن راعى عليه السلام في ذلك ماله يتسبب عن اعتبار الحظ . وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكرر 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 <sup>(٣)</sup> ! فشرط في قبوله عدم اشراف النفس ، فدل على أن أخذه باشراف على خلاف ذلك . وتفسيره في الحديث الآخر <sup>(٤)</sup> : « من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه ؛ ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه . وهو من آثار عدم اشراف النفس . وأخذ بغير حقه خلاف ذلك . وبين

(١) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً . وان من المسببات ما هو من مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب ، كالاتفاق بالمبيع في عقد البيع

(٢) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسببات كثيرة ، وقد يكون القصد الى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوبة شرعياً ، كالتصديق الى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية ، فلاتكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً . وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها ، فلذلك منع من طلب الولاية منها . واذا كان النظر الى السبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب بل ويجعل المباح غير مباح ، فأولى ألا يلزم القصد الى السبب . يعنى ان القصد الى السبب قد يضر فضلاً عن لزومه . فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يلزم

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

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

هذا المعنى الرواية الأخرى : « نعم صاحبُ المسلم هو <sup>(١)</sup> من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قل : « وانه من يأخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع ويكون عليه شهيداً يوم القيامة <sup>(٢)</sup> »

ووجه ثالث : وهو أن العباد من هذه الأمة - ممن يعتبر مثلده ههنا - أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ ، حتى عدّوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جملة مكائدها . وأسسوها قاعدةً بنوا عليها - في تعارض الأعمال وتقدم بعضها على بعض - أن يقدموا ما لاحظوا للنفس فيه ، أو ما نقل عليها ؛ حتى لا يكون لهم عمل إلا على مخالفة ميل النفس . وهم الخبيثون فيما انتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليل على صحة الإعراض عن المسببات في الأسباب . وقال عليه السلام إذ سأله جبريل عن الإحسان : « أن تعبد <sup>(٣)</sup> الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبد الله على المراقبة يعزب عنه - إذا تلبس بالعبادة - حظ نفسه فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بان يعزب عنه كل ما سواها . وهو معنى بيته أهله كالغزالي وغيره . فإذا ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات إلى المسببات . وهذا أيضاً جار في الأسباب المنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبب ، في جريان الثواب والعقاب <sup>(٤)</sup> ؛ فن ذلك راجع إلى من إليه إبراز المسبب عن سببه . والسبب هو المتضمن له . فلا يفوته 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 :

(١) جزء من حديث طويل رواه في التيسير عن الشيخين والنسائي باللفظ (من أعطى)

(٢) بقية الحديث المتقدم

(٣) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما أنه بعض حديث آخر رواه الحمزة الـ البخاري كما قل في التيسير

(٤) يعني مع أنهما من مسببات فيجريان على العمد بدون قصد اليهما



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

﴿ والثاني ﴾ ان الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو دَرءِ المفسد وهي مسيئاتها قطعاً . فإذا كنا نعلم ان الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات ، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسببات

﴿ والثالث ﴾ <sup>(١)</sup> ان المسببات لو لم تقصد بالأَسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب ؛ لكنها فرضت كذلك . فهي ولا بد موضوعة على أنها أسباب ، ولا تكون أسباباً إلا للمسببات . فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسببات من جهتها . وإذا ثبت هذا ، وكانت الأسباب مقصودةً للوضع للشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فان قيل : فكيف هذا مع ما تقدم من أن المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأَسباب ؟

فالجواب من وجهين : « أحدهما » ان القاصدين مُتباينان . فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأَسباب التكليف بالمسببات ؛ فان المسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم . وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضعها أسباباً . وليس في هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكليف . وانما فيه ما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة . فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » <sup>(٢)</sup> انه لو فرض تواردُ القاصدين على شيء واحد لم يكن محالاً

(١) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج اليه منها في غرضه وما لا يحتاج اليه . وهل بقيت حاجة الى قوله واذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله واذا ثبت هذا الخ . وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

(٢) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً . فان تباين القاصدين انما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد

إذا كان باعْتِبارين مختلفين ، كما توارد قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المنصوبة باعتبارين . والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

### المسألة الخامسة

إذا ثبت انه لا يلزم القصد إلى المسبب ، فلما مكلف ترك القصد إليه باطلاق ، وله القصد إليه . أما الاول فما تقدم (١) يدل عليه

فإذا قيل لك : لم تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها ؟ قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا عمل على مقتضى ما أمرت به . كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأزكّي وأحجّ إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها . فإن قيل لك إن الشارع أمر ونهى لأجل المصالح ، قلت : نعم ، وذلك الى الله لا إلى ، فإن الذي إلى التسبب ، وحصول المسببات ليس إلى . فأدبر فقصدي إلى ما جعل إلى وأكل مالميس لي إلى من هو له

ومما يدل على هذا أيضاً : أن السبب غير فاعل بنفسه ، بل انما وقع المسبب عنده لابه ، فإذا تسبب المكلف لله خلق السبب ، والعبد مكتسب له ( والله خلقكم وما تعلمون ) ( الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل ) ( وما تشاءن إلا أن يشاء الله ) ( ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقيها ) . وفي حديث العدوي قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : « فمن أعدى الأول ؟ » وقول

عمر في حديث الطاعون : « نذر من قدر الله إلى قدر الله » حين قال له عمر وبن العاصي : « أفراراً من قدر الله ؟ » وفي حديث (٣) : « جنب القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على أن يعطواك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ،

(١) أي في أدلة المسألة النائية لانه اذا كان لا يلزمه فله تركه

(٢) بعض حديث رواه الشيخان وانظره كما في البخاري : ( لا عدوى ولا صفر ولا هامة . فقال اعرابي : يا رسول الله فما بال ابلي تكون في الرمل كما بها الطباء فيما تبي البعير الا جرب فيدخل بينها فيجرب ؟ قال : فمن أعدى الأول ؟ )

(٣) بعض حديث رواه الترمذي وصححه . وفي الفاظه من اختلاف

وَعَلَىٰ أُولَٰئِكَ يَمْنَعُوكَ شَيْئًا كَتَبَهُ إِلَهُكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ»

والادلة على هذا تفتحى الى القطع . واذا كان كذلك فالالتفات الى المسبب في فعل السبب لا يزيد <sup>(١)</sup> على ترك الالتفات اليه ، فإن المسبب قد يكون ، وقد لا يكون . هذا وان كانت مجارى العادات تقتضى انه يكون ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضى انه قد يكون وقد لا يكون . ونقض <sup>(٢)</sup> مجارى العادات دليل على ذلك . وأيضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد الى المسبب فان قيل: <sup>(٣)</sup> قصد الشارع الى المسببات والالتفات اليها ، دليل على انها مطلوبة القصد من المكلف . والا فليس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه <sup>(٤)</sup> من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح . فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات ، وقد فرضناها مقصودة للشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف <sup>(٥)</sup> القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين . فهذا كذلك

فالجواب : ان هذا انما يلزم اذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب . وليس كذلك . لما ر أن المسببات غير مكلف بها . وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق ، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المكلف للأسباب ليسعد من سعد ويشقى من شقى . فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

(١) أى من جهة ايجاد السبب وعده

(٢) فكلم وجد السبب ولم يوجد المسبب ، ولم وجد المسبب بدون سببه العادى . والله خرق العوائد

(٣) هذا الاشكال مبنى على المسألة الرابعة . وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة

(٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

(٥) ترويح للسؤال يجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع ، مع أن الغرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة

التكليفى ، لا يلزم قصد المكلف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . ولا دليل عليه . بل لا يصح ذلك<sup>(١)</sup> ، لأن القصد الى ذلك قصد الى ما هو فعل الغير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، وإنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع

### ﴿ فصل ﴾

وأما أن للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل لك : لم تكتمب ؟ قلت لا قيمه صلبى ، وأقوم فى حياة نفسى وأهلى ، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب . فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح . لانه التفات الى العادات الجارية . وقد قال تعالى : ( اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرَىٰ فِيهِ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ) وقال : ( وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتَغُوا كُمْ مِنْ فَضْلِهِ ) وقال : ( فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا<sup>(٢)</sup> مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ) فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب

(١) أى لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيد . وأيضاً يتبادر الأدلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(٢) كأنه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم فى الأسباب من الانتشار فى الارض . مثلاً هو قصد الى المسبب بالسبب . وحيث كان فى مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لان الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذى لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك فى المسبب لافى السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذى هو المسبب . مقارناً أو مرتباً على السبب فى مقام الامتنان فدل على أنه يرجح قصد المسبب بالسبب . لكن ظاهراً . لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وغيره بقصد المسبب مجازاً . لانه لو كان مجازاً وكان المسبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدته ولو فى مقام الامتنان اذا فرضنا انه يظهر مقام الامتنان فى هذه الحالة

الذي هو الاكتساب، وسيق مساق الامتنان من غير انكار، أشعر بصحة ذلك القصد . وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى : ( وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا نُدْخِلْهُ <sup>(١)</sup> جَنَّاتٍ ) وأشبه ذلك مما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب . وأيضا فانما محصل هذا أن يبتغى ما يهيه الله له بهذا السبب ، فهو راجع الى الاعتد على الله والاعجاب اليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله . وهذا لانكسر فيه شرعاً . وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما لدرء مفسدة ، وإما جلب مصلحة ، أو لهامعاً . فالداخل تحت مقتض لما وضعت له . فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحذور انما هو أن يقصد <sup>(٢)</sup> خلاف ما قصد . مع أن هذا القصد لا يبنى عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد مخالف . فالعمل <sup>(٣)</sup> موافق ، والقصد موافق ، فالمجموع موافق .

فإن قيل : هل يستتب هذان <sup>(٤)</sup> الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا ؟ فإن الذي يظهر لبديء الرأي أن قصد المسببات لازم في العاديات ، لظهور وجوه المصالح فيها . بخلاف العبادات ، فانها مبنية على عدم معقولية المعنى . فهناك يستتب عدم الالتفات الى المسببات ، لأن المعاني المثلل بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفسد ، وهي ظاهرة في العاديات .

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكاف ولكن آية انتشره او ابتغوا وقوله ولتبتغوا مثلا ظاهرة فيما أراد . وقوله تعالى ( ان الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة الخ ) وقوله تعالى ( أم من هو قانت أثناء الليل ساجدا ) الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب في أمور الآخرة

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

(٣) يشير الى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكاف وعمله في المسألة السادسة من

النوع الرابع

(٤) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم لزوم فيها لانه

سيبنى سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات

وغير ظاهرة في العباديات . وإذا كان كذلك فالالتفاتُ الى المسببات والتصدُّ إليها معتبر في العباديات . ولا سيما في المجتهد . فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بجراء العلال والالتفات إليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو اجماع . فيبطل القياس ؛ وذلك غير صحيح . فلا بد من الالتفات الى المعاني التي شرعت لها الأحكام . والمعاني هي مسببات الاحكام . أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها ، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان ترك الالتفاتِ أُجْرَى على مقصودِ الشارع فيها . والأمران بالنسبة الى المناسد سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات ، الا فيما كان من مدركاتهِ ومعلوماتهِ العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب : أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء . وذلك أن المجتهد إذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محلِّه هي فيه لتقع المصلحةُ المشروعة لها الحكم . هذا نظره خاصة <sup>(١)</sup> . ويبقى قصدُ الى حصولها بالعمل أو عدم التصدُّ سكوتاً عنه بالنسبة اليه . فتارة يقصد اذا كان هو العامل ، وتارة لا يقصد . وفي الوجيبين لا يفوته في اجتهاده أمر ، كالمقلد سواء . فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام <sup>(٢)</sup> : « لا يقضى القاذى وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغضب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ؛ فأحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين . والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويشُ الذهن . فاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك - وكان قاضياً - متنع من

(١) أى فهو ينظر الى محلات العلال لينبت فيها مثل الحكم في الاصل . وهذا أمر نظري غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذى استنبطه . وعند أخذه في العمل يستوى مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته

(٢) قول المراق : متفق عليه . من حديث أبى بكره ام . ورواه في التعبير : ( لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان ) وقول أخرجه الخمسة

## المسألة السادسة ( قصد المسببات بالأَسباب على ثلاث مراتب ) ٢٠١

القضاء بمتضى النهى . فإن قصد بالانتهاء مجرد النهى فقط ، من غير التفات الى الحكمة التي لأجلها نُهيَّ عَنِ القضا ، حصل مقصودُ الشارع وان لم يقصد القاضى ؛ وان قصد به ماظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً . فاستوى قصدُ القاضى الى المسبب و عدمُ قصد . وهكذا المتلد فيما فهم حكمته من الأعمال . وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع . وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة ، وان لم يعلم ذلك على التفصيل . ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة . فالقصدُ اليها أو عدمُ القصد كما تقدم

### المسألة السابعة

اذا تقرر ما تقدم فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين . فالالتفات الى المسببات بالأَسباب له ثلاث مراتب :  
احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولد له . فهذا شرك أو مُضاه له والعياذُ بالله . والسبب غير فاعل بنفسه ( واللهُ خالقُ كل شيء ) ( والله خلقكم وما تعملون ) . وفي الحديث « أصبح من عبادى مؤمنٌ بى وكافرٌ <sup>(١)</sup> » الحديث . فان المؤمن بالسكوكب الكافر بالله هو الذى جعل السكوكب فاعلا بنفسه . وهذا المسألة قد تولى النظر فيها أر باب الكلام والثانية : أن يدخل فى السبب على أن المسبب يكون عنده عادة . وهذا

(١) بقية الحديث كما فى التيسير عازياً له الى الستة الا لترمذى ( فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب . ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب ) وليس فيه كلمة بى بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما اثبتناها فى صلب الكتاب هنا . وسيأتى للمؤلف ( فى المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للافهام ) رواية فيها كلمة بى فى الموضعين

هو المتكلم على حكمه قبل . ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب . فالسبب لا بد أن يكون سبباً للمسبب ؛ لانه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات الى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى ؛ فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه . فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب . لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً ، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لامقتضيا بنفسه . وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة : أن يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى لانه المسبب . فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله و ارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف ، كالأسباب العقلية . فإلم يكن كذلك تمحض جانب التسبب الرباني بدليل السبب الأول . وهنا يقال لمن حكمه (١) : « فالسبب الأول عماذا تسبب؟ » وفي مثله قول عليه الصلاة والسلام : « فمن أعدى الأول؟! » (٢) فاذا كانت الأسباب مع السبب داخلية تحت قدرة الله فله هو المسبب لا هي ؛ اذ ليس له شريك في ملكه . وهذا كله مبين في علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه ، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه . وذلك صحيح

### ﴿ فصل ﴾

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب : (إحداها) أن يدخل في السبب

(١) بأن اعتقد انه اذا وجد وجد المسبب . واذا فقد فقد المسبب  
(٢) تقدم في مسألة الحاشية



من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير التفت الى غير ذلك . وهذا مبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانا لهم ، فانها طريق الى السعادة أو الشقاوة . وهي على ضربين (أحدهما) ما وضع لابتلاء العقول . وذلك العالم كله <sup>(١)</sup> من حيث هو منظور فيه ، وصنعة يستدل بها على ما وراءها ( والثاني ) ما وضع لابتلاء النفوس . وهو العالم كله أيضا من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار ، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه . لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع ، ليسعدبها من سعده ويشقى من شقى ، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له ، فان الله غنى عن العالمين ، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع الى الأسباب والوسائط ؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ؛ كقوله سبحانه . ( هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم <sup>(٢)</sup> أيكم أحسن عملا ) ( الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ) ( إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ) ( ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ) ( ثم بعثناهم <sup>(٣)</sup> لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً ) ( وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله ويعلم الصابرين ) ( وليبتلي الله ما في صدوركم وليريح ما في قلوبكم ) ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء . فاذا كانت كذلك فلاخذ لها من هذا ،

(١) أي جملة وتفصيلا وكذا يقال فيما بعده وان كانت تصاريف كل شخص شخص لا تمس جميع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكلية

(٢) تصح دليلا على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره

(٣) ما قبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ . والآية وما بعدها عدا الآية الاخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التمتع بذلك فيها . وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها ؛ لأنه إذا تسبب بالأذن فيما أذن فيه لتظهير عبوديته لله فيه ، لاملتفتا الى مسبباتها وان اجرت معها ، فهو كالتسبب بسائر العبادات المحضه

والثانية أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور محدثة ، فضلاً عن الالتفات الى المسببات ؛ بناء على أن تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه ، واعتمادا على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة ؛ لان بقاء الالتفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات ، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق في الشركة . وهذا أيضا في موضعه صحيح . ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة كقوله تعالى : ( تَمَنُّ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ) وقوله : ( فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ) وسائر ما كان من هذا الباب . وكذلك دلالة طلب صدق في التوجه لله رب العالمين . كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط ، في خلوص التوجه وصدق العبودية . فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالاسباب الموضوعه على أطراح النظر فيها من جيته ، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها . فانما يرجع اليها من حيث هي وسائل الى مسبباتها ووضعها ، وس الى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبب خاصة

والثالثة أن يدخل في السبب بحكم الاذن (١) الشرعي مجرداً عن النظر في

(١) هو وقوله بعد وعلى انه ابتلاء اشارة للمعنى الاوّل في هذا الفصل . وقوله يقتضى صدق توجهه هو المعنى الثانی في الفصل . وقوله وقد تبين له انه مسببه وانّه أجرى العادة به ولو شاء الخ اشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب . وقد صرح بهذه المعاني بعد فقال فهو طالبه مسد الخ . فقوله شاملاً لجميع ما تقدمه أى من المرتبة الثالثة من القسم الاول والمرتبتين المذكورتين في هذا الفصل . ويبقى الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذى موضوعه ترك الالتفات الى المسبب . فن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت . كما يقتضى تصحيح الجمع بين الالتفات الى المسبب وعدّه الالتفات اليه معاً في حالة واحدة من شخص واحد

غير ذلك؛ وإنما توجيهه في القصد إلى السبب تلبيةً للامر لتحقيقه بمقام العبودية؛  
لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به، لبأه من حيث قصد الأمر في ذلك السبب .  
- وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم يجرها ؛ كما أنه قد يخرقها  
إذا شاء - وعلى أنه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى 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 للسبب من طريق السبب ، وعالم بأن  
الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحقق في صدق التوجه به إليه . فقصده: مطلق  
وان دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزّه عن الأغيار ، مصفى  
من الأكار

### المسألة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيًا عنه أولاً . فان كان منهيًا عنه  
فلا إشكال في طلب رفع التسبب ، سواء علينا أ كان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب  
أم لا ؛ فإنه يتأتى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ،  
وقد يقصد بالغضب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لأعلى مقتضى الشرع ،  
وقد لا يقع البتة . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات إليه ، لعارض  
يطرأ غير العارض المتقدم الذكر<sup>(١)</sup> ؛ ولا اعتبار به . وان كان غير منهي عنه فلا  
يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها

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

أما الأولى فإذا فرضنا نفس التسبب مباحاً أو مطوباً على الجملة ، فاعتقاد المعتقد اكون السبب هو الفاعل ، معصية قرنت ما هو مباح أو مطوب . فلا يبطله . إلا إن قيل إن مثل هذا . المتارنة مفسدة ، وإن المقارن للمعصية تصيرد منها عنه ، كالمصلاة في الدار المغسوبة ، والذبح بالمدينة المغسوبة . وذلك مبين في الأصول وأما الثانية فظاهر إن 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 فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا في المضطر انه 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 فلا يأكل ولم يشرب حتى مات ، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ، إلا انه يبقى فيها بحث : هل يكون صاحبها بمنزلة (١) صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هذا مما ينظر فيه . واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة . وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضى ذلك . هذا وإن كان ظاهر كلام النزالي تساوى المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك . فالذى يظهر في المسألة نظر آخر : وذلك ان هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية . والفرق بين العلم والحال معروف عند أهلنا . فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية (٢) ، إذا كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه . لكن عاقبة في خلقه جارية بتمتضي العوائد المطردة ، وقد يخرقها إذا

(١) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب . فيجىء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وتعيينه بتركه  
(٢) أى فهو بمنزلة وتشارك معها في المال . فحكمها حكمها

شاء لمن شاء . فمن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الأسباب ؛ ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خلق المسببات ، اقتضت ان للفاعل أن يفعل بها وبدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادي ، فهو ماتقدم<sup>(١)</sup> . وان غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فإصابته مخصصة فسواء عليه السبب أم لا ؛ اذ هو على بينة ان السبب كالمسبب بيد الله تعالى . فلم يغلب على ظنه . والحال هذه . ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة ؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحدا ، فلا يدخل تحت قوله : ( وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ) فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك ؛ لان علمه<sup>(٢)</sup> بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين . بل السبب وعدمه في ذلك سواء . فكما ان أخذه للسبب لا يعد القاء باليد اذا كان اعتمادا على المسبب ، كذلك في الترك . ولو فرض ان أخذ السبب أخذه باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب ، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه ، وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا . فكذلك اذا ترك السبب لاشيء<sup>(٣)</sup> ؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقد الايمان وحقه ثق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك<sup>(٤)</sup> . وقد قال في الحديث :<sup>(٥)</sup>

« جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِبٌ فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطَوْكَ شَيْئًا لَمْ يَكْتَبْهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية ان ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر : يا أبت اشترطعاما فاني أرى السعر قد غلا .

(١) أي ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصورتها صفة له كالطبيعة مجرى في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها

(٢) أي الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية

(٣) أي لا لسبب آخر

(٤) في المسألة الخامسة (٥) تقدم في المسألة الخامسة أيضا

فأمر ببيع ما كان في داره من الطعام ، ثم قل لابنه : لست من المتوكلين على الله ،  
وانت قليل اليقين ، كأن القوم اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك ،  
من توكل على الله كفاه الله

ونظير مسألتنا في الفقه ، الغازي اذا حمل وحده على جيش الكفار . فالقهاء  
يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداها . 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 المغازة بزاد أو بغير زاد ، اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام ، وان  
غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في  
الوقت . أمر بالتأخير ولا يقيم . وكذلك راكب البحر (١) . وعني هذا يباح له  
التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت (٢) .  
واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم  
أفطر . . الى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبت الظنون ، وان كانت موجبات  
الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الاصل . 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 تجد أصحاب  
الأحوال يركبون الأحوال ، ويتحملون الأخطار ، ويلتمون بأيديهم الى ما هو عند  
غيرهم تهلكتهم . فلا يكون كذلك ؛ بناء على ان ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب  
الهلكة . يستوى مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة . وقد حكى  
عبيد بن أبي العباس الأيباني انه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

(١) اذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها ، وإلا منع من ركوبها

(٢) ينظر في هذا

أتيتك زائراً ومودعاً الى مكة . فقال له أبو العباس : لا تخلنا من بركة دعائك ، وبكى ؛ وليس مع عطية ركوته ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له : أصلحك اذ ! عندي خمسون مثقالاً ولي بغل ، فهل ترى لي الخروج إلى مكة ؟ فقال له : لاته جل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوي : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطية جاءني مودعاً غير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءني هذا يستشيرني ، ويذكر ما عنده ، فعلمت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها ، وسلم لقوى اليقين في طرح الأسباب ؛ بناءً على الله أعلم على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلكة . وهي مظان النظر الفقهية ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم

فإن قيل : فصاحب هذا المرتبة أي الأمرين أفضل له ؛ الدخول في السبب أم تركه فالجواب من وجهين : «أحدهما» أن الأسباب في حقه لا بد منها ، 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 يلتقى 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 المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى : ( وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يأمر أهله بالصلاة إذا لم يجدوا قوتاً<sup>(١)</sup> » وإذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

(١) أخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني في الاوسط وأبو نعيم في الحية والبيهقي في شعب الايمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال : ( كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا : وأمر أهلك بالصلاة ) وأخرج أحمد في الزهد وغيره عن ثابت قال : ( كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا ) اهـ من تفسير الالوسي ج ٥ - ص ٣١٩

«والثاني» - على تسليم وروده - أن أصحاب رسول الله ﷺ يعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ، ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول في الأسباب الممتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب الممتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل ماداهم عليه . ولأن هذه الحالة لا يعتد بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيدها وتوكل<sup>(١)</sup> » . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسبب تذبذباً بأداب رسول الله ﷺ . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليرتكوا الأفضل الى غيرده

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبب فيها أيضاً ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العاديّة . فكما أن الأسباب العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الأسباب العاديّة . ومن هنا ما قال عليه السلام : « ما منكم من نفسٍ من نفوسٍ إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار » قالوا يا رسول الله فيم نعمل ؟ أفلا نترك كل ؟ قال : « لا . اعملوا ، فكل ميسراً لما خلق به » . ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى » الى آخرها<sup>(٢)</sup> . فكذلك العديّات لأنها عبادات . فهي عنده جارية على الأحكام الموضوععة . ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ، يعتبر فيها مجرد لأسباب ويدع المسببات لمسببها

(١) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة - ورواه البيهقي بلفظ قيد وتوكل  
(٢) هذه الرواية احدى روايات مسلم - جزء ٨ ص ٤٧ - بلفظ (ما منكم من نفس الا وعلم منزلها  
الح) بغير الفضة، فوسه . وقد وردت هذه اللفظة في رواية أخرى طويلة للبخاري ومسلم تختلف  
في الفاظها كثيراً عما هنا . وقد ذكر الحديث في التيسير عن الخمسة الا النسائي مختلفاً في كثير  
من الفاظه عما هنا



وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ؛ لأن صاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أخرى ، فلا بدّ منه من جهة ماهوراقٍ به وملاحظٍ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية . ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلماً الى المتعبّد اليه بها ؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة . فربما رمى من الاسباب بما ليس بضروري ، واقتصر على ماهو ضروري ، وضيق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة . وإذا كانت الاسباب 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 وامتثال 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 أو لا . لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات ، عدّ كأنه فاعل له مباشرة . ويشهد لهذا قاعدة مجرى العادات ؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى الطعام ، والإيرواء الى الماء ، والإحراق الى النار ، والإسهال الى السقمونيا ، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا وإن لم تكن من كسبنا . وإذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزن

وأدلتها في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشرعة أو الممنوعة ؛ كقول الله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس - الى قوله - ومن أحييها فكأنما أحيي الناس جميعاً<sup>(١)</sup>) وفي الحديث : « ما من نفس تُقتل ظلماً إلا كان علي ابن آدم الأول كفل منها لأنه أول من سن القتل<sup>(٢)</sup> . » وفيه : « من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها<sup>(٣)</sup> . » وكذلك : « من سن سنة سيئة » . وفيه :<sup>(٤)</sup> « ان الولد لو لديه ستر من النار . وان من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبع فهو له صدقة ، وما أكلت الطير فهو له صدقة . ولا يرزؤه أحدٌ إلا كان له صدقة<sup>(٥)</sup> » وكذلك الزرع ؛ والعالم بيت العلم فيكون له أجر كل 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 ، وان كان غير محيط بجميع

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

(٢) تقدم في ص ١٤٠

(٣) بعض حديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه بلفظ ( من سن في الاسلام ) في الموضوعين

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

(٥) في مسلم بن ماجة الا صدره ( ان الولد لو لديه ستر من النار ) فلم يذكر فيه

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 المفسد . ولا يخرج عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها ؛ فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ، ولأجلها أمر به . والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ، ولأجلها نهى عنه . فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتج ذلك السبب من المصالح أو المفسد ، وإن جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل : أيثاب أو يعاقب على ما لم يفعل ؟

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



## المسألة التاسعة

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة له مكاف ، وأن السبب هو المكاف به ، إذا اعتبر يفتني عليه أمور :

﴿أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكامل شروطه <sup>(١)</sup> وانتفاء موافقه ،

ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكاف 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 قصداً به مقتضاه في الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثله في العبادات إذا صلى ، أو صام ، أو حج 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 : (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعمدوا) الآية <sup>(٢)</sup> . ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قصد

(١) وضع الاصل من أول الامر على انه تعاطى السبب بكامل شروطه ثم قصد الايقع الخ . وفي تمثيلاته ايضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الاصل من الاشكالات الآتية . فانت تراهم جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتتمام العمل لا مقارناً . الا انه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) ان كان مراده انه لم يظلم ولم يسبق اسانه فواضح . وان كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالغنى عند المالكية غير ذلك . بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

(٢) فقوله وكأوا . ما رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى عنه لغو كأنه قل وكلوا من هذا الطيب الذي حره تمويه

للتعليق في خاص<sup>(١)</sup> - بخلاف العام - ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما تولى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الولاء<sup>(٢)</sup> لمن أعتق<sup>(٣)</sup> » وقوله : « من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطلٌ وإن كان مائة شرط<sup>(٤)</sup> » 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

فان قيل : هذا مشكل من وجهين : (أحدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب<sup>(٥)</sup> ، 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 يبطل للعمل ، حسبما هو مذکور في موضعه من هذا الكتاب ؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أن لا تكون مبيحة ، مناقضة لقصد الشارع ظاهرة ؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب . فيكون إذا تعاطى هذه الأسباب باطلاً

(١) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو  
(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسيئاً عن عتقه . فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء . فمن اراد رفعه قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه . وهو دليل على أصل المسألة وإن كان في موضوع خاص بالولاء

(٣) جزء من حديث بريرة رواته في التيسير عن الستة بلفظ (فإنما الولاء لمن أعتق) وفي رواية : (الولاء) بغير إنما

(٤) هو أيضاً جزء من حديث بريرة السابق ولفظه - كما في التيسير - (من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له ، وإن اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) - وهو وما قبله دليل على أن ما جعله الله مسيئاً عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو . إلا أن الأول خاص وهذا عام في الولاء وغيره

(٥) فإن الأفعال والتروك إذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرّر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام

وتمتوت ، كما المصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ، والمتطور يقصد أن لا يكون مستبيحاً للصلاة ، وما أشبه ذلك . فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل .

فالجواب عن الأول أن الفرض إنما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره للسبب . 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<sup>(١)</sup> في العاديات فكذلك في الشرعية

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج . وما وضعه سبباً فعليه هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب . وهذا ليس له . فتقصده فيه عبث ، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع ، فإن فاعل السبب فيه قصد جعله سبباً لسبب لم يجعله الشارع سبباً له . كمنكاح المحلل عند القائل بمنعه ، فإنه قصد به كاحه التحليل لغيره ، ولم يضع الشارع المنكاح لهذا السبب . فتقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن محللاً لا للمناكح ولا للمحلل له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب<sup>(٢)</sup> ، والآخر أخذ على أنه سبب لا ينتج . فالأول لا ينتج له شيئاً ، والآخر ينتج له ، لأنه ليس بالإنتاج باختياره ولا عدمه . فهذا لا يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، وإنما زعم أنه لا يقع مسببه . وهذا كذب أو طمع في غير مطمع .

(١) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً ، وقصده عدم السبب . وقوله : (العاديات) أي كالأشياء الثلاثة

(٢) أي مع أنه ليس بسبب . أي قصد به ما لم يجعل سبباً له . والثاني بعد ما تماطى السبب فلا قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون

والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فأعرف الفرق بينهما فهو دقيق ويوضحه (١) أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه ؛ والآخر تابع له

بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان 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 ينهض سبباً في إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله : إبطال لأ نفس الاسباب (٢) 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 ؛ كالتطهر ينوي رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظيف من الأوساخ البدنية . وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصده 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

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال انه يؤثر ولم يفصل (٣) 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 (٤) الى فعلها على ما ينبغي ، قال ان استباحة الصلاة بها لازمه ومسبب عن ذلك الفعل ، فلا يصح

(١) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم

(٢) أي فيمود الاشكال الاول

(٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاله

(٤) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطعه النظر عن الصلاة وان كانت شرطاً فيها ، قال لا يؤثر الرفض بتمامه . ومن نظر الى أن الوضوء شرط في صحة الصلاة وكانه جزء منها ، لم يجعل تمامه الابداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارئ . ومن نظر الى حكمها اعنى حكم استباحة الصلاة مستصحبا الى أن يصلّى وذلك أمر متمبل ، فيستترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ؛ وهي بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل . ولو قارن الفعل لا أثر ؛ 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<sup>(١)</sup> ، فلقاعدّة ظاهرة في خلاف ما قل . والله أعلم وبه التوفيق

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

(١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذا كان رفضه بمد تمام الصلاة به . فيكون مخالفاً



وضع معلوم . هذا خلف محال ؛ فما يؤدي اليه مثله . وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فان قيل : كيف هذا مع القول بأن النهي لا يدل على الفساد ، أو بأنه يدل على الصحة ، أو بأنه يفرق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه ؟ فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب . وفي مذهب مالك <sup>(١)</sup> ما يدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تنفيت العين . وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المصوب في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله . فيظهر أن السبب المنهى عنه يحصل به المسبب ، الا على القول بأن النهي يدل على الفساد مطلقاً

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

### فصل

﴿ومن الأمور التي تنبئ على ما تقدم﴾ أن الفاعل للسبب علماً بأن المسبب ليس اليه ، اذا وكله الى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل 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

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

أما الإخراج فلا أن المكلف إذا لبى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خرج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف بموقف العبودية، بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطرد، فصار توجيهه إلى ربه بالسبب بواسطة التوجه إلى المسبب. ولا شك في تفويت ما بين الرتبتين في الإخراج

وأما التفويض فلا أنه إذا علم أن السبب ليس بداخل تحت ما كلف به، ولا هو من نمط مقدماته، كان راجعاً بقلبه إلى من إليه ذلك، وهو الله سبحانه، نصار متوكلاً ومفوضاً. هذا في عموم التكليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة إلى العبودية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً<sup>(١)</sup>. فإن كان ممن<sup>(٢)</sup> يلتفت إلى المسبب بالدخول في السبب، صار مترقباً له ناظراً إلى ما يؤول إليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً إلى إغراضه عن تكميل السبب، استعجالاً لما ينتجه. فيصير توجيهه إلى ما ليس له وقد ترك التوجه إلى ما طلب بالتوجه إليه. وهنا تقع حكاية من سمع ( أن من أخلص لله أربعين صباحاً ظيرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ - بزعمه - في الإخراج 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 مفترماً بعلمه. إلى غير ذلك

(١) أي جامعا بين الأمرين. بخلافه إذا نظر إلى المسبب دائماً فإنه يفتل عليه جانب الرجاء ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعيف منه وقتور نفسه عن الأعمال التكليفية  
(٢) هو هذا غير ما ذكره في الفصل التالي؟ ولا يخفى أن قوله (فإن كان) مقابل لقوله (إذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للمادى والعبادى كما هو شامل لهما في الفصل التالي. فكان يمكن الاستثناء بما يأتي عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق ذكره، لإغراض عن تكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب. ونسبته لموضوع التفويض كسببه لقاء العبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلا أنه اذا كان ملفتا الى أمر الأمر وحده ، متيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها ، وأنه عبد . أمور ، وقف مع أمر الأمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ؛ ومن عبد الله كأنه يراه . فاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين ؛ اذ لم يرتسبه في ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه في نفسه نفعا ولا ضرا ؛ وان كان علامة وسببا عاديا ، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب . ولو كان ملتفتا الى المسبب ، فالسبب قد ينتج وقد يعقم . فاذا أنتج فرح ، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعد السبب كلا شيء ؛ وربما مله فتركه ، وربما سم 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 الى المسببات . وربما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

### فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره الله ، انما همهُ السبب الذي دخل فيه . فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده المسبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصلته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فر بما أدى الى الاخلال به وهو لا يشعر . وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه . ومن هنا تنجر مفسد كثيرة . وهو أصل الغش في الأعمال العادية ، نعم والعبادية ؛ بل هو أصل في اخصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ؛ فانه لا يغش الا استعجالا للربح الذي يأمله في تجارته ، أو للنفق الذي ينتظره في صناعته ، أو ما أشبه ذلك . وأما في العبادات فان 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 ملائكة، ثم يوضع القبول في الأرض . فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويدخله طلب ما ليس له . فيظن ذلك السبب . وهو لرباه . وهكذا في سائر الملوكات . وكفى بذلك فساداً

### فصل

﴿ ومنها ﴾ أن صاحب هذه الخلة مستريح النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المعيا ، مجزى في الآخرة . قل تعالى : ( مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قل في الحياة الطيبة : هي المعرفة بالله ؛ وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله . وقل ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همه هم واحداً ، بخلاف من كان ناظراً الى المسبب بالسبب ، فإنه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله . وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً ففي النظر الى كون السبب منتجا أو غير منتج تفرق بال . وإذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان . فترايبعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرضى بالمسبب ، وتارة على غير هذه الوجود . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : « لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ » (٣) وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره ، فمشتغل بأمرو واحداً ، وهو التعبد بالسبب أى سبب كان . ولا

(١) مح شاهدته فيما ذكره منها كسباني في بيان معنى الحياة الطيبة . أما بقية الآية فراجع الى قوله (محازي في الآخرة) ولا يتعاقى به عرضه هنا

(٢) في مسلم عن أن مريم

(٣) أي لا تسبوا الدهر لعدم مؤاناةكم نظراً لكم ومسببات أعمالكم على ما تشتمونه ، فإن الله هو الغافل لمسببات الواقعة من الدهر

شك أن هما واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة الي هموم متعددة ، بل هم واحد ثابت ، خفيف بالنسبة الي هم واحد متغير متشتت في نفسه . وقد جاء : « ان من جعل همّه همّاً واحداً . كفاه الله سائر الهموم . ومن جعل همّه أخراً كفاه الله أمر دنياه <sup>(١)</sup> » ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه <sup>(٢)</sup> . ومن طلبه للناس فخواج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف . وروى في الحديث : « الزهد في الدنيا يُريح القلب والبدن <sup>(٣)</sup> » والزهد ليس عدم ذات اليد ، بل هو حال للقلب يعبر عنها ان شئت .. بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب ، من غير مراعاة للسببب التفاتاً اليها في الأسباب ، فهذا النموذج يذنبك على جملة هذه القاعدة

### ❖ فصل ❖

ومنها أن النظر <sup>(٤)</sup> في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره ان شاء الله تعالى . وذلك اذا أخذه من حيث مجارى العادات . وهو أسلم لمن التفت .

(١) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم هما واحداً ، هم المعاد ، كفاه الله سائر همومه . ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديتها هلك) وروى الخاكم عن ابن عمر (من جعل الهموم ها واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة . ومن تشاغت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك)

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

(٣) روى 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 الاوسط ، وابن عدى والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً ، والبيهقي عن عمر موقوفاً . قال المناوي اسناده مقارب وتماه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكسر الهم والحزن . والبطالة تقسى القلب) عن القضاعي عن

عمر . قال المناوي : ورواه أيضا ابن لآل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم

(٤) أي ومما بيني على أن المسبب ليس من مقدور المكلف ولا هو مكلف به أنه اذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهد نفسه في العناية به ، حتى اذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال ، وان كان ذلك ناشئاً من مقام اللعبد من لمقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه

الى المسبب . وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر ، فيحصل بذلك لتسبب إما شدة التعب ، وإما الخروج عما هو له الى ما ليس له .  
 أما شدة التعب فكثيرا 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 الى التوسط بقوله تعالى : ( قَدْ نَعِمَ إِذْهَ لِيَحْرُزُكَ الَّذِي يَقُولُونَ - الى قوله : - وَإِنْ كَانَ كَبِيرًا عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَنْتَفِي نَفَقَاتِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيَةٌ . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمُ عَلَى الْهُدَى ) الآية . وقوله : ( لَمَلِكٌ بِإِخْعٍ نَفْسِكَ أَنْ لَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ) وقوله : ( يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ) الآية . وقوله : ( فَلَمَّا كَانَ تَارِكًا بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ - الآية . الى قوله - إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ، وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ) . وقوله : ( وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ) الى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير الى الحُضْ على الإقصار مما كان يكابد ، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم بقوله <sup>(١)</sup> : ( إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ ) ( إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ) وأشهاد ذلك .

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعاق عليها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحس على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وحيه . إلا أنه يبق الكلام في الآيتين الأخيرتين : هي آية ليس لك الخ ترجع في المعنى الى مثل آية إنما أنت نذير . ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدود وظيفة بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه . والآية الأخيرة أبعاد الآيات المذكورة هنا عما يريد منها إذ أنها ليس فيها ما ينهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى التسبب

وجميمة يشير الى أن المطلوب منك التسبب ، والله هو المسبب<sup>(١)</sup> وخالق المسبب ( ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم ) الآية . وهو يذهبك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة ، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب . حتى جاء في القرآن : ( عزيزٌ عليه ما عنتم ، حريصٌ عليكم ، بالمؤمنين رؤوفٌ رحيمٌ ) . ومع هذا فقد نذب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو أوفق ، وأحرى بالتوسط في مقام النبوة ، وأدنى من خفة ما يلقاه في ذلك من التعب والمشقة ، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة . هذا وان كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يدانيه فيها أحد ، فلا يتدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللاتمة بالأمة . كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته ، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أمته

وإنما الخروج عما هو له الى ما ليس له ، فلا نه إذا قصد عين المسبب أن يكون أولاً يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع . إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكاف ، ولم يكاف به ، بل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين . وهو انما يجري على مقتضى ارادة 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 : « المؤمن القوي خير وأحبُّ الى الله من المؤمن الضعيف » .

(٦) وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفات الى حظوظ وهو عليه السلام يرى من مثله - لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله ، لانظر الى حفظه في ذلك

وفي كل خير . إحرص على ما ينفعك ، واستمع بالله . ولا تعجز . وان أصابك  
شيء فلا تقل : لو أني فعلت كان كذا ، ولو لکن قل : قدر الله ، وما شاء الله  
فعل ، فإن (لو) تفتح عمل الشيطان <sup>(١)</sup> « فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل  
الشيطان ، لأنه التفتت الى المسبب في السبب ، كأنه متولد عنه أو لازم  
عقلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يعينه وجود السبب ، ولا  
يعجزه فقدانه

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن  
كان مكافئاً به عمل فيه بمتنضي التكليف ، وإن كان غير مكلف به لكونه غير  
داخل في مقدوره ، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كاه بيد الله . فلا يفتح  
عليه باب الشيطان . وكثيراً ما يبلغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى  
ما هو مكره شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

### ﴿ فصل ﴾

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً ، اذا كان  
عاملاً في العبادات . وأوفر أجراً في العادات ، لأنه عامل على اسقاط حظه بخلاف  
من كان منتظماً الى المسببات ، فإنه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأن  
نتائج الأعمال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ، فنها مصالح أو مفسد  
تعود عليهم : كما في حديث أبي ذر : « إنما هي أعمالكم أحصيا لكم ، ثم  
أؤويك يده <sup>(٢)</sup> » . وأصله في القرآن : (من عملاً صالحاً فلينفع به ) فالملتفت اليها

(١) حريجه مسلم وحمد والنسائي

(٢) حسن حديث طويل رواه مسلم والترمذي



عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر وانتهى عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أرباب الأحوال . ولهذا بسط في موضع آخر  
فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر في المسببات ؟ وكيف ينضبط  
ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب مطلقاً ، من غير أن يتظر هل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفات اليه من وراء الأمر أو النهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب . فكأنه يسأل المسبب باسقاطاً يد السبب ، كما يسأل الشيء باسقاطاً 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 ، كالمطالب للمسبب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو الخوف الذى هو حر بتلك المفاصد المذكورة . وبين هذين الطرفين وسائط هي مجال نظر المجتهدين . فإلى أيهما كان أقرب كان الحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ

### المسألة العاشرة

ماذا ذكر من أن المسببات مرتبة <sup>(١)</sup> على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

(١) كما تقدم في المسألة الرابعة

يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا  
اعتبره أمور :

﴿ ومنها ﴾ أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن  
يكون المكلف في تعاطي السبب ملتفتاً الى جية المسبب ، أن يقع منه . ما ليس في  
حسابه . فانه كما يكون التسبب . أموراً به . كذلك يكون منهيّاً عنه . وكما يكون  
التسبب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنه من الخير ، لقوله تعالى : ( وَمَنْ أَحْيَاهَا  
فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ) وقوله عليه السلام : « من سن سنة حسنة  
كان له أجرها وأجر من عمل بها <sup>(١)</sup> » وقوله : « إن الرجل ليتكلم بالكلمة  
من رضوان الله لا يظن أنها تبلغ ما بلغت <sup>(٢)</sup> » الحديث <sup>(٣)</sup> . كذلك يكون  
التسبب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى : ( فَكَأَنَّمَا قَتَلَ  
النَّاسَ جَمِيعاً ) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « ما من نفس قتلت ظمأ  
إلا كان على ابن آدم الأول كفلٌ منها <sup>(٤)</sup> » وقوله : « ومن سن سنة سيئة  
كان عليه وزرها <sup>(٥)</sup> » وقوله « إن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله <sup>(٦)</sup> »  
الحديث <sup>(٧)</sup> . الى أشباه ذلك

وقد قررنا في هذا المعنى في كتاب الاحياء وفي غيره ما فيه كفاية .

(١) تقدم ن ١٤٩

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

(٣) الدليل في بقيقته وهو : ( يرفه الله بها في الجنة ) . ولفظ الحديث في التيسير - بدل لا يظن  
الح - ( لا يبقى لها بالا )

(٤) تقدم ن ١٤٩

(٥) الدليل في بقيقته الحديث

(٦) هو بقيقته حديث ( ان الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله الح ) الالف المذكور

(٧) بقيقته كما في التيسير ( لا يبقى لها بالا يهوى بها في النار سبعين خريفاً )

وقد قال في كتاب الكسب : ترويح الدرهم الزائف من الدرهم في أثناء النقد ظلم ، اذ به يستضر المعامل إن لم يعرف . وان عرف فيروجه على غيره ، وكذلك الثاني ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدي ، ويم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل ووباله راجعا اليه . فانه الذي يفتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : « من سن سنة حسنة <sup>(١)</sup> » الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم . قل : 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 ، الى مائة سنة ، ومائتي سنة ، الى 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 الى انقراضها . وقال تعالى : ( وَنَكْتِبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ) أي نكتب أيضاً ما أخلدوا من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموا . ومثله قوله تعالى : ( يُذَبِّحُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ) وإنما أخرج أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب ، أنه بمنزلة ايقاع المسبب قد بينت هذا

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا ، حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال : بل أقول من عصي الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كفر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما ، فان كل ما خلق الله حتى الملائكة ، والسموات ، والحيوانات ، والنبات ، بجملة نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه . ثم قرر شيئاً من النعم العائدة الى البصر من الأجناس . ثم قال قد كفر نعمة

الله في الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالغذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والهواء والمطر والغييم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ؛ فان الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه ببعض ، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لهم .  
ولذلك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر <sup>(١)</sup> » وذلك اشارة الى أن العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ماني الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها ، فيتبدل اللعن بالاستغفار ، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه ، ثم حكى غير ذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآلات الأسباب ، فربما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله

### فصل

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب <sup>(٢)</sup> أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيمظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ، ولا يكون كذلك

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذي : (وان العالم يستغفر له من في السموات ومن في الارض والحيتان في جوف الماء الخ)  
(٢) أي مع احكام أسباب

مثاله : من توسط أرضاً مغمسوبة 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 مأوراً منهيّاً من جهة واحدة ؛ لأن ذلك تكليف مالا يطاق . فلا بد أن يكون في توسطه مكافئاً 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 : <sup>(١)</sup> هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الأرض المغمسوبة . وردّ الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار في البرهان الى تصوّر هذا وصحّته ، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة <sup>(٢)</sup> . ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره ؛ فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب <sup>(٣)</sup> حكم المعصية الى الانفصال عن الأرض المغمسوبة . وهذا أيضاً ينبني على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره <sup>(٤)</sup> ؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدهما وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدى بالدخول في الأرض . وهو من كسبه . والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد ما بثّها في الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

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

(٢) أي ولا تتم التوبة الا بعد الخروج فعلاً ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

(٣) لا ان النهي حاصل مع الامر حتى يرد ما تقدم

(٤) كما تقدم انه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته

الاستيفاء . — وبجملته — بعد تعاطي السبب على كماله ، وقبل تأييد ووجود  
مؤسده ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها . فقد اجتمع على  
مكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتمعا في العمل 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 ؛ <sup>(١)</sup> لأنه  
سبب غير داخل تحت قدرته . فلا ينهي إذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلف ؛  
لأنه قادر عليه ، فهو مأمور بالخروج وممثل به . وهذا معنى ما أراده الامام . وما  
عُترض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة <sup>(٢)</sup> ذا تاملتها . والله أعلم

### فصل في

( ومنها ) أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الأسباب  
في الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والنسب على ما ينبغي ، كان  
مسبب كذلك . وبالعكس .

ومن ههنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء إلى النسب : هل كان على  
تمامه أم لا ؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم ؛ وإن لم يكن على تمامه رجع  
للوم والمؤاخذة عليه . ألا ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم  
من الصنعة إذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غرّاً من نفسه وليس  
بصانع . وإما بتفريطه . بخلاف ما إذا لم يفرط فإنه لا ضمان عليه ؛ لأن الغلط في  
المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤاخذ . بخلاف ما إذا

(١) بل هو بوق من اثر التكليف في السبب وهو الدخول . وإيقاع السبب بتزلة إيقاع  
السبب . 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 بالاطلاق كما قال . والذي رفع الاشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة : ان المسببات  
معتبرة شرعاً بفعل الأسباب . ومرتبعة عليها . فيبني عليه ان المسببات ، وادوات ، ووجوده تأخذ حكم  
الاسباب وان عدمت . وهو ما أشار إليه العبد شارح ابن الحاجب

لم يبذل الجهد، فإن الغلظ فيها كثير . فلا يبد من لمؤاخذة  
 فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة  
 أو الفساد، لا من جهة أخرى<sup>(١)</sup>، 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 مافى الباطن . فإن كان الظاهر منخرماً حُكم على  
 الباطن بذلك، أو مستقيماً حُكم على الباطن بذلك أيضاً . وهو أصل عام في الفقه  
 وسائر الأحكام العاديات والتجربيات . بل الالتفات إليهما من هذا الوجه نافع في  
 جملة الشريعة جداً . والأدلة على صحته كثيرة جداً . وكفى بذلك عمدة أنه  
 الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطلاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة  
 العدل، وجرح المجرم . وبذلك تنعقد العقود وترتبط لمواثيق . إلى غير ذلك  
 من الأمور . بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف، بالنسبة إلى إقامة حدود  
 الشرائع الإسلامية الخاصة والعامة .

### فصل

ومنها \* أن المسببات<sup>(١)</sup> قد تكون خاصة، وقد تكون عامة . ومعنى  
 كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب كالبمع المتسبب به إلى إباحة

(٣) أي من الجهات التي يبطل النظر إليها، ككونها من مقدور المكلف أو كونه .  
 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 التكامل؟ لئلا يتبين عليه أحكام شرعية .

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر، لأن  
 الغرض من كل منهما أن التسبب إذا نظر إلى المسبب وأنه يجر خيراً كثيراً، أو شراً له آثار  
 كبيرة، فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب واتقاناً له، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه . إلا  
 أنه في الأول من طريق أنه من سنة أتبعه 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 غير  
 الأول باعتبار تنوع آثار المسبب

لا تتمتع بالمبيع ، والنكاح الذي يحصل به حلية الاستمتاع ؛ والذكاة التي بها يحصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . 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 ؛ كتنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق<sup>(١)</sup> ، والحكم بغير الحق الناشئ عنه الدم . وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك . ولا شك أن أضرار هذه الأمور يتسبب عنها أضرار مسبباتها . فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتناع المأمورات ، رجاء في الله وخوفاً منه . ولذا جاء الإخبار في الشريعة بمجزأه الأعمال . وبمسببات الأسباب . والله أعلم بمصالح عبادته . والفوائد التي تنبئ 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 مصلح . والجاري على مقتضى هذا أن يلتفت

(١) هو وما بعده إشارة إلى ما ورد في الحديث الجامع الذي رواه مالك وهو : ( . ) . ظهر الغلول في قوم الألفي الله تعالى الرعب في قلوبهم . ولا فشا الزنا في قوم الآكثر فيهم الموت لا تنقص المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق . ولا يحكم قوم بنسب حق إلا فشا فيهم الدم . ولا ختر قوم بالمهد إلا سلط عليهم العدو



اليها . فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح ، من الالتفات الذي يجبر المفسد ، بعلامة يوقف عندها ، أ. ضابط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع <sup>(١)</sup> ؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب ، والتكملة له ، والتحريض على المبالغة في إكثاله ، فهو الذي يجلب المصلحة . وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال ، أو بالإضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذي يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدهما ماشأنه ذلك بإطلاق ، بمعنى أنه يقوى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكاف ، وبالنسبة الى كل زمان ؛ وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف . والثاني ماشأنه ذلك لا بإطلاق ؛ بل بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أو بالنسبة الى 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 . فيحكم بمقتضى الظن ، ويوقف عند تعارض الظنون . وهذه جملة جملة غير مفسرة ؛ ولكن إذا روجع ماتقدم وما يأتي ، ظهر مغزاه ، وتبين معناه بحول الله ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين . فان على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها ، لما يذنب على ذلك من الأحكام الشرعية . وما تقدم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلفين . وبالله التوفيق

(١) أي في تفاصيل المسائل والفصول السابقة ، لأنه يتبين النظر في المسبب بالاعتبار الذي يجبر الى المفسد ، وبالاعتبار الذي يجبر الى المصالح

فصل

وقد يتعذر لأصلان معا على مجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ضمه :

فقد قولوا في السكران اذا طلق ، أو اعتق ، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه والتصاص ، عومل معاملة من فعلها عقلا ؛ اعتباراً بالأصل الثاني (١) . وقلت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول - على تفصيل لم في ذلك المذكور في الفقه - . واختلفوا أيضاً في ترخص (٢) العاصي بسفرد ، بناء على الأصلين أيضاً . واختلفوا في قضاء صوم التطوع (٣) وفي قطع التتابع (٤) بالسفر لاختياري . إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله . وكذلك اختلفوا في أكل الميتة (٥) إذا اضطر بسبب السفر الذي عصى بسببه . وعليهما يجري الخلاف

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

(٢) أي فاعتبار السبب مرتباً على السبب إذا حكمه يقتضي الأرخصة . وإذا اعتبر المسبب منفصلاً عن السبب فتحقق السفر المدة المشترطة يرخص له . لأنه مسافر . وعيانه في قصده السفر في عيانه بالتسبب لا اثر في الترخيص

(٣) أي إذا اعتبر أنه ساءم بالفعل وقد أبطل عمله . فيجب عليه القضاء . بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجبا . لانا لانعتبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه . وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب . فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء

(٤) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للنظر . فهل تعتبر لضرورة 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 فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره متى حضر . فينقطع التتابع

(٥) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفرد

أيضاً.. في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط<sup>(١)</sup>  
أرضاً معصوبة

### 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 الاسلام ، وإخماد الباطل على أى وجه كان .  
وليس بسبب في الوضع الشرعى - 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 . والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك  
الركن من أركان الاسلام ، وإن أدى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضى الله عنه  
وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم . وإقامة الحدود والتقصاص مشروع لمصلحة  
الزجر عن الفساد ، وإن أدى إلى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء . وهو في  
نفسه مفسدة . وإقرار حكم الحاكم<sup>(١)</sup> مشروع لمصلحة فصل الخصومات ، وإن  
أدى إلى الحكم بما ليس بمشروع

هذا في الأسباب المشروعة . وأما في الأسباب الممنوعة ، فلا نزاحة  
الفاصلة ممنوعة ، وإن أدت إلى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من

(١) فإذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالخروج عن الارض  
وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج

(٢) أى عدم نقضه ولو كان خطأ . فلا ينقض الا اذا خالف اجراءاً ونصاً أو خالف القواعد الشرعية

الأحكام . وهي مصالح<sup>(١)</sup> . والغصب ممنوع انه مفسدة اللاحقة له مقصوب منه<sup>(٢)</sup> .  
وإن أدى الى مصلحة الملك عند تغيير المقصوب في يد الفاسد ، أو غيره من  
وجوه القوت

فلذى يجب أن يعلم أن هذه المفسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ،  
والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة .  
وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها<sup>(٣)</sup> . والدليل على ذلك ظاهر .  
فإنها<sup>(٤)</sup> إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفسد ، أو لهما معا ،  
وإن شئ من ذلك . فلا يصح أن تشرع للمفسد ، لأن السمع يأبى ذلك :  
فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جىء بالأوامر فيها جلبا للمصالح ؛  
وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع . وكذلك لا يصح أن  
تشرع لمعنا بعين ذلك الدليل . ولا لغير شئ ، لما ثبت من السمع أيضا .<sup>(٥)</sup>  
فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيما منع ، أما أن يمنع لأن فعله مؤد الى مفسدة ، أو الى  
مصلحة ، أو اليه ، أو لغير شئ . والدليل جار الى آخره . فإذا لاسبب  
مشروعا إلا وفيه مصلحة لأجله شرع . فإن رأيت وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم  
أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع . وأيضا فلا سبب ممنوعا إلا وفيه

(١) أي هذه المسببات التي أدت اليها الأسباب الممنوعة . هي في الحقيقة مصالح . والمراد  
بالمصالح ما يعتد به الشارع فينبى عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه . كالملك  
في الغصب يرتب عليه ائمه من صعة تصرفات المالك . وكثيرات الولد الملحق بالنكاح الفاسد ،  
وكلا حكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آباءهم وحقوق آباءهم  
عليهم وهكذا . فلا يقال : كيف يعتبر انتقال الملك من المقصوب الى الفاسد مصلحة ؛ مع أنه عين  
المفسدة بعده استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة

(٢) بل ومفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الاملاك والتمدى المترتب عليه مفسد  
اجتماعية عظيمة

(٣) أي حدثت لاحقة لها وجهت بها

(٤) أي الاسباب مطلقا

(٥) أي من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع . وإنما ينشأ عن كل واحد منها ماوضع له في الشرع ان 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 الإيتلاف ، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضى تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال . والحدود وأشبهها يتبع المصلحة فيها الإيتلاف ، 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 أخر من تقصير في النظر ، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل . وليس بمقصود<sup>(١)</sup> في أمر الحاكم . ولا ينقض الحكم<sup>(٢)</sup> إذا كان له مساع ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي الى ضد ما نصب له الحاكم من النصل 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

(١) أي وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطيء ، ولكن الخطأ جاء تابعا ولا حقا . 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 الامر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الاطلاع عليه . فلا يكاف 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

موضعه<sup>(١)</sup> . والببيع الفاسدة من هذا النوع ؛ لأن لليد القابضة هذا حكم الضمان شرعاً ، فصار القابض كالمالك للسلعة ؛ بسبب الضمان لا بسبب العقد . فإذا فانت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ وإن بقيت على غير تغييرٍ ولا وجهٍ من وجود الفوت ؛ فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد . فإذا حصل فيها تغييرٌ أو نحو 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 جملاً على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة<sup>(٢)</sup> مثلاً ؛ كما أن فيها جملاً على المشتري ؛ حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنى فيه من وجود التصرفات التي حصلت في المبيع . فكان العدل النظر فيما بين هذين ؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق ؛ والتغيير الذي لم يفت العين ؛ وانتقال الملك ؛ وما أشبه ذلك من الوجود المذكورة في كتب الفقهاء . وحاصلها أن عدم الفسخ ؛ وتسليط المشتري على الانتفاع ؛ ليس سببه العقد المنحى عنه ؛ بل الطوارئ ، المترتبة بعده

والنصب 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 . ؛ فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث في المقتصوب حادث تبقي معه العين على الجملة . صار محل اجتهاد ؛ نظراً إلى حق صاحب المقتصوب ؛ وإلى الغصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يحمل عليه في الغرم عقوبة<sup>(٣)</sup> له ؛ كما أن

(١) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول . حتى ان المجتهد بتغيير رأيه ويجعل الواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله

(٢) أي بنفس . أما بزيادة فيكون الحمل لو ردت على المشتري . من هذه الجهة . ومن جهة التي أشار إليها المؤلف

(٣) لا يظهر فيها إذا كان التغيير بارئاً من الأسواق . ولا في كل ما كانت زيادتها ترجع إلى تكاليفه وصنمه . بل كان ناشئاً عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً . فهذا أو مثاله لا يظهر أن يقال فيه أنه تنبيه يعتد به فوتاً . ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب . لأن هذا من على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله

المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه • فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين •  
 فالسبب في تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب ؛ بل التضمن أولاً ،  
 منضمّاً الى ما حدث بعد في المغصوب • فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر في  
 هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً لهفاسد ، والأسباب  
 الممنوعة لا تكون أسباباً لهصلاح . 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 يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ،  
 ثم خاف الحنث بعام القضاء ، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث  
 وليست بزوجة ، ثم راجعها - أن الحنث لا يقع عليه ، وإن كان قصده مذموماً  
 وفعله مذموماً ، لأنه احتمال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة ممنوعة وإن  
 أثرت 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 • ويحتمق 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

فما لو فرضنا <sup>(١)</sup> أن السبب الممنوع لا يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب مشروع لا يثمر ما ينهض سبباً مفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن ممنوع مصلحة تقصد شرعاً . وذلك كحيل <sup>(٢)</sup> أهل العينة في جعل السعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين في أجل . فهنا طرفون وواسطة : طرف لا يتضمن سبباً ثابتاً على حل ، كخيلة المذكورة . وطرف تضمن سبباً قطعاً ، وظن ؛ كتحريم الغصب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لا ينتف في السبب البتة ، ولا ثبت قطعاً <sup>(٣)</sup> . فهو محل أنظار المجتهدين

### فصل في

عد كانه في نظر في هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر . فن تؤممت من جهة أخرى كان حكماً آخر ، وتورد النظرون فيه ؛ لأنه يصير محلاً للتردد . وذلك أنه قد تقرر أن يقع المكلف لأسباب في حكم إيقاع المديون ؛ وبذلك كان كذلك فتضى أن مسبب في حكم وقوع باختيارد ، فلا يكون سبباً شرعياً . فلا يقع له متمضي ؛ فلعصى بسفره لا يقصر ولا يفطر ؛ لأن المشتقة كأنها وقعاة بغيره ، لأنها نشئة عن سببه . والمختل للحنث بمخالفة امرأته ، لا يخلصه حتمه من حنث ، بل يقع عليه ذرجهما . وكذلك المحتمل لمراجعة زوجته بنكاح محتمل . وما أشبه ذلك . فهنا اذ روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قول بمقتضى : والله أعلم

(١) في ولائمة مقدمة جميعها ، ثم فذلك

(٢) وخيبة مدخول فيها ، على أنها عقدة واحدة وصورة عقدين . فليس هناك شيئاً أحدهما يتمر سبباً ممنوعاً ، تسبباً هو سبب في مصلحة يقصد بها . بخلاف سائر الآراء .  
الفتاوى رقم ١٠٠

(٣) بحسن وبردادة الظن أيضاً . ليتقارن مع سابقه الذي اعتبره فيه . حتى تصح المقابلة



## فصل (١)

ما تقدم في هذا الأصل نظر في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى 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 . فان قصد التشفي بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دنع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواجبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً الى الدعة والراحة بتركها . فهو من جهة ما هو فاعل باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفسد عن نفسه ، أو جلب المصالح لها ، كما كان الناس في أزمان الفترات . والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته . فلا كلام هنا في مثل هذا

## المسألة الثانية عشرة

الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المحتملة ، أو المفسد المستدفة والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان : أحدهما ما شرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد (٤) الأول

(١) يقصده ايضاح الاصل السابق في المسألة ، ويدفع به ما يقال : كيف لا تكون الاسباب المنوعة سبباً للمصالح . والعاقلة لا يفعلها الا وهي سبب في مصالحه وأغراضه ؛ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها (٢) أى علمها أو ظناً بدليل مقابله وما جاء له في بيانه لهذا القسم

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

(٤) مغايرة في العبارة

أيضاً ، وإما بالتقصد الثاني وهي متعلق المقصد التابعة وكلا الضربين مبيّن في كتاب المقصد . والثاني ماسوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فوجب ، الأقسام ثلاثة :  
 ﴿ أحدهما ﴾ 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 الى ما أذن أيضاً في التوسل إليه ؛ لأننا <sup>(١)</sup> فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً ؛ <sup>(٢)</sup> ثم يتبعه اتخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو التمتع بما أحل الله من النساء ، أو التجمال بمال المرأة أو الرغبة في جمالها ، أو العبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ؛ أو نحو ذلك ، حسبما دلّت عليه الشريعة . فصار إذاً ما قصد هذا التسبب مقصود الشارع على الجملة . وهذا كاف . وقد تبين في كتاب المقاصد أن التقصد المطابق لتقصد الشارع هو الصحيح . فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب

لا يقال : إن التقصد الى الانتفاع مجرداً ، لا يفتى دون قصد حلّ البضع بالعقد أولاً ؛ فإنه الذي ينبئ عليه ذلك التقصد . والشارع إنما قصد : بالعقد أولاً حلّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصد عن قصد الشارع ، فيكون مجرد التقصد الى الانتفاع غير صحيح .

(١) لغة سبط هنا كلمة (إذا) . وبعد قوله دلّ عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار ذ الخ . وبهذا ينتهي الكلام

(٢) فالتناسل مقصد صلي . كما في الحديث : (تزوجوا الولود الودود فاني مكاتر بكم الامة) فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حفظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فلكن كما في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم) والمال والجاه الخ كما في الحديث (تنكح امرأة لاربع خصال لالها ولحبها وجمالها ولدينها) والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوج المرأة التي بالقيام على مصالح اخواته . وهكذا الباقي . فكما هو مقصد النكاح أفردا الشرع

ويتبين هذا بما إذا أراد المتمتع بفلاحة كيف اتفق ، بحل أو غير ، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصود . فإذا عقد عليها - والحال هذه - فلم يكن قصداً حله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلاً . والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى

لأننا نقول : هو <sup>(١)</sup> على ما فرض في السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد ، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير حائز ، فأتاد من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه . ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد ، بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الاذن ، وأدى ما الواجب أن يؤدي فيه ، لكن ملجأً إلى ذلك . فله - بهذا التسبب الجائز - مقتضاد . ويبقى النظر في قصده إلى المحذور الذي لم يقدر عليه . فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة ، فمغتفر كسائر الخواطر . فلم يقترن إذاً بالعقد ما يصيره باطلاً ، لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، متفي الموانع . وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده <sup>(٢)</sup> الاستباحة بالوجه المقصود للشارع . وهذا القصد الثاني موجود <sup>(٣)</sup> 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 <sup>(٤)</sup> تحت التكليف كما تقدم

﴿ والثاني ﴾ ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداءً <sup>(٥)</sup> . فالدليل

(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 سبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غير

(٥) أي أنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب ، وإن كان قد يترتب على سببه ، كالطلاق

والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع . فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح . والعتق لا يكون إلا عن ملك . كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يهدم . ولكن الطلاق ، والعتق . وهدم البيت ،

لم تقصد بالنكاح ، والبيع ، وبناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولاً لهذا المسبب 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

ووجه ثان : 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 ، فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له

ووجه ثالث : أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة ، أو أن المصلحة المشروعة 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 أمرٍ فيه إبطاله كمنكاح المحلل ، أو بالبيع التوصل إلى الرباع بإبطال 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 ؟ والناكح في المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانياً عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل إلا في ملك نكاح . فهو قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضع الشرعي أن يرتفع بالطلاق . وهو مباح في نفسه ، فيصح ، لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمرٌ 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<sup>(١)</sup>

وفي الفقه ما يدل على هذا :

(١) أي فهو مما يتوجه فيه النهي لو وصف منفك . لا للذات ولا لوصف لازم . وهو معروف أن فيه خلافاً في فساد وعدمه .

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

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق<sup>(٢)</sup> أنه ليس من نكاح المتعة. فإذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك: إن النكاح حرل، 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<sup>(٣)</sup> 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 واضماره في تزويجها. فأمرهما

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

(٢) لكنه لم يحدد مدة، على ما يأتي للمالك

(٣) أي نكاح الذي الخ

واحد . فان شاء أن يقيا أقبالا 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

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة ، وأنه لا يبيحها بالنية ؛  
كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه  
سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين . قال : وعندى أن النية لا تؤثر في ذلك ؛  
في نالو الزمان . ما أن ينوي <sup>(١)</sup> بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصراًانياً .  
في ذاسم لفظه لم تضره نيته . ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية ،  
في نوجدتها وإلا فارق ؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ؛ فان اغتبط ارتبط ،  
وإن كرد فارق . وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ . وحكى النخعي عن  
مالك فمن نكح لغربة أو لموى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فيذ : مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها . وأشدّها <sup>(٢)</sup>  
مسألة حل اليمين ، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، وإنما قصد أن يبر في يمينه ؛  
ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد  
المخالف لقصد الشارع . وما ذلك إلا لأنه قصد النكاح أو لا ثم الفراق ثانياً ؛

(١) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدى وبين الا ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه  
مالك . والتنظير أيضا ناب . لأنه متزوج على الأبدية ان حلفت عشرتها . فليس فيه دخول  
على النوقيت القطعي وهو نكاح المتعة

(٢) وانما كان هذا أشدها لانه قصد الا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها  
وهو العقد . ولكنه في الامثلة الاخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف  
لشرع في النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا  
كثير) ولا يدخل في الفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حرته على  
مسترام . فلا تظهر الانفصالية في الشدة . بل قد يقال العكس . لان النكاح المقصود به بر  
اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكته ويستتمك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وهما قصدان غير متلازمين . فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى<sup>(١)</sup> بحيث يؤثر أحدهما في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل . وحينئذ يبطل جميع ماتقدم<sup>(٢)</sup> فعلى الجملة يلزم : إما بطلان هذا كله ، وإما بطلان ماتقدم فالجواب من وجهين : أحدهما إجمالي ، والآخر تفصيلي . فأما الإجمالي فهو أن نقول : أصل المسألة صحيح لما تقدم من الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها ، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها . فما اتفقوا منها على جوازه فسلامته . 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 الى غيره سبيل . وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله ، ويورد على العالم<sup>(٣)</sup> من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد وأما التفصيلي فنقول : إن هذه لمسائل لا تقدر 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 شرعا . 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 مقاصد . قال : وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله . وهو عاضد<sup>(٤)</sup>

(١) - مسألة نكاح المحلل

(٢) من هذا الاصل وهو أن الدليل يقتضى أن هذا التسبب غير صحيح

(٣) أى المجتهد ، أى يعرض عليه ليتنبه . وذلك من تحسين الظن به

(٤) لأن فيه تسليماً للقاعدة ما لا وانما الاشكال في التفريع كما قال : (وكان يلزم الاصح

المقدالخ) وقال : (وهذا موضع مشكل على أصحابنا) أى حيث فرعوا ما يتناقض مع

القاعدة التي سلموها

ما تقدم . ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة اليه . وهي :

### المسألة الثالثة عشرة

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

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً ، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة الى ذلك المحل ؛ مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخمر والخنزير ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية<sup>(١)</sup> ، والعتق بالنسبة الى ملك الغير<sup>(٢)</sup> وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك . والدليل على ذلك أمران : «الأول» ان أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقد أنها جملة لم يصح ان 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 - لأمراً خارجي ، مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجى في شرعية السبب ؟



أم يجرى السبب على أصل مشروعيتها ؟ هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سئغ  
وللهجيز أن يستدل على ذلك بأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة السكّية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نواذر  
التخلف . وسيأتى <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup> لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً للمانع 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 مشروعيتها ، والحكمة غير موجودة  
ولا يقال <sup>(٣)</sup> : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة . أي فحيث إن المحل قابل في ذاته ، فتخلف  
الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لا يخرج لايضر في أطوار الحكم ، كالملك المترفه . مثلاً لا مشقة  
في سفره ومع ذلك يطرد . مع حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على  
النكاح : المحل قابل للحكمة والمانع خارج ، فيجرى التسبب على أصله  
وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

(٢) أي فعلاً

(٣) أي رداً على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير  
موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفه المسافر ، وكذلك 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

لاختلاف الأغراض باطلاق ، وكذلك سائر المسائل التي في معناها . فليجز التسبب باطلاق . بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها باطلاق ، فإنها ليست بمنظنة للحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأننا نقول : <sup>(١)</sup> انما نظير السفر باطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ، لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبية . يخلاف نكاح القوابة المحرمة كالأم وال بنت مثلا ، فإنها محرمة باطلاق : فالمحل غير قابل باطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك <sup>(٢)</sup> فلا بد من القول به في تلك المسائل . وإذا ذلك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد الحكمة ولا مظنتها ، اذا كان المحل في نفسه قابلا ، 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 الا ثانياً عن وقوع السبب . فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها . فكم ممن طلق على أثر ايقاع النكاح ، ولم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارئ طراً أو مانع منع . واذا لم نعم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحكمة في أي فرد فضلاً عن الفرد النادر . وعلى ذلك لا يصح أن تجمل 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 باطلاق . وغالبه تتحقق فيه الحكمة . أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد

(١) أي فمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة . لانه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق . والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلف بطلاقها أولاً . وهذا هو الذي ينارن بالسفر مطلقاً . فاذا قلتم باطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج الأجنبية وان لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

(٢) أي اذا لم يكن المحل غير قابل . بل كان قابلاً وان منع منه مانع خارج ، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القراء . فينحل الاشكال

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) كافيًا

وللمانع أيضًا أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة (٢) وإن فرض غير قابل في الخارج، فما لا يقبل (٣) لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فمما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهنياً أولاً. فإن كان الأول فهو غير صحيح، لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، ومعنى حكم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

(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. وهما كان قابلاً وجاء المانع من أمر خارج \* لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجد 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) بحصل هذا 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 البناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب وشروعيته 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

(٢) كمنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً فإن فرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق

غير محال

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

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج ، فقد سوى ما لا يقبل<sup>(١)</sup> المصلحة لافي الذهن ولا في الخارج ، من حيث المقصد الشرعي . واذا استويا امتنعاً أو جازاً ، لكن جوازها يؤدي الى حواز ما اتفق على منعه . فلا بد من القول بتنعيمهما مطلقاً . وهو المطلوب

(والثاني) أن لو عملنا 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 التمسر الأول . وهذا هو معنى كلام القرافي<sup>(٢)</sup>

(والثالث) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار<sup>(٣)</sup> وجود الحكمة ، فن تنفد المشقة بالنسبة الى الملك المترفة غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشرع لمظنة في موضع حكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء ختانين ضابطاً لسببته المعودة ، وإن لم يكن الماء عنه ، لأنه مظنته . وجعل الاحتمال مظنة حصول العقل القابل للتكليف ، لانه غير منضبط في نفسه . الى شيء من ذلك كثيرة . وما بدال الدرهم بمثله ، فإثارة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً ، فإنه ما من مماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشبهة ولو في نفى مساوئها عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر ، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً . والغالب المطرد باختلاف الدرهمين والمدنيرين ولو بحجة الكسب<sup>(٤)</sup> . فطلق الجواز لذلك . واذا كان ذلك

(١) وذلك كمنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه

(٢) أي في قوله: (وكان يزوم) لا يصح العقد البتة

(٣) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً . وهي موجودة كذلك في مسألة الملك . والمشقة متبدولة في الأشخاص والأحوال . وهي الملك المترفة يحصل له مشقة في السفر تناسبه . واذا فرض أنه يحصل له مشقة فلا يضر . لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والعتق متقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتب حكمة عليها

(٤) أي البريء من الشبهة وغير البريء . أي فإن لم يوجد اختلاف في ذات المدنيرين ، وبها اللازمة . فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة إياها كما أشار إليه

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

### ﴿ فصل ﴾

وقد حصل في ضمن <sup>(١)</sup> هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق . وأما مسألة النكاح للبرّ في اليمين وما ذكر معها <sup>(٢)</sup> ، فإنّه 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 مظنةً لذلك - أشبه النكاح المؤقت ، لم يجز . هذا وإن كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البرّ 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 البرّ نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود ، لكن على أن يرفع حكم اليمين . وكونه مقصوداً به رفع اليمين ، يكفي بأنه قصد للنكاح المشروع لدى تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده ؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح . وكذلك النكاح لقضاء لوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء لوطر 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 بان على شرط التوقيت

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح ؛ إنما قصد به تحليلها

(١) بناء على القول بأجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان الهانع خارجاً عنه

(٢) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق . لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه . أما هذه فانها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية . غاية أنه لا بسببها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها ، أو حل اليمين بمعنى والغالب أنه لا يتمسك بها ، أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق ، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أولاً تنفق مع المعتبر فيها ، وكأها لا تنافى تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه

المطلق 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<sup>(١)</sup> 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 ، باعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة ، ثم الطلاق . فقد قصد على الجملة ما يتقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة ، ويتضمن<sup>(٢)</sup> ذلك العود إلى الأول ان اتفق ، على قول ، ولا يتضمنه على قول . وذلك بحكم التبعية . وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة ، فلا يخلو من وجه من النظر .

ومما يدل 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 يفعله ويصح منه قرينة . وهذا مثله ولو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد ، لكان قادحاً في أصل العبادة ، لأن شرط العبادة التوجه بها إلى

(١) (لعمري الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه . والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة السبب . 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 كقتضاء الوطء ، ولو كان 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 الخ) تعلم وجه ما قلنا وإن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية ، لأنها حصة على الجملة . ولا إلى القصد . لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح . فلكلام في هذا التراوض المبين للزوج والزوجة والمحلل المؤدى إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة لأول حر ما له حتى في هذا الوقت نفسه في ظنهم . وهذا أمر يصحح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصاب الكرامة وعزة النفس من جرأته

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

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلا حل اليمين - وإلا لم يبرّ فيه - فكذلك هنا ، بل أولى . وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها ، فالعقد يبيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين . وكذلك ان 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 محلّها ، وإنما يعتبر أن يكون مظنة<sup>(١)</sup> لها خاصة .  
(والثاني) أن الأمور العادية انما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع . ولا يشترط ظهور الموافقة . وكلا الأصليين سيأتى ان شاء الله تعالى

### فصل

والقسم الثالث<sup>(٢)</sup> 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 أن 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 ؟

(١) أى على الجملة . والافتكاح حل اليمين مظنة الا يترتب عليه شيء من مقاصد الفكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها ، وان كان قد يترتب . وقلنا على الجملة أى باعتبار أنه مطلق فكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط . وقوله خاصة تؤكد للحصر المستفاد من انما  
(٢) يظهر أن هذا الموضوع يدخل تحت قاعدة الامور المشتبهات

لأننا نقول : إنما فرض مشروعاً بالنسبة الى 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 لأموار تنشأ عنها ، ولم تشرع لأموار وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها ، كالنكاح فإنه مشروع لأموار كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه . فلما علمنا أنه مشروع لأموار مخصوصة كان ما جعل كونه مشروعاً له مجهول الحكم . فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقال : الأصل الجواز .

لأن ذلك ليس على الإطلاق . فالأصل في الأبخاع المنع الا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة . الى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لا ندري : 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 مذكرة في كتاب المقاصد

### المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمنا ؛ كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجاني أو العاقلة ، وغرم القيمة ان 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<sup>(١)</sup> من جهة أخرى ليس ذلك سبباً فيها ، كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، وإنفاذ الوصايا ، وعتق المدبرين ، وحرية أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإلتاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدي المتلف ، تبعاً لتضمينه القيمة . والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

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

(أحدهما) أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ؛ كالتشفي<sup>(٢)</sup> في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق . فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الأحكام التبعية المصلحية . لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت

(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 إطلاق إلا في ملك عصمة . إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ما ينبت عليها مقصود بالتسبب (٢) 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 لادراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة . وكان يجمل به أن يجعله أمراً ثالثاً غير الضربين المذكورين . يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الأحكام المصلحية) يعني كذلك المغصوب ، فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكماً مصلحياً

مسيباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان القتال وإن كان لم يقصد إلا التشفي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قل بحرمانه . ولكن<sup>(١)</sup> قالوا إذا تغير المفضوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيراً فصاحبه غير مخير فيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على 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 المنهى عنه . والتصدُّ إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير التصد إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشئ عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما . وبينهما فرق . وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيده . فتجب القيمة بسبب التغير الناشئ عن الغصب . وحين وجبت القيمة وتعينت ، صار المفضوب لجهة الغاصب ملكاً له ؛ حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلاً بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لايجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب . فانفك

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

(٢) 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 يتلك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك ؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب المنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب المنوع . بل السبب التغير والضمان وإن ترتبا عليه . فم بين الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع ويؤتي الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه . ووجب فوت المفضوب بدون إرادته . هل يكون حكمه صحه تملكه بالقيمة أم لا ؟ لا يفرقوا في الفروع بين القصد من حصوله . ووجب الفوت . كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمدين القصد من التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القتال بالمصلحة

القصدان • فقصد القاتل التشفى ، غير قصده لحصول الميراث . وقصد الغاصب الانتفاع ، غير قصده لضمان التهمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه • وإذا كان كذلك ، جرى الحكم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده<sup>(١)</sup> فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُهُ وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته • وهذا ظاهر إلا ما سُدَّت فيه الذريعة

(والثاني) أن يقصد توابع السبب ، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضمناً ؛ كالوارث يقتل المورث ليحصل له الميراث ، والموصى له يقتل الموصي ليحصل له الموصى به ، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته ويملكه ، وأشبه ذلك • فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصاحبة . فليست إذاً بمشروعة في ذلك اتسبب . ولكن يبقى النظر : هل يعتبر في ذلك التسبب المخصوص كونه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عيناً<sup>(٢)</sup> ، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب • فنشأ من هنا قاعدة ( المعاملة بنقيض المقصود ) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المنروض ؟ وهو مقتضى<sup>(٣)</sup> الحديث في حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه في حديث<sup>(٤)</sup> المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة؛

(١) وهو مطلق الانتفاع بالامقابل

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى السبب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه . فليس الغصب 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 فظاهر . وإن لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاً سداً للذريعة . ولو قال مقتضى الفقه في الحديثين كان أحسن

(٤) 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

وكذلك ميراث المتوتة في المرض ، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة .  
الى كثير من هذا . أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا لمصلحة المترتبة ، ولا يؤثر  
في ذلك قصد هذا القاصد . فيستوى في الحكم مع الأول ؛ هذا مجال للمجتهدين  
فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين . فلنقبض عنان الكلام فيه  
بـ النوع الثاني في الشروط ، والنظر فيه في مسائل \*

### المسألة الأولى

ان المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفا مكملا للشروطه فيما اقتضاه  
ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ؛ كما نقول ان الحول أو امكان النماء

(٢) يؤخذ من سراج ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا  
الشرط شرط للسبب وشرط للحكم . وأن الشرط مطلقا في الحقيقة يرجع الى أنه مانع . لكن  
بوجه عدمه ، والمسمى مانعا منعه بوجه وجوده . وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرين في حكمة  
السبب . مثاله البيع سبب في نيوت الملك . وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم البيع .  
وعده القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع . وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم اختلفت  
عبارتهم فيه : فمن قائل ان عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم . وعند تطبيقه يتمس وجود  
حكمتين مطردتين متنافيتين . فلذلك قال غيره : شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي  
نفس الحكم . وذلك هو بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب ، وحكمة الصلاة  
التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في  
جمعه الطهارة شرطا للثواب . وهذا يناقض الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب ، وان كانت  
حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة .  
وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضا . وشرط الحكم  
يخل بالحكم وان كانت حكمة السبب موجودة ، فلنعد الى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه :  
يقول ان الشرط ما كان مكملا للشروط فيما اقتضاه المشروط . اي فيما ترتب على  
المشروط من الحكمة . أي واذا كان مكملا له في حكمته فعدم الشرط يخل  
بحكمته . ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب . ثم قل أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، أي يكون  
الشرط مكملا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب  
هذا المشروط ، واذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة يخل بحكمة الحكم . ولا يخفى أن هذا هو  
شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعترض بأنه يتمس تطبيقه على كل شرط للحكم .  
لاستدانة حكمتين متنافيتين : احدهما في عدم الشرط والاخرى في الحكم . وهو ما  
يذكروا له مثلا فضلا عن واطراده

مكمل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى في الجريمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لتعمل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثانى . وهو يريد بادهماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعا واحدا كما سيأتى له ذلك في المانع أيضا ويجعل ذلك اصطلاحه . أما مثلته : فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التى اقتضاها وصف الغنى ، وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى امكان النماء ، لأن استقرار حكم الملك انما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فتقدر له حول جعل مناط لهذا التمكن الذى يظهر به وجه كونه غنيا ، فعدم الشرط وهو التمكن ينافى حكمة السبب وهى الغنى ، وعليه فتى اختلفت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا . فقوله أو لحكمة الغنى تنويع في العبارة أى أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التى هى وصف الغنى . وكذا يقال في امثاله الآتية بعد \* ومثاله الثانى لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم ، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانسانى أى حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل ، وشرطه الاحصان فاذا عدم الاحصان كان معذورا فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهى 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 التى اقتضاها لانه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم . أما على الرأى الثانى فظاهر كما صورناه \* ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص ، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الايمن وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الاعلى بالأدنى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلفت حكمة السبب وهى الزجر واستتباب الايمن لانه يترتب على قتل الاعلى بالادنى مفسدة وزاع وهرج لانه لا تقبله النفوس ، فعدم الشرط محل بحكمة السبب فلا حكم أيضا \* ومثاله الرابع من شرط السبب أيضا فالصلاة سبب للشواب ، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والادب ، والطهارة شرطها ، وعدم الطهارة ينافى حكمة الخضوع والادب فلا يترتب الحكم وهو الشواب

وقوله سواء علينا الخ يشير به الى ما قالوه في تقسيم الحكم الوضعى الى ما جعله الشارع علة وما جعله سببا وما جعله علامة وما جعله ركنا الخ كما جاء في تحرير الكمال وشرحه أن الذى وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعنى بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لا بطل انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان ملاءمته ظاهرة وأما ان كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوسائط وفي الجملة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعول ، أو لِحادثاً ، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي . فإما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط ، ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع العنقلة عن الشروط ، وإن لم ينعكس . كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقف عليه يفغى الى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يفغى الى الغنى في الجملة وهو يفغى الى طاب الزكاة. وان كان جملة الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ماقال. فالمؤلف يقول إن منظور اليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملًا للمشروط سواء أ كان الشرط وصفا لما يسمونه سببا يعني كالمثال الثاني وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكنا من نمائه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاما، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمدة فتقول يشترط في القتل العمدة لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصفا لما يسمى سببا كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه يرضى المتعاقدين، أم كان وصفا لما يسمى معلولا كما تقول يشترط في القصاص المعول للقتل العمدة أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفا لمجالها كما تقول يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفا لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالمقدان يكون منتفعا به فكونه منتفعا به قائم بالمبيع الذي تعاق به الملك يعني فالمدار على أن يكون الشرط مكملًا للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط وبها نظرت اليها بكونها وصفا لاي شيء تماذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب العلة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فلا ولان وصفان حقيقيان والاخيران اعتباريان نبوتها بمجرد اعتبار الشارع وبهذا البيان تعد أنه لم يخالف اصطلاحهم الا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقا الا انه تارة يكون مكملًا لحكمته هو ، او مكملًا لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد. وسيأتي له في المانع جملة قسما واحدا وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأمانة التي ذكرها النوعين تحتها وسيأتي الكلام معه فيه فلا يقال انه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وإنما اعتبر كونه مكملًا وهم قد اعتبروا فيه المناقاة . فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم . لا نأقول أولا أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواء أ كان سببا أم حكما فهو آيل الى كلامهم . وثانيا فن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعا ولا فرق الا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتناقى بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي فلا معنى لاعتبار التناقى في أحد المانعين دون الآخر. وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوحى حتى صار الكلام الغائزا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم

### المسألة الثانية

وإذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط ، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلة، والممانع

فأما السبب فالمراد به ملووضع<sup>(١)</sup> شرعاً لحكم لحكمة يقتضيه ذلك الحكم ، كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة ، والزوال سبباً في وجوب الصلاة ، والسرقه سبباً في وجوب القطع ، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك ، وما أشبه ذلك

وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلق<sup>(٢)</sup> بها الأمر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ، فالمشقة علة في إباحة القصر والقطر في السفر . والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة . فعلى الجملة ، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظنتها<sup>(٣)</sup> ؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضي القاضي وهو غضبان<sup>(٤)</sup> » فالغضب سبب . وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة<sup>(٥)</sup> . على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما . ولا مشاحة في الاصطلاح

وأما الممانع فهو السبب المقتضى لعلة تنافي علة ممانع<sup>(٦)</sup> ؛ لأنه إنما يطلق

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقرول . 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 مثلا حكمه تعلق بها انتقال الملك

(٣) أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

(٤) تقدم (ص - ٢٠٠)

(٥) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً ضبط

به وجعل سبباً

(٦) جرى على أن الممانع مطلقاً يقتضى علة تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون ممانع 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

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافي تلك العلة ، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخالفاً بعلة 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 حكمتين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فإذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان الى ما يؤدي به دينه . وقد تعين 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 التصاخص ، فمنها تضمنت علة تُخل بحكمة التّبر (١) العمدة المدوان . وما أشبه ذلك مما هو كثير

### المسألة الثانية:

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية ، كالحياة في العلم ، والفهم في التكليف . (والثاني) المادية ، كإلصاق النار بالجسم المحرق - في الإحراق ، ومتابله الرائي للمرئي وتوسط الجسم الشفاف - في الإبصار ، وأشياء ذلك . (والثالث) الشرعية ، كالطهارة في الصلاة ، والحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى . وهذا الثالث هو

(١) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يصحونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثل المانع السبب بالمثاليين 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 الأمان لا تزال قائمة إذا افتص 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 تمتد الأبوة مانعاً فانت ترى أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قصراً . وعليه وصطلاحه . يعني على أطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب . فعليه تحقيق ذلك . وما يتحقق لا يكون هناك وجه لمدول عن كلام الاصويين في جعلهم المانع نوعين



المقصود بالذکر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين ، فمن حيث تعلق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ؛ فيدخل تحت القسم الثالث

### المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف ، وليس بجزء . والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى ؛ فإنه إذا ملك فقط ، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجود المصالح . فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى . والحنث في اليمين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جنائية 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<sup>(١)</sup> للقصاص أو الدية ، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مخوفاً<sup>(٢)</sup> . والإحصان مكمل لمقتضى جنائية الزنى الموجبة للرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكّر من أن العقل شرط التكليف ، ولا إيمان شرط في صحة العبادات والتقربات ؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً ؛ كتكليف العجاوات والجمادات . فكيف يقال إنه مكمل ؟ بل هو العمد في صحة التكليف . وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات ؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان . وكثير من هذا

(١) إن اعتبر الزهوق مكملًا لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الأول للشرط.

وإن كان مكملًا لحكمة الجزر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني

(٢) فجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقه وقهيم . ولكن شرطه الموت

ويرتفع هذا الإشكال <sup>(١)</sup> بأمريين : (أحدهما) أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية <sup>(٢)</sup> وكلاهما في الشروط الشرعية . (والثاني) أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف <sup>(٣)</sup> وهو الانسان ، لا في نفس التكليف . ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكمل . وأما الايمان فلا نسلم أنه شرط ، لأن العبادات مبنية عليه . ألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الايمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبنى عليها شرطاً فيه ؟ هذا غير معقول . ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة . وأيضاً فإن سلم في الايمان أنه شرط ، ففي المكلف لا في التكليف . ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض . فيما عدا التكليف بالايمان . حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع

### المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول : أن السبب اذا كان متوقفاً للتأثير على شرط فلا يصح أن يقع السبب دونه . ويستوى في ذلك شرط الكمال ، وشرط الأجزاء . فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالأجزاء مع فرض توقفه على شرط . وهذا من كلامهم ظاهر . فإنه لو صح وقوع الشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضاً لو صح

(١) أي في العقل خاصة . أما الايمان فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته  
(٢) ولكننا قلنا اذا اعتبرها الشرع ، من حيث تماق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتناولها أحكامها . إلا أن يقال إن كلامنا في الشرعية العرفية التي ليست في الأصل تادية ولا عقلية . ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً . وقد سلمه

(٣) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل . والفرض هو ، اذ كر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضى أنه لا يقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعزى الى 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 مقتضى مسببه ، غلب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بمجرد ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضاءه وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقا

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 شرطه ، ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب . ولم يحكوا في هذه الصورة خلافا \* وفي المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيدزوجة هي في ملكه إن شاءت طلقت أو أبقته ، فاستأذنها <sup>(١)</sup> في التزويج فأذنت له ، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه - قال مالك ليس لها ذلك ؛ بناء على أنها

(١) المذكور في كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إياه بأن قالت مثلا أسقطت حق ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتد . ومقابله ضعيف . وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتى . أما مجرد الاذن له على ما هو ظاهر كلامه فانه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتى . ولا يخفى عليك أن قوله ( بناء على الخ ) ليس من مقول مالك

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 إذنبهم عند مالك - خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ... وإن لم يقع الشرط . ومن الناس من قل بإيفاء إذنبهم في الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ، ولا بد لهم من القول بأن الموت شرط \* وفي المذهب : من جمع فالتذو لم ينزل ، فاعتسل ثم أنزل ، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان ، ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقده ، وقد اغتسل ، فلا يفتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن المواز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر ... إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر المعارضة الأصل الأول ، فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثاني يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح بانفاد كما في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاطلاق 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<sup>(١)</sup> الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسأ أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ، فإننا نقول : من أجز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً - من غير أهل مذهبنا - فبنا على أنه ليس بشرط في الوجوب ، وإنما هو شرط في الإنحتم . فالحول كله كانه وقت - عند هذا القائل - لوجوب<sup>(٢)</sup> الزكاة موسع ، ويتختم في آخر الوقت ؛ كسائر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير - على مذهبنا - فبنا

(١) أي بإطلاق يصح التناقض

(٢) ومثل هذا الجواب لعمد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء

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 تخير ، 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 ،<sup>(١)</sup> فلا بد من وقوعه قبله . إن وقع ؛ ولا يصح<sup>(٢)</sup> أن يكون شرطاً إذذاك في صحته . ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال ، فجاز عفو عنه مطلقاً<sup>(٣)</sup> ؛ كما يجوز عفو عن سائر الجراح ، وعن عرضه إذا قُذِفَ ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه<sup>(٤)</sup> أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان<sup>(٥)</sup>

وأما مسألة تملك المرأة ، فإنها لما أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ما يتعلق به بعده ؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها<sup>(٦)</sup> فيه بعد ما جرى سببه ، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط . وهو فقه ظاهر

(١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح

(٢) لو كان تفريراً بالفاء لكان أوضح

(٣) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

(٤) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وإن لم يحصل الشرط ، اعتباراً باقتضاء السبب

(٥) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفقوا على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب 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

(٦) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التملك ، لأن الملك تم بمجرد الصيغة . غاية ان أثره إنما يكون بعد التزوج ، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك

ومسألة إذن الورثة بينة المعنى ؛ فإن الموت سبب في صحة الملك لافي تعلقه ،  
 والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لافي تملكهم له . فحما سببان ،  
 كل واحد منهما يقتضى حكماً لا يقتضيه الآخر . فمن حيث كان المرض سبباً  
 لتعلق الحق وإن لم يكن ملك ، كان إذنهم واقعاً في محله ؛ 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 <sup>(١)</sup> ؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثالث .  
 والقائل يمنع الإيفاء بصح مع القول بأن الموت شرط ؛ لأنهم أذنوا قبل التملك <sup>(٢)</sup>  
 وقبل حصول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها  
 وأما مسألة الإيفاء فيصح <sup>(٣)</sup> بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الفسل ،  
 أو لأنه لاحق له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة  
 فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

(١) 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  
 خرج عن تقرير ملك لهم في حالة المرض  
 (٢) أى قبل تمامه بحصول شرطه

(٣) أى نبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الفسل فيه الانزال . وفرض المسألة  
 الجلاء . فتدوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب  
 الفسل مبنى على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالمعدم لاحقاً له  
 ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع . اللهم الا ما كان في النوم فانهم وان لم يشترطوا . مقارنته للذة الا  
 أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب ان المنى لا يكون الا مع  
 لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة . وهذا انما يصح اذا سلمنا أنه يشترط  
 مقارنته للذة في اعتبار الانزال موجباً . مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الانزال بسبب  
 اللذة موجب للفسل وان لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل . ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه  
 بل هو المعتاد . ومقابلته يشترط في الانزال الموجب للفسل أن يكون بلذة مقارنته . حتى اذا التذ  
 وبعد انقضاء اللذة خرج منه المنى فانه لا يبطل بالفسل مطلقاً . سواء اغتسل قبل خروجه . وان  
 لم يبطل به - أو لم يغتسل . فكلام المؤلف مبنى على هذا . راجع الزرقاني وحاشية المدوى عليه

## المسألة السادسة

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعا على ضربين :

﴿ أحدها ﴾ ما كان راجعاً الى خطاب التكليف - إما مأموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذلك - وإما منهيّاً عن تحصيلها - كمنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، 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<sup>(١)</sup> - فقصد الشارع فيه جملة لخيرة المكلف : إن شاء فعله فيحصل المشروط ، وإن شاء تركه فلا يحصل .

﴿ والضرب الثاني ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى ، والحِرْز 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 انه مطلوب الفعل<sup>(٢)</sup> ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى . وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع ؛ وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . والحكم فيه ظاهر . فإذا توجه قصد المكلف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك . وهي :

(١) كالنكاح الذي يكون به محصناً فهو مباح وشرطه في ترتب حكم الرجم على الزنا

(٢) أي ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والا فلا إحصان وصف لا يفعله

## 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 ،  
 وتنبئ الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عند فقده ، كالنصاب  
 إذا أنفق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه ، أو يخلط  
 ماشيئته بماشيئة 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) فعلمه أو تركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء

(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 إن خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهى  
 عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل المخير فيه مثلاً كما  
 تقدمت أمثلته . فإن تحول في الزكاة يحصل من أمساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن  
 ينفق أو يمسك . والاحصان مرتب على التسكح المخير فيه . وجمع المتفرق وتفريق 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 . أو فعله لأنه مخير فيه . وكان قصده قضاء حاجته ،  
 لا إبطال سبب شرعي . فلا دلالة في ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) متى فذل فعل ما يعتق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فنه يكون باطلا لا يرتب  
 عليه أثره . وطاهره ان ذلك جار فيما ترتب عليه مالا يعد هرباً من الأثر . كأن يجمع  
 لثمنه لزكاة أو يفرق لثمنه أيضاً ، وكذا اذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة ،  
 أو فعل موجب الاحصان ليرجم اذا زنى . ظاهره أن هذا لا يرتب عليه أثره لأنه قصد إلى  
 شرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق  
 الشرط حتى لا يرتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني  
 وعند لرحم في المثال الثالث . ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لانه متى بقى



في السبب أن لا يترتب عليه أثره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسعى باطل . دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ (١) : « لا يُجمعُ بين متفرِّقٍ ولا يفرِّقُ بين مجتمعٍ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ » (٢) وقال ﷺ (٣) : « البَيْعُ والمَبْتَاعُ بالخيارِ حتى يَتَفَرَّقَا إلا أن تكونَ صَفْقَةُ خيارٍ . ولا يحلُّ له أن يُفَارِقَهُ خَشِيَةَ أن يَسْتَقِيلَهُ » وقال : « مَنْ أَدخَلَ فرساً بينَ فرَسَيْنِ وهو لا يَأْمَنُ أن تُسْبِقَ

النصاب الى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة . وكذا يقال في بقية الامثلة . فهل تقيد المسألة بما اذا كان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط أثر شرعى لا يراه في صلاحته ، وهر بما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء ، فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجا فيما يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى  
(٢) فهو فعل منهيا عنه ليحل بشرط الزكاة أو زيادتها . وفي المثال الثانى فعل منهيا عنه ليحل بشرط الخيار . وفي المثال الثالث فعل منهيا 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 منهيا عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء الا يترتب عليه أثره . وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك . وما بعده قيّد فيه السلف الذى لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذى فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . وشرط في شرط . كشرط أن يكون الولاء للبايعين 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 المنهى عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد فعل شرطا يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطا بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الخالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل . وآية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضا فاذا فعل ما يقتضى نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية . وآية شهادة الزور فالشهادة يحق بها شرطا لحكم القاضى للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة . والتيسر المستعار يريد تحقيق شرط عودها الأول بهذا القصد

(٣) هذه الرواية في منتقى الأخبار عن أحمد والدارقطنى وأصحاب السنن الا ابن ماجه ، وأخرجه أيضا البيهقى وحسنه الترمذى

فليس بتمار ؛ ومن دخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تسبق فهو قمار<sup>(١)</sup> »  
 وقل في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : « من اشترط  
 شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط<sup>(٢)</sup> » الحديث ! « ونهى  
 عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بيع وسلف ، وعن شرط في  
 شرط<sup>(٣)</sup> ، وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها . ومنه حديث : « من اقتطع مال  
 امرئ مسلم بيمينه<sup>(٤)</sup> » وحديث : « إن اليمين على نية المستحلف<sup>(٥)</sup> »

وعليه جاءت الآية : ( إن الذين يشترون بعبد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً )  
 الآية . وفي القرآن أيضاً : ( ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً  
 إلا أن يخافا أن لا يمتبا حدود الله ) الآية . وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من  
 هذا أيضاً . وقال تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بيديكم بالباطل  
 إلا أن تكون نجارة عن تراض منكم ) وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال : ( فإن  
 طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، وما جاء من أحاديث<sup>(٦)</sup> لعن المحلل  
 والمحلل له والتيسر المستعار ، وحديث<sup>(٧)</sup> التصريفة في شراء الشاة على أنها غزيرة

(١) رواه في التيسير عن أبي داود . بالياء . من يسبق في الموضعين

(٢) تقدم (ص ٢١٥)

(٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثة (لا يحل سلف وبيع ولا نرطان في بيع) ،

وعن مالك (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)

(٤) بقية الحديث طوفه يوم القيامة . وروى 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 الأسناد

(٥) رواه مسلم وأبو داود والترمذي (٦) حديث (أمن الله المحلل والمحلل له)

رواه في الجامع الصغير عن أحمد بن علي . والترمذي والنسائي عن ابن مسعود .

والترمذي عن جابر . وإيس في هذه الروايات قوله (والتيسر المستعار) . قول المناوي قول الترمذي

حسن صحيح . قول ابن القطان ولم يفتك لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان

وهو محتسب فيه . وقول ابن حجر رواه ثقات . وقول الحافظ الذهبي في الكباثر صح من

حديث ابن مسعود

(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة : رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدَّرَّ ، وسائر أحاديث<sup>(١)</sup> النهي عن الغش ، والخديعة ، والخلافة ، والنَجَش<sup>(٢)</sup> ،  
وحديث<sup>(٣)</sup> امرأة رفاعة القرظي حين طلقها وتزوجها<sup>(٤)</sup> عبد الرحمن بن الزبير .  
والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لا تصرّ - و يروى لا تصرّوا - الابل والنعم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: ان ذاء  
امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وفي أخرى للبخاري (فان رضيها امسكها  
وان سخطها ففي حلبها صاع من تمر) وفي أخرى لمسلم (فهو فيها بالخيار)  
(١) منها ما رواه في التيسير عن الستة الا الترمذي أن رجلا ذكر لرسول الله صلى  
الله عليه وسلم أنه يخذع في البيوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من بايعت فقل  
لا خلافة ) فكان اذا باع قال لا خلافة - (الخلافة الخداع)  
وروى في التيسير أيضاً عن الحمسة الا النسائي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قال : ( لا تذاجشوا ) وعن ابن عمر قال : ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش ) .  
أخرجه الثلاثة والنسائي كما في التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسبعة أكثر  
منها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(٢) تصرية الشاة وماعها من مسائل الغش والخديعة والخلافة والنجش - ويجمعها في  
الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أمرا يقتضى زيادة الثمن عما اذا كانت غير مغشوشة . ولو كان  
ما فعله بهذا القصد صحيحا لرتب الشارع عليه ملكة للزيادة وحل الانتفاع بها ، ولكنه لا يرتب  
ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيء ولا بد . فلا تكون الزيادة ملكا له ولا يحل  
انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سمائل طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم . فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسها ففارقها ،  
فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
فنهاه عن تزوجها ، وقال : ( لا تحل حتى تذوق العسيلة )

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سعيها باطلا  
من هذه الجهة . أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر  
وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلا حتى يافى الاثر المترتب على الشرط ويبقى الامر كما كان  
قبل فعله . وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام ( لا . حتى تذوق  
عسياته الخ ) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد  
مدة تقول انه قدمسني فقال لها ( كذبت بقواك الاول فلن أصدقك في الآخر ) فلا يظهر وجه  
إدراج المسألة في هذا الباب .

وأيضاً فإن هذا العمل<sup>(١)</sup> يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلياً لمصلحة أو دفعاً لمنفعة، عبثاً لاحكامه له ولا منفعة به؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح ونه معتبرة في الأحكام. وأيضاً فإنه مضاداً لقصد الشارع؛ من جهة أن السبب لما انعقد وحصل في الوجود، صار مقتضياً شرعاً لمسببه؛ لكنه توقف على حصول شرط<sup>(٢)</sup> هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب؛ قصداً مضاداً للشارع في وضعه سبباً. وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة. فهذا العمل باطل.

فإن قيل: المسألة مفروضة في سببٍ توقف اقتضاؤه للحكم على شرط. فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد؛ 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 فقدها. فإذا لم ينهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول المعنى من معاني الانتفاع؛ فلا تجب عليه الزكاة؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها؛ لتوقفه على ذلك الشرط.

...

(١) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه. وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل البني على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. مع جري العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطت تلك المصالح التي بينها الشارع على تلك الأسباب. فمثلاً لو اعتبر التفريق واجمع بهذه النية، ولو اعتبر الاتفاق قبل الحول قبليل بهرب من الزكاة في المسألتين، لا يمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه. مثلاً وضاعت المصاحبة المترتبة على الزكاة. وكذا يقال في سائر الأمثلة.

(٢) كمرور الحول مثلاً في النصاب. فإذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له. مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه.

الذي ثبت اعتباره شرعاً . فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق<sup>(١)</sup> . وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب . واما 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 نهى عنها إذا قصد بها إبطال<sup>(٢)</sup> حكم السبب ، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين . فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق ، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً ، فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى 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 بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج . وكذلك قوله : « ولا يحلُّ له أن يفارقه خشية أن يستقيه » 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<sup>(٣)</sup> . فإن العقد

(١) هو مضاف لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضى مسيبه عند وجود الشرط . لا عند فتنه ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروض أن يقال أنه فعل منهيا عنه وأثم مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة . فأثمه من جهة المضادة لقصد الشارع ، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله

(٢) وتقدمت القاعدة الاضوايه وهى أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل الله لا من فعل المكلف . ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب كان لاغياً وكأنه لم يكن

(٣) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذى لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل .

فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه ومن ذلك الولاء . فمن شرط أن  
الولاء له من الباعين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه . واعتبر هكذا  
سائر ما تقدم تجده كذلك . فعلى هذا ، الإتيان بالشرط أو رفعها بذلك التصد  
هو المنع عنه <sup>(١)</sup> . وإذا كان منهيًا عنه كان مضافاً لتصدد الشارع <sup>(٢)</sup> .  
فيكون باطلاً

### فصل

هذا العمل هل يمتنعى 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 ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ؛ مثل أن يكون وهب المال قبل  
الحول ، لمن راوض ، على أن يردّه عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ؛ وكالجامع بين  
المفترق ريثاً 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  
تقصده شرعاً

وإن لم يكن كذلك فمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

(١) أي فقوله - في الاعتراض السابق - أنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح ،  
ونه مخالف من كل جهة . لأنه متى كان المنهي عنه وفعل الشرط نفسه فيكون باطلاً وكانه لم يحصل .  
فتق الحكم كما كان قبل فعله

(٢) أي مضاف له عيناً . وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده

(أحدهما) <sup>(١)</sup> أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كافٍ؛ فإنه هو الباعث <sup>(٢)</sup> على الحكم، وإتمام الشرط أمر خارجي مكمل، وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً فإن التصد 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 هبة بئنة 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 انتهازه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط - حين رفع أو وضع - على وجه يعتبره الشارع على الجملة <sup>(٣)</sup>، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحقق بالقسم الأول

(والثاني) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كافٍ؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذا ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرد وجود الشرط؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط،

(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 مكمل له لادبلاً 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 يخفى ما فيه من التسامح

(٣) فالشارع يعتبر اتفاق النصاب قبل الحول في منفعه والهبة البئنة وجمع المفترق. مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفقته في قضاء مصالحه. وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذا القصد الفاسد يكون آتماً وأيضاً لا يترتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

له يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . وإنما قصد لما لم يظهر فيه قصد الشارع الإيقاع أو عدمه ، وهو الشرط أو عدمه ؛ لكن لما كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة ، لا عيناً ، لا يمكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها . وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لا يمكن القصد المنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً ؛ كما كان تفسير المفصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تلك الغاصب له ، ولا يمكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل يذنب صحبة ما يقول البخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصلها 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 الى شهر » وحلف بالطلاق الثلاث ، ونحو الحنث نخالعه زوجته لثلاثي بحث ، فلما انقضى الأجل راجعياً . فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث ، ولو اتوع الحنث وليست بزوجة ؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد المنوع

( 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 المتزوج والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يجلب 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 ان دل دليل خاص على خلافه صير إليه ، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور ؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حق الله ، أو الى حق الآدميين . ويبقى بعد ما إذا اجتمع الحقان ، محل نظر واجتهاد . فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للجهتهد . والله أعلم

### المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها <sup>(١)</sup> على ثلاثة أقسام :  
 ( أحدها ) أن يكون مكلاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال ؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عندهم يشترطه ، واشتراط الكفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسب 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 الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكماً ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكفء مظنةً للنزاع وأنفةً أحد الزوجين أو عصبيةً ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح . وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجرى على هذا الوجه . فتبوتها شرعاً واضح

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المتبعة في المشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم ، أو منافٍ ، أو لا ملائم ولا مناف

والثاني  $\text{كح}$  أن يكون غير ملائم مقصود المشروط ولا مكمل حكمته ، بل هو على الضد من الأول ؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، واشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد - بناء على رأى مالك (١) ، واشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمحبوب ولا عذبة ، أو شرط في البيع أن لا ينفق بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجود دون بعض ، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف ، وأن يصدقه في دعوى التلف ، وما أشبه ذلك . فهذا التسم أيضاً لا إشكال في إبطاله ، لأنه مناف حكمة السبب . فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُناف لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له . وكذلك المُشترط في الاعتكاف الخروج ، مشترط ما ينافى حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد . واشترط النكاح أن لا ينفق ، ينافى استجلاب المودة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل ، وأضر بالزوجة . فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة . وهكذا سائر الشروط المذكورة . إلا أنها إذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشروطات أم لا ؟ هذا محل نظر يستمد (٢) من المسألة التي قبل هذه

والثالث  $\text{كح}$  أن لا يظهر في الشرط منافية لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستعمرة في أمثال هذا ، التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتب في فيه بعدم المنافة دون أن تظهر الملاءمة ، لأن الأصل

(١) من لزوم المسجد

(٢) فهي شروط تقتضى رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع السبب الواقع . وتقدم

تفصيل ذلك

ففيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني ، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن ؛  
إدلاجاً للعتول في اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط .  
وما كان من العاديات يكتب فيه بعدم المناقاة ؛ 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 مالا يتأتى فيه <sup>(١)</sup> اجتماعه مع الطلب . والثاني  
ما يمكن فيه ذلك . وهو نوعان : أحدهما يرفع أصل الطلب . والثاني لا يرفعه ولكن  
يرفع احتماله . وهذا قسمان : أحدهم أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً <sup>(٢)</sup>  
فيه لمن قدر عليه . والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب .  
فهذه أربعة أقسام

( فأما الأول ) فحوزوال العقلي بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع  
من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه ، لأنه إلزام  
يتتضي التزاما . وفاقدا العقل لا يمكن إلزامه كي لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات .  
فإن تعلق طلب <sup>(٣)</sup> يتتضي استجلاب مصلحة أو درء مفسدة ، فذلك راجع

(١) أي عقلا . وقوله ( أحدهم يرفع أصل الطلب ) أي وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا  
وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا  
(٢) يعني ليس واجبا وإن كان مظلوماً شرعا كما يوضحه فيما بعد  
(٣) أي بسبب عمل صدر من غير العاقب كالتلاف البهيمة . ما للغير . وكالصبي يقتل غيره  
مثلا . فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي . وإنما يتعلق بربها  
وبولي الصبي

إلى الغير ، كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول (١)  
 ( وأما الثاني ) فكأخيض والنفاس . وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن  
 حصوله معه ؛ لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يطلب به (٢) لئلا يفتقر  
 كالصلاة ، ودخول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك . وأما ما يطلب به (٣) بعد  
 رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لاجتهادنا إلى ذكره هنا .  
 والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع ، أنه لو كان (٤) كذلك لاجتمع  
 الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفاس كذلك ؛ فلو كانت مأمورة  
 بها أيضاً ، لكانت مأمورة حالة كونها منهيبة 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 بامتناعه باتفاق .

( وأما الثالث ) فكالحرق والأوثنة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد . فإن  
 هؤلاء قد لصق بهم مانع من انحتم هذه العبادات ، الجارية في الدين مجرى  
 التحسين (٦) والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

(١) وهي مسألة الفهم شرط التكليف . راجع ابن الحاجب

(٢) يعني اتفاقاً

(٣) كقتضاء العمود على الحائض . فهل هو بأسر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض ؛ وهو

المعتمد . راجع مسألة الأداء والقتضاء 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

عنده هو في تحرير الأصول من الضرورية وقال : محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم ،

ولذا لم تقتل امرأة والعبي والراهب . قبلت الجزية . فلهذا لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا

لأنه نفس إلى قتل المسد أو فتنته عن دينه اهتدق 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 الضرورية أم من التحسيني ؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه مالا

يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه مالا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالاحوط .

يجعل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار المذكور . وهذا معنى التخيير بالنسبة اليهم مع القدرة عليها ، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup>

الموانع ليست بمقصودة للشارع ، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكليف - مأموراً به أو منهيماً عنه أو مأذوناً فيه - وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة ، كالأستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة . وإن وجد النعاب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحّة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما ، <sup>(١)</sup>

ومن الاعتداد بما طّبق في حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض .

(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) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في

الشروط

(٣) أي على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر في هذه لأشياء وأشباهها من جية خطاب التكليف خارج  
عن مقصود المسألة

( والضرب الثاني ) هو المتصود . وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث  
هو كذلك . فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ، ولا في عدم  
تحصيله ، فإن المديان 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 . يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، وإلا فلو لم يكن كذلك  
لم يكن موضوعا على أنه سبب . وقد فرض كذلك . هذا خلب . وإذا ثبت قصد  
الواضع إلى حصول المسبب ، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، قصد إلى  
رفع ترتب المسبب على السبب . وقد ثبت أنه قصد إلى نفس الترتب . هذا خلف .  
فإن التعددين متضادان . ولا هو أيضاً قصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قصداً إلى  
ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً . وبيان ذلك أنه لو كان قصداً 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  
فيذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه في ذلك تفصيل . وهي :

### المسألة الرابعة

فلا يخفى أن يذمه أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف -  
مأموراً به أو منهيماً عنه أو مخيراً فيه ، أولاً فإن كان الأول فظاهراً ، كما رجل يكون  
بيده له نصاب . لكنه يستدين حاجته إلى ذلك ، وتنبئ الأحكام على مقتضى  
حصول المانع . وإن كان الثاني وهو أن يفعل مثلاً من جهة كونه مانعاً ، قصداً

لا إسقاط حكم السبب المقضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه ، فهو عمل غير صحيح .

والدليل على ذلك من النقل أمور ؛ من ذلك قوله جل وعلا : (إِنَّا بَلَوْنَاكُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا) الآية ١ فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيل لاسقاط حق المساكين ، بتحريم المانع من إتيانهم ، وهو وقت الصبح الذي لا يبكر في مثله المساكين عادة .<sup>(١)</sup> والعقاب انما يكون لفعل محرّم . وقوله تعالى : ( وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ) نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجا آخر مطلقاً ،<sup>(٢)</sup> وأن لا تنقض عدتها إلا بعد طول . فكان الارتجاع بذلك القصد ؛ إذ هو مانع من حلها للأزواج . وفي الحديث<sup>(٣)</sup> : « قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا » وفي بعض الروايات « وَأَكَلُوا أُمَّانَهَا » وقال عليه الصلاة والسلام<sup>(٤)</sup> : (لَيْشْرِبَنَّ

(١) يعنى فالمانع عادى وليس بشرعى حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذى هو موضوع هذه المباحث ، وهو ما اقتضى حكمة تنافى حكمة السبب . وعليه فما وجه ذكره هنا ؟ الا ان يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادى يفيد أن تحصيل المانع الشرعى قصداً مثله ، فان القصد فى كل الوصول الى موجب الحرمان

(٢) هذا إنما يظهر حسبها كان عليه الأمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا الى حد ، يضارون الزوجات بذلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها

(٣) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جعلها ثم باعوها فأكلوا ثمنها) عن أحمد والشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه عن جابر ، ورواه الشيخان عن أبى هريرة ، واحمد والشيخان والنسائى وابن ماجه عن عمر ، ورواه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (لعن الله اليهود ثلاثا . ان الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يذكر فيه (ثلاثا) (٤) رواه فى المشكاة عن أبى داود وابن ماجه (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك فى الجامع الصغير عن أحمد وأبى داود . ورواه فى نيل الاوطار بالواو عن أحمد وأبى داود . وسيأتى للمؤلف بغير واو فى رواية أطول

ناسٌ من أمّتي الخمرَ ويسمونها بغير اسمها) . وفي رواية (١) : (ليكوننَّ من أمّتي اقوامٌ يستحلّونَ الحِرَّ والحريِرَ ، والخمرَ والمعازِفَ) الحديث ! وفي بعض الحديث (٢) : ( يأتى على الناس زمانٌ يستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءَ : يستحلون الخمرَ بأسماءَ يسمونها بها ، والسُّحتَ بالهدية ، والقتلَ بالرَّهبة . والزنى بالنكاح ، والرِّبَّ بالبيع ) فكان المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فنتقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له . وقال تعالى : ( من بعد وَصِيَّةٍ يُوصى بها أو دينٍ غيرَ مُضارٍ ) فاستثنى الإضرار . فإذا أقرَّ في مرضه بدين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، بإبداء هذا المانع من تمام حقه ، كان مضاراً . والاضرار ممنوع باتفاق . وقال تعالى : ( ولا تَنقُضوا الأيمانَ بعدَ توَكيدِها ) الآية ! قال أحمد بن حنبل : عجت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل . وفي الحديث : ( لا يُمنعُ فضلُ الماءِ لِيُمنعَ به الكَلأُ ) (٣) وفيه : « إذا سمعتم به - يعنى الوباء - بأرضٍ فلا تَدْمُوا عليه ، وإذا وقعَ بأرضٍ وأنتم بها فلا

(١) رواه في التيسير عن البخارى . قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهملة وبمدها راء . والمراد به هنا الرنا اه وقال ابن العربي : رواية الخنز بالمعجمتين تصحيف . اه وقد أثبتناه في الأصل مصححاً . (٢) سيأتى للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكف أنه يروى موقوف على ابن عباس ومرفوعاً . وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام . أقول : قال الفتنى في كتابه تذكرة الموضوعات ( يأتى على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ . ) لا أصل له . وقال ابن القيم في أعلام الموقعين - في بيان أن تجوز الحيل يناقض سد الذرائع - ما يأتى : وروى ابن بطة بإسناد الى الاوزاعى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( يأتى على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع ) يعنى العينه . وهذا المرس صالح الاعتقاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحده الاعتماد

(٣) في الأرض المباحه بشر للشخص ، وفي الأرض كلاً مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانع لهم من رعيه وهو نخله بسقيهم من فضل ماء بشره . فنهى عن ذلك - والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ ( لا يباع فضل الماء ليباع به الكلاً ) وفي رواية مسته الا النسائي ( لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلاً ) وفي رواية للبخارى ( لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاً )



تخرجوا فراراً منه<sup>(١)</sup>

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب ، والسنة ، وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .  
وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط ، جارٍ معناه في المواضع ؛ ومن هنا لك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين . فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع ، أو لا . فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استبدان 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 انحتمام الحنث عليه ، فهو محل نظر - على وزن ماتقدم في الشروط - ولا فائدة في التكرار

﴿ النوع الرابع في الصحة والبطلان <sup>(٢)</sup> 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

(١) 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 يتبع باخترائه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر - فيه في كلاتا جهته قصد الى المانع لكونه مانعاً : فقد وهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة ، فهو عنه . وخرجوهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه . وحكمة الاول 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 الى قدر الله ) - من الوجهة الشرعية الصحية - خشية تلويث الجهات الاخرى بالجراثيم التي ربما تكون عاقت بهم أو بامتعتهم

(٢) اعلم ان الصحة والبطلان ليسا - على التحقيق - من الاحكام الوضعية في شيء ، بل من الامور العقلية لانه بعد ورود امر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج الى توقيف من الشارع ، بل يعرف بمجرد العقل صحته او بطلانه . ولذا اسقطها كثير من الاصوليين فلم يعدوها في الاحكام

الذمة ، ومستقطبة للتضاء فيما فيه قضاء ، وما أشبه ذلك <sup>(١)</sup> من العبارات  
 المنبئة عن هذه المعاني ؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة  
 شرعاً للأحكام ، واستباحة <sup>(٢)</sup> الألبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما يرجع <sup>(٣)</sup> إلى  
 ذلك . ( والثاني ) أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب ؛  
 فيقال هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يرحى <sup>(٤)</sup> به الثواب في الآخرة . ففي  
 العبادات ظاهر . وفي العادات <sup>(٥)</sup> يكون فيها نوى به امتثال أمر الشارع ،  
 وقصد به تمتضى الأمر والنهي ؛ وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن  
 الشرع خير ، لا من حيث قصد مجرد حفظه في الانتفاع ، غائلاً عن أصل  
 التشريع . فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى . وهو وإن كان طلاقاً  
 غريباً لا يتعرض له علماء الفقه ، فقد تعرض له علماء التخلق كـ الغزالي وغيره .  
 وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأمل ما حكاه الغزالي في كتاب النية  
 والإخلاص من ذلك

### المسألة الثانية في معنى الباطل

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 الذمة ، ولا مستقطبة للتضاء . فكذلك نقول  
 إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو

(١) كما وثق أمر الشارع كما قاله

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل . لأنها قد تترتب على الباطل

وقد تخلف عن الصحيح

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيما صحيحاً مثلاً

(٤) كما يقال يحصل الثواب في الآخرة . تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب

قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي

(٥) كما تقدم في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي . فلا ثواب إلا بهذه النية . وكما

سيأتي في أوجب العادي كإداء الديون والنفقة على الأولاد ورد الودائع

لمخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسبما هو مبين في موضعه ؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة ،<sup>(١)</sup> فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركعة أو سجدة ، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل . وقد تكون راجعة الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به ؛ كالصلاة<sup>(٢)</sup> 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<sup>(٣)</sup> ، من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف ، وليس الصلاة 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 العادات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين : « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً « والثاني » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق ، وأهملوا النظر في جهة المصالح ، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصد ، بإطلاق ، كالعبادات المحضه سواء . وكانهم مالوا الى جهة التعبد . وسيأتي في كتاب المقاصد . بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبداً . وإذا كان كذلك ، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضى بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه . والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

(١) كخلل في بعض شروطها أو أركانها

(٢) وكصوم الايام المنية

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية . أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لا باطل .

وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفساد لا الباطل كما يأتي

متروعة . وغير المتروعة باطل . فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة  
عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثاني فاعتبره قوم أيضاً لامع إجمال 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 <sup>(١)</sup> لا يمكن التلافي فيه ، بطل العمل  
من أصله . وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه ؛ لأن النهي يقتضى أن لا مصلحة  
للمكلف فيه ، وإن ظهرت مصلحة البادىء إرأى ، فقد علم الله أن لا مصلحة في  
في الإقدام وإن ظنها العامل . وإن لم يحصل مدة <sup>(٢)</sup> كانت في حكم الحاصل  
لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإبطال ذلك العمل ؛ كما يتناول مالك في بيع المدبر  
إنه يرد إلا أن يعتقه المشتري فلا يرد . فإن البيع إنما منع لحق العبد في العتق ،  
أو لحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ؛ فإن البيع  
يفيته في الغالب بعد موت السيد . فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في  
العتق . فإذ يرد ذلك . وكذلك الكتابة الفاسدة ترد ؛ ما لم يعتق المكاتب .  
وكذلك بيع الغاصب للمغضوب ، موقوف على إجازة المغضوب منه أو رده ؛ لأن  
المنع إنما كان حقه ، فإذا أجازته حره . ومثله البيع والسلف منهى عنه ؛ فإذا  
<sup>(١)</sup> كبيع الملاقيح . فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم ، لأن بيع ما  
يظنون الأوهام منعدم فيه ركن البيع ، ولا يتأتى تلافياً تصحيحه  
<sup>(٢)</sup> لعن الأصل (وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل) يعني مدة أيضاً، فيكون مقابلاً  
لقسم قبه وتنطبق عليه التفاريح الآتية . فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل ،  
ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافى مفوت العتق بسبب عتق المشتري . وإنما  
قلنا في حكم الحاصل لأن النفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يفتق عتقه .  
عنى إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة  
الفاسدة فقد شرط مثلاً فلمعنى 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 بإمداد بقاء الموجب المبطان . ومثلاً  
الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للمبطان فعلاً . ولكنه لمدة وهي ما قبل  
الإجازة وبسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إمداد الموجب للمبطان

أسقط مشروط السلف شرطه ، جاز ماعقده ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً (١) كما في حديث بَرِيرَةَ (٢) . وعلى مقتضاد جري الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة ؛ (٣) كمنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوهما . الى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضى العقدة . فعنى هذا الوجه . أن نهى الشارع كان لأمر ؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهى ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطف (٤) إن قدرنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أو غير حكم الانعطف ، 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 . فلا أول كالمتعبد رياء الناس ؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب : والثاني كالمصدق بالصدقة يتبعها بالمن والأذى . وقد قال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ

(١) ما قبله كان باسقاط مشروط السلف . أما هذا فان أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به ، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث

(٢) تقدم ( ص - ٢١٥ )

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة ، كبيع الملاحيح ، لا ما كان النهى باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسداً . والثاني يمكن تصحيحه باهدار الوصف الموجب للفساد

كاسقاط الزيادة في الربا . ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها

(٤) وانسحاب آثار العقد الاول على ماتم بعد زوال الوصف

النَّاسِ) الآية (١) وقال: (ابن أشرَكْتُ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (٢). وفي الحديث (٣):  
«أبْلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إِنْ لَمْ يَتُبْ»  
على ترويل من جعل الإبطال حقيقة (٤)

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء  
تأينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالأول كالعتود المفسوخة شرعاً.  
والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات  
إلى خطاب الشارع فيها، كالأكل والشرب والنوم وأشباهاها، والعتود المنعقدة  
بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالتصد إلى  
ذلك، فهي أعمال مقررّة شرعاً لموافقته للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من  
المصلحة في الدنيا. فروعى فيها هذا المتدار 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 ببقاء حياة العامل، فإذا  
خرج من الدنيا فنيت بقاء الدنيا وبطلت (مَا عِنْدَكُمْ يَنْزِدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ  
بَاقٍ) (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ. وَمَنْ كَانَ  
يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا، وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ) (أَذْهَبْتُمْ

(١) فقد قضت الآية بأنها كالمدم في الآخرة. لأنها كتراب على حجر صلد نزل عليه  
وابل فلم يترك له أثراً. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الاثراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة  
(٣) رواه أحمد - وقد ذكره بطوله في الجزء الأول من التيسير (كتاب البيوع) ولم  
ينكر راويه - وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ.  
قال في تحوير الأصول رواه أحمد قال عبد الهادي اسناده جيد. وفي رواية التيسير (بئس  
ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة  
راجع إلى البيع لأجل مجهول للتفاوت الثمين  
(٤) يعني ويكون من الإطلاق الثاني

طَيِّبًا تَكُمُ فِي حَيَاتِكُمْ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا) وما أشبه ذلك مما هو نص ، أو ظاهر ، أو فيه إشارة الى هذا المعنى . فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية ، أن يضيفوا اليها قصدا يجدون به أعمالهم في الآخرة . وانظر في الإحياء وغيره

### المسألة الثالثة:

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتمل تقسيما ، لكن بالنسبة الى الفعل العادى ؛ إذ لا يخلو الفعل العادى — إذا خلا عن قصد التعبد — أن يفعل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة ، من غير نظر فى موافقة قصد الشارع أو مخالفته ؛ وإما أن ينظر مع ذلك فى الموافقة فيفعل ، أو فى المخالفة فيترك ؛ إما اختيارا ، وإما اضطرارا . 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 نواب ولا عقاب ؛ لأن الجزء فى الآخرة انما يترتب على الاعمال الداخلة تحت التكليف . فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرة

(والثانى) ، أن يفعل لقصد نيل غرضه مجردا ؛ فهذا أيضا لا ثواب له على ذلك — كالأول ، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجبا ؛ كأداء الديون ، وردِّ الودائع والأمانات ، والإيفاء على الأولاد ، وأشباه ذلك . ويدخل تحت هذا ترك المهيات بحكم الطبع ؛ لأن الأعمال بالنيات . وقد قال فى الحديث : <sup>(١)</sup> «فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله . ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينكحها فهجرته الى ما هجر إليه » ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به فى الشريعة . فهذا القسم الذى قبله باطل

(١) أوله : (انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى) . قال فى الترغيب :  
رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

بمقتضى الإطلاق الثاني

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؛ كالتقاصد لنيل لذته من امرأة الفلانية ، ولم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له الى ما قصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني ، لأنه لم يرجع الى حكم الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع - وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة (١) المأخوذة كرهاً . فمنها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مستقطعة للتضام ، وبرئة للذمة ؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا ، أو استحياءً من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط (٢) ؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة نواباً على حد . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ؛ كالناعتل للمباح بعد عامه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا التسم انما يتعين النظر فيه في المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

(١) قال (ومثل ذلك) لانه أتى به لجرد الفائدة للمناسبة . والافهنا ليس من موضوع المسألة . لان الزكاة من العبادات

(٣) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا النسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها . فلا ينتظر أن تكون له نية . لان اقامة الحد ليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيما اذا طلبها كعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية . طلبوا اقامة الحد للطهر من الزنا فتم الرجم . وقل عليه الصلاة والسلام خالد حين سب الخالديه (مهلا يا خالد فقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له) ولما صلى على الجهنية قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت ؟ قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تاب توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لو سمعتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل ) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لاغير لانه الذى ورد فى الحديث فى هؤلاء الذين جادوا بانفسهم لله : وقد يقال ان الطلب غير اقامة الحد الذى هو من فعل الغير فيس فيه الا 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 دينى خطير فلا يحرم نوابه



أو فعل المنهى 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 الجارى على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى ما يستلزم . « والثاني » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه في نيل حظه مما أذن له فيه ، دون ما لم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث <sup>(١)</sup> في الأجر في وطء الزوجة ؛ وقولهم : أيتضي شهوته ثم يُوجر ؟! فقال . «أرايتم 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 - في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل . وهذا هو الجارى على ما تقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام . ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح ، والأول بالنظر اليه 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 فإنما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا . والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» مالا يصحبه حظ . فلا إشكال في صحته . « والثاني <sup>(٢)</sup> » كذلك ؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في حكم المطّرح « والثالث » محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في

(١) رواه مسلم . ولفظه : أيا أتى أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟! قال : (أرايتم لو وضعها في حرام ، أ كان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر )  
(٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً . فالنشر على عكس اللف

العديّات ، بخلاف العباديات ؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني ، عملاً بحكم 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<sup>(١)</sup> 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 حل . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلح في الأصل ؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والأجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنایات ، والتصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء لأحكام التكليفية<sup>(٢)</sup> 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 .

(١) 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 . فتعريف للعزيمة شامل له وذلك خلاف رأي المحققين

(٢) لا ينافي هذا وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة - جملة العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية ، فن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً . وحكم وضعي هو كونها عزيمة أو رخصة . قل في التحرير : للشارع في الرخص حكمان كونها وجوباً وسلباً وإباحة وهي من أحكام التكليف . وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يوجب تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل . وهو من أحكام الوضع . فإيجاب الجدل للزاني من أحكام الانتقضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا . وعليه مشي لأبهرى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مقفودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً ؛ كقوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا ) وقوله تعالى : ( وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ) وقوله تعالى : ( لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ) وقوله تعالى : ( عَلِمَ اللَّهُ أَنِكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ ) الآية ؛ وقوله : ( فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ . وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ) وما كان مثل ذلك ؛ فانه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك . فكل هذا يشمل اسم العزيمة ، فانه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً<sup>(١)</sup> . كما أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كلياتٌ ابتدائيةٌ أيضاً ؛ كقوله تعالى : ( وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يُخَافَا أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ) وقوله تعالى : ( وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّكَ بِنَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ ) وقوله تعالى : ( اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ) ونهى<sup>(٢)</sup> ﷺ عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزائم ؛ لأنه راجع الى أحكام كلية ابتدائية

وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق ، استثناءً من أصل كلي يقتضى المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي<sup>(٣)</sup> ذكرها

(١) لعل أصل العبارة (فانه حكم كلي شرع ابتدائي) ولا داعي للفظ حكماً لان الابتدائي حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الا في آية ( علم الله أنكم ) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له

(٢) روى في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال ( وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبيان ) أخرجه الستة الا النسائي (٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تعريفهم غير مانع ، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يتصروا 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 داخل في الرخصة ، لان معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر ، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

## عماد الأصول

وكونه شاق فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلا يسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز . وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلام . فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع . وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعاً الى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائماً ، أو يقدر بمشقة ، فم شروع في حقه الانتقال الى الجلوس ، وإن كان مخالفاً بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استثنى فلا 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 <sup>(١)</sup> » فصلاتهم جالساً وقع لعذر ، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة <sup>(٢)</sup> للإمام ، وعدم 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 ككليات في الحكم ؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرض . فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإنه كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم . وهذا وإن كانت

(١) أخرجه والتبصر عن الحمزة الالترمذي باللفظ: (وإذا صلى قائمًا فصلوا قعودًا أجمعون)

(٢) هذا هو الأصل التكميلي . فصلاة الإمام جالساً رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة واحدة ، فإن الاستثناء ثاب عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة • وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى : ( فَمَنْ اضْطُرَّ ) الآية !

وكونه مقتصرًا به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه <sup>(١)</sup> ؛ وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات السككية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة • فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه لرجوع الى 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 الى 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 الى أصل كل ابتدائي • والرخصة راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي

### فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كل يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد

(١) 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 أخرج به 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 للرخصة . فلا يتأتى الترخص حينئذ

الصاع من الطعام في مسألة المصراة ، وبيع العريّة بخيرها تمرا ، وضرب الدية على الع قلة ، وما أشبه ذلك . وعليه يدل قوله : « نهي عن بيع مال ليس عندك <sup>(١)</sup> » « وأرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات . فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل ، فيجوز عليها حكمها في التسمية ، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع . وهنا أيضا يدخل ما تقدم في صلاة المومنين جلوساً أتباعاً للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ؛ لكن هاتين المسألتين تستمدان من أصل التكميلات <sup>(٢)</sup> لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد ؛ كما أنه قد يطلق لفظ <sup>(٣)</sup> الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات ؛ كما صلى لا يقدر على القيام . فإن الرخصة في حقه ضرورية لاحاجية ؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه . وهذا كما ظهر

### ﴿ فصل ﴾

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكليف التليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : ( رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ) . وقوله تعالى : ( وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُم وَالْأَغْلَالَ

(١) يشير الى جزء من حديث أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذي ولفظه . ( لا يخل سلف وبيع . ولا شرطان في بيع ، ولا ربح ما لم يضمن ، ولا بيع مال ليس عندك )  
(٢) أي التكميلات للتحسينيات . فمن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات . وموافقة الامم في الخوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى بتدرجا في سلك الرخصة بالمعنى الاول  
(٣) أي بغير الاطلاق الاول . لان هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة . بل في صلاته جالسا هي العزيمة . والرخصة بالاطلاق الاول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير .  
فإن كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الاول . وإن أطهقت عليه بالمعنى الثاني في هذا الفصل

الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) فَإِنَّ الرُّخْصَةَ فِي اللُّغَةِ رَاجِعَةٌ إِلَى مَعْنَى اللَّيْنِ ؛ وَعَلَى هَذَا يُحْمَلُ مَا جَاءَ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ (١): «أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَنَعَ شَيْئًا تَرُخَّصَ فِيهِ» وَيُمْكِنُ أَنْ يَرْجَعَ إِلَيْهِ مَعْنَى الْحَدِيثِ الْآخِرِ (٢): «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عِزَّتُهُ» وَسَيَأْتِي بَيَانُهُ بِمَسَدٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ . فَكَانَ مَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْمَلَّةِ الْمَسْمُوحَةِ مِنَ الْمَسَاحَةِ وَاللَّيْنِ رُخْصَةً ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا حَمَلَهُ الْأَمُّ السَّالِفَةُ مِنَ الزَّائِمِ الشَّاقَّةِ

### فصل

وَتَطْلُقُ الرُّخْصَةُ أَيْضًا عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْمَشْرُوعَاتِ تَوْسِئَةً عَلَى الْعِبَادِ مُطْلَقًا (٣) ، مِمَّا هُوَ رَاجِعٌ إِلَى نَيْلِ حُظُوظِهِمْ وَقِضَاءِ أَوْطَارِهِمْ . فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ الْأُولَى هِيَ الَّتِي نَبَّهَ عَلَيْهَا قَوْلُهُ : ( وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ) وَقَوْلُهُ : ( وَأُمْرٌ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . لَا أَسْأَلُكَ رِزْقًا ) الْآيَةُ ! وَمَا كَانَ نَحْوَ ذَلِكَ ، مِمَّا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَ مَلَكَ اللَّهُ عَلَى الْجُمْلَةِ وَالتَّفْصِيلِ ؛ فَحُقِّقَ عَلَيْهِمُ التَّوَجُّهُ إِلَيْهِ ، وَبَدَلَ الْمَجْهُودِ فِي عِبَادَتِهِ ؛ لِأَنَّهُمْ عِبَادُهُ وَلَيْسَ لَهُمْ حَقٌّ لَدَيْهِ ، وَلَا حُجَّةٌ عَلَيْهِ . فَإِذَا وَهَبَ لَهُمْ حُظًّا يَنْالُونَهُ فَذَلِكَ كَالرُّخْصَةِ لَهُمْ ؛ لِأَنَّهُ تَوَجَّهُ إِلَى غَيْرِ الْمَعْبُودِ ، وَاعْتِنَاءٌ بِغَيْرِ مَا اقْتَضَتْهُ الْعِبُودِيَّةُ

فَالْعَزِيمَةُ فِي هَذَا الْوَجْهِ هُوَ امْتِثَالُ الْأَمْرِ وَاجْتِنَابُ النَّوَاهِي ، عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ ؛ كَانَتْ الْأَمْرُ وَجُوبًا أَوْ نَدْبًا ، وَالنَّوَاهِي كِرَاهَةً أَوْ تَحْرِيمًا ، وَتَرْكٌ (٤)

(١) رَوَى فِي التَّيْسِيرِ عَنِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ : صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا تَرُخَّصَ فِيهِ ، فَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ . فَلَبَّغَهُ ذَلِكَ فَخَطَبَ فَحَمَدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ : ( مَا بِالْأَقْوَامِ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَا أَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدَّهُمْ لَهُ خَشْيَةً )

(٢) تَقْدِيمُ ( ص - ١٢٧ )

(٣) عَنِ الْقِيَمُودِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ الَّتِي لَوَحِظَتْ فِي الْإِطْلَاقَاتِ الثَّلَاثَةِ السَّابِقَةِ . فَهِيَ أَوْسَعُ الْإِطْلَاقَاتِ الْآرْبَعَةِ ، وَلَكِنَّهُ عَلَى مَا تَرَى مِنْظُورٌ فِيهِ إِلَى الْخَاصَّةِ مِنْ أَرْبَابِ الْأَحْوَالِ

(٤) هُوَ مَحَلُّ الْفَرْقِ بَيْنَ هَذَا الْإِطْلَاقِ وَغَيْرِهِ

كل ما يشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ؛ لأن الأمر من الأمر مقصود أن يمتثل على الجملة . والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف . فالعزائم حق الله على العباد . والرخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ؛ من حيث كانا معاً توسعة<sup>(١)</sup> على العبد ، ورفع حرج عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصيير المباحات - عندهذا النظر - تتعارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه<sup>(٢)</sup> في الأخرى على حظه في الدنيا ، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه 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 رقى عن الأحوال ، وعليه يربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن عمدوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الرخص ، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها<sup>(٣)</sup> ، حسبما

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه) خاص بتحل 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 حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يسح أن يقال أيضا إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح . وتارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حق الله عليه الا يعرض عن رخصته وتفدئته عليه بالتوسعة بهذا المباح . وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه . وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح الا انه تابع . فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً . وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حق ' لا لحظ نفسه

(٣) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا إليه



بان لك في هذا الإطلاق الأخير . وسيأتي لهذا الذي ذهبوا اليه تقرير في هذا النوع ان 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 يتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

### المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً<sup>(١)</sup> من حيث هي رخصة . والدليل على ذلك أمور :  
 (أحدها) موارد النصوص عليها كقوله تعالى : (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وقوله : (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) وقوله : (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) الآية ! وقوله : (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) الآية الى آخرها<sup>(٢)</sup> ، وأشبه ذلك من

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب

(٢) المشتل 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 والاثم ، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح

التصريح بالدالة على رفع الحرج والإثم مجرداً لقوله : ( فلا إثم عليه ) وقوله :  
 ( فإن لله غفورٌ رحيم ) ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة ؛  
 بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الإثم ولو أخذة ؛ على  
 حد مجاه في كثير من المباحات بحق الأصل ، كقوله تعالى : ( لا جناح<sup>(١)</sup>  
 عليكم إن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لهنَّ فريضة ) ( ليس عليكم  
 جناح أن تبتغوا<sup>(٢)</sup> فضلاً من ربكم ) ( ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من  
 خِطْبَةِ النِّسَاءِ ) الى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح ، وبجواز  
 الإقدام خاصة . وقل تعالى : ( ومن كان مريضاً أو على سفرٍ فعدةٌ من أيام  
 اخر<sup>(٣)</sup> ) ( وفي الحديث<sup>(٤)</sup> : « كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَمِنَا الْمُتَمَسِّرُ<sup>(٥)</sup>  
 وَمِنَا الْمُتِمِّمْ وَلَا يَعْيبُ<sup>(٦)</sup> بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » والشواهد على ذلك كثيرة  
 ( والثاني ) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه

(١) أي لا تبعة مهر، فلا تطالبون به الا 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 كجأري . اذا نظر فيه الى بقية الكلام . وكلام  
 المؤلف مبنى على المعنى الثاني

(٢) لما تخرجوا عن التجارة في موسم الحج لانها تستدعى جدالاً وقد نهوا عن  
 الجدال . سأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أي إن فطر فعليه عدة ، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه . وظاهر أن  
 الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ؛ لكن ما بعدها وهو قوله تعالى ( يريد الله بكم  
 اليسر ) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر . وهذا يظهر  
 ما يستدل عليه المؤلف . أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد  
 المطلوب . وتأمل

(٤) قال الشوكاني في نيل الاوطار : الحجة الثالثة ما في صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة  
 كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم العائم  
 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 الا أحاديث الصوم والإفطار انه هو كما قال  
 الشوكاني

(٥) من فصر على لغة فيه

(٦) وذلك يدل على الإباحة

حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار : بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة . وهذا أصله الإباحة ؛ كقوله تعالى : ( هو الذي خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ) ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ أَعْبَادَهُ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ) (متاعاً لكم ولا نعامكم) بعد تقرير نعم كثيرة . وأصل الرخصة<sup>(١)</sup> السهولة ، ومادة رخخص للسهولة واللين : كقولهم شئى يُرَخِّصُ بين الرخوصة ، ومنه الرخص ضد الغلاء ، ورخص له فى الأمر فرخص هو فيه ، إذا لم يُستقص له فيه فمال هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعمال المادة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها زجباً أو وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً . والحار بضد ذلك . فالواجب هو الحتم واللازم الذى لاخيرة فيه . والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ؛ ولذلك لا يصح أن يقال فى المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمورها بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . وذلك يُبين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة

فان 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 للشئى ، أن يكون ذلك الشئى مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أولاً فقد قال تعالى : ( إِنَّ الْعَافَّ وَالْمَرْوَةَ مِنْ

(١) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كما فى الحديث (إن الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه) . وكثيرا ما يرجعون فى بيان المعانى الشرعية الى معرفة المعانى اللغوية . لكن ما هنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناسا لادليلا فى مسألة اصولية . والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها ، الا انه فى العادة - يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن عرضه منها الاستثناس ، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا

شعائر الله . فمن حج البيت أو أعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ) وهما  
 مما يجب الطواف بينهما . وقل تعالى : ( ومن تأخر فلا إثم عليه إمن اتقى )  
 والتأخر مطوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجل . الى غير  
 ذلك من المواضع التي في هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على  
 أسباب ، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة<sup>(١)</sup> . لأننا نقول : مواضع  
 الإباحة أيضا نزلت على أسباب ، وهي توهم الجناح كقوله تعالى : ( ليس عليكم  
 جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ) وقوله : ( ولا على أنفسكم أن تأكلوا<sup>(٢)</sup>  
 من بيوتكم ) الى آخرها . وقوله : ( ليس على الأعْمى حرج ولا على الأعرج  
 حرج ولا على المريض حرج ) ( ولا جناح<sup>(٣)</sup> عليكم فيما عرضتم به من  
 خطبة النساء ) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى  
 الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالة على حكم  
 الإباحة على خصوص . فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي  
 والثاني أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف  
 الخلاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغذائية ، ونصوا على طلب  
 الجمع بعرفة والمزدلفة ، وأنه سنة ، وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

(١) الحديث بطوله في البخارى ( باب وجوب الصفا والرودة ) وهو خاص بآية ( إن الصفا ) . أم  
 قوله ( ومن تأخر فلا إثم عليه ) فنه - كما جاء في روح المعاني - رد على الجاهلية حيث كان بعضهم  
 يؤثم المتعجل وبمضهم يؤثم المتأخر  
 (٢) كان الرجل الغنى يدعو الرجل من أهله الى طعام فيقول : انى لأجزع ان آكل . منه  
 والجناح الحرج - ويقول : المسكين أحق به منى . فنزلت الآية اه تيسير  
 (٣) لم ر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكر السبب نزول هذه الآية  
 وما يفيدتم توهموا الحرج . فلذا قل : هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج . وهو يشمل  
 ما حص في التوهم بالفم ونزلت الآيات لتنفى ذلك التوهم ، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه  
 توهم بالفم حتى كان سببا للنزول . فيكون ذكر هذه الآية وجيها . لكنه لا يناسب قوله في  
 المدخول على هذه الآيات ( مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله  
 تعالى الخ ) فعمله يريد التوهم ولو شأننا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث <sup>(١)</sup> : « إن الله يحب أن تؤتى رخصه <sup>(٢)</sup> » وقال ربنا تعالى :  
 ( يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ) الى 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 عن القران ، يقتضى الإذن في التناول والاستعمال . فاذا خُلينا واللفظ  
 كان راجعاً الى معنى الإذن في الفعل على الجملة . فان كان لرفع الجناح والحرج  
 سبب خاص ، ( فلنا ) أن نحمله على مقتضى اللفظ لاعتبار خصوص السبب . فقد  
 يتوهم فيما هو مباح شرعاً أن فيه إثمًا ، بناء على إستقرار 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 ) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في  
 الآية ، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك . فكذلك قوله : ( فلا  
 جناحَ عليه أن يطوّفَ بهما ) يعطى معنى الإذن . وأما كونه واجباً <sup>(٣)</sup> فماخوذ  
 من قوله : ( إن الصفا والمروة من شعائر الله ) أو من دلائل 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 <sup>(٤)</sup> على خصوص السبب ،

(١) تقدم (ص - ١٧٢)

(٢) أى والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى . وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر  
 ومحبه لذلك تقتضى أن الرخص محبوبة له تعالى . وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب  
 (٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاته صلاة الظهر مثلاً وظن انه 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

(٤) أى فيكون المراد منه الطلب والوجوب . ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة  
 المسلمين الطواف ، لمكان إساف ونائله (الصنمين الذين كانوا يتمسح بهم أهل الجاهلية فوق  
 الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تخرج المسلمين وكراهتهم .  
 ويكون قوله من شعائر الله صارفاً للفظ (للاجناح) عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط

ويكون مثل قوله في الآية : ( من شعائر ) قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع . أما ماله سبب مما هو في نفسه مباح ، فيستوى مع ما لا سبب له في معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجرى القول في الآية الأخرى<sup>(١)</sup> 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 الى عزيمة أصلية<sup>(٢)</sup> ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الخلال ما يرد به نفسه ، أرخص له في أكل الميتة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، رداً لنفسه من ألم الجوع . فإن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تعالى : ( وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ) كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ؛ بل هو مثل من صدف شفاً جرف يخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن أن الزوال عنه مطلوب ؛ وأن إيتاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ؛ لأنه راجع الى أصل كلي ابتدائي . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سعى

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلنا ما لمطلب . نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) قل الآمدى أكل الميتة حال الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الحث المحرم . وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاما حالة الاضطرار . وكلام المؤلف يخالفه ، إذ جملة رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل الى التلف ، وعزيمة إذا وصلت المسألة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس . هذا ما يقتضيه بيانه الاول . لكنه قال آخراً ( وان سعى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه ) فكأنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين . وحينئذ يرجع الى كلام الآمدى . ويوضحه الحاصل بعد . إلا أنه لا يبق لقوله أولاً ( وذلك أن المضطر - الى قوله - فإن خاف ) فائدة في هذا المقام

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه  
 فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب الغزيمة، وهذا فرد من  
 أفراد. 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 غزيمة متعبد بها عنده. ويدل عليه حديث عائشة رضي الله  
 عنها في القصر: «فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ» الحديث (١) !  
 وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رفعا  
 للحرج يسمى رخصة (٢)، على هذا الاصطلاح العام. وإلا. فكان يجب أن تكون  
 الشريعة كلها رخصة، لخلقها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرع  
 الصلاة خمسا رخصة، لأنها شرعت في السماء خمسين؛ ويكون القرض، والمساقاة،  
 والقرض، وضرب الدية على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون، كما تقدم. فكل  
 ما خرج (٣) عن مجرد الإباحة فليس برخصة. وأما قوله: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ  
 أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ» فسيأتي (٤) بيانه إن شاء الله تعالى. وأيضاً فالمباحات  
 منها ما هو محبوب (٥)، ومنها ما هو مبغض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام  
 التكميلية. فلا تنافي. وأما قوله: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ

(١) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في التيسير. وتمامه (ثم أتمها في الحضر وأقرت  
 صلاة المسافر على الفريضة الأولى)  
 (٢) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كل ما يقتضى المنع) كما سبق له. وإذا  
 كان الذي فرض أولا هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة  
 (٣) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت  
 (٤) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة  
 (٥) فلا يلزم من كونه محبوبا إلا يكون مباحا وإن يكون مطلوبا كما هو مبنى الاعتراض

العُسر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . وبالله التوفيق .

### المسألة الثالثة

ان 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 سبب الرخصة المشقة ؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف ،

و<sup>(١)</sup> بحسب الأحوال ، وبحسب قوة العزائم وضعفها ، وبحسب الأزمان ، وبحسب الأعمال . فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفي زمن الشتاء وقصر الأيام - كالسفر على الضد من ذلك ، في النطر والتقصير . وكذلك الصبر<sup>(٢)</sup> على شدائد السفر ومشتقاته يختلف ؛ فرب رجل جلد ضري على قطع المهامه ، حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم سببها ، يتقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كمالها ، وفي أوقاتها ؛ ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والمطش . ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر 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

(١) لو حدثت أحوال وجعل ما بعدها من الهيئات أسباباً للقوة والضعف في المشقة لكان أوجه

(٢) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويسمح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها ، ويكون مرجعاً للتمود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه



لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكاف على ما يجد ، أى إن كان قصر أو فطر ففي السفر • وترك كثيراً منها موكولاً الى الاجتهاد ، كالمرض • وكثير من الناس يتقوى في مرضه على ما لا يتقوى عليه الآخر • فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآخر • وهذا لا مريية فيه • فإذا ليست أسباب الرخص بداخله تحت قانون أصلي ، ولا ضابطاً مأخوذ باليد ، بل هو إضافي بالنسبة الى 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 الميعة له على وزان من كان بخلاف ذلك (١) • هذا وجه

﴿ والثاني ﴾ أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل ، حتى يخفف عليه ما يثقل على غيره من الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المثقات من تلقاء أنفسهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون 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 الى غيرهم عذاب شديد وألم اليم . فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يتضح بأن الحكم المبنى عليها يختلف بالنسب والإضافات

﴿ والثالث ﴾ ما يدل على هذا من الشرع ؛ كالذى جاء في وصال الصيام وقطع الأزمان في العبادات . فان الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد ، ثم فعله من بعد النبي ﷺ ، علماً بأن سبب النهي — وهو الحرج والمشقة — مفقود في حتمهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالم الصيام لا يصدّهم ذلك عن حوائجهم ، ولا يتطعمهم عن سلوك طريقتهم ، فلا حرج في حتمهم ؛ وإنما الحرج في حق من

(١) أى 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 .

يلحقه الحرج حتى يصدد عن ضروراته وحاجاته . وهذا معنى كونه سبب الرخصة  
إضافياً . ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك ؛ لكن هذا الوجه استدلال  
بجنس المشقة<sup>(١)</sup> على نوع من أنواعها . وهو غير منتهض إلا أن يجع منضماً الى  
مقبله . فالاستدلال بالمجموع صحيح حساباً هو مذكور في فصل العموم في  
كتاب الأدلة

فان قيل<sup>(٢)</sup> . 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 . فان كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ  
بالرخصة وجوباً<sup>(٣)</sup> أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا  
كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمية . وإن كان الثاني فلا  
حرج<sup>(٤)</sup> في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخص ، وهما المشقة  
تتبع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوصال ، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل  
المنهى عنه . وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب . فليست من مواضع  
الرخصة . إلا انه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينفي عليه حكم في اجتهادهم . فالاستدلال  
به على أن المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص يكون استدلالاً  
بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطاق على المقيد من حيث هو  
مقيد ، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص . وذلك لا يصح كما يأتي . إلا ان يجعل منضماً  
إلى ما قبله فيفيد بمجرد ان المشقة تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وان 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  
نسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا

(٣) أي فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة . وقوله ( أو ندباً ) أي إذا كان لا يعجز  
ولكن 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  
الاعمال المعتادة ؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكذا غير وجيه .

فتأمل

يذهب 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 :

﴿أحدهما﴾ أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، لأنه يقتضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جار فيها . فاذا كان مشترك الإلزام لم يذهب دليلاً<sup>(١)</sup> ولم يعتبر في الإلزامات

﴿والثاني﴾ أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لا مرين : «أحدهما» أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه ، لا إمكان قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل ، ولا يكون المكلف رخي البال<sup>(٢)</sup> عنده . كل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم ، مع أنه لا يقطع عن سفره ، ولا يخل به في مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين «والآخر» أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من (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 غزوه

(٣) راجع لقوله وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة . فالجواب الأول يراعى 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 حتى في المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة . فجهة 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 طوب بالرخصة . ولا يخفى عليك أنهم اشتروا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه ، والألحرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة . قال الأهرى : إن المكلف إذا لم يبق مكافاً عند طرو العذر لم تثبت رخصة في حقه ، لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية ، والتكليف شرطها ، فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكروه رخصة ، لأن الإكراه يمنع التكليف . ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان واتلاف مال الغير ، عدم تحريمه ليس

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 الإخلال ، لا من حيث العمل بنفس الرخصة . ولذلك نهى<sup>(١)</sup> عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين ، ونحو ذلك<sup>(٢)</sup> . فالرخصة<sup>(٣)</sup> باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مر بيان جهتي الطب والإباحة . والله أعلم

### المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة الى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج ، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك ؟

فلذى يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمعنى الآخر . وذلك ظاهر في قوله تعالى ( **مَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ** ) وقوله في الآية الأخرى : ( **فَإِنَّ اللَّهَ شَفِيفٌ رَحِيمٌ** ) فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك ، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم . وكذلك قوله : ( **مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ) ولم يقل : **فَلَهُ**

رخصة . يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة الا حيث يبقى دليل الصعب معمولا 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 الاحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي** ) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجاء بطعام فقام القائم بن محمد يصلي . فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( لا صلاة بحضرة طعام ، ولا لمن يدافعه الاخبثان ) - أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اه تيسير (٢) كاصلاة في الأرض المنصوبة . يعني فهناك جهتان تسلط على احدهما الطلب والعزيمة وعلى الأخرى الرخصة . كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك مادامت الجهة لم تتحد . فلغرض تقريب الجواب بذكر شبهه بالمقام

(٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول . أما الثاني فله بين فيه الا أن الترخيس له جهة غير جهة الطلب . أما كونه مباحا في هذه الحالة فإنه لم يبينه هنا اعتمادا على ما سبق . ولذا قال ( وقد مر بيان الخ )

الفطر، ولا فليفطر<sup>(١)</sup>، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفس العذر وأشار لى أنه إن أفطر فعدة من أيام آخر. وكذلك قوله: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) على القول<sup>(٢)</sup> بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ - الآية الى قوله: وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ) 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<sup>(٣)</sup>: أَكْذِبُ أَمْرَاتِي؟ قَالَ لَهُ: «لَا خَيْرَ فِي الْكُذْبِ» قَالَ لَهُ: أَفَأَعِدُّهَا وَأَقُولُ لَهَا؟ - قَالَ: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكَ<sup>(٤)</sup>» 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 الاكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره<sup>(٥)</sup> من المواضع المذكورة وسواها.

(١) 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

(٢) نسب الى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط في الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة، فلماذا قيد بقوله على القول الخ؟

(٣) أخرجه مالك كما في التيسير

(٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته (٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضى أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتسمى رخصة اسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والإتمام.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير في قوله تعالى : ( نَسَاؤُكُمْ حَرِّثُ لَكُمْ فَاَتُوا حَرِّثُكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ ) يريد كيف شئتم : مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله : ( وكلا منها رَغداً حيثُ شِئْتُمَا ) وما أشبه ذلك . وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين فان قيل : ما الذي ينبني على الفرق بينهما ؟

قيل ينبني عليه فوائد كثيرة ، ولكن العارض في مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة مخير فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب الخير . وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعليها ، إذ رفع الحرج لا يستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الواجب . وإذا كان كذلك ، تبيننا 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 التأثم عن المنتقل 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 المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثاني ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة بالمكاف قدرة على الصبر عليها .

وأمثلته ظاهرة

قال عياض في الأكلان : ( كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف ) وأنس المالكية على أن رخصة أجمع بين الظهريين والعشائريين لمسافر رخصة جائزة . والجائز بمعنى التخيير . فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

فأما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء :  
 « ليس من البرِّ الصيامُ في السفرِ »<sup>(١)</sup> وإلى هذا المعنى يشير النهي عن  
 الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافمه الأخبثان . : « وإذا حضر العشاء  
 وأقيمت الصلاةُ فابدءوا بالعشاء »<sup>(٢)</sup> الى ما كان نحو ذلك . فالترخص في هذا  
 الموضوع ملحق بهذا الأصل<sup>(٣)</sup> . ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم .  
 ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، ون من لم يفعل ذلك  
 فمات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى 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 مباحا .  
 لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي  
 كونها رخصة ؛ كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر . فإذا هي رخصة من  
 حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطاوعة 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 .

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا 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 السنة الا النسائي ( إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء )  
 (٣) فهو راجع الى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والاتبان بها على كمالها مع  
 هذه الامور

فإن تشوّف أحدٌ الى التنبيه على ذلك فنقول :

أما الأول فلأن المشتقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلّي ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي الى رفعها من أصلها <sup>(١)</sup> ، فالإتيان بما تدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب . وتقرير هذا الدليل مذکور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب <sup>(٢)</sup> .  
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 <sup>(٣)</sup> في الرخصة ؛ أوفى رفع الأثم عن فاعليها

### المسألة السابعة

حيث قيل <sup>(٣)</sup> بالتخيير <sup>(٤)</sup> بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ،

(١) أي عدم تحصيلها . هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع . أما ما كان المعجز فيه شرعا كما مثلته المتقدمة فيكون رفعا للكمال لا للأصل . وتأمله . فإن الحضور في الصلاة ليس ركنا . وقوله (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر . وإن كان معناه الاكمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله .

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الأثم لا في الإذن غابته أنه في آخر المسألة الرابعة يبي على كل من الوجهين فئدته فراجعها

(٣) وأما إذا قيل يرفع الأثم عن فاعليها فظاهر أن الرجحان أخذ للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المدموم لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة ) غير أن رجحان العزيمة يحتاج الى تقييد بما اذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعا كالجمع بتزدلفة مثلا

(٤) مع كونه لا يرتض هذا . وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج ، ولم يقم على هذا التخيير دليلا فرّغ عليه ما أظال به في المسألتين السادسة والسابعة . ويبقى الكلام في مراد بالترجيح بعد فرض التخيير : هل المراد به أنه هو الأحب والثاب عليه في نظر الشارع ؟ وبدل على هذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المقيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله ،



فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر . فلنذكر جلاماً 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<sup>(١)</sup> . وما سواه لا تحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ؛ فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخيص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . 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 أصبعه ، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخرون ما فوق ذلك . وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع ، وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن الرخصة راجعة إلى أصل في التكليف كلي ؛ لأنه مطلق عام على

وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى إلى الأضرار بالمال الخ . وإذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تحييراً؟! وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى التحير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح التحير 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 بالغالب 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 الأحروية 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 طالت جولاته فيه

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه . وقوله ( وما سواه ) هو القسم الثالث

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكافين  
 ممن له عذر ، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الاعذار ،  
 لا في كل حالة ولا في كل وقت ، ولا لكل أحد . فهو كالمعارض الطارئ على  
 الكلى . والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلى وأمر جزئى ،  
 فالكلى مقدم ؛ لأن الجزئى يقتضى مصاحبة جزئية ، والكلى يقتضى مصلحة  
 كلية . ولا ينخرم نظام فى العالم بنخرام المصلحة الجزئية ؛ بخلاف ما إذا  
 قدّم اعتبار المصلحة الجزئية ، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كآيتها . فمألتنا  
 كذلك . إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلى ثابت عليه .  
 والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية ، وحيث يتحقق الموجب . وما فرضنا  
 الكلام فيه <sup>(١)</sup> لا يتحقق فى كل صورة تفرض الا والمعارض الكلى ينازعه .  
 فلا ينبغى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلى ، وهو العزيمة  
 ﴿ والثالث ﴾ ما جاء فى الشريعة من الأمر <sup>(٢)</sup> بالوقوف مع مقتضى الأمر  
 والنهى مجرداً ، والصبر على حلوه ومره ، وإن انتهض موجب الرخصة . وأدلة  
 ذلك لا تكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : ( الذين قال لهم الناس إن الناس  
 قد جمعوا لكم فاخذوهم ) فهذا مظنة التخفيف ، فأقلموا على الصبر والرجوع  
 الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به <sup>(٣)</sup> . وقال تعالى : ( إذ جاءكم  
 فورككم ومن أسفل منكم وإذ زاغَتِ الأبصارُ وبلغتِ القلوبُ الحناجر -  
 الى آخر القصة حيث قال : رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ) فمدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط ، أم يقتضى هذا الأمر أن يكون أفضل مثابا عليه ؟

وكيف يبنى هذا على التخيير ؟

(٣) ومنه ( واتبعوا رضوان الله ) وأى ثواب أجزل من رضوان الله ؟ وفى الآية بعدها :

( ليجزى الله الصادقين بصدقهم ) فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب ، ولا يكون مع التخيير .

وبالمرة لو ترك الأدلة التى فيها طلب الاخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع

من بناء المسألة على التخيير .

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 (١) ، فكان ذلك سبباً لمدهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ ، فكان الرأي من الصحابة رضى 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 رضى الله عنه ، فقال : والله لأقاتلن حتى تنفرد سالفتي . والقصة مشهورة (٢) . وأيضاً قال الله تعالى : ( مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ ) الآية ! فأباح التكلم بكلمة الكفر ، مع أن ترك ذلك أفضل

(١) جاء في الزرقاني على المواهب (ج ٣ - ص ١٣١) ما يأتي : وذكر ابن اسحاق ما حصله أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطي عينسة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا ، فتمعه السعدان وقالوا : ( كنا نحن وهم على الشرك لا يطعمون أن يأكلوا منها ثمرة الا بقرى أو يبيع أفحين . أكرمنا الله بالاسلام وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله مانعطيهم الا السيف حتى يحكمهم ) الله . فقال صلى الله عليه وسلم ( أنت وذاك ) وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة : أتى الحارث الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا محمد نا صفتنا ثمر المدينة ، والاملأناها عليك خيلاً ورجالا . فقال : حتى استأمر السعود ، سعد بن عباد وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيشمة وسعد بن مسعود . فكلمهم قالوا والله ما أعطينا الدية في أنفسنا في الجاهلية . فكيف وقد جاء الاسلام ؟ ! فآخبر الحارث فقال : غدرت يا محمد اه

(٢) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق مدعى لأحكام الاسلام من قبائل العرب الا قریش وثقيف والائصار ، واضطربت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجمع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة ، لأنهم اعتبروها كاتاة لا تنفق مع غزاة نفوس العرب ، وقام متنبئون من العرب ذكوراً وإناثاً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الايمان قلوبهم - وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد ، بل شاع تسمية الكل مرتدين ( ردة عامة أو خاصة ) ، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام . فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن الضرورة تقضى باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجمهور . وهذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستتب ، وإن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ؛ لكن بزول الأمان ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً <sup>(١)</sup> » فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومهم ؛ ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ولم يأخذوه الا على عمومهم حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراساني ، فاتفق له ما ذكره التشيرى وغيره من وقوعه في البئر ، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناءه <sup>(٢)</sup> من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الاسلام لطمنة نجلا تقضى عليه في مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهد لاعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبى أبو بكر وتشدد وأقسم ، وحاجتهم فحجهم ورجعوا الى رأيه ، 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 الاسلام . ففعل الخلاف الترجيح بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأى غيره — ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية . والظنون تتعارض كما قال المؤلف — ثم انشرح صدرهم لموافقته . فكان رأيه الاوفق فذعن البغاة . وشرّد المتنبؤن ، وسكنت الجزيرة ، وسار الاسلام في طريقه

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الامثلة التي يستدل بها على ترجيح الاخذ بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة . فلم يكن رأى الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة ، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قلت يا رسول الله قد قلت لى . إن خيراً لك ألا تسأل أحداً من الناس شيئاً ، قال : إنما ذلك أن تسأل . وما آتاك الله من غير مسألة فإتما هو رزق رزقه الله . أخرجه الطبراني وأبو يعلى باسناد لا بأس به — وعن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمطاء . فردّه عمر . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم رددته؟ فقال ! يا رسول الله : أليس أخبرنا ان خيراً لا حدنا ألا يأخذ من أحد شيئاً؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما ذلك عن المسألة الخ... روى مالك هكذا مرسل ، ورواه البيهقي عن زيد بن أسام عن أبيه قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : فذكر بنحوه — اهـ ترغيب

(٢) فيكون رخصة . ولكنهم لم يأخذوا بها . وما ذاك الا لأولوية العزيمة

الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خلّفوا<sup>(١)</sup> حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه ، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار ، فمدحوا لذلك ، وأنزل الله توبتهم ومدّحهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبول وسأهم صادقين ، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص<sup>(٢)</sup> وقصة عثمان بن مظعون وغيره<sup>(٣)</sup> ممن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله : (إِنَّمَا يُؤَيِّتُ الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) وقال تعالى : (لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ، وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا . وَإِنْ تَصَابِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولَاؤُ الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ) وقال : (وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَاعَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ) ثم قال : (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) ولما نزلت هذه الآية : (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ)

(١) في حديث طويل أخرجه الحمسة كما في التيسير

(٢) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقى مستعلنا بشعائر الاسلام اعتمادا على جوار الله ، مع تألب الكفار عليه الا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلوا الى الاسلام

(٣) كان من السهل التمسك بالاعتذار العامة في حق الثلاثة ، اذ كان الوقت قيظا والسفر بعيدا ، وكان أو ان جنى الثمار . ولا داعي لاعتذار خاصة . وقد قال كعب إنه أوتى جدلا لم يؤته غيره . فكان يتأق له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق . وهلال بن أمية كان شيخا مسنا ، فعذره الخاص مقبول أيضا . وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعا منافقون . وان كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك . فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالاعتذار العامة أو الاعتذار الخاصة الضعيفة ، وتحملوا مشاق الصدق وأثره ، فكشوا في البلاء خمسين يوما يكون وينتحبون . وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم . فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فتيل لهم قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوها ، فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فنزلت : ( آَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ) الآية (١) . وجهز النبي ﷺ أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبي بكر : إحدس أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك (٢) - فقال : لولعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة ، مارددت جيشا 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 هيبه في قلوبهم لهم . وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عَرَفُوا أنهم مبتدئون : وهو :

﴿ الوجه الرابع ﴾ . وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهاها مما يقع

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمن الرسول) ناسخة؟ وكذا لو قيل انها محكمة على معنى: (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه بحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضا. وإنما يكون موضع رخصة اذا بقى الحكم الصعب مسولا به ورفع الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فاذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله (فشق عليهم فتيل لهم قولوا سمعنا وأطعنا) - بنى فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها - قلنا أيضا نعم يكون تكليفا شافئا. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الاخذ بها في مقابله فتركوها لانه أفضل من الترخص؟

(٢) قامت القبائل المردة بتحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الامر عليهم جدا. وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش إسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأتوى مقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم. فكان خيرا. رضى الله عنه. قال ابن مسعود: لقد قنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاما كدنا نهلك فيه. لولا أن من الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فنزمت انا، لأبي بكر على قتالهم

المكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع <sup>(١)</sup> في أصل التشريع . أعنى أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجارى العادات ؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد ، لا يخرج عن أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية ، وإنما تستثنى - حيث تستثنى - نظراً الى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد ؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للجهت ؛ والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى . ولذلك لم يعمل 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 ) وقوله : ( فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ ) الآية! ( إن الله يحبُّ أن تُؤتَى رُخْصُهُ ) <sup>(٢)</sup> الى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه

لأننا نقول : حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح <sup>(٣)</sup> وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات ، وهو في نفسه عذر أيضاً .

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاعنات فيه . بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام

(٢) تقدم ( ص - ١٢٧ )

(٣) أي أو العضو .

وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة<sup>(١)</sup> التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكاليف مالا يطاق، وهو منتف سمعاً. وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضرب أنظار النظائر 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 من آمن بربه على بينة، ممن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها بحرم كلياتها كل مشقة عرضت، لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب. فالابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة، فيبتلى المرء على قدر دينه

قل تعالى: (لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (آلَم. أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَبْرَأَكُمَا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؟! وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) الآية. (تَبْلُوكُمْ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ - ثُمَّ قَالَ: وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) (وَلَنَبِّئَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبِّئَنَّكُمْ) (وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ) (وَلَنَبِّئَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ. وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ) الى آخرها، فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه الى غيره. وقوله (وَلَنَبِّئَنَّكُمْ بِشَيْءٍ) يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى 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 الاصلى، كان

(١) تقدم أن ذلك فيما لم يجد فيها حد شرعي، كالسفر مثلا وجمع المشايخ بمزدلفة



الترخص على الإطلاق كالمضاد لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصلته لتكميل الأجر

﴿والخامس﴾ أن الترخص إذا أخذ به في موارد على الإطلاق ، كان ذريعة الى انحلال عزائم المكافين في التعبد على الإطلاق . ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرياً بالثبات في التعبد ، والأخذ بالحزم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لاجابة . وهذا مشاهد محسوس ، لا يحتاج إلى إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً . فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . ، وإذا صارت كذلك ! يقيم بها حق قيامها ، وطلب الطريق الى الخروج منها . وهذا ظاهر ، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفروع جزئية ؛ كسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء ، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز ، وغير ذلك مما نُبّه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه .

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإنه ضده .

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة ، لا محققة . فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فؤدى ذلك الى عدم صحة التعبد ، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل . وكثيراً ما يشاهد الانسان ذلك ،

فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة ، وليست كذلك إلا بمحض التوهم . ألا ترى أن المتيمم يخوف لصوص أو سباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عنده مقصراً ؛ لأن هذا يعترى 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 الانسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة ،

ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة . وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ،  
وسائر التصرفات .

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطلوب بالصبر في ذات الله ، والعمل  
على مرضاته . وفي الصحيح : «مَنْ يَصْبِرْ يُصْبِرْهُ اللهُ»<sup>(١)</sup> وجاء في آية الانفال  
- في وقوف الواحد للثنتين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة - : ( وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ )  
قل 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 وتتزايد من جهة  
مخالفة الهوى . واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهو ويشق عليه كل شيء ،  
سواء 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 الى العمل  
بما كلف به ، خفف عليه ، ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حبه ، ويجلوه  
مره ، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه ، بعدما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت  
المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف . فربَّ صعب يسهل لموافقة  
الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الاطلاق في هذا المقام - وهو مالا يطيقه من حيث هو  
مكلف<sup>(٢)</sup> ، كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا - هذا لا كلام فيه ؛ إنما الكلام  
في غمره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الاطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على  
الاطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين ، وأصل العزيمة حقيقي ثابت ، فالرجوع

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك  
والشيخان وأبو داود والترمذي والذاهبي

(٢) وهو الذي أنار إليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعاً كالصوم) الخ

الى أصل العزيمة حق . والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فاذا لم يكن في ذلك بيان قطعي ، وكان أعلي 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 الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتأحق 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 أبي الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم . فهذا ونحوه أمر آخر يرجع الى 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 الإِطلاق<sup>(١)</sup> ؟ أم تم انقسام ؟  
فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشتقات وهي :

### المسألة السابعة

فالمشتقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين (أحدهما) أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخص ؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية ، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثاني) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرصص لأجله ، ولا وجدت

(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 تنضبط بضابط مملوك باليد. فغرضه التمهيد لاعطاء هذا الضابط

حكيمته<sup>(١)</sup> وهي المشقة، وإن وجد منها شيء، لكن غير خارج عن مجارى العادات  
فما الضرب الأول فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة، يُدخل عليه فسادا  
لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محتملاً، لا مظهرناً ولا متوهماً، أو لا. فإن  
كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطلوب، رجع الى القسم الذي لم يقع الكلام  
فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثاني - وهو أن يكون مظهرناً -  
فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوى الظن ضعف  
مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوى، كالظلال<sup>(٢)</sup> أنه غير قادر على الصوم مع  
وجود المرض الذي مثله يفطر فيه، ولا يمكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً  
الى سبب معين، وهو أنه دخل في انصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً  
فلا يقدر على القيام فتعد، فهذا هو الأول، إذ ليس عليه مالا يقدر عليه.  
وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ<sup>(٣)</sup> من الكثرة، والسبب موجود عيناً،  
بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، رلا على الصلاة قائماً أو  
على استعمال الماء، عادةً، من غير أن يجرب نفسه في شيء، من ذلك، فهذا قد  
يلحق بما قبله ولا يتوى قوته. فما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. وأمامفارقته  
له فمن جهة ان عدم القدرة لم يوجد<sup>(٤)</sup> عنده، لأنه إنما يظهر عند التلبس

(١) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكيمته. فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهيمية صورة  
وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكيمته، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات.

بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب. وهذا متعين، وإلا كان مثل السفر مع الترفه  
تأ لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه. وليس كذلك

(٢) أمثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين. وقوله (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام  
فلم يقدر ففقد) أى أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة  
في صلاة سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر  
بأنه لا يقدر. وليس الفرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة  
فمعجز. لأنه حينئذ يكون المعجز محتملاً مظهرناً فيختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقوله (فهذا هو  
الأول) أى حكمه حكمه. وقوله (إذ ليس عليه مالا يقدر عليه). أى ولو بظن قوى كئذله

(٣) أى مأخوذ أثره وما يترب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل.  
وتكون التجارب من غيرهم، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغير ما قبله

(٤) أى بمقتضى ظن قوى جاء له من تجرية في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة  
التجارب في غيره. أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال

بالعبادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في الزيمة ، حتى يتبين له قدرته عليهم وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالزيمة ، الى أن يظهر بعد ما ينبنى عليه

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 فوقمت الرخصة موقعها ففيه خلاف ، أعني في أجزاء العمل بالرخصة لافي 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 المقتضى للحكم ؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب ؛ وإنما الكلام في نحو الظان أنه تأتيه الحمى غداً بناء على عاداته 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 مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعالم (٢) بأن الغنائم ستباح لهم . وهذا غير مانحن فيه ؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العذاب هنا ليس براجع الى ترتب شرعي ، بل هو أمر الهى كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه ؛ من قوله تعالى : ( وما أصابكم من مصيبةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ )

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتدبيرات غير المحققة ، راجعة الى

(١) أى فلا يجوز الإقدام عليه

(٢) على أحد التفاسير في الآية، وعده في روح المعاني تكلفاً فراجع

تسم التوهّمات. وهي مختلفة. وكذلك أهواء النفوس؛ فإنها تندّر أشياء لاحقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة؛ إلا في المشقة المحلّة الفادحة؛ فإن الصبر<sup>(١)</sup> أولى ما لم يؤدّ 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 توهّمها؛ بل حكمها أضعف، بناء على أن التوهّم 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<sup>(٢)</sup>. مقام الحكمة، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لأعلى 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 الرجعة إلى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضد الأولى؛ إذ قد تترأّن 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 ذمّ الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخص؛ كقوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي) الآية! لأن الجدلّ بن تيس قال: ائذن لي في التخلف عن الفزوة، ولا تفتني ببينات الأصفر، فأني لا أقدر على الصبر عنهن. وقوله تعالى: (وقالوا لا تنفروا في الحرّ. قل نار جهنّم أشدّ حرّاً) الآية! ثم

(١) حتى مع المحلّة الفادحة؟ هذا غير واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة. ما نيت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها. مثل قوله عليه الصلاة والسلام (وليس من البر الصيام في السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟  
(٢) أي الذي وضعه الشارع كالسفر

بين العذر الصحيح في قوله تعالى : ( ليسَ على الضَّعْفَاءِ ولا على المَرَضِيِّ ولا على الذينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ) الآيات اِثْنَيْ عَشَرَ أَعْدَادَ هَذَا ، وهم الذين لا يطيقون الجهاد ، وهم الزماني ، والصبيان ، والشيوخ ، والمجانين ، والعميان ، ونحوهم ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : ( إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ) ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله . ألا ترى الى قوله تعالى : ( انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ) وقال : « إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ » الآية ! فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه ؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمتصود الشارع فيها . وقد وسع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم ، على وجه لا يفضي الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذ على الوجه المحدود له . فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم ، والقراض ، والمساقاة ، وغير ذلك مما هو نعمة عليه ، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى ، وأحل له من متاع الدنيا أشياء كثيرة . فمتى جمحت نفسه الى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً واليه سبيلاً فلم يأت من بابيه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ، كالمولع بمعصية من المعاصي ، فلارخصة له ألبتة ؛ 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 لارخصة فيها ألبتة . والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها . وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى 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 خُدع 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 ملبح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مةطوعا به ، أو صار شرعاً مطلوباً كالعبادات ، أو كان ابتدائياً كالمساقاة<sup>(١)</sup> والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فالإبأ الى العزيمة .

ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها . فقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنْ آتَى اللَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُحْمَهُ »<sup>(٢)</sup> فالرخص التي هي محبوبة ما نبت الطلب فيها ، فإننا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ »<sup>(٣)</sup> ، كان موافقاً لقوله تعالى : ( يُرِيدُ اللَّهُ لِيُخَفِّفَ عَلَيْكُمْ وَلَا يُثْقِلَ عَلَيْكُمْ ) وقوله تعالى : ( يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ) بعدما قال في الأولى : ( وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ) وفي الثانية : ( وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ) . فليتفطن الناظر في الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة في المجارى الشرعية . ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام ، تبين له ما ذكر أتم بيان . وبالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف

(١) لاداعي لهذا فإنه من الاطلاق الذي قال فيه انه ( لا تنفج يرتب عليه وانما ذكر

معرفة أنه اطلاق شرعي لا غير)

(٢) تقدم (س-١٢٧)

(٣) تقدم (س-٣٢١)



### فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجهه :  
 (أحدها<sup>(١)</sup>) أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخيص قطعي  
 أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعياً أو ظنية . فإن الشارع  
 قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجرى 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 رافعا  
 لحكم الآخر جملة . أما إذا كانا جاريتين 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 تندسخ حكم القطع السابق ؛ كما إذا كان الأصل  
 التحريم في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظني . فإذا غلب على ظن الصائد أن  
 موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على  
 موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح . وإنما كان هذا ، لأن لأصل  
 وإن كان قطعياً فاستصح به مع هذا المعارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء  
 القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك . فكذلك ما نحن فيه .

(١) 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 ، لانغلبة  
 الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في  
 ذلك الوجه

وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للمقطع المتقدم حكماً ، وغلبات الظنون معتبرة .  
فلم تكن معتبرة في الترخيص

(والثاني<sup>(١)</sup>) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها ،  
فذلك غير مؤثر ؛ وإلا لزم أن تقدر فيما أمر به بالترخيص . 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<sup>(٢)</sup> . وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع الى التخصيص  
وهو بظني ، دون أصل العموم وهو قطعي ، فكذلك هنا . وكما لا ينخرم  
السكلي بانحرام بعض جزئياته - كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب ،  
فكذلك هنا ؛ وإلا لزم أن ينخرم بالرخص المأمور بها . وذلك فاسد .  
فكذلك ما أدى اليه

(والثالث<sup>(٣)</sup>) أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ  
القطع ؛ كقوله تعالى : ( وما جعلَ عليكم في الدين من حرج ) وسائر ما يدل  
على هذا المعنى كقوله : ( يريدُ اللهُ بكمُ اليسرَ ولا يريدُ بكمُ العسر )  
( يريدُ اللهُ أن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وُخْلُقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ) ( ما كانَ عَلَى  
النَّاسِ مِنْ حَرَجٍ فيما فَرَضَ اللهُ لَهُ ) ( وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي

(١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة . وهو أيضا إنما يفيد أنه لا ترجيح للعزيمة  
(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي ، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضا . وقوله ( وأيضاً ) يعني -  
باعتبار أن النظر في الرخصة الى سببها وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع - فإن التخصيص  
له يرجع اليه ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي . وقد راعى في هذا معارضة كل  
ما سبق في الوجه الثاني تفصيلا  
(٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً  
والعبر على حلوله ومره وإن انتهت موجب العزيمة . أي أن هذا يمارضه الأدلة الدالة  
على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتثال به عليها . وهذا أيضا إنما يفيد أن  
العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه . ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجيح  
الرخصة . ويكون فيه المدعى وزيادة

كَانَتْ عَلَيْهِمْ) وقد سمي هذا الدين الحنيفي السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص. وكما 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 اعتبارها معاً ههنا. وإذا ذلك 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، لأنها 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<sup>(١)</sup>) أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمدكف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتكليف، والتعمق، والمنهى عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ) وقوله: (وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) وفي التزام المشاق تكليف وعسر. وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بني إسرائيل: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم، ولكن شدوا فشد الله عليهم<sup>(٢)</sup>» وفي الحديث: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ<sup>(٣)</sup>»، ونهى ﷺ

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضى ترجيح الرخصة. ففيه المدعى وزيادة

(٢) قال الألوسي في تفسيره (ج ١ - ص ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها موقوفاً (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم. ولكن شدوا على أنفسهم فشد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود

عن التبتل وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»<sup>(١)</sup> بسبب مَنْ عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التي كانت في الأمم ، فخففها الله عليهم بقوله : ( وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ) ، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخيص خالياً<sup>(٢)</sup> وبمراي من الناس ؛ كالتقصير والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُحِشَ شَتَاهُ ، وكان - حين بَدَنَ - يصلي بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فترا شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كما قال : « وَلَا يَعْيبُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » . والأدلة في هذا المعنى كثيرة

(والخامس<sup>(٣)</sup>) أن ترك الترخيص مع ظن سببه قد يؤدي الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسامة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكراهية العمل . وترك الدوام . وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملاه ؛ وربما عجز عنه في بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال ، ولا يصبر في بعض . والتكليف دائم . فإذا لم يفتح له من باب الترخيص إلا ما يرجع الى مسألة تكليف مالا يطاق<sup>(٤)</sup> ، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء ضنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً . وقد قال تعالى : (وَأَعْلَمُوا أَن فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ

(١) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانهم لما أخبروا بها تقالوا وما - فلما علم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (أنتم الذين قاتم كذا وكذا ؟ أما والله إني لأخشاكم الله وأتقاكم له . ولكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء . فمن رغب عن سنتي فليس مني ) رواه الشيخان والنسائي

(٢) أما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمراي من الناس فقط لقل إن ذلك للتشريع . فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

(٣) مارض للخامس

(٤) أي تحقيقاً أو بظن قوى يلحق به . كما سبق في ضابط المسألة السابعة

الأمر لعنتهم) وقال: (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا) قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمى اعتداءً لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العمل ما تطيقون. فإن الله لن يمل حتى تمموا»<sup>(١)</sup> «وما خيّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»<sup>(٢)</sup> الحديث! ونهى عن الوصال، فلما لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر الشهر لزدتكم»<sup>(٣)</sup> «كلنا كل لهم حين أبوا أن ينتهوا، وقال: «لو مددنا في الشهر لو أصلت وصالاً يدع المتعمقون تمثهم»<sup>(٤)</sup> وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبر: ياليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(٥)</sup>؛ وفي الحديث: هذه الحولاء بنت تويت زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟! خذوا من العمل ما تطيقون» الحديث<sup>(٦)</sup>! فأنكر فعلها كما ترى. وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم «أفتان أنت يا معاذ؟»<sup>(٧)</sup> وقال رجل والله يارسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد غضباً منه يوماً، ثم قال: «إن منكم منقرين» الحديث!<sup>(٨)</sup> وحديث الحبل المربوط بين ساريتين، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلى فإذا كسبت أوفرت أمسكت به.

- (١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ (خذوا من الاعمال) وفي رواية للثلاثة والنسائي (عليكم من الاعمال) وفي كلتا الروايتين (لا يمل). أقول: (لن يمل) رواية مسلم.
- (٢) أخرجه الترمذي بلفظ (ما لم يكن ماثماً) والبخاري (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين).
- (٣) أخرجه البخاري باختلاف في بعض الالفاظ.
- (٤) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (لو مددنا الشهر).
- (٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي.
- (٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قات فلانه) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي.
- (٧) بعض حديث في تطويل معاذ حين يؤم الناس. أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي.
- (٨) بعض حديث أخرجه البخاري.

فقال : « حُلِّمُوهُ ! لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ . فَإِذَا كَسَلَ أَوْ فَتَرَ قَعْدًا <sup>(١)</sup> » وأشبهه هذا كثير . فترك الرخصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « ليسَ منَ البرِّ الصيامُ <sup>(٢)</sup> في السفر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ؛ وإن سلم أنه ليس بأولى ؛ فالعزيمة ليست بأولى <sup>(٣)</sup>

(والسادس <sup>(٤)</sup>) 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 <sup>(٥)</sup> 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 أحرى من الآخر . ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع . هذا تقرير هذا الطرف

(١) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسير (تيسير)  
(٢) أخذنا - بنا على عموميه ليصح دليلاً هنا . وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة النادحة . فكان بذلك مناسباً للطرفين - والحديث تقدم (ص - ٣٢١)  
(٣) سيقول في الوجه السادس ( ليس أحدهما بأولى من الآخر ) بناء على هذا الوجه من الممارسة

(٤) هذا معارض لما سبق في السادس  
(٥) 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 الدهوى فرعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام . وكذا قوله

فصل (١)

وينبني عليه أن الأولوية في ترك الترخيص ، إذا تعين سببه (٢) بغلبة ظن أوقف ؛ وقد يكون الترخيص أولى في بعض المواضع ؛ وقد يستويان . وأما إذا لم يكن ثمّ غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخيص .  
وأيضاً (٣) فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها ، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض . ومجال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعبر العلة التي هي المشقة ، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة . وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعبر المظنة التي هي السبب ، كالسفر والمرض . فعلى هذا إذا كانت (٤) 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

(والمتبع الخ) . فله يبق الادعوى مخالفة الاجماع في التفريق بينهما . فأين هذا الاجماع ؟ وعلى فرض وجوده ، ما فائدة هذه المباحث ؟ وهل تعد حينئذ من مباح العلم ؟ أم تنزل عن ذلك ؟

- (١) يقابل الفصل الاون ، يذكر فيه ما ينبني على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر . كما بين في ذلك ما ينبني على ترجيح العزيمة
- (٢) أي الترخيص . يعني ولم توجد الحكمة
- (٣) مقابل لقوله هناك ( ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها )
- (٤) 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

### 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 الى 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 توهمل 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 الشرعية 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 (١) في محذورين « أحدهما » مخالفته لقصد 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 :

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوج أن بنفس كربته الشديدة من الزوجة بتطبيقها واحدة • فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد • حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان ، حفظاً لمصاحته أيضاً . راجعها . فإذا اشتد كربته نانياً كان له أن يطلق أيضاً لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداءً فقد خالف مارسه له الشرع . وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلص له منها . وسيأتي له أمثلة كثيرة



(أحدها) أن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشريعة 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 اليه 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 وما لا على القطع في الجملة . فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ماطلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحتالاً ولا مآلاً ، لاعلى 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 الى 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 مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ) ومفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لا يجعل له مخرجا . خرَّج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبي ﷺ فذكر الجهد فقال له النبي ﷺ : « اذهب فاصبر » وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأتى النبي ﷺ فأخبره ، فقال له النبي ﷺ « طيبة » فنزلت الآية : ( وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ ) الآية !

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمي طلق امرأته ثلاثاً . فقال : « إن عمك عصى الله فأندمه ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً » . فقال : أرأيت إن أحلها له رجل ؟ فقال : « من يُخَادِعْ يَخْدَعُهُ اللهُ » وعن الربيع بن خثيم في قوله : ( وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ 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 الى الحلال . وخرج الطحاوي (١) عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ « ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم : رجل أعطى ماله سفياً وقد قال الله تعالى ( ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ) ، ورجل دأب بدين ولم يشهد ، ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها » ومعنى هذا أن الله لما أمر بالإشهاد على البيع ، وأن لا تؤتى السفهاء أموالنا حفظاً لها ، وعلمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان التارك لما أرشده الله اليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه . والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً ، فتلا : ( إذا طَلَّتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ - حتى بلغ : يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا ) ، وأنت لم تتق الله ، لم أجد لك مخرجاً . وخرج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال : إني طلقت امرأتى ثمانى تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي انها قد بنت 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 وتحميله عنكم . هو كما تقولون . وأمل 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 له الشارع النجاح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدى طريق المخرج . فكان قاصداً لضعف ما طلب ، من حيث صد عن سبيله . ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود . فهو إذا طالب لعدم المخرج . وهذا مقتضى مادات عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومكروا ومكر الله) وقوله ( الله يستهزئ بهم) وقوله : (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا . وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) ومنه قوله تعالى : ( وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ) وقوله (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَنُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) الى سوى ذلك مما في هذا المعنى ، وجميعه محقق ، كما تقدم من أن المتعدى على طريق المصاححة 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 اليها ، أو يوصله اليها عاجلاً لا آجلاً ، أو يوصله اليها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة تُرْبِي في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرها . وكمن مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا يجنى منه ثمرة أصلاً . وهو معلوم . شاهد بين العقلاء . فلماذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فإذا كان كذلك ، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال . بخلاف الرجوع الى ما خالفه . وهذه المسألة

بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته . ولكن سيق لتعاقبه 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 . وأيضا فمن الأحوال اللاحقة للبعد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، فربما ترخص بغير سبب شرعي . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات ، كتقاعد 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 الى منع انحتم العزائم التحريمية أو الوجوبية ، فهي إما موانع للتحريم أو التأثيم ، وإما أسباب<sup>(١)</sup> لرفع الجناح أو إباحة<sup>(٢)</sup> ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً للحكم السبب المحرم أو الموجب ففعله غير صحيح . ويجرى فيه التفصيل المذكور في الشروط<sup>(٣)</sup> . فكذلك الحكم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

### المسألة العاشرة

إذا فرعنا<sup>(٤)</sup> على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة ،

(١) تنويح في العبارة ، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقهما

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخيص في المندوبات

(٣) في المسألة الثامنة منها

(٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة معها من الواجب المخيير؛ إذ صار هذا المترخص يقال له: إن شئت فاعمل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه، علي وزان خصال الكفارة. فتخرج العزيمة في حقه عن أن تكون عزيمة

وأما إذا فرعنا 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 تبيّننا 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 تقرّر 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 بينتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة، والأخرى غير عادلة. فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: (وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) وقال: (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ). فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأجر أجرين. وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده. وينفذ ذلك الحكم على المتحاكين، 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<sup>(١)</sup> بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

(١) أي بقطع 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

(من حَرَجَ) وجاء بعد تقرير الرخصة : ( يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ) .

قيل : كما يقال إن المقصود بالكاح التنازل وهو القصد الأول ، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني ، مع قوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) وقوله : (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا) .

وأيضاً<sup>(١)</sup> فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة ، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج . وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلي أو أكثرى ألبتة . وهو متضمنى قوله : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) . ونحن نجد في بعض الجزئيات النواذر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فكذلك نقول في مجال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هي جزئيات ، كما تقدم التنبيه عايه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

(١) عود الى السؤال وترقى عليه . أى أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثانى لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التى فيها الرخصة والسهولة - فى نفس أصل عزميتها ، كصيام أيام معدودات ولم تكن شهوراً مثلاً ، فى أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج ، وهى مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفع الحرج فى الرخصة أن تكون بالقصد الثانى . ثم ترقى عليه ثانياً فقال ( وأيضاً الخ ) أى ان رفع الحرج موجود فى سائر الكليات التى هى عزائمهم . ومحل الجواب عن الجميع قوله ( فإذا العزيمة الخ ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضاً . وقوله ( ونحن نجد فى بعض الخ ) تمهيد للجواب . ولا يخفى أن كلا من هذين الترفيحين تفصيل لما دخل تحت الاطلاق فى أصل الاشكال . فالترقى من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله

فإِذَا العزيمة من حيث كانت كليةً ، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول .  
والحرجُ 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 مُطّردة 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 <sup>(١)</sup> ، 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 امر بذلك  
كأنه ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي . ووجود  
ذلك هو المعتاد على العموم انتام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

﴿ وأما الثاني ﴾ فمعلوم أيضاً من حيث علم الأول . فالمرض ، والسفر ،  
وعدم الماء أو الثوب أو الماء كحل ، مرخص لترك ما أمر بفعله ، أو فعل ما أمر  
بتركه . وقد مرّ تفصيل ذلك فيما مرّ من المسائل . ولعنائه تقرير آخر مذكور في  
موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله

إلا أن انخراق العوائد على ضربين : عام ، وخاص . فالعام ما تقدم .  
والخاص كأنخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها . فذلك إنما يكون في

(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 مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر  
مقابل غيره .

الأكثر على حكم الرخصة ؛ كإتلاف الماء لبناء ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإتلاف الطعام من السماء ، أو إخراجها من الأرض ، فيتناول المفهول له ذلك ويستعمله . فإن استعمله 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 توجهه الإذن في مسببه كما مر . فبهنا أولى ؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ؛ فكان التصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التعمد 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 حظ النفس . وكذلك نقول إن الولي 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 الراقين عن الأحوال ، حسب دل عليه الاستقراء . فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال ، وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى

فإن قيل : الولي إذا انحرفت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة . فإن الذي هبى له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عادي ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادي . فكما لا يقال في صاحب التكسب العادي إنه في التناول مترخص ، كذلك لا يقال في صاحب الخراق 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 خيرٌ بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية <sup>(١)</sup> ؛ وخير في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختَر ذلك <sup>(٢)</sup> . وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة ؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحمل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يرى أصحابه من ذلك ، في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات <sup>(٣)</sup> . وكان عليه الصلاة والسلام يبديت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله . فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات محضرة له ، حتى قالت عائشة رضي الله عنها : ما أرى الله إلا يسارع في هوائك . وكان - لما أعطاه الله من شرف المنزلة - متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً ، في أن

(١) روى في الترغيب والترهيب حديثنا طويلاً قال فيه إن إسماعيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم : ( أن الله سمع ما ذكرت ، فبعثني اليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فقلت فان شئت نبياً ملكاً وان شئت نبياً عبداً فأوماً اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبياً عبداً ثلاثاً ) رواه الطبراني باسناد حسن والبيهقي في الزهد وغيره

(٢) روى الترمذي ( انى عرض على أن تجعل لى بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يارب اشبع يوماً وأجوع يوماً فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك واذا شبعتم شكرتك وحمدتك

(٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى 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 ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التي تحمل بهم كنعج الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديدية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الاوقات المضنية

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 كالمقوى لهم على ما هم عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عموم العادات ، حتى يكون لها خصوص في الطائفة ؛ كما قال إبراهيم عليه السلام : ( رَبِّ ارِنِي كَيْفَ تُنحِي الْمَوْتِي ) الآية ؛ وكما قال نبينا محمد ﷺ عند ما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر : « يَرْحَمُ اللهُ أَخِي مُوسَى . وَدِدْنَا لَوْ صَبَرْتُ حَتَّى يُقْصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَسْبَابِهَا (١) » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حفظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو في تناول 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 رفع 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 ممتضاها ميلاً ما إلى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية

(١) رواه البخاري في باب العلم بلفظ ( يرحم الله موسى لوددنا ) . الخ

ابتلاء أيضاً . وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها ما أخذ الرخص ، كما تبين <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup> وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا المعنى :

فروى عن أبي الخير البصرى أنه كان بفناء داره رجل أسود فقير يأوى الى الخرابات ، قال فحمت معي شيئاً وطلبتة ، فلما وقعت عينه على تبسم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الأرض كلها ذهباً ناعم . ثم قال : هات مامعك ! فنأولته وهالني أمره وهربت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاطئ دجلة ، فوجدها وقد التزق الشيطان . فانصرف وقال : وعزتك لا أجوزها إلا فى زورق \* وعن سعيد بن يحيى البصرى قال : أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس فى ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق لرجوت أن يفعل . فقال : ربى أعلم بمصالح عباده ؛ ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال : اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت ، فإذا هى والله فى يده ذهب ، فألقاها الى وقال : أنفقها أنت ؛ فلا خير فى الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استعاض منها ومن طلبها ، والتشوف إليها ؛ كما يحكى عن أبى يزيد البسطامى . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، من حيث

(١) أى فى المسألة الاولى

(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتى ( لاخير فى الدنيا الا للآخرة ) فما

حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً فى التصرف فيه واستعماله

شاهد خروج الجميع من تحت يد المنة ، وواردة من جهة مجرد الإِ نعام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات . فكيف يتشرف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن مالهيه منها أم في تحقيق العبودية كما مر في الشواهد . وعدوا من ركن اليها مستدرجاً ، من حيث كانت ابتلاء لآمن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي ، قال : كنا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشربه بقدر . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدر معنا الى مكة . فقال لي أبو تراب يوما : ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ؟ فقلت : ما رأيت أحداً إلا 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 اليها . فإما من لم يقترح ذلك ولم يسأكنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كآه يدلك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة ، لافي حكم العزيمة . فليتنظن لهذا المعنى فيها ، فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل : منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم ، والأحوال من حيث هي أحوال لا تطلب بالانحصار ، ولا تعد من المقامات ، ولا هي معدودة في النهايات ، ولا هي دليل على ان 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

# فهرس الجزء الاول من الموافقات و شرحه

صفحة

## مقدمة الشارح

٣

﴿ التعريف بكتاب الموافقات ﴾

- بيان وسائل الاجتهاد في الشريعة - بدء الحاجة لتدوين تلك الوسائل باسم ( أصول الفقه ) - مقارنة بين كتاب الموافقات وكتب الأصول	- القديمة ، وبيان نواحي النقص التي أكملها الشاطبي في الفن - سبب عدم تداول الك-تاب - طريقة الشارح في خدمته .
---	--

## خطبة المؤلف

١٩

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خمسة اقسام ﴾

(١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

## القسم الأول المقدمات

﴿ وفيه ثلاث عشرة مقدمة ﴾

﴿ المقدمة الثانية ﴾ ٣٤ « الأدلة المستعملة في أصول الفقه قطعية » « عقلية كانت أو عادية أو سمعية » ﴿ المقدمة الثالثة ﴾ ٣٥	﴿ المقدمة الأولى ﴾ ٢٩ ( أصول الفقه قطعية ، كانت بمعنى الأدلة أو القواعد ) - وفيها بيان معنى الحنظ في قوله تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ) -
---	---

خلاف في عمل بل في اعتقاد

﴿ المقدمة الخامسة ﴾

الاشتغال بالمباحث النظرية التي  
ليس لها ثمرّة عملية مذموم شرعاً  
ورأى المؤلف في القدر المطلوب  
من علم التفسير والعلوم الكونية  
ومناقشة الشارح له في هذا

﴿ المقدمة السادسة ﴾

في بيان هدى الشريعة في التعليم  
وأن التعمق في التعاريف والادلة  
والبعد بهما عن مدارك الجمهور ليس  
من هدى الرسول ولا السلف الصالح

﴿ المقدمة السابعة ﴾

العلم ليس مقصوداً لذاته بل للعمل  
به ؛ حتى العلم بالله تعالى لا فضل فيه  
بدون العمل به وهو الايمان  
- وتأويل أدلة فضل العلم -

(فصل) فيما يقصد من العلم وراء  
العمل ، وأن منه ما يصح قصده  
وما لا

﴿ المقدمة الثامنة ﴾

مراتب العلم ثلاث : علم تقليدي ،

« الأدلة السمعية لا تفيد القطع

بأحاديثها » لتوقفها على مقدمات

ظنية . وإنما يحصل « القطع إذا

تكون من مجموعها ما يشبه التواتر

المعنوي

- وبيان أنه لولا هذا ما حصل

العلم بوجود القواعد الخمس ،

وحجية الإجماع والخبر والقياس -

٣٩ (فصل) وينبني على هذا أن كل

أصل لم يشهد له نص معين ولاكن أخذ

معناه من أدلة الشرع وهو صحيح

كالمصالح المرسلة ، والاستحسان

٤١ (فصل) ولما غفل بعض الأصوليين

عن هذا الطريق ذهبوا إلى أن حجية

الإجماع ظنية . أو تعسفوا في اثبات

قطعتها

٤٢ ﴿ المقدمة الرابعة ﴾

كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية

فوضعها في أصول الفقه عادية .

وكذلك كل مسألة ينبني عليها فقه

والكنها من مباحث علم آخر

٤٣ (فصل) وكذلك كل مسألة ينبني

عليها فقه ولا ينبني على الخلاف فيها

صفحة	صفحة
مذهب الباطنية وأهل السقطة	وعلم استدلالى ، وعلم تحقيقى راسخ
٨٦ ( فصل ) وقد يعرض القسم الأول	وهذا هو المطلوب شرعاً
أن يعد من الثانى أو الثالث	وبيان أن النوع الثالث هو الذى
٨٧ بيان من هو أهل للنظر فى هذا	يبعث على العمل ، ويعصم عن الزلل ،
الكتاب	إلا لعناد أو غفلة
* ( المقدمة العاشرة ) *	٧٦ ( فصل ) وتحقيق هذه المرتبة أنها
العقل تابع للنقل فى الأحكام	نور وخشوع باطنى
الشرعية ، والتوفيق بين هذه القاعدة	* ( المقدمة التاسعة ) *
وبين العمل بالقياس ، والفرق بين	أقسام العلم ثلاثة : ما هو من صلب
ما يريده وبين مذهب أهل الظاهر	العلم ، وما هو من ملح العلم ، وما ليس
٩٠ بحث طريف فى قوله عليه الصلاة	من صلبه ولا من ملحه
والسلام . ( لا يقضى القاضى وهو	٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ما كان
غضبان )	قطعيًا . وله خواص ثلاث : العموم ،
* ( المقدمة الحادية عشرة ) *	والثبات . وكونه حاكماً لا محكوماً
المطلوب من المكاف تعلمه هو	٧٩ لا تستكثر من القسم الثانى وهو
ما دلت عليه الأدلة الشرعية التى	الظنيات التى لا تعارض القاطع ولكن
ستبين فى كتاب الأدلة	لا تجتمع فيها تلك الخواص
* ( المقدمة الثانية عشرة ) *	٨٠ أمثلة هذا القسم وفيها ذكرى لمن
لا بد للعلم من معلم ، ولا بد فى المعلم	يفنى عمره فى تتبع القشور
أن يكون متحققاً بالعلم	٨٥ إياك والقسم الثالث . وهو الوهميات
	التي تعادى العلوم الثابتة ومنه

صفحة	صفحة
من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى ( ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين -بيلا ) وقوله تعالى ( والوالدات يرضعن ) وقوله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا ) ومن ذلك التنطع بأخذ النصوص على عمومها ولو أدت الى الحرج والقاء المصالح المرسله .	٩٣ ( فصل في بيان علامات العالم المتحقق بالعلم . وهي ثلاث : ) العمل بما علم ، و ملازمة الشيوخ ، والتأدب معهم
١٠٢ ومن ذلك مسألتان جرت فيهما مكاتبة بين المؤلف وبعض الشيوخ احداها في حكم الانسلاخ عن الأموال اذا كانت تشغل خاطر في الصلاة . والثانية في حكم الورع بمراعاة الخلاف	٩٥ وجه التشنيع على ابن حزم ٩٦ ( فصل ) طريق أخذ العلم إما المشاهدة ، أو المطالعة . والأولى أنفع ويلزم في الثانية شيئان : تحرى كتب المتقدمين . والاستعانة بالعلماء في فهم اصطلاحات العلم .
	٩٩ ﴿ المتقدمة الثالثة عشرة ﴾ كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو التواعد العقلية لا يعتمد عليه ١٠٠ الامثلة :

## القسم الثاني كتاب الاحكام ١٠٩

﴿ والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية ﴾

١٠٩ ﴿ المسألة الأولى ﴾ المباح ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك. أما كونه ليس مطلوب الترك فلا مور .	القسم الأول الأحكام التكليفية وهي خمسة أنواع : الاباحة، والندب والكرهية، والوجوب والحرمه وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في سلسلة واحدة وهي ثلاث عشرة مسألة
١١٢ فيما يعارض ذلك من الأدلة على	



صفحة	صفحة
والجواب عنها	طلب ترك المباح : كذم الدنيا
١٣٨ (فصل) في أدلة المسألة	وئذاتها، وأن حلالها حساب، وذم
١٤٠ * المسألة الثالثة *	الفراغ عن العمل النافع، وتورع
المباح يعتبر بما هو خادم له	السلف عن بعض المباحات، ومدح
١٤٣ * المسألة الرابعة *	الزهد الخ. وتأويل ذلك كله
« في الترق بين المباح بمعنى الخير	١٢٤ (فصل) وأما كونه ليس مطلوب
فيه، والمباح » بمعنى مالا حرج	الفعل - وفيه الرد على مذهب الكعبي
فيه، وأن الأول له كلى مطلوب،	في أن المباح واجب
« والثاني شبيهه باتباع الهوى المذموم »	١٢٦ وضع أشكال على مجموع طرفي المسألة
١٤٧ * المسألة الخامسة *	أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية
« المباح باطلاقيه انما يوصف بكونه	١٣٠ * المسألة الثانية *
مباحاً » اذا اعتبر فيه حظ المكاتب	الأفعال تختلف أحكامها بالكلمية
فقط »	والجزئية فالمباح بشخصيته لا يكون
١٤٩ * المسألة السادسة *	مباحاً بكليته، بل إما مطلوب الفعل
« الأحكام التكليفية إنما تتعلق	وجوباً أو ندباً - وإما مطلوب الترك
بالأفعال المقصودة، أو المقصود سببها »	تحريماً أو كراهة - وأمثلة ذلك
١٥١ * المسألة السابعة *	١٣٢ (فصل) والمندوب بشخصه واجب
« تنعيم لما تقدم في المسألة الثانية،	بنوعه
وبيان أن كل مندوب خادم للواجب »	١٣٣ (فصل) والمكروه بجزئيته حرام بكليته
( فصل ) والمكروه خارج	١٣٣ (فصل) والواجب بشخصه فرض
١٥٢ ( فصل ) والمكروه خارج	بنوعه أي أشد وجوباً
	١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال
	لا تختلف أحكامها بالكلمية والجزئية

صفحة	صفحة
١٦٤ ( فصل ) في التمثيل لهذه المرتبة . منهم - اما هو متفق عليه ، وما هو مختلف فيه	للمنوع . وبعض . الواجبات خادمة لبعض ، والممنوعات كذلك
١٦٦ ( فصل ) في الأوجه المانعة من عدد مرتبة العفو زائدة على الأحكام الخمسة	١٥٢ ﴿ المسألة الثامنة ﴾
١٦٨ ( فصل في ضوابط هذه المرتبة	« تأخير الواجب الموسع عن أول وقته على « لازم فيه ولا عتب » والجواب عما يعارض ذلك من الفروع الفقهية ، ومن طلب المسارعة الى الخيرات .
١٧٦ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾	١٥٦ ﴿ المسألة التاسعة ﴾
« طلب الكفاية ليس متوجهاً الى جميع المكافين » « بل لى من فيه أهلية القيام به ومناقشة الشارح للمؤلف في هذا الرأي	« الحقوق الواجبة إما محدودة ، أو غير محدودة - والأولى تترتب في الدمة « ولا تسقط بخروج الوقت ، والثانية بخلاف ذلك » ١٦٠ ( فصل ) ويرجع القسم الأول الى الواجبات العينية ، والثانى الى الكفائية .
١٧٩ ( فصل ) في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الفرائض والأهليات في الناس ، ووجوب توزيع الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة - وهو بحث قيم في التربية والاجتماع -	١٦١ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
١٨١ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾	هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام الخمسة . اسمها مرتبة العفو ؟ «
« المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل « ترفع حكم الأباحة عنه ؟ » - والجواب بالتفصيل بين المباح الضرورى والحاجي وغيرهما	

	صفحة
« في الفرق بين الواقع والمتوقع من مواقع المباح »	﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ ١٨٤
<b>القسم الثاني الاحكام الوضعية</b>	
﴿ وهي خمسة أنواع أيضاً ﴾	
وضع أسبابها «	﴿ النوع الاول السبب ﴾ وفيه أربع عشرة مسألة -
﴿ المسألة الخامسة ﴾ ١٩٥	﴿ المسألة الاولى ﴾ ١٨٧
« المكلف أن يترك النظر للمسببات وله أن يلتفت اليها » - أما الاول فيدل عليه ...	« في تقسيم السبب والشرط والمانع إلى ما هو داخل « في مقدور المكلف وما هو خارج عنه » وأمثلة ذلك
١٩٨ (فصل) وإما أن للمكلف القصد إلى المسبب ...	﴿ المسألة الثانية ﴾ ١٨٩
﴿ المسألة السادسة ﴾ ٢٠١	« مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية « المسببات »
في مراتب الدخول في الأسباب : أما قصد المسببات بالأسباب فله ثلاث مراتب ...	﴿ المسألة الثالثة ﴾ ١٩٣
٢٠٢ (فصل) وترك الالتفات للاسباب له ثلاث مراتب أيضا .	« لا يلزم عند مباشرة الاسباب ، قصد المسببات »
﴿ المسألة السابعة ﴾ ٢٠٥	﴿ المسألة الرابعة ﴾ ١٩٤
لا تطلب من المكلف ترك الاسباب	« المسببات مقصودة للشارع من

صفحة	صفحة
٢٢٣	٢١١
فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان ، وأن التوسط في ذلك أسلم	المباحة - وفيها تحقيق نفيس لمسألة التوكل بالتفصيل -
٢٢٦	٢١٤
فصل (ومنها) أن تارك النظر للمسبب أعلى درجة	﴿ المسئلة الثامنة ﴾
٢٢٧	
﴿ المسئلة العاشرة ﴾	يثاب المكلف أو يؤخذ بما تسبب عن فعله ولو لم يقصده
فصل (ومنها) أن تارك النظر للمسببات	٢١٤
٢٢٨	
- (فمنها) بعث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف عن السيئة .	﴿ المسئلة التاسعة ﴾
ومنا كلمات للغز إلى في آثار الحسنة والسيئة .	في الامور التي تنبئ على اعتبار السبب وحده وصرف النظر عن المسبب -
- فصل - (ومنها) دفع بعض اشكالات رد في الشريعة .	(فمنها) أن المكلف اذا قصد رفع المسبب بعد استكمال السبب كان قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض العبادات ، وتفرقه دقيقة بين أخذ السبب عل أنه ليس بسبب ، وبين أخذه على أنه سبب لا ينتج .
وفيه نصر مذهب أبي هاشم في أن الخروج من الأرض المغصوبة فيه طاعة ومعصية .	٢١٩
وتطبيق فروع أخرى مهمة .	فصل (ومنها) أن صرف النظر عن المسبب أقرب إلى الاخلاص والتوكل ... الخ
- فصل (ومنها) أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطبيقات	٢٢١
٢٣٣	٢٢٢
فصل (ومنها) أن النظر إلى	فصل (ومنها) أنه ادعي للعناية بالسبب
	٢٢٢
	فصل (ومنها) أنه مريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا

السبب شرع لاجلها ، وما يعلم ان  
السبب لم يشرع لاجلها ، وما يشتبه  
فيه ، وهنا اشكالات على القسم الثاني  
بمسائل من النكاح والطلاق والعتق  
والجواب عنها اجمالاً :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ ٢٥٠

اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول  
المحل لها ارتفعت مشروعيتها : واذا  
تخلفت لامر خارجي فهل تؤثر في  
مشروعيتها ؟

محل اجتهاد ، وفيه أدلة من الطرفين .  
وفيها الجواب التفصيلي عن بعض  
المسائل المذكورة في المسألة الثالثة  
عشرة

٢٥٥ (فصل) في الجواب عن باقي  
المسائل المذكورة

٢٥٧ (فصل) في حكم القسم الثالث  
من قيام المسألة الثانية عشرة ، وهو  
المشتبه فيه

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ ٢٥٨

« اذا قصد المكلف لامل السبب  
الممنوع ما يتبعه » « من المصلحة  
عومل بنقيض قصده . بخلاف .

المسببات العامة أدعي للرجاء أو  
الخوف

٢٣٤ فصل في الجواب عن تعارض  
هاتين المسألتين ، وبيان الضابط  
الذي يرجح العمل باحد النظيرين  
تارة ، وبالأخر تارة أخرى

٢٣٦ فصل وقد يتعارض هذان  
الاصلان على المجتهد

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ ٢٣٧

الاسباب المشروعة لا تؤدي بذاتها  
الى مفسدة والاسباب الممنوعة لا  
تؤدي بذاتها الى مصلحة وأمثلة ذلك  
٢٤١ ( فصل ) في حل مسائل تطبيقاً  
على هذا الاصل

٢٤٢ (فصل) اذا نظر الى هذا المسائل  
من جهة التسبب اختلف الحكم  
فيحتاج الى ترجيح المجتهد

٢٤٣ (فصل) المراد بالمصالح والمفاسد  
ما كانت كذلك في نظر الشرع : لا  
ما كان ملائماً أو منافراً للطبع

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ ٢٤٣

المسببات من حيث العلم بقصد الشارع  
لها بالانسان ثلاثة أقسام : ما يعلم ان

صفحة	صفحة
٢٦٨	٢٦٢
التكليف ، كالعقل والايمان	« ما اذا قصد المسبب نفسه »
المسألة الخامسة*	( النوع الثانى الشروط )
	- وفيه ثمانى مسائل -
٢٧٣	٢٦٣
« لا يكتفى السبب فى وقوع المسبب بل لابد من حصول الشرط »	المسألة الأولى*
وتأيل ما يخالف ذلك من الفروع -	« فى تحميمى معنى الشرط على اصطلاح هذا الكتاب » - ومقارنة الشارح له بالاصطلاح المشهور
المسألة السادسة*	المسألة الثانية*
٢٧٤	٢٦٦
« الخطاب بالاشروط إما وضعى أو تكليفى »	« فى تعريف السبب والعلة والممانع على اصطلاح هذا الكتاب »
المسألة السابعة*	كذلك
٢٨٠	المسألة الثالثة*
« لا يجوز التحيل لإسقاط حكم السبب بفعل شرط » « أو تركه »	« الشروط ثلاثة أقسام : عقلية وعادية وشرعية » « والمقصود الشرعية »
( فصل ) هل تمضى هذه الحيالة ويبطل بها السبب ؟ - تفصيل ، وتردد .	٢٦٧
المسألة الثامنة*	المسألة الرابعة*
٢٨٣	٢٧٥
« الشرط إما ملائم لتقصود الشارع ، أو مناف ، أو لا ولا »	« الشرط صفة للمشروط ومكمل له ، لاجزاء منه » - ودفع إشكال ببعض الشروط التى هى عمدة فى
المسألة التاسعة*	
٢٧٥	
« النوع الثالث الموانع »	
- وفيه ثلاث مسائل -	

# الموافقات

في

## أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو أبو إسحاق بن موسى بن أبي الغزالي المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

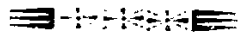
(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميها، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً  
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيحة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

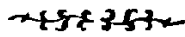


وقد عني بضبطه وتفصياها ووضع تراجمه الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص

بالأزهر الشريف

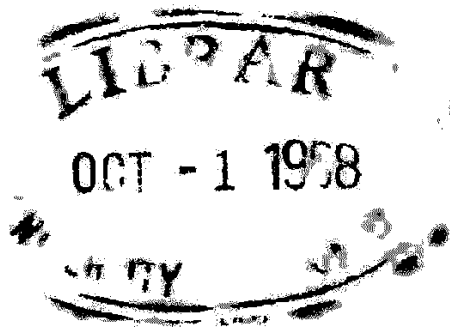
## الجزء الثاني

حق الطبع محفوظ للشارح ولا تعتمد نسخة إلا بختومه



يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها مصطفى محمد




K

55335M8

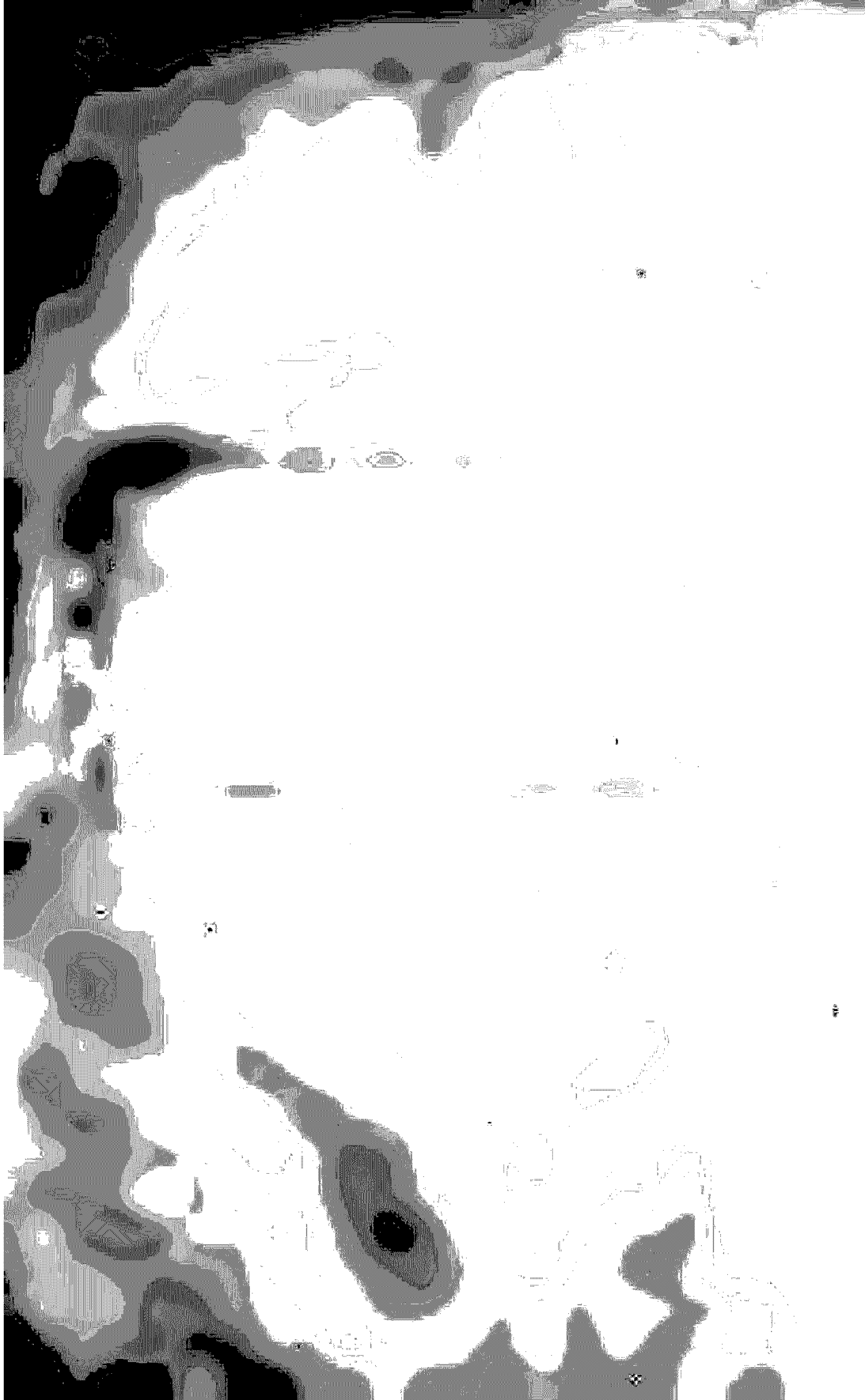
0.2





# كتاب المقاصد

وهو القسم الثالث من الموافقات



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلبي الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

### كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان :

« أحدهما » يرجع الى قصد الشارع . « والآخر » يرجع الى قصد المكلف .  
فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة  
قصدته في وضعها للافهام ، ومن جهة قصدته في وضعها للتكليف بمقتضاها ، ومن  
جهة قصدته في دخول المكلف تحت حكمها . فهذه أربعة أنواع

(١) أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ما عداه كأنه تفصيل له .  
وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين ، فان هذا في المرتبة الأولى  
بالنسبة الى قصدته في افهامها وأنها يراعى فيها معهود الاميين في عرفهم وأساليبهم  
مثلا ، وكذا بالنسبة الى قصدته في وضعها للتكليف بمقتضاها وان ذلك انما يكون فيما  
يطيقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام  
والشراب فلا يطلب برفعها مثلا ، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصودا  
للتكليف به وما لا يصح ، وكذا بالنسبة الى قصدته دخول المكلف تحت أحكام  
التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها ، وأنها كلية لا تخص  
بعضا دون بعض ، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع  
لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على  
العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيلها خارجا عما رسمه الشرع له  
وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة ،  
فانها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها ، كما سيأتي له بسط ذلك كله

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدمة كلامية) مسأمة في هذا الموضوع :  
وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه  
دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً . ولبس هذا موضع ذلك .  
وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة  
بعلة ألبتة ، كما أن أعماله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى  
معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختياراً أكثر الفقهاء المتأخرين . ولما اضطررت (١)  
في علم أصول الفقه إلى إثبات العلة للأحكام الشرعية ، أثبتت ذلك على أن العلة بمعنى  
العلامات المعرفة للأحكام خاصة . ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد  
استقراءً لا ينازع فيه الرازي ، ولا غيره ، فإن (٢) الله تعالى يقول في بعثه  
الرسول وهو الأصل : (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ  
حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقل في أصل الخلق :  
(وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء  
لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)

على وجه لم يسبق إليه رحمه الله

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر ، لأنك إذا  
قسمت هذه المقاصد بما ذكره في الأصول تجد أنها تعد في مبادئ الفن . فمثلاً  
تراهم يعدون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادئ ، ولا يخفى عليك  
أن النوع الثالث - بجميع المسائل التي ذكرها فيه - من قبيل الكلام في المكلف  
به وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخل تحت كسبه . وهكذا الباقي من الأنواع  
الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادئ لا مقاصد الفن التي هي الأدلة . اللهم الا على نوع  
من التوسع في الأصول بان كل ما انبنى عليه فقه فهو من أجزاء الأصول . ولا حاجة إليه  
مع ظهور الغرض

(١) أي ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي

(٢) أي ولا يتأتى للرازي أن يقول في هذه العلة العامة أنها علامات للأحكام . ثم

لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له

﴿الذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾  
 وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى،  
 كقوله بعد آية الضوء: ( ما يريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ  
 لِيُظَاهِرَكُمْ وَآيَاتِهِ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ) وقال في الصيام: ( كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا  
 كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ) وفي الصلاة: ( إِنَّ الصَّلَاةَ (١) تَنْهَى  
 عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ) وقال في القبلة: ( فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ  
 لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ) وفي الجهاد: ( أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ) وفي  
 القصاص: ( ولَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ) وفي التقرير على  
 النوحيد: ( أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى تَشْهَدُنَا ، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إنا كنا  
 عن هذا غافلين ) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم ، فنحن  
 نقطع بأن الامر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة (٢) ثبت  
 القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث في كون ذلك  
 واجبا أو غير واجب موكولا الى علمه — فنقول والله المستعان :



(١) أخذ المعنى على أنه علة للامر باقامة الصلاة . وتأمله  
 (٢) سيأتي له في كتاب الاجتهاد - في المسألة الواشرة - توسع في هذه الجملة وفي  
 تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

## النوع الأول

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى (١) ﴾

تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : « أحدها » أن تكون ضرورية . « والثاني » أن تكون حاجية . « والثالث » أن تكون تحسينية .

(فأما الضرورية) فعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة . وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين

والحفظ لها يكون بأمرين : « أحدهما » ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود (٢) . « والثاني » ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم

فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود ؛ كالإيمان (٣) ،

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتفاريحها ومكملاتها وان كان على نحو آخر

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها . ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم ، كالجنائيات . فلا يقال : ان مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول الأكلات مثلا هو مراعاة لها من جانب العدم ، اذ بفعل هذه الاشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئيا أو لا يطرأ عليها العدم - فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضا مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى

(٣) قال في التحرير وشرحه : حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي

والنطاق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك .  
والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ؛ كتناول (١)  
المأكولات ، والمشروبات ، والملبوسات ، والمسكونات ، وما أشبه ذلك . والمعاملات  
(٢) راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل  
أيضاً ، لكن بواسطة العادات . والجنايات — ويجمعها (٣) الأمر بالمعروف والنهي  
عن المنكر — ترجع الى حفظ الجيمع من جانب العدم .

والعبادات والعادات قد مثلت . والمعاملات ما كان راجعاً الى مصلحة  
الانسان مع غيره ، كالتقال الأملأك بموض أو بغير عوض ، بالعمد على الرقاب  
الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حرباً علينا ،  
ولذلك لا يحارب الذمي ، المسأمن ، ولا تقتل المرأة والراهب ، وقبلت الجزية . وهذا  
لاينا في أنه لحفظ الدين : اذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضى الى قتل السلم أو قنته  
عن دينه اه

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين فجعله مقصداً لجميع التكاليف  
أصولها وفروعها . ولعله لا يوافق قوله بعد : ( فانها مراعاة في كل ملة ) لأن ذلك قد  
لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ

(١) أى أصل تناول الغذاء الذى يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل . وسيأتى في  
الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ مما يكون تركه غير مغل بالنفس  
والعقل ولكنه يؤدى الى الضيق والحرج . فالفرق بين المقامين واضح

(٢) أى بانقدار الذى يتوقف عليه حفظ النفس والمال ، فهى بهذا المقدار من الضرورى .  
وهذا هو الذى عناه الأمدى بجعل المعاملات من الضرورى . أما مطلق البيع مثلاً  
فليس من الضرورى بل من الحماجى ، خلافاً لامام الحردين . وبهذا يتضح لك ما يأتى  
للمؤلف في هذه المسألة والمسألة التى تليها

(٣) جملة معترضة ، والظاهر أنها مقدمة من تاخير وأن موضعها قبل قوله : ( والعبادات  
والعادات قد مثلت ) وهى راجعة الى جميع ما تقدمها يحفظ من جانب الوجود والعدم .  
ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعاقب به جميعه وتنصب عليه من باب تكميل أبواب  
الشريعة ، اذ ما من أمر ولا نهى الا يتعاقب به الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر —  
ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق من جانب العدم — ثم أكمل المقام  
بالتمثيل بالمعاملات والجنايات لانه مثل لغيرها آنفاً . وسيأتى في المسألة السابعة من

## النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الأولى) ١٠

أو المنافع أو الأضرار . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال وينتلفي تلك المصالح ؛ كالتصاص والديات — للنفس ، والحد — للعقل ، وتضمين<sup>(١)</sup> قيم الأموال — للنسل ، والقطع والتضمين — للمال ، وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة . وهي : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة<sup>(٣)</sup>

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب . فإذا لم تُراعَ دخل مبحث الكتاب في قوله : (وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما يساء على ما قررناه في فهم قوله هنا : (ويجمعها الخ)

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

(٢) ترتيبها من العالي للنازل هكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال - على خلاف في ذلك . فإن بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال في شرح التحرير : حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء اه فبعد هذا لا يقال إن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيهما إلا اباحة الخمر مطلقاً . على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم . وعلى فرض صحة ما عزى للشوكاني — لو قيل إن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر تذهب به وقتائمه بعود ، لكان له وجه .

أما تعريف الغنائم من الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شيء منها فظاهر أنه ليس من اتلاف الإنسان للمال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخلص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد . وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث : (ولم تحل لأحد قبلي) . وقصة : (فطفق مسحاً بالسوق والاعتناق) ليس فيها اتلاف لها . بل إما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها يده لا بالسيف كما حققه الفخر ، وإما أن يكون ذلك تقرباً إلى الله بأحب المال عنده لأكل الفقراء كما هو المشهور ، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله



على المكافئين - على الجملة (١) - الحرجُ والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة

وهى جارية فى العبادات ، والعمادات ، والمعاملات ، والجنايات :

فى العبادات كالرخص المخففة ، بالنسبة الى حقوق المشقة بالمرض والسفر. وفى العمادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ، ما كلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك . وفى المعاملات كالفراض (٢) ، والمساقاة ، والسلم ، والغناء التوابع فى العقد على المتبوعات ؛ كثمررة الشجر ، ومال العبد . وفى الجنايات كالحكم باللوث ، والتدمية ، والتسامة ، وضرب الديّة على العاقلة ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك

( وأما التحسينات ) فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العمادات ، وتجنبُ الأحوال المدسّات التى تأنفها العقول الراجحات . ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق

وهى جارية فيما جرت فيه الأوامر :

فى العبادات كإزالة النجاسة - وبالجملة الطهارات كلها - وستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ، وأشبه ذلك . وفى العمادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة المآكل النجسات ، والمشارب المستخبثات ، والإصراف والإقتار فى المتناولات . وفى المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلاء ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة ، وسلب المرأة

(١) أى ليس كل المكافئين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات

(٢) بل سائر المعاملات التى لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات

الخمس كما اشرنا اليه فيما سبق ، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظير لدخوله تحت قاعدة منع كلى واستثنى ذلك منه حتى عدّ رخصة بالاطلاقات الأربعة السابقة

منصب الإمامة ، وإنكاح نفسها . وطاب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير  
وما أشبهها . وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد ، أو قتل النساء والصبيان  
والرهبان في الجهاد

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها . فهذه الامور راجعة  
الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ، اذ ليس فقدانها بمُخلٍ  
بأمر ضروري ولا حاجي ، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ما هو كالتمتة والتكملة ، مما لو فرضنا  
فقدته لم يخل بحكمتها الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو المائل في القصاص ، فإنه لا تدعو اليه ضرورة ،  
ولا تظهر فيه شدة حاجة ، ولا كنه تكميلي (٢) . وكذلك نفقة المثل ، وأجرة  
المثل ، وقراض المثل (٣) ، والمنع من النظر الى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ،  
ومنع الربا ، والورع اللاحق في المتشابهات ، وإظهار شعائر الدين ، كصلاة  
الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في

(١) أي مرتبة الضروريات

(٢) أي إنما هو مكمل لحكمة القصاص : فإن قتل الاعلى بالادنى مؤد الى ثوران  
نفوس العصبية ، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدتها الشرع  
منه . ومثله تحريم قليل المسكر ، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع  
للعقل . فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير . فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض  
(٣) أي ان هذه الامثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال

للطرفين . كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من  
الزنا ، لان النظر مقدمة للزنا وداعية اليه . وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل  
الشرعي . وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري ، فان الزيادة

البيع ، إذا قلنا إنه من الضروريات  
وأما الثانية فكاعتبار (١) الكفء ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله  
لا تدعو اليه حاجة مثل الحاجة الى أصل النكاح في الصغيرة . وإن قلنا إن  
البيع من باب الحاجيات ، فلا شهادة والرهن والحيل من باب التكملة . ومن ذلك  
الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة ، وجمع المريض الذي يخاف  
أن يغيب على عقله . فهذا وأمثاله كالكل لهذه الرتبة ، إذ لو لم يُشرع لم يُجَلَّ  
بأصل التوسعة والتخفيف

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

### ﴿المسألة الثالثة﴾

كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط ، وهو أن لا يعود اعتبارها  
على الأصل بالابطال . وذلك أن كل تكملة يفضى اعتبارها الى رفض أصلها ،

جزء من مال الدافع يذهب هدرًا بدون مقابل معتبر شرعًا . والورع تكميل  
لما هو من نوعه : فإن كان في عبادة فمكمل لها ، وإن كان في عادة أو معاملة  
فمكمل لذلك

(١) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلًا بدونهما لكنهما أشد  
إفضاءً لدوام النكاح وتام الالفة بين الزوجين ، وما به دوامه من مكملاته .

فلا يصح اشتراطها عند ذلك ، اوجهين :

( أحدها ) أن في إبطال الأصل إبطال التكملة ، لان التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف . فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي الى ارتفاع الموصوف ، ازم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا . فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد الى عدم اعتبارها . وهذا محال لا يتصور . واذا لم يتصور لم تُعتبر التكملة واعتبر الاصل من غير مزيد

( والثاني ) أنا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية ، لكان حصول الأصلية أولى (١) لما بينهما من التفاوت وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمٌ كلى ، وحفظ المروءات مستحسن . فحُرِّمت النجاسات حفظ المروءات ، وإجراء لأهلها على محاسن العادات . فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس ، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيع ضروري ، ومنع الفرر والجهالة مكمل . فلو اشترط نفى الفرر جملة لأنحسم باب البيع . وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية (٢) ، واشترط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات . ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر ، منع من بيع المعدوم (٣) الا في السلم . وذلك في الإجازات ممتنع . فاشترط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها ، والإجارة محتاج

(١) أي تحصيلها أولى بالاعتبار ، فيجب أن تترجح على التكميلية ، لان حفظ المصلحة يكون بالأصل . وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته . فإذا عارضته فلا تعتبر (٢) قد تكون الإجارة ضرورية كالأستئجار لأرضاع من لا مرضعة له وتربيته . وقد تكون حاجية وهو الاكثر . ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات ، باعتبار توقف حفظ احد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف

(٣) المقابل للحضور الغيبة . والمقابل للعدم الوجود . فاما أن يقول ( واشترط وجود العوضين ) ثم يقول : (منع بيع المعدوم الا في السلم )

اليها، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد . ومثله جارٍ في الاطلاع على العوارث للمباضعة والمداواة وغيرها

وكذلك الجهاد مع ولاية الجور قال العلماء بجوازه ، قال مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين . فالجهاد ضروري ، والوالي فيه ضروري ، والعدالة فيه مكاملة للضرورة ، والمكمل إذا عاد للأصل بالأبطال لم يعتبر . ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاية الجور (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاية السوء (٢) فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة (٣) ، والعدالة مكاملة لذلك المطلوب . ولا يبطل الأصل بالتكملة

ومما إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها (٤) فإذا أدى طاب إلى أن لا تصلى - كما ربح غير القادر - سقط المكمل . أو كان في إتمامها حرج ، ارتفع الحرج عن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وستر العورة من باب محاسن

وهو ظاهر . وإما ان يقول كما قال أو لا ثم يقول : (منع من بيع الغائب إلا في السلم) فيعترض عليه بان بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد : - (فاشترط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وان لم يحضر العوض أو لم يوجد) أن غرضه بقوله (واشترط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما ، ولما كان الحضور يحرز بوجود استغنى به عنه أولاً . فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه

(١) و(٢) قال رسول الله ﷺ ، الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، برأ كان أو فاجراً . والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم ، برأ كان أو فاجراً ، وان عمل الكبائر ، أخرجه أبو داود أقول قال صاحب كتاب الغماز اللماز في الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق . قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء ، يصح عنه ﷺ . وسئل أحمد عنه فقال : ما عرفه اه

٣. أي المكاملة للضرورة كما سبق له . والعدالة في الامام مكاملة لهذا المكمل .  
٤. المناسب (لضرورتها) أي أن الصلاة من الضرورات الخمس وهذا القيام مكمل لها

الصلاة . فلو طلب على الإطلاق لتعذر أدائها على من لم يجد ساتراً ، الى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر . كما جار على هذا الأسلوب وانظر فيما قاله الفزالي في الكتاب المستظهرى في الإمام الذى لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره

### ﴿المسألة الرابعة﴾

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية  
فلو فرض اختلال الضرورى بإطلاق ، لاختلاً باختلاله بإطلاق . ولا يلزم من اختلالها اختلال الضرورى بإطلاق . نعم قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق اختلال الحاجى بوجه ما . وقد يلزم من اختلال الحاجى بإطلاق اختلال الضرورى بوجه ما . فإذك اذا حوفظ على الضرورى فينبغى المحافظة على الحاجى . واذا حوفظ على الحاجى فينبغى أن يحافظ على التحسينى ، اذا (١) ثبت أن التحسينى يخدم الحاجى ، وأن الحاجى يخدم الضرورى . فان الضرورى هو المطلوب (٢)

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها

- (أحدها) أن الضرورى أصل لما سواه من الحاجى والتكميلى
- (والثانى) أن اختلال الضرورى يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق
- (والثالث) أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضرورى
- (والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق أو الحاجى بإطلاق اختلال الضرورى بوجه ما

«١» لعل الأصل (اذن) ، لا (اذا) ، كما يفيد السياق  
«٢» أى الاصلى والأشد فى الطلب . والافالكل مطلوب . وسياً تى له ما يفسره فى آخر المسألة

الضرورى أصل للحاجى والتحسينى . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينعكس ١٧

(والخامس) أنه ينبغى المحافظة على الحاجى وعلى التحسينى للضرورى  
﴿ بيان الاول ﴾ أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة  
المدكورة فيما تقدم . فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوى مبنياً عليها ، حتى إذا  
انخرمت لم يبق للدنيا وجود - أعنى ما هو خاص بالمكلفين والتكليف -  
وكذلك الأمور الأخرى لقيامها الا بذلك

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى . ولو عدم المكلف لعدم من  
يتدين . ولو عدم العقل لارتفع التدين . ولو عدم النسل لم يكن فى العادة بقاء .  
ولو عدم المال لم يبق عيش - وأعنى بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به  
المالك عن غيره اذا أخذه من وجهه . ويستوى فى ذلك الطعام والشراب واللباس  
على اختلافها ، وما يؤدى اليها من جميع المتمولات - فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء .  
وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة  
وإذا ثبت هذا فالأمر الحاجية إنما هى حائمة حول هذا الحى ، إذ هى  
تتردد على الضروريات تكملها ، بحيث ترتفع فى القيام بها واكتسابها المشقات ،  
ونميل بهم فيها الى التوسط والاعتدال فى الأمور ، حتى تكون جارية على وجه  
لا يميل الى إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم فى اشتراط عدم الفرر واجهالة فى البيوع ، وكما نقول  
فى رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض ، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعا ،  
ويجوز له ترك الصيام فى وقته الى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

وشطر الصلاة ، وسائر ما تقدم في التمثيل ، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية . وهكذا الحكم في التحسينية ؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري . فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر . وإذا كملت ما هو حاجي فالحاجي مكمل للضروري ، والمكمل للمكمل مكمل . فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه

﴿بيان الثاني﴾ يظهر ما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود ، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعها ، لم من اختلافه اختلاف الباقيين ؛ لأن الأصل إذا اختلف الفرع من باب أولى . فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع مع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر . وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه ؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف . وكذا إذا سقط عن المعنى عليه أو الحائض أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها ، أو التكبير ، أو الجماعة ، أو الطهارة الحديثة أو الخبثية . ولو فرض أن ثم حكما هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر ، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر ، كان هذا فرض محال . ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل ، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك ؛ لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض . فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع ، وأوصافها بخلاف ذلك . وكذلك نقول إذا كان أصل الصلاة منهيًا عنه قصداً ، أو الصيام كذلك ، كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار ، والنهي عن الصيام في العيد ، فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي ، من حيث نهى عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع ، لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك .



الضروري أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينعكس ١٩

ولا تكون منهيًا عنها الا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكملات تحت  
النهي باندرج الكل

ولا يقال : إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيًا عنها بذلك  
الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيًا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيًا عنها على  
الاطلاق ، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له. فلا يلزم من اختلال الأصل  
اختلال الفرع كما أصلت . وأيضا فان الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة ؛  
كالطهارة مع الصلاة . وقد تثبت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجرّ الموسى  
في الحج على رأس من لا شعر له . فالأشياء اذا كان لها حقائق في أنفسها فلا  
يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمل

لأنا نقول : إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران : اعتبارٌ من حيث  
هي من أجزاء الصلاة ، واعتبارٌ من حيث أنفسها . فأما اعتبارها من الوجه  
الثاني فليس الكلام فيه . وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة  
للصلاة . وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف . ومن المحال بقاء الصفة  
مع انتفاء الموصوف ؛ اذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا . فكذلك ما كان في  
الاعتبار مثله . فاذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل .  
وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر . ولكن إن فرضنا كون الوسيلة  
كالوصف المقصود بكونه موضوعا لأجله<sup>(١)</sup> ، فلا يمكن — والحال هذه — أن  
تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، إلا أن يدل دلائل على الحكم ببقائها<sup>(٢)</sup> . فتكون

(١) كطلب أنواع الطهارة لاجل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب اذا ارتفع  
طلب الصلاة

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

## ٢٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الرابعة)

إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن انجز مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر فلا امتناع في هذا. وعلى ذلك يحمل إمرار الموسيقى على شعر من لا شعر له وبهذه القاعدة يصح القول بإمرار الموسيقى على رأس من ولد مختمونا بناء على أن ثم ما يدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه، والالم يصح. فالقاعدة صحيحة. وما اعترض به لا نقض فيه عليها. والله أعلم بغيبه وأحكامه

﴿ بيان الثالث ﴾ أن الضرورى مع غيره كالوصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه. فكذلك في مسألتنا لأنه يضاهيه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها (١) لا مر، لا يبطل أصل الصلاة وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر، لا يبطل أصل البيع، كافي الخشب والثوب المحشو، والجوز، والتسطل، والأصول المغيبة في الأرض؛ كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك

وكذا لو ارتفع اعتبار المائلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقرب الحقائق إليه الصفة مع الموصوف. فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه. اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية، وقاعدة من قواعد ذلك الأصل. وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعد، كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة، فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها، بالنسبة إلى القادر عليها. هذا لا نظر فيه. والوصف الذى شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من

طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً. ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفا للغير، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوصل إليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التي تعتبر فيها مكملة لغيرها

(١) أى بما ليس رسناً فيها كما يأتي بيانه

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال : إن من أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أن لا تكون في دار مفصوبة . وكذلك الزكاة من تمامها أن لا تكون بسكنٍ مفصوبة ، وما أشبهه . ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الزكاة . فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لانا نقول : من قال بالصحة في الصلاة والزكاة فعلى هذا الأصل المقرر بنى . ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتي ، فكان الصلاة في نفسها منهي عنها ، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوان — غصباً لأنها أكوان حاصلة في الدار المفصوبة . وتحريم الأصل إنما يرجع الى تحريم الأكوان ، فصارت الصلاة نفسها منهيًا عنها ، كالصلاة في طرفي النهار ، والصوم في يوم العيد

وكذلك الزكاة حين صارت السكين منهيًا عن العمل بها لأن العمل بها غصب ، كان هذا العمل المعين وهو الزكاة منهيًا عنه . فصار أصل الزكاة منهيًا عنه . فعاد البطلان الى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار . ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المفصوبة . ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور ، إذ لا يتصور فيه خلاف ، لأن أصله عقلي . وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به (١)

﴿ بيان الرابع ﴾ من أوجه :

« أحدها » أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكيد الاعتبار . فالضروريات أكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات . وكان مرتبًا بعضها ببعض ، كان في إبطال الأخر جرأة على ما هو أكد منه ، ومدخل للإخلال به ، فصار الأخر كأنه حتمي الأكيد ، والرائع حول الحتمي يوشك أن يقع فيه . فالخلل بما هو مكمل كالخلل بالمكمل من هذا الوجه .

( ١ ) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لا صلاحها : هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذلك الصلاة ، فإن لها مكملات وهي هنا سوى الأركان والفرائض .  
ومعلوم أن المحل بها متطرق للأخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأخف  
طريق إلى الأثقل . ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام :  
« كَلَّا تَعْرِ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ (١) » وفي الحديث : « لَعَنَ اللَّهُ  
السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتَقْطَعُ يَدُهُ ، وَبَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتَقْطَعُ يَدُهُ (٢) » وقول  
من قال : إني لأجعل بيني وبين الحرام سترة من الحلال ولا أحرّمها  
وهو أصل مقطوع به متفق عليه ، ومحل ذكره القسم الثاني من  
هذا الكتاب

فالمتجريء على الأخف بالأخلال به معرض للتجرؤ على ما سواه . فكذلك  
المتجريء على الأخلال بها يتجرأ على الضروريات . فإذا قد يكون في إبطال  
الكالات بإطلاق ، إبطال الضروريات بوجه ما  
ومعنى ذلك أن يكون تارك المكملات ومخلاً بها بإطلاق ، بحيث لا يأتي  
بشيء منها ، وإن أتى بشيء منها كان نزراً ، أو يأتي بجملة منها إن تعددت ، إلا أن  
الأكثر هو المتروك والمُخْلُ به . ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة  
لم يكن في صلاته ما يستحسن ، وكانت إلى اللعب أقرب . ومن هنا يقول  
بالبطلان في ذلك من يقوله . وكذلك نقول في البيع : إذا فات فيه ما هو من  
المكملات كانت انتفاء الغرر والجهالة ، أو شك أن لا يحصل المتعاقدين أو لأحدهما  
مقصود ، فكان وجود العقد كعدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده .  
وكذلك سائر النظائر

« والثاني » أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى  
ما هو فرض ، فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب

(١) ذكره في التيسير عن الخمسة بلفظ : « كالأعشى يرعى حول الحمى يوشك أن  
يقع فيه » (٢) متفق عليه

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ، والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة . وهكذا كون الماء كولا والمشروب غير نجس ، ولا مملوك للغير ، ولا مفقود الزكاة ، بالنسبة الى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل . وكذلك كون المبيع معلوما ، ومنفعة شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة وقد تقرّر - في كتاب الأحكام - أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل . فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبهه الأخلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخل بما هو بمنزلة أو شبهه به . فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال الكمالات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما

« والثالث » أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؛ وذلك أن كمال الضروريات - من حيث هي ضروريات - إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة ، من غير تضيق ولا حرج ، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الاخلاق موفرة الفصول ، مكملة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل العقول . فإذا أخل بذلك ليس قسم الضروريات لبنة الحرج والعنت ، وأنصف بضد ما يستحسن في العادات ، فصار الواجب الضروري متكافئ العمل ، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفي الحديث : « بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (١) » فكأنه لو فرض فقدان

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

المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك . وذلك خلل في الواجب ظاهر .  
أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في بعض ذلك (١) وفي يسير منه ،  
بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ، ولا يفتق باب السعة عنه ، فذلك لا يخل  
به . وهو ظاهر

« والرابع » أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري  
ومؤنس به ، ومحسنٌ لصورته الخاصة : إمامةً له ، أو مقارناً ، أو تابعاً . وعلى كل  
تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه ، فهو أحري أن يتأدى به الضروري على  
أحسن حالاته

وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم ،  
فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه ، فإذا أحضر نية التعبد أمر  
الخشوع والسكون . ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمةً لفرض أم  
القرآن ، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه ؛ وإذا كبر وسمح وتشهد فذلك كله  
تنبيه للقلب ، وإيقاظ له أن يفعل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه .  
وهكذا إلى آخرها . فلو قدم قبلها نافلةً كان ذلك تدريباً للمصلي واستعداداً  
للحضور ؛ ولو أتبعها نافلةً أيضاً لكان خالياً باستصحاب الحضور في الفريضة

وفي الاعتبار في ذلك أن جُعت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر  
مقرون بعمل ، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد ، وهو الحضور مع  
مع الله فيها بالاستكانة والخشوع والتعظيم والانقياد ، ولم يخلُ موضعٌ من الصلاة  
من قول أو عمل ، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان  
فأنت ترى أن هذه المكملات الدائرة حول حى الضروري خادمة له ومقوية  
لجانبه . فلو خُلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها . وعلى هذا

(١) أى بحيث لا يقال فيه انه اختل باطلاق . كما هو أصل الدعوى

للترتيب يجرى سائر الضروريات مع مكالاتها لمن اعتبرها  
﴿ بيان الخامس ﴾ ظاهرهما تقدم ، لأنه إذا كان الضروري قد يخل باختلال  
مكالاته ، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة ، ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه  
إلا بها ، كان من الأحق أن لا يخل بها  
وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة ، المحافظة على الأول  
منها وهو قسم الضروريات . ومن هنالك كان مرأى في كل ملة ، بحيث لم تختلف  
فيه الملل كما اختلفت في الفروع . فهي أصول الدين ، وقواعد الشريعة ،  
وكليات الملة

### المسألة الخامسة

المصالح المبتوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين : من جهة مواقع الوجود ،  
ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها  
﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا -  
لا يتخلص كونها مصالح محضة . وأعني بالمصالح ما يرجع الى قيام حياة الانسان  
وتمام عيشه ، ونيله ما تقتضيه أوصافه للشهوانية والعقلية على الأطلاق ، حتى  
يكون منعماً على الأطلاق . وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون ؛ لأن تلك المصالح  
مشوبة بتكاليف ومشاق ، قلت أو كثرت ، تقترن بها ، أو تسبقها ، أو تلحقها ؛  
كالأكل ، والشرب ، واللبس ، والنسك ، والركوب ، والنكاح ، وغير ذلك (١) .  
فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب  
كما أن المفاصد الدنيوية ليست بمفاصد محضة من حيث مواقع الوجود ؛ إذ ما

(٦) أي مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي

من مفسدة تُفرغ في العادة الجارية ، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق والالطف ونيل الذات كثير . ويدلك على ذلك ما هو الأصل : وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبيلين ؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق . وأصل ذلك الأخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص . قال الله تعالى : ( وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ) ( لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ) وما في هذا المعنى . وقد جاء في الحديث : « حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ (١) » فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى

فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب : فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهي المصلحة المفهومة عرفاً . وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً . ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة ؛ فإن رجحت المصلحة فمطلوب . ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غلبت جهة المفسدة فهروب عنه . ويقال إنه مفسدة - على ما جرت به العادات في مثله . فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمة غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية ، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية

﴿ وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ﴾ فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد ، فهي المقصودة

(١) تقدم (ج ١ ص ١٠٤)

(٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده ، لانه باعتبار تعلق الخطاب ، لا من حيث مواقع الوجود

(٣) سيأتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية



شرعاً ، واتحصيلها وقع الطلب على العباد ، ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود ، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا . فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر الى المصلحة في حكم الاعتياد ، فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولأجله وقع النهي ، ليكون رفعها على أتم وجوه الأمكان العادي في مثلها ، حسبما يشهد له كل عقل سليم . فإن تبعها مصلحة أولذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في المحل . وما سوى ذلك مُلغى في مقتضى النهي ، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر .

فالخاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة (١) غير مشوبة بشيء من الفساد ، لا قليلاً ولا كثيراً . وإن توهم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصلحة المغلوبة (٢) أو المفسدة المغلوبة (٣) إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج الى زيادة تقتضى التفات الشارع اليها على الجملة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدليل على ذلك أمران : «أحدهما» أن الجهالة المعلومة (٥) لو كانت مقصودة للشارع — أعني معتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به باطلاق ، ولا مهنياً عنه باطلاق . بل كان يكون مأموراً به من حيث المصلحة ، ومنهياً عنه من حيث المفسدة . ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

(١) لأنه إنما نظر فيها الى الجهة الغالبة لا غير والغي مقابلها فلا التفات اليه وكأنه عدم ، لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزانا للمصلحة والمفسدة

(٢) و(٣) لعل الاصل ( الغالبة ) فيهما

(٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي

(٥) لعلها الجهة المغلوبة

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي ؛ كوجوب الأيمان وحرمة الكفر ، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشبه ذلك . فكان يكون الأيمان — الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف — منهيًا عنه ، من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذّة فيه لها . وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف ، وتمتعها بالشهوات من غير خوف ، مأمورًا به أو مأذونًا فيه ؛ لأن الأمور المذوذة والخارجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجملة . وكل هذا باطل محض . بل الأيمان مطلوب بأطلاق . والكفر منهي عنه باطلاق . فدل على أن جهة المفسدة بالنسبة الى طلب الأيمان ، وجهة المصلحة بالنسبة الى النهي عن الكفر ان ، غير معتبرة شرعاً . وإن ظهر تأثيرها عادةً وطبعاً

« والثاني » أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً ، لكان تكليف العبد كالتكليف بما لا يطاق . وهو باطل شرعاً . أما كون تكليف ما لا يطاق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجعة . وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجعة ، لكن على وجه يكون فيه منهيًا عن إيقاع المفسدة المرجوحة . فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهي عن إيقاعه معاً . والجهتان غير منفكيتين ، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحضة . فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معاً . فقد قيل له « افعل » « ولا تفعل » لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع ، وهو عين تكليف ما لا يطاق

لا يقال : ان المصلحة قد تكون غير مأمور بها ، ولكن مأذوناً فيها . فلا يجتمع الأمر والنهي معاً . فلا يلزم المحذور

لأننا نقول : إن هذا لا يطرد في جميع المصالح ؛ فان المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها ، يصح أن تكون مأموراً بها . وإن سلم ذلك فالأذن مضاد الأمر والنهي

ليس في الدنيا محض مصلحة ولا مفسدة . والمقصود للشارع ما غلب منهما ٢٩

معاً ، فإن التخيير منافي لعدم التخيير ، وهما واردان على الفعل الواحد . فورود الخطاب بهما معاً خطاباً بالاستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به (١) . وهو ما أردنا بيانه . وليس هذا كالصلاة في الدار المفصولة ، لا مكان الانفكاك بأن يصل في غير الدار ، وهذا ليس كذلك

فإن قيل : إن هذا التقدير (٢) مشير لما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشر ليس بمقصود الفعل ، وإنما المقصود الخير . فإذا خلق الله تعالى خلقاً متمزجاً خيره بشره ، فالخير هو الذي خلق الخلق لأجله . ولم يخلق لأجل الشر وإن كان واقعاً به . كالطبيب عندهم إذا سقى المريض الدواء المرّ البشع المكروه . فلم يسهه إيباه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه ، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة . وكذلك الإيلام بالفصد والحجامة وقطع العضو المتأكل ، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار . فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفسد المسببة عن أسبابها . فما تقدم شبيهه بهذا ، من حيث قلت : إن الشارع - مع قصده التشريع لأجل المصلحة - لا يقصد وجه المفسدة ، مع أنها لازمة للمصلحة . وهو أيضاً مشير إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع ، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقى التكويني . وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا في القصد التشريعي . وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي . ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق

(١) إنما قيد بهذا حتى لا يعترض بأن إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب . أما عدم إيقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط . فالتنافي إنما يحصل مع اعتبار هذا القيد (٢) لعنه التقرير

بإطلاق ، حسبها تبين في موضعه . فكل ما شرع لطلب مصلحة أو دفع مفسدة ، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك . وإن كان واقماً بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة . لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء . وحكم التشريع أمر آخر ، له نظر وترتيب آخر ، على حسب ما وضعه . والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع ، أو عدم الوقوع ، وإنما هذا قول المعتزلة . وبطلانه مذكور في علم الكلام . فالقصد التشريعي شيء . والقصد الخلقى شيء آخر . لا ملازمة بينهما

### فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة<sup>(١)</sup> عن حكم الاعتیاد ، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع ، ففي ذلك نظر . ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخلص الحكم فيه بحول الله  
مثاله أكل الميتة المضطر ، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً ، وقتل اللقاتل ، وقطع القاطع . وبالجملة العقوبات والحدود . للزجر ، وقطع اليد المتأكلة ، وقلع الضرس الوجعة ، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك ، للتداوي . وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً . وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تتساوى الجهتان ، أو ترجح إحداها على الأخرى فإن تساوت فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر ، إذا ظهر التساوى بمقتضى الأدلة . ولعل هذا غير واقع في الشريعة . وإن فرض وقوعه

(١) أي بان تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الأدلة

فلا ترجيح الا بالتشهي من غير دليل . وذلك في الشرعيات باطل باتفاق .  
 وأما أن قصد الشارع متعلق بالطرفين معاً : طرف الإقدام ، وطرف الإحجام  
 فغير صحيح ؛ لأنه تكليف مالا يطاق ، إذ قد فرضنا تساوي الجهتين على  
 الفعل الواحد . فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً . ولا يكون أيضاً القصد  
 غير متعلق بواحدة منهما ؛ إذ قد فرضنا أن (١) توارد الامر والنهي معاً . وهما  
 عامان على القصد على الجملة — حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى ؛ إذ لا أمر  
 ولا نهي من غير اقتضاء . فلم يبق الا أن يتعلق باحدى الجهتين دون الأخرى .  
 ولم يتعين ذلك للمكلف . فلا بد من التوقف (٢)

وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال : إن قصد  
 الشارع متعلق (٣) بالجهة الأخرى ؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صح  
 الترجيح ، وإلكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف . وذلك غير  
 صحيح مع وجود الترجيح . ويمكن أن يقال : إن الجهتين معاً عند المجتهد  
 معتبرتان ؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع .  
 ونحن إنما كلفنا بما ينقذ (٤) عندنا أنه مقصود للشارع ، لا بما هو مقصوده  
 في نفس الأمر . فالراجحة — وان ترجحت — لا تقطع إمكان

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

(٢) أي أو التخيير ، كما ذكره عند تعارض الأدلة وتساويها

(٣) لعل صوابها غير متعلق . يعني وحينئذ فليس للشارع الجهة واحدة  
 تقصد بالطلب . فمن أصابها أصاب وله أجران ، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر .  
 وهذا القول للمخطئة

(٤) فالحكم الشرعي — بالنسبة للمجتهد ومن يقلده — هو ما انقذ في نفس  
 المجتهد ، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة . وهذا هو رأى  
 المصوبة حيث قالوا ان كل صورة لانص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك  
 تابع لظن المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثاني مبني على قاعدة المصوبة  
 والامكان قبله على قاعدة المخطئة . فلعل في النسخة تحريفا فيما يأتي له بعد

كون الجهة الاخرى هي المقصودة للشارع . إلا أن هذا الامكان مُطَّرَحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مُطَّرَحٍ في النظر . ومن هنا نشأت (١) قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ . والأمكن الأول جارٍ (٢) على طريقة المصوّبين ، والثاني جارٍ (٣) على طريقة المخطئين

وعلى كل تقدير فالذي يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً (٤) عند اجتماعها مع الجهة الراجحة ، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد . فكان تكليفاً بما لا يطاق . وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها ، سواء علمنا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا . فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه . فالقياس مستمر ، والبرهان مطلق في القسمين . وذلك ما أردنا بيانه فان قيل . أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني ؟ فان مقاصد

الشارع تنقسم الى ذينك الضربين

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول . فاذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني . وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

### المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و « أخروية » وتقدم الكلام على الدنيوية ، اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية . فنقول إنها على ضربين :

( أحدها ) أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر ، كنعيم أهل الجنان ، وعذاب أهل الخلود في النيران — أعاذنا الله من النار . وأدخلنا الجنة

(١) لأنه لو لا أنه يجوز أن تكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن يده دليل قائم على احدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبني عليها حكماً

(٢) و (٣) علمت ما فيهما

(٤) أى في التكليف ، لان هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده

برحمته

(والثاني) أن تكون ممتزجة . وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، في حال كونه في النار خاصة . فاذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع الى القسم الأول . وهذا كله حسبما جاء في الشريعة ؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال ، وإنما تتلقى أحكامها من السمع

أما كون هذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر ؛ لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود ، ولا محلّ الإيمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم ، وأعمالهم لم تنهض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أخذاً من لاخير في عمله على حال . وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة . ثم الرجاء المعلق بقاب المؤمن راحةً ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهي تُنفس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة ، من استقراها ألفاها

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى : (لَا يُفْتَرُ عَلَيْهِمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) وقوله : (فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ) الآية ! وقوله : (لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى) وهو أشد ما هنالك ، الى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة . وفي الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ) - الى قوله : لَا يَسُوهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَاهُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ) وقوله : (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) الى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة : «أنتِ رحمتي<sup>(١)</sup>» وفي النار : «أنتِ عذابي<sup>(٢)</sup>»

(١) و (٢) روى البخاري عن أنى هريرة قال صلى الله عليه وسلم : «تحتاج الجنة والنار . فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين . وقالت الجنة لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطتهم ؟ . قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشياء من عبادي . وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشياء من عبادي الخ الحديث»

فسمى هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالعذاب مبالغة .

فان قيل : كيف يستقيم هذا ؟ وقد ثبت أن في النار دَرَكَاتٍ بعضها أشدُّ من بعض ، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجات بعضها فوق بعض ، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضَحَضاح — مع أنه من المُخلَّدين . وجاء أن في الجنة من يُحرَّم بعض نعيمها ؛ كالذي يموت مُدْمِنَ خمر ولم يتب منها . وإذا كانت دركات الجحيم — أعادنا الله منها — بعضها أشد ، فالذي دون الأشد أخف من الأشد . والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحةً ما . وأيضاً فالتقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة الى ما يتوهم فوقه خفيف ، كما أنه شديد بالنسبة الى ما هو دونه . وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما ، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب . كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر ؛ فان الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلا بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على تلك النسبة . ومعلوم أن رتبة آخر من يدخل الجنة ، ليست كرتبة من لم يعص الله قط ودأب على الطاعات عمره . وانما ذلك لأجل عمل الأول السببي ، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كدَّره عليه كثرة المخالفة . وهذا معنى ممازجة المفسدة . فاذا كان كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحد (١)

فالجواب أنه لا يصح في المنقول البتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب ، ولا أن فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه . هذا مقتضى نقل الشريعة . نعم العقل لا يحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول . كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضى مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : ( لَا يُفْتَرُ عَلَيْهِمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ) فلا حالة هنالك ليستريحوا اليها وإن قلت . كيف وهي دار العذاب ؟ عياداً بالله منها . وما جاء في حرمان الحجر فذلك راجع الى معنى المراتب . فلا يجد من يُحرَّمها ألماً بفقدائها .

(١) لا بد فيه من الامتزاج كآلة الدنيا



كما لا يجد الجميع المأً بفقد شهوة الولد . أما المخرَج إلى الضحاح فأمر خاص ،  
كشهادة خزيمه ، <sup>(١)</sup> وعناق أبي بردة <sup>(٢)</sup> . ولا تقض بمثل ذلك على الأصول  
الاستقرائية القطعية

غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات ، لما ينبغي  
على ذلك من الفوائد الفقهية ، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب - وإن تفاوتت - لا يلزم من تفاوتها تقيضٌ ولا ضد .  
ومعنى هذا أنك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه  
إطلاقاً بحيث لا يُسترابُ في حصول ذلك الوصف له على كماله . فإذا قلت : « وفلان  
فوقه في العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثانى حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول ،  
ولا يقتضى أن الأوّل متصف بالجهل ولو على وجه ما . فكذلك إذا قلت :  
« مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من  
النعيم ولا غَضاً من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعيماً لا نقص  
فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذى لا نقص فيه .  
وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كلٌّ في العذاب لا يداخله  
راحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب  
بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله : <sup>(٣)</sup> « خير دور الأنصار بنو النجار ؛  
ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة - ثم قال : وفي  
كلِّ دورِ الأنصارِ خيرٌ » رفعاً لتوهم الضد ، من حيث كانت أفعال التفضيل

(١) أى حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البيعة التي أنكرها الاعرابي  
فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبى داود والنسائي

(٢) أى التي كانت دون السن المجزئة في الضحية وصرح بأنها لا تجزى لغيره  
كما في حديث البخارى

(٣) رواه مسلم . ورواه البخارى أيضاً باختلاف يسير في بعض الالفاظ

قد تستعمل على ذلك الوجه ؛ كتوله تعالى : ( بَلَىٰ تُوْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ) ونحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، فإن في آخره : فلحقنا سعد ابن عبادة فقال : ألم تر أن نبي الله خير الأنصار فجعلنا خيراً ؟ فقال : « أوليس بحسبكم أن تكونوا من الأختيار ؟ » لكن التقديم في الترتيب يقتضى رفع المزية ، ولا يقتضى اتصاف المؤخر بالخذ ، لا قليلا ولا كثيراً

وكذلك يجرى حكم التفضيل بين الأشخاص ، وبين الأنواع ، وبين الصفات . وقد قال الله تعالى : ( تِلْكَ الرِّسَالُ فَخَلَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ) ( وَلَقَدْ فَخَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ ) وفي الحديث : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف . وفي كل خير » (١)

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن . وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسن جداً ، من تحقّقه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة ؛ كالتفضيل بين الأنبياء (٢) عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان وتقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعاني الشرعية ، التي زلت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . وباللغة التوفيق

(١) تقدم ( ج ١ - ص ٢٢٦ )

(٢) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاضل بالمزايا : من كثرة الأتباع والمهتدين ، ومن التفوق في الصبر على ما لا قوا في هذا السبيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال في الإيمان : زيادته ونقصه ليست في نفس الحقيقة ، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إذاً<sup>(١)</sup> ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية . وذلك على وجه لا يخل لها به نظام ، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء ، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات . فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يخل نظامها أو يخل أحكامها ، لم يكن التشريع موضوعاً لها ؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد ، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدنا الأمر فيها . والحمد لله

وأيضاً فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة ، لا تختص على الجملة . وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي . وإن خصت بعضاً فعلى نظر الكلي . كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات . فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات ، وتنزله للجزئيات لا ينخرم كونه كلياً . وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع . وكال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له ، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى<sup>(٢)</sup> ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ،

- (١) أي بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ . فاذن منونة . وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكلياً وعماماً بحيث لا يخل نظامها
- (٢) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي انبنى عليه ، فانه قال في الأول ( وأعنى بالمصالح ما يرجع

أودرء مفاسدها العادية . والدليل على ذلك أمور :

( أحدها ) ما سيأتى ذكره — إن شاء الله تعالى — أن الشريعة إنما جاءت لتُخرج المكلفين عن دواعى أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله<sup>(١)</sup> . وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربُّنا سبحانه<sup>(٢)</sup> : ( وَكَلِمَاتِ الْحَقِّ أَهْوَاءُهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ) الآية<sup>(٣)</sup> .  
( والثانى ) ما تقدم معناه<sup>(٤)</sup> من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار

إلى قيام حياة الانسان فى نفسه الخ ) وقال بعد ( إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة . إذ ما من مفسدة تفرض فى العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات ) ثم قال ( فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ماغلب ) ثم قال فى النظر الثانى ( فالمصلحة إذا كانت هى الغالبة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب ) — فقد بنى المصلحة والمفسدة على ماغلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التى تقتضيها أوصاف الانسان الشهوانية ، فجعلها مما يبنى عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة فى نظر الشخص لا تعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحماة الدنيا للآخرى . وذلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذى يعلم المصلحة من هذه الحيثية موقفاً بينها وبين ما أجراه فى سنة الوجود

( ١ ) أى اختياراً ، كما أنهم عبيد له اضطراراً

( ٢ ) راجع روح المعانى فى معانى الآية . تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذى

يريد المؤلف

( ٣ ) بقيتها أيضاً فى الدليل ، فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم

وشرفهم ، اتباعاً لأهوائهم الباطلة

( ٤ ) مجرد هذا لا يفيد بعد ما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة فهو

المصلحة ، وما ترجحت فيه المصرة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : ( ومع ذلك فالمعتبر

إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ ) فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل

عليها ذلك العام المتقدم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق بهذا . فإذا

عادة ، كما أن المضار مخفوفة ببعض المنافع ؛ كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء ، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها ، أو إتلافها وإحياء المال ، كان إحيائها أولى . فإن عارض إحيائها إمامة الدين ، كان إحياء الدين أولى وإن أدّى إلى إمامتها ؛ كما جاء في جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إمامة نفوس كثيرة في المحارب مثلاً ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكل والشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداءً ، وفي استعماله حالا ، وفي لوازمه وتوابعه انتهاءً ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا ، لا من حيث أهواء النفوس ، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة ، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع . فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة ، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك . وهذا وإن كانوا يفقد الشرع على غير شيء ، فالشرع لما جاء بين هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ، ليقوموا أمر دنياهم وآخرتهم

(والثالث) أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية . ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الأكل ، وكون المتناول لذيذاً طيباً ، لا كريهاً ولا مرّاً ، وكونه لا يولد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً ، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس ، فذلك يصح أن يكون دليلاً ، لكن لا حاجة إلى توسط المقدمات السالفة قبله .

عاجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل . وهذه الأمور قلماً تجتمع ، فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع ، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً في آخر . وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات <sup>(١)</sup> . ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء

( والرابع ) أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه ، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً ، وافقت الأغراض أو خالفتها

### فصل

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الأذن ، وفي المضار المنع ، كما قرره الفخر الرازي <sup>(٢)</sup> ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ، ولا ضرر حقيقي ، وإنما عامتها أن تكون إضافية .

(١) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التنافي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك : ( وأعني بالمصلحة - إلى أن قال - ونيله ما تقتضيه أو صافه الشهوانية ) ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولا أجلها وقع الطلب

(٢) لا مانع أن يحمل الاطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الأذن ، والمضرة المنع . لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الامام الرازي . على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة . ولذا قلنا إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لاطلاق المسألة الخامسة

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع — وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات<sup>(١)</sup> ، حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال بحسب شخص ، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك — فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة : أن الأصل في المنافع الإذن ، وفي المضار المنع ؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من المضار وبالعكس ، فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد؟ وكيف يقال : إن الأصل في الخمر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرده المموم ، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدق عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ وهما لا ينفكان . أو يقال : الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه ، لكراهته وفضاعته ومرارته ، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به ؟ وهما غير منفكين . فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً . وذلك محال .

فإن قيل : المعتبر عند التعارض الراجح ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم ، وما سواه في حكم المغفل المطرح

فالجواب أن هذا مما يشد ما تقدم<sup>(٢)</sup> ، إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم ، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة ، وإن كان في الطريق ضررٌ مامتوقع ، أو نفعٌ ما مندفع

(١) لكن على وجه عام كلى كما سبقت الإشارة إليه

(٢) نقول وهذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرازي ، إذ لا يعقل أن يعنى أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلا ، وما فيه مفسدة ما ممنوع كمرارة الدواء . بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع . فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي فظاهر ، والا فلا

﴿ومنها﴾ أن القرافيّ أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسامحا كيف كانا ، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد في تحصيلها ، وكسبها ، وتناولها ، وطبخها ، وإحكامها ، وإجادتها بالمضغ ، وتلويت الأيدي ، إلى غير ذلك مما لو خيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختر عدمه . فمن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيلزم أن لا يبقى مباح البتة

» وإن أرادوا <sup>(١)</sup> ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ؛ ولأن العدول <sup>(٢)</sup> عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا <sup>(٣)</sup> : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعّد الله على تركها ، وكل مفسدة توعّد الله على فعلها ، هي المقصودة . وما أهمه الله تعالى غير داخل في مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأننا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، ويجب

(١) أي حتى تبقى المباحات قائمة

(٢) أي فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة منبى الحكم بالأذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلن بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكما وسفهاً وخلواً عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

(٣) أي جواباً عن الاشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقى شيئاً من المباح . يعنى فان قالوا ( نختار هذا المطلق ، ولكن باعتبار مجرد توعّد الله على الفعل والترك بدون تخصيص ، حتى لا يقال إن مراتب التخصص ليس بعضها أولى من بعض ، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الاشكال ) نقول لهم يلزمكم الدور



عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفسد . فلو استفدتم المصالح والمفسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور<sup>(١)</sup> . ولو صحت الاستفادة فى المصالح والمفسد ، للزمكم<sup>(٢)</sup> أن تجوزوا أن ىرد التكليف بترك المصالح وفعل المفسد ، وتنعكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكليف ، فأى شىء كلف الله به كان مصلحة . وهذا يبطل أصلكم . قال - : وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل<sup>(٣)</sup> ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُراعَ . بل

(١) وتقريره أنهم يقولون : إن العقل يتأتى له الأستقلال بفهم أكثر المصالح والمفسد ، ويأتى الشرع كاشفاً ومقررأ لما أدركه العقل . ويقولون أيضاً : إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة ، فكأنهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لادراكه المصلحة . فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد . وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة . وهذا هو الدور بعينه

(٢) وذلك لأنهم يقولون : المصالح والمفسد منضبطة متميزة ، وهى حقيقية لا اعتبارية . فاذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان فقد ىنعكس الأمر فيعتبر الشرع مالمس كذلك لأننا لم نقيده حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

(٣) أى فقد يفضل مطلق المصلحة فى الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فى وجهه ، وبالعكس - لا يمكنهم الاجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان . وبقى مباحاً لم يوجب ولم يمنع . ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات فى المباحات فبقى الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم . واعتبرها فى غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة فى بعضها فجعله مطلوباً ، ومطلق المفسدة فى بعض آخر فجعله محظوراً . ولا حجر عليه تعالى فى ذلك . هذا إلا أنه يقال عليه انه تسليم بأن كون الفعل معتبرأ مصلحة أو مفسدة متوقف على النص باجابه أو تحريمه . فالقياس انما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها . أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فانه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها فى استنباط الأحكام فتأمله . وهو داخل فيما أشار اليه بقوله : وان كان يخل بنمط من الاطلاع الخ

يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات ، واعتبر بعضها . وإذا سئلوا عن ضابط  
المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط .  
وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون :  
يفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، ويعتبر الله يشاء ، ويترك ما يشاء — لا غيره  
في ذلك . وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية  
الصعوبة ؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب<sup>(١)</sup> تزلزلت قواعد الاعتزال «

#### هذا ماقاله القرآني

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع ؛  
أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس  
بمعتبر ، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك<sup>(٢)</sup> . والدليل القاطع في ذلك استقراء  
أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج<sup>(٣)</sup> في جريانها على  
الصراط المستقيم ، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ، ولا هدم  
لقاعدة من قواعد الاسلام ، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود  
الشرع . وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع ، وكل أصل من أصول  
التكليف . فإذا حصل ذلك<sup>(٤)</sup> للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب

(١) أي باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة

(٢) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب

(٣) أي مصور بالخروج عن الجادة . وقوله ( في جريانها ) راجع لاستقراء

الأحوال ، أي فاننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ،

معطين كل ذي حق حقه فلا يخلون بنظام ، أي لا تفوتهم مصلحة ، ولا تنهدم في

عملهم قاعدة من قواعد الدين . كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال

الذين لا يلتزمون الجادة ، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح .

فقوله ( وفي وقوع الخلل ) عطف على المعنى

(٤) أي إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع

الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابط في كل باب لما يعتبره الشرع

على ما يليق به . وهو مذكور في كتبهم ، وبسوط<sup>(١)</sup> في علم أصول الفقه وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا : لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم ، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل ، في المصالح ، أو ينخرم به ، في المفاسد . وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلافرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة ، وإنما اختلفوا في المدرك<sup>(٢)</sup> . واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً ، ومنضبطة<sup>(٣)</sup> في أنفسها وقد نزع الى هذا المعنى أيضا<sup>(٤)</sup> في كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرهما

مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية

(١) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الأصول . وهو كذلك : لأن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام ، ومعرفة الحلال والحرام ، بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما . كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة

(٢) فالأشاعرة يقولون : لم تتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع . وقبله لا قبل للعقل بادراكها . والمعتزلة يقولون : بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع ، والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هذه الأبواب ، فالنتيجة في الموضوع واحدة وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية . ولا يرد اعتراض القرافي

(٣) أي فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبته القرافي من تزلزل قواعدهم

(٤) أي التردد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة . فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع . وما من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الامام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه . هذا ولم

الامام الرازي بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال : —  
 « هو مشكل ؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات ، والحدود ، والتعازير ، والجهاد  
 والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص  
 المانعة إلزامه ، كقوله تعالى : ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وفي الحديث :  
 « لا ضررَ ولا ضرارَ <sup>(١)</sup> » وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخر أن صورة  
 الإنسان مكرمة لقوله : ( ولقد كرّمنا بني آدم ) ( لقد خلقنا الإنسان في أحسن  
 تقويم ) وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد ، ولا يُلزمه المشاق والمضار .  
 « وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المدوم ، والسلام كذلك ، والقراض والمساقاة  
 رخصتان لجباله الأجرة ، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه ، ولم تعدّ منها .  
 واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة - وبالعكس - وإن قلت  
 على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرها ؟

« وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي : لأنه لا يمكن <sup>(٢)</sup> أن

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا . ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله  
 الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استثنيت منه  
 هذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة  
 لكان تفسير الرازي لها جيداً . نعم لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة  
 تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجهة التي هي أشرف أعضاء  
 الإنسان المكرم وأمثلة ذلك لا تتجه إشكال القرآني على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً  
 عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابه المذكورين

(١) أخرجه احمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة  
 وإسناده حسن . قال في الاربعين : ورواه مالك في الموطأ مرسلًا عن عمرو بن يحيى  
 عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضها  
 (٢) أي لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح .  
 يعني وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي ،  
 بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها ، بخلاف الرخص فان المانع فيها قوي فلذلك كانت

يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح ، فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح . وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه «  
ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي « التنقيح » و « المحصول » العجزُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يعني في الموضوع<sup>(١)</sup> ، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام

﴿ ومنها ﴾ أن هذه المسألة إذا فيمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : ( هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَآبِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ) وقوله : ( وَسَخَّرَ لَكُمْ مَآبِى السَّمَوَاتِ وَمَآبِ الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ) وقوله ( قُلْ مَنْ

رخصا — قال إن هذا الجواب لا يحسم الاشكال . لأن بعض الرخص — كرخصة أكل الميتة — طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الاصل وهو التحريم . وإذا فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا ، فتدخل أحكام الشريعة كلها ، لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الاشكال . هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب . وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح ، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قررنا ذكرنا واستدل عليه . فالرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة ، بل هو واجب شرعا

(١) لان ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبنى على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعا . وقد علمت أن الأمر ليس كذلك ، بل المصالح متميزة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص ، كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكله وتحيرده في ضبط الرخصة

حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ( الآية (١) وما كان نحو ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيود تقيدت بها ، حسبما دللت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفسد . والله أعلم ﴿ ومنها ﴾ أن بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لاتعرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات — قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله (٢) ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبني عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التعبّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هذا قوله

وفيه بحسب ما تقدم نظر ؛ أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة ، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بث في ذلك من التصرفات ، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ، مالا مزيد عليه . فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد (٣) هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها ، بعد وضع الشرع أصولها . فذلك لا نزاع فيه

(١) صدرها وإن كان فيه انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق

(٢) أشبه بمذهب المعتزلة

(٣) وهو بعيد من قوله ( بتقدير أن الشارع لم يرد )

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع فاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية ، والحاجية ،  
والتحسينية ، لا بد عليه من دليل يستند إليه . والمستند إليه في ذلك إما أن  
يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً . وكونه ظنياً باطل ، مع أنه أصل من أصول الشريعة ،  
بل هو أصل أصولها ، وأصول الشريعة قطعية ، حسبما تبين في موضعه ؛  
فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية . ولو جاز إثباتها بالظن لكانت  
الشريعة مظنوننة أصلاً وفرعاً . وهذا باطل . فلا بد أن تكون قطعية .  
فأدلتها قطعية بلا بُد .

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

فالعقلي لا موقع له هنا ؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام  
الشرعية ، وهو غير صحيح ؛ فلا بد أن يكون نقلياً .

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند ، لا يحتمل منها  
التأويل على حال ، أو لا . فإن لم تكن نصوصاً ، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ،  
فلا يصح استناد مثل هذا إليها ؛ لأن ما هذه صفتها لا يفيد القطع ، وإفادة القطع  
هو المطلوب . وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند ، فهذا  
مفيد للقطع ؛ إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء .

والقائل بوجوده مُقرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة ، بل  
يوجد في بعض المواضع دون بعض ، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي  
جاء فيها دليل قطعي

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول : إن التمسك بالدلائل النقلية إذا

كانت متواترة موقوف<sup>١</sup> على مقدماتٍ عشرٍ كلُّ واحدةٍ منها ظنية ، والموقوف على الظنى لا بد أن يكون ظنياً ؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم الحجاز ، وعدم النقل الشرعى أو العادى ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص العموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلى . وجميع ذلك أمور ظنية

ومن المعترفین بوجوده من اعترف بأن الدلائل فى أنفسها لا تفيد قطعاً ؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع<sup>(١)</sup> كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق . وإذا كانت لا تلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر فى جميع ماتقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

ثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعى

لأنا نقول : هذا « أولاً » مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً ، نقلًا متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يعسر إثباته . ولعلك لا تجده . ثم نقول « ثانياً » إن فرض وجوده فلا بد من دليل قطعى يكون مستندهم ، ويجتمعون على أنه قطعى . فقد يجتمعون على دليل ظنى ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تفيد اليقين ؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

(١) أى التى هى من النصوص المتواترة التى لا تتحمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظنى الدلالة أو المتن كذلك ، فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا



فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي . فإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف<sup>(١)</sup> في كون هذا الإجماع حجة .  
فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمى إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأن اعتبارها مقصود للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاهٍ بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة : على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم ، وشجاعة علي رضي الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولا على وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيّدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن . لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق : فخير واحد مفيد للظن مثلاً ، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن ، وهكذا خبر آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض . فكذلك هذا ؛ إذ

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذى تضمنته الأخبار  
وهذا يُبين فى كتاب المقدمات<sup>(١)</sup> من هذا الكتاب

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

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها  
تخلف<sup>(٢)</sup> آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة<sup>(٣)</sup> : أما فى الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار ،  
مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه ، ومن ذلك كثير . وأما فى

(١) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتقاد على هذا  
الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى ، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه  
لا يمكن الاعتقاد فى إثبات هذا الاصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادى ولا  
على الاجماع . وتوصل بذلك إلى أن لا بد من الرجوع لشبه التواتر . فما أوجزه  
هناك بسطه هنا . وبالعكس . فلا يقال : إن هذه المسألة تكرر محض مع ما تقدم  
هناك .

(٢) أى بأن تكون مع كونها داخلية فى الكلى آخذة حكماً آخر ، أو تكون آخذة  
حكماً ، ولكن المصلحة المعتبرة فى الكلى ليست متحققة فيها . هذا هو الذى يقتضيه  
ال نظر فى ذاته ، ويقتضيه أيضاً قوله الآتى ( وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون  
تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلية الخ ) فان ذلك ليس إلا  
فى الغرض الأول الذى فرضناه هنا ، وهو ما يكون داخلية فى الكلى ولكنه أخذ  
حكماً آخر ، فيكون الجواب أنه ليس داخلية ، لأنه أخرجه عنه حكماً غير حكماً هذا  
الكلى جعلته خارجاً عنه

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم  
الكلى ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة فى الكلى . وقد يمثل للأول بأن حكماً وجوب  
الزكاة الغنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالماص مثلاً ، ومع ذلك أخذ  
حكماً آخر وهو عدم وجوب الزكاة

الحاجيات فكالقصر في السفر ، مشروع للتخفيف وللحقوق المثقة ؛ والملك المترفه لامسقة له ، والقصر في حقه مشروع . والقرض أجزى للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة . وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة ؛ كالتييم

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلى إذا ثبت فتخاف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرجها عن كونه كلياً . وأيضاً (١) فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلى يعارض هذا الكلى الثابت

هذا شأن الكليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالكليات العربية ، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القبيين أمراً وضعياً لاعتقاليًا . وإنما يتصور أن يكون تخاف بعض الجزئيات قادحاً ، في الكليات العقلية ؛ كما نقول : « ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً » : فهذا لا يمكن فيه التخاف البتة ؛ إذ لو تخاف لم يصح الحكم بالقضية القائلة : « ما ثبت للشيء ثبت لمثله »

فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة ، وإن تخاف عن مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً (٢) فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة تحته أصلاً (٣) ، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها ،

(١) لو جعل هذا دليلاً على ما قبله لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً ، لأن ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهذا

(٢) هذا الجواب بمنع التخاف ، أى فنقول إنه لا تخلف أصلاً وأن ما يظهر فيه أنه تخاف هو في الواقع كذا أو كذا

(٣) أى فلا تكون من جزئيات الكلى فلا يصح الاعتراض بتخلفها ، لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا

أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى<sup>(١)</sup> ، فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكننا لأن الحكم عليه بذلك لخفائها ؛ أو نقول<sup>(٢)</sup> في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط ، بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زحراً أيضاً على إيقاع المفسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكمي

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح

### ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لا تختص بباب دون باب ، ولا بمحل دون محل ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف<sup>(٣)</sup> . وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك . فدل على أن المصالح فيها غير مختصة وقد زعم بعض المتأخرين - وهو القرافي - أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح

- (١) أي وإن لم تقف عليه فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا ، وإن كان مقضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي لأنه في نظرنا مندرج فيه
- (٢) هذا نظر آخر في الجواب . أي قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا . ويكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة . ويكون هناك أمر آخر أهم منه يراعى ويكون مطرداً ، كالكفارات في الحدود مثلاً
- (٣) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبد السلام . وقد عتمد هذه المسألة للرد عليهما ، ويبان ما دو الواقع فيما ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة . وملك عليهما جميع النوافذ ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض<sup>(١)</sup> ، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح . وغيره يتعين أن يكون مخطئاً ؛ لأنه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح

هذا ما قال

وتقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون<sup>(٢)</sup> إلا في الأحكام الإجماعية . أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع<sup>(٣)</sup> للراجح في نفس الأمر ، بل فيما في الظنون فقط ، كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً . وسلم أن قاعدة التصويب تأتي قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين الراجح . وكان يقول : يتعين على القائل بالتصويب

(١) أى لأن المصلحة الغالبة في المحل — أى الراجحة التى يعتبرها الشرع — واحدة لا تتعدد ، أى فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التى يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الاخر . فلا يتأتى — مع القول بأصاىة كل مجتهد — أن تكون الاحكام تابعة للمصالح ، كما لا يتأتى معه أيضا القول بالقياس ، لأنه مبنى على وجود العلة التى هى المصلحة المراعاة فى المقيس عليه

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفا واحدا فكلمهم مصيب . وهذا فى غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما . وانظر كتاب التحرير فى مسألة (لاحكم فى المسائل الاجتهادية التى لا قاطع فيها من نص أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة . لا المسائل الاجماعية

(٣) أى أن الحكم الذى يجب على المجتهد العمل به ليس تابعا لما فى نفس الأمر حتى يكون صوابا دائما فيتأتى أن كل مجتهد مصيب : بل هذا الحكم تابع لما ترجح فى ظنه فقط ولو كان مخالفا لما فى نفس الأمر . فالظنون الموافقة صواب . والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها مادام ظنه بأرجحيتها قائما . أى فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيبا

أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم <sup>(١)</sup> الى الأسباب ؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها . وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى هذا ما نقل عنه

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين ؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح تابعة <sup>(٢)</sup> للحكم أو متبوعة <sup>(٣)</sup> له ، فتكون المصالح أو المفسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه <sup>(٤)</sup> . ولا فرق هنا بين الخطئة والمصوبة . وإذا غلب على ظن المالك أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز ، فجهة المصلحة عنده هي الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرم ، فالمقدم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أجز . وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز ، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرم ، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر <sup>(٥)</sup> لاحق به في الدنيا وفي الآخرة . فحكم المصوب ههنا حكم المخطيء

(١) حديث الصحيحين : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » أي أن الخطأ الوارد في الحديث ليس موجهاً الى الحكم . بل الى وسائل الاجتهاد التي اتبعت في استنباطه . والخطأ في ذلك لانزاع فيه ، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم ، لأن في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافاً

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

(٤) أي فهي إضافية أيضاً ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق بين مصوب ومخطيء حينئذ

(٥) كان المناسب أن يقول : ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة

وإنما يكون<sup>(١)</sup> التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحاً من ناظر واحد؛ بل هو من ناظرين ظنَّ كلُّ واحد منهما العلة التي نبى عليها الحكم موجودةً في المحل، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه<sup>(٢)</sup>، لا ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصح ذلك إلا في مسائل الإجماع<sup>(٣)</sup> فهبنا اتفق الفريقان. وإمّا اختلافنا بعد: فالمخطئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه. والمصوبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر، بل هو ما ظهر الآن. وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً. وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان<sup>(٤)</sup>، أو ليست من صفات الأعيان<sup>(٥)</sup>. وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا، وهو من مباحث أصول الفقه. وإذا ثبت هذا لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام، وارتفع إشكال المسألة. والحمد لله

وتأمل! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً

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

(٢) توكيد لقوله (ظن كل واحد الخ) وتمهيد لقوله (لما هو عليه في نفسه) أي الذي لو كان لكان التناقض حاصلًا

(٣) أي الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر. أما الإجماع الظني السند فالإتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط، والا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة، كمواضع الخلاف، ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك

(٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم. في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

وحكما<sup>(١)</sup>. وذلك يقتضى تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقيح العقلى وأن ذلك راجع الى الذوات<sup>(٢)</sup>. فكلام القرافى مشكل على كل تقدير . والله أعلم

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة ، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة  
ويتمين ذلك بوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ الأدلة الدالة على ذلك تصریحاً وتلويحاً : كقوله تعالى : ( إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ) وقوله : ( كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ) وقد قل تعالى : ( وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل . والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فبى منه واليه ترجع فى معانيها . فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً ، ويشد بعضه بعضاً . وقل تعالى : ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً )  
حكى أبو عمرو الدانى فى طبقات القراء له عن أبى الحسن بن المنتاب قال :

(١) أى فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الاسباب . بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب فى اجتهاده ووسائله . وفى حكمه الذى استنبطه ، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً . فجمعون بين القول بها والتصويب ، لا فى الاجتهاد فقط بل وفى نفس الحكم

(٢) أى الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل . كما يقوله قدماء المعتزلة . فانهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجهه : وقال بعضهم بل لصفة توجهه لا لذات الفعل . الخ ما قرروه فى هذا الخلاف . فقوله ( وأن ذلك راجع إلى الذوات ) ليس من محل الاتفاق بينهم ؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافى يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجهه لا لذات الفعل ، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك



كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق اسمعيل بن إسحق ، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجوز على أهل القرآن ؟ فقال القاضي قال الله عز وجل في أهل التوراة : ( بما استُحفظوا من كتاب الله ) فوكل الحفظ اليهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن : ( إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ) فلم يجوز التبديل عليهم . قال علي : فمضيت الى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية ، فقال : ما سمعت كلاماً أحسن من هذا

وأيضاً ما جاء من حوادث الشيب أمام بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنع الشياطين من استراق السمع لما كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء ، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر . فاذا كانوا قد منعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض . وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم الى أن تقوم الساعة . في هذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل

﴿ والثاني ﴾ الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآن . وذلك أن الله عز وجل وفرّ دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناصرة عنها بحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حافظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصغر ، فضلاً عن القراء الأكبر وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة ، فقيض الله لكل علم رجالاً يحفظه على أيديهم

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعية على لسان العرب ، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث — وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة ؛ إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب — ثم قيض رجالاً يبحثون عن تعاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً

## ٦٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء ( المسألة الثانية عشرة )

ونصباً ، وجرراً وجزماً ، وتقديماً وتأخيراً ، وإبدالاً وقلبا ، وإتباعاً وقطعاً ، وإفراداً وجمعاً ، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب ، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان ، فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه ، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابه

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن أهل الثقة والعدالة من الفقهاء ، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم ، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعوى في الأخذ لفلان عن فلان ، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عباده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنةً ، وعمّا كان عليه السلف الصالحون ، وداوم عليه الصحابة والتابعون ، وردّوا على أهل البدع والأهواء ، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى

وبعث الله تعالى من عباده قراء<sup>(١)</sup> أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة ، وعلموه لمن يأتي بعدهم ، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف ، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد ، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ، ويدفعون الشبهه براهبته ، فنظروا في ملكوت السموات والأرض ، واستعملوا الأفكار ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً ، واتخذوا الخلوّة أنيساً ، وفازوا برهم جليلاً ، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه ، وهم العارفون من خلقه ، والواقفون مع أداء حقه . فإن عارض دين الإسلام معارض ، أو جادل فيه خصم مناقض ، غبّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة . فهم جند الإسلام وحماة الدين

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

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر ، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتيج في إيضاحها إليه وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة . والله التوفيق

### ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

كما أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات . فلا ترفعها آحاداً لجزئيات ، كذلك نقول : إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكل ، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكل أن<sup>(١)</sup> لا يتخلف الكل ، فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع والدليل على ذلك أمور :

( منها ) ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجماعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كان العتب وعيداً أو غيره ، كالوعيد بالعذاب ، وإقامة الحدود في الواجبات ، والتجريح في غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

( ومنها ) أن عامة التكاليف من هذا الباب ؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث ، والأمر والنهي فيها قد جاء حتماً ، وتوجه الوعيد على فعل المنهي عنه منها أو ترك المأمور به ، من غير اختصاص ولا محاشاة ، إلا في مواضع الأعذار التي تسقط أحكام الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها .

(١) بدل من إقامة

( ومنها ) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلّي لم يصح الأمر بالكلّي من أصله ؛ لأن الكلّي من حيث هو كلّي لا يصح القصد في التكليف إليه ؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات . فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله . فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات <sup>(١)</sup> ( وأيضاً ) فإن المقصود بالكلّي هنا أن تجرى أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف . وإهمال القصد في الجزئيات <sup>(٢)</sup> يرجع إلى إهمال القصد في الكلّي ؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كلياً

( ١ ) هذا وحده غير كاف في الدليل . لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات . وسيأتي تكميله بقوله ( وليس البعض في ذلك أولى من البعض الخ ) . إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله ( وأيضاً فإن القصد الخ ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها في إكماله ؟ كما أن هذا محتاج إليها . فإن كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معاً تكملة لهما ، وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني ( فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات ) فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال ( فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات ) يعنى ويكون حل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة .

ولكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها ، لأن القصد بالكلّي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام . فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد ، أي فتخلف أي جزئى ينافى هذا القصد الكلّي . وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله ( وليس البعض أولى الخ )

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله ( وأيضاً ) . ولو قال قائل إنها مؤخره عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد

( ٢ ) أي في أي جزئى . هذا الذي يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله ، لأنه لا يناسب أن يقال إنه يكفى النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلا أو بعضاً ، لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف . وأيضاً فقد قال ( لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات ) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها ، فتنبه لتقف على وجه ما قناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة

بالقصد ، وقد فرضناه مقصوداً . هذا خلف . فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات . وليس البعض في ذلك أولى من البعض . فأنحتم القصد الى الجميع . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا يعارض القاعدة المتقدمة ، أن الكلّيات لا يقدر فيها تخلف آحاد الجزئيات

فالجواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ، فإن ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من المعارض المعارض ، فلا شك في انتمام القصد إلى الجزئى (١) . وما تقدم معتبر من حيث ورود المعارض على الكلّى ، حتى إن تخلف الجزئى هنالك إنما هو من جهة المحافظة على الجزئى فى كليّة من جهة أخرى ؛ كما تقول : إن حفظ النفوس مشروع — وهذا كلّى مقطوع بقصد الشارع إليه — ثم شرع القصاص حفظاً للنفوس فقتل النفس فى القصاص محافظةً عليها بالقصد ، ويلزم من ذلك تخلف جزئى من جزئيات الكلّى المحافظ عليه ، وهو إتلاف هذه النفس ، لعارض عرض وهو الجناية على النفس . فإهمال هذا الجزئى فى كليّة من جهة المحافظة على جزئى فى كليّة أيضاً ، وهو النفس المجنى عليها . فصار عين اعتبار الجزئى فى كليّة هو عين إهمال الجزئى (٢) ، لكن فى المحافظة على كليّة ، من وجهين . وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب

(١) أى الذى بقى سالماً من المعارض . أما ما تقدم فهو فى موضوع أنه يتخلف الجزئى عن الكلّى لمعارض أخرجه من هذا الكلّى وأدخله فى كلّى آخر . أو يكون عارضه اعتبار جزئى آخر لهذا الكلّى ورجح عليه . وليس معناه أنه مع بقائه داخلًا فى هذا الكلّى بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهى . فشتان ما بين الموضوعين . ومثاله فيه إهمال جزئى من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئى آخر منها يعارضه اعتبار هذا المهمل ، وإن كان فى كل منهما أصل المحافظة على الكلّى ، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجانى ، بسبب جنايته

(٢) أى إن اعتبار الجزئى — وهو حفظ النفس المجنى عليها — إهمال للجزئى الآخر من هذا الكلّى ، وهو حفظ النفس الجانية . فأهمل هذا وأتلفت

فعلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلى إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلى من جهة أخرى، أو على كلى آخر<sup>(١)</sup>، فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكلى. والثاني لا يكون تخلفه قادحاً

## النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام . ويتضمن مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن هذه الشريعة المباركة عربية، لمدخل فيها للألسن العجمية. وهذا— وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرب الذي ليس من أصل كلامها— فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) وقال: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وقال: (لِسَانُ الَّذِي يُبْحِثُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) وقال: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ؟! ) إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي و بلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة.

(١) أى كلى آخر أشد رعاية من هذا الكلى؛ كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئى من كلى حفظ النفس، رعاية لكلى آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم ، أو لم يجيء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى في خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لا تدع على لفظه الذي كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجزده (١) ، وعند ذلك يكون منسوبا إلى العرب . فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد لها من أن تردّها إلى حروفها ، ولا تتبناها على مطابقتها حروف العجم أصلا . ومن أوزان الكلام ما تركه على حاله في كلام العجم ، ومنها ما تصرف فيه بالتغيير كما تصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجاة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه . ولا إشكال .

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون (٢) في خصوص المسألة لا يبنى عليه حكم شرعي ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية يبنى عليها اعتقاد . وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقر عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه ، فبمعنى أنه أنزل على لسان معبود العرب في ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره ، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر —

(١) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظا ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية . (٢) قال الآمدي . اختلفوا في اشتغال القرآن على كلمة غير عربية ؛ فأثبت ابن عباس وعكرمة . ونفاه آخرون . فالخلاف قديم . ومحل أسماء الأجناس لا الأعلام

وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره ، أو آخره عن أوله ؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ؛ وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب . فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام ، في رسالته الموسومة في أصول الفقه . وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبيه لذلك وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

للغة العربية — من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ — نظران :  
( أحدهما ) من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقّة ، دالة على معانٍ مطلقة .  
وهي الدلالة الأصلية .

( والثاني ) من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة ، دالة على معانٍ خادمة ،  
وهي الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة ، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسانِ الإخبارِ عن زيد بالقيام ، تأتي له ما أراد من غير كلفة . ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين — ممن ليسوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم . ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها . وهذا لا إشكال فيه



وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار ؛ فإن كل خبر يقتضى في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار ، بحسب المُخبر ، والمُخبر عنه ، والمُخبر به ، ونفس الإخبار ، في الحال والمساق ، ونوع الأسلوب : من الإيضاح والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، وغير ذلك .

وذلك أنك تقول في ابتداء الاخبار « قام زيد » إن لم تكن ثمّ عناية بالمخبر عنه ، بل بالخبر . فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت « زيد قام » وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيدا قام » . وفي جواب المنكر لقيامه « والله إن زيدا قام » وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه « قد قام زيد » أو « زيد قد قام » . وفي التنكيت على من ينكر : « إنما قام زيد »

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره — أعنى المخبر عنه — وبحسب الكناية عنه والتصريح به ، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد

فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي ، ولكنها من مكملاته ومتمماته . وبطول الداع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر . وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن ؛ لأنه يأتي مساقُ القصة في بعض السور على وجه ، وفي بعضها على وجه آخر ، وفي ثالثة على وجه ثالث ، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول ، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض ، ونص عليه في بعض . وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . ( وما كان ربُّك نسياً )

## فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يُترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي ، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً ، كما اذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيلاً ونحوه . فاذا ثبت ذلك في اللسان المنقول اليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما الى الآخر . وإثبات مثل هذا بوجه بين عسيرٌ جداً . وربما أشار الى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن هذا حذوهم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مغن في هذا المقام

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن — يعني على هذا الوجه الثاني ؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الاسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي

## فصل

وإذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؛ لأنها كالتكلمة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هي كوصف غير ذاتي ؟ في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المسائل الفروعية جملة ، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة ، فالسكوت عن ذلك أولى . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أمية <sup>(١)</sup> ؛ لأن أهلها كذلك . فهو أجرى <sup>(٢)</sup> على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى : ( هو الذي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ ) وقوله : ( فَأَمَّا مَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ ) وفي الحديث : ( بَعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ ) لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين . والأُمِّيُّ منسوب إلى الأُمِّ ، وهو الباقي على أصل ولادة الأُمِّ لم يتعلم كتاباً ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها . وفي الحديث <sup>(٣)</sup>

(١) أي لا تحتاج - في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها - إلى التغافل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك . والحكمة في ذلك : (أولاً) أن من باشر تلقينها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرح المؤلف (ثانياً) فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم ، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً ، ثم تطبيقها ثانياً . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم . وهذا كله فيما يتعاق بأحكام التكليف ، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليتمكن الامتثال . أما الأسرار والحكم ، والمواعظ والعبر ، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به . وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على عمر العصور ، يفتح على هذا بشيء ولم يفتح به على الآخر ، وإذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور ، والأما كان هناك خواص مجتهدون ، وغيرهم مقلدون ، حتى في عصر الصحابة ، وكل ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكرناه على أن التكليف لا يتوقف في أمثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أي فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح

التي يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٥٢)

( نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب . الشهر هكذا وهكذا وهكذا ) وقد فسّر معنى الأمية في الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : ( وما كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ) وما أشبه هذا من الأدلة الموثقة في الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك

﴿ والثاني ﴾ أن الشريعة التي بعث بها النبي الأمي صلى الله عليه وسلم الى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية ، أولاً . فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية أى منسوبة إلى الأميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا ، فلم تكن لتَنزِلَ من أنفسهم منزلة ما عهد ، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها . فلا بد أن تكون على ما يعهدون والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية . فالشريعة إذاً أمية

﴿ والثالث ﴾ <sup>(١)</sup> أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا ،

(١) جعل هذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم ، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية . وعليه فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث . ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أنه يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية ، ولكنها صيغت في قالب العربي المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، بحيث يفهمون معناه والغرض منه ، وان كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل : كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقويم الفلكية ، ولم يكتب بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق الخ ، أو بنى الضوم لآعلى رؤية الهلال بالبصر ، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان — لو كان الشارع يدل أن يبنى الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق ، بناها على أمور علمية كما صورنا هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه ، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب ؟ الجواب بالنفي ، غاية أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق ،

ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز ، بقولهم : هذا على غير ما عهدنا ؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام ، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف . فلم تقم الحجة عليهم به . ولذلك قال سبحانه : ( وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا الْوَلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ؟ ) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً . ولما قالوا : ( إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ) ردَّ الله عليهم بقوله : ( لِسَانُ الَّذِي يَأْجِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ . وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة . فدل على أن ذلك لعالمهم به وعهدهم بمثله ، مع العجز عن مماثلته . وأدلة هذا المعنى كثيرة

### فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكورها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف بمحاسن شيم ؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومنع ما يضر منه

( فمن علومها ) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر ، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ، وتعرف منازل سير النيرين ، وما يتعلق بهذا المعنى . وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالى : ( وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ) وقوله : ( وَبِالنُّجُومِ هُمْ يَهْتَدُونَ ) وقوله : ( وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ كَأَنَّ عُرْجُونَ الْقَدِيمِ . لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ) الآية . وقوله :

وبالزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت ؛ أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر ، لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله

( هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ) وقوله : ( وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ . فَحَوِّنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ) الآية . وقوله : ( وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ ) وقوله : ( يَا لَوْلَاكَ عَنِ الْإِهْتَاءِ . قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ) وما أشبه ذلك (١)

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم ، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها ، لأنها لا تحتاج إلا الى التدبير في تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالبا دليلا للقوافي في سير الليل ، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها . ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس . فاذا كان مثل عمر ليس عارفا بما ذلك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير مطردة ، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسبون فيه لمعاشهم يعرفون منه ما لا يعرفه فيه غيرهم . وقد قال في الآية الثانية ( أفأيتم ماتمنون ) ثم قال ( أفأيتم ماتحرون ) فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الانسان ماتفهم به مثل هذا ومثل ( من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب ) ومثل أدوار الجنين ( نطفة ثم علقه ثم مضغة الخ ) ومثل قوله تعالى ( أحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه ) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الانسان وكال صنعته ، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه اليها وقال ( بلى ) أي نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان . إن هذا لا يعرفه العرب ووجه اليهم الخطاب به . وقد فهم سره في هذا العصر ، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص ( ببصمة الاصابع ) ، وجعلت له ادارة تسمى ( تحقيق الشخصية ) — الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه اليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر

(ومنها) علوم الأنواء ، وأوقات نزول الأمطار ، وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها . فبين الشرع حَقَّها من باطلها ، فقال تعالى : ( هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ السَّحَابَ الثَّقَالَ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ ) الآية . وقال : ( أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ . أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ؟ ! ) وقال : ( وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ) وقال : ( وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ ) . خرَّج الترمذى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ ) قال : « شُكْرَكُمْ . تقولون مُطْرٍ نَابِئُونَ كَذَا وَكَذَا ، وَبِنَجْمٍ كَذَا وَكَذَا » وفي الحديث « أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ نَبِيٌّ وَكَافِرٌ نَبِيٌّ » الحديث <sup>(١)</sup> في الأنواء . وفي الموطأ مما انفرد به : « إِذَا أَنْشَأَتْ بَحْرِيَّةٌ ثُمَّ تَشَاءَتْ فَتَلَاكَ عَيْنٌ غَدِيقَةٌ » . وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته : كم بقي من نوء الثريا ؟ فقال له العباس : بقي من نوءها كذا وكذا . فمثل هذا مبين للحق من الباطل في أمر الأنواء والأمطار . وقال تعالى : ( وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ ) الآية . وقال : ( وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَشِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَاهُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ) الى كثير من هذا

﴿ ومنها ﴾ علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية . وفي القرآن من ذلك ما هو كثير ، وكذلك في السنة ، ولكن القرآن احتفل في ذلك . وأكثره من الاخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم <sup>(٢)</sup> ، لكنهما من جنس ما كانوا ينتحلون .

(١) تقدم ( ج ١ - ص ٢٠١ )

(٢) هذا يعضد ما قلناه ، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجاريا لما عند العرب فيصح صححه أو يزيد عليه أو يبطل باطله . كل هذا تكلف لاداعي اليه في هذا المقام . لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه ، وتوجيه هممتهم وعقولهم الى ما فيه اصلاحهم بالعلم والعمل ، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل .

قال تعالى : ( ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُتْلَقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ) الآية . وقال تعالى : ( تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا ) . وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت <sup>(١)</sup> وغير ذلك مما جرى .

(ومنها) ما كان أكثره باطلاً أو جميعه ؛ كعلم العيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطيرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل ونهت عنه ؛ كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرت الفأل لا من جهة تطلب الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلك . وأكثر هذه الأمور تخصُّصٌ على علم الغيب من غير دليل ، فحاشا للنبي صلى الله عليه وسلم بجملة من تعرف علم الغيب مما هو حق محض — وهو الوحي والإلهام ؛ وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة — وهو الرؤيا الصالحة — وأتمودج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام <sup>(٢)</sup> والفراصة —

(ومنها) علم الطب . فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل ، بل مأخوذ من تجاريب الأميين ، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون . وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة ، لكن وجه جامع شاف <sup>(٣)</sup> ،

ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاء به منطبقاً على ما عند العرب . وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال . فتأمل للمقام جدير بالتدبر ، لأنه إذا كان يكتفى بجنس ما كانوا يعرفون وان لم يكن هو ولا نوعه ، فما الذي يبقى حتى نحترز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إمام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق بما ورد في الكتاب والسنة .

(١) أخرجه البخارى

(٢) كما حصل لعمر وغيره

(٣) قال ابن القيم في زاد المعاد (وأصول الطلب ثلاثة : الحمية ، وحفظ الصحة .

واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولائته في ثلاثة مواضع في كتابه ،



قليل يُطَّاعُ منه على كثير ، فقال تعالى : ( كُؤُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ) . وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدوية ، وأبطل من ذلك ما هو باطل<sup>(١)</sup> ، كالتداوى بالخمر والرُّقَى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً

فحصى المريض من استعمال الماء خشية الضرر فقال تعالى ( وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ) فإباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم . وقال في حفظ الصحة ( فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ) فإباح للمسافر الفطر في رمضان حفظا لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم ( فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ) فإباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض . وهذا الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئا وصورة تنبيهها بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفًا بهم ورأفة وهو الرؤوف الرحيم ) اهـ

(١) من ذلك ما رواه في التيسير عن الشيخين والترمذى عن أنى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أخى استطلق بطنه فقال : « اسقه عسلا » فسقاه . ثم جاء فقال : إني سقيته عسلا فلم يزد إلا استطلاقا . ثلاث مرات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « صدق الله وكذب بطن أخيك » فسقاه نبرأ . وما رواه أيضا عن الشيخين والترمذى : « ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاء ، إلا السام » وما رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذى وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر فنهاه عنها ، فقال : إنما أصنعها للدواء قال : « انه ليس بدواء ولكنه داء » وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال : كنا نرقى في الجاهلية فقلنا يا رسول الله كيف ترى في ذلك ؟ فقال « اعرضوا على رقاكم » ثم قال « لا بأس بما ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود « إن الله تعالى أنزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ولا تداووا بحرام » قال الشوكاني : في اسناده إسماعيل بن

(ومنها) التننن في علم فنون البلاغة ، والخوض في وجوه الفصاحة ، والتصرف في أساليب الكلام ، وهو أعظم منتحلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : ( قُلْ لَنْ أَجْتَمَعْتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ) (ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : ( وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فان الله نفاه وبرأ الشريعة منه . قال تعالى في حكايته عن الكفار : ( أئنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ، بل جاء بالحقِّ وصدَّقَ المرسلينَ ) أى لم يأت بشعر فانه ليس بحق . ولذلك قال : ( وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ) الآية . وبين معنى ذلك في قوله تعالى : ( وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ) فظهر أن الشعر ليس مبنيًا على أصل ، ولكنه هيانٌ على غير تحصيل ، وقول لا يصدقه فعل ، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى

فإننا أنموذج ينهك على ما نحن بسبيله ، بالنسبة إلى علوم العرب الأمية وأما ما يرجع إلى الاتصاف بكارم الأخلاق وما ينضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به . وأكثر ما تجدد ذلك في السور المكية ، من حيث كان آنس لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى : ( إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ) إلى آخرها ، وقوله تعالى : ( قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَنْ لَاتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ) إلى انقضاء تلك الخصال ، وقوله : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ) . وقوله : ( قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي عِيَاشَ الْمُنْكَرِ وَفِيهِ مَقَالٌ . وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يضعف في الحجازيين . وهو هنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الخثعمي ، وهو شامي . ذكره ابن حبان في الثقات ، عن أبي عمران الانصاري مولى أم الدرداء وقائدها وهو أيضا شامي

الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بغيرَ الْحَقِّ ) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى

لكن أدرج فيها ما هو أولى : من النهي عن الإِشْرَاق والتكذيب بأمر الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذلك ، أو فيه من المفسد ما يربى على المصالح التي توهموها ؛ كما قال تعالى : ( إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ) ثم بين ما فيها من المفسد — خصوصاً في الخمر والميسر — من إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً ؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالى . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : ( يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ . قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ . وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ) . والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام : ( بُعِثْتُ لِأْتُمَّ مَسْكَرِمَ الْأَخْلَاقِ ) (١)

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين : « أحدها » ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول ، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به . ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقى « وهو الضرب الثاني » . وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخّر ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق . وهو الذي كان معهوداً (٢) عندهم على الجملة

(١) تقدم ( ج ٢ — ص ٢٣ )

(٢) لولم يكن للعرب عهد بالعرف عن مكارم الأخلاق رأساً ، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والردائل من الأخلاق ، لما وسعهم - بعد التصديق بالرسالة - الا الأخذ بالمكارم ، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها ، لو أد البنات ، والربا ، والخمر ، والسلب والنهب ، وغيرها من الردائل التي تأصلت فيهم . ومع ذلك فلا يمان

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام<sup>(١)</sup> عندهم في الجاهلية أقرها الإسلام ؛ كما قالوا في القراض ، وتقدير الدية ، وضربها على العاقلة ، وإلحاق الولد بالقافة ، والوقوف بالمشعر الحرام ، والحكم في الخنثى ، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين ، والقسامة ، وغير ذلك مما ذكره العلماء

ثم نقول : لم يكتب بذلك ، حتى خوطبوا<sup>(٢)</sup> بدلائل التوحيد فيما يعرفون : من سماء . وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونباب ؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك . ولما كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شئاً من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها ، وأن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هي تلك بعينها ، كقوله تعالى : ( مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ . هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا ) ، وقوله : ( مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا ) الآية . غير أنهم غيروا جملة منها ، وزادوا ، واختلفوا ، فجاء تقويمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم وبين أيديهم ، وأخبروا عن نعم الجنة وأصنافها بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا ، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي ، كقوله : ( وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ؟! فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ، وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ) الى آخر الآيات . وبين من ما كولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم ، كالماء ، واللبن ، والخمر ، والعسل ، والنخيل ، والأعناب ، وسائر ما هو عندهم مألوف ، دون الجوز ، واللوز ، والتفاح ، والكمثرى ، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم ، بل أجمل ذلك في لفظ الفاكهة . وقال تعالى بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً ، فلا علاقة لأمة الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمة من الأمم الا وفيها شئ من المكارم وشئ من الرذائل ، لا خصوصية لجاهلية العرب . بل هذا في كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم كما يقول بعد

(٢) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ

(أدعُ الى سبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ )  
فالقرآن كله حكمة ، وقد كانوا عارفين بالحكمة ، وكان فيهم حكماء ، فأتاهم من الحكمة  
بما عجزوا عن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتذكير ؛ كقُصِّ بن ساعدة وغيره . ولم  
يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل . ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب  
في هذه الأمور الثلاثة <sup>(١)</sup> ، وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كلام الله من  
الخواص المعروفة

وسرِّ في جميع ملابسات العرب هذا السير ، تجد الأمر كما تقرر  
وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها - وهم العرب -  
ينبنى عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أن كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ ، فأضافوا اليه  
كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين : من علوم الطبيعيات ، والتعاليم <sup>(٢)</sup> :  
والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها .  
وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح . وإلى هذا فإن السلف الصالح - من الصحابة  
والتابعين ومن يليهم - كانوا أعرف بالقرآن وبعلمه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وارشاد الخلق ،  
ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها ، لأنَّها دعوة الى هدم عقائد ، وتصحيح  
معارف ، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده ، وطريق معاملتهم  
بعضهم لبعض فلا بد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول الى الغاية من الرسالة .  
وعلى كل حال فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسيطرة لهم في  
شؤونهم ، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة . وأما كون ما جاءت به كان  
عندهم منه شيء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا المبحث ولا يتوقف عليه  
(٢) أي الرياضيات من الهندسة وغيرها

## ٨٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للافهام ( المسألة الرابعة )

تكلم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم (١) وما ثبت فيه من أحكام التكليف ، وأحكام الآخرة . وما يلي ذلك . ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر ، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة ؛ إلا أن ذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عندهم . وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصد (٢) فيه تقريرُ شيء مما زعموا . نعم ، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما ينبني (٣) على معيودها مما يتعجب منه أولو الألباب . ولا تبلغه إدراكات العقول الراجعة دون الأهداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا (٤)

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى : ( وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ) ، وقوله : ( مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ) ونحو ذلك ، وبفوائح السور - وهي مما لم يعيد عند العرب - وبما نقل عن الناس فيها ، وربما حكى من ذلك عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه وغيره أشياء  
فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أو

### (١) في المسألة قبلها

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هذه العلوم الكونية ظاهر : لأنه ليس بصدد ذلك . أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب ، فهو محل نظر  
(٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب - بل ولغيرهم ، كما في قوله تعالى ( وفي الأرض قطع متجاورات الخ ) فانه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحااجة ، ما بلغت العقول الراجعة

(٤) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا ؛ وهل مثل الاسراء والمعراج من معهوداتهم ؛ أما أصل الموضوع فمسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية . ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها فهذا ما لا سبيل إليه . ولا حاجة له

المُراد بالكتاب في قوله : ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) اللوح المحفوظ . ولم يذكر فيها ما يقتضى تضمينه لجميع العلوم النقلية والعقلية .

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب بها عهداً ، كعدد الجمل الذي تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبما ذكره أصحاب السير ، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لا عهد به <sup>(١)</sup> فلا يكون ، ولم يدعه أحد ممن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادّعوا . وما ينقل عن عليّ أو غيره في هذا لا يثبت . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه . ويجب الاقتصار — في الاستعانة على فهمه — على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة <sup>(٢)</sup> ، فبه يوصل إلى علم

(١) أي من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل ، من مثل ما يشير إليه الألويسي في مقدمة التفسير

(٢) لو قال جمهور الناس لاختصتهم لكان أحسن . لأن الخطاب به لكل من بلغه ، فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب . كما ورد ( بلغوا عني ولو آية . قرب مبلغ أوعى من سامع )

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب . ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به ( وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هذا المقام العرب فأنما يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام ) فعلى رأى المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه — لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر ، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما ( إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون — يعقلون ) لا يتم ذلك على وجهه إلا بمعرفة تكوين العسل واللبن ، في علم حياة النحل وغيره . وكذا لا يتم فهم ( فيه شفاء للناس ) على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له ، وما لا يصلح بل يكون ضاراً . ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه ،  
وتقول على الله ورسوله فيه . والله أعلم ، وبه التوفيق

### فصل

\* ومنها \* أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأئمة — وهم العرب  
الذين نزل القرآن بلسانهم — فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر ، فلا  
يصح العدول عنه في فهم الشريعة . وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في  
فهمها على ما لا تعرفه

وهذا جار في المعاني ، والألفاظ ، والأساليب . مثال ذلك أن معهود العرب  
أن لا ترى الألفاظ تعبدًا عند محافظتها على المعاني ، وإن كانت تراعيها أيضًا .  
فليس أحد الأمرين عندها يلتزم ، بل قد تبنى على أحدهما مرة ، وعلى الآخر  
أخرى ، ولا يكون ذلك قاذحًا في صحة كلامها واستقامته  
والدليل على ذلك أشياء :

\* أحدها \* خروجها <sup>(١)</sup> في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ،  
والضوابط المستمرة ؛ وجريانها في كثير من منشورها على طريق منظومها <sup>(٢)</sup> ،  
وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى في مراميها . ولا يعد ذلك قليلًا في  
منه كل على قدر استعداده وحاجته ، والا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب ،  
والأمر ليس كذلك . ألا ترى إلى قول علي ( إلا فهما يعطاه الرجل في كتاب الله )  
الحديث

(١) أي فيصح أن يجرى ذلك في القرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذًا ونادرًا  
يخل بالفصاحة ، فإن هذا وإن كان جاريًا في كلام العرب لا يصح أن يقال به في  
الكتاب

(٢) أي في تجويز مخالقات للقياس المطرد ، كصرف ما لا ينصرف ، ومد  
المقصور وعكسه ، مع أنه أجز في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في  
النثر لمثله : فقول ( وجريانها ) عطف خاص على عام للبيان



كلامها ولا ضعيفاً ؛ بل هو كثير قوى ، وإن كان غيره أكثر منه  
 \* والثاني \* أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فيها أو يقار بها  
 ولا يعد ذلك اختلافاً ولا اضطراباً ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة . والكافي  
 من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف <sup>(١)</sup> كلها شاف كاف . وفي هذا المعنى من  
 الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على  
 أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف ، وأنهم في ذلك قارئون  
 للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءين ما يعده الناظر بباديء  
 الرأي اختلافاً في المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة ،  
 لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كـ ( مَالِكِ ) و ( مَلِكِ ) ( وما يُخَدِّعُونَ  
 إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ) ( وما يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ) ( لَنْبُوْنَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا )  
 ( لَنْتُوْنَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا ) إلى كثير من هذا <sup>(٢)</sup> ، لأن جميع ذلك لا تفاوت  
 فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب

ألا ترى ما حكى ابن جنى عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غيره أيضاً قال سمعت  
 ذا الرمة ينشد:

وظاهر لها من يابس الشخث واستعين عليها الصبا واجعل يديك لها سترًا <sup>(٣)</sup>

فقلت أنشدتني : « من بئس » فقال : « يابس » و « بئس » واحد .  
 فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لما كان معنى  
 البيت قائماً على الوجهين ، وصواباً على كلتا الطريقتين . وقد قال في رواية أبي العباس

(١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ، كتبتوا وثبتوا مثلاً

(٢) كما في قوله تعالى ( لتزول منه الجمال ) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها

على أنها فارقة

(٣) الشخث الحطب الدقيق . ولم أر تعليقا على البيت في كتب الأدب ويلوح

أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوى بالوقود ويستعين على  
 إشعالها بالريح ، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد

الأحول : « البؤس واليبس واحد » يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة<sup>(١)</sup> وعن أحمد بن يحيى قال أنشدنى ابن الأعرابي :  
 وَمَوْضِعُ زَيْرٍ<sup>(٢)</sup> لَا أَرِيدُ مَبِيدَتَهُ كَأَنِّي بِهِ مِنْ شِدَّةِ الرَّوْعِ آنِسُ  
 فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا « وموضع ضيق » فقال :  
 سبحان الله ! تصحبنا منذ كذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد ؟ وقد  
 جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، وبألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كانوا  
 لا يلتزمون لفظاً واحداً على الخصوص ، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيباً أو  
 ضعفاً ، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها ، وإنما  
 معهودها الغالب ما تقدم

﴿ والثالث ﴾ أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة ؛  
 كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ  
 وما ليس له لفظ ، فقبح « قمت وزيد » كما قبح « قام وزيد » وجمعوا في الردف بين  
 « عمود » و « يعود » من غير استكراه ، وواو عمود أقوى في المد ، وجمعوا بين  
 « سعيد » و « عمود » مع اختلافهما ، وأشبه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها  
 الألفاظ في قياسها النظري ، لسكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك  
 إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها

﴿ والرابع ﴾ أن المدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً  
 عن تكلف الاصطناع ، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختلف في  
 الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعي يعيب الخطيئة ، واعتذر عن ذلك بأن قال :  
 « وجدت شعره كله جيداً ، فدلني على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

(١) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدور

على الجفاف بعد الرطوبة ويلزمها الشدة ضد اللين . فهما متغايران متلازمان

(٢) المعنى المناسب للضيق في الزير أنه الدن

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمى بالكلام على عواهنه ، جيده على رديئه» وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المهيح عند أهل اللسان . وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة . ومن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكاف فيهما <sup>(١)</sup> فوق ما يسهه لسان العرب . وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعنى العرب به ، والوقوف عند ما حدثه

### فصل

﴿ومنها﴾ أنه إنما يصح — في مسلك الأفهام والفهم — ما يكون عامًا لجميع العرب ، فلا يتكاف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني ؛ فإن الناس — في الفهم وتأتى التكليف فيه — ليسوا على وزان واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا . ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم ، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمرًا خاصًا لأناس خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفى عن الجمهور ، ولا تخفى عن قُصدها ، والا كان خارجًا عن حكم معهودها

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف <sup>(٢)</sup> ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه

(١) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين ، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ ، أو مارمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده . ولعل ذلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلا . وإذا كان هكذا كان المناسب حذف هذين الوجهين من المقام

(٢) أحسن ما رأيت في بيانه ما ذكره النويري في شرحه للطيبة في مقدمات

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النمط ؛ لأن الضعيف ليس كالقوى ، ولا الصغير كالكبير ، ولا الأثني كالأكثر ؛ بل كل له حد ينتهي إليه في العادة الجارية . فأخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه ، وألزموا ذلك من طريقهم : بالحجة القائمة . والموعظة الحسنة ، ونحو ذلك . ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون . ولكفهم بغير قيام حجة ، ولا إتيان برهان ، ولا وعظ ولا تذكير ، ولطوَّقهم فهم ما لا يفهم ، وعلم ما لم يعلم ، فلا حرج عليه في ذلك ؛ فإن حجة الملك قائمة ( قُلْ فَإِنَّهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ) . لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عبيدوا . وكفهم من حيث لهم القدرة على ما به كفوا ، وغدوا في أثناء ذلك بما يستقيم به منادئهم<sup>(١)</sup> ، ويقوى به ضعيفهم ، وتنهض به عزائمهم : من الوعد تارة ، والوعيد أخرى ، والموعظة الحسنة أخرى ، وبيان مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية ، والقرون الخالية ، الى غير ذلك مما في معناه ؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين ، بل هم مشتركون في مقتضاه . ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم منة على تحمله . وزادهم تخفيفاً دون الأولين ، وأجرى فوقهم فضلا من الله ونعمة ، والله عليم حكيم

وقد خرَّج الترمذى وصحَّحه عن أبي بن كعب قال : لقي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم جبريل ، فقال : « يا جبريلُ إني بُعثتُ الى أمة أميين ، منهم العجوز والشيخ الكبير ، والغلام والجارية ، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط » قال : « يا محمد إن القرآن أنزل على سبعةِ أحرفٍ »<sup>(٢)</sup>

الكتاب . وليس فيما عده الامالة والترقيق ولا شيء من صفات الحروف . بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ . كتجرى تحتها الأنيار ومن تحتها ، وابدال لفظ بمرادفه ، كتبينوا وثبتوا . وتقديم لفظ وتأخيره ، وابدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها ولكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً ، الى آخر ما ذكره

(١) أي معوجهم

(٢) أخرجه الترمذى بلفظه غير كلمة ( أمة ) فلم يذكرها . وقال حسن صحيح

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم

### فصل

﴿ومنها﴾ أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود بالأعظم ، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها . وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية . فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد ؛ والمعنى هو المقصود ، ولا أيضاً كل المعاني ، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به ، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه ؛ كما لم يعبأ ذو الرمة « بيأس » ولا « يابس » اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأبين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرّج على صحيح البخاري عن أنس ابن مالك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ : ( فاكهةً وأباً ) قال : ما الأب ؟ ثم قال : ما كلّفنا هذا . أو قال : ما أمرنا بهذا . وفيه أيضاً عن أنس : أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله : ( فاكهةً وأباً ) ما الأب ؟ فقال عمر : نهينا عن التعمق والتكلف . ومن المشهور تأديبه لضبيح حين كان يُكثر السؤال عن ( المرسلات ) و ( العاصفات ) ونحوها

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ، ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي ، فرأى أن الاشتغال به عن غيره — مما هو أعم منه — تكلف . ولهذا أصلٌ في الشريعة صحيح ، نبه عليه قوله تعالى : ( لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ) إلى آخر الآية . فلو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفاً ، بل هو مضطرٌّ إليه ؛ كما روى عن عمر نفسه في قوله تعالى : ( أَوْ يَلْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ )

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هذيل : التخوف عندنا التنقص ،  
ثم أنشده :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا      كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبْعَةِ السَّفْنُ (١)

فقال عمر : «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير  
كتابكم» . فليس بين الخبرين تعارض ؛ لأن هذا قد توقف فيهم معنى الآية عليه ،  
بخلاف الأول

فإذا كان الأمر هكذا فاللزام الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود  
والمراد ، وعليه ينبئ الخطاب ابتداء . وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب  
والسنة ، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي ، فتستبهم على الملتبس ،  
وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله في غير معمل ، ومشيه على  
غير طريق . والله الوافي برحمته

### فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأُمى  
تعقلها ، ليسعه الدخول تحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم ، والسهولة على العقل ، بحيث  
يشارك فيها الجمهور ، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً — فإنها لو كانت مما لا يدركه  
الا الحواص لم تكن الشريعة عامة ، ولم تكن أمية ، وقد ثبت كونها كذلك ؛  
فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهابة المأخذ

وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق ، وهو  
غير واقع ، كما هو مذكور في الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرف من الأمور

(١) التامك السنام . والقرد الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام . والنبع

شجر للقسي والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الإلهية إلا بما يسع فهمه ، وأرجت غير ذلك فعرفته بمقتضى الأسماء والصفات ، وحضت على النظر في المخلوقات ، إلى أشباه ذلك ، واحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى ( ليس كمثلِه شَيْءٌ ) وسكتت عن أشياء لا تهتدى إليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة وإنما النظر في القدر المكلف به

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضی الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكافئين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة . بل الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهي عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال : «لن يبرح الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء . فمن خالق الله ؟»<sup>(١)</sup> وثبت النهي عن كثرة السؤال ، وعن تكلف ما لا يعنى ، عاماً في الاعتقادات والعمليات . وأخبر مالك أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل . وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدى العقول لفهمها : مما سكت عنه ، أو مما وقع نادراً من التشابهات محالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه ، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها ، ف وقعت في ظلمة لا انفكك لها منها . والله در القائل :

وللعقول قوَى تَسْتَنُّ<sup>(٢)</sup> دُونَ مَدَى      إِنْ تَعَدُّهَا ظَهَرَتْ فِيهَا اضْطِرَابَاتُ

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

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بلفظ ( لا يزال الناس يسألونكم

عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء الخ )

(٢) من استن الفرس قمص وهو ان ترفع يديها وتطرحهما معا وتعجن برجليها .

وهو غاية الاعواج في سيرها فلا تقطع به الطريق وتؤذى راكبها

﴿ وأما العمليات ﴾ \* فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلال في الأعمال والتقريبات <sup>(١)</sup> في الأمور، بحيث يدركها الجمهور؛ كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال، وطلوع النجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق. وكذلك في الصيام في قوله تعالى: ( حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ )، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل: ( من الفجر ) . وفي الحديث: « إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم » <sup>(٢)</sup> وقال نحن أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ. الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا <sup>(٣)</sup> وقال: « لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفتروا حتى تروه. فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين » <sup>(٤)</sup> ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها، <sup>(٥)</sup> ولدقة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه. وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع عنه الأثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور. فلا يصح الخروج عما حُدِّث في الشريعة، ولا تطلب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام

(١) لعل الأصل (بالتقريبات) أي فلم يكلفوا بما يقتضى الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية. مع أنها جعلت إمارات لجلال الأعمال كالصلاة والصوم والحج

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي

(٣) تقدم (ج ١ ص ٥٢)

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي بلفظ ( فإن غم عليكم فاقدروا له ) وفي رواية أخرى للبخاري ( فأكملوا العدة ثلاثين ) وهي الرواية التي ذكرها المؤلف

(٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة



فإن قيل<sup>(١)</sup> : هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام ، ومظان الشبهات ، ومجاري الرياء والتصنع للناس ، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات ، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدى الي فهمها والوقوف عليها إلا الخواص ؛ وقد كانت عندهم عظام ، وهي مما لا يصل اليها الجمهور . (وأيضاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس ، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة ، وإن كان الجميع عرباً وأمة أمية ، وهكذا سائر القرون الى اليوم . فكيف هذا ؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة ، وما يعرفه العلماء خاصة ، وما لا يعلمه إلا الله تعالى — وذلك المتشابهات — فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق ، وما لا يوصل اليه على الإطلاق ، وما يصل اليه البعض دون البعض . فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة ؟

فالجواب أن يقال : أما المتشابهات فإنها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنها إما راجعة الى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ وإما راجعة الى قواعد شرعية فتعارض أحكامها<sup>(٢)</sup> . وهذا خاص مبنى على عام هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يحجب عنها بأوجه :

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للأدلة المتقدمة ؛ وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة ، وزاول أحكام التكليف ، وامتنان عن الجمهور بمزيد فهم فيها ، حتى زایل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة الى غيره ممن لم يبلغ درجته . فنسبته الى ما فهمه نسبة العاصي الى ما فهمه .

(١) السؤال وارد على كلامه في الاعتقادات والعمليات بدليل قوله ( فان الشريعة قد اشتملت الخ )

(٢) أى أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة . فتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض<sup>(١)</sup> بين ما تقدم وما ذكر في السؤال  
 ( والثاني ) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان  
 واحد ، ورفع بعضهم فوق بعض ، كما أنهم في الدنيا كذلك . فليس من له مزيد  
 في فهم الشريعة كمن لا مزيد له ، لكن الجميع جار على أمر مشترك .  
 والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك ، بل  
 يدخلون مع غيرهم فيها ، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه . فإن  
 امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك ؛ فإن ذلك المزيد أصله  
 الأمر المشترك

كما نقول إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة ، ومع ذلك فمنه ما هو من  
 الجلائل ؛ كالورع عن الحرام البين ، والمكروه البين . ومنه ما ليس من الجلائل  
 عند قوم ، وهو منها عند قوم آخرين ؛ فصار الدين عدو من الجلائل داخلين في  
 القسم الأول على الجملة ، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورع  
 عنه القسم الأول ، بناء على الشهادة بكون الموضوع متأكداً ؛ لبيانه ، أو غير  
 متأكد ؛ لدقته . وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج

(١) كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفاً (وعلى هذا  
 فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى  
 وضع الشريعة الأمية) وهنا يقول (إنها أمور إضافية) و(إن تدقيق الذي  
 يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة . وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامى نسبة  
 محفوظة) ولا يقال إن ما قرره كان خاصاً بالاعتقادات . لأننا نقول الجواب أصله  
 عام في التشابهات الاعتقادية وغيرها . كما يعلم من النظر في الاعتراض . وعلى كل  
 حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور  
 ولا يشتركون فيه . وهل هذا إلا عين التسليم بالأشكال على ما سبق

عن هذا القانون . فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك<sup>(١)</sup> مفهوم للجمهور على الجملة

( والثالث ) أن ما فيه التفاوت إنما تجده<sup>(٢)</sup> في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة ، التي لم يوضع لها حد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه : فمن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه ، ومن مدركٍ فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطوب منه . وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم . والله أعلم .

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشقة يملّ بسببها ، أو الى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه ، ويتوسع بسببها في نيل حظوظه . وذلك أن الأُمى الذي لم يزاوِل شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقلية - ور بما اشماز قلبه عما يخرج عن معتاده - بخلاف من كان له بذلك عيد . ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً ، ولم تنزل دفعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة وفيما يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له : « مالك لا

(١) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول باثباتها . وهي أن الشريعة أمية ، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأُميون والجمهور ؟ أما كون الأمر المشترك في التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور فلا مزية فيه . إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأُميين والجمهور وبني عليه هذه النتائج (٢) على كل حال هو موجود ، سواء أكان في هذا النوع فقط أم على الإطلاق ، فلا ينحسم الاشكال

تُنفذُ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي و بك في الحق « قال له عمر :  
 « لا تعجل يا بُنيّ ، فإن الله ذمّ الحُر في القرآن مرتين ، وحرّمها في الثالثة . وإني  
 أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة ، فيدفعوه جملة ، ويكون من ذا فتنة »  
 وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي ، فكان ما كان أجرى بالمصلحة  
 وأجرى على جهة التأنيس ، وكان أكثرها على أسباب واقعة ، فكانت أوقع  
 في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع ، وكانت أقرب الى التأنيس حين  
 كانت تنزل حكماً حكماً ، وجزئية وجزئية ؛ لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم  
 الا والذي قبله قد صار عادة ، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف  
 وعن العلم به رأساً ، فاذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للاقتياد له ، ثم كذلك  
 في الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أونسوا في الابتداء <sup>(١)</sup> بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام ،  
 كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : ( مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ )  
 ( ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ )  
 ( إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ ) الى غير ذلك من الآيات . فلم  
 نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف ، فلم يكن لينقاد اليها انقياده  
 الى الحكم الواحد أو الاثنين . وفي الحديث : « الخيرُ عادةٌ » <sup>(٢)</sup> وإذا اعتادت  
 النفس فعلاً مامن أفعال الخير حصل له به نورٌ في قلبه ، وانشرح به صدره ، فلا  
 يأتي فعل ثانٍ إلا وفي النفس له القبول . هذا في عادة الله في أهل الطاعة . وعادة

(١) ظاهر فيما كان من ذلك مكيا وسابقا . وأما ما كان مدنيا ومتأخرا كآية  
 ( ان أولى الناس بابراهيم ) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء ، الا أن يقال  
 ان مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة  
 (٢) ( الخير عادة والشر لجاجة ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ) رواه  
 في الجامع الصغير عن ابن ماجه . قال العزيزي قال الشيخ ( الشيخ محمد حجازي الشعراني  
 المشهور بالواعظ ) : حديث حسن

أخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب اتقياداً الى فعل يكون عندها فعل<sup>ه</sup> آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضرار هذا ويحب ما يلائمه . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكلف والدخول تحت ما لا يطلق حملة ؛ لأن هذا كله أقرب الى الاتقياد ، وأسهل فى التشريع للججمهور

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتبارين : من جهة دلالاته على المعنى الأسمى ، ومن جهة دلالاته على المعنى التبعى الذى هو خادم للأصل ، كان من الواجب أن ينظر فى الوجه الذى تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأسمى ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأسمى فلا إشكال فى صحة اعتبارها فى الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي ، والعمومات والأخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعى فهل يصح اعتبارها فى الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأسمى أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر فلامصحح أن يستدل بأوجه :

( أحدها ) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً فى دلالاته على ما دل عليه ، أو لا . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأسمى والا لم يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضى حكماً شرعياً لم يمكن إهماله وإطراحه ، كما لا يمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو إذاً معتبر . وهو المطلوب

( والثاني ) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب ، لا من جهة كونها كلاما فقط . وهذا الاعتبار يشمل مادلا بالجهة الأولى ، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف ، كالفصل والخاصة ، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك ، فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص ، وترجيح من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية ، فكان اعتبارها معاً هو المتعين

( والثالث ) أن العلماء قد اعتبروها ، واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة :

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام : « تَمَكَّثُ إِحْدَا كُنَّ شَطْرَ دَهْرٍهَا لَا تُصَلِّي » <sup>(١)</sup> والمقصود الإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة <sup>(٢)</sup> اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرض لها

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لاغيره بقوله عليه السلام : « إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدٌ كَمِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا » الحديث . <sup>(٣)</sup>

(١) رواه المناوي في كتابه المجموع الفائق من حديث خير الخلائق بلفظ (تمكث إحدا كن شطر عمرها لاتصلي) وقال هكذا اشتره قال ابن منده : ولا يثبت . وقال ابن الجوزي : لا يعرف . وقال النووي : باطل اه وذرد ابن الربيع في كتابه تميز الطيب من الخبيث فما يدور على الألسنة من الحديث باللفظ الذي ذكره به المناوي وقال عنه : لا أصل له بهذا اللفظ . ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان (أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم فذاك من نقصان دينها) وقال القاقجي في كتابه اللؤلؤ المرصوع (تمكث إحدا كن شطر عمرها - وفي رواية دهرها - لاتصلي) لا أصل له بهذا اللفظ

(٢) أي فالمقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة وينقص به الدين

(٣) تمامه : (ثلاثا فإنه لا يدرى أين باتت يده) أخرجه الستة . فقال الأئمة أنه مستحب ، أي لهذا التوهم أن تكون يده مستنجسة من ذكره أو غيره ، فأخذ منه الشافعي الحكم المذكور

فقال لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب . فهذا الموضوع لم يقصد فيه بيان حكم للماء القليل تحمله قليل النجاسة ، لكنه لازم مما قصد ذكره وكاستدل لهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذنا من قوله تعالى : ( وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ) مع قوله : ( وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ) فالقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل ، ثم بين في الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا في قوله تعالى : ( فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ) — الى قوله تعالى : حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام ؛ لأن إباحة المباشرة الى طلوع الفجر تقتضى ذلك ، وإن لم يكن مقصود البيان ، لأنه لازم من القصد الى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب

واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى : ( وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ) وأشبه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود<sup>(١)</sup> بإثبات العبودية لغير الله وخصوصاً للملائكة نفي اتخاذ الولد ، لا أن الولد لا يملك ؛ لكنه

(١) أى الأصل الذى سيق له التركيب . أما كونه لا يملك فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفى كونه ولداً . لأنه لما نفي الولدية بسبب العبودية وهر المقصود الأصل دل على أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك ولا يكون عبداً . فقوله ( لكنه ) الضمير فيه لقوله لا أن الولد لا يملك . وقوله ( وأن لا يكون ) سقط منه فى الأصل حرف العطف ولا غنى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لازم من أمرين فى الآية وهما نفي الولد وإثبات الا يكون الا عبداً ، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها . وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين ، لأنه اذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صح الاستدلال بتنافيهما

لزم من نفي الولادة<sup>(١)</sup> وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود<sup>(٢)</sup> إلا رب أو عبد

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام : « فيما سقت السماء العشر » الحديث<sup>(٣)</sup> : مع أن المقصود<sup>(٤)</sup> تقدير الجزء المخرج ، لا تعيين المخرج منه . ومثله كل عام نزل على سبب<sup>(٥)</sup> ، فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم ، اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود ، وإن كان السبب على الخصوص . واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : ( وذروا البيع ) مع أن المقصود إيجاب السعي ، لا بيان فساد البيع<sup>(٦)</sup> .

وأثبتوا القياس الجلي<sup>(٧)</sup> قياساً كالحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ، مع<sup>(٨)</sup>

(١) أى بقوله ( سبحانه ) وبالحرص في قوله ( بل هم عباد )

(٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذى قبله

(٣) الحديث عن ابن عمر ( فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر .

وفما سقى بالنضح نصف العشر ) أخرجه الجماعة إلا مسلماً

(٤) من أن للمؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين ، المخرج والمخرج

منه ، قصداً أصلياً

(٥) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصيل الإجابة على قدر السبب ، ويكون

الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصلياً بل تبعي . وهو محل تأمل لأن الدلالة

عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهى ( ما ) بأصل الوضع فليس من باب

اللازم كما يدل عليه قوله ( اعتباراً بمجرد اللفظ ) . وقوله ( ومثله ) ليس المراد

المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب ، فانهم لم يذكروا أن حديث

الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع وهو

الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط ( الاحكام ) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة

(٦) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهى عنه . وهو متمش مع ما سبق

في الموضوع

(٧) وهو ما قطع فيه بنى الفارق كمثاله ، فان قصد الشارع للحرية لا فرق فيه

بين الذكر والاثني قطعاً

(٨) الظاهر الواو بدل ( مع ) . والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على



أن المقصود في قوله عليه السلام : « مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ » <sup>(١)</sup> مطلق الملك ؛ لخصوص الذِّكْر . . . الى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة ، وجميعها تمسكُ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول . واذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه :

( أحدها ) أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها ؛ فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدةٌ للأولى ، ومقوية لها ، وموضحة لمعناها ، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كما تقول في الأمر الآتى للتهديد أو التوبيخ ؛ كقوله : ( اعمَلُوا مَا شِئْتُمْ ) وقوله : ( ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر <sup>(٢)</sup> ، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي ؛ فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر ، ولا يصح أن يؤخذ ، وكما تقول في نحو : ( واسألِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ) إن المقصود سل أهل القرية ، ولكن جعلت القرية مسؤولة مبالغة <sup>(٣)</sup> في الاستيفاء بالسؤال وغير

خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الأثر عليه في سريان العتق لانه لا فارق . ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا ، وهو معنى تبعي لا أصلي

(١) رواه البخارى عن ابن عمر في كتاب العتق

(٢) أى فليس المقصود المعنى الاصلى ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعي ، وأن كلا منها يأخذ منه حكم ؛ بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكأن المعنى الاصلى هو المقوى للمعنى التبعي . وهذا — وان كان عكس ما قرره — الا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم . ولو قال ذلك لكان أم . ولعله يقول ان الصيغة موضوع للتهديد وانه معنى أصلي لها أيضا ، والأمر هو المعنى الثانوى مبالغة في التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كأنه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

ذلك ، فلم يبن على إسناد السؤال للقوية حكم . وكذلك قوله : ( خالد بن فيها ما دامت السموات والأرض ) بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان<sup>(١)</sup> لما كان المقصود به الإخبار بالتأييد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار . . . الى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها . وإذا كان كذلك فليس لها من الدلالة على المعنى الذى وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى . فإذاً ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال (والثاني) أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى<sup>(٢)</sup> ؛ إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية ، وقد فرضناه من الثانية . هذا خلف . لا يمكن .

لا يقال : إن كونها دالة بالتبع لا ينفي كونها دالة بالقصد ، وإن كان القصد ثانياً ؛ كما تقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، والجميع مقصود للشارع ، ويصح من المكلف القصد الى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية ،

(١) قال بعضهم: المراد بالسموات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأييد كما هو معهود العرب في مثله . نحو : ما طلع نجم . وما غنت حمامة ، مما يقصد به التأييد لا التعليق . فكون السموات والأرض تفنيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأييد ، ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع . أما على القول بأن المراد بالسموات والأرض جنسهما ، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين ، وأن التعليق على دائم يقتضى الدوام فلا يكون مما نحن فيه . فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفنيان) . وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح ، فان القول بأن الجنة تفتى لم يقل به مسلم ، فضلاً عن أن نبى عليه استدلالاً كهذا

(٢) أى لكانت جهة تقصد قصداً أولاً ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى

لا من الجهة الثانية

وينبني على ذلك في أحكام التكليف حسبما يأتي بعد إن شاء الله . فكذلك تقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف الى فهم الأحكام منها ؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملا . وإذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى ، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى

لأننا نقول : هذا - إن سلم - من أدل الدليل على ما تقدم ؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل ، فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدر في كونه مؤكداً في قصد الشارع . فكذلك نقول في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكدة للأولى ، في نفس مادات عليه الأولى . وما دلت عليه هو المعنى الأصلي . فالمعنى التبعي راجع الى المعنى الأصلي . ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي . وهو المطلوب

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلياً من وجه تحت المقاصد التابعة للضروريات . فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات ؛ لأنه راجع الى قصد التوسعة على العباد في نيل ما ربهم ، وقضاء أوطارهم ، ورفع الحرج عنهم . وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح افراده بالقصد من هذه الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ بخلاف مسألتنا ، فإن الجهة التابعة لا يصح افرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد . فلا يمكن الخروج عنه الى غيره

( والثالث ) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى ، يقتضى أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ الا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلالاتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

غير فهم عربى . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وإنما هي راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى جهة ثالثة غير ذلك<sup>(١)</sup>

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها ، وفيه النزاع ، ولذلك يقول الحنفية ان أكثرها عشرة أيام . وان سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع ،<sup>(٢)</sup> وفيه الكلام . ومسألة الشافعى فى نجاسة الماء من باب القياس<sup>(٣)</sup>

أو غيره . وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الأولى ،<sup>(٤)</sup> لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصبح جنبا ، إذ لا يمكن غير ذلك .<sup>(٥)</sup> وأما كون الولد لا يملك

فلاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع . وما ذكر فى مسألة الزكاة فلقائل بالنعيم إنما بنى على أن العموم مقصود ، ولم يبن على أنه غير مقصود ، والا كان

تناقضا ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على انه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير

مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى ( وَذَرُوا الْبَيْعَ ) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم

(١) أى وإما لاستفادة أصلا كما فى مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم ،

فانه يمنع دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الى ماسياتى له فى الفصل التالى من التأسى بالآداب القرآنية .

(٢) أى بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا إنما هو فى مستتبعات التراكيب ، أى

دلالة الألفاظ

(٣) غير واضح ، لأنه إما أن يكون ما تقدم فى الاستدلال من نفس كلام

الشافعى ، أولا . فان كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر ، لأن صريح الكلام يمنع

هذا الجواب . وان كان الثانى فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعى من طرف المصحح ؟

(٤) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل إنما أخذ ذلك

من عملية جمع وطرح فكان الباقي هو العدد المذكور . وهو من باب اللزوم قطعا

(٥) أى فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى . وهو ما يسمى اقتضاء على

بعض الاصطلاحات

التناقض في الامر كما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه . وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت ، فلا يصح إعماله ألبتة . وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث ، كذلك يمكن في الاول والثاني ؛ فان في الاول مصادرة على المطلوب ، لأنه قال فيه : « فاذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن إعماله » وهذا عين مسألة النزاع . والثاني مسلم ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى وهو المتنازع فيه . فالصواب اذاً القول بالمنع مطلقاً . والله أعلم

### فصل

قد تبين تعارض الأدلة في المسألة ، وظهر أن الاقوى من الجهتين جهة المانع ، فاقضى الحال أن الجهة الثانية وهى الدالة على المعنى التبعية لا دلالة لها على حكم شرعى زائد ألبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي ، هى آداب شرعية ، وتخلقات حسنة ، يقرؤها كل ذى عقل سليم ، فيكون لها اعتبار فى الشريعة ، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً

وبيان ذلك يحصل بأمشة سبعة :

﴿أحدها﴾ ان القرآن آتى بالنداء<sup>(١)</sup> من الله تعالى للعباد ، ومن العباد لله سبحانه ، إما حكاية وإما تعليماً . فحين آتى بالنداء من قبل الله للعباد ، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد ، ثابتاً غير محذوف ؛ كقوله تعالى : ( يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ ) ( قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ) ( قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ) ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ ) ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ) فإذا آتى

(١) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب فى هذا الموضوع

## ١٠٤ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

بالنداء من العباد الى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت ، بناء على أن حرف النداء للتنبية في الأصل ، والله منزّه عن التنبية . وأيضا فإن أكثر حروف النداء للبعيد ، ومنها « يا » التي هي أم الباء ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا ، لقوله تعالى : ( وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ) الآية ، ومن الخلق عموما ؛ لقوله : ( مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ، وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ) وقوله : ( وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ )  
فحصل من هذا التنبية على أدين :

« أحدهما » ترك حرف النداء . و « الآخر » استشعار القرب . كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبية على معنيين : إثبات التنبية لمن شأته الغفلة والإعراض والغيبة ، وهو العبد . والدلالة على ارتفاع شأن المنادى وأنه منزّه عن مدانة العباد ؛ إذ هو في دنوّه عال ، وفي علوّه دان ، سبحانه

﴿ والثاني ﴾ أن نداء العبد للرب نداء رغبة وطلب لما يصلح شأنه ، فأتى في النداء القرآني <sup>(١)</sup> بلفظ « الرَّبِّ » في عامة الأمر ، تنبيهاً وتعلّماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعوّ بها . وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يصلح المربوب ، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد : ( رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا . رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ) الى آخرها . ( رَبَّنَا لَا تَزِرْ غُ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ) وإنما أتى قوله تعالى : ( وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ ) من غير إتيان بلفظ « الرَّبِّ » لأنه لا مناسبة <sup>(٢)</sup> بينه وبين ما دعوأ به ، بل هو مما ينافيه : بخلاف

(١) أي وأما الدعاء في الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة . ولكل سر وحكمة . وسيأتي له التعبير بكثرة بدل (عامة)

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكى على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح ( رب

الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله : ( قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء ) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً

﴿ والثالث ﴾ أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالجمي من الغائط ، وكما قال في نحوه : ( كانا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ )<sup>(١)</sup> فاستقر ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع . وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبعية ، لا بالأصل .

﴿ والرابع ﴾ أنه أتى فيه بالالتفات ، الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور ، بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : ( الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ) ثم قال : ( إياك نعبد ) وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً ؛ كقوله تعالى : ( حتى إذا كنتم في الفلك وجريين بهم بريح طيبة ) وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : ( عبس وتولى أن جاءه الأعمى ) حيث عوتب النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضى الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعتاب ، ثم رجع الكلام إلى الخطأ ، إلا أنه بعتاب أخف من الأول . ولذلك ختمت الآية بقوله ( كلاًّ إنها تذكرة )

﴿ والخامس ﴾ الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى ، وإن كان هو الخالق لكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : ( قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء ) إلى قوله : ( بيدك الخير ) ولم يقل « بيدك الخير والشر » وإن كان قد ذكر القسمين معاً ؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر . نعم قال في أثره : ( إنك على كل شيء قدير ) تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقه ، حتى جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً ) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم . كما قال ( إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ) .

(١) أى ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالاله

« والخيرُ في يدَيْكَ والشرُّ ليس إليك<sup>(١)</sup> » وقال ابراهيم عليه السلام : ( الذي خلقني فهو يهدين والذى هو يطعمني ويسقيني وإذا مرضت فهو يشفين ) الخ فنسب الى رب العالمين الخلق ، والمداية ، والإطعام والسقى ، والشفاء ، والإماتة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض ، فإنه سكت عن نسبه اليه

﴿ والسادس ﴾ الأدب في المناظرة أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً ، دون التقاضى بالمجاملة والمساحمة ؛ كما في قوله تعالى : ( وإنا أو إيانا كم لعلى هدى أو فى ضلال مبين ) وقوله : ( قل إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أولُ العابدين ) ( قل إن افتريته فعلى إجرامى ) وقوله : ( قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون ) ( أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية

﴿ والسابع ﴾ الأدب فى إجراء الأمور على العادات فى التسيبات ، وتلقى الأسباب منها. وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذنا من مساقات الترجيات العادية ؛ كقوله تعالى : ( عسى أن يعثرك ربك مقاماً محموداً ) . ( فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده ) ( وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : ( لعلكم تتقون ) ( لعلكم تذكرون ) وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجى والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور ، والله تعالى عليم بما كان وما يكون ، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد فى أمثالنا . فكذلك ينبغى لمن كان علماً بعاقبة أمر - بوجه من وجوه العلم الذى هو خارج عن معتاد الجمهور - أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم ، دخولاً فى غمار العامة ، وإن بان عنهم

(١) جزء من دعاء كان يفتح به النبي صلى الله عليه وسلم ، صلواته رواه الامام الشافعى فى مسنده بلفظ ( والخير بيديك )



## النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الأولى شرط التكليف القدرة) ١٠٧

بخاصية يمتاز بها . وهو من التزلزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، ويطلمعه ربه على أسرار كثير منهم ، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون ، لاجتماعهم في عدم انحرام الظاهر . فما نحن فيه نوع من هذا الجنس . والأمثلة كثيرة . فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية ليست داخلية تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره . والجواب أن هذه الأمثلة و ما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني ، وإنما استفيد من جهة أخرى ، وهي جهة الاقتداء بالأفعال

## النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ويحتوى على مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه<sup>(١)</sup> القدرة على المكلف به . فملا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا<sup>(٢)</sup> . ولا معنى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبى عليها وتقول : إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأى القصد الى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العمد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرأئنه . فقول

(١) لم اقف على قول بالسببية بالمعنى الذى ذكره في تعريف السبب

(٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا

الله تعالى : ( وَلَا تُمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ )<sup>(١)</sup> وقوله في الحديث : « كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلَ »<sup>(٢)</sup> وقوله « لَا تُمُتْ وَأَنْتَ ظَالِمٌ » وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة : وهو الإسلام ، وترك الظلم ، والكف عن القتل ، والتسليم لإمر الله . وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل . ومنه ما جاء في حديث أبي طلحة ، حيث ترس على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلمع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : « لَا تُتَشْرِفْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لَا يُصِيبُوكَ » الحديث<sup>(٣)</sup> . فقوله لا يصيبوك من هذا القبيل .

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

إذا ثبت هذا فلا وُصِفَ التي طبع عليها الانسان كالشهوة الى الطعام والشراب لا يطلب برفعها ، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها ؛ فإنه من تكليف ما لا

(١) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة . والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضا فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس أمر بإسلام الأمر لله وعدم الإقدام على قتل الغير . والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت ، كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم ، أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت ، كمن غصب بيتا سكنه ومات فيه ، أو ثوبا بقي في حوزته مغصوبا حتى مات . وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله ( لا يصيبوك ) ولم يقل ( فيصيبوك ) تفريعا على المنهى عنه ، وكان هو المتبادر . لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الإثبات . وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه الواحق . وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة الواحق

(٢) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق . وقال لذا اشتهر وقد عزاد الرافعي لحذيفة . وقال امام الحرمين في النهاية إنه صحيح وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة

يطاق . كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقه جسمه ، ولا تكميل ما نقص منها ؛ فإن ذلك غير مقدور للانسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه . ولكن يطلب قبح النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل ، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة (١) تلك الأوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

إن ثبت بالدليل أن ثمَّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الانسان فحكمها حكمها ؛ لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان : « منها » ما يكون ذلك فيه مشاهداً محسوساً كالذي تقدم . « ومنها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك . ومثاله العجالة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله تعالى : ( خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ) وفي الصحيح : « إبليس لما رأى آدم أجوف علم أنه خاق خلقاً لا يمالك » (٢) وقد جاء أن « الشجاعة والجبن غرائز » ، « وجبلت القلوب على حب من أسن اليها ، وبغض من أساء اليها » . إلى أشياء من هذا القبيل . وقد جعل منها الغضب ، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء : « يُطَبِّعُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ لَيْسَ الْخِيَانَةَ وَالْكَذِبَ » (٣)

وإذا ثبت هذا فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الانسان على ثلاثه أقسام :  
﴿ أحدها ﴾ ما لم يكن داخل تحت كسبه قطعاً . وهذا قليل ، كقوله :

(١) أى سواء كان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيئنه .  
فلذا عمم وقال ( من جهة تلك الأوصاف ) ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه

(٢) رواه مسلم عن أنس . ورواه في راموز الحديث عن أبي الشيخ والحاكم عن أنس أيضا

(٣) البيهقي عن ابن عمر . قال العزيزي وهو حديث ضعيف

(ولا تموتن وأنتم مسلمون) وحكمه أن الطلب به معصوف إلى ما تعلق به ﴿والثاني﴾ ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً . وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه . والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أ كانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها ﴿والثالث﴾ ما قد يشتبه أمره ؛ كالحب والبغض وما في معناهما . فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه . والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الانسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة <sup>(١)</sup> ، فلا يطلب الا بتوابعها ؛ فإن ما في فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها - بلا بد - أفعالٌ اكتسابية . فالطلب وارد على تلك الأفعال ، لا على ما نشأت عنه . كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب . وإما لأن لها <sup>(٢)</sup> باعثاً من غيره فتشور فيه ، فيقتضى لذلك أفعالاً آخر . فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه ؛ كقوله : « تهادوا تحابوا » <sup>(٣)</sup> فيكون كقوله : « أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه » <sup>(٤)</sup> مراداً به التوجه الى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه اليه . وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية الى ما لا يحل ، وعين الشهوة لم ينه عنه . وإن لم يكن المثير لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على الواحق <sup>(٥)</sup> ؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع

(١) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم

(٢) أي كالحب والبغض

(٣) رواه أبو يعلى في مسنده باسناد جيد . وروى ابن عساكر : (تهادوا تحابوا

وتصافحوا يذهب الغل عنكم)

(٤) لفظه قريب مما يأتي بعد عن الترمذي

(٥) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام - لمن قال له أوصني - : ( لا تغضب )

مكرراً ذلك ، يرد النهي فيه على لاحق الغضب ولذا ورد ( اتقوا الغضب فانه جمرة على قلب ابن آدم - إلى أن قال فمن أحس بشيء من ذلك فليضطجع وليتبلد بالارض )

## فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها : من  
الكبر ، والحسد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آفات اللسان ،  
وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره . وعليه يدل كثير من الأحاديث .  
وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ؛ كالعلم ، والتفكير ، والاعتبار ، واليقين ، والمحبة ،  
والخوف ، والرجاء ، وأشباهها مما هو نتيجة عمل<sup>(١)</sup>؛ فإن الأوصاف القلبية لاقدرة  
للإنسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً فليس تحصيله  
بمقدور أصلاً ؛ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو  
حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضروري لم يمكن تحصيله  
الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعد النظر  
ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيه النظر فيه هو المكتسب . فيكون  
المطلوب وحده . وأما العلم على أثر النظر فسواء علمنا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر  
المسببات مع أسبابها — كما هو رأى المحققين — أم لم نقل ذلك ، فالجميع متفقون  
على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال .  
وهكذا سائر ما يكون وصفاً باطنياً إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . وإذا كانت  
على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه  
ذلك فمصروف الى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

## ﴿ المسألة الرابعة ﴾

الأوصاف التي لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :  
« أحدها » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب في نحو قوله : « أَحِبُّوا اللَّهَ  
لِمَا أَسَدَىٰ إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ »

(١) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها

« والثانى » ما كان فطرياً <sup>(١)</sup> ولم يكن نتيجة عمل ، كالشجاعة ، والجن ، والحلم والأناة المشهود بهما فى أشجَّ عبد القيس ، وما كان نحوهما فالأول ظاهر أن الجزء يتعلق بها فى الجملة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مرّ فى كتاب الأحكام أن الجزء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدتها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض ، على ذلك الترتيب والثانى وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداهما » من جهة ما هى محبوبه للشارع أو غير محبوبه له ؟ « والثانية » من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع ؟

﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجَّ عبد القيس : « إِنَّ فِيكَ لَخَصَلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ : الْحِلْمَ وَالْأَنَاءَةَ » <sup>(٢)</sup> وفى بعض الروايات أخبره أنه مطبوع <sup>(٣)</sup> عليهما . وفى بعض الحديث « الشَّجَاعَةُ وَالْجُبْنَ غَرَائِزُ » <sup>(٤)</sup> وجاء : « إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَلَوْ عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ » <sup>(٥)</sup> وفى الحديث : « الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مَجْنَدَةٌ فَمَا ..... انظره مع ما ورد فى الحديث ( إنكم مجنونون ومبخلون ) يخاطب الحسن وأسامة بن زيد

(٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشجَّ عبد القيس : ( إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم والأناة ) ، رواه أبو داود والترمذى

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها ، كما تر ، ذلك فى صنيعه كله

(٤) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق عن ابن يعلى بلفظ : ( الجن والجرأة غرائز يضعها الله حيث شاء ) . وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن عجلان بمنه كبير

(٥) قال الشيخ الفتنى فى كتابه تذكرة الموضوعات ( ان الله يحب السماحة ولو على تمرات ، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية ) موضوع ، قاله الصاغانى . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش الى قرار بطن

تعارفَ مِنْهَا اِتْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اِخْتَلَفَ»<sup>(١)</sup> وهذا معنى التحاب والتباغض وهو غير مكتسب . وجاء في الحديث : « وَجَبَتْ مَحَبَّتِي لِمُتَحَابِّينَ فِيَّ »<sup>(٢)</sup> وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه : « الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ . وَفِي كُلِّ خَيْرٍ »<sup>(٣)</sup> على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن<sup>(٤)</sup> وصلابة الأمر ، والضعف خلاف ذلك . وجاء : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا »<sup>(٥)</sup> وجاء : « يُطْبَعُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ إِلَّا الْخِيَانَةَ وَالْكَذِبَ »<sup>(٦)</sup> وقال تعالى : ( خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ) وجاء في معرض الذم والكراهية . ولذلك كان ضد العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال : إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال لأن ذلك « أولاً » خروج عن الظاهر بغير دليل « وثانياً » أنهما يصح

الارض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازبير ان الله يحب السماحة ولو بفاق  
تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية ) وهو لا يصح اه

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

( تيسير )

(٢) تمامه : ( وللتجالسين فى ، وللمتزاورين فى ، وللمتبادلين فى ) أخرجه مالك

( تيسير )

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٢٦)

(٤) بل لو حمل على ماهو الظاهر من قوة الارادة وصلابة العزيمة وهى خلق  
فطرى لكان الأمر على مايريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطرى . إلا أنه يريد  
أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطرى ، فيتم له به الاستدلال على الامرين معا .  
وليس من الضرورى أن يكون الدليل عليهما حديثا واحدا

(٥) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى وقال العزيزى رجاله ثقات ولفظه فيه

( ان الله تعالى يحب معالى الامور وأشرافها ويكره سفسافها )

(٦) تقدم (ج ٢ - ص ١٠٩)

تعلقهما بالذوات . وهى أبعد عن الأفعال من الصفات ؛ كقوله تعالى : ( فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ) الآية « أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا غَدَاكُمْ بِهِ مِنْ نِعْمِهِ <sup>(١)</sup> » و « من الإيمان الحبُّ في الله <sup>(٢)</sup> والبغضُ في الله » ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط . فكذلك لا يقال في الصفات — إذا توجه الحب إليها في الظاهر — إن المراد الأفعال

### فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال ؛ كقوله تعالى : ( لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ) . ( وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ أَنْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ ) « أَبْغَضُ الْحَلَالَ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاق » <sup>(٣)</sup> « ليس أحدٌ أحبَّ إليه المدحُ من الله . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ » <sup>(٤)</sup> وهذا كثير . وإذا قلت : أحب الشجاع وأكره الجبان ، فهذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف ؛ نحو قوله تعالى : ( وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ) ( وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ) ( إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ) وفي القرآن أيضاً : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ) ( وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ) وفي الحديث : « إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْجَبْرَ السَّمِينَ » <sup>(٥)</sup> فإذاً الحب والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال .

( ١ ) أخرجه في الجامع الصغير عن الترمذى والحاكم . وقال العزيرى : حديث صحيح . ولفظه ( لما يغذوكم به من نعمه )

( ٢ ) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه الا لأجل الله لا لغرض دنيوى .. فالحب فيه تعلق بالذوات

( ٣ ) رواه أبوداود ( تيسير )

( ٤ ) رواه في الجامع الصغير عن الطبرانى . قال العزيرى قال المناوى : بل رواه البخارى أيضا . قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

( ٥ ) ( ان الله يبغض أهل البدن الملاحمين والحبير السمين ) رواه البيهقى فى شعب الإيمان عن كعب موقوفا — ذكر ذلك فى المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر فى



فتعلقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل  
 ﴿ وأما النظر الثاني ﴾ وهو أن يقال : هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف  
 — وهي غير المقدورة للإنسان إذا اتصف بها — الثواب والعقاب ، أم لا يصح ؟  
 هذا يتصور في ثلاثة أوجه : « أحدها » أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب  
 « والثاني » أن يتعلقا معاً بها . « والثالث » أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر  
 ﴿ أما هذا الأخير ﴾ فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منها  
 ﴿ فأما الأول ﴾ فيستدل عليه بوجهين  
 ( أحدهما ) أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها  
 شرعاً ؛ لأنه تكليف بما لا يطاق . وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب ؛  
 لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً . فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها  
 ولا عقاب

( والثاني ) أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة  
 ذواتها من حيث هي صفات <sup>(١)</sup> ، أو من جهة متعلقاتها . فإن كان الأول لزم في كل  
 صفة منها أن تكون مثاباً عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً ، ومعاقباً  
 عليها أيضاً كذلك ؛ لأن ماوجب للشيء وجب لمثله . وعند ذلك يجتمع الضدان  
 على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها  
 فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهي الأفعال والتروك — لا عليها . فثبت أنها  
 في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب . وهو المطلوب

مكان آخر منه ما يأتي : وعن التوراة بلفظ الخبر السمين ، قال السخاوي وما علمته  
 في المرفوع . وقال في موضع آخر منه أيضاً في آخر حديث عن ابن ماجه وغيره  
 ( وان الله ليغض الخبر السمين ) عن علي موقوفاً

( ١ ) هناك ثالث ، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط ، ولا من جهة  
 ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط ، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة ،  
 فلا اجتماع للضدين ، كما سبق له في مثل ( والله يحب المحسنين ) وحينئذ فلا يتم هذا  
 الدليل . وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى

﴿وأما الثانى﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدهما) أن الأوصاف المذكورة قد ثبتت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإينعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . وإما أن يراد بهما إرادة الإينعام والانتقام ، فيرجعان إلى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين فى كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهذا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان إلى نفس الإينعام أو الانتقام ، وهما عين الثواب والعقاب <sup>(١)</sup> . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

( والثانى ) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أو لا . فإن استلزم فهو المطلوب . وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال <sup>(٢)</sup> . وإما الأمر راجع إلى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفتقر لغيره ، أو يتكامل بشيء ، بل هو الغنى على الإطلاق ، وذو الكمال بكل اعتبار . وإما للعبد . وهو الجزاء ؛ إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك

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

(٢) سبق دليله ، وهو أن ما وجب للشئ وجب لمثله . إلا أنه يبقى الكلام فى قوله ( للذات ) هل ذات الصفة فىكون عين شق الترديد السالف ، أو ذات الشخص ذى الصفة فىأتى فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة . إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال : وهل الذات غير العبد الذى سيقول فيه ( وإما للعبد ) ؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة ، فلا تأتى الاستحالة المشار إليها سابقاً . إلا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذى تركه سابقاً ونهنا عليه

( وأمر ثالث ) (١) وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال ، فلا يخلو أن يكون الجزء على تلك الأفعال مع الصفات مثل الجزء عليها بدون تلك الصفات ، أولاً . فإن كان الجزء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزء . وهو المطلوب . وإن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجَّ عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة ، مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن (٢) استويا في الفعل . وذلك غير صحيح ؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لماليس بمحبوب . واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك . وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب (٣) ، وبالعكس . وهو محال . فثبت أن للوصف حظاً من الثواب أو العقاب ، وإذا ثبت أن له حظاً ما من الجزء ثبت مطلق الجزء . فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازي عليها . وذلك ما أردنا

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

( أما الأول ) فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان ؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلف . وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب . فالأول مثل المصائب النازلة بالإنسان اضطراراً (٤) علم بها أو لم يعلم .

(١) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلاً ، ولم يبنه على مبنى الدليالين قبله ، لأنه فيهما جار على تعاقب الحب والبغض بنفس الصفات . أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولو احقها من الأفعال . ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر ( بثلاثة أمور )

(٢) الواو للحال وإن زائدة

(٣) من أين هذا اللزوم ؟ لا يازم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام

أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز . وجدت أن الثناء والوعد بالثواب

في مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى . فعليك بتتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها ، وكذا الأحاديث مثل ( إذا أحب الله قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط )

والثاني كشارب الخمر ، ومن أتى عرفاً ، فإنه جاء « أن الصلاة لا تقبل منه أربعين يوماً »<sup>(١)</sup> ولا أعياً أحداً من أهل السنة يقول بعدم أجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً . وإذا لم يتلزم لا يصح هذا الدليل

( وأما الثاني ) فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء . فقوله إن الجزاء وقع على العمل أو الترك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلانه . وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر في الثواب أو العقاب . وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته :

( أما الأول ) فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب ، امتنع<sup>(٢)</sup> أن يتعلقا بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات المخلوق عليها ( وأما الثاني ) فإن القسمة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلقا الأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب . وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجازي العادات

( وأما الثالث ) فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها<sup>(٣)</sup> في الكمال أو النقصان . فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها ، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا . ولا شك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه ، فلا يتم له ما أرادته . وبه يعلم أيضاً ما في قوله ( علم بها أو لم يعلم ) فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب . وسيأتي تميم لهذا الكلام قريباً

(١) رواد مسلم

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

(٣) أي فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً . فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال . حتى يصح الدليل الثالث

وبالضد . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعاً الى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو المطلوب .  
فالحاصل أن النظر يتجاوز به الطرفان . ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا . ولا حاجة إليه في هذا الموضع . والله التوفيق .

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف . وبقى النظر فيما يدخل تحت مقدوره ، لكنه شاق عليه . فهذا موضعه . فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق ، ان نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق . ولذلك ثبت<sup>(٣)</sup> في الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق . وأيضاً فإن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم . وأما المعتزلة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كان كذلك فلا بد من النظر في ذلك بالنسبة الى هذه الشريعة الفاضلة

ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى « المشقة » وهي في أصل اللغة من قولك شق على الشيء يشق شقاً ومشقة إذا أتعبك . ومنه قوله تعالى : (لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا لِيُقِىَ الْإِنْسَانَ) والشق هو الاسم من المشقة . وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر الى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية :  
﴿ أحدها ﴾ أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره . فتكليف ما لا يطاق

(٣) لو قال بدليل أنه ثبت الخ لكان أظهر . أي وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق اثباتاً ولا نفياً ، فلا يتأتى التلازم بين العلم في النفيين ، إلا أن يقال : انه لما كان راجعاً الى الشرائع السابقة لم يأخذ على صورة دليل ، بل بصورة استئناس فقط ، حتى كأنه مفرع على الدعوى . وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة

## ١٢٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الخامسة)

يسمى مشقة ، من حيث كان تطأبُ الإنسان نفسه بحمله مُوقِعاً في عناء وتعب لا يجدى ؛ كالتعب إذا تكلف القيام ، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء ، وما أشبه ذلك . فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفس المشقة سمي العمل شاقاً ، والتعب في تكلف حمله مشقة .

\*(والثاني)\* أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية ، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين :

(أحدهما) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها ، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها . وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصلاح الفقهاء ، كالصوم في المرض والسفر ، والإتمام في السفر ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أن لا تكون مختصة ، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة ، ولحقت المشقة العامل بها . ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما ، إلا أنه في الدوام يتعبه ، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول . وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحصلُ مللاً ، حسبما نبه عليه نهيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال ، وعن التنطع والتكلف ، « وقال أخذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يملَّ حتى تملَّوا »<sup>(١)</sup> وقوله « القصد القصد تبأغوا »<sup>(٢)</sup> والأخبار هنا كثيرة ، والتنبيه عليها موضع آخر . فيذه مشقة ناشئة من أمر كلي . وفي الضرب الأول ناشئة من امر جزئي

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٢) جزء من حديث رواه البخاري بلفظ : ( والقصد تبأغوا )

(المسألة السادسة) الثانية المشقة الخارجة عن المعتاد . وهي تمنع التكليف كالأولى ١٢١

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ماجرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو في اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : « كلفته تكليفا » إذا حملته أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكلفت الشيء » إذا تحملته على مشقة . وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه الا تكلفا . فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقاليدي ، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا ﴿والرابع﴾ أن يكون خاصا بما يلزم <sup>(١)</sup> عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه . ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، ويلحق الانسان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق فهذه خمسة أوجه من حيث النظر الى المشقة في نفسها ، انتظمت في أربعة <sup>(٢)</sup> ﴿فأما الأول﴾ فقد تخلص في الأصول . وتقدم ما يتعلق به ﴿وأما الثاني﴾ وهي :

### ﴿المسألة السادسة﴾

فإن الشارع لم يقصد الى التكليف بالشاق والإعناء فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿أحدها﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : ( وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ) وقوله : ( رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا

(١) المراد قد ينشأ عنه ، لا أنه لا ينفك عنه ، والا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقه . كما قال هنا وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع . وهو يخالف قوله في الثالث ( ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد ) .  
(٢) أى لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني ، حيث جعله ضربين

حَمَلَتْهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) الآية، و<sup>(١)</sup> في الحديث: «قال الله تعالى قد فعلت» <sup>(٢)</sup> وجاء: (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (وما جعلَ عليكم في الدين من حرج) (يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا) (ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَسِيْنَ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية. <sup>(٣)</sup> وفي الحديث: «بعثتُ بالحنيفية السمحة» <sup>(٤)</sup> «وما خيّر بين شيئين إلا اختارَ أيسرَهما ما لم يكن إثمًا» <sup>(٥)</sup> وإنما قال: (ما لم يكن إثمًا) لأن ترك الأثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك. <sup>(٦)</sup> إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى. ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريدا لليسر ولا للتخفيف، ولو كان مريدا للحرج والعسر. وذلك باطل.

﴿والثاني﴾ ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة؛ كرخص القصر، والنفط، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار. فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة. وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص <sup>(٧)</sup> ولا تخفيف. ﴿والثالث﴾ الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل

- (١) هو تمام الدليل، لأن الآية دعاء بذلك. والحديث فيه الإجابة
- (٢) رواه مسلم
- (٣) الدليل في صدر الآية. وكذا فيما بعد الاستدراك. فلذا قال (الآية)
- (٤) تمامه (ومن خالف سنتي فليس مني) — رواه الخطيب عن جابر قال العزيزي حديث حسن لغيره — وخرجه العراقي عن أحمد
- (٥) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)
- (٦) هذا لا يخص ترك الأثم، بل يجري في كل ترك. لما فيه من الحيثية المذكورة. وبالجمله فقوله (وإنما قال الح) غير ظاهر
- (٧) أي في الضرب الأول. وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني



على عدم قصد الشارع اليه . و<sup>(١)</sup> لو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف .  
وذلك منفي عنها ؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنت والمشقة ، وقد  
ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا .  
وهي منزهة عن ذلك .

﴿ وأما الثالث ﴾ وهي :

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

فإنه لا يَنازَع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ،  
ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة . كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش  
بالتحرف وسائر الصنائع : لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل  
في الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان ،  
ويذمونه بذلك . فكذلك المعتاد في التكليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة ، والتي تعد  
مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه الى الانقطاع عنه ، أو عن بعضه ،  
والى وقوع خلل في صاحبه : في نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا  
خارجة عن المعتاد . وإن لم يكن فيها شئ من ذلك في الغالب فلا يعدّ في العادة  
مشقة ، وإن سميت كلفة . فأحوال الانسان كلها كلفة في هذه الدار ، في أكله  
وشربه وسائر تصرفاته : ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات  
محت قهره ، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات . فكذلك التكليف . فعلى  
هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة

وإذا تقرّر هذا فما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضا  
ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما في ذلك من

(١) في الحقيقة هو دليل رابع . فلو قال والرابع أو وأيضا مثلا لكان أظهر

المصالح العائدة على المكلف . والدليل على ذلك ما تقدم (١) في المسألة قبل هذا فإن قيل : ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة في التكليف ؛ لأوجه : ﴿ أحدها ﴾ أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك ؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة ، وهي المشقة . فقول الله تعالى : ( لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ) معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة . فقد ثبت التكليف بما هو مشقة . فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بد طلب المشقة ، والطلب إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا . فبى إذا مقصودة له . وعلى هذا النحو ينزل (٢) قوله : ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وأشباهه

﴿ والثاني ﴾ أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه ، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة . فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك . فإذا يلزم أن

(١) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد ، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف . أما هنا فالمشقة هي المعتادة . وإذا كان الموضوع مختلفا فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا في عنوان المشقة . فعليك بتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلا . وكذا الدليل الأخير الذى يؤخذ من قوله ( ولو كان الخ ) فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ، كانت من القسم الثانى أو الثالث . لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير . ولكن سيأتى في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفعها ، وهو لا يوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذى قررناه فلا يبقى إلا بعض الآيات

(٢) أى فهذا أحد الأدلة المتقدمة التى قلت انها تجرى هنا—لا يدل . لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا . إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل ( يريد الله بكسر اليسر ) تدل على دعواه هنا في قوله ( وإذا تقرر هذا الخ ) وبضمنية أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

يكون الشارع طالبا للمشقة ، بناءً على أن القاصد الى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب . وقد مر تقرير هذه المسألة في كتاب الأحكام ، فاقضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا

﴿ والثالث ﴾ أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكليف ؛ كقوله تعالى : ( ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ) الى آخر الآية . وقوله : ( وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ) وما جاء في « كثرة الخطا الى المساجد وأن أعظمهم أجراً أبعدهم داراً » وما جاء في « إسباغ الوضوء على المكاره » وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ . وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ) الآية ، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : ( إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ ) وأشبه ذلك . فإذا كانت المشقات — من حيث هي مشقات — مثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . وإلا فلولا مقصدها لم يقع عليها ثواب . كسائر الأمور التي لم يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره ، حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام . فدل هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف . وهو المطلوب

\*\*\*

﴿ فالجواب عن الأول ﴾ أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : ( أحدهما ) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، ( والثاني ) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلاً وآجلاً ، ( فأما الثاني ) فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل . والشريعة كلها ناطقة بذلك ، كما تقدم أول هذا الكتاب . ( وأما الأول ) فلا نسلم أنه قصد ذلك . والقصدان لا يلزم اجتماعهما ؛ فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

العروق وقطع الأعضاء المتأكلة ، نفع المريض لا إيلامه ، وإن كان على علم من حصول الإيلام . فكذلك يتصور في قصد الشارع الى مصالح الخلق بالتكليف ، في العاجلة والآجلة . والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة . فالنزاع في قصده للمشقة . وإنما سمي تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه ، وإن كان في الاستعمال غير مقصود ، حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوي (١)

﴿والجواب عن الثاني﴾ أن العلم بوقوع المسبب عن السبب — وإن ثبت أنه يقوم (٢) مقام القصد إليه في حق المكلف — فأما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعني في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعدد على الجملة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . وإذا كان غير قاصد فهو المطلوب هنا في حق الشارع ؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقا من بعض المفسد . وقد تقدم لهذا تقرير في كتاب الأحكام . وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هذا إن شاء الله

وأیضا لو لزم من قصد الشارع الى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة ، قصده الى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفسد ، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً

(١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فيكون حقيقة لا مجازا

(٢) أى فقد يكون عالما بالمسبب ولا يقصده ، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه ، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له ، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير ، ويقم علمه بوقوع المسبب مقام القصد إليه . فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمنفعة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها

لرفع المشقة<sup>(١)</sup> وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسمعا  
وأیضا فلا یمتنع قصد الطیب لسقى الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتأکلة ،  
وقلع الأضراس الوجعة ، و بطل الجراحات ، وأن یحمى المريض ما ینتمیه ، وإن  
كان یلزم منه إذابة المريض ؛ لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشدنى  
المراعاة من مفسدة الإیذاء التي هي بطریق اللزوم . وهذا شأن التریعة أبدا . فإذا  
كان التكليف على وجه فلا بد منه وإن أدى الى مشقة ، لأن المقصود المصلحة .  
فالتكليف أبداً جار على هذا المہیع . فقد علم من الشارع أن المشقة ینهى عنها ،  
فإذا أمر بما تلزم عنه فلم یقصدھا ، إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها . ومن هنا  
لا یسمى ما یلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة

وتحصیله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ،  
فما یلزم عن التكليف لا یسمى مشقة ؛ فضلا عن أن یكون العلم بوقوعها یتلزم  
طلبها أو القصد إليها

﴿والجواب عن الثالث﴾ أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من  
وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه  
الجهة یصح أن تكون كالمقصودة ، لأنھا مقصودة مطلقاً ، فرتب الشارع في  
مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصب  
مطلوب أصلاً . ویؤید هذا أن الثواب یحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن  
عن العمل المطلوب ، كما یؤجر<sup>(٢)</sup> الإنسان ویكفر عنه من سیآته بسبب ما یلحقه  
من المصائب والمشقات ؛ كما دل علیه قوله علیه الصلاة والسلام : ( ما یُصیب .

(١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك . وقوله ( وإيقاعها ) أى  
بمقتضى هذا الاعتراض الثانى  
(٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأجر على مجرد ما یلحقه بدون  
عمل له كالصبر ؟

المؤمنَ من وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حَزَنٍ حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ (١) وما أشبه ذلك .

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالتقصدي إلى نفس الممنوع . وكذلك يتفق على منع التقصدي إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح ، ويختلفون إذا لم يتصد إليه وهو عالم به . وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى

### فصل

ويتربط على هذا أصل آخر :

وهو أن المشقة ليس للمكاف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها ،

وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل

أما هذا الثاني فلا نه شأن التكليف في العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس

العمل المترتب عليه الأجر . وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء

على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي . قال في فتح الباري في شرح هذا الحديث :-

وفي هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال : ظن بعض الجهلة

أن المصاب مأجور ، وهو خطأ صريح ، فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب ،

والمصائب ليست منه ، بل الأجر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الأحاديث

صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضا فقد رزائد يمكن

أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافي : المصائب كفارات جزماً

سواء اقترن بها الرضا أم لا ، لكن إن اقترن بها عظم التكفير ، وإلا قل . قال القرافي

والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازئها ، وبالرضا يؤثر على ذلك . انتهى كلام ابن

حجر

أقول ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين ، فالتكفير غير الثواب

والجزاء ، فلأما أن يكون لافي مقابلة عمل من المكاف . أما الأجر والثواب فالمعقول

ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم . وهذا التحقيق لا ينافي

كلام العز ، لأنه لا ينفى التكفير وإنما نفي الأجر . وهو وجه

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

فإن قيل : هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر<sup>(١)</sup> قال : خلت البقاع حول المسجد ، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : « إنه بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرب المسجد » قالوا : نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك . فقال : « بنى سلمة ! دياركم تكتب آثاركم ، دياركم تكتب آثاركم ! » وفي رواية فقالوا ما كان يسراً أنا كنا نحولنا . وفي رواية عن جابر قال : كانت ديارنا نائية عن المسجد ، فأردنا أن نبيع بيوتنا فننتقرب من المسجد ، فمهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « إن لكم بكل خطوة درجة »<sup>(٢)</sup>

وفي رقائق ابن المبارك عن أبي موسى الأشعري أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها فإذا رجل يقول : « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار . فقلنا : ألا ترى على أي حال نحن ؟ ثم قال في السابعة : « لقضاء قضاء الله على نفسه أنه من عطش لله نفسه في يوم من أيام الدنيا شديد الحركان حقاً على الله أن يرويه يوم القيامة » فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمانى الشديد الحرف فيصومه .

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم

(٢) وفي صحيح البخارى أيضاً ( أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم

عشى ) اه تيسير

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكليف صحيح مثاب عليه ؛ فإن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا ، فكانوا كرجل له طريقان إلى العمل : أحدهما سهل ، والآخر صعب . فأمر بالصعب ، ووعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيمهم عن ذلك إرشاداً إلى كثرة الأجر

وتأمل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإنهم ركبوا في التعبد إلى ربهم أعلى ما باغته طاقتهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص جملة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفي الصحيح أيضاً <sup>(١)</sup> عن أبي بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة ، فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجعنا له ، فقلنا له : يا فلان لو أنك اشتريت حماراً يقيقك من الرمضاء ويقيقك من هوام الأرض ! فقال : أم والله ما أحب أن بيتي مطمئنٌ ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى أتيت نبي الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته ، قال فدعا فقال له مثل ذلك ، وذكر أنه يرجو له في أثره الأجر . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : ( إِنَّ لَكَ مَا احْتَسَبْتَ ) فالجواب أن تقول :

( أولاً ) إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة <sup>(٢)</sup> ، لا ينتظم منها استقراء قطعي . والظنيات لا تعارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات ( وثانياً ) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد تنس المشقة . فالحديث الأول قد جاء في البخاري ما يفسره ، فإنه زاد فيه : ( وَكَرِهَ أَنْ تُعْرَى الْمَدِينَةُ قِبَلَ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة . وهذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد . أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتي الجواب عنه



ذلك لثلاث تخلصوا ناحتهم من حراستها) . وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولا نازلا بالعقيق ، ثم نزل الى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لم تنزل العقيق ؟ فإنه يشقُّ بعده الى المسجد . فقال : بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه <sup>(١)</sup> ، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه الى قرب المسجد ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : ( أما تحسبون خطأكم ؟ ) <sup>(٢)</sup> فقد فهم مالك أن قوله ( ألا تحسبون خطأكم ) ليس من جبة إدخال المشقة ، ولكن من جبة فضيلة المحل <sup>(٣)</sup> المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

(١) ان كان العقيق هو مساكن بنى سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله ( وكره أن تعرى المدينة ) فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم في غير العقيق وأن مالكا إنما يتكلم عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادتهم ، فالأمر ظاهر . وسنزيدك بيانا

(٢) الذي في البخارى ( يابنى سلمة ألا تحسبون أثاركم ! ) وفي رواية أخرى له ( ألا تحسبون أثاركم . ) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، أثارهم أن يمشوا في الأرض بأرجلهم

(٣) كما ورد في البخارى وأبى داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادى العقيق يقول « أتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادى وقل : عمرة وحجة » وأخرج أبو داود عن مالك قال لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس اذا قفل الى المدينة حتى يصلى ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذى : ( كانت بنو سلمة في ناحية المدينة ) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بنى سلمة : فإذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بنى سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبدا . إلا أن الأمر يحتاج إلى اثبات أنها حادثة أخرى

## ١٣٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

كالوضوء عند الكريهات، والظما والنصب في الجهاد. فإذا اختار أبو موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على<sup>(١)</sup> نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، فالمشقة في هذا القصد تابعة لامتبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره. وهكذا سائر ما في هذا المعنى

وأما شأن أرباب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع أطراح النظر في حظوظ نفوسهم. ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد ان شاء الله

(وثالثاً) إن ما اعترض به معارضُ بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر أما أنا فلا آتي النساء. فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»<sup>(٢)</sup> وفي الحديث: «وردَّ النبيُّ صلى الله عليه وسلم التبتلَ على عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ، وَلَوْ أذِنَ لَهُ لَأَخْتَصَيْنَا»<sup>(٣)</sup> «وردَّ صلى الله عليه وسلم على مَنْ نَدَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِماً فِي الشَّمْسِ، فَأَمَرَهُ بِإِتْمَامِ صِيَامِهِ، وَنَهَاهُ عَنِ الْقِيَامِ فِي الشَّمْسِ»<sup>(٤)</sup>

(١) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحرى أبو موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه، فإنه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل محل الجواب قوله (إنما فيه قصد الدخول الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٢)

(٣) اخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين

(٤) يأتي تخرجه بعد

وقال : « هَلَاكَ الْمُتَنَطِّعُونَ » <sup>(١)</sup> ونهيه عن التشديد شهيرٌ فى الشريعة ، بحيث صار أصلا فيها قطعياً . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس ، كان قصدُ المكاف إليه مضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

## فصل

وينبى أيضاً على ما تقدم أصل آخر

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقةٌ فإما أن تكون معتادة فى مثل ذلك العمل ، أو لا تكون معتادة . فإن كانت معتادة فذلك الذى تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودةً للشارع من جهة ما هى مشقة . وإن لم تكن معتادة فهى أولى أن لا تكون مقصودة للشارع . ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكاف واختياره ، مع أن ذلك العمل لا يقتضيهما بأصله ، أو لا

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهيّاً عنه <sup>(٢)</sup> وغير صحيح فى التعبد به ، لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه . ومثال هذا حديث <sup>(٣)</sup> الناذر للصيام قائماً فى الشمس . ولذلك قال مالك فى أمر النبي صلى الله عليه وسلم له باتمام الصوم ، وأمره له بالعود والاستظلال : أمره أن يتم ما كان لله طاعة ، ونهاه عما كان لله

(١) تقدم ( ج ١ - ص ٣٤١ )

(٢) أى فى الأنواع الثلاثة . وقوله ( غير صحيح فى التعبدية ) خاص بنوعى الواجب والمتدوب ، ولا يأتى فى المباح

(٣) بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، إذا هو برجل قائم فى الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم فى الشمس ويصوم ، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم . فقال : « مروه فإيستظل ولتتكلم وليتم صومه » أخرجه البخارى ومالك وأبو داود اه تيسير

معصية ؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب اليه ، ولا لنيل ما عنده . وهو ظاهر . إلا أن هذا النهي مشروط <sup>(١)</sup> بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة ، لا بسبب الدخول في العمل ؛ كما في المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً ، والحاج لا يتدر على الحج ماشياً أو راكباً . إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل ، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى : ( يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ) وجاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون <sup>(٢)</sup> عاملاً مجرد حظ نفسه ، وأن يكون <sup>(٣)</sup> قبيل الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وإن لم يعمل بالرخصة فعلى وجوبين :

﴿ أحدهما ﴾ أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عاداته فساداً يتخرج به ويعنت ، ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له . وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش . وفي مثل هذا جاء : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ » <sup>(٤)</sup> وفي نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . وقال : ( لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضَبَان ) <sup>(٥)</sup> وفي القرآن : ( لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ) الى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء

(١) هذا أصل الفرض في كلامه . حيث قال ( مع أن ذلك العمل لا يقتضيها ) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام

(٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه في الأولى لا ثواب له . إلا أنه دفع عن نفسه الحرج . وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج

(٤) تقدم ( ج ١ - ٣٢١ ص )

(٥) تقدم ( ج ٢ - ٣٤٣ ص )

العمل المأذون فيه على كماله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصاً من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في رتبة التكليف

﴿ والثاني ﴾ أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن في العمل مشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة . ويتفصل الأمر فيه <sup>(١)</sup> في كتاب الأحكام . والعملة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت ، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج . وإن قدر على الصبر عليها فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

إلأن هنا وجهاً ثالثاً <sup>(٢)</sup> ، وهو أن تكون المشقة غير معتادة ، لكنها صارت بالنسبة الى بعض الناس كالمعتادة . ورُبَّ شيء هكذا ؛ فإن أرباب الأحوال من العباد والمنقطعين الى الله تعالى ، المعانين على بذل المجهود في التكليف ، قد خصوا بهذه الخاصية ، وصاروا معانين على ما انقطعوا اليه . ألا ترى الى قوله تعالى : ( واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ) فجعلها كبيرة على المكلف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو الذي كانت قرة عينه في الصلاة ، حتى كان يستريح اليها من تعب الدنيا ، وقام حتى تفتطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم <sup>(٣)</sup> يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس ، فانه موضع

مُغْفَلٌ قَلٌّ مِنْ تَكَلُّمٍ عَلَيْهِ ، مع تأكده في أصول الشريعة

(١) أي في : أي الأمرين أفضل ؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة ؟ وقد

شفي الغليل في ذلك رحمه الله

(٢) هو بعض ما دخل في الثاني . فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لا تدخل

فسادا ، إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة

(٣) أي الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به

## فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدهما » الخوف من الانقطاع من الطريق ، و بغض العبادة ، و كراهة التكليف . و ينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثاني » خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعباد المختلفة الأنواع ؛ مثل قيامه على أهله وولده ، الى تكاليف أخر تأتي في الطريق ، فر بما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمكلف دونها ؛ و ربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء ، فانقطع عنهما .

﴿ فأما الأول ﴾ فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ<sup>(١)</sup> فيها على الخلق قلوبهم ، وحببها لهم بذلك . فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى الى قوله تعالى : ( واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتكم ) الى آخرها . فقد أخبرت الآية أن الله حبب لنا الايمان بتيسيره وتسهيله ، وزينه في قلوبنا بذلك ، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفي الحديث « عليكم من

فساد في نفسه أو عقله الخ . فقوله ( و ينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله الخ ) لا ينافي أصل موضوع هذا القسم ، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق . هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الاول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر في الموضوع هنا وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام

(١) أي من النفرة من تكاليفها

الأعمال ما تطيقون ! فإن الله لا يملُّ حتى تملُّوا» <sup>(١)</sup> وفي حديث قيام رمضان : « أما بعدُ فإنه لم يخفَ علىَّ شأنكم ، ولكن خشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ الليلِ فتعجزوا عنها » <sup>(٢)</sup> وفي حديث الحولاء بنت تويت حين قالت له عائشة رضى الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت ، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه الصلاة والسلام : « لا تنامُ الليل ؟! خذوا من العملِ ما تطيقون . فوالله لا يسأمُ اللهُ حتى تسأموا » <sup>(٣)</sup> وحديث أنس : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبلٌ ممدود بين ساويتين ، فقال : « ما هذا؟ » قالوا : حبلٌ لزينب ، تُصلى فإذا كسبته أو فترت أمسكت به . فقال : « حلوه ! ليصلَّ أحدكم نشاطاً ، فإذا كسل أو فترَ قعد » <sup>(٤)</sup> وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام « أفَتَأَنَّ أنتَ يا معاذ » <sup>(٥)</sup> حين أطال الصلاة بالناس ، وقال : « إنَّ منكم منفرين فأثبتم ما صلى بالناس فليتبجوزوا ؛ فإنَّ فيهم الضعيف والكبيرَ وذا الحاجة » <sup>(٦)</sup> ونهى عن الوصال رحمة لهم . ونهى عن النذر وقال : « إن الله يستخرجُ به من البخيل ، وإنه لا يُغني من قدرِ الله شيئاً » أو كما قال <sup>(٧)</sup> لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم : من السامة والملل ، والعجز ، وبغض الطاعة وكرهيتها . وقد جاء عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إنَّ هذا الدينَ مَتِينٌ فأَوْغِلُوا فيه برفق ولا تُبغضُوا الى أنفسكم عبادةَ الله ؛ فإن

(١) تقدم ( ج ١ - ص ٣٤٣ )

(٢) احدى روايات مسلم بلفظ ( ولكنى الخ ... )

(٣) تقدم ( ج ١ - ص ٣٤٣ )

(٤) رواه البخارى وأبو داود والنسائى

(٥) تقدم ( ج ١ - ص ٣٤٣ )

(٦) تقدم ( ج ١ - ص ٣٤٣ )

(٧) أقرب الروايات الى هذه احدى روايات مسلم وهى ( لا تنذروا فان النذر

لا يغنى من القدر شيئاً وانما يستخرج به من البخيل )

الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى» (١) وقالت عائشة رضي الله عنها : نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم . قالوا : انك تواصل . فقال : «إني لست كهيئتكم . إني أبيت يُطعمني ربي وَيَسْقِينِي» (٢)

وحاصل هذا كله أن النهى لعلة معقولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهي دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما علل به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهى متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهي مفقود ، إذ الناس في هذا الميدان على ضربين :

(ضرب) يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد ، فتؤثر أو في غيره فسادا ، أو تحدث له ضجرا ومللا ، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل ، كما هو الغالب في المكلفين . فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك . بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخيص ، إن كان مما لا يجوز تركه . أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل . ودلياه قوله عليه الصلاة والسلام : ( لَا يَقْضِي التَّأْذِي وَهُوَ غَضْبَان ) (٣) وقوله : ( إِنْ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلَا أَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ) (٤) وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر : ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكره في الاحياء بلفظ (ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله . فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى ) — قال العراقي : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهقي من حديث جابر

(٢) ذكره في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ ( انى لست مثلكم إني أظل يطعمني ربي ويسقيني ) وليس في البخارى ومسلم رواية المؤلف بلفظها . وتوجد بهما

روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١١٦)



(والضرب الثاني) شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل ، لو أزع هو أشد من المشقة ، أو حادٍ يسهل به الصعب ، أو لما له في العمل من المحبة ، ولما حصل له فيه من اللذة ، حتى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناية فيه نوراً وراحة ، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره ؛ كما جاء في الحديث : «أرحنابها يا بلال»<sup>(١)</sup> وفي الحديث : «حُبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ — قَالَ : وَجُعِلَت قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»<sup>(٢)</sup> وقال لما قام حتى تورمت أو تفتطرت قدماه : «أفلا أكون عبداً شكوراً»<sup>(٣)</sup> وقيل له عليه الصلاة والسلام : أناخذُ عنك في الغضب والرضى ؟ قال : « نعم »<sup>(٤)</sup> وهو القائل في حقنا : « لا يقضى القاضى وهو

(١) (قم يا بلال فأرحنابها) هكذا ذكره في التيسير عن أبي داود وقال القرافي في تخريج أحاديث الأحياء : حديث (أرحنابها يا بلال) رواه الدارقطني في العلل من حديث بلال

(٢) أخرجه في التيسير عن النسائي بلفظ (حبب الى النساء والطيب الخ) وأخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي بلفظ (حبب الى من دنياكم النساء والطيب) وليس في الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوي في كتابه المجموع الفائق ما يأتي قال الحافظ الولي العراقي : وما اشتهر في هذا الحديث على اللسان من زيادة لفظ ثلاث ليس في شيء من كتب الحديث وهي مفسدة للمعنى . وقال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف : لفظ (ثلاث) لم يقع في شيء من طرقه . وزيادته تفسد المعنى . على أن ابن فورك شرحه في جزء باثباته ووجهه واطنب . وكذا أورده الغزالي في الأحياء في موضعين

(٣) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبداً شكوراً) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) قال القاضي عياض في من الشفاء وفي حديث عبد الله بن عمرو (قلت يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك قال « نعم أكتب عنى كل ما سمعت منى » قلت

## ١٤٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة. فصل ثالث)

غضباً»<sup>(١)</sup> وهذا وإن كان خاصاً به فالدليل صحيح . وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائماً ، كثير

ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عنهم ، من اشتهر بالعلم وحمل الحديث والاعتداء بعد الاجتهاد ؛ كعمر ، وعثمان ، وأبي موسى الأشعري ، وسعيد بن عامر ، وعبد الله بن الزبير ، ومن التابعين كعامر بن عبد قيس وأويس ، ومسروق ، وسعيد بن المسيب ، والأسود بن يزيد ، والربيع بن خثيم ، وعروة بن الزبير ، وأبي بكر بن عبد الرحمن راهب قريش ، وكنصور بن زاذان ، ويزيد بن هرون ، وهشيم ، وزر بن حبيش ، وأبي عبد الرحمن السلمي ومن سواهم ممن يطول ذكركم ، وهم في اتباع السنة والمحافظة عليهما

ومما جاء عن عثمان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركة يقرأ فيها القرآن كله . وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة ، وسرد الصيام كذا وكذا سنة . وروى عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام . وأجاز مالك صيام الدهر . وكان أويس القرني يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول : بلغنى أن لله عبادةً سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان عاقمة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؟ فيقول : إن الامر جد . وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت : كان يصلى حتى تورمت قدماه ، فر بما جلست أبكى خلفه مما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبي قال : غشي على مسروق في يوم في الرضى والغضب ؟ قال نعم ، فاني لا أقول في ذلك الا حقاً ( قال شارحه منلا على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولا يخفى عليك استيفاءه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة ، مع مراعاة انها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساد الخ ، وان كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت اليها الأحاديث

الخرج مرفوع لسببين: الأول خوف الضرر أو الملل ، فمن خف عليه العمل أذن له (١٤١)

صائف وهو صائم ، فقالت له ابنته : أفطر ! قال : ما أردتِ بي ؟ قالت الرفق . قال يا بنية إنما طلبتُ الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد هياهم الله لها وهياها لهم وحببها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معاديين فى السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة فى حقهم ، فلم ينتهض النهى فى حقهم . كما أنه لما قال : « لا يقض القاضى وهو غضبان » وكان وجه النهى وعلمته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتفى عند انتفائه ، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذى لا يشوش . وهذا صحيح ملبح

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الايمان من غير زائد . والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو المحبة ؛ فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل . فالخائف يعمل مع وجود المشقة ، غير أن الخوف مما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقاً ، والراجى يعمل مع وجود المشقة أيضاً ، غير أن الرجاء فى تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب ، والمحب يعمل ببذل الجهود شوقاً الى المحبوب فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، ويُفنى القوى ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة ، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته . وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذلك ، إن كان خيرة الانسان ، ويرخص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لا يحصل فى مشقة ذلك ، لأن فيه تشويش النفس كما تقدم .

ولكن العمل الحاصل — والحالة هذه — هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تاف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هذا مما فيه نظر يُطلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة « الصلاة فى الدار المغصوبة »

وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل .  
ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف ، والانتقال إلى التيمم . وفي خوف المرض  
أو تلف المال احتمال . والشاهد للمنع قوله تعالى : ( وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ) وإذا كان  
منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات  
فالأمران مفترقان ؛ فإن إدخال المشقة الفادحة على النفس يعقل النهي عنها مجردة.  
عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصارت ذات قولين (١)  
وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى . وهي أن يقال : هل قصد الشارع  
رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق  
لله فينتج المنع حيث وجهه الشارع، وقد رفع الحرج في الدين ، فالدخل فيما فيه  
الحرج مضاد لذلك الرفع . وإن قلنا إنه حق للعبد فإذا سمح العبد له به بحظه كانت  
عبادته صحيحة ؟ ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة

والذي يرجح هذا الثاني أمور :

(منها) أن قوله تعالى : ( وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ) قد دل بإشارته على أن ذلك من  
جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، ( إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ) يشير بذلك إلى رفع  
الحرج عنهم لأنه أرفق بهم . وأيضاً فقوله : ( وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ )  
وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإزالة اليسر ؛ فإنما يكون النهي  
منهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع  
النهي . ومما يخص مسألتنا قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى تفتطرت قدماه ، أو  
تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقت ولا بد . ولكن المرفى طاعة

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

## (فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس ان أمن ١٤٣

الله يحلو للمحبين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . وكذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عينين ، ثم رأيت به عين واحدة ، ثم رأيت وقد ذهبت عيناه ، فقلت له : يا أبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان ؟ فقال : ذهب بهما بكاء الأسحار . وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن الساف الصالح عاضد لهذا المعنى . فإذا مَنْ غَلَبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ولكن جعل ذلك إلى خيرته

### فصل

﴿ وأما الثاني ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها ، ولا محيص له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل في عمل شاق فرما قطعه عن غيره ، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به ، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقتصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور ، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ، ولا بحال من أحواله فيها . ذكر البخاري عن أبي جحيفة قال : آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمانُ أبا الدرداء ، فرأى أم الدرداء وهي زوجة متبدلة ، فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً ، فقال له : كل فإني صائم . فقال : ما أنا بأكل حتى تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم ذهب ليقوم ، فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان : قم الآن فصلينا<sup>(١)</sup>

(١) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية . والذي في البخاري

(صليا) بألف الغائب ، ولم يذكروا فيه رواية أخرى

فقال له سلمان «إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلَا أَهْلَكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَدَقَ سَلْمَانُ»<sup>(١)</sup>

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ «أَفْتَانُ أَنْتَ؟ أَوْ أَفَاتِنُ أَنْتَ؟ ثَلَاثَ مَرَاتٍ، فَلَوْلَا صَلَّيْتَ (بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى) فَإِنَّهُ يَصَلِّي وَرَاءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاحَةِ. وَكَانَ الشَّاكِي بِهِ رَجُلًا أَقْبَلَ بِنَاضِحِينَ وَقَدْ جَنَحَ اللَّيْلُ، فَوَافَقَ مَعَاذًا يَصَلِّي، فَتَرَكَ نَاضِحِيهِ وَأَقْبَلَ إِلَى مَعَاذٍ، فَقَرَأَ سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ، فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ. انْظُرْهُ فِي الْبُخَارِيِّ. (٢) وَكَذَلِكَ حَدِيثٌ «إِنِّي لَأَسْمَعُ بَكَاءَ الصَّبِيِّ فَاتَّجَمُّوزُ فِي صَلَاتِي» الْحَدِيثُ (٣)

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين، ومواقع المتعبدين، فرأى رجلاً يبكي بكاء عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل وأيضاً فقد يعجز الموعظ في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام «كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطُرُ يَوْمًا وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقَى»<sup>(٤)</sup> وقيل لابن مسعود رضى الله عنه . وإنك لتُثْقِلُ الصَّوْمَ . فقال : انه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن، أحب اليّ منه . ونحو هذا ما حكى

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

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (افتان)

(٣) (اني لا أدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها . فأسمع بكاء الصبي فأتجموز في صلاتي . لما أعلمه من وجد أمه من بكائه ) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) في حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصوم من النهار وليقومون الليل ما عاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( فصم يوماً وأفطر يوماً . فذلك صوم داود عليه السلام . وهو أعدل الصيام — أو أفضل الصيام ) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي

عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً ؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالكٌ إحياء الليل كله وقال : لعله يصبح مغلوباً ، وفي رسول الله أسوة . ثم قال : لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح ؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا . وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به . فإذا ظهرت علامة النهي عن الإيغال في العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف ، كما أنه يسبب الكسل والتكبر ويغضب العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة نهى عن ذلك . وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن . وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة

فإن قيل : دخول الانسان في العمل وإيغاله فيه — وإن كان له وازع الخوف ، أو حادى الرجاء ، أو حامل المحبة — لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات ، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل ، صائماً النهار ، واطناً أهله ، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال ، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها . وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد ، وإغاثة الهمهان . وقضاء حوائج الناس ، وغير ذلك من الأعمال ؛ بل كثير منها تضادٌ أعمالاً أخربحيث لا يمكن الاجتماع فيها ، وقد لا تضادها ولكن تؤثر فيها نقصاً ، وتزاحم الحقوق على المكلف غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء : « مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبْهُ <sup>(١)</sup> » . « وأيضاً » فإن سلّم مثل هذا في أرباب الأحوال

(١) روى الغزالي في الاحياء (لاتشادوا هذا الدين فانه متين ، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك عبادة الله ) قال عنه العراقي من حديث أبي هريرة ( لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه ) رواه البخارى

أقول : رأيت في كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمى حديثا رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في آخره : ( فانه من يشاد هذا الدين يغلبه ) وقال في كتاب

ومسقطى الحظوظ ، فكيف الحال مع اثباتها والسعى فيها والطلب لها ؟  
فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان :

﴿ أحدهما ﴾ أرباب الحظوظ . وهؤلاء لا بد لهم من استيفاء حظوظهم  
المأذون لهم فيها شرعاً ، لكن بحيث لا يُخلّ بواجب عليهم ، ولا يضر بحظوظهم .  
فقد وجدنا عدم الترخيص في مواضع الترخيص بالنسبة اليهم موقعاً في مفسدة  
أو مفسد يعظم موقعها شرعاً ، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في المحرمات . وكذلك .  
وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن رتبة العبودية ؛ لأن المسترسل في ذلك  
على غير تقييد مُلقٍ حكمة الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كبير . ولرفع هذا  
الاسترسال جاءت الشرائع . كما أن ما في السموات وما في الأرض مسخر  
للإنسان (١)

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل :  
فيأخذ في الحظوظ ما لم يخل بواجب ، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك الى محذور ،  
ويبقى في المندوب والمكروه على توازن : فيندب الى فعل المندوب الذي فيه حظه  
كالنكاح مثلاً ؛ وينهى عن المكروه الذي لاحظ فيه عاجلاً ، كالصلاة في  
الأوقات المكروهة ؛ وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي  
له فيه حظ - أعني الحظ العاجل - فإن كان ترك حظه في المندوب (٢) يؤدي  
أسنى المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره . وفي البخاري  
(ان الدين يسر الخ...)

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

(٢) أي فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لاحظ لنفسه فيه ،  
يؤدي الى فعل مكروه شرعاً أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ، كان استعماله لحظه  
بترك هذا المندوب للمؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به . وذلك كما اذا كان  
لشغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته ، فيؤدى ذلك الى تطلعه للأجنيات  
وتشوقه للنظر إليهن . فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى



## (فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس إن أمن ١٤٧

لما يكره شرعا ، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً ، كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى ؛ كترك التمتع بزوجه المؤدى الى التشوف الى الأجنبية ، حسبما نبه عليه حديث<sup>(١)</sup> « إذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته » الخ<sup>(٢)</sup> . وكذلك ترك الصوم<sup>(٣)</sup> يوم عرفة ، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن . وفي الحديث : « إنكم قد استقبلتم عدوكم والفطر أقوى لسكم »<sup>(٤)</sup> . وكذلك إن كان ترك المكروه الذى له فيه حظ يؤدي الى ما هو أشد كراهة منه ، غلب الجانب الأخف ؛ كما قال الغزالي : إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين فى تناول المشابهات ، على التورع عنها مع عدم طاعتها ؛ فإن تناول المشابهات للنفس فيها حظ ، فإذا كان فيها اشتباه طاب التورع عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان فى تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا ، بسبب ما هو أشد فى الكراهية ، وهو مخالفة الوالدين ، ومثله ما روى عن مالك : أن طلب الرزق فى شبهة أحسن من الحاجة الى الناس

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تراحم الأعمال ، فيقع الترجيح بينها ، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، وبسط هذه الجملة هى عمدة كلام الفقهاء فى تفاريع الفقه .

﴿ والثانى ﴾ أهل إسقاط الحظوظ . وحكمهم حكم الضرب الأول فى الترجيح

- (١) رواه مسلم
- (٢) أى فانه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث الى النظر للأجنبية
- (٣) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدي الى ما يكره شرعا ، وهو كراهة العبادة والملل منها . وما بعده مثال لما يؤدي الى ترك مندوب هو أعظم منه أجرا — ومثله ما فى الحديث بعده — ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب
- (٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم ، وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبي داود — واللفظ فيهما ( انكم مصبحو عدوكم الخ )

بين الأعمال . غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها منَعَ الخوف عليهم من الاتقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم في الترجيح بين الحقوق ، وأنهم منهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالاً ، وأوسع مجالاً في الخدمة . فيسعون من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه في خوارق العادات ، وأما أنّه يمكنهم القيام بجميع ما كُلفه العبد وندب إليه على الجملة فمتعذر ، إلا في المنهيات ، فانه تركُّه باطلاق ، ونفى أعمال لا أعمال ، والنفي العام ممكن الحصول بخلاف الإثبات العام . ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر ، كقوله : «إن لنفسك عليك حقاً» (١) وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه ، فحظه أيضاً آخر الأشياء المستحقة ، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها ، لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتي ، فصار عبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كسائر الطاعات . ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله في الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

## (٢) فصل

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

(١) تقدم (ج ١- ص ١١٦)

(٢) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهية عنها إذا تسبب عنها مشقة فان الشارع

لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف

إلا أنه قد يكون في الشرع<sup>(١)</sup> سبباً لأمر شاق على المكلف ، ولكن لا يكون قصد<sup>٢</sup> من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة ؛ كالتقصص والعقوبات الناشئة عن الأعمال المنوعة ، فإنها زجر<sup>٣</sup> للفاعل وكف<sup>٤</sup> له عن واقعة مثل ذلك الفعل ، وعظة<sup>٥</sup> لغيره أن يقع في مثله أيضاً .  
وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقاً مضافاً لكون قطع اليد المتأكلّة ، وشرب الدواء البشيع ، مؤلماً وشاقاً . فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال ، فكذلك هنا ؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم . والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه . ويشبه هذا ما في الحديث من قوله : « ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت وأنا أكره مساءته . ولا بد له من الموت »<sup>(٢)</sup> ؛ لأن الموت لما كان حتماً على المؤمن ، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه ، وتمتعه بقربه في دار القرار ، صار في القصد إليه معتبراً ، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً .<sup>(٣)</sup> وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى الذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها ؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً ، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت ، كما لزمّت العقوبات بناء على التسبب فيها . حتى إذا كانت الذور فيما ليس بعبادة ، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات ، أو كانت مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدين ، سقطت ؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فإنه يجزئه الثلث ، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر فإنه يركب ويهدي ، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج ، أو لا يأكل الطعام ، فإنه يسقط حكمه ، إلى أشباه ذلك

(١) لعل فيه سقط ( ما يكون )

(٢) رواه البخاري

(٣) أي غير مقصود مافيه من جهة المكروهية . ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة . وإنما كان شبيهاً ولم يكن مما تقدم لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية

فانظر كيف صحبه الرفق الشرعى فيما أدخل نفسه فيه من المشقات  
فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف عام في الأمور  
والمهيات

ولا يقال إنه قد جاء في القرآن : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى  
عليكم) فسمى الجزاء اعتداء . وذلك يقتضى القصد إلى الاعتداء ، ومدلوله المشقة  
الداخلة على المعتدى .

لأننا نقول : تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازاً معروف مثله في  
كلام العرب . وفي الشريعة من هذا كثير ، كقوله تعالى : (الله يستهزئ بهم)  
(وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ) (إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً) إلى أشباه ذلك .  
فلا اعتراض بمثل ذلك

### (١) فصل

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل  
تنشأ عنه . فبهنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ،  
كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلمات  
خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتحصيماً ، وساطحها عليهم كيف شاء ولما شاء  
(لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) وفهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على  
الإطلاق ، رفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها ، بل أذن في  
التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع ، تكملةً لمقصود العبد ، وتوسعةً عليه ، وحفظاً على  
تكميل الخلوص في التوجه إليه ، والقيام بشكر النعم

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

من درء المفسد وجلب المصالح . ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلّات الأخروية ، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذوناً فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتمه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كما أوجب علينا دفع المحار بين ، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد ، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله . ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأننا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك ملغى في التكليف ، وإن كان ممتبراً في العقد الإيماني . كما لا تعتبر<sup>(١)</sup> جهة التكليف ابتداء ، وإن كان في نفسه ابتلاء ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خلقاً للرب ، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حياة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتم الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء ، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلط المبلّئ ، فيستسلم العبد للقضاء . ولذلك لما لم يكن التداوى محتماً تركه كثير من السلف الصالح ، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض ؛ كما في حديث السوداء المجنونة<sup>(٢)</sup> التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها فخيرها في الأجر مع البقاء على حالتها ، أو زوال ذلك . وكما

(١) أي فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله ( لأنه الخ ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء ، بل طوبى المكلف بالامثال . فكذلك هنا طوبى المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها . وبعبارة أخرى : إذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء ، ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء ، فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تسكيناً مقبولاً . ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه

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

في الحديث : « ولا يَكْتَوُونَ وعلى ربهم يتوكلون »<sup>(١)</sup> . ويمكن اعتبار جهة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيد بالندب ؛ كما في التداوى حيث قال عليه الصلاة والسلام : « تَدَاوَوْا فان الذى أنزلَ الداءَ أنزلَ الدواءَ »<sup>(٢)</sup> وأما إن ثبتت الاباحة فالأمر أظهر وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث<sup>(٣)</sup> من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ ، وثق الكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهى :

(١) الحديث أخرجه مسلم ولفظه ( يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا بغير حساب . قيل : من هم يا رسول الله ؟ قال الذين لا يكتبون ، ولا يسترقون ، ولا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون الخ . . )

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١٣٦ )

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة فى الوجه الثالث ، فتكلم عنه فى أولها وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد وإن كان فيه كلفة ، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة فى التكليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط ، ثم رتب على ذلك فى الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة فى التكليف نظراً إلى عظم أجرها ، ثم ذكر فى الفصل الثانى أن الاعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة ، وتوسع فى تفاصيل غير المعتادة التى هى محل مشروعية الرخص ، وخارجة عما عقدت له المسألة ، ثم مد النفس فى تفاصيل غير المعتادة التى تسبب عن العبادة إما الخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته ، وإما المزاومة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك فى الفصلين الثانى والثالث ، ثم أكمل المقام فى الفصل الرابع بالافعال غير المأذون فيها فى مقابلة موضوع الفصل الثانى الذى قيده بالمأذون فيها ، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام فى مطلق المشقة . وبمراجعة هذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثانى أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه ، الذى فيه المشقة غير معتادة ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال فى آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث ) فهذا الصنيع غير موجه ، و كان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول فى محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

وذلك أن مخالفة ما نهوى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ ولذلك بلغ أهل الهوى فى مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم ، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب ، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه ، حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : ( أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ) الآية ! وقال : ( إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ) وقال : ( أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فإذا مخالفة الهوى ليصت من المشقات المعتبرة فى التكليف ، وإن كانت شاقة فى مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فما أدى إليه مثله . وبيان هذا المعنى المذكور بعد إن شاء الله

### ﴿ المسألة التاسعة ﴾

كما أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدى إلى تعطيل واجب أو فعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار الشرع — من المشقة الدنيوية التى هى غير مخالفة بدين . واعتبار الدين مقدم<sup>(١)</sup> على

(١) أى إن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء . فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين ؛ ولذا وحب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى حن

## ١٥٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة التاسعة والعاشرية)

اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع . وكذلك هنا .<sup>(١)</sup> فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد<sup>(٢)</sup> في إدخال المشقة من هذه الجهة . وقد تقدم من الأدلة التي يدخل تحتها هذا المطلوب ما فيه كفاية

### ﴿ المسألة العاشرية ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده ؛ كالمسائل للتقدمة . وقد تكون عامة<sup>(٤)</sup> له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه . ومثال العامة له ولغيره كالوالمفتقر اليه لكونه ذا كفاية فيما أسند اليه ، إلا أن

نحو المرض . وحيث أن فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس ولا على المال في كل شيء . والمقام يحتاج الى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضروريات الخمس : ( ان حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد و عقوبة الداعي الى البدع ) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين . وسيأتي في المسألة العاشرية ما يحتاج فيه الى الترجيح بين مصالحتين قد تكون احدهما دينية والأخرى دنيوية . فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة الى الترجيح المذكور

(١) أي فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية  
(٢) أي فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين — مع كونه مشقته أعظم — على ذى المشقة الدنيوية الصرفة . فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف . ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة

(٣) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقا وان جاءت في طريق امتثال التكليف

(٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلا في المعاني الأربعة التي تقدمت ، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل . وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف . فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط . مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد : فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل . عكس المعاني الأربعة السابقة



الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته ، فإنه إذا لم يتم بذلك عم الفساد والضرر ، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعلم المفتقر اليهما ، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز<sup>(١)</sup> ، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يتموا بذلك عم الضرر غيرهما من الناس . فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصلحتهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة ، ولا العمل المؤدى إليها<sup>(٢)</sup> مطلوباً كالتقدم بيانه . فقد نشأ هنا نظراً في تعارض مشقتين ؛ فإن المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه . وإذا كان كذلك تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك<sup>(٣)</sup> ؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة<sup>(٤)</sup> . وإن كان بالعكس فالعكس . وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف ، كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

(١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم . فليس القاضي معصوماً ، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً . وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي . فلا يظهر وجه للاتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك

(٢) أي إلى المشقة الخارجة عن المعتاد . كما سبق . وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب . والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله . فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها . وبهذا تجتمع المصلحتان . وتتبنى المشقتان

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

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجةً عن معتاد المشقات في الأعمال العادية ، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي ، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطلقاً ، وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضاً . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصداً لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره ، قلّ أو جَلّ ؛ إما في نفس العمل المكلف به ، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف ، وإما فيهما معاً . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاءً لرفع العمل المكلف به من أصله . وذلك غير صحيح . فكان ما يستلزمه غير صحيح

إلا أن هنا نظراً<sup>(١)</sup> ، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال : فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر ، كالمشقة في ركعتي الصبح ، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام ، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج ، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد ، إلى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازي مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجملة . ثم إن الأعمال المعتادة<sup>(٢)</sup> ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد ، في كل وقت ، وفي كل مكان ، وعلى كل حال . فليس

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية . يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته ، حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها

(٢) أي من أعمال التكليف ، بدليل سابقه ولاحقه

إسباغ الوضوء في السَّبَرَاتِ (١) ، يساوي إسباغه في الزمان الحار ، ولا الوضوء مع حضرة الماء من غير تكلف في استقائه ، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة . وكذلك القيام الى الصلاة من النوم في قِصَرِ الليل أو في شدة البرد ، مع فعله على خلاف ذلك .

والى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى : ( وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ ، فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ<sup>(٢)</sup> جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ ) بعد قوله : ( أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ) الى آخرها . وقوله : ( وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنُونَ . هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ) ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده ، بقوله : ( رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ) الآية ! وقصة<sup>(٣)</sup> كعب بن مالك وصاحبيه رضی الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك ، ومنع<sup>(٤)</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكالمتهم ، وإرجاء أمرهم ( حَتَّى ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ

(١) جمع سبرة بفتح فسكون وهى الغداة الباردة

(٢) أى فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتن يجب الصبر عليها ، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان ، وهو من أعمال التكليف . وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين ، وطبيعة الجهاد تقتضى مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد وإن كانت هى فى نفسها شاقة . ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الإيمان ، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره فى سبيل المحافظة عليه

(٣) تقدم تخريجها ( ج ١ - ص ٣٢٦ )

(٤) ربما يقال ان هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذى نلف بهجرهم . ولم يكفوا الا بهجر نساءهم فى آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التى يتوهم فيها الخروج عن المعتاد ، فما هو الذى كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

عليهم أنفسهم ) وكذلك ما جاء في نكاح الإماء<sup>(١)</sup> عند خشية العنت ، ثم قال :  
( وَأَنْ تَصْبِرُوا وَخَيْرٌ لَكُمْ )

الى أشباه ذلك ، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد ، ولكنه في الحقيقة معتاد ، ومشقته في مثلها مما يعتاد ؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرف أعلى » بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرجها عن كونه معتاداً ، و « طرف أدنى » بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب الى ذلك العمل ، و « واسطة » هي الغالب والأكثر . فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر بباديء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد ، لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات . وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد في رفعها ، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة . وقد يكون الموضوع مشتبهاً فيكون محلاً للخلاف

فحيث قال الله تعالى : ( انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ) ثم قال : ( إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ) كان هذا موضع شدة ؛ لأنه يقتضى أن لا رخصة أصلاً في التخلف ، إلا أنه بمقتضى الأدلة على رفع الحرج - محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج . وقد كان اجتمع في غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، وبعد الشقة ، زائداً على مفارقة الظلال ، واستدرار الفواكه والخيرات . وذلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فلذلك لم يقع في ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى ( وَلَنْبَلُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوكُمْ أَخْبَارَكُمْ )

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى : ( وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ )

( ١ ) أى المشقة في عدم اباحة التزوج بهن الا عند بلوغ الأمر خوف الزنا . أما ما قبل ذلك من شدة الداعية الى النكاح فلا يعتد به وان كان مشقة ، ومنع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة فقد ندب الى الصبر عند نكاحهن . فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه ، لا بحسب نسبتها الى المشقات في الأبواب الأخرى .

انما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات . وقال عكرمة : ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟ ! ثم قال : ادع لي رجلا من هذيل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؛ الحرج ما لا مخرج له . فانظر كيف جعل الحرج ما لا مخرج له ، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات . وأصل الحرج الضيق . فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهي التحجيص والاختبار ، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في العائب . فقد تبين اذا ما هو من الحرج مقصود الرفع ، وما ليس بمقصود الرفع . والحمد لله

### فصل

قال ابن العربي : « إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط ؛ وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفي بعض أصول الشافعي اعتباره » انتهى ما قال وهو مما ينظر فيه

فانه إن عني بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كما قال ؛ ولا ينبغي أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه ، وإلا لزم في أصل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبني على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا قسميته خاصا يشاح فيه ؛ فإنه بكل اعتبار عام غير خاص ، إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض وإن عني بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة ، فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فيهم ؛ فإن السفر مثلا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام . والمرض

قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام ، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض ؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على الصوم ، ومنهم من لا يقدر . فهذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعي ؛ إلا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والافما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الا وهو عام ، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود الا فرد واحد . وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فيذا غير متصور في الشريعة ، الا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه ؛ كتضحية أبي بردة بالعنق الجذعة ، وشهادة خزيمة . فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً<sup>(١)</sup> ببعض الأقطار ، أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك فالجواب أن هذا أيضاً مما ينظر فيه ؛ فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلى لاخاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأمكنة المعينة . وكل ذلك إنما يتصور في زمان النبوة ، أو على وجه لا يقاس عليه غيره ، كنهيه عن

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال : وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة اهـ ، وهذا غير ظاهر ، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا . كما يشير اليه قول المؤلف ( فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلى الخ )

(فصل) في الفرق بين الحرج العام والخاص ، وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٦١

ادّخار لحوم الأضاحي زمن الدافة<sup>(١)</sup> وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا<sup>(٢)</sup> في مسألة ابن العربي غير متأت .

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

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى ؛ لأن الحرج فيها كلّي بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر لا يحق به في الحكم . فنسبة ذلك النوع أو الصنف الى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبة بعض أفراد ذلك الجنس في حقوق المرض أو السفر الى جميع أفرادها . فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض ؛ وإن سقط سقط في البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذلك

فان قيل : لعله يريد بذلك ما كان مثل التغيير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً . وهو عام ؛ كالتراب والطحالب وشبه ذلك ، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه . فإن حكم الأول ساقط لعمومه ، والثاني مختلف فيه لخصوصه . وكذلك اختلف في ماء البحر : هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . وكالتغيير بتفتت الأوراق في المياه خصوصاً ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما إذا قال كل امرأة

(١) الدافة قوم من الأعراب يردون المصر . وقد نهى عن الادخار حينذاك لياً كل هؤلاء القادمون منها

(٢) أي بخصوص مثل الخصوص في هذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي ، فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه . وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقتها ثم ينفياها أخذ الطريق على ابن العربي في جملة هذه

أزوجهما من بنى فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أزوجهما أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق . ومثله كل أمة اشتريتها فهي حرة : هو بالنسبة الى قصد الوطاء من الخاص<sup>(١)</sup> كما لو قال كل حرة أزوجهما طالق ؛ وبالنسبة الى قصد مطلق المالك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصا ، وجرى فيه الخلاف ، وأشبه ذلك من المسائل فالجواب أن هذا ممكن ، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه ؛ إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة الى علم الفقه<sup>(٢)</sup> ، لا بالنسبة الى نظر الأصول . إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولي يقتضى ما قال ؛ فإن الحرج العام هو الذى لا قدرة للانسان فى الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة المتقدمة . فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق . إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، لاختلاف أحوال الناس فى ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، كذلك لا يطرد مع وجودها ، فكان بهذا الاعتبار ذاتنظرين ، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذى لا انفكاك عنه فى العادة الجارية . ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هى محل نظر واجتهاد والله أعلم

- (١) لأن له نكاح غير الاماء . أما الملك فلا يكون لغير الاماء . وقد عمم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الاماء ولكن ليس له نكاحهن ، عملاً بالعموم فى الأول ، والخصوص فى الثانى
- (٢) أى فالخلاف بالاعتبار وعدمه فى المذهبين يكون من الخلاف فى الفروع لافى الأصول . ولكن ابن العربى نقله على أنه خلاف فى الاصول كما هو صريح عبارته . يقول المؤلف : اذا ثبت هذا الخلاف الذى يعزوه ابن العربى الى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف فى هذا الوجه ، وكان مقتضى القواعد الأصولية مصححاً له لكن على أنه نظر فقهي لا أصولي



﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخذ من الطرفين بقسط لاميل فيه ، الداخلة تحب كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال ، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضى في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : ( وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ) ، ( يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُرُوجِ الْمَيْسَرِ ) وأشبه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعلى الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعاداته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى إذا استقلت صحته هياً له طريقاً في التدبير وسطاً لا تقا به في جميع أحواله .

أو لا ترى أن الله تعالى خاطب الناس<sup>(١)</sup> في ابتداء التكليف خطاب التعريف

(١) الترتيب في ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم ، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم ، ولم يصل الى تكليفهم — بعد أصل الايمان والكليات التي سيشير اليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكليف المكية والمدنية — الا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للعقول الى فهم هذه التكليف . هذا مفهوم . ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكنه أن يجمعا اشتملت عليه في آيات مكية ، كقوله تعالى في سورة غافر ( الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الخ ) وفي سورة الأنعام ( وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء الخ ) وكالآية الثانية التي ذكرها من سورة ابراهيم لأنها مكية . ثم قوله بعد ( فلما عاندوا أقامت عليهم البراهين القاطعة ) أي وذلك في آيات مكية

بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح ، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم ، ولحصول منافعهم ومراقفتهم التي يقوم بها عيشتهم ، وتكامل بها تصرفاتهم ، كقوله تعالى :  
 (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) وقوله (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) وقوله : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجْرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ) إلى آخر ما عدد لهم من النعم ، ثم وعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا ، وبالعذاب إن تمادوا على ما هم عليه من الكفر . فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران ، وشكروا في صدق ما قيل لهم ، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته . فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها ، وأنها في الحقيقة كلا شيء ، لأنها زائلة فانية . وضربت لهم الأمثال في ذلك ، كقوله تعالى : (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) الآية . وقوله : (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) وقوله : (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا كَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)

بل لما آمن الناس وظيبر من بعضهم ما يقتضى الرغبة في الدنيا رغبة ر بما أمالته عن الاعتدال في طلبها ، أو نظراً<sup>(١)</sup> إلى هذا المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام :

أيضا كما في سورة ق . انظر كتاب الفوائد لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله ، وقوله ( فلما لم يلتفتوا إليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال ) كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلها مدني لما أضر بترتيبه . ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضا في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير . الا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبا جاء في ترتيبه هو ، فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هذا الترتيب ؟

« إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَاتِ الدُّنْيَا » . (١) ولما (٢) لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) وقال : ( يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ) ووقع لأهل الأسلام النهي عن الظلم (٣) ، والوعيد فيه والتشديد ، وقال تعالى : ( الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ) (٤) أولئك لهم الأمن وهم مهتدون . ولما قال عليه الصلاة والسلام : (٥) « آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا اتَّخَذَ خَانَ » شق ذلك عليهم ، إذ لا يسلم أحد من شيء منه ، ففسره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه ، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر .

وكذلك لما (٦) نزل : ( وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ) الآية ! شق عليهم ، فنزل : ( لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ) . وقارَف

(١) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي  
(٢) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا ، وقال ذلك في مقام كذا ، لأن هناك في الخارج هذا الترتيب . والا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر في المدينة ، والآية في الاعراف وهي مكة ، وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية

(٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي  
(٤) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية (إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) للآية والحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لكان جيدا ، ويغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع . وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد ، في أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينما لم يظلم ؟ أو نحوه . والتفسير ان ردا الى الطريق الأعدل  
(٥) رواه الشيخان والترمذى والنسائي . وسيأتى الحديث بطوله في المسألة السادسة من الفصل الثالث في مسائل الأوامر والنواهي ( ج ٣ )  
(٦) أخرجه مسلم عن أنى هريرة وهو حديث طويل

بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له ، فسئل في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : ( قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ) الآية ؛ ولما ذمّ الدنيا ومتاعها همّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتّلوا ويتركوا النساء والذرة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « مَن رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي »<sup>(١)</sup> ودعاً لناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله : ( إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ) والمال والولدهى الدنيا<sup>(٢)</sup> : وأقرّ الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها ، ولم يُزهدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه ، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك . وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين في الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم ، فنسب إليهم أعمالاً وأضافها إليهم بقوله : ( جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ) ونفى المنة به عليهم في قوله : ( فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ )<sup>(٣)</sup> فلما منوا بأعمالهم ، قال تعالى : ( يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَلَّ لَاتُتْمِنُوا عَلَىٰ إِسْلَامِكُمْ ) بل الله يُمنُّ عليكم أن هدّاكم للإيمان إن كنتم صادقين ) فأثبت المنّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه ، لأنه مقطوع حق ، وسلب<sup>(٤)</sup> عنهم ما أضاف إلى الآخرين ، بقوله : ( أَنْ

(١) تقدم (ج ١ ص ٣٤٢)

(٢) أى التى قد ذمها

(٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه

غير مقطوع

(٤) فلم يضيف العمل لهم . بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه

أضافه لهم وسلب المنّة فيه عنهم

هَذَا كَمَا لِلْإِيمَانِ) كَذَلِكَ أَيْ فَلَوْلَا الْهُدَايَةُ لَمْ يَكُنْ مَا مَنَنْتُمْ بِهِ . وَهَذَا يَشْبَهُ فِي الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ حَدِيثَ شِرَاجٍ<sup>(١)</sup> الْحَرَّةَ حِينَ تَنَازَعَ فِيهِ الزُّبَيْرُ وَرَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ<sup>(٢)</sup> : « إِسْقِ يَا زُبَيْرُ » - فَأَمَرَهُ بِالْمَعْرُوفِ - وَأُرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ » فَقَالَ الرَّجُلُ : أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ ؟ فَتَلَوْنَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ثُمَّ قَالَ : « اسْقِ يَا زُبَيْرُ حَتَّى يَرْجِعَ الْمَاءُ إِلَى الْجُدْرِ » وَاسْتَوْفَى لَهُ حَقَّهُ ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ : إِنْ هَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ : ( فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ) الْآيَةَ

وهكذا تجد الشريعة أبدأً في مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب يجرى الطبيب الماهر : يعطى الغذاء ابتداءً على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المعتدى مع مزاج الغذاء ، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المعتدى : أهو غذاء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط ، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو المزاج الأصلي ، والصحة المطلوبة . وهذا غاية الرفق ، وغاية الإحسان والإيناع من الله سبحانه

## فصل

فاذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط . فان رأيت ميلا الى جهة طرف من الأطراف ، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر .

فطرفُ التشديد — وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر —

يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين

- (١) الشراج : جمع شرجة بفتح فسكون وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل . والحرة أرض ذات حجارة سود . وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة
- (٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة

وطرف التخفيف — وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص —  
يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد . فاذا لم يكن هذا ولا ذلك  
رأيت التوسط لأحما ، ومسلك الاعتدال واضحاً . وهو الأصل الذي يرجع إليه ،  
والمعقل الذي يلجأ إليه .

وعلى هذا ، إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط  
فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجبة الأخرى ؛ وعليه يجرى  
النظر في الورع والزهد ، وأشباههما ، وما قابلها  
والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء .  
كما في الإسراف والإقتار في النفقات

## النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ويشتمل على مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف<sup>(١)</sup> عن داعية هواه ،  
حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد الله اضطراراً

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذي قرره  
من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي . ولا تنافي  
بين القصدين ، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث  
الخاصة بكل منهما ، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة  
لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد  
له لا لهواه . وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله ، وكذلك سائر  
الأنواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العبادُ خلقوا للتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيهِ ؛ كقوله تعالى : ( وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ ) وقوله تعالى . ( وَأَمْرُهُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ ) وقوله : ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ) . ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله تعالى : ( لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ - إلى قوله : وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ) وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام . وقوله ( وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ) إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق ، وبتفصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال ، والالتقياد إلى أحكامه على كل حال . وهو معنى التعبد لله

(والثاني) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد : من النهي أولاً عن مخالفة أمر الله ، وذنم من أعرض عن الله ، وإيعادهم بالعذاب العاجل من المقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والعذاب الآجل في الدار الآخرة . وأصل ذلك اتباع الهوى والالتقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة ، والشبهوات الزائلة . فقد جعل الله اتباع الهوى مضاداً للحق وعدةً قسيماً له ؛ كما في قوله تعالى : ( يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ، فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ) الآية . وقال تعالى : ( فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ) وقال في قسيمه : ( وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ) وقال ( وما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ) فقد حصر الأمر في شيئين : الوحي وهو الشريعة ، والهوى . فلا ثالث لهما . وإذا كان كذلك فهما متضادان . وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى .

ضده . فاتباع الهوى مضاد للحق . وقال تعالى : ( أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ) وقال : ( وَلَوْ اتَّبَعَ أَحَقُّ أَهْوَاءِهِمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ) وقال : ( أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ) وقال : ( أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذم له ولتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول تحت التبعد للمولى

( والثالث ) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى ، والمشى مع الأغراض ؛ لما يلزم في ذلك من التهاجر والتقاتل والمهلك ، الذي هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها ، أو كان له شريعة درست ، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي <sup>(١)</sup> . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهي التي يسمونها السياسة المدنية . فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة . وهو أظهر من أن يستدل عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى شهوى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الحسنة . أما الوجوب والتحریم فظاهرٌ مصادمتها لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « افعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا ، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض <sup>(١)</sup> أى من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي إليه النظر العقلي عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح



أم لا . فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ ، وهوىٌ باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهي ، فبالعرض لا بالأصل . وأما سائر الأقسام — وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف — فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره ؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره . ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون . فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار ، بل في رفعه مثلاً ، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره ؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً ؛ حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعاً حرّمه ، كما يطرأ للمتنازعين في حق . وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله ، يودّ لو كان مطلوب الحصول ؛ حتى لو فرض جعل ذلك إليه لأوجبه . ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس ، فيحب الآن ما يكره غداً ، وبالعكس ؛ فلا يستتب في قضية حكم على الإطلاق . وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد ، فينخرم النظام بسبب فرض اتباع الأغراض والهوى . فسبحان الذي أنزل في كتابه : ( ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ) . فإذا إباحت المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف ، إلا من حيث كان قضاءً من الشارع . وإذا ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ، وغرضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي . وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله

فإن قيل : وضع الشرائع إما أن يكون عملاً أو لحكمة . فالأول باطل باتفاق ، وقد قال تعالى ( أَلْحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا <sup>(١)</sup> ) ؟ وقال : ( وما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِإِطْلَاقٍ <sup>(٢)</sup> ) ( وما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ .

(١) أي بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء . فهي توبيخ للكفار على تغافلهم ، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة ولو زاد كلمة ( الخ ) لكان أحسن ، لأن ظهور الإشارة تام في قوله ( وأنكم إلينا لا ترجعون )  
(٢) الباطل مالا حكمة فيه . والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب ،

ما خاتمتها إلا بالحق). وإن كان حكمة ومصالحة ، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لأنه غنى ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام . فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه ، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه . والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف . فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم ؟ وأيضا فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلا من الله تعالى على ما يقوله المحققون ، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقا كان ما ينافية باطلا

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذي حدّه ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم . ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس . والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذلك . فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض . أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبتته الشارع ؛ لا من حيث اقتضاء الهوى والشهوة . وذلك ما أردنا ههنا

ولا يكون إلا بعد شرع وبيان . والآية بعدها مثلها ، فإن معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات ، فلا يقال إن الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة

## فصل

فاذا تقرر هذا انبئ عليه قواعد :

( منها ) أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل ، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة . وتأمل حديث ابن مسعود رضى الله عنه في الموطأ : « إنك في زمان كثير فقهاؤه ، قليل قراؤه ، تحفظ فيه حدود القرآن ، وتضع حروفه ، قليل من يسأل ، كثير من يعطى ، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون فيه الخطبة ، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم <sup>(١)</sup> . وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضع حدوده ، كثير من يسأل ، قليل من يعطى ، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة ، يبدءون فيه أهوائهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر . وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها في ذلك وعدمها سواء . وكذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به ، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخيير فهو صحيح وحق ؛

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله . أما هوائهم فمرتبة متأخرة عن البدء في العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الآخر الذى لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتغلب عليه في العمل هواه ، وشتان بين الفريقين

لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له ، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع ، فكان كاه صواباً . وهو ظاهر

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولاً بهما ، فالحكم للغالب<sup>(١)</sup> والسابق<sup>(٢)</sup> . فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقسم الثاني ، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة ، لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة ، لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد ، فإذا جعل الحظ تابِعاً فلا ضرر على العامل .

إلا أن هنا شرطاً معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصل أو يحصل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض ، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع . وبيان هذا الشرط مذكور في موضعه . وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالمتبع ، فهو لاحق بالقسم الأول .

وعلامة الفرق بين القسمين تحرسي قصد الشارع وعدم ذلك ، فكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر ، فإن كَفَّ هواه ومقتضى شهوته عند نهى الشارع ، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهى عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبع لاحكام له عنده . فواطىء زوجته وهى طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه ، أو لإذن الشارع . فان حاضت فانكفَّ دلَّ على أن هواه تبع . وإلا دلَّ على أنه السابق .

### فصل

( ومنها ) أن اتبع الهوى طريق إلى المذموم ، وإن جاء في ضمن الحمود ؛ لأنه إذا تبين أنه مضادٌ بوضعه لوضع الشريعة ، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً .

(١) و (٢) أى الأقوى في الحل على الفعل ، والذي سبق الى النفس منهما

أما أولاً فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي ، لأنه مضاد لها .  
وأما ثانياً فإنه إذا اتبع واعتيد ، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنساً به ، حتى يسرى معها فى أعمالها ، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها فى المشاج . فقد يكون مسبوقاً بالامثال الشرعية فيصير سابقاً له . وإذا صار سابقاً له صار العمل الامتثالى تبعاً له وفى حكمه ، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى المخالفة . ودليل التجربة حاكم هنا  
وأما ثالثاً فإن العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الا لتلاذ بها هو فيه ،  
والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفيوم ، وانفتاح مغاليق العلوم . وربما أكرم ببعض الكرامات ، أو وضع له القبول فى الأرض فأنحاش الناس إليه ، وحلقوا عليه ،  
وانتفعوا به ، وأمؤه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخرائهم ، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ،  
والخلة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فإذا دخل عليه ذلك كان للنفس به  
بهجة وأنس ، وغنى ولذة ، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من  
من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف » أو  
كما قال . وإذا كان كذلك فلعل النفس تنزع<sup>(١)</sup> إلى مقدمات تلك النتائج ،  
فتكون سابقة للأعمال . وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله . هذا  
وإن كان الهوى فى المحمود ليس بمذموم على الجملة ، فقد يصير إلى المذموم على  
الإطلاق . ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقرار أحوال السالكين ، وأخبار  
الفضلاء والصالحين . فلا حاجة إلى تقريره ههنا

(١) وتشتد رغبتها فى القيام بالصلاة والصيام والخلة للعبادة ليزداد أنسها  
وبهجتها ، ولذتها ونعيمها ، واکرامها بالكرامات وزيادة القبول فى الأرض . وكل  
هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

## فصل

( ومنها ) أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرأى يتخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس . وبيان هذا ظاهر . ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفسد كثيراً . وقد تقدم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها . ولعل الفرق الضالة المذكورة في الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها ، دون توخي مقاصد الشرع

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة

( فأما المقاصد الأصلية ) فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة . وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية ، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لا تختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، وإلى ضرورية كفائية «فأما كونها عينية» فعلى كل مكلف في نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه<sup>(١)</sup> اعتقاداً وعملاً ، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته ، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لاحظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة . فحفظ نفسه بالألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة ، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورده عليه مثلاً ، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيوبته بأي سبب من الأسباب . ونسله بالألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بالألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به. وبهذا يظهر قوله ( أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه ) . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني ، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه ، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي

من ربه اليه ، وبمحافظة نسله التفاتاً الى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ، ورعيّاً له عن وضعه في مضيق اختلاط الأُنساب العاطفة <sup>(١)</sup> بالرحمة على المخلوق من مائه . وبمحافظة ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لِحِجْرٍ عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره . فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ ، محكوماً عليه في نفسه ؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي

« وأما كونها كفائية » فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لا حق به في كونه ضرورياً ؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي . وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهة تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، وإلصار عينياً ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله في عبادته ، على حسب قدرته وماهيته له من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة ، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة ، حتى قام الملك في الأرض

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائي مُعَرَّى من الحظ شرعاً أن القائم به في ظاهر الأمر <sup>(٢)</sup> ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من (١) صفة للأُنساب . وقوله ( بالرحمة ) متعلق بالعاطفة أي الأُنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والاحسان (٢) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترفعوا إليه ، فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله من ترفعوا ومن غيرهم ، إلا أن هذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكماً حقاً رآه بين المتخاصمين ، كما هو ظاهر .

ذلك . فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاضٍ أن يأخذ من القضى عليه أو له أجره على قضائه ، ولا لحاكم على حكمه ، ولا لمفت على فتواه ، ولا لمحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة . ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ؛ لأن استجلاب المصلحة <sup>(١)</sup> هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل في جميع الأنام ، ويصاح النظام . وعلى خلافه يجرى الجور في الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام . وبالنظر فيه يتبين <sup>(٢)</sup> أن العبادات العينية لاتصح الاجارة عليها ، ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطلوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب للعقاب والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة <sup>(٣)</sup> ، لأن في تركها أى مفسدة في العالم .

( وأما المقاصد النابعة ) <sup>(٤)</sup> فهي التي روعى فيها حظ المكلف . فمن جبتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد

(١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه . يؤدي إلى مفسدة عامة . هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء . من رعاية العدالة والنصفة بين الناس ، والبعد عن تهمة التحيز

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها ، وليس له الخيرة في التخلي عنها

(٣) هذا إذا تعين النظر على الشخص ، بوجه من وجوه التعيين

(٤) وهي التسيبات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها ، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه ، وتقوى منته عليه . فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة ، ولا بالتعليم دون الزراعة ، وهكذا من ضروب التسيبات التي لا يسعها التفصيل . فهذه كلها مكاملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها ، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها . ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة ( أى بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح ) وسيأتى له في المسألة التالية عددا من الضروريات أيضا كالمقاصد الأصلية .



الخللات . وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الانسان تحمله على اكتساب ما يحتاج اليه هو وغيره . فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش ، ليحركه ذلك الباءث الى التسبب في سد هذه الخلة بما أمكنه . وكذلك خلق له الشهوة الى النساء ، لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها . وكذلك خلق له الاستمرار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والمسكن . ثم خلق الجنة والنار ، وأرسل للرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وإنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع الى ما حده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكاف في استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض . ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره ، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه .

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكاملة لها . ولو شاء الله لكاف بها مع الإعراض عن الحظوظ ، أو لكاف بها مع سلب الدواعى المحبولة عليها ؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا والآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً ، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة ، وأجرى على الدوام مما يعدّه العبد مصلحة ( والله يعلم وأنتم لا تعلمون ) ولو شاء لمنعنا في الاكتساب الأخرى القصد الى الحظوظ ، فإنه المالك وله الحجة البالغة ، ولكنه رغبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعده حظي لنا ، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة تتمتع بها في طريق ما كلفنا به . فهذا لاحظ قيل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول . فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية . والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد

﴿ المسألة الثالثة ﴾

قد تحصل إذاً أن الضروريات ضربان :  
« أحدها » ما كان للمكلف فيه حظاً عاجلاً مقصوداً ؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله ، في الاقتيات ، واتخاذ السكن<sup>(١)</sup> ، والمسكن ، واللباس ، وما يلحق بها من المتمات ؛ كالبيوع ، والاجارات ، والأنكحة ، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الانسانية  
« والثاني » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود<sup>(٢)</sup> ، كان من فروض الأعيان كالعبادات<sup>(٣)</sup> البدنية والمالية : من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وما أشبه ذلك ؛ أو من فروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة ، والوزارة ، والنقابة ، والعرافة ، والقضاء ، وإمامة الصلوات ، والجهاد ، والتعليم ، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فرض عدمها أترك الناس لها انحرام النظام

فأما الأول فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه ، وكان ذلك الداعي قويا جداً بحيث يحمّله قهراً على ذلك ، لم يؤكّد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه<sup>(٤)</sup> ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب . بل كثيراً ما يأتي في معرض

(١) أي الزوجة

(٢) انما قال (مقصود) لأن في فروض الكفاية — كالولاية — حظاً عاجلاً ، كعزة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، وهكذا مما سيأتي له ، إلا أنه غير مقصود شرعاً ، بل منهي عنه أشد النهي . وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد

(٣) وكغير العبادات ، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل ، كما تقدم ايضاحه

(٤) أما بالنسبة إلى غيره كالاقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قويا فسيأتي أن الشارع يوجبه

الإباحة ، كقوله : ( وأحلَّ اللهُ البيع ) ، ( فإذا قُضِيَتِ الصلاةُ فانتشروا في الأرضِ وابتغوا مِن فضلِ اللهِ ) ، ( ليسَ عليكم جُنَاحٌ أن تبتغوا فضلاً مِن رَبِّكُمْ ) ، ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ) ( كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ) وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك ، لا ثموا ؛ <sup>(١)</sup> لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب . فهذا من الشارع كالحوالة على مافى الجبلة من الداعى الباعث على الاكتساب . حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعى أوجبه الشرع عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هذا فى نفقة الزوجات والأقارب <sup>(٢)</sup> ، وما أشبه ذلك .

فالخاص أن هذا الضرب قسمان : « قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ فى الغير ؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالأجارات والكرام والتجارة وسائر وجوه العسائع والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير . خدمة دائرة بين الخلق ، كخدمة بعض أعضاء الأبناء بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظر هكذا ، وكانت جهة الداعى كالمتروقة <sup>(٣)</sup> إلى ما يقتضيه وكان ما يناقض الداعى ليس له خادم <sup>(٤)</sup> ، بل هو على الضد من ذلك ، أكدت

(١) قد يقال : إذا يكون واجبا كفايا ، والا لاختل حد الاحكام الخمسة . الا أن يقال : ان هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم فى الاحكام ، فيصح التأنيم بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

(٢) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب

(٣) فلم توجب ، بل ندب اليها ، أو ذكرت فى معرض الإباحة

(٤) أى لما كان الداعى هو المتسلط وحده على الانسان ، يدعوه الى طلب

جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا ، والإيعاد بالنار في الآخرة ، كالنهى عن قتل النفس ، والزنى ، والخمر ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقه ، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودره مفسدته يستدعى الدخول في هذه الأشياء

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعى في قسم الكفاية من ( الضرب الثانى ) أو أكثر أنواعه ، فإن عز السلطان ، وشرف الولايات ، ونخوة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، مما جبل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى الذنب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها ، وأكد النظر في مخالفة الداعى . فجاء كثير من الآيات والأحاديث فى النهى عما تنزع إليه النفس فيها : كقوله تعالى : ( يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ) الى آخرها . وفى الحديث : « لا تطأ الإمامة فإنك إن طلبتها باستشرافِ نفسٍ وُكِّتَ إليها » أو كما قال .<sup>(١)</sup> وجاء النهى عن غلول الأمراء ، وعن عدم النصح فى الإمامة<sup>(٢)</sup> . لما كان هذا كله على خلاف الداعى من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الخلق من أوجب الواجبات .

المصلحة ودره المفسدة من أى طريق كان ، وكان ما يناقض الداعى — وهو ما يقتضى عدم الدخول فى طلب مصلحته ودره مفسدته — ليس له من جهة للطبع ما يخدمه ويعين عليه . صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعى بالزواج الشديدة عن السير وراء الداعى فى كل شيء . ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير

- (١) لفظ الحديث ( يا عبد الرحمن بن سمره لا تسأل الامارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت اليها وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ) وقد تقدم ( ج ١ — ص ١٧٧ ) أما الاستشراف فمذكور فى حديث عمر فى أخذ المال فراجعه
- (٢) كحديث ( ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم يرج راءة الجنة )

وأما قسم الأعيان فلهما لم يكن فيه حظ عاجل مقصود ، أؤكد المقصد إلى فعله بالايجاب ، ونفيه بالتحريم ، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية . وأعنى بالحظ المقصود ما كان مقصود الشارع بوضعه السبب ؛ فإننا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لالتحمد عليها ، ولالنتال بهافي الدنيا شرفا وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هي خالصة لله رب العالمين ( أَلِلِلِلِ اللّٰه الدّين الخالص ) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لالينال بها عز السلطان ، ونحوة الولاية وشرف الأمر والنهي ، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتقى لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاية من حيث لا يقدر في عدالتهم<sup>(١)</sup> حسباً حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالى القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم ان احتاج الى ذلك . وقد قال تعالى : ( وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . لَأَسْأَلَنَّكَ رِزْقًا . نَحْنُ نَرْزُقُكَ ) الآية . وقال : ( وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ) وفي الحديث « مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ اللَّهُ بِرِزْقِهِ »<sup>(٢)</sup> الى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله ، سبب لالإنجاز ما عند الله من الرزق

### فصل

فقد تحصل من هذا أن ماليس فيه للمكاف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال، لا بالرشوة ، ولا بهدايا الخصوم ؛ ولأن أجر منهم

(٢) تمامه: ( من حيث لا يحتسب ) رواه في الجامع الصغير عن الخطيب

حظه بالقصد الثاني من الشارع . وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه<sup>(١)</sup> العمل المبرأ من الحظ

( و بيان ذلك في الأول ) ما ثبت في الشريعة أولاً من حظ نفسه وماله ، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة ، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم في الأرض ، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يخصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، وإجابة الدعوات ، والإتحاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَنْ آذَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَى لِي بِالْحَارَبَةِ »<sup>(٢)</sup>

وأيضاً فاذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأمره الخاصة به ، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ، ويتكلفوا له بما يفرغ به للنظر في مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، في طريق تجرده عن حظوظه . وماله في الآخرة من النعيم أعظم

( وأما الثاني ) فإن اكتساب الانسان لضرورياته في ضمن قصده الى المباحات التي يتنعم بها ظاهر ، فإن أكل المستلذات ، ولباس اللينيات ، وركوب الفارحات ونكاح الجميلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدمر أن إقامة الحياة — من حيث هو ضروري — لاحظ فيه

(١) أي يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل بملاحظ فيه ، كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لاحظ فيه

(٢) رواه في الجامع الصغير عن البخاري بلفظ : ( من عادى لي ولياً فقد آذنته

الحرب )

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق ، قياماً بمصالح الغير ،<sup>(١)</sup> وإن كان في طريق الحظ . فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض ، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه . وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه . وهكذا نفقته على أولاده وزوجته ، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل ، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب . والله أعلم

## فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكاف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام  
« قسم » لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال . وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة  
« وقسم » اعتبر فيه ذلك . وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الانسان في نفسه ، كالصناعات والحرف العادية كلها . وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الانسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه ، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما ، فيتجاوزه قعد الحظ ولحظ الأمر الذي لاحظ فيه . وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة . ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات ، والأذان ، وما أشبه ذلك . فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ . ومن حيث الخصوص . وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالانسان في الاكتساب يدخلها الحظ . ولا تناقض في هذا ، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

(١) أي فكما أن فيه الضروري العيني . فيه الضروري الكفائي

لا لِحْظًا ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم قائم بالانتداب . وأصل ذلك في والى مال اليتيم قوله تعالى : ( وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ) وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففي ذلك ما يوضح هذا القسم

### ﴿ المسألة الرابعة <sup>(١)</sup> ﴾

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتأتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً ، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبي الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى <sup>(٢)</sup> ما لا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذى لاحظ فيه للمكلف

وإذا كان كذلك فهل يلحق به في الحكم لما صار ملحقاً به في القصد ؟ هذا

(١) انقلت إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها الى مسائل القسم الثانى من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكاف نفسه ، ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف ، لأنها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولى عليه ؟ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده ؛ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الأخير ، وهو الوجهان من النظر ، فانهما أنسب بمقام النوع الرابع الذى نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثانى الآتى . وأما أول المسألة فقدمة فقط

(٢) أى في القصد



ما روعى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرد شرعا؟ ١٨٧

كما ينظر فيه . ويحتمل وجهين <sup>(١)</sup> من النظر :

﴿ أحدهما ﴾ أن يقال إنه يرجع في الحكم الى ما ساواه في القصد ؛ لأن قسم الحظ هنا قد صار عين القسم الأول بالقصد ، وهو القيام بعبادة من العبادات مختصة بالخلق في إصلاح أحوالهم ومعايشهم ، أو <sup>(٢)</sup> صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزان على أموال بيوت الأموال ، والعمال في أموال الخلق . فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك ههنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقطع من تحت يده ، كما يقطع الوالى ما يحتاج اليه من تحت يده بالمعروف . وما سوى ذلك يبذله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو <sup>(٣)</sup> يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالوكيل على

(١) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ ، وأن هذا أمر لانزاع فيه ، إنما البحث في أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لاحظ فيه ، أى فلا يأخذ عوضاً ويكون كقسم ما لاحظ فيه بنوعه العيني والكفائي ؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصاً بمسألة اللاحق في الحكم فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام . مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثانى ( فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ ) وقال أيضاً ( إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوى الأول في امتناع الحظوظ جملة ) وقد كان هذا مسلماً في صدر المسألة ولم يدخل فيه شكاً ولا استفهاماً ، مع أنه بمقتضى تقريره الآتى يكون هذا بل وما قبله من قوله ( تجرد عن الحظ ) كل هذا يليق به أن يدرج في موضوع النظر

(٢) لعل التنوع إشارة الى النوعين السابقين فيما لاحظ فيه . وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية ، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين . ويدل عليه قوله : ( على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به )

(٣) لعابها واو عطف على يقطعها إذ هما قسم واحد كما سيجىء له . نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته ، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السباق واللاحق

غيره والقيم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير ، لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحيائها على الجملة

ومثل هذا محكى التزامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو محكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات ، لكن لا يلدخروا لأنفسهم ، ولا ليحتجوا أموالهم ، بل لينفقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الأخلاق ، ومأندب الشرع اليه ، وما حسنته العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كالولادة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لما صاروا عاملين غير حظ ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ملاحظ فيه البتة

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة<sup>(١)</sup> — وإن قلنا بثبوت الحظ — أن طلب الانسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين ، فإن طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، ووجود الأسباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به ، فقد خرج فى نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة الغير فى طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه فى المعاملة ، والمسامحة فى المكيال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان ، الى غير ذلك من الأمور التى لا تعود على طالب حظه بحظ أصلاً . فقد آل الأمر فى طلب الحظ الى عدم الحظ<sup>(٢)</sup>

(١) أى أن مافيه حظ عومل معاملة ملاحظ فيه على الجملة . لا التفصيل . لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة . حتى أن الحظ الباقى له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغموراً فى ثناياها

(٢) أى على الجملة

هذا والانسان بعدُ في طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرى<sup>(١)</sup> المشروع في الأعمال ، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات ، وهو مجمع عليه ، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك وأيضاً فإنّ فرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . وإذا كان كذلك فهي<sup>(٢)</sup> داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضى سلب الحظ<sup>(٣)</sup> ، فهو مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علمنا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ماليس فيه حظ ألبته . وهذا<sup>(٤)</sup> ظاهر . فالشارع قد طلب النصيحة مثلاً طلباً

(١) أى على فعل ما لاحظ فيه بقسميه

(٢) أى المسألة داخلة في نظير ( ما لا يتم الخ ) يعنى ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا إذا أخذ حكم ما لاحظ فيه ابتداءً ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة . لأنه إذا كان حراً فى تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام فى قوله ( سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا ) فانه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم ، فلا وجه للبحث برمته ، لأن الغرض أنه إذا خلاص الانسان قصده فى الاعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل فى القسم الثانى وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هذا يبقى حراً فى المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فاذا لم يكن الكلام فى الطلب الشرعى ضاع البحث وصار مما لا محصل له وسيأتى له فى آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعى الواجب ابتداءً ، أى فهو حال شرعى ومقبول شرعاً وان لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو ما لاحظ فيه ابتداءً يريد به بيانه وضرب الأمثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان منتظراً تسمياً للوجه الأول من النظر . ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لا أكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة ، وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضاً فى نفس باب الأموال وادخارها

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النصيحة » <sup>(١)</sup> وتوعد على تركه في مواضع . فلو فرضنا توقعها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح . وذلك يؤدي الى أن لا يكون طلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب اليه ممدوح فاعله . فكونه معمولاً به على عوض لا يتصور أن يكون إيثاراً ، لأن معنى الإيثار تقديم حظ الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل . وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية . فهذا وجه نظري في المسألة يمكن القول بمقتضاه

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً ، وكان له أن يدخره لنفسه ، أو يبذله لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة . فهي هدية الله اليه ، فكيف لا يقبلها؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فأنما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، وبالقصد الذي أبيض له القصد اليه . وأيضاً <sup>(٢)</sup> فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ ، فهي وسيلة وطريق الى حظه ، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الانسان ما ليس

(١) رواه البخارى فى التاريخ عن ثوبان ، والبخارى عن ابن عمر باسناد صحيح

(الجامع الصغير )

(٢) رد لقوله فى الوجه السابق : (إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التى لاحظ فيها ) ، فينتفى أن يكون فيه الحظ ، فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود ان هى إلا وسيلة الى حصول حظه ، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة ، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالمقصد الاول ، كأشكال الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها الى غرضه الا بطريق نفع الغير ، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان فى طريقها من مصلحة الغير ، وعند ما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض .

له في العمل به حظ لأنه وسيلة<sup>(١)</sup> إلى حظه كالمعاوضات ، فكذلك لا يحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به إليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم ، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة ، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم ، حتى إذا نفذ ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب . ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه<sup>(٢)</sup> ، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة ، فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولاً عن السلف الصالح ليس بمتعين فيما تقدم ؛ لصحة حمله على أن المقصود بذلك التصرف بحظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعملون في دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ ، ويعملون في آخراهم كذلك . فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع ، من غير تعدد يقع في طريقها .

وأيضاً فإنما حُدَّت الحدود في طريق الحظ ، أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه<sup>(٣)</sup> فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة إلى كل أحد في نفسه . ولذلك قال تعالى : ( مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ) وذلك عامٌّ في أعمال الدنيا والآخرة .

(١) وإن كان مما فيه مصلحة الغير، إلا أنها جاءت بطريق العرض ، فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أي الذي شرحه فيما سبق ، ودل عليه بعمل الصحابة

(٣) لأن الإخلال بمصاحبة الغير يعود بالإخلال على مصاحبة النفس ، بسبب العقوبات والزواج وقيم المتلفات ، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازي المعتدى بمثل ما اعتدى ، فالإخلال بمصاحبة الغير يعود بالإخلال على مصاحبة النفس

وقال : ( فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ ) وفي أخبار النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذكر الظلم وتحريمه : « يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفىكم إياها » (١) ولا يختص مثل هذا بالآخرة دون الدنيا . ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه ، لقوله : ( وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ) وقال : ( فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ )

والأدلة على هذا تفوت الحصر . فالإنسان لا ينفك عن طلبه حظه في هذه الأمور التي هي طريق إلى نيل حظه . وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوى الأول في امتناع الحظوظ العاجله جملة .

وقد يمكن الجمع بين الطريقتين ؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب :

( منهم ) من لا يأخذها إلا بغير تسببه (٢) : فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلا على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً ، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لا طراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، وإما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به ويده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يخيبه ، أو عدم التفات إلى حظه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات إلى حظه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفي مثل هؤلاء جاء : ( وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ )

(١) رواه مسلم

(٢) أى أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسببه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق . فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليد من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس له منه شيء . وهذه أعلى المراتب . وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين - قال الراوى أراه ثمانين ومائة ألف - فدعت بطبق ، وهى يومئذ صائمة ، فجعلت تقسّمه بين الناس ، فأمت وما عندها من ذلك درهم ، فلما أمت قالت : « يا جارية هلمّى أفطري » فجاءتها بنخب وزيت ، فقيل لها : أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لهما تفرين عليه ؟ فقالت : لا تعنّينى ! لو كنتِ ذكّرتى لفعلت . وخرّج مالك أن مسكينا سأل عائشة وهى صائمة ، وليس فى بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاة لها : أعطيه إياه . فقالت ليس لك ما تفرين عليه . فقالت : أعطيه إياه . قالت ففعلت . فلما أمسينا أهدى لنا أهل بيت أو انسان ما يهدى لنا<sup>(١)</sup> شاة وكفنها ، فدعتنى عائشة فقالت : كلّى من هذا . هذا خير من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهى ترقع ثوبها ؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته ، ثم أفطرت على خبز الشعير . وهذا يشبه الوالى على بعض الملكة ، فلا يأخذ إلا من الملك ؛ لأنه قام له اليقين بقسم الله وتديروم مقام تديروه لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تديرو الله له خيراً من تديروه لنفسه . فإذا دبرّ لنفسه انحط عن رتبته الى ما هو دونها . وهؤلاء هم أرباب الأحوال (ومنهم) من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم ؛ إن استغنى استغفّ ، وإن احتاج أكل بالمعروف . وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم فى منافعه فقد يكون فى الحال غنياً عنه ، فينفقه حيث يجب الانفاق ، ويمسكه حيث يجب الامسك ، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، من غير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضاً براءة من الحظوظ فى ذلك الاكتساب ، فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كأحد الخلق . فكأنه قسّم فى الخلق بعد نفسه واحدا منهم

(١) لعل الأصل ( ما لا يهدى لنا ) أى أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدى لنا مثله فى عظمه . وقوله ( شاة ) بدل من ما .

وفي الصحيح عن أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :  
 « إن الأشعرين إذا أرمَلوا في الغزوِ أو قَلَّ طعامُ عيالهم بالمدينة ، جمعوا ما كان  
 عندهم في ثوبٍ واحدٍ ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحدٍ . فهم مني وأنا منهم » (١)  
 وفي حديث (٢) المواخاة بين المهاجرين والأنصار هذا (٣) وقد كان عليه الصلاة  
 والسلام يفعل في معازيه من هذا ما هو مشهور . فالإيثار بالخطوط محمود (٤)  
 غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » (٥) بل  
 يحمل على الاستقامة في حالتين .

(١) رواه الشيخان ( تيسير )

(٢) عن عاصم بن الأحمول قال قلت لأُسر رضى الله عنه : أبلغك أن رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم قال ( لا حلف في الإسلام ) فقال : ( قد حالف النبي صلى الله  
 عليه وسلم بين قريش والأنصار في داره ) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود  
 وعنده ( في دارنا مرتين أو ثلاثا ) ( تيسير )  
 (٣) فانهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم في مالهم بل ونسائهم . فأبوا عليهم  
 واشتغلوا بالزرع والتجارة

(٤) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه ، وقوله ( ما أخذوا  
 لأنفسهم ) هذا في أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الألسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا  
 إليه ما رواه الشافعي في مسنده ( إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان له  
 فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الخ ) وما رواه في راموز الحديث عن احمد ومسلم  
 والطبراني عن جابر بن سمرة ( إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته )  
 وما روى فيه أيضاً عن احمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر ( إذا كان أحدكم  
 فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان فضل فعلى عياله فان كان فضل فعلى ذى قرابته فان كان  
 فضل فها هنا وها هنا ) وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم ( ابدأ بنفسك فتصدق  
 عليها فان فضل شيء فلاهلك فان فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك فان فضل عن  
 ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا ) يقول فين يدريك وعن يمينك وعن شمالك  
 وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه ( اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول )



ما روعي فيه الحظ ولكنه مجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرّد شرعاً؟ ١٩٥

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة ، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعيّاً في حظ ؛ إذ القصد اليه أثر ظاهر ، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره ، ولم يفعل هنا ذلك ، بل آثر غيره على نفسه ، أو سوى نفسه مع غيره . وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برّاءً من الحظوظ ، كأنهم عدّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ . وتجدهم في الإجازات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة ، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لاله . ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم ؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لأنفسهم . فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — وإن جازت — كالغش لغيرهم . فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكماً بالقسم الأول ، بالزامهم أنفسهم لا بالزوم الشرعي الواجب ابتداءً

(ومنهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما منعوا منه ، واقتصروا على الاتفاق في كل ما لهم إليه حاجة . فمثل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم ، تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي ، وهذا هو الحظ المذموم ، إذا لم يقف دون ما حد له ، بل تجرّأ كالبهيمة لا تعرف غير المشى في شهواتها . ولا كلام في هذا ، وإنما الكلام في الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه . وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية المامة هي المبرأة من الحظوظ ، فالصواب — والله أعلم — أن أهل هذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف<sup>(١)</sup> القسمين الأولين ، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به لكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكالا في الأحوال .  
لا بتكليف الشرع

﴿ المسألة الخامسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصلية ، أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفرع . فلنضع في كل قسم مسألة فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل ، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا ، فيما كان بريئاً من الحظ<sup>(١)</sup> وفيما روعى فيه الحظ ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله ، وهذا كاف هنا وينبني عليه قواعد وفقه كثير :

﴿ من ذلك ﴾ أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبر في وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه ؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلي ، فمجرد قصد الامتنال للأمر والنهي أو الأذن<sup>(٢)</sup> كاف في

(١) أي رأساً كالعبارات الصرفة ، أو كان مما فيه الحظ بالعرض . فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لاحظ فيها للمكاف ويشير إليه قوله بعد ( ثم يندرج حظه في الجملة ) إلا أن يقال إن ما فيه الحظ إذا خلصه العامل من الحظ كان المقاصد الأصلية ، ويأتي للكلام تمة

(٢) ذكر الأذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضى أنه بمعنى الإباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية ، لأنها — كما تقدم — الواجبات عينية أو كفائية ، فلو حذفه كان أليق بالمقام ، ويدل عليه أيضاً قوله ( وفعله واقع على الضروريات وما حولها ) إلا أن يقال أنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعني وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه « من الحظ ويساوى ما كان مأموراً به . على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا اشكال في سحته ، وهو أقرب للإخلاص ١٩٧

حصول كل غرض في التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وفقه مليئاً له برىء من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة ، بل هو المقدم شرعاً على الغير .

فاذا اكتسب الانسان امثالاً للأمر ، أو اعتباراً بعلّة الأمر ، وهو القصد الى إحياء النفوس على الجملة وإمالة الشرور عنها ، كان هو <sup>(١)</sup> المقدم شرعاً : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » ، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً . ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحتم نظره . وقد يتسع نظره فيكسب ليحيي به من شاء الله . وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر ، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وتقع نفقته حيث لم يقصد ، ويقصد غير ما كسب ، وإن كان لا يضره <sup>(٢)</sup> أنه لم يكمل التدبير الى ربه . وأما الثاني فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير ، وقصد أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره . وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية ، ولا يفوته من حظه شيء

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جمبعه ، لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا — وإن كان جائزاً — فليس بعبادة ولا روعى فيه قصد

( ان البناء على المقاصد الاصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات ) وفي الفصل الثاني يقول ( ان البناء على المقاصد الاصلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب )

(١) إشارة الى قوله ( ثم يندرج حظه في الجملة ) وقوله : أو كان قيامه الخ إشارة الى قوله ( وفعله واقع على الضروريات وما حولها )

(٢) في أنه قام بواجب شرعى وأنه محمود أيضا

الشارع الأصلي ، وهو منجر<sup>(١)</sup> معه . ولو روعى قصد الشارع لكان العمل امتثالا ، فيرجع الي التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم . فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأمر والنهي<sup>(٢)</sup> من غير نظر في شيء سوى ذلك ، وهو — بلا شك — طاعة للأمر وامتثال لما أمر لا داخلية فيه . وإما الى ما فهم من الأمر من أنه عبداستعمله سيده في سخرة عبيده ، فجعله وسيلة وسببا الى وصول حاجاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيضا لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فهو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فكان السيد هو القائم له بحظه . بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيث فهم مقصود الأمر ، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل<sup>(٣)</sup> الأمر فمن جهة نفسه ،

(١) أي فهو وان كان عمله موافقا لقصد الشارع ولم يخالفه ، الا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجا عن داعية هواه ، أي أنه لم يعمل التفاتا لمقتضى خطاب الشارع أمرا أو نهيا أو إذنا ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب

(٢) لم يذكر هنا ما يتعاق بالمباح فيقول : أو توجهه للخطاب بالاذن . وقد ذكر الاذن في الوجه الأول ، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلا في المقاصد الأصلية . على أنه في الأول أيضا عند قوله ( فاذا اكتسب الانسان امثالا للأمر الخ ) لم يذكر الاذن . ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر احياء النفوس واماطة الشرور عنها ، وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لا يصلح حاجاتهم اليهم ولم يقل هنا ( انه يكون مقدما ) بل قال ( فكان السيد هو القائم له بحظه ) فهل يعتبر هذا وذاك فيما به التغير بين الوجهين ؟ تأمل

(٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلا لمباح بدون نية لشيء سوى حظه . ومثل هذا لا يقال فيه إنه امتثل الأمر . بل وافقه . لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويبدل عليه قوله ( والتعبد بذلك منتف )

فَالْإِخْلَاصُ عَلَى كَمَالِهِ مَقْهُودٌ فِي حَقِّهِ، وَالتَّعْبُدُ بِذَلِكَ الْعَمَلِ مُنْتَفٍ ؛ وَإِنْ لَمْ يُمْتَثَلِ الْأَمْرُ فَذَلِكَ أَوْضَحُ فِي عَدَمِ الْقَصْدِ إِلَى التَّعْبُدِ، فَضِلَا عَنْ أَنْ يَكُونَ مُخْلِصًا فِيهِ . وَقَدْ يَتَّخِذُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ عَادِيَيْنِ لِأَعْبَادِيَيْنِ ، إِذَا غَلِبَ عَلَيْهِ طَلِبُ حِظِّهِ . وَذَلِكَ نَقْصٌ وَوَجْهٌ ثَالِثٌ وَهُوَ أَنَّ الْقَائِمَ عَلَى الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ قَائِمٌ بِعَبٍّ ثَقِيلٍ جَدًّا ، وَحَمْلٌ كَبِيرٌ مِنَ التَّكْلِيفِ لَا يَثْبُتُ تَحْتَهُ طَالِبُ الْحِظِّ فِي الْغَالِبِ ، بَلْ يَطْلُبُ حِظَّهُ بِمَا هُوَ أَخْفَى ، وَسَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ <sup>(١)</sup> حَالَةٌ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمَكْلُوفِ شَاءَ أَوْ أَبَى ، يَهْدِي اللَّهُ إِلَيْهَا مَنْ اخْتَصَّه بِالتَّقْرِيْبِ مِنْ عِبَادِهِ . وَلِذَلِكَ كَانَتِ النَّبُوَّةُ أَثْقَلُ الْأَحْمَالِ وَأَعْظَمُ التَّكْلِيفِ . وَقَدْ قَالَ تَعَالَى : ( إِنَّا سَنُلْقِيْ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا ) فَثَلَّ هَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ اخْتِصَاصٍ زَائِدٍ . بِخِلَافِ طَالِبِ الْحِظِّ فَانَّهُ عَامِلٌ بِنَفْسِهِ . وَغَيْرُ مُسْتَوِيَيْنِ فَاعِلٌ بِرَبِّهِ وَفَاعِلٌ بِنَفْسِهِ . فَالْأَوَّلُ مَحْمُولٌ ، وَالثَّانِي عَامِلٌ بِنَفْسِهِ . فَلِذَلِكَ فَلَمَّا تَجَدَّ صَاحِبُ حِظِّ يَقُومُ بِتَّكْلِيفِ شَاقٍ . فَإِنْ رَأَيْتَ مِنْ يَدْعَى تِلْكَ الْحَالِ فَاطْلُبْهُ بِمَطَالِبِ أَهْلِ ذَلِكَ الْمَقَامِ ، فَإِنْ أَوْفَى بِهِ فَهُوَ ذَاكَ ، وَإِلَّا عَلِمْتَ أَنَّهُ مُتَقَوِّلٌ فَلَمَّا يَثْبُتُ عِنْدَ مَا ادَّعَى . وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ صَاحِبَ الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ مَحْمُولٌ ، فَذَلِكَ أَثَرٌ مِنْ آثَارِ الْإِخْلَاصِ ، وَصَاحِبُ الْحِظِّ <sup>(٢)</sup> لَيْسَ بِمَحْمُولٍ ذَلِكَ الْجَمْلُ إِلَّا بِمَقْدَارٍ مَا نَقَصَ عِنْدَهُ حِظَّهُ . فَإِذَا سَقَطَ حِظُّهُ ثَبَتَ قَصْدُهُ فِي الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ ، وَثَبَتَ لَهُ الْإِخْلَاصُ ، وَصَارَتْ أَعْمَالُهُ عِبَادَاتٍ

فَإِنْ قِيلَ : فَنَحْنُ نَرَى كَثِيرًا مِمَّنْ يَسْعَى فِي حِظِّهِ وَقَدْ بَلَغَ الرَّتْبَةَ الْعُلْيَا فِي أَهْلِ الدِّينِ . بَلْ قَدْ جَاءَ عَنْ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَحِبُّ الطَّيِّبَ وَالنِّسَاءَ وَالْحُلُوءَ وَالْعَسَلَ ، وَكَانَ تَعْجِبُهُ الذَّرَاعُ وَيَسْتَعْذِبُ لَهُ الْمَاءُ ، وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ

(١) هُوَ الْقِيَامُ عَلَى الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ . وَقَوْلُهُ ( الْأَوَّلُ مَحْمُولٌ ) أَيُّ لَهُ حَامِلٌ وَبَاعَثَ قَوِيٌّ مِنْ جِهَةِ سَيِّدِهِ ، يَحْفَظُهُ عَلَى الْقِيَامِ بِمَشَاقِ الْأَعْمَالِ فَيَسْتَرِيحُ لَهَا .  
(٢) أَيُّ الَّذِي خَلَطَ فِي عَمَلِهِ بَيْنَ الْحِظِّ وَبَيْنَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْإِمْتِثَالِ ، لَيْسَ لَهُ مِنَ هَذَا الْمَقَامِ إِلَّا بِمَقْدَارٍ قَلِيلٍ مَرَاعَاتِهِ لِلْحِظِّ . وَسَيَقُولُ فِي آخِرِ الْفَصْلِ ( وَأَنَّ الْمَقَاصِدَ التَّابِعَةَ أَقْرَبَ إِلَى عَدَمِ الْإِخْلَاصِ وَلَا أَنْفِيهِ )

مما هو اتباع لحظ النفس ؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال ، بل كان يستعمله . إذا وجدته . وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين ، وهو أتقى الخلق وأزكاهم ، وكان خلقه القرآن . فهذا في هذا الطرف . ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حظ نفسه ، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله ، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق ؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ، ممن تزهدوا وانقطعوا عن الدنيا وأهلها ، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله ، واتخذوا العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة ، حتى صار في الناس آية ، وكل ما يعمله مبنى على باطل محض ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين

فالجواب من وجهين :

( أحدهما ) أن ما زعمت ظواهر . وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة . فانظر ما قاله الإسكاف في فوائد الأخبار في قوله عليه الصلاة والسلام : « حُبِّبَ إِلَىَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ » <sup>(١)</sup> يُلْحِكُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ الْمَطْلَعِ خِلَافٌ مَا تَوَهَّمْتَ مِنْ طَلَبِ الْحِظِّ الصَّرْفِ إِلَى طَلَبِ الْحَقِّ الصَّرْفِ . ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان ، وهكذا يمكن أن يقال في سواها . وأيضا فإن لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لا يملك . وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأذن ؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم تبين نحوه في كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته

وأما الكلام عن الرهبان فلانسلّم أنها مجردة من الحظ ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس ، لأن الانسان قد يترك حظه في أمر الى حظ هو أعلى منه ؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى ،

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته، وهو أقرب للإخلاص ٢٠١

ويبدلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذلك . وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فانها أعلى . وحفظ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحظوظ التي يستحق متاع الدنيا في جنبها . وذلك أول<sup>(١)</sup> منهي في مسألتنا . فلا كلام فيمن هذا شأنه . ولذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من رءوس الصديقين . وصدقوا

(والثاني) أن طلب الحظوظ قد يكون مبرراً من الحظوظ ، وقد لا يكون كذلك . والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع ، أولاً . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره . فكما يكون في مصالح غيره مبرراً عن الحظ ، كذلك يكون في مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر في السؤال . ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع اذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعها ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه يسعى في الحظ . وليس ما نحن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون في الصوامع والديارات ، ويتركون الشهوات واللذات ، ويسقطون حظوظهم في التوجه الى معبودهم ، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب اليه، وما يظنون أنه سبب اليه ، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعل الحق في الدين حرفاً مجرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون الى من عبدوا ، ومتوجهون صدقاً الى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لا ينفعهم الله بشيء ، منه في الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل ( ووجوه<sup>٢</sup> يومئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلى ناراً حامية ) والعياذ بالله

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الأمة . وقد جاء في الخوارج

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لاجراجه العبد من ربقة

ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذى الخويصرة : « دَعَهُ فَإِنْ لَهُ أَحْبَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ » الحديث (١) ! فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالا يستحسن ظاهره ، لكنه مبنى على غير أصل ، فذلك قال فيهم : « يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ » وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم (٢) . ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ (٣) لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله ، وإن كان على أصل فاسد فبالضد . ويتفق هذا كثيرا في أهل المحبة . فمن طالع أحوال المحبين رأى أطراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أنهم الوجوه التي تهيأ من الإنسان فإذا قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه . ولا أنفيه

### فصل

ويظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك . فهو أبدا في إعانة الخلق على ما عم عليه من إقامة المصالح باليد ، واللسان ، والقلب .

(١) رواه البخارى في كتاب استنابة المرتدين

(٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام ،

لامطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا

(٣) أى إنما يصح خلوص الاخلاص وكاله بسبب اطراح الحظوظ . وما بقى

المحظ رائحة فليس الاخلاص كاملا ، فى أى عمل فرضته



أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات .  
وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لاعاصين ،  
وتعليم ما يحتاجون اليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال ، وبالأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر ، وبالدعاء بالاحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم  
وبالقاب لا يضر لهم شرا ، بل يعتقد لهم الخير ، ويعرفهم بأحسن الأوصاف  
التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام ، ويعظمهم ويحترق نفسه بالنسبة إليهم ، إلى غير  
ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لا يقتصر في هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفقة على  
الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن ، كما دل عليه قوله عليه  
الصلاة والسلام : « في كل ذى كبدٍ رَطْبَةٌ أُجْرٌ »<sup>(١)</sup> وحديث تعذيب المرأة  
في هرة ربطتها<sup>(٢)</sup> ، وحديث « إن الله كتب الإحسان على كل مسلم . فإذا  
قتلتهم فأحسنوا القتلة » الحديث<sup>(٣)</sup> . إلى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امثالاً للأمر ربه ،  
واقْتداءً بنبيه عليه الصلاة والسلام . فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله  
عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه ، فإنه إنما يلتفت إلى حظه أو ما كان  
ظريماً إلى حظه . وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إن لم  
ينحل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد إلى الله به . وإن فرضناه قام على

(١) رواه البخارى بلفظ (ذات كبد) وراه بلفظ البخارى في راموز الحديث  
عن أحمد وأبي يعلى والطبرانى والبيهقى والضياء المقدسى فى المختارة والبغوى عن  
عن سراقه بن مالك ، واحمد عن ابن عمر ، والحاكم عن سراقه أخى كعب

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وابن ماجه عن أبى هريرة ، والبخارى عن ابن عمر

(٣) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربع ( ان الله

كتب الاحسان على كل شىء . الخ . . . )

حظه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة اليه خاصة . وإن فرضته كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

### فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب الى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأمر الضرورية في الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل<sup>(١)</sup> فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملاً بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي ، والجزئي لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء ، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهها أو ممنوعاً بالكل . وبيان هذه الجملة في كتاب الأحكام

### فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد الى كل ما قصده الشارع في العمل ، من حصول مصلحة أو درء مفسدة ؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ما قصد ، وإما لمجرد امتثال الأمر . وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد

(١) أي عامل يقصد الأمر الكلي ، وهو إقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه . سواء أ كان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل

وأوتلها ، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ ، كان المتلقى له على هذا الوجه  
أخذاً له زكياً وافياً كاملاً ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو حرٌّ أن  
يترتب الثواب فيه لهـمـكـف على تلك النسبة

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؛ لأن أخذ الأمر والنهي  
بالحظ أو أخذ العمل بالحظ ، قد قصرد قصد الحظ عن إطلاقه ، وخصّ عمومه ، فلا  
ينهض نهوض الأول

شاهدُه قاعدة « الأعمال بالنيات » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « الخيل  
لرَجُلٍ أَجْرٌ وَلِرَجُلٍ سِتْرٌ ، وَعَلَى رَجُلٍ وَزْرٌ . فَأَمَّا الَّذِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ  
فِرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَطَالَ لَهَا فِي مَرْجٍ أَوْ رَوْضَةٍ ، فَمَا أَصَابَتْ فِي  
طِيلِهَا ذَلِكَ مِنَ الْمَرْجِ أَوْ الرَّوْضَةِ كَانَ لَهُ حَسَنَاتٌ ؛ وَلَوْ أَنَّهَا قَطَعَتْ طِيلَهَا ذَلِكَ  
فَاسْتَدَّتْ شَرَفًا أَوْ شَرَفِينَ كَانَتْ آثَارُهَا وَأُرْوَاهَا حَسَنَاتٍ لَهُ ؛ وَلَوْ أَنَّهَا مَرَّتْ بِنَهْرٍ  
فَشَرَبَتْ مِنْهُ لَمْ يُرَدَّ أَنْ يَسْقَى بِهِ كَأَنَّ ذَلِكَ لَهُ حَسَنَاتٌ »<sup>(١)</sup> فهي له أجر في هذا الوجه  
من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه فصد بارتباطها بسبيل الله . وهذا عام  
غير خاص ، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم قال عليه الصلاة  
والسلام . « وَرَجُلٌ رَبَطَهَا تَغْنِيًّا وَتَعَفُّفًا وَلَمْ يَنْسَحْ حَقَّ اللَّهِ فِي رِقَابِهَا وَلَا ظَهْرُهَا  
فَهِيَ لَهُ سِتْرٌ » فهذا في صاحب الحظ المحمود ؛ لما قصد وجهاً خاصاً وهو حظه  
كان حكمها مقصوراً على ما قصد ، وهو الستر . وهو صاحب القصد التابع . ثم  
قال عليه الصلاة والسلام : « وَرَجُلٌ رَبَطَهَا فَخْرًا وَرِيَاءً وَنِوَاءً لِأَهْلِ الْأَسْلَامِ »<sup>(١)</sup>  
فهي على ذلك وَزْرٌ » فهذا في الحظ المذموم المستمد من أصل متابعة الهوى ، ولا  
كلام فيه هنا .

ويجـرى مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه

(١) رواه في الجامع الصغير عن مالك والشيخين وأحمد والترمذي والنسائي وابن  
ماجه عن أبي هريرة

وسلم ، أو بالصحابة أو التابعين ؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدى في الاقتداء .  
وشاهده الإحالة في النية على نية المقتدى به ؛ كما في قول بعض الصحابة في إحرامه :  
« بما أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » فكان حجة في الحكم كذلك يكون  
في غيره من الأعمال

## فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم ، وإذا  
خولفت كانت معصيتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح لجميع الخلق والدفع  
عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال  
الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر . وإذا فعل  
جوزى على كل نفس أحيائها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك في عظم  
هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحياء النفس فكأنما أحيى الناس جميعاً ، وكان العالم  
يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء ؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنما يبلغ  
ثوابه مبلغ قصده ، لأن الأعمال بالنيات . فمتى كان قصده أعم كان أجره أعظم .  
ومتى لم يعم قصده لم يكن أجره إلا على وزان ذلك . وهو ظاهر .

وأما الثاني فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام ، وهو مضاد  
للعامل على الإصلاح العام . وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر ،  
فالعامل على ضده يعظم به وزره . ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من  
وزر كل من قتل النفس المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان من قتل النفس  
فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها

## فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى : وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة الى اعتبار المقاصد الأصلية . وكبائر الذنوب إذا اغتبرت وجدت في مخالفتها . ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها ، وما ألحق بها قياساً ؛ فإنك تجده مطرداً إن شاء الله

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية ، أولاً . فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال<sup>(١)</sup> ، وإن كان سعيّاً في حظ النفس . وأما الثاني فعمل بالحظ والهوى مجرداً والمصاحبة إما بالفعل ؛ ومثاله أن يقول مثلاً : هذا المأكول ، أو هذا الملبوس ، أو هذا المأذون فيه . وإما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه<sup>(٢)</sup> من الطريق الفلاني . فاذا توصل إليه منه فهذا في الحكم كالأول ، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً ؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى . ويجرى غير<sup>(٤)</sup> المباح مجراه في الصورتين

(١) سيأتي استشكله . إلا أن يقال ان هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال في نظره

(٢) أي يقضى شهوة نفسه لانه مأذون فيه ؛ فقد جمع بين الأمرين كما ترى

(٣) أي فتخيره للطريق المباح من بين الطرق ، وتحريره عنه ، ما جاء الامن

جهه التفاته لاذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور

(٤) وهو المنسوب

فإذا تقرر هذا فبيان كونه عاملاً<sup>(١)</sup> بالخط والامتنال أمران :  
 \* أحدهما \* أنه لو لم يكن كذلك ، لم يجوز<sup>(٢)</sup> لأحد أن يتصرف في أمر  
 عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر ؛ من غير سعى في حظ  
 نفسه ولا قصد في ذلك ؛ بل كان يمتنع<sup>(٣)</sup> للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر  
 هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الخط . وهذا غير صحيح باتفاق . ولم  
 يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال  
 العادية على حال ، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها ،  
 وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت  
 عادية لا ينافي أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم  
 التشريك فيها ؟

قيل : معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع . لا يقصد بها عمل  
 جاهلي ، ولا اختراع شيطاني ، ولا تشبه بغير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل  
 في صورة شرب الخمر ، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه  
 المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك .  
 كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسماعيل  
 المخزومي أجرى عينا ، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دماً  
 كان أحرى أن لا تغيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها . فنحز جزائر حين أرسل  
 الماء فجرى مختلطاً بالدم ، وأمر فصيح له ولأصحابه منها طعاماً ، فأكلوا ،  
 (١) أي في صورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد  
 الأصلية ، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى

(٢) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهى عنه . لأن مصاحبة الحظ إذا كانت  
 مسقطاً لما صاحبها من قصد الامتنال كان ما ذكره لازماً  
 (٣) أي وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة

وقسم سائرهما بين العمال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ؛ ما حل له نحرها ولا الأكل منها ؛ أما بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى <sup>(١)</sup> أن يذبح للجن » <sup>(٢)</sup> ؟ لأن مثل هذا — وإن ذكر اسم الله عليه — مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل لغير الله به

وكذلك جاء النهى عن « معاقرّة الأعراب » <sup>(٣)</sup> وهي أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما ، يجاود به صاحبه ، فأكثرهما عقراً أجودهما . نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به . قال الخطابي : وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بمحضرة الملوك والرؤساء عند قدمهم البلدان ، وأوان <sup>(٤)</sup> حوادث يتجدد لهم ، وفي نحو ذلك من الأمور . وخرج أبو داود <sup>(٥)</sup> : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

(١) رواد في كنوز الحقائق للناوى عن البيهقي بلفظ ( نهى عن ذبائح الجن ) قال المقدسي في كتابه تذكرة الموضوعات ( نهى عن ذبائح الجن ) فيه عبد الله ابن أذينة يروى عن ثور المنكرات

(٢) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقى عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الاسلام . اهـ . وأقول إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نايياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم ( أن عفريتاً من الجن تفلت على البارحة ليقطع صلاتي ) وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح . الى غير ذلك (٣) قال في النهاية لابن الأثير وفي حديث ابن عباس ( لا تأكلوا من تعاقر الأعراب غاني لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله ) — ثم قال صاحب النهاية : هو عقرهم الابل . كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء ، فيعقر هذا إبلا ويعقر هذا إبلا ، حتى يعجز أحدهما الآخر . وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به وجه الله ، شبهه بما ذبح لغير الله اهـ

(٤) كذكريات حوادث الموت الاربعينية والسنوية ، وما شاكل ذلك

(٥) والحاكم أيضاً

عن طعام المتباريين أن يُؤكل « وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل . فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع ، ولحظاً لغير أمر الله تعالى . وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز ، وقوله فيها إنها مما أهل لغير الله به . وهو باب واسع .

﴿ والثاني ﴾ أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية ، لكان العمل

بالطاعات وسائر العبادات — رجاءً في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار — عملاً بغير الحق . وذلك باطل قطعاً . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعى في حفظ ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه ، من حيث هو حظ ، إلا أن أحدهما عاجل والآخر آجل . والتعجيل والتأجيل في المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا مناسبة فيه . ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً<sup>(١)</sup> كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً .

وأما بطلان التالي فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزى ، واعملوا يدخلكم الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يعمل كذا يحز بكذا . وهذا بلا شك تحريك على العمل بحظوظ النفوس . فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكراً بما يقدر في العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستل عن العمل الذي يدخل الجنة ويبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عن قال : ( إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ

(١) الأولى أن يقول . ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً ، كان طلب الحظ العاجل بالعبادات أولى بالجواز كما سيشير إليه بقوله ( فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات الخ ) وهذا في قوة قولنا لكن التالي باطل فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامتنال ولو حكماً



لَوْجَهَ اللَّهِ لِإِنْزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا) بقولهم : ( إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ) وفي الحديث : « مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ قَوْمًا » الى آخر الحديث (١) . وهو نص في العمل على الحظ . وفي حديث بيعة الانصار قولهم للنبي صلى الله عليه وسلم : « اشترط لربك واشترط لنفسك . فلما اشترط قالوا : فما لنا ؟ قال : الجنة » الحديث (٢) . وبالجملة فهذا أكثر من أن يحصى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن لا يكون قادحاً في العادات

( فإن قيل ) : بل مثل هذا قادح في العمل ، بالنص والمعقول

أما المعقول فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . وهذا خلف . وكذلك العمل (٣) لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يعمل ليصل

(١) رواه البخارى وهو حديث طويل ( تيسير )

(٢) قال الزرقانى فى شرحه على المواهب: وروى البيهقى باسناد قوى عن الشعبي ووصله ، والطبرى عن أبى مسعود الأنصارى قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة . يعنى أسد بن زرارة — سل يا محمد لربك ولنفسك ما شئت ، ثم أخبرنا ما لنا من الثواب قال : أسألكم لربى أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً . وأسألكم لنفسي ولأصحابي أن تؤوؤونا وتنصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم . قالوا فما لنا ؟ قال : الجنة . قالوا : لك ذلك) وأخرجه احمد من الوجهين جميعاً

(٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر فى التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه فى هذا الاشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الاصلى المشارك للحظ الذى قال فيه ( فأما الأول فعمل بالامثال بلا إشكال ) فان الحظ فى موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة ، الذى هو غاية لاذن الشارع فيه ، وأخذ المكاف له من هذه الجهة

به الى غيره ، وهو حظه . فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها ، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل ، وبحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوصل بها ، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعيب . وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة<sup>(١)</sup> إذا عملت للتوصل بها الى حظوظ النفوس ، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ ، فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت<sup>(٢)</sup> العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المأذون فيها<sup>(٣)</sup> كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فإذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبدًا بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أو عبادة مأمور به فحظ النفس متعلق به<sup>(٤)</sup> فإذا أخذ من ذلك الوجه لا من جهة كونه متعبدًا به سقط كونه عبادة ، فصار مهمل الاعتبار في العبادة ، فبطل التعبد فيه . وذلك معنى كون العمل غير صحيح

وأيضاً فهذا المأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهي أم لا ؟ فإذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فالأمر به والمنهى عنه بلا بُدٍ مقصود في نفسه لا وسيلة . وعلى هذا نبه القائل بقوله :

- (١) وهي ما في التزامها نشر المصالح باطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفسد باطلاق
- يعنى ما ليست عبادة بالاصالة ، لأنها موضوع المسألة هنا
- (٢) ولم تكن رياء محضاً ، لأنه مع طلب حظه والسعى فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الاذن
- (٣) هي نفس الاعمال المشروعة في كلامه
- (٤) أى لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به

هَبِ الْبَعْثَ لَمْ تَأْتِنَا رِسْلُهُ وَجَاحِمَةَ النَّارِ لَمْ تُضْرَمِ  
أليس من الواجب المستحقُّ ثناء العباد على المنعم؟

ويعنى بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلةً أخرج عن مقتضى المشروع ،  
وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع . والقصد المخالف لقصد الشارع  
باطل ، والعمل المبني عليه مثله . فالعمل المبني على الحظ كذلك

والى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق ، ولا حجة له عليه ،  
ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات  
والأرض لكان له ذلك بحق الملك ( قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ) فإذا لم يكن له  
إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإن طلب الحظ بالعمل  
لم يكن قائماً بحقوق السيد بل محظوظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على  
إخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؛ كقوله تعالى :  
( وما أمرُوا إلا ليعبدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ) وقوله : ( فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ  
فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ) وفي الحديث : « أنا أغنى  
الشركاء عن الشرك »<sup>(١)</sup> وفيه : « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى  
الله ورسوله . ومن كانت هجرته إلى دُنْيَا يُصِيبُهَا أو إلى امرأةٍ يَنكِحُهَا فهجرته  
إلى ما هاجر إليه »<sup>(٢)</sup> أى ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء ؛ فإن كل  
أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد حسماً يأتي إن شاء الله . فالعامل  
لحظه مسقط لجانب التعبد . ولذلك عدت جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر  
خدِيمَ السَّوِّءِ وَعَبْدَ السَّوِّءِ . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله  
تعالى : ( أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ )

(١) رواه في التيسير عن مسلم وتمامه ( من عمل عملاً أشرك فيه غيرى تركته  
وشركه )

وأيضاً فقد عد الناس من هذا ما هو قادح في الاخلاص ومدخل للشوب في الأعمال . فقال الغزالي : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس ، ويميل اليه القلب قل أو كثير ، إذا تطرق إلى العمل تكدر به صفوه ، وقل به إخلاصه<sup>(١)</sup> .

— قال — والإِنسان منهمك في حظوظه ، منغمس في شهواته ، قلما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة . ولذلك من سلم له في عمره خطرةٌ واحدةٌ خالصةٌ لوجه الله نجا ، وذلك لعزِّ الاخلاص ، وعُسْر تنقية القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذي لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى ثم قال : وإنما الإِخلاص تخامص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلاً وكثيرها ، حتى مجرد فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواه . قال :

وهذا لا يتصور إلا من محبِّ الله مُستَهْتَرٍ ، مستغرقِ الهمِّ بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار ، حتى لا يجب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كـرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام ، بل لأنه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية ، فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى . فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته . كان خالص العمل صحيح النية في جميع حرركاته وسكناته . فلو نام مثلاً ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين . ومن ليس كذلك فبابُ الاخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور . ثم تكلم على باقى المسألة . وله في الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً

إلى حظ نفسه على خلاف<sup>(١)</sup> ما وقع الكلام عليه

( فالجواب ) أن ما تُعبد العباد به على ضربين « أحدهما » العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الأسلام وسائر العبادات « والثاني » العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق . وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم . وهو القسم الدينوي المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد في الدنيا ، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم

﴿ فأمّا الأول ﴾ فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دينوياً أو أخروياً

فإن كان أخروياً فهذا حظ قد أثبتته الشرع حسبما تقدم . وإذا ثبت شرعاً فطلبه من حيث أثبتته صحيح ، إذ لم يتعد ما حده الشارع ، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاءً أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال ، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملاً لله وحده على مقتضى العلم الشرعي . وذلك غير قادح في إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لأنه عز وجل يقول : (إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ — إلى قوله: فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) الآية ! فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص — ومعنى كونه مخلصاً أن لا يشرك معه في العبادة غيره<sup>(٢)</sup> — فهذا قد عمل على وفق ذلك . وطلب الحظ ليس

(١) لم يقل ( سقط كونه متعبداً بها ) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة ، بل قال كلاماً مجملاً عاماً يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاماً ، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله ( وأيضاً — إلى هنا ) . ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلت عليه قبل قوله ( وأيضاً ) واستنتج فيه قوله ( فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد ) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض (٢) لأنه لا يقصد مع العبادة شيئاً آخر مطلقاً حتى ما أثبتته الشرع

بشرك ؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب ، وهو الله تعالى لسكن لو أشرك مع الله من ظن بيده بذل حظ ما من العباد ، فهذا هو الذى أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره فى ذلك الطلب بذلك العمل . والله لا يقبل عملاً فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك . وليست مسألتنا من هذا فقد ظهر أن قصد الحظ الأخرى فى العبادة لا ينافى الإخلاص فيها ، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظّه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوى ، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لافى الدنيا ولا فى الآخرة ، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم فى الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتلذذ بمناجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم ما فى الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : ( وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ، إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ) وإلى هذا فإن كون الانسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص ، والإخلاص البرىء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص . وذلك قليل . فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الأئمة قال إن الانسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفة إلهية ، ومن ادّعاها فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولكن القوم إنما أرادوا به (١) — يعنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظاً ، وذلك الشهوات

(١) أى بقولهم ( ان البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً لا يصل إليها إلا خواص الخواص ) أى فهى ممكنة فكيف يقال : من ادعاها كافر ؛ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هى من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . وإلا لفظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرءوا من الحظوظ رأساً ، حتى يشاركوها إلا له فى وصفه

الموصوفة في الجنة فقط . فأما التأذي بمجرد المعرفة والمناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم ، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لا يعده الناس حظاً بل يتعجبون منه — قال : وهؤلاء لو عوضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة ، وملازمة الشهود للحضرة الآلهية سرّاً وجهرّاً ، نعيم الجنة ، لاستحققوها ولم يلتفتوا اليها ؛ فحركاتهم لحظّ ، وطاعتهم لحظّ ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال . وهو اثبات لأعظم الحظوظ . ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امتثال أمر الله الحظّ ، فإذا أمر أو نهى لبي قبل حضور الحظّ ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ . وأصحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً ، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء « والثاني » من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء ؛ وسبق له الخوف أو الرجاء ، فلي داعى الله ؛ فهو دون الأول . ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً ؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه ، وهرّبوا عما أذن لهم في الهرب عنه ، من حيث لا يقدر في الإخلاص عما تقدم .

## فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات مافى الدنيا فهو قسمان « قسم » يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضربان « أحدهما » يرجع إلى ما ينخص الانسان في نفسه مع الغفلة عن مراعاة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراعاة لينال بذلك مالا أو جاهاً أو غير ذلك . فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة .

فإن كان هذا القصد متبوعاً فلا إشكال في أنه رياء ؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يظن به الخير ، وينجر مع ذلك كونه يصرى فرضه أو نقله . وهذا بين . وإن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلماء في هذا الأصل ، فوقع

في العتبية في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يجب أن يُعلم ، ويجب أن يُلقى في طريق المسجد ، ويكره أن يُلقى في طريق غيره ؛ فكره ربيعة هذا ، وعدّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان . أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذسره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لمراء وليس كذلك ، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يُملك . وقد قال تعالى ( وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِي ) وقال عن ابراهيم عليه السلام : ( واجعل لي لسان صدق في الآخريين ) وفي حديث ابن عمر : « وقع في نفسي أنها النخلة فأردت أن أقولها ، فقال عمر : لأن تكون قلتها أحب إلي من كذا وكذا »<sup>(١)</sup> وطلب العلم<sup>(٢)</sup> عبادة . قال ابن العربي سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى : ( إلا الذين تابوا وأصلحوا ويبينوا ) ما بينوا ؟ قال : أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات . قلت : ويلزم ذلك ؟ قال : نعم ، لتثبت أمانته ، وتصح إمامته ، وتقبل شهادته<sup>(٣)</sup> . قال ابن العربي : ويقتدى به غيره . فهذه الأمور وما كان مثلها تجرى هذا المجرى . والغزالي يجعل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة .

«والثاني» ما يرجع الى ما يخص الانسان في نفسه، مع الغفلة عن مراآة الغير. وله أمثلة: أحدها الصلاة في المسجد للأنس بالجيران ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصرة أو مطالعة أحوال . والثاني الصوم توفيراً للمال . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتمالاً لألم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو بطننة تقدمت له . والثالث الصدقة

(١) رواه الشيخان : البخارى في كتاب العلم . ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار

(٢) الذى هو موضوع حديث ابن عمر . لأنهم كانوا في مجلسه صلى الله عليه وسلم يسألهم في العلم ، ومع كونه في مقام عبادة قال : لأن تكون قلتها الخ الذى يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظاً هو اعتقاد الفضيلة فيه

(٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول ، ويكون ما يرجع اليه هو تابعا صرفا



للذة السخاء والتفضل على الناس . والرابع الحج لرؤية البلاد ، والاستراحة من الأُنكاد ، أو للتجارة ، أو لتبرمه بأهله وولده ، أو لإحاح الفقر . والخامس الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال . والسادس تعلم العلم ليحتمى به عن الظلم . والسابع الوضوء تبرداً . والثامن الاعتكاف فراراً من الكراء . والتاسع عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعاشر تعاليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت ، ويتفرج بلذة الحديث . والحادي عشر الحج ماشياً ليتوفر له الكراء وهذا الموضوع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعا لقصد العبادة . وقد التزم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص ، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ابن العربي فذهب الى خلاف ذلك . وكأن مجال النظر في المسألة يلتفت الى انفكك القصدين أو عدم انفككهما ، فابن العربي يلتفت الى وجه الانفكك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً ، كان القصدان مما يصح انفككهما أولاً . وذلك بناء على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة . والخلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها البطلان <sup>(١)</sup> فإذا كان كذلك اتجه النظران ، وظهور مغزى المذهبين

على أن القول بصحة الانفكك فيما يصح فيه الانفكك أوجه ؛ لما جاء من الأدلة على ذلك . ففي القرآن الكريم ( ليسَ عليكمُ جناحٌ أن تَبْتَغُوا فضلاً من ربِّكم ) يعنى في مواسم الحج . وقال ابن العربي في الفرار من الأُنكاد بالحج أو الهجرة : إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام : ( إني ذاهبٌ الى ربِّي سيَّهدينِ ) وقال السكيم : ( ففرزتُ منكم لما خفتُكم ) وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت قره عينه في الصلاة ، فكان يستريح اليها من تعب الدنيا ، وكان فيها نعيمه ولدته ، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قادح فيها ؟

(١) أي مع وجود الانفكك كما هو رأي الغزالي وقوله (على أن) تأييد لرأي ابن العربي

كلا ، بل هو كمال فيها وباعث على الاخلاص فيها . وفي الصحيح<sup>(١)</sup> : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج . ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء<sup>(٢)</sup> »

ذكر ابن بشكوال عن أبي علي الحداد قال حضرت القاضي ابا بكر بن زرب شكا الى الترجيلي المتطبب ضعف معدته وضعف هضمه ، على ما لم يكن يعهد من نفسه ، وسأله عن الدواء فقال : اسرد الصوم تصلح معدتك . فقال له : يا ابا عبد الله على غير هذا دلني ؛ ما كنت لأعذب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولى عادة في الصوم الاثني والخميس لا أتقل نفسي عنها . قال أبو علي : وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعني هذا الحديث — وجئنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس ، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس ، فسلم للحديث .

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رسداً في شعب فقام يصلي ولم يكن قصده بالاقامة في الشعب إلا<sup>(٣)</sup> الحراسة والرصد

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة . ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة : كانتظار الداخل<sup>(٤)</sup> ليدرك الركوع معه على ما جاء في

(١) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب)  
(٢) ومثله حديث (إذن تكفي همك) لمن قال له عليه السلام إني أحب الصلاة عليك أجعل لك ربع صلاتي ، إلى أن قال : أجعل لك صلاتي كلها . فاذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القبيل . ومنه ما ورد في الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار ، وهو عبادة

(٣) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر  
(٤) هل الانتظار لادراك الداخل للركوع أمر دنيوي ؟ أم هو لتكميل العبادة ؟  
ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي (مخافة أن تفتن أمه) ، وقتتها شغلها عن الصلاة

الحديث ، ومالم يعمل به مالك<sup>(١)</sup> فقد عمل به غيره ، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذى الحاجة ، وقوله عايه الصلاة والسلام « إِنِّي لَأَسْمَعُ بَكَاءِ الصَّبِيِّ » الحديث<sup>(٢)</sup> ، وكرَدَّ السلام<sup>(٣)</sup> في الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقيقة الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدر في حقيقة إخلاصها

بل لو كان شأن العبادة أن يقدر في قصدها قصد شيء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؛ كما إذا جاء المسجد قاصدا للتنفل فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذابة الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شاب غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق . بل كل قصد منها صحيح في نفسه وان كان العمل واحدا ؛ لأن الجميع محمود شرعاً . فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لاشتراكهما في الإذن الشرعي . فحفظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدر القصد اليه في العبادة ؟ هذا لا ينبغي أن يقال . غير أنه لا ينافر في أن أفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ؛ ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد

« والثالث » ما يرجع الى المراءاة . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

(١) أى وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره

(٢) بقيته ( فأتجاوز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه ) وقد تقدم برواية أخرى

( ج ٢ - ص ١٤٤ )

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي ؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة

إلا أنه ليس دنيويا بل عبادة . وقوله ( بل لو كان شأن العبادة الخ ) يفيد أن ما ذكر

قبله ليس عبادة ، وأنه مما نحن فيه من مشاركة امر دنيوي لقصد العبادة . وهو كما ترى

فهو الرياء المذموم شرعاً . وأدعى ما في ذلك فعل المنافقين الداخلين في الاسلام ظاهراً ، بقصد إحراز دمائهم وأموالهم . ويلى ذلك عمل المرأين العاملين بقصد نيل حظام الدنيا . وحكمه معلوم ، فلا فائدة في الإطالة فيه

### فصل

﴿ وأما الثانى ﴾ وهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد ؛ كالنكاح والبيع والاجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم قصد الشارع الى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة ، فهو حظ أيضاً قد أثبتته الشارع وراعاه <sup>(١)</sup> في الأوامر والنواهي ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعه له . وإذا علم ذلك باطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حقاً وصحيحاً . هذا وجه

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرها في اشتراط النية والقصد الى الامتثال . وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر الى نية . وهذا كاف في كون القصد الى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلاً تزوج ليرأى يتزوجه ، أو ليعد من أهل العفاف ، أو لغير ذلك ، لصح تزوجه ؛ من حيث لم بشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة ، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً

ووجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائفاً لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة ؛ كقوله تعالى : ( وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة ، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة . والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحظوظ العاجلة ، وتدرأ المفساد عنها ، والنواهي عما نهى عنه إنما هي لحكمة . أنه يجلب المفسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ

أَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ) وقال : ( هُوَ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا ) وقال : ( الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ) وقال : ( وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ) وقال ( وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ) الى آخر الآيات ، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان ؛ لأنه في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات ، وقطعٌ للأهواء ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحا نحو قوله : ( وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ <sup>(١)</sup> ) بعد قوله : ( كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتتقضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع والذات النفسانية ، وتسد به الخلات الواقعة ، من الغذاء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب ؛ وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من جهة ما وقعت المنة بها ؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً في العبودية ، ولا نقصاً من حق الربوبية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتن بها .  
وذلك صحيح

فإن قيل : فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

(١) أي فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكليف المجردة عن الحظوظ — يعني وهذا النوع قليل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف ، وقد يقال : إن هذا لا يحتاج إلى استثناء ، لأن الامتنان بشيء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا إيا كان نوعه خيراً وفائدة عظيمة ، حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية ، لأنه إذا ندب إلى الزواج مثلا ، فأخذه من حيث الندب على وجه لو لم يندب اليه لتركه مثلا ، فإنَّ أخذه من هنالك قد حصل له به أخذه من حيث الحظ ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات ، والانغمار في نعم يتنعم بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع ، فكان قصد هذا المقاصد بريئاً من الحظ ، وقد انجر في قصده الحظ ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضى اعتبار المكلف له في حسن الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر ، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف . وأيضاً<sup>(١)</sup> ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل ، فهو بامتنال الأمر مُلَبِّ للشارع في هذا القصد ، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية

فإن قيل : فطالب الحظ على هذا الوجه ملوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر

من هذه الجهة

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً ؛ فإنه حين ألقى مقاليد في نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة ، حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي . وأيضاً فالداخل في حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادى على أنه لم يلد<sup>(٢)</sup> ويتكلف التربية والقيام بمصالح

(١) موافقة ثالثة

(٢) اللائق بالمقام حذف (لم) أى فالذى يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل — ضمناً وبحسب العادة — على أنه سيلد ، ويتكلف تربية الأولاد . والانفاق على الزوجات فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الاصلى من النكاح ، وهو النسل

الأهل والولد ؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابيه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها،  
الكن لا يستوى القصدان : قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلًا بالضمن ،  
وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن . فثبت أن قصد الحظ في هذا  
القسم غير قادح في العمل

فإن قيل : فطالب الحظ إذا فرغناه لم يقصد الامتثال على حال ، وإنما طلب  
حظه مجرداً ، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر  
عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟  
فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضاً ؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى  
حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه . وقصد الوجه  
المشروع يتضمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلي  
وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع . وأما  
العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو  
خالفه ، فليس من الحق في شيء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فإن قيل : أما كونه عاملاً على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بهوى لا بالحق ؛  
وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بهوى بإطلاق . فقد تبين في موضعه  
أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسي ، فلا ينسب عمله إلى  
الهوى هكذا بإطلاق . وإذا وافق أمر الشرع جهلاً فسيأتي أنه يصح عمله على  
الجملة ، فلا يكون عمله بهوى أيضاً . وإلى هذا فالعامل بهوى إذا صادف أمر الشارع  
فلم تقوّل إنه عامل بهوى وقد وافق قصده مع مامراً آنفاً أن موافقة أمر الشارع  
تصير الحظ محموداً

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له ؛

ببل الحالات ثلاث :

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ما علم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا ظن في تقديره أن العمل هكذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لكن فرط في الاحتياط لذلك العمل ، فيؤاخذ في الطريق . وقد لا يؤاخذ إذا لم يعد مفراطاً ، ويمضى عمله إن كان موافقاً .  
وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء في العبادات وافق أو خالف لا اعتبار بما يخالف فيه ، لأنه مخالف القصد باطلاق . وفي العادات ، الأصل اعتبار ما وافق<sup>(١)</sup> دون ما خالف ، لأن ما لا تشترط النية في صحته من الاعمال لا اعتبار بموافقه في القصد الشرعي ولا مخالفته ، كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً ، أو شرب جلاباً يظنه خمراً . إلا أن عليه في قصد المخالفة درك الإثم .  
وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة ، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل ، أو يدري ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع ، وحكمه في العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتثال ، ولذلك لم يكلف الناسي ولا العافل ولا غير العاقل . وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة

وفي هذا الموضوع نظر ، إذ يقال : إن المقصد هنا لما انتفى فلموافقة غير معتبرة . لإمكان الاسترسال بها في المخالفة . وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور ، كالطفل والسفيه الذي لا قصد له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال . فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة ، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة

(١) أي فما فعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أي غير باطل ، فتسحب عليه أحكام الصحيح . وأما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع . وقوله (لأن ما لا تشترط النية الخ) توجيه لا اعتبار ما وافق مع كونه ناوياً للمخالفة



منها لا ماخالفها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الى المصلحة غير منتهض ، فهو بهذا القصد مخالف للشارع ، وقد يقال القصد انما يعتبر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فصح

## فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع ، فان مامضى الكلام فيه مع اضطلاع الفقهاء ، وأما اذا اعتبرنا ما هو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام ، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم<sup>(١)</sup> والله أعلم

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق ، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التي هي طرق الحظوظ العاجلة ؛ كالعقود على اختلافها ، والتصارييف المالية على تنوعها «والثاني» ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

﴿فأما الأول﴾ فالنباية فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لا يختص به منها ، فيجوز أن يترتب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفسد عنه ، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه ، لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجار . والخدمة ، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك ، مالم يكن مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً ، كالأكل والشرب واللبس والسكنى ، وغير ذلك مما جرت به العادات ، وكالتكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النباية فيها شرعاً ، فان مثل هذا مفروغ من

(١) وهو عدم ترتب الاثار الاخروية عليه من مرجو الثواب

النظر فيه ، لأن حكمته لا تتعدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار ، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعاً الى المال فإن النيابة فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فهو مجال نظر واجتهاد ، كالحج<sup>(١)</sup> والكفارات . فالحج بناء على أن المذهب فيه التعبد ، فلا تصح النيابة فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية فى الذبح بناء على ما بنى عليه فى الحج ، وما أشبه هذه الأشياء

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة ، وإلا صحت النيابة . وهذا القسم لا يحتاج الى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .  
 \* وأما الثانى \* فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ، ولا يغنى فيها عن المكلف غيره . وعمل العامل لا يجزى به غيره<sup>(٢)</sup> ، ولا ينتقل بالقصد اليه ، ولا يثبت إن وهب ، ولا يحمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى نقلاً وتعليلاً

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور :

\* أحدها \* النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : ( ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ) ( وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ) وفى القرآن : ( وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ) فى مواضع . وفى بعضها : ( وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمَلِهَا لَا يُحْمَلْ

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح ، لأن تقدير كلامه : ان كان الامر العادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر . وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روعى . ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والامور المالية لكان اوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الأدلة فى الآيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعانى

منه شيء ولو كان ذا قرْبى ( ثم قال : (ومن تزكَّى فإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ )  
 وقال تعالى : ( وقال الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ .  
 وماهُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ . إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ) وقال : ( وقالوا لنا  
 أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ) وقال تعالى : ( ولا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ  
 وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ . ما عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ) الآية !

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً ؛ كقوله  
 ( يومَ لا تملكُ نفسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً ) فهذا عام في نقل الأجور أو حمل الأوزار  
 ونحوها . وقال : ( واخشَوْا يَوْمًا لا يَجْزِي والدُّ عن ولدِهِ ، ولا مولودُهُ هو جازٍ  
 عن والدِهِ شَيْئاً ) وقال : ( واتقوا يَوْمًا لا تجزي نَفْسٌ عن نَفْسٍ شَيْئاً ولا يُقْبَلُ  
 مِنْهَا شَفَاعَةٌ ولا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ) الآية ؛ الى كثير من هذا المعنى . وفي الحديث  
 حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين : « يا بني فلان إني لا أملك  
 لكم من الله شيئاً »

﴿ والثاني ﴾ المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله ، والتوجه اليه ،  
 والتذلل بين يديه ، والانتقاد تحت حكمه ، وعمارة القلب بذكره ؛ حتى يكون  
 العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً  
 في مرضاته وما يقرب اليه على حسب طاقته . والنياحة تنافي هذا المقصود وتضاده ؛  
 لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً  
 ولا متوجهاً ، إذا ناب عنه غيره في ذلك . وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك  
 الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات  
 العبودية ، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه الى غيره . والنياحة إنما معناها  
 أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب ، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به  
 النائب ، وذلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات ؛ فإن النائب في أداء  
 الدين مثلاً لما قام مقام المديان ، صار المديان متصفاً بأنه مؤد لدينه ؛ فلا مطالبة

لغيريم بعد ذلك به . وهذا في التعمد لا يتصور ، ما لم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب . ولا نيابة إذ ذاك على حال

﴿ والثالث ﴾ أنه لو صححت النيابة في العبادات البدنية<sup>(١)</sup> ، لصحت في الأعمال القلبية ؛ كالأيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النيابة ، فكان يجوز أمره ابتداءً على التخيير بين العمل والاستنابة ، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك . وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، من جهة أن حكم هذه الأحكام المختصة . فكذلك سائر التبعيدات

وما تقدم<sup>(٢)</sup> من آيات القرآن كلها عمومات لا تشمل التخصيص ، لأنها

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه — وإن كان الاصل فيما سبق عاماً — لأنها بقطع النظر عن الأدلة التي يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها ، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النيابة رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً. وقوله ( ولم تكن التكاليف الخ ) أي مطلقاً بدنية أو قلبية . وقوله ( وكل ذلك باطل ) أي اللوازم الثلاثة باطلة ، أي فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله ( من جهة أن حكم هذه الأحكام المختصة ) راجعاً لخصوص الدليل الثالث ، أي أن التبعيدات المختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً . فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التبعيدات لا نيابة فيها . ويصح أن يعود قوله ( وكل ذلك باطل ) إلى ما دخل تحت قوله ( ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها ) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين

(٢) لو قدم هذا على الثاني وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالأشكال بعده حيث يقول فيه ( وتبين أن ما تقدم في الكفاية ليست على العموم )

محكمات نزلت بمكة<sup>(١)</sup> احتجاجاً على الكفار ، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض او دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيهم ردة عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة في الباقي فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره . وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها<sup>(٢)</sup> عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة ، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿ فإن قيل ﴾ : كيف هذا ؟ وقد جاء في النيابة في العبادات ، واكتساب الأجر والوزر من الغير ، وعلى ما لم يعمل ، أشياء :

( أحدها ) الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهي جملة : منها أن « الميِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ »<sup>(٣)</sup> « وَأَنْ « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا أَوْ عَلَيْهِ وَزُرُّهَا »<sup>(٤)</sup> « وَأَنْ « الرَّجُلُ إِذَا مَاتَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ »<sup>(٥)</sup> « وَأَنَّهُ « مَا مِنْ نَفْسٍ تَقْتُلُ ظَالِمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا »<sup>(٦)</sup> « وفي القرآن : « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ) وَفُسر بأن الأبناء يرفعون الى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم . وفي

(١) أي ما عدا الآية الأخيرة ، فإنها من سورة البقرة

(٢) سيأتي لذلك في الأدلة مبحث واسع شاف . وقوله (الأمور المعارضة) أي العشرة المشهورة التي منها الاضرار والحقيقة والمجاز الخ . والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه . وسيأتي في محله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠)

(٥) (إذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة الخ) أخرجه في التيسير عن

الخمسة إلا البخاري

(٦) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠) وفي لفظه هناك اختلاف عما هنا

الحديث : « إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبّت على الرَّاحِلَةِ ، فأحجُّ عنه ؟ قال : نعم <sup>(١)</sup> » وفي رواية : « أفرأيت لو كان على أهلك دينٌ فقضيتِه ، أكان يُجزئُه ؟ قالت : نعم . قال : فدينُ الله أحقُّ أن يُقضَى <sup>(٢)</sup> . » « ومن مات وعليه صومٌ صام عنه وليه <sup>(٣)</sup> » وقيل يارسول الله إن أمي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضه . قال : فاقضه عنها <sup>(٤)</sup> » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبار علماء . وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى . فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها ، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة

( والثاني ) أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها ، وهي قاعدة الصدقة عن الغير ، وهي عبادة ؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به ، ولا سيما إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النيابة . ويؤكد ذلك ما كان

(١) رواه في التيسير ( إن فريضة الله على عباده في الحج الح ) عن الستة

(٢) هذه الرواية في الحج اختص بها النسائي (راجع النسائي جزء ٢ - ص ٥)

ونيل الاوطار ( ج ٥ - ص ١١ )

قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير :

حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ( فدين الله أحق بالقضاء ) متفق على صحته من حديث ابن عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، الحديث ، وله طرق فيها والفاظ مختلفة وفي رواية : جاء رجل فقال : إن أختي نذرت أن تحج ، وفي رواية النسائي إن أبي مات ولم يحج . وسيأتي في الصوم اهـ ( مجموع ج ٥ - ص ٥١١ )

(٣) رواه الشيخان وأبو داود ( تيسير )

(٤) ( إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها ؟ قال رأيت لو كان على أمك دين فقضيتِه

أكان يؤدي ذلك عنها ؟ قالت نعم . قال فصومي عن أمك ) أخرجه في التيسير عن الخمسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير ،  
والزكاة أخية الصلاة (١)

( والثالث ) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالتفق عليها (٢) ، وهي تحمل  
العاقلة للدية في قتل الخطأ ؛ فان حصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو ،  
وليس ذلك الا من باب النيابة في أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنه أيضاً نيابة  
الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنيابة عنه في  
سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء للغير ، فإن حقيقته خضوع لله  
وتوجه إليه . والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم  
الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ، ولن في الأرض عموماً ، وقد استغفر النبي صلى الله  
عليه وسلم لأبويه حتى نزل : ( ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين )  
وقال في ابن أبي : « لأستغفرن لك ما لم أنه عنك » حتى نزل : ( استغفروا لهم  
أولاً تستغفروا لهم ) (٣) ونزل : ( ولا تصل على أحدٍ منهم مات أبداً ) الآية !  
وإن كان قد نهى عنه فلم ينفه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم . وقال عليه الصلاة

(١) جملة خطائية ، يقوى بها الاشكال ليجرى فيما ليس فيه شائبة مالية

(٢) المخالف فيها قليل ، راجع الخلاف في أعلام الموقعين

(٣) في روح المعاني في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبي سأل الرسول  
عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل ( استغفر لهم أو لا تستغفر لهم  
ان تستغفر لهم الآية ) فقال عليه السلام لا يزيدن على السبعين فنزل ( سواء عليهم  
استغفرت لهم الآية ) وقال المفسران هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها في عامة  
المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبي قول الرسول لأستغفرن لك ما لم أنه عنك . انما  
ذكر وهافيا يتعلق بأبي طالب لما سمع كلام أبي جهل ومن معه في مرض الوفاة ، ولم  
يسمع منه صلى الله عليه وسلم نصحه له ، وبقى على دين الجاهلية ، فنزلت الآية ( ما كان  
للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ) وعزه الالوسى للبخارى ومسلم وكثير  
من الأئمة وهو الصحيح خلافا لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبويه عليه السلام .  
وبهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الاولى والحديث

والسلام « اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ <sup>(١)</sup> » وَعَلَى الْجُمْلَةِ فَالدَّعَاءُ لِلغَيْرِ مِمَّا غَلِمَ مِنْ دِينِ الْأُمَّةِ ضَرُورَةٌ

( والرابع ) أن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات <sup>(٢)</sup> صحيحة ؛ وكذلك بعض العبادات البدنية ، وإن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فانه جائز أن يستنوب فيه المكلف به غيره بجعل وبغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فاذا جازت النيابة في مثل هذا فلتجز في باقى الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

( والخامس ) أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها ؛ وقد يجازى الانسان على ما لم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهو أصل متفق عليه في الجملة . وذلك ضربان :

« أحدهما » المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه ، فانه إن كانت باكتساب <sup>(٣)</sup> كُفِّرَ بها من سيئاته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحملَ غيره وزرّه ، ولم يعمل بذلك <sup>(٤)</sup> ، فضلاً عن أن يجد ألمه ، كما في حديث أبى هريرة رضى الله عنه في المفلس يوم القيامة <sup>(٥)</sup> . وإن كانت بغير اكتساب فهى

(١) أخرجه المناوى في كنوز الحقائق عن البزار  
(٢) ليس محل نزاع ، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الاشكال ، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة ، فاذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة . ومنه العبادات . ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعاق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التى جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهى ضعيفة

(٣) أى اكتساب الغير . وقوله (بغير اكتساب) أى بأن كانت من الله محضاً  
(٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتئم مع قوله (فضلاً عن أن يجد ألمه)  
(٥) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أتدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع . فقال (إن المفلس من أمتى من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتى قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته ، وهذا من



كفارات فقط ، أو كفارات وأجور . وكما جاء فيمن « غرسَ غرساً أو زرعَ زرعاً يأكلُ منه إنسانٌ أو حيوانٌ أنه له أجرٌ <sup>(١)</sup> » وفيمن « ارتبطَ فرساً في سبيلِ اللهِ فأكلَ في مَرَجٍ أو روضةٍ ، أو شربَ في نهرٍ أو استنَّ شرفاً أو شرفين ، ولم يُرد أن يكون ذلك فهي له حسنات <sup>(٢)</sup> » وسائر ما جاء في هذا المعنى

« والضرب الثاني » النيات التي تتجاوز الأعمال كما جاء : « أن المرءُ يكتبُ له قيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبسه عنه عُذرٌ <sup>(٣)</sup> » وكذلك سائر الأعمال ، حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنى أن يكون له مالٌ يعمل به مثلَ عملِ فلان : « فهما في الأجرِ سواء » وفي الآخر : « فهما في الوزرِ سواء <sup>(٤)</sup> » وحديث : « من همَّ بحسنةٍ فلم يعملها كتبت له حسنةً <sup>(٥)</sup> » « والمسلمان يلتقيان بسيفيهما »

حسناته . فان فئت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم يطرح في النار) رواه مسلم والترمذى وغيرهما — ( ترغيب )

(١) ( تقدم ج ١ — ص ٢١٢ )

(٢) لعلها رواية بالمعنى . وإلا . فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله ( ولم يرد ذلك ) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا

(٣) روى مالك وأبوداود والنسائي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ( ما من امرئ تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلواته ، وكان نومه عليه صدقة ) وروى مسلم عن جابر ( إن بالمدينة لرجالاً ما سرتهم مسيراً ولا قطعتم وادباً إلا كانوا معكم . حبسهم المرض ) وروى البخارى مثله بخلاف يسير في بعض لفظه . وفي رواية أخرى لمسلم عن وكع ذكر فيها ( إلا شركوكم في الأجر )

(٤) أخرجه في الترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذى

بلفظ ( فأجرهما سواء ووزرهما سواء )

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان

الحديث <sup>(١)</sup>! الى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر . فاذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيره ، فأولى <sup>(٢)</sup> أن يكون كالعامل اذا استناب غيره على العمل

﴿ فالجواب ﴾ أن هذه الأشياء وإن كان منها ما قال بعض العلماء فيه بصحة

النيابة ، فإن للنظر فيها متسعاً

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب ؛ فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقرب إلى الله تعالى وتوجه إليه . والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .

وأما قاعدة الدعاء فظاهر أنه ليس في الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاعة للغير فليس

من هذا الباب .

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فإنها مصالح معقولة المعنى ، لا يشترط فيها — من حيث هي كذلك — نية ، بل المنوب عنه إن نوى القربة . فيما له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهاد وإن كان من الأعمال المودودة في العبادات ، فهي في الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدنيا ، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخرى إلا إذا

(١) ( إذا التقا المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار )

قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال ( إنه كان حريصاً على قتل صاحبه )

أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي

(٢) أي لأن النية حينئذ حاصلة وقد حصل المنوى بالفعل وإن كان من غيره .

وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله ( فاذا كان كالعامل الخ ) إلى الضرب الثاني فقط .

إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة ، ولا بين وجه الاستدلال به . أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجة لكن السياق في ذكره للأعمال في

الثاني يشهد للتقرير الأول

تقصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله . فإن قصد الدنيا فذلك حظه ، مع ان المصلحة الجهادية قائمة ، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والجهاد شعبة منها . على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل ، لما فيه من تعريض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا . ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً . فهذا الأصل لا اعتراض به أيضاً

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة في التعبد . وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه ، لا لأمر خارج عن ذلك . وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم ، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم ، فمن باب الغرامات ، فهي معاوضات ؛ لأن الأعيان الأخرى إنما تكون في الأجور والأوزار ، إذ لا دينار هناك ولا درهم ، وقد فات القضاء في الدنيا

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال ، ومن باب الاحسان به إن كان باختيار مالكة

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة الى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة ، إذ عد في الجزاء — بسبب نيته — كمن عمل ، تفضلاً من الله تعالى ، مع أن الأحكام إنما تجرى في الدنيا على الظاهر ، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها ، مع أن ذلك لا يسقط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى . كما أنه لو تمنى <sup>(١)</sup> أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر ، كان له وزر من عمل ، ولا يعد في الدنيا كمن عمل ، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة . فليست من النيابة في شيء . وإن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب ، فعمله عليه أو له . فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل

ونرجع الى ما ذكر أول السؤال ، فانه عمدة من خالف في المسألة .

(١) أي عزم وصمم ، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

حديث تعذيب الميت ببكاء الحى ظاهرٌ حمّله على عادة العرب فى تحريض المريض — اذا ظن الموت — أهله على البكاء عليه . وأما من سن سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث ، وما أشبه ذلك ، فان الجزاء فيها راجع الى عمل المأجور أو الموزور ، لأنه الذى تسبب فيه أولاً . فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل الراجع الى المتسبب ناشئ عن عمله ، لا عن عمل المتسبب الثانى . والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى : ( والذين آمنوا واتبعتهم ذُرِّيَّاتُهُمْ ) الآية : لأن ولده كسب من كسبه ، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب الى الأب . وبذلك فسر قوله تعالى : ( ما أغنى عنه ماله وما كسب ) أن ولده من كسبه ، فلا غرو أن يرجع الى منزلته وتقر عينه به <sup>(١)</sup> كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة . وذلك قوله تعالى ( وما ألتناهم من عملهم من شيء )

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقى من الأحاديث ؛ فانها كالنص فى معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة — وذلك الصيام والحج — وأما النذر فانما كان صياماً فيرجع الى الصيام والذى يجاب به فيها أمور :

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نبه البخارى ومسلم على اضطرابها ، فانظره فى الإكمال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذالم تعارض أصلاً قطعياً فكيف اذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوى قال فى حديث : « مَنْ ماتَ وعليه صومٌ صامَ عنه وليُّه » <sup>(٢)</sup> إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه . وقال فى حديث التى ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه الا ابن عباس . وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

(١) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية ( وأن ليس للانسان إلا ماسعى ) فان الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعى الآباء .  
(٢) تقدم ( ج ٢ — ص ٢٣٢ )

( والثاني ) أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث : منهم من قبل ما صح منها باطلاق ، كأحمد ابن حنبل ؛ ومنهم من قال ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام ، وهو مذهب الشافعي ، ومنهم من منع باطلاق ، كمالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر . ويدل على ذلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي ، وإن كان ذلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف ، لأنهما تبع . ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره ؛ كبيع الشجرة بثمره قد أبرت ، وبيع العبد بماله . واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية

( والثالث ) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم ، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً ، لا من جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه <sup>(١)</sup> . وقال هذا القائل : لا يعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كما قال تعالى : ( وأن ليس للإنسان إلا ما سعى )

( والرابع ) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : ( وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ) وهو قول بعض العلماء

( والخامس ) أن قوله « صام عنه وليه » محمول على ما تصح فيه النيابة ، وهو الصدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقتضى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره . وذلك في الصيام الإطعام ، وفي الحج النفقة عن من يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك

(١) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت لو كان على أهلك دين إلى أن قال : فدين الله أحق أن يقضى )

والسادس أن هذه الأحاديث — على قلتها — مُعارضَةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي ، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي ، فلا يعارض الظن القطع ؛ كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق .

### فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهذا الموضع ، وهي مسألة هبة الثواب وفيها نظر فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين :

( أحدهما ) أن الهبة إنما سحت في الشريعة في شيء مخصوص ، وهو المال . وأما في ثواب الأعمال فلا . وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها .

( والثاني ) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة إلى الأسباب ؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى : ( تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ ) ثم قال : ( وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ) وقوله ( جزاء بما كانوا يعملون ) ( ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ) وهو كثير . وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات ؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة للكلف فيه . هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل . وإذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا في يده منه شيء . فإذا لا يصح فيه تصرف ؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختياري ، وليس في الجزء ذلك . فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك ، كما لا يصح لغيره وللمجيز أن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدهما) أن أدلته من الشرع هي الأدلة على حواز الهبة في الأموال وتوابعها، إما أن تدخل تحت عمومها أو اطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر. فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر. وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب<sup>(١)</sup>، لا يصح فيها غير ذلك. فإذا كان كذلك صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه

(والثاني) أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضى بصحة الملك لهذا العامل؛ كما يصح في الأمور الديوية. وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة

لا يقال: إن الثواب لا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثِيَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) الآية، فذلك بمعنى<sup>(٢)</sup> الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن

لأننا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى، واستقر له ملكاً بالتملك، وإن لم يحزه الآن. ولا يلزم من الملك الحوز. وإذا صح مثل هذا في المال، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها، صح فيما نحن فيه؛ فقد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان؛ ويقول: إن اشترى لى وكبلى عبداً فهو حر أو هبة لأخى، وما أشبه ذلك، وإن لم يحصل شيء من ذلك

(١) أين هذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالى فكأنه أعطى المال للتصدق عليه، وناب عنه في صرفه فقط، فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر

(٢) أى من باب، وشبيهه به

في حوزة ؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فعله وإن لم يعلم به الموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل . فقد وضح إذاً مغزى النظر في هبة الثواب . والله الموفق للصواب .

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

من مقصود الشارع في الأعمال <sup>(١)</sup> دوام المكاف عليها . والدليل على ذلك . واضح ؛ كقوله تعالى : ( إِيَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ) وقوله : ( يَفِيضُونَ الصَّلَاةَ ) وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة ؛ كقوله : ( وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ) وفي الحديث : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ . وَإِنْ قَلَّ » <sup>(٢)</sup> وقال : « خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا » <sup>(٣)</sup> . « وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ إِذَا عَمِلَ عَمَلًا أَثْبَتَهُ » « وَكَانَ عَمَلُهُ دِيمَةً » . وأيضاً فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسئوليات ومستحبات ، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع الى إدامة الأعمال . وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا : ( فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار

(١) أي أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول انصباب ولم يحصل في العام بعده فلا . وهكذا يقال في غيرها فهو ظاهر في العبادات المذكورة  
(٢) رواه في التيسير ( أحب الأعمال إلى الله تعالى مادام وإن قل ) عن الستة وهو جزء من حديث طويل



## فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق ؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم . فالمكاف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب ، فمن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه ، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المشقة التي تدخل على المكاف من وجهين : « أحدهما » من جهة شدة التكليف في نفسه ، بكثرتة أو ثقله في نفسه . « والثاني » من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفا . وحسبك من ذلك الصلاة ، فإنها من جهة حقيقته خفيفة ، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : ( وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ) فجعلها كبيرة ، حتى قرن بها الأمر بالصبر ، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة ، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق ، والرجاء الذي هو حاد . وذلك ما تضمنه قوله : ( الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة . ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكليف على التوسط ، وأسقط الحرج . ونهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ . وَلَا تَبْغِضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ ، فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى » <sup>(١)</sup> وقال : « مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَعْطِيهِ » <sup>(٢)</sup> وهذا يشمل التشديد بالدوام ، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال .

والأدلة على هذا المعنى كثيرة

(١) تقدم ( ج ٢ - ص ١٣٨ )

(٢) تقدم ( ج ٢ - ص ١٤٥ )

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الشريعة بحسب المكلفين كليةٌ عامةٌ ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية<sup>(١)</sup> بعضٌ دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلفٌ ألبته . والدليل على ذلك - مع أنه واضح - أمور :

( أحدها ) النصوص المتضافرة ؛ كقوله تعالى : ( وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا )<sup>(٢)</sup> وقوله : ( قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ) وقوله عليه الصلاة والسلام : « بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »<sup>(٣)</sup> وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره<sup>(٤)</sup> ، لم يكن مرسلًا للناس جميعاً ؛ إذ يصدق على من لم يكف

(١) تغليب على الاناحة . وإلا فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً . ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية ، وهو الوضعية . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها ، إذ كون الزوال سبباً في وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال في بقيتها . تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع (٢) لأن المعنى على المشهور وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة ، فالشريعة

مأمور بتبليغها للناس كافة . وفي آية ( يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة . فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة . أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب ، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلًا لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به ، فيكون البعض للبعض ، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه . فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا ( بهذه الشريعة ) فكفى كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب .

(٣) ( أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي : كان كل نبي يبعث لأمة خاصة وبعثت إلى الأحمر والأسود الخ ) أخرجه الشيخان والنسائي (٤) أي بما لم يخاطب به غيره . أما تعبيره فقيهه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به ، فلا يكون مرسلاً<sup>(١)</sup> بذلك الحكم الخاص الى الناس جميعاً . وذلك باطل . فما أدى إليه مثله . بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكاف ، فإنه لم يرسل إليه بإطلاق ، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن . فلا اعتراض به . وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة الى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه<sup>(٢)</sup>

( والثاني ) ان الأحكام اذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة الى ما تقتضيه من المصالح مرآة<sup>(٣)</sup> ؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه . فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص . وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصاً برسول الله صلى الله عليه وسلم : كقوله : ( وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي — الى قوله : خالصة لك من دون المؤمنين ) وقوله : ( تُرجى من تشاء منهمن ) الآية ! وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل . ويرجع الى هذا ما خص هو به بعض أصحابه ، كشهادة خزيمه . فإنه راجع اليه<sup>(٤)</sup> عليه الصلاة والسلام ،

(١) بالتأمل نراه يدخل في الدليل عموم المتعاق ، وهو ما أشرنا إليه بقولنا ( بهذه الشريعة ) فدليله متوقف على هذا ، إذ مجرد كون المرسل اليهم الناس جميعاً لا يكفي إلا بمراعاة العموم أيضاً فيما هو مرسل به

(٢) أى فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه الى أوليائهم

(٣) أى تنطبق فيهم هذه المصالح على السواء ، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الانسانى المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها

(٤) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الايمان بصدقه صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه ، فلا أن يكون صادقاً في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى . فاختصاص حذيفة في هذا رجوع الى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته . يراجع أعلام الموقعين في هذا ويبيانه أن خزيمه تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن اليها غيره من الصحابة الحاضرين

أو غير راجع اليه ؛ كاختصاص<sup>(١)</sup> أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة ،  
 وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزىء عن أحدٍ بعدك »<sup>(٢)</sup> فهذا لا نظر فيه ؛ إذ هو  
 راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص  
 في مواضعه<sup>(٣)</sup> ، إعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص  
 ( والثالث ) اجماع العلماء المتقدمين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن  
 بعدهم . ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع في أمثالها ،  
 وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجرى  
 على العموم ، إما بالقياس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجرى على العموم المعنوي ،  
 أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة  
 الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : ( فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوجناكها لكي  
 لا يكون على المؤمنين حرجٌ ) الآية ! فقرر الحكم في مخصوص ليكون<sup>(٤)</sup> عاما  
 في الناس . وتقرر صحة الاجماع لا يحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول  
 أحكام الشريعة

( والرابع ) أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى ينحصر بالخروج عنه  
 بعض الناس ، لجاز مثل ذلك في قواعد الاسلام أن لا يخاطب بها بعض من  
 كملت فيه شروط التكليف بها . وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر .

(١) راجع أعلام الموقعين لتقف على الحكمة فيه

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٣) وهى الآية والحديثان . والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر  
 الشريعة — مما لم ينص فيه على التخصيص — عام

(٤) الا أن فى الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعى عام . فالآية  
 وان كانت صيغتها خاصة لاعامة ، الا انها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم ، حتى  
 تستفاد الحكمة فيما حصل ، ولا يتوهم أنها خصوصية

وهذا باطل باجماع . فما لزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك <sup>(١)</sup> ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة والفتيا في النوازل ، والعرافة والنقابة ، والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها ، فان هذه الأشياء راجعة الى النظر في شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به . فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الاطلاق والعموم . ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والصلاة ونحوها . فالتكليف عام لإخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن حجة أخرى ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . وكذلك الأمر في كل ما كان مؤمها للخطاب الخاص ، كمراتب <sup>(٢)</sup> الإيغال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك

### فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(منها) أنه يعطى قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه ، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع . فلا يصح

(١) أى ولا أعنى بذلك خروج ما كان مؤمها لتخصيص الخطابات ، كالولايات الخ ، فانها داخلة في القاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها . كغيرها من سائر التكليف . فالزكاة مثلا مكلف بها على العموم ، ولكن مع مراعاة النصاب مثلا وسائر الشروط ، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط . فتعتبر عامة بهذا المعنى . ولو قال ( ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ ) لكان أوضح

(٢) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه ، وأخذ لها على وجهها الشرعى . أى فليس الاول مخاطبا بما لم يخاطب به الثانى ، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة

مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق — إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد؛ وليس في القضية لفظ يستنداليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك الى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها مافى معناها، وهو معنى القياس؛ وتأييد بعمل الصحابة رضى الله عنهم، فالشرح الصدر لقبوله .  
ولعل هذا يبسط في كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله

( ومنها ) أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأموار من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن صدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع، يحمل عليهم، وينسبهم الى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة لسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آنفاً؛ ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة<sup>(١)</sup> حتى يتبين ذلك. والله المستعان

( ومن ذلك ) أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيض لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المهمكين في الشهوات، الى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل اليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقهم إباحة بعض المنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور. فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوى بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي.

(١) وما تقدم له في مراتب الايغال في الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق

وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم : إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص .  
وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم . فليُتَن به . وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين ، على حسب ما كانت  
بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خص به ، كذلك المزايا والمناقب .  
فما من مزية أُعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم — سوى ما وقع استثناءؤه —  
إلا وقد أعطيت أمته منها انموذجا . فهي عامة كعموم التكليف . بل قد زعم  
ابن العربي أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه ، وأشركهم  
معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء

﴿ أما أولاً ﴾ فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد  
كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت  
تسكنى العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون ؛ ولكن الله من على العباد  
بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى : ( لَتَحْكَمَ بَيْنَ  
النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ) وقال في الأمة : ( لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ) وهذا  
واضح فلا بطول به

﴿ وأما ثانياً ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، تقتصر منها على  
ثلاثين وجهاً :

( أحدها ) الصلاة من الله تعالى ، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام :  
( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) الآية ، وقال في الأمة : ( هو الذي  
يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ) الآية ، وقال ( أولئك  
عليهم صلواتٌ من ربهم ورحمة )

( والثاني ) الإِ عطاء، إلى الإِ رضاء، قال تعالى في النبي: ( ولسوف يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ) وقال في الأمة: ( لِيَدْخِلْنَهُمْ مُدْخَلَ رِضْوَانِهِ ) وقال : ( رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ )

( والثالث ) غفران ما تقدم وما تأخر ، قال تعالى : ( لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ) وفي الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة : هنيئاً مريئاً ! فما لنا ؟ فنزل : ( لِيَدْخِلِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ) فعمّ ما تقدم وما تأخر . وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله : ( وَوَيْتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ) وقال في الأمة : ( مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ) الآية .

وهو الوجه الرابع

( والخامس ) الوحي وهو النبوة ؛ قال تعالى : ( إنا أوحينا إليك ) وسائر ما في هذا المعنى ولا يحتاج الى شاهد ، وفي الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء<sup>(١)</sup> من ستة

(١) اذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر ، يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح . ثم جاء الوحي بعدها ، وبمجموع ذلك مع الوحي ثلاثة وعشرون سنة على قول . أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة ، فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من زمن النبوة والوحي . فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه . إذ ليس الغرض أن النبوة تنجزاً الى هذه الاجزاء والرؤيا جزؤ منها . فهو غير معقول في ذاته أن تكرر الرؤيا الصادقة جزءاً من نبوة الوحي مهما صغر هذا الجزء . لأن النبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئياً بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون ان حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق ، ولكنه لم يأت في ذلك بمقنع . وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد . فان كلامنا في شرح هذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة . وكونه لم يثبت أن رؤيا



وأربعين جزءاً من النبوة» (١)

(والسادس) نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: (قد نرَى تَقَلُّبَ وجهِك في السماء) فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يرد إلى الكعبة، وقال تعالى أيضاً (ترجى من تشاء منهمن وتؤوى اليك من تشاء) لما كان قد حُبب إليه النساء فلم يوقف (٢) فيهن على عدد معلوم. وفي الأمة قال عمر « وافقت ربي في ثلاث: قلت يا رسول الله لو اتخذت مقام إبراهيم مُصلّى! فنزات: ( واتخذوا من مقام إبراهيم مُصلّى). وقلت يا رسول الله يدخل عليك البرّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب فأنزل الله آية الحجاب — قال — وبلغني معاتبته النبي صلى الله عليه وسلم بعض نساؤه، فدخلت عليهن فقلت: إن اتهمتن، أوليبيدئن الله رسوله خيراً ممنكن. فأنزل الله: (عسى ربه إن طلقكُنّ) الآية!». وحديث (٣) التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي صلى الله عليه وسلم أن الأنبياء كذلك لا يضر. لأننا نحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم التي سبقت الوحي وكانت كفلق الصبح. ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها سائر الخلق لا يظهر

(١) رواه البخارى عن أبي سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة معا، واحمد وابن ماجه عن أنى رزين العقيلي، والطبرانى عن ابن مسعود آه من الجامع الصغير. قال العزيزى: أسانيد صحيجه، وأشار بتعداد مخرجه الى تواتره (٢) ليس موضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الاربع التي اذن بها لسائر الامه، بل الكلام في موضوع القسم بين نساؤه، وما الى ذلك من تسريح من يشاء وامسك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب. وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تنكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهمن) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها. هكذا نسبوا إليه. ولكنه على ما ترى في عداد الاكثار من الاحتمالات والنقول

(٣) رواه الطبرانى في تفسيره عن أبي العالية

زوجي ظاهر مني ، وقد طالت صحبتي معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الصلاة والسلام : « قد حرمتِ عليه » فرفعت رأسها الى السماء ، فقالت : الى الله أشكو حاجتي اليه . ثم عادت ، فأجابها ، ثم ذهبت لتعيد الثالثة ، فأنزل الله : ( قد سمع الله قولَ التي تُجادلُك في زوجها ) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت ، إذ قالت : وأنا حينئذ أعلم أني بريئة ، وأن الله مُبرئِي براءتي ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزلٌ في شأني وحيّاً يُتلى ، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيّ بأمر يتلى ؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم رؤيا يبرئني الله بها . وقال هلال ابن أمية : والذي بعثك بالحق إني لصادق ، فلينزلن الله ما يبريء ظهري من الحد . فنزل : ( والذين يرمون أزواجهم ) الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي بانهطاعه

( والسابع ) الشفاعة ، قال تعالى : ( عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً ) وقد ثبتت شفاعته هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس : « يشفع في مثل ربيعة ومضر » (١) ، « أئمتكم شفاعواكم » (٢) وغير ذلك .

( والثامن ) شرح الصدر ، قال تعالى : ( ألم نشرح لك صدرك ) الآية ! وقال في الأمة : ( أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه )

( والتاسع ) الاختصاص بالمحبة ، لأن محمداً حبيبُ الله . ثبت ذلك في الحديث ، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون ، فقال بعضهم : عجباً

(١) ( سيكون في أمي رجل يقال له أويس بن عبد الله القرني وإن شفاعته في أمي مثل ربيعة ومضر ) رواه ابن عدي في الكامل باسناد ضعيف

(٢) روى في متن الاحياء ( أئمتكم شفاعواكم أو قال وفدكم إلى الله الخ ) قال العراقي حديث أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وضعف إسناده من حديث ابن عمر ، والبعوى وابن قانع والطبراني في معاجمهم والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه . وهو منقطع ، وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلاً . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كلبه الله تكليماً . وقال آخر : فميسى كلمة الله وروحه . وقال آخر : آدم اصطفاه الله . فخرج عليهم فسلم وقال : « قد سمعتُ كلامكم وعجبكم ، إن الله اتخذ إبراهيمَ خليلاً وهو كذلك . وموسى نجىُّ الله ، وهو كذلك . وعيسى روحُ الله . وهو كذلك . وآدم اصطفاه الله ، وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ، ولا فخر ، وأنا حاملُ لواء الحمدِ يومَ القيامة ، ولا فخر . وأنا أولُ شافعٍ وأنا أولُ مشفعٍ ، ولا فخر . وأنا أولُ من يحرك حلق الجنة فيفتحُ الله لي فيدخلنيها ومعى فقراء المؤمنين ، ولا فخر . وأنا أكرم الأولين والآخريين ، ولا فخر » <sup>(١)</sup> وفي الأمة : ( فسوف يأتي الله بقومٍ يُحبهم ويحبونه ) الآية .

وجاء في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخريين . وقد جاء في الأمة : ( كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس )

وهو الحادي عشر

( والثاني عشر ) أنه جعل شاهداً على أمته ، اختص <sup>(٢)</sup> بذلك دون الأنبياء عليهم السلام . وفي القرآن الكريم : ( وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ) .

( والثالث عشر ) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي حق الأمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدى الوليُّ

(١) رواه الترمذى وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر مع آية ( فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد ) قال المفسرون هو نبيهم . إلا أن يكون مراده أنه وحده الذى يشهد على أمته ، بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم . وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا . وهذا الأصل شاهد له ، وسيأتى بحول الله وقدرته .

( والرابع عشر ) الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره من الفضائل ، ففي القرآن : ( ومبشراً برسولٍ يأتي من بعدي اسمه أحمد ) وسميت أمته الحمّادين .  
 ( والخامس عشر ) العلم مع الأُمّية <sup>(١)</sup> قال تعالى : ( هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ) وقال : ( فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله ) الآية وفي الحديث : « نحن أمة أمّية لا نحسب ولا نكتب » <sup>(٢)</sup>  
 ( والسادس عشر ) <sup>(٣)</sup> مناجاة الملائكة ، ففي النبي صلى الله عليه وسلم ظاهره ، وقد روى في بعض الصحابة رضى الله عنهم أنه كان يكلمه الملك ؛ كعمران بن الحصين . وتقل عن الأولياء من هذا .

( والسابع عشر ) العفو قبل السؤال ؛ قال تعالى : ( عفا الله عنك لم أذنت لهم ) وفي الأُمة ( ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا <sup>(٤)</sup> عنكم )

( والثامن عشر ) رفع الذكر ، قال تعالى : ( ورفّعنا لك ذكرك ) وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه في عقد الإيمان ، وفي كفة الأذان ، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعاً منوّهاً به ، وقد جاء من ذكر الأُمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير . وجاء في بعض الأحاديث عن

(١) العلم مع الامية فيه صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والآيات صريحة فيه . وأُمة الأُمة تصرح بها الآيات . لكن أين في الآيات والحديث الوصف للأُمة بالعلم الذي لا يكون عادة مع الأُمية ، والمدلول عليه في مثل آية ( فأمنوا بالله الخ ) العلم الذي هو الإيمان ولو اُحقه ، التي لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ٥٢ )

(٣) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً

(٤) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله . وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب

على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام ، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللهم اجعلنى من أمة أحمد »<sup>(١)</sup> لما وجدنى التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم

( والتاسع عشر ) أن معاداتهم معاداة الله ، وموالاتهم موالاته الله<sup>(٢)</sup> : قال تعالى :  
( إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله ) وفى الحديث : « من آذنى فقد آذى الله »<sup>(٣)</sup> وفى الحديث : « من آذى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة »<sup>(٤)</sup> وقال تعالى :

( من يطع الرسول فقد أطاع الله ) ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله ( وتمام العشرين ) الاجتباء : فقال تعالى فى الأنبياء عليهم السلام ( واجتبيناهم وهديناهم إلى صراطٍ مستقيم ) وفى الأمة : ( هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج ) . وفى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق<sup>(٥)</sup> .  
وقال فى الأمة : ( ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا )

( والحادى والعشرون ) التسليم من الله . فى أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام . وقال تعالى : ( قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ) ، ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلامٌ عليكم ) ،

(١) روى أبو نعيم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الأمة — حديث طويل فى فضائل هذه الأمة — قال موسى فى آخره : يارب فاجعلنى من أمة أحمد . وفى حديث آخر لأبى نعيم عن أنس قال قال موسى فى آخره : اجعلنى من أمة هذا النبي )

(٢) لم يذكر الموالاتة فى الأمة ، وذكرها فى الرسول عليه السلام ، وسيأتى فى السابع والعشرين ما يتضمنه . ولو قال ( ومفهوم من آذى لى وليا الخ ، أن من والى لى وليا الخ ) لا أكمل المطلوب

(٣) رواه الطبرانى فى الأوسط عن أنس

(٤) رواه البخارى بلفظ ( من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب )

(٥) ذكره فى التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذى ( وأنا أكرم ولد آدم ،

على الله ولا نخر )

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة « اقرأ عليها السلام من ربها ومني » (١) .

( والثاني والعشرون ) التثبيت عند توقع النفلت البشرية . قال تعالى ( ولو لا أن ثبتتلك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً ) وفي الأمة : ( يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة )

( والثالث والعشرون ) العطاء من غير منة (٢) . قال تعالى : ( وإن لك لأجرًا غير ممنون ) وقال في الأمة ( فلهم أجرٌ غير ممنون ) .

( والرابع والعشرون ) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى ( إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه ) قال ابن عباس : علينا أن نجمله في صدرك ، ( ثم إن علينا بيانه ) علينا أن نبينه على لسانك ؛ وفي الأمة : ( ولقد يسرنا القرآن للذِّكرِ فهل من مُدِّكرِ ) .

( والخامس والعشرون ) جعل السلام عليهم مشروعاً في الصلاة . إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين (٣)

(١) أخرج في التيسير عن الشيخين ( أتى جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال يا رسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فإذا هي أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها بيت في الجنة من قصب لاصخب فيه ولا نصب ) قال صاحب التيسير : القصب هنا اللؤلؤ المجوف . وذكر في الزرقاني على المواهب عن الطبراني : جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : اقرأ عليها السلام من ربها ومني ، وبشرها الخ . .

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى ، فيحل وجه بدل وجه

(٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث ، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

( والسادس والعشرون ) أنه سمي نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرءوف الرحيم ، وللأمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم .

( والسابع والعشرون ) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ) وهم الأمراء والعلماء ؛ وفي الحديث : « مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي <sup>(١)</sup> » ، وقال : « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ »

( والثامن والعشرون ) اغطاب الوارد مورد الشفقة والحنان ؛ كقوله تعالى : ( طَهَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ) وقوله : ( فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ ) ( واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ) ؛ وفي الأمة : ( ما يريدُ اللهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ) الآية : ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ، ( يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً ) ( ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً )

( والتاسع والعشرون ) العصمة من الضلال بعد الهدى <sup>(٢)</sup> ، وغير ذلك من

(١) روى مسلم ( من اطاعني فقد اطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله . ومن اطاع أميرى فقد اطاعني ومن عصى أميرى فقد عصاني )

(٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في المصايح وصححه الترمذى . ( ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ هذه الآية : ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون ) إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فإن حديث ( لا تجتمع أمتي . . ) إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة من الأمة . وآية ( إلا عبادك منهم المخلصين ) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين . وحديث ( احفظ الله ) لا يخرج عن رسم طريق للحفاظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية . وحديث ( ما أخاف عليكم أن تشركوا ) متوجه لمجموع الأمة وجمهورها ، وإلا فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان في عهده صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعى خوفا على الجمهور المعنى بذلك الحديث

وجوه الحفظ العامة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة : « لا تجتمع أمتي على ضلالة <sup>(١)</sup> » وجاء : « احفظ الله يحفظك <sup>(٢)</sup> » وفي القرآن : « لأغويهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » تفسيره في قوله : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وفي قوله : « وإني والله ما أخافُ عليكم أن تشركوا بعدى ولكن أخاف عليكم أن تنذفوسوا فيها <sup>(٣)</sup> » .

( وتمام الثلاثين ) إمامة الأنبياء ، ففي حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمم بالأنبياء قال : « وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء فحانت الصلاة فأممتهم <sup>(٤)</sup> » وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان : ( ان إمام

فعله يعني إثبات العصمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الافراد وعبارته مطلقة ومحتملة ، والافراد في قوله ( احفظ الله ) لا يقتضى أن يكون شاملا للأفراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(١) أخرجه في كنوز الحقائق للنناوى عن ابن أبي عاصم . وقال في المواهب اللدنية في فضائل الأمة ومنها أنهم لا يجتمعون على ضلالة ، رواه احمد والطبراني وابن أبي خيثمة . عن أنى نضرة الغفارى مرفوعا من حديث ( سألت ربي الا تجتمع أمتي على ضلالة : فأعطانيها ) ورواه ابن أبي عاصم والطبراني من حديث أبي مالك الاشعري : إن الله أجاركم من ثلاث وذكر منها ( وألا تجتمعوا على ضلالة ) قال صاحب المواهب قال شيخنا ( يعنى السخاوى فى المقاصد ) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيد كثيرة . وله شواهد متعددة فى المرفوع وغيره

(٢) صدر حديث طويل خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عباس . أخرجه الترمذى وورزين

(٣) رواه الشيخان اه منلا على فى شرحه على الشفاء

(٤) رواه فى المشكاة عن مسلم ( وقد رأيتني فى جماعة من الأنبياء ، فاذا موسى قائم يصلى . . . وإذا عيسى قائم يصلى . . . وإذا ابراهيم قائم يصلى . . . فحانت الصلاة فأممتهم الخ )



(فصل) و ينبني على ذلك قواعد ( منها ) أن الكرامات لها أصل في المعجزات ٢٥٩

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى مؤتماً بإمامها <sup>(١)</sup> ) ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقبس منه خيرات وبركات ، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة . والحمد لله على ذلك .

## فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد :

( منها ) أن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات ، والمكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هي مقبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع ، والعلم الأعلى الذي به يهتدى في سلوك الطريق

ولعل قائلًا يقول : قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على أيدي النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا سيما الخواص التي اختص بها بعضهم ؛ كفرار الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام في صلته الشيطان <sup>(٢)</sup> وقال لعمر : « ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فحك » <sup>(٣)</sup> وجاء في عثمان بن عفان رضي الله عنه « أن ملائكة السماء تستحي منه <sup>(٤)</sup> » ولم يرد مثل هذا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وجاء في أسيد

(١) جزء من حديث رواه البخاري مع بعض اختلاف . وساق مسلم الحديث وفيه ( وإمامكم منكم ) ولم يذكر فيه أن عيسى يصلى مؤتماً به  
(٢) ستأتى تتمته قريباً وأنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد  
(٣) جاء في آخر حديث رواه الشيخان في مناقب عمر بلفظ ( والذي نفسى بيده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فحك ) ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخاري

(٤) في رواية مسلم ( ألا استحي ممن تستحي منه الملائكة ؟ )

ابن حضير وعباد بن بشر « أنهم اخرجوا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما » (١) ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، الى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل الى يوم القيامة ، من الأحوال والحوارق والعلوم والفهوم وغيرها ، فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلى قد تختص (٢) بأوصاف تليق بالجزئى من حيث هو جزئى ، وإن لم يتصف بها الكلى من جهة ما هو كلى . ولا يدل ذلك على أن للجزئى مزية على الكلى ، ولا أن ذلك فى الجزئى خاص به لاتعلق له بالكلى . كيف والجزئى لا يكون كلياً الا بجزئى ؟ (٣) إذ هو من حقيقته وداخل فى ماهيته . فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهي كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل الا على مقدار الاتباع والافتداء به . ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها . ويتبين هذا بالمثل المذكور فى شأن عمر

(١) رواه البخارى (تيسير)

(٢) أى أن جزئيات الكلى تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات ، فالجزئيات التى وجدت لبعض الصحابة من الكرامات - وإن ظهر يادى الرأى أنها أمور غير داخلة فى كلى كرامات الرسول - فالواقع ليس كذلك بل هى جزئيات من كليته . وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف فى عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان وفى فراره من عمر الذى لا يقتضى تمام العصمة . فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه فى بعض الغفلات

(٣) لعل الصواب ( لا يكون جزئياً إلا بكلى )

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع في حباله وحمليه إياه على المعاصي . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة إلى تقرير هذا المعنى هنا ، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى همَّ أن يربطه إلى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام : ( هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي )<sup>(١)</sup> ولم يقدر عمر على شيء من ذلك . « ومنها » أن النبي عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك من نفسه<sup>(٢)</sup> ومن عمر<sup>(٣)</sup> ولم يطلع عمر على شيء منه « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه ، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، بل تقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها . وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه ، وهي شدة حيائه ؛ وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أشد الناس حياءً ، وأشد حياءً من العذراء في خدرها ، فإذا كان الحياء أصلها فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال .

وعلى هذا الترتيب يجرى القول في أسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلا بلا كلفة ، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء ، بل

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما

(٢) و (٣) أي في شأنه صلى الله عليه وسلم وفي شأن عمر

كان لا يحجب بصره ما هو أكشف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه. وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به ؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه

فهذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهته لأعلى الجملة . فربما يقع للناظر فيها ببادئ الرأي إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر في كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية

### فصل

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدي أحد ، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة ، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادئ الرأي أنها كرامة ؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة ، بل منها ما يكون كذلك ، ومنها ما لا يكون كذلك

و بيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم ، والتقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة ؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها في الصحة مدخل ، ولا يوجد لها في كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على تلك النسبة ، ولا تجرى فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قران في الكواكب ، ولا التمس سعودها أو نحوسها ؛ بل تجرى مجرد الاعتماد على من إليه يرجع الأمر كله والرجأ إليه ، معرضاً عن الكواكب ونهاياً عن الاستناد إليها ، إذ قال : « أصبح من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ »<sup>(١)</sup> الحديث ! وإن تجرى

وقتاً أو دعا الى تحرّيه فليسبب برىء من هذا كله ؛ كحديث التنزل ، وحديث اجتماع الملائكة طرفى النهار ، وأشباه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ، أعنى الكيفيات المستفعاة والهيئات المتكلفة التى لم يعهد مثلها فيما تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجد مساقها فى متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعمل النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتى روعى فيها طبائع الحروف فى زعم أهل الفلسفة ومن نحأ نحوم ، مما لم يقل به غيرهم . وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجده أصلاً ؛ بل أصل ذلك حال حكى ، وتدبير فلسفى لا شرعى . هذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلًا به فليس بدليل على الصحة ، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل قد يوصل بالسحر والعين الى أمثال ذلك ، ولا يكون شاهداً على صحته ؛ بل هو باطل صرف ، وتعد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوام وكثير من الخواص فليتنبه له .

### فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذّر وبشّر وأنذر ، وندب<sup>(١)</sup> وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان من فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع ؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك . ومن الدليل على صحته زائداً الى ما تقدم أمران :

(١) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض ، وندارة لآخر ، وتصرفات فى بعض الشؤون ، وهكذا . فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت بما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال ( فمن اختص بشيء الخ ) وقوله ( شرط ذلك ) أى الاتى فى المسألة التالية

﴿ أحدهما ﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أمراً ونهيّاً وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات . وإما فائدتها البشارة والندارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه الملكين <sup>(١)</sup> وقولها له : « نعم الرجل أنت لو تكثرت الصلاة » فليزّل بعد ذلك يكثر الصلاة . وفي رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ : « إني أراك ضعيفاً وإنى أحب لك ما أحب لنفسى . لا تأمرنّ على اثنين ، ولا تولين مال يتيم » <sup>(٢)</sup> . وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاء له بكثرة المال : « قليلٌ تؤدّي شكره خيرٌ من كثير لا تطيقه » <sup>(٣)</sup> وقال لأنس : « اللهم كثر ماله وولده » <sup>(٤)</sup> ودل عليه الصلاة

(١) أى فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه مارتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذرّ وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولترجع رواية البخارى في كتاب الرؤيا باب الأمن وذهاب الروح في المنام ، فقيها أن ملكاً ثالثاً قال له ( لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثرت الصلاة ) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية ( أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل ) وهو نص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف . فليس بظاهر جعل قوله ( نعم الخ ) مقولاً لقال ولا لقولها إلا بتكلف

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١٧٧ )

(٣) أخرجه في الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبي أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه في كنوز الحقائق للمناوى عن تمام قال المناوى في شرحه على الجامع الصغير قال البيهقى في إسناده هذا الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار في الإصابة إلى عدم صحة هذا الحديث في ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفي كون صاحب هذه القصة - إن صح الخبر ولا أظنه يصح - هو البدرى (٤) رواه الشيخان والترمذى

الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم ، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم . وقال: (١) «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ» (٢) فأعطاها علياً رضي الله عنه ففتح الله على يديه . وقال لعثمان بن عفان : إنه ( لعلَّ الله أن يَمَصَّكَ قَيْصًا ، فإن أرادوك على خلعِهِ فلا تَحْلَمْهُ ) (٣) فرتب على الاطلاع الغيبي وصاياها النافعة ، وأخبر (٤) أنه ستكون لهم أنماط ويغدو أحدهم في حُلَّةٍ ويروح في أخرى ، وتوضع بين يديه صحيفة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث : ( وأنتم اليومَ خيرٌ منكم يومئذ ) وأخبر بملك معاوية ووصاه ، (٥) وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية ؛ (٦) وبأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها (٧) ثم وصاهم كيف يصنعون ؛ وأنهم سيلتقون بعده أثره ، ثم أمرهم بالصبر (٨) . الى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التي حصلت بهافوائد الإيمان والتصديق ، والتحذير والتبشير ، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

(١) هذا وما بعده للاآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي. وهي عبارة مجملة تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والالهام. وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى فى مناقب على

(٣) رواه الترمذى وحسنه عن عائشة

(٤) قال منلا على فى شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم انماط فى الصحيحين عن

جابر ، ثم قال وفى الترمذى عن على (ويغدو الخ )

(٥) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية

(أما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم وتجاوز عن

مسيئتهم )

(٦) جزء من حديث أخرجه أبو بكر اليرقانى والاسماعيلى

(٧) رواه مسلم من طرق عن أبى ذر

(٨) عن أسيد بن حضير أن رجلا من الأنصار قال : يا رسول الله استعملت

فلانا ولم تستعملنى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( إنكم سترون بعدى أثره

فاصبروا حتى تلقونى على الحوض ) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

﴿ والثاني ﴾ عمل الصحابة رضى الله عنهم يمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي ؛ كقول أبي بكر <sup>(١)</sup> : « إنما هما أخواك وأختاك » وقول عمر : « ياسارية الجبل ! » فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف ؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال : « أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رأهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال : مع القمر . قال : « كنت مع الآية المحجوة ، لا تلي عملاً أبداً » ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء فنع الله بهم . ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلام فيه يحتمل بسطاً . فلنفرد بالكلام عليه . وهي :

### ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية ، فإن ما ينجرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، وإما من الغناء الشيطان : وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه . وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كما تقدم في المسألة قبل هذا . وأصله لا ينجرم ، ولا ينكسر له أطراد ، ولا يحاشى من الدخول تحت حكمه مكف . وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدد مضاده لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكمه شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر ، فرأى الحاكم في منامه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فمثل هذا من الرؤيا لا معتبر بها في أمر ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

(١) أى لعائشة لما أبطل نخلته لها عشرين وسقا — راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتى فيها القصة



سائر ما يأتي من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت » فهى قضية عين لا تقدر فى القواعد الكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها حرم أصل وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مفسوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال لزيد وقد تحصل بالحجة لعمره ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال الى التيمم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة <sup>(١)</sup> بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة ، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام <sup>(٢)</sup> بها وإن ترتبت فى الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال . فكذا ما نحن فيه .

وقد جاء فى الصحيح : « إنكم تختصمون إلىّ ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأحكم له على نحو ما سمع منه » الحديث <sup>(٣)</sup> ، فقيد الحكم

(١) لعلها ولا الحكم

(٢) أى وإبطالها بعد صدورها من القاضى اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غير صحيح . فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة نوعياً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً . وقد يقال إن نقض الاحكام إما يكون فى جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها ، فالملازمة ممنوعة أى أنه لا يلزم من التنحى عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لأن نقض الاحكام يترتب عليه فساد كبير وتعطيل للأحكام ، كما أشار إليه المؤلف فى موضع آخر

(٣) بقيته ( فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من

النار أخرجه الشيخان

بمقتضى ما يسمع وترك ما وواء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التي تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق وباطل ؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع ، لا على وفق ما علم . وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب ؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه . هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها ، لا من الخوارق التي تداخلها أمور . والقائل (١) بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة إلى العلم المستفاد من العادات ، لا من الخوارق . ولذلك لم يعتبره (٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشاشي المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراصة في الأحكام ، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً . قال ولشيخنا فخر الاسلام أبي بكر الشاشي جزء في الرد عليه . هذا ما قال . وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراصة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجبين :

( أحدهما ) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكشفات والكرامات ؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها ، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود . ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلي حين اعتد أن لا يأكل إلا من الحلال ، فرأى بالبادية شجرة تين ، فبهم أن يأكل منها فنادته الشجرة : أن

(١) قال ابن العربي في كتاب الأحكام اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه ، وإن اختلفوا في سائر الأحكام دل يحكم بعلمه أم لا  
(٢) أي فقد كان يطلع على ما في الأمر من حق وباطل ، ومع ذلك كان يعول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل مني فأني ليهودي<sup>(١)</sup> وعن عباس ابن المهدي أنه تزوج امرأة ، فليلة الدخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدنو منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث الحاسبي حيث كان له عرق في بعض أصابعه اذا مديده الى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه

وأصل ذلك حديث<sup>(٢)</sup> أبي هريرة رضى الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم ، وقال : « ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة » ومات بشر بن البراء الحديث ! فبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك القول ، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ، وذلك في قصة بقرة نبي إسرائيل إذ أمروا بدبحها وضرب التمثيل ببعضها ، فأحياه الله وأخبر بقاتله ، فرتب عليه الحكم بالقصاص ، وفي قصة الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام ، وهو ظاهر في هذا المعنى ، الى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثاني) أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة الى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة اليها ، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب ، فكذلك هيئنا ، إذ لا فرق بين إخبار من عالم الغيب أو من عالم الشهادة ، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء ، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي . فلا بد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك . ومن فرق بينهما فقد أبعده

(١) أى مملوكة ، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية . وأما كونها ليهودي بهذا الوصف فلا تأثير له في أصل الحكم ، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهى لكافر

(٢) أخرجه البخارى

فالجواب أن لانزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صوابا ، وعملا بما هو مشروع على الجملة . وذلك من وجهين :

( أحدهما ) الاعتبار بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به في القياس ما كان في معناه ؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختص بالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الخارقة ، بدليل الواقع . وانما يختص به من حيث كان معجزاً . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ<sup>(١)</sup> في شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه<sup>(٢)</sup> بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان

( والثاني ) على فرض أنه لا يقاس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، اذ الجاري عليها العمل بالقياس — ولكن ان قدرنا عدمه فنقول : ان هذه الحكايات عن الأولياء مستندة الى نص شرعي ، وهو طلب اجتناب حزاز القلوب الذي هو الإثم . وحزاز القلوب يكون بأمر لا تنحصر ، فيدخل فيها هذا النمط . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « البرُّ ما اطمأنت اليه النفس . والإثمُ ما حاك في صدرك »<sup>(٣)</sup> فإذا لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية ، عند من  
(١) لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة في معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا ، فلنلحق به بطريق القياس

(٢) أي أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أي وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

(٣) قال النووي في الاربعين : وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال ( جئت تسأل عن البر؟ ) قلت : نعم قال ( استفت قلبك البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك ) رويناه في مسندى أحمد والدارمى باسناد حسن

فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذى لا يَنْضبط إلى أمر معلوم . ولكن ليس فى اعتبار مثل هذه الأمور ما يخل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو فى مثل مسألة ابن رشد وأشباهاها . وقتل الخضر الغلام على هذا لا يمكن القول بمثله فى شريعتنا ألبتة . فهو حكم منسوخ . ووجه ما تقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه ؛ فإن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به فى الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد فى الغير عموماً أيضاً ؛ فإن سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحى ، يُجرى الأمور على ظواهرها فى المناقنين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه

ولا يقال : إنما كان ذلك من قبيل ما قال : « خوفاً أن يقول الناس إنَّ محمداً يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا ما زعمت . فإذا عدم ما علل به فلا حرج لأننا نقول : هذا من أدل الدليل على ما تقرر ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح ، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر ، ووران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة . ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ولم يستثن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج إلى البينة فى بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لى ؟ » حتى شهد له خزيمه بن ثابت ، فجعلها الله شهادتين . فما ظنك بأحاد الأمة ؟ فلو ادعى أكبر (١) الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا من ذلك ، والنمط واحد . فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي

(١) لعلها (أ كذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر فى بيان أنه لا بد من الجرى على قاعدة الشرع بلا تعلل بشيء آخر

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة<sup>(١)</sup>.

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعى ، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلم ، كما لو وجد في الفلاة صيدا فقال له : إني مملوك ، وما أشبه ذلك ، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر ما في هذا الباب . أو نقول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كما يترك الانسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسماً يذكر بعد بحول الله تعالى . فكذلك نقول في الماء الذى كوشف أنه نجس أو مغضوب . وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعى فى الظاهر ، بل يصير منتقلا من جائز إلى مثله ، فلا حرج عليه ؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالا للظاهر ، واعتماداً على الشرع فى معاملته به ، فلا حرج عليه ولا لوم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تحرق أمراً شرعياً ، ولا أن تعود على شىء منه بالنقض ؛ كيف وهى نتأجج عن أتباعه . فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون ألبتة

وتأمل ما جاء فى شأن المتلاعنين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن جاءت به على صفة كذا فهو لفلان ، وإن جاءت به على صفة كذا فهو لفلان<sup>(٢)</sup> » فجاءت به على إحدى الصفتين وهى المقتضية للمكروه ، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها . وقد جاء فى الحديث نفسه : « لولا الأيمان لكان لى ولها شأن » فدل على أن الأيمان هى المانعة ، وامتناعه مما هم به يدل على أن ما تفرس به لاحكم له حين شرعية الأيمان . ولو ثبت بالبينة أو بالاقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دائرة للحد عنها

والجواب على السؤال الثانى أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس

(١) أى لما يأتى بعد (٢) أخرجه أبو داود

ذلك بموجب لإعمالها على الاطلاق ، اذا لم يثبت ذلك شرعا معمولاً به . وأيضاً فإن الخوارق إن جاءت تقتضى المخالفة فهى مدخولة قد شابهها ما ليس بحق ؛ كالرؤيا غير الموافقة ، كمن يقال له « لا تفعل كذا » وهو مأمور شرعا بفعله ، أو « افعل كذا » وهو منهى عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبين أصل سلوكه على الصواب ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها الى هذه الأشياء .

فان قيل : هذا يقتضى أن لا يعمل عليها ، وقد بذبت المسألة على أنها يعمل عليها .

قيل : إن المنفى هنا أن يعمل عليها بجرم قاعدة شرعية . فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفى

## فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط ، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟  
فالقول في ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم . وذلك على أوجه :

( أحدها ) أن يكون في أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده في الوقت الفلاني ، أو يعرف ما قصد اليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة ، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد اليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من الجائز له ؛ كما لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم

( والثاني ) أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها ؛ فان العاقل لا يدخل

على نفسه ما لعله يخاف عاقبته ، فقد يلحقه بسبب الالتفات اليها عجب أو غيره ؛ والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعملون .

وقد تقدم ذكره . فاذا عرضت حاجة ، أو كان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس .  
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات للحاجة الى ذلك . ومعلوم أنه  
 عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه ، بل كان ذلك في بعض الأوقات .  
 وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه « يراهم  
 من وراء ظهره » لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث (١) . وكان يمكن  
 أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومعجزاته . فعمل  
 أمته بمثل ذلك في هذا المكان أولى (٢) منه في الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك  
 في حكم الجواز ، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه . والإخبار في حق  
 النبي عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخلو إخباره من فوائد ، ومنها تقوية إيمان  
 كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته . فهذا أيضاً  
 جائز ، كالأخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل  
 على وفق ذلك ، على وزن الرؤيا الصالحة ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كما روى  
 عن أبي جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقراء ففتح عليّ بدينار فأردت أن  
 أدفعه إليهم ، ثم قلت في نفسي : لعلني أحتاج إليه ، فهاج بي وجع الضرس فقلعت  
 سنّاً ، فوجعت الأخرى حتى قلعتها ، فهتف بي هاتف : إن لم تدفع إليهم الدينار  
 لا يبقى في فيك سنٌّ واحدة \* وعن الروذباري قال : في استقصاء في أمر الطهارة ،  
 فضاقت صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي ، فقلت : يارب  
 عفوك ! فسمعت هاتفاً يقول : العفو في العلم ، فزال عني ذلك .

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق ..

(١) الحديث ( أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري )

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها ، بل مجرد أمر جائز .  
 أما هنا فإنه وإن كان جائزاً أو في حكمه خشية العوارض ، إلا أنه مقيد بأن يكون  
 لفائدة يرجو نجاحها



وهو المطلوب . وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثلاً يحتذى حدوه ،  
وينظر في هذا المجال الى جهته . وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل  
آخر ، وهي :

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ،  
فهى عامة أيضاً بالنسبة الى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف ؛ فإليها  
نرد كل ما جاء من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل ما فى الظاهر . والدليل على  
ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم فى المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة  
ظاهر الشريعة .

(والثانى) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقع من الخوارق  
والأمور الغيبية حاكماً عليها ، بتخصيص عموم ، أو تقييد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ،  
أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هى محكوماً عليها بغيرها .  
وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها فى نفسها . وذلك أنها  
قد تكون فى ظواهرها كلكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال  
الشیطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبى ميسرة المالكى أنه كان ليلة بمحرابه  
يصلى ويدعو ويتضرع ، وقد وجد رقعةً ، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور  
عظيم ، ثم بدا له وجه كاتم ، وقال له : « تملأ من وجهى يا أباً ميسرة ! فأنا ربك .  
الأعلى » فبصق فيه وقال له : اذهب يالعين عليك لعنة الله . وكما يحكى عن  
عبد القادر الكيلانى أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت  
عليه شبه الرّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحلت

لك المحرمات » فقال له : اذهب يا عين . فاضمحت السحابة . وقيل له : بم عرفت أنه ابليس ؟ قال : بقوله « قد أحللت لك المحرمات » . هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حكماً فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نزعتم إلى هذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خديجة بنت خويلد زوجه رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أنتستطيع أن تجربنى بصاحبك هذا الذى يأتىك إذا جاءك ؟ قال : نعم . قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يا ابن عم ! فاجلس على فخدى اليسرى . فجلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : نعم . ثم حولته إلى فخدها اليمنى ، ثم إلى حجرها ، وفى كل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم . قال الراوى فتحسرت ، وألقت خمارها ، والنبي صلى الله عليه وسلم جالس فى حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : لا . وفى رواية أنها أدخلته بينها وبين درعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابن عم أثبت وأبشر ، فوالله إنه لملك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولا يقال : إن ثم مدارك آخر يختص بها الولى ، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعى لأننا نقول : إن كان كما قلت على فرض تسليمه ، فتملك المدارك من جملة الكرامات والحوارق ؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها وبين غيرها من الحوارق المشاهدة . فلا بد إذاً من حكم يحكم بصحتها ، وشاهد يشهدها ، وإذ ذاك يلزم التسلسل ، وهو محال . ولا يكتفى فى ذلك بدعوى الوجدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساده ، لأن الآلام واللذات من المواجهات لا تنكر ، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعاً . وكذلك سائر الأمور التى لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها ؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجه من غير فرق ، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله ، ومذموماً إذا كان لغير الله . ولا يفرق بينها إلا النظر الشرعى ، إذ لا يصح أن يقال

هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعى ، لأن الحمد والذم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محمود شرعا ؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلا . ولا يصح أيضا أن ينسب تمييزه الى المربي والمعلم ، لأن البحث جار فيه أيضا

وإنما الذى يشكل فى المسألة أن الخوارق لا قدرة للانسان على كسبها ولا على دفعها ؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بفتنة ، أو ورود الأفراس عليه كذلك من غيرا كتساب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعا ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك فى مسألتنا . بل أشبه شئ بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير ؛ كما إذا أتلف الجنون مالا ، أو قتل نفسا ، أو شرب خمرا فى حال جنونه . ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم فى استغراقهم فى الأحوال حتى تمضى عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم فى المكاشفات والمنازلات ، فلا يفون ، ويكاشفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم <sup>(١)</sup> ، الى ما أشبه ذلك . فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولا عنهم ، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبوا ، فكيف ينكر فى نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل المسألة ، وما اعترض به لا اعترض به ؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات . وقد مر أن الأسباب هي التى خوطب المكاف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خلق الله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضا أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فنسب الى المكاف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة ، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج ، والاعتدال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية ، فبقدر اتباع السنة في الأعمال ، وتصفيتها من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهواء ، تكون الخارقة المترتبة . فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها ، كذلك ما نحن فيه . وقد قال تعالى : ( إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ) وقال : ( هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ) ، « إنما هي أعمالكم أحصيا لكم ، ثم أوفيتكم إياها »<sup>(١)</sup> وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي . وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات . فالموضع مقطوع به في الجملة وإذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج فنسب إلى الرياضة المتقدمة . والنتائج تتبع المقدمات بلا شك . فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها ، فلا تسلم لصاحبها . وإذا ذاك لا يخرج عن النظر الشرعي ، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكاف ، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي . ولو فرضنا أن المكاف تسبب في تحصيله لكان منسوبا إليه ، ولتوجه التكليف إليه ، كالشكر<sup>(٢)</sup> ونحوه . فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم

## فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فإن ساغت هناك فهي صحيحة مقبولة في موضعها ، وإلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا فلا يمكن فيها غير

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٩٢ )

(٢) لعله السكر بالسين يدخله الانسان على نفسه بشرب المسكر مثلا فيكون

معاملا بنتائج

ذلك . ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه ، وقال له ابنه : ( يا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ) وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم

و بيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة من مجارى العادات ، فان ساغ العمل بها عادة وكسبا ، ساغت في نفسها ، والافلا ؛ كالرجل يكشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وان لم يكن مقصودا له ، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها ، أو يكشف بمولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يتعم بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس ، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول : أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى ويسمع من يقول له : قد أحلت لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعى على حال . ويقاس على هذا ما سواه . وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكليف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين <sup>(١)</sup> ، وجب أن ينظر في أحكام العوائد ، لما يبنى عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف فمن ذلك أن مجارى العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون ؛ وأعنى في الكلليات لافي خصوص الجزئيات . والدليل على ذلك أمور :

( أحدها ) أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك . ولنعتبر بشريعتنا ؛ فإن التكليف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان

(١) سواء أكانت تابعة لفظر وغرائز فيهم ، أم كانت تابعة للوجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة ، كما يؤخذ من تقريره بعد

واحد<sup>(١)</sup> ، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد ، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر . وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكليف — وهي أفعال المكلفين — كذلك . وأفعال المكلفين إنما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه . ولما اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب ، واختلاف الخطاب . فلا تكون الشريعة على ما هي عليه . وذلك باطل

(والثاني) أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دأمة غير مختلفة الى قيام الساعة ؛ كالأخبار عن السموات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع<sup>(٢)</sup> والتصاريف والأحوال ، وأن سنة الله لا تبديل لها ، وأن لا تبديل خلق الله ، كما جاء بالزام الشرائع على ذلك الوزان أيضاً . والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبره بحال ، فإن الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا ان اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فضلا عن تعرف فروعه ؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولا سبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما

(١) فمثلا كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً ، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلك وشرائطها وأركانها واحدة ، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة . لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر ، لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة . فلا تكون في قرن من القرون حرجة ، وفي قرن ميسورة . وقس على ذلك بقية التكليف

(٢) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب ، والماء والنار ، والأرض وما عليها والبحار وما فيها ( والتصاريف ) أي الأسباب والمسببات في هذه الأمور وفي أفعال الانسان والحيوان ، وما ينشأ عن ذلك ( والأحوال ) أي من الحياة والموت والصحة والمرض ، والملاذ والشهوات ، إلى غير ذلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هذه الكائنات

اطردت في الماضي ، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن .  
 للتحدي لم يقع الاعلى الوجه المعلوم في أمثاله . فاذا وقع مقترنا بالدعوة خارقاً للعادة ،  
 علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطردها والداعي صادق . فلو كانت العادة غير  
 معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراراً ؛<sup>(١)</sup> لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن .  
 يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدى ، لكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبنى  
 عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطلوب

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم ، بل إن كان .  
 فمظنون : والدليل على ذلك أمران :

« أحدهما » أن استمرار أمر في العالم مساو لابتداء وجوده ؛ لأن الاستمرار  
 إنما هو بالإمداد المستمر ، والامداد ممكن أن لا يوجد ، كما أن استمرار العدم على  
 الموجود في الزمن الأول كان ممكناً ، فلما وجد حصل أحد طرفي الامكان مع جواز  
 بقائه على أصل العدم ، فكذلك وجوده في الزمان الثاني ممكن ، وعدمه كذلك .  
 فإذا كان كذلك فكيف يصح — مع إمكان عدم استمرار وجوده — العلم  
 باستمرار وجوده ؛ هل هذا إلا عين المحال ؟

« والثاني » أن خوارق العادات في الوجود غير قليل ، بل ذلك كثير ، ولا  
 سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما انخرق للأولياء  
 من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ،  
 فهو أقوى في الدلالة ، فإذا لا يصح أن يكون تجاري العادات معلومة البتة  
 فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً ، وإنما اندفع بالسمع  
 القطعي . وإذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يفد حكم  
 الجواز العقلي .

(١) لأنه لا سبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة ، وأن خرقها لا يكون  
 بدون الدعوة والتحدى . فقولُه ( لأن وقوع الخ ) تكميل لتوجيه الملازمة

ولا يقال : إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال .

لأننا نقول : إنما يكون محالاً إذا تعارضاً من وجه واحد ، وليس كذلك هنا ، بل الجواز العقلي هنا باق على حكمه في أصل الإمكان ، والامتناع السمعي راجع إلى الوقوع . ولم من جائز غير واقع . وكذلك نقول : العالم كان قبل وجوده ممكناً أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد ، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد ، فواجب وجوده ، ومحال استمرار عدمه ، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم . ولذلك قالوا : من الجائز تنعيم من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الإسلام ؛ ولكن هذا الجائز محال الوقوع ، من جهة اخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون ، وأن المسلمين هم المنعمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك ههنا . فالجواز من حيث نفس الجائز ، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان

وعن الثاني أنا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تحرم كلية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على باب العوائد شكاً ولا توقفاً<sup>(١)</sup> في العمل على مقتضى العادات البتة . ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الحوارق كما تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات ، وأصله للفخر الرازي رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الحوارق : من نبوة النبي صلى الله عليه وسلم إن اقترنت بالتحدي ، أو ولاية الولي إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدر انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية ، كما إذا رأينا إعادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي

(١) وإلما عمرت الدنيا . لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسببات مستمرة . وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخراط العادة



والحال غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدليل  
المنهك ما انخرق منها ؛ ولا يقدر ذلك في علمنا باستمرار العادات الكلية . وهكذا  
حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي ، والعمل بخبر  
الواحد قطعي ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي ، إلى أشباه  
ذلك ، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنياً ، أو أخذت في  
في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً — وكذلك سائر المسائل — ولم  
يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية . وهذا كله ظاهر

### ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان : « أحدهما » العوائد الشرعية التي أقرها الدليل  
الشرعي أو نفاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو نداءً ، أو نهى  
عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلاً وتركاً « والضرب الثاني » هي العوائد  
الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي

( فأما الأول ) فتأبأت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية ؛ كما قالوا في سلب العبد  
أهلية الشهادة ، وفي الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للمناجاة ، وستر  
العورات ، والنهي عن الطواف بالبيت على العري ، وما أشبه ذلك من العوائد  
الجارية في الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فأنها من جملة الأمور الداخلة  
تحت أحكام الشرع . فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها <sup>(١)</sup> . فلا يصح  
أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلاً : إن قبول شهادة  
العبد لا تأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس

(١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها ، وأثبت لها حكماً شرعياً ، فتغير عادة  
الناس فيها من استقبال إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها . بخلاف الضرب  
الثاني فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه . لكنه يبنى على عرف الناس  
فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولا قبيح ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعية باطل

(وأما الثانى) فقد تكون العوائد ثابتة ، وقد تتبدل . ومع ذلك فهى أسباب لأحكام تترتب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقوع والنظر ، والكلام ، والبطش . والثى ، وأشبه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال فى اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً .

والمبتدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً فى العادة من حسن الى قبح ، وبالعكس ؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع فى الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح فى البلاد الشرقية ، وغير قبيح فى البلاد الغربية ، فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحاً فى العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح (ومنها) ما يختلف فى التعبير عن المقاصد ، فتتصرف العبارة عن معنى الى<sup>(١)</sup>

عبارة أخرى ، إما بالنسبة الى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة الى الأمة الواحدة ؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع فى صنائعهم مع اصطلاح الجمهور ، أو بالنسبة الى غلبة الاستعمال فى بعض المعانى ، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه الى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شىء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص ، وما أشبه ذلك . والحكم أيضاً يتنزل على ما هو معتاد فيه ، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى يجرى كثيراً فى الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتصريحاً .

(ومنها) ما يختلف فى الأفعال فى المعاملات ونحوها ؛ كما إذا كانت العادة.

(١) لعل الأصل ( إلى معنى عبارة )

في النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو إلى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيضاً جار على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه .

( ومنها ) ما يختلف بحسب أمور خارجة <sup>(١)</sup> عن المكلف ، كالبلوغ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، أو بلوغ سن من يحتلم أو من تحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لِدات المرأة أو قراباتها ، أو نحو ذلك . فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال . ( ومنها ) ما يكون في أمور خارقة للعادة ؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة . فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم . فإنه إن لم يصير كذلك فالحكم للعادة العامة . وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ، وعليها تنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه .

## فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب <sup>(٢)</sup> ؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتج في (١) كاختلاف الأقطار في الجو حرارة وبرودة ، ففي الحارة يعجل البلوغ وفي الباردة يبطل . وقوله ( وكذلك الحيض ) أي مدته في كل حيضة ، ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً (٢) أي بنسخه مثلاً

الشرع الى مزيد . وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كما فى البلوغ مثلاً ، فإن الخطاب التكليفى مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ ؛ فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد (١) . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ؛ بل الحكم أن الذى ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة . فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق . والله أعلم

### ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً ، كانت شرعيةً فى أصلها أو غير شرعية ، أى سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا . أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف (٢) عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : ( وَلَكُمْ فى القِصَاصِ حَيَاةٌ ) فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : ( وَلَكُمْ فى القِصَاصِ حَيَاةٌ ) . وكذلك البذر سبب لنبات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لنماء المال عادة ؛ كقوله : ( وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ ) ( وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ ) . ( لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ ) وما أشبه ذلك مما يدل على

(١) كما مثله بالصداق ، فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه

(٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس . وليست مما يتعلق بهانى ذاتها حكم شرعى من إذن أو نهى ، لأنها ترجع إلى غرائز فى الانسان . ومع ذلك فاعتبارها شرعاً ضرورى ، لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً

وقوع المسببات <sup>(١)</sup> عن أسبابها دائماً . فلو لم تكن <sup>(٢)</sup> المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع . فكان ما أدى إليه باطلاً .  
 ووجه ثان وهو ما تقدم <sup>(٣)</sup> في مسألة العلم بالعادات ، فإنه جار ههنا  
 ووجه ثالث <sup>(٤)</sup> وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح ، لزم القطع

(١) أى يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات ، التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب  
 (٢) أى فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً . لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيظت بها تلك العادات ، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها ، فتكون معتبرة شرعاً . فقول ( المسببات ) أى باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا إليها وهي جرى العادة بتسببها عن أسبابها ، لأن هذا هو المطلوب في المسألة

(٣) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة ، فإن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم ، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب  
 (٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الانسان ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية . وذلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة ، ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح ، ولا يحتاج إلى كافة ، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع ، لأن إخراجها عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق أو بما فيه حرج أما توجيهه للثالث فمعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح ، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات ، فيكون قد اعتبرها . وهو المطلوب ، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكاف به أمر عادي ، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب . وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق . ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات . أعنى من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هذه الأدلة ، كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً . بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين . وكل صحيح

بأنه لا بد من اعتباره العوائد ؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق ، وهو غير جائز أو غير واقع . وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجه التكليف ، أو لا . فإن اعتبر فهو ما أردنا . وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر ، وعلى غير العالم والقادر ، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

### فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعا فلا يقدح في اعتبارها انخراقها ، ما بقيت عادة على الجملة . وإما ينظر في انخراقها

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعدار المعتادة في الناس ، أو من غير ذلك . فإن كانت منخرقة بعذر فالموضع للرخصة ؛ وإن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى دائمة<sup>(١)</sup> بحسب الوضع العادى ، كما فى البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كما تقدم . وإما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض

(١) أى تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد ، بأن انسد مثلامسلك البول المعتاد فى أمثاله

المعتاد<sup>(١)</sup> والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك .  
وان انخرقت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها في نفسها ، أو تجرى عليها أحكام  
العوائد التي تناسبها ؟

ولا بد من تمثيلها أولاً ، ثم النظر في مجارى تلك الأحكام في الخوارق .  
فمن ذلك<sup>(٢)</sup> توقف عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه عن إكراه من منع  
الزكاة ، وقوله لمن كتب له بذلك « دعوه » . وقصة ربيع بن حراش حين طلب  
الحجاج ابنه ليقتله ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأب عارف بما يراد من  
ابنه<sup>(٣)</sup> . وقصة أبي حمزة الخراسانى حين وقع في البئر ثم سد رأسها عليه ولم  
يستغث . وحديث أبي زيد مع خديجه<sup>(٤)</sup> لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب  
النخشي فقالا للخديم : كل معنا . فقال أناصائم . فقال أبو تراب : كل ولك  
أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة ، فأبى . فقال أبو زيد

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الأعداء المعتادة في الناس ،  
لأن المرض وماعه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة . فلو مثله بمن بال من  
جرح صار معتادا ، لكنه يبول أيضا من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلا  
والجرح ، معتادا فيهما ، فهي عادة ليست من الأعداء المعتادة ، وصار البول من  
الجرح عادة لا تخرق العادة الاولى ، لكان ظاهرا

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعا ، وهو  
القسم الثاني في المسألة لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من  
الشارع أمرا أو نهيا أو إذنا فيكون الفصل مشتملا على انخراق العادة وبيان أحكامها  
في القسمين

(٣) يعنى والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلما ،  
مادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

(٤) لم يرد في القاموس وشرحه « خديم » بل قال في جمع خدمان لخادم : أنه  
عامى . وكانهم تصوروا فيه أنه جمع خديم . ككشبان جمع كشيبي

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة ، وقطعت يده . ومنه دخول البرية بلاراد<sup>(١)</sup> ، ودخول الأرض المسبغة وكلاهما من الإلقاء باليد الى التهلكة .

فالذى يقال فى هذا الموضوع — بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح — أن هذه الأمر لا ينبغى حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم ، بناء على الأخذ بتحسين الظن فى أمثالهم ، كما أنا مؤاخذون بذلك فى سلفنا الصالح من الصحابة رضى الله عنهم ، وغيرهم ممن سلك فى التقوى والفضل سبيلهم ، وإنما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوغ شرعاً . وعند ذلك فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادى ، أو لا يكون من جنسه

( فان كان الأول ) لحق بجنس أحكام العادات .

مثاله الأمر بالإفطار ، فانه يمكن أن يكون مبنيًا على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الاكثر ، فتصير إياية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هذا مخوف العاقبة ، لاسيما بالنسبة الى موافقة من شهر فضله وولايته . وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة ، لعله كان نوعاً من الاجتهاد ، إذ عامله معاملة المغفلين المطرحين فى قواعد الدين ، ليزدجر بنفسه وينتهى عما هم به . وكذلك وقع ؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه ، لا أنه أراد تركه جملة ، بل ليزجره بذلك أو يخبتر حاله ، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على الممتنعين . ومثل ذلك قصة ربي بن حراش ؛ فانه حكى عنه أنه لم يكذب قط ، فلذلك سأله الحجاج عن ابنه ، والصدق من عزام العلم ؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل بمقتضاها ، بل هو أعظم أجراً ؛ كما فى النطق بكلمة الكفر وهى رأس .

(١) يعنى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى ، مخالفين العادة التى قررها الشارع من تحريم ذلك



الكذب ، وقد قال الله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين )  
بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خَلَفُوا ، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن  
هو مظنة للرخصة ، ولكن أحمدهم في طريق الصدق ، بناء على أن الأمن  
في طريق المخافة مرجو . وقد قيل : « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك  
فإنه ينفعك . ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل  
صحيح شرعى

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم ، فإنه عقد على نفسه أن لا  
يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسأله  
قوله تعالى : ( وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ) وو كالة الله أعظم من وكالة غيره  
وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : ( فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون إني  
توكلتُ على اللهِ ربِّي وربِّكمُ ) الآية ! ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء ،  
لقوله تعالى : ( وأوفوا بعهدِ اللهِ إذا عاهدتم ) . وأيضاً فإن بعض الأئمة نقل عنه  
أنه سمع أن أناساً بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يسألوا أحداً شيئاً  
فكان أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفعه إليه . فقال أبو حمزة : ربِّ إن  
هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه ، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحداً شيئاً أبداً . قال  
فخرج حاجاً من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضاً من قبيل الأخذ  
بعزائم العلم ، إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بجار على  
غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد  
الله فوجد الوفاء على التمام والكمال ، فيه فاققدوا ان شاء الله تهتدوا

وكذلك دخول الأرض المسبعة ودخول البرية بلا زاد ؛ فقد تبين في كتاب  
الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله  
هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ،  
فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا زحاً في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك ، وإن قارب السبع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاعتقيات بالنبات . وكل هذا راجع إلى حكم عادى

ولعلك تجد مخرجا في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك

### فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادى ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس ، وإن كانت مخالفة في الظاهر ؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة

والذى يطرد — بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها — أن لا يكون حكمهم مختصاً ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المرئى بذلك حتماً . وقد مر ما استدلل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضاً أوجه :

( أحدها ) أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة ، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت . وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حقن دم ولا إهداره ، ولا إنفاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذى انبنت الشريعة عليه

( والثانى ) أن الأمور الخارقة لا تطرد أن تصير حكماً يبنى عليه ؛ لأنها

مخصوصة بقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم ؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين ، أعنى في نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير معاملة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للولين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ما تقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال . كيف وهم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادية الرأى منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذى لا يجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحتمالات وهذا هو الوجه الثالث

( والرابع ) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شىء من ذلك ، إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له : « يُحِلُّ اللهُ لِنَبِيِّهِ مَا شَاءَ » ومن قال : « إِنَّكَ لَسْتَ مِثْلَنَا ، قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ » ففضب وقال : « إِنِّى لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقَى » (١) . وقد كان عليه الصلاة والسلام يُسْتَشْفَى بِهِ وَبِدَعَائِهِ ، وَلَمْ يَثْبِتْ أَنَّهُ مَسَّ بِبَشْرَةِ أَحَدٍ مِمَّنْ لَيْسَتْ بِزَوْجَةٍ لَهُ أَوْ مَلِكٍ يَمِينٍ . وَكَانَ النِّسَاءُ يَبَايَعُنَهُ وَلَمْ تَمَسَّ يَدَهُ يَدُ أَحَدٍ قَطُّ ؛ وَلَكِنْ كَانَ يَعْمَلُ فِي الْأُمُورِ عَلَى مَقْتَضَى الظواهر وإن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى قعد القواعد ولم يستثن ولىاً من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

(١) جزء من حديث رواه مسلم

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وهم الأولياء حقاً ، والفضلاء صدقاً .

وفي قصة الرُّبِيعِ <sup>(١)</sup> بيان لهذا ؛ حيث قال وليُّها أو من كان : والله لا تكسر ثنيتها . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « كتاب الله القصاص » <sup>(٢)</sup> . ولم يكنف عليه الصلاة والسلام بأن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره ، فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم ، بل ألجأ الى القصاص الذي فيه أشد محنة ، حتى عفا أهله : فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره » <sup>(٣)</sup> فبين أن ذلك القسم قد أبره الله ، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسى وهو العفو ، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص ( والخامس ) أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط

الشرعية ، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضائر الشعر <sup>(٤)</sup> ؛ فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات ، وتقض لمصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام ، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال : « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » <sup>(٥)</sup> فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى <sup>(٦)</sup> رضي الله عنه . فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام

(١) قال في القاموس و « أم الربيع » قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، ففي ذا كرتي أن ذلك محل تحقيق عندهم في صحة الاسم . وفي المصايح أنها « الربيع » عمه أنس بن مالك خادمه . والقائل لا تكسر ثنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ما هنا ويخالف القاموس

(٢) و (٣) هما من حديث واحد أخرجه الخمسة إلا الترمذى « تيسير »

(٤) لعلها « كضرورة الشعر »

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذى

(٦) صوابه « أبو يزيد » يعنى النخشي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجمهورية ، قولٌ يقدر في القلوب أموراً<sup>(١)</sup> يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغي أن يخصصوا بزائد على مشروع الجمهور . ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة ، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم . وهذا تعريض لهم إلى سوء المقالة

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرِّآء من هذه الطوارق المنخرقة . غير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي ، المحافظون على اتباعها ، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرَّق في أحوالهم ما طرَّق . ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهم به عنهم مقاصدُهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نفعهم الله ونفع بهم

ثم نرجع إلى تمام المسألة<sup>(٢)</sup> فنقول :

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية . والقُدوة في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبني عليها في الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً ؛ لقوله تعالى : ( وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ) ولا غاية وراء هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدِّرع والمِغفر ، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى ، ولم يكن ذلك نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها ، بل هي أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله ، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد

(٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها ، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التي تسقط حكم الأسباب وتقضى بانحرام العوائد . فدل على أنها العزائم التي جاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه ، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قِيدَها وَتَوَكَّل » <sup>(١)</sup> . وقد كان المكملون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأديباً بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظراً الى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعى الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل الى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : ( وما فعَلْتُهُ عن أَمْرِي ) فيظهر به أنه نبي . وذهب اليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول . ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال . وإن سلم فهى قضية عين ، ولأمر ما ، <sup>(٢)</sup> وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملة لولى ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم ، وإن علم أنه طبع كافراً ، وأنه لا يؤمن أبداً ، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفراً ، وإن أُذن له من عالم الغيب في ذلك ؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهى . وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أن ثمّ عالماً آخر وقضايا آخر لا يعلمها هو

فليس كل ما اطلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح ردها إليها . فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة « والثانى » ما لم يخالف العمل به شيئاً من

(١) تقدم ( ج ١ ص ٢١٠ )

(٢) سيشير اليه بقوله ( وعلى مقتضى عتاب موسى الخ )

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح اليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فاذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربى الربى ، وبه يعلق همم السالكين ، تأسيًا بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، ويقتدى به فيه . والله أعلم .

### ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها في الوجود : « أحدهما » العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال ، كالأكل والشرب ، والفرح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى الملامم والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلذات ، واجتناب المؤلمات والخبائث ، وما أشبه ذلك « والثاني » العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال . كهيات اللباس والمسكن ، واللين في الشدة والشدة فيه ، والبطء والسرعة في الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقتضى به على أهل الأعصار الخالية ، والقرون الماضية ، لقطع بأن مجارى سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم ، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثاني فلا يصح أن يقتضى به على من تقدم البتة ، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج . فإذا ذلك يكون قضاء على ماضى بذلك الدليل ، لا بمرجى العادة . وكذلك في المستقبل . ويستوى في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية<sup>(١)</sup>

(١) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة ، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل ، بل هي دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق ، حسبما بين ذلك الاستقراء . وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحكم الكلى باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة . وأما الضرب الثاني فراجع الى عادة جزئية داخلية تحت العادة الكلية <sup>(١)</sup> ، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى ؛ لاحتمال التبدل والتخلف ، بخلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها في القضاء على ما كان عليه الأولون ، لتكون حجة في الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعادة اليها . وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق ، ولا فاسد بإطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الاتقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

### ✽ المسألة السابعة عشرة ✽

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة

وأن التي تتبدل إنما هي العوائد غير الشرعية ، فانها قابلة للتبدل في بعض أنواعها الا أن يقال انها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم . بل مثل اختلاف الهيئات والملابس ، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون في عهد الشرع على حال ، ثم تتبدل ، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الاذن بها على وجه عام . ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها الى أصل شرعي آخر . فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فانها غير مستقرة في ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فانها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذي هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والسكن والملبس ، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة ، صالحة لوقوع ذلك الكلى في ضمنها



أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها . والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه ، والزنى والسرقه وشرب الخمر وما يرجع الى ذلك ، مما وضع له حد أو وعيد ؛ بخلاف ما كان راجعاً الى حاجي أو تكميلي ، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ، ولا بحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجع الى أمر ضروري . والاستقراء يبين ذلك ، فلا حاجة الى بسط الدليل عليه .

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدهما » مابه صلاح العالم أو فساده ؛ كإحياء النفس ، في المصالح ، وقتلها ، في المفاسد « والثاني » مابه كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد . وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة ، بل هو على مراتب . وكذلك الأول على مراتب أيضا . فإننا إذا نظرنا الى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرها<sup>(١)</sup> . ثم النفس ؛ ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به ، وللمرأة اذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا بتبدل بضعها جاز لها ذلك . وهكذا سائرهما . ثم اذا نظرنا الى بيع الغرر مثلا وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع حبل الحبله كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة . وكذلك المصالح في التوقى عن هذه الأمور . فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب . وإن لم تنتج الا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ،

(١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الأ نفس والأموال والأولاد .

والمعصية صغيرة من الصغائر . وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا ، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

### ﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التبعيد ، دون الالتفات إلى المعاني .  
وأصل العادات الالتفات إلى المعاني  
﴿ أما الأول ﴾ فيدل عليه أمور :

منها الاستقراء ؛ فإننا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها<sup>(١)</sup> . وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة ، إن خرجت عنها لم تكن عبادات . ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف الموجبات<sup>(٢)</sup> ؛ وأن الذكر المخصوص<sup>(٣)</sup> في هيئة مأمطوب<sup>٤</sup> ، وفي هيئة أخرى غير مأمطوب ؛ وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم — وليست فيه نظافة حسية — يقوم<sup>(٤)</sup> مقام الطهارة بالماء المطهر . وهكذا سائر العبادات ؛

(١) هذا في الطهارة الحديثة بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخبثات فأنها لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة  
(٢) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة ، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الاسلام

(٣) هذا كثير : فالقنوت — وهو ذكر ودعاء — يطلب في بعض الصلوات دون بعض ، والدعاء يطلب في السجود لافي الركوع ، والنوافل تطلب في أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح الى أن تشرق الشمس مثلا ، وهكذا من أوقات النهي وكل هذا لا يعرف الا بموقف من قبل الوحي ، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد  
(٤) أى حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذى هو متق من كل أثر ، مقام الطهارة الترايية فى الوضوء والغسل

كالصوم والحج<sup>(١)</sup> وغيرها . وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى ، وإفراده بالخضوع ، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه . وهذا المقدار لا يعطى علة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحد ، ولكان المخالف لما حدّ غير ملوم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا . وليس كذلك باتفاق . فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول للتعبد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غير مقصود شرعاً ( والثاني ) أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد ،

لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً ، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة<sup>(٢)</sup> لا يوقف معيها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان<sup>(٣)</sup> ذلك يتسع في أبواب العبادات . ولما لم نجد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص<sup>(٤)</sup> أو إجماعٍ معنى مراد في بعض الصور ، فلا لوم

(١) أي فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع ، ولا يستقل العقل بادراك حدودها وحكمها

(٢) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ — إلى أن قال: أجتهد رأياً ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه

(٣) مرتب على قوله ( لنصب ) أي ولو نصب الأدلة لا تسع الأمر في العبادات وقوله ( ولما لم نجد النخ ) أي ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب

(٤) وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة ( لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملياً ) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب ، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كمحترز لقوله ( يتسع ) أي بل هو قليل كهذا

على من اتبعه ؛ لكن ذلك قليل . فليس بأصل . وإنما الأصل ماعم في الباب وغلب في الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له <sup>(١)</sup> ؛ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك . وإلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص ؛ كقوله : « سَهَا <sup>(٢)</sup> فسجّد <sup>(٣)</sup> » وقوله : « لا يَقْبَلُ اللهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ <sup>(٤)</sup> » ونهيه عن « الصلاة طرفي النهار <sup>(٥)</sup> » وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان . وكذلك ما يستعمله الخلفيون في قياس الوضوء على التيمم في

(١) أي ان المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر ، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر وأصل القياس مبنى على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجاً عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات ، ويرجع بها الى التعبد ، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها فانه يكون بحالة قاصرة

(٢) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم ، والشرط في إذا ، واللام في قوله لأنها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص

(٣) لم أجد في التيسير حديثاً لفظه (سها فسجد) وفي الباب أحاديث كثيرة تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك  
(٤) أخرجه أبو داود والترمذى (تيسير)

(٥) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ( إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فإذا ارتفعت فارقها ، ثم إذا استوت قارنها ، فإذا زالت فارقها ، فإذا أذنت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها . ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات ) أخرجه مالك والنسائي ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضي الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنها طهارة تعدت محل موجبها ، فتجب فيها النية ، قياساً على التيمم . وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع ، بل هو من المسمى شَبَهاً ، بحيث لا يتفق على القول به القائلون ؛ وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة <sup>(١)</sup> ، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه

قال ( لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني شيطان ) أخرجه مسلم والنسائي ، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا البخارى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلاً ) (١) هي المناسبة ، والنص بانواعه ، والاجماع ، والسبر والتقسيم ، ثم الدوران .

أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكي : وقد كثرت الشاكر في تعريف هذه المنزلة ، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد به هنا ، وصف مناسبه للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شهاً خاصاً ، أى يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها ، سواء أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى . وذلك كالطهارة لاشتراط النية ، فانها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الخمر فانه مناسب لها بذاته ، بحيث يدرك العقل مناسبه لها وإن لم يرد به الشرع وحيثئذ فالشبه أى هذا النوع من المسالك يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل في تعريفه : وصف لم تثبت مناسبه للحكم إلا بدليل منفصل ، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها : طهارة تراد للصلاة فلا يجزى فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما ، وهو وصف شبهى لا تظهر مناسبه لتعين الماء في إزالة الخبث . وقالوا إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة لتعين الماء لإزالة الخبث لزم . وإلا فلا يوجه مجرد اعتبار الماء في الحدث . ومثله أيضاً مثال المؤلف . قال ابن الحاجب : وثبتت عليه الشبه بجميع المسالك . وفي شرحه : وقد يقال الشبه للوصف الجامع لا آخر إذا تردد به الفرع بين أصليين ، فالأشبه فيهما هو الشبه ، كالنفسية والمالية في العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلاً ، وهو بالحر أشبه ، لأن مشاركته له في الأوصاف

الوقوف عند ما حدّ ، دون التعدي إلى غيره ؛ لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات . فكان أصلاً فيها

( والثالث ) أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات ، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءً هم لوجوه معاني العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والمشى على غير طريق . ومن ثم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة . وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك . ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم ، فقال تعالى : ( وما كُنَّا مَعْدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ) وقال تعالى : ( رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ) والحجة ههنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بدّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حدّه الشارع . وهو معنى التعبد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما مثله . فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد — دون الالتفات إلى المعاني — أصلاً بينى عليه ، وركناً يلجأ إليه

والأحكام أكثر فتعارض مناسبتان ، فتترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

## فصل

﴿ وأما أن الأصل في العادات الالتفات الى المعاني ﴾

فلا أمور :

أولها الاستقراء ، فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يمتنع في المبايعه<sup>(١)</sup> ويجوز في القرض . وبيع الرطب باليابس ، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ، فيجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة<sup>(٢)</sup> . ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات . وقال تعالى : ( ولکم فی القصاص حياة يا أولى الألباب ) وقال : ( ولا تأكلوا أموالکم بینکم بالباطل ) وفي الحديث : « لا يقضى القاضي وهو غضبان<sup>(٣)</sup> » وقال : « لا ضرر ولا ضرار<sup>(٤)</sup> » وقال : « القاتل لا يرث<sup>(٥)</sup> »

(١) لما فيها من المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض ، كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضا

(٢) كما في ثمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا الى ألا يعرى أحدنا نخله

(٣) تقدم ( ج ١ - ص ٢٠٠ )

(٤) تقدم ( ج ٢ - ص ٤٦ )

(٥) أخرجه في التيسير عن الترمذى - أقول - قال الترمذى حدثنا قتيبة قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبدالله الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ( القاتل لا يرث ) هذا حديث لا يصح . لا يعرف بهذا إلا من هذا الوجه ، واسحق بن عبد الله بن أبى فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم

«ونهى عن بيع الغرر»<sup>(١)</sup>، وقال: «كل مسكر حرام»<sup>(٢)</sup> وفي القرآن: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الاذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة<sup>(٣)</sup>، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني

والثاني أن الشارع توسع<sup>(٤)</sup> في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات. كما تقدم تمثيلاً، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول<sup>(٥)</sup>. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع في

احمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ اه، قال مصحح التيسير. قال البخارى في إسحق: تركوه، وقال احمد، لا يكتب حديثه ولا تحل الرواية عنه اه.

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٢) رواه في الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن أبي موسى، واحمد والنسائي عن أنس، واحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر، واحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة، وابن ماجه عن ابن مسعود قال العزيزى قال المؤلف وهو متواتر

(٣) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والایماء، الذى هو ترتيب الحكم على الوصف يفهم لغة أنه علة له ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح (٤) كقابل لقوله في الوجه الثانى فى العبادات (ولكان ذلك يتسع فى أبواب العبادات)

(٥) هذا هو تعريف أبى زيد للناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه، ا يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا إن تعريف أبى زيد لا يمكن إثباته فى المناظرة، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين فى المعنى



هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلية <sup>(١)</sup> وقال فيه بالاستحسان <sup>(٢)</sup> ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم » حسبما يأتي إن شاء الله والثالث أن الالتفات الى المعاني قد كان معلوما في الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ، حتى جرت بذلك مصالحهم ، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم ، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أنهم قصرُوا في جملة من التفاصيل ، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق . فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات . ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية ؛ كالدية ، والقسامة ، والاجتماع <sup>(٣)</sup> يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشبه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً ، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول . وهي كثيرة . وإنما كان <sup>(٤)</sup> عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة ابراهيم عليه السلام

## فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات الى المعاني ، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق <sup>(٥)</sup> في النكاح ،

(١ و ٢) بيان المقام على وجه يشق النفس يرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للمؤلف في تحديدهما وتمثيلهما

(٣) أي باعتبار ما فيه من المصاححة العامة ، حتى يكون مما نحن فيه ، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة

(٤) من تنمة الدليل الثالث

(٥) تأمل فان فيه المعنى الذي أشارت اليه الآية ( وبما انفقوا من أموالهم )

أي فالصداق والنفقة مكلان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن . وسيأتي للمؤلف تعليقه بتمييز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الزنا فيه دفع مال من الزاني للبعي

والذبح في المحل المخصوص<sup>(١)</sup> في الحيوان المأكول ، والفروض المقدرة في المواريث ، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية ، حتى يقاس عليها غيرها . فإننا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولى والصداق وشبه ذلك ، لتمييز النكاح عن السفاح ؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت ؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه . ولكنها أمور جمالية ، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات . وهذا المقدار لا يقضى بصحة القياس على الأصل فيها ، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور آخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط ، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر ، ولا ما أشبه ذلك .

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التبعديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال : أما أمور التبعديات فعلتها المطلوبة مجرد الاتقياد ، من غير زيادة ولا نقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، قالت للسائلة : « أَحَرَوْرِيَّةٌ أَنْتِ ؟ » إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علة الخاصة ؛ ثم قالت : « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجح التعبد ، على التعليل بالمشقة . وقول ابن المسيب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هِيَ السُّنَّةُ يَا بْنَ أَخِي » وهو كثير . ومعنى هذا التعليل أن لاعلة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

(١) أى مع أن تطهير اللحم من الدم الذى هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً ، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذر في هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

المصالح؛ إذ لو ترك الناسُ والنظرَ لا تنتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى. والضبط أقرب إلى الاتقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسبابا معلومة لا تتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمائة وتعريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة. وكذلك الأشهر والقروء في العِدَد، والنصاب والحول في الزكوات. وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المبرعنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطمهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر. فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.

وإلى هذا المعنى<sup>(١)</sup> يشير أصل سد الذرائع؛ لكن له نظران: «نظر» من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه، كما في مذهب مالك مثلاً، مع أن كثيراً من التكاليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف. فعلى هذا لا ينبغي أن يلتفت منه<sup>(٢)</sup> إلا إلى المنصوص عليه. «ونظر» من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليته، فليُجرَّ بحسب الإمكان في مظانه؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه. وهو أصل مقطوع به على الجملة، قد اعتبره السلف الصالح، فلا بد من اعتباره. ومن الناس من توسط بنظر ثالث، فخص هذا المختلف فيه

(١) أى فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه هذه القاعدة تلتئم وتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى. والضبط في هذا أقرب إلى الاتقياد، لكن لسد الذرائع نظران الخ. أى فلا يؤخذ هكذا بطريق كلي بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذي قرره

(٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيراً من التكاليف وكلها الشارع إلى أمانة المكلف، فلا تتوسع في ضبطها وتقييدها، بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار. والنظر الآخر أنه وإن انتشرت

بالظاهر<sup>(١)</sup> ، فسلط المحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطا لمصالح العباد ، ووكل من لم يُطلع عليه إلى أمانته

### ﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفرع فيه<sup>(٢)</sup> . وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد<sup>(٣)</sup> فلا بد فيه من اعتبار التعبد : لأوجه :

( أحدها ) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف<sup>(٤)</sup> من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها ، فتى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بها وعول عليها . فيكون هذا توسطاً بين الأمرين ، وإعمال كلا النظرين ( ١ ) بأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر . لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله

( ٢ ) أى لا قياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها ، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية . ولم يقل ( ففيه التفرع ) لأنه — مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس — فإن الذى يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوعاً من التعبد ، بمعنى من المعاني التى سيقورها

( ٣ ) أى دون أن يثبت التعبد . وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد ، وإلا لتناقض الكلام . وقوله ( فلا بد فيه من اعتبار التعبد ) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذى يجب ألا يدخله القياس والتفرع ، بل المراد به أن يكون لله فيه حق ، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب ، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها . وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها : هل تعينت هذه العبة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الا هذه ؟ فهذا التوقف نوع من التعبد ، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً ، وغير ذلك من المعاني الآتية التى يتقرر بها معنى التعبد فى الأوجه المذكورة بعد . فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافى القياس والتفرع إذا وجدت شروطه .

( ٤ ) أى فعليه الاتقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتنال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها

مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم ، فإنه عبد مكلف ، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء ؛ بخلاف المصلحة فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأى المحققين . وإذا كان كذلك فالتعبد لازم لا خيرة فيه ، واعتبار المصلحة فيه الخيرة . وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلا . وإذا وقع الأمر والنهى شرعا لم يصح تخلفهما عقلا<sup>(١)</sup> ، فإنه محال . فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم باطلاق<sup>(٢)</sup> ، واعتبار المصالح غير لازم باطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضا فإنه<sup>(٣)</sup> لازم على رأى من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيحة ، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضا ، فإن تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على مذهبهم لازمان . ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

( والثانى ) أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصصلحة ثانية وثالثة وأكثروا من ذلك . وغايتنا أنافهمنا مصلحة دينوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر . وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لامصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل . وذلك غير جائز . فقد بقى لنا إمكان

(١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يئودى

(٢) أى سوا فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعانى . وكذا

اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد ، وهو ظاهر ، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعانى كما قال

(٣) أى التعبد

حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد<sup>(١)</sup>  
 فان قيل : لو جاز ذلك لم نقض بالتعدى<sup>(٢)</sup> على حال ؛ فانا إذا جوزنا وجود  
 حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها<sup>(٣)</sup> فقط ، لجواز أن تكون جزء  
 علة<sup>(٤)</sup> ، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة  
 التي علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لاعة  
 سوى ما ظهر . ولا سبيل إلى ذلك . فكذلك لاسبيل إلى القياس ولا القضاء بأن  
 ذلك الحكم مشروع لتلك العلة

فالجواب أن القضاء بالتعدى لا ينافي جواز<sup>(٥)</sup> التعبد ؛ لأن القياس قد صح

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلا  
 (٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن فى القياس فى المسائل التى  
 عرف فيها اعتبار المعانى والعلل

(٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة فى الأصل  
 (٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحكم للفرع ، ولا يبنى عليه قياس . وقوله (أو  
 لجواز الخ) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله ( لم نجزم بأن الحكم لها فقط )  
 الذى يشمل صورتين : أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم  
 لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة . فقوله أولا ( لجواز ) توجيه  
 للاحتمال الأول . وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثانى . وقوله ( خلو النوع  
 عن تلك الحكمة ) أى المستقلة أيضا كما أن المعلومة مستقلة . وقوله ( فإذا أمكن  
 ذلك ) أى احتمال ان تكون المعلومة جزء علة ، واحتمال أن تكون ليست وحدها  
 المعلل بها وان كانت علة كاملة . وقوله ( سوى ما ظهر ) أى لا يوجد جزء آخر  
 متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم . وقوله فى الجواب  
 ( لكن غلبة الظن كاف ) فيه جواب التجويز الأول وقوله ( وأيضاً ) فيه جواب  
 التجويز الثانى

(٥) جعله جوازا فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعى امكان حكمة أخرى والله  
 يعتبر كأمر كالى ، بخلاف الوجه الأول وهو امثال المأمورات ، على تفصيل فى  
 ذلك معروف فى الفروع من جهة النية وعدمها

كونه دليلاً شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ تقدر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لنا علة تصالح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم نكلف أن ننفي ما عداها ؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كون ذلك الظاهر جزءاً علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية ، أو صالح لكونه علة ، كافٍ في تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منهما مستقل ، وجميعها معلوم ، فنعمل باحداها مع الإعراض عن الأخرى ، وبالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه . وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر . فاذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد . فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه . ولا علينا

( والوجه الثالث )<sup>(١)</sup> أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين « إحداهما » ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة ؛ كالأجتماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والمناسبة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذي نعمل به ، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله « والثاني » ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ؛ كالأحكام<sup>(٢)</sup> التي أخبر

(١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان في سائر فروع . والوجه الرابع عام أيضاً وكذلك الخامس والسادس

(٢) فشلا ورد ( استغفروا ربكم إنه كان غفارا . يرسل السماء عليكم مدرارا ، ويمددكم بأموال وبنين الآية ) هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان وسعة العلم ، وغير ذلك ، فيقاس على الإمداد بالأموال والبنين ، وقال تعالى ( ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام ، لكنها لا تعلم إلا من جهة ، فهل يدخل فيها القياس والتفريع ، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أهبة الاسلام . وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو ، وقذف الرعب ، والقحط ، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح آخر غير ما يدركه المكلف ، لا يقدر على استنباطها ، ولا على التعبدية بها في محل آخر ، إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة ، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل ، فبقيت موقوفة على التعبد المحض ؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلن بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلن<sup>(١)</sup> . وإذا كان ذلك يكون أخذ الحكم المعلن بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

( والرابع ) أن السائل إذا قال للحاكم : لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك ، كان مصيباً ؛ كما أنه إذا قال : لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم الثبوت في الحكم ، كان مصيباً أيضاً . والأول جواب التعبد المحض . والثاني جواب الالتفات إلى المعنى . وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيها جاز القصد إلى التعبد ، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبدًا ، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد . فلهذا صح القصد مطلقاً صح المقصود له مطلقاً . وذلك جهة التعبد . وهو المطلوب

بها الشرع ويصح ان يدخلها القياس والتفريع ، لائنها وان كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط ، لأن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنما هو في المطلقات والعمومات المعلن بها ، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية ، حتى يتأتى اللاحق والقياس



(والخامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم ، والمفسدة مفسدة كذلك ، مما يختص بالشارع ، لا مجال<sup>(١)</sup> للعقل فيه ؛ بناء على قاعدة نفى التحسين والتقييح . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك ؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح . فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس . فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات . وما نبني على التعبدى لا يكون إلا تعبدياً .

ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف « ما هو حق لله خاصة » وهو راجع إلى التعبد ، « وما هو حق للعبد » ويقولون في هذا الثانى إن فيه حقاً لله ؛ كما فى قاتل العمد إذا عُفى عنه ضرب مائة وسُجن عاماً ، وفى القاتل غيلةً إنه لا عفو فيه ، وفى الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالتدْف والسرقه لا عفو فيه وإن عفا من له الحق ، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعه ، ولا من مسقط العده عن مطلق المرأة<sup>(٢)</sup> وإن كانت براءةً رَحْمها حقاً له ، وما أشبه ذلك من

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً لأنه لا بد فى المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع . أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه فى عين الحكم بنص كما فى الحدث بالمس لقوله عليه السلام ( من ذكره فليتوضأ ) أو إجماع كولاية المال بالصغر . وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وفقه فى الأصل مع ثبوت اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم بنص أو إجماع . وسمى ملائماً لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع . ومثاله الصغر فى حمل نكاح الشيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة فى أن الولاية للأب عند الخفية . ويبقى الكلام فى السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك . فعليك بالنظر فيها لتعرف : هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع ؟ .

(٢) لعل الأصل ( عن المرأة المطلقة )

المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُنق المعنى الذى لأجله شرع الحكم . فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله ؛ فإن ما هو لله فهو لله ، وما كان للعبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهى يقتضى الفساد بإطلاق » علمت مفسدة النهى أم لا ، انتفى السبب الذى لأجله نهى عن العمل أو لا ، وقوفاً مع نهى الناهى ؛ لأنه حقه ، والانهاء هو القصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطل باطلاق . فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد . وإذا لم يخل فهو مما يفتقر الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكليف التى فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية ، وهى التى فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كردّ الودائع والمغصوب ، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ؛ كالزكاة والذبايح والصيد . والتى تصح بدون نية اذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها ، فإن فعلها بنية الامتثال وهى نية التعبد أئيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أص ؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة ، من حيث هى مكتسبة . مأمور بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هى طاعة لله . عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هى طاعة مفتقرة إلى نية

فإن قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقرباً بها

قيل : هذا غير صحيح ؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية ، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر فى حصوله إلى نية .

## (فصل) لا يخلو حكم شرعي عن حق لله وحق للعبد عاجل أو آجل ٣١٧

وأيضاً فلو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك ، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة وهو دليل سادس في المسألة

فان قيل : فيلزم على هذا أن يفتقر كل عمل الى نية ، وأن لا يصح عملٌ من لم ينو ، أو يكون عاصياً .

قيل : قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المقلب ، وقد تكون جهة التعبد هي المقلبة . فما كان المقلب فيه التعبد فمستلم ذلك فيه ، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله . فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أى لا يصير عبادة إلا بالنية ، لأنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها ، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دنيوى . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضى الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال ، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم

### فصل

ويتبين بهذا أمور :

منها أن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعبد ، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه باطلاق . فان جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً<sup>(١)</sup> فليس كذلك

(١) كالتقصاص ، فالعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

باطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام اللـنيوية كما أن كل حكم شرعى فيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا ، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد . ولذلك قال فى الحديث : « حقُّ العباد على الله إذا عبَدُوهُ ولم يُشْرِكُوا به شيئاً ألاَّ يُعَذِّبَهُمْ <sup>(١)</sup> » وعادتهم فى تفسير « حق الله » أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كان له معنى معقول أو غير معقول « وحق العبد » ما كان راجعاً الى مصالحه فى الدنيا . فإن كان من المصالح الآخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبد » عندهم أنه ما لا يعقل معناه <sup>(٢)</sup> على الخصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد

## فصل

والأفعال بالنسبة الى حق الله أو حق الآدمى ثلاثة أقسام : —  
(أحدها) ما هو حق لله خالصاً ؛ كالعبادات . وأصله التعبد كما تقدم . فإذا طابق الفعل الأمر صحّ ، وإلا فلا  
والدليل على ذلك أن التعبد راجع الى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس . وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدّه لا يتعدى . فاذا وقع <sup>(٣)</sup> طابق قصد الشارع . أولاً ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل ، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل . وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حدّه الشارع ،

(١) رواه مسلم

(٢) أى ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التى يصح أن تكون أساساً للقياس .

أما العلل العامة فهى موجودة حتى فى التعبدى ، بما سبقت الإشارة اليه

(٣) أى الوقوف المذمور .

فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهي في هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فان النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه ، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد باطلاق ، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع ؛ إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود ، والصلاة في الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ؛ فإن الإذن هو المعروف أولاً بقصد الشارع فلا تتعداه .

فعلى هذا إذا رأيت من يصحح المنهي عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده ، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهى حتم ، وإما لرجوع جهة المخالفة الى وصف منفك ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك ، وإما لعد النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح ، فيجري على حكمه . وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والثاني) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد ، والمغلب فيه حق الله . وحكمه راجع الى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطرّحاً شرعاً فهو كغير المعتبر ؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر ، والفرض خلافه ؛ كقتل النفس ، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالقتل ومحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع ، فذلك للأمر الثلاثة الأول<sup>(١)</sup> ،

(١) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجري على حكمه ، مع أنه في هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يبعد فيه الحمل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحقان ، فان حمله على المعلل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : انه أهدر الرابع راساً ، حيث قال ( وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة ) فلذلك لم يلتفت إليه هنا

ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المقلب

(والثالث) ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المقلب . وأصله معقولية المعنى . فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال فى الصحة ؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له . وإن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أولاً . فإن فرض غير حاصل فالعمل باطل ؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل . وإن حصل — ولا يكون<sup>(١)</sup> حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صح وارتفع مقتضى النهى بالنسبة إلى حق العبد<sup>(٢)</sup> . ولذلك يصحح مالك بيع المدبر إذا أعتقه المشتري ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل<sup>(٣)</sup> فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك . وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك . وأمثلة هذا القسم كثيرة . فإذا رأيت من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ، فذلك لأحد الأمور الثلاثة<sup>(٤)</sup>

- (١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد ، ثم يكون هذا الفعل المنهى عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة
- (٢) أى وأما بالنسبة إلى حق الله : وهو الإقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الأثم سواء من جهة البائع أو جهة المشتري . وفضل العتق شيء آخر
- (٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لأنه نجز عتقه . بخلاف المدبر ، فإن عتقه مؤجل وقد لا يتم
- (٤) وتطبيقه فى مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منك : فالعتق وقع على ذات العبد الذى يمكن انفكاكه عن كونه مدبراً إلى أن يكون قناً صرفاً مثلاً كما قالوه فى الدار المنصوبة فالصلاة منكفة عن المكان المنصوب ، والمكان المنصوب ينكف عن أن تقع فيه الصلاة ، لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة

﴿ المسألة العشرون ﴾

لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها ، وليشكروا الله عليها فيجازيهم في الدار الأخرى ، حسبما بين لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرّفنا بهذين مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة (١) ، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبدولة مطلقاً

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا ترى إلى قوله تعالى : ( وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ) وقوله : ( وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ ) وقال : ( فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ) وقوله : ( فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونِ ) وقال : ( لئن شكرتم لأزيدنكم ) الآية ! والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم ، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية . ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام « حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً » (٢) .

(١) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله ( والثاني من جهة الوضع التفصيلي الخ ) وقوله : وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبدولة مطلقاً ، أى بوجه عام ، سيشير إليه بقوله : ( من جهة الوضع الكلي الخ ) والآيات من هذا النوع الثاني الكلي الاجمالي : أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله وما لا يحل الخ

(٢) رواه مسلم

ويستوى في هذا ما كان من العبادات أو العادات .  
 أما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة ، فهي مصروفة إليه .  
 وأما العادات فهي أيضا من حق الله تعالى على النظر الكلى ؛ ولذلك  
 لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ  
 اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ ) الآية ! وقال تعالى :  
 ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ) الآية ! فنهى عن  
 التحريم وجعله تعدياً على حق الله تعالى . ولما همَّ بعض أصحابه بتحريم بعض  
 المحللات قال عليه الصلاة والسلام : « من رَغِبَ عن سنَّتِي فليس مِنِّي » (١)  
 وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى :  
 ( مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بُحَيْرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيَاءٍ وَلَا حَامٍ ) وقوله : ( وَقَالُوا هَذِهِ  
 أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ ) الآية ! فذمهم على أشياء  
 في الأنعام والحرث اخترعوها ، منها مجرد التحريم . وهو المقصود ههنا .  
 وأيضا في العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؛  
 لأن حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى  
 صرفا في حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات ، لا في الأمر  
 الكلى (٢) . ونفس المكلف أيضا داخلة في هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على  
 نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فإذا العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع  
 الأول الكلى الداخل تحت الضروريات . « والثاني » من جهة الوضع التفصيلي

(١) تقدم ( ج ١ - ص ٣٤٢ )

(٢) أى فليس كل حق للعبد له اسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها والله  
 ذلك الحق أيضا ، ولكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤخذ المعتدى  
 والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو ما يشير  
 إليه قوله ( من جهة الوضع الكلى الداخل تحت الضروريات )



الذي يقتضيه العدل بين الخلق ، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة . فصار الجميع ثلاثة أقسام <sup>(١)</sup> . وفيها <sup>(٢)</sup> أيضاً حق للعبد من وجهين : «أحدهما» جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازى عليه بالنعيم ، موقى بسببه عذاب الجحيم «والثاني» جهة أخذه للنعمة <sup>(٣)</sup> على أقصى كلهما فيما يليق بالدنيا ؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه ، كما قال تعالى : ( قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) وبالله التوفيق .

## القسم الثاني من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلف في التكليف . وفيه مسائل

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

أن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، من العبادات والعادات . والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر

(١) لأن العادات فيها حق الله الصرف ، وهو النظر الكلي ، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله ، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط اذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه . فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً ، بقطع النظر عن عبد آخر (٢) أي في العادات . والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا ) فجعل ذلك حقاً له ، لكن لا مطلقاً بل حسب ما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير ، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك ، فليس الناس في ذلك سواء

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة ؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب ؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والمحرم ، والصحيح والفساد ، وغير ذلك من الأحكام . والعمل الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة <sup>(١)</sup> ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرًا ؛ كالسجود لله أو للصنم .

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية . وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها ؛ كفعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى <sup>(٢)</sup> : ( وما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ) ، ( فاعبدوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ) ، ( إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ) وقال : ( وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى ، وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ ) ( وَلَا تُسْكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا ) بعد قوله : ( فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ) ، ( مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يُوصَى بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍّ ) ، ( لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ — إِلَى قَوْلِهِ : إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ) وفي الحديث : « إنما الأعمال بالنيات . وإنما لكل امرئ ما نوى » إلى آخره <sup>(٣)</sup> وقال « مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » <sup>(٤)</sup>

(١) كما تقدم في العادات المغلب فيها حق العبد ، تكون عبادة بالنية ، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة ، كالمباحات يأخذها من جهة الاذن الشرعي أو من جهة الحظ الصرف ، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة ، والرياء والجاه فتكون معصية

(٢) رجوع لأصل الدعوى ، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٧)

(٤) سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية

وفيه : « أنا أغنى الشركاء عن الشرك . فمن عمل عملاً أشرك معي فيه شريكاً تركتُ نصيبى لشريكى » <sup>(١)</sup> وتصديقه قول الله تعالى : ( فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً ) وأباح عليه الصلاة والسلام المحرم أكل لحم الصيد ما لم يصدّه أو يصد له <sup>(٢)</sup> . وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال : إن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة ، فليست معتبرة بإطلاق وفي كل حال ؛ والدليل على ذلك أشياء :

منها الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً ، فإن المكروه على الفعل يعطى ظاهره أنه لا يقصد فيما أكره عليه امتثال أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله . فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به ، لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن أن لا يصح ، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء ، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً ، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول ؛ ويتسلسل ، أو يكون الإكراه عبثاً <sup>(٣)</sup>

ويقاتل رياء ، أى ذلك في سبيل الله ؟ فقال من قاتل لتكون لمة الله هي العليا فهو في سبيل الله ) أخرجه الخمسة كما في التيسير .

(١) أقرب الروايات الى هذه الرواية رواية ابن ماجه والبيهقي كما في الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ ( أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً اشرك معي غيرى تركته وشركه )

(٢) أى فللقصد دخل في الحل والحرمه

(٣) أى أن الاكراه إما أن يتسلسل ، واما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امثالاً ، فيكون الاكراه الذى حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع ، والعبث من الشارع محال ، كما أن التسلسل في ذاته محال . فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يصح العمل بلانية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان : عادات ، وعبادات . فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال لها الى نية ، بل مجرد وقوعها كالف ، كرد الودائع والمغصوب ، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها ، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات ؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً ، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها . فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء ؛ وكذلك الصوم والزكاة ، وهي عبادات وألزموا الهازل العتق والنذر ، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة . وفي الحديث « ثلاثٌ جدُّهنَّ وهزلُنَّ جدُّ : النكاحُ والطلاقُ والرجعةُ <sup>(١)</sup> » وفي حديث آخر : « من نكحَ لاعباً أو طلقَ لاعباً أو أعتقَ لاعباً فقد جاز <sup>(٢)</sup> » وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه . « أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن : الطلاق والعتاق والنكاح والنذر » . ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به . وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن

(١) رواه في الجامع الصغير ( ثلاث جدمن جد وهزلن جد الخ ) عن ابى داود والترمذى وابن ماجه . قال شارحه المناوى قال الترمذى حسن غريب . وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومى قال النسائى منكر الحديث وبما أنكر عليه هذا الخبر وذكر الحديث فى منتقى الاخبار باللفظ الذى ذكره فى الجامع الصغير عن الخمسة الا النسائى قال شارحه الشوكانى وأخرجه أيضا الحاكم وصححه ؛ والدارقطنى ولما ذكر ما قاله النسائى فى عبد الرحمن قال ووثقه غيره . قال الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكر الشوكانى روايات بمعناه أخرجه عبد الرزاق عن على موقوفا وعن عمر موقوفا ؛ وعن ابى ذر مرفوعا : ( من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز ) وفى اسناده انقطاع

صومه صحيح<sup>(١)</sup> ، ومن سلم من اثنتين في الظهر مثلاً طائفاً للتمام فتنفل بعدها بركعتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزاء عنه ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة ؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة<sup>(٢)</sup> .

ومنها أن من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً ، وهو النظر الأول المفضى إلى العلم بوجود الصانع ، والعم بما لا يتم الإيمان إلا به ؛ فان قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على تقيض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل بنية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً  
لأننا نجيب عن ذلك بأمرين :

﴿ أحدهما ﴾ أن نقول : إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان :

« ضرب » هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار . وهنا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولاً ، وتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فان كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كاللجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء غير مكلفين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا النمط بمقصود للشارع ، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد ، وإذ ذاك تعلق به الأحكام ، ولا يتخاف عن الكلية عمل ألبتة . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ فإنه

(١) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويح السؤال

(٢) فالمدّة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة . وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية ، ونية النفل لا تجزى عن نية الفرض عنده

إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فيتنزل ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه ، وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال ؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف . فالمسك عن المفطرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع ، كأن الشارع جعل نفس الامساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً ، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً . وكذلك ما في معناه

« والضرب الثاني » ليس من ضرورة كل فعل ، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تعبير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات . ولا يتخاف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليفي البتة ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل<sup>(١)</sup> فلا إشكال في صحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال ، فصار في عداد ما لا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثاني ﴾ من وجوب الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد أمثال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً ؛ كأخذ الأموال من أيدي الغصاب . وما افتقر منها إلى نية التعبد فلا يجزى

(١) الذي هو النظر . فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة ، وهو ممكن ، فيتوجه التكليف به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلها بالنسبة الى المكره في خاصة نفسه حتى ينوى القربة ؛ كالا كراه على الصلاة .  
 لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها ؛ لأن باطن  
 الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تفتقر في الخروج عن عيبتها الى نية —  
 فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال ، والا كانت  
 باطلة<sup>(١)</sup> . وبيان بطلانها في كتاب الأحكام . وما ذكر من الأعمال التعبديّة فان  
 القائل بعدم اشتراط النية فيها بان على أنها كالعادات ومعقولة المعنى ، وانما اشتراط النية  
 فيما كان غير معقول المعنى . فالطهارة والزكاة من ذلك . وأما الصوم<sup>(٢)</sup> فبناء على  
 ان الكف قد استحقه الوقت فلا ينعد لغيره ، ولا يصرفه قصد سواه . ولهذا  
 نظائر في العاديّات ؛ ككنكاح الشغار ، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة  
 وان لم يقصدوه<sup>(٣)</sup> .

(١) أى بالمعنى الثانى المتقدم فى مبحث البطلان ، وهو عدم ترتب الثواب  
 عليه فى الآخرة

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً لرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التيميم

ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى بره رمضان قضاء رمضان الفائت ، أو نوى  
 بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً ، فان الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت ويصح

(٣) مذهب أبى حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضع كل صداقاً للآخرى

صح العقد وان وجب مهر المثل لهما . وهذا مبنى على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر

عنده فان الشغار آيل إلى نفي المهر . ويظهر أن الاصل ( وإن قصدوه ) أى قصدوا

الشغار ، أى فقد قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لان العقد يصرفه

إلى الحقيقة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله

( وإن لم يقصدوه ) أى الوجه الذى به يصح العقد ، بل قصدوا ما ينافيه ، فتكون العمارة

صحيحة ، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف فى التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن

ولا شرط فى صحة العقد ، بل مع نفيه فى صلب العقد يصح . فقصدوه وعدم قصدوه

لا يفيد فى موضوعنا

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لا يقع السبب غير قاصد للمسبب لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه . والمأزل كذلك ؛ لأنه قاصد لا يقع السبب <sup>(١)</sup> بلا شك ، وهو في المسبب إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات ، وإما قاصد أن لا يقع . وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى . وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه <sup>(٢)</sup> ، وإنما قصد مجرد الهزل باللفظ ، ومجرد الهزل لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الاباحة أو غيرها . وقد علل اللزوم في هذه المسائل بأن الجد والهزل أمر باطن <sup>(٣)</sup> ، فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لا يقع مدلوله . أو يقال <sup>(٤)</sup> إنه قاصد بالعقد الذي هو جد شرعي اللعب ، فناقض مقصود الشارع ، فبطل حكم الهزل فيه ، فصار إلى الجد ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة ، فالنية الأولى مستحبة حكما حتى يقع الإفطار الحقيقي ، وهو لم يكن ، فصح الصوم . ومثله نيابة ركعتي النافلة عن الفريضة ؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحح حكم النية

(١) وهو مجرد اللفظ

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق ، فغير وجيه . لما ذكره آنفا . وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح . ونية الهزل باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهما ومعناه وملاحظ له ؛ غايته أنه لا يكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه الهزل . فهذا القول كما ترى

(٣) أي وهي مسائل كما ترى لها آثار عظيمة في النسب والحرية والالتزامات ، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة ، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي ؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه أمر باطن فيجب أن يحمل على الجد . وإلا لا تفتح باب واسع يفسد العصم ، ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكلف بالنذر ؛ حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل

(٤) لا يتأني الوجه قبله . ويصح ضمه إليه وإعمالها معا



الأولى ، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنقل لغوا لم يصادف محلاً .  
وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض  
وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول .  
وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصدَه في التشريع . والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة ؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم ، والمطلوبُ من المكلف أن يجرى على ذلك في أفعاله ، وأن لا يقصد خلافَ ما قصد الشارع . ولأن المكلف خالق لعبادة الله ، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة — هذا محصول العبادة — فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة . وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات ، وهو عين ما كلف به العبد ، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك ، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة ؛ لأن الأعمال بالنيات . وحقيقة ذلك <sup>(١)</sup> أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه . وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه ، ثم على أهله ، ثم على كل من تعلق له به مصلحة . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « كُذِّبَ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ » وفي القرآن الكريم : ( آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ ) وإليه يرجع قوله تعالى : ( إني جاعلٌ في الأرضِ خَلِيفَةً ) وقوله : ( وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ) ، ( وهوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خُلَافًا فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ

(١) أي حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها ، أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها

فما آتاكم) والخلافة عامة وخاصة حسبها فسرهما الحديث حيث قال : «الأمرُ راعٍ، والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجها وولدهِ . فكُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسئولٌ عن رعيتهِ<sup>(١)</sup>» وإنما أتى بأمثلة<sup>(٢)</sup> تبين أن الحكم كلي عام غير مختص ، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية ، عامة كانت أو خاصة . فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه ، يُجرى أحكامه ومقاصده مجاريها . وهذا بين .

### فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكاف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام<sup>(٣)</sup> ، وفي مسألة دخول المكاف في الأسباب<sup>(٤)</sup> ؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف . فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله

(١) جزء من حديث أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر (٢) أي فليس الغرض الحصر فيما ذكره ؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه ؛ ولم يذكر في هذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط (٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

(٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع ، وهو دخول المكاف تحت أحكام الشريعة ؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينياً ودينيوياً ؛ ثم جعل الدين من حيث قصد المكلف نوعين ، وجعل الدينوي من حيث قصده ثلاثة أقسام

## ﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل<sup>(١)</sup> من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له فقد ناقض الشريعة . وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل . فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة

وأما أن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها ، فالدليل عليه أوجه :

( أحدها ) أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلا بالنسبة إلى ما يقصد بها ؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقييح ، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهي عنه رحمة بالعباد . فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ما قصده الشارع

( ١ ) دليل منطقي مؤلف من صغرى ، وكبرى . ثم النتيجة . وقال إن الكبرى ظاهرة ، ولم يترك التنبيه عليها فقال ( فان المشروعات إنما وضعت الخ ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة . إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيرا ( فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ ) هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى ، وبسط للكلام فيما ينبئ عليه قوله ( فاذا خولفت لم يكن الخ ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطا تاما ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة اليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكفي في الدليل الأول أن يقول : لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات

— وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد ؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً - فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً . وذلك مضادة للشريعة ظاهرة

( والثاني ) (١) أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن . وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن . وهذه مضادة أيضاً

( والثالث ) أن الله تعالى يقول : ( ومن يساقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ) الآية ! وقال عمر بن عبد العزيز « سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر من بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتدي ؛ ومن استنصر بها منصور ؛ ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه الله ما تولى ، وأصله جهنم ، وساءت مصير » والأخذ في خلاف ما أخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة

( والرابع ) أن الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد أخذ في غير مشروع حقيقة ، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلاً ، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به ( والخامس ) أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها (٢)

(١) قريب مما قبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد

(٢) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه ، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل ، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصوداً عند الشارع صار وسيلة عنده ، وهذا مناقضة للشريعة .

في الأمر والنهي ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له ، فصار ما هو عند الشارع مقصوداً وسيلةً عنده . وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع ، وهدم لما بناه

( والسادس ) أن هذا القاصد مستهزئٌ بآيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها ، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها ( ولا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل للمناققين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع : « أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ » والاستهزاء بما وضع على الجبد منضادة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة وللمسألة أمثلة كثيرة ؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال ، لا لإقرار للواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر إليه بعين الصلاح ، والذبح لغير الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا ، والسلف ليحربه نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضا وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لا للتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول ، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلا مستقلا من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسيلة على كل حال ، إلا أن المقصد مختلف

وجوابه أن ذلك جار في بعض التكليف ، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلا فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا . كإسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة الى غرض من أغراضه ، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلا للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا الخ .

وقد يعترض هذا الإطلاق<sup>(١)</sup> بأشياء : منها « ما تقدم في المسألة الأولى ؛ كنفكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما ، فانه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرها . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكره باطل ، فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالاقالة كما تنعقد حالة الاختيار ؛ كالنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر<sup>(٢)</sup> . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفاً على اختيار المكره ورضاه ، الى مسائل من هذا النحو « ومنها » أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً وغير ذلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة . ومن تتبع الأحكام الشرعية ألقى منها ما لا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلاً

والجواب أن مسائل الاكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي ، والأدلة الشرعية أقرب الى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً ، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ؛ فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته في النطق بكلمة

(١) وهو الكلية في رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً

(٢) أي فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدتها ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

الكفر خوف القتل أو التعذيب ، وفي سائر المصالح العامة والخاصة ؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة ، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته . فالجميع أربعة أقسام ( أحدها ) أن يكون موافقاً وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو نذب إليه ، وكذلك ترى الزنى والخمر وسائر المنكرات ، يقصد بذلك الامتثال ، فلا إشكال في صحة هذا العمل

( والثاني ) أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات مقاصداً لذلك . فهذا أيضاً ظاهر الحكم

( والثالث ) أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة وهو ضربان : « أحدهما » أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً « والآخر » أن يعلم بذلك . فالأول كواطىء زوجته ظاناً أنها أجنبية ، وشارب الجلاب ظاناً أنه خمر ، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته ، وكان قد أوقعها وبرىء منها في نفس الأمر . فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة . ويحكى الأصوليون في هذا النحو الاتفاق على العصيان في مسألة « من أخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل » وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصل ، لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من الفساد ، فاذا لم يوجد هذا لم يكن مثل من فعله فحصلت المفسدة .

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطىء زوجته لم يختلط نسب من خلق من مائه ، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطىء معرة ، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل : فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة ؟ فان وقع على الموافقة فأذن فيه ، وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان في حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . وإن وقع مخالفاً فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر ، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر ، فكان يجب الحد على الواطىء ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضاً . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فأتت به مصلحة ، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي ، فهو عاص في مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل . وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله ، غير آثم من جهة حق آدمي<sup>(١)</sup> ، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفسه . فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي . والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد

(١) أي حقه نفسه ، فانه مأذون له في التمتع بزوجه وبشرب الجلاب مثلاً ، وليس مطالباً بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما . فمن جهة أنه فعل حقا له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، كالغاصب في مثاله لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه . فيكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره . فيبقى حق الله في الأمر والنهي . وقد انتهكه .



ولا يقال : إذا كان فوت المفسدة أو عدم فوت المصلحة مسقطا لمعنى الطلب ، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله ، أو زنى فلم يتخلق مأوّه في الرحم بعزل أو غيره ، لأن المتوقع من ذلك غير موجود ، فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد ، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة

لأننا نقول : لا يصح ذلك ؛ لأن العامل قد تعاطى<sup>(١)</sup> السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطى أسبابه خاصة . وإلا فالمسببات ليست من من فعل المتسبب ، وإنما هي من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والرى مع الماء ، والاحراق مع النار ، كاثبتين في موضعه . وإذا كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من من إيقاع مسببه وهو الحد . وكذلك سائر ما جرى هذا الجرى ، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم . وأما الأثم فعلى وفق ذلك . وهل يكون في الإثم مساويا لمن أنتج سببه أم لا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره ههنا

« والثاني » أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة . ومثاله أن يصلى رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس ، أو ليدراً عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذي قبله . وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد ، وسائل لأموال آخر لم يقصد الشارع جعلها لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح جملة . وقد قال الله تعالى : « إن المناقين في الدرك الأسفل من النار » وقد تقدم<sup>(٢)</sup> بيان هذا المعنى

(١) أى بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم ، فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه

(٢) في المسألة الأولى

( والقسم الرابع ) أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً ، فهو أيضاً ضربان :

« أحدهما » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الجهل بذلك .  
 ( فان كان ) مع العلم بالمخالفة <sup>(١)</sup> فيذاهو الابتداع ، كأنشاء العبادات المستأنفة والزوائد على ما شرع ، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل . ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة ، والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتي له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله . والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة ، لعموم الأدلة في ذلك ، كقوله تعالى : ( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ) وقوله : ( وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) وفي الحديث « كل بدعة ضلالة » وهذا المعنى في الأحاديث كالتواتر

فان قيل : إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم <sup>(٢)</sup> فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً . فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق ومدوح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن باعتبار . فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنته الأولون لا يقول إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع ، بل هي موافقة أي موافقة . كجمع الناس على

(١) أي فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع ، وهو يعلم أنه لم يشرعه ، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة . متأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة . فهذا هو معنى مخالفة الفعل أي في الواقع ، وموافقة القصد أي لما يزعمه طاعة وعبادة ، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة . فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمي الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع ؟ فحصل هذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني

(٢) لعل الاصل ( فليس الذم )

المصحف العثماني ، والتجميع في قيام رمضان في المسجد ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها ، أعنى السلف الصالح والمجاهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة ؛ إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها ، مقترنة بقصد موافق لأهم لم يقصدوا إلا الصلاح ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعى

فالجواب أن هذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه ، فان الفرض أن الفعل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع ، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه<sup>(١)</sup> بالحفظ في الصدور ، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين ، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة ؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما ، وقصة أبي بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما ؛ وفيه قال عليه الصلاة والسلام « لا تمارؤا في القرآن فان المرء فيه كفر »<sup>(٢)</sup> . فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ؛ لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين

(١) أي لا لأنه نهى عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي ، بل كان الترك للاستغناء عنه

(٢) رواه في كنوز الحقائق عن البخاري وكذلك ذكره الطبري في تفسيره ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ ( المرء في القرآن كفر ) عن أبي دواد وابن ماجه في صحيحه عن أبي هريرة ، والطبراني وغيره من حديث زيد بن ثابت

وهو الذى يسمى المصالح المرسله . وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل ، لا يتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً . كيف وهو يقول : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » <sup>(١)</sup> « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع . وأما البدعة المذمومة فهى التى خالفت ماوضع الشارع من الأفعال أو التروك . وسيأتى تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله .

(وإن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان <sup>(٢)</sup> : « أحدهما » كون القصد موافقاً فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وإن كان مخالفاً فالأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه فى المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطروح على الإطلاق « والثانى » كون العمل مخالفاً ، فإن قصد الشارع بالأمر والنهى الامتثال ، فاذا لم يمتثل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفة موافقة القصد <sup>(٣)</sup> الباعث على العمل ؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع فى ذلك العمل على وجه ، ولا يطابق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتثال .

(١) رواه احمد والبخاري وموقوفاً . وروى مرفوعاً باسناد ساقط

(٢) أى من النظر ، نظر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه واطراحه

(٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتثال ، وقوله ( ولا يطابق القصد العمل ) أى قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل ، لأن العمل ليس فيه امتثال ، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذى لم يصادف محلاً . وقوله ( فصار المجموع مخالفاً ) أى العمل - وهو ظاهر - والقصد أيضاً ، لأنه لم يصادف محلاً ، وصار كأنه قصد المخالفة فى عمل مخالف

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه<sup>(١)</sup> ، ويعارضه في الترجيح ؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً . ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة . ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه وذلك أنك إذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط الا الامتثال والموافقة ، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد ، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته ، وإن كان مقيداً بقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالعبث . وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق ؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد<sup>(٢)</sup>

فان قلت : إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع ، كما ذكر غمّن آمن<sup>(٣)</sup> في الفترات وأدرك التوحيد ، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهي غير منغبرة ، إذ لم تثبت في شرع بعد<sup>(٤)</sup>

قيل لك : إن فرض أولئك في زمان فثرة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة ، فالقاصد الموجودة لهم منازع<sup>(٥)</sup> في اعتبارها بإطلاق ، فانها كأعمالهم المقصود بها

(١) أي كما قرره في بيان الوجهين . وقوله (في الترجيح) أي كما سيقرره في قوله (ويتبين ذلك الخ) الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً

(٢) أي بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع . فالمشروع هو المجموع (٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله ، وخالف المشركين في ذبائهم وفي كثير من أعمالهم ، فكان يحيى الموءودة ، وكان يقول : الشاة خلقها الله تعالى ، وأنزل لها من السماء الماء ، وأنبت لها من الارض النبات وأنتم تذبجونها لغير الله (٤) أي عند تمسكها بها لم تكن تثبت في شرع ، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه . وليس بلازم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها ، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً

(٥) أي للجهتدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها ، ومنهم من لا يصححها . وهي كأعمالهم المقصود بها التبعيد ، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذلك ، فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم ، وبالعكس

التعبّد: فان قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك في الأعمال ؛ وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد . وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها ، وإن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين<sup>(١)</sup> ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح

فان قيل : قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر ، فان المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل ذا روح على الجملة ، واذا كان كذلك اعتبر . بخلاف ما اذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفهما معاً ، فانه جسد بلا روح<sup>(٢)</sup> ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعدم النية في العمل

قيل : إن سلم فعارض بقوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ عملٍ ليس عليه أمرٌنا فهو ردٌّ<sup>(٣)</sup> » وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً . وأيضاً فاذا لم ينتفع بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهي في حكم العدم ، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتبار بها ، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين ، فكانت المسألة مشكلة جداً

ومن هنا صار فريق من المجتهدين الى تغليب جانب القصد فتلافوا من

(١) أي كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: اللهم إني أشهدك أني على ملة ابراهيم: وقوله ( فذلك واضح ) أي لخروجه عن فرض المسألة فان عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك

(٢) أي في صورة العمل الموافق والقصد المخالف . أما فيما خولفهما معاً فلا روح ولا جسد  
(٣) ذكره في متقى الأخبار بلفظ ( من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد ) وقال : متفق عليه . قال في التيسير : وعن عائشة رضی الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد ) أخرجه الشيخان وأبو داود وفي رواية ( من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد ) اهـ

العبادات ما يجب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق الى الفساد باطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف<sup>(١)</sup> . وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه ، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر . والذي يدل على إعمال الجانبين أمور : ( أحدها ) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد - إذ لم يتلبس الا بما اعتقد إباحته - ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل لما نهى عنه ، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمل مقتضى المخالفة<sup>(٢)</sup> في عدم البناء على ذلك . الفعل وعدم الاعتماد عليه ، حتى صحح ما يجب أن يصحح ، مما فيه تلافٍ ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضاً ، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافى فيه .

(١) أي ميلا منهم إلى أن العمل متى كان مخالفا بطل ، ولو كان القصد موافقا  
(٢) أي على الجملة ، بدليل قوله ( حتى صحح الخ ) فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما لا تلافى فيه أهمل وما فيه التلافى صحح ، مراعى فيه جانب القصد . وقوله ( يتزوجها ) أي يعقد عليها ( رجلان ) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول ، فنفوت على الأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح ، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا إلى جانب القصد الموافق . وأما مسألة المفقود ففيها الامر ان معا : البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا قدم زوجها أي علنت حياته بعد البناء ميلا إلى صحة القصد وإلى الترجيح بالدخول مع عدم علمه بحياته ، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين . والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله ( تزوجت ) لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله ( قبل نكاحها ) العقد فقط بخلاف أصل المسألة ، وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله ( وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان ) . إلا أن يقال إن معنى قوله ( تزوجت ) حلت للأزواج بحكم الحاكم . ثم رأيت في الاعتصام ، انصه ( في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ ما قال هنا - ثم قال فانه يقال : الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطع العصمة فلا حقه فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع للعصمة فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود ؟ ) . وبهذا تعلم أن قوله ( تزوجت ) التي استشكلناها ليست في كتابه ( الاعتصام ) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما ؛  
 كالمراة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره الا بعد بنائه بها ، فقد  
 فاتت<sup>(١)</sup> بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن علي رضي الله عنهم .  
 ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم ، فالأول أولى بها قبل نكاحها ،  
 والثاني أولى بعد دخوله بها ، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان . وفي الحديث :  
 « أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَكَأَنَّهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ <sup>(٢)</sup> . فان دخل  
 بها فلها المهرُ بما أصابَ منها » وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة ، وباب  
 الأُنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها

( والثاني ) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل  
 في العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة ، فعدّوا من خالف في الأفعال أو الأقوال

(١) وفي الاعتصام : فقد بان أن إذا تحقق أن الذي لم يبين هو الأول  
 فدخول الثاني بها دخول بزواج غيره وكيف يكون غلظه على زوج غيره مبيحا على  
 الدوام ومصححا لعقده الذي لم يصادف محلا ومعطلا لعقد نكاح صحيح يجمع عليه  
 مع أن الغلط يرفع عن الغلط الأثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اه  
 (٢) أي فيفسخ النكاح لمخالفته للشروع ، ويكون لها المهر . ويسقط الحد  
 والعقوبة ، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر . ويبقى الكلام في أن هذا إنما يكون  
 من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي ، أما إذا حصل  
 مع العلم بالركنية فلا يكون منها . فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم  
 في حال الجهل لا تكون المسألة مما بدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول  
 المؤلف ، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر . وسيأتي في  
 فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع ،  
 ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا ، فيثبت استحقاق الميراث  
 مثلا ، إلى غير ذلك مما له علاقة بموضوعنا ، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفته  
 وموافقة . بل بنوه هناك على قاعدة أخرى



جهلا على حكم الناسي ، ولو كان المخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق لعاملوه معاملة العامد ، كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه ، وليس الأمر كذلك . فهذا واضح في أن للقصد الموافق أثراً . وهو بين في الطهارات والصلاة والصيام<sup>(١)</sup> والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك في كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها .

ولا يقال : إن هذا ينكسر في الأمور المالية ، فانها تضمن في الجهل والعمد لأننا نقول الحكم في التضمين في الأموال آخر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للعمد في ترتب الغرم في إتلافها .

( والثالث ) الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ ففي الكتاب : ( وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم ) وقال : ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) وفي الحديث : « قال قد فعلت » وقال : ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) وفي الحديث . « رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »<sup>(٢)</sup> وهو معنى متفق عليه في الجملة لا مخالف فيه . وإن اختلفوا فيما تعاق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا ، فلم يختلفوا<sup>(٣)</sup> أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح . فاذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجملة ، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

(١) عاملوا الجاهل بجرمة الشهر أو بجرمة الفطر معاملة الناسي ، فلا كفارة . وكذا كل ما ذكره في التأويل القريب هو من باب الجهل ، وعدوه بالناسي لا كفارة عليه . وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم ، كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً ، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لا شيء عليه . وعليك باستيفاء البحث في الفروع

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١٤٩ )

(٣) أي بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على

رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين

## \* المسألة الخامسة \*

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه على ضربين: « أحدهما » أن لا يلزم عنه إضرار الغير « والثاني » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثاني ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار ؛ كالمرخّص في سلعته قصداً لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغير . « والثاني » أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قسمان : « أحدهما » أن يكون الإضرار عاماً ؛ كتلقى السلع ، وبيع الحاضر للبادي ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر اليه الناس لمسجد جامع أو غيره « والثاني » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدهما » أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر ، فهو محتاج الى فعله ؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق الى شراء طعام أو ما يحتاج اليه أو الى صيد أو حطب أو ماء أو غيره ، عالماً أنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه ، ولو أخذ من يده استضرّ . « والثاني » أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو على ثلاثة أنواع : « أحدها » ما يكون أداؤه الى المفسدة قطعياً ، أعني التقطع العادي ، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد ، وشبه ذلك . « والثاني » ما يكون أداؤه الى المفسدة نادراً ؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً الى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغذية التي غالبها <sup>(١)</sup> أن لا تضر أحداً ، وما أشبه ذلك . « والثالث » ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيراً لنادراً وهو على وجهين : « أحدهما » أن يكون غالباً كبيع السلاح <sup>(٢)</sup> .

(١) أي وقد تضر بعض الناس ندورا ، فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الاذن

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصا لا عاما وهل يبيع السلاح من أهل الحرب . يكون ضرره خاصا مع أن تلقى السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب بمن يصنعه خمرًا ، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به : هل كل هذا من الخاص؟ وسيأتي له مثله في إعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسرى

من أهل الحرب ، والعنب من الخمار ، وما يغش به ممن شأنه الغش . ونحو ذلك .  
« والثاني » أن يكون كثيراً لا غالباً ، كمسائل بيوع الآجال <sup>(١)</sup> فهذه ثمانية أقسام  
( فأما الأول ) فباق على أصله من الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة الى  
الاستدلال عليه ، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء .

( وأما الثاني ) فلا إشكال في منع القصد إلى الأضرار من حيث هو إضرار ،  
لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ؛ لكن يبقى النظر في هذا  
العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير : هل يمنع منه فيصير  
غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟  
هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة ، وهو جار على مسألة <sup>(٢)</sup> الصلاة في الدار  
المغصوبة . ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً :

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل ، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب  
تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أو لا . فإن كان كذلك  
فلا إشكال في منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينتقل  
عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم  
يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير ، فحق الجالب أو الدافع  
مقدم . وهو ممنوع من قصد الإضرار . ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق ،  
فإنه إنما كلف بنفي قصد الأضرار ، وهو داخل تحت الكسب ، لا بنفي  
الأضرار بعينه

( وأما الثالث ) فلا يخلو أن يلزم من منعه الأضرار به بحيث لا ينجبر <sup>(٣)</sup> ، أو لا .  
فإن لزم قدم حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مدركه من مسألة الترس التي

(١) كمثاله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم

(٢) بما كان فيه النهي لوصف منفك . ففي صحته خلاف

(٣) كفقده الحياة أو عضو من أعضائه وما مائل ذلك

فرضها الأصوليون فيما إذا ترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل<sup>(١)</sup> أهل الاسلام. وان أمكن<sup>(٢)</sup> انجبار الاضرار ورفع جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهى عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفق السلف على تضمين الصنّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره، مما رضى أهله وما لآ. وذلك يقضى بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضره<sup>(٣)</sup>

(وأما الرابع) فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها. فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وان استضر غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضره مطلوب للشارع مقصود. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم الى أجل، وللحاجة الماسة للمقرض، والتوسعة على العباد؛ والرطب باليابس في العريّة، وللحاجة الماسة في طريق المواساة، الى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع اليها. وإذا ثبت هذا فما سبق اليه الإنسان من

(١) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا يجبر إذا منع من استعمال حقه. وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر. فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس، كبيع الحاضر للبادي أما مسألة الترس فيقول إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله إستئصال أهل الاسلام، يعنى هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل، فالضرر لاحق به على كل حال. فلذلك قصر الضرر على الترس واستبقي سائر المسلمين أو سائر الجيش، فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامى في هذه الجهة مثلا فإنه يتناسب مع الفرض

(٢) بأن يكون في أمور مالية مثلا

(٣) أى مضره لا تنجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً، بحوزه له دون غيره . وسبقه اليه لا مخالفة فيه للشارع، فيصح . وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات ، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه ، لأنه من حقه على بينة ، ومن جق غيره على ظن أو شك . وذلك في دفع الضرر واضح ؛ وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدما يضر به

وقد سئل الداودي : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غم هذا الذي يسمى بالخراج الى السلطان أن يفعل ؟ قال : نعم ، ولا يحل له الا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد تمام ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضي الله عنه - في الساعى يأخذ من غم أحد الخلطاء شاة وليس في جميعها<sup>(١)</sup> نصاب - : إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه ، لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشيء . قال ولست آخذ في هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : ( إِنَّمَا السَّبِيلُ<sup>(٢)</sup> ) على الذين يظلمون الناس وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ) هذا ما قال . ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه ، مع العلم بأنه يطرحه على غيره ، إذا كان المطروح جوراً بيناً . وذكر عبد الغنى في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال

(١) أي ليس في مجموع غم الخلطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين . وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب

(٢) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للظلم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حيثئذ على غير الظالم

قلت لحمد بن أبي سليمان : إني أتكلم فترفع عنى النوبة ، فإذا رفعت عنى وضعت على غيري . فقال : إنما عليك أن تكلم في نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالى على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه الا بذلك ، وإعطاء المال للمحاربين ، وللكفار في فداء الأسارى ، ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا . كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أو قتل الكافر المسلم . بل قال عليه الصلاة والسلام : « وَدِدْتُ أَنْ أُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ أَحْيَا ثُمَّ أُقْتَلَ » الحديث (١) ولازم ذلك دخول قاتله النار ، وقول أحد ابني آدم ( إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك ) بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير ، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجالب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل : هذا يشكل في كثير من المسائل ، فان القاعدة المقررة أن « لا ضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر ، فلا يكون مشروعاً بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر ، إما بعموض وإما بجانا ، مع أن صاحب الطعام محتاج اليه ، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤدياً الى اضرار المضطر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتكره قهراً ، لما صار منعه مؤدياً لاضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن اضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن ، وإنما الاذن مجرد جلب الجالب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الاذن . وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والملك ، وإضرار من لا يد له ولا ملك .

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والمالك ، ولا يخالف في هذا عند المزاخمة على الحقوق . والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الأضرار . وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الأضرار أتم وإن كان محتاجاً إلى ما فعل . فهذا يدل على أن الشارع لم يقصد الأضرار بل عن الأضرار نهى ، وهو الأضرار بصاحب اليد والمالك .

وأما مسألة المضطر فهي شاهد لنا ؛ لأن المكروه على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضرب به عدمها ، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، وإنما يكرهه على البذل من لا يستضربه فافهمه . وأما المحتكر فإنه خاطيء باحتكاره ، مرتكب للنهي ، مضر بالناس ؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضره هو به . وأيضاً فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة . هذا كله مع اعتبار الحظوظ .

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء ، وهو محمود جداً ، وقد فعل ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام : « إن الأشعريين إذا أرموا في الغزو أو قتل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد . فهم مني وأنا منهم » وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً ، وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجاج لنفسه دون غيره ممن هو مثله ، بل ممن أمر بالقيام عليه ؛ كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فعلى هذا الترتيب كان

(١) (تقدم ج ٢ - ص ١٩٤)

الأشعريون رضى الله عنهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فهم منى وأنا منهم » ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم ، وفي الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لا يستبد بشيء دون أمته . وفي مسلم عن أبي سعيد قال : « بينما نحن في سفرٍ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلةٍ له — قال — فجعل يصرف بصره يمينا وشمالا . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من كان معه فضلٌ ظهرٌ فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان معه فضلٌ من زادٍ فليعد به على من لا زاد له — قال — فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحقٌ لأحد منا في فضل » وفي الحديث أيضاً « أن في المال حقاً سوى الزكاة » . ومشروعية الزكاة والإقراض والعريّة والمنحة وغير ذلك مؤكّد لهذا المعنى . وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لا يقتضى استبدادا . وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون موقفاً على نفسه ضرراً ناجزاً ، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر من يعدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ المرصوصِ يشدُّ بعضُهُ بعضاً » (١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » (٢) وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » (٣) وسائر ما في المعنى من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً

(١) رواه في الجامع عن الشيخين والترمذى والنسائى عن أبي موسى وليس فيه لفظ

(المرصوص)

(٢) أخرجه في الجامع الصغير عن احمد ومسلم بلفظ ( مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ )

(٣) كذلك ذكره في الاحياء وقال عنه العراقي رواه الشيخان من حديث أنس ( لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه )



عليهم على السواء ، كل أحد بما يليق به ؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص . فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله . وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض ، وما أمروا به من اجتماع الكلمة ، والأخوة وترك الفرقة . وهو كثير . إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهاها مما يرجع إليها .

« والوجه الثاني » الإيثار على النفس ، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ . وذلك أن يترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صحة اليقين ، وإصابة لعين التوكل ، وتحملاً للمثقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله . وهو من محامد الأخلاق ، وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن خلقه المرضي . وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجودَ الناس بالخير ، وأجودَ ما كان في شهر رمضان ، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المرسلة » وقالت له خديجة : « إنك تحمل الكَلَّ وتُكسب المعدومَ وتُعِين على نوائبِ الحقِّ » وحمل إليه تسعون ألفَ درهم ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فما ردَّ سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال : « ما عندي شيء . ولكن ابتع عليّ فاذا جاءنا شيء ، قضيناها » فقال له عمر : ما كلفك الله مالا تقدر عليه . فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله أنفق ولا تخف من ذي العرش إقلالا . فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وعرف البشرُ في وجهه وقال : « بهذا أمرتُ » ذكره الترمذی . وقال أنس : كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخر شيئاً لغد . وهذا كثير .

وهكذا كان الصحابة . وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى : ( وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ) وما جاء في الصحيح في قوله : ( وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ) وما روى عن عائشة ، وهو مذکور في باب الأسباب من كتاب الأحكام ، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ

وهو ضربان : « إيثار بالملك » من المال ، وبالزوجة بفراقها لتجمل للمؤثر ، كما في حديث المواخاة المذكور في الصحيح . « وإيثار بالنفس » كما في الصحيح (١) أن أبا طلحة ترس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لا تشرف يا رسول الله يصيبك سهمٌ من سهام القوم . نحري دون نحرك . ووقى بيده رسول الله صلى الله عليه وسلم فشلت . وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس إلى العدو . ولقد فرغ أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قبل الصوت ، فتلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبر على فرس لأبي طلحة عري والسيف في عنقه وهو يقول : « لن ترأعوا » . وهذا فعلٌ من آثار بنفسه . وحديث علي بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفي المثل السائر : « والجود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يعرف المحبة بأنها الإيثار . ويدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام : ( أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين ) فأثرتة بالبراءة على نفسها .

قال النووي : أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحفظ النفس ، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ما قبله (٢) على مراتب ، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام . وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبي بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، وردّ أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثلث . قال ابن العربي : لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر . هذا ما قال .

وتحصل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحفظ العاجلة ، فتحتملُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا اعتبار فيه إذا لم ينجل بمقصد شرعي . فإن أخذ بمقصد شرعي

(١) تقدم ( ج ٢ - ص ١٠٨ )

(٢) وهو إيثار بالمال

فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلا أن إسقاط الحظوظ إما لجرد أمر الأمر ، وإما لأمر آخر ، أو لغير شيء . فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء . وكونه لأمر الأمر يضاد كونه مخالفاً بمقصد شرعي ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الأمر . وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الأمر ضد الموافقة له . فثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام في القسم الرابع ؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

( وأما القسم الخامس ) وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر ، ولكن أدائه إلى المفسدة قطعي عادة ، فله نظران : « نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد . فهذا من هذه الجهة جائز لا محذور فيه . « ونظر » من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود ، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار ؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع . وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة ؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين : إما تقصير<sup>(١)</sup> في النظر للمأمور به وذلك ممنوع ، وإما

(١) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به . وقوله ( وإما قصد إلى نفس الإضرار ) وذلك يكون في التقديرين محتملاً . إلا أنه يقال : إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم الخامس ، كما صرح به قوله ( فله نظران نظر الخ ) وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال ( والثاني ألا يقصد إضراراً الخ ) وقد يجاب بأن قوله ( وأما قصد ) أي مظنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل قصد بالفعل كما صرح به في قوله ( فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ ) . إلا أنه يبقى الكلام في

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لكن إذا فعاه فيعدم متعدياً بفعله ، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة ، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يعد قاصداً له البتة ، إذا لم يتحقق قصده للتعدي . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير . ولأجل هذا<sup>(١)</sup> تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة<sup>(٢)</sup> والعمل الأصلي صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان متمم ضمان ، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا . وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى<sup>(٣)</sup> . هذا من جهة إثبات الحظوظ . ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

( وأما السادس ) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالندور في انحرافها ، إذ لا توجد في العادة مصلحة عربية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجازي قوله ( ولا يعد قاصداً له البتة ) الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد . ولعله يريد أنه يعامل معاملة المخطيء في التضمن للتلطف وفي الدية . فعليك باستيفاء المبحث (١) أي لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محذور فيه ويمكن انفكاكه عن الآخر

(٢) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزائها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين . وقال إن الفقهاء قديما وحديثا على خلاف هذه الدعوى اهـ ولا يخفى عليك أن هذا الموضوع ليس محل تحقيق هذا البحث وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان ( ج - ١ ) فليراجع . على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، والبطلان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به في الفروع

(٣) الذي هو النظر الثاني ، وهو عامه بالضرر ومظنة أن يقصده ؛ وهو من هذا الوجه ممنوع والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً في النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها ؛ كلقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط . وإباحة القصر في المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف . ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة<sup>(١)</sup> . وكذلك أعمال خبر الواحد<sup>(٢)</sup> والاقيسة الجزئية في التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه . لكن ذلك نادر فلم يعتبر ، واعتبرت المصلحة الغالبة . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب

( وأما السابع ) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف . أما أن الأصل الإباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم في السادس . وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً ، فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين<sup>(٣)</sup> ؟ أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادراً . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؛ لأمر :

- (١) أي فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر
- (٢) أي في الجزئيات ، كما قيد به في الاقيسة ؛ كالعامل برواية فلان وهي تحتل الخطأ والكذب الخ وكقياس النباش على السارق مثلاً ، وهو قياس جزئي عمل به مع احتمال الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الاقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضروري فيهما ، لأن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك
- (٣) أي في الوجه الخامس ، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به وقصد نفس الأضرار . وقوله ( لجواز تخلفهما ) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه إن أداؤه للمفسدة قطعي عادة

أحدها أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا :  
والثاني أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل<sup>(١)</sup> في هذا القسم ؛ كقوله  
تعالى : ( وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ )  
فانهم قالوا : لتكفّن عن سب آلهتنا ، أو لنسبّن آلهك ! فنزلت . وفي الصحيح<sup>(٢)</sup>  
« إن من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل  
والديه ؟ قال : « نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه » وكان  
عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المناقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محمداً  
يقتل أصحابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي صلى الله عليه وسلم « راعنا »  
مع قصدهم الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك  
كثير كاه مبنى على حكم أصله<sup>(٣)</sup> وقد ألبس حكم ما هو ذريعة اليه

والثالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه . والحاصل من  
هذا القسم أن الظن بالفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من  
الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة  
تسبب مفسدة من باب الخيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة  
الأصل ؛ فان التسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه . فان حمل محمل التعدي فمن جهة  
أنه مظنة للتقصير . وهو أخفض رتبة من القسم الخامس . ولذلك وقع الخلاف فيه

(١) ظاهره أنه نوع منه، فلا يتم به الاستدلال عليه بتامه . ولكن بالتأمل يرى  
أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن مانص عليه بالفعل من  
جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه ، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً  
فيم الدليل، ويظهر قوله ( داخل في هذا القسم )

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي

(٣) من إذن أو خلافه كما في مسألة السب المذكورة في الحديث، فان أصله بدون  
المتذرع اليه ممنوع . فحكم الاصل المنع . والذريعة كذلك. بخلاف بقية الأمثلة فان  
الاصل مأذون فيه . ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه

هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد الى ذلك الشيء ، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الحظوظ . وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس ، بخلاف القسم السادس فإنه لا قدرة للانسان على الانفكاك عنه عادة .

( وأما الثامن ) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالباً ولا نادراً فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفیان ، إذ ليس هنا الاحتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضاً فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن ؛ لأنه ليس حملة على القصد اليهما <sup>(١)</sup> أولى من حملة على عدم القصد لواحد منهما . وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جداً ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً . وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه ، لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة <sup>(٢)</sup> ذلك . فكما اعتبرت المظنة <sup>(٣)</sup> وإن صح التخلف ، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث <sup>(٤)</sup> أم ولد زيد بن أرقم

(١) أي إلى المفسدة — كالمعصية مثلاً وإن لم يتضرر بها أحد ، والاضرار رأى للغير  
(٢) توسع زائد عما بنى عليه الثامن ، وهو كثرة الوقوع . فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضاً وإن لم تعرف الكثرة بالفعل

(٣) أي في السابع . وقوله ( لأنها مجال للقصد ) تعليل غير واضح ، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يبلغ علماً ولا ظناً

(٤) هو حديث أم يونس ، قالت ما معناه أنها باعت أم ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لا يبيعها الا لها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستمائة . فاستفتت عائشة ، فقالت بشر ما شريت — أي لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها الا لها — وبسببها اشتريت الخ ، وبالغت في

وأيضاً فقد يشرع الحكم لعله مع كون فواتها كثيراً ، كحد الحجر ، فإنه مشروع للزجر ، والازدجار به كثير لا غالب<sup>(١)</sup> ، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه ، كما ان الأصل في مسألتنا الإذن . فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الاباحة ، لحكمة سد الذريعة الى المنوع

وأيضاً فان هذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة<sup>(٢)</sup> فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك

وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير : فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين<sup>(٣)</sup> وعن شرب النبيذ بعد ثلاث<sup>(٤)</sup> وعن الانتباز في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها . وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجر عن هذا . أي فكثيراً ما يكون القصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالستائة في كثير هو الثمانمائة ، وتوسط الجارية حيلة ، والاجل له فرق المائتين . فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً . هذا غرضه ، ولكن ذلك بحسب زمانهم . أما اليوم فإنه الغالب في القصد قطعاً

(١) قد لا يسلم

(٢) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ ( كثرة ) لا يفيد في الاشتراك في الحكم ، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال ، وأما ذلك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة . فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال

(٣) عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ( نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعاً ، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعاً ) رواه الجماعة الا الترمذى ( نيل الأوطار ج ٩ )

(٤) ينظر في جعل هذا من الكثير لا الغالب : فالظاهر أن تأديته لمفسدة الاسكار غالباً لاسيما في البلاد الحارة ، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد ( ووقوع المفسدة الخ ) في حيز المنع



ذلك لئلا يتخذ ذريعة ، فقال : « لو رخصتُ في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه <sup>(١)</sup> » يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا . ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثرت وقوعها . وحرم <sup>(٢)</sup> عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذي محرم <sup>(٣)</sup> ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها <sup>(٤)</sup> وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم <sup>(٥)</sup> » وحرّم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى :

(١) روى النسائي قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس حين قدموا عليه عن الدباء وعن النقيز والمزقت والمزاد المجبوبة ، وقال ( انتبذ في سقائك وأوكه واشربه حلوا ) قال بعضهم : ائذنى لى يارسول الله في مثل هذا . قال ( اذا تجعلها مثل هذه ) وأشار بيده يصف ذلك ( راجع نيل الأوطار ج ٩ )

(٢) بالتأمل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع . وبعضها مضمون كسفر المرأة مع غير ذي محرم ، والخلوة بالأجنبية . وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا ، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته ، وهو مضمون في غالب الناس فيطرد الباب . وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان . وعليك بالنظر في الباقي فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم ، فالغالب أن مجردة لا يكون سبباً في افساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد : ( من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فإن ثالثهما الشيطان ) وروى أيضا : ( لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان ، الا محرم ) اه نيل الأوطار ( ج ٦ )

وروى الشيخان : ( لا يخلون رجل بامرأة الا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة الا مع ذي محرم الخ ) اه نيل الأوطار ( ج ٥ )

(٤) روى مسلم : ( لا تجاسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها ) وقال ابن عباس : ( لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج ) اه نيل الأوطار ( ج ٤ )

(٥) رواه ابن عدى . وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها

لجماعة الاناث ( نيل الأوطار ) .

(ذلك أدنى أن لاتعولوا) وحرمت خطبة المعتدة تصريحا ، ونكاحها . وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح ، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم . ونهى عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان ، وعن ميراث القاتل ، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين . وحرّم صوم يوم عيد الفطر ، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور ، إلى غير ذلك مما هو ذريعة ، وفي القصد إلى الأضرار والمفسدة فيه كثرة ، وليس بغالب ولا أكثرى<sup>(١)</sup> . والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة . فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة ، بل هو أصل من أصولها ، راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني ، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى .

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار<sup>(٢)</sup> .  
والدليل على ذلك أوجه :

(أحدها) أن المصالح إما دينية أخروية ، وإما دنيوية . أما الدينية فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها . فإذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه ، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً .

(١) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله ، ولكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر

(٢) يأتي له محترزه في قوله ( اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الخ ) وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه ، لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار فلم يفد أمراً زائداً على ما تضمنه التكليف ، لأنه أحد شروطه

( والثاني ) أنه لو كان الغير مكلفا بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف ، ولا كان مطلوباً بها البتة ؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة ، وقد قام بها الغير بحكم التكليف ، فلزم أن لا يكون هو مكلفا بها ، وقد فرضناه مكلفا بها على التعيين ، هذا خلف لا يصح

( والثالث ) أنه لو كان الغير مكلفا بها فاما على التعيين ، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح . أما كونه على التعيين فيكما تقدم ، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية ، فيلزم أن يكون واجبا عليه عيناً<sup>(١)</sup> ، غير واجب عليه عيناً<sup>(٢)</sup> في حالة واحدة . وهو محال

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة ، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو بعضها مع اضطراره إليها ، فيجب على الغير القيام بها . ولذلك شرعت الزكاة ، والصدقة ، والاقراض ، والتعاون ، وغسل الموتى ودفنهم ، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم ، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها ، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها . فعلى هذا يقال : كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر ، فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه ، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده ، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع ، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته ، فكان مكلفاً بالقيام عليها ، فقال الله تعالى : ( الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ) الآية<sup>(٣)</sup>

(١) بالفرض الأصلي

(٢) بفرض أن الغير مكلف به كفاية ، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية ؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعينا

(٣) لأنه يدخل في قوله تعالى ( وبما أنفقوا من أموالهم ) نفقات الزوجة غير المهر ، وهو أحد التفسيرين ، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة ، فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه  
أولا - أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها -

فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه .  
والدليل على ذلك أنه إذا كان قادراً على الجميع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ،  
فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطلب  
تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل . وهو محال .  
وأيضاً تقدم (١) في المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ،  
بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد : فإنه لما كان قادراً على القيام  
بمصالحه ومصالح من تحتم حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فإذا  
فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر في  
دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى (٢) لا تندرج في  
هذا التقرير .

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف ،  
فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة

فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هي المقدمة ؛ لأن حقه مقدم على  
حق غيره شرعاً ، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا  
على استقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .

وإن كانت المصلحة عامة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

(١) أي من الأدلة الثلاثة ، كما أن هذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير  
بسيط في المقدمة الأولى ، فيقال : إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه  
التكليف بذلك الخ

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة . ويجرى في الرقيق حكمه أيضاً

على وجه لا يخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقعهم في مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للمكاف لا بد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يعم غيرك فقط . والأول لا يصح ؛ فإننا قد فرضناه مما لا يطاق ، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكاف بهما معاً أصلاً . والثاني أيضاً لا يصح ؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكاف بها مفسدة في نفسه ، فإنه لا يكاف إلا بما يخصه على تنازع<sup>(١)</sup> في المسألة ، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، وإلا<sup>(٢)</sup> لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة<sup>(٣)</sup> . وإذا وجب عليهم تعين على هذا المكاف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو الثالث من الأقسام المفروضة

### فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصلحه ، فالشرط في قيامهم بمصلحه أن يقع من جهة لا يخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسامين ، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا المطلق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال بيت المال » فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكاف ذلك الوجه بعينه ،

(١) أى كما تقدم نظيره في مسألة الترس ، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

(٢) أى والانتقل انه لا يصح ، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة . لزم تقديم الخاصة على العامة باطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل

(٣) التى هى النهى عن تلقى السلع . والاتفاق على تضمين الصناع ، الى غير ذلك

ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .

أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنفعة من القائم إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح ، والمنعُ يابها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول ، وقالت جماعة إذا وهب الماء لعادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجازله التيمم ، إلى غير ذلك . وأصله قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنِّ والأذى ) فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه . وهذا المعنى موجود على الجملة في كل ما فرض من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرفة ، والتهمة اللاحقة ، عند القبول من المعين ؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجره على فصل الخصومة بينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للعمال ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين ، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت ، أو في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه . ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أخية الجزية ، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المبالغ في القيام بالمصلحة ، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحراق الباطل ، وذلك ضد المصلحة . ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى : ( وما أسألكم عليه من أجر ) ( قل ما سألتكم

﴿فصل﴾ فإن كان قيامه بالمصلحة العامة متلغا لنفسه فخلاف والأرجح الإيثار ٣٦٩

مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ، ( قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ) الى سائر ما في هذا المعنى . وبالوجه الآخر <sup>(١)</sup> عُذْلُ إِجْمَاعِ الْعُلَمَاءِ عَلَى الْمَنْعِ مِنْ أَخْذِ الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَصْمِينَ . وهذا كله في غاية الظهور بوالله أعلم .

### فصل

هذا كله فيما اذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومنسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فان كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهي مسألة الترس وما أشبهها ، فيجرب فيها خلاف كما مر . ولكن قاعدة « منع التكليف بما لا يطاق » شاهدة بأنه لا يكاف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الخاصة » شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكاف من جهتين ، ولا تناقض فيه ؛ فلاجل ذلك احتمال الموضوع الخلاف .

وإن فرض في هذا النوع اسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة . ويبدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل تحت حكمها « والثاني » ما جاء في خصوص الإيثار في قصة <sup>(٢)</sup> أبي طلحة في تربيته على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحْرِي دُونَ نَحْرِكَ » ووقايته

(١) وهو كونه ذريعة الى الميل الخ . وقد تقدم في كلامه تعليلا آخر لهذا وهو ما يلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معا ، وقد يقال ان الاجماع علقه هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه ، والأول لا يقتضى هذا الاجماع . الا أن يقال ضمه اليه يقوى سند الاجماع

(٢) وظاهر أنها في الموضوع ، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة . وحياتة أبي طلحة حياة شخص ، وحياتة الرسول حياة أمة

له حتى شلت يده ، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وإيثار<sup>(١)</sup> النبي صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه في مبادرته للقاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ؛ لأنه كان كالجنة للمسلمين ، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه من يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله ، وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله . والى هذا النحو مال أبو الحسن النورى حين تقدم الى السيف وقال : « أوثر أصحابي بحياة ساعة » في القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً ، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلاً بهذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً ، أولاً

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أظن هذا القسم واقعاً ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كلاً ، فهذا من جهة المندوبات ، ولا تعارض المندوبات الواجبات ؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام .

(١) انظر ماذا يقال في هذا ؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به صلى الله عليه وسلم خاص في مقابلة عام لأهل المدينة ؟ إذا قيل هذا فانه يتنافى مع ماتقدم في قصة أبي طلحة . أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار : فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص في مقابلة عام . وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر في الجمع



تخطر على قلبه وتعارضه ، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة<sup>(١)</sup> وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نحو هذا ، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة . ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: « إني لأسمعُ بكاء الصبي » الحديث<sup>(٢)</sup> ! وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصا بعد ولكن ذلك متوقع ، فإنه<sup>(٣)</sup> يحل محل مفسد تدخل عليه ، وعوارض تطرقه ، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين ، أم لا ؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة ؛ وكذلك السلطان أو الوالى العدل الذى يصلح لاقامة تلك الوظائف ، والمجاهد اذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة ، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الاخلال بهذه المصلحة العامة ، فالقول هنا بتقديم العموم أولى ؛ لأنه لاسبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة ، فان إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك ، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها ، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو ما يشق عليه ، والتعرض للفتن والمعاصى راجع الى اتباع هوى النفس خاصة ، لاسيما في المنهيات ، لأنها مجرد ترك ، والترك لا يزاحم الافعال في تحصيله . والافعال انما يلزمه منها الواجب ، وهو يسير ، فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه ، وأن كان لا يقدر على القيام بذلك الا مع المعصية فليس بعذر ؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى ؛ اذ ليس من المشقات . كما أنه إذا وجبت

---

(١) فظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة . وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الأُم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

(٢) تقدم ( ج ٢ - ص ١٤٤ )

(٣) أى فان التوقع والترقب لحصول مفسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل : أى فالمقام في ذاته لا يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل ، بل يتوقع له ذلك . وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل ، بل يسلم منهما . أى والتوقع احتمال قوى ؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل ؟ أم لا ؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وان فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع فان قيل : كيف هذا ؟ وقد علم أنه لا يسلم من ذلك ، فصار كالمسبب لنفسه في الهلكة ، فالوجه أنه لا سبيل له الى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه القيام بذلك العام — لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات ، وذلك باطل باتفاق . نعم قد يقال : إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة ، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة ، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف . واما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته ، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها ، فهو موضع نظر: قد يرجح جانب السلامة من العارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب ، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره — وان كان لغيره غناء أيضا — فينحتم أو يترجح الطلب . والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة ، فما رجح منها غلب ، وان استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، قائم من مسألة انحراف المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

### فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة ، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . ولذلك مثال واقع :

حكى عياض في المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة . فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفره فسقة ، لأن الديلم

كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم ، ولبس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم . ولو كان خالصا لله لنهضت . قال القاضي ابن الطيب فقلت لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن في عصرهم : « إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه » حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظره لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ما هم عليه بالحجة . وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على احمد ، ويقولوا بخلق القرآن ونفى الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحكاية . فمثل هذا إذا اتفق يلغى في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفسد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلي بالاخلال والفساد ، وقد مر بيانه في أوائل هذا الكتاب والحمد لله

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال : ( أحدها ) أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها . فهذا لا إشكال فيه ، ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسبما تقرر في موضعه <sup>(١)</sup> ، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد . فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العادات للمكلف ؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها فغاب عن أمر الأمر بها ! وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة ، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد .

وأيضاً فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر ، إلا دليل ناص على الحصر ، وما أقله إذا نظر في مسالك العلة النصى <sup>(٢)</sup> ! إذ يقل في كلام الشارع

(١) مسألة الحسن والقبح في كتب الأصول وتقدم للوؤاف فيه كلام في جملة مواضع

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك

أن يقول مثلاً : « لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكيم » . فإذا لم يثبت الحصر ، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كمال غيره

( والثاني ) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطع عليه أو لم يطالع عليه . وهذا أكمل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصد اليه في التعبد ؛ فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلاً عن امتثال الأمر فيها ، فيشبهه من عملها من غير ورود أمر<sup>(١)</sup> ، والعامل على هذا الوجه عماله عادي فيفوت قصد التعبد ؛ وقد يستغزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق ، أو الواجهة عنده ، أو نيل شيء من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه ، فلا يكمل<sup>(٢)</sup> أجره كمال من يقصد التعبد

( والثالث ) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم . فهذا أكمل وأسلم .

أما كونه أكمل فلا أنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكاً ملبياً ، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر . وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً في تلبيةه التي لم يقيد بها بعض المصالح دون بعض .

وأما كونه أسلم فلا أن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد ، بل لا يدخل عليه

- (١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم  
 (٢) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه ، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ . ولكنه لا يخلو من الأجر . لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم

حتى الأكثر ، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا محوٌّ من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي . والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها . ولهذا بسط في كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال . وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة . وأعلىها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها ؛ كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، الذي أعلاه الجهاد<sup>(١)</sup> ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد ؛ وكذلك الجنائيات كلها على هذا الوزن جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة . فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أي طهارة كانت ، أو صلاة من الصلوات المفروضات ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، لم يكن له ذلك ، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدها . وكذلك لو حاول استحلال ما كوله حتى مثلاً من غير ذكاة ، أو اباحة ما حرم

(١) لأنه نهى عن المنكر ، بل عن أنكر المنكرات ، وتغييره باليد ، فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا ، فمن وقف في طريق ذلك حق على المسلمين حربته حتى يذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح بغير ولي أو صداق ، أو اربا أوسائر البيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الحجر أو الحرابة ، أو الأخذ بالغرْم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشباه ذلك ، لم يصح شيء منه . وهو ظاهر جداً في مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله .

فلا جل ذلك لا يعترض هذا بأن يقال مثلاً : إن حق العبد ثابت له في حياته . وكال جسمه وعقله وبقاء ماله في يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يد الغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أولاً ؛ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان نقضاً لما أصلت به . لأنه حقه . فإذا أسقطه اقتضى ماتقدم أنه مخير في إسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . وإن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : ( ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً ) ثم توعد عليه . وقال : ( لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) الآية ! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرّم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة ، فما ظنك بتفويته جملة ؟ وحجر على مبذر المال ، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال . فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأننا نجيب بأن إحياء النفوس وكال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد ، لا من حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك . فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي<sup>(١)</sup> به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه

اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهناك يتمحض حق العبد ؛ إذ

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تعدى عليه ، لأنه قد صار حقا مستوفى في الغير كدين من الديون ، فان شاء استوفاه ، وإن شاء تركه . وتركه هو الأولى ابقاء على الكل ؛ قال الله تعالى : ( وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ) . وقال : ( فمن عفا وأصلح فأجره على الله ) وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المجنى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فان حق الله قد فات ولا جبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأضرار إذا كان التطب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب<sup>(١)</sup> على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهييات . وأما المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى : ( وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون ) بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مبتدأ ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكّم ؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقييح تحلل به أو تحرّم . فهو مجرد تعدّي فيما ليس لغير الله نصيب ، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة .

فان قيل : فقد تقدم أيضا أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به ، فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد إسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا ، فقسم العبد اذاً ذاهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم ؛ لأن ما هو حق للعبد انما ثبت كونه حقا له باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل . وقد

(١) ينظر ليطبق على ما ذكره قبل ؛ حتى لا يعبد مخالفا له

تقدم (١) هذا المعنى مبسوطا في هذا الكتاب . واذا كان كذلك فمن هنا ثبت  
للعبد حق والله حق

فأما ما هو لله صرفا (٢) فلا مقال فيه للعبد

وأما ما هو للعبد فالعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة  
أنه مستقل بالاختيار . وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ،  
ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات  
والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات  
بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حرج عليه ،  
إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات . وإنما الشأن كله في فهم الفرق  
بين ما هو حق لله ، وما هو حق للعباد . وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع  
الثالث من هذا الكتاب . والحمد لله

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحجيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه  
إلى حكم آخر ، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الوساطة ، فتفعل ليتوصل  
بها إلى ذلك الغرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكان التحجيل

(١) أي في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع . والفصل الذي بعدها في تقسيم  
الافعال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد ( في آخر النوع الثالث ) غير ظاهر  
(٢) أي أو كان حقه تعالى مغلبا . وقوله ( وما هو للعبد ) أي ما كان حقه فيه  
مغلبا ، لحق المدبر ألا يباع مثلا . وكالأموال المالية . وغيرها مما ذكر في هذه المسألة  
قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا  
يفهم قوله ( تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ) أي وإن كان فيه حق لله ولكنه  
غلب حق العبد ، فاجتمع كلام المؤلف أولا وآخرا ، وقوله ( في أنواع المتناولات )  
أي لا في جنسها ، فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن  
وما أشبه ذلك . لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة



مشمتمل على مقدمتين : « إحداهما » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض في ظاهر الأمر ، « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائل الى قلب تلك الاحكام — هل <sup>(١)</sup> يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وفقه ؟ أم لا ؟ وهو محل يجب الاعتناء به . وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب ؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها ؛ وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم آخر كذلك ؛ كما يجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فاذا تسبب المكلف في اسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو في اباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر ، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً ،

فيذا التسبب يسمى « حيلة » و « تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الخضر فإنها تجب عليه أربعة ، فأراد أن يتسبب في اسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسَبِّت ، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالغمي عليه ، أو قصرها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر لياً كل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإلتلاف كي لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها ، أو أراد بيع عشرة دراهم تقدماً بعشرين الى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكالفرار من وجوب الزكاة

(١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله ( التحيل بوجه الخ )

بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه . وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام ، واسقاط الواجب . ومثله جار في تحريم الحلال ؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه . أو إثبات حق لا يثبت ؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين . وعلى الجملة فهو تحمیل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً الى أحكام آخر ، بفعلٍ صحيح الظاهر لغو في الباطن ، كانت الأحكام من خطاب التكليف ، أو من خطاب الوضع .

### ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة <sup>(١)</sup> . والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة ، لكن في خصوصيات <sup>(٢)</sup> يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع .

﴿ فمن الكتاب ﴾ ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى : ( وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ ) إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام احرازاً لدمائهم وأموالهم ، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي . وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار . وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم ( إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ) لأنهم تحيلوا بملايسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى في المرائين بأعمالهم : ( كَالَّذِي يَنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ ) الآية ! وقال :

- (١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً . فلذا قال ( في الجملة )
- (٢) سيأتي له حديث ( لا تتركبوا ) وهو عام . فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم

(والذين يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ) وقال : (يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا) فذم وتوعد<sup>(١)</sup>؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوى<sup>(٢)</sup> يتوصل بها إليه ، وقال تعالى في أصحاب الجنة : (إِنَّا بَلَوْنَاكُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ - الآية ! الى قوله : فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ) لما احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصدوا الصَّرام في غير وقت إتيانهم<sup>(٣)</sup> ، عندهم الله تعالى بإهلاك ما لهم ، وقال : (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) الآية وأشباهاها ؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة<sup>(٤)</sup> الاصطياد في غيره ، وقال تعالى : (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْسَرَ حَوْهِنَ بِمَعْرُوفٍ ، وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا - الى قوله : وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا) وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها ، بأن يطلقها ، ثم يملكها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ،

(١) التوعد في الآية الثانية اما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان

(٢) في آيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الاحكام من عدم عصمة دماهم وأموالهم إلى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليه من الاحراز المذكور. أما في آيات الرياء فتوجد مقدمة جعل الافعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حتمه ، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين

(٤) بأن حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج ، فلا تقدر على الخروج لبعده العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت ففي الحقيقة اصطيادها يوم السبت ، في صورة أنه في يوم الأحد . وكان ذلك في زمن داود عليه السلام

وهكذا لا يرتجعا لغرض له فيها سوى الإضرار بها ، وقد جاء في قوله تعالى : ( وَبُعُولَتِهِنَّ أَسْقَى بِرِّدَّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا - إِي قَوْلِهِ : الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ) إِنْ الطَّلَاقُ كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِ عَدَدٍ ، فَكَانَ الرَّجُلُ يَرْتَجِعُ الْمَرْأَةَ قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا ، ثُمَّ يَطْلُقُهَا ، ثُمَّ يَرْتَجِعُهَا كَذَلِكَ قَصْدًا أَنْزَلَتْ : ( الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ) . وَنَزَلَ مَعَ ذَلِكَ : ( وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا ) الْآيَةُ ! فِيمَنْ كَانَ يُضَارُّ الْمَرْأَةُ حَتَّى تَفْتَدِيَ مِنْهُ ، وَهَذِهِ كُلُّهَا حِيلٌ عَلَى بُلُوغِ غَرَضٍ <sup>(١)</sup> لَمْ يَشْرَعْ ذَلِكَ الْحُكْمَ لِأَجْلِهِ ، وَقَالَ تَعَالَى : ( مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ، غَيْرَ مُضَارٍّ ) يَعْنِي بِالْوَرِثَةِ ، بِأَنْ يُوصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثَّلَاثِ أَوْ يُوصَى لِوَارِثٍ اِحْتِيَالًا عَلَى حَرَمَانِ بَعْضِ الْوَرِثَةِ ، وَقَالَ تَعَالَى ( وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا <sup>(٢)</sup> أَنْ يَكْبُرُوا ) وَقَوْلُهُ تَعَالَى ( وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ ) الْآيَةُ ! إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ فِي هَذَا الْمَعْنَى

﴿ وَمِنَ الْأَحَادِيثِ ﴾ : قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يَفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ <sup>(٣)</sup> » فَيُذَاهِبُ عَنِ الْاِحْتِيَالِ لِإِسْقَاطِ الْوَاجِبِ أَوْ تَقْلِيلِهِ ، وَقَالَ <sup>(٤)</sup> : « لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّسَارَى يَسْتَحِلُّونَ حَرَامَ اللَّهِ بِأَذْنَى الْحِيلِ » وَقَالَ <sup>(٥)</sup> : « مَنْ أَدْخَلَ فَرْسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أَمِنَ <sup>(٦)</sup> أَنْ تُسْبَقَ فَهُوَ قَارٌ » وَقَالَ <sup>(٧)</sup> : « قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَمَتْ عَلَيْهِمُ الشَّحْمُ فَجَمَلُوهَا <sup>(٨)</sup> »

(١) أى من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ

(٢) أى بناء على أنهما مفعولان لأجله

(٣) تقدم ( ج ١ ص ٢٧٥ )

(٤) ينظر تخريجه

(٥) تقدم ( ج ١ ص ٢٧٥ )

(٦) أى فهو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل في صورة أن الأمر

محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة

(٧) تقدم ( ج ١ ص ٢٨٩ )

(٨) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم ، ولم يأكلوها هي بل أخذوا

أثمائها فانتفعوا بها

وباعوها وأكلوا أثمانها<sup>(١)</sup>»، وقال: «لَيْشَرَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّيِّ الْخَمْرِ يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا، يُعْزَفُ عَلَى رُؤُسِهِمْ بِالْمَعَارِيفِ وَالْمُعْنِيَّاتِ، يَخْصِفُ<sup>(٢)</sup> اللَّهُ بِهِمِ الْأَرْضَ وَيَجْعَلُ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» ويروى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُسْتَحَلُّ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ بِخَمْسَةِ أَشْيَاءَ: يَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِأَسْمَاءِ يُسَمُّونَهَا بِهَا، وَالسُّحْتِ بِالْهُدْيَةِ، وَالْقَتْلَ بِالرَّهْبَةِ، وَالزَّوْجِيَّ بِالنِّكَاحِ، وَالرِّبَا بِالْبَيْعِ<sup>(٣)</sup>»، وقال: «إِذَا ضَنَّ النَّاسُ بِالْدِينَارِ وَالدَّرْهَمِ<sup>(٤)</sup>، وَتَبَايَعُوا بِالْعَيْنَةِ، وَاتَّبَعُوا أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَتَرَكَوا الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِمْ بَلَاءً فَلَا يَرْفَعُهُ حَتَّى يُرَاجِعُوا دِينَهُمْ<sup>(٥)</sup>»، وقال: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحْلَلَّ لَهُ<sup>(٦)</sup>» وقال: «لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ<sup>(٧)</sup>» ونهى عن هدية المديان فقال: «إِذَا أَقْرَضَ

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير والبيهقي وإسناده حسن  
 (٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف ويكفي أنه مو قوف، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوي فيقوى. وقد ورد في المصاييح عن أنس في شأن البصرة (أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنزير. وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها) فعليك باستكمال المقام. ومعروف أنهم يقولون ان الامن فيما عدا ما بين يدي الساعة، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما في سبيل الله وقوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تباع الشيء بثمان لأجل ثم تشتره نقدا بثمان أقل، فآلت المسألة الى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير، وهو الربا بعينه، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم  
 (٥) رواه احمد بهذا اللفظ

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٦)

(٧) رواه في الجامع الصغير بروايتين الاولى (لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم) عن احمد والترمذي والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه العزيزي قال

أحدكم قرصاً فأهدى إليه أو حمله على الدابة ، فلا يركبها ولا يقبلها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك <sup>(١)</sup> ، وقال : « القاتل لا يرث <sup>(٢)</sup> » وجعل هدايا الأمراء غلولا ، ونهى <sup>(٣)</sup> عن البيع والسلف ، <sup>(٤)</sup> وقالت عائشة <sup>(٥)</sup> : أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب . والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحميل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين

الشيخ : حديث صحيح — وقال المناوى في شرحه للجامع الصغير : ورواه الطبرانى في الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمى ورجاله ثقات وقال المنذرى اسناده حسن . قال الترمذى : وفي الباب عن ابن عمر وعائشة . قال ابن حجر : وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اه

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال اخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذى عنه وعن أنى هريرة . قال مصححه قال فى المنتقى فى حديث ابن عمرو أخرجه الخمسة الا النسائى اه وقال الترمذى حسن صحيح والرواية الثانية ( لعن الله الراشى والمرثى والرائش الذى يمشى بينهما ) رواه احمد عن ثوبان قال المناوى وكذا الطبرانى والبخارى عن ثوبان قال المنذرى : فيه أبو الخطاب لا يعرف . والهيثمى : فيه ابو الخطاب مجهول اه وبه يعرف أن جزم السخاوى بصحة سنده مجازفة اه

(١) رواه فى الجامع الصغير بلفظ ( إذا أقرض أحدكم أخاه قرصاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله ، أو حمله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك ) عن سعيد بن منصور فى سننه وابن ماجه والبيهقى عن أنس قال العزيزى وهو حديث صحيح (٢) تقدم ( ج ٢ — ص ٣٠٥ )

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل . فى مقابلة القرض الذى لا يكون إلا لله

(٤) تقدم ( ج ١ — ص ٢٧٦ )

(٥) تقدم ( ج ١ ص ٢٩٦ )

﴿ المسألة الثانية عشرة <sup>(١)</sup> ﴾

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك ،  
لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين . فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل  
المشروعية فلا إشكال . وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير  
صحيح وغير مشروع ؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما  
قصد بها أمور أخرى معانيها ، وهي المصالح التي شرعت لأجلها . فالذي عمل  
من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات إنما شرعت  
للتقرب بها إلى الله ، والرجوع إليه ، وإفراده بالتعظيم والاحلال ، ومطابقة القاب  
للجوارح في الطاعة والانقياد ؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ  
الدنيا من دفع أو نفع ، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لاغير ذلك ،  
أو المصلي رثاء الناس ليُحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا ، فهذا العمل ليس  
بمن المشروع في شيء ؛ لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل ، بل المقصود به  
ضد تلك المصلحة .

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً : إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح  
ومصلحة إرفاق المساكين ، وإحياء النفوس المعرضة للتلف ؛ فمن وهب في آخر  
الحول ماله هروباً <sup>(٢)</sup> من وجوب الزكاة عليه ، ثم إذا كان في حول آخر أو  
قبل ذلك استوهبه ، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له ، ورفع لمصلحة  
إرفاق المساكين . فعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع  
عليها ؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له ، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً ،

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها

(٢) سيأتي له بلفظ (هرباً) وهو الصحيح لغة

وجلب لمودته وموآلفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على المشروع من التملك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفعاً لرذيلة الشح ، فلم يكن هروبا عن أداء الزكاة . فتأمل <sup>(١)</sup> كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً ، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي !

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيمها حدود الله في زوجيتها ، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفاً من الوقوع في المحذور . فيذء بذلت مالها طلباً لمصلحة الحال بينها وبين زوجها ، وهو التسريح بإحسان ، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالاً ولا مآلاً ؛ فإذا أضرَّ بها لتفتدى منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرَّ بها لغير موجب ، مع القدرة <sup>(٢)</sup> على الوصول الى الفراق من غير إضرار ، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان ، ولا خوفاً من أن لا يقيمها حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع .

وكذلك نقول : إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته . وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حرركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيما تقدم . فإذا صار المكلف في كل مسألة عنيت له يتبع رُخص <sup>(٣)</sup> المذاهب ، وكل قول وافق فيها

(١) فالهبة المشروعة لاتنافي قصد الشارع من الزكاة ، وهو رفع الشح ، والارفاق بالناس ، والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها فانها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عباده

(٢) لأن ذلك في يده دائماً

(٣) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب



هو اه ، فقد خلع ر بقة التقوى ، وتمادى فى متابعة الهوى ، ونقض ما أبرمه الشارع<sup>(١)</sup> وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

## فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التى تقدم إبطالها ودمها والنهى عنها ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية . فان فرضنا أن الحيلة لا تهمم أصلا شرعيا ، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فغير داخله فى النهى ولا هى باطلة . ومرجع الأمر فيها الى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها » لاخلاف فى بطلانه ، كحيل المنافقين والمرائين .

« والثانى » لاخلاف فى جوازه ؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها ، فإن نسبة التحيل بها فى إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها ، كنسبة<sup>(٢)</sup> التحيل بكلمة الاسلام فى إحراز الدم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها باطلاق ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية<sup>(٣)</sup> باطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة . فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء فى دم النفاق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجرى مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

(١) أى ولم يكن داخلا مع سائر المكافين تحت القانون العام المعين فى هذا التكليف

(٢) أى فى أن كلا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلا الى غرض دنيوى

(٣) لما تقدم انه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله ، لا دنيوية ؛ لان فى ذلك مصلحة

المنافع الدنيوية من إحراز دمه وماله . لكنها اذا عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث » فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه دليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني ، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحليل جائز ، أو مخالف فالتحليل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحليل في بعض المسائل مقررًا بأنه خالف في ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجازته بناء على تحمى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحليل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظناً لا تصدر من عوام المسلمين ، فضلاعن أئمة الهدى وعلماء الدين ، نفعنا الله بهم ، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وضع في الأحكام من المصالح . ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها . وبالله التوفيق .

( فمن ذلك ) نكاح المحلل فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول ، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى : ( فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ) فقد نكحت المرأة هذا المحلل ، فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقا . ونصوص الشارع مفهومة لمقاصده ، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ، حتى تدؤقي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتِكَ <sup>(١)</sup> » ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة ، وقد حصل في المحلل . ولو كان قصد التحليل معتبرا في فساد هذا النكاح لبينه عليه الصلاة والسلام ، ولأن كونه حيلة لا يمنعه ، وإلازم ذلك في كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق . فإذا ثبت هذا وكان موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة ، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح ؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد الى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كنكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين ، من غير قصد الى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحه ، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له لإقضاء الوطر زمان الإقامة بها، الى غير ذلك .

وأيضاً لا يلزم إذا شرعت القاعدة السكنية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً ، حسبما تقدم ؛ كما في نكاح حل اليمين ، والقائل : إن تزوجت فلانة فهي طالق ، على رأى مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر ، فلان طول بذكره . وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب في شرح الرسالة ، فاليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال ؛ فان فيها التحيل الى بيع درهم نقداً بدرهمين الى أجل ، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه ؛ وإن كان الأول ذريعة فالثاني غير مانع ، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة ، فتحرّى المكف تلك الوجوه غير قادح ، والا كان قادحاً في جميع الوجوه المشروعة . واذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد وإنما مقصوده الثاني ، فالأول إذاً منزل منزلة الوسائل ، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه ، وان منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا وضحة قصد الشارع اليه ، في

قوله عليه الصلاة والسلام <sup>(١)</sup>: « بيع الجمع بالدرهم ، ثم ابتع بالدرهم جنبياً <sup>(٢)</sup> » .  
 فالقصد ببيع الجمع بالدرهم ، التوسل الى حصول الجنيب بالجمع ، لكن على وجه  
 مباح . ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين ، إذ لم يفصل  
 النبي عليه الصلاة والسلام .

وقول القائل <sup>(٣)</sup> إن هذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا ، فإن الذرائع  
 على ثلاثة أقسام : « منها » ما يَسَدُّ باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى  
 سب الله تعالى ، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوى الساب ، فإنه  
 عُد في الحديث سباً من الساب لأبوى نفسه ، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع  
 العلم بوقوعهم فيها ، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها .  
 « ومنها » ما لا يُسَدُّ باتفاق ؛ كما إذا أحب الانسان أن يشتري بطعامه أفضل منه  
 أو أدنى من جنسه ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده ، بل كسائر  
 التجارات ، فإن مقصودها الذي أبيعته له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم  
 في السلعة ليأخذ أكثر منها . « ومنها » ما هو مختلف فيه . ومسألتنا من هذا  
 القسم فلم نخرج عن حكمه بعد ، والمنازعة باقية فيه .

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة .  
 وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة فطالعتها في مواضعها <sup>(٤)</sup> . وإنما قصد  
 هنا هذا التقرير الغريب <sup>(٥)</sup> ، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله ، إذ كتب

(١) رواه في متقى الأخبار عن البخارى . قال شارحه الشوكانى : وأخرجه  
 أيضاً مسلم

(٢) الجمع الخاط من التمر . والجنيب نوع جيد من التمر . والحديث مشهور  
 في باب الربا في البخارى ومسلم والموطأ وغيرها

(٣) أى المانع

(٤) فى كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم فى هذا الموضوع

(٥) لعل الأصل : ( للغريب ) يعنى فى مقابلة الشهير الذى للمانعين

الخفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذه ، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل في باب الحيل ، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما

### فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتى منه مسائل آخر تفريعاً أيضاً . ولكن لا بد من خاتمة تكرر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرف تمام المقصود فيه بحول الله فإن للقائل أن يقول : إن ماتقدم من المسائل في هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع ؛ فماذا يعرف ماهو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟ والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام (أحدها) أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي ، مجرداً<sup>(١)</sup> عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي ، إما مع القول بأن التكليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة مالم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

في بعض<sup>(١)</sup> فوجهها غير معروف لنا على التمام ، أو غير معروف ألبتة ؛ ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس ، ويؤكد ما جاء في ذم الرأي والقياس . وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا ، وهو رأي « الظاهرية » الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص . ولعله يشار إليه في كتاب القياس ان شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا

( والثاني ) في الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضربان : « الأول » دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ، وإنما المقصود أمر آخر وراءه . ويتردد هذا في جميع الشريعة ، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة ، وهم « الباطنية » فأنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم . وما آل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله . والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء ، فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الضرب الثاني » بأن يقال : إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ<sup>(٢)</sup> ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق ، فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري . وهو إمامنا

(١) أي فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروفة سرها . فالنسل مثلا في النكاح ما وجه كونه مقصودا للشارع ؟ وهكذا . وقوله ( ويبالغ في ذلك حتى يمنع القول بالقياس ) منع القول بالقياس مبني على هذا بناء ظاهرا ، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت في البعض فسرهما غير معروف . لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين فقوله ( ويبالغ ) أي يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس ، ويلتزم هذا اللازم

(٢) لعل الأصل ( إلى المعاني النظرية ) ليتسق الكلام مع ما يليه ، وليكون هذا مقابلا للنظر الأول . أما على هذه النسخة فإنه لا يوافق ما بعده ، ولا يكون مقابلا للأول

على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق ، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية . وهو رأي « المتعمقين في القياس » المتقدمين له على النصوص . وهذا في طرف آخر من القسم الأول .

( والثالث ) أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً ، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض . وهو الذي أمته أكثر « العلماء الراسخين » ، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع . فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات :

• ﴿ إحداهما ﴾ مجرد الأمر والنهى الابتدائي التصريحي ؛ فان الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع . وكذلك النهى معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه ، فعدم وقوعه مقصود له ، وإيقاعه مخالف لمقصوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده . فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعي

وإنما قيد بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهى الذي قصد به غيره ؛ كقوله تعالى : ( فَاسْمَعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ) ، فان النهى عن البيع ليس منهيها مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي ، فهو من النهى المقصود بالقصد الثاني ، فالبيع ليس منهيها عنه بالقصد الأول ، كما نهى عن الربى والزنى مثلاً ، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به . وما شأنه هذا ففي فهم فصد الشارع من مجردة نظر واختلاف ، منشؤه <sup>(١)</sup> من أصل المسألة المترجمة « بالصلاة في الدار المغصوبة » .  
وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهى الضمني الذي ليس بمصرح

(١) فأصل البيع مباح ، ولكنه اقتتن به وصف باعتبار الزمان ، وهو أنه يكون معطلا عن السعي الى الجمعة الذي هو واجب ، وهو وصف منفك يأتي فيه الخلاف

به ؛ كالنهي عن أضرار الأمور به الذي تضمنه الأمر ، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء ، فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما فيما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به . فأما إن قيل بالنفي<sup>(١)</sup> فالأمر أوضح في عدم القصد . وكذلك الأمر بما لا يتم الأمور إلا به ، المذكور في مسألة « ما لا يتم الواجب إلا به » فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلا فيما نحن فيه . ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريح

﴿ والثانية ﴾ اعتبار علل الأمر والنهي ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعللة إما أن تكون معلومة أولا . فإن كانت معلومة اتبعت ، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه ، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالعقود عليه ، والحدود لمصلحة الأزدجار . وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه ، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه<sup>(٢)</sup> . وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلا أن التوقف هنا وجهان من النظر:

« أحدهما » أن لا تعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدي مع الجهل بالعللة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل . ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا ، لأننا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

- (١) كما هو رأي الامام والغرالى ، وهو المختار ، يقولون ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا . والأول رأى القاضى ومن تابعه
- (٢) أى فى الأحكام الوضعية . وما قبله فى الأحكام التكليفية . كما يرشد إليه تمثيله للقسمين ، وما يأتى بعد أيضا



« والثاني » أن الأصل في الأحكام الموضوعية شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي ؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي ، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ، ووضع له مسلكا ؛ ومسالك العلة معروفة ، وقد خُبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسالك من المسالك ، فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع فهذان مسلكان كلاهما متجه في الموضع ، إلا أن « الأول » يقتضى التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد ، ويقتضى هذا إمكان أنه مراد ، فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا ، إذ يمكن أن يكون مقصود الشارع ، ويمكن أن لا يكون مقصودا له . « والثاني » يقتضى جزم القضية بأنه غير مراد ، فيبنى عليه نفى التعدي من غير توقف ، ويحكم به علما أو ظنا بأنه غير مقصود له ؛ إذ لو كان مقصودا لنصب عليه دليلا . ولما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود . فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه ، كالجهتد مجزم القضية في الحكم ثم يطالع بعد على دليل ينسخ جزمه إلى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضى التوقف ، والآخر لا يقتضيه . وهما في النظر سواء <sup>(١)</sup> ، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا التوقف وحده ، فكيف يتجهان معاً ؟

فالجواب أنهما « قد يتعارضان » عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف ؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين . « وقد لا يتعارضان » بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين ، فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة ، ومسلك النفي في

(١) أى وحيثئذ فلا يبنى عليهما حكم ، ولا يكون لها ثمرة ؛ لأنها متعارضتان مع التساوى ، فلا يتأتى ترجيح ، فيسقطان . فكيف يتأتى الاتفاح بهما والعمل بمقتضاها ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعبادات ، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد ، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني ، والعكس في الباين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك ؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما مثله . وغلب في باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى ما يتبع ذلك . وقد مر<sup>(١)</sup> الكلام في هذا والدليل عليه . وإذا ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات ، وقد ظهر منه شيء فيجربى . الباقي عليه ، وهي طريقة « الحنفية » ؛ والتعبدات في باب العادات ، وقد ظهر منه شيء فيجربى الباقي عليه ، وهي طريقة « الظاهرية » ولكن العمدة ماتقدم . وقاعدة النفي الأصلية والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿والجبة الثالثة﴾ أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية .

ومقاصد تابعة

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طلب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ؛ من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء ، والتجمل بمال المرأة ، أو

(١) في المسألة الثامنة عشرة ( الأصل في العبادات التعبد ، وفي العادات

الالتفات إلى المعاني )

قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح ؛ فإنه منصوص عليه أو مشار إليه ، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص . وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل . فاستدلنا بذلك <sup>(١)</sup> على أن كل مالم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً ؛ كما روى من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب ، طلبا لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك . فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان ما لها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ؛ كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثا ، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة الى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد في ظهور محافظة الشارع <sup>(٢)</sup> على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

(١) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم . ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها ( وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة ) ومعلوم أن منها المناسبة . فاذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتج الى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة

(٢) لعل الأصل ( في مضادة قصد الشارع ) أي أن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع ؛ لأن التحليل لم يدخل فيه على مدة ، وقد لا يفارقها . نعم ان

وهكذا العبادات ؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه الى الواحد المعبود وإفراده  
 بالقصد اليه على كل حال ، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة ، أو  
 ليكون من أولياء الله تعالى ، وما أشبه ذلك ، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول  
 وباعثة عليه ، ومقتضية للدوام فيه سرّاً وجهرّاً ، بخلاف ما إذا كان القصد الى التابع  
 لا يقتضى دوام المتبوع ولا تأكيده ؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم ، أو لينال  
 من أوساخ الناس أو من تعظيمهم ، كفعل المنافقين والمرائين ، فإن القصد الى  
 هذه الأمور ليس بمؤكّد ولا باعث على الدوام ، بل هو مقو للترك ومكسل عن  
 الفعل ، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الا ريثما يترصد به مطلوبه ، فإن بعد عليه  
 تركه ؛ قال الله تعالى : ( وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ) الآية !

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، وإن كان مقتضاه  
 حاصلًا بالتبعية<sup>(١)</sup> من غير قصد ؛ فإن النكاح على المقصد المؤكّد لبقاء النكاح  
 قد يحصل له الفراق فيستوى مع النكاح للمتعة والتحليل . والمتعبد لله على القصد  
 المؤكّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع المتعبد  
 للرياء والسمعة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكّد حرّ  
 بالدوام ، وقاصد التابع غير المؤكّد حر بالانقطاع

فان قيل : هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضى المخالفة عينا ؟ أم يكتفى  
 فيها بكونها لا تقتضى الموافقة ؟ وبيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضى المقاطعة عينا  
 فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية . ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو  
 لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضى مواصلة ولكنه مع ذلك  
 لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف لقصد الشارع في شرع النكاح ، ولكنه لا يقتضى

المعنيين متلازمان. فمتى كان نكاح المتعة أشد مضادة لقصد الشارع لورود النهي عنه  
 كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أى قد يحصل بالتبعية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها ، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب ، لجواز الصلح ، أو الحكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخاطر السببي . وإن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينا فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقا ، في العبادات والعبادات معا ، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر ؛ وكذلك لا يصح له أن يتزوج بذلك القصد . وأما ما لا يقتضى المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، وكنكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فإن القصد وإن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة . فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجح عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع . ويظهر هذا في مثال نكاح المضارة ؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع . فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه ، وهر في البقاء أو الفرقة ممكن ، إلا أن المضارة مظنة للفرق . فمن اعتبر هذا المقدار منع . ومن لم يعتبره أجاز

### فصل

وهذا البحث منى على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعبادات معا . أما في العبادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما في العبادات فقد ثبت فيها . فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه إليه ، والانتصاب على قدم الذاة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له ، قال تعالى : ( وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لَدِكْرِي ) وقال : ( إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ <sup>(١)</sup> أَكْبَرُ ) وفي الحديث : « ان المصلي يُناجى ربه <sup>(٢)</sup> »

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد بإسناد صحيح ( نيل الأوطار ج ٣ )

ثم إن لها مقاصد تابعة ؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة اليها من أنكد الدنيا ؛ في الخبر : « أَرِحْنَا بِهَا يَا بِلَالُ <sup>(١)</sup> » وفي الصحيح : « وَجُعِلَتْ قَرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ <sup>(٢)</sup> » وطلب الرزق بها ؛ قال الله تعالى : ( وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا . نَحْنُ نَرْزُقُكَ ) وفي الحديث <sup>(٣)</sup> تفسير هذا المعنى . وانجاح الحاجات ، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة . وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وهي الفائدة العامة الخالصة . وكون المصلي في خفارة الله ؛ في الحديث : « مَنْ صَلَّى الصَّبْحَ لَمْ يَزَلْ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ » <sup>(٤)</sup> ونيل أشرف المنازل ، قال تعالى : ( وَمِنَ اللَّيْلِ فَسُجِّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ) فأعطى بقيام الليل المقام الحمود .

وفي الصيام سدُّ مسالك الشيطان ، والدخول من باب الريان ، والاستعانة على التحصن في العزبة ؛ في الحديث : « من استطاعَ منكم الباءةَ فليتزوّجْ - ثم قال : ومن لم يستطعْ فعليه بالصوم فإنه له وجاء » <sup>(٥)</sup> وقال : « الصيامُ جُنَّةٌ » <sup>(٦)</sup> وقال : « ومن كان من أهل الصيامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الرِّيَّانِ <sup>(٧)</sup> »

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة ، وفوائد دنيوية . وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية ، وهي الاتقياد والخضوع لله كما تقدم ، وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها . وهي تابعة فينظر فيها بحسب

(١) تقدم ( ج ٢ - ص ١٣٩ )

(٢) تقدم ( ج ٢ - ص ١٣٩ )

(٣) سيأتي قريباً

(٤) رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم ( من صلى الصبح فهو في ذمة الله )

(٥) تقدم ( ج ٢ - ص ٢٢٠ )

(٦) جزء من حديث أخرجه الستة

(٧) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي . وأخرج في التيسير عن الحسن

الابن داود ( إن في الجنة باباً يقال له الريان لا يدخله إلا الصائمون . فإذا دخلوا أغلق

فلا يدخل منه أحد )

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . وضده كطلب المال والجاه ، فان هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي ، بل هو على خلاف ذلك . والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ . وينبغي تحقيق النظر فيها . وفي الثاني مقتضى لعدم التأكد ، وما يقتضى من ذلك ضد التأكد عينا ، وما لا يقتضيه عينا .

وأياها فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع ، وحيث يحمليها بها ، وأول ذلك الثواب في الآخرة ، من الفوز بالجنة والدرجات العلى . ولما كان هذا المعنى — إذا قصد — باعثا على العمل الذى أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التعب لله من جهته صحيحا ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع الى من بيده ذلك والاخلاص له . وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلبا للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمده أو يعظم أو يعطى ، فهنا عامل على الرياء ، ولا يثبت فيه كما تقدم . وأيضا فان عمله على غير أصالة ؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث . وإن فرض خالصا لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بمقو للاخلاص لله ، بل هو مقو لترك الاخلاص

اللهم إلا أن يكون مضطرا إلى العطاء ، فيسأل من الله العطاء ، ويسأل له لأجل ما أصابه من الضرر بسبب المنع وفقد الأسباب ، ويكون عمله بمقتضى محض الاخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال في صحة هذا ، فانه عمل مقتضى لما شرع له التعب<sup>(١)</sup> ومقو له . وأصله قول الله تعالى : ( وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كان إذا اضطرب أهله الى

(١) من الخضوع لله والالتصاف على قدم الذلة بين يديه

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة» <sup>(١)</sup> لأجل هذه الآية. فهذه صلاة الله يستمنح بها ما عند الله .

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربي وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته ، وتصح إمامته ، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام ، فلا بأس به عندهما ، لأنه قائم بما أمر به ، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدر في أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد <sup>(٢)</sup> ثبوت العدالة عند الناس أو الإمامة أو نحو ذلك ، فإنه مخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة ، لأن فيه مافى طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة .

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع الى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك ، فيجرى فيه الأمران <sup>(٣)</sup> . ودليل الجواز قوله تعالى : ( واجعلنا للمتقين إماماً ) وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله : «لأن تكون قلبها أحبُّ الى من كذا وكذا» وانظر في مسألة العتبية ! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هذين الأمرين

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل ، والاطلاع على عالم الأرواح ، ورؤية الملائكة وخوارق العادات ، ونيل الكرامات ، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية ، وما أشبه ذلك . فلنقابل أن يقول : إن قصد مثل هذا بالتعبد جائز وسائغ ؛ لأن حاصله راجع الى طلب نيل درجة الولاية ، وأن يكون من خواص الله ومن المحطفين من الناس . وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقى اليه . ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا ، ولا فرق. وقد يقال : إنه

(١) تقدم هذا الحديث بمعناه ( ج ١ - ص ٢٠٩ )

(٢) أى ولم يكن مأموراً شرعاً بذلك ، بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة

(٣) وهما قصد أن يحمده أو يعظم أو يعطى ، والقصد الذى قبله الذى لا مانع

منه . وقوله ( ودليل الجواز ) أى جواز أحد القصدين وهو السابق : أما الثانى فلا



خارج عن نمط ما تقدم ؛ فانه تخرص على علم الغيب ، ويزيد بانه جعل عبادة الله وسيلة الى ذلك ، وهو أقرب الى الاقطاع عن العبادة ؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى : ( وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ) الآية . كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به ، وصار هو قصده من التعب ، فتوى في نفسه مقصوده وضعفت العبادة ؛ وإن لم يصل رعى بالعبادة ، وربما كذّب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين . وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث : « مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ <sup>(١)</sup> » فتعرض لذلك لينال الحكمة ، فلم يفتح له بابها ، فبلغت القصة بعض الفضلاء ، فقال : « هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله » وهكذا يجرى الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها . ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هذه الأمور ، الأمور ، بل ثم ما يدل على خلاف ذلك ؛ فإن ما غيب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يطلب بدركه ، ولا حُضَّ على الوصول اليه وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما بال الهلال يبدؤ ورقيقاً كالخيط ، ثم ينمو الى أن يصير بدرًا ، ثم يصير الى حالته الأولى ؟ . فنزلت : ( يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ . قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ . وليس البرُّ بأن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا ) الآية ! فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثلاً شاملاً لمقتضى هذا السؤال ، لأنه تطلب لما لم يؤمر بتطلبه

(١) ذكره في الترغيب والترهيب بلفظ ( من أخلص لله أربعين يوماً ) وقال : ذكره رزين في كتابه عن ابن عباس ، ولم أره في شيء من الأصول التي جمعها ، ولم أقف له على اسناد صحيح ولا حسن ، انما ذكر في كتاب الضعفاء الكامل وغيره ، لكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في زوائده في كتاب الزهد لعبد الله ابن المبارك وذكره مرسلًا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلًا أقول : وقد ذكره في تذكرة الموضوعات بلفظ ( ما من عبد يخلص لله أربعين صباحًا الا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ) وقال عنه : ضعيف وقال الصاغاني في رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال : إن المعرفة بالله و بصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته ، ومن جملتها العوالم الروحانية ، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس ، واتساع في درجة العلم بالله تعالى .

لأننا نقول : إنما يطلب العلم شرعاً لأجل العمل ، حسبما تقدم في المقدمات ؛ وما في عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضاً إن كان ذلك مطلوباً على الجملة كما قال ابراهيم عليه السلام : ( رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُنْجِي الْمَوْتَى ) الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه :

( أحدها ) أن طلب الخوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به <sup>(١)</sup> لانكسر فيه ؛ وإنما النظر فيمن أخذ يعبد الله ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعاً ما لم يدعُ بمعصية . والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تشمل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخرى مؤكَّد لإخلاص العمل لله في العبادة ، لما ساع القصد اليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد ، فكيف يُجعلان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد اليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

( والثاني ) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله <sup>(٢)</sup> لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب ، القربة المأخذ ، السهلة الملتمس ، ما يفنى الدهرُ وهي باقية ، لم يبلغ منها

( ١ ) أى بالدعاء . يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لانكسر فيه . إنما النكير في أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا ابراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لالعبادة أخرى من العبادات . فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

( ٢ ) أى على كالات الله ، وتنزيهه ، وقدرته الشاملة . الى آخر ما أشار اليه .

وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين

في الاطلاع والمعرفة عشر العشار ! ولو نظر العاقل في أقل الآيات <sup>(١)</sup> ، وأذل المخلوقات ، وما أودع بارئها فيها من الحكم والعجائب ، لقضى العجب . وانتهى الى العجز في إدراكه . وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ؟) ، ( أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ) الى آخرها ( أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وربيناها وما لها من فروج ) الى تمام الآيات . ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الا بمخارقة ، فإنه إحالة على ما يندر التوصل اليه . واذا تأملت الآيات التي ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها . فهذه الزفرقة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب

( والثالث ) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفي : فإن الاعتناء بتطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث ، من المتألهين منهم ومن غيرهم . ولذلك تجدهم يقررون لتطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التغذى بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة ، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب ، كما سيأتي على أثر هذا بحول الله تعالى

(١) كالنحلة ، والنملة ، والفراشة ، وما يسمى بالميكروبات ، وغير ذلك . فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص ، واعترف علماءها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث

( والرابع ) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية ، والمغيبات تحت أطباق الثرى ؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر بغداد وخراسان ، وأقصى بلاد الصين ، فكذلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات

( والخامس ) أنه لو فرض كون هذا سائغا فهو محفوف بعوارض كثيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، وإما هي ابتلاءات يبتلى الله بها عباده لينظر كيف يعملون . فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جية العوارض أرجح ، فيصير طلبها مرجوحا . ولذلك لم يخذل إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب الثواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضى وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لا يوجد . وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية ، والعجائب المبتوتة في الأرض ، لا لغير ذلك ، وهذا مجرد حظ لاعبادة فيه . ومقصود الأمر أن مثل هذا لا يكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل ، من التحقق بمحض العبودية فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ . فقال : ترك المعاصي . ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير كما في الحديث ، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر . فهل للانسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير ؟ أم لا ؟ فان قلت « لا » كان على خلاف هذه القاعدة ، وإن قلت « نعم » خالفت ما أصلت

فالجواب أن هذا نمط آخر . وذلك أن الانسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك . فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، ولا إشكال فيه . وقد قال الله تعالى : ( وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ) ، وقال : ( وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ) الآية ! ومسألة الحفظ من هذا . وأما ما وقع الكلام فيه فخاصه طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة ، وما أقرب ، هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل<sup>(١)</sup> لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الاخلاص فهو المقصود التبعي السائغ ، وما لا فلا . وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام :

« أحدها » ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها ، والثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود للشارع ، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

« والثاني »<sup>(٢)</sup> ما يقتضى زوالها عينا ، فلا إشكال أيضا في أن القصد إليها مخالف

لمقصد الشارع عينا ، فلا يصح التسبب بإطلاق

« والثالث » ما لا يقتضى تأكيد ولا ربطاً ، ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا ، فيصح في العادات دون العبادات<sup>(٣)</sup> . أما عدم صحته في العبادات فظاهر . وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والثوق بعد التسبب .

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة . وقوله ( وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام الى قوله : الجهة الرابعة ) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعاداتها

(٢) أى ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه . أما مثل قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحظوظ في العبادة . فليراجع

ويحتمل الخلاف ؛ فإنه قد يقال: إذا كان لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي وقصد الشارع التأكيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع ، فلا يصح . وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ إذ لم يقصد احتتام رفع ما قصد الشارع وضعه ، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب ؛ فلذلك شرع في النكاح الطلاق ، وفي البيع الإقالة ، وفي القصاص العفو ، وأباح العزل ، وإن ظهر لبديء الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع<sup>(١)</sup> ، لما كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله<sup>(٢)</sup> ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة ، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل . فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيلاً .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بد<sup>(٣)</sup> ، هو الاحتيال<sup>(٣)</sup> بالتسبب .

(١) أى فلا يعول على ما ظهر بيادىء الرأي لما كان غير مخالف عيناً ، فيكون

حينئذ صحيحاً

(٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ . فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر ، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً ، فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح . فيكون صحيحاً أيضاً مثله

(٣) لعل أصل العبارة هكذا : ( وليس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد ، وهو الاحتيال الخ ) أى ليس من هذا النوع الذى أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه ، كما تقدم في بيع الآجال ، وكالهبة للفرار من الزكاة . فإنه لا يعد من هذا النوع الذى فيه الكلام هنا ، وهو ما لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه ؛ لأن هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخراجه . وقوله ( وأما إذا أمكن ) يعنى وهو القسم الثالث هنا

(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الإذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ٤٠٩:

على تحصيل أمر ، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا لمحصل تحته شرعاً إلا للتوصل إلى ما وراءه ، فإذا حصل المحل التسبب وانخرم من أصله ، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب ، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخرماً من أصله فليس بمخالف للمقصد الشرعي من وجه ؛ فهو محل اجتهاد . ويبقى التسبب إن صحبه نهى محل نظراً أيضاً<sup>(١)</sup> . وقد تقدم الكلام فيه . والله أعلم

﴿والجهة الرابعة﴾ - مما يعرف به مقصد الشارع - السكوت عن شرع التسبب<sup>(٢)</sup> ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له . وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين :

« أحدهما » أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ، ولا موجب يقدر لأجله ؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها . وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم ، كجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين<sup>(٣)</sup> الصناع ، وما أشبه ذلك .

(١) وهو ما أشار إليه كثيرًا بترجمة الصلاة في الدار المغصوبة  
(٢) أي في الاعمال العادية ، كتضمين الصناع . وقوله (أو عن شرعية العمل)  
أي في الاعمال العبادية ، كتدوين المصحف

(٣) ألم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم صناع ؟ بل كان . فالتمثيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً فإما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل ، أو لا . وعلى كل فهو حكم إما باقرار ما كان موجوداً أو بتعديله . فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يعلق بذلك . وهو بعيد

مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل (١) « والثانى » أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان فى ذلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص (٢) ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً فى أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصدته الشارع ، إذ فهم من قصدته الوقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه .

ومثال هذا سجود الشكر فى مذهب مالك ، وهو الذى قرر هذا المعنى (٣) فى العتبية من سماع أشهب وابن نافع ؛ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً . فقال : لا يفعل . ليس هذا مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق - فيما يذكره - سجد يوم اليمامة شكراً لله . أسمع ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشئ فيقول هذا شئ لم أسمع له خلافاً . فقيل له : إنما نسئلك لنعلم رأيك فنرد ذلك به . فقال : نأتيك بشئ آخر أيضاً لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده ؛

(١) أى فى الجهة الثالثة ، وهى ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص  
(٢) أى فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عاماً فى العادى والعبادى ، ولكنه ساق الكلام فى هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة وهو الذى يقال فيه بدعة وغير بدعة  
(٣) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع



(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الاذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ٤١١

أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا؟ إذا جاءك<sup>(١)</sup> مثل هذا مما قد كان للناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء، فعليك بذلك؛ لأنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم. فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع. إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه. هذا تمام الرواية. وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم.

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً إنها « فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله ». أو تقول: « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذلك<sup>(٢)</sup> ». « فالأول » كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن ثم دليل على فعله، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات « والثاني » كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك ما كولات معينة « والثالث » كإيجاب شهرين متتابعين في الظهار لو وجد الرقبة.

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي، فلا يصح بحال. فكونه بدعة قبيحة بين وأما الضربان الأولان — وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه — فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع؟ وهما

(١) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً، وبه يظهر قوله (بشيء آخر لم تسمعه مني، راجع الجزء الثاني من الاعتصام في فصل) ثم أتى بما أخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى (٢) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه. فان إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لو وجد الرقبة لس مما سكت عنه الشارع، بل هو ضد لما نص عليه الشارع. وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقها

لم يتواردا<sup>(١)</sup> مع المشروع على محل واحد ، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلية<sup>(٢)</sup> ،  
 والبدع إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ،  
 ولا لوضع الأعمال . أما القصد فمسلم بالفرض<sup>(٣)</sup> ، وأما الفعل فلم يشرع الشارع<sup>(٤)</sup>  
 فعلاً نوقض بهذا العمل المحدث ، ولا تركاً لشيء فعله هذا المحدث ، كترك الصلاة ،  
 وشرب الخمر ؛ بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع ، والمسكوت من الشارع  
 لا يقتضى مخالفة ، ولا يفهم<sup>(٥)</sup> للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان  
 كذلك رحعنا الى النظر في وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، إعمالاً  
 للمصالح المرسلية ؛ وما وجدنا فيه منسدة تركناه ، إعمالاً للمصالح أيضاً ؛ وما لم نجد  
 فيه هذا ولا هذا فهو كسائر المباحات ، إعمالاً للمصالح المرسلية أيضاً — فالحاصل أن كل  
 محدثة يفرض ذمها تساوي المحدثه المحموده في المعنى<sup>(٦)</sup> . فما وجه ذم هذه ومدح هذه؟  
 ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص .

(١) لأنه لا مشروع في هذا الفرض . وهو توجيه لانكار الأمرين معا  
 (٢) أى التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها ، فهي مرسله عن الدليل  
 (٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلا اولترك ، كحصول النعمة  
 المستحقة للشكر في سجوده . فلا مخالفة للقصد . لما علمناه سابقا في (الجهة الثانية بما يدل  
 على قصد الشارع )

(٤) أى وهو أصل الفرض أيضا  
 (٥) هذه الزيادة لا حاجة اليها هنا ، لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع  
 قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هذه المسائل مسلم أنه  
 يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر ، وأن  
 المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لازائدهما هو مقرر فيه .  
 ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلية إنما تجرى في غير العبادات  
 (٦) أى في المصاحبة والحكمة ، لأن الفرض أن الجميع فيه المصاحبة التي عرف  
 اعتبار الشارع لها . وأى فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف ؟ أو بين الاجتماع  
 للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

وتقرير الجواب ما ذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا - إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك - إجماعٌ من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين - يعنى سجود الشكر - لا فرضاً ولا نفلاً ؛ إذ لم يأمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؛ ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله ، والشرائع لا تثبت الا من أحد هذه الوجوه - قال : واستدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل ، صحيح ؛ إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ - قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتي اسقاط الزكاة من الخضر والبقول ، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم : « فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر . وفيما سقى بالنضح نصف العشر » (١) لأننا نزلنا ترك نقل أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها ، فكذلك تنزل ترك نقل السجود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه. والمقصود (٢) من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لا توجيه أنها بدعة على الاطلاق

(١) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه

(٢) أى مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيهه وبيان معنى كونها بدعة . يعنى يأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجوداً في زمانه صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكماً زائداً ، فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هذا الحد . وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة ، بل الذى يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعتها . وكأن هذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة ، للأحاديث الواردة في سجوده صلى الله عليه وسلم شكراً . راجع المنتقى في باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكورة ، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين ، باجازه التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها . وهو أصل صحيح ، اذا اعتبر وضح به الفرق بين ماهو من البدع وما ليس منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتضى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبله ؛ فاذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل

﴿ تم الجزء الثاني ﴾

# الموافقات

في

## اصول السريعة

لأبي إسحاق الطيبي

وهو برهانهم بن موسى اللخمي الفزاري المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

( وعليه شرح جليل )

لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علياً  
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد غنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

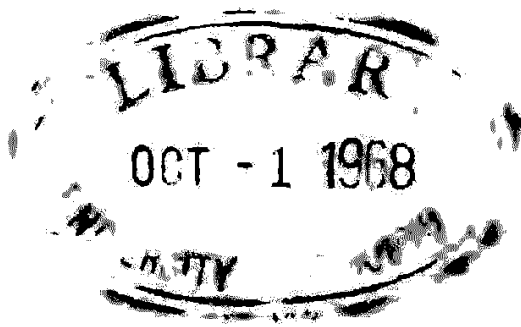
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

حق الطبع محفوظ للشارح

يطلب من المكتبة البخارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها : مصطفى محمد



K

S5335M8

J.3

# كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

## كتاب الأدلة الشرعية

والنظريه فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل .  
وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

### الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها ( ١ ) فى كليات<sup>(١)</sup> تتعلق بها ، و ( ب ) فى العوارض اللاحقة لها  
والأول يحتوى على مسائل :

#### ﴿ المسألة الأولى ﴾<sup>(٢)</sup>

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

( ١ ) وسيدكرها فى أربع عشرة مسألة . وقوله ( وفى العوارض ) وسيدكرها  
فى خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الأمر والنهى ، العموم  
والخصوص ، البيان والاجمال

( ٢ ) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية ،  
بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد  
الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معا : فلا يستغنى  
بالنظر فى الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر فى الوقت نفسه للقاعدة الأصولية  
التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئى من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع  
فى مثله ؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجزئها فى الجزئيات دون أن ينظر فى الدليل  
الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما . وقد ساق المصنف تمهيداً  
لذلك أول المسألة . ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله ( وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة<sup>(١)</sup> في أبواب الشريعة الخ ) ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله ( وكما أن الخ ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المؤلف في مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلا . والغرض التعميم . وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسله باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة . فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا في كلياتها التي أخذت من استقرارها : هي أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث . لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا . فتضبط مقاصدها وبيتهن بها طريق إجرائها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرارها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تدرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لافي أصولها . وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يخطر السؤال الذى يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه . وهو أنه هل يصح إذاً للجهتد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفى بالكليات ؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربى المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا . فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضروريا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس . وهذا يقدم

وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئى تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً<sup>(١)</sup> أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه، بل هى أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره. فهى الكافية فى مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال (اليوم أكملت لكم دينكم) وقال: (ما فرطنا فى الكتاب من شئ) وفى الحديث: «تركتم على الجادة» الحديث<sup>(٢)</sup>! وقوله: «لا يهلك على الله إلا هالك»<sup>(٣)</sup> ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات<sup>(٤)</sup> وهى أصول الشريعة فما تحتها مستمدة<sup>(٥)</sup>

على ما بعده منها، وهكذا. فيستغنى بالنظر فى الكليات عن النظر فى الدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الإضافية إكتفاءً بالكليات؛

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منهما معاً كما بسطه. ولما كانت هذه المسألة كأصل عام فى كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب. فله دره ما أسد نظره! ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر فى هذه الأُطراف فيه جملة الفقه). وسيأتى لهذا المبحث بقية فى كتاب الاجتهاد فى المسألة الثالثة عشرة (١) أى كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتماه: (منهج عليه أم الكتاب). وفى رواية (تركتم على الواضحة ليلها كنهارها، كونوا على دين الاعراب والعلمان فى الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما فى الجامع الصغير

(٤) أى الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية. أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التى تدرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال (وهى أصول الشريعة فما تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً

من تلك الأصول الكلية - شأن<sup>(١)</sup> الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات - فمن الواجب اعتبار<sup>(٢)</sup> تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلاً في جزئى<sup>(٣)</sup> معرضاً عن كليه فقد أخطأ<sup>(٤)</sup> . وكما أن من أخذ بالجزئى معرضاً عن كليه فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلى معرضاً عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلتقى العلم بالكلى إنما<sup>(٥)</sup> هو من عرض الجزئيات واستقراءها ، فالكلى - من حيث هو كلى - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بوجوده في الخارج ، وإنما هو مضمن في الجزئيات ، حسبما تقرر في المعقولات . فإذا الوقوف مع الكلى مع الاعراض عن الجزئى ووقوف<sup>(٦)</sup> مع شيء لم يتقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التى بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد

(١) أى أن تكون متفرعة عنها ، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهذه الأنواع  
 (٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت  
 الضرورى بما يدخل تحت المرتبتين الأخرين . وإلما صح الحكم على الجزئى  
 (٣) حقيقى أو إضافى . أى سواء كان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه ، أم  
 كان قاعدة مما يندرج تحت كلى أعم منه  
 (٤) أى قد يدركه الخطأ . وإلا فقد يصادف الثواب ، فكثيراً ما يستدل الشخص  
 بحديث على جزئى ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ في طريق  
 الاجتهاد ، وإن لم يخطئ النتيجة

(٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلى . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ  
 العلم بالكلى بعد ما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك ، إلا بواسطة من أخذ  
 عنه الكلى . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف  
 (٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد ، دون العلم بالجزئى ، والجزئى<sup>(١)</sup> هو مظهر العلم به . وأيضاً فإن الجزئى لم يوضع جزئياً إلا لكون<sup>(٢)</sup> الكلى فيه على التمام و به قوامه ، فالإعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض<sup>(٣)</sup> . ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يودى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته<sup>(٤)</sup> للكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف الكلى الجزئى — مع أنا إنما<sup>(٥)</sup> نأخذه من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لا يمكن أن يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلى<sup>(٦)</sup> لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى ، ودل ذلك على أن الكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك<sup>(٧)</sup> ، والجزئى كذلك أيضاً ، فلا بد من اعتبارهما معاً فى كل مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك

(١) راجع الى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الأضافى

(٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الاعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره ، فيكون اعتباراً للكلى وإعراضاً عنه معاً ، وهو تناقض

(٤) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئىه ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول

تارة ( الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها ) وتارة يقول ( الكلى مأخوذ من الجزئى ) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيقى ، وقوله ( لم يأخذه المعتبر جزءاً منه ) أى بما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضاً

الجزئى إلا مع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والجالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع<sup>(١)</sup> . وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها ، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم<sup>(٢)</sup> فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لا يتخاف ، وجد أولم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى ، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك . فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس بجزئى له ، كالتماثيل وأشباهاها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضروريات معتبر<sup>٣</sup> شرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حينها وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ماوضع (ولو كان من عند غير الله لو وجدوا فيه اختلافاً<sup>(٣)</sup> كثيراً) فما فائدة اعتبار

(١) أى مما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدىها هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لا يقضى باعتبار الكلى وحده مطردا ويلغى الجزئى . فلا بد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل (٢) قال بعضهم وتماهه بالنظر فى الأدلة الجزئية . وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر اعنوى الذى لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام . وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرج عن كونه كلياً ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلاً فنما يخرج لجاجى أو كالى لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الاصول الثلاثة اه (٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلى واحد . وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تعارض أحكامها وتتناقى . وذلك غير واقع فى الشريعة قطعاً

الجزئى بعد حصول العلم بالكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الإطلاق خرمًا للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالثقل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالحدد . وكذلك الحكم فى اشتراك<sup>(١)</sup> الجماعة فى قتل الواحد . ومثله<sup>(٢)</sup> القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة فى رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس . فهذا اجتهاد عمر حيث قال : ( لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً ) لأنه فهم جهة الحفظ التى قد يقف فيها غيره . على أنه رضى الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له على : رأيت لو اشترك جماعة فى سرقة ، أكنت تقطعهم ؛ قال : نعم . قال : فكذا هنا . فحكم بالقتل . أما القتل بالثقل فقد ورد فيه قصة اليهودى الذى قتل الجارية على أوضح لها بحجر ، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكتف بالنص الذى أشرنا إليه فى الحديث لمانع فى الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس فى الأسباب وهو ممنوع . لأن السبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس فى السبب

(٢) فالمحافظة على الضرورى وهو الدين هنا فى الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضرورى ما كان يرخص فى القعود مثلاً للريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للريض القادر بمشقة ، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات وابتغيت إليها فى الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرَج

في الصلاة مثلاً مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي ، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات<sup>(١)</sup> من القواعد المانعة ، كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها<sup>(٢)</sup> لا دخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات<sup>(٣)</sup> أيضاً . فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا وبموجب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك<sup>(٤)</sup> ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء<sup>(٥)</sup> بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمنصفة بينهم ، بل كان مع ذلك الهرج واقعاً ، والمصاحبة تفوت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوع قطعاً . فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما ، للنهية ، بل عملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصة بالحاجيات ، فاستثنت من القواعد التي تقتضى منعها كالغرر في القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أي بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه

(٣) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر . مثال الأول إذا لم نبج التميم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم . ومثال الثاني ظاهر

(٤) أي من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردنا ما يشبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها



والنصف المطلق في كل حين ، وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفسد ، ولفاتت مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً ، وقلمًا تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن<sup>(١)</sup> هذا على الكمال فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس . وهو منتهى<sup>(٢)</sup> نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما ، والجزئي محكوم عليه بالسكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلي والجزئي ، لا بالنسبة الى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح في نفسه ، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلى بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه ، وينظر<sup>(٣)</sup> في الجزئي من حيث يردده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

(١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة ، وهي النصوص والأقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة ، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم ، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول . فاذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئي أيضاً نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئى من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهي امتناع أن يأتى في الشريعة خبر بخلاف مُخبره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا<sup>(١)</sup> بها على الجزئى ، واعتبروا الجزئى<sup>(٢)</sup> أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ، لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره معاً .  
لأننا نقول : إن ذلك من جهتين<sup>(٣)</sup> ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل<sup>(٤)</sup> جزئى وفى كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر<sup>(٥)</sup> الجزئى إذا لم تتحقق استقامة الحكم

بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دواء لكلى مرضه ، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أو لا . فكذا الأمر هنا . وقد أحسن كل الاحسان في التمثيل  
(١) فقالوا إنه شفاء قطعاً

(٢) فبهذا الجزئى من التجربة في بعض الاشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لا يجرى اطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً . فقد أعملوا كلا منهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى : لأنه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى ، فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال  
(٤) أى بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلى  
(٥) معنى اعتبار الجزئى الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذى هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة . ومعنى اعتبار الكلى

بالكلى فيه ، كالعرايا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكلى في تخصيصه للعام الجزئى ، أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئى على الإطلاق . وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مرّ منه أمثلة في أثناء المسائل . فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ . وحقيقته <sup>(١)</sup> نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تتبّع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

### ✽ المسألة الثانية ✽

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعياً <sup>(٢)</sup> أو ظنياً . فإن كان قطعياً فلا إشكال

تخصيصه للدليل الشرعى التفصيلى العام أو تقييده لمطلقه . كما فى المثال السابق ، حيث أعملت القاعدة الكلية وهى امتناع أن يأتى فى الشريعة خبر بخلاف مخبره ، فقيّدوا بها المطلق الوارد فى نفع العسل من مرض الاسهال ، بحيث لا يكون إخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد فى هذا الجزئى ، وهو جزئى نفع العسل فى الاسهال . ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافى طبة الجزئى المجمعول صفة له . لان عمومه جاء له من كون الدليل الشرعى التفصيلى الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئى ، كصلاه . أو زكاة ، أو بيع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كمثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص باباً دون باب ، كقاعدة ( الأمر بالشيء ليس أمراً بالتواضع ) مثلاً . وبه يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أى فلا بد من النظر المطلق فى مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهى الجزئيات . وبالأمرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل ! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أى يكون قطعياً الدلالة ، سواء أكان قطعياً السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً متواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه . ولا يكفى فى ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظنى الدلالة .

في اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أولاً . فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يصاد أصلاً ، وقسم لا يصاد ولا يوافق ، فالجميع أربعة أقسام ( فأما الأول ) فلا يفتقر إلى بيان

( وأما الثاني ) وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فأعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب ، لقوله تعالى : ( وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) ومثل ذلك ماجاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ماجاء من الأحاديث في النهي عن جملة <sup>(١)</sup> من البيوع والربا وغيره ، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : ( وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ) وقوله تعالى : ( لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » <sup>(٢)</sup> فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلياً ، في وقائع جزئيات <sup>(٣)</sup> ، وقواعد كلييات <sup>(٤)</sup> ؛ كقوله تعالى : ( وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِتَعْتَدُوا ) ( وَلَا تَضَارُّوهُنَّ )

والظني ما يقابل ذلك . وهذا في الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضاً منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني ، ولا يتأتى فيه النزع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين فقوله . ( كل دليل ) ليس على عمومه لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت

(١) وهي كثيرة كالمحاولة والمخاضرة والملامسة والمنازعة والمزابنة وغيرها

(٢) تقدم ( ج ٢ - ص ٤٦ )

(٣) كما في الآيات الثلاث

(٤) كما في التعدى على النفوس وما بعده . فانه - كما قال - معنى في غاية العموم في

لِتُضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ) ( لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا ) الآية ! ومنه النهي عن التعدي على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجنائية على النفس أو المقل أو النسل أو المال ، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لامراء فيه ولا شك . واذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك (١) ( وأما الثالث ) وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي (٢) فردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : «أحدها» أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟ « والثاني » أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب (٣) بمن أفتى (٤) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لا شك فيه فهو قطعي في قواعد كليات . وحديث ( لا ضرر ولا ضرار ) راجع له ، فهو من الظني الراجع الى قطعي

(١) الا النادر الذي يكون غالبا في الاخبار ؛ كما في القصص عن بني اسرائيل مثلا ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشرط الساعة ونحوها ، كأحاديث ( لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود ) ( لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الأعمام ) . وسيأتي له حديث ( القاتل لا يرث ) وأنه لا يرجع لأصل قطعي (٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظني . وعليه يكون قوله ( ليس له ما يشهد له بصحته ) أي قطعي ؛ لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي فانه لا يعقل تعارض قطعيتين . فان وجد ما ظاهره ذلك أول كسيأتي له في مسألة الرؤية الباري (٣) الغريب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغريب ، ومعلوم الالغاء ، والملائم . فالغريب ومعلوم الالغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفي الملائم منه خلاف . أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذي قالوا فيه وفي معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا . إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور — وهو إيجاب الشهرين — مثلا لمعلوم الالغاء لا للغريب . فليراجع المقام في كتب الأصول

(٤) أفتى بعض العلماء ملكا جامع في رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من امراته ، ولم يأت الصيام في الظهار الا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : ( أحدهما ) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن <sup>(١)</sup> من جهة الدليل الظني ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً ، وفي هذا الموضوع مجال للمجتهدين ؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهري — وإن ظهر من أمره بباديء الرأي عدم المساعدة فيه — فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ( وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ) . وإذا ثبت هذا فالظاهري لاتناقض <sup>(٢)</sup> عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر ، علمناها أو جهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فان للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها ، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله ( فلا بد من رده ) أي كمثاله هذا

(١) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية . فالنبي منصب على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن الى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي

(٢) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض

الكتاب ؟ أم لا ؟ فقال الشافعي : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجاً بحديث في هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا روى لكم حديثٌ فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلوه ، وإلا فردوه » (١) فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق (٢) وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة (٣) أصل في السلف الصالح ، فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث (٤) « إن الميتَ ليعذبُ بِبُكاءِ أهلهِ عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ) . وردت حديث (٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الإسراء ؛ لقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ

(١) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغانى فى رسالة الموضوعات : (اذا رويتم — ويروى اذا حدثتم — عنى حديثاً فأعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه ) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه فى الالفاظ . وفى جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً ، ويرد ما كان مخالفاً . والخلاف بينهما فى الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهى أن مخالفة الظنى لاصل قطعى تسقط اعتبار الظنى

(٤) تقدم ( ج ٢ — ص ٢٣١ ) حديث ( ان الميت يعذب ببكاء الحى ) عن الستة — والرواية التى هنا أخرجها ابن حجر فى التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولها عن عمر ( ان الميت يعذب ببكاء الحى ) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها فى كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه — أى عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعيه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائى والطبرانى أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وابراهيم بالخلقة ، ومحمداً بالرؤية اه من الشفاء مع شرحه لمنلا على

الأبصار) وإن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده<sup>(١)</sup> إلى أصل آخر لا يناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى فى الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق فى صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هى وابن عباس خبر أبى هريرة فى غسل اليدين قبل إدخالهما فى الإماء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به<sup>(٢)</sup> عن الدين . فذلك قالوا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضاً خبر<sup>(٣)</sup> ابن عمر فى الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطعى : أن الأمر كله لله ، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً ، ولا طيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشام ، فاخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

(١) أى فهو وإن عارض أصلاً قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعى . على أنه قد ينازع فى قطعية الدلالة فى آية (لا تدركه الابصار) فلا يكون مما نحن فيه .  
 (٢) تقدم فى المشتقات تقيدها بأن تكون غير معتادة فى مثل العمل المفروض . ومثل إمالة الإماء لا يظهر فيها ذلك ؛ فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء . مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشتقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثانى الذى لم يتحقق كونه قطعياً ، لان ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً ، وقد علمت ما فيه . وقولهما : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إماء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج ، لان الحديث فى الإماء المعتاد للوضوء ، وهو الذى يسع ماء قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه فى شئ من كتب الحديث ، وإنما الذى قاله له رجل يقال له قين الاشجعى . راجع شرح التحرير فى مسألة ( معارضة القياس لخبر الواحد )

(٣) ( إنما الشؤم فى ثلاثة : فى الفرس ، والمرأة ، والدار ) رواه أبو داود وابن ماجه والبخارى ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لاتلد ، والفرس ألا يغزى عليها فى سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات . وليس الحصر حقيقياً . وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية



الظني إذا خالف قطعياً وجب رده . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢١

والأنصار ، فاختلّفوا عليه إلا مهاجرة الفتح . فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهذا استناد في رأى اجتهادى إلى أصل قطعى ، قال عمر : « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نعم ، نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضاً ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك برعى العدو المجذبة والعدوّة المحصبة ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبر بحديث<sup>(١)</sup> الوباء الحاوى لاعتبار الأصلين

وفي الشريعة من هذا كثير جداً ، وفي اعتبار السلف له نقل كثير ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار . ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإبناء من ولوغ الكلب سبعاً : « جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟ » وكان يضعفه ويقول : « يؤكل صيده ، فكيف يكره لعابه ؟ »<sup>(٢)</sup> وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحد الخيارات مدة مجهولة لبطل إجماعاً ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ؟<sup>(٣)</sup> فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الفرر والجهالة

(١) (لاعدوى ، ولا طيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم فرارك من الأسد ) ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بافضائها إلى المسببات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى ، وهو طهارة فمه . ومع ذلك فما بال العدد؟ وما بال التراب؟ مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدهره بلسانه كثيراً ، وفي برازه الجرثومة المرضية ( الميكروب ) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس في كتاب الله

فهو رد .

قطعية ، وهي تعارض هذا الحديث <sup>(١)</sup> الظنى

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس في التملك <sup>(٢)</sup>

قيل : الطلاق يعلق على الفرر ، ويثبت في المجهول <sup>(٣)</sup> ، فلا منافاة بينهما ،

بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث <sup>(٤)</sup> : « مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَمٌّ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ » وقوله : « أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دِينَ » الحديث <sup>(٥)</sup> لمنافاته للأصل القرآنى الكلى <sup>(٦)</sup> ، نحو قوله : (الْأَنْزَرُ وَالزَّرُّ وَزِرٌّ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ بِالْإِنْسَانِ إِلَّا مُسْمًى) كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التى طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسله ، فأجاز أكل الطعام <sup>(٧)</sup> قبل القسم لمن احتاج

(١) المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو يكون بيع خيار) أخرجه الستة . رواه عنهم فى التيسير . والكلام مستوفى فى هذا المقام بشرح الزرقانى على الموطأ

(٢) تملك الزوج لزوجته عصمتها ، فله الرجوع مادام فى المجلس

(٣) فانه يصح أن يطلقها على ما فى قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل

فيه ضار

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعى أيضاً مبثوث فى

الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنمة قبل قسمها . وهذه

هى التى ورد فيها الامر باكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم

فى التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره ؛ فأجاز مالك تعويلاً على

الاصول المرعية ، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الاصول . أما الطعام الاخر

كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

اليه . قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث (١) فيه ، تعويلا على أصل (٢) سد الذرائع (٣) . ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا؛ للأصل (٤) القرآن في قوله : (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ) وفي مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبي حنيفة فانه قدم خبر (٥) القهقهة في الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع في المسألة . ورد خبر (٦) القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول المغفل جرابا من الشحم في غزوة خيبر ، واختص به بمحضه صلى الله عليه وسلم ولم ينه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي

(٢) أى وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوباني في هذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة حتى قال : إن قولها باطل لا يصدر عن عاقل . اهـ وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على الموطأ ، وكتاب مجموع الامير في فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للجمل ، أو تقييد للبطلق . فلعل له وجهها غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس ، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهي لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا ، لانه ما يخرج من أحد السيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الظني لمخالفته القطعي ؛ بل من العمل بظني هو الخبر ، في مقابلة ظني هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذى تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة بمالك أعنتهم سيدهم عند موته ولأمال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنين فأجازعتهم وأبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظنى ، والعتقُ حَلٌّ فى هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل فى المحل لا يمكن رده ، فإذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعى يجوز ، وتردد مالك فى المسألة — قال : ومشهور قوله والذى عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك فى ولوغ الكلب ، قال <sup>(١)</sup> لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين : « أحدهما » قول الله تعالى : ( فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ) « الثانى » أن علة الطهارة هى الحياة ، وهى قائمة فى الكلب . وحديث العرايا <sup>(٢)</sup> إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول ، قال لأنه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن ، فما شد من ذلك رده وسماه شادا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث <sup>(٣)</sup> المصراة وهو قول مالك ، لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل <sup>(٤)</sup> « الخراج بالضمان <sup>(٥)</sup> » ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله

( ١ ) أى تعليلا لقول مالك السابق : ( جاء الحديث ولا أدرى ما حقيقته ؟ )

( ٢ ) تطبيق على قوله ( إن عضدته قاعدة أخرى عمل به )

( ٣ ) عن أبى هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : ( لاتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر ) أخرجه الستة ( تيسير )

( ٤ ) فكان مقتضى هذا الأصل الا يدفع شيئا ما . لأنه ضامن ، والغلة بالضمان . والأصل الآخر أن متلف الشيء الح وهو يقتضى ألا يدفع فى اللبن قل أو كثر صاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر

( ٥ ) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذى بأن يشتري الرجل العبد

أو قيمته ، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه :  
إنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادةً بأن له أصلاً  
متفقاً عليه يصح رده إليه ، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر . وإذا ثبت هذا  
كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

( وأما الرابع ) — وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً  
قطعياً — فهو في محل النظر ، وبابه<sup>(١)</sup> باب المناسب الغريب . فقد يقال : لا يقبل ؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للمشتري ، لأن العبد لو هلك هلك  
في ضمانه، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اه يعنى وهو يقتضى أن اللبن للمشتري  
فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد اجيب عنه (أولاً) بأن حديث المصراة أقوى  
من حديث الخراج بالضمان (وثانياً) بأن اللبن المصرى كان حاصلًا قبل الشراء في  
ضرعها ، فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشتري ، فلا يستحقه المشتري بالضمان  
فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محددًا ومن تمر لما يعلم من مراجعته شرح نيل  
الأوطار للشوكاني مبسوطاً ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مبسوطاً ، فلذلك قال بأن  
له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر . والمعول عليه عند المالكية أنه  
يرد صاعاً من غالب قوت البلد . وقالوا إن التمر في الحديث لأنه كان غالب قوت  
المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب  
الحكم على وقفه ، لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو  
جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والا لكان ملائماً ، وإنما ثبت  
بالقياس ، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لثلاث ثرت زوجته : يعارض  
بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، فحكم بعدم إرثه . والجامع كونهما  
فعالاً محرماً لغرض فاسد . فهو مناسب غريب ، في ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو  
زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل  
إنما ثبت بالقياس المشار إليه . وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله ( وقد وجد منه في  
الحديث الخ ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث ، فانه ظني لم يشهد  
له ولم يرد له أصل قطعي ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ما عهد في مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق ؛ لأنه في محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعي — معارض لأصول الشرع ، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلاً قطعياً مردود ، فهذا مردود . ولقائل أن يوجه الأعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفرادها ، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً ، فإن عضد الردّ عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث »<sup>(١)</sup> وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس وإن كان قليلاً في بابه ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

### فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به ، كالدليل على أن العمل بنجر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً ، بل المراد ما هو أخص<sup>(٢)</sup> من ذلك ، كما تقدم في حديث « لا ضررَ ولا ضرارَ »<sup>(٣)</sup> والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم

يعنى وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة

(١) تقدم ( ج ٢ — ص ٣٠٥ )

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعاً به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهي العمل بنجر الواحد فخير القاتل لا يرث يقال انه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا ؛ لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص

(٣) تقدم ( ج ٢ — ص ٤٦ )

## \* المسألة الثالثة \*

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :  
 ( أحدها ) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكافين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة <sup>(١)</sup> عن حكم الأدلة . ويستوى فى هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية ، وعلى الأحكام التكليفية

( والثانى ) <sup>(٢)</sup> أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدق . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكليف ما لا يطاق ، وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملّة . وهذا واضح فى اعتبار تصديق <sup>(٣)</sup> العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

- (١) أى الذى هو التالى فى الشرطية وهو قوله ( لم تكن أدلة )  
 (٢) هذا ظاهر فى أدلة الأحكام الإلهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات  
 (٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة فى ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، بالألا تنافى مع قضايها . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكان لزوم التكليف على العاقل أشد<sup>(١)</sup> من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذى يأتيه مالا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة، فكان ما يؤدى اليه باطلاً

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون: ساحر، وتارة مجنون، وتارة يكذبونه. كما كانوا يقولون فى القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلمه بشر، وأساطير الأولين. بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى، فكان قاطعاً فى نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائفة أو كارهة<sup>(٢)</sup> ولا كلام فى عناد معاند،

(١) لان العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه، لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه. فالذى عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل فمستعد لخلافه. وفرق بين من فقد آلة الشيء، ومن تسلح بآلة ضده، فبعد الثانى عنه آكد وأقوى

(٢) أى راغبة فى ذلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكراه غير الاكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى. وقوله (تصدقها) ظاهر فى الاعتقادات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأى أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجيء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو



ولا في تجاهل متعام . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لأن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد ، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً ؛ كفواتح السور ، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجمهور ، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب ، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة ، وفيه ما لا يعرفه إلا الله <sup>(١)</sup> فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟ والثاني أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، أو لا يعلمها إلا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، وكالمتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلاً ، أو لا يفهمها إلا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحزبوا أحزاباً ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالاً كلُّ على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة ؛ كمنصاري نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و « خاقنا » .

ثم من بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل

الأخروية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله ( لا أن الخ ) أي على خلاف للمعتزلة في ذلك

(١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً فظهر وجه كون الثاني وجهها مغايراً للأول ، وقوله ( كالمتشابهات الخ ) على ترتيب اللف ، وقوله ( فلا تفهمها أصلاً ) راجع للأصولية على رأي . وقوله ( أو لا يفهمها الخ ) راجع للفروعية على الرأي المتقدم أو للمتشابهات مطلقاً على الرأي الآخر

ذلك ناشئ عن خطاب يزل به<sup>(١)</sup> العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال<sup>(٢)</sup> بناء على أنه مما يعلمه العلماء . وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكافية المستدل عليها أيضاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأننا تقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول ، وهو المطلوب

وعن الثاني<sup>(٣)</sup> أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول ، وإن

(١) أى يضعف عن فهمه

(٢) أى فهمى مما يعقل معناه . وقوله ( ليس مما يتعلق به تكليف على حال ) أى لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي وقوله ( على شيء من الأعمال ) أى القلبية أو البدنية وقوله ( وإن سلم ) أى إن سلم كونها من الأدلة فمع كونها نادرة لاتنفي هذا الاصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقلوه ( ولا تنخرم الخ ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فإن اختلاف الاخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال ( وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة الخ ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذى يكون بين الاخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثله لا يتناوله الفرض الثانى فى دلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقلوه ( وهذا كما يأتي الخ ) ليس المراد به كل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله ( وإن فرض انها الخ )

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي ، لا لمخالفته لها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، وأخبار بمعان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الأعجمي الطبع <sup>(١)</sup> الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول ، وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ، فحاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه ، فتأهوا ، فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعرابي . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء <sup>(٢)</sup> من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إني أجد في القرآن أشياء تختلف <sup>(٣)</sup> على . قال : ( فلا أنسابَ بينهم يومئذٍ

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لاعجباً ، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

(٢) أي فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبقى الكلام في أن نافع كان من

(ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يكتمون الله حديثاً) (ربنا ما كنا مشركين) فقد كتموا في هذه الآية . وقال : (بناها رفع سمكها فسواها) — الى قوله : (والأرض بعد ذلك دحاها) فذكر خلق السماء قبل الأرض ، ثم قال : (أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين — إلى أن قال : ثم استوى الى السماء وهي دخان) الآية ! فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيماً) (عزيزاً حكيماً) (سميعاً بصيراً) فكأنه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس : (لا أنساب بينهم) في النفخة الأولى ، ينفخ في الصور (فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ، ثم في النفخة الآخرة) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . وأما قوله : (ما كنا مشركين) (ولا يكتمون الله حديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم ، فقال المشركون : تعالوا تقول « ما كنا مشركين » فحتم على أفواههم ، فتنطق أيديهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثاً ، وعنده (يودّ الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض) . وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض

الطاعنين ، أم طلب أن يزيل شها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فلينظر هل كان نافع من الخوارج ؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث من الاعتصام يحكي عن الخوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فإذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخاري عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفي شرح القسطلاني لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج . فاجتمع الكلام أوله وآخره

أى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما - في يومين ، فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام ، وخلقت السموات في يومين . وكان الله غفوراً رحيماً سمي نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام مقال في الجواب

. وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من بابه . وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد ألفت الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف إلى البسط ومدِّ الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

### ﴿ المسألة الرابعة (١) ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها . وهذا لانزاع فيه : إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران : اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة ( يستحيل كون الشيء الواحد واجبا حراما من جهة واحدة ) وبمسألة ( إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الح ) المذكورتين في الأصول راجع ابن الحاجب وما كتب عليه . يريد المؤلف أن يبسط المقام وبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة ، فهدأ ولا بيان الاعتبارين : العقلي والخارجي : ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعنى أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي ، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه ، وإلا لكان تكليفاً بالمحال ، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله ( إذا أو قلنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني ، فإن صدق عليه صح . وإلا فلا )

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة : وهو ( دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو الخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجى . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعبادات ، من الأنكحة والبيوع

في الجملة ) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعنى فمن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفيا لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحا بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضى النهي، أم ليس فيها . صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها ، لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهى شئ واحد . وحينئذ يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً. فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما يتعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضى النهي ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضى فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيات وكيفيات تكون داخلية في حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون في جزئى أى نوع ، كما في زيد مثلاً ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزء منه أو كجزء — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءاً له أو كجزء ، ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الاتفَاع بالمغصوب كجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة في الدار المنصوبة ، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فمنصرف الأدلة الى أي الجهتين هو ؟ الجهة المعقولة أم لجهة الحصول في الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى لخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة . وأدلة المذاهب منصوص اعليها مبينة في علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين .

فما يدل على الأول أمور (١) :

( أحدها ) أن المأمور به أو المنهى عنه أو الخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهني في الاعتبار ، لأننا اذا أوقفنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فان صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثاني أن يقول : إن المقصود من الامر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهبية هي مفهومات الخطاب ؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فتكون فاسدة . وهكذا كل ما مور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً ، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في في الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظيرين ، وتظهر غزارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه في هذا الفن، رحمه الله ، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآتمد في هذه المسألة في الأوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعه إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثاني والثالث وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله ( ولصاحب الثاني )

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أ كانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك <sup>(١)</sup>

( والثاني ) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزمنا <sup>(٢)</sup> شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلقى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثاني أن يقول : لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة ، وهو من هذا النمط <sup>(٣)</sup> كذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون <sup>(٤)</sup> على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، الى ما أشبه ذلك ؛

(١) أي ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج ، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج . فان اقترن بها موجب للفساد أفسدها . والدليل لكل منهما - كما ترى - كأنه مجرد دعوى . كلام في مقابلة كلام

(٢) أي لو اعتبرنا الخارج في المباح ، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبي . يعني وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الأحكام الشرعية

(٣) أي لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً . وإلا لما صح منعه

(٤) بالأكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالأصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع ، كبيع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبني حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والأصناف الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً . فقوله ( ولم يصح النهي ) داخل تحت مضمون قوله ( لزم ألا تعتبر الأوصاف ) وليس مقابلاً له ، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر في الأوصاف الخارجية



ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد . ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصح لله -كف عمل إلا فى النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطيناً <sup>(١)</sup> بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا يبطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما <sup>(٢)</sup> فى الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : ( خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا ) لأنهما إذا تلازما فى الخارج فكان أحدهما للوصف الثانى <sup>(٣)</sup> لم يكن العمل الصالح صالحاً <sup>(٤)</sup> فلم يكن ثم خلط خلط عمليين ، بل صار عملاً واحداً : إما صالحاً وإما سيئاً ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد <sup>(٥)</sup> فى المسكفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل فى الذهن لافى الخارج

ولصاحب الثانى أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية

(١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً ، كالحج والجهاد مثلاً فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى نقص فى غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أى بحيث يكون وجوده الخارجى مما يلزمه العمل السيئ ، فيكون من الموضوع المتكلم فيه ، أى فاذا اعتبر العمل السيئ وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميهما عمليين . وتبقى وصف كل منهما بالصلاح ومقايه

(٣) لعل الأصل ( كالوصف للثانى ) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى . ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتى فى جواب الاشكال عن الآية ( كالوصف للآخر )

(٤) لو زاد هنا جملة ( أو السيئ سيئاً ) لناسب قوله بعد ( إما صالحاً وإما سيئاً )

(٥) أى كما يجرى فى الأمور العبادية يجرى فى العاديات كما سيقول بعد فى

الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة

لا تُفعل <sup>(١)</sup> وما لا يُفعل لا يكاف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلا ؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخرى . فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أو صاف ، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج البتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج . وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والصحة والبطلان ، وهي متشخصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم . وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج <sup>(٢)</sup> ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة ، وأمور على خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها ، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج ، فلا يمكن ذلك إلا باللازم الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعتراض بما قال . ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

(٢) الخصم يقول له: إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هي المرعية في التكليف . أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتحكم في صحة المأمور به وعدمها

هل تنصرف الأدلة الى المعقول الذهني ، أم الى المعقول الخارجي ؟ ٣٩

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد  
فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : ( خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا  
وَأَخْرَسَيْنَاهُمْ ) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ،  
وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهني

قيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة ، لحصولها في  
زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف  
للاخر فإن كان كالوصف السلبى فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبى  
اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة  
الوجودية <sup>(١)</sup> فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت  
الآية <sup>(٢)</sup> وأما الزيادة غير المبطلّة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج  
جاريّاً مجرى المحاطب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة ،  
فعولمت معاملتها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة . والبحث في هذه  
المسألة يتشعب وينبئ عليه مسائل فقهية

## فصل

و يتصدى النظر <sup>(٣)</sup> هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفها صاحبه حتى يجرى  
فيه النظران ، ومالا يصير كذلك فلا يجرىان فيه

(١) كما سيأتى في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت  
اعتبارها شرعاً كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة ،  
والترك هنا وصف سلبى صرف ليس بالطهارة للصلاة مثلاً

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما  
اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثانى . أما إذا نظر إلى الأمر الذهني

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر ، أو لا .  
فإن كان الثاني فلا تلازم ؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحد التركيبين لا يصير كالوصف للآخر ، لعدم التزامهما في العمل ؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع ، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزامحين على المكلف . وسبب ذلك أهم أراجعان إلى أمر سلبي ، والسلبيات اعتباريات لاحقيقية .  
وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية<sup>(١)</sup> ؛ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال .  
وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي ؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه الى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتباريا تقديريا ، لا حقيقة له في الخارج . وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعا . ويرجع ذلك في الحقيقة الى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي ؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل

المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الاوصاف التي تقترن به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان ، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الامور الخارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذا المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدهما » ما يرجع الى النقل المحض . « والثاني » ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه التسمية هي بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالنقول لا بد فيه من النظر ، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه<sup>(١)</sup> قيل به ، ومذهب<sup>(٢)</sup> الصحابي ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما فى معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثانى الاستحسان والمصالح المرسله إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظرى . وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسبما يتبين فى موضعه<sup>(٣)</sup> من هذا الكتاب بحول الله

(١) أى سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن احمد ، أولاً ، وسواء قلنا إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك ، أو لا ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر فى حجية الاجماع أولاً ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الاجماع قياساً كما هو الحق ، أو لا كما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الاجماع من الخلاف المقتضى لتوسيع مجال الاجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثانى

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه . وإلا رجع لما يناسبه من الضربين

(٣) فى المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الأفعال معتبرة

## فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأننا لم تثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جية دلالاته على الأحكام الجزئية الفرعية « والأخرى » جية دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالاته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشياء ذلك . والثانية كدلالاته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابي حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

## فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين : « أحدهما » أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلى » (١) هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ) وقال : ( وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : ( وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ) وقال : ( فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ) (١) جزء من حديث رواه الشيخان واحمد

أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ( الى ما أشبه ذلك  
 « والوجه الثاني » أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك  
 قال تعالى : ( وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) وقال :  
 ( يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ) وذلك التبليغ من وجهين :  
 تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، وبيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم .  
 فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها .  
 وتام بيان هذا الوجه مذکور بعد <sup>(١)</sup> إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل  
 الأصول ، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس  
 وراءه مرمى : لأنه كلام الله القديم ( وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ) وقد قال تعالى :  
 ( وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى  
 لِلْمُسْلِمِينَ ) وقال : ( مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ) وبيان هذا مذکور  
 بعد <sup>(٢)</sup> إن شاء الله

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعي فبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناط  
 الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعي . فالأولى نظرية ، وأعنى  
 بالنظرية هنا ماسوى النقلية ، سواء علمنا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا  
 أعنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية نقلية . وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب  
 شرعي ، بل هذا <sup>(٣)</sup> جار في كل مطلب عقلي أو نقلي . فيصح أن نقول : الأولى

(١) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة

(٢) في المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة

(٣) أي حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ  
 لا بقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتي له توجيه اطراد  
 ذلك في العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى  
 النقليات في خاصيتها وهي أن تكون مسلمة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه <sup>(١)</sup> حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون ، فإذا شرع المكاف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقةها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . قيجهتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه : هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون ، وبذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهي المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية ، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق فقدرة فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء ، وهي المقدمة النقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكافين مطلقة <sup>(٢)</sup> ومقيدة <sup>(٣)</sup> . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية ، ولا ينزل الحكم بها الا على ما تحقق أنه

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحثية ليستعمل هذا المشروب المشار اليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج فى موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر فى مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجا فى الأوسط حتى ينتقل حكمه اليه . فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر فى الأوسط

(٢) فى البعض ، كالقاعدة القائلة : ( المرتد يقتل )

(٣) وهو الأكثر ، كما فى قاعدة ( القاتل يقتل ) أى إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً : وعلى هذا يكون معنى الاطلاق والتقيد غيرهما فى المسألة السابعة . ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتى فى المسألة المذكورة



مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية .  
والمسألة ظاهرة في الشرعيات

نعم ، وفي اللغويات والعقليات ؛ فإننا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف  
الذي يرفع من الأسمين وما الذي ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول .  
فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكماً عليه بمقتضى المقدمة النقية ، وهى أن كل فاعل  
مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك ، لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن نصغر  
عقرباً حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فعيعل ، لأن كل رباعى  
على هذه الشاكلة تصغيره . على هذه البنية . وهكذا فى سائر علوم اللغة . وأما  
العقليات فكما إذا نظرنا فى العالم هل هو حادث أم لا ، فلا بد من تحقيق مناط الحكم<sup>(١)</sup>  
وهو العالم فنجده متغيراً ، وهى المقدمة الأولى . ثم نأتى بمقدمة مساهمة وهو قولنا :  
كل متغير حادث

لكنا قلنا فى الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين  
نظرية ، وهى المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد فى العقليات أيضاً — والأخرى  
تقليدية . فما الذى يجرى فى العقليات مجرى النقليات ؟ هذا لا بد من تأمله .

والذى يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مساهمة إذا تحقق أنها تقليدية ،  
فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جبهة تصحيحها نقلاً . ونظير هذا فى العقليات المقدمات  
المساهمة ، وهى الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مساهمة عند الخصم . فهذه خاصية  
إحدى المقدمتين ، وهى أن تكون مساهمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق  
مناط الأمر المحكوم عليه . ولا حاجة إلى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر  
فيه . وأيضاً فى فصل السؤال والجواب له بيان آخر . وبالله التوفيق

(١) مناط الحكم هو الوصف الذى به يندرج فى موضوع الكبرى وهو هنا التغير

## \* المسألة السابعة \*

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب<sup>(١)</sup> مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى، كالعدل، والاحسان، والعمو، والصبر، والشكر. فى المأمورات. والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغى، وتقض العهد. فى المنهيات. وكل دليل ثبت فيها<sup>(٢)</sup> مقيدا غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدى إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها، فضلا عن كیفياتها، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها. وأكثر ما يوجد فى الأمور العادية. وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية. ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة

## \* المسألة الثامنة \*

فنعول: إذا رأيت فى المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا<sup>(٣)</sup> بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلا<sup>(٤)</sup> لأصل كلى. وبيان ذلك أن الأصول الكلية

(١) أى ومثله السنة، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم، بل الأدلة الواردة مقيدة.

(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد فى السنة كتابا. وسنة، كما أشرنا إليه آنفا.

(٣) كالجهاد، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الإذن به أولا بآية (أذن للذين يقاتلون النخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة. خلافا لمن قال انه فرض بمكة فإنه غلط، لوجه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد.

(٤) كالنهي عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول.

## ( المسألة الثامنة ) الأدلة المكية أصول كلية . والمدنيات مقيدة ومكملة ٤٧

التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ،  
والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول  
ما نزل بمكة .

وأما النفس فظاهراً إنزال حفظها بمكة ، كقوله : ( وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي  
حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ) ( وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ) ( وَقَدْ  
فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ <sup>(١)</sup> ) وأشباه ذلك

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الحجر إلا بالمدينة <sup>(٢)</sup> فقد ورد في  
المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها <sup>(٣)</sup>  
من السمع والبصر وغيرها ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول  
المكية عما يزيد رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة <sup>(٤)</sup> ثم يعود كأنه غطى ثم

(١) ومحل الدليل قوله ( إلا ما اضرتتم اليه ) أى من محرمات الاكل لحفظ  
النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريم البات في المائة ، وآيات التميد في النساء والبقرة وكلها مدنية

(٣) لعله زائد يستفتى عنه بقوله ( وكذلك منافعها ) .

(٤) قال بعضهم لعل الأصل ( لاساعة أو لحظة ) كما يدل عليه السياق ، والظاهر  
أن الاصل ( أو ساعة أو لحظة ) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص  
في مفسد العقل وهو الحجر تفصيلاً إلا أنه ورد إجمالاً ، لأن حفظ العقل ومنفعته  
داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها . فما يزيد العقل رأساً يعد مزيلاً  
لجزء من الانسان ، وما يزيد منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته . فحرمة  
حفظ النفس كلى يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعته فما يزيد  
منفعته ولو لحظة منهي عنه ، كما يزيد منفعة أى عضو دائماً أو لحظة ، هذا وجه ،  
ويرجع إلى الاول في صدر المسألة ثم قال ( وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه )  
أى بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكمل ( أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال  
والعرض ، وإن كان في ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهي عن الحجر المذهب للعقل

كشفت عنه . وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال : ( إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ ) إلى آخر الآية . فظهور أنها من العون على الأثم والعدوان

وأما النسل فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ، ونقص المكيال أو الميزان ، والفساد في الأرض ، ومادار بهذا المعنى وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذايات النفوس

رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضرورى حفظ العقل الداخل ضمناً في ضرورى حفظ النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهي عن الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثانى فى صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) وأما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأساً من الضرورى الداخل فى حفظ النفس إجمالاً ، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولاً فإنه سبق للمؤلف فى كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى لا يسكر عادة ، كما عد النظر للاجنبة مكملًا لحرمة الزنا . وأما ثانياً فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وما عداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الاعضاء حشواً مفسداً ، لأنه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى وينكشف معدود من نفس الضرورى الداخل إجمالاً فى حفظ النفس وأما ثالثاً فإنه كان المناسب إذا فى التعبير بدل قوله ( وأيضاً فإن حفظه الخ ) أن يقول المؤلف ( أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل ) لأن قوله ( وأيضاً ) يفيد أن وجه آخر غير السابق . لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وإنما أطلنا الكلام ليم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم<sup>(١)</sup> إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففي الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والالتقياد بالجوارح : والتصديق بالقلب آت بالتصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ماجاء<sup>(٢)</sup> مفصلا في المدني ، فالأصل وارد في المكي . والالتقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد<sup>(٣)</sup> ويكون مازاد على ذلك تكميلا ، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل به معنى الالتقياد . وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل<sup>(٤)</sup> على أن<sup>(٥)</sup> الحج كان من فعل العرب أولا وراثه عن أبيهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها . من الظلم ونقص الكيل ومامعها ، وقوله ( من جانب الوجود ) أى الاسباب التي تمفظها وتستبق وجودها ، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلا

(٢) أى من شعب الايمان ومحبة الله ورسوله . وما إلى ذلك . وقوله ( فالأصل )

أى الايماني

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدني فانه يتحقق به معنى كلى الالتقياد بالجوارح ،

الذى هو أحد ركني الدين

(٤) ولم نقل إنهما داخلان في كلى الالتقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول

في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالا في مسألة الخمر ، لأن هذا يستدعى التوسع في معنى الأجمال والكلية هنا . لشر ما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالا في حفظ النفس والأعضاء . فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمر الاعتبارية .

وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتألفهم وأبهة الاسلام ، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكميل لتهديب النفس وانقيادها لامثال الأوامر واجتناب النواهي . فهما من مكملات ضروري الدين

(٥) هذا الترتي لا يفيد شيئا في أصل الدعوى . وهي أن كل مدني لا نجد فيه كليا

إلا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة : لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجيء إلا

في المدينة

منه ما أفسدوا ، وردم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان . وانظر في حديث<sup>(١)</sup> عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكهما التشريع المدني ، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : ( الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ) الآية ! فلهما أصل في المسكى على الجملة<sup>(٢)</sup> والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع<sup>(٣)</sup> من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : ( يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ ) وما أشبه ذلك

### ✽ المسألة التاسعة<sup>(٤)</sup> ✽

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً ، وسواء علينا أ كان كلياً أم جزئياً<sup>(٥)</sup>

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت : ( كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه ) قال الشوكاني الحديث متفق عليه . وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا النسائي . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكفي في إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً ، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل مشروعية للصيام كان بمكة

(٢) علمت أنه وان أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج (٣) بل هو أعلى فروع ، كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف ، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي فإنه يعتبر عاماً . ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائده جلية . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله ( وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ ) فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أي في صيغته ولفظه . وكذلك يقال في أوله ( المستند ) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع

إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : ( خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ) وأشباه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً فهو المطلوب . وإن كان جزئياً فبحسب النازلة ، لا بحسب التشريع في الأصل ، بأدلة : منها عموم التشريع في الأصل ؛ كقوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ) ( وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً ) ( وأنزلنا إليك الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرج القطع به ما جاء<sup>(١)</sup> من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة . وقد جاء في الحديث « بُعِثْتُ لِلأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً باطلاق لما ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قال : ( فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كُتَيْبًا ) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضى عموماً أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي . فقال : ( لِكَيْ لَا ) ولذلك قال : ( لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنة ) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهبة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذلك<sup>(٢)</sup> لم يخرج عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجرى في الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : « حكى على الواحد حكى على الجماعة » . وقوله — في قضايا خاصة سئل فيها : أهي لنا

(١) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد . وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزىء عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة؟ - : « بل للناس عامة » (١) ، كما في قضية الذي نزلت فيه :  
 ( أقم الصلاة طرّاً في النهار ) وأشباهاها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام  
 قدوة للناس ، كما ظهر في حديث (٢) الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم ، والغسل  
 من التقاء الختانين ، وقوله : « إني لأنسى أو أنسى لأسن » (٣) وقوله : « صلوا  
 كما رأيتموني أصلي » (٤) « وخذوا عني مناسككم » (٥) . وهو كثير

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما » أن يكون على طريقة البرهان العقلي ، فيستدل به على المطلوب  
 الذي جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين . وهو في  
 أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها  
 كقوله تعالى : ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) وقوله : ( لسان الذي  
 يُلحِدون إليه أعجميٌّ وهذا لسانٌ عربيٌّ مُبينٌ ) وقوله : ( ولو جعلناه قرآناً

(١) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة مادون الفرج وحضر الصلاة  
 الخ . انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه ( لجميع أمتي ) وفي رواية لمسلم  
 ( بل للناس كافة ) ورواية الكتاب هي الواردة في الترمذي . والحديث رواه أيضاً  
 ابن ماجه والنسائي

(٢) حديث عائشة وأم سلمة في البخاري

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ  
 التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح في الأصول . راجع ان  
 شئت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيسير  
 قال الحافظ في الفتح : لا أصل له . فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة

بعد البحث الشديد

(٤) متفق عليه

(٥) رواه مسلم



أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ) وقوله : ( أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ) وقوله : ( قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ) وقوله : ( اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ) الى قوله : ( هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ ) وهذا الضرب يستدل به على موافق المخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموافق فى النحلة

و « الثانى » مبنى على الموافقة فى النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف ، ودلالة (١) ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ) ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ) ( أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أتى بها فى محل استدلال ، بل جىء بها قضايا يعمل بمقتضاها مساهمة متلقاة بالقبول ؛ وإنما برهانها فى الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتى بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدل بالضرب الثانى أخذه معنى مساهما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثانى . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالمعنى الثانى نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط

### ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

إذا كان الدليل على حقيقته فى اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازى الأعلى

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواهد لفظاً ، بل هى أخبار فى معنى الطاب

القول بتعميم<sup>(١)</sup> اللفظ المشترك ، بشرط<sup>(٢)</sup> أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : ( يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي ، كما يخرج الانسان الحي من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشياء ذلك مما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى : ( أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ) الآية ، ورجعوا ادعى قوم أن الجميع<sup>(٣)</sup> مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَفْتَسِلُوا ) فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن الجمع ، كإفعل أمرا وتهديدا ، لأن الأمر يقتضى الإيجاب . والتهديد يقتضى الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة ، إلا في غير المفرد من المثني والمجموع فيجوز لغة أيضا ، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملا في معنى

(٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب . وهذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التمثيل . وقوله ( أو سكر النوم الخ ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع<sup>(١)</sup> سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التضمخ<sup>(٢)</sup> بدنس الذنوب ، والاعتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم<sup>(٣)</sup> من الجنابة والاعتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى : ( فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما نقل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوْا فَإِنَّ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ »<sup>(٤)</sup> أن فيه إشارة<sup>(٥)</sup> إلى التداوى بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا وبلسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير في موضعه<sup>(٦)</sup> من هذا الكتاب . والحمد لله . فان نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا<sup>(٧)</sup> بحول الله

- (١) أى فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط
- (٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأن أرباب الاشارة من الصوفية لا يقصرون للمعنى المراد على المجاز في مثل هذا
- (٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة
- (٤) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه في راموز الحديث ( تداووا فان الله ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والهرم ) عن ابن حبان وأبي داود وأبي داود الطيالسى
- (٥) ليست الاشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور ، وحاشاهم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعى العربى ، وإنما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن
- (٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثانى من المقاصد وسيأتى أيضا في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز
- (٧) أى في الفصل الثانى من المسألة التاسعة المذكورة ، فيما روى عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو

## \* المسألة الثانية عشرة \*

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به فى السلف المتقدمين دائماً أو أكثرىاً ، أو لا يكون معمولاً به الا قليلاً أو فى وقت ما ، أو لا يثبت به عمل .  
فهذه ثلاثة أقسام

( أحدها ) أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرىاً ، فلا إشكال فى الاستدلال به ولا فى العمل على وفقه ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل مما يقتضى إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام ؛ كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله فى الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل ، والزكاة بشرطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيوع وسواها من الأحكام التى جاءت فى الشريعة وبينها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو اقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرىاً — وبالجملّة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال فى صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم فى كتاب الأحكام من اعتبار<sup>(١)</sup> الكلية والجزئية فلا معنى للاعادة .

( والثانى ) أن لا يقع العمل به الا قليلاً أو فى وقت<sup>(٢)</sup> من الأوقات أو حال

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية فى هذا . إنما يظهر ما تقدم فى فصل ما يدخل تحت العفو وهو فى موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله ( قليلاً ) فقوله ( فى وقت ) أى كما يأتى فى صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله ( أو حال ) أى كتأخيره عليه السلام الظهر للبراد والجمع بين الصلاتين فى السفر كما سيأتى له

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٥٧.

من الأحوال ، ووقع إثمار غيره والعمل به دائماً<sup>(١)</sup> أو أكثرها . فذلك المغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة . وأما<sup>(٢)</sup> ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه ، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلا بد أن يكون لمعنى شرعى تحروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحروا العمل على وفقه ، وإن لم يكن معارضا فى الحقيقة<sup>(٣)</sup> . فلا بد من تحرى ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه . وأيضا فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان<sup>(٤)</sup> التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وان كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه . كما نقول فى المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه الخير فيه ؛ إذ لا حرج فى ترك المندوب على

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلا فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الاصوليون فى مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فإنا نترجح وإن كان بخارج أيضا إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتى ذرها . ولا ينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله ( فان فرض أن هذا الخ ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لضعفه بازاء ما كثر العمل على وفقه

(٤) أى لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإما التخيير

على الخلاف بينهم فى ذلك

الجملة<sup>(١)</sup> ، فصار المكاف كالخير فيهما ، لكنه في الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة . فكذلك ما نحن فيه . وإلى هذا<sup>(٢)</sup> فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حاجتها ، ما لم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها في أنفسها وإمكان<sup>(٣)</sup> أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك في كتاب<sup>(٤)</sup> الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين : « أحدهما » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقالة ، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب . وله مواضع ؛ كوقوعه بيانا لحدود حدث ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كما جاء في حديث<sup>(٥)</sup> إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، فقال : « صلّ معنا هذين اليومين<sup>(٦)</sup> » فصلاته في اليوم<sup>(٧)</sup> في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيارى الذى لا يتعدى . ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد في شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين في السفر ، وأشباه ذلك .

(١) وإن كان في ترك المندوب كليا حرج ، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل

(٢) يعنى ويضاف الى ما ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان النخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضايا الأعيان التي لا يحتج بها ، وهذا يوهن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا

(٣) عطف تفسير لقوله ( احتمالها في أنفسها )

(٤) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى عن ابن عباس والنسائى عن جابر ( تيسير )

(٦) أخرجه مسلم والترمذى والنسائى

(٧) لعل فيه سقط كلمة ( الثانى ) كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٥٩

وكذلك قوله : « من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ<sup>(١)</sup> بيان لأوقات الأعدار لامطابقاً ، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر »<sup>(٢)</sup> مرجوح بالنسبة إلى العمل<sup>(٣)</sup> على وقته ، وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم<sup>(٤)</sup> وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالعزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلي العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تَظهور<sup>(٥)</sup> » ولفظ « كان » فعل يقتضى الكثرة<sup>(٦)</sup> بحسب العرف ، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال : « بهذا أمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « آية ساعة هذه »<sup>(٧)</sup> « وأشباهه » .

(١) رواه في التيسير بلفظ ( من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر ) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) ( أسفروا بالفجر ، فإنه أعظم للاجر ) أخرجه أصحاب السنن ( تيسير )  
(٣) أى لقلة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذ بها مالك . وقوله ( وإن لم يصح فالأمر أوضح ) الاوضحة بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى  
(٤) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجائه ، بل ذكر قوله ( بهذا أمرت ) كما يجىء بعد

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبي داود . ولفظ البخارى ( والشمس لم تخرج من حجرتها ) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث بابا لكان ، وسموه باب الشمائل . وقال أهل الأصول ان لفظ ( كان يفعل ) تفيد عرفاً ذلك  
(٧) أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يكرون للجمعة

وكما جاء في قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الايجاب ، ثم نبه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك . فلاجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه

وإلى هذا الأصل <sup>(١)</sup> ردت عائشه ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت <sup>(٢)</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى قط وإني لأستحبها . وفي رواية : وإني لأسبِّحها وإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يحب أن يعمل ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم <sup>(٣)</sup> . وكانت تصلى الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نُشِرَ لى أبواى ما زكيتها <sup>(٤)</sup> . فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها <sup>(٥)</sup> ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

(١) الأصل الخاص . وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام . وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به

(٢) لا ينافى ما جاء عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعاً ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها . ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها . (٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث

ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بملة لها عن صلاة الضحى .

وذلك دليل على تأكدها فى رأيها

(٥) أى المداومة



الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٦١

وفهم الصحابة من ذلك — عائشة وغيرها — أن النهي للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال . ولم يتخوفوا عقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذي ينبغى فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان ، وترك القليل أو تقليده حسبما فعلوه . أما فيما كان <sup>(١)</sup> تعريفنا بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول <sup>(٢)</sup> على ما هو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعد موافقته لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضاً . ويظهر لك : لنظر في الأمثلة المذكورة .

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المتقدمي بهم : فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العلم مداوماً عليه أنه واجب . وسد الذرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع ، وفي هذا الكتاب له ذكر ، اللهم إلا أن يعمل به (١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً

(٢) أي في عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله ( فكذلك يكون الخ ) أي يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم . أي الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم . فقوله ( بعد ) بالضم . وقوله ( موافقته ) فاعل ولعل فيه تحريف لكمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب . أي وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاء فسيأتي أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه ، إلا أن الأصل هو الأولى . وهذا معنى قوله ( وأما غير ذلك الخ ) أي فغير ما وافقوا عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه . كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحاً . مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاء

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحذور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعملهم القيام في البيوت أولى <sup>(١)</sup> . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لا يقوى الا بالناسي ، فكانت أوليته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير مادام عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضا . ولذلك يقول بعضهم : لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة ، لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . وأما <sup>(٢)</sup> صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا <sup>(٣)</sup> بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها . وهذا أيضا موجود في عمل المقتدى بهم ، الا أن ضميمته إخفائها يعد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكداها ؛ كالعيدين ، والخسوف ، ونحوها . وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث <sup>(٤)</sup> أفضل

(١) أي فهم وان أقاموها في المسجد بامام واحد على خلاف ما كان في عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولا ارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده

(٢) مقابل لقوله (قيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضا) على ما سبق شرحه

(٣) أي فهم لم يتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه صلى الله عليه وسلم من الإيجاب ، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمته إخفائها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعلينا بالصلاة في بيوتكم، فان خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة) وروى في الجامع الصغير

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٣

من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلى فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة<sup>(١)</sup> ، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة<sup>(٢)</sup> ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أمرهم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد ، فدلّت هذه القرائن كلها — مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر<sup>(٣)</sup> في السلف الصالح ولا واطبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى . وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنة اشتهار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال<sup>(٤)</sup> فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعمامة في تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هي النموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إني أبيتُ عند ربيّ يُطعمني ( أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة ) عن النسائي والطبراني . قال المناوي في شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معاً باللفظ المذكور اهـ

(١) رواه البخارى

(٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً ، بحيث لم يوجد ما يقتضى رخصة لمخالفة البعض مثلاً ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله ( وأما غيره )  
(٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسردي أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلا غير ما هو الأولى في نظر الشارع

وَيَسْتَقِينِي<sup>(١)</sup> « مع أن بعض<sup>(٢)</sup> من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : ياليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والتقصّد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب<sup>(٣)</sup> الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب « والضرب الثاني » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه :

منها أن يكون محتملاً في<sup>(٤)</sup> نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله<sup>(٥)</sup> . والذي هو أبرأ للعهد وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيماً ، فإن العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل عليهم . وكان مجلس حيث ينتهي به المجلس ، ولم ينتقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس . فقال : ان تقوموا تقم ، وان تفعدوا تفعد . وإنما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قوموا لسيّدكم<sup>(٦)</sup> » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم<sup>(٧)</sup>

(١) تقدم ( ج ٢ — ص ١٣٨ )

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أى يكون وقوعه متفقاً عليه . ولكنه يـكون محتملاً للمعنى المستدل عليه

ولغيره . كما في القيام للقادم

(٥) أى يكون ثبوته محل خلاف . كما في تقبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بنى قريظة

(٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكرهيته . كما أشار إليه

بقوله ( وإنما يقوم الناس لرب العالمين )

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٥

أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق مجده القائم للمقوم له ، أو ليُفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للتعود ، أو للإعانة على معنى من المعاني ، أو لغير ذلك مما يحتمل . وإذا احتمل الموضوعُ طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير<sup>(١)</sup> معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق ، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى<sup>(٢)</sup> قوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعاقبة ، فإن مالكاً قال له : كان ذلك خاصاً بجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعاقبة بناء على هذا الأصل . فجعل معاقبة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً ، أي ليس عليه العمل ، فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه . فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحيته

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه ، والنعم التي أفرغت عليه أفراغاً ، فلم ينتقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في الندرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته . فكان العمل على وفقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ  
(٢) أي لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه

ومن هذا المكان يتطالع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل<sup>(١)</sup> مقدماً على الأحاديث ؛ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أوفى قوة المستمر . وقد قيل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الإنكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فعجبنا من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سأله أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدري ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ماجرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيماً يحل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً ، فقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يندكرون — سجد يوم اليمامة شكراً ، أسمع ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

(١) المستند الى الدليل الشرعي ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتي عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

المسلمين بعده ، أفسمعت أن أحداً منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ، فإنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه « هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقع . ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

« ومنها » أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصاً بمجال من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيده به ، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء أنه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخاً . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجل الدافّة<sup>(١)</sup> »

« ومنها » أن يكون مما فعل فلتة<sup>(٢)</sup> ، فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره ، ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداءً لأحد ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره ؛ كما في قصة الرجل<sup>(٣)</sup> الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية . فقال : وما ذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام ( إنما نهيتكم لأجل الدافّة التي دفت عليكم . فكلوا وصدقوا وادخروا ) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا (٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة ، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقة ، يعني الذبح . انظر بقية القصة بطولها في المواهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة ( أما انه لو جاءني لاستغفرت له ) انفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من أسوارى المسجد ، وحلف أن لا يحلّه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنّه لو جاءنى لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه<sup>(١)</sup>. فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالرحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذا العمل بمثله أشد غرراً ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً فى مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه ، إذ كان فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزه أو يمنعه ، لأنّه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبى طلحة الأنصارى أنه أكل برداً وهو صائم فى رمضان ، فقيل له : آتاك كل البرد وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو بردٌ نزل من السماء نظهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوى : واعل ذلك من فعلة لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عدر شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبى طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس فى الغسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به على . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تفتى الناس بالغسل من الجنابة فى مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته . وقد أبره صلى الله عليه وسلم فى يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة



الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٩

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأى ، ولبكنى سمعت من أعمامى شيئاً فقلت به فقال : من أىّ أعمامك ؟ فقال : من أبى بن كعب ، وأبى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا الفقى ؟ فقلت : إنا كنا نفعله (١) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نغتسل . قال : أفسألتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال فى آخر الحديث : لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهلكته عقوبةً . فهذا أيضاً من ذلك القبيل (٢) . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمثله حجة على الترك « ومنها » أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاق ، فكان من الواجب فى مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خلفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلى أحد عن أحد ، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً فى معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذى عول عليه فى المسألة كما أنه عول عليه فى جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذى فى المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

(١) أى الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذى هو قوله عليه السلام ( إنما الماء من الماء ) بالحلم ، وقد ورد فى الحديث : لعننا أعمامناك ! فقال نعم يارسول الله قال ( فاذا أعمجت أو أقحطت فلا غسل عليك ) وهذا لفظ البخارى ومسلم . والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذى والدارمى

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس . وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : ( مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ <sup>(١)</sup> ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث <sup>(٢)</sup> من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وثم أقسام آخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل ، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى <sup>(٣)</sup> معنى التخيير ولم يخف <sup>(٤)</sup> نسخ العمل ، أو عدم صحة في الدليل ، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك . أما لو عمل بالقليل دائماً لزمه أمور : «أحدها» المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها ، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها «والثاني» <sup>(٥)</sup>

(١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الامام بالآية

(٢) أصله من كلام ابن عباس رضى الله عنه . ولفظه ( كنا نأخذ بالأحدث الخ )

(٣) الضمير للقليل في قوله ( العمل بالقليل ) أى بأن كان الدليل الذى أخذ به

يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتاج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به

(٤) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله ( أو احتمالاً ) معطوف على المفعول

(٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلاً وتركاً ، وهما متلازمان في مثله

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٧١

استلزام ترك ما داوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ،  
فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه  
« والثالث » <sup>(١)</sup> أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهر  
ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فإذا وقع ذلك ممن  
يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الأولين ! فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به .

والله المستعان

( والقسم الثالث ) أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد  
مما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل  
على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة  
والتابعين ثم يفهمه هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم  
ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف  
لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطيء ، وأمة محمد صلى الله عليه  
وسلم لا تجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر بالمعبر ،  
وهو الهدى ، وليس ثم الأصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين  
فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار  
هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم  
نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على  
بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل  
البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحملونهما مذاهبهم ، ويفترون  
بمشتبهاتهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثاني عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به

ولذلك أمثلة كثيرة : كاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم ، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : ( في أيِّ صُورَةٍ ما شاء رَكَّبَكَ ) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح مذهبها اليه ، مما لم يجز له ذِكْرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة<sup>(١)</sup> ، وذِكْرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قومٌ يتلُونَ كتابَ الله ويتدارسُونَهُ فيما بينهم » الحديث<sup>(٢)</sup> ، والحديث الآخر : « ما اجتمع قومٌ يذكرون الله<sup>(٣)</sup> » الخ ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى : ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ) الآية ! وقوله : ( ادعوا ربكم تضرعاً وخفية ) وبجهر قوام الليل بالقرآن ، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال في الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الإدارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالإدارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ ( ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ ) عن أبي داود

(٣) رواه في التيسير بلفظ ( لا يقعد قوم يذكرون الله الخ ) عن مسلم والترمذي ورواه في الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي ( ما من قوم يذكرون الله الخ ) ورواية ابن ماجه ( ما جلس قوم مجلساً الخ ) أما لفظ المؤلف ( ما اجتمع قوم ) فلم يوجد بعينه في هذه الكتب

الصلاة والسلام لهم : « دُونَكُمْ يَا بَنِي أَرْفِدَةَ <sup>(١)</sup> »

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناعات ، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلات <sup>(٢)</sup> ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكتوتوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة .

فيقال لمن استدلل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولا بد من ذلك — فيقال له : أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسهو أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للاجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بما أخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بما أخذ غيرها ، قيل له : فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها إلى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوّل ، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية ، فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

(١) رواه الشيخان والنسائي

(٢) وكتاب الاعتصام للؤلؤف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلات عن البدع

فإن زعم أن ما انتحل من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين،  
وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة ، إنما المخالفة أن يعاند  
ما نقل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ما سكت  
عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدهما » أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل إلى مخالفته ؛ لأن  
تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة ، حسبما تبين في  
كتاب المقاصد . « والثاني » أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر  
زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله ، وهي المصالح المرسلات ، وهي من أصول الشريعة  
المبنى عليها ؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع ، حسبما تبين في علم الأصول ، فلا يصح  
ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضاً فالمصالح المرسلات — عند القائل بها — لا تدخل  
في التعبدات البتة ، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها في تصرفاتهم  
العادية . ولذلك تجدد ما لا يسكن — وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلات — مشدداً  
في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين . فلذلك نهى عن أشياء  
وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفى عنها ، بناءً منه على أنها تقيدت مطلقاتها  
بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضاً في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به  
على وجه لم يكن حجة في غيره (١)

فالخاص أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين  
قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الآمدي في الأحكام ( المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل  
الرسول . أثبتته الآكثرون ) ثم قال في باب المطلق ( كل ما ذكرناه في مخصصات  
العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد  
المطلق ) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به . والمسألة في  
ابن الحاجب أيضاً في باب التخصيص

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في أعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . وإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذناً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

### فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ما هو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعى طولاً ، فلنذكره الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدهما » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخبر أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع <sup>(١)</sup> ، أولاً فإن كن كذلك فلا حرج عليه وهو ماجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثاني » أن لا يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها — لا يختلفون إلا فيما اختلف <sup>(٢)</sup>

(١) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه  
(٢) أي مذهبا ورأيا . وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو في مسألة لم يظهر للمتقدمين أي الصحابة مثلا اختلاف في المذهب . ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ؛ ولكن روى عنهم الاختلاف في العمل . فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأي كل منهم موافقا لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى ، وموافقا للعمل في الصورة الثانية . لكن بقيت صورة ثالثة ، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه . فضلا عن

فيه الأولون ، أوفى مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل ، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل أما القسم الثاني <sup>(١)</sup> فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان ؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ، ومصداق له ، على نحو ما يصدق الإجماع فإنه نوع من الإجماع فعلي ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة مؤهنة له أو مكذبة . وأيضا فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل <sup>(٢)</sup> المقدرة الموهنة ، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم أعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما ، ومعين لنسخها من منسوخها ، ومبين لمجملها ، إلى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضا فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة <sup>(٣)</sup> التداوى من الخمار في

الرأى فلا يأتى فيه قوله ( والثاني يلزم منه الجريان الخ ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولا بقوله ( في الأمر العام ) أى أن هذا في الجملة والأغلب

(١) وهم ممن ليسوا أهلا للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطا

(٢) وهي الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ وابعراض العقلى الخ

(٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل على بن عيسى في ديوان الوزارة عن



(المسألة الثالثة عشرة) جعل الحكم تابعاً للدليل عمل الراسخين. وعكسه عمل الزائعين ٧٧

درة النواص للحريرى وأشباهاها . بل قد استدلل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيّل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين فى التوحيد ( تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً )

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فيه منه الأولون؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أحرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

### ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :  
« أحدهما » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتتار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة . لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الساف الصالح الأحكام من الأدلة  
« والثانى » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة عرضه فى النازلة العارضة

دواء الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه . فخجل . ثم سأل قاضى القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) وقال النبى عليه السلام ( استعينوا فى الصناعات بأهلها ) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة فى الجاهلية وقد قال

( وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها )

ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

( دع عنك لومى فان اللوم إغراء وداونى يالتى كانت هى الداء )

فأسفر وجهه حامد بالجواب ، وبكت على بن عيسى . وقال له : ما يضرك لو أجبته كما أجب قاضى القضاة ؟ ! وقد استظهر بالآية والحديث اه ، ولا شك أن هذا

يجوز مردول من قاضى القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن<sup>(١)</sup> يظهر بادي الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحمّل لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائعين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : ( فأمّا الذينَ في قلوبهمُ زيغٌ فيتبعونَ ما تشابهَ منه ابتغاءَ الفتنةِ وابتغاءَ تأويله ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زيغهم ( والراسخون في العلم ) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك ( يقولون آمناً به ، كلٌّ من عند ربنا ) ويقولون ( ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ) فيتبرءون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائعون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهوائهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتى تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

### ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محلها على وجهين<sup>(٢)</sup> : « أحدهما » الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض ، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، وسن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثاني » الاقتضاء التبعي ، وهو الواقع على المحل مع اعتبار

(١) لعل الأصل ( بأن يظهر )

(٢) سيقول في آخر المسألة ( وإذا اعتبرت الاقضية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل ) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل

التوابع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشى العنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار في الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلي ؟ أم لا بد من اعتبار التوابع والإضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستبدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً . فان أخذه مجرداً صح الاستدلال ، وان أخذه بقيد الوقوع فلا يصح (١) . وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — في كثير من النوازل — الى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين ، واذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : ( لا يَسْتَوِي القاعِدونَ من المؤمنِينَ ) الآية ! لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي ، منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم اليه توابع تخرجه عن الحكم الاصلى . وعليك بالنظر في أمثله السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضا سيقول بعد ( موجب في كثير من النوازل الى ضمائم ) أى أن هناك نوازل أيضا لاضمائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لاضمائم فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح ، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الاصلى ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلاقه عدم الصحة غير ظاهر . ألا ترى أن قوله تعالى ( وقوموا لله قانتين ) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد ( فأما إن لم يكن ثم تعيين الخ ) وقوله أيضا ( فان سأل عن مناط غير معين الخ )

الاستواء يستوي<sup>(١)</sup> فيه ذو الضرر وغيره ، فخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل : ( غيرُ أولى الضرر ) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِسَ الحسابَ عُدَّ بَ »<sup>(٢)</sup> بناء على تأصيل قاعدة أخروية ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل ( فسوف يُحاسبُ حساباً يسيراً ) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فبين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ » الخ<sup>(٣)</sup> فسألته عائشة عن هذه الكراهية . هل هي الطبيعية<sup>(٤)</sup> أم لا ؟ فأخبرها أن « لا » وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى ( وقوموا لله قانتين ) تنزيلا على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله<sup>(٥)</sup> حين جُجِسَ شِقُّهُ . وقال عليه الصلاة والسلام : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين<sup>(٦)</sup> » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر « لا تَوَلَّيْنِ مَالَ يَتِيمٍ »<sup>(٧)</sup> .

(١) هذا مبنى على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستوون مع المجاعدين وليس كذلك : لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة ، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل ، فلذلك كان يذهب الى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي

(٣) تمامه ( ومن كره لقاء الله كره لقاءه ) رواه احمد والشيخان والترمذى والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت ، كما في الجامع الصغير

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تنكره الموت ، فخافت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث في البخارى فى الرقاق ، أى فهمى كراهة للموت فى حالة خاصة (٥) فقد قال ( إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعدا ) الحديث متفق عليه

(٦) رواية البخارى ( أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى ) فى كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذى . ورواية أبى داود ( كهاتين فى الجنة )

(٧) تقدم ( ج ١ - ص ١٧٧ )

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قُلْ رَبِّهِ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِمَّ »<sup>(١)</sup> وقال لا آخر « لَا تَغْضَبْ »<sup>(٢)</sup> وكما قبل من بعضهم جميع ماله ، ومن بعضهم شطره ، وردَّ على بعضهم ما أتى به<sup>(٣)</sup> بعد تحريضه على الإتيان في سبيل الله ، إلى سائر الأمثال

### فصل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام ؛ كما إذا نزلت آية أوجاء حديث على سبب ، فإن الدليل يأتي بحسبه ، وعلى وفاق البيان التام فيه ، فقد قال تعالى<sup>(٤)</sup>

(١) أخرجه الترمذى

(٢) قال رجل : يارسول الله أوصنى ولا تكثر على لعلى لا أنسى قال (لا تغضب)

أخرجه البخارى فى كتاب الأءب ومالك والترمذى ( تيسير )

(٣) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما

بالصدقة . فقال رجل : يارسول الله عندى دينار ، قال : ( تصدق به على نفسك )

قال : عندى آخر . قال : ( تصدق به على ولدك ) . قال : عندى آخر ، قال : ( تصدق

به على زوجك ) . قال : عندى آخر . قال : ( تصدق به على خادمك ) . قال :

عندى آخر . قال : ( أنت أبصر به ) - أخرجه فى التيسير عن أبى داود والنسائى

قال مصحح التيسير فى إسناده محمد بن مجلان ، فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف

حكمه عن العام بسبب طر و عوارض ، حتى يكون من الاقتضاء التبعى الذى يخالف

حكم الأصل ، ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض ، فان إباحة

مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه ، بل ذلك عام .

( عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ ) الآية ! إذ كان ناس يختانون أنفسهم ، فجاءت الآية تبديح لهم ما كان ممنوعاً قبل ، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى : ( وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَاطِبَٰكُمْ ) الآية ! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا ، وما أشبه ذلك . وفي الحديث « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » الحديث <sup>(١)</sup> ! أتى فيه بتمثيل الهجرة لما كان هو السبب . وقال : « وَيَلُ اللَّاعِقَابِ مِنَ النَّارِ » <sup>(٢)</sup> مع أن غير الأعراب يساويها حكماً ، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

( ومنها ) أن يتوهم بعض المناطات دخلاً في حكم ، أو خارجاً عنه ، ولا يكون كذلك في الحكم <sup>(٣)</sup> فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِّبَ » <sup>(٤)</sup> وقوله : « مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ » <sup>(٥)</sup> ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي <sup>(٦)</sup> « ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك ؟ وقد جاء فيما نزل على : استجيبوا لله وللرسول الآية ! » أو كما قال عليه الصلاة

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى . وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعراب ، كما قال المؤلف . فلا أحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشتبه عليك المقام

(١) تقدم ( ج ١ - ص ٢٩٧ )

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي وهو جزء من حديث

(٣) أي فبين الشارع المناط ، ويزيل اللبس

(٤) تقدم ( ج ٣ - ص ٨٠ )

(٥) تقدم ( ج ٣ - ص ٨٠ )

(٦) هو أبو سعيد بن المعلی . والحديث أخرجه البخاري

والسلام ؛ إذ كان إنما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية .  
 ( ومنها ) أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداءً ،  
 فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ،  
 وقد يقع لبعضهم دون بعض . فمثال العام قوله تعالى : ( أقيموا الصلاةَ وأنفقوا مما  
 رزقناكم ) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه  
 وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص <sup>(١)</sup> قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط  
 الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : ( من الفجرِ ) ، وقصته <sup>(٢)</sup> في  
 معنى قوله تعالى : ( اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ) ، وقصة ابن  
 عمر في طلاق <sup>(٣)</sup> زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهاها مما يقتضى تعيين المناط — لا بدّ فيها من أخذ  
 الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثمّ تعيين <sup>(٤)</sup> فيصحّ أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ،  
 ويصحّ إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ، ما لم يتعين فلا بد من اعتبار  
 توابعه . وعند ذلك تقول : لا يصحّ للعالم إذا سئل عن أمر كيف <sup>(٥)</sup> يحصل في  
 الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار

(١) فإن الاجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين  
 (٢) وهى أنه لما سمع الآية قال : مامعناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه  
 عليه الصلاة والسلام بما معناه ( أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم ؟ )  
 يعنى وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه

(٣) أى فى الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله :  
 ( مره فليراجعها - إلى أن قال : فلك العدة التى أمر الله تعالى ) أى بقوله ( فطلقوهن  
 لعدتهن ) - الحديث للسته

(٤) وفى هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد  
 لا يغير شيئاً

(٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة فى وقوعه ، بحيث يكون مماله مناط معين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأنه سئل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين لا يقال : إن المعين يتناول المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأننا نقول : ليس الفرض هكذا<sup>(١)</sup> وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لظروء عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرهم في وزنه من سكة أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؟ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل<sup>(٢)</sup> له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب (١) أى ليس الفرض الذى نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه فى الجواب هكذا أى أى مناط خاص كائناً ما كان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام فى موضع يتعين فيه الخاص : لأن قوله ( فمن زاد الخ ) يحتل زاد فى عدد الدراهم مع تساويها فى الوزن ولو كانا من سكتين . ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم ، لأنه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة فى الوزن . فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنه يبقى أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ؛ وأما بالنسبة إلى الجزء الثانى فهو جواب بالمباين لأن المسئول عنه غير داخل فى الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله ( لكان مصيباً ) يقال عليه إن الجواب حينئذ يكون أخص من السؤال ، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنح فلا يناسب كلاله



بذلك الكلام لكان مصيبا ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل ، ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حدسؤاله . فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي ، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع ، الى أن يستوفى له ما يحتاج اليه . ومن اعتبر الأفضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

## وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فيمتصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الأحكام والتشابه ، وله مسائل :

### ✽ المسألة الأولى ✽

المحكم يطلق باطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ، وهي عبارة علماء النسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك المحكم ناسخا أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذي يعنى به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . فالتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى : ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ ) ويدخل تحت التشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم : ( الحلالُ بَيْنٌ ، والحرامُ بَيْنٌ ، وبينهما أمور

مشتبهات<sup>(١)</sup> « فالبين هو المحكم ، وإن كانت وجود التشابه تختلف<sup>(٢)</sup> بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد ، لأن ذلك راجع إلى فهم<sup>(٣)</sup> المخاطب . وإذا توّمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلةً تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة<sup>(٤)</sup> تحت معنى المحكم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات ، لكن النظر في مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمر :  
( أحدها ) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : ( هو الذى أنزلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ) فقوله في المحكمات : ( هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ) يدل أنها المُعْظَمُ والجمهور . وأم الشئ معظمه وعامته ، كما قالوا « أم الطريق » بمعنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم » أيضاً الأصل ولذلك قيل لمسكة « أم الفرى » لأن الأرض دُحيت من تحتها ، والمعنى يرجع<sup>(٥)</sup> إلى الأول . فإذا كان كذلك

(١) رواه في التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخارى

(٢) سيأتى أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة . وظاهر أن الحديث في التشابه

الاضافي . وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ . فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره

(٥) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه

المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الأرض

دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال ( والأم

أيضاً الأصل والعماد ) كما فى القاموس لظهر رجوعه للأول ، فان الذى عليه المعتمد

والمعول هو معظم الشئ ، وجمهوره ، والنادر لاحكم له

فقوله تعالى : ( وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٌ ) إنما يراد بها القليل  
 ( والثاني ) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ،  
 وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى : ( هَذَا بَيَانٌ  
 لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ) وقوله تعالى : ( هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ) ( وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ  
 الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ<sup>(١)</sup> لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع  
 بين الناس ، والمشكل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى ، لكن  
 الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت  
 أن فيه متشابهاً لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين  
 حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء . وهذا واضح

( والثالث ) الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على  
 قانون النظر ، واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال  
 تعالى : ( كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ) وقال تعالى :  
 ( تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ) وقال تعالى : ( اللَّهُ نُزِّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا  
 مُتَشَابِهًا ) يعني يشبه بعضه بعضاً ، ويصدق أوله آخره وآخره أوله ، أعني أوله  
 وآخره في النزول

فإن قيل : كيف يكون المتشابه قليلاً ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر  
 به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول<sup>(٢)</sup> كثير  
 وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك  
 الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى :  
 ( وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

(١) يقتضى الاستدلال أن معنى ( لتبين ) أى به ، فيكون بينا . ويؤكد أن غرضه  
 ذلك سابق الكلام ولاحقه . وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن  
 (٢) أى قبل معرفة ما يقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكماً

الكلية ألفت لا تجرى على معهود الاطراد . فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فان الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي ، وقد اختلف فيه أولا في معناه<sup>(١)</sup> ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ما يبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف<sup>(٢)</sup> فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فمتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط<sup>(٣)</sup> كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف

(١) أي هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء؟ أم هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به؟ وقوله ( في صيغته ) أي هل له صيغة تخصه أم لا؟ وقوله ( فيما تقتضيه ) أي الوجوب ، أم الندب ، أم الأمر المشترك؟ وهل تقتضى التكرار أم لا تقتضيه؟ وهل الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده ، والنهي عنه يقتضى الأمر بضده أم لا؟

(٢) أي حقيقة أو حكماً ، حيث بنى على مختلف فيه

(٣) فاشتراط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء : هل له صيغة <sup>(١)</sup> موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره ، وكذلك المطلق مع مقيدته . وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الأحاد هي عمدة الشريعة ، وهي أكثر الأدلة ، ويتطرق اليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها تختلف في كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً أن اختلفت لم تعمل أو اختلفت في إعمالها ، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام « المفهوم » وكلمة مختلف فيه ، فلا مسألة تنفرع منه متفق عليها ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى ، بسبب اختلافهم فيه أولاً ، ثم في أصنافه ، ثم في مسالك علاله ، ثم في شروط صحته ، ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً !

وأيضاً فإن كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين : « احدهما شرعية » ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضى أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن التشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله <sup>(٢)</sup> لا دليل فيه . أما التشابه بحسب التفسير المذكور

(١) أى هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم ، كمن ، والذي ، والتكرة ، في سياق النفي ، وهكذا ، هل هي موضوعة للعموم ؟ أم هي للخصوص ؟ أم نقول بالوقف ؟  
(٢) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثمانية مسالك الاختلاف . وقوله ( بحسب التفسير المذكور ) أى وهو الذي لا يتبين معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابهها عند عدم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذوالاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة<sup>(١)</sup> الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه<sup>(٢)</sup> زيفا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : ( اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ) وقوله : ( فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ) وتركوا مبينه وهو<sup>(٣)</sup> قوله : ( يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هُدًى ) الآية ! وقوله ( فابعثوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره ، يعنى وأما على ماسياتى فى المسألة الثالثة فى معنى المتشابه الحقيقى فلا تدخل تلك الأنواع ، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهى الاشكال . وسياتى جواب الثانى فى المسألة التالية حيث يقول : ( وأمامسائل الخلاف وإن كثرت الخ )

( ١ ) أى وهذا غير موجود فى الشريعة . فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه ، بل لابد من قيام دليل الخصوص

( ٢ ) أى إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده فى الشريعة ، لأن الدليل

الشرعى هو مجموع العام ومخصصه . فالأخذ بالعام وحده زيغ

( ٣ ) غير مفهوم أن تكون الآياتان فى التحكيم بيانا لآيتى نسبة الفعل للخلق مربوطا بمشيتهم وفى الجزء الأول من الاعتصام فى نفس هذا الموضوع أن الآيتين فى التحكيم يردان على الخوارج فى إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية ( إن الحكم إلا لله ) أما آيتنا نسبة الفعل فى تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة فى ذلك آية ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) . وعليه فيتعين أن يكون

(المسألة الثالثة) التشابه في الأدلة حقيقي وإضافي . والأول قليل كما تقدم ٩١

حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا ) واتبع الجبرية نحو قوله : ( وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ) وتركوا بيانه وهو قوله : ( جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهها وليس بمتشابهه في نفسه شرعاً ، بل الزائفون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهي :

### المسألة الثالثة

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقي ، والآخر إضافي . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تنزل عليه الأحكام .

( فالأول ) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومعناه ؛ ولا شك في أنه قليل لا كثير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به . وهذا مذكور في فصل البيان والاجمال . وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران : ( هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

قد سقط من الكلام ( ١ ) الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل و ( ٢ ) رأى الخوارج و ( ٣ ) استدلالهم بآية ( إن الحكم إلا لله ) . فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبيتين لما في هذه الآية الأخيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتي أيضا في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه ( ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم ) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ( حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد في شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يحيى الموتى ، ويبرىء الأستقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلت وقضيت وأمرت وخلقنت ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال ففي كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يعنى صدر سورة آل عمران الى قوله : ( فإن تَوَكَّأ فقولوا أشهدوا باننا مسلمون ) ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم <sup>(١)</sup> ما قدروا الله حق قدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له صاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح الا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقيم

( والثانى ) وهو الإضافى ليس بداخل فى صريح الآية ، وإن كان فى المعنى داخل فيه ؛ لأنه لم يصير متشابهها من حيث وضع فى الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه فى نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر فى الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة <sup>(٢)</sup> ، وإنما ينسب الى الناظرين

(١) أى فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم فى عيسى إنما هى من المحكم فى آياتها التى وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن فى الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة . وهى أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم فى تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال ( وفى نحو من هذا نزلت آية الخ ) ولم يقل وفيه نزلت (٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين . بخلاف القسم الثالث

فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما للاشتباه فى التطبيق



التفسير أو الجبل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للتشابه ، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلماذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية

ومن أمثلة هذا التسمي ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ماخرجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله : ( فإِنَّ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِـ أَبِي أَوْ يُحْكَمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ) فقال جابر : لم يجيئ تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحميدى فقلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الراضة تقول إن علياً في السحاب ، فلا يخرج — يعني مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت في إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيّد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيّد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة اليه من التشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاع عن معنى الآية

( وأما الثالث ) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، وإنما هو عائد على مناط الأدلة . فالنهي عن أكل الميتة واضح ، والإذن في أكل الذكيرة كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكيرة حصل الاشتباه في المأكول ، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ يمكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل . فلا مدخل له في المسألة

## فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى<sup>(١)</sup> السؤال فنقول :

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها -- كالعام والخاص وما ذكر معه -- قليل ، وأن ما عد منه غير معدود منه ، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من التشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها مملك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها<sup>(٢)</sup> ومناطقها ؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر<sup>(٣)</sup> بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطق عليه مغاير ليصح قوله ( وإنما قصاره الخ ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى) راجعا إلى قوله مخارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطقها

(٣) أى إن قلنا إن الله حكما فى نفس الأمر فى كل مسألة ، وهو رأى المخطئة فان قلنا إن حكم الله فى كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبجر في علم الشريعة ، فكل مأخذ يجري عليه ، وطريق يساكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر . فخرج المنصوص (١) من الأدلة عن أن يكون متشابهها بهذا الاعتبار ، وإنما قصاره أن يصير الى التشابه الإضافي وهو الثاني ، أو الى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجمة إلا النادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها ، ومعترف بأن قوله تعالى : ( مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف وأيضا فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ في الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت ، وما ضلت الا وهي غير معتبرة القول فيما ضات فيه ، فخلافها لا يعد خلافاً ، وهكذا ماجرى مجراها في الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢) في كتاب الاجتهاد ، فسقط

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الاجماع الناشئ عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق ( ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى الخ ) ولكننا لا نأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية

(٢) سيأتى في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هذا

بسببه كثير مما يعد في الخلاف ، وإذ ارجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ،  
 ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل (١) فيها  
 وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما احتل مما يحتاج إليه في الشريعة  
 شيء ، بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها - دع العرب المحفوظة اللسان  
 كالصحابة ومن يليهم من غيرهم - بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى  
 علم كلام العرب ، كالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما  
 دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف .  
 ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً .  
 وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه  
 المجتهد من العلوم المعينة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن  
 التشابه قليل ، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه (٢) لا يقع في القواعد الكلية ، وإنما يقع في الفروع الجزئية ، والدليل  
 على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن  
 الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه ، وهذا باطل ، وبيان  
 ذلك أن الفرع مبني على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح بأتضاحه  
 ويخفى بخفائه ، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

(١) أي قد أدخل في علم الشريعة - بعد ما احتاج إليه دؤلاء المجتهدون وأمثالهم -  
 شيء كثير وقع فيه خلاف ، لاجتاجة إلى علم الشريعة به . وقد حسب عليها ، وعد  
 من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً  
 تحققت صحة ما يقول

(٢) أي الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه  
 في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات

مافي الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها<sup>(١)</sup> ببعض في التفرع عليها ، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها ، فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكنه كذلك ، فدل على أن التشابه لا يكون في شئ ، من أمهات الكتاب .

فإن قيل : فقد وقع في الأصول أيضا ؛ فإن أكثر الزائعين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لافي الفروع ، ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم . فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسم أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما في فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التي جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي : كما أن فواتح السور وتشابهاها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحرير في المناط البينة ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي ،

(١) أى فكثيرا ما يتوقف التفرع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فإنه يكون متشابهها فيسرى التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابهة أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا ، فيكون أكثر الفروع متشابهها . فقولُه ( لزم سريانه في جميعها ) أى جميع فروع الأصول التي نيظ التفرع عليها بهذا الأصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : لأنه ( أولا ) لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهها ( وثانيا ) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبني على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

فعند ذلك<sup>(١)</sup> فرق بين الأصول والفروع في ذلك ، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال ، وليس هو المقصود<sup>(٢)</sup> ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : ( مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ ) الآية ! فأثبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لفظ<sup>(٣)</sup> الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالمجاز

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي ، أو من الاضافي . فإن كان من الاضافي فلا بد منه إذا تعين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالمقيد ، والضروري بالحاجي ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو المحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً<sup>(٤)</sup> ؛ لأنه<sup>(٥)</sup> إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح

(١) لعله سقط منه لفظ ( لا ) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافي لا يوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله ( ومن تلك الجهة ) أى وبسبب التشابه الاضافي في الأصول جاء الزيغ في العقائد ، كما تقدم له أمثله

(٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي ، وليس الاضافي مقصوداً في هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلها بالمعنى كما ذكره سابقاً

(٣) الناشئ من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والاجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف ، وإما أنه لا وجود له ، أى إذا وقفنا على ( والراسخون في العلم ) . وعليه فلعل الأصل هنا إن كان ( موجوداً ) أى على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه ( إن كان موجوداً ) وكذا الضمير في ( بيانه ) للمجمل مطلقاً

أو بالاجماع القاطع ، أولاً . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم ، وهو غير محمود . وأيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا<sup>(١)</sup> لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأُسوة والقُدوة وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ) الآية ! ثم قال ( وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً ، رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيساً للطالبيين ، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله ( وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ) وهو أحد<sup>(٢)</sup> القولين للمفسرين ، منهم مجاهد . وهي مسألة اجتهادية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدلل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمر ذكرها في كتابه المسمى بالجوامع العوام ، فطالعه من هنالك

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق<sup>(٣)</sup> عليه في الجملة بين المختلفين ؛ ويكون اللفظ

(١) أى لم يتعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب ، من قولهم عرض له ، أشد العرض واعترض له قابله بنفسه كما في شرح القاموس

(٢) وعليه فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي

(٣) هذا هو الوصف الثاني ، ولم يكن عليه شيئاً في بيانه الآتى ، وكأنه لازم للوصف الأول ، وهو صحة المعنى في الاعتبار ، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة ، وإن خولف في التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين ( الأول ) صحة

المؤول قابلا له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إيمان يقبله اللفظ أولا . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم<sup>(١)</sup> أولا . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا ياباه ، فاطراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح ما لم يقر دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال<sup>(٢)</sup> والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر<sup>(٣)</sup> رجوعا الى العمى ، ورمياً في جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه .

ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ،

المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقا مع الواقع المعترف به إجمالا بمن يعتد بهم . ( والثاني ) أن يكون وضع اللفظ قابلا له لغة بوجه من وجود الدلالة حقيقة أو مجازا أو كناية . جاريا في ذلك على سنن اللغة العربية

(١) يعني أن اللفظ إذا كان قابلا بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج ، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه . لأن الشرطين قد تحققا . فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا ياباه ، أى لا يأتى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وهذا يتبين أن اللفظ في قوله ( والمعنى المقصود من اللفظ ) ليس هو اللفظ المفرد الذى فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأتى المعنى المؤول به اللفظ . فيتحد الآتى والسأى . بل اللفظ هو اللفظ الخبرى والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبى

(٢) أى ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعى ، أى تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح فى مقتضى العلم يكون رجوعا إلى عدم صرف . وقوله (ترك للدليل) أى وهو اللفظ الظاهر المتشابه



فالناظر<sup>(١)</sup> بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتماداً على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق<sup>(٢)</sup> عليه فذاك ، وإن لم يصح فهو تقض الغرض ، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء<sup>(٣)</sup> لا يصح ، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث<sup>(٤)</sup> وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة ، فردّه الى ما لا يصح رجوع الى أنه دليل لا يصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : ( وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح<sup>(٥)</sup> وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : ( وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ) أنه من غوى<sup>(٦)</sup>

(١) أى إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والاخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره ، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه اخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

(٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته ، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

(٣) لعل الأصل ( بشيء )

(٤) لا يبعد عما قبله

(٥) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوى لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجميع ؛ لأن اللفظ لا يقبله ، لا من الإشارة في ( هذا ) ولا من العطف في قوله ( وهدى الخ ) ولا يجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن

بالتفتح . وسيأتى له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة

الفصيل ، لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان<sup>(١)</sup> ابن سمرعان في قوله تعالى : ( هذا بيان للناس ) .

### فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل ، بل هو جار في باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين<sup>(٢)</sup> قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيهما ، فذلك ثاب عن صحة قبول المحل لهما ، وصحتها في أنفسهما ، والدليل في الموضوعين واحد .

## الفصل الثاني في الأحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإتفاق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالأفراءآت التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادعواهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(١) يأتي للؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هذا

(٢) لعل الأصل ( الدليلين ) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب

أصل ، مما يخدم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهى عن مساوى الأخلاق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، والقول بغير علم ، والتطفيف فى المكىال والميزان ، والفساد فى الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوَاد ، وغير ذلك مما كان سائراً فى دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول السكّية كانت فى النزول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كملت <sup>(١)</sup> هنالك الأصول السكّية على تدرّيج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم <sup>(٢)</sup> المسكرات ، وتحديد الحدود التى تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات <sup>(٣)</sup> والرخص ، وما أشبه ذلك ، كآه تكميل للأصول السكّية

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة . ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا ( التى وضع أصلها بمكة )

(٢) تقدم فى المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً فى حفظ النفس . فالذى كان بالمدينة فى ذلك إكاله بالتصريح بتحريمه ، ووضع الحدود فى شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لا ينافى هذا قوله الآتى ( إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ ) الذى يقتضى أنه روعى أولاً التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكليف التى كانت مطلقة ؛ وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وخرج فى بعض الأحيان ، فروعيت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ فى كتاب الاحكام للآمدى لتزداد بصيرة فى هذا الموضوع وتعرف الخلاف فى جواز نوع النسخ الذى جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام .  
وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس<sup>١</sup> أولاً للقريب العهد  
بالإسلام واستئلاف<sup>٢</sup> لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً ،  
وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة<sup>(١)</sup> في الجملة ثم صار محدوداً مقدرًا ، وأن  
القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكلل<sup>٣</sup> نكاح المتعة<sup>(٢)</sup> ثم  
تحريره ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار  
كان طلاقاً ثم صار غير<sup>(٣)</sup> طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً  
على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ،  
والتواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها<sup>(٤)</sup>  
قليل لا كثير ، لأن<sup>(٥)</sup> النسخ لا يكون في الكلّيات وقوعاً وإن أمكن عقلاً

(١) أي في نوعه ومقداره ، وإلا فالإنفاق مطلوب من أول التشريع . لاخيرة  
فيه بمعنى الإباحة . وهذا معنى قوله ( في الجملة )

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيض في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل  
كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالمثال على ما ترى

(٣) يعني وهو أشد ؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق

(٤) أي في الأحكام المنزلة بمكة ، لاني الأحكام الكلية ، حتى لا يتنافى مع  
قوله بعد ( لا يكون فيها وقوعاً الخ ) وقوله ( لم يثبت نسخ لكلي ) . ولو قال فيه  
لكان نصاً في المراد

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل  
- أو نادر كما يقول بعد - «١» وجه خاص ، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات ،  
وهي لا نسخ فيها . أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى .  
وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدليلة الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا

ويدل على ذلك<sup>(١)</sup> الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة . ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها النسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكما قليلة . ويقوى<sup>(٢)</sup> هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه ، وغير المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ) فدخل النسخ في الفروع المكية قليل ، وهي قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر<sup>(٣)</sup>

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق<sup>(٤)</sup> ؛ لأن ثبوتها على المكف أولاً محقق ، فرفعها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت انه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية ، بل في القليل منها . وهو المطلوب « ٢ » ما أضافه بقوله ( وإلى هذا فإن الاستقراء الخ ) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية ، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي « ٣ » في قوله ( ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ ) وهو كسابقه عام للمكي والمدني . ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام

( ١ ) أي على أن النسخ لا يكون في الكلليات ؛ لا على أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

( ٢ ) لأنه حينئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

( ٣ ) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل

( ٤ ) يشبهه كلام ابن النحاس الآتي بعد . فلعله مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ<sup>(١)</sup> القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع له مقطوع به بالمظنون ، فافتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الأحكام فيهما

### فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب<sup>(٢)</sup> ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه ، ومحملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثاني بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لعموم ، أو تقييدا لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الأحكام في الأول والثاني . وقد أسقط ابن العربي من النسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبري : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا في نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجوز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى المقصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالحجر والزبا ، فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم

(١) نعم هو قول الأكثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالأحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين ، بخلاف النسخ فإنه إبطال

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلايين في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى

الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة<sup>(١)</sup> الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعي<sup>(٢)</sup> بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا<sup>(٣)</sup> في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً ، إلى أن نزل : ( وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانَتِينَ ) . وروى أنهم كانوا<sup>(٤)</sup> يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل : ( الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ) قالوا : وهذا إنما نسخ أمراً<sup>(٥)</sup> كانوا عليه ، وأكثر القرآن<sup>(٦)</sup> على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص في يدك من منسوخها

(١) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجنابة على النفس والأعضاء

(٢) أي والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً  
(٣) روى في التيسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت ( وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانَتِينَ ) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الخمسة

(٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية

(٥) أي فليس نسخاً لحكم شرعي ، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تفنن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية ، أو رفع براءة الذمة بدليل ، أو نسخ أمر كانوا عليه . وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي

(٦) أي أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه ، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها

الاما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ .  
وهي :

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم فى الإِطلاق أعم منه فى كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك فى معنى واحد ، وهو أن النسخ فى الاصطلاح المتأخر يقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد فى التكليف ، وإنما المراد ما جىء به آخرأ ، فالأول غير معمول به ، والثانى هو المعمول به

وهذا المعنى جار فى تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته ، فلا إعمال له فى إطلاقه ، بل العمل هو المقيد ، فكأن <sup>(١)</sup> المطلق لم يفد مع مقيدته شيئا ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناولوه اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبه الناسخ والمنسوخ ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه <sup>(٢)</sup> الخاص ، وبقى السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم <sup>(٣)</sup> كالتقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(١) إنما قال ( كأن ) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سياتى فى العام بعد فيقال نظيره هنا . أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد

(٢) أى أهمل منه ما دل الخاص على إهماله ، وهو ما عدا مدلول الخاص

(٣) كما يأتى مثاله بعد فى قوله تعالى ( قل الأنفال لله والرسول ) مع قوله

( واعلموا أنما غنمتم ) الآية



اللفظ النسخ في جملة هذه المعاني ؛ لرجوعها الى شيء واحد  
 ولا بد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى :  
 ( مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ) إنه ناسخ لقوله تعالى :  
 ( مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا  
 نُؤْتِهِ مِنْهَا ) . وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله : ( نُؤْتِهِ مِنْهَا ) مطلقاً  
 ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله في الأخرى : ( لِمَنْ نُرِيدُ ) وإلا فهو إخبار ،  
 والأخبار لا يدخلها <sup>(١)</sup> النسخ .

وقال في قوله : ( وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ — الى قوله : وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ  
 مِثْلًا يَفْعَلُونَ ) هو منسوخ بقوله : ( إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا  
 اللَّهَ كَثِيرًا ) الآية ! قال مكي : وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في  
 القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن  
 المستثنى مرتبط بالمستثنى منه ، بينه حرف الاستثناء أنه <sup>(٢)</sup> في بعض الأعيان الذين  
 عمهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل <sup>(٣)</sup> عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

(١) أي لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير ؛ كالأخبار  
 بوجود الآله وبصفاته ، فدخول النسخ في هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان  
 مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف ، والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة  
 الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك  
 فكل من هذين جائز ، لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو  
 مما يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا يتغير فلا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة  
 ما لا يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا تأتي  
 فيها التغير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً  
 فيأتي الثاني يبين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح  
 المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه في هذا . راجع الأحكام للآمدى  
 (٢) أنه بدل من الضمير في بينه . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن  
 (٣) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ،  
 ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه .  
لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال في قوله تعالى : ( لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ) إنه منسوخ بقوله : ( ليس عليكم جناحٌ أن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ ) الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء ، غير أن قوله : ( ليس عليكم جناحٌ ) يثبت<sup>(١)</sup> أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال في قوله : ( انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ) إنه منسوخ<sup>(٢)</sup> بقوله : ( وما كان المؤمنون لينفروا كافةً ) والآيتان في معنيين ، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال في قوله تعالى : ( قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ) منسوخ بقوله : ( وأعطوا ما غنمتم من شيءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ) وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله ( لله والرَّسُولِ ) وقال في قوله : ( وما على الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ) إنه منسوخ بقوله : ( وقد نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا ) الآية ! وآية الانعام<sup>(٣)</sup> خبر من الأخبار ، والأخبار لا تُنسخ ولا تُنسخ .

(١) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة ، لأن قوله ( حتى

تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية في الجهاد ، وقد بين الفخر

مع هذا أنه لا يلزم النسخ . وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف . إلا أنه لا داعي إذن لقوله ( ولكنه نبه الخ ) لأن هذا هو معنى النسخ

(٣) نزل بمكة ( وإذا رأيت الذين يخوضون الآية ) ، فشكا المسلمون أنهم

يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كل ما حصل من المشركين خوض

واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه ، وهذا حرج . فنزلت الرحمة والرخصة

بقوله ( وما على الذين يتقون ) أى الشرك والمعاصي ( من حسابهم من شيء . ولكن

ذكرى ) فأبيح لهم البقاء في أما كنهم مع تذكير الخائضين وارشادهم . ثم إن

المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في

وقال في قوله : ( وإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدي وعكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيب : نسخه الميراث والوصية . واجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على الندب<sup>(١)</sup> ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : ( وإِذَا حَضَرَ ) كما ترى<sup>(٢)</sup> الرزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبين الحسن أن المراد الندب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المجمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود في قوله : ( وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ، فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ ) إنه منسوخ بقوله : ( لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة<sup>(٣)</sup> إذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فنزلت الآية ( وقد نزل عليكم في الكتاب ) خطاباً للناقضين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ الى أن قال إنكم ، أيها المناقضون ، إذا مثل هؤلاء الأخبار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية ( وإذا رأيت الذين يخوضون الخ ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازي في الآيتين . وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكري . وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية ( وقد نزل عليكم في الكتاب الخ ) في سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يعهد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخفى أن قوله ( وما على الذين يتقون ) يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معني ، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخرأ . وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها بما تهاون فيه الناس . راجع البخاري

(٢) تحريف ولعل الأصل ( لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ )

(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبدوا ما في أنفسكم وما تعلمونه في

( وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ) ثم قال : ( وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ) الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المجمل .

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكننا لا نشهد به عند الأحكام، أو تخفوه بالألا تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لانه كتمان للشهادة ومضيق للحق . فيكون قوله ( وإن تبدوا الخ ) من باب بيان المجمل لقوله ( ولا تكتموا ) . فقد كان يحتمل الأمرين . كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) مرتبطة بهذه الآية . فقوله ( بدليل الخ ) سقط منه كلام تقديره ( وليس بمنسوخ بدليل الخ ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية ( وإن تبدوا ) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطيع . من صوم وصلاة الخ . ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأنزل الله آية ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) يعني فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لا آية ( وإن تبدوا ) أنها مبينة لاجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمل قوله ( وإن تبدوا ما في أنفسكم ) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لا آية ( لا يكلف الله ) بآية ( وإن تبدوا ) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها . بل هي مبينة لاجمال آية ( ولا تكتموا الشهادة ) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية ( لا يكلف ) مخصصة أو مبينة لاجمال آية ( وإن تبدوا ) الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه . ويكون قوله ( فحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ ) صحيحا لكن بما شرحناه ، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله ( فحصل ) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسaire ابن عباس تكون آية ( لا يكلف ) مخصصة أو مبينة لا آية ( وإن تبدوا ) لانه نسخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه . لأن ابن مسعود الذي يقول . كما في البخارى ومسلم . ( والله الذى لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم منى بكتاب الله تعالى تبلغه الأبل لركبت إليه ) الذى يقول

وقال في قوله : ( ولا يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ) إنه منسوخ بقوله :  
 ( والقواعدُ من النساءِ ) الآية ! وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم  
 من العموم  
 وعن أبي الدرداء وعُبادَة بن الصامت في قوله تعالى : ( وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا  
 الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ) أنه ناسخ لقوله : ( ولا تأكلوا مما لم يُذكر اسمُ الله  
 عليه ) فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه  
 فهو تخصيص للعموم ، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً  
 من باب التخصيص لكن آية الانعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول ،  
 وفي الثاني بالعكس (١)

وقال عطاء في قوله تعالى : ( وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يَوْمَئِذٍ ذُوبُهُ ) إنه منسوخ بقوله :

ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ؛ ولكنه إذا قال بالنسخ  
 فأنما يقول بعلمه هو . هذا وقد روى البغوى في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس  
 يقول انها منسوخة بآية ( لا يكلف ) راويا حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم  
 بسبب هذه الآية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة  
 بها على ما شرحناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها  
 الى قوله ( ولا تكتموا ) بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم  
 يخبركم به ، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وانها تتلاقى مع حديث ( فأما المؤمن فيقول  
 له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم  
 أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره ) وهذا معنى ( فيغفر لمن يشاء  
 ويعذب من يشاء ) . ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للتأخر . لأن سورة المائدة  
 متأخرة عن الأنعام . وهو رأى الأكثر ، يقولون : يخصص العام بالخاص مطلقاً  
 تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص  
 أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم  
 العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

( إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ ) الى آخر الآيتين ، وإنما هو تخصيص و بيان لقوله : ( وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ ) فكأنه على معنى : ومن يؤلمهم وكانوا مثلي عدد المؤمنين ، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير . وقال في قوله : ( وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ) إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال وهب بن منبه في قوله : ( وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ) نسختها الآية التي في غافر : ( وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ) . وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ؛ إذ هو خبر محض <sup>(١)</sup> ، والأخبار لا نسخ فيها ، وقال ابن النحاس . هذا لا يقع فيها نسخ ولا منسوخ ؛ لأنه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة <sup>(٢)</sup> تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعنى أنهما بمعنى واحد وإحداها تبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يتأول للعلماء ، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله ( وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ) قال : لله مؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : ( والذين يكتزون الذهب والفضة ) الآية ! منسوخ بقوله : ( خذ من أموالهم صدقة ) وإنما هو بيان <sup>(٣)</sup> لما يسمى كنزا ، وأن المال إذا أديت زكاته لا يسمى كنزاً ،

(١) أى ولا يؤول الى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه

(٢) وهل قرأها ابن النحاس ( نسختها ) اسماً مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلاً ؟ الأول أقرب الى غرضه ، وأيسر في تأويله كلامه

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذى لا تؤدى زكاته ، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

وبقى ما لم يترك داخلاً تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء  
 وقال قتادة في قوله : ( اتقوا الله حق تقاته ) إنه منسوخ بقوله : ( فاتقوا  
 الله ما استطعتم ) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز  
 المذكور ؛ لأن الآيتين مدينتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه ،  
 وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : ( اتقوا الله حق تقاته )  
 فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : ( فاتقوا الله ما استطعتم ) فإنما أرادوا بالنسخ  
 أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضاً في قوله : ( والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ) (١) إنه نسخ  
 من ذلك التي لم يدخل بها ، بقوله : ( فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ) والتي يأتى  
 من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ، بقوله : ( واللاتي يئسن من الحيض من  
 نساءكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر - إلى قوله : أن يضعن حملهن )  
 وقال عبد الملك بن حبيب في قوله : ( اعملوا ما شئتم ) وقوله : ( فمن شاء  
 فليؤم من ومن شاء فليكفر ) وقوله : ( لمن شاء منكم أن يستقيم ) إن ذلك  
 منسوخ بقوله : ( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ) وهذه الآي إنما  
 جاءت في معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لا يصح نسخه ، فالمراد (٢) أن إسناد  
 المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال في قوله : ( الأعراب أشد كفرةً ونفاقاً ) وقوله : ( ومن الأعراب  
 من يتخذ ما ينفق مغرمًا ) إنه منسوخ بقوله : ( ومن الأعراب من يؤمن  
 بالله واليوم الآخر ) الآية ! وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والمقصود أن  
 عموم (٣) الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

- (١) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص  
 (٢) يستأنس بهذا التصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابهة  
 (٣) أى في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع  
 الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح في بعض الأعراب ، فلا يتوهم  
 فيهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله : ( وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ) منسوخ بقوله : ( إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ) الآية ! وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : ( إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ) منسوخ بقوله : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ) الآية ! وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ وفي قوله : ( إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ) إنه منسوخ (١) بقوله : ( إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ) وكذلك قوله تعالى : ( وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكي : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول (٢) الثاني محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكلية ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص (٣) وبيان . وفي قوله : ( وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ) الآية ! إنه منسوخ بقوله : ( ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

- (١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة  
 (٢) أى وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده  
 (٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام في ورودها ، فهل هو مخصص أيضاً بآية ( إن الذين سبقت ) مع أن آية الورد فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله ( ثم ننجى الذين اتقوا ) ؟ وهو الذى يفيد حديث مسلم : « لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد ، فقالت حفصة : بلى يا رسول الله . فاتهرها ، فقالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله ( ثم ننجى الذين اتقوا ) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير في الآيتين . وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذى درج عليه شرح الحديث



والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما<sup>(١)</sup> في تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام معنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع<sup>(٢)</sup> فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال<sup>(٣)</sup> الله تعالى : ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ) ، وقال تعالى : ( فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : ( أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ) وقال تعالى : ( وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حيثئذ واضح ، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد ( بل زعم الأصوليون ) واستدل له بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق بينهما .  
وقال تعالى : ( مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ) وقال في قصة موسى عليه السلام : ( إِنِّي أَنَا اللَّهُ  
لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ) وقال : ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ  
كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ) وقال : ( إِنَّا بَلَوْنَاكُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ )  
الآيات في منع الإِنْفَاق ، وقال : ( وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمُ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ) الى  
سائر ما في ذلك من معاني الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا وإن كانوا  
قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينيات ؛  
فقد قال تعالى <sup>(١)</sup> ( أَيْنُكُمْ لَمَّا لَبَّيْتُمُ الرَّجَالَ وَتَقَطَّعُوا السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ  
الْمُنْكَرَ ) وقوله : ( فَبِهَدَاهُمْ اقْتَدِهْ ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من  
الصبر على الأذى ، والدفع بالتي هي أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : ( لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ) فإنه يصدق <sup>(٢)</sup> على  
الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد  
اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهي في الملة الواحدة  
الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

(١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ،  
لا من ضد الضروريات ، لا سيما قطع السبيل  
(٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لا سيما الضروريات  
المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

## الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة<sup>(١)</sup> من الأمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه ، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة<sup>(٢)</sup> ، بها يقع الفعل أو الترك أولاً يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد ، فما أراد الله كونه كان ، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل الى كونه - أو تقول<sup>(٣)</sup> : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول ، بل ذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريد وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أي لخب مطلوب بالاتفاق ، وهو ممنوع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً ، وإذا كان ممنوعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر ، وإرادة الامتثال . والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والامام واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد ، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعاً

(٢) أي من المأمور والمنهي ، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاءون إلا أن يشاء الله .

(٣) التشقيق في العبارة مبني على أن الأعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بالأمر أو أنه لم تعلق الإرادة بوجودها فقط ، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود .

« والثاني » الإرادة الأمرية المتعلقة <sup>(١)</sup> بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرضاه ، ويجب أن يفعله المأمور ويرضاه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهي يجب ترك المنهى عنه ويرضاه فإله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإزام مراداً ، وإلا لم يكن إزاماً ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإزام مع العروء عن إرادة إيقاع المأمور به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوَقَّعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو التقدرى ، ولم يعن أهل المعصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد ، ولا ينهى إلا عما لا يريد

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة ؛ فقال تعالى في الأولى : ( فَن يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ) الآية ! وفي حكاية نوح عليه السلام : ( وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي

كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل . فن قال نفي الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصاح أثراً للقدرة ، يعني ولا يصلح أثراً للإرادة فيجيب بأنه يصلح ، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم . ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى

(١) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكل آية ( ولا يريد بكم العسر ) كما سيأتي ، مع أن جوابه مبني على المعنى الأول في الإرادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله ( فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني الخ ) ولا ينافيه قوله بعد ( وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع ) لأنه يجب حملة على ما قرره هنا

إن أردتُ أن أنصحَ لكم إن كان اللهُ يُريدُ أن يُغويَكم ( وقال تعالى : ( ولو شاء اللهُ ما اقتتلَ الذينَ مِن بَعْدِهِم — الى قوله : ولكنَّ اللهُ يفعلُ ما يُريدُ ) وهو كثير جداً . وقال في الثانية : ( يُريدُ اللهُ بكمُ اليسرَ ولا يُريدُ <sup>(١)</sup> بكمُ العسرَ ) ( ما يُريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ) الآية ! ( يُريدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ — الى قوله : يُريدُ اللهُ أن يخففَ عنكم وخلقَ الانسانُ ضعيفاً ) ( إنما يُريدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأجل عدم التنبيه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة ؛ فربما نفي بعض الناس الارادة عن الأمر والنهي مطلقاً <sup>(٢)</sup> ، وربما نفاهما بعضهم عمالم يؤمر به مطلقاً وأثبتها <sup>(٣)</sup> في الأمر مطلقاً . ومن عرف الفرق بين الموضوعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع <sup>(٤)</sup> ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة التقديرية هي ارادة التكوين . فاذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد <sup>(٥)</sup> وإضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية

(١) في الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريد الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرد الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد في الألوسى ولا في البغوى أيضاً تفسير الارادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يزد شيئاً . وقال في اللسان أراد الشيء شاءه ، ثم قال أراد الشيء أحبه وعنى به . فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والارادة . غافلاً عن تعدد معنى الارادة

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الأمر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أى التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة . ومثله يقال في قوله ( إرادة التكوين )

(٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهي أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا «ارادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثانى <sup>(١)</sup> الذى يجرى ذكره بلفظ القصد فى هذا الكتاب . ولا مُساحاة فى الاصطلاح . والله المستعان

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

الأمر بالمطلقات <sup>(٢)</sup> يستلزم قصد الشارع الى ايقاعها ، كما أن النهى يستلزم قصده لترك ايقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك <sup>(٣)</sup> ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم <sup>(٤)</sup> مطلوباً والقصد <sup>(٥)</sup> لا يقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طاب لا يستلزم القصد لا يقاع المطلوب لا يمكن <sup>(٦)</sup> أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لا يقاع المنهى عنه ، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً . هذا خلف ؛ ولصح <sup>(٧)</sup>

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سيبه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق ؛ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف فى معنى النهى

(٤) أى لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حيثئذ لا يكون محالاً ، فيتحقق حيثئذ معنى الأمكان

(٧) لازم لقوله ( لا يمكن الخ ) فقد رتب على هذا الفرض فى هذا الوجه ثلاثة

لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشيء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهى الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضاً

انقلاب الأمر نهياً وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع فعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً<sup>(١)</sup> أو مسكوتاً عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام الساهى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه  
فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً الى إيقاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى إيقاعه ، والقصد الى إيقاع ما لا يمكن<sup>(٢)</sup> إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد<sup>(٣)</sup> الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لا يلزم منه محذور عقلى ، فوجب القول به

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله ( أو مسكوتاً عنه ) أى إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله ( فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ )

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ؛ فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلاً فلا . وسيأتى فى قوله ( لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله ) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثاً ، لكان أوضح . أو يحذف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد ( وذلك استلزام القصد الى الإيقاع ) أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب الآتى يجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثاني أن مثل<sup>(١)</sup> هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لا يطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك<sup>(٢)</sup> لا يصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو أمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل أمر قاصداً للمأمور به . وكذلك النهي حرفاً بحرف<sup>(٣)</sup> وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم في أمر التعجيز ؛ نحو ( فليمدد بسبب إلى السماء ) وفي أمر التهديد نحو : ( اعملوا ما شئتم ) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه ، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله ، إذ القصد إلى الأمر<sup>(٤)</sup> بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء ، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل ، وهو رأي المعتزلة<sup>(٥)</sup> وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت<sup>(٦)</sup> المأمورات كلها . وأيضا

(١) إنما قال ( مثله ) لأنه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدى لإهلاك نفسه في تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه ، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا (٣) أي في الأشكالين جميعا

(٤) أي الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة ؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

(٥) يقولون إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة

(٦) أي أو لم يقع ما يريد منها ، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده . ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة



لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله ، وإلزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم<sup>(١)</sup> ذلك فلا تكليف به ، فهو طلب للتحصيل<sup>(٢)</sup> لا طلب للحصول ، وبينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فإن السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل<sup>(٣)</sup> ما أمر به ، ولم يطلب حصول ما أمره به ، و الفرق بين طلب التحصيل و طلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة<sup>(٤)</sup> بأمر ، وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم<sup>(٥)</sup> اذا الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أى حيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به ، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل ، فحيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامتثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأما كون حصوله غير مقصود فهو بما يقوى العبث لا أنه يزيله ويدفنه

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والأباحة ثم وجدت الاعتراض مقررا في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره في الاحكام للامدى

(٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مرادا منها ما يتبادر عند الأطلاق ، وهو الطلب

(٥) أى يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازا لا يفيد بمجردة في دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضا القصد

فيتصور<sup>(١)</sup> وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد الى إيقاع الأمور به بوجه

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

الامر بالمطلق<sup>(٢)</sup> لا يستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذي يكون به أمر الخ وهذا انما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجىء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

(١) لا يتوقف وجه المجاز على هذا . راجع ما في الأسنوى في هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه

(٢) أى غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأحكام ( قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بضمن المثل . إذ هما متفقان في مسمى البيع ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك ، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلى هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال : وطلب الشيء يستدعى كونه متصوراً في نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلى في الأعيان غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب ، فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق ، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق . فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلى) اه أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأولى

(أحدها) أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لا تنفى أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق البتة

(والثاني) أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص ، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض<sup>(١)</sup> الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية فى الامور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير<sup>(٢)</sup> معين ، فان كان معيناً<sup>(٣)</sup> لزم تكليف ما لا يطاق وقوعاً ، فانه لم يعين فى النص ، وللازم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال .<sup>(٤)</sup> ، وإن كان غير معين فتكليف ما لا يطاق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصلح به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

(١) سيأتى له فى الجواب أن المعتبر عند العرب فى المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذى لم يبين كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين ؟

(٣) وهو جزئى من جزئيات لا تتناهى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس فى وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمثل بفعله

(٤) أى محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال . وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالقييد من حيث هو مقيد<sup>(١)</sup> ، فلا يكون مقصوداً له ، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق ، ولو كان له قصد في إيقاع القيد ، لم يكن قصده إيقاع المطلق . هذا خلاف لا يمكن

فان قيل هذا معارض بأمرين :

( أحدهما )<sup>(٢)</sup> أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالقييد لكان التكليف به محالاً أيضاً ، لأن المطلق لا يوجد في الخارج ، وإنما هو موجود في الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد في الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الخارج ، وإذا ذلك يصير مقيداً ، فلا يكون بإيقاعه ممثلاً ، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج ، فلا<sup>(٣)</sup> يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالقييد ، وحينئذ يمكن الامثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

( والثاني ) أن القيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساوي ، فكان يكون الثواب على تساوي أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق ، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها<sup>(٤)</sup> » وأمر بالمغلاة في أثمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها

(١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد

(٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك . وقد ترك اللزوم الأول في كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق

(٣) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة ( لا )

(٤) أخرجه في التيسير عن مالك

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات ، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني ، بل معناه التكليف بفرد<sup>(١)</sup> من الأفراد الموجودة في الخارج ، والتي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم المنكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ<sup>(٢)</sup> الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذي تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما<sup>(٣)</sup> في الخارج ، ولم يكف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالطلق ، أو من دليل خارجي . والأول ممنوع ، لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر

(١) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً ، فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية . لما ورد عليه من إشكالات ، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية ، فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف . ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيها

(٢) أي معناه ، والا فلفظ الرقبة لا يصدق له ، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكل على جزئيه قطعاً ، رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة

(٣) لعل الأصل ( مما في الخارج )

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذا صحيح والثاني مسلم ؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فإذا القصد الى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد الى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد الى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد الى المقيد من حيث هو مقيد

بخلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا اعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثم فضل زائد ، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجي ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بعق فله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن<sup>(١)</sup> له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع الخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره ، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضى عدم قصده الى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهي :

#### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر الخير يستلزم قصد الشارع الى أفراده المطلقة الخير فيها

#### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعي ضربان :

« أحدها » ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ،<sup>(٢)</sup> بحيث

(١) لعله ( لأن له ) . ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي في المطلق . ومن نفس دليل الواجب في الخير

(٢) لفظ ( مقتضى ) مقحم والأصل ( معينا عليه ) كما يدل عليه قوله ( باعثاً على مقتضى الطلب ) الذي هو المطلوب

قديوضع الطلب الجازم في صورة الندب أو الاباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣١

يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتضى الطلب ؛ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ،  
والبعد<sup>(١)</sup> عن استعمال القاذورات من أكلها والتضخم بها أو كانت العادة الجارية  
من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير  
منازع طبيعي ؛ كستر العورة ، والحفظ<sup>(٢)</sup> على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك .  
وإنما قيد بعدم المنازع تحرزا من الزنى ونحوه<sup>(٣)</sup> ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب  
« والثاني » ما لم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام  
والحج ، وسائر المعاملات<sup>(٤)</sup> المراعى فيها العدل الشرعى ، والجنايات<sup>(٥)</sup> والأنكحة ،  
المخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

(١) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر  
في الأكل والتضخم كما هنا . أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه  
لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه ويجعل  
من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد ؛ بل ربما يقال إنه طبع في  
الحيوان كله . وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض ،  
ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ ؛ فإن محاسن الشيم وإن  
كانت تقتضى عدم السرقة والتعدى على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك  
منازعا من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلبا لما يراه مصلحة له ، فشدد  
فيها النهي

(٤) فإن قواعد المعاملات التي سنّها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال  
فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء ، بل هي تشريع موازين في المعاملات  
علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة  
الخصومات والمنازعات بينهم ، لأنهم يجدون في هذه القواعد حكما يحتمون  
إليه في جميع مرافقهم ومعاضاتهم

(٥) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان في نفس الأمر متأكداً . ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزء<sup>(١)</sup> الأخرى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب إليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى ؛ كما جاء في قاتل نفسه أنه « يندب في جهنم بما قتل به نفسه » ، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه الا استحساناً ، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعتماداً على الوازع الطبيعي والحسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمداً رجع الى الأصل<sup>(٢)</sup> من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبداً . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقي من الحر والبرد ، والنكاح الذي به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر<sup>(٣)</sup> . وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الضرب الثاني فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات ، والتخفيف في الخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه ؛ كالعبادات ، لأنها مجرد تكليف وكما يكون ذلك<sup>(٤)</sup> في الطلب الأمرى ، كذلك يكون في النهي ؛ فإن

(١) أى على المخالفة

(٢) أى مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بخطاب النهي عن الضد ( ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة ) كما هو أحد التفسيرات في الآية وقوله ( أبيض له المحرم ) كأكل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضريين . وقوله ( كتحريم الجبائث الخ ) ذكر فيه أمثلة



قد يوضع الطلب الجازم في صورة الندب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣٣

المنهيات على الضر بين فالأول كتحرير الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهاها. ويأحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالمك الكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر. فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات، فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكّد بحد<sup>(١)</sup> معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطالبات التي لا<sup>(٢)</sup> يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهر بالمعاصي، المعاند فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً، ولا يبقى لها لصنى الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكركم كما فعل في الأوامر

(١) أى بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أى باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً ممن كان غير شيخ. وقد يقال إن هذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لها حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لها عقوبة دنيوية خاصة، فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لا فيهما. ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهاقون على أكل لحم الخنزير للشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديداً الامتثال له في اطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت. وهم يقلدون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية. وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي

(٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولا حقه

في مجال العقلاء بل البهائم مرتبة<sup>١</sup> . ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة :  
« الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه  
بمخلاف العاصي بسبب شهوة<sup>عنت</sup> ، وطبع غلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ،  
ومغلقاً عنه باب العلم بما كالمعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى :  
( إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشَّرَّاءَ بِجَهَالَةٍ ) الآية ! أما الذي ليس له  
داع إليها ، ولا باعث عليها ، فهو في حكم المعاند الجاهر ، فصار هاتكاً لحرمة النهي  
والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث  
فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب<sup>(١)</sup> حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً في  
الزجر عما تقتضيه الطباع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه  
لم يجعل له حد محدود

### فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء<sup>١</sup> فجملاً ، فوقع التنبيه عليه لأجلها ، ليكون  
الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية  
على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كونها من  
الضروريات ، كما تقدم تمثيلاً في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك  
وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يلحق  
بالضروريات ، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي<sup>٢</sup> شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس<sup>(٢)</sup>

(١) ومن غير الغالب الغضب ، فهو مما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص  
ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم  
والغاصب غالباً يدعى الحق في المغصوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع  
وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخرى ؛ كحديث (من غصب قيد شيرطوقه  
من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم  
(٢) فستر العوره في الصلاة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات  
ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري ؛  
لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات

## (المسألة السادسة) الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والندب والاجتهاد ١٣٥

من هذا ؛ فلاجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب (١) المقاصد ، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً . والله أعلم

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذى القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد في الإنفاق والامساك ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانتقطاع الى الله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإجابة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار الى الله ، والتزكية (٢) ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزع الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرغبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمسارة الى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلاة الرحم ، والرجوع الى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) للنفس بمعنى التطهير لها ( قد أفلح من تزكى ) وهي غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها ( فلا تزكوا أنفسكم )

وإصلاح ذات البين والإخبات<sup>(١)</sup> والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله في المأمورات<sup>(٢)</sup>

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والافتقار ، والأثم<sup>(٣)</sup> والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق في الأهواء<sup>(٤)</sup> شيعة ، والبغى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، ونقص المكيال والميزان ، والإفساد في الأرض ، واتباع الآباء من غير نظر ، والطغيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، ونقص العيد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير<sup>(٥)</sup> ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحاً . وطاعة من

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسماً وردت بها الأوامر . وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة . وكذا يقال في المنهيات

(٣) الذنب مطلقاً

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة . لأنه خاص بالدين ( ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) ولا يلزم في تحققة التفرق شيعة

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الاسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص ، حتى لا يكون تكراراً محضاً ؟ نعم إنهما وردا في القرآن ( كلوا واشربوا ولا تسرفوا ) ( ولا تبذر تبذيراً ) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهذا الغرض أن يذكرهما متواليين ، ومثله يقال في ( المنكر ) و ( الأثم ) و ( الاجرام ) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر في ( الظن ) الآتي مع ( اتباع الظنون ) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسماً أشير إليه في قوله تعالى ( ولا تقف ما ليس لك به علم ) غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بني عليه حكماً . ( اجتنبوا كثيراً من الظن ) وظاهر أيضاً أن اتباع

من اتبع هواه ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ،  
والإجرام ، وهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو في الدين ،  
والقنوط ، والخيلاء ، والاعتزاز بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكاف ، والاستهزاء  
بآيات الله ، والاستعجال<sup>(١)</sup> ، وتزكية النفس ، والنميمة ، والشح ، والهلع<sup>(٢)</sup> ،  
والدَّجْر<sup>(٣)</sup> ، والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع  
المراقب ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبَسَ الحق بالباطل ، وكتب  
العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد الى التهلكة ،  
وإتباع الصدقة بالمن والأذى ، واتباع المتشابه ، واتخاذ الكافرين أولياء ، وحب  
الحمد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ،  
والوهن للأعداء والخيانة ، ورمى البريء بالذنب ، وهو البهتان ، ومشاققة الله  
والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء  
من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء  
على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر ، والنهي عن المعروف ، ونسيان الله ،  
والنفاق ، وعبادة الله على حَرْفٍ ، والظن ، والتجسس ، والغيبة ، والحلف الكاذبة  
وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود  
إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين

الهوى يكون في الرأي والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ  
الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد في الحديث ( يستجاب لأحدكم ما لم يعجل ، يقول : قد دعوت  
ربي فلم يستجب لي ، وفي رواية يستعجل ) وفي الحديث ( الأناة من الله والعجلة  
من الشيطان )

(٢) الهلع أخش الجزع . وقد ورد ( شرما في المرء شح هالع ، وجبن خالع )

(٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهى عنها ، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد

على الله

( أحدهما ) أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء <sup>(١)</sup> ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع ، لا على وزان واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف ، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وإنفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى إلى قوله في الحديث : « إن الله كتب الإحسان <sup>(٢)</sup> على كل شيء »

(١) أي من المناطات والأمر التي تتعلق بها وقوله ( وعلى كل حال ) أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا ، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهيات كالإشراك في العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده . لأن هذه درجة واحدة هي الكفر . لأننا نقول : بل هي متفاوتة أيضاً . ألا ترى في الإشراك حديث ( أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه ) فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له في تفسير ( ولا تتخذوا آيات الله هزواً ) أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ . وهـ كذا لو تأمات الباقي لوجدت الأمر على ما قرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فاذا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ » الحديث . الخ (١) ! فقول (٢) الله تعالى : ( إنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : ( إنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ) إنه أمر إيجاب أو أمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع الى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلاً تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

( والضرب الثاني ) أن تأتي في أقصى مراتبها (٣) ؛ ولذلك تجد الوعيد مقرونا

(١) تماه ( وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته )

وتقدم تخريجه ( ج ٢ - ص ٢٠٣ )

(٢) أي فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية

(٣) أي تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد وتارة يأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره ، وتفخيم شأنه ، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح ، كما في قوله تعالى ( فاتبعوني يحببكم الله ) الا يتين وقوله ( ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ) مع قوله ( إن ترضوا الله ترضوا الله ترضوا الله ) الآية وقوله ( ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات ) الا يتين وكما في حديث ( ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت ) الحديث وفي طلب الرفق بمخلوقات الله ( دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ) الحديث ( الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله ، ومن قطعها قطعه الله ) وهكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي كقوله تعالى ( لا تأسوا من روح الله ) الآية

بها في الغالب ، وتجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين ، والمنهى عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين . ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقرأها ، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها ، من حيث كان الحال والوقت يقتضى ذلك ، ومنبها بها على ما هو دائر<sup>(١)</sup> بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر . فهي المخالفة مطلقا ، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه ( لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية . والحديث ( لا تكذبوا على فانه من كذب على متعمدا يابج النار) وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتحويل في أمره

(١) لا يقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة . واقترن الأمر بها بالوعد العظيم ، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد . فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم ، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين . وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لأننا نقول : بل الأمر كذلك : لأنه يفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضى النهي عن ضده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامثال الأوامر التي فيها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لا في خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الآتى إلى قوله ( فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو )



آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله . ما ليس له ، ولا يرهب رهبة يلتقى فيها بيده الى التهلكة ، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فإذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملي من أعمالهم؟ « هذا ما نقل . وهو معنى <sup>(١)</sup> ما تقدم . فإن صح فذاك . وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء . وقد روى : « أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أنا خير منهم ، فيطمع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فيقول قائل : من أين أدركُ درجاتهم؟ فيجتهد <sup>(٢)</sup> . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا بين هاتين الأخيشتين المنصوصتين ، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً ، منبّه عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب الترب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق ، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى <sup>(٣)</sup> الحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل (١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه الى الرجاء ، بل ذكر تقصيره ليجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف في الحالتين . وليس دأراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم . أما في الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أنى بكر نفسه ، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقوله على لسان غيره  
رضى الله عنه

(٢) أى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما في الضرب الثانى

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو . مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : ( إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ) فوزن نفسه في ميزان العدل ، علما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها إليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفاً بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل في أهله وولده ونفسه ، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جار في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله ( إن الشرك لظلم عظيم ) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدء بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلقى الله وهو على ذلك .

فلاجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزن واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض . أو من النوافل في المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات . لكنها ، وكالت إلى أنظار المكلفين ، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتخرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحاً ، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعل هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها ، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدى وقد قال تعالى : ( وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَقَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء المقطوع به فيها — قوله تعالى : ( الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلمٍ )  
 الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأينما لم يظلم ؟ فنزلت : ( إن الشرك لظلمٌ  
 عظيم ) . وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ، وقالوا : أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فقال <sup>(١)</sup> رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع <sup>(٢)</sup> الى قول لقمان : ( إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ  
 عَظِيمٌ ) » . وفي الصحيح <sup>(٣)</sup> : « آيةُ المنافقِ ثلاثُ : إذا حدَّثَ كذَبَ ، وإذا  
 وعدَ أخلفَ ، وإذا ائْتَمَنَ خانَ » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرنا لرسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — فضحك عليه الصلاة والسلام  
 فقال : « مالكم ولهن ؟ إنما خصصتُ بهنَّ المنافقين . ثمَّ قولى : إذا حدث كذب  
 فذلك فيما أنزل الله علىَّ ( إذا جاءك المنافقون قالوا نشهدُ إنك لرسولُ الله )  
 الآية ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك برآء . وأما قولى :  
 إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل علىَّ ( ومنهم من عاهدَ اللهَ لئن آتانا مِن فضله  
 لنصدَّقنَّ ) الآيات الثلاث ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من  
 ذلك برآء . وأما قولى : إذا ائْتَمَنَ خان فذلك فيما أنزل الله علىَّ ( إنا عَرَضْنَا  
 الأمانةَ على السَّمَوَاتِ والأَرْضِ والجبالِ ) الآية ! فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه :  
 فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية ، ويصوم ويصلى في السر والعلانية ؛

(١) رواه الشيخان والترمذى

(٢) فتكون الآية من قبيل ( وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون ) فلا  
 يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفي قصة الصحابة  
 في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة  
 لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي وقد  
 فهم الصحابة انها شاملة للبراتب الأخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذى والنسائى

والمناقق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَاءً »

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه في اعتماد هذا الأصل .

وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهي ضربان <sup>(١)</sup> : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله : نظران : ( أحدهما ) من حيث مجرد لا يعتبر <sup>(٢)</sup> فيه علة مصلحة . وهذا <sup>(٣)</sup> نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى : كقوله : ( أقيموا الصلاة ) مع قوله : « اِكْلَفُوا من العمل ما لكم به طاقة » <sup>(٤)</sup> وقوله : فاسعوا الى ذكر الله مع قوله : ( وذرؤا البيع ) : وقوله : « ولا تصوموا يومَ النحرِ » <sup>(٥)</sup> مثلا مع قوله : « لا تُواصلوا » <sup>(٦)</sup> وما أشبه ذلك مما يفهم <sup>(٧)</sup> فيه التفرقة بين الأمرين وهذا نحو ما في الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أبايُّ » فالتفت اليه ولم يُجِبْهُ ، وصلى

( ١ ) أى باعتبار الصيغة

( ٢ ) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

( ٣ ) هذا طريق الظاهرية

( ٤ ) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ ( فاكلفوا من العمل ما

تطبقون )

( ٥ ) روى المناوى فى كنوز الحقائق حديثين أحدهما ( لا تصوموا يوم الفطر

ويوم النحر ) عن أبي نعيم فى الحلية . وثانيهما ( نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر )

عن الشيخين

( ٦ ) تقدم ( ج ١ — ص ٢٤٣ )

( ٧ ) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى فى بيان النظر الثانى ما يتضح به تطبيق وجهة

هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التى مثل بها هنا

فخفف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أباي ما منعك أن تُجيبني إذ دعوتك؟ » فقال : يا رسول الله كنت أوصي . فقال : « أفلم تجد فيما أوحى اليّ ( استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحْيِيكُمْ ) ؟ » قال : بلى يا رسول الله ، ولا أعود إن شاء الله . وهو في البخاري عن أبي سعيد بن المعلى ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة <sup>(١)</sup> الى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا ! فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تعال يا عبد الله ! » . وسمع عبد الله ابن رواحة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول : « اجلسوا » فجلس بالطريق ، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال : « ما شأنك » فقال : سمعتك تقول اجلسوا . فقال له : « زادك الله طاعةً » . وفي البخاري <sup>(٢)</sup> قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب : « لا يُصلُّ أحدٌ العصرَ إلَّا في بني قريظة » فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم : لانصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بلى نصلي ، ولم يُرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف <sup>(٣)</sup> واحدة من الطائفتين

(١) قد يقال إن الآية مخصصة لآية ( وقوموا لله قانتين ) التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالنبي صلى الله عليه وسلم يرشده إلى التخصيص . وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول — ولو في الصلاة — بمقتضى هذه الآية . على أي وجه نظر إلى الأمر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

(٢) ولفظ البخاري لا يصلين

(٣) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطئ مأجور ، فضلاً عن كونه لا يعنف فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر لبيانها لهم . فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : ( وَذَرُوا الْبَيْعَ ) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، وإن كان غيره أرجح منه . وله مجال في النظر منفسح ، فمن وجوهه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولاً . فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل <sup>(١)</sup> لنا من معقولها أمر يتحصل <sup>(٢)</sup> عندنا دون <sup>(٣)</sup> اعتبار الأوامر والنواهي ؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفي غير المحصن جلد مائة وتعريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل . هذا كله لم تقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نعقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقول — دل على أن فيما حد من ذلك مصالحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه .

(١) أي لم يتحقق عندنا شيئاً نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجرب تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن ، ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الأجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي . وسيأتي المعنى الثاني في قوله (وكثيراً ما يظهر الخ)

(٢) أي حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي

(٣) أي بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي ، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأمر والنواهي الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٧

أما التعبدات <sup>(١)</sup> فهي أخرى بذلك . فلم يبق لنا إذاً وزرٌ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي . وكثيراً <sup>(٢)</sup> ما يظهر لنا بباديء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً <sup>(٣)</sup> فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل ، فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذا المعنى <sup>(٤)</sup> المفهوم للأمر والنهي إن كرت عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهي دونه ، قال الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهي . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما في قول <sup>(٥)</sup> القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان ، فان كان قد

(١) أى التى مبناها على مجرد التلقى ، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم  
(٢) مقابل لقوله ( وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل )  
أى قد نعلمها إجمالاً ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم ببادى النظر أننا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى عنه بقوله ( أما التعبدات الخ ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع

(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثله بالاشارة في الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما فالملال أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي ، حتى على اعتبار انصاح  
(٥) قال الفقهاء : لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه ، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفية الدليل في حديث ( لا يبولن أحدكم في

بال في إناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به

لأنا نقول : هذا أيضاً معارض بما يضافه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ : كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة » إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سدُّ الخلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوماً ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشبه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني . وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثاني من النظيرين ﴾ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء<sup>(١)</sup> ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه . أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث ( حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه . فحرموا الأول دون الثاني . قال النووي : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي في خصوص هذه الأمور أو المنهيات ، فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المختلفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها . وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر والقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عينا ، ويصح أن يبني عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له . أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لاندعى أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره ، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ



في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٩

المصالح في الأمور ، والمفاسد في المنهيات ؛ فإن المفهوم من قوله : ( أقيموا الصلاة )  
المحافظة عليها والإدامة<sup>(١)</sup> لها ، ومن قوله « اِكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ »<sup>(٢)</sup>  
الرفقُ بالمكلف خوف العنت أو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛  
أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : ( فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ) مقصوده  
الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعي إليها فقط ، وقوله :  
( وَذَرُوا الْبَيْعَ ) جاز مجرى التوكيد لذلك ، بالنهي عن ملازمة الشاغل عن السعي ،  
لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً<sup>(٣)</sup> في ذلك الوقت ، على حد النهي عن  
بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوهما . وكذلك إذا قال : « لَا تَصُومُوا يَوْمَ النُّحْرِ »  
المفهوم منه مثلاً قصد الشارع الى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً ، ومن قوله :  
« لَا تُوَالُوا » أو قوله : « لَا تَصُومُوا الدَّهْرَ » الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما  
لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم  
الأمر واستعماله في معنى مجازي . وإن لم تتحقق بالاستقراء والقرا ن مقصوده  
كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الاصلى . وكأن  
فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصاحبة وتحديد ما فيه دفع الشق الثاني  
السالف وهو قوله ( وكثيراً ما يظهر ببادىء الرأى الخ ) فكأنه يقول له : وما لنا  
ببادىء الرأى وأوله ؛ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن . فاذا كان كذلك  
فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصاحى الذى يبنى عليه فهم الامر على حقيقته ،  
على فرض توقف فهم قصد الشارع من الامر على العلم بالمعنى المصاحى تفصيلاً

(١) وهذا فهم يتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة . ومن القرائن  
المحتفة بهذه الأوامر وهى فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة ،  
مع القرائن المقالية كقوله تعالى ( حافظوا على الصلوات ) وهكذا

(٢) تقدم ( ج ٣ - ص ١٤٤ )

(٣) أى بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلا له وشاغلا عنها ، فليس  
النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعى مكمل لطالب إقامة الجمعة . ولذلك قال ( جار  
مجرى التوكيد ) لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه ، فكان التصريح  
بهذا النهي كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصل عليه الصلاة والسلام ، وواصل السلفُ الصالح مع علمهم بالنهي ، تحقفاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى : كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة<sup>(١)</sup> ، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك ؛ كقوله تعالى : ( وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ) ( فَأَذًا قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء<sup>(٢)</sup> الصلاة ، وزوال<sup>(٣)</sup> حكم الاحرام

فيهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكننا قد خالفنا<sup>(٤)</sup> الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك<sup>(٥)</sup> أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازيا ، وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب (٢) و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهما ، والمقصود هو الموصوف (٤) أي قد تحصل المخالفة من حيث تصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها ، كما سيقول ( فيوشك الخ )

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي : لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة . وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد . فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد نتحرف عن الغرض الذي يرمى إليه الشرع . كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران

وسرد الصيام قد جاء النهى عنه ، وقد واصلَ عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهام فلم ينتهوا . وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهى : « أحدهما » أنه نهام فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهى ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالخالفه مشافهة ، وقابلوه بالعصيان صراحا ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهى على ظاهره لكان تناقضاً<sup>(١)</sup> ، وحاشى لله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهى للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهام لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال الأواء في مرضاة ربهم

وأيضاً فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها اطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهى ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة ، والنهى عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنته ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر<sup>(٢)</sup> ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تزهى<sup>(٣)</sup> ،

(١) لأنه أقرهم على الوصال على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهى على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقى على حاله

(٢) كما في حديث ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصة ) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثله أيضاً الملامسة ، والمناذرة ، والمزابنة . وكفى حديث ( لا تشتروا السمك فى الماء فإنه غرر ) رواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر فى الأحاديث

(٣) أى تحمر أو تصفر

وبيع جبل الحبلبة<sup>(١)</sup> ، والحصاة<sup>(٢)</sup> وغيرها ، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ؛ كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل في قشرها ، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض ، والمقائى كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والخوانيت المغيبة الأسس ، والأنقاض ، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ، ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح<sup>(٣)</sup> فيه القول بالمنع أصلاً ؛ لأن الغرر المنهى عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً<sup>(٤)</sup> بين السلامة والعطب . فهو مما خص بالمعنى<sup>(٥)</sup> المصلحي ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد .

(١) أى بيع نتاج التاج . أو أن يجعلوه أجلاً يتبايعون إليه

(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لامن إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال : بيع الخيار ، بيع النسبئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذى يجعلها كالقهار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الغرر أمران . الأول ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه ، والثانى ما يتسامح فيه إما لحقارته أو للشقة في تمييزه وتعيينه . ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع ، والحمل في بطن الدابة ، والقطن المحشو في الجبة ، إذا كانت تبعاً

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء ؟ فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للشقة في معرفته ، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة ، فاقضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض ، والمقائى كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن ينقض عهده صلى الله عليه وسلم ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى يضطر إلى أن القول بأنها إنما خصت من الغرر بالمعنى المصلحي أى من المصالح المرسله على أنه قد يقال : كيف أنها تعد مرسله مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان — نعود للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ في عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى في السوق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٣

وأيضاً فالأمر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نذب ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني ، والنظر الى المصالح ، وفي أي مرتبة<sup>(١)</sup> تقع ؛ وبالاستقراء<sup>(٢)</sup> المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهي كذلك أيضاً ، بل تقول : كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى<sup>(٣)</sup> المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى الى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلانة بعيدة مهوى القرط<sup>(٤)</sup> ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجردده لم يكن له معنى معقول . فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق<sup>(٥)</sup> بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني

جهاراً ؟ ففي زاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

(١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟

(٢) أي في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن

هو المعنى الأصلي ؛ كما مثله بعد

(٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القرينة ، كما في

قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفل<sup>١</sup> أبوها وإما عبد شمس<sup>٢</sup> وهاشم<sup>٣</sup>

(٥) أي فلو اعتبر اللفظ بمجردده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول ،

بل المعقول مما سبق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين : لأن كلا منهما قد يكون

سبباً في تنجيس الماء وإفساده

في القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى ( فمن يعمل مثقالَ ذرَّةٍ خيراً يره ) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ، فقال مجيباً الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبلد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا وإن كان تغاليا في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع ؛ كما أن إهمالها اسراف أيضا ، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد . وسيدكر بعد ان شاء الله تعالى

### فصل

فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم ، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصدوره ، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة ، والتحرى في الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت مشقات التعبد ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الأمر والنهي ( لِيَنْظُرَ كَيْفَ يَعْمَلُونَ ) ( وَلِيَبْأُوْكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ) ، لكن لما كان المكلف ضعيفا في نفسه ، ضعيفا في عزمه ، ضعيفا في صبره ، عذره ربه الذي علمه كذلك وخلقه عليه ، فجعل<sup>(١)</sup> له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه في الدخول في الأعمال ، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة ، والخواطر المشعبة ، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا في رفع الحرج عند صدماته . وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقل المداومة ، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب الخير ، وانفتح له يسر المشقة ، صار الثقل عليه خفيفا ، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله : ( وَتَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِيْلًا ) ( وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ) فكان (١) وقال ( اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة ) ونحوه من موجبات الرفق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٥

المشقة وضدها إضافيان لاحتقيقان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد فقيه نفسه ، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمثل على الجملة ، وفي الرفق راجعاً الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله : ( وتبتل اليه تبتلاً ) وأشباهه

## فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضرورية .

( أحدها ) ما جاء مجيء الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ) ( والوالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ) ( ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً <sup>(١)</sup> ) ( فكفارته إطعام عشرة مساكين ) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي .

( والثاني ) ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأمر ، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي ، وترتيب الثواب على الفعل في الأمر وترتيب العقاب في النواهي ، أو الإخبار بمحبة الله في الأمر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي ، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله : ( والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون ) وقوله : ( بل أنتم قوم مسرفون ) وقوله : ( ومن يطع الله ورَسُولَهُ نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ ) ( ومن يبص الله ورَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا ) وقوله : ( وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ) وقوله : ( انه لا يحب المسرفين ) ( ولا يرضى لعباده الكفر ) ( وإن تشكروا يرضه لكم ) وما أشبه ذلك ، فان هذه الأشياء دالة

(١) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق

كان وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف مخبره ، وهو محال

على طلب الفعل في المحمود ، وطلب الترك في المذموم ، من غير اشكال ( والثالث ) ما يتوقف عليه المطلوب : كالمفروض في مسألة «مالا»<sup>(١)</sup> يتم الواجب إلا به « وفي مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى<sup>(٢)</sup> عن ضده » و « كون المباح مأموراً به » بناء على قول الكعبي ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال ، لا مقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها . وذلك مذكور في الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لأعلى القصد الأول ، بل هي أضعف<sup>(٣)</sup> في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية ؛ كقوله : ( وَذَرُوا الْبَيْعَ ) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً . وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي (١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لاجباب غسل الوجه ، أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثم بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالآخر فقط ؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلي أو العادي فالمختار أنه لا يجب تعاملاً ، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة ، وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف في غير الأسباب . أما الأسباب فقد نقل الاجماع على وجوبها ، بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالخز بالسكين بالنسبة للقتل : لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب لما تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده ، بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعي ، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء



في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٧

الفرق بينهما فقه كثير<sup>(١)</sup> ؛ ولا بد من ذكر مسألة<sup>(٢)</sup> تقررها في فصل يبين ذلك ، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله

## فصل

« الغضب » عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب . « والتعدي » مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المغضوب فهو منهى عن ذلك ، آثم<sup>(٣)</sup> فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لا يقصد إلا الرقبة ، فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدي على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد ، وهو لا يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه<sup>(٤)</sup> الآخر بالحكم التبعي ، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريج كثيرة مما ينبى على كل منهما  
(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه ، مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعي . وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها فى الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية فى غير مسألة الغضب والتعدي التى عقد لها الفصل

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غضب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة . وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينها وبين مالها فهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد . ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له . وهناك يجيء الكلام فى اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغضب أو التعدي حتى يترتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الأمر بالشيء وما معهما ، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغضب ( وهذا البحث جار الح ) فمسألة الغضب والتعدي صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف مما لا يتم الواجب إلا به ، وما معه ، كما هو ظاهر

فإذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع<sup>(١)</sup> القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فإذا كان تابعا صار النهي عن الانتفاع تابعا للنهي عن الاستيلاء على الرقبة ، فذلك لا يضمن قيمة المنافع ، الا على قول بعض<sup>(٢)</sup> العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة<sup>(٣)</sup> في القصد الأول ، والأظهر أن لاضمان عليه ، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: « الخراج<sup>(٤)</sup> بالضمآن<sup>(٥)</sup> » وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهي عن الغصب ، وإما هو شبيهه بالبيع وقت النداء ؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحا عند جماعة من العلماء ، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح<sup>(٦)</sup> مع النهي الضمني وهذا البحث جارٍ في مسألة « ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غير واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصوداً

(١) أي من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المغصوب للمالكة إذا كان أرضا أو عقارا استعمالا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلا ، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحراث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الأنتفاق عليه ، لأن الخراج بالضمآن . وأما ما عطل ولم يستعمل كمن غصب أرضا بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفقة فعليه الكراء

(٣) أي فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصداً أصليا

(٤) أي وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذى : حسن صحيح غريب قال في كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت : رواه أصحاب السنن وضعفه البخارى وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اه

(٦) أي البيع إذا فرض أنه لم يته عنه صراحة . بل اكتفى باندرجه ضمن الأمر في قوله ( فاسعوا إلى ذكر الله ) فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك ، أي لا يرتب عليه حكم النهي ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهي عنها حيثئذ ليس أصليا بل تبعي . وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في ( وذرّوا البيع ) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

في نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعدياً فضمانه ضمان<sup>(١)</sup> التعدي لاضمان الغصب ؛ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فذلك يضمن بأرفع<sup>(٢)</sup> القيم مطلقاً ، ويضمن ما قل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف<sup>(٣)</sup> خاصة ، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب في هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق : « إذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

(١) فرقوا بين ضمان الغصب و ضمان التعدي بامور : منها أن التلف بسماوى يضمه في الغصب لا التعدي ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر ، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم . والسرقه كالغصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء ، واليسير من التعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه . ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شئ له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب . ومن صور التعدي زيادة المكترى والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه ، فواضح أن المقصود فيهما المنافع ، والذات تابعة

(٢) لأن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل في منافعها ، فيضمنه مطلقاً سواء أ كان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة ، وسواء أ كان للتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلنها قليلة كانت أو كثيرة

(٣) أى التلف بتعديه هو ، لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي

ربه أن يُضمَّنه<sup>(١)</sup> وإن كان مستعيراً<sup>(٢)</sup> أو متكارياً ضمن قيمته « وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فاذا بنينا على غيره فالأخذ آخر . والأصل المبني عليه<sup>(٣)</sup> ثابت فالقائل<sup>(٤)</sup> باستواء البابين ينبئ بقوله على ما أخذ:

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : « هل الدوام كلاً ابتداء » فان قلنا ليس الدوام كلاً ابتداء فذلك جار على المشهور في الغصب ، فالضمان يوم الغصب ، والمنافع تابعة : وإن قلنا إنه كلاً ابتداء فالغاصب في كل حين كالمبتدئ للغصب ، فهو ضامن في كل وقت ضمناً جديداً ، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع<sup>(٥)</sup> القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردّه في كل وقت ، ومتى لم يردّه كان كمتعصبه حينئذ

« ومنها » القاعدة المتقررة وهي « أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى ، وإنما للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل التصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا ؟ فان قلنا هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة

- (١) أى لا أعلى القيم ولا المنافع
- (٢) أى وزاد على ما اشترط . كما أسلفنا . فيكون تعدى بالزيادة
- (٣) أى هنا وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين ، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على ما أخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل . أى فع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للخالف مخالفة المشهور ابتداء على تلك المأخذ التي سيدكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرد لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قويا متأكداً ينبئ عليه ما ينبئ على المقصد الأصلي ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد ( فاذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف ) وذلك لأنه لو لا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعي منحتماً لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً ، ولم يكن للخلاف وجه
- (٤) كالشافعية
- (٥) أى فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً

## بني الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٦١

فيها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتغالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدى لاضمان المنافع ، وان قلنا ليس بتصرف فهو مقتضى التفرقة

(ومنها) أن الغاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذي في أيدي الكفار من أموال المساكين ، كان داخلًا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمآن » فكانت كل غلة ، وثمر يعلو أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى الضمان ، كالأستحقاق والبيوع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضاً . وأما (١) ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعدائه ، لأن نقص الشيء المصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدى على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع . هذا أيضاً مما يصح أن يبني عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل المصوب إذا رد بحاله الى يد صاحبه يعدّ كالتعدى فيه ؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة ، ولا أثر لتصد الغصب اذا كان الغاصب قد رد ما غصب ، استر واحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر الى المقاصد ، والغائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالذي يشير اليه قول مالك هنا أن لتصد أثرًا وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق

(١) تكميل لقوله ( وان قلنا أنه لا يتقرر الخ ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول اذا حدث نقص بساوى ألا يضمن في الغصب أيضا فأجاب بأنه يضمن لتعديده بالغصب . لأن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها . فيضمن ابعاضها وقوله ( كما يضمن التعدى على المنافع ) علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديده لا بساوى . وأن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يضمّنه ، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ماقله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منجّم ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما<sup>(١)</sup> خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المنصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين<sup>(٢)</sup> منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها . وقد أذكرت هذه المسألة مسألةً أخرى ترجع<sup>(٣)</sup> إلى هذا المعنى ، وهي :

- (١) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له : لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر ، وهو الاستحسان
- (٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمته ، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي يبنى عليها الخلاف في الصحة والبطلان
- (٣) أي من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان ، وما عداه يختلفان فيه فموضوعها مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً ، لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع . بخلافه في المسألة السابقة فإنه فقط غير منجّم بمجرد ، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه ، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهى ، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الانتحتم

## ( المسألة الثامنة )

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا<sup>(١)</sup> به والآخر منهيًا عنه عند فرض الانفرد ، وكان أحدهما في حكم التبعية للآخر وجودا أو عدما فإن المعتبر<sup>(٢)</sup> من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فلغى وساقط الاعتبار شرعا . والدليل على ذلك أمور :

( أحدها ) ما تقدم<sup>(٣)</sup> تقريره في المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبين على كونه النهى تبعا<sup>(٤)</sup> ، وإنما بنى البطلان على كونه مقصودا .

( والثاني ) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معا عليهما<sup>(٥)</sup> ،

(١) يعنى مأذونا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى في الأمثلة

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى فى الفرق بين القصد الأصيل والتابع ، واعتبار الأول دون الثانى

وبيان ذلك فى الغضب والتعدى وان كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير

صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية إنما الفرق آت من جهة

القصد الأصيل والتبعى لا غير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون

دليلا فى مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعى المسألتين أما باقى الأدلة فجد

(٤) يعنى أن النهى مع كونه صريحا لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم

بالبطلان عليه فى هذه الجهة بل بناء على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعى سواء بسواء

فى أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله ( فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم

التبعية ) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح

وان كان تبعا ، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدليابين بعده ،

لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين فى محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به

والآخر منهيًا عنه لأن كلا من الاقتضاءين متوجه الى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يراد ألبتة ، أو يرد أحدهما دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهي ، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدي الى اجتماع الأمر والنهي على المكف فعلاً أو ترك<sup>(١)</sup> ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع<sup>(٢)</sup> ، فما أدى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن الطلبين توجهها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني . وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً ، فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول

( والثالث ) الاستقراء من الشريعة : كالعقد على الأصول مع منافعها<sup>(٣)</sup> وغلاتها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه ، فللاإنسان أن يملك الرقاب ويتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يملك أنفس المنافع خاصة ، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف . وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة<sup>(٤)</sup> ، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة ، وإذا كانت معدومة

(١) أي أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معا

(٢) أي وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط ، بل هو واقع ، كالأمثلة

(٣) أي التي قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضى فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي جاز العقد

عليها مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الغرر والجهالة

(٤) وسيأتي أن هذه قسيان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً



امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك ، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها<sup>(١)</sup> ، للنهي عن بيع الغرر والجهول ، بل العقد على الأ بضاع<sup>(٢)</sup> لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع<sup>(٣)</sup> لامتنع مطلقاً إن كان وطئاً ، ولا تمتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج المعقود عليه من الجليل إلى العلم ، كالخدمة والصناعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد ، والعكس كذلك<sup>(٤)</sup> أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها في الإجازات على الجملة<sup>(٥)</sup> باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق<sup>(٦)</sup> ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذا حُرِّمَ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني ،

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعاً

(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه . وليس للمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما في قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء ، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً ، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لا تمتنع إما مطلقاً كالوطء ، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعيينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه فى الجواب عن الاشكال الثانى ( وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة ملك الرقاب الخ )

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة . فلم يؤخذ فيهما بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هي توابع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها الأمر والنهي اذا قصدت ابتداء ، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة فان قيل هذا مشكل بأمرور :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب — وبالجملة الذوات<sup>(١)</sup> — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود<sup>(٢)</sup> في التملك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح ، لأنفس الذوات . فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات ، وإنما يحصل<sup>(٣)</sup> المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسبنا نصراً عليه ، وإذا كان كذلك فالعقد أولاً وإنما وقع على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض<sup>(٤)</sup>

(١) أعم لأن الرقاب جمع رقبة ، وهي لغة المملوك من الرقيق

(٢) هذه المتأصلة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تملكها للخلق . يعنى والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله ( وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما ) إلا أن الشارع يقصد تملكها للعبيد حسبما يناسبهم فى ذلك . أما التقابل فى عبارته فليس بجيد

(٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً ؛ فأنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والأرواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشبه أمره فى بادى النظر ، وغرضه المهم ترويح الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صناع

(٤) أى إن جميع الصور التى ذكرتها لتحتقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها فى ملك الذوات فتكون المنافع تابعة ، أو فى ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة . وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع ، فحتمت أولاً متلازمين فى

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٦٧

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلا بد من إثباته أولاً واقعا في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني إن سلمنا أن الذوات هي المعقود<sup>(١)</sup> عليها فالمنافع هي المقصود أولاً منها ، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات ، فصار المقصود أولاً هي المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها ، فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع ، فافتضى هذا بحكم ما تحصل<sup>(٢)</sup> أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم<sup>(٣)</sup> المعدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء ، فاكثر الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنياً<sup>(٤)</sup> على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات ، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ما سبق في المقدمات

(١) أي مقصودة بالتملك شرعا ، ليكون تسليماً لما منعه أولاً أما كون المعقود عليه والذي تجرى عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك ، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً . فهنا يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصداً أولاً فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

(٢) أي القاعدة والأصل الذي ذكرته

(٣) أي دائماً وفي كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع . فحاصل هذا الاشكال الثاني نقض إجمالي . ومآل ما بعده إلى المعارضة باثبات ان كلا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر ، فلا تبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتى النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرِتْ فُشْمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهَا الْمُبْتَاعُ <sup>(١)</sup> » وقال : مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَ لَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِسَيِّدِهِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ <sup>(٢)</sup> » فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندهم <sup>(٣)</sup> تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيهما التابع للبائع ، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم ، فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد ؛ وإن فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزداد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مضمونة <sup>(٤)</sup> ، معتد بها في أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا <sup>(٥)</sup> يقتضى القصد إليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال : إن القصد إليها عادي ، وعدم القصد إليها شرعي ، فانفصالاً فلا تناقض لأننا نقول : كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنى على عدم القصد الجارى بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل

(١) رواه مسلم ومالك بلفظ ( إلا أن يشترط المبتاع ) ورواه ابن ماجه وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم

(٣) أى بمقتضى الأصل المستدل عليه

(٤) فى القاموس وشرحه أئمنه سلعته وأئمن له أعطاه ثمنها . وأئمن المتاع فهو

مئمن صار ذا ثمن . وأئمن البيع سمي له ثمننا . وليس فى المادة مئمون

(٥) أى ما أورد فى مادة هذه المعارضة منضمنا إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع

فى جانب الأصل . هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً ، زيادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٦٩

إليها عرفاً وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء<sup>(١)</sup> الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة<sup>(٢)</sup> المصالح ومقاصد المكافئين فيها ، أعنى في غير العبادات المحضة ؛ وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء ثبت<sup>(٣)</sup> أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول ، فهى إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء . هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه<sup>(٤)</sup> صحيح ولا يقدر في مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضاً ليس<sup>(٥)</sup> للعباد فيها ملك حقيقى إلا مثل ماله في الصفات والذوات فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شئ مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً فانما هى أسباب لمسببات هى أنفس<sup>(٦)</sup> المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهتها كلفنا في الأسباب بالأمر (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعاً )

(٢) وهى تقتضى مراعاة العوائد . وقوله ( مصالح الأصول ) أى المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبني على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف في تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله ( وقد قلتم الخ ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها وممدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيقى

(٥) أى على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه (٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ؛ والحراث سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد . أى فالأفعال المنسوبة لنا نسبة

والنهي ، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فمخلوقة لله تعالى ، حسبما تقر في كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلية تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة ، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكملة<sup>(١)</sup> ليس بضروري ولا حاجي من المنافع ، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة — أن الذوات لا يملكها إلا الله — سوى الخلاف في اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وتصور<sup>(٢)</sup> معنى القاعدة

« والجواب عن الثاني » أنه ان سلم على الجملة فيو في التفصيل غير مسلم ؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك تقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلا قد هيء في أصل خلقته الى كل ما يصلح له الآدمي ، من الخدم

ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع ، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة فال الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقيا ولا لسييا . وقد سلمتم نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا ، بلا فارق ، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معا

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع لكان مطلوبوا لامباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للتلف ، فلا يدل على مدعاه ، كأتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا (٢) أي واقعا في الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧١

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبيدات ، وكل واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر ، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا تنتاهى ، هذا ، وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي<sup>(١)</sup> في حصر ما لا يتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره<sup>(٢)</sup> ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر منها بعض<sup>٣</sup> اليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً ، ولم تنضبظ المنافع من جهتها<sup>(٤)</sup> قصداً ، لاني الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض الى حد محدود ، وشيء معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذا النظر الى المنافع خصوصاً<sup>(٥)</sup> نظر الى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقلاً ، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر<sup>(٥)</sup>

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن الذوات هي المقدمة المقصودة أولاً ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هي التابعة ، وظهور لك حكمة الشارع في إجازة

(١) أى أن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد

(٢) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكذا في طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

(٣) أى من جهة نفس المنافع . وقوله (لاني الوقوع وجوداً) كما أشار اليه بقوله ( وكل نوع تحته الخ ) . وقوله ( ولا في العقد الخ ) تابع للوجود . وقوله

( حتى يضبط منها الخ ) أى فتضبط قصداً فيهما ، ولكنه نظر جزئى

(٤) أى والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلى

(٥) أى في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً<sup>(١)</sup> الا على الحصر والضبط والعلم المتقيد المحاط به بحسب الإمكان ، لأن أنفس الرقاب ضابط كلى لجملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة في أنفسها ، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مشمونا ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحتمل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها ، والقصد في العادة اليها ، فإن أجازته<sup>(٢)</sup> الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم<sup>(٣)</sup> ، وإن أراد تبعية ما فهم ، ولا يلزم من ذلك محذور ، فإن الأمور<sup>(٤)</sup> الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً ، وأيضاً فلا إيمان<sup>(٥)</sup> أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات ، حسبما نصواعليه ، والشرط من توابع المشروط ، فيلزم إذا على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها ، أو لا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها ، لكن ذلك باطل ، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

(١) أي دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن النظر إلى الاعيان نظر كلى وأنه المقدم طبعاً وشرعاً الخ

(٤) أي والأصول مع منافعها كذلك ، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان ،

كانضباط الجزئيات بكليتها ، وقوله ( أو لا ترى ) يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام

(٥) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه الواحق باعتبار

من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه



إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧٣

وكذلك تقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول ، من حيث (١)  
إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها  
وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء ، وهو معنى الملك ،  
إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومُنقَضٌ بانقضائها ، فلم يسمَّ  
في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المعنى ، لأن العرف العادي  
والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذي لا ينقطع  
إلا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن  
يستأجر نفسه من الذمى لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته ، وامتنع  
شراء الشيء على شرط فيه تحجير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو  
على أن لا يبيع (٢) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع  
الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشياح ،  
وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل (٣) مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة  
إذا بيعت ، في الموطأ . فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم ،  
والحمد لله

« والجواب عن الثالث » أن ما ذكر فيه شاهد (٤) على صحة المسألة ، وذلك أن  
الثمرة لما برزت في الأصل برزت على مالك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب  
سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل للمشتري ولم

(١) أي من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ،  
وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها . وقدمه ( كالعقد على الأصول سواء ) أي في  
خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع إلا له مثلا ، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم  
بِسْمِ شَرِيْتِ ) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبعها إلا له

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محصله

(٤) فهو لنا لا علينا . قلب المعارضة فجعلها دليلا للمعارض

يكن ثمَّ اشتراط ، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلوصارت للمشتري إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطاعا وإهالا للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق فى استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشتري . وكذلك مال العبد لما برز فى يد العبد ولم ينفصل <sup>(١)</sup> عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثانى له ؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع <sup>(٢)</sup> من أجل بقاء التبعية أيضا ، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز <sup>(٣)</sup> شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفى حوزة ، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع ، كالثمره التى لم تطب .

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الاطلاق <sup>(٤)</sup> غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية : جهة البائع وجهة المشتري ، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جدا ( والجواب عن الرابع ) أن القصد الى المنافع لا إشكال فى حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هى مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

(١) أى بانتزاع السيد له

(٢) وهو الغرر والجهالة

(٣) أى ما لم يرد الى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا الخ . أما مع العبد فلا

حاجة الى شئ من هذا وهو روح المسألة

(٤) فى جميع الأصول ولو اختلفها ، أى حتى فى مسألتى الحديث ، فدعوى أن

الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح ، بل هو يؤيد التبعية

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٧٥

فإن قلت انها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح ، لأن المنافع التي <sup>(١)</sup> لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع الى الأصل . فالشجرة اذا اشترت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكرى أو تزرع ، وكذلك سائر الاشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لا من جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير <sup>(٢)</sup> موجودة بعد ، فليست بمقصودة إذا قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإنما المقصود الأصل . فالمنافع انما هي كالأوصاف في الأصل ، كسواء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم <sup>(٣)</sup> للانتفاع بعلمه ، أو غير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد <sup>(٤)</sup>

(١) قصر الكلام عليها—مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك—ليأتى له في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال

(٢) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل

(٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لأنها وصف للذات ، إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتى في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح في المثالين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق مما فرضه أولا

(٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو ، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كسواء) والمعنى أنها مع كونها أوصافا صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أى بطريق كل كما قال سابقا إنه يكفي لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة

زيد فى أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجبهتها<sup>(١)</sup> قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هى ضوابط المنافع بالكلية . وإذا ثبت<sup>(٢)</sup> اندفع التنافى والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر<sup>(٣)</sup> أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع فى الحقيقة ، وإنما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

### فعمل

وبقى هنا تقسيم ملامم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ما كان فى أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لاحكام ولا وجودا ، كثمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الحمل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل<sup>(٤)</sup> حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف فى هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة فى الحكم ، اذ لم تبرز الى الوجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا ألبتة ،

(١) أى بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حسم لروح الاعتراض

(٢) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة

(٣) أى حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائما إنما هو الى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عند انفراده لا يتوجه اليه عند كونه تابعا

(٤) لا يحتاج اليه فى المثالين الأولين ؛ فانه قيدهما بما يناسبهما . فهو قيد فى خدمة العبد وما بعده ؛ فان المنفعة فيهما لم تبرز وجودا وهو واضح ، لأن وجود الأمثلة الأربعة فى أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتى فى القسم الثالث

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس<sup>١</sup> فالحكم للمقصود الأول للتابع ١٧٧

وحكمها التبعية كما<sup>(١)</sup> لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار .

« والثاني » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانزعاع وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً ، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً

« والثالث » ما فيه الشائبتان ، فباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوساً ؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايأة<sup>(٢)</sup> الأصل والعبد ذى المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر » ما كان في حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك ، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان<sup>(٣)</sup> يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(١) أى فلا فرق بين أن يقول بعث الشجرة بمنافعا التى تحدث مثلاً . وبعث الشجرة . بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المنافع . شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل . ويجرى على كل حكمه الخاص به

(٢) أى وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى فى الاستقلال وعدمه لامن جهة الوضع فى عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقه) أى أن كل واحد من ضربى القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين فى وصف وخالفه فى وصف كما أوضحه سابق

على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه<sup>(١)</sup> ، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى : لما برز التابع وصار مما يقصد ، تعلق الغرض في المعاوضة عليه ، أو في غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجملة . ولا ينازع في هذا أيضاً ، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد الكاتب<sup>(٢)</sup> كالعبد غير الكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضاً فليس تجاذب الطرفين على حدّ واحد ، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال ، ولا يقوى في حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإيجاب ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإيجاب وقبل بدو الصلاح ، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإيجاب للمشتري ، فاذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية ، فجاز بيعها بانفرادها ، ولكن من اعتبر الاستقلال قال : هي مبيعة على حكم الجذ كما لو بيعت على رؤوس الشجر ، فلا جأحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام . ( والحكم فيهما ) أي الضربين المذكورين ( واحد ) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه . وقوله ( يتجاذبان ) حقه ( يتجاذبانهما ) أي الضربين أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما .

(١) أي ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط . شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر . ولكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السقي وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد ، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضريه . فبين ذلك بقوله ( ومن جهة أخرى لما برز ) إلى آخر الفصل

(٢) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس ، وواحد لغير المحسوس . وهما الشربان المشار إليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لالتابع ١٧٩

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما <sup>(١)</sup> بقى من مقاصد الأصل <sup>(٢)</sup> فيها ، ووضع <sup>(٣)</sup> فيها الجوائح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له ، فكانها على ملك صاحب الأصل ، وحين <sup>(٤)</sup> تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها ، لأن اليسير في الكثير كالتبعية . ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضرر إلى الأصل فيه ، وإنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة ، من بقاء النضارة وحفظ المائبة ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء <sup>(٥)</sup> على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً ، أم لا . فإذا انقطعت المائبة والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

## فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جار <sup>(٦)</sup> في الحكم مجرى التابع

(١) يؤخذ من قوله بعد ( ولم يبق لها ما تضرر إلى الأصل فيه ) أن اللام لتعليل قوله ( وحكمها الخ )

(٢) أى لا المقاصد التكميلية ؛ كبقاء النضارة وحفظ المائبة

(٣) أى وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فإصابتها على حسابها وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها

(٥) مرتب على النفي قبله . وقوله ( مطلقاً ) أى يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الأثناء المفضض ، والجلوس

على السرج والكرسى المفضضين ، إذا كان يتقى موضع الفضة ؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والتبوع المتفق<sup>(١)</sup> عليه ، ما لم يعارضه أصل آخر<sup>(٢)</sup> ، كمسألة الإجارة على الإمامة مع<sup>(٣)</sup> الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير<sup>(٤)</sup> ، ومسألة الصرف<sup>(٥)</sup> والبيع إذا

(١) هو القسم الأول في الفصل قبله . فمن اكترى دارا أو أرضا فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه . وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل ، وكانت الأجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة . وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الأجارة . لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعا للأصل وهو الدار أو الأرض ، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة . فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعا لأصلها

(٢) كسد الذرائع . وتقديم درء المفسد وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكراه الأجرة على الإمامة من المصلين . أما من الوقف فكأعانة . قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعا للأذان . أي ومثله — بل أولى — خدمة المسجد . لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة ، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت . ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد ، فقد كان يعطى عمر أجرا على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كأعطية الولاية والقضاة ، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم

(٤) أي بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة ، بعد إسقاط كلفة الثمر . بشرط أن يكون البذر من طرف العامل . كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه ، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترك له في المساقاة على الشجر . إن كان ربعا فربع ، أو ثلثا فثلث ، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر . ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل ، فيدخل في المساقاة تبعا ، ويكون الحكم للتبوع من الشجر أو الزرع ساريا على التابع ، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف (٥) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما ، لجواز الأجل



إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول للتابع ١٨١

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس<sup>(١)</sup> أوفى القصد أوفى المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً ، فكان كالمغنى حكماً

(ومنها)<sup>(٢)</sup> أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلاً ، إذ لو كان تفصيلاً لصار إلى حكم الاستقلال فكان النهى وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فإن كان جملياً صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد ، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً ، فجعل الصرف تابعا للبيع (١) بالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أي كالبيع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدين ترتبت إحداهما على الأخرى : فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلاً فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلاً ، فليس تفصيلاً . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية ، وهي وجود جهتين له تقضى كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله؟ أم لا؟<sup>(١)</sup> وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف الغنم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالظمان » فالخراج تابع للأصل ، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فمنافعه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولاً ، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستثناف<sup>(٢)</sup> وتأمل مسائل الرجوع<sup>(٣)</sup> بالغلات في الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأصل

(ومنها) في تضمين الصانع ما كان تابعًا للشيء المستصنع فيه ، هل<sup>(٤)</sup> يضمه الصانع ، كجفن السيف ، ومنديل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

(١) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له في الثمن

(٢) أي كأن الملك استؤنف الآن عند طرؤ الاستحقاق ، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أي من يوم وضع يده إلى يوم الحكم ، كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتري كذلك ، إن لم يعملوا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعًا بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لا تبعية حينئذ للملك صحيح . فترد الغلة للمستحق . فكل من الرد وعدمه مبنى على القاعدة المشار إليها ، وهي اعطاء التابع حكم المتبوع

(٤) في المسألة أقوال ثلاثة : قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أ كان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا . كعبية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقًا احتاج له المصنوع في صنعه أم لا . وقيل إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع ، كالكتاب الذي يستنسخ منه . والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٣

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستنسخ  
أم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصانع  
(ومنها) في الصرف ما كان من حلية<sup>(١)</sup> السيف والمصحف ونحوهما تابعا  
وغير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة<sup>(٢)</sup>

### فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل مالا<sup>(٣)</sup> منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات  
لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :  
« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن ينتفع به ، فلا إشكال في أنه جار

(١) المحلى بأحد النقيدين يجوز بيعه بأحد النقيدين إن أبيضت التحلية ، كسيف  
ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه  
الشروط سواء أكانت الحلية تابعة أم لا . يبيع بصنفة أو غير صنفة . ويزاد في البيع  
بصنفة رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف .  
إلا أنه يبقى الكلام حينئذ في تسميته صرفا ، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد  
ينقد من غير صنفة . وأما بصنفة عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطلة . فمسألتنا من  
المبادلة أو المراطلة ، لأنها فيما كان من صنفة أما ما كان غير صنفة فلا يلزم فيه الشرط  
الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحملة أمتعه . ومنها ما إذا  
اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه ، فانه يرد الكل وليس له التمسك  
بالباقى الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله  
ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا  
إذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعا به انتفاعا شرعيا ، واحترزوا به  
عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه  
لا ينتفع به . وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن على أى شيء في المسألة  
السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذى يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية  
وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود

مجري مالا منفعه فيه ألبته . « والثاني » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيدا أن يوجد في الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الإشارة الى هذا في كتاب (١) المقاصد ، فلا بد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذا إلى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا وبعضها حراما ، فهنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدهما) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصل عرفا ، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد (٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصل والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأننا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح (٣) لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة (٤) على سقوط الطلب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية ياغى فيها ما تعلق بها من الطلب ، فكذلك ههنا

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المشوثة في هذه الدنيا متمحضا للمصلحة ولا للمفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله ( هذا الاعتبار ) أى عدم التمحض وبناء المبحث عليه

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتى حكم هذه الصورة في قوله ( اللهم الخ ) .

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فاذا كل عين فيها جهة مفسدة

ولو تابعة . فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم تبق عين يمكن تملكها

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج . بل قد يكون التبادل من مرتبة

الضرورى ويترتب على منعه الإخلال بالضرورى . وهذا الدليل المتين لم يسبق له

إقامته على مسألة إلغاء التابع ، فلذا قال ( وهو من الأدلة الخ ) أى فليضم الى

الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٨٥

اللهم الا أن يكون للعائد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

( الأول ) اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع<sup>(١)</sup> وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول ( والآخر ) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطرياقه<sup>(٢)</sup> سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله فى أصالة المنافع المحالة<sup>(٣)</sup> شراء الأمة بقصد<sup>(٤)</sup> إسلامها للبناء كسباً به ، وشراء الغلام للفجور به ، وشراء العنب ليعصر خمراً ، والسلاح لقطع الطريق ، وبعض الأشياء للتدليس بها ؛ وفى أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والزرع والزرع على رأى من منع<sup>(٥)</sup>

(١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمرا  
(٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا  
(٣) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصيل فيه الحل شراء الأمة الخ ؛ فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا الخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال فى أصالة المنافع المحرمة ؛ فان شراء الخمر مثلا الأصل فيه الشرب المحرم

(٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة  
(٥) اختلفوا فى جواز بيع كلب الصيد والحراسة ، مع اتفاقهم على جواز قتيته . فبعضهم أجازته وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد فى الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبار القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه تابعا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبار المتبوع ما كان غالبا وهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلبي عرفا باختلاف البلاد . إلا أنه الآن فى مقام التمثيل لما كان فى الأصل محرما باعتبار القصد الأصيل عرفا ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقا أو كالسابق بما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل ، فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازته ، لأننا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول ، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تمثيله

ذلك ، وشراء<sup>(١)</sup> السرّقين لتدمين المزارع ، وشراء الخمر للتخلييل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس ، وما أشبه ذلك والمنضبط هو الأول<sup>(٢)</sup> والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فان شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى إن كانت من على الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوحش ، وشراء الخمر للشرب ، والميتة والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو : ( حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ - الى قوله : وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ) فوجب التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : ( وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ) ( إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ) وأشباهه ، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل ، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع ، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة : إنه تطلى به السفن ويستصبح به الناس ، فأورد ما دل على منع البيع ، ولم يعذرهم بحاجتهم اليه في بعض الأوقات ، لأن المقصود وهو الأكل محرّم ، وقال : « لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَمْثَانَهَا »<sup>(٣)</sup>

(١) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الجواز ، والمنع مطلقاً فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله ( على رأى الخ ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

(٢) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص . وقوله ( المنضبط ) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارىء فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول للتابع ١٨٧

وقال في الخمر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها <sup>(١)</sup> ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى العادة هو الذى توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبر يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التى ليست بمقصودة فى أصل النكاح ولا تعتبر <sup>(٢)</sup> فى أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هى توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود لاجتماع تلك المنافع المقصودة ، بل لم يجز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإئتمان وسائر ما تحتاج إليه زيادة الى بدل الصداق ، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا من مجهول ، فالمنافع التابعة للرقبة <sup>(٣)</sup>

المعقود عليها أو للمنافع التى هى سابقة فى المقاصد العادية ، هى المعتبرة ، وما سواها مما هو تبع لا يبنى عليه حكم ، الا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لا حكم له فى ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة <sup>(٤)</sup> وخصوص الحديث

(١) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائى متما لحديث تحريم الخمر . وأما قوله ( إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ) فأخرجه أبو داود وأحمد تابعا لتحريم الشحم . فلو فصل الحديثين بقوله ( وقال . . ) لكان أليق ، فان صنيعه موهم أنهما حديث واحد فى الخمر

(٢) راجع الفصل اللاحق للسئلة الثالثة عشرة فى الاسباب

(٣) أى المنافع المقصودة قصداً أوليا التابعة للرقبة مباشرة ، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . ففى النكاح المقصود الأول النسل مثلاً ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار إليه سابقاً . ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر فى التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع فى مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

في سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح ، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض<sup>(١)</sup> القصد العام ،

فإن<sup>(٢)</sup> صار التابع غالباً في القصد ، وسابقاً في عرف بعض الأزمنة ، حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطروح فحينئذ ينقلب الحكم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم ، والقاعدة مع ذلك ثابتة<sup>(٣)</sup> كما وضعت في الشرع وان لم يتفق<sup>(٤)</sup> ولكن القصد الى التابع كثير

( المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص . وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول ( على رأى من أجاز ) لا ( من منع ) لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء احكام متفرعة قطعاً

( ١ ) أى فيبقى الحكم كما هو حلاً أو حرمة

( ٢ ) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

( ٣ ) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالباً عرفاً . فلو تغير المقصود عرفاً فالتغيير فيه ، لا فيها

( ٤ ) أى وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً ، ولكنه صار يقصد كثيراً كثرة لا تصيره متبوعاً فهل يعتبر؟ قال : إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً ، بل مجرد قصد مثله عرفاً ، وهو متحقق في هذا الفرض . وقوله ( الاحتمالين ) أى المعبر عنهما سابقاً بالوجهين : اعتبار القصد الأصل . واعتبار الطارىء . إلا أن هذا يكون ههنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفي الكلام السابق لم يقيد بها . ولعل هذا هو الفارق . حيث حكم آنفاً على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع . وهنا قال ( المسألة مختلف فيها ) مما يؤخذ منه الفرق بين ماكثر القصد إليه وغيره



إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول للتابع ١٨٩

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً ، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين ، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق<sup>(١)</sup> القصد إلى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ، ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً ، وأن القصد الأصلي خلاف<sup>(٢)</sup> ذلك

(والضرب الثاني) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة ، كالخلى والأواني المحرمة إذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معاً عرفاً ، أو يسبق كل واحد منهما على الانفرد عرفاً فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من أفراد أحدهما واطراح الآخر حكماً . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه إلى التابع ، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً<sup>(٣)</sup> . ويبقى التعيين<sup>(٤)</sup> فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقل وقوع

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا ، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال ( وكثرة ذلك في ضم العقدين ) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراجه ( ومنع عند مالك — للتهمة ، لأجل ظن قصد مامنع شرعا . سدا للذريعة — بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؛ كبيع وسلف ) أى كبيع جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف ، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقدا ، فأل الأمر إلى بيع السلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر . ومثله سلف بمنفعة ، كبيع سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقدا وإنما قال ( عند مالك ) لأنه لاخلاف فى منع صريح البيع والسلف ، وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل

(٢) أى فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل فى المقاصد . والأصل فى مسألة العقدين انفكاكهما هذا ، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب ، فضلا عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغها حليا لمن لا يجوز له استعماله ، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس ؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء ، وعلى الثانى لا يجوز

مثل هذا فى الشريعة . وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه إليه اجتهاده وقد قال المازرى فى نحو هذا القسم فى البيوع : ينبغى أن يلحق بالمنوع ؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضى أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شىء واحد لا سبيل الى تبييضه ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ؛ لاستحالة التمييز ، وان<sup>(١)</sup> سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفرادها بالعقد هذا ما قال . وهو متوجه<sup>(٢)</sup>

وأىضا فقاعدة الذرائع تقوى ههنا ؛ اذا قد ثبت القصد<sup>(٣)</sup> الى المنوع . وأىضا فقاعدة معارضة درء المناسد لجلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا<sup>(٤)</sup> تقتضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الأثم والعدوان . ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

( ١ ) أى ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة فى ثمن ما عدا المنافع المحرمة  
( ٢ ) وانظر لم لم يجر هنا ما جرى فى مساقاة الشجر يكون بينه اليباض اليسير ، واجتماع البيع والصرف فى دينار ، وهكذا مما جعل فيه القليل المنوع تابعا للكثير الجائز ؛ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة ، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تفریعا على الفائدة الأولى من الفصل الثانى . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة ، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع . فلعل لهذا دخلا فى التفرقة ، وسيأتى توجيهه

( ٣ ) أما فيما ذكره من سبق القصد الى المنوع وكثرته فى ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة فإنه كان فيها تهمة القصد الى المنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك فى مثله . فما هنا أقوى

( ٤ ) أى التعاون بالجائز على المنوع الذى هو ممنوع شرعا . يعنى ولما وجدت أصول أخرى معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية ، كما أشار إليه أول الفصل الثانى بقوله ( ما لم يعارضه أصل آخر )

الغلام للفجور ، وأشبه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى <sup>(١)</sup> أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه <sup>(٢)</sup> من باب سد الذرائع ، وإنما وقع <sup>(٣)</sup> النظر الخلفي في هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

﴿ المسألة التاسعة ﴾

<sup>(٤)</sup> ورد الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع <sup>(٥)</sup> للآخر ولاهما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري ، إلا أن المكلف ذهب قصده الى جمعها معا في عمل واحد ، وفي غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة — ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة <sup>(٦)</sup> ؛ لأن

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد اليه كما هو الفرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه

(٢) لعل الأصل ( لكونه ) . وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على الملكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل

(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة .

والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء

أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره .

(٤) لعل فيه سقط كلمة ( إذا ) ويكون جوابها قوله ( فمعلوم الخ ) ويكون قوله ( ولنصطلح الخ ) معترضا

(٥) أي بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها . فقوله ( متلازمان الخ ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أي في موضع ما يشمل الإباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخيراً . وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين ، وكل منهما مباح عند الانفراد :

والجمع بين بيع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به . وقوله ( الحكم فيهما واحد ) أي في هذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا ، فما ثبت للأمر به إذا اجتمع مع المنهي عنه . وقد يثب للباح إذا اجتمع مع المنهي عنه وقوله ( لأن الأمر )

الحكمة فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للإباحة ، كقوله تعالى : ( فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ) ، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم — فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، ولأن الاستقراء من الشرع عرّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد .

ويستوى في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين . فقد نهى<sup>(١)</sup> عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ؛ وفي الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »<sup>(٢)</sup> وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد. فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره في قطع<sup>(٣)</sup> الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الأصل ( ولأن الأمر ) فهو تعليل ثان لا اختياره هذا الاصطلاح . لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر . وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة ( المأمور ) كلمة ( المأذون فيه ) وهي تشمل في الاصطلاح العام . إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم ( ج ١ — ص ٢٧٦ )

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الإناث ، كما في نيل الأوطار : ثم قال في موضع آخر منه وفي رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أي في عبارة الحديث نفسها — بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه — ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد ، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ . فقوله قطعتم أرحامكم أي قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع

وفي الحديث النهي<sup>(١)</sup> عن افراد يوم<sup>(٢)</sup> الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو ما بعده ؛ وكذلك نهى<sup>(٣)</sup> عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين ، وعن صيام<sup>(٤)</sup> يوم النطر مثل ذلك أيضا ، ونهى<sup>(٥)</sup> عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضى أن للاجتماع<sup>(٦)</sup> تأثيرا ليس للانفراد ؛ واقتضاه أن للانفراد حكما ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكما ليس للانفراد ، ولو في سلب<sup>(٧)</sup> الانفراد

(١) روى في التيسير عن الخمسة الا النسائي ( لا يصوم من أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوما أو يومين ) وقال في كنوز الحقائق ( نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم ) عن الدار قطنى . وقال فى موضع آخر منه ( نهى عن صوم يوم الجمعة ) عن احمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معا . وقوله ( وكذلك نهى عن تقدم الخ ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال فى يوم الفطر

(٣) ( لا يتقدم أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلا يصوم صوما فليصمه ) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٤) ( لا يصلح الصيام فى يومين يوم الفطر . ويوم النحر ) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائي . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم ( ج ١ - ص ٢٧٥ ) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكما يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت فى الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذى يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد . ولذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الأسلوب ، ليجعله راجعا إلى غرضه فى الاجتماع أيضا وهو أنه يؤثر فى الأنفرد بسلبه ، لأنه لا انفرد مع الاجتماع . ويكفيه هذا فى غرضه . وسيأتى مقابل ذلك فى قوله ( وللافتراق أيضا تأثير الخ )

(٧) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجىء فى توجيه مقابله . فإزالة هذه الصفة لاتفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاه ما يناسبه من الحكم

ومنهى<sup>(١)</sup> عن الخليطين في الأشرية لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة<sup>(٢)</sup> بين الأم وولدها ، وهو في الصحيح<sup>(٣)</sup> وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث ح. ن<sup>(٤)</sup> وهو كثير في الشريعة .

وأيضاً إذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم<sup>(٥)</sup> من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره

(١) عن جابر رضى الله عنه قال ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً ، والبسر والتمر جميعاً وقال : لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً ) أخرجه في التيسير عن الخمسة ، وعن أبي قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً . ولكن انبذوا كل واحد على حدته ) أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي

(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لانبها وسكون نفسها برويته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى في منتقى الأخبار عن أحمد والترمذى : عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( من فرق بين والده وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة ) — قال شارحه الشوكانى : حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدرقتاني ، والحاكم وصححه . وحسنه الترمذى . وفي اسناده حتى بن عبد الله المعافى وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهقي . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمي

(٤) قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضى الله عنه ، ( رده رده ) عند ما باع أحد الغلامين الأخوين اللذين وهبهما له النبي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . قال الشوكانى : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه . وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصحح اسناده ، ورجحه البيهقي لشواهد . وعن علي رضى الله عنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين أخوين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال ( أدركهما فارتجعهما ، ولا تبعهما إلا جميعاً ) رواه في منتقى الأخبار عن أحمد — قال الشوكانى :

رجل اسناده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارور ، وابن حبان ، والحاكم ، والطبراني ، وابن القطان

(٥) أى بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فلهي لكل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٥

في الجملة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة ، لمافي الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد ، كال تعاون والتظاهر ، وإظهار أئمة الاسلام وشعائره ، وإخماد كفة الكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوى الأرحام خصوصا ، وبين ساثر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها ، الى غير ذلك مما في هذا المعنى .

وأيا فالاعتبار النظري يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق .

هذا وجه تأثير الاجتماع

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فللافتراق<sup>(١)</sup> أيضا معان لانز يلها<sup>(٢)</sup> حالة الاجتماع : فالنهي عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد مما صور فيه الكلام أولا (١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق

الخليطين نعمهما أثرا في الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعل ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى فمعاني

المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لاتزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذى يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين

الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معانى الافتراق لا توجد عند الاجتماع . وقوله ( للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ) أى

لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لأن بطلانها يبطل المعنى الذى في الاجتماع كما مثل ، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل صار

الجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الأئسان . فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للأئسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالترقى على ما قبله ،

كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لا افتراقهما<sup>(١)</sup> معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ إذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعَدِّم معاني الانفراد بالكلية . ومثله<sup>(٢)</sup> الجمع بين الاختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فلا نفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد ما لا يفيد اليد ، واليد تفيد ما لا تفيد الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر<sup>(٣)</sup> الاجتماعات .

فالأمر<sup>(٤)</sup> بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد<sup>(٥)</sup> الأفراد حالة

(١) أى بأن لهما عند الافتراق

(٢) ففنايع الزوجية موجودة في كل من الاختين عند اجتماعهما أيضاً . ولكن

النهى ورد للمعنى الزائد في الاجتماع

(٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة

واحدة مثلا . فهناك لأعضاء الانسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل

موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد ؛ فلعل

المراد بهذا التشبيه التقريب . وإلا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ،

تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان

سواء كانت طبيعية أو غيرها . ولكنها تكون حقيقة لا تشبيها واعتبارا

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف ( غير مبطل ) أى

بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة

إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية

(٥) بل كل واحد من أفراد الانسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر

خواصه كما هو واضح . وقوله ( فمن حيث حصلت الفائدة الخ ) هذا مرتب على

مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلًا عند الاجتماع .



إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فإيهما لكل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٧

الاجتماع ، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع، وأيضا فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد ولكل وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صار في الحكم كالتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في المتلازمين ، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي؟ أولا<sup>(١)</sup> فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال ، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة «الصفقة تجمع بين حرام وحلال» ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد ، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع<sup>(٢)</sup> مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون

وقوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؛ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبني على تأثير الاجتماع ، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(١) أي لا يتوجه عليهما معا حكم واحد بالأمر أو النهي ، بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فان من العلماء الخ) بيان لقوله (أولا)

(٢) أي وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع

الشيء مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكل ، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً . فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة ، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك ، ووجه ما تقدم في تعليل المأزري وما ذكر معه لأنا نقول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزءاً<sup>(١)</sup> الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابِعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المأزري فاعتباره مختلف<sup>(٢)</sup> فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران<sup>(٣)</sup> يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعها معاً في عمل واحد وفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

(١) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة

(٢) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الانسان الخ

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشئيين اللذين تصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابِعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتحالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشئيين . والنهي على الآخر عند الانفراد . أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشئيين ، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد ، فيبطل العقد ؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد ، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافيَ الأحكام لأحكام الآخر ، أولاً فإن كان كذلك رجع في الحكم الى اجتماع الأمر والنهي على الشيين يجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعية في ذلك الشيء ؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة . فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فمن حيث صار كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهى عنه ، فاستويا في تنافى الأحكام ؛ لأن النهي يعتمد المفسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدي الى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب البيع يقتضى المغابنة والمكايسة ، و باب السلف يقتضى المكارمة والسماح والإحسان فإذا اجتمعا داخل السلف المعنى الذي في البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف <sup>(١)</sup> أصله المغابنة والمكايسة ؛ والمكايسة فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين : « احدهما » الأجل الذي في السلف « والأخرى » طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم الى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى .

وعلى هذا يجرى المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به

(١) صوابه البيع . وقوله ( والمكايسة فيه ) أى في السلف

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة<sup>(١)</sup> إذا لم يكن أحدهما تبعاً<sup>(٢)</sup> للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي في الصلاة ، وجمع<sup>(٣)</sup>

(١) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها  
 (٢) كال تبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ،  
 وكالحمية مع العبادة بالصوم ، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج ، وهكذا  
 بما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي  
 في خروج العبادة عن الاخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكك القصد كما هو نظر  
 ابن العربي ، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكك كما هو رأى الغزالي  
 راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد . وقد تقدم آنفاً  
 أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف  
 في دينار واحد فلا يضر . لالغاء التابع . فاذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة  
 الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ما سبق ولا مع ما يأتي بعد  
 من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف . فيتعين أن يحمل قوله هنا ( إذا لم يكن  
 تبعاً ) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع  
 مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونقل معاً . فقد  
 جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسن فيه  
 الجماعة والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض يجب فيه القيام  
 على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله  
 أو بعده ندباً ، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها  
 إلا أن . ولذلك لم يجز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا  
 إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب .  
 وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والايام  
 البيض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب  
 فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضى المنافاة  
 مثل الصورتين اللتين ذكرناهما . ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله  
 ( والعبادة ) أى مطلقاً ولو غير صلاة ؛ وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج  
 مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان

## إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر ٢٠١

نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً ، وجمع<sup>(١)</sup> فرضين معاً في فعل واحد ، كظهيرين ، أو عصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المناقاة بين الأحكام ، اعتباراً بمعنى الانفراد<sup>(٢)</sup> حالة الاجتماع . فمنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساقاة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع<sup>(٣)</sup> الجزاف والمكيل ، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد : فالصرف مبني على غاية التضيق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس<sup>(٤)</sup> والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير<sup>(٥)</sup> ولا بقاء علقه<sup>(٦)</sup> وليس البيع كذلك .

(١) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والآخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً

(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه ، نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد ، قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه في النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض ، لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما ، إذ الأصل في الحب الكيل ، وأصل الأرض أن تباع جزافاً . أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاء على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف

(٥) قالوا أنه أضيّق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره

والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمي الله الصداق نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة الجهولة ، فصارا كالرخصة ، بخلاف البيع فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافي أحكامهما . والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين ، بالنسبة الى كل واحد من الشريكين والبيع يضاف ذلك . والجعل مبني على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار <sup>(١)</sup> والبيع يأبى هذين . واعتبار الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل ، والجزاف مبني على المسامحة ، في العلم بالمبلغ ، للاجترأ فيه بالتخمين الذي لا يوصل الى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس <sup>(٢)</sup> كذلك . وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في سلعة وخيار في أخرى ؛ والمنع بناء على تضاد البت والخيار وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي ؛ كالتجارة <sup>(٣)</sup>

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار  
(٢) أي فلا يجوز إجتماعهما . لكن المعروف في المذهب غير هذا . ونص خليل عدم فسادهما مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما ؛ سواء أ كانت الاجارة في نفس المبيع أم في غيره ، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء . وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشا ليخطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة في الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى ( ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج ، فهو محجوج بالآثار الصحيحة ، فضلا عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول

## إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر ٢٠٣

في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الوضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق .

وإن كانا غير متنافيين الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد

تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يحدث الاجتماع حكماً يقتضى النهى ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهيًا عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فان الاجتماع

ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر

وإما النهى ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهى إذا اقتضى

مفسدة ، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهى ، كالجمع بين

الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله

وما بعده ، والخليطين في الأشربة ، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما ، على رأى

من رآه في مذهب مالك ؛ فان الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ،

فيؤدى ذلك الى الجهالة<sup>(١)</sup> في الثمن بالنسبة الى كل واحد من البائعين ، وإن كانت

الجملة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن

يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا الى جمع سلعتيهما في البيع

صار ذلك معنى الشركة فيهما ، فكأنهما قصدا الشركة أولاً ، ثم بيعهما والاشتراك

في الثمن ، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من

السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فيو قصد تابع لقصد الجملة ، فلا

أثر له ، ثم الثمن يفضُّ على رهوس المالين إذا أرادا القسمة ، ولا امتناع في ذلك ؛

إذ لاجهالة<sup>(١)</sup> فيه ، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضى النهى فالأمر متوجه ؛ إذ ليس إلا أمر أو

نهي ، على الاصطلاح المنبه عليه

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء . على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمنًا لسلعته . وهو معلوم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران<sup>(١)</sup> يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة<sup>(٢)</sup> والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعهما جائز ، حسبما ثبت في الأصول

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكلمة للجملة والتتمة لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابعاً . وأيضاً<sup>(٣)</sup> فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل ، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف ، والجزئى لا يتصور إلا من حيث الكلى ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

ولذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحديثة والحديثة ، وأخذ الزينة ، والخشوع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشبه ذلك ؛ ومثل الزكاة — مع انتقاء أطيب<sup>(٤)</sup> الكسب ، وإخراجها في وقتها ، وتنويع<sup>(٥)</sup>

- (١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين
- (٢) أى إلى نفس المطلق وقوله ( بعض تفاصيلها ) أى أجزاءها كالقراءة والذكر في الصلاة وقوله ( بعض أوصافها ) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله ( بعض جزئياتها ) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلى صلاة
- (٣) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً
- (٤) هو وما يليه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئى
- (٥) كونه من التقدين أو الزروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الأول



أخرج ومقداره ، وكذلك الصيام — مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور ، وترك الرفث ، وعدم التفرير<sup>(١)</sup> وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات ، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة<sup>(٢)</sup> ، والبيع مع توفية المكيال والميزان ، وحسن القضاء والاقضاء ، والنصيحة<sup>(٣)</sup> ، وأشبه ذلك فيئذ الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه ، وانبتت عليه ، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات

بخلاف<sup>(٤)</sup> الأمر والنهي. إذا تواردا على التابع والمتبوع : كالشجرة المثمرة

ربع العشر مثلا ، وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة ( لا توارى الزكاة ) وقوله ( مع تعجيل الإفطار ) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه

(١) التفرير التعرض للهكّة والأذى وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق ، لأن ذلك كله مظنة لافساد الصوم ، ومثله الحجامه للحاجم والمحتجم

(٢) المماثلة في الحرية والأسلام مثلا . بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر ، فهذان مكملان لهذا الضروري

(٣) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف. إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب و مندوب ، وكيف يقال فيه : تواردت الأوامر على المتبوع باعتبارها في نفسه وباعتبار تفاصيله ، إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق ، فهو إذا مطلوب توجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما توجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فإنه مطلوب بالكل

(٤) أي فالامر فيهما بالعكس . ففي تواردا الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع ، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعا فيه النظر عما جعل تابعا له ، بخلاف تواردا الأمر والنهي فإنه ما توجه النهي على التابع مثلا إلا مع قطع النظر عن المتبوع ، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغى . هذا في ذاته ظاهر . ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب ، فإن النهى لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجُزء التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً ، فارتفع النهى بإطلاق على ما تقدم . وحصل (١) من ذلك اتحاد الأمر إذ ذلك ، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات ، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضيق والحرج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات وامتعات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ، لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّه غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب ، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية . وإذا ثبت هذا تصور في الموضوع قسم آخر ، وهي :

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر . على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع . بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور . وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجملة كجزء أصلي منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتى له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليمة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله ( وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ ) أي فالضروريات تعتبر هي الجملة ، وهي المتبوع والاصل . وما عداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

فنعقول : الأمر والنهى إذا تواردا على شىء واحد وأحدهما راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترن بالغرر والجهالة ، والإسراف في القتل ، ومجاوزة الحد في العدل فيه ، والغش والخديعة في البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ ابْتَلَى مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ بِشَيْءٍ فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ » <sup>(١)</sup> وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » وروى : « مَنْ مَشَى مِنْكُمْ إِلَى طَمَعٍ فَلْيَمْشِ رُوَيْدًا » <sup>(٢)</sup> وأشبه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه <sup>(٣)</sup> الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى <sup>(٤)</sup> كلامهم في

(١) روى الغزالي في الأحياء ( من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله ) قال العراقي : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ ( اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها . فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله ) وإسناده حسن (٢) ينظر تحريجه

(٣) وأن له أثرا بفساد ما تعلق به النهى إذا كان للتحريم ، في العبادات خاصة ، أو فيها وفي غيرها ، والتفصيل بين ما تعلق النهى لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك . والخلاف في ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فان مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر من متصل عن الآخر عملا ووقتا وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك لأمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معاً ، فان توجه النهى للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

الأول ، فأليك النظر في التفريع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة عشرة <sup>(١)</sup> ﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالتصد الثاني ؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال <sup>(٢)</sup> ، أو يصير منه كجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم ، وكه دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد <sup>(٣)</sup> في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله ، فهي مبنية عليها ، وهي الفائدة العملية لها

(٢) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول ، لأن النهي مثلا يرد على التابع كثمره الشجرة قبل بدو صلاحها ، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهي . أما الغاء التابع في الثاني فليس على معنى اهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة ، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب وأو بمعنى إلا

(٣) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد ، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلا وبالتبع تجدد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافلة المعتمدة من أركانها ، وكأجزاءها من القراءة والركعات فعلا وسيأتي يقول في الضابط (فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضروري المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعني إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار كجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع

وبهذا الترتيب يعلم أن الأمر في الشريعة لا تجري في التأكيدي مجرى واحداً. وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأمر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأمر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمر المكمل<sup>(١)</sup> للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيدي كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. والحاجيات كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى الممتع المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض كالتمتع بالذات المباحة مع استعمال القرض<sup>(٢)</sup> والسلم والمساقاة وأشباه ذلك؛ ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق. وكذلك التحسينيات<sup>(٣)</sup> حرفاً بحرف؛ فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب<sup>(٤)</sup> أو للندب، أو للإباحة،

- (١) حرمة النظر المكملة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الأضرار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنها
- (٢) لما فيه من النسيئة، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج، فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة. فطلب هذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها. وما في تركه حرج على الجملة كالتيسر في بعض أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للضطر أكد، لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر
- (٣) أي فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف. ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة. وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أي كما هو رأى الجمهور، وقال الرازي: إنه الحق، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة في الندب وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لآيهما، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعدّ في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع<sup>(١)</sup> الى اتباع الدليل في كل أمر ، واذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها .

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثاني ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع<sup>(٢)</sup> وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر : هل يصح إقامة أصل

توقفاه بمعنى أنه لا يدري مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل مشترك بينهما وبين الاباحة أيضا ، وقيل هو للاباحة لان الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول . وقوله ( إلى هذا المعنى يرجع الخ ) لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا . وإن كان بعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم ( إنه للوجوب ما لم يدل دليل الخ ) لا يفيد مدعاه ، لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعا لا أي معنى من هذه المعاني ، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله ( ما لم يدل دليل ) وشتان بين هذا وبين أن مذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا من يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلا ، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة . أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

( ١ ) بعيد من معنى قولهم ( ما لم يدل الخ ) فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل ، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله ( لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب ) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل . فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره

( ٢ ) أي الذي فرض توجه الطلب اليه

الضرورى فى الوجود بدونه حتى يطلق (١) على العمل اسم ذلك الضرورى؟ أم لا؟  
فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المتام لأصل الضرورى (٢) وإن  
صح أن يطلق عليه الاسم بدون فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكمل (٣)  
ومتتم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب  
المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدى إليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء منها

### ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشىء على القصد الأول ليس أمر بالتوابع (٤) ، بل التوابع إذا كانت  
مأمورا بها مفتقرة إلى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر  
بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيّدات ؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على  
وجه مخصوص ، والأمر إنما تعلق بها مطلقا لمقيّدا ، فيكفى فيها إيقاع مقتضى (٥)

(١) أى بحيث يبقى الضرورى المذكور قائما ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع  
كبصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق  
عليها شرعا اسم الصلاة  
(٢) لعل الأصل هكذا : ( والجزء لأصل الضرورى المقام ) بضم الميم صفة  
للضرورى

(٣) يعنى وهذا هو الذى يقال فيه إنه أضعف فى الطلب من المتبوع ، أما ما يعتبر  
جزءا ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له فى معناها كما قال بعد (فالتوابع  
هنا راجعة إلخ) يعنى ليس أمرا مجزئى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من  
توابعه وليس المراد أنه ليس أمرا بأى تابع فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر  
الأجزاء مثلا من توابع الكل كما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة  
ولا يعقل أن يقال إن الأمر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركعات والقراءات والسجّادات  
وفائدة المسألة قوله (وينبنى على هذا إلخ)

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ ، لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة . فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص ، واللفظ لا يشعر به على الخصوص . فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب

وينبئ على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإننا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالأمور بالعتق مثلاً أمر بالاعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتباً دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو في الاعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامه غير مشروع . وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أو غير ذلك من الالتزامات . التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة <sup>(١)</sup> لأن يكفر على المتبوع بالإبطال .

وبيانه أن الأمر اذا تعلق بالأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع أي فاذا اريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فأنها جزئيات والمراد بما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة . وقوله ( فلا بد من تعيين الخ ) أي حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض

(١) أي لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ، كما في مثال التزام الوضوء من البئر . وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشترعه وعده مشروعاً



أن المشروع عملٌ مطلق ، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالمخصص <sup>(١)</sup> له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة <sup>(٢)</sup> في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث . قال : ولئن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد . ولا وجه لكراهيتها . والذي أشار إليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرءون <sup>(٣)</sup> في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبرون <sup>(٤)</sup> . قال : ينصرف ،

(١) أي فالملتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً

(٢) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة ، أي يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الاعتصام ، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة اللثية وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئین . ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة ، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبنى بعضهم عمله على عمل شريكه

(٤) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فان كان بالباء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أي قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذي جعله سبباً للاجتماع أولاً وآخراً

ولو أقام في منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضل الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » <sup>(١)</sup> وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد <sup>(٢)</sup> القارىء مواضع السجود فقط ليسجد فيها . وكره في المدونة أن يجلس <sup>(٣)</sup> الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعاماً ، وأنكر على من يقرأ <sup>(٤)</sup> في المساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكاً يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجله ، رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أنني لا أحب أن أذكره ، وكان مساءً يعنى يساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائزٌ عند مالك أن يروح الرجل قدميه في الصلاة ، وإنما كره أن يقرنهما <sup>(٥)</sup> حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتشويب للصلاة ، والزيادة في التبشيع

(١) هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ ( خير الهدى الخ ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

(٢) أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل

(٣) أى ليسجد السجدة تبعاً له ، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء . ليتعلم منه أى ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له

(٤) إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه

(٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجله متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد

في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية . يقول : إن هذا التضيق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

على التسمية المعلومة ، والقراءة في الطواف ، دائماً ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشباه ذلك مما هو كثير في الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفي الحديث <sup>(١)</sup> « لا يجعلن أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى ، أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه <sup>(٢)</sup> » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشمالاً فقال : نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل ما يفعل الناس كأنه التزام عدم الالتفات ، ورآه من الأمور التي لم يرد <sup>(٣)</sup> التزامها وقال عمر <sup>(٤)</sup> : « واعجباً لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر » هذا فيما لم يظهر <sup>(٥)</sup> الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟

والاحاديث في هذا والاخبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات

- (١) ذكر الحديث في التيسير ( بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ ) عن الخمسة إلا الترمذي
- (٢) أي بحيث يكون يمينه الى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أي فذلك بدعة ليست من الذين ، فهي من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل .
- (٣) كيف هذا ؟ وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي ، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية . أيضاً كراهته
- (٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمرو : وإعجاباً الخ
- (٥) أي ومع ذلك خشى أن يداوم عليه ، كما قال ( لكانت سنة )

في الاوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولاً بالرأى واستثنائاً بغير مشروع . وهذه الفائدة انبثت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيّد .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطلوب الفعل <sup>(١)</sup> بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني <sup>(٢)</sup> وكل واحد منهما لا يخرج <sup>(٣)</sup> عن أصله من القصد الأول  
أما الأول فيتبين من أوجه :

(١) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم ، كما يشير اليه بعد في قوله ( وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب الخ ) وإن كان المهم الذي سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل ، الذي سماه فيما تقدم ملاحرج فيه . وعالج إخراجه من الخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتي تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير ، فقصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتي بيانه في الوجوه بعد ، من مثل قوله ( وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله ( إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً ) ومثل قوله ( وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه ) أي فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها ، كما قال ( ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهدم أصل المباح ) وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ،  
فيتناول على الوجه<sup>(١)</sup> المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لاني سوابقه  
ولا في لواحقه ولا في قرائنه . فاذا أخذ على ذلك الوزن كان مباحاً بالجزء مطلوباً  
بالكل ، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على  
الإطلاق ، بحيث لا تقدر في دنيا ولا في دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه  
الجهة جعلت نعماً ، وعدت منناً ، وسميت خيراً وفضلاً

فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في  
الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة ؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق  
السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها ، فدخلت المفسد بدلا عن المصالح في الدنيا،  
وفي الدين . وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله ؛ فإنه إذا كان  
يكتفي منها بوجه ما<sup>(٢)</sup> ، أو بنوع ما ، أو بقدر ما ، وكانت مصالحه تجري على  
ذلك ، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية ، كان  
مسروراً ، وضعفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد ؛ كالرجل  
يكفيه لغذائه مثلاً رقيق . وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار ، لأن تهيمته  
لا تقوى على غيره ، فزاد على الرقيق مثله ، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه  
أولاً من حيث كان يتكاف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة  
اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من  
الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع ، فصار شاقاً عليه ، وربما ضاق نفسه ، واشتد  
كربه ، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى ؛ وفي جهة

(١) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرقيق الآتي

(٢) أي من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أونوع)  
كتجارة مثلاً وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل  
منهما بما هو خارج عن كفايته ، مع كونه لا يحتمله استعداداً . ومثله تعدد الزوجات  
وتنوع المآكل والملابس والمسكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البردّة وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به . وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لأنفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثاني ، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرف الى عبده بنعمه ، وامتن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدت من صدت عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله

(والثاني) أن جهة الامتنان لا تزول<sup>(١)</sup> أصلا ، وقد يزول الإسراف رأسا ؛ وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول ، بخلاف ما قد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حد له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء ، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حدله صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه ، وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة ، وإن كانت مشوبة فبمقتبوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ، ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنها لا تزول رأساً فتجىء مع جهة الإسراف المذموم ويغطي عليها فهذا قريب من قوله ( وأيضاً فإن وجه الذم النخ ) فهما متلازمان شديداً القرب ، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع

المباح بالجزء المأمور بالكل مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢١٩

الاكتساب والاستعمال المذموم . فهذا أيضا مما يدل<sup>(١)</sup> على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

( والثالث ) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : ( أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ) ( وَلَسَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ) وقوله : ( وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا - إِلَى قَوْلِهِ : وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ) فهذه الآيات وأشباهاها تدل على أن ما ثبت في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما ثبت ، إلا أن المكلف لما وضع له فيها اختياراً به يُلْغَطُ التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب ، لا من جهة ما وضعت له أولاً ، فإنها من الوضع الأول خالصة . فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر ، وهو جريها على ما وضعت أولاً ، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن ثم انجرت المفسد وأحاطت بالمكلف ، وكلُّ بقضاء الله وقدره ( والله خلقكم وما تعملون ) وفي الحديث : « إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا » فقيل : أي أتى الخيرُ بالشر ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا<sup>(٢)</sup>

( ١ ) أي كما يدل على صحة قوله هناك ( وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من من القصد الأول ) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالة على ما قال لأنه الذي جعله رأس المسألة ثم ينظر في المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه إلا أن ما يدل على أنه أيضا عند ما صار مطلوباً بالقصد الثاني : يتعلّق به القصد الأول ؟ فعليك بالتأمل ، لأن قوله ( وكل منهما لا يخرج عن أصله ) دعوى أخرى غير أصل المسألة ، تحتاج إلى بيان ودليل

( ٢ ) أي إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده . فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو مما دخل عليه . سيما أشار إليه الحديث : فإن الربيع به حياة الانسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها . وذلك من تصرفها هي . فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار . وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعا ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخاري

بالخير ، وإن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلّم<sup>(١)</sup> » الحديث<sup>(١)</sup>  
 وأيضاً فباب سد الذرئع من هذا القبيل ؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت  
 طلب<sup>(٢)</sup> فعله ، لعارض يعرض . وهو أصل متفق عليه في الجملة ، وإن اختلف  
 العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة ،  
 لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعينا )  
 وقوله : ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) وشبه ذلك . والشواهد  
 فيه كثيرة

وهكذا<sup>(٣)</sup> الحكم في المطلوب طلب الندب ، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب  
 الترك ، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد ، والنهي عن الوصال ، وسرد الصيام ،  
 والتبتل . وقد تقدم من ذلك كثير . ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة ، قد يصير  
 بالقصد الثاني مطلوب الترك ، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً<sup>(٤)</sup> وعائداً على

وبعض روايات مسلم هكذا ( مما ينبت الربيع ) وفي بعض روايات مسلم ( كل  
 ما ينبت الربيع ) والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني وأن جميع ما ينبته المطر يضر  
 إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة  
 الخضر فإنه لا يضر . والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال :  
 حبط بطنه إذا انتفخ فمات

(١) تقدم ( ج ١ - ص ١١٣ )

(٢) المراد بالطلب الاذن . وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع  
 ( هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع ) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً  
 (٣) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة . ولما كان كون طلب  
 المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح ، وإنما الحاجة  
 فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبين الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للكلف بالصبر عليها طبعاً ، كالمرض  
 الذي يهجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم خوف  
 فوت النفس ، أو شرعاً ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو  
 على اتمام أركانها . فهذا الضرب راجع إلى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب وقد



الواجب بالنقصان : كقولہ : « لیسَ مِنَ البرِّ الصیامُ فی السفرِ <sup>(١)</sup> »  
وأشبه ذلك .

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك  
بالقصد الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع إلى ما بث  
في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع ، على سواء <sup>(٢)</sup> فإن الله عز وجل قال :  
وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء  
لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » وقال : ( الذي خلق الموت والحياة لِيَبْلُوكُمْ  
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ) وقوله ( وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ  
وَنَبْلُوَنَّكُمْ ) وقد مرَّ أن التكليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر في  
الشاهد ما سبق العلم به في الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ،  
لكن بحسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان ، لا بما هو ذو جهة  
واحدة . ولذلك ترى النعم المبتوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها — من حيث  
هي — مدح ولا ذم ، ولا أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين  
فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة إليها على سواء . فإذا عدت نعمة ومصالح من  
حيث تصرفات المكلف ، فهي معدودة فتناوتها بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضا ،  
ويوضح ذلك أن الأمور المبتوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ، ومهيأة  
للتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبتوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى

جاء في مثله ( ليس من البر — الحديث ) كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث  
الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجبا بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد  
الثاني عند هذه العوارض

(١) تقدم ( ج ١ — ص ٣٢١ )

(٢) راجع إلى المدح والذم . أي فليس القصد الأول للشارع فيها أمها ممدوحة

كأهي الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو  
بها نعماً فقط؟ وكونها تقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني؟  
فالجواب أن لامعارضة في ذلك ، من وجهين :

« أحدهما » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما  
أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يراد بها أنها في الحقيقة  
على غير ذلك . وهذا الثاني لا يصح ؛ إذ لا يمكن<sup>(١)</sup> في العقل ولا يوجد في السمع  
أن ينجز الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإننا إن فرضنا أن هذه المبثوثات  
ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنعم خالصة ، فأخبار الله عنها بأنها نعم وأنه  
امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول . ثم إذا  
نظرنا في تفاصيل النعم ، كقوله : ( أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ؟ )  
إلى آخر الآيات ! وقوله ( هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ  
شَجَرٌ ) إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها ، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست  
كذلك بإطلاق ، أو يقال إنها نعم بالنسبة إلى قوم ، وتقمُّ بالنسبة إلى قوم آخرين ؟  
هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول .

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور ، وأنه النور  
الأعظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك  
مع أنه قد جاء فيه : ( يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ) .  
وأنه ( هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ) لا لغيرهم وأنه ( هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُحْسِنِينَ ) إلى أشباه ذلك  
ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هو محتمل  
(١) هذا الوجه الأول لا يثبت أنه لا تصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضا  
إجماليًا بأنه لو صح لما صححت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة . وأيضا  
فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعا كما صنع . والوجه الثاني بأزالة  
سبب الشبهة التي انبت عليها المعارضة ، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء تقماً  
على البعض ليس آتيا من جهتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما  
سيوضحه . فتغاير الوجهان

لأن يكون هدى أو ضللاً . نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين<sup>(١)</sup> في أن الحياة الدنيا لعب وهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجد لا هزل<sup>(٢)</sup> ( وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين )

لأننا نقول : هذا حق<sup>(٢)</sup> إذا حملنا التعرف بالنعمة على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعمة

« والوجه الثاني » أن كون النعمة تنول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المكلف ، لأنها لم تصر بقرماً في أنفسها ، بل استعملها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها . والثاني الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين يعنى وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعمة بهذين الاعتبارين

(٢) أى صحيح توجيه الأمرين إلى النعمة بهذين الاعتبارين ، ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعمة ، كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللغو والغرور ليس بالقصد الأول ، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذى لاشك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيا وضللاً بالطعن فيه بأنه سحر وكذب الى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا نجد أنه ضللم في شىء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهى تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى ( وما يضل به إلا الفاسقين ) إشارة إلى هذا كما يأتى

وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً ؛ وفعلهم فيها هو الوبال في الحقيقة ، لا هي ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لما مثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : ( ماذا أراد الله بهذا مثلاً ؟ ) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : ( يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : ( وما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ) نفيًا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم واهداية لقوم ؛ أي هو هدى كما قال أولاً ( هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمؤمنين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذي أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى<sup>(١)</sup> فاذا تقرر هذا صارت النعم نعمًا بالقصد الأول وكومها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثاني . والله أعلم

( وأما الثاني ) وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول<sup>(٢)</sup> فكذلك أيضاً ؛ لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ، بل قطع

(١) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية . وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الإرادتين ، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله ( وكل بقضاء الله وقدره )

(٢) أي وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني ، بل قد يكون مطلوباً بهذا القصد

الزمان به صدُّ عما هو خادم<sup>(١)</sup> لذلك ، فصار خادماً لصدّه .

ووجه ثانٍ ، أنه من قبيل اللهم الذي سماه الشارع باطلاً ؛ كقوله تعالى : ( وإذا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا ) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء . وقال في معرض الذم للذنبا ( إِنَّمَا الْحَيَاءُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ )<sup>(٢)</sup> الآية ! وفي الحديث<sup>(٣)</sup> ( كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً<sup>(٤)</sup> ) فعدّه مما لا فائدة فيه ؛ إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أولاً حقابه استثنائها ولم يجعلها باطلاً

ووجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول ، فلم يقع امتنان باللهم من حيث لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه<sup>(٥)</sup> من جهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو (١) لم يقل ( صد عن هذه الأمور الثلاثة ) : لأنه لو كان كذلك لكان منبها عنه بالجزء أيضاً بالكل فقط . وإنما هو معطل للباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها . الخادمة للراتب الثلاثة ، فيكون خادماً لصد هذه المراتب ، فكان مذموماً بالقصد الأول

(٢) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض الذم ، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو ، فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول

(٣) تقدم ( ج ١ - ص ١٢٩ )

(٤) تقدم أمها الزوجة والفرس وآلات الرمي

(٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول ، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى ( ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ) الآية وقوله ( وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ) وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمى النبيل . وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات ؛ ففيها التزواج ، وتأديب الخيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغناء وما معه فإنه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتع هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة ، ولا تجدد للهو أو اللعب تهيئة تختص <sup>(١)</sup> به في أصل الخلق ، وإنما هي مبسوثة لم يحصل من جهةها تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ) وقال : ( وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ - الى قوله : يَخْرُجُ مِنْهَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ) وقوله : ( وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لَرَّ كَبُوهَا وَزِينَةً ) الى أشباه ذلك <sup>(٢)</sup> ؛ ولا تجدد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبسوثاً في القسم الأول ؛ كالأكل والشرب ، والوقوع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلب هذه اللذات بمجرد ما من موضوعاتها جائز وإن لم يطلب <sup>(٣)</sup> عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله ( وهو على وفق الخ ) وجهاً آخر مستأنفاً . كأنه يقول : وأيضاً فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم بخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أى لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتأهلي به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه في الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للانسان ، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة ، ولم يمتن بالتزين بهما . وكذا الآيات الثلاثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع الامتنان باللهو ، أى لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقة للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك

(٢) تسميم لقوله ( ولا تجدد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق )

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد .

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب ،  
 بالتفرج في البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهاها مما هو مقصود للشارع فعلة . والدليل  
 على ذلك أمور : « منها » بثها <sup>(١)</sup> في القسم الأول . « ومنها » <sup>(٢)</sup> أنه جاء في  
 القرآن ما يدل على القصد اليها ؛ كقوله تعالى : ( وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ  
 وَحِينَ تَسْرَحُونَ ) وقال : ( وَالخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ) وقال :  
 ( وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً <sup>(٣)</sup> وَرِزْقاً حَسَنًا ) ، وما كان نحو  
 ذلك . وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والترين بها ، واتخاذ  
 السكر راجع <sup>(٤)</sup> الى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول « ومنها »  
 أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لخدم المطلوب بالكل فهي خادمة للمأمور به  
 أيضاً <sup>(٥)</sup> لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المطلوب بالكل  
 كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغي أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبعوثاً <sup>(٦)</sup> في المطلوب بالكل

معها ما يخدم الضروري ، وهي حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع  
 وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً . وبهذا يعلم أنه يصلح  
 دليلاً معارضاً فانظر لم يعدد رابعاً مع الثلاثة بعدد؟

(١) أي انتشارها ومصاحبته لأنواعه ، حتى كأنها ملازمة لها . أي لحكم الجواز  
 في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً

(٢) معارضة للوجه الثالث

(٣) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكرًا ليس من مواضع الامتنان  
 فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين

(٤) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر

(٥) أي وإن كانت خادمة لخدم المطلوب بالكل فهي خادمة لبعض  
 آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحة النفس من الأتعاب  
 والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال ، عبادة وغيرها

(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهي مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث : « كلُّ لهُوٍ باطلٌ إلا ثلاثة »<sup>(١)</sup> فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواقي . وفي الحديث<sup>(٢)</sup> أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مَلُّوا مَلَّةً فقالوا : يا رسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل : ( اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ) الآية ! فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالجِدِّ فيه غاية ما طلبتم<sup>(٣)</sup> ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحِكم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوى : ثم ملوا ملة ، فقالوا : حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات . ومواعظ . وتذكيرات ، وغرائب تحمهم على الجد في طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك . فدُلُّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لضعف ذلك . وفي الحديث أيضا : « إنَّ

الأولويين ما يكون مجرد لهُو . والثاني محل النزاع . والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة . بل الأربعة على ما قررناه

(١) تقدم ( ج ١ - ص ١٢٩ )

(٢) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس

(٣) انظره مع قوله ( وهذا خلاف ما طلبوه ) لتوفيق بينهما . ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى ( يسألونك عن الأهلة ) فأجيبوا إلى خير مما طلبوا . يعني ولو كان ما طلبوه بما فيه اللهُو واللعب مما يقصد شرعا لأجابههم اليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبههم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثا فيه فقط مع كونه خادما لأصل ضروري وهو الدين



لكلّ عابدين شِدَّةٍ<sup>(١)</sup> ، ولكلّ شِدَّةٍ فِتْرَةٌ ؛ ، فإِذَا إِلَى سُنَّةٍ ، وَإِذَا إِلَى بَدْعَةٍ .  
فَمَنْ كَانَتْ فِتْرَتُهُ إِلَى سُنَّةٍ فَقَدْ اهْتَدَى ، وَمَنْ كَانَتْ فِتْرَتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ<sup>(٢)</sup> فَقَدْ هَلَكَ»  
وَأَمَّا آيَاتُ الزِينَةِ وَالْجَمَالِ وَالسَّكْرِ فَإِنَّمَا ذَكَرَتْ فِيهَا<sup>(٣)</sup> لِتَبْعِيَّتِهَا لِأَصُولِ تِلْكَ

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ ( لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة  
فمن كانت فترته الى سنتي فقد اهتدى . ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك )  
عن أبي عاصم وابن حبان في صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر  
النبي صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال ( لكل عامل  
شرة الخ ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله ( ومن أخطأ فقد ضل ) وفي الترمذي  
حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفي النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ،  
والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ، وهي النشاط والرغبة والحديث  
يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال كحديث ( خير الأمور أوساطها )

(٢) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية ( ومن كانت فترته إلى غير ذلك )  
وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيرا ممن تشددوا في العبادة  
حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملأوا النفوس .  
والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل  
فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو  
واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا

(٣) أي ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من  
أصول النعم المعتد بها ؛ كالدفع ، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من  
المنافع التي أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها في آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ  
منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه ( ولكم فيها منافع كثيرة ) . ومما يحقق غرضه  
أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى  
أعني التي في معرض الامتنان ، لا التي مثل آية ( المال والبنون ) فأن هذه من باب  
آية ( إنما أهواكم وأولادكم فتنة ) ، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على  
إنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة .  
هذا ومتى كان نائب فاعل ( ذكرت ) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ،  
لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا أنها المقصود الأول في تلك النعم . وأيضاً فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم<sup>(١)</sup> له ، ويدل عليه قوله تعالى : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ؟ ) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ »<sup>(٢)</sup> « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى <sup>(٣)</sup> أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ » .<sup>(٤)</sup>

وأما السكر فإنه قال فيه : ( تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا ) فنسب اليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : ( وَرِزْقًا حَسَنًا ) فحسّنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف ، لا بنفس التصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم ، بل قال تعالى : ( قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا ) الآية ! فتفهم هذا

وأما الوجه الثالث فلها إن فرض كونها خادمة للأمور به فهي من القسم الأول : كملاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . وإلا فخدمتهما للأمور به بالقصد الثاني ، لا بالقصد الأول ، إذا<sup>(٥)</sup> كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كملاعبة الزوجة ؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ، والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كل هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

(١) أى وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١٣١ )

(٣) أى فروية أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب . وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً . راجع المسألة الثانية في المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم ( ج ١ - ص ١٣١ )

(٥) لعل الأصل ( إذ ) لا إذا . فهو تعليل لسابقه

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو (١) خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ اذ جىء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إما جىء فيه بما هو خادم للمطلوب التارك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا (٢) لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله

### فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن (٣) ضد ما اقتضاء في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال . وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعى ، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبى عليه أمور (٤) فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفاسد ، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

(١) أى النشاط والراحة التى هى خادم لما يطلب فعله من ضرورى أو حاجى مثلا : أى فليس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب التارك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلا فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

(٢) فاذا داوم عليه وضع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئا من المصالح ، بل كان مضيعا لها فلهذا نهى عن الدوام

(٣) كما هى عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله (على ما يقتضيه الحال الخ) أى فان أدى استعماله الى تفويت مصلحة نهى عنه ، والا فلا

(٤) أى فروع فى مسائل متنوعة . وقوله ( وأصول عملية ) أى قواعد كلية تفيد عملا كما سيقول : ( فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد )

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخمتها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثر الفساد فى الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذه فى حاجاته وتصرفه فى أحواله لا يسلم فى الغالب من لقاء المنكر أو ملامسته. فالظاهر يقتضى الكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضى أن لا بد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل ، وهى إما مطلوب بالأصل (١) وإما خادم للمطلوب بالأصل ؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضيق والحرج (٢) ، أو تكليف ما لا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للإنسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمغفوعه ، لأنه بحكم التبعية (٣) لا بحكم الأصل . وقد بسطه الغزالي فى كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه أخص (٤) من هذا . فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد وقد قال ابن العربى فى مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه - : فان قيل

(١) يرجع إلى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده

(٢) يرجع إلى قوله (خادم) . وقوله (أو تكليف) راجع إلى قوله (إما مطلوب بالأصل) ، فان الحاجى خادم للضرورى الذى هو حفظ الحياة فى البيع والشراء والمساكنة مثلا. فان كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذى هو ضرورى وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالأصل

(٣) أى لضروريه أو حاجيه فقط . ولو كان بحكم الأصل مباحا لما أزم بالوقوف عند حد . وقد سماه عفوا كما سبق له فى ذكر مرتبة العفو ، وأنها مرتبة غير الاحكام الخمسة ، وليست داخلة فى المباح

(٤) لأنه بناه على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد ، أما هنا فالمنكر التى مثلها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لا تدخل للمؤلف فى جلبها . فهو يقول : إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا ما يقتضى حظرها ، سواء أكان من جهتها هى أم كان من عوارض خارجة عنها ، فانها تؤخذ بقدر الحاجة فى وقت الحاجة ، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع فى المحظورات دفعا للحرج ولتكليف ما لا يطاق ، ويكون ما لا يسبها من المحظورات من باب العفو

فالحمام دار يغلب فيها المنكر ، فدخولها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمام موضع تداوٍ وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان ، فالحمام كبلد عموما ، وكلنهر خصوصا هذا ماقاله . وهو ظاهر في هذا المعنى (١) .

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرص ، وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع ففي المسألة نظر ، ويتجاذبها طرفان : فمن اعتبر العارض سدّ في بيوع الآجال وأشباهاها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسدّ ما لم يبدُ الممنوع صراحا (٢) . ويدخل أيضا في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب (٣) ، فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون . وهو ظاهر . أما اذا (٤) كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع الى الغناء وإن قلنا إنه مباح ، إذا حضره منكر أو كان في طريقه ، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه ، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن (٥) والحالة

(١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح ، وفصله هناك تفصيلا وافيا

(٢) فان ظهر أنه يقع في الممنوع غالبا أو قطعا . مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فانه لا خلاف في اعتبار المحذور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح

(٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة . لكن الأصل في الأشياء الطهاره فهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؟ ينبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو العكس كما هو رأى ابن حبيب

(٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلي الفرق

(٥) تفرع على النقي وببانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما له وحضره المنكر وعولنا

هذه أن يستوفى المكلف حظه منه ، فلا بد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره .  
 وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص ، واليه يرجع وجه الجمع  
 بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها  
 فان قيل : فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى المفسد وإن كان أصله  
 مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها  
 مما هو مطلوب شرعاً ، وحض كثير من الناس على ترك الزواج وكسب العيال ،  
 لما داخل هذه الأشياء واتبعتها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك  
 أنه ترك<sup>(١)</sup> الجماعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما  
 هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء ، وفقهاء ،  
 وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب الثوبات . وهذا كله له دليل في  
 الشريعة ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمًا  
 يَتَّبِعُ بِهَا شَعْفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ<sup>(٢)</sup> » ، وسائر ما جاء  
 في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا  
 أو وجوبا ، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد ، من وجهين : « أحدهما » أنا إنما تكلمنا في  
 جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها<sup>(٣)</sup> فمن عمل على أحد الجنائز  
 على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح  
 فلذا أبيع له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، فحظه منه  
 كالعدم . فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله ( فلا بد من تركه ) تفریع  
 على قوله ( لأنه غير مطلوب الخ ) ومعنى ( لا يمكن ) لا يجوز

( ١ ) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه ساس لازمه . وكان لا يجب أن يذكر  
 ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فليس مما نحن فيه

( ٢ ) رواه البخارى وأبو داود والنسائي

( ٣ ) أى من الحاجةية . وهى التى يؤدى الكف عنها إلى ضيق وحر

فلا حرج عليه . ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأننا لم نتعرض <sup>(١)</sup> في هذه المسألة للنظر فيه « والثاني » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فأنها في الغالب قاذحة في أصول <sup>(٢)</sup> الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفسدة المنجرة بسببه ، أو ترك <sup>(٣)</sup> ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدر في مقصودنا على حال

### فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادماً للمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه ؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري ، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب ، وبين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الحظ ، أو من جهة الخطاب الشرعي فإذا أخذ من (١) انظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر . يجرى فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؛ وكذلك الحاجة المؤدية إلى الضيق والحرص الفادح

(٢) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطف في المعنى على قوله (للإشكال) أي أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطيقها كثير من الناس ، لأن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلاً مبنيًا للمجهول أي ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل<sup>(١)</sup> ؛ لأنه في القصد الشرعي خادماً للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذي هو خادماً للمطلوب الفعل انقلابه طاعة ؛ إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادماً للمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح<sup>(٢)</sup> انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الإذن . وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فالعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فإن هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللعب ، فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدُّ لها . وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة ، لأنه مخير فيه كالمباح حقيقة ، وقد مر<sup>(٣)</sup> بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة . وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً للمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخل تحت الطاب فلله بد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه . ويعلم أيضاً أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطاب بالكل يعني وهى أخذ كذلك برىء من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة .

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان مخدومه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخل تحت الطاب أى الكلي ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة

(٣) أى في المسألة الرابعة من المباح



فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق <sup>(١)</sup> فيه إن شاء الله تعالى

فإن قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول ، فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هذا الوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا <sup>(٢)</sup> بالقصد الأول ، فإنه استوى مع النوم مثلا ، والاستلقاء على القفا ، واللعب مع الزوجة ، في مطلق الاستراحة ، وبقى اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح ، فإذا أخذه من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، وإن أخذه من جهة الطلب فلا طلب <sup>(٣)</sup> في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر <sup>(٤)</sup> فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر إلا كثر منه والدوام عليه ، ولا كان منهيًا عنه بالكل ، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب

(١) أى وأنه غير معقول انقلابه طاعة ، لانه من قسم المنهى عنه بالكل ، فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لانه لم يطلبه جزئيا . وهو ظاهر ، ولا كليا ، لانه منهى عنه

(٢) أى لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل صاد عن المطلوب

(٣) أى بالقصد الأول المعتد به يعنى ولا طاعة بدون طلب شرعى ، لانها امثال أمر الشارع

(٤) أى لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني ، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوبا فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة ، لو كان كذلك مانهى الشارع عن استدامته ، لأنه يكون حينئذ خادما لمطلوب الشارع . والواقع والفرص أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شبيها به .

### فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ؛ كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطِيقُهُ <sup>(١)</sup> » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله . « إِنْ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ » قيل : وما بركات الأرض ؟ قال : « زهرة الدنيا » فقيل : هل يأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لا يأتي الخير الا بالخير ، وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ » الحديث ، وقال حكيم ابن حزام : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم قال : « إِنْ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ » الحديث <sup>(٢)</sup> ! وقال « الْمَكْثُرُونَ هُمْ الْأَقْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » الحديث <sup>(٣)</sup> ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم يمه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

(١) تقدم ( ج ٢ - ص ٢٦٤ )

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١١٣ )

(٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ ( ان المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفع فيه يمينه وشماله الخ ) عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر . وفي رواية لمسلم ( إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا ) واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما

الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطلوب ، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب . فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملي ، فلم يخرج النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلي ، والنهي تبعي . فلم يتعارضاً ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون اليه في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة والفوائد المبينة عليها كثيرة .

### ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب . الفعلي أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك . وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام : وهي الوجوب ، والندب ، والكراهة . والتجريم .  
وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام ، بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء الترك . فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية . ومن حدا حدوهم ممن أطرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة ، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المباحات من قبيل الرخص كما مر (١)

(١) في الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا فهو رخصة . والعزيمة هي الأولى التي نهى الله عليها بقوله (وما خلقت الجن والانس

في أحكام الرخص . وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقتين :

(أحدهما) من جهة الأمر ، وهو رأى من <sup>(١)</sup> لم يعتبر في الأمر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء ، وهو <sup>(٢)</sup> شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للأمر والناهي ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس <sup>(٣)</sup> النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الأمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبير والصغير من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبى المعالى فى « الإرشاد » فانه لم ير الاقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الأمر والناهي ، وإنما صح عنده الاقسام بالنسبة الى المخالفات فى نفسها . مع قطع النظر عن الأمر والناهي . وما رآه يصح فى الاعتبار

(والثانى) من جهة معنى الأمر والنهى . وله اعتبارات :

« أحدها » النظر الى قصد التقرب بمقتضاها . فان امتثال الأمر واجتنب

إلا ليعبدون) فالأصل أنهم ملك . وليس لهم عليه من حق ولا حظ . بل عليهم التوجه الكلى لعبادته ، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات . فالأذن لهم فى نيل حظوظهم رخصة وتوسعة

(١) هو أبو منصور الماترىدى . قال إن صيغة الأمر للطلب أى ترجيح الفعل على الترك وعزاه فى الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا فى النهى ما قالوه فى الأمر . فيكون معناه طلب الكف أى ترجيح الترك على الفعل . وقوله (الأمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته فى الطريق الثانى بقوله (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله (وهو رأى الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر . وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا رأى

(٢) أى الاقتضاء . لأنه الطلب بلا شرط شئ

(٣) أى وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام . وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله (بهذا الاعتبار) أى مواجهة الأمر بالعصيان والمخالفة . والمعقول أنه باعتبار الأمر لافرق

النواهي من حيث هي ، تقتضي التقرب من المتوجه اليه ؛ كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك . فطالب القرب لافرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت <sup>(١)</sup> عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والحرم عنده ، لأن الجميع يقتضي تقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادي في القرب هو المطلوب فحصل من تلك أن الجميع على وزن واحد في قصد التقرب والمهرب عن البعد

«والثاني» النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند المخالفة ، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فالباقي على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طلب من طلب ، كالأول <sup>(٢)</sup> في القصد الى التقرب . وأيضا <sup>(٣)</sup> فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعا الى مكمل خادم ، ومكمل مخدوم ، وما هو كالصفة والموصوف فمضى حصلت المندوبات كملت الواجبات ، وبالضد فالأمر <sup>(٤)</sup> راجع الى كون

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخرج المكروه والحرام عن قوله ( حسبما دلت عليه الشريعة ) مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا للجميع لكان أظهر

(٢) أي كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول . فالكل اما طلب مصلحة أو درء مفسدة

(٣) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني . ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلا تمييز بينهما

(٤) أي المسمى في عرف غير هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكمال . ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقا سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل ، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكمل وجوهاها ، فكان الافتقار الى المندوبات كالمضطر اليه .  
 في أداء الواجبات ، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار ،  
 فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات .  
 من حيث كانت رائداً لها <sup>(١)</sup> وأنسابها ؛ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى  
 العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصي يريد الكفر » ، ودل على ذلك  
 قوله تعالى : ( كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » وتفسيره في الحديث <sup>(٢)</sup>  
 وحديث <sup>(٣)</sup> : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات » الخ ، فقوله <sup>(٤)</sup>  
 « كالأعي حول الحمى يوشك <sup>(٥)</sup> أن يقع فيه » . وفي قسم الامثال قوله : « وما  
 (١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومتى  
 تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرئت على أكبر منها . كما في حديث البخاري  
 ( لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده ) أي فلا  
 يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده  
 (٢) حديث الترمذي وصححه ( إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة . فإذا  
 هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهو الران  
 الذي ذكره الله تعالى ) ومعنى ران على قلبه غطاه . أي فالمعاصي الرائنة على قلوبهم  
 كانت سبباً في شقائهم بالكفر . وهذا وإن كان غير مانحن فيه إلا أنه تقرب للموضوع ،  
 وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الآتية في الحرام المؤدى  
 إلى الكفر ، لافي المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدليلان على كلاً  
 النظيرين السابقين برمتهمما ولقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث ( ما تقرب  
 إلى عبدي ) . والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث ( الحلال بين ) فعليك  
 بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

(٣) تقدم ( ج ٣ — ص ٨٦ )

(٤) إما أن يكون خبره محذوفا يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه . وإما  
 أن يكون الأصل هكذا ( إلى آخر قوله ) والأول غير مألوف في تأليفه

(٥) أي فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سبباً للوقوع في محرم ،

حيث يكون المشتبه فيه إما مكروهاً أو خلاف الأولى فقط

تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه» الحديث (١)

والثالث النظر الى مقاباة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش الى الفرش بحسب الارتباط الحكيم وما دل عليه قوله تعالى (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه) وقوله: (الله الذى أنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم — الى قوله: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظالم كفار) وأشباه ذلك، فتصرف النعمة في مقتضى الأمر شكراناً لكل نعمة وصلت اليك، أو كانت سبباً في وصولها اليك، والأسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصرفها في مخالفة الأمر كفراناً لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره الغزالي في «الإحياء» وهو يقتضى أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهى ونهى. فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق. وثم أوجه آخر يكفى منها ما ذكر. وهذا النظر (٢) راجع الى مجرد اصطلاح، لا الى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي — كما يقول الجيهور — بحسب التصور (٣) النظرى، وإنما أخذوا في

(١) جزء من حديث أخرجه البخارى. وأوله (قال الله تعالى من عادى وليا فقد آذنته بحرب. وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه. ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

(٢) أى الذى بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفى

(٣) أو كما قال فى صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر)

نخط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ) أن يقوم بغير التعبد و بذل المجهود . في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاحة العبد لسيدته في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لاني الدنيا ولا في الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والرب يفعل ما يريد .

### فصل

ويقضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هي مخالفة الأمر<sup>(١)</sup> أو النهي ، أو من حيث ناقضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف ، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، وإذا كان مرجوحاً فالراجع الأخذ بما يضاذه من المأمورات ، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة<sup>(٢)</sup> في الجملة ، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « يا أيها الناس توبوا الى الله فإني أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة<sup>(٣)</sup> » وقوله : « إنه ليغان على

(١) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول ( مخالفة الأمر والنهي ) كما يناسب أن يزيد بعد قوله ( ناقضت وضع المصالح ) فيقول ( أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب ) ليكون تفريراً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني

- (٢) أي فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة  
 (٣) رواه النسائي ، كما في كنوز الحقائق للناوي



قلبي فاستغفر الله» الحديث<sup>(١)</sup> ويشمله عموم قوله تعالى: ( وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولا أجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — تقصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها ، والعاقل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً ، وقسم المسكفون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى ( فأما إن كان من المقربين<sup>(٢)</sup> فروحٌ وريحانٌ وجنةٌ نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين ) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان النضائل ، حتى يعدوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ، ومن لم يعمر أنفاسه بطالا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضاً نبه حديث<sup>(٣)</sup> الندامة يوم القيامة ، حيث تعم الخلائق كلهم ، فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن ، والمحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

(١) بقيته ( في اليوم سبعين مرة ) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني

(٢) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة ( والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يضاف مثل ذلك لأصحاب اليمين ، وإنما أضاف اليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين. هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم ( في سدر مخضود وطلح منضود ) إلى آخر النعم التي أعدها لهم

(٣) حديث الترمذي ( ما من أحد يموت إلا ندم : إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد ، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع ) وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضاً معنى ( نزع ) غير معنى ( أحسن ) فلعله اطاع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث . ومع ذلك لحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه

فان قيل : هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا تقص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت <sup>(١)</sup> أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها <sup>(٢)</sup> في الأكلية والأرجحية . وقال الله تعالى : ( تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ) وقال : ( ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ) ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها . ولذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي ، وتتحسر إذا رأت شغوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكبراء من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « في كل دور الأنصار خير <sup>(٣)</sup> » قال سعد بن عباد : يارسول الله خير دور الأنصار فجعلنا <sup>(٤)</sup> آخراً ، فقال : أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار ؟ <sup>(٥)</sup> وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير <sup>(٦)</sup> »

(١) في حديث الترمذى

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف كما تتراءون الكواكب في السماء

(٣) جزء من حديث تقدم ( ج ٢ - ص ٣٥ )

(٤) الرواية بما في البخارى في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل . وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام ، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة . أى فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك ، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخارى

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب  
أيضا فلا تعارض بينهما والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار  
سيئات المقربين » راجع <sup>(١)</sup> الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

### ﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق <sup>(٢)</sup> لله وما هو حق للعباد ؛ وأن  
ما هو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ما هو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى  
ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالا من  
جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً <sup>(٣)</sup> عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من  
جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف اذا سمع مثلاً قول الله  
تعالى : ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) فلامتثاله هذا  
الأمر مأخذان :

( أحدهما ) وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ،  
وإلى زاد يبلغه ، وإلى مركوب يستعين به ، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموناً  
وإلى استعانتة بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، وإلى غير ذلك من الأمور  
( ١ ) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبها عن مراتب فوقها . وهو من  
هذا الباب

( ٢ ) أى صرف . والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصالحة العباد دنيا أو أخرى ،  
وهو العبادات والتحليل والتحرير وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك . ومنها  
ما كان حقاً لله والعبد ولكن حق الله دغلب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام  
نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب . كالتعق للعبد مثلاً .  
هذا ، ولكنه في التفريع أجمل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا  
جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .

( ٣ ) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله ، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً  
ولا يقال إنه تعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة  
بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالفسدة ، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال ، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم<sup>(١)</sup> عليه

( والثاني ) أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالى<sup>(٢)</sup> أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من رmqه بقية ، وأن الطوارق<sup>(٣)</sup> العارضة والأسباب الخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني ، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها<sup>(٤)</sup>

(١) أي إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعني ولكنه لا يزال متوجهاً ، بدليل أنه إذا عاج الزهاب للجمج مثلاً حتى أداه صح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه . ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً

(٢) أي الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية

(٣) لعلمها ( الطوارق ) بالهمز ، فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لاتناسب . وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله ( أو ليست بطوارق ) نظر أرقى مما قبله

(٤) فكان الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها ، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها

وأما الثانى فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم<sup>(١)</sup> ما يدل على صحة ذلك الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء فى القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطى الأسباب أولاً<sup>(٢)</sup> كقوله تعالى : ( وما خلقت الجنَّ والإنسَ إلاَّ ليعبدون ما أريدُ منهمُ من رزقٍ وما أريدُ أن يطعمون ) قوله تعالى : ( وأمرُ أهْلِكَ بالصلاةِ واصطبرْ عَلَيْهَا لانسألكَ رزقاً نحنُ نرزُقكَ ، والعاقبةُ للمتقون ) فهذا واضح فى أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله ، فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقضى الكلام أن من اشتغل<sup>(٣)</sup> بعبادة الله

( ١ ) فى المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذى يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعية فى الأسباب

( ٢ ) تقدم فى المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى ( لا نسألك رزقا ) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو يجعل اللقمة فى الفم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله ( فهذا واضح الخ ) هو من الخفاء بمكان ، لأنه أين التعارض فى الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقاً إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتى لنا فى الدليل الثالث فى آية ( وأمر أهلك )

( ٣ ) يعنى دون أن يدخل فى الأسباب الموضوعية لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن فى الآيات تعليق ولو ضمناً يقتضى أن تترك الأسباب رأساً ، فأتى الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذى تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايان ، فضلاً عن سائر الطاعات ، بل ربما كان الأمر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر : ( ادع الله أن يوسع على امتك ) فقال له ( أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الخ ) . وأما آية ( ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ) فمحل الجزاء

كفاه الله مؤونة الرزق . وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح  
المجتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى ( وإن  
يمسك الله بضرٍ فلا كاشفٌ<sup>(١)</sup> له إلا هو ، وإن يُرَدِّكَ بخيرٍ فلا رادَّ لمضله<sup>(٢)</sup> )  
وفي الآية الأخرى : ( وإن يمسك بخيرٍ فهو على كلِّ شيءٍ قدير ) وقال :  
( ومن يتوكل على الله فهو حسبه<sup>(٣)</sup> ) بعد قوله : ( ومن يتق الله يجعل له  
مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه .  
والآيات في هذا المعنى كثيرة

« والثاني » ما جاء في السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ  
الله يحفظك ، احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة ،  
إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو  
اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك  
شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث<sup>(٤)</sup> ! فهو كله نص في ترك الاعتماد<sup>(٥)</sup>  
قوله : ( من حيث ) كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة  
الثانية في الرخص . وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث  
(١) ، (٢) أي أي ضرر وأي خير أرادته لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه  
ليك ، لا يغالبه أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها  
وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

(٣) نعم . وقد ورد ( اعقلها وتوكل ) و ( لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم  
كما يرزق الطير تغدو خصاصاً وتروح بطاناً ) فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية  
التوكل — تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن  
الأسباب لا أثر لها رأساً ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امثال الأمر  
بالأخذ في السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفي بقيته مما يناسب  
هنا قوله ( فان استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فان لم تستطع فان في  
الصبر على ما تكره خيراً كثيراً )

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب ، لأن الاعتماد عليها عند

على الأسباب ، وفي الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل<sup>(١)</sup> كقوله : « اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا مُعطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد<sup>(٢)</sup> » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد : « إن يكنه فلا تطيقه<sup>(٣)</sup> » وقال : « جف القلم بما أنت لاق<sup>(٤)</sup> » وقال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتسكح فان لها ما قدر لها<sup>(٥)</sup> » وقال في العزل : « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة<sup>(٦)</sup> » وفي الحديث « المعصوم من عصم الله<sup>(٧)</sup> » وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حفظه من الزنى أدرك ذلك لا محالة<sup>(٨)</sup> » إلى سائر ما في هذا المعنى مما يؤمن معناه النظر اليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فيهما ، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضا

(٢) رواه البخارى

(٣) احدى روايات مسلم وفي رواية البخارى (فان تساط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فإنت قتله ، لأن ما في قدر الله ليس كذلك (٤) رواه البخارى عن أبى هريرة في باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الاذن بالاختصاص لتضرره بالجزوبة مع فقره

(٥) أخرجه في التيسير عن الستة ، وفي اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفق عليه

(٦) حديث أبى سعيد في غزوة بى المضطاق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال ( لا عليكم الخ ) أى لا ضرر عليكم في عدم العزل : لأن العزل وعدمه سواء . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما في التيسير

(٧) أخرجه البخارى في القدر في باب ( المعصوم من عصم الله )

(٨) رواه الشيخان . وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

هو صريح فى أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لا تملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً ، وأن الله هو المعطى والمانع ، وأن طاعة الله هى العزيمة الأولى

« والنالـث » . وأبـت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت<sup>(١)</sup> قدماء معانها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا نتكل ؟ قال عليه الصلاة والسلام ( اعملوا فكل ميسر لما خلق له ) فلماذا تأتى بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب فى العادات مع أنها عامة كما ترى ؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب فى الطاعات أيضاً وبالجملة فالأخذان المذكوران غير ظاهرين ؛ لأنهما فى مقام آخر لا ينافى الأخذ بالأسباب

( ١ ) الشواهد التى ساقها المؤلف هنا محل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماء فانما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه فى ذلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية فى قوله تعالى ( يا أيها المزمّل قم الليل إلا قليلاً ) وقوله ( أفلا أكون عبداً شكوراً ) جواباً لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر ؟ لا ينافى أن يكون الشكر بالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتماً ( قم فأنذر الى قوله : ولربك فاصبر ) وهذا فى أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً ، ومثله ( فاصدع بما تؤمر ) واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد ( وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين ) ( أوليس الله بكاف عبده ؟ ويخوفونك بالذين من دونه الى قوله : أليس الله بعزيز ذى انتقام ) وما وصل اليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبتته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته ، وعظيم جنده المائتين للسموات والأرض ، وأن واحداً من الجند كجبريل الذى أراه له قبلاً ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها . بعد هذا نكح جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب فى الأسباب المشهورة ؛ وأنه ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا لم يجد قوتا أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى ( وأمر أهلك بالصلاة الآية ) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه فى الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد . فكيف يعد هذا بما نحن فيه ، وأنه مع دواعى خوفه وعدم استكمال الشروط



وقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً<sup>(١)</sup> » . وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف<sup>(٢)</sup> من قومه حين تماثلوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له : أو الأسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل ( لعنك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين ) . ( ما على الرسول إلا البلاغ ) وأمثال ذلك ، وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلا على مدعاه . وآية ( ولا يخشون أحدا إلا الله ) تؤيد ما ذكرنا ، فإن عدم خشية غيره تعالى ماجاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك ، ألا ترى الى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا تقويته بهارون الأفسح منه ، وأنه يخاف قتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم إليه هارون قالوا معا ( إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى ) فلما سمعا التأييد بقوله تعالى ( لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى ) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته . وقول هود ( فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون ) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد ، فليس مما نحن فيه أيضا ، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على دداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيدته والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيه فانهم أخذوا بالأمر ( قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ) بدون نظر الى الرخصة في قوله تعالى ( ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ) . وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

( ١ ) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال ( أفلا أكون عبدا شكورا ) أخرجه الخمسة الا أبا داود ( تيسير )

( ٢ ) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلا ، لكان أليق ، فسيأتي في وصف الرسل ( ولا يخشون أحدا إلا الله ) فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف

( قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ) الآية ! وقال له : ( ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع أذاهم وتوكل على الله ) فأمره باطراح ما يتوقاه فإن الله حسبه ؛ وقال : ( الذين يُبَاغِزُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ) وقال قبل ذلك : ( وكان أمرُ اللَّهِ قَدْرًا مُقْدُورًا ) وقال هود عليه السلام لقومه وهو يباغهم الرسالة : ( فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون ؛ إني توكلت على اللَّهِ ) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : ( ربنا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّغَى ) فقال الله لهما : ( لا تخافا ، إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى )

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عنده في قوله تعالى : ( غير أولي الضمير ) ولكنه كان بعد ذلك يقول : إني أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إليّ اللواء وأقعدوني بين الصفيين ! فترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندع بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أمروا بالهجرة وشدد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه ، ولا تكليف بما لا يطاق ، قال لبيه : إني أجد حياة فلا أعذر ، احملوني على سرير ! فملوه ، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول : هذا لك وهذا لرسولك . الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخ لي أحداً ، فرجعنا جريحين فلما أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي : أتفوتنا غزوة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة تركها ، وما منا إلا جريح ثقيل ، فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أيسر جرحاً منه ، فكان إذا غاب حملته عقبه ومشى عقبه ، حتى اتهمنا إلى ما اتهمى إليه المسلمون . وفي النمل من هذا النحو كثير . وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية

فإن قيل : إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت أطراح الأسباب جملة ، أعنى ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده .  
وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأياها فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب : فمنها ما هو مطلوب حتما ، كالتقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة ، ومنها ما ليس بحتم ، كالندوبات . فكيف يقال إن الندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم في النظر .

وأياها فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : ( وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ <sup>(١)</sup> ) وقوله : ( وَتَزَوَّدُوا ) وقوله : ( وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ ) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لا يقتضيه <sup>(٢)</sup> فلا بد من صحة أحدهما ؛ وإن صح بطل الآخر . وليس ما دلتكم عليه بأولى مما دللنا عليه ، والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم <sup>(٣)</sup>

(١) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلا هنا ، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكما قال هنا ( وسائر الضروريات المراعاة الخ ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية ( وأعدوا لهم ) فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ الثانى ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً ، بل إسقاط الأسباب التى تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أى لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضى الدلالة على تقديمها حتماً

بعض الأسباب خاصة - وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى - على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك و بين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعل من أطرحها عند التعارض ، وعمله عليه الصلاة والسلام على أطراحها كذلك في مواطن كثيرة ، وندبه إلى ذلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة . وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان ، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الثانى فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإما فصح للمكف فى أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة ، لا من باب عزائم المطالب ، وبيان ذلك فى فصل الرخص والعزائم . وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض . وأيضا فان حقوق الله إن كانت ندباً إنما هى من باب التحسينات ، خادم للضروريات ، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات . وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل . فلاجل هذا كله قد يسبق<sup>(١)</sup> إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد ، وهو نظر فقهى صحيح مستقيم فى النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ فان أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا ، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا ، وإلى هذا كله فان تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث<sup>(٢)</sup> يعارض فى تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى ، فانه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه ، ولكننه صام ، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها ، وإدامة الحضور فيها ، أو ما أشبه ذلك ، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه ، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى . فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هو كما ترى من الخطابة

(٢) وفى الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد  
بذكر البتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه في المسألة حسن جدا (١)  
وبالله التوفيق

### فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف  
لا إلى غيره ، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله  
تعالى . وقد تبين هذا في موضعه

### ﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر  
راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارها معا من  
جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بد من التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل  
أو التعاون

فإن كان الأول (٣) فحاصله راجع (٤) إلى قاعدة سد الذرائع ، فإنه منع الجائز (٥)

(١) نعم ، فقه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق  
كما أشرنا إليه . كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودناه من  
المؤلف رحمه الله

(٢) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعا ، مع الاتفاق على عدمه

(٣) ومثاله مشترى الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه  
لكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى التضيق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا  
أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال ( لا حكرة في سوقنا ) الحديث

(٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل ، كالك . ومنهم من يخصها بمواضع  
قد يكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله ( فإنه منع الجائز ) مبنى على إعمالها  
(٥) أي المأذون فيه ، لأن الموضوع الأمر

لثلاثا يتوسل به إلى الممنوع ، وقد مر ما فيه <sup>(١)</sup> ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد  
« والثاني » اعتبار جهة التعاون ، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملل <sup>(٢)</sup>

( ١ ) وانه متفق عليه في الجملة ، وانه حصل اختلاف في بعض التفاصيل  
( ٢ ) صوابه ( المآل ) كما يعينه المقام ولا حق الكلام أو كما سيأتي في المسألة  
العاشرة من كتاب الاجتهاد

( وتلخيص المسألة ) أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين : اعتبار أصله  
وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل  
والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على  
أصله والنهي على ما يؤدي إليه ، أو بالعكس

فان كان الأول ففقيه خلاف ( ١ ) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه  
ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — ( ٢ ) اعتبار جهة التعاون والمآل  
لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهى عنه ، وأيضا  
يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفيا في ذاته شرائط الحل  
ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية لمنهى عنها ،  
كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فان ظاهرها الحل باعتبار  
ذاتها وإن أدت إلى الربا ( ٣ ) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي  
الأصل . لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضروري أو  
حاجي . فيؤدي إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ماتقدم في الفصل  
الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجع برمته — وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار  
النهي الذي في الأصل . لثلاثا يؤدي إلى إلغاء النهي ، والتوسل بالممنوع شرعا إلى  
مطلوب ضعيف استحسانا وهو جهة التعاون ، كالمثل الذي ذكره المؤلف ( يسرق  
ليصدق ) وهو باطل ( ليتها لم تزن ولم تصدق ) ومحل اعتبار النهي مالم يكن فيه  
معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلقئ  
الركبان ، فانه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله ، واهمال هذا الكسب

الممنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بما آلتها ، ولأنه فتح باب الحيل  
« والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية ، أو لا . فإن  
كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انحراف  
الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد

وإن كان الثاني فظاهره شنيع ، لأنه الغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور  
به تعاوناً ، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضرورى والحاجى  
لأنه تكميلي . وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى  
قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منهي عنه ، ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة ، حيث يشترن من السوق  
حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان ، فهو منهي عنه يؤدي إلى المطلوب  
هو ارفاق العامة ، فقدمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبادى هو من الضرورى  
أو الحاجى وهو نصح مطلوب ، وتركه منهي عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاون  
ورفق بأهل الحضر ، لأن البدوى يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار ، ولكن  
الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر ، وفيه تضيق عليهم  
فألغى النهى عن ترك النصح ورعى المطلوب وهو التعاون رفقاً بالحضر ، وتقديم  
للمصلحة العامة ، وكذا تضمين الصناع-والصانع ادين بالوكيل ، والمودع بالفتح-  
وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضامين منهي عنه حفظاً  
لحقوقهم ، ولكنه روى جانب الطلب في التعاون ، فجعلوا ضامين تقديماً للمصلحة  
العامة . وكذا مسألة أبى بكر رضى الله عنه ، بسبه لعيلة ضرورى أو حاجى ، وتركه  
منهي عنه ، لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين ، فألغى النهى في الأصل وروى  
جانب التعاون والمآل ، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضرورى والحاجى  
هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصة  
للمنافع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضى الله عنه من نقل قتلى أحد من  
مقابرهم إلى جهة أخرى لاجراء العين الجارية بجانب أحد ، وكان ذلك بمحض  
الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشریح جثث الأيموات لفائدة طب  
الأحياء ، إلى غير ذلك ، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كلمنوع من تلقى الركبان ، فان منعه في الأصل ممنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق ، وأصله ضروري أوحاجي لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادي ؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمن الصناع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فان جبهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق - إذ قدموه خليفة - بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم في التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوضه من ذلك في بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

## الفصل الرابع

### في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم المعنوي ، كان له صيغة مخصوصة أولاً ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى (١) ذلك ، أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولاً ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم ، حسبما تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة (٢) فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

- (١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة ؛ وبستدل عليه هناك بجملة وجوه
- (٢) لم ترد مقيدة . وقوله ( قضايا الأعيان ) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعدر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطى



حكايات<sup>(١)</sup> الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة . والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه

(والثاني) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها<sup>(٢)</sup> الى الأدلة القطعية . وقضايا الأعيان محتملة ؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة<sup>(٣)</sup> من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الأعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولاتنهض الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ كافي المسألة السفرية<sup>(٤)</sup> بالنسبة الى الملك المترف ، وكافي الغني بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص ، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غني

(والرابع) أنها لو عارضتها فيما أن يُعملا معاً ، أو يهمل ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعني في محل المعارضة : فإعمالها معاً باطل<sup>(٥)</sup> وكذلك إهمالها ؛ لأنه

(١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية ، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً (٢) أي فالأدلة القطعية التي اتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أي مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء

(٤) فان العلة للرخصة بالافطار أو القصر المشقة ، وايست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره . وهكذا ما بعده في الغني بالنسبة الى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معا وهو لا يجوز

إعمال<sup>(١)</sup> له معارضة فيما بين الظنى والقطعى . وإعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو خلاف القاعدة ، فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب

فان قيل هذا مشكل على بابى التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، وإما بطلان هذه القاعدة ، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

«أحدهما»<sup>(٢)</sup> أن ما فرض فى السؤال ليس من مسألتنا بحال. فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا وفى الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد فى شىء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة فى تلك القضية المختصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لمانحنا ، فلا إشكال فى أن لامعارضة<sup>(٣)</sup> هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

(١) لان إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوى

(٢) أين ثانيهما

(٣) أى والعموم معتبر . ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التى تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لا يليق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله ( أو محل عموم الاعتبار ) لعل الأصل ( اعتبار العموم ) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الاعتداد به إذالم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل ، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعاً لا راحة للتخصيص فيه ، إلا أن الأول لقوة الجزئى سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل ، والثانى لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال ، كما<sup>(١)</sup> إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العامة . وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال ، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة ، كحديث ( ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ ) وكافي آية ( يد الله فوق أيديهم ) وهكذا . وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه ، كمثالي الملك المترف والنصاب لا في أصول العقائد .

وبالجملة فالمقام مشكل ، لأننا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف ، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة ، فاما أن تؤوله وإما نسقطه ، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال ؛ وأيضا فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء . ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه ، وليس تمثيلا لما نحن فيه ، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأننا نقول : البعد شاسع بين المقامين ، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة العقلية والنقلية ، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص ، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين : إما التأويل ، أو الإهمال . ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تؤوله أو نظرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد — وهو الذي يناسب ما يدكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة — خرجت عما نحن فيه ، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله : ( مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل ) وقوله : ( ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب . وربما كان قوله ( كما إذا ثبت الخ ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين . فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة ، فلعلك تصل إلى ازالة بعض ما أشرنا إليه من اشكالات المسألة

كلياً عاماً ثم ورد موضعُ ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات <sup>(١)</sup> » . ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمده على وجه لا ينحرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل ببناء على أن المراد بالمخصّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك مما نحن فيه

### فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة <sup>(٢)</sup> عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان <sup>(٣)</sup> ، فانه إذا تمسك بالكلية كان له الخيرة في الجزئي في حملة على وجوه كثيرة ، فان تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة <sup>(٤)</sup> في الكلية ، فثبت في حقه المعارضة ، ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين ، لأنه اتباع للمتشابهات ، وتشكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

- (١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا انساني
- (٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد ، لا في أصول الفقه
- (٣) مثلوا لها باذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكمة وللحبايلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لا جملها ورد الاذن . فاذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص
- (٤) لأن الكلّي على ما تقدم غير محتمل ، بل متحدد المعنى ، لا يقبل تأويلاً . فاذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة

ومثال هذا ما وقع فى بعض المجالس ، وقد ورد على «غرناطة» بعض العدوّة الأفریقیة فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد فى قتل موسى للقبطى ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله : ( هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ) وقوله : ( رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ) ، فأخذ معه فى تفصيل ألفاظ الآية بمجرد ما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لا يتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذكرت به بعض الأصحاب فى ذلك : المسألة سهلة فى النظر إذا روجع بها الأصل ، وهى مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك فى علم الكلام ، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل انهم معصومون أيضاً من الصغائر ، وهو صحيح ، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب ، ولك فى التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علمياً فى المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة<sup>(١)</sup> وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه لإجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لا يختلف عنه جزئى ما  
أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكليف عام

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد فى التشريع العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعله المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معياً . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات<sup>(١)</sup> ، وإعمال<sup>(٢)</sup> أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف . فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر معارض<sup>(٣)</sup> فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا علمنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المترف

(١) أى مع ان البينة قد تخطى ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهادة ، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الآلية فيهم

(٢) فى الاستدلال بها على الأحكام الشرعية . مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله أو أشد منه يقال فى القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته فى الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض . وكما إذا ظهر نص فى مقابلة القياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينئذ . فقوله ( كما إذا الخ ) راجع لما قبل إلا

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا فى الطعام بالكيل<sup>(١)</sup> فلا ينتقض بما لا يتأتى كيله<sup>(٢)</sup> لقلة أو غيرها ، كالتافه من الرُّ . وكذلك إذا عللناه فى النقدى بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمنا لقلته ، أو عللناه فى الطعام بالاقتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التى يترتب عليها الحكم عند ذوى العقول السليمة . وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة وروايه عن احمد وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدراهم والدنانير فذهب أبى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثمنية وقال ابن القيم انه الصواب ، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثنى هو المعيار الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب ان يكون مضبوطا محدودا لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكنت كالسلع ، ففسد أن تكون أصلا يرجع اليه فى تقويم الأموال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع اليه . ولو أبيع دراهم بدراهم متخالفة فى وصف ككون إحداها صحيصة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدراهم متجرا وجرا الى ربا النسبة فيها ولا بد . والأثمان لا تقصد لأعيانها . بل ليتوصل بها الى السلع فاذا صارت هى سلعا تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس . وهذا أمر معقول يختص بالتمدين . لا يتعداه الى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبالجملة فقد منع ربا الفضل فى النقدى لأنه مفوت لمصاحبة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة الى ربا النسبة . ومنع فى الطعام سدا لهذه الذريعة فى الأقوات التى تشتد حاجة الناس اليها ولتفاضل فى النقدى والطعام حرام ووسيلة للحرام

(٢) الكيل والتمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة فى السفر وإنما هى الأوصاف المنضبطة التى نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل ، سواء أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحنظ ما تشتد إليه حاجة الناس فى الأقوات والأثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لا يقال ، وجد السفر أم لم يوجد ، لأن الوصف الذى ينص به الحكم لا بد منه . فتأمل

في النادر ، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم<sup>(١)</sup> ، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار<sup>(٢)</sup> وكذلك تقول أن الحد علق في الخمر على نفس تناول حفظا على العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة في تناول<sup>(٣)</sup> الكثير . وعلق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الانساب ، فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الانزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية . والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً ، ولكنه أكد التقرير ها هنا . وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : « أحدها » باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق . وإلى

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاختصار عليه .

(٢) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة . وأن العموم العادي الذي يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار . إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الاقتيات والثنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار ، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة . وحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات ، وفي مسألة الخمر قليلة وكثيره وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لافرق بين قطر وآخر

(٣) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتحريم القليل والحد .

فيه من مكملات ضروري حفظ العقل



هذا النظر قصد<sup>(١)</sup> الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل<sup>(٢)</sup> والحس<sup>(٣)</sup> وسائر<sup>(٤)</sup> المحصنات المنفصلة

« والثاني » بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضى العوائد بالتقصد إليها ، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعمالي ؛ والأول قياسي

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي .

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي ؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتي بألفاظ عموم<sup>(٥)</sup> مما يشمل

(١) ويتضح بما أثبتته الأمدى في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضى أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص ، وإذا نظر إلى عدم ارادة العموم من اللفظ فإنه لا تخصيص . وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى ( خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير ) فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته ، وكذلك القدرة

(٣) كما في قوله تعالى ( تجي إليه ثمرات كل شيء ) وقوله ( تدمر كل شيء بأمر ربها ) وقوله ( ماتذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم ) فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه ، فإنه خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية

(٥) لما حصر والتخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي ، قال القرافي : الحصر غير ثابت ، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد . فإن العادة تقضى أنك لم تر كل الناس ولا يخفى أن مقاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل فى مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له فى أصل الوضع ، دون غيره عن الأصناف ؛ كما (١) أنه قد يقصد ذكر البعض فى لفظ (٢) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب (٣) والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : ( رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ) ( وهو الذى فى السماء إلهٌ وفى الأرض إلهٌ (٤) ) فكذلك إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فانما المقصود من لقي منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضرب جميع من فى الدار وهو معهم فيها ، فضربهم ولم يضرب نفسه ، لبرّ ولم يلزمه شيء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكذلك لا يدخل شيء من صفات البارى تعالى تحت الأخبار فى نحو قوله تعالى : ( خالق كل شيء ) ؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه . ومثله : ( والله بكل شيء عليم ) وإن كان عالماً بنفسه وصفاته ، ولكن الأخبار إنما وقع عن جميع

القرافى إجمالاً بعبارة المؤلف ونقل بعض أمثله ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص ان كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتهرة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخصص مايجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

(١) هذا من باب التشبيه ، لا التمثيل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع .

لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تفيد المطلوب بدليل . فهى أوقع فى باب الافادة ،

لأن من ملك حدى الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر . قال : فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان .

فالخاص أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات <sup>(١)</sup> الأحوال التي هي ملاك البيان ، فإن قوله : ( تدمر كل شيء بأمر ربها ) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها ، وإنما المقصود تدمير كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قل : ( فأصبحوا لآثر إلامساكنهم ) وقال في الآية الأخرى : ( ماتدر من شيء أنت عليه إاجعلته كالرميم )

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل داري أكرمه إلا نفسي ، أو أكرمت الناس إلا نفسي ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار ، أو ممن لقيت من الكفار ، وهو الذي يتوهم <sup>(٢)</sup> دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم . فهو إذاً الجارى في عمومات الشرع وأيضاً فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى ، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحتمل لفظه عليه ، إلا مع الجمود على

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس ؟ كما في الأمثلة المذكورة ، ومثالي الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجها فيكون مخصصاً . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع في الوهم دخوله ، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال . أما طريقة الأصوليين فبنية على أن كل ما يدخل وضعا يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره ، فيكون تخصيصاً

مجرد<sup>(١)</sup> اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أَيْمًا إهاب دَبِغٍ فقد طهر<sup>(٢)</sup> » قال الغزالي<sup>(٣)</sup> : خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، وتقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق<sup>(٤)</sup> لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطاق على جميع ما وضع له في الأصل

(١) أى باعتبار أصل الوضع . أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً . فلا يحتاج الى إخراج ، فلا تخصيص  
(٢) رواه أحمد والترمذى والنسائى عن ابن عباس باسناد صحيح  
(٣) يريد الغزالي أن استثناء الشافعى لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج الى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذى يعمل المؤلف لإثباته هنا

(٤) وقد يعد من ذلك مثل ( يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى أن قال : فلا ترجعوهن الى الكفار ) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء الى المسلمين يرد الى الكفار . وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الأفرادى . ولا يقال ان تخصيص ورد على النبي صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص فى معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين وإطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبى جندل لم يقبله صلى الله عليه وسلم . ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض . وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف . مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقران . ولا ينافى ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخوها عمار والوليد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردها ، فلم يردها ، ونزات الآية فى ذلك . لا ينافى هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها فى عقد الهدنة بلفظ ( من جاء ) الشاملة وضعا للنساء ، كما اعتراضوا فى أبى جندل والموضع يحتاج الى شيء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل فى كتب التفسير فى هذه الآية

حالة الأفراد ، فإذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالاته على ما كانت عليه حالة الافراد ، أولاً . فان كان الأول<sup>(١)</sup> فهو مقتضى وضع اللفظ ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام ، وكل تخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقلي أو غيرها ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب<sup>(٢)</sup> حملت اللفظ على عمومته في كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى<sup>(٣)</sup> الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فيهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثان ؛ بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : ( الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ) الآية ! شق ذلك عليهم وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانه بظلم؟<sup>(٤)</sup> فقال عليه الصلاة والسلام<sup>(٥)</sup> : « إِنَّهُ لَيْسَ بِذَلِكَ ، أَلَا تَسْمَعُ إِلَى قَوْلِ لِقْمَانَ : إِنَّ الشِّرْكََ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » . وفي رواية<sup>(٦)</sup> فنزلت : ( إِنَّ الشِّرْكََ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ) . ومثل

(١) كما في قوله ( والله بكل شيء عليم ) فليس محل إشكال ولا نزاع

(٢) أخذ عنوان ( العرب ) ولم يقل الصحابة مثلاً ، لما سيجيء في آية ( إنكم وما تعبدون إلح ) وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الاتي في الفصل في قوله ( فلقاتل أن يقول ان السلف الصالح الخ )

(٣) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد ( الى اشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعي الخ )

(٤) أي فقد ابقوا اللفظ على عمومته الذي كان له في الافراد ، ولم يتغير معناه عند استعماله ، حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله ( ليس بذلك الخ ) مع ان سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك

(٥) تقدم ( ج ٣ - ص ١٤٣ )

(٦) الرواية الأولى أقعد في الفهم ، وأوضح في الغرض

ذلك أنه لما نزلت : ( إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ) قال بعض الكفار : فقد عُبِدت الملائكة ، وعُبد المسيح ! فنزل ( إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْنا الْحُسْنَى ) الآية ! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ ، وبادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضع له اللفظ فى الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقى دلالة الأولى وقد لا تبقى . فإن بقيت فلا تخصيص ، وإن لم تبقى دلالة فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل ، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع ، ولفظ « الحقيقة العرفية <sup>(١)</sup> » إذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ما ثبت فى أصول العربية من أن للفظ العربى أصالتين : أصالة قياسية ، وأصالة استعمالية . فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وهى التى وقع الكلام فيها ، وقام الدليل عليها فى مسألتنا . فالعام إذاً فى الاستعمال لم يدخله <sup>(٢)</sup> تخصيص بحال

وعن الثانى أن الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وللشريعة

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية فى أنهما ينظر فىهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد ، كما قالوه فى لفظ دابة وأن استعماله فى خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الأفرادى ، يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام . فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التى يقررها فى هذا المقام

(٢) أى فهو وإن لم تبقى دلالة الوضعية ، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال . ودلالته حقيقية أيضاً لا مجاز ، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال ( وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل ) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدهما » المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثاني » <sup>(١)</sup> المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري : كما تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا مجاز ؛ فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ما يضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شرعٌ سوانه ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم

وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطارىء الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالمنتهى ( يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلمَ دَرَجَاتٍ ) فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره ، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه ؛ حتى إذا تبخر في إدراك معاني الشريعة نظره ، واتسع في ميدانها باعه ، زال عنه ما وقف من الإشكال ، واتضح له القصد

(١) أي فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية . والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبتته في الجواب الأول . والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني . أما الجواب عن الثاني فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة ، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة ، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضوع يستمد منها ، <sup>(١)</sup> وهذا الوضع وإن كان قد جرى به مضمنا في الكلام العربى فله مقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكمى أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب . فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته

### فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال

#### الأول <sup>(٢)</sup>

فأما قوله تعالى : ( الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه . والذى تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في حاجته لقومه بالأدلة التى أظهرها لهم فى الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : ( وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ) فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين ، وظاهر أنهما المعنى <sup>(٣)</sup> بهما فى سورة الأنعام

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة

الشرعية كالصلاة مثلا

(٢) لعل الصواب ( الثانى )

(٣) أى عنى بهما فى هذه الصورة إبطالا لهما بالأدلة ، وتقرير البعدهما عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق فى الواقع الذى هو ضد هما . وقوله ( فكان السؤال الخ ) يقتضى أن الآية نزلت قبل ظهور العناية فى الكتاب — أو على الأقل فى سورة الأنعام — بإبطال هاتين الخلتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان



إبطالا بالحجة ، وتقريراً لمنزلةهما في المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذي هو معاد لهما .  
فكان السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضا فإن ذلك لما كان تقريراً  
لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم ، دق أو جل .  
فلاجل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهي مكية نزلت في أول  
الإسلام قبل تقرير جميع كليات<sup>(١)</sup> الأحكام

وسبب احتمال<sup>(٢)</sup> النظر ابتداءً أن قوله : ( ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ) نفي على  
نكرة ، لا قرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتني رجل  
فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه ، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر ،  
ولانص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الإتيان  
بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل في السورة<sup>(٣)</sup> ما يدل على أن ذلك  
النفي وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت  
الآية من جهة إفرادها<sup>(٤)</sup> بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام

نزولها سابقا على تلك الآيات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ،  
فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع  
بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه  
(١) أي التي منها ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء )  
(٢) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة  
واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة ، لانص فيها على الاستغراق الوضعي ولا  
على غيره ، فجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لاحاجة إليه في هذا المقام ، لأن في مقام سبب الأجمال كما قال بعد ( فصارت  
الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ )

(٤) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسبقها - أي حتى على فرض  
أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا - وكونها في مساق  
تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل ومادق ، هذا وذاك جعل العموم  
محتملا ، وجعل الآية مجملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجملة في عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص<sup>(١)</sup> على هذا بوجه

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لهما بالحجة الخ ماسبق . فلما جاء ذكر الظلم في آية ( الذين آمنوا الخ ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلاحاجة به إلى تخصيص . وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها ( إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري ) فانما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم . وحج ، وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصاً بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآيات فهم من الآيات السابقة . ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلاحاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل . وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لاجمال فقط والحاصل أن قوله سابقاً ( والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة ) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله ( وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ ) وكذا قوله ( مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية ) وقوله بعد ذلك ( والموضع يستمد منها ) أي من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية ( الذين آمنوا ولم يلبسوا ) ولا الآية الثانية ، فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال ، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص ، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حتمية إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطل به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة

وأما قوله: (إنكم وما تعبدون) الآية، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبيرى فيها بجهله بموقعها، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام!»<sup>(١)</sup> لأنه جاء في الآية: (إنكم وما تعبدون) «وما» لما لا يعقل، فكيف تشمل الملائكة والمسيح؟ والذي<sup>(٢)</sup> يجرى على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله (وما تعبدون) عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمال غير ذلك، فكان اعتراض المعارض جهلامنه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات وما روى من قوله «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام!» دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد<sup>(٣)</sup> العربية وإن كان من العرب، لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد، ونزل قوله (إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى) بياناً<sup>(٤)</sup> لجهله

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس، فقل له: لئن كان كل أمرى فرح بما أوتى، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل، معذراً لنُعذَّب بن أجمعون! فقال ابن عباس: مالكم ولهذا الآية؟ إنما دعا النبي صلى الله

- (١) قال ابن حجر في تخریج أحاديث الكشاف إنه اشتهر على السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم . وهو لا أصل له ، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند ، والوضع عليه ظاهر ، والعجب ممن نقله من المحدثين اه أלוسى
- (٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف ان لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية. وعلى طريقة المؤلف—من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش—يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريش لم تعبد عيسى ولا الملائكة. فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحاً للشمول.
- وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما
- (٣) أى التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له
- (٤) أى لزيادة بيان جهل المعارض، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهودَ فسألهم عن شيء فكنتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس ( وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ) كذلك حتى قوله : ( يفرحون بما أوتوا ويحبون أن يحمّدوا بما لم يفعلوا ) فهذا<sup>(١)</sup> من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي<sup>(٢)</sup> لا بد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات . وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل<sup>(٣)</sup> ألبتة ، واطّردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال<sup>(٤)</sup>

(١) فروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الخبر في جوابه ما ينزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها ، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله ( فهذا من ذلك المعنى ) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله ( لجوابهم ) أي الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث

(٢) أي العربي البحت ، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية ، فتكون تلك القرائن كياناً للمجمل . لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ

(٣) وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً

(٤) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الأفرادي ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى خلاف ما فهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعي بما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد . والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك ، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية ( الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل  
 فلنأخذ أن يقول : إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم  
 عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك ،  
 وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومته بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه  
 السياق ؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما  
 خص بالمنفصل ، لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعى .  
 ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس الرقع  
 في خلافته ، ف قيل له : لو اتخذت طعاماً ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل  
 طيباتي ، يقول الله تعالى ( أذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا ) الحديث ! وجاء  
 أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإِنْفَاقِ شَيْئاً أَيْنَ تَذْهَبُ بِكُمْ هَذِهِ  
 الآيَةُ : ( أذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا ) الآيَةُ ، وسياق الآيَةِ يقتضى أنها

إيمانهم بظلم ) إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآيَةَ في الأَنْعَامِ وهى من أول  
 ما أنزل ، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو عذرهم في التوقف ،  
 ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للأشكال ، لأن السلف  
 الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ،  
 وابن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق  
 الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعتبر  
 عندهم هو العموم الإفرادي ، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره  
 مما خص بالمنفصل ، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم ، وأن عمومها  
 باق لم يمسّه تخصيص كما تقول . وهذا يتبين الفرق بين الأشكال والجواب هنا  
 وبين ما تقدم ، وأن قوله ( والجواب عنه ) معطوف على لفظ ( ما ) فالأشكال  
 الآتية وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت .  
 وقوله ( يتضح ) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله  
 ( والجواب ) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : ( ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فاليوم تُجزون عذاب الهون ) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً وله أصل في الصحيح<sup>(١)</sup> في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أَدْعُ اللهَ أَنْ يوسعَ على أُمَّتِكَ ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه . فاستوى جالساً فقال : « أو في شكِّ يابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباً لهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير إلى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفي حديث الثلاثة<sup>(٢)</sup> الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله ( من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نُوفَّ إليهم أعمالهم فيها ) إلى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخل تحت عموم الآية ، وهي في الكفار ، لقوله ( أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار ) الخ فدل على الأخذ بعموم « مَنْ » في غير الكفار أيضاً .

وفي البخارى عن محمد بن عبد الرحمن قال قطع على أهل المدينة بعث ، فاكتتبت فيه ، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهاني عن ذلك أشد النهي ، ثم قال أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتي السهم يُرمى به فيصيب أحدهم فيقتله ، أو يُضرب فيقتل ، فأُنزل الله عز وجل ( إن

(١) أخرجه البخارى في قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نساءه شهراً . وأخرجه أيضاً

مسلم والترمذى

(٢) وهم : المستشهد في الجهاد ، ومتعلم العلم ومعلمه ، والمنفق كثيراً من ماله

في أوجه البر ولكنهم راءوا بأعمالهم . وفعّلوا ليقال إنهم فعلوا ، وقد قيل فهؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة ، فوفاهم ما أرادوا فيها ، والحديث

رواه مسلم

الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) الآية ، فهذا أيضا من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن أكثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم<sup>(١)</sup> من ذلك .

وفي الترمذى والنسائي عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من<sup>(٢)</sup> شيء ، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا<sup>(٣)</sup> » فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : ( آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون - الآية - لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) قال : قد فعلت<sup>(٤)</sup> ( ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ) قال : قد فعلت . الحديث الخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) على وجه النسخ أو غيره مع قوله<sup>(٥)</sup> تعالى : ( وما جعل عليكم في

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها ( دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء ) وفي تفسير ابن جرير ( لم يدخلها ) وهذه الجملة صفة لشيء أي دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات (٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم ( ج ٢ - ص ١٦٥ ) وسيدكر أجزاء منه في عدة مواضع

(٤) بقية الحديث السابق

(٥) أي وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجري في النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا فقد كان معولهم على العموم الأفرادى ، لا الاستعمال الشرعي الذي يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على ما فهموا حتى نزل ما يخص وهو ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) إلا أن قوله ( على وجه النسخ ) من باب تكميل المقام في ذاته . لأنه عليه لا بد أن يكون مقصودا ابتداء ثم نسخ ، ويكون فهمهم في محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله ( أو غيره )

الدين من حرج ) وهى قاعده مكية كلية . ففى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظى وإن دل الاستعمال اللغوى أو الشرعى على خلافه .

وكذلك قوله تعالى : ( ومن يشاققِ الرسول من بعد ما تبين له الهدى ) الآية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : ( إن الله لا يفرُّ ان يُشركَ به ) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ ، وعلى أن الابتداع فى الدين مذموم . وقوله تعالى : ( ألا إنهم يذنون صُدورهم لَيسَتَّخَفُوا منه ) ظاهر مساق الآية أنها فى الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله ( لَيسَتَّخَفُوا منه ) أى من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها فى أناس كانوا يستحيون أن يتخلَّوا فيفضوا الى السماء ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم (١) هؤلاء فى حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله منى على القول باعتبار عموم اللفظ لخصوص

السبب .

ومثله قوله تعالى : ( وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ )

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للؤلؤف الكلام فيه فى باب النسخ على اصطلاح المتقدمين . ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير فى آية ( وإن تبدوا ما فى أنفسكم ) أى على أنها راجعة للشهادة وكتماها فىكون فيه شاهد لما نحن فيه

(١) ابن عباس يقول صراحة « إنها نزلت فى الذين يستحيون » ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره فى سبب النزول ، فلا يجعلها فى الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه . فالمراد بقول ابن عباس صراحة إنها نزلت فى الكفار وانها تشمل من استحيا الخ لم يكن لذكرها هنا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخارى



مع أنها نزلت<sup>(١)</sup> في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عثموا بها غير الكفار ، وقالوا : كُفِرَ دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب<sup>(٢)</sup> وفيه من الخلاف ما علم<sup>(٣)</sup> ، فقد رجعنا الى أن أحد القولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة<sup>(٤)</sup>

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع الى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه التراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسبب أعمالهم ، والمؤمنين ، بأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء ، فيرى

(١) أى الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود ( هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير ) وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها ( راجح قصة اليهودي المحم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير )

(٢) وان من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكله ، فان ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كما هو ظاهر فان كلامه فيما هو أوسع من ذلك ، كما في كلام عمر وكلام معاوية

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ ، ولا اعتبار بخصوص السبب . والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص . مثاله انه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التي تلتق فيها الجيف فقال ( خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، الخ ) وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال ( أيما إهاب دبغ فقد طهر ) وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضاربة على أن العبرة بعموم اللفظ

(٤) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور ، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا ان يقال أنه يريد الفائدة التي يعينها المؤلف ويكده للحصول عليها وهي انه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً

أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتا عنده ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ<sup>(١)</sup> الجانبين كحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي . وهو ظاهر<sup>(٢)</sup> في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية ( إن الذين توفاهم الملائكة ) ، ويظهر أيضاً في قوله : ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) . وما سوى<sup>(٣)</sup> ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة ، لأن المقصود التخصيص بل بيان جهة<sup>(٤)</sup> العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستعان

(١) أى يتجذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة

(٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي . لا سيما الآيات الثلاث الأولى وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) ولذا أفردنا بقوله (ويظهر أيضاً) (٣) أى من الآيات السابقة المستشكل بها . وقوله (من تلك القاعدة) أى المتقدمة في هذا الجواب . ويمكن اطرادها في الجميع وأما أنه من المجيبين — كابن عباس في آية (ويحبون أن يحمدوا) — بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق ، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل . عموماً ينظر فيه للوضع العربي الافرادى ، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله . وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأن) كما في أصل النسخة

(٤) أى وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه . يعد فهم قواعد الشريعة . أى فلم

## فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وأشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج شيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمر» عند من لا يعرفه «كزيد» وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعروف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: «الرجل الخياط» فعرفه السامع فهو مرادف «زيد» فإذا المجموع هو<sup>(١)</sup> الدال. ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت «عشرة الاثلاثة» فإنه مرادف لقولك «سبعة» فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب. وإذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا<sup>(٢)</sup>، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك «ما رأيت أسداً يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق من طريقة

(١) ولا تخصيص فيه. وهو حقيقة فيه. وهذا رأى أئمة الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة؛ وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزم من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولاً. وقوله (ويظهر ذلك في الاستثناء) لأن العام الذي أخرج منه البعض كقولك أكرم بنى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومته دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص في شيء. ومثل هنا بعشرة، وايسر أسماء العدد من العموم في شيء إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثاني على الأول، لأنه إذا كان اللفظ بقيد آتياً على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصداً

يفترس الأبطال « وقولك « ما رأيت رجلاً شجاعاً » وأن الأول مجاز ، والثاني حقيقة . والرجوع في هذا اليهم ، لا إلى ما يصوره العقل <sup>(١)</sup> في مناحي الكلام وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ ، حسبما تقدم في رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فإذا لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي ، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، فنحن بيننا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي <sup>(٢)</sup> سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه ، والذي للأصوليين نظير <sup>(٣)</sup> البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز ، كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال

(١) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف ، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً (٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأضلاع

(٣) وإنما قال (نظيره) أي شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص . فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثاني فإنه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا ، أم لا ؟ فإن كان باطلا  
ثم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ ، والأمة <sup>(١)</sup> لا تجتمع على الخطأ . وإن  
كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فإذا كل ما تقدم  
بيانه خطأ

فالجواب أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم  
منه إبطال ما تقدم ؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع  
الإفرادي ، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي ، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على  
الأحكام رجعوا إلى اعتباره : كلٌّ على اعتباره ، أو تأويل ارتضاه . فالذي  
تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال ، بلا خلاف بيننا وبينهم ،  
إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بقاصدهم ، ولا يوجد محصول كلامهم .  
وبالله التوفيق .

### فصل

فإن قيل حاصل <sup>(٢)</sup> ما مر أنه بحث في عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله  
لا ينبغي عليه حكم

فالجواب أن لا ؛ بل هو بحث فيما ينبنى عليه أحكام :  
« منها » أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى <sup>(٣)</sup> حجة أم لا ؟ وهي من

- (١) أي والأصوليون أمة في فقههم
- (٢) يعني يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصاً  
وإخراجاً لبعض ما دخل في العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا  
الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي فالمآل واحد والخلاف في العبارة  
وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه
- (٣) أي العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين ، المخصص بالذمي مثلاً . أما

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع ، لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلقي في المطلقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق <sup>(١)</sup> الإشكال المحذور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إشكال هذا الموضوع الى شناعة <sup>(٢)</sup> أخرى ، وهي أن عمومات

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص . أو لم يرد به ما يتناوله ، فليس بحجة اتفاقاً . والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً ، وقال البلخي : حجة إن خص بمتصل لا منفصل

(١) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً ، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملاً ، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة مانشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً ، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد ، فهو حجة فيه ، وسقط سبب الخلاف في الحجية . وقوله ( صارت العمومات حجة على كل قول ) يعني أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً ، وأن هذه العمومات وإن لم تبقى بمعناها الوضعية الافرادى الشامل لأكثر من المراد للشارع . فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط . بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال ، وهي حقيقة فيما يراد ، لا مجازاً : وأن هذه القرائن تعتبر كمين المجمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين ، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال الكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال به جملة ، إلا بجهة من التسهيل وتحسين الظن ، لأعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا توهمل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد إليها . وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضوع عن ابن عباس أنه قال : ليس في القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : ( واللهُ بكلِّ شيءٍ عليمٌ ) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه . والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كيان للجمل ويسمونه هم مخصصا لا بد منها عند الطرفين . فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التسهيل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيه ؟ ثم أين الأخلال بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الأخلال بها على رأيه ؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصيص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه ؟ وقد قال بعد ( فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع ) فاذا ليست باقية على وضعها الافرادى ولا هي غير مفتقرة الى فهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضا غايته أنه لا يسميه تخصيصا ، بل بيانا لا بد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسرت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص ، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فان هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهي معتمد الشريعة ، ويجعل الأخذ بهامن طريق تحسين الظن ، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددًا محررا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازا محتملا كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لا جماله في المراتب التي يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام وأيضاً فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث بجوامع الكلم ، واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور آخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي ، بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبنى عليه فقه كثير ، وعلم جميل . وبالله التوفيق

#### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر بباديء الرأي أن الرخص تخصها (١) فليست بمخصصة لها في الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطبقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق ؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلي لا يطبق القيام فليس بمخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثاني فمعنى الرخصة في حقه أنه إن (١) حتى يقال مثلاً ؛ الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم



انتقل الى الأُخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط <sup>(١)</sup> عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلي قائما فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤديه على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلا بد أنه أداه على كماله ، وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة اليه ، فأى الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الانحتمام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا <sup>(٢)</sup> التقرير ، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك

وأىضا <sup>(٣)</sup> فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتما ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتما ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا يجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلي)  
 (٢) وكأنه يقول : الظهر تجب أربعا وجوبا منحتما ، إلا على المسافر . فإن أدى اثنين أو أربعا صح وارتفع انحتمام الأربعة الذي كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه . فتمى بطلان بطلا . ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافيا في إبطال الاعتراضين . ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جوابا عن الثاني ليدفع التناقض به . وسيأتى ما فيه

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لأن المكافئ مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصلاتها في الخطاب بها ؛ ولمخالفة حكم<sup>(١)</sup> آخر . وأيضاً فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليس بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجبهات أمكن الجمع وزال<sup>(٢)</sup> التناقض المتوهم في الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمسئقة<sup>(٣)</sup> تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرها من الأعذار التي يتوجه<sup>(٤)</sup> الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤتم ولا موقع في محذور وعلى هذا ينبغي معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها<sup>(٥)</sup> وهو أن العمومات التي هي

(١) وهو رفع الأثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمي ، أم موزعين كما يقول ، فالاشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفاً غير منتم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال ( هل هي ؟ ) هي

(٣) أي لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه . فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم بما فيه المشقة فقط ؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتي تسميم الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الأثم لرفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعدار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعدار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة . ولنعدّها مسألة على حدتها ، وهى :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على صحتها ما تقدم (١) . والمسألة وإن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة في موضعين :

(أحدها) (٢) فيما إذا وقع الخطأ من المكلف ، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا ، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه ، أو قاتل المسلم يظنه كافرا ، أو واطىء الأجنبية يظنها (١) قال فى الدليل الأول هناك : لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق ، فاجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضى أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان فى التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار [ طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا ( ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الأعدار التى يتوجه الخطاب الخ ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله ( وان كان مختلفا فيها ) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط فى المؤاخذة لا فى أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له فى باب الأحكام الافاضة فى مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة ، وأقام الأدلة عليها إثباتا ونفيا ، وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لا ينبى عليه فقه وأن الأولى تركه فراجع إن شئت

(٢) فرض المسألة فى هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء ، لأنها أوسع من ذلك . وقد سبق له فى النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك - وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه - أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه التأول كشارب المسكر يظنه حلالا ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فان المفسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة ، فان شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقير . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس ( ومن قتلها فكأنما قتل الناس جميعاً ) ، وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر<sup>(١)</sup> بها ؟ كلا بل<sup>(٢)</sup> عذر الخاطيء ، ورفع الحرج والتأثير بها وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الازالة ؛ كالغرامة والضمان في المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس ، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك ( قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ) ( إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ) ، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثير المرتب على التحريم

( والموضع الثاني ) إذا أخطأ الحاكم في الحكم ، فسلم المال إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضى في مسائل الاجتهاد ما لم يكن خطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع . وإنما قيده بقوله ( ظهرت الخ ) حتى يتأتى له قوله بعد ( فهل يسوغ أن يقال الخ ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك . وكذا يقال في الموضع الثاني

( ١ ) المناسب ( أو ) لينفى الإباحة والأمر ، فيبقى النهى متوجهاً كما سيقول ( رفع حكم التأثير المرتب على التحريم ) وقوله بعد ( مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه ) يؤيد أن المقام لأو

( ٢ ) يعنى بل نهى عنها غاية أنه عذر الخاطيء فلم يؤاخذ به يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لفعله ، وإما الأمر ، وإما النهى فهذا في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غاية أنه لا يؤاخذ به ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً ، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله ( ونظير تخلف العزيمة للمشقة الخ )

أو قتل نفساً بريئة إما خطأ في دليل أو في الشهود ، أو نحو ذلك ، فقد قال <sup>(١)</sup> تعالى :  
 ( وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ) الآية ! وقال : ( وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ  
 مِنْكُمْ ) ، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أو أشهد  
 ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور <sup>(٢)</sup> بقبولهم وإشهادهم ؟ هذا لا يسوغ بناء  
 على مراعاة المصالح في الأحكام ، تفضلاً كما اخترناه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ،  
 غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر . والأمثلة في ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ،  
 لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ، إذ لا فرق بين أمر  
 وأمر ، وإذن وإذن ، إذ الجميع ابتدائي ، فالتلاني بعد أحدهما دون الآخر شيء  
 لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح

فإن التزم أحد هذا الرأي ، وجرى <sup>(٣)</sup> على التعبد المحض ، ورشّحه بأن الحرج

(١) أي فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص

(٢) يريد بل هو منهي عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده.  
 هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لأن مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد  
 بتلاني ما أفسده كما سيشير إليه بعد ( وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ ) الفرق  
 ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح ، فإن التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو يطيقه  
 ويظنه صواباً . فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد  
 بإزالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها . فإذا جرينا على  
 أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً  
 (٣) وليس بلازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم  
 منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجراً واحداً  
 وللصيب أجرين ، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما  
 فهل يثاب على المنهي عنه ؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا  
 النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة  
 شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه  
 منهي عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما أخاره لا انفصال له عنها

موضوع في التكليف ، وإصابة ما في نفس الأمر حرج<sup>(٤)</sup> أو تكليف بما لا يستطاع وإنما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافي بعد ذلك أمر ثانٍ بخطاب جديد ، فهذا الرأي جارٍ على الظاهر لا على التفقه في الشريعة . وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي . ولولا أنهما مسألة عرضت<sup>(١)</sup> لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد يبنى عليها فقه معتبر

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان « أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول « والثاني » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثاني وجوه :

( أحدها ) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام ، إما قطعي<sup>(٢)</sup> ، وإما ظني<sup>(٣)</sup> . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر<sup>(٤)</sup> ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضوع

( والثاني ) أن التواتر المعنوي هذا معناه ، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض ؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحاً لا دليلاً

(١) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لا تسع المجال لذكر ما لا يبنى عليه فقه ، وقد انكر ذلك في مقدمات الكتاب . وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أي إذا كان تاماً

(٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

(٤) أي يفرض وإن لم يجيء فيه نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من

نوع الظني حينئذ

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصلت للسامع معنى كلياً يحكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيدُه من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجيات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والنفطر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف<sup>(١)</sup> التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أى حية كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر ، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المنطرات كغبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها ، عملاً<sup>(٢)</sup> بالاستقراء ؛ فكأنه عموم لفظي ، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه

(١) المراد بالإباحة الاذن وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألباشاقا . وإلا فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة ، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجبا

(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى ، لاشتباكهما هنا على ما قرره فإنه جعل الاستقراء طريقاً لاثبات التواتر المعنوي ، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته ولتعددتها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال ( ثبت في ضمنه ) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف ، لجود حاتم ، لأن ذلك وصف لجزئى هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالاثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئى مثبتاً للعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف . بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي ، يفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

( والثالث ) أن قاعدة سد الذرائع إنما حمل السلف بها بناء على هذا المعنى :  
 كعملهم<sup>(١)</sup> في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام<sup>(٢)</sup> عثمان الصلاة في حجه  
 بالناس ، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير  
 ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة  
 كقوله تعالى ( يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا ) وقوله : ( وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ  
 يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ) وفي الحديث<sup>(٣)</sup> : « مِنْ  
 أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلَ وَالِدِيهِ » وأشباه ذلك . وهي أمور خاصة لاتتلاقى  
 مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .  
 فان قيل : اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين ، من أوجه :  
 « أحدها » أن ذلك إنما يمكن في العقلية لافي الشرعية ، لأن المعاني العقلية  
 بسائط لاتقبل<sup>(٤)</sup> التركيب ، ومتفقة لاتقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على

الخصوصية في الجزئي ، هذا توضيح كلامه . نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في  
 كل استقراء ولو جزئيا انه تواتر معنوي بهذا المعنى . وقد يقال انه ينافي قولهم  
 إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة  
 مثلا ، فلذا لا يقع في العلوم بالذات : لأن مسائلها كليات ، ونحن نثبت به هنا كليا  
 وعاما . فتأمل

- ( ١ ) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من  
 رآها وجوبها . وكذا روى ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر  
 ( ٢ ) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بمنى ، ثم خطب . فقال لها : إن القصر  
 سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه ، ولكنه حدث طعام نخفت أن يستنوا اه  
 وطعام الناس بالفتح أو غادهم . وسيأتي في المسألة السادسة  
 ( ٣ ) في الصحيحين وغيرهما ، وفي بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال :  
 ( نعم . يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه ) وهو في الترمذي  
 وأبي داود أيضا وإن كان في اللفظ بعض اختلاف  
 ( ٤ ) أي بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها



الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات ، وإلا كانت هي هي بعينها ، فلا تكون وضعية. هذا حلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتصر فيها معنى كل عام من معنى جزئي خاص

« والثاني » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معاني كثيرة ، وهذا واضح في العقول ؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وإذا لم يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام <sup>(١)</sup> دون التعلق بالخاص على الأفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات ، إلا عند مرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل ، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام ، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

متفقة الأحكام . فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية ، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانيه ، الحقيقة والشيئية للإنسان . وتقابلها الصفات المعنوية ، وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع . فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلاف التماثلين فيه جائز ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلا ، وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني ( إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً - وإذا ذلك الخ ) فهذا جار في العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة

(والثالث) (١) أن التخصيصات (٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل

بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد  
ولذلك أمثلة كثيرة : كجعل التراب طهوراً كالماء ، وليس بمطهر (٣) كالماء ، بل  
هو بخلافه ، وإيجاب الغسل من خروج المني ، دون المذي والبول وغيرها وسقوط  
الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحسين الحرة لزوجها ولم  
تحسن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة  
وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ،  
وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ،  
والتمفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا يختلف فيهما ، وأستبراء الحرة  
بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر ،  
وبين الزنى (٤) والمغفوع عنه في دم العمد ، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين  
الظهار والقتل وإفساد الصوم ، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ ،  
وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله ، بل هو تفصيل وإيضاح  
لقوله في الأول ( وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه الخ ) فإن قيل  
إن ما تقدم في تجويز ذلك ، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة . قلنا نعم  
ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة  
له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار  
إليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه

(٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا  
(٣) أي بمزيل للنجاسات واثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث  
(٤) فلم يقبل العفو في الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل  
العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحل قبل قوله  
( وكالتسوية ) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين التماثلات ، وسائر ما بعده جمع فيه  
بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لإشكال فيه . وأما الأول<sup>(١)</sup> فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع ، كالجمعة<sup>(٢)</sup> ، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات في القسم المشترك<sup>(٣)</sup> أيضا . وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقلية . والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كما تقدم التنبيه عليه . فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل<sup>(٤)</sup> للعقلي الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعني وهذه الأمور لا ثقة بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهي مافرق فيه الحكم كالقسم الأول . ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال . بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا . فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين فقال (وأيا الخ )

(٣) كفرضية الجمعة مثلا

(٤) ويبقى قوله ( لم توضع وضع العقلية وإلا كانت هي هي بعينها ) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فان مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلها من باب واحد ، إن عقليا فعقليا وإن شرعيا فشرعيا

الخصوصيات وما به الامتياز غير<sup>(١)</sup> معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لما صح اعتبار القياس ولا ارتفع من الأدلة رأساً، وذلك باطل. فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس. فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

### فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية. وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين بل يحكم عليها وإن كانت خاصة. بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطو به؟ ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافى الذى أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا فى سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: (ولانسبوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت) وبحديث «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملواها»<sup>(٢)</sup> الخ، وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»<sup>(٣)</sup>، قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهى لا تفيد، فانها تدل

(١) ويبقى قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه فى الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظى بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقاً، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٢٨٩)

(٣) قال الشوكانى فى نيل الأوطار: روى أبو داود فى المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سدّ الذرائع في الجملة ؛ وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذرائع خاصة ؛ وهي بيوع الآجال ونحوها ، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع ، وإلا فهذه لا تنفيذ ، قال : وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها ، فينبغي أن تكون حجتها القياس خاصة ، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون ذلك ، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغي أن يذكر نصوصاً خاصة بذرّائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ؛ كحديث (١) أم ولد زيد بن أرقم .

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه ؛ لأنّ الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة ، ولا خلاف أبي حنيفة .

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سدّ الذرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها ، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعي ليس بحجة (٢) . لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله ، فترك سدّ الذريعة لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً

(١) تقدم الحديث ( ج ١ - ص ٢٩٦ ) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال : لفظ منكر ، لأنّ العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة . وأن عبدالمهادي قال اسناده جيد . وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل ، واشترتها بستمائة نقداً . فأل الأمر إلى ستائة نقداً بثمانمائة لأجل ، والجارية كما كانت على ملكها

(٢) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسدّ الذرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها ، وإن خالفه في بعض التفاصيل وإذا كان كذلك فلا إشكال

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا تحدد معناها ، وانتشرت في أبواب <sup>(١)</sup> الشريعة ، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، فهي مجرأة <sup>(٢)</sup> على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء <sup>(٣)</sup> ولا طلبٍ مخصص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولا توقف في مقتضاه . وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام . وأيضا قررت أن ( لا تزرُ وازرةٌ وِزرَ أُخرى )

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة . فهو غير التكرار الذي بعده الصادق بالتكرار ولو في باب من هذه الأبواب

(٢) أي بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذي ترمى إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضا

(٣) وعليه فقولهم ( ما من عام إلا وخصص ) يخرج منه هذا أيضا ، كما أخرجوا منه والله بكل شيء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرج الذي يعترى أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلا . لأنا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبني عليها الأحكام المذكورة

فأعملت العلماء المعنى في مجارى عمومه ، وردّوا ما خالفه <sup>(١)</sup> من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . و بينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار <sup>(٢)</sup> » فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سنَّ سنةً حسنةً أو سيئةً كان له ممن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً » وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكيد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه . وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهي عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجردده فيه نظر ، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه . وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزله النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض لإحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

### فصل

وعلى هذا ينبى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير التخصيص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ، إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد <sup>(٣)</sup> بعضها بعضاً

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية ( وان ليس للانسان إلا ما سعى ) مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين فى الأحاديث . وتقدم الكلام فيها فى مبحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم ( ج ٢ - ص ٤٦ )

(٣) كما هو الحال بين الاجماع المحكى بعدوين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له مخصص أم لا؟ وكذلك دليل مع معارضه ، فكيف يصح القول بالتفصيل؟ فالجواب أن الإجماع — إن صح<sup>(١)</sup> — فمحمول على غير القسم المتقدم ، جمعاً بين الأدلة . وأفضا فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل المتأخر دون بحث<sup>(٢)</sup> بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

## الفصل الخامس

في البيان والأجمال<sup>(٣)</sup> ويتعلق به مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره ، لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى : ( وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ بِهِمْ )<sup>(٤)</sup> فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال في حديث الطلاق : « فتلك العِدَّة التي أمر الله أن يُطَلَّقَ لها النساء<sup>(٥)</sup> » وقال لعائشة — حين سألته عن قول

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه. قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدوداً من

العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد

(٢) أي فيكون البحث عثاً

(٣) قال الآمدي الحق أن المجمع هو ماله دلالة على أحد أمرين لامزية لأحدهما

على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون في لفظ

مشترك ؛ كالعين للذهب والشمس ، والقرء للطهر والحيض . وقد يكون بسبب الابتداء

والوقف ، كما في آية ( وما يعلم تأويله إلا الله ) وقد يكون في الأفعال أيضا

(٤) أي من القرآن والسنة

(٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا



الله تعالى ( فسوف يُحاسب حساباً يسيراً ) - « إنما ذلك العرَضُ <sup>(١)</sup> » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عنيتُ بذلك كذا وكذا <sup>(٢)</sup> » . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضاً يبين بفعله <sup>(٣)</sup> « ألا أخبرته أنني أفعلُ ذلك <sup>(٤)</sup> » . وقال الله تعالى : ( زوّجنا كها لِكَيْلَا <sup>(٥)</sup> يكون على المؤمنين حرج ) الآية ! وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلوا كما رأيتموني أصلي <sup>(٦)</sup> » « وخذوا عني مناسككم <sup>(٧)</sup> » الى غير ذلك

وكان إقراره بياناً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً ، حسبما قرره الأصوليون في مسألة <sup>(٨)</sup> مُجَرِّزِ المُدَّجِي وغيره وهذا كله مبين في الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهي :

- (١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي
- (٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف ( ج ٣ - ص ١٤٣ )
- (٣) ومنه أيضاً شربه قدح ابن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة ، بيانا لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها
- (٤) رواه مالك بلفظ ( أخبرتها ) وسيأتي للمؤلف أيضاً بلفظ أخبرتها
- (٥) وفيه البيان بالقول أيضاً
- (٦) و (٧) تقدما ( ج ٣ ص ٥٢ )
- (٨) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم . والحديث في الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيامة . والخليفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجّة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيامة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة ، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيامة في الأنساب

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم .  
والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدهما ﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة<sup>(١)</sup> الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(والثاني) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ؛ فقد قال<sup>(٢)</sup> :  
(إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى الآية ! ) ( ولا تلبسوا الحقَّ بالباطلِ وتكتموا الحقَّ وأنتم تعلمون ) ( ومن أظلم ممن كتم شهادةً عنده من الله ) والآيات كثيرة . وفي الحديث : ( ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب )<sup>(٣)</sup>  
وقال : ( لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها )<sup>(٤)</sup> وقال : ( من أشرط الساعة أن يُرفع<sup>(٥)</sup> العلم ويظهر الجهل )<sup>(٦)</sup> والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف

(١) أى في وظيفة النبوة معنى . وقوله ( في الاتيان بها ) أى في تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني ( والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ )  
(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في بيان المبلغ  
والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود باسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل آتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى  
(٥) يعنى ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبه  
فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم

(٦) رواه البخارى بلفظ ( من أشرط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا )

بني وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجبة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنعول إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلانطول به ههنا ؛ لأنه تكرر

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أو الصوم ، أو الصلاة ، أو الحج ، أو غير ذلك من العبادات أو العادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأُمَّته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ؛ فإنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق<sup>(١)</sup> المدرك بالعقل من

(١) أي أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآن في تفاصيل الفعل لم تدرك من أصل النص القرآن في هذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيس وطبقت على النص القرآن لم يباذها ولم ينافها ، بل كان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ؛ مع أنه إنما بعث ليمين للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرِضت على النص لم ينافيها ، بل يقبلها ؛ فأية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تُرِكَنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجدد الفعل <sup>(١)</sup> مع القول أبداً ، بل يبعد في العادة

(١) فان القول مهما كان مستطيلا في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجدد لزوم التمرين في مثل الصناعات عمليا ولا يكتفى بالقول والشرح فيها وقوله ( بل يبعد ) ترق لا يوضح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كفياته ضبطا لا يدع نقصا ولا زيادة . وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة ، ولم تجربها عادة بين الناس تحددتها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحج . فمجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاما ، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كفياتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكل الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عددا وكيفية ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة . كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنائز والوتر والضحي وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتادا في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركبا . فأنتك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتادا فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذ ذاك حاصلًا بالفعل المعتاد لا بالقول . وعليه يكون قوله ( ووجد له نظير ) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر ، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيدا آخر . وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضى أن الواو على معناها الأصلي ،

أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرب مثل هذا القول الذي معناه الفعلي بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يقيم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضى هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدد عن محله ألبتة . فلو تركزنا والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله : من أى نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بين بأدنى تأمل ، ولأجل ذلك جاء <sup>(١)</sup> قوله تعالى : ( لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ

وَأَنَّ الَّذِي يَقْرَبُ أَنْ يُؤَدِيَ الْقَوْلَ فِيهِ مُؤَدَى الْفِعْلِ صَوْرَةٌ وَاحِدَةٌ ، وَهِيَ مَا كَانَ بَسِيطًا بِقَيْدِ أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ مَعْتَادًا . وَلِئِنْ تَقَوْلُ كَمَا قَرَّرْنَا إِنْ الْمَعْتَادُ وَلَوْ كَانَ مَرْكَبًا يَفِي الْقَوْلَ فِيهِ وَفَاءَ الْفِعْلِ . وَالشَّوَاهِدُ عَلَيْهِ كَثِيرَةٌ

(١) أى ففعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه ، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كلفيته كما رأوا

«سُوءَ حَسَنَةً» وقال حين بين بفعله العبادات : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُنِي أُصَلِّي (١) »  
و « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُمْ (٢) » ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

### فصل

وإذا ثبت هذا لم يصح إطلاق (٣) القول بالترجيح بين البيانيين ، فلا يقال : أيهما أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما (٤) مقام الآخر ، وهناك يقال : أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمسألة (٥) الغسل من التقاء الختانين مثلاً ؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذي وضع إنما (٦) هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

(١) و (٢) تقدما ( ج ٣ - ص ٥٢ )

(٣) أي كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل ، لأنه أقوى في الدلالة على المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد ان الفعل بيان للمجمل : هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتماعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان ، والثاني مؤكد له : هذا محصول كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي يحل به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد فصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا

(٥) في حديث عائشة ( إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ) وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أي أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

صاحبه . أما حكم الغسل من وجوب ، أو ندب وتأتى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصديق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة . عاضد للقول حسبما<sup>(١)</sup> قصد بذلك القول ، ورافع<sup>٢</sup> لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب<sup>٣</sup> له<sup>(٢)</sup> أو موقع<sup>٣</sup> فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . و بيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخل<sup>٣</sup> به في مقتضى ما قال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سمعه ينجر عنه وراه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلا ، ثم تركه فلم يُر فاعلاله ولا دائرا<sup>(٣)</sup> حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لا تطهّن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمروا وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله ( والذي وضع ) لعل الأصل ( والذي وضع ) أي الذي استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل . وكلمة ( وضع ) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

( ١ ) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال ( وبالجملة )

( ٢ ) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها . وستأتى بعد في كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريبة وشك في صدقه ، أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه

( ٣ ) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الى ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس في الواجب مثله فقوله بعد ( ثم فعله ) أي أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة في بعض ما أخذ القول ، مع أن التأسى في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالمرور في الجبلية ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالمتبع للفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسى به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع (١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جملتها ما نحن فيه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقربه ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : ( أُنَاْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ) الآية (٢) وقال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ) الآية ! ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : ( رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ) وقال في ضده : ( لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَدِّقَنَّ - إلى قوله : وبما كانوا يكذبون ) فاعتبر في الصدق - كما ترى - مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

(١) أي فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، كما سيأتى في مثالي التحال من العمرة والافطار في السفر

(٢) فقوله ( أفلا تعقلون ) إما محذوف المفعول ، أي الا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه ينافي كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أي أفقدتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه



ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث ، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضوا الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والإفطار في السفر ، هذا وكلّ صحيح ، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه المبيّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأننا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر في ترك اتباع القول . وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرقع ، فلا بد أن يجرى الفعل مجرى القول . ولهذا تستعظم شرعاً زلة العالم ، وتصير صغيرة ، كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء . وإذا زل حملت زلته عنه ، قولاً كانت أو فعلاً ؛ لأنه موضوع مناراً يهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيماً به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم ، تحسیناً للظن به ؛ وإن جهل كونها زلة فأحرزى أن تحمل عنه محمل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء في الحديث « إني لأخافُ على أمتي من بعدى من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زلَّة العالم ، ومن حُكْمِ جائرٍ ، ومن هوى مُتَّبِعٍ » <sup>(١)</sup> وقال عمر بن الخطاب : ثلاثٌ يهدمنَ الدين : زلَّة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب ! كيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، وزلَّة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبه العلماء زلَّة العالم بكسر السفينة ؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير . وعن ابن عباس : ويلٌ للأتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد <sup>(٢)</sup> من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ذلك ، ثم يمضى الأتباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلَّة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله ، وأما الجبال بالقرآن فإنه — من الأسن الألد — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب <sup>(٣)</sup> جداً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقا ، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك الجادل . ولذلك كان الخوارج فتنه على الأمة ، إلا من ثبت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها ، فصاروا فتنه على الناس . وكذلك الأئمة المضلون ؛ لأنهم — بما ملكوا

(١) ( إني أخاف على أمتي من ثلاث : من زلَّة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر ) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله ، وهو واه . وقد حسنها الترمذي في مواضع وصححها في موضع ، فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه ( ترغيب )

(٢) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه ، أي الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق ، وقد يرجع عنه

(٣) فتى مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلاطة لسانه

يجب على الميين أن يكون فعله مصداقا لقوله إلا عند سد الذرائع ٣١٩

من السلطنة على الخلق -- وقدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا ، وأماوا سنة الله وأحيوا سنن الشيطان . وأما الدنيا فمعلوم فتنها للخلق

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان اذا جامعتم الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم (١) بل يقال اذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين : « أحدهما » من حيث إته واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه الى الأحكام الخمسة .

« والثاني » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانا وتقريراً لما شرع الله عز وجل اذا انتصب في هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة مبين ، والبيان واجب لا غير . فإذا كان مما يفعل (٢) أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك ، حسبما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة الى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

( فالمطلوب فعله ) بيانه بالفعل ، أو القول الذي يوافق الفعل ، ان كان واجبا ؛ وكذلك ان كان مندوبا مجهول الحكم ، فإن كان مندوبا مظنة لاعتقاد الوجوب

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولا من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقا بالأقوال والأفعال (٢) أي مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ؛ حتى المباح يصير في حقه واجبا . ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل في ترك الأضحية ، وترك<sup>(١)</sup> صيام الست من شوال ، وأشبه ذلك . وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك<sup>(٢)</sup> فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة ؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة

( والمطلوب تركه ) بيانه بالترك ، أو بالقول الذي يساعده الترك إن كان حراماً ، وإن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجبول الحكم ، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال<sup>(٣)</sup> الله تعالى : ( ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ) وقال<sup>(٤)</sup> : ( فلمأ قضى زيدٌ منها وطراً زوجناكها ) الآية ! وفي حديث المصباح جنباً قوله : « وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام<sup>(٥)</sup> » وفي حديث أبي بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة<sup>(٦)</sup> يا عبد الرحمن « أترغبُ عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فأشهدُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم . وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبرُ تبيها أني أفعل ذلك<sup>(٧)</sup> » الى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

- (١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقه برمضان . أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة ، كما روى عن مالك فيها
- (٢) أي لأهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له ، فبيانه بالفعل أي بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه
- (٣) و (٤) الآيتان باجتماعهما ، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء ، والثانية في هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه ، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً . وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معا
- (٥) ( فاغتسل وأصوم ) رواه مالك وأبو داود
- (٦) أخرجه مالك
- (٧) تقدم ( ج ٣ - ص ٣٠٩ )

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:  
وهُنَّ يمشين بنا هميسا إن تصدق الطيرُ نفعل لميسا  
قال فذكر الجماع باسمه ، فلم يكن عنه . قال فقلت : يا ابن عباس . أتتكلم  
بالرفث وأنت محرم؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا  
الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : ( فلا رفث ولا فسوق ) الآية ،  
وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب  
أو مظنةً لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أو كان له أصل  
لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؛ كما في سجود<sup>(١)</sup> الشكر عند مالك  
وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح  
وستأني<sup>(٢)</sup> إن شاء الله .

وعلى الجملة فالمراعى ههنا<sup>(٣)</sup> مواضع طلب البيان الشافي ، المخرج عن الاطراف  
والانحرافات ، الراد إلى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا  
المعنى تبين ما تقرر بحول الله . ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام  
الجنسية أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

( المندوب ) من حقيقة استقراره مندوبا أن لا يسوى بينه وبين الواجب ،  
لا في القول ولا في الفعل ، كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد ، فإن سوى بينهما في  
القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمور :

( ١ ) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ما روى عن أبي بكر فيه

( ٢ ) في المسألة السابعة

( ٣ ) أي في التفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ،

إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي . أما المواطن الأخرى فيكفي فيها  
القول مثلا

(أحدها) أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق <sup>(١)</sup> التسوية وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام في المندوب ، الذى هو من خاصة كونه مندوبا

(والثانى) أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث هاديا ومبيناً للناس ما نزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك <sup>(٢)</sup> فى مسائل كثيرة ؛ كنهيه <sup>(٣)</sup> عن أفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام ، وقوله : « لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً فى صلاته » <sup>(٤)</sup> بينه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قبل شقى الأيسر ، فقال لى عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك فانصرفت اليك قال : أصبت ! إن قائل يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفى بعض الأحاديث — بعد ما قرر حكماً غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرج » <sup>(٥)</sup> وقال الاعرابى هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوَّع » <sup>(٦)</sup> وقال — لما سُئل عن تقديم (١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التى يدخل فيها المساواة فى الاعتقاد . أما التسوية فى القول والفعل فقط فجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد فى المندوب بجعله واجبا لكنه قال فى صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا فى القول ولا فى الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا

(٢) أى البيان بالقول كما فى المسلك الأول ، وبالفعل كما فى المسلك الثانى

(٣) روى مسلم ( لا تخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون فى صوم يصومه أحدكم )

(٤) رواه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى عن عبد الله بن مسعود وبقيته ( يرى ان حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره ) وهو بين نفسه وحديث ابن عمر بعده زاده بيانا

(٥) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب - : « لاجرح » قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال : « افعل ولا جرح »<sup>(١)</sup> مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب ، لكن لا على الوجوب . ونهى<sup>(٢)</sup> عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم<sup>(٣)</sup> رمضان بيوم أو يومين ؛ وحرّم<sup>(٤)</sup> صيام يوم العيد ، ونهى<sup>(٥)</sup> عن التبتل<sup>(٦)</sup> مع قوله تعالى : ( وتبتل إليه تبتيلا ) ونهى<sup>(٧)</sup> عن الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات خير ، الى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره بما خلافه مطلوب ،

(١) أخرجه في التيسير عن الترمذى

(٢) و (٣) تقدما ( ج ٣ - ص ١٩٣ )

(٤) قال في الاعتصام في الجزء الثاني إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب . ومثله يقال في نهيهِ عن أفراد يوم الجمعة بصيام أوليلته بقيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع . وقوله ( وحرّم صيام يوم العيد ) لا يظهر وجه اندراجه هنا ، لأنه منهى عنه نهى استقلال

(٥) ( نهى عن التبتل ) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد . وأخرجه أحمد

والترمذى والنسائى وابن ماجه عن سمرة

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شؤون هذه الحياة كرهانية النصارى . أما التبتل في الآلية فبمعنى الاخلاص في العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى في كتاب الاعتصام في الجزء الثاني . وهذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال ( مع أن الاستكثار من الحسنات خير ) . وقال صلى الله عليه وسلم في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه ( فمن رغب عن سنتي فليس مني ) . ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع ، فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب ، كما هو أصل الموضوع . فقوله ( بما خلافه مطلوب ) لا يظهر في التبتل ولا يظهر في الوصال أيضا

(٧) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبينه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد

ومسالك آخر ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة : «وما سبح النبي صلى الله عليه وسلم سُبْحَةَ الضحى قط ، وإني لأستحبها<sup>(١)</sup> وقد قام<sup>(٢)</sup> ليالى من رمضان في المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا فترك ذلك ، وعلل بخشية الفرض . ويحتمل وجيبين : أحدهما أن يفرض بالوحي وعلى هذا جمهور الناس . والثاني في معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن<sup>(٣)</sup>

( والثالث ) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين ، لما فهموا هذا الأصل من الشريعة ؛ وكانوا أمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، لبيّنوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة ، فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في خلافته ، وقال إني إمام الناس ، فنظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ، فيقولون هكذا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب<sup>(٤)</sup> . وقال حذيفة

(١) وفي رواية: وإني لأسبجها كما تقدم ( ج ٣ - ص ٦٠ ) ومعنى قولها ( ما سبح ) أني ما رأيت سبج كما في الرواية الأخرى . وقد روى في الصحيح أن معاذة سألت عائشة : كم كان يصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ، ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية (٢) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٣) يريد أنه قوى وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذي أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضي أبو الطيب : يحتمل أن يكون أوحى إليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه ، ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد الأماكن الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع



ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحَّيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال : لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك . وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحمًا بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة : من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم <sup>(١)</sup> إني لأترك أضحيتي وإني لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الأنصاري : كنا نضحى عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة . وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أن إذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض . وقد مُنع النساء المساجد مع ما في الحديث من قوله <sup>(٢)</sup> : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » <sup>(٣)</sup> لما أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن

( والرابع ) أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لئلا يعتقد ضمها إلى رمضان . قال القرافي : وقد وقع <sup>(٤)</sup> ذلك للعجم . وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل <sup>(٥)</sup> على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليقهم . والمنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد الذريعة أصلٌ عنده متبع ، مطرد في العادات

(١) هو ابن مسعود رضي الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحينئذ فما وجه إدراج هذا في المقام

(٤) فليُنظر هذا الشوكاني الذي شنع على الأئمة من لقولهم بالكرهية خشية هذا المحذور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليقهم . فهو قد سلم أن الترك للعلة التي

هي خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكرهاتها إذا وجدت العلة . فلذا قال المؤلف ( بنحو من ذلك )

والعبادات . فبمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً<sup>(١)</sup> كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقاداً

### فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور : منها بيان القول إن اكتفى به ، وإلا فالفعل بل هو في هذا النمط مقصود ، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه<sup>(٢)</sup> وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه . وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذاً في هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

### فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، وهذا وجه ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدي تركه مطلقاً الى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

(١) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة ( فان سوى بينهما في القول أو الفعل فعلي وجه لا يخل بالاعتقاد ) وذلك باخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً (٢) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله ليالي بيان باللواحق . وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن

وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم :  
 « يَا بُنَيَّ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصْبِحَ وَلَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَافْعَلْ ثُمَّ قَالَ لِي :  
 يَا بُنَيَّ وَذَلِكَ مِنْ سُنَّتِي ، وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحَبَّنِي ، وَمَنْ أَحَبَّنِي كَانَ مَعِيَ فِي  
 الْجَنَّةِ » (١) فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال  
 مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن  
 يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ، فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد  
 فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل  
 العلم إحياء سننه ، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون (٢) للنزول بهذا الموضع  
 حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه  
 القربة . هكذا نقل الباجي . وظاهر من مذهب مالك أن المندوب لا بد من  
 التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم في حديث عمر — « بَلْ أَعْغِيبُ مَا رَأَيْتُ ، وَأَنْضِحُ مَا لَمْ أَرِ — :  
 في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ،  
 يعني فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً في التوسعة  
 على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل  
 الثوب . وفي (٣) الحديث : واعجبا لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل  
 الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولما كان هذا ونحوه  
 اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده (٤) ، ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

(١) رواه الترمذي ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أي ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس

(٣) لوقال ( ولذلك في الحديث واعجبا الخ ) لكان أجود سبكا ، وأظهر في

حزم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابي غُسلت . قال ابن رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقنتدى به في ذلك ، ائتساءً بعمر بن الخطاب . فقد كان أتبع الناس لسيرته وهدية في جميع الأحوال

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلغاً وعادة ، وخيف أن يتعدى الى غيره في الاقتداء به ، أن للحاكم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن أمر أصحابي أن يجمعوا حطبا » الحديث (١) ! وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها إن له أن ينههم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشئ الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار الى نحو هذا في مسائل آخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامة وهم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكث بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرّتي منك — لسجدته التي بين عينيه — ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرتُ بموضع السجود فقوّر

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع الى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ؛ كقوله تعالى : ( يا أيّها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ، وقولوا انظرونا ، واسمعوا ) وقوله :

(١) في صلاة الجماعة . أخرج في التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم . وسيأتي له أن ذلك كان خاصا بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز

( ولا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بغيرِ عِلْمٍ ) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة الى إفطار الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثاً ، ولم يفعل فمنعه من وطئها الا أن يخفى ذلك عن الناس . وراعى زياد مثل هذا فى صلاة الناس فى جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلّوا فى صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى فى صحن المسجد ، وقال : لست آمن أن يطول الزمان فيظنّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةً فى الصلاة . ومسألة مالك مع أبى جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فهأه مالك عن ذلك ، من هذا <sup>(١)</sup> القبيل أيضاً . ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظرُ ما يقول هؤلاء ، يقولون : اخلع نفسك أو تقتلك ! قال له : أخلدُ أنت فى الدنيا ؟ قال : لا . قال هل يملكون لك جنة أو ناراً ؟ قال : لا . قال : فلا تخلعُ قميصَ الله عليك فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفتهم خلعه أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد ابراهيم شاور مالكا فى ذلك ، فقال له مالك : أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره ، فتذهب هيئته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوتى <sup>(٢)</sup> بينها وبين المندوبات

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه فى العمل يظن الناس أنه

لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى فى الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما سيأتى أنه وإن داوم

على ترك أكل الضب والفوم إلا انه بين حكمهما ؛ ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما

ولا المكروهات <sup>(١)</sup> ؛ فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير <sup>(٢)</sup> ذلك توهمت مندوبات ؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود ، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدءوا بأبي عبد الله . فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعنى نفسه — لا يغسلُ يده . فقال لم ؟ قال : « ليس هو الذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أتركُ يا أبا عبد الله ؟ قال : إى والله ! فما عاد الى ذلك ابن صالح . قال مالك : ولا تأمر الرجل أن لا يغسل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا ؛ أميتوا سنة العجم ، وأحيوا سنة العرب ؛ أما سمعت قول عمر : تمعددوا ، واخشوشنوا ، وامشوا حفاة ، وإياكم وزيَّ العجم

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول : « لم يكن بأرض قومي ، فأجدني أعافه » <sup>(٣)</sup> وأكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذى بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا . ولكنى أكرهه من أجل ريحه » <sup>(٤)</sup> وفي رواية أنه قال لأصحابه :

- (١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقى الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، بخلاف المكروهات كما يأتى بعد
- (٢) عطف على قوله ( بالدوام ) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستئنان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون
- (٣) أخرجه الستة إلا الترمذى
- (٤) رواه الترمذى . وقال حسن صحيح

«كلوا فإنني لست كأحدكم ، إنى أخاف أن أؤذى صاحبي»<sup>(١)</sup> «وروى في الحديث<sup>(٢)</sup> أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقني ، وأمسكني ، واجعل يومي لعائشة . ففعل ، فنزلت : ( فلا جناح عليهما أن يَصَاحَا بينهما صلحاً ) الآية ! فكان هذا تأديباً وبيانا بالقول والفعل لأمر<sup>(٣)</sup> ربما استتبع بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات

أما الأول فلائها إذا أجريت ذلك الجرى توهمت محرمات ، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً<sup>(٤)</sup> عند من لا يعلم .

ولا يقال : إن في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه وهو منهي عنه

لأننا نقول : البيان آكد ، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة . ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم<sup>(٥)</sup> على الزاني ، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أَنْكِتَهَا »<sup>(٦)</sup> هكذا من غير كناية ! مع أن ذكر

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه في التيسير عن الشيخين وقدرناه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة اخرى فين بهذا جوازه ولو لم

يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جريا على العادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب

وجب البيان بالقول أو الفعل

(٥) لو قال (تقرير الزانى) لكان اخصر وأوضح

(٦) الحديث في أبي داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا أكد ، فاعتقر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء<sup>(١)</sup> الختانين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبرتها أني أفعلُ ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطيرُ نَنْتُ لميسا . فمثل هذا لا حرج<sup>(٢)</sup> فيه

وأما الثاني فلائها إذا عمل بها دائما وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر ، على ما يليق<sup>(٣)</sup> به في الإنكار ، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنا ، وذلك المكروهات<sup>(٤)</sup> المفعولة في المساجد ، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات<sup>(٥)</sup> ؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

### فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية

منها أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب

(١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام (ألا أخبرتها أني أفعل ذلك) فتقدم له أنفا انه نسبه إلى ام سلمة في الاصبح جنبا في الصوم لا في الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانين ، خلافا لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة

(٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو

أصل المسألة

(٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام

(٤) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من امثلتها

(٥) أي التي يتوهم أنها قربه



عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان منظورا اليه مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمرَّ على ذلك فضلًا

وكذلك إذا كانت العبادة تتأني على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة مثلا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مثلا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأني فعله على وجوه فيشأبر فيه على وجه واحد تحريا له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المبادات حاملة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس ، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود ، فأمسجدها ، وقال : إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : أوجب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . ونقل عن عمر أنه قال : لا نبألى أبدأنا بأيماننا أم بأيسارنا . يعنى في الوضوء . مع أن المستحب التيامن في الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم (١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو : لو فعلتُها لكانت سنة ، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ ما لم أر

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى لان ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الأمور

في الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحد في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمي : وهذا احتياط وحماية ؛ لأن العامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزى الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل ؛ وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس . وهو جار على المذهب ؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت <sup>(١)</sup> . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنه إن كان كذلك فربما عده العامى واجباً أو مطلوباً أو متأكداً الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعاً ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات . وذلك على الشرط <sup>(٢)</sup> المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاف لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبته

(١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الإسباغ  
(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وأنه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بلا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالأقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وامثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة

لأنا نقول: كما يطلق الدوام على ما لا يفارق ألبتة؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال. فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأثرية، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها، حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين قلاميدهم على كتم<sup>(١)</sup> أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن مالم ليس بواجب واجباً، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً، أو تعريضهم لسؤال القال<sup>(٢)</sup> فيهم، فلا عتب عليهم في ذلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجدهم، لأنهم إلى هذا الأصل<sup>(٣)</sup> يستندون. ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل، إما لحال غالبية، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح. انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه. وهذا كله محذور

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم

(٢) صوابه ( لسوء القال فيهم ) وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر

(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل

## \* المسألة التاسعة \*

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبة : كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها ، وهذا ظاهر ولكننا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في مترتبات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكيمات العباد كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى ، من عقوبة أو غيرها

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر ؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها . فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لا فرق بين ذلك . والأدلة التي تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضا بأن يقال : إذا وضع الشارع حداً في فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقرراً مبيناً ؛ فإذا لم يقم فقد أقر على غير ما أقره الشارع ، وغُير إلى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بيانه مخالفاً ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ما هو عليه . فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعل القول ، كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، وبهذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، فى أنفسها ، وفى لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرعا ، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام ، وإلا كان

## ( المسألة ١٠ ) يجب بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول ( المسألة ١١ ) ٣٣٧

من الذين قال الله تعالى فيهم : ( إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البَيِّنَات والهدى )  
الآية !

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً في الأحكام  
الراجعة الى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص  
وسائر الأحكام المعلومة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولاً وعملاً . فإن قررت  
الأسباب قولاً ، وعُمل على وفقها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس وإن قررت  
ثم لم تعمل مع انتهاضها كذب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب  
مع وجودها فأعمل ، أو مع فقدانها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست  
الفضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .  
وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة (١)  
والإفطار في السفر . وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى في نفسه ، حين أقص  
من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك في غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشريعة  
كها داخلة تحت هذه الجملة ، والتنبيه كاف

### ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه  
لذلك بعث ، قال تعالى : ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) ولا  
خلاف فيه .

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما في عمرة حجته فالصحيح أنه  
كان قارنا وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولكنه امر من لم يسق الهدى بالإحلال  
من العمرة ، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم  
فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضا ، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين الميّن لقوله تعالى : ( وإن كنتم جنباً فاطهروا ) . وإن لم يجمعوا <sup>(١)</sup> عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل ؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان ، من وجهين :

( أحدهما ) معرفتهم باللسان العربي ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم . فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة ( والثاني ) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية <sup>(٢)</sup> وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا يزال الناس بخير ما عجّلوا الفطر <sup>(٣)</sup> » فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة

(١) أي بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه . وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد . بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف . وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح . على بيان غيرهم

(٢) أي التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث أما القرائن المقالية فيشترك فيها معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك . وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضا

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير . قال مصححه وهو في أبي داود عن أبي هريرة

بيانا أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل اذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا ؛ وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق <sup>(١)</sup> شيء آخر داخل في التعمق المنهى عنه ، وكذلك <sup>(٢)</sup> ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الافطار ، فندب المسلمون الى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه » <sup>(٣)</sup> ، احتمال أن تكون الرؤية مقيدة <sup>(٤)</sup> بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فبين عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس . وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطنه وغيره - الإتيان بالآثار عن الصحابة مبينا بها السنن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره ، ومما بين كلامهم اللغة أيضا ، كما نقل مالك في دلوك الشمس ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعى عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : ( فاستعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ) ، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعدا ، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة

- (١) من هم أهل المشرق الذين كان عمر و عثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟  
 (٢) يعنى وبيانا لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعى أن يكون الافطار قبل الصلاة . فينتظم هذا في سلك ما قبله  
 (٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى  
 (٤) أى فيكون فطر اليوم التالى للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا رأى على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالى . فبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالى للرؤية مطلقا قبل الغروب وبعده ، فلم يفطر حتى أمسى ، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهارا قبل الزوال للماضى ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للماضى مطلقا ، قبل الزوال وبعده

لا يقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابي ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف (١)

لأننا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة ، وبين من تعرب « غلب التطبع شيمة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم ، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتد فلا بد من القول بأن فيهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فاذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانها هو موضوع موضع التفسير ، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بأعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من اتباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى وتمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز » (٢) وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى في الجملة (٣)

(١) أى في تقليده : وكذا في حجية مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدا على القياس . والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للآمدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة في معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتى مذهب الصحابي في الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هذه . وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده ، كذلك الخلاف في تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعامى إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه في التيسير عن أنى داود بلفظ (فعلكم) ومن غير لفظ (من بعدى) (٣) وإنما قال (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه . فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدى



## ( المسألة الثانية عشرة ) ليس في الشريعة مجمل مما يتعلق التكليف به ٣٤١

أما اذا علم أن الموضوع موضع اجتهاد ، لا يفتقر الى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرعٌ سواء ؛ كمسألة العول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والريبة ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف<sup>(١)</sup> بين العلماء أيضا فان منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا يحتاج الى ذكره ههنا

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الإجمال إمامتعلق بما لا ينبى عليه تكليف ، وإما غير<sup>(٢)</sup> واقع في الشريعة .  
وبيان ذلك من أوجه :

( أحدها ) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ) الآية<sup>(٣)</sup> ! وقوله : ( هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ) وقوله : ( وأنزلنا اليك الذكر لتبين<sup>(٤)</sup> للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ) وقوله تعالى : ( هدى للمتقين ) ( هدى ورحمة للمتقين ) وإنما كان هدى لأنه مبين ، والمجمل لا يقع به بيان ، وكل ما في هذا المعنى من

( ١ ) قد علمته وقوله ( كالأحاديث ) أى فيقدم مذهبه على القياس . وعن ذهب اليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لها وهو رأى الرازى وبعض أصحاب أبي حنيفة

( ٢ ) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايان به على أنه من عند الله وأنه على ما أراده منه حق

( ٣ ) لاحاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده

( ٤ ) أى فاذا بقى شىء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله

عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تَرَكْتُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ ، لَيْلَهَا كَنَهَارِهَا <sup>(١)</sup> » وفيه : « تَرَكْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا : كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي <sup>(٢)</sup> » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : ( فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ) ويدل على أنهما بيانٌ لكلٍ مشكل ، وملجأٌ من كلٍ مُعضل . وفي الحديث : « مَا تَرَكْتُ <sup>(٣)</sup> شَيْئًا مِمَّا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ ، وَلَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا نَهَاكَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ <sup>(٤)</sup> » وهذا المعنى كثير . فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة ؛ كبيانها للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال ، وللحج إذ قال : « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ، وما أشبه ذلك . ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما <sup>(٥)</sup> لم ينص عليه في القرآن ؛ والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام فإذا ثبت هذا فإن وجد في الشريعة مجمل <sup>(٦)</sup> أو مبهم المعنى أو مالا يفهم

(١) رواه احمد وابن ماجه والحاكم عن عر باض وأخرجه في التيسير عن رزين  
 (٢) رواه في الموطأ ببعض اختلاف ورواه في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ ( تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي ) الخ  
 (٣) وهل هذا يقتضى أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه ؟ ومثله يقال في الآية الأولى ، إلا ان إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها ، لأنه إذا بقي اجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة . وأيضا فان كمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد . أما الحديث فالسؤال فيه لإزالة متوجها

(٤) بقيته ( وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها ، فأجلوا في الطلب ) رواه الامام الشافعي رضى الله عنه في مسنده  
 (٥) كزكاة الفطر ، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الخمر الأهلية كما قال صلى الله عليه وسلم ( ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه )  
 (٦) ( مجمل ) كالمشترك ( او مبهم ) خفي المعنى كالآب نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق - ( او مالا يفهم ) أى لا يعقل معناه المتبادر منه وضعا كالوجه

فلا يصح أن يكلف بمقتضاه ؛ لأنه تكليف بالمحال ، وطلب ما لا ينال . وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه : ( وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ ) ، ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابهات بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه ، لا على ما يفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ — إِلَى قَوْلِهِ : — كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ) . والناس في المتشابه<sup>(١)</sup>

المراد ههنا على مذهبين : فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كسائر المبيِّنات المشتبهة على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : ( إلا الله ) فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبه عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبيِّنات

فإن قيل : قد أثبت القرآن متشابهات في القرآن ، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات ، بقوله : « الحلالُ بَيْنٌ . والحرامُ بَيْنٌ . وبينهما أمورٌ مُشْتَبِهَاتٌ » وهذه المتشابهات متقاة بأفعال العباد ، لقوم : « فمن اتقى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ »<sup>(٢)</sup> فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف<sup>(٣)</sup> كما أن قوله تعالى ( وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ )

واليد والمجيء المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو . ويصح أن يكون تنويهاً في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أي الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد ( فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ) يقتضى احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو المتشابه . فلا يدخل فيه مثل الأب الذي وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره (١) وهو المتشابه الحقيقي ، وهو ما لم يجعل لناسيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك

(٢) تقدم ج ٣ - ص ١٦٦

(٣) أي باتقائها واجتنائها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : ( والرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ) فكيف يقال إن الاجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبنى عليه تكليف ؟ فالجواب أن الحديث في التشابهات ليس مما نحن بصدده ، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع ؛ وتشابهُ الحديث في مناط الحكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسبا مر في فصل (١) التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عندالله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : ( الرحمنُ على العرشِ استوى ) وفي الحديث : « ينزلُ ربنا الى سماءِ الدنيا » (٢) وأشباه ذلك . هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

( الوجه الثاني ) أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم ، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال لناقض أصل مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعى المصالح ، تفضلا ، أو انحتما ، أو عدم (٣) رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

( والثالث ) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند من يجوز تكليف المحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعا ، فبقي الاعتراف

(١) في النوع الثالث من التشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجع

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ ( ينزل ربنا كل ليلة الى سماء

الدنيا الخ )

(٣) أي حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع ، لأنه غير معقول في ذاته .

بامتناع تأخير البيان عن وقته . وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل <sup>(١)</sup> هذا المعنى ، لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولاً . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، وإن قصد رجوع الى تكليف مالا يطاق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعني <sup>(٢)</sup> الثاني والثالث — إن جاء في القرآن مجملٌ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي . وهو المطلوب

## الطرف الثاني

في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأي <sup>(٣)</sup>

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما ، وأيضاً فإن في أثناء الكتاب <sup>(٤)</sup> كثيراً مما يفتقر إليه الناظر في غيرها ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداها كما <sup>(٥)</sup> تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان  
فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (١) نقول بل هي أشد ، لأن ذلك كان مجرد تأخير للبيان ، يعني مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا بيان رأساً ، لاني عهدء صلى الله عليه وسلم ولا بعده
- (٢) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله في الأول ، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضاً
- (٣) يشمل الباقي من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقط كلمة ( والسنة ) كما يفيد السابق واللاحق ، أى أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما
- (٥) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كاية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لا طريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ، ولا تمسك بشيء يخالفه . وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؛ لأنه معلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها ، واللاحق بأهلها ، أن يتخذ سميره وأنيسه ، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملاً ، لا اقتساراً على أحدهما ، فيوشك أن يفوز بالبغية ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول . فان كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، أخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المنيفة

وأيضاً<sup>(١)</sup> فمن حيث كان القرآن معجزاً أحم الفصحاء ، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله ، فذلك لا يخرجهم عن كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب ، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي ، كما تبين في كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضته ؛ وقد قال الله تعالى : ( وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ؟ ) وقال : ( فَأَيُّ تَمَنَّا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ ) (١) تتميم لبيان ما يعينه على فهمه . كأنه قال : ( من السنة والدربة في اللسان العربي ، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً الخ )

## ( المسألة الثانية ) لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل الح ٣٤٧

بِهِ قَوْمًا لُدًّا ) وقال : ( قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ) وقال : ( بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ) وعلى أى وجه<sup>(١)</sup> فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه ( كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر .

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران : ( أحدهما ) أن علم المعانى والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطب ، أو المخاطب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة ، أو فهم شىء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط ، فهى من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . وينشأ عن هذا الوجه

( الوجه الثانى ) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبه والإشكالات ومُورد للنصوص الظاهرة مُورد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع

(١) ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة ، بما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمي ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبياها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد علي ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا كيف كان رأى ابن عمر في الحرورية؟ قال : يراهم شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناشىء عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذبا ، لنعدبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذا الآية؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شئ فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ : ( وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب - إلى قوله : وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا ) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوها (١) من المعنى يحمل عليه قوله : ( وقوموا لله قانتين )

فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

(١) كالحشوع ، وعدم الالتفات ، والذكرو غيرها . وقوله ( تعين المعنى

المراد ) أى وهو عدم تكلم بعضهم بعضا كما كان يحصل قبل نزول الآية



وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَنْ يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إني جالدك ! قال : والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدني : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول : ( ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحاتِ جناحٌ ) الخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل يا قدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال : لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله . فقال عمر : وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؟ قال إن الله يقول في كتابه : ( ليس على الذين آمنوا ) إلى آخر الآية ! فأنا من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ، ثم اتقوا و آمنوا ، ثم اتقوا و أحسنوا شهدتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرًا ، و أُحدًا ، و الخندق ، و المشاهد . فقال عمر : ألا تردُّون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراءً نماضين ، و حجة على الباقيين ؛ فعذر الماضيين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، و حجة على الباقيين لأن الله يقول : ( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمرُ و الميسرُ ) ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ، ثم اتقوا و آمنوا ، ثم اتقوا و أحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الخمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضي قال : شرب نفر من أهل الشام الخمر ، و عليهم يزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، و تأولوا هذه الآية : ( ليس على الذين آمنوا ) الآية ! قال فكتب فيهم إلى عمر ، قال فكتب عمر إليه : أن ابعث بهم إلى قبل أن يفسدوا من قبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، و شرعوا في دينه ما لم يأذن به ، إلى آخر الحديث ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجالا يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : ( يومَ تأتي السماءُ بدُخانٍ مبينٍ ) قال ، يأتي الناسَ يومَ القيامةِ دخانٌ ، فيأخذُ بأنفاسِهِمْ ، حتى يأخذَهُمْ كهيئةِ الزكامِ . فقال ابن مسعود : من علم علماً فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من فقه الرجل أن يقول للمالعلم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل الله : ( فارتقب يومَ تأتي السماءُ بدخانٍ ) الآية ، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعانى المنزل ، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحتمالات ، وتوجه الإشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام<sup>(١)</sup> . « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبد الله ابن مسعود ، وقد قال في خطبة خطبها : والله لقد علم أصحابُ النبي صلى الله عليه وسلم انى من أعلمهم بكتاب الله ، وقال في حديث آخر : والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله منى تبلغه الابل لركبت اليه . وهذا يشير الى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نص في الموضوع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبدة عن شىء من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير .

(١) : ( ابن مسعود ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبى حذيفة ) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اه من الجامع الصغير . قال المناوى قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبى . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيثمى : رجاله ثقات ، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج فى الصحيحين ، وقد أخرجه البخارى فى صحيحه ،

## فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثمَّ سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم<sup>(١)</sup> بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد ، فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام . ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً : « أحدها » قول الله تعالى ( وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى ( والله على الناس حج البيت ) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد ، فيهم فيخطيء بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه . قال : فهذا على الشرك ، ليس على الإيمان في الطلاق والعتاق ، والبيع والشراء لم تكن الإيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم

« والثالث » قوله تعالى : ( يخافون ربهم من فوقهم ) ( أأمنتم من في السماء ؟ ) وأشبه ذلك ، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيهاً على نفي ما ادَّعوه في الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات حية البتة . ولذلك قال تعالى : ( فخرّ عليهم السقف من فوقهم<sup>(٢)</sup> ) . فتأمله ، واجر على هذا المجرى في سائر

(١) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أي فليست الفوقية لتخصيص الجهة، لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما

ذلك ذكر للمعهود فيه

## الآيات والأحاديث

« والزابع » قوله تعالى : ( وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى ) (١) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

## فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها الا بعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وماذا ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفتّ عليكم ، فكلوا وتصدقوا واودّخوا » (٢) ومنه حديث (٣) التهديد بإحراق البيوت لمن تخاف عن صلاة الجماعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه باهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث (٤) الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة (٥) أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس ، وهو كثير

(١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب. فعبده

(٢) تقدم ( ج ٣ - ص ٦٧ )

(٣) تقدم ( ج ٣ - ص ٣٢٨ )

(٤) تقدم ( ١ - ص ٢٩٧ )

(٥) يعنى ولذلك قال في الحديث ( أو امرأة ينكحها )

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها (١) وهو الأكثر رد لها . أولاً . فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : ( إذ قلوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء ) فأعقب بقوله : ( قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ؟ ) الآية ! وقال : ( وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً ) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : ( بزعمهم ) ، وبقوله : ( ساء ما يحكمون ) ثم قال : ( وقالوا هذه أنعامٌ وحرثٌ حِجْرٌ ) الى تمامه ، وردّ بقوله : ( سيجزئهم بما كانوا يفترون ) ثم قال : ( وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصةٌ ) الآية ؛ فنبه على فساد بقوله : ( سيجزئهم وصفهم ) زيادة على ذلك . وقال تعالى : ( وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون ) فرد عليهم بقوله : ( فقد جاءوا ظلماً وزوراً ) ثم قال : ( وقالوا أساطيرُ الأولين ) الآية ! فرد بقوله : ( قل أنزله الذي يعلم السر ) الآية ، ثم قال : ( وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ) ثم قال تعالى : ( انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا ) وقال تعالى ( وقال الكافرون هذا ساحرٌ كذاب أجعل الآلهة إلهاً واحداً - إلى قوله : أنزل عليه الذكر من بيننا ؟ ) ثم رد عليهم بقوله : ( بل هم في شك من ذكرى ) الى آخر ما هنالك . وقال : ( وقالوا اتخذ الله ولداً ) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن كقوله : ( بل عبادٌ مُكْرَمُونَ ) وقوله :

( ١ ) أو قبلها وبعدها معا ، كما في آية ( ألا إن الله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ) مع قوله ( سبحانه هو الغنى له ما في السموات وما في الأرض ) ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكا

( بل له ما في السموات والأرض ) وقوله : ( سبحانه هو الغني ) الآية ! وقوله ( تكادُ السمواتُ ينفطرنُ منه وتنشقُّ الأرض ) الى آخره ، وأشبه ذلك . ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا بيسر

( وأما الثاني ) فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها ؛ فان القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، وبيانا ، وتبيانا ، لكل شيء ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل ، والإطلاق والعموم ؛ وهذا المعنى يأتي أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه . وأيضا<sup>(١)</sup> فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبه على إفسادهم وافتراءهم فيه ، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ، ويمنعه قوم ، لامن جهة قدح فيه ، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى : ( وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه ) الآية ، وقوله : ( يحرفون الكلم عن مواضعه ، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه ) الآية ! وكذلك قوله تعالى : ( من الذين هادوا يحرفون الكلم من بعد مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين ) فصار هذا من النمط الأول . ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقا ، كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذى القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف وأشبه ذلك .

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة ؛ فان الأول ليس من الشرائع . وهذا من الشرائع وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله ( كل حكاية الخ ) . ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا على الثاني ويؤيده قوله بعد ( ولو نبه على أمر فيه ) الخ وقوله ( فصار هذا من النمط الأول ) ويكون قوله أولا ( كل حكاية ) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

## فصل

ولا طراد هذا الأصل اعتمده النظار ، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : ( قالوا لم نك<sup>(١)</sup> من المسلمين ولم نك نُطعم المسكين ) الآية ؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلهم ، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم ( ثلاثة رابعهم كلهم ) وأنهم ( خمسة سادسهم كلهم ) أعقب ذلك بقوله : ( رجماً بالغيب ) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن ، ورجم الظنون لا يغنى من الحق شيئاً ، ولما حكى قولهم : ( سبعة وثامنهم كلهم ) لم يتبعه بإبطال ، بل قال ( قل ربى أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل ) دل المساق على صحته دون القولين الأولين .

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول : أنا من ذلك القليل الذى يعلمهم . ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام : ( رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ ) فقيل له أكان شاكاً حين سأل ربه أن يريه آية ؟ فقال : لا ، وإنما كان طلب زيادة إيمان الى إيمان ألا تراه قال : ( أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ) فلو علم شكاً منه لأظهر<sup>(٢)</sup> ذلك ، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة فى الإيمان ، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب فى قوله : ( قالت الأعراب أمنأ ) فإن الله تعالى رد عليهم بقوله : ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسأنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم )

ومن تتبع مجارى الحكايات فى القرآن عرف مداخلها ، وما هو منها حق مما هو باطل .

فقد قال تعالى : ( إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله ) الى آخرها

(١) أى فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا

(٢) أى لنبه الله إليه كما هو الشأن فى الكتاب

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : ( والله يعلم إنك لرسوله ) تصحيحاً لظاهر القول ، وقال : ( والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) الآية ! وسبب نزولها ما أخرجه الترمذى وصححه عن ابن (١) عباس قال : مر يهودى بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي « حدثنا يا يهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السمواتِ على ذِه ، والأرضين على ذِه ، والماء على ذِه ، والجبالَ على ذِه ، وسائر الخلق على ذِه ؟ وأشار الراوى بخصره أولاً ، ثم تابع حتى بلغ الإبهام : فأنزل الله : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ) . وفى رواية أخرى (٢) جاء يهودى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : « أنا الملك » فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، قال : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ) وفى رواية (٣) فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، وبمعناه يتبين معنى قوله : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ) فإن الآية بينت أن كلام اليهودى حق فى الجملة ، وذلك قوله : ( والأرضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية ، وذلك - والله أعلم - لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ )

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه ( يا يهودى حدثنا )

(٢) فى البخارى وزاد فيه ( والشجر على أصبع ) قبل لفظة ( والخلائق )

رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح



وقال تعالى ( وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ ) أى يسمع الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال ( قُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ ) الآية ! ولما قصدوا الإذابة بذلك الكلام قال تعالى : ( وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ )

وقال تعالى : ( وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ ؟ ) فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجة قصدهم فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : ( إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ) لأن ذلك حيد عن امتهال الأمر ؛ وجواب « أنفقوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامتهال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارض انقلب<sup>(١)</sup> عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة<sup>(٢)</sup> المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكأنهم قالوا : كيف<sup>(٣)</sup> يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة

وقال تعالى : ( وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْحَرْثِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ) فقوله : ( فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ) تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم ، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

(١) أى حيث إن المشيئة الالهية لا تعارض فكان يجب الامتهال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم . وهذا على أن قوله ( إِنْ أَنْتُمْ ) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين . يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء ، أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؟ فهذا تناقض ، وهو غاية الضلال - فلا يكون من هذا الباب ؛

(٢) على حد قولهم ( لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا )

(٣) وتوجيه هذا يحتاج الى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازي في الآية

المجهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال : ( وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ) وهذا من البيان الخفي <sup>(١)</sup> فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنمط هنا يتسع . ويكفي منه ما ذكر . وبالله التوفيق

### فصل

وللسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسمك عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فعند ذلك يمكن السكوت إحالةً على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة في الأصول <sup>(٢)</sup>

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه <sup>(٣)</sup> وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان  
(٢) في مسألة ( إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقداً  
بأنه فلا أثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ ) راجع  
تحرير الأصول

(٣) كما في الآيات المشتملة عليهما معا ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة  
الدهر ( إن الأبرار يشربون من كأس — إلى قوله : فوقاهم الله شر ذلك اليوم  
ولقاهم نضرة وسرورا )

ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه ( اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ) إلى آخرها ! فجيء بذكر الفريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضا ، فقيل : ( هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ) ثم قال : ( إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ) ثم ذكر بإثرهم المنافقون ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، وبعده بالترجيب ؛ فقال : ( فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ — الى قوله : وبشر الذين آمنوا ) الآية ! ثم قال : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا ، بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ؛ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا ) الآية ! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا . ولما ذكر بنو اسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل : ( ان الذين آمنوا والذين هادوا — الى قوله : هم فيها خالدون ) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى أن ختم بقوله : ( ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ) ، وهذا تخويف ؛ ثم قال : ( ولو أنهم آمنوا واتقوا لثوبت لهم ) الآية ! وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن <sup>(١)</sup> المخالفين في تحويل القبلة ، ثم قال : ( بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ ) الآية ! ثم ذكر من شأنهم ( الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ . وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ) . ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه ، وذكر في أثناءها التخويف والترجيب ، وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران ، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود ، والرجوع بعد الى ما تقرر

وقال تعالى في سورة الأنعام ، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات :

(١) يريد بذلك قوله تعالى ( ما ننسخ من آية ) أو قوله ( ود كثير الخ ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم . والواقع أن آية ( ما ننسخ ) وما بعدها من ذكر إبراهيم ، والثناء عليه بأنه إمام للناس ، وبنائه للبيت ، وتعظيم البيت وبنائه ، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى ( سيقول السفهاء الخ )

( الحمد لله الذي خلق السموات والأرض - الى قوله : ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ) وذكر البراهين التامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال : ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ) فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تصريحاً ، والترجيحاً ضمناً ؛ ثم قال : إني أخافُ إن عصيتُ ربي عذابَ يومٍ عظيمٍ ( فهذا تخويف ، وقال : ( من يُصِرِّفْ عنه يومئذ فقد رحمه ) الآية ! وهذا ترجيح ، وكذا قوله : ( وإن يمسسك الله بضرٍ ) الآية ! ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال : ( وللدآرُ الآخرة خيرٌ للذين يتقون ) . ثم قال : ( إنما يستجيب الذين يسمعون ) ونظيره قوله : ( والذين كذبوا بآياتنا صمٌّ وبكم في الظلمات ) الآية ! ثم ذكر ما يليق بالموطن الى أن قال : ( وما نُرسلُ المرسلين إلا مبشرين وإمّنين : فمن آمن وأصلح ) الآية ! واجر في النظر على هذا الترتيب ، يلحُّ<sup>(١)</sup> لك وجه الأصل المنبّه عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

## فصل

وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لا يخلو من الترجيح ؛ كما في سورة الأنعام ، فإنها جادت مقررة للخلق<sup>(٢)</sup> ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصدّ عن سبيله ، وأنكر ما لا ينكر ولدّ فيه وخاصم

(١) فمثلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات ذالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثالث الثاني غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية الترغيب والترغيب

(٢) لعل الأصل ( للحق )

وهذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعوون الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعداراً وإنذاراً . ومواطنُ الاغترار يطالب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفسد أكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته ؛ كما في قوله تعالى : ( قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ) الآية ! فَإِنَّ نَاسًا مِّنْ أَهْلِ الشِّرْكِ كَانُوا قَدْ قَتَلُوا وَأَكْثَرُوا ، وَزَنَوْا وَأَكْثَرُوا ، فَأَتَوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : إِنَّ الَّذِي تَقُولُ وَتَدْعُوا إِلَيْهِ لِحَسَنٍ لَّو تَجِبْرُنَا أَلَنَّا لِمَا عَمَلْنَا كَفَّارَةً ؛ فنزلت . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط ، فجئ فيه بالترجية غالبية <sup>(١)</sup> . ومثل ذلك الآية الأخرى : ( وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ) وانظر في سببها <sup>(٢)</sup> في الترمذى والنسائى وغيرهما .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك في مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً . وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد . والحمد لله

فإن قيل : هذا لا يطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر ، فيأتى التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

(١) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطاً ما ، فلم يقل ( لمن يشاء ) ثم أكد الأمر بقوله ( إنه هو الغفور الرحيم ) ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها

(٢) حديث ابن مسعود في الرجل الذى عاج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء ، وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول ( اقض بما شئت ) الى أن قال : فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلا فدعاه وتلا عليه هذه الآية

ألا ترى قوله تعالى : ( وَيَلِيْ كُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٌ ) الى آخرها ! فإنها كلها تخويف ، وقوله : ( كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ ) الى آخر السورة ! وقوله ( أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : ( إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ — الى قوله : فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا )

وفي الطرف الآخر قوله تعالى : ( وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ) الى آخرها ! وقوله تعالى : ( أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ) إلى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : ( وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى ) الآية ! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبدالله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : ( قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله : ( وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى ؟ قَالَ : أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بلى ، وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال <sup>(١)</sup> فهذا لما يعترض فى الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ما قرأهما عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابى بن كعب بقوله تعالى : ( وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ ) الى آخر الآية ! وقوله : ( وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْمِ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ) وعن ابن مسعود ان فى النساء خمس آيات ما يسرنى أن لى بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله : ( إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ) الآية !

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القائل له صلى الله عليه وسلم : إني أحدث نفسى بالشئ لأن أكون حممة أحب إلى من أن أتكلم به . فقال له صلى الله عليه وسلم ( الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة ) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت

وقوله : ( إنَّ اللهَ لا يظلمُ مثقالَ ذرَّةٍ ) الآية ! وقوله : ( إنَّ اللهَ لا يغفرُ أن يشركَ به ) الآية ! وقوله : ( ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك ) الآية ! وقوله : ( ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر اللهَ يمجِّدِ اللهُ غفوراً رحيمًا ) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تتبعمت وجدت . فالقاعدة لا تطرد ؛ وإنما الذي يقال أن كل موطن له ما يناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذي يطرد في علم البيان . أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن ما عترض به غير صادق عن سبيل ما تقدم . وعنه جوابان :

إجمالى ، وتفصيلى

فالإجمالى أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم ، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية ، واعتمدت في الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية <sup>(١)</sup> الجارية في الوجود . ولا شك أن ما عترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأصل

وأما التفصيلى فإن قوله : ( وَيَلِ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُزَةٌ ) قضية عين في رجل معين <sup>(٢)</sup> من الكفار ، بسبب أمر معين ، من همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه ؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأنه أجرى مجرى التخويف

(١) أى فع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الأحكام عليها ، كما في أحكام السفر ، وبناء التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، وهكذا ، كما تقدم في المقاصد فى المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصم بن وائل أو هم جميعاً لأنهم كانوا أغنياء عيايين فى النبي صلى الله عليه وسلم تنطبق عليهم الأوصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : ( إِنَّ الْإِنْسَانَ <sup>(١)</sup> لَيْطَغَى أَنْ رَأَهُ  
استغنى ) . وقوله : ( إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ) الآيتين ! جار <sup>(٢)</sup> عنى  
ماذا كر ؛ وكذلك سورة ( والضحى ) . وقوله : ( أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ) غير  
ما نحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه  
من المنح . وقوله : ( أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ) قضية عين لأبي بكر الصديق .  
نفس بها من كرهه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هذا  
الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها ، بالإيتاق على  
قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة . ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ، ولكن  
أحب الله له معالى الأخلاق . وقوله : ( لَا تَقْنَطُوا ) وما ذكر معها فى المذاكرة  
المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه ، بل النظر فى معانى  
آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : ( لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ) أعقب بقوله :  
( وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ ) الآية ! وفى هذا تخويف عظيم مهيب للفرار من وقوعه ؛  
وما تقدم من السبب فى نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : ( لَا تَقْنَطُوا ) رافع  
لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف . وقوله : ( رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى )  
فظر فى معنى آية فى الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فقوله : ( أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ ) تقرير  
فيه إشارة الى التخويف أن لا يكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل المقصود  
وقوله ( وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً ) كقوله : ( لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ) . وقوله  
( وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ) داخل تحت أصلنا ، لأنه جاء بعد قوله : ( وَلَا تَكُنْ  
لِلْخَائِنِينَ خَصِيًّا ) ( ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - الى قوله : فمن يجادل

( ١ ) نزل فى أبى جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها

من السورة بزمن طويل

( ٢ ) لأنهما نزلنا فى أبى بن سلول ومن معه فى قضية الافك ، أو فيمن طعنوا

عليه صلى الله عليه وسلم فى زواج صفية بنت حبي بن أخطب



الله عنهم يوم القيامة؟ أم من يكون عليهم وكيلا ) . وقوله : ( إن تجتنبوا ) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك . كأكل مال اليتيم ؛ والحيف في الوصية ، وغيرها ، فذلك مما يرجي به تقدم<sup>(١)</sup> التخويف . وأما قوله : ( إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرّة ) فقد أعقب بقوله : ( يومئذ يودُّ الذين كفروا وعصوا ) الآية ، وتقدم قبلها قوله : ( الذين يبخلون - الى قوله : عذاباً مهيناً ) ؛ بل قوله : ( إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرّة ) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : ( ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم ) الآية ! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : ( إن الله لا يغفرُ أن يُشركَ به ) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالمشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرني أن لي بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات في الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كثير ، وأخاطت بقواعد عظيمة في الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن لإجراؤه<sup>(٢)</sup> على البشارة والندارة ، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

### فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : ( إن الذين هم من خشيّة ربّهم مُسْفِقُونَ - الى قوله : والذين يُؤْتُونَ ما آتَوْا وقلوبُهُم

(١) لعل الأصل ( تقدمه ) أي فقوله ( إن تجتنبوا ) الآية مما يرجي به ، لكن سبقه التخويف

(٢) إجراؤه بدل من إنزال

وَجِلَّةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ) ، وقال : ( إن الدين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله ) ، وقال ( أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربِّهم الوسيلةَ أيُّهم أقربُ ويرجون رحمته ويخافون عذابه )  
وهذا على الجملة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء إليه أقرب ؛  
وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : ( يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ) الآية !  
وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض<sup>(١)</sup> الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله :  
( إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية أكثره كلى<sup>(٢)</sup> لاجزئى ؛ وحيث جاء جزئياً فأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار<sup>(٣)</sup> أو بمعنى<sup>(٤)</sup> الأصل ، إلا ما خصه

(١) تقدم أن الآية نزلت في أنى بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفيه وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية ( ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم ) الآية لكان ظاهراً وضح تسميته عتاباً . أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدى عتاباً  
(٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معا لتنزيل كلامه الآتى عليه ألا ترى إلى قوله ( إلا ما خصه الدليل ) والى قوله ( ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان ) وقوله ( وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ )  
(٣) أى باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم  
ويدل على هذا المعنى - بعد الاستقراء المعتبر - أنه محتاج<sup>(١)</sup> الى كثير من  
البيان ، فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ، كما سيأتى  
شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : ( وأنزلنا اليك الذِّكْرَ لتُبَيِّنَ للناسِ  
ما نُزِّلَ إليهم ) وفي الحديث « ما من نبيٍّ من الأنبياء إلا أُعطيَ من الآياتِ  
ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلىَّ ، فأرجو أن  
أكونَ أكثرهم تابعا يوم القيامة<sup>(٢)</sup> » وإنما<sup>(٣)</sup> الذى أعطى القرآنُ ، وأما  
السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون  
جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كلييات ؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى :  
( الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ) الآية . وأنت<sup>(٤)</sup> تعلم أن الصلاة والزكاة  
والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما بينتها<sup>(٥)</sup> السنة  
وكذلك العاديات من الأُنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع ، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك  
وهذه الحاجة هي علامة الكلية

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وتمامه ( والمتنصتات والمتفلجات للحسن ،  
المغيرات خلق الله )

(٣) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة ، وليس هذا فى السنة  
وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر فى دينهم  
ودنياهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل فى معاملة الخلق والخالق . لكنه يبقى أن  
يقال إنه ورد فى الحديث الآخر ( أعطيت القرآن ومثله معه ) ، فهذا الحصر غير  
مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على  
الكلية لتعريفه للاحكام الشرعية

(٤) من تنمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضاً<sup>(١)</sup> فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال ، وهي<sup>(٢)</sup> الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضاً<sup>(٣)</sup> فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : ( لِيَتَحَكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ) متضمناً للقياس ، وقوله : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ) متضمناً للسنة ، وقوله : ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) متضمناً للإجماع . وهذا أهم ما يكون . وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشحات والمستوشحات » الخ<sup>(٤)</sup> فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأنته فقالت : ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : وما لي لا ألعن من لعن<sup>(٥)</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ) الحديث ! وعبد الله من العالمين بالقرآن

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية

(٢) انظر بيانه الوافى فى المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله ( ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب فى الجملة ) الخ

(٣) لعل الأصل ( وأيضاً فالخارج الخ ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً . وهو ما يشير إليه قوله ( وهذا أهم ما يكون )

(٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصراً فى عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

(٥) أى فى الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله ( لعن رسول الله ) وقوله ( وما آتاكم الرسول الخ ) فالحديث دليل تفصيلى لمسألتها والآية دليل إجمالى

## فصل

فعلی هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليا وفيه <sup>(١)</sup> أمور كاية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فمطلق <sup>(٢)</sup> الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة <sup>(٣)</sup> الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

( منها ) النصوص القرآنية ، من قوله : <sup>(٤)</sup> (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية ! وقوله : (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً شيء) وقوله : (ما فرطنا في الكتاب <sup>(٥)</sup> من شيء) وقوله : (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) يعني الطريقة المستقيمة <sup>(٦)</sup> ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة ، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع <sup>(٧)</sup> ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء .

- (١) يتأمل في الفرق بين كونه كليا وبين أن فيه أمورا كاية .
- (٢) المراد الفهم الناشئ عن الدربة فيه بما تقدم آنفا لا مجرد أي فهم عربي فرض
- (٣) أي عالم بالشريعة إجمالا ، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء .
- (٤) ربما يقال إكماله بالكتاب والسنة ، لأنه لم يقل أكملته في خصوص الكتاب
- (٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة
- (٦) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق
- (٧) جاء به من لفظ ( ما ) العام

( ومنها ) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن جبلٌ أُهبطُ الله ، وهو النورُ المبين ، والشفاءُ النافع ، عصمةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يعوجُّ فيقوم ، ولا يزيغ فيستعيب ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد »<sup>(١)</sup> الخ فكونه جبل الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث علي بن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدب يحب أن يُوتى أدبه وأن أدب الله القرآن »<sup>(٢)</sup> وسئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن »<sup>(٣)</sup> وصدق ذلك قوله : ( وإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ ) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : ( ونزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ، وَلَا يُزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ) وعن محمد ابن كعب القرظي في قول الله تعالى : ( إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ ) قال : هو القرآن ، ليس كلُّهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : « يَوْمَ النَّاسِ أَقْرَبُوهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ »<sup>(٤)</sup> وما ذلك إلا أنه أعلم بأحكام الله . فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأثيروا<sup>(٥)</sup> القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخريين . وعن عبد الله بن

( ١ ) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ . وقوله ( ونحو هذا ) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر . وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروى عن علي يكون الحديث السابق مرويا عن غير علي أيضا فراجع ( ٢ ) رواه في الجامع الصغير ( كل مؤدب يحب أن توتى مادبته . وأدبه الله القرآن فلا تهجره ) عن البيهقي في شعب الإيمان . قال العزيزي حسن . ورواه في راموز الحديث ( كل مؤدب يحب أن توتى مادبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجره ) عن الديلمي . ( ٣ ) رواه في راموز الحديث للمناوي عن أحمد

( ٤ ) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الخمسة إلا البخاري

( ٥ ) بالتفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى اليه . وفي رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه ، وما ذلك إلا أنه جامع لمعاني النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى (ومنها) التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن (١) الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهري : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة ، نعلمه والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة . إلى آخر ما قال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن ثابت ، وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولقائل ان يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن ، وإنما وجدت في السنة ، ويصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلْفِينَ أَحَدَكُمْ مَتَكِنًا عَلَى أُرِيكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ ، فَيَقُولُ : لَا أَدْرِي ، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ » (٢) وهذا ذم ، ومعناه اعتماد السنة أيضاً ، ويصححه قول الله تعالى : ( فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد إلى الله الرد إلى كتابه ؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته . ومثله (وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال : (٣) ،

(١) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على استنبائه باب القراض

(٢) رواه في المصاييح في ترجمة الحسان : ورواه الشافعي في الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفي من أول الأمر صحة أن

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : ( لتبين للناس ما نزل إليهم ) وهو جمع بين الأدلة ، لأننا نقول : إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب ؛ كتحرим نكاح المرأة على عمته أو خالتها<sup>(١)</sup> وتحریم الحجر الأهلية<sup>(٢)</sup> وكل ذى ناب من السباع<sup>(٣)</sup> وقيل<sup>(٤)</sup> لعلي بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أوفهم أعطيته رجل مسلماً ، أو ماني هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندهم إلا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جواباً ويدفع توهم الاجابة به . أما ما قيل من أن أصله ( ويمكن أن يقال ) فانه لا يناسب قوله بعد ( لأننا نقول ) إذ هو تعليل لنفي صحة الاجابة به ، لا لامكانها

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمته ، والمرأة على خالتها )

(٢) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضي الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأنت اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائرهم . فقال صلى الله عليه وسلم ( لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حمر الأهلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( كل ذى ناب من السباع وأكله حرام )

(٤) قاله أبو جحيفة ولفظه في المصايح ( هل عندكم شيء ليس في القرآن ؟ فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن ، إلا فهما يعطى رجل في كتابه أو ماني الصحيفة . قلت وما في الصحيفة ؟ قال العقل ) الخ ما هنا . رواه البخاري والنسائي والترمذي



والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني ، وهو السنة <sup>(١)</sup> بحول الله .  
 ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نقل عن علي أنه قال : الحمل <sup>(٢)</sup> ستة أشهر  
 انتزاعاً من قوله تعالى : ( وحمله وِفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ) مع قوله : ( وِفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ )  
 واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في النقي ، من قوله <sup>(٣)</sup>  
 ( والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ) الآية ! وقول من قال : « الولد  
 لا يملك » من قوله <sup>(٤)</sup> ( وقالوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ) ،  
 وقول ابن العربي إن الإنسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله : ( خَلَقَ  
 الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على  
 العربية بقوله : ( وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ) . وأغرب  
 ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيماء بالرؤوس الى جانب عند الإيابة  
 والإيماء بها سفلاً عند الإجابة <sup>(٥)</sup> ، أولى مما يفعله المشاركة من خلاف ذلك ، بقوله

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب

(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح . من نوع دلالة  
 الاشارة ، وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث ( تمكث شطر  
 دهرها لا تصلى ) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً

(٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية ( ما أفاء الله على رسوله الخ )  
 استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين  
 جاءوا من بعدهم ، فجعل مالك قولهم ( ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ) شرطاً  
 لاستحقاقهم في النقي لأن قوله ( يقولون ) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من النقي  
 وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله ( للفقراء الخ )  
 كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به .

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم  
 عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعنى ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن  
 الولد لا يملك لوالده ، للتناقى في اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الاشارية  
 (٥) على فرض أنها تفيد أن الإيماء الى جانب فيه الإيابة ، فليس في الآية ما يفيد

تعالى : ( لَوْ وَارِثُوهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ ) الآية ! وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً ، فقال له ابن مجاهد ؛ أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : ( فَطَفِقَ مَسْحًا <sup>(١)</sup> بالسُّوقِ والأَعْناقِ ) ثم قال الشبلي : أين في القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه ؟ فكت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله ( وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ) الآية <sup>(٢)</sup> . واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : ( ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ) الآية ! وفي بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الأيما سفلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك . وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للأشارة عند الأباية بلى الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

(١) إفساد المال في شريعتنا غير جائز . وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما . وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ . على أنه اذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك في شريعتنا للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحببها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الألوسى : أما أنه أتلفها غضبا لأنها شغلته فتمول باطل لا ينظر إليه وهذا كله داخل تحت قوله ( وفي بعض هذه الاستدلالات نظر )

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر اليه وبالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : ففي مسألة موسى الجواز عقلي ، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها

## فصل

وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن؛ فإن وجدت منصوصاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك، وإلا فتراتب النظر فيها متعددة، لعلها تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى. وقد تقدم - في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا - أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم، فهو أول مرجوع إليه؛ أما إذا لم يُرد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد وهو أضعف؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب بالافتقار إلى ذلك في جعلها أصلاً يرجع إليه، أوديناً يدان الله به، فلا يكفي بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم.

## ﴿ المسألة السابعة ﴾

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

(قسم) حر كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها وعلم القراءات، والناسخ والمندوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك. فهذا لانظر فيه هنا.

ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة؛ فإن علم العربية، أو علم الناسخ والمندوخ، وعلم الأسباب، وعلم المبكى والمدنى، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك؛ كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى:

(أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ). ورغم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه «بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها . ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة

وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم . هل كانوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن ، يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والجم الغفير . فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع آخر يعرفها من زاول هذه الأمور ، ولا ينبئك مثل خبير . فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

( وقسم ) هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام ، لامن حيث هو خطاب بأمر أو نهى أو غيرها ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن ، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرها ، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء ، ولا سورة دون سورة ، ولا نمط منه دون آخر ، بل ما هيته هي المعجزة له ، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام « ما من الأنبياء نبي إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة <sup>(١)</sup> » فهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء الأسن ، والخصماء اللد ، عن الإتيان بما يمثله أو

(١) تقدم ( ج ٣ - ص ٣٦٧ ) بلفظ ( ما من نبي من الأنبياء الخ )

يدانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الاعجاز به فماهيته هي الدلالة على ذلك ، فالى أي نحو منه ملّت ذلك ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا ، وموضعه كتب الكلام

( وقسم ) هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله ، وخطاب الخلق به ، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى ، ومن جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعالم في نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ما حواه من المعارف والخيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلّق بصفات الله والافتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية ، والفوائد الفرعية ، والمحاسن الأدبية . فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد :

فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله : ( وما كنّا مُعذِّبينَ حتى ننبعثَ رسولاً ) فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم ( فمن شاء فليؤمّنْ ، ومن شاء فليكفرْ ) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهاناً في نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب ، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب ، مع تمادهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استعجلوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره في عادتنا ؛ كقوله تعالى : ( أو لأمسّم النساء ) ( ومرّيم ابنة

عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه ) وقوله : ( كَانَايَا كِلَانَ الطَّعَامِ ) حتى اذا  
وضخ السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه ،  
فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُضْرَبَ مَثَلًا مَا ،  
بِعَوْضَةٍ مَّا فَوْقَهَا ) ( وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِيبُ مِنَ الْحَقِّ )

ومنها التآني في الأمور ، والجري على مجرى التثبوت ، والأخذ بالاحتياط ،  
وهو المعهود في حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نَجُومًا  
في عشرين سنة ، حتى قال الكفار : ( لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً )  
فقال الله : ( كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ) وقال : ( وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى  
النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ) وفي هذه المدة كان الإيذار يترادف ،  
والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبي من أبي  
من الدخول في الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئُوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع  
الجهاد لكن على تدرج<sup>(١)</sup> أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان  
حتى إذا كمل الدين . ودخل الناس فيه أفواجا ، ولم يبق لقائل ما يقول ، قبض الله  
نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أسّ الدين ، وقوى عضده  
بأنصار الله . فله الحمد كثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ،  
فقد بين مساقى القرآن آداباً استقرئت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت  
إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن  
في الغالب إلا « بيا » المشيرة إلى بعد المنادى ، لأن صاحب النداء منزّه عن مدانة  
العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور  
تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب ، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم

مقاتلة المشركين كافة .

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدلَّ على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت في الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : ( رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا <sup>(١)</sup> ) ( رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ) ( رَبُّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي ) ( رَبِّ أُرِنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى ) . « ومنها » كثرة مجيء النداء باسم الرب المقتضى للقيام بأمر العباد وإصلاحها ، فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلاً : يا من هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أتمَّ لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى ما يدعوه به . وإنما أتى « اللهم » في مواضع قليلة ، ولمعان اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدي الطلب ، كقوله : ( إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ، إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ) الآية ! ( رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا ) ( رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ ) ( رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ! ) ( رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً ) الآية ! ( رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ - إلى قوله - وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ) ( وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ) إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ما هنا . وقد تقدم <sup>(٢)</sup> أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحسن التي تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

(١) وهذا وما مثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه ، ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الثاني ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد

( وقسم ) هو المقصود الأول<sup>(١)</sup> بالذکر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه . مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها ، على حسب ما أداه اللسان العربى . فيه . وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول : « أحدها » معرفة المتوجّه إليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثانى » معرفة كيفية التوجّه إليه . « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به ويرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة . داخله تحت جنس واحد هو المقصود ، عبر عنه قوله تعالى : ( وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون ) فالعبادة هي المطلوب الأول ، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا غيرها ، فإذا عُرف - ومن جملة المعرفة به أنه أمر ونهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقه - توجه الطلب ؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجىء ، بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين ؛ بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار فى ذكرها أتى بالجنس الثالث موضعاً لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة ، وإنما الإقامة فى الدار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علمياً كان أو عملياً . ويتكفل بتقرير البراهين ، والمحاجة لمن جادل خصماً من المبطلين

والثانى يشتمل على التعريف بأذرع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات ، وما يتبع كل واحد منها من المكملات ؛ وهى أنواع فروض الكفايات وجامعها<sup>(٢)</sup> الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنظر فى من يقوم به

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأسمى  
(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى .



والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذي يستقر فيه . ومكمل هذا الجنس الترغيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والمهلكين وأحوالهم ، وما أداهم إليه حصل أعمالهم

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً<sup>(١)</sup> ، وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام : ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هي توابع ومتممة

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو إليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم ، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ؛ وتعريف الحال عند الوصول إليه ، ويشتمل على ذكر حالي النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف<sup>(٢)</sup> أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص عنه في الشريعة هو الأمر المعروف والنهي عن المنكر ، فانه لا يختص بباب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الأخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفاً مكمل لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعاً أنه كلي لها ، وأنها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالي فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها ، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية ، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والتميمات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية (٢) فاتعريف الأول مكمل للثالث . والتعريف الثاني مكمل للأول . والتعريف

الثالث تابع ومكمل للثاني

الأنبياء والأولياء ، وسرّه الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ،  
وسره الترهيب ، والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائفة ، وتشتمل  
على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به ،  
وادكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وسرّه في جنبه الباطل التحذيرُ والإيضاح ، وفي  
جنبه الحق التثبيتُ والإيضاح ، والتعريف بعزّة منازل الطريق ، وكيفية أخذ  
الأهبة والزاد ، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات  
والجنايات . وهذه الأقسام الستة تتشعب الى عشرة وهي ذكر الذات ، والصفات ،  
والأفعال ، والمعاد . والضرط المستقيم وهو جانب التحلية والتركية ، وأحوال  
الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً ، ور بما نقلوا في ذلك بعض  
الأحاديث والآثار : فعن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :  
« ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر و بطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرفٍ  
حدٌّ وكل حدٌّ مَطْلَعٌ » <sup>(١)</sup> وفسر بأن الظهور والظاهر هو ظاهر التلاوة ، والباطن  
هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله تعالى قال : ( فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ  
يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ؟ ) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يُرد أنهم  
لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد

(١) الرواية في المصايح عن ابن مسعود ( أنزل القرآن على سبعة أحرف .  
لكل آية منها ظهر و بطن . ولكل حد مطلع ) وفي روح المعاني في مقدمة التفسير  
( ولكل حرف حد . ولكل حد مطلع ) ومعناه على أظهر ما يفسر به ( لكل  
حرف ) أي طريق من طرق ما نزل به ( حد ) ونهاية ينتهي إليها ما أراد الله منه .  
( ولكل حد ) ونهاية للراد ( مطلع ) أي بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على  
الوجه الذي أرادته تعالى

الله من الكلام ، وكان هذا هو معنى ما روى عن علي أنه سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ماني هذه الصحيفة . الحديث <sup>(١)</sup> واليه يرجع تفسير الحسن للحديث ؛ إذ قال : الظاهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : ( أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) فظاهر المعنى شيء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله ، وإذا حصل التدبر لم يوجد <sup>(٢)</sup> في القرآن اختلاف البتة . فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه . ولما قالوا في الحسنة : ( هذا من عند الله ) وفي السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلاماً من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلاماً من عند الله بقوله : ( ما أصابك من حسنة فمن الله ) الآية ! وقال تعالى : ( أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟ ) فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد . وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم « الكلام في القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار <sup>(٣)</sup> حكمة على

لسان العبد . وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو

(١) تقدم ( ج ٣ - ص ٣٧٢ )

(٢) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض ، وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تنفق في المقصود منها . وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية ، وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة .

(٣) أي ، قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لأجله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفائه

مراد (١) الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مفسر فصحيح ولا نزاع فيه . وان ارادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلا بد من دليل قطعى يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل ، واذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانها (٢) على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق ، فعن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبدالرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله ؟ فقال له عمر : إنه من حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية : ( اذا جاء نصرُ اللهِ والفتحُ ) فقلت : إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه آياد . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله ما أعلم منها الا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولما نزل قوله تعالى : ( اليوم أكملت لكم دينكم ) الآية ! فرح الصحابة وبكى عمر ، وقال (٣) : ما بعد السكالم الا النقصان ، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال تعالى : ( مثلُ الذين اتَّخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت ) الآية ! قال الكفار : ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن ؟ ما هذا كلام الإله . فنزل : ( إن الله لا يستحي أن

(١) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الزائغين والمحرفين .

(٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

(٣) قال الألوسى : أخرجه ابن أبى شيبة عن عنبرة

يضربَ مَثَلًا ما ، بعوضة فما فوقها ) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد ، فقال تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ) الآية ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل ، وترك ما هو مقصود منها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم <sup>(١)</sup> من التفسير ، ولما قال تعالى : ( عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لا يعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم ، فبين الله تعالى باطن الأمر بقوله : ( وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة — الى قوله : وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ ماذا أرادَ اللهُ بهذا مثلاً ؟ ) وقال : ( يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجننَّ الأعرس منها الأذل ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : ( ولله العزة ورسوله وله المؤمنين ) وقال تعالى : ( ومن الناس من يشتري لهو الحديث ) الآية ! لما نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحرث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء . فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله . وقال تعالى في المنافقين : ( لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله ) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأمور فيو الفقيه . ولذلك قال تعالى : ( ذلك بأنهم قوم لا يفقهون ) وكذلك قوله تعالى : ( صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون ) لأنهم نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفي الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا ثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه ، وهو باطنه .

(١) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض

## فصل

فكل ما كان من المعانى العربية التى لا ينبى فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لامعدل بها عن ظاهر القرآن ، فاذا فهم الفرق بين ضيق فى قوله تعالى ( يجعل صدره ضيقاً حرجاً<sup>(١)</sup> ) وبين ضائق فى قوله : ( وضائق<sup>٢</sup> به صدرك ) ، والفرق<sup>(٢)</sup> بين النداء بيا أيها الذين آمنوا<sup>(٣)</sup> أو يا أيها الذين كفروا<sup>(٤)</sup> ، وبين النداء بيا أيها الناس<sup>(٥)</sup> أو يا بني آدم<sup>(٦)</sup> ، والفرق بين ترك العطف فى قوله : ( إن<sup>(٧)</sup> الذين كفروا سواهم أنذرهم ) والعطف فى

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام فى حق من يرد الله أن يضلّه بخلاف ( ضائق ) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم (٢) ويبقى الكلام فى أن هذا الفرق يرجع فى جميع ما ذكره إلى المعانى الثانوية التى هى منازع بيانية ، أو أنه يرجع الى المعانى الوضعية فى بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقرير الكونه يقينا لاشك فيه . وفى ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالأصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكمل لما قبلها . فالمحل للفصل . أما آية ( ومن الناس ) فالمقصود منها مع سابقها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . وبينهما التضاد . فالمحل للوصل . فقوله ( وكلاهما تقدم عليه الخ ) . يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعبر جامعا . وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول ( من الأمور المعبرة الخ ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعانى الأولية . ومثله يقال فى دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : ( ومن الناس من يشتري لهو الحديث ) وكلاهما قد تقدم عليهما وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضا في قوله : ( ما أنت إلا بشرٌ مثلنا ) وبين الآية الأخرى : ( وما <sup>(١)</sup> أنت إلا بشرٌ مثلنا ) ، والفرق بين الرفع <sup>(٢)</sup> في قوله : ( قال سلامٌ ) والنصب فيما قبله من قوله : ( قالوا سلاماً ) والفرق بين الإتيان بالفعل <sup>(٣)</sup> في التذكرة من قوله : ( إن الذين اتقوا إذا مسهم طائفٌ من الشيطان تذكروا ) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله : ( فاذا هم مبصرون ) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى : ( فاذا جاءتهم الحسنة <sup>(٤)</sup> قالوا : لنا هذه . وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ) وبين « جاءتهم » و « تصبهم » بالماضي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : ( وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها . وإن تصبهم سيئة

(١) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسخير والبشرية مناف للرسالة . أما في آية ( ما أنت ) فانما قصدوا كونه مسجرا وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه مما يقتضى أن كلاله موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس ، بخلاف الإبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان . فتجدد التذكرة يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكرة

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عادة الوقوع ، بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجاء فيها بالماضي وبأذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعاقب الأرادة بها إلا تبعا ، فإن النعمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال جيء فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتنكير السيئة

بما قدّمت أيديهم إذا هم يقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و «يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : ( وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورةٍ من مثله ) الآية ! وقال تعالى : ( أم يقولون افتراه ؟ قل فأتوا بعشر سورٍ مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؛ إذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة ، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من انزاله ، فإذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتى به وحصل الاذعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعانى التى تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذى أنزل القرآن لأجله . ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل : ( مَنْ ذا الذى يُقرضُ الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ! ) قال أبو الدحداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : ( إن الله فقيرٌ ونحن أغنياء ) ففهم أبو الدحداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدخلكم

(١) أى فالاعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم فى مراده . فما كان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجيء بعد ذلك من ثمره الاعتراف ، وهو فهم المعانى التى يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها ، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الأنزال

(٢) راجع روح المعانى فى الآية



الجنة» وفي الحديث قصة<sup>(١)</sup> وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الغنى على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك .  
ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : ( وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ) وفي الأخرى : ( قليلاً ما تشكرون ) والشكر ضد الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكاف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصل باطنه على التمام . وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : ( فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واخصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ) ثم قال ( فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ) فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخليه سبيلهم ، فعملوا على الاحراز من عوادي الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذي بينه القرآن ، من التبعيد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعد ممن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدامها لا قصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من يضارّ الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى : ( فإن خفتن أن لا يُقيما حدود الله فلا جناحَ عليهما فيما افتدت به ) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : ( فإن طبن لكم عن شيءٍ منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً )

(١) رواها في الطبري عن ابن مسعود ، وملتخص أن أبا الدحداح أقرض الله

عقب هذه المقالة حائطاً فيه ستائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ماخوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ؛ كما قال (١) الخوارج لعلّ : إنه حكّم الخلق في دين الله ، والله يقول : ( إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ) وقالوا : إنه محافه من إمارة المؤمنين ، فهم إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ؛ فإنه ممن قال الله فيهم : ( بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ) وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله : ( نَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ) ( مِمَّا عَمَلْتُمْ أَيْدِينَا ) ( وهو السميع البصير ) ( والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة ) وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق في دينه في قوله : ( يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ) وقوله : ( فابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا ) لعلموا أن قوله : ( إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ) غير مناف لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لا يقتضى إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : ( لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزّه عن سمات المخلوقين وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

(١) هو وما يأتي بعد في قوله ( فلو نظر الخ ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المؤلف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : ( ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر<sup>(١)</sup> ) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : ( لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي<sup>(٢)</sup> ، وهذا لسان عربي مبين ) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا خبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : ( ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فصلت آياته ؟ ألعجمي<sup>(٣)</sup> وعربي<sup>(٤)</sup> ؟ ) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك ، فدل على أنه عندهم عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس<sup>(١)</sup> من علوم القرآن في شيء ، لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به . ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر<sup>(٢)</sup> في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى . والحمد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادعاه من لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن ؛ كبيان بن سمان . حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : ( هذا بيان للناس ) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحق من جملتهم<sup>(٣)</sup> ،

- (١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير
- (٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام
- (٣) لعل الأصل ( من جملة أدلتهم ) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين بمنه . وإذا كان بيان في الآية علماً له فأى معنى لقوله : ( هذا بيان للناس ) ؟ كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفحش من تسمى بالكسيف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : ( وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً ) الآية ! فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا سبحان مكرم . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وبيان بن سميان هذا هو الذى تنسب اليه البيانية من الفرق (١) ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أول من قال بخلق القرآن . والكسيف هو أبو منصور الذى تنسب اليه المنصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أنما اللذان ذكر كما الله فى كتابه فقال : ( إذا جاء نصر الله والفتح ) قالوا وقد كان عمل ذلك فى آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان فى عقله لا يقول مثل هذا ، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئتين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك الذى افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر ،

صححة زعمهم فى هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بما قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه فى كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهره وباطنه عن الجادة . وتقدم له فى المقاصد أن هذا المثال بما فقدت فيه شروط صححة التأويل لفظاً ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قتله خالد القسرى وأراح العباد من شره

مستدلاً على ذلك بقوله تعالى : ( فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجأده حلالاً ؛ لأن الله قال : ( حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ) فلم يحرم شيئاً غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : ( وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ) بالعالم ، مستدلين ببيت لا يعرف ، وهو : \* ولا بكرسي ، علم الله مخلوق \* كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسي ، مهموز ، والكرسي غير مهموز . ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى : ( وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ) أنه تخيم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غَوَى الفصيل يَغْوِي غَوًى » إذا بشم من شرب اللبن وهو فاسد ؛ لأن غوى الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعل ومنهم من قال في قوله : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذَرْتَهُ الرِّيحَ » ، وذراً مهموز ، وذرا غير مهموز . وفي قوله ( وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ) أى فقيراً إلى رحمته ، من الخلة بفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أتاه خليل يوم مسألة . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم في هذا القول ؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل : موسى كلّم الله ، وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : ( لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً . إن صاحبكم خليل الله <sup>(١)</sup> ) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأى ، وقد أدام ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربى ولا لمعناه برهان كما رأيت . وإنما أكثرت من الأمثلة . وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

(١) رواية مسلم باسقاط لفظ ( غير ربي )

## فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم في المسألة قبلها ،  
ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدهما » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ، ويجرى<sup>(١)</sup>  
على المقاصد العربية  
« والثاني » أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من  
غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيا؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه  
كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا باطلاق ، ولأنه مفهوم يلحق بالقرآن ليس  
في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه  
أصلا ، إذ ليست نسبتة إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ، ولا مرجح  
يدل على أحدهما ، فأثبت أحدهما تحكما وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك  
يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن  
القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلا أنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من  
جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .  
وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فيه ،  
بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر  
فقد قالوا في قوله تعالى : ( وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ) إنه الإمام ورث النبي علمه .  
وقالوا في « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر اليه قبل أن ينال  
رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الغسل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى  
« الطهور » هو التبري والتنظيف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » عليّ ، « والصفاء » هو النبي ، « والمروة » عليّ ، « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبعمائة » هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام ، « ونار إبراهيم » هو غضب نمرود لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ العهد عليه ، « وعصا موسى » حجة التي تلقفت شبه السحرة ، « وانفلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل الغمام » نصب موسى الإمام لإرشادهم « والمن » علم نزل من السماء ، « والسوى » داع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سوء آيات موسى وإزاماته التي تسلطت عليهم . « وتسبيح الجبال » رجال شداد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سليمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما نقل من خباياهم الذي هو عين الجبال ، وضحكة السامع ، نعوذ بالله من الخذلان . قال القتيبي وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر فإنه قال ذات يوم : ما سمعت بأ كذب من بنى تميم ، زعموا أن قول القائل :

بيت زُرارة مُحتبٍ بفِنائه ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهشلُ

إنه في رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحجج<sup>(١)</sup> . قيل : فمجاشع ؟ قال : زمزم جشعت بالماء . قيل فأبو الفوارس ؟ قال . أبو قبيس . قيل : فنهشل ؟ قال : نهشل أشده<sup>(٢)</sup> وصمت ساعة ، ثم قال : نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ما حكاه

(١) صوابه ( الحجر بكسر الحاء ) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) الرواية ( أشدها ) أى أصعبها في بيان معناه

## فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشككة يمكن أن تكون من هذا القبيل ، أو من قبيل الباطن الصحيح . وهي منسوبة لأناس من أهل العلم ، وربما نسب منها إلى السلف الصالح

( فمن ذلك ) فوائح السور ، نحو ( ألم ) ( والمص ) ( وحم ) ونحوها فسرت بأشياء ، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح ، ومنها ما ليس كذلك . فينقلون عن ابن عباس ان ( الم ) أن « ألف » الله ، و « لام » جبريل ، و « ميم » محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا إن صح في النقل فمشكل ؛ لأن هذا النخط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا ، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي أو الحالى ؛ كما قال : قلت لها قفى فقالت قاف . وقال : قالوا جميعاً كلهم بلافا . وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا . والقول في ( الم ) ليس <sup>(١)</sup> هكذا ، وأيضا فلا دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لأنه من المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه . ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل يدل عليه صير اليه

وقد ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية . وهو أقرب من الأول . كما أنه نقل أن هذه الفوائح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل المتشابهات وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبها على مدة هذه الملة ، وفي السير ما يدل

(١) الأمثلة الثلاثة ، أدلتها من اللفظ ، وليس في ( الم ) ما يدل على هذا التفسير من اللفظ . وقوله ( وأيضا ) أى ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا ، وهو ما سماه بالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله ( لو صح الخ ) تأكيد لضعاف هذا المعنى ، فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابهة الذي اختص الله بعله



على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لا يوجد مثل هذا لها البتة ، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفوائح مثلها في الأشكال وأعظم . ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين إلى العلم ، بل إلى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حججاً في دعاو ادعواها على القرآن ، وربما نسبوا شيئاً من ذلك على بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك إلى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الامية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أنه مراد في تلك الفوائح في الجملة ، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه ، وضرب <sup>(١)</sup> بعضها ببعض ، ونسبتها إلى الطبائع الأربعة ، وإلى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها مجمل كل مفصل ، وعنصر كل موجود ، ويرتبون في ذلك ترتيباً جميعه دعاو مُحالة على الكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كما أنه لا يعد دليلاً في غيرها ، كما سيأتي بحول الله

## فصل

( ومن ذلك ) أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى : ( فلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَاداً ) أى أندادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطّوَاعَة إلى حظوظها

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة . ومن ذلك أن محيي الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى ( وكل شيء أحصيناه كتاباً ) أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنها بغير هدى من الله . وهذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً لأنهما ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جدا ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند<sup>(١)</sup> في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جبهتين :

« إحداهما »<sup>(٢)</sup> أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار ، فيجريه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

(١) أي جاء بالمعنى في (الند) وأجراه في الآية وإن لم تنزل فيه . لكونه يعتبر شرعاً بالند الذي نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجراء وجهان : أحدهما في نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثاني أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التي أنزلت في الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصاً بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان . ولو كان من أصل المباحات . كالتوسع في أخذ الحظوظ الدنيوية

(٢) في الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن (كون الناظر في معنى الآية . أخذ معنى - إلى قوله : أو يقاربه ) هذا المقدار عام ، وهو شرح لموضوع المعاني الاعتبارية التي يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصاً بالجهة الأولى بل هو جار في الجهة الثانية وغيرها في كل ماروعي فيه معنى اعتباري . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله ( في الاعتبار الشرعي ) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذي اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى فحقيقة الند الخ والثاني عام ، وهو الآية الثانية ويقول في الثانية إن لأهل الإسلام نظراً واعتباراً في الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه . ويشرحه كما شرح مسألة الند - لو صنع ذلك لاتضح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذى يعنى به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى : ( اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ) وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فما حرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حللوه <sup>(١)</sup> ، فقال الله تعالى : ( اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

« والثانية » أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال <sup>(٢)</sup> لبعض من توسع في الدنيا من أهل الإيمان : أين تذهب بكم هذه الآية ( أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا ) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت في الكفار لقوله : ( وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ لَكُمْ عَلَى النَّارِ لَعْنَةٌ ) ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله : ( فلا تجعلوا لله أنداداً ) والله أعلم

### فصل

( ومن المنقول ) عن سهل أيضاً في قوله تعالى : ( ولا تقربا هذه الشجرة ) قال : <sup>(٣)</sup> لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة ، وإنما أراد معنى مساكنة (١) أى مع أن المحرم والمحلل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا ، كما أن في ائتمارهم وانتهائهم بأوامر الأخبار هذا اتخاذ الذى قرره القرآن . ولذلك قال ( وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه ) (٢) وتقدم أنه أخذه من حديث ( أو فى شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم ) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم فى مبحث العموم والخصوص (٣) جعل كلامه فى الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشارياً ، وهو وجيه .

الهمة لشيء هو غيره ، أى لا تهتم بشيء هو غيرى . قال : فأدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقته ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى ماليس له وساكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى الفرع<sup>(١)</sup> دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق التدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى ادّعى فى الآية خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله ، وان كان ذلك منهيًا عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأول ، فان النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يرد النهى عن الأول تصرفاً ، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً ، إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهي عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً فإنه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى - إلا فى قوله ( يؤمنون بالجب ) على وجه لانه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية كما سبق وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله ( مع ما جبلت الخ ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هنا حبه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يتبل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر

## (فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره ٤٠١

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمرى الشجرة غرته به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله إليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

(ومن ذلك) أنه قال في قوله تعالى : ( إن أول بيت وضع للناس ) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهديته . وهذا التفسير يحتاج إلى بيان ، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازى مناسب ، ولا يلائمه<sup>(١)</sup> مساق بحال . فكيف هذا؟ والعدر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير<sup>(٢)</sup> للقرآن فزال الإشكال إذاً . وبقى النظر في هذه الدعوى ، ولا بد ان شاء الله من بيانها<sup>(٣)</sup>

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى : ( يؤمنون بالجبّات والطاغوت ) قال : رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ وإن فرض أنه تفسير فعلى ما مر<sup>(٤)</sup> في قوله تعالى : ( فلا تجعلوا لله أنداداً )

وقال في قوله تعالى : ( والجارِ ذى القربى ) الآية ! أما باطنها فهو القلب ، ( والجارِ الجنب ) النفس الطبيعية ، ( والصاحبِ بالجنب ) العقل المقتدى بعمل الشرع ( وابنِ السبيل ) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشككة

(١) أى فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير

(٢) أى بل معنى إشارى

(٣) وسيأتى البيان فى المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودى

الخارج عن القرآن كهذا فان يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

(٤) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه

فما مر نفي أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شئ . فى الجواب عن كلامه فى معنى

( فلا تجعلوا لله أندادا )

في كلامه ، ولغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير ذلك لايعرفهالعرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يمثله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفاً لنقل ، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهرالقرآن وباطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولاهم أعرف ، بالشرية منهم ، ولا أيضا ثم دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مساق الآية ، فانه ينافيه <sup>(١)</sup> ولا من خارج ، إذ لا دليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال في قوله : ( صرْحٌ مُّسَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرِ ) « الصرح » نفس الطبع .  
 « والمرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة .  
 لعبده . وفي قوله : ( فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا ) أى قلوبهم عند إقامتهم على ماأنهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهميون ، والبيوت القلوب ، فمنها عامرة بالذكر ، ومنها خراب بالغلظة عن الذكر . وفي قوله : ( فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها ) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال في قوله تعالى : ( ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثله أيضاً بالأرض التى تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : ( وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . ونقل في قوله تعالى : ( فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ) أن باطن النعالين هو الكونان : الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشبلى أن معنى ( اخلع نعليك ) اخلع الكل منك تصل اليها بالكلية وعن ابن عطاء ( اخلع نعليك ) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال .

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالاحسان على هذه الأشياء ؟

## ( المسألة العاشرة ) فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول الخ ٤٠٣

النعل النفس ، والوادي المقدس دين المرء ، أي حان وقت خلوك من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد في النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج<sup>(١)</sup> عما تفهمه العرب ، ودعوى<sup>(٢)</sup> مالا دليل عليه في مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أيُّ سماءٍ تظلني وأيُّ أرضٍ تقبلي إذا قلت في كتاب الله ما لأعلم؟ وفي الخبر: « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ<sup>(٣)</sup> » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الغزالي بشيء منه في « الإحياء » وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فان الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فرمما كذب به أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الاطلاق ؛ ويرى أنه تقول وبهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حدا حدوهم ، وكلا الطريقتين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسلم ، يتبين به ما جاء من هذا القبيل ، وهي :

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب ، الظاهرة للبصائر ، اذا سمحت على كمال شروطها فهي على ضربين : « أحدهما » ما يكون أصل انفجاره من القرآن ، ويتبعه سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي قال الترمذي غريب . وقال العريزي قال العلقمي بجانبه علامة الصحة

حُجِبَ الأَكْوَانُ من غير توقف ، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل ، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك « والثاني » ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئياً أو كلياً ، ويتبعه الاعتبار في القرآن .

فإن كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال : لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين ، وبموجب التكليف وأحوالها ، لا بإطلاق ؛ وإذا كانت كذلك فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآني قلماً يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتدلاً به لجريانه على مجاريه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه ، فإنه كله جار على ما تقضى به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل

وان كان الثاني فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم ، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن . فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة الى الاعتبار غير القرآني ، وهو الوجودي<sup>(١)</sup> ، ويصح

(١) مثال الاعتبار الخارجي ما رووه عن بعضهم في معنى قوله تعالى ( ليلة القدر خير من ألف شهر ) قال ألف شهر هي مدة الدولة الأموية ، لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً فسرى عنه هذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادقة مطابقة العدد ، واللفظ لا ينبو عنه ، لكنه لادليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود



تنزيله على معاني القرآن ، لأنه وجودي أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، إلا ما يطالبه الرب ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضوع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جارا ذا قرين ، والجار الجنب هو النفس الطبيعي ، الى سائر ما ذكر ، يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مغرر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب (١) الشكر من « الإحياء » . وفي كتاب (٢) « جواهر القرآن » في الاعتبار القرآني وغيره ما يتبين به لهذا الموضوع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى ( إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون — إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين ) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك ، وقولهم : كيف يقولون في الشخص عن نفسه وإنه ليا كل أرطالا من الخبز في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح . كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال ( إن تسخروا منا فأنا نسخر منكم )

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ماعدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ؛ ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبار القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة . وأن روح العارف لتفرح وتشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها

## فصل

والسنة في هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام: « لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة »<sup>(١)</sup> الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة في التكرار إذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

## ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدني من السور ينبغى أن يكون منزلاً في الفهم على المكي . وكذلك المكي بعضه مع بعض ، والمدني بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه في التنزيل . وإلام يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي ، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على مقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكميل مالم يظهر تكمليه

وأول شاهد على هذا أصل<sup>(٢)</sup> الشريعة ؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق ، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويليه تنزيل سورة الأنعام ؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكاملون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن أبي طلحة

(٢) أي أن الشريعة جاءت مبنية على ما سبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيره منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض . يكون المتأخر منها مكملًا لسابقه ومبنيًا عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية ، فإنك تجدها معنية بالأصول والعقائد ، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبينة أقسام أفعال المكلفين الخ

## المدنى مبنى على المكى . وكذا كل متأخر فى النزول مع المتقدم ٤٠٧

هذا ما قالوا . وإذا نظرت <sup>(١)</sup> بالنظر المسوق فى هذا الكتاب ، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية ، التى اذا انحرم منها كل واحد انحرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كل

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام ؛ فانها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملتها ، وإن تبين فى غيرها تفاصيل لها ؛ كعبادات <sup>(٢)</sup> التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرها ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كما كان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنياً عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجدتها كذلك ، حذو القذة بالقذة . فلا يغيب عن الناظر فى الكتاب هذا المعنى ؛ فإنه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

(١) أى إلى سورة الأنعام بالنظر الكلى الأصولى الذى يعنى به كتاب المواقفات تبين لك بجلاء اشتغالها على الأصول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكأنه لم ير أن يأخذ على عهده اشتغالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكرها فى علم التوحيد إلى مبحث الإمامة . وأضاف قواعد الشريعة—بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انحرم منها كل الخ)— لا تخص قواعد التوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكرها اشتغالها عليها . فهو يزيد على كلامهم بيان أنها تشتمل عليها أيضاً . فلماذا وذاك قال ( هذا ما قالوه ) . فقوله ( وإذا نظرت ) كالأستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص

(٢) هى وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين

## فصل

والسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبينة للكتاب ، فلا تقع في التفسير الا على وفقه .  
 وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان النسخ من المنسوخ في الحديث ،  
 كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير  
 من المشروعات ، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت ، ففهم منها يفهم  
 منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات ؛ كحديث : « مَنْ مات وهو يعلمُ أن  
 لا إلهَ إلاَّ اللهُ ؛ دَخَلَ الجنةَ (١) » ، أو حديث : « ما مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أن لا إلهَ إلاَّ اللهُ  
 وأن محمداً رسولُ اللهِ صادقاً من قلبه إلاَّ حَرَّمَهُ اللهُ على النارِ (٢) » وفي المعنى الأحاديث  
 كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين :  
 فذهبت المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها  
 مؤولاً عند هولاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبما هو  
 المذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

(١) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن مسلم بلفظ ( وهو يشهد )  
 (٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصاري كما في التيسير . وقال في  
 الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات  
 من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد : فان الحديث ورد في المدينة  
 بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة . فليراجع . نعم إن حديث أبي ذر ( بشرني بأن  
 من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ) يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم  
 اسلام أبي ذر . إلا أن قوله فيه ( وإن زنى وإن سرق ) يفيد أنه ورد بعد تقرير  
 حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ما سبق من  
 حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشييه في الطريق يبشر  
 الناس بهذه البشرى نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشرى؟  
 قال ( نعم ) فقال له عمر : ( دعهم لئلا يتكلوا ) فان إسلام أبي هريرة كان  
 في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرير غالب أحكام الشريعة

## (المسألة الثانية عشرة) تفسير القرآن باهمال اللسان أو التكلف فيه ليس من نهج السلف ٤٠٩

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي . ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لا حرج عليه ؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد ، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً ، كما أن من مات والخمر في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : ( ليس على الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ ) الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : ( وما كانَ اللهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ) وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، و به كانوا أفاقه الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط ، وإما على التفريط . وكلا طرفي قصد الأمور ذميم فالذين أخذوه على التفريط قصرُوا في فهم<sup>(١)</sup> اللسان الذي به جاء ، وهو العربية ، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا ، كما تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال في أطراح التعويل على هؤلاء ،

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصرُوا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب  
.....  
(١) أي قصرُوا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به ، وحاولوا حمله على معان لا تعرفها العرب

فلا يعتبر فيها ، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات <sup>(١)</sup> في كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني ، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالمجاز والاستعارة والكناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل <sup>(٢)</sup> بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهيم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إغذار وإنذار ، وتبشير وتحذير ، ورد إلى الصراط المستقيم . فكيف بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعد ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات هارباً بالكلية عن المخالفات ، وبين من أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بما أخذ العبارة ومدارجها ، ولم تختلف مع مرادفها مع أن المعنى واحد ، وتفرع التجنيس ومحاسن الألفاظ ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟!!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عقل

ولا يصح أن يقال إن الممكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولأن الاشتغال

(١) لكن هذا خلاف ما ذكره من تقديم الشعر من جهة لفظه ، كما ورد في قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله ( لنا الجففات الغريلمعن في الضحى البيتين ) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت ( الجفان ) لأن الجففات عدد قلة . ولو قلت ( يجرن ) بدل ( يقطرن ) ولو قلت ( يشرقن ) بدل ( يلعلن ) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (٢) لأنه شغل كبير بما لا يعني ، مضيع للوقت فيما ليس مقصودا ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله ( فكيف بين من فهم الخ )

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون<sup>(١)</sup> الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، والالزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء لأننا نقول ماذا كرته في السؤال لا ينكر بإطلاق — كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه، لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة. فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عنى أنى قصدت<sup>(٢)</sup> التجنيس الفلاني، بما أنزلت من قولى: (وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) أو قولى: (قال إني لعمليكم من القالين)؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطرا، بل هو راجع إلى معنى<sup>(٣)</sup> قوله تعالى: (إذ تلقونه بالسنتكم، وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم، وتحسبونه هيئنا وهو عند الله عظيم) وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأى. وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: (أولا مسم النساء) وقوله: (كانا يأكلان الطعام) وما أشبه ذلك؛

(١) أى قبل الاشتغال

(٢) لا يلزم من التعريف عن وجود الجناس في القرآن أن يدعى أنه مقصود لله، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجرى على مقاصد العرب في كلامهم — يكون وقوع الجناس مما اتفق، كما اتفق أن هناك فقرا من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر، كما في قوله

كسر الجرة عمدا وملا الأرض شرابا

قلت لما غاب عقلى ليتى كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله في خطابه؟ حتى يكون فيه هذا الحظر

(٣) وإنما قال (إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة وهي حادثة الافك فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبار ودلالة الاشارات

فانه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . و فرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومن كان نحوهم وشهرة الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يحتاج به . فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً افراط وتفریط والطرفان هما المدمومان والوسط هو المحمود

### ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية<sup>(١)</sup> على ما قبلها

فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولاً . والإحالة

(١) محمول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ، كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جملة المشتركة في قضية واحدة . وأنه بمعاوضة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولا حقتها ، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر ، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لا تنال . ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؟ هذه خلاصة المسألتين فأن ابتداء هذه المسألة على ما قبلها ؛ وكل منهما في ناحية . نقول : نعم إن النظر في الجملة الواحدة ، والجل المشتركة في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقد واعدتها المرونة في فنونها ، فذكائه يقول إن ما نحتاج إليه من ذلك ما يكون



على مجهول لا فائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم في علم المعاني والبيان . فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم و<sup>(١)</sup> الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب <sup>(٢)</sup> القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جملة فبعضها متعلق ببعض ، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد . فلا يحصى للمتفهم عن رد <sup>(٣)</sup> آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذا ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف . فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده ، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان

معينا على فهم الجملة منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفريط . فهذا هو الضابط الذي نأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله ( وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ) وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسيط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المدني بعضه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضا إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم

أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة ،

فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون

(٣) أي بمعرفة أنها بيان لها . أو توكيد ، أو تكميل ، أو تفريع ، أو تقرير ،

وهكذا مما يقتضيه النظر العربي

العربي وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، وقرأ باسم ربك ، وأشباهاها ولا علينا أنزلت السورة بكاملها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شيء .

ولكن هذا القسم لما اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك <sup>(١)</sup> يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . « واعتبار » من جهة النظم <sup>(٢)</sup> الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضاً القسم الأول ، لأنه نظم ألقى بالوحي . وكلاهما لا ياتمس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه

(١) أي من المنظر في كل قضية على حدتها  
 (٢) أي يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله ( ويشترك معه أيضاً القسم الأول ) أي من جهة وضع كل جملة منه في مكانها ، ولكن قوله ( وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر ) غير ظاهر في القسم الأول لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة . أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد ( من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف - إلى أن قال : فعليه بالتعبد به )

الاعجاز ، وبعض مسائل نبه عليها في المسألة (١) السابقة قبل . وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الإقتصار على بعض الآيات في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها

فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها ، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب ، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم ، ومنها ما هو المقصود في الإنزال . وذلك (٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب ، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شئ ، من هذه الأقسام ، فيه يبين ما تقدم ؛ فقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم - الى قوله : كذلك يُبين الله آياته للناس لعلهم يتقون ) كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى ، وحاصله بيان الصيام وأحكامه . وكيفية آدابه ، وقضائه . وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبغي الاعليها . ثم جاء قوله : ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) الآية ! كلاما آخر بين أحكاما آخر . وقوله : ( يسألونك عن الأهلة . قل : هي مواقيت للناس والحج ) وانتهى الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أن قوله : ( وايدس البر بان تأتوا البيوت ) الآية !

(١) الحادية عشرة من بناء المدني على المكي وبناء كل بعضه على بعض في الفهم . وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقها . إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربع ( والوالدات يرضعن ) فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول ، وناسخة للمتأخرة ، وكلاهما مدني أيضا

(٢) أي المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة

من تمام<sup>(١)</sup> مسألة الأهامة ، وإن انجر معه شيء آخر ، كما انجر على القولين معا تذكيره  
وتقديمه لأحكام الحج في قوله : ( قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ )  
وقوله تعالى : ( إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ) نازلة في قضية واحدة  
وسورة ( اقرأ ) نازلة في قضيتين : الأولى الى قوله ( عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ) ،  
والأخرى ما بقي الى آخر السورة

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة ، وإن اشتملت على معان كثيرة ؛  
فإنها من المكيات ، وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو  
الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوجدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتي على وجوه ؛  
ككفى الشرك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة ، من كونه  
مقرباً الى الله زلفى ، أو كونه ولداً ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة  
« والثاني » تقرير النبوة للنبي محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيما  
جاء به من عند الله . إلا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ،  
ونفى ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يعلمه بشر ، أو ما أشبه  
ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة  
الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد  
بكل وجه يلزم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر .  
وما ظهر ببادى الرأي خروجه عنها فراجع اليها في محصول الأمر . ويتبع ذلك  
الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ،  
وأشبه ذلك

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ وليبان ان هذا السؤال  
خروج عما يهمهم في دينهم وديناهم، وأنه مجرد تعسف كإتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا تقرّر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه . إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة ، التي هي المدخل للمعنيين الباقين ، وإنيهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت . فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأى وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« إحداهما » وهي الآ-كد في المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا تصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : ( قد أفلح المؤمنون — الى قوله : هم فيها خالدون )

« والثانية » بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له ، جاريا على مجازي الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلا « والثالثة » بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكفى بهذا تشريفا وتكريما

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأموالهم كونهم من البشر : ففي قصة نوح مع قومه قولهم : ( ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ) . ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أي من البشر لامن الملائكة ، فقالوا : ( ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يأكلُ مما تأكلون منه ) الآية ! ( ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) ثم قالوا : ( إن هو إلا رجلٌ افترى على الله كذبا ) أي هو من البشر ، ثم قال تعالى : ( ثم أرسلنا رسُلنا تنرى كلما جاء أمةً رسولها كذّبوها ) . فقوله ( رسولها ) مشيراً الى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائته بقولهم : ( أنؤمن لبشرين

مثلنا؟) الخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلياً لمحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : ( وجعلنا ابنَ مريمَ وأمه آية ) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : ( يا أيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالح شكر تلك النعم ، ومشرفٌ للعامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة . وقوله : ( وأن هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : ( إنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشِيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ — الى قوله : هم لها سابقون )

وإذا توأمنا هذا النمط من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرفهم ، وعتواً على الله ورسوله ، فان الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار ، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منتول فى أطوار العدم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكىت عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص فى قوم نوح : ( فقال الملأ الذين كفروا من قومه ) والملأ هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم : ( وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم ) الآية ! وفى قصة موسى : ( أنؤمن لبشرين مثلنا و قومهم لنا عابدون ) . ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله

( فذرهم في غمرتهم حتى حين - الى قوله : لا يشعرون ) رجوع الى وصف اشراف قريش ، وأنهم إما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : ( إن الذين هم من خشية ربهم مُشفقون ) ثم رجعت الآيات<sup>(١)</sup> الى وصفهم في ترفهم وحال ما لهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوجدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين ، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كلياً<sup>(٢)</sup> في السورة وجد على أتم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد .

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف<sup>(٣)</sup> مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميعُ حق واقع لا إشكال في صحته . وعلى حدو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن . والله المستعان .

(١) أي من قوله ( حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب الخ )

(٢) أي أن بيانه لذلك إجمالي لا تفصيلي . ولو انه اعتبر التفصيل السكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب ما يقع

منهم له صلى الله عليه وسلم

(١)

## فصل

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سورة كلام واحد بحسب خطاب العباد ، لا بحسبه في نفسه ؟ فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسباتيين في علم الكلام ، وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضاً ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حتى الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد . فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار (٢)

ويسح أن لا يكون كلاماً واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصلاً بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من أفرادها بالنزول استقلال معناها للفهم . وذلك لا إشكال فيه

(١) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه . وأدلته فيه لا تنقض وأما كونه نزل سوراً مفصلاً بعضها من بعض بسم الله الخ فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدني على المكي وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون البيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله ( ولا إشكال فيه ) غير ظاهر



﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال — وقد سئل في شيء من القرآن « أىُّ سماء تُطلنى ، وأىُّ أرض تغلنى ، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ » —  
وربما روى فيه : إذا قلت في كتاب الله برأى ، ثم سئل عن الكلاله المذكورة في القرآن ، فقال : لا أقول فيها برأى ، فان كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمى ومن الشيطان . الكلاله كذا وكذا « فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه في القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضربان :

( أحدهما ) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ؛ لأمر :

أحدها أن الكتاب لا بد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق (والثانى) أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً

ذلك كله بالتوقيف ، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلوم أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به ، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ،

فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه ، والتوقيف يناهى هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لا يصح

(والرابع) أن هذا الفرض لا يمكن ؛ لأن النظر في القرآن من جهتين : من جهة

الأمر الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلاً . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين ، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً في القياس أيضاً ، حسبما هو مذكور في كتاب<sup>(١)</sup> القياس ؛ لأنه تقول على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى . وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأى في القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : ( ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله ، وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق ) . وعن عمر بن الخطاب ( إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه ) وعن عمر أيضاً : ( ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهأه إيمانه ، ولا من فاسق بين فسقه ، ولكنى أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوله على غير تأويله ) والذي ذكر عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن قوله : ( وفا كيه وأباً ) فقال : « أى سماء تُظِلُّنى ؟ » الحديث ! وسأل رجل ابن عباس عن ( يومٍ كان مقداره خمسين ألف سنة ) فقال له ابن عباس : فما يومٌ كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال الرجل : إنما سألتك لتحدثنى . فقال ابن عباس : ( هما يومان ذكرهما الله في كتابه ، الله أعلم بهما . نكره أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم ) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال : ( أنا لا أقول في القرآن شيئاً ) . وسأله رجل عن آية ، فقال : « لا تسألنى عن القرآن ، وسأل عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه - يعنى عكرمة » . وكان هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبدة عن شيء من القرآن ، فقال : ( اتق الله ، وعليك

(١) راجع المسألة الثانية في القياس من كتاب الاحكام للآمدى

بالسداد . فقد ذهب الذين يعلمون : فيم أنزل القرآن ؟ ) وعن مسروق قال :  
( اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله ) . وعن ابراهيم قال : ( كان أصحابنا  
يتقون التفسير ويهابونه ) وعن هشام بن عروة قال : ( ما سمعت أبا (١) تأول  
آية من كتاب الله ) وإما هذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه فى الرأى  
المذموم ، والقول فيه من غير تثبيت - وقد تقل عن الأصمعى - وجلالته فى معرفة  
كلام العرب معلومةٌ - أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك  
لم يجب : انظر الح- كاية عنه فى الكامل للمبرّد

### فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :  
( منها ) التحفظ من القول فى كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس  
فى العلم بالأدوات المحتاج إليها فى التفسير على ثلاث طبقات :  
إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم .  
وهؤلاء قالوا مع التوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك  
منهم إن ظننا بأنفسنا أننا فى العلم والفهم مثلهم . وهيات  
والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولاداناهم . فهذا طرف لا إشكال  
فى تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك فى بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك فى بعض علومه  
دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم  
العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد فى الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب

(١) كيف وقد تأول عروة آية ( إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها  
وقالت له أم المؤمنين خالته : بئسما قلت يا ابن أختى ! ؛ إلا أن يقال إنه نفى سماعه  
أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه ، ولم يجزم به . فثله  
ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افتقرت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

( ومنها ) أن مَنْ ترك النظر في القرآن ، واعتمد في ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غيرُ معلوم ، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه ، وما زال السلف الصالح يتخرجون من القياس فيما لانص فيه ، وكذلك وجدنا عم في القول في القرآن ، فإن المحذور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فان القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عني كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

( ومنها ) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تنصيد منه للمتكلم ، والقرآنُ كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلتَ عني هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فمجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحتمل — من شاهدٍ يشهد لأصله ، وإلا كان باطلا ، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم والله أعلم

# الموافقات

في

## اصول الشريعة

لابي اسحق الشاطبي

وهو برهانهم بنموذج النجم الفناط المالك المتوفى ٧٩٠ هـ

( وعليه شرح جليل )

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخرج احاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً  
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الرابع

حق الطبع محفوظ للشارح

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها: مصطفى محمد

LIBRARY  
OCT - 1 1908  
CITY

K

55335 M8

0.4

## الدليل الثانی السنة

ويتعلق بها النظر فی مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

يطلق لفظ ( السنة ) على ما جاء منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، مما لم ينص<sup>(١)</sup> عليه في الكتاب العزيز ، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بياناً لما في الكتاب أولاً

(١) قال في المنهاج : هي ما صدر منه صلى الله عليه وسلم من الأفعال والأقوال التي ليست للاعجاز يعني ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه . فقوله ( مما لم ينص عليه في الكتاب ) ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز ، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس ألفاظه . ويدل على هذا قوله ( كان بياناً لما في الكتاب أولاً ) لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متضمناً لأصل المعنى ، فتجىء السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد ( مما ليس من الأعمال الطبيعية ) وتركه غيره لظهوره وقوله ( كان ذلك مما نص عليه في الكتاب ) أي وحده أو مع السنة أيضاً . وقوله ( أولاً ) أي بأن نص عليه في السنة فقط . وإنما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه . وقوله ( وان كان العمل بمقتضى الكتاب ) أي في بعض صور هذا الإطلاق . هذا وظاهر قوله أولاً ( بل إنما نص عليه من جهته ) أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال ، ولا يشمل الأفعال . وقوله بعد ( عمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمته قوله . وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ) يقتضى أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال ، ولا يشمل الأقوال المتوجهة منه إلى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره أن السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للإطلاق العام . ويكون كل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً ، ويساعد على أن غرضه الخصوص

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة ، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أولاً ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الاطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك في الكتاب أو السنة<sup>(١)</sup> أو لم يوجد ، لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا ، أو اجتهاداً<sup>(٢)</sup> مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة<sup>(٣)</sup> الإجماع ، من جهة<sup>(٤)</sup> حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر في الاطلاقين قوله بعد ( وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الاطلاق أربعة أوجه ) وقد عد منها الاقرار وجهها وإن لم يصرح به في تفاصيل الاطلاقات ، الا انه تقدم له عد الاقرار من الافعال

(١) أي عثرنا عليه في السنة أو لم نعثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد ( لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا ) وإذا حمل قوله ( لم يوجد ) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلاً لم يظهر قوله ( لكونه اتباعاً لسنة الخ ) فإنه وما بعده راجع إلى قوله ( أو لم توجد ) بيانا له . ولو كان هذا راجعاً إلى قوله ( وجد ) لم يكن لتقييده بقوله ( لم تنقل إلينا ) معنى

(٢) لا يقال ان الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر مقابلته بما قبله ، لانا نقول ان صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة ، وما بعده بواسطة القياس ونحوه

(٣) انظر لم لم يقل ( راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا ) كما قال في سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال ان الاول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا للمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الأدلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم ، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً

(٤) أي فلما حملوا الناس عليه والتزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه . وهو أولى بالقبول من الاجماع السكوتي ، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع



المصلحة عندهم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح<sup>(١)</sup> المرساة والاستحسان ؛ كما فعلوا في حد الخمر<sup>(٢)</sup> ، وتضمن<sup>(٣)</sup> الصناعات وجمع<sup>(٤)</sup> المصحف ، وحمل الناس

(١) أى ما كان منها في عهد الصحابة

(٢) حيث كان تعزير الشارب في عهده صلى الله عليه وسلم غير محدود . بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين ، وكذا في عهد أبى بكر ، فلما كان في آخر إمرة عمر ، ورأى شيوع الشرب في الناس ، بعد ما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأغراب ، استشار الصحابة في حد زاجر ، فقال على : نرى أن تجلده ثمانين لأنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افتري ، وعلى المفتري جلد ثمانين . وقال عبد الرحمن بن عوف : أرى أن يجعلها كأخف الحدود يعنى ثمانين . وعليه فتحدد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه . قال في المرقاة : أى للسياسة

(٣) قال في منح الجليل وقد أسقط النبي صلى الله عليه وسلم الضمان عن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناعات فضمنوهم نظرا واجتهادا . وقال المؤلف في الاعتصام ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمن الصناعات وقال على ( لا يصالح الناس الا هذا ) ووجه المصاحبة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يغيبون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط . فلولم يضموا مع ميسر الحاجة اليهم لافضى الى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق . وإما أن يعملوا ولا يضموا بدعواهم الهلاك ، فضيع الأموال ويقبل الاحتراز وتكثر الخيانة . فكانت المصلحة التضمن اه

(٤) أى في زمن أبى بكر ( حيث كان مفرقا في الصحف والعسب والعظام ، فجعله مجتمعاً كله في صحف ملتزمة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب ، وان كان محفوظا كله في صدور كثيرين من الصحابة ، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لأن ما لم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر ، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم ، ووكل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداء . وكلها بلغة قريش ، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الأخرى ( التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

على القراءة بحرف واحد<sup>(١)</sup> من الحروف السبعة ، وتدوين<sup>(٢)</sup> الدواوين ، وما أشبه ذلك<sup>(٣)</sup> . ويدل على هذا الإطلاق قوله<sup>(٤)</sup> عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسُنَّتِي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين<sup>(٥)</sup> » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، وإقراره<sup>(٦)</sup> — وكل

عنه صلى الله عليه وسلم ( فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين . ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آتيا بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده صلى الله عليه وسلم ، بل حصلا باجتهد الخليفين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة

(١) يعني الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية . قال في الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف في الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الا في القراءات الأخرى ، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف الا ابن مسعود فإنه أبى طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها

(٢) أى الذى حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش ، والعرفاء ، وآلات الحرب ، وأموال بيت المال ومصارفها . وغير ذلك مما يحتاج اليه الخليفة والولاية (٣) كولاية العهد ، من أبى بكر لعمر ، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة للسليين واتخاذ السجن لأرباب الجرائم ، في عهد عمر ، وكهدم الاوقاف التي بازاء مسجد الرسول وتوسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة في السوق ، في عهد عثمان ولم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو النظر المصلحي الذى أقره الصحابة رضى الله عنهم

(٤) أى فقد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فستهم هى ما عملوه استنادا لسنة صلى الله عليه وسلم وان لم تطلع عليها منقولة عنه ، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى

(٦) وبمجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين

ذلك إما متلقى بالوحي أو بالاجتهاد ، بناء على صحة الاجتهاد في حقه — وهذه ثلاثة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم الى القول والفعل والإقرار ، ولكن عد وجها واحداً ، إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيلاً ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار<sup>(١)</sup> . والدليل على ذلك أمور : أحدها أن الكتاب مقطوع به ، والسنة مظنونة . والقطع فيها إنما يصح في الجملة لافي التفصيل ، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل . والمقطوع به مقدم على المظنون . فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة

والثاني أن السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فإن كان بياناً فهو ثان على المبين في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب والثالث ما دل على ذلك من الأخبار والآثار ، كحديث معاذ : « بم تحكّم قال : بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجهد رأيي » الحديث !<sup>(٢)</sup> وعن عمر بن الخطاب أنه كتب الى شريح :

(١) أي فاذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وان كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا المعنى وإنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل ، بل جهة كونها بياناً تقتضى تقديمها عليه إذا ظن التعارض ، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى ( لتبين للناس ما نزل اليهم ) المفيد انها قاضية على الكتاب الا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضى أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين ، لكنه معنى شعري لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي بلفظ ( كيف تقضى اذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله . فان أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ - وفي رواية عنه : « إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت الى غيره » وقد بين<sup>(١)</sup> معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما تبيّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود « من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فان جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث ! وعن ابن عباس أنه كان إذا عن سئل عن شيء فان كان في كتاب الله قال به ، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به . وهو كثير في كلام السلف والعلماء

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة ، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة . وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار

فان قيل : هذا مخالف لما عليه المحققون :

أما أولاً فان السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضاً فقد يكون ظاهر

لك قضاء الخ) قال مصحح التيسير أورد الجوزقاني هذا الحديث في الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء باسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة . وقال الترمذى لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وإسناده ليس بمتصل اه

(١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله ( ولا تلتفت الى غيره ) شمول الغير للسنة ، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات اليها كيان للكتاب

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . وحسبك أنها تقييد مطلقه ، وتخص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره ، حسبما هو مذکور في الأصول . فالقرآن آت بقطع كل سارق « فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز ، وآتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : ( وَأَحِلَّ لَكُمْ ما وراء ذلكم ) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم السنة عليه . ومثل ذلك لا يحصى كثيرة .

وأما ثانياً فإن الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول : هل يقدم الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم هما متعارضان <sup>(١)</sup> ؟

وقد تكلم الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل ، فإن كل ما في الكتاب لا يقدم <sup>(٢)</sup> على كل السنة ، فإن الأخبار المتواترة لاتضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبار الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف <sup>(٣)</sup> . وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب <sup>(٤)</sup> ، وهو الكتاب . فاذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

(١) أى فان علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بغيرهما . وقولهم ( لا معارضة بين ظنى وقطعى ) إنما يكون في المعارضة الحقيقية ، أى في المعقولات . أما في الشرعيات فلا مانع ، لأنها في الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض ذى الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الأدلة الشرعية

(٢) فان قطعى السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب . فقوله ( لا تضعف ) أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساوى في قطعية السند والدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظنى الدلالة منه مع قطعى الدلالة منها مع ظنية ضدها

(٣) أى في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما

(٤) أى تناولا

بتقديم الكتاب ، بل المتبع الدليل<sup>(١)</sup> فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطراح الكتاب ، بل أن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب ، فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب ، ودل على ذلك قوله : ( لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) . فإذا حصل بيان قوله تعالى : ( والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديَهُمَا ) بأن القطع من الكوع ، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ؛ لا أن تقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب . كما إذا بين لنا مالكٌ أو غيره من المفسرين معنى آية ، أو حديث فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام . وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى . فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له ، فلا يوقف مع اجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه وأما خلاف<sup>(٢)</sup> الأصوليين في التعارض فقد مر<sup>(٣)</sup> في أول كتاب الأدلة أن

(١) أي ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه  
(٢) شروع في الجواب عن الاشكال الثاني وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن ، وإلا تركا

(٣) حيث قال في المسألة الثانية ( وإن كان ظنياً فإن رجوع إلى قطعي فهو معتبر ، وإلا وجب التثبت فيه ) وقال إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بياناً له ، وإن عامة أخبار الأحاديث للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي ، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ، والأحاديث التي بينت جملة من الربا الخ . وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف ؛ لأن كونه بدأً بيمينه في الوضوء مثلاً

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول . وإلا فالتوقف وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئى تحت معنى قرآني كلي . وتبين معنى هذا الكلام هنالك . فإذا عرضنا هذا الموضوع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين<sup>(١)</sup> . وأما ان لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على<sup>(٢)</sup> الخبر بإطلاق

وأیضا فإن<sup>(٣)</sup> ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك<sup>(٤)</sup> لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم

جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام لا تستلزمه آية ( أقيموا الصلاة ) حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئين لهما حكم الجزئى الحقيقى الذى تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وکلیه . ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطاى

(١) أى وسيأتى الكلام فيه بعد

(٢) كما تقدم فى رد عائشة حديث ( إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه ) بآية

( ولا تزر وازرة وزر أخرى )

(٣) هذا جواب الاشكال الثالث ، وهو أن السنة أيضا فيها قطعى السند فلا

تقل عن الكتاب فى الدلالة

(٤) كأنه سلم الاشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على

السنة ؛ ولكنه جعل أمره هينا ، لأنه اما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط

التواتر ، يعنى يروىها من يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة إلى زمنه صلى الله

عليه وسلم . وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال

## المسألة الثالثة

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب . فهي تفصيل<sup>(١)</sup> مجمله ، وبيان<sup>(٢)</sup> مشكاه ، وبسط<sup>(٣)</sup> مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذي دل عليه قوله تعالى : ( وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) فلا تجرد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية ، وأيضا فكل ما دل<sup>(٤)</sup> على أن القرآن هو كاية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك ، لأن الله قال : ( وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ) وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقَهُ<sup>(٥)</sup> القرآن ، واقتصرت في خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن ، لأن الخلق محصور<sup>(٦)</sup>

(١) كالأحاديث المفصلة لمجمل ( أقيموا الصلاة ) مثلا

(٢) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها . مثلا آية ( والذين يكنون الذهب والفضة الخ ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة ، فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم فكبر عمر ، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية ( الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان

(٣) كما في آية ( وعلى الثلاثة الذين خلفوا ) فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الخمسة ، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم ، ثم النهي عن قربان نسائهم ، إلى آخر القصة

(٤) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز . بل قال إنه ( لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه . لأنه معلوم من دين الأمة )

(٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة . فأفعاله صلى الله عليه وسلم وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن . والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة

(٦) أي بمقتضى الجملة المعرفة الطرفين في كلامها . أو أثر الخلق مطلقا لا يخرج عنها



في هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبيانا لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة ، لأن الأمر والنهي أول<sup>(١)</sup> مافي الكتاب . ومثله قوله : ( ما فرطنا في الكتاب<sup>(٢)</sup> من شيء ) وقوله : ( اليوم أكملت لكم دينكم ) وهو يريد<sup>(٣)</sup> بإزالة القرآن ، فالسنة إذا في محصول الأمر بيان لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة اليه ، وأيضا فالاستقراء التام دل على ذلك حسبا يذكر بعد<sup>(٤)</sup> بحول الله . وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلا وجب التوقف<sup>(٥)</sup> عن قبولها ، وهو أصل كلف في هذا المقام فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

( أحدها ) أن الله تعالى قال : ( فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ) الآية ! والآية نزلت في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير<sup>(٦)</sup> بالسقي قبل الأنصاري من شراج الحرّة - الحديث المذكور في (١) يعني أن القرآن وان اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة اليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن فإن أول ما يعنى به هو الأمر والنهي أى التكليف الشرعية اعتقادية وعملية . وأهم مافي السنة بيان التكليف وتفاصيلها . فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الاجمال . ولو قال بدله ( لأنها لا تخرج عن كونها بيانا للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء ) لكان أوضح في غرضه

- (٢) أى القرآن ، على رأى . والرأى الآخر أنه اللوح المحفوظ
- (٣) هذا من تمام الدليل ؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل . ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوما لم تخل من سنة قوليه وفعليه . وهو يعين هذا المراد
- (٤) أى في المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور في الاشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا
- (٥) أى إذا كانت لا تعارض أصلا قطعييا في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعي . أما إذا عارضها أصل قطعي فمردودة
- (٦) حيث خاصمه الأنصاري الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ( اسق

الموطأ<sup>(١)</sup> وذلك ليس فى كتاب الله تعالى ، ثم جاء<sup>(٢)</sup> فى عدم الرضى به من الوعيد ما جاء :  
وقال الله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر  
منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله  
واليوم الآخر ) ، والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد  
إلى سنته<sup>(٣)</sup> بعد موته . وقال : ( وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ) وسائر  
ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دال على أن طاعة الله ما أمر به ونهى  
عنه فى كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس فى القرآن ،  
إذ لو كان فى القرآن لكان من طاعة الله<sup>(٤)</sup> . وقال : ( فليحذر الذين يخالفون  
عن أمره أن تصيبهم فتنة ) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام  
بشىء يطاع فيه ، وذلك السنة التى لم تأت فى القرآن . وقال : ( ومن يطع الرسول  
فقد أطاع الله ) وقال : ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) . وأدلة

يا زبير وأرسل الماء الى جارك ) فغضب الأنصارى وقال : أن كان ابن عمك ؟  
قتلون وجه النبي عليه السلام وقال ( اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر )  
فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أولا التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة  
فى السقى ، فلما لم يفهم الأنصارى ذلك وحمله محملا سيئا استوفى صلى الله عليه وسلم  
للزبير حقه الشرعى ، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقيا تاما  
( ١ ) وقال فى التيسير : أخرجه الخمسة ( يعنى البخارى ومسلم والنسائى وأبداود  
والترمذى ) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده فى الموطأ لقال أخرجه الستة  
كما هو اصطلاحه

( ٢ ) أى فى الآية السابقة . من عد ذلك خروجا عن الايمان . يعنى فالكتاب  
شهد للسنة بالاعتبار فى موضوع ليس فى القرآن  
( ٣ ) قال فى أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد الى الله هو الرد الى  
كتابه . والرد الى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد اليه فى حضوره ، والى  
سنته فى غيبته وبعد مماته

( ٤ ) أى فافراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما

القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

( والثاني ) الأحاديث الدالة على ذم<sup>(١)</sup> ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لو كان ما في السنة موجوداً في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « يوشكُ بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلالٍ أحلناه ، وما كان فيه من حرامٍ حرّمناه . ألا من بلغه عن حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله والذي حدثه<sup>(٢)</sup> » وعنه أنه قال : « يوشكُ رجلٌ منكم متكئاً على أريكته يُحدثُ بحديثٍ عني فيقولُ : بيننا وبينكم كتابُ الله ، فما وجدنا فيه من حلالٍ استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرامٍ حرّمناه ، ألا وإنَّ ما حرّم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلُ الذي حرّم الله<sup>(٣)</sup> » وفي رواية : « لا ألفينَ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمرُ من

(١) لو صاغ هذا الاشكال في صورة أخرى كأن يقول : الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصولين معا : الكتاب والسنة ، وأن في السنة ما ليس في الكتاب ، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب — لو فعل ذلك لكان مع كونه في ذاته وجيهاً موافقاً لقوله بعد ( وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب ) ولكان مغايراً تمام المغايرة للاشكال الرابع الذي لا يخرج في محصولة عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة اليه

(٢) روى في مجمع الزوائد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من بلغه عن حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة: الله، ورسوله ، والذي حدث به ) رواه الطبراني في الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وزاد أبو داود في أول الحديث قوله ( ألا إنني أوتيت الكتاب ومثله معه ) وزاد في آخره قوله ( ألا لا يحل لكم الخمر الأهلي وكل ذي ناب من السباع ولا لقطعة معاهد الخ ) ولا يخفى أن تحريم الخمر الأهلية والمذكور معها ليس في القرآن

أمرى بما أمرت به أو نهيتُ عنه فيقول : لا أدري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه<sup>(١)</sup> . وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب .

(والثالث ) أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثيرة ، لم ينص عليها في القرآن ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمها أو خالتها ، وتحریم الحجر الأهلية وكل ذى ناب من السباع<sup>(٢)</sup> ، والعقل ، وفكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو<sup>(٣)</sup> الذى نبه عليه حديث على ابن أبى طالب ، حيث قال فيه : « ما عندنا إلا كتابُ الله ، أو فهمُ أعطيه رجلٌ مسلم ، وما فى هذه الصحيفة<sup>(٤)</sup> » وفى حديث آخر<sup>(٥)</sup> عن على أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : « والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما فى هذه الصحيفة — فشرها فإذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من عير الى كذا<sup>(٦)</sup> ، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناسِ أجمعين ، لا يقبلُ اللهُ منه صرفاً

(١) هذا اللفظ فى أبى داود

(٢) تقدم تخريج الأحاديث فى تحریم هذه المحرمات ( ج ٣ — ص ٣٧٢ )

(٣) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

(٤) أخرجه البخارى والترمذى والنسائى وبقية ( قلت وما فى الصحيفة ؟

قال العقل وفكك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر )

(٥) قال فى التيسير : أخرجه الخمسة ويؤخذ منه أنه ليس فى لفظ البخارى

ومسلم زيادة ( من والى قوما بغير إذن مواليه ) وكذا ( أسنان الابل ) هذا وقد أجيب

عن اختلاف الروايات عما فى الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها . ويبقى النظر

فى حصر ما عندهم فى الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت

عن على رضى الله عنه كثير مما ليس فى الصحيفة والظاهر كما قال فى فتح البارى أنه

ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبه كما قال : ( والله ما عندنا كتاب نقرؤه )

فتحمل عليها الرواية الأولى وهى قوله ( والله ما عندنا الا كذا ) غير أن هذا الجواب

يتوقف على ثبوت أن عليا رضى الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن .

(٦) لفظ البخارى ( من عير الى ثور )

ولا عدلا . وإذا فيها : ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مساماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً . وإذا فيها من وإلى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » وجاء في حديث معاذ « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم <sup>(١)</sup> » وما في معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح في أن في السنة ما ليس في القرآن . وهو نحو قول من قال من العلماء : ترك الكتاب موضعاً للسنة ، وتركت السنة موضعاً للقرآن

( والرابع ) أن الاختصار <sup>(٢)</sup> على الكتاب رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما بنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء ، فأطرحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك إلى الانحلال عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « ان أخوف ما أخاف على أمتي اثنتان : القرآن واللبن . فأما القرآن فيتعلمه المنافقون ليُجادلوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الرِّيف ، يتبعون الشهوات ويتركون الصلوات <sup>(٣)</sup> » . وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالأحاديث ، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الداء « إن مما

( ١ ) ( ج ٤ - ص ٧ )

( ٢ ) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاختصار المذموم . إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمراً إلا والكتاب دل عليه إجمالاً أو تفصيلاً ، ولا تلازم بين القول بهذا وإطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بنائهم فاسداً أن يكون المبنى عليه فاسداً فما أطال به في هذا الوجه وما رتبته عليه في قوله ( هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب ) هو كما ترى

( ٣ ) رواه في مجمع الزوائد عن أحمد والطبراني في الكبير قال : وفيه دراج أبو السمح ، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به . ولفظه ( إنني أخاف على أمتي اثنتين القرآن واللبن أما اللبن فيتبعون الرِّيف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا )

أخشي عليكم زلة العالم ، وجدال المناق بالقرآن » وعن عمر : « ثلاثٌ يَهْدِمُنَّ الدين : زلة العالم ، وجدال مناق بالقرآن ، وأئمة مزلون » وعن ابن مسعود « ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق » وعن عمر « إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملائكة على أخيه » وهنا آثار في هذا المعنى ، حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأى مع طرح<sup>(١)</sup> السنن ، وعليه حمل كثير من العلماء قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء . حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا<sup>(٢)</sup> » وما في معناه ، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا ، أطرحوا الأحاديث ، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله ، فضلوا وأضلوا .

وربما ذكروا حديثاً يعطى أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « ما أتاكم عنى فاعرضوه عنى . فإن وافق كتاب الله فأنفذوه ، وإن خالف كتاب الله فامتنعوا . » وكيف أخالف كتاب الله و به هدى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث . قالوا : وهذه الألفاظ لا تصح<sup>(٣)</sup> عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيم . وقد عارض هذا الحديث قوم فقالوا :

(١) بالتأمل في هذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الاشكال بوجود شيء في السنة ليس في الكتاب ، بل ربما انتجت العكس ، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم في موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها ، ولا تهمل وتطرح ويعمد الى فهم الكتاب بالرأى فهذا الاشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة

(٢) ( ج ١ — ص ٧٤ )

(٣) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع صلى الله عليه وسلم

نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونعتمد<sup>(١)</sup> على ذلك ، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً لكتاب الله ، لأننا لم نجد في كتاب الله أن لا تقبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال . هذا<sup>(٢)</sup> مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين ، كما كان ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لاحجة فيها على خلاف ما تقدم .

( أما الأوجه الأول ) فلا نأ إذا بنينا على أن السنة بيانٌ للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره ، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكاف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه ، وعصى رسوله في مقتضى بيانه ، فلم يلزم من أفراد الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب ، بل قد يجتمعان في المعنى ، ويقع العصيان والطاعتان من جهتين ، ولا مجال فيه . ويبقى النظر في وجود<sup>(٣)</sup> ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن ، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى . وقوله في السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلم ، ولكن

(١) فهي معارضة بالقلب ؛ بنفس دليل الخصم

(٢) أي ما ذكر في الأشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة

(٣) يعني أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزير ولو إجمالاً أو احتمالاً ؛ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ، كما أحال عليها الجواب عن الأشكال الثالث

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح ؟ إذ كان للشرح بيانٌ ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحاً ، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب ؟ هذا محل النزاع

وعلى هذا المعنى يتنزل <sup>(١)</sup> (الوجه الثاني)

وأيضاً فاذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلاً فكأنه ليس إياه ، فقله : ( أقيموا الصلاة ) أجمل فيه معنى الصلاة ، وبينه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ، ولكنهما في الحكم يختلفان . ألا ترى أن الوجه في الجمل قبل البيان التوقف ، وفي البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى ، فاعتبرت <sup>(٢)</sup> السنة اعتباراً المفرد عن الكتاب

( وأما الثالث ) فسيأتي الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله

( وأما الرابع ) فأنما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطراحهم السنن ، لا من جهة أخرى <sup>(٣)</sup> . وذلك أن السنة — كما تبين — توضح

(١) أي يقال : قولكم ( لما كانت السنة متروكة على حال ) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب (٢) جواب عما يقال إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التباين وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام ( أوتيت القرآن ومثله معه ) وقوله ( وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله ) فهو يقول : لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمائة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكافية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الاشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا ؟

(٣) وهي بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء ، فانه صحيح في ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه



المجمل ، وتفيد المطلق ، وتخصص العموم ، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ . فاذا طرحت واتبعت ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره ، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدى إلى الصواب فيها : إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير ، وهي الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل

وأما ما احتجوا به <sup>(١)</sup> من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأحد من الفريقين ، وإن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه ، فإن الحديث إما وحى من الله صرف ، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ بوحى صحيحٍ من كتاب أو سنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى . وإذا فرغ على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه البتة ، فلا بد من الرجوع إلى الصواب . والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه . نعم يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز ، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة ، فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة <sup>(٢)</sup> لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور ، فمعناه صحيح صح سنده

(١) أي على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة ، وقوله ( لا يمكن فيه التناقض النخ ) أي فلا معنى لطرحة . وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لا بد أن يرد إلى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا انه لا يخطئ في الاجتهاد رأساً—وان كان هذا أحسن للمادة وأولى في انه لا يحكم حكماً يعارض الكتاب—فلا معنى لا طراح السنة على أي تقدير

(٢) وصار الكتاب مشتملاً على السنة ، فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب ، وصار حجة لأصل المسألة ، لا عليها كما هو الأشكال الرابع ، هذا ما يريده .

أولاً . وقد خرَّج في معنى هذا الحديث الطحاوي<sup>(١)</sup> في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصارى عن أبي حميد وأبي أسيدان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم ، وتلين له أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا أولاكم به . وإذا سمعتم بحديث عني تُنكره قلوبكم ، وتند منه أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكم ، فأنا أبعدهم منه » وروى أيضا عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أن أبي بن كعب كان في مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرخص والمشدد وأبي بن كعب ساكت ، فلما فرغوا قال : أي هؤلاء ما حديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفه القلب ويلين له الجلد وترجون عنده فصدقوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول إلا الخير . وبين وجه ذلك الطحاوي بأن الله تعالى قال في كتابه : ( إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ) الآية ! وقال : ( مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ) الآية ! وقال : ( وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ) الآية ! فأخبر عن أهل الايمان بما هم عليه عند سماع كلامه ، وكان ما يحدثون به عن النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه . وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً<sup>(٢)</sup> لا مخالفاً في المعنى ؛ إذ لو

(١) أقول : وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبخاري . قال : ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلفين في كلمتين : الأولى ( وتنفرد منه أشعاركم ) بدل تند والثانية ( وترون أنه منكم بعيد ) بدل وترون أنه منكم .  
(٢) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا . فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب الخ عند ذكره ، ويكون معناه لا موافقاً

خالف لما اقتشرت الجلود ، ولا لانت القلوب ؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافق . وخرج الطحاوي <sup>(١)</sup> أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، « إذا حدثتكم عن حديثاً تعرفونه ولا تُنكرونها فصدقوا به قلته أو لم أقله ، فإني أقول ما يعرف ولا يُنكر . وإذا حدثتكم عن حديثاً تنكرونها ولا تعرفونها فكذبوا به ، فإني لا أقول ما يُنكر ولا يعرف » . ووجه ذلك أن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه <sup>(٢)</sup> لوجود معناه في ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه . وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنة وحب أن يدفع ، ويعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضاً . والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم <sup>(٣)</sup> مخالفته . وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات . وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح

ولا مخالفاً فالكلام خطأي . وقوله (لأن الضد الخ) غير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً ، ولا ألا تقتصر منه الجلود . وتوجل القلوب

(١) أقول : وذكره في راموز الحديث عن الحكم  
(٢) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً ، وأنها مجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل ، وما لا فلا . وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله ( والحاصل من الجميع الخ ) فلا يتم الاستدلال إلا بالاختصار على موافقة كتاب الله ، وأتى له ذلك من هذا الحديث .

(٣) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم ، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألا يكون مخالفاً . وإلا لما كان لذكورها فائدة مع الموافقة . فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنة راجعة إلى الكتاب فعليك بجمع أطراف الكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سميتها

ويحقق ذلك ما تقدم في المسألة الثانية من اللطرف الأول من كتاب الأدلة ، ففي ذلك الموضوع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق وإذا ثبت هذا بقي النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة ، وإن كانت بياناً له في التفصيل . وهي :

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

فنقول — وبالله التوفيق — إن للناس في هذا المعنى ما أخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى : ( وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ) الآية ! ومن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فروى أن امرأة من بني أسد أتته فقالت له : بلغني أنك لعنت ذَيْتَ وَذَيْتَ وَالوَاشِمَةَ وَالْمَسْتَوْشِمَةَ ، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول . فقال لها عبد الله : أما قرأت ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . واتقوا الله ) ؟ قالت : بلى . قال : فهو ذاك . وفي رواية قال عبد الله : « لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات <sup>(١)</sup> والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت . فقال : « وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو في كتاب الله ! » فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : ائن كنت قرأته لقد وجدته ؛ قال الله عز وجل : ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) الحديث <sup>(٢)</sup> !

(١) النامصة هي التي تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته . والتمنصة هي التي يفعل بها ذلك

(٢) تقدم ( ج ٣ — ص ٣٦٨ )

فظاهر قوله لها « هو في كتاب الله » ثم فسر ذلك بقوله : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ) دون قوله : ( ولا أمرهم فليغيرن خلق الله ) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي . ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحَرَّمًا عليه ثيابه ، فهناه ، فقال ائتنى بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ) الآية ! وروى أن طاوسًا كان يعلى ركعتين بعد العصر ، فقال له ابن عباس : اتركهما . فقال : إنما نهى عنهما أن تُتخذَا سنة . فقال ابن عباس : « قد نهى <sup>(١)</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر » ، فلا أدري أتعذب عليها أم تؤجر ؟ لأن الله قال : ( وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسوله أمرًا أن تكون لهمُ الخيرةُ من أمرهم ) وروى عن الحكم ابن أبان أنه سأل عكرمة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار . قلت : بأى شيء ؟ قال : بالقرآن . قلت : بأى شيء في القرآن ؟ قال قال الله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ) وكان عمر من أولى الأمر قال عَتَقْتُ ولو بسقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو ، ولكنه أُدخِل <sup>(٢)</sup> مُدخِلَ المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنة

( ومنها ) الوجه المشهور عند العلماء ، كالأحاديث الآتية في بيان ما أجلى ذكره من الأحكام ، إما بحسب كفيات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضاهم عندي عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ( نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب ) رواه في التيسير عن الخمسة (٢) أى سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها ، كما رأيت في الآثار المتقدمة . والا فليست بذاتها ولا بكتليها مدلول عليها في الكتاب ، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كلى الاعتداد بها ووجوب أمثالها

لواحقه ، أو ما أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال الزكاة وتعيين ما يزكى مما لا يزكى ، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب . وكذلك الطهارة الحديثة والخبثية ، والحج ، والذباح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل ، والأنسحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان ، والبيوع وأحكامها ، والجنايات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملا في القرآن . وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة : ( وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ )

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل : إنك امرؤ احمق . أتجد في كتاب الله الظهر أربعا لا يجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسرا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، وإن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرف بن عبد الله بن الشخير : لا تحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرف : والله ما نريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من<sup>(١)</sup> هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي ينزل على رسول الله عليه وسلم ، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك . قال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب ، فقال : ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود ، وأشهر في استعمال العلماء في

هذا المعنى

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أي فحديثه بين القرآن فيتحدث

بالسنة لذلك

( ومنها ) النظر الى ما دل عليه الكتاب في الجملة ، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة الى ما فيها من البيان والشرح . وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها ، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها ، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام : وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها ، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها ، والتحسينيات ويلحقها مكملاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد . وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها . فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع الى تلك الأقسام

فالضروريات الخمس كما أتت في الكتاب تفصلت في السنة ، فإن ( حفظ الدين ) حاصله في ثلاثة معان : وهي الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة ومكملها ثلاثة أشياء : وهي الدعاء اليه بالترغيب والترهيب ، وجهاد من عانده أورام إفساده ، وتلافي <sup>(١)</sup> النقصان الطارئ في أصله . وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال . ( وحفظ النفس ) حاصله في ثلاثة معان : وهي إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ <sup>(٢)</sup> بقاءه بعد خروجه من العدم الى الوجود ، من جهة <sup>(٣)</sup> المأكل والمشرب ، وذلك ما يحفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما يحفظه من

(١) بمحافظته الامام على إقامة أصول الدين باقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال ( وحفظ النفس من جانب العدم ، وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنائيات ) لوفى بالثالث إلا أنه سيخرج الحد والقصاص في المكمل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد ، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سيقول ، لكن عليه . أين هو المعنى الثالث ؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والآخر من الخارج فاذا ضمنا إلى

الأول كملت ثلاثة : وقوله ( وإقامة مالا تقوم النخ ) عائد الى المكملين قبله (٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمسكن وهذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل النخ

## ٢٨ ومنها أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرآن.

خارج . وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة . ومكمله ثلاثة أشياء ، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد ، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد ، وشرعية <sup>(١)</sup> الحدود والقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشبه ذلك . وقد دخل <sup>(٢)</sup> ( حفظ النسل ) في هذا القسم ، وأصوله في القرآن والسنة بينتها . ( وحفظ المال ) راجع الى مراعاة دخوله في الأملاك <sup>(٣)</sup> وكستمنيته أن لا ينفى <sup>(٤)</sup> ومكمله دفع <sup>(٥)</sup> العوارض ، وتلافى <sup>(٦)</sup> الأصل بالزجر والحد والضمان . وهو

(١) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض - وما أثرها - كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب العدم . وهذا هو المكمل الثالث . وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصد ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحا في نفسه

(٢) أى في قسم حفظ النفس ، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمله . والجميع - كما قال - أصله في القرآن

(٣) أى بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعا

(٤) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه ( ألا ينفى ) أى تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فئائه بالانفاق وغيره . أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضرورى حفظه . وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضرورى تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع . وعلى الأول يكون المعنى ( لأجل ألا ينفى ) فهو مفعول لأجله بدون تقدير . وعلى الثانى ( خشية ألا ينفى )

(٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقه والحرق وسائر متلفاته

(٦) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر فى مثل الغصب الذى لم يحصل به تلف ، والحد فى السرقه ، والضمان فى المتلف ، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال فى ملكية الناس ، ومما فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص



في القرآن والسنة . ( وحفظ العقل ) يتناول <sup>(١)</sup> ما لا يفسده ، وهو في القرآن .  
ومكاملة شرعية الحد <sup>(٢)</sup> أو الزجر <sup>(٣)</sup> وليس في القرآن له أصل على الخصوص ،  
فلا يكن له في السنة حكم على الخصوص أيضا ، فبقى الحكم فيه الى اجتهاد <sup>(٤)</sup>  
الامة . وإن الحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة  
في اللعان والقذف . هذا وجه في الاعتبار في الضروريات . ولك أن تأخذها على  
ما تقدم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

وإذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضا فيها على ذلك الترتيب أو نحوه ؛  
فإن الحاجيات دائرة على الضروريات  
وكذلك التحسينيات

وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة ، فلم يتخلف عنها شيء .  
والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة ، ولما كان السلف  
الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه  
ومن تشوف الى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة ، والتميسر ،  
ورفع الحرج ، والرفق

(١) لعل الأصل ( يتناول ) بالباء الموحدة . وقوله ( في القرآن ) أي من  
الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء  
ويحتمل أن يكون الأصل هكذا ( يتناول ما يفسده ) بحذف ( لا ) أي يتناول  
حفظه عما يفسده . وهو في القرآن تحريم الخمر

(٢) أي في الخمر

(٣) أي في سائر المخدرات

(٤) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا  
في الزجر وحد الخمر كذلك ، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنة بحد مخصوص ،  
فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجرید تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فانها  
جاءت من القياس على القذف كما قال علي ( إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى  
افترى ) فأخذ عمر برأيه وحد في الخمر ثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة ؛ كالتييم ، ورفع حكم النجاسة فيما اذا عسر إزالتها . وفي الصلاة بالقصر ، ورفع القضاء في الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات . فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتييم والقصر والفطر فذاك ، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضع الرخص ؛ كالتيمة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة (١) الصيد وان لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم (٢) ما يتأتى بالذكاة الأصلية .

وفي التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق ، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر (٣) ، وإباحة الطلاق من أصله ، والخلع ، وأشباه ذلك وبالنسبة الى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير ، والجهالة التي (٤)

(١) فالإباحة هنا رخصة دعا إليها رفع الحرج ، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم أنفاً من مكملات حفظ النفس

(٢) لأن الدم الخبيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين

(٣) ففي التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق . وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكملته ، الواردة في الكتاب والسنة ، من بعث الحكمين وغيره

(٤) كما في أصول الجدران المغيبة في الأرض ، وكما في بيع البطيخ ؛ وكما في بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قيل يبعه يفسده ، فاعتقر لذلك

لا انفكاك عنها في الغالب ، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها . ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك<sup>(١)</sup> ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع<sup>(٢)</sup> بالطيبات من الحلال على جهة التقصد من غير إسراف ولا إقتار وبالنسبة الى العقل في رفع الحرج عن المكروه ، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس<sup>(٣)</sup> عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة<sup>(٤)</sup> رفع الحرج ؛ لأن أكثره اجتهادى وبينت السنة منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أجمل من الكتاب . وما فسر من ذلك في الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جارياً أيضاً كجريان الحاجيات ، فانها راجعة الى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجارى العادات ؛ كالطهارات بالنسبة الى الصلوات ، على رأى من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإفاقات ،

(١) لا ينافى هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم ؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيدا بأحد القيدين أى بالألأبني ، كما هو أصل النسخة ، أو بالألأبني ، كما هو الوجه الثاني ، وسبق أن القيدين مطلوبان معا

(٢) الأأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كأباحة الصيد والمواساة ، لأنه توسيع على النفس بما يقوى حفظها ، وإن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال في هذه الطيبات

(٣) أى فالنفس حينئذ مقدمة على العقل . فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل ، سواء أكان أكلأ أم شربا

(٤) أى والقاعدة مقررة في الكتاب صريحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كليا له ، وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله ( أكثره اجتهادى ) أى فالمعقول فيه أن يناط بكليات تتفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرتة السنة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قال

وآداب الرفق في الصيام . وبالنسبة الى النفوس كالرفق والاحسان ، وآداب الأكل والشرب ، ونحو ذلك . وبالنسبة الى النسل كالإمسك بالمعروف أو التسريح بالاحسان ، من عدم التضيق على الزوجة ، وبسط الرفق في المعاشرة ، وما أشبه ذلك . وبالنسبة الى المال كأخذه من غير اشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله ، والبذل منه على المحتاج . وبالنسبة إلى العقل كباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها ، بناء على أن قوله تعالى : ( فاجتنبوه ) يراد به المجانبة باطلاق فجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً . وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح وإنما المقصود هنا التنبيه . والعامل يتهدى منه لما لم يذكر مما أشير إليه . وبالله التوفيق

(ومنها) النظر الى ( مجال الاجتهاد ) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع ( ومجال القياس ) الدائر بين الأصول والفروع ، وهو المدين في دلائل القياس ولنبدأ بالأول :

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أوفى السنة كما تقدم في المأخذ الثاني ، وتبقى الوسطة على اجتهاد ، والتباين<sup>(١)</sup> لمجازبة الطرفين إياها ، فر بما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك الى انظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد ، وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة ، فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو أخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي<sup>(٢)</sup> أو غيره<sup>(٣)</sup> . وهذا هو المقصود هنا

(١) لعل الأصل ( والتشابه ) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر

(٢) كما يأتي في احتجاب سودة

(٣) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

وذلك على وجهين : إما برد الواسطة المسكوتة الواقعة بين طرفي منصوصين إلى أحدهما مثلاً ٣٣

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وبقى بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما ، فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الجر الأهلية . وقال إنها ركس<sup>(١)</sup> وسئل<sup>(٢)</sup> ابن عمر عن القنفذ فقال : كل ، وتلا : ( قل لأجد فيما أوحى إلى ) الآية ! فقال له إنسان : إن أباهريرة يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخرج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجلالة والبانها » وذلك لما فى لحمها ولبنها من أثر الجلة وهى العنيدة . فهذا كله راجع الى معنى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب<sup>(٣)</sup> والحبارى<sup>(٤)</sup> والأرنب<sup>(٥)</sup> وأشباهاها<sup>(٥)</sup> بأصل الطيبات

(والثانى) أن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهاها ، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة

فى الجنين بالغرّة فى المثال الثامن ، حيث قال فيه ( وإن له حكم نفسه ) وإذا جعل بالرفع عطفا على قوله ( لاحق ) يكون نوعا ثالثا غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

(١) أخرجه أبو داود . ومثله الذئب فقد روى الترمذى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : ( أو يأكل الذئب أحد فيه خير ؟ )

(٢) أخرج فى التيسير حديث إباحة الضب عن الستة

(٣) عن أبى داود

(٤) عن الخمسة

(٥) أى كالجراد . وقد أخرجه عن الخمسة

والبغضاء . والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبذ الدُّبَاءِ والمزفّت والنقيير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً ، سدّاً للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل ، فقال عليه الصلاة والسلام : « كنت<sup>(١)</sup> نهيتمكم عن الانتباز فاتتبدوا . وكلُّ مُسكِرٍ حرام<sup>(٢)</sup> » وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم<sup>(٣)</sup> ، فبين أن « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذى نهى من أجله عن الانتباز فى الدباء والمزفّت وغيرها . فهذا ونحوه دائر فى المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعين ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجارح الملعّم ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيده حرام ، إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه استطاد لنفسه لئلا ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكل فلا تأكل ، فإني أخاف أن

(١) تحريم الانتباز فى هذه الأوعية سد للذريعة ، وفضام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثى عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطمأنّت اليه نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التى لا مندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً . فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضى رجح جانب الحل الذى هو الأصل . وسواء أقلنا إن ذلك بوحى أم باجتهاد ، فالكل يباهى الله عليه وسلم

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفى التيسير حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخارى

(٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الإباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهى القليل الذى لا يسكر ، إلى أى الطرفين تنضم ؟ فبين أن ما أسكر كثيره الخ

يكون وإنما أمسكه على نفسه» (١) وفي حديث آخر: «إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك» (٢) وجاء في حديث آخر: «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه» (٣) الحديث (٤). وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين (٥)

(والرابع) أن النهي ورد على المحرم أن لا يقتل الصيد مطلقاً، وجاء أن على من قتله عمداً الجزاء، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شيء عليه، فبقى قتله خطأ في محل النظر، فجاءت السنة (٦) بالتسوية بين العمد والخطأ. قال الزهري: جاء القرآن بالجزاء على العمد، وهو في الخطأ سنة، والزهري من أعلم الناس بالسنن

(والخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بيده القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل. فالأول (٧) قوله: (الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات) الحديث (٨). ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زمعة: «واحتجبي منه ياسودة» لما رأى من شبهه بعتبة الحديث (٩)!

(١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن

(٢) أخرجه احمد و ابو داود

(٣) فيكون الحديث الأول من اللاحق بأحد الطرفين احتياطاً فقط

(٤) أخرجه أبو داود

(٥) أي الطرفين الواضحين

(٦) كما أخرج مالك في قصة الذي رفع أمره الى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان، فأصابا ظيماً وهما محرمان. فحكم عليه هو وعبدالرحمن بن عوف بعنز

(٧) أي ما كان على الجملة

(٨) تقدم (ج ٣ - ص ٨٦)

(٩) حديث عائشة، قال في التيسير أخرجه الستة إلا الترمذي وقد جاء في الحديث

وفی حدیث عدی بن حاتم فی الصيد : « فإذا اختلط بکلابک کلب من غیرها فلا تأکل ، لاتدری لعله قتله الذی لیس منها <sup>(١)</sup> » وقال فی بئر بضاعة وقد كانت تطرح فیها الحیض والغدیرات : « خلق الله الماء طهوراً لا ینجسه شیء <sup>(٢)</sup> »  
فحکم بأحد الطرفين وهو الطهارة . وجاء فی الصيد : « کل ما أصمیت ، ودع ما أممیت <sup>(٣)</sup> » وقال فی حدیث عقبه بن الحرث فی الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأة التي أراد تزوجها — قال فیہ : « کیف بها وقد

( هو لك يا عبد بن زمعه . الولد للفراش ، وللعاهر الحجر — ثم قال لسودة بنت زمعة زوجة صلی الله علیه وسلم : احتجی منه ) لما رأى شبهه بعته . فألحقه بصاحب الفراش ، وهو واضح ، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية ، فلم يجعله من محارم سودة ، لوضوح شبهه بغير أبيها ، احتياطاً  
(١) قال فی أعلام المحققین : متفق علیه

(٢) الحدیث أخرجه أصحاب السنن . وفيه : إنا نستقي لك الماء من بئر بضاعة وتلقى فیها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس ( جمع عذرة ، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق إذا أصابه وجع ) وإذا نظر الى الروایات الأخرى التي فیها زیادة ( إلا ما غیر لونه أو طعمه أو ريحه ) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فیہ ، وان كانت هذه الروایات ضعيفة سندا ، لكنها لا بد أن تكون بحيث يعتمد علیها ، بدلیل الإجماع علی معناها ، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة ، فلا يكون مما نحن فیہ ، لأنه من باب تحقیق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل ، ويكون هذا كتذكیر لهم بالحكم . أما إذا كان إنشاءً للحكم فهو من الباب

(٣) رواه الطبرانی عن ابن عباس . قال العلقمی : بجانبه علامة الصحة . وبالتأمل فی الفرق بین مسألة الصيد ومسألة الماء ، حیث إنه صلی الله علیه وسلم رجح فی الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة ، تجد انه قد أخذ فیهما بالأصل ان كان اجتهاداً فالأصل الذکاة الشرعية المعروفة ، والصيد رخصة بقیود وشروط ، فالأصل نجزم بحصول الشروط رجعنا الى الأصل وهو عدم الحل ؛ لأنه غیر مذکی ، وكذلك الماء رجح فیہ الأصل ، وهو الوصف الذی خلق علیه حتی يتبين ما يخالفه ، ولما لم يتبين بقی أصله



زعمت أنها قد أرضعتكما؟ دعها عنك» (١) إلى أشياء من هذا القبيل كثيرة  
 (والسادس) أن الله عز وجل حرّم الزنى ، وأحل التزويج وملك اليمين ،  
 وسكت عن النكاح المخالف للمشروع ، فانه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض ،  
 فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه ، حتى يكون (٢) محملاً لاجتهاد العلماء  
 في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً (٣) ، أو في بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر في  
 حال آخر ، فجاء في الحديث : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها  
 باطلٌ ، فنكاحها باطلٌ ، فنكاحها باطلٌ . فإن دخل بها فلها المهر بما استحلَّ منها» (٤)  
 وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحلَّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات ، وحرّم الميتة فيما  
 حرم من الخبائث ، فدارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكما ، فقال عليه  
 الصلاة والسلام : « هو الطهور ماؤه ، الحلُّ ميتته» (٥) وروى في بعض الحديث

(١) الحديث أخرجه في التيسير عن الخمسة الا مسلمان ، وفيه أنه تزوج بنتاً لابي  
 إهاب بن عزيز ، فأتته امرأة فقالت : إني أرضعت عقبه والتي تزوج بها ، فركب إلى  
 المدينة . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ( كيف وقد قيل ؟ ) فقارقتها . إلا أنهم  
 قالوا إن هذا إرشاد الى طريق الورع والتزهد عن الشبهات ولوضعية ، فان الشارع  
 جعل لسباع دعوى المرأة في الرضاع شروطاً لم تستوفها هنا ، فكان مقتضاه ألا  
 يلتفت الى قول المرأة ، ولا يقضى به في تحريم هذا النكاح . ومنه تعلم ما في قوله  
 ( التي أراد أن يتزوج بها )

(٢) أي المسكوت عنه ، أي باقيه الذي لم تبينه السنة  
 (٣) كما في مثال النكاح بغير ولي قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن  
 حصل الطلاق قبل الدخول ، وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين في حالة وحكم  
 وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد  
 العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي باختلاف يسير في بعض ألفاظه (تيسير)  
 (٥) أخرجه في التيسير عن الأربعة عن أبي هريرة ، وهو جواب عن سؤال من  
 سأل عن الوضوء بماء البحر فأجاب به بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتته

« أُحِلَّت مَيْتَانُ : الْحَيْتَانُ وَالْجُرَادُ »<sup>(١)</sup> وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لما أتى به أبو عبيدة

(والثامن) أن الله تعالى جعل النفس بالنفس ، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى : ( وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ) الى آخر الآية . هذا في العمد . وأما الخطأ فالدية ؛ لقوله : ( فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلِّمَةٌ إِلَى أَهْلِهَا ) وبين<sup>(٢)</sup> عليه الصلاة والسلام دية الأطراف ، على النحو الذي يأتي<sup>(٣)</sup> بحول الله ، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة<sup>(٤)</sup> ونحوها ؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ، ويشبه الإنسان التام خلقتة ، فبينت السنة<sup>(٥)</sup> فيه أن ديته الغرّة<sup>(٦)</sup> ، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له ( والتاسع ) أن الله حرّم الميتة وأباح المذكّاة ، فدار الجنين الخارج من بطن المذكّاة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملها . فقال في الحديث : « ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتتان ودمان . فأما الميتتان فالحوت والجراد الخ) عن ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن ابن عمر . قال العزيزي قال الشيخ : حديث صحيح

(٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب . وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين ، لكن بيان أحدهما به والاخر بالسنة ، وبقيت الوساطة على اجتهاد يبعد على الناظر

(٣) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس

(٤) أي من غيرها

(٥) في حديث أخرجه الستة

(٦) قال صاحب التيسير في شرح الحديث : الغرة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية . وقوله ( حكم نفسه ) أي لم يلحق بأحد الطرفين

أمه» (١) ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال  
 (والعاشر) أن الله قال: (فإن كن نساءً فوقَ اثنتينِ فلهنَّ ثلثا ما تركَ .  
 وإن كانت واحدةً فلها النصفُ) فبقيت البنيتان مسكوتاً عنهما ، فنقل في السنة (٢)  
 حكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنيتين . ذكره القاضي إسماعيل  
 فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى  
 أحد الأصاين المنصوص عليهما ، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا  
 يخرج عنهما ولا يعدوهما (٣)

وأما مجال القياس فانه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من  
 نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات  
 مثلها ، فيجتزى بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه . وهذا  
 النحو بناء على أن المقيس عليه — وإن كان خاصاً — في حكم العام معنى وقد

(١) رواه في الجامع الصغير عن أبي داود والحاكم عن جابر ، وأحمد وأبي داود  
 والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطني والحاكم عن أبي سعيد والحاكم  
 عن أبي أيوب الانصارى وعن أبي هريرة ، والطبراني عن أبي أمامة وأبي الدرداء  
 وعن كعب بن مالك قال المناوى : قال الغزالي صح صحة لا يتطرق احتمال الى متته  
 ولا ضعف في سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره في الأساليب . قال الحاكم :  
 صحيح الاسناد . وقال العراقي : وليس ذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيد كلها اه  
 وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة اه قال العراقي . ورواه الطبراني  
 في الأوسط بسند جيد فكان ينبغي للمصنف عدم إغفاله ، فانه ليس فيما ذكره مثله  
 بل الكل معلول

(٢) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلى الله عليه وسلم  
 بينتین لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لها الثلثين ولأمهما  
 الثمن ، وله الباقي

(٣) غير ظاهر في الغرة في الجنين ، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف .  
 وهو يفيد عطف قوله ( أو غيره ) فيما سبق على قوله ( احتياطي )

مر في كتاب الأدلة<sup>(١)</sup> بيان هذا المعنى . فاذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلا وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا . وسواء علينا أقلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس<sup>(٢)</sup> أو بالوحى ، إلا أنه جارٍ في أفهامنا مجرى المقيس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة<sup>(٣)</sup> . وله أمثلة

(أحدهما) أن الله عز وجل حرم الربا<sup>(٤)</sup> ، وربا الجاهلية الذي قالوا فيه : (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا) هو فسخ الدين في الدين ، يقول الطالب : إما أن تقضى وإما أن تُرَبِّي وهو الذي دل عليه أيضا قوله تعالى : (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ،

(١) في المسألة التاسعة ، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وإن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم ، كحرمة النيذ بجعل الخمر شاملا له معنى وإن لم يشمله صفة

(٢) بناء على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد

(٣) في المسألة الثانية ، حيث قال إن الظن الراجع الى أصل قطعى يعول عليه .

ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا

(٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعقد في الاسلام ، لأن هذا هو الذى بصدده

التشريع فألحق به ما عقد في الجاهلية فقال ( وربا الجاهلية موضوع الخ ) وهذا

إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو بوحى يجرى في أفهامنا مجرى القياس . ويصح

أن يكون هذا المقدار الى قوله ( واذا كان كذلك ) مثالا لما تردد بين طرفين

واضحين فألحقه بأحدهما . وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضا ( قل للذين

كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ) فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده

ومالا يغفر فيبطل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول

العقد مغفورا فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجرى في أفهامنا

مجرى القياس قوله ( واذا كان كذلك ) وهذا الوجه أقرب الى عبارته من الأول

حيث ذكر في قوله ( واذا كان كذلك ) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير

الى العلة في ربا الجاهلية ؛ وان كان يبعد كون هذا الوجه مقصودا له هنا أنه فرغ

من أمثلة اللاحق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجارى مجرى القياس

لا تظلمون ولا تُظلمون) فقال عليه الصلاة والسلام : « وربا الجاهلية موضوعٌ .  
وأولُّ ربِّاً أضعه ربا العباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله»<sup>(١)</sup> . وإذا كان  
كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل  
ما فيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام : «الذهبُ بالذهبِ ، والفضةُ  
بالفضة ، والبُرُّ بالبُرِّ ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والمِلح بالمِلح ، مثلاً بمثلٍ ،  
سواء بسواء ، يدأ بيدٍ . فمن زاد أو ازداد فقد أربى ، فإذا اختلفت هذه الأصناف  
فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يدأ بيدٍ<sup>(٢)</sup> » ثم زاد<sup>(٣)</sup> على ذلك بيع النساء إذا  
اختلفت الأصناف ، وعده من الربا ، لأن النساء في أحد العوضين يقتضى الزيادة<sup>(٤)</sup>  
ويدخل فيه بحكم المعنى<sup>(٥)</sup> السلف يجرُّ نفعاً ، وذلك<sup>(٦)</sup> لأن بيع هذا الجنس

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات الى هذه رواية لأبي داود عن مسلم ابن يسار باسناده

(٣) الحاق ثان جاء في قوله صلى الله عليه وسلم ( فاذا اختلفت الخ ) وشم للتأخر  
الرتبي وإلا فالالحاقان في حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ  
الحديث ترتيباً في الالحاق زماناً أيضاً وكان عليه أن يؤخر قوله ( فاذا اختلفت )  
بعد قوله ( ثم زاد ) . ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف  
جاء بالحاق السنة ؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص  
النساء عند إتفاق الأصناف فقط ، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من  
هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يساعده ما كان جارياً عندهم  
ووقع عليه التحريم في القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيراً في مقابلة شعير لا أجل بأكثر ،  
في مقابلة دراهم لا أجل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط في مثله

(٤) أى غالباً في العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل للتحريم في بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلاً . وقوله بعد ( والأجل  
الخ ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدراً ، فهو تكميل لقوله ( لأن  
النساء في أحد العوضين الخ )

بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير<sup>(١)</sup> شيء ، وهو ممنوع . والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة ؛ إذ لا يُسَام الحاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : لِمَ جاز مثل هذا في<sup>(٢)</sup> غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما ؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين ، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها<sup>(٣)</sup> إلى اليوم ، فلذلك بينتها السنة<sup>(٤)</sup> إذ لو كانت بينةً لو كل في الغالب أمرها إلى المجتهدين ، كما وُكل اليهم النظر في كثير من مجال الاجتهاد ، فمثل هذا جارٍ<sup>(٥)</sup> مجرى الأصل والفرع في القياس . فتأمله

(١) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين ، كما في أخذ كثير ردىء في قليل جيد ، فزيادة الردىء تقابل بجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إن هناك غررا كبيرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع . وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة

(٢) أى التفاضل والتسيئة

(٣) أى علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما ، حيث منعا فهما أجزا فما عداهما . راجع الجزء الثاني من أعلام الموقعين ففيه البيان الكافي في المطلوب والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا في النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح

(٤) فمن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين . وأنه لما نفدت الإبل في جهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة . وهذا فيه الأمران معا

(٥) لم يجزم بأنه منه ، لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها ، فرمما كان تعبدا ليس مبنيًا على علة . فلا يتأتى إجراء القياس فيه . وأيضا من أنه إما أن يكون بالوحى لا غير ، بناء على أنه لا يجتهد ، أو بعضه به وبعضه بالقياس إن جوز له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتى قوله ( ولا علينا أقصد القياس على الخصوص الخ )

(والثانى) أن الله تعالى حرم الجمع<sup>(١)</sup> بين الأم وابنتها فى النكاح ، وبين الأختين وجاء فى القرآن : ( وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ) فحجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذى لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا : وقد يروى فى هذا الحديث : « فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ »<sup>(٢)</sup> والتعليل يشعر بوجه القياس

(والثالث) أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه فى الأرض ولم يأت مثل ذلك فى ماء البحر ، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهورُ ماؤه ، الحِلُّ مِيتَتُهُ »<sup>(٣)</sup>

(والرابع) أن الدية فى النفس ذكرها الله تعالى فى القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهى مما يشكل قياسها على العقول ، فبين<sup>(٤)</sup> الحديث من دياتها ماوضح به السبيل ، وكأنه جار مجرى القياس الذى يشكل أمره ، فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حدوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة : من النصف والرابع ، والثلث ، والثلث ، والسدس ، ولم يذكر ميراث العصابة إلا ما أشار إليه قوله فى الأبوين : ( فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فَلِأُمَّةِ الثَّلَاثِ ) الآية ! وقوله فى الأولاد : ( للذكر

(١) أى فى صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت - فان التحريم تأييد لا يخص مجرد الجمع

(٢) تقدم ( ج ٣ - ص ١٩٢ )

(٣) تقدم ( ج ٤ - ص ٣٧ )

(٤) لكن أين فى هذا إجراؤه مجرى القياس فى أخذ الفرع حكم الأصل ، كالأمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الإلحاق فى مجرد استحقاق المال فى نظير التعدى خطأ على البدن ، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة ، وهى أنه بين ( ماوضح به السبيل ) دون أن يقول ( ألحق الأطراف بالنفس ) وزاد أيضا قوله ( وكأنه ) ولم يذكرها فى تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حظِّ الأُثنين ) وقوله في آية الكلاله : ( وهو يرُها إن لم يكن لها ولدٌ )  
 وقوله : ( وإن كانوا إخوةً رجالاً ونساءً فلذَّكر مثلُ حظِّ الأُثنين ) فاقتضى  
 أن ما بقى بعد الفرائض المذكورة فللعصبة ، وبقى من ذلك ما كان من العصبة  
 غير هؤلاء المذكورين ؛ كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباهم . فقال (١) عليه  
 الصلاة والسلام : « ألحقوا الفرائضَ بأهلها ، فما بقىَ فهو لأولى رجلٍ ذَكَرَ (٢) »  
 وفي رواية : « فلأولى عصبَةٍ ذَكَرَ » فأتى هذا على ما بقى مما يحتاج إليه ، بعدما به  
 الكتاب على أصله

( والسادس ) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاة قوله : ( وأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي  
 أَرْضَعْنَكُمْ ، وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرِّضَاعَةِ ) فألحق النبي صلى الله عليه وسلم بهاتين سائر  
 القربات من الرضاة التي يحرم من النسب ؛ كالعمة ، والخالة ، و بنت الأَخ ،  
 و بنت الأخت ، وأشبا ذلك . وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من  
 باب القياس بنفى الفارق ، نصت (٣) عليه السنة — إذ كان لأهل الاجتهاد سوى  
 النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد —  
 فقال عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ (٤) »

(١) محل الشاهد قوله ( فما بقى الخ ) المفيد للعموم في العصبة

(٢) رواه بهذه الرواية في التيسير عن أحمد والشيخين والترمذى وقال أخرجه  
 البخارى ترجمة . قال في نيل الأوطار عن هذه الرواية : هكذا في جميع الروايات  
 ووقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما من أهل الفقه بلفظ ( فلأولى عصبَةٍ ذَكَرَ )  
 واعترض ذلك ابن الجوزى والمنذرى بأن لفظه العصبة ليست محفوظة

(٣) أى وجهة الإلحاق نصت عليه السنة ، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن  
 المقام قابل لتردد المجتهدين ، فلم يتركه صلوات الله عليه . فقوله ( نصت الخ )  
 خبر ثان

(٤) أخرجه الترمذى بلفظ ( من الرضاة ) وقال العزيزى حسن صحيح



وسائر ما جاء فى هذا المعنى ، ثم ألحق <sup>(١)</sup> بالأنث الذكور ؛ لأن اللبن للفحل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بارضاع <sup>(٢)</sup> فالذى له اللبن أم بلا إشكال (والسابع) أن الله حرم مكة بدعاء إبراهيم فقال : ( رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ) وقال تعالى : ( أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ) وذلك حرم الله مكة . فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله <sup>(٣)</sup> معه ، فأجابه الله وحرم ما بين لا بتيها ، فقال : « إني أحرم ما بين لا بتي المدينة أن يقطع عضاها ، أو يُقتل صيدها » <sup>(٤)</sup> وفى رواية : ( ولا يريد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله ) <sup>(٥)</sup> فى النار ذوب الرصاص أو ذوب الملح فى الماء » <sup>(٦)</sup> وفى حديث آخر:

(١) كما فى حديث عائشة فى استئذان أفلح أخى أبى القعيس زوج المرأة التى أرضعتها فقالت : يارسول الله ، إن أخاه ليس هو الذى أرضعنى ، ولكن أرضعنى امرأته ، فقال : ( ائذنى له فإنه عمك )

(٢) هنا سقط كلمة ( أما ) وقوله ( فالذى له اللبن أم ) لعل الأصل ( فالذى له اللبن أب ) وهو الذى يلائم قوله عليه السلام فى الحديث السابق ( فإنه عمك )

(٣) فى رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال ( اللهم إني أحرم ما بين جبليها مثل ما حرم إبراهيم مكة ) وقد دعا لأهلها بالبركة فى صاعها ومدها . وقال فى رواية مسلم والترمذى ( لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتى إلا كنت شفيعا له وشهيدا يوم القيامة ) وورد أيضا أنها تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد . فلعل هذه المزاي وما ماثلها يفسر بها قوله ( ومثله معه )

(٤) رواه احمد ومسلم

(٥) مثل هذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه إنه قياس وتفریع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته ومامعها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا ، فالمثال السابع على ماترى من الضعف وفى تحرير الأصول وشرحه - فى مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل فى الفرع - قال : ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع ، وإنما لم يثبت بالقياس لاتقاء الأصل والفرع اه وإذا اتقى الأصل والفرع وهما ركنان فى القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟

(٦) رواية لمسلم ذكرها فى الترغيب

« فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » <sup>(١)</sup> ومثله في صحيفة عليّ المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة . وقد جاء فيها قوله تعالى : ( إن الذين كفروا وavidون عن سبيل الله والمسجد الحرام - الى قوله : ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب الى الظلم ، وارتكاب المنهيات على تنوعها ، حسبما فسرتة السنة . فالمدينة لاحقة بها في هذا المعنى ( والثامن ) أن الله تعالى قال : ( واستشهد شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ) الآية ! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك في قوله : « مارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدى لب منكن » <sup>(٢)</sup> وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه : ( أن تضل إحداهما فتدكر إحداهما الأخرى ) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل ، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد ، ففضى <sup>(٣)</sup> عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضاءها حكماً قضى به قوله تعالى ( إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً ) الآية ! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والمرأتين في القياس ، إلا أنه يخفى فيبينته السنة

( والتاسع ) أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحله ، وذكر الاجارة في بعض الأشياء <sup>(٤)</sup> كالجعل المشار اليه في قوله تعالى : ( ولئن جاء به حملٌ بعير ) والاجارة على

(١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٢) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم

(٣) عن ابن عباس رضی الله عنهما ( قضی رسول الله صلى الله عليه وسلم يمين

وشاهد ) أخرجه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نينا الصلاة والسلام

القيام بمال اليتيم في قوله : ( وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ) وفي العمال على الصدقة كقوله تعالى : ( وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا ) وفي بعض منافع<sup>(١)</sup> لا تأتى على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين ، فبين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، ووكل سائرها الى أنظار المجتهدين . وهذا هو المجال القياسى المعتبر فى الشرع . ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيان ما أنزل الله اليه على أى وجه كان

(والعاشر) أن الله تعالى أخبر عن ابراهيم فى شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا الفتيين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا ؛ فبين النبي صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء<sup>(٢)</sup> النبوة ، وأنها من المبشرات ، وأنها على أقسام<sup>(٣)</sup> الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذى فى القياس . والأمثلة فى هذا المعنى كثيرة

ومنها النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فإن الأدلة قد تأتى فى معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر فى المصالح المرسله والاستحسان . فتأتى السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن ذلك

(١) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت الاجارة الجائزة فى القرآن إلا فى الرضاع (فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن)

(٢) ورد (من ستة وأربعين جزءا) وقالوا فى توجيهه إن النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هى ما قاله صلى الله وسلم . وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهو واضح وأيضا فكثيرا ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا؟ وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن الحاق غيرهم بهم)

(٣) أى كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم فى أول (١) كتاب الأدلة الشرعية فى طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » (٢) من الكتاب ويدخل فيه ما فى معنى هذا الحديث من الأحاديث ، فلامعنى للإعادة (ومنها) (٣) النظر الى تفاصيل الأحاديث فى تفاصيل القرآن ، وإن كان

(١) فى المسألة الثانية ، حيث جعله من باب الدليل الشرعى الظنى الراجع إلى قطعى . لأنه مبثوث فى الشريعة فى جزئيات وكليات . فالسنة قد نظمت هذه المواضع المنفرقة المبتوثة ، وجعلتها فى سلك واحد بقاعدة عامة ، وكأن هذا الوجه جمع المنفرقات ، وأخذ كل من الجزئيات ، وإجمال للتفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة . وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبنى عليه الدعوى فى أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره ، من الوجوه . فان كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفى لإثبات المسألة فانما يظهر ذلك فى الوجه الثالث تماما ، وفى الثانى بعض تكلف ، وفى الأول على الطريق الذى قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفرادها بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط فى السنة كثير ، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذى لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه فى الفصل الآتى بقوله ( أما بتحقيق المناط وأما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجيها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفى فى إثبات الدعوى كما قال عنه ( ولكن صاحب هذا المأخذ الخ )

(٢) تقدم ( ج ٢ - ص ٤٦ )

(٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثانى المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أو شروطها أو كفياتها إلى آخر ما تقدم فى بيان الأحاديث كقوله تعالى : ( أقيموا الصلاة مثلا . أما هذا فقصور على بيان لفظ مجمل ورد فى الآية بما يوضح الغرض منه ، كما قال ( من حيث وضع اللغة ) وقوله ( لا من جهة أخرى ) أى من الجهات الخمسة السابقة

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلاً على كل ما في السنة ، لكن محاولة هذا تكلف ٤٩

في السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنة .  
مشاراً إليه — من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى — أو منصوصاً عليه في القرآن  
ولتمثله ثم ننظر في صحته أو عدم صحته .

وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث <sup>(١)</sup> ابن عمر في تطليقه زوجته وهي حائض ، فقال عليه  
الصلاة والسلام لعمر : « مره فليبرأ جعها ، ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ، ثم  
تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعد ، وإن شاء طلق قبل أن يمس . فتلك العدة التي أمر  
الله أن يطلق لها النساء » يعني أمره في قوله : ( يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطأقوهن  
لعديتهن )

والثاني حديث <sup>(٢)</sup> فاطمة بنت قيس في أن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلقها <sup>(٣)</sup> البتة — وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن  
لم يكن لها نفقة — لأنها بذت على أهلها بلسانها ، فكان ذلك تفسيراً لقوله :  
( ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة )

والثالث <sup>(٤)</sup> حديث سبيعة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر <sup>(٥)</sup>

فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت ، فبين الحديث أن قوله تعالى : ( والذين

(١) أخرجه في التيسير عن السنة باختلاف في بعض ألفاظه

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا البخارى . قال في التحرير — في تمثله

إلجهول الذي لا يعلم به — : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها  
سكنى ولا نفقة وقدره عمر فقال : لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى  
لعلها حفظت أو نسيت . وروى مسلم هذا الرد

(٣) يعني زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة

(٤) أخرجه عن الستة إلا أبا داود

(٥) ولفظ البخارى ( قريبا من عشر ليال )

يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ) مخصوص  
في غير الحامل ، وأن قوله تعالى : ( وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ )  
عام في المطلقات وغيرهن

والرابع حديث <sup>(١)</sup> أبي هريرة في قوله : ( فبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ  
الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ) قالوا : حبة في شعرة . يعنى عوض قوله : ( وَقُولُوا حِطَّةً )  
والخامس حديث <sup>(٢)</sup> جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف  
بالبيت سبعمائة فقرأ : ( وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ) فصلى خلف المقام ، ثم أتى  
الحجر فاستلمه ، ثم قال : « نبدأ بما بدأ الله به » وقرأ : ( إِنْ الصَّفَا وَالمَرْوَةَ مِنْ  
شَعَائِرِ اللَّهِ )

والسادس حديث <sup>(٣)</sup> النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله  
تعالى : ( وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ) قال الدعاء هو العبادة ، وقرأ الآية  
الى قوله : ( دَاخِرِينَ )

والسابع <sup>(٤)</sup> حديث عدى بن حاتم قال لما نزلت : ( حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ  
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ) <sup>(٥)</sup> قال لى النبي صلى الله عليه وسلم :

( ١ ) قيل لبني اسرائيل ( ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم )  
فدخلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا ( حبة في شعرة ) رواه البخارى والترمذى .

( ٢ ) رواه الترمذى وقال : حسن صحيح

( ٣ ) أخرجه أبو داود والترمذى وقال : حسن صحيح

( ٤ ) أخرجه الترمذى وقال : حسن صحيح . ورواه فى الترغيب عن الحسن .

ولفظه فيه ( بل هما سواد الليل وبياض النهار )

( ٥ ) قوله ( من الفجر ) نزلت بعد ما أشبه جملة من الصحابة فى المعنى ، وصار

بعضهم يربض جليلين أسود وأبيض فى رجله لينظر اليهما ، وبعضهم وهو عدى جعلهما

تحت الوسادة ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما أهما خيطان ؟ فقال له

( إن وسادتك لعريض — كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه — بل هما سواد

الليل وبياض النهار ) قال الشيخان ونزل بعد ( من الفجر ) فعملوا أنما يعنى الليل .

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلاً على كل ما في السنة، لكن محاولة هذا تكلف ٥١

« إنما ذلك بياضُ النهار من سواد الليل »  
والثامن حديث (١) سمرة بن حُندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :  
« صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر » وقال (٢) يوم الأَحزاب : « اللهم املاً قبورهم  
وَيوتهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمس »  
والتاسع حديث (٣) أبي هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع (٤)  
سوطٍ في الجنةٍ خيرٌ من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : ( فمن زُحِرح عن النار  
وأُدخِل الجنةَ فقد فاز ) »  
والعاشر حديث (٥) أنس في الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها :  
« الشُّركُ باللهِ وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور » وثمَّ أحاديثُ أُخر  
فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : ( إن تجتنبوا كبائر ما تنهون  
عنه ) الآية !

والنهار . ولو كان نزل قوله ( من الفجر ) بيانا من أول الأمر لما وضع عدى  
الخطيئين تحت الوسادة ولا سائل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع  
البخارى ومسلما

(١) رواه أحمد والترمذى وصححه

(٢) الحديث عن علي رضي الله عنه . وفي رواية ( يوم الخندق ) أخرجه في

التيسير عن الخمسة

(٣) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

(٤) ولا يظهر هذا المثال ، لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حيث

وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر ، وكما هو الجارى فيما قبله وما بعده من الأمثلة؛

بل هو بأنه استنتاج لهذا المعنى من الآية . ووربما كان أظهر منه في غرضه حديث

الصحيحين ( أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر

على قلب بشر ) مصداق قوله تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ) لأن

ما في الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب للمعنى الآية، وهو

أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها

(٥) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذى

وهذا النمط في السنة كثير

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والاشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسمات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى (١) فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه ، إلا أن يتكلف في ذلك ما أخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون في العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه ، فلم يوف به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة الى خصوصيات ما ورد في السنة ، فكان ذلك نازلا بقصده (٢) الذي قصد . وهذا الرجل المشار اليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرّج مسلم ابن الحجاج في كتابه المسند الصحيح ، دون ما سواها (٣) مما نقله الأئمة سواه . وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ (٤) موفيا بالغرض في الباب والله الموفق للصواب

### فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها ، فقوله عليه الصلاة والسلام (٥) : « يوشك رجلٌ منكم متكئاً على

(١) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجرى هذا المجرى الذي يريد هذا القائل من البيان الخاص

(٢) أي نازلا بما قصده في هذه الدعوى الى موضع الاهدار

(٣) أي فاذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث

مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دواوين الحديث الأخرى ؟

(٤) الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير

(٥) تقدم ( ج ٤ - ص ١٥ )



أرى كَيْتِه « الى آخره لا يتناول ما نحن فيه ، فان الحديث انما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه في فهم القرآن ، وهذا لم ندعه في مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى . وقوله : « ألا وإن ما حرّم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرّم الله » صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه ، وإما بالطريقة القياسية ، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها ، وتحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، وعن العقل وأما فكك الأسير فأخوذ من قوله تعالى : ( وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر ) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر ، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر . فهو مما يرجع الى النظر القياسى

وأما أن لا يُقتل مسلمٌ بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؛ كقوله : ( ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ) وقوله : ( لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ) وهذه الآية أبعد<sup>(١)</sup> . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه<sup>(٢)</sup> لم يجعلها على خارجة عن القرآن ، حيث قال : « ما عندنا الا كتاب الله وما في هذه الصحيفة » إذ لو كان في القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال : ( الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ ) فلم يُقدِّم الحر للعبد ، والعبودية من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر

(١) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى ( أصحاب الجنة هم الفائزون ) فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض في الدنيا  
(٢) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين

وأما إخفار ذمة المسلم فهو من باب نقض العهد ، وهو في القرآن<sup>(١)</sup> ، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى : ( وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ) وفي الآية الأخرى : ( أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ )

وقد مرّ تحريم المدينة وانتراعه من القرآن

وأما من تولى قوماً بغير إذن مواليه فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضاً فإن الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو لحة كلاحمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء ، كما هو في الانتساب إلى غير الأب . وقد قال تعالى فيها : ( وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ . أَفَبِاطْلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ؟ ! ) وصدق هذا المعنى ما في الصحيح من قوله<sup>(٢)</sup> : ( أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتَّى يَرْجَعَ إِلَيْهِمْ ) وفيه<sup>(٣)</sup> : « إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ »<sup>(٤)</sup>

وحديث معاذ ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن . والاعتراض هنا أوجه ، لأنه يقول إنه من باب نقض العهد ، أى جزئى منه ، وهو فى آية ( والذين ينقضون الخ ) . وينظر أيضاً لهذا النظر فى قوله بعد ( فداخل بالمعنى فى قطع ما أمر الله به أن يوصل ) . إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى

(٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة فى الصحيفه ؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير ، وقد وعد به سابقاً . إلا أن يقال إنه مندرج فى النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بالحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

مبين في السنة ، وإلا فالاجتهاد يقضى عليه . وليس فيه معارضة<sup>(١)</sup> لما تقدم

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

حيث قلنا ان الكتاب دال على السنة ، وإن السنة إنما جاءت مبينة له ،  
فذلك بالنسبة<sup>(٢)</sup> الى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضى ذلك ، وبالجملة ما يتعلق  
بأفعال المكلفين من جهة التكليف<sup>(٣)</sup> وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما  
كان أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فعلى ضربين :

(أحدهما) أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن . فهذا لا نظر في أنه بيان  
له ، كما في قوله تعالى : ( وادخلوا الباب سجداً وقولوا : حطة ) ( دخلوا  
يزحفون على أوراكهم )<sup>(٤)</sup> . وفي قوله ( فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذى  
قيل لهم ) قال : « قالوا : حبة في شعرة<sup>(٥)</sup> » وفي قوله : ( وكذلك جعلناكم أمة  
وسطاً ) الآية ! قال : « يدعى نوح فيقال هل بلغت ؟ فيقول : نعم . فيدعى  
قومه فيقال هل بلغتكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد . فيقال :  
من شهودك ؟ فيقول : محمد وأمته . قال فيؤتى بكم تشهدون أنه قد بلغ . فذلك

(١) لأن معاذ لم ينف أصل كونه في القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد  
كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيناً في الكتاب يلجأ الى السنة لتبينه . وإلا  
فبينه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهو جواب آخر الاسئلة في الاعتراض  
الثالث بالاستقراء

(٢) أى اطراده وكنيته إنما هي فيما كان راجعاً الى التكليف . وأما ما عداه  
فقد يكون كذلك ، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا  
على الوجه الأول من الوجوه السابقة . وستأتى الإشارة إليه في آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذى . ورواية البخارى ( أستاذهم بدل أوراكهم )

(٥) أخرجه البخارى . وفي رواية ( شعيرة ) . وفي رواية قالوا ( حطة بدل

حطة )

قولُ الله ( وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسولُ عليكم شهيداً )<sup>(١)</sup> « وفي قوله ( كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس ) قال : « إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله »<sup>(٢)</sup> وفي قوله ( بل أحياء عند ربهم يُرزقون ) « إن أرواحهم في حواصل طيرٍ خضرتُ سرحُ في الجنة حيثُ شاءت وتأوى إلى قناديلٍ مُعلقةٍ بالعرش » إلى آخر الحديث<sup>(٣)</sup> . وقال : « ثلاثٌ إذا خرجن لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل — الآية ! الدجال والدابةُ وطلوعُ الشمسِ من مغربها »<sup>(٤)</sup> وفي قوله ( وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم ) الآية ! قال « لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كلُّ نسمةٍ هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة ، وجعل بين عيني كلِّ إنسانٍ منهم وبيصاً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أى رب من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذريتك » الحديث<sup>(٥)</sup> ! وفي قوله ( لو أن لى بكم قوةٌ أو أوى إلى ركنٍ شديد ) قال : « يرحمُ الله لوطاً كان يأوى إلى ركنٍ شديدٍ فما بعث الله من بعده نبياً إلا في ذرورةٍ من قومه »<sup>(٦)</sup> وقال : « الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب والسبعُ المثاني »<sup>(٧)</sup> « وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة

(١) حديث البخارى والترمذى . ورواية ( ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد ) رواية الترمذى

(٢) أخرجه فى التيسير عن الترمذى بلفظ ( أنتم تتمون سبعين أمة الخ ) وبين الروایتين فرق معنوى واضح

(٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

(٤) أخرجه فى التيسير وفى الجامع الصغير عن مسلم والترمذى . مع اختلاف فى ترتيب الثلاثة

(٥) حديث أبي هريرة أخرجه الترمذى وصححه

(٦) حديث البخارى

(٧) أخرجه أبوداود والترمذى عن أبي هريرة بلفظ ( الحمد لله رب العالمين الخ )

السنة غير التشريعية كالقصاص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في الكتاب ٥٧

والإنجيل مثل أمّ القرآن وهي السبعُ المثاني<sup>(١)</sup> ، وسأله اليهود عن قول الله تعالى ( ولقد آتينا موسى تسع آياتٍ بيناتٍ ) ففسرها<sup>(٢)</sup> لهم . وحديث موسى مع الخضر ثابتٌ صحيح<sup>(٣)</sup> . وفي قوله تعالى ( فقال إني سقيم ) قال « لم يكذب إبراهيمُ في شيء قطُّ إلا في ثلاث : قوله إني سقيم<sup>(٤)</sup> ! وقال « إنكم محشورون إلى الله غرلاً<sup>(٥)</sup> - ثم قرأ : ( كما بدأنا أولَ خلقٍ نعيده ) الآية » وفي قوله ( إن زلزلة الساعة شيء عظيم ) قال : « ذلك يوم يقولُ اللهُ لا آدم : ابعثْ بعث النار » الحديث<sup>(٦)</sup> ! وقال : « إنما سُمي البيت العتيق لأنه لم يظهر عليه جبار<sup>(٧)</sup> » وأمثلة هذا الضرب كثيرة

( والثاني ) أن لا يقع موقع التفسير ، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن ، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف ، وإنما

- (١) أخرجه الترمذى وصححه
- (٢) في حديث صفوان بن عسال . أخرجه الترمذى والنسائي
- (٣) رواه البخارى بطوله
- (٤) تقدم ( ج ٣ - ص ٢٦٤ )
- (٥) أخرجه الشيخان والنسائي والترمذى
- (٦) قال الألوسى في تفسيره : أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذى والحاكم وصحاحه عن عمران بن حصين قال لما نزلت ( يأها الناس - إلى قوله ولكن عذاب الله شديد ) كان صلى الله عليه وسلم في سفر . وذلك في غزوة بى المصطلق ، فقال : ( أتدرون أى يوم ذلك ؟ ) قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : ( ذلك يوم يقول الله تعالى لا آدم عليه السلام ابعث بعث النار الخ ) ثم قال : وحديث البعث مذکور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر . وفيه كالمذکور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة
- (٧) قال الألوسى في تفسير قوله تعالى ( وليطوفوا بالبيت العتيق ) اه أخرجه البخارى في تاريخه ، والترمذى وحسنه ، والحاكم وصححه وابن جرير والطبرانى وغيرهم ، عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( إنما سُمي الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبارة فلم يظهر عليه جبار قط ) اه

أنزل القرآن لذلك<sup>(١)</sup> . فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج . وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح كحديث<sup>(٢)</sup> أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد ، ووفاة موسى ، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا ، مما لا ينبغي عليه عمل ، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني ، وهو نمط ربما رجع الى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمر والنهي ، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكيفية عن القسم الأول<sup>(٣)</sup> والله أعلم

### ✽ المسألة السادسة ✽

السنة ثلاثة أنواع كما تقدم : قول ، وفعل<sup>(٤)</sup> ، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكرًا

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل ؛ لأنه فعل عند جماعة . وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجملة فلا بد من الكلام على كل واحد منهما<sup>(٥)</sup>

فالفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، ما لم يدل دليل على

(١) أى أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب ، كما سبق بيانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني

(٢) في البخارى من هذا النوع طائفة صالحة ، تجدها في كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء

(٣) وهو ما كان مبينا للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب

(٤) بما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلا آخر ، فلا ينسخه ولا يخصه ، لأنه لا عموم للأفعال ، فلا يعقل التعارض بينها ، وإنما يعقل بين

الفعل والقول ، كما يعقل بين الأقوال

(٥) أى الفعل والكف

غيره<sup>(١)</sup> ، من قول أو قرينة حال أو غيرهما . والكلام هنا مذكور<sup>(٢)</sup> في الاصول  
ولكن الذى يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأسى والامثال من  
القول المجرد . وهذا المعنى وان كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان  
والاجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضاً فإنه وإن دل  
الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فمطلق الاذن  
يشمل الواجب والمندوب والمباح . ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك ،  
فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان  
مطلقاً . فالمطلق كسائر المفعولات<sup>(٣)</sup> له . والذى في حال كتقريره للزانى  
إذ أقر عنده ، فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطاء الصريح ،  
ومثله في غير هذا المحل منهى عنه ، فانما جاز لمحل الضرورة ؛ فيتقدر  
بقدرها : بدليل النهى عن التفحش مطلقاً . والقول هنا فعل<sup>(٤)</sup> ؛ لانه معنى تكليفى  
لا تعريفى فالتعريفى هو المعدود في الاقوال ، وهو الذى يؤتى به أمراً أو نهياً أو  
إخباراً بحكم شرعى ، والتكليفى هو الذى لا يعرف بالحكم بنفسه من حيث هو  
قول ، كما أن الفعل كذلك .

وأما الترك<sup>(٥)</sup> فمحلها في الاصل غير المأذون فيه ، وهو المكروه والمنوع . فتركه

(١) أى على غير الأطلاق ، بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو ندى  
أو إباحة . كما يشير إليه بعد

(٢) . واختلفوا فيه على أربعة أقوال . والآمدى اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد  
القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة ، وإن ظهر فهو دليل على المشترك  
بين الواجب والمندوب . وابن الحاجب قال : إن ظهر قصد القربة فالختار أنه للندب ،  
وإلا فلا إباحة

(٣) أى غير الطبيعة الجبلية ، فانه لانزاع في كونها للإباحة لا غير

(٤) أى فالفعل في هذا المقام أعم مما تعورف عليه في مقابلة القول بالفعل ، فلذا

عد تقريره للزانى فعلاً

(٥) أى المعبر عنه بالكف سابقاً ، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقاً وإما في حال .  
فالمتروك مطلقاً ظاهر . والمتروك في حال كتركه الشهادة<sup>(١)</sup> لمن نحَلَ بعض ولده  
دون بعض ، فانه قال : « أَكُلَّ وَلَدَكَ نَحَلْتَهُ مِثْلَ هَذَا ؟ » قال : لا . قال : فأشهد  
غيري ؛ فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرِ »<sup>(٢)</sup> وهذا ظاهر<sup>(٣)</sup>

وقد يقع الترك لوجوده غير ما تقدم :

«منها» الكراهية طبعاً ؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله « إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ  
بَارِضٍ قَوْمِي ، فَاجِدُنِي أَعَافُهُ ، »<sup>(٤)</sup> فهذا ترك للباح بحكم الجبلة ، ولا حرج فيه .  
«ومنها» الترك لحق الغير ؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ،<sup>(٥)</sup> وهو  
ترك مباح لمعارضة حق الغير . «ومنها» الترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل

(١) أي تحملها . لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه . وليس المراد أداء  
الشهادة ، لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً . وفي رواية أخرجهما في التيسير عن  
السة قال : لا . (رجعه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً فترك الشهادة لعدم وجود  
محلها أما على رواية ( أشهد غيري ) فإن محل الشهادة موجود ، ولكنه مرجوح  
ومكروه ، فلم يشهد عليه . مع بقاءه نافذا فيكون مما نحن فيه . وبعد فانما صح له التمثيل  
بهذا للمتروك في حال لأنه أخذ الشهادة مطلقة . لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة  
على نخلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقاً

(٢) رواه الشيخان وفي اللفظ بعض اختلاف

(٣) أي إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أ كان من المتروك مطلقاً  
الذي لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك في حال كمثل النخلة — ظاهر، لأن  
الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه — إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها  
مأذوناً فيها ، وهي في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة ، فذكر هذه الأمور التي  
تركها صلى الله عليه وسلم وهي مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد فخلها ورجعها  
إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها ، سوى أولها فليس  
فيه ترك أصلاً

(٤) أخرجه السنة إلا الترمذي ، عن ابن عباس (تيسير)

(٥) روى في التيسير عن الخمسة أنه صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات



وهو يجب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كما ترك القيام في المسجد في رمضان ،<sup>(١)</sup> وقال : « لولا أن أشقَّ <sup>(٢)</sup> على أمّتي لأمرتهم بالسواك »<sup>(٣)</sup> ، وقال لما أعمَّ بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشقَّ <sup>(٤)</sup> على أمّتي لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة » .<sup>(٥)</sup> ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل ؛ كما عراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته<sup>(٦)</sup> وفي الحديث : « لست من ددٍ ولا ددٍ مني <sup>(٧)</sup> » والدُّدُّ اللّهُو وإن كان مما لا حرج فيه . فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام . « ومنها » ترك المباح الصرف الى ما هو الافضل ؛ فان القسم لم يكن لارماً

من بقول ، فوجد لها ريحا ، فسأل عنها ، فأخبر بما فيها من البقول ، فأشار اليهم أن يقدموها الى بعض أصحابه ، فلما رآه أكلها قال له ( كل فاني أناجي من لاتناجي ) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتي له

(١) تقدم ( ج ٢ - ص ١٣٧ )

(٢) و (٤) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر ، لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به ، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة . ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله ( لأمرتهم ) فقال أي أمر إيجاب ، فهو جار على مقتضى هذا التفسير

(٣) بقيته ( عند كل صلاة ) رواه في الجامع الصغير عن مالك و احمد والشيخين والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة وأحمد والنسائي وأبي داود عن زيد ابن خالد . قال المناوي قال ابن منده : أجمعوا على صحته . وقال النووي : غلط بعض الأئمة الكبار فزعم أن البخاري لم يخرج له ، وأخطأ . قال المصنف : وهو أي الحديث متواتر (٥) أخرجه الشيخان والنسائي . ولفظه كما في التيسير عن ابن عباس قال : أعم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعشاء ، فخرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ، رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول ( لولا أن أشق الخ )

(٦) عند عائشه وكاتتا تغنيان غناء بعث ، فاضطجع على الفراش وحول وجهه

حديث الشيخين

(٧) تمامه ( ولست من الباطل ولا الباطل مني ) أخرجه ابن عساكر عن أنس

لازواجه في حقه ، وهو معنى قوله تعالى : ( تَرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ ) الآية ! عند جماعة من <sup>(١)</sup> المفسرين ، ومع ذلك فَتَرَكَ مَا أُبِيحَ لَهُ إِلَى الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ أَخْلَقَ بِمَكَارِمِ أَخْلَاقِهِ . وترك الانتصار ممن قال <sup>(٢)</sup> له : اعدِلْ فَإِنَّ هَذِهِ قِسْمَةٌ مَا أُرِيدُ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ . ونهى مَنْ أَرَادَ قَتْلَهُ . وترك قتل المرأة التي سمت له الشاة . <sup>(٣)</sup> ولم يعاقب عروة بن الحرث إذ أَرَادَ الْفَتْكَ بِهِ وَقَالَ : مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي ؟ الحديث <sup>(٤)</sup> ! «ومنها» الترك للمطلوب خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب ؛ كما جاء في الحديث عن عائشة «لولا أن قومك حديث عهدهم الجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألحق بابي بالأرض» <sup>(٥)</sup> وفي رواية : «لأسست البيت على قواعد إبراهيم» <sup>(٦)</sup> . ومنع من قتل أهل النفاق وقال : « لا يتحدَّث النَّاسُ أَنْ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَحْبَابَهُ » <sup>(٧)</sup> وكل هذه الوجوه قد ترجع الى الاصل المتقدم <sup>(٨)</sup> :

- (١) وحمله بعضهم على الطلاق والامساك أعني تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء . وحمله بعضهم على الأمرين جميعا
- (٢) هو ذو الخويصره . وكان من المنافقين . قتل في الخوارج يوم النهروان على يد علي كرم الله وجهه . والحديث أخرجه الشيخان
- (٣) رواه الشيخان عن أنس . وفيه ( فقالوا : أنقلها ؛ فقال : لا . ) ورواه أبو داود والبيهقي عن جابر وفيه ( ولم يعاقبها ) . وفي رواية للبيهقي عن أبي هريرة أنه أمر بقتلها . ويجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه . فلما مات من أكلها بشر بن البراء وهو ابن معرور أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها قصاصا
- (٤) رواه مسلم
- (٥) رواه في التيسير عن الستة إلا أبا داود
- (٦) أقرب الروايات الى هذه رواية البخاري (لولا حادثه قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم) وفي هذا المعنى روايات كثيرة في البخاري ومسلم
- (٧) رواه مسلم
- (٨) وهو أن الترك محله غير المأذون فيه . والمؤلف في رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منها عنه . وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوباً . وهما متلازمان وإنما هو التنويع في التعبير

أما الاول فلم يكن في الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق (١) .

كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؟

وأما الثاني فقد صار في حقه التناول ممنوعاً أو مكروهاً لحق (٢) ذلك الغير .

هذا في غير مقاربة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام (٣) فيه وفي الأمة ، فلذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع الى النهى عن آكلها لمن أراد مقاربتة

وأما الثالث فهو من الرفق المندوب اليه ، فالترك هنالك مطلوب . وهو

راجع الى أصل الذرائع إذا كان تركها هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه . فإذا

رجع الى النهى عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً

وأما الرابع فقد تبين (٤) فيه رجوعه الى المنهى عنه

وأما الخامس فوجه النهى المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع

المنصب مطالب بما يقتضى منصبه ، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به ،

وان لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ؛ حسبما جرت به العبارة عندهم في قولهم :

« حسنات الأبرار سيئات المقرّبين » إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة

الخطاب الشرعى . ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على

الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر الى ربه ويقول : اللهم هذا عملي

فيا أملك ، فلا تؤاخذني بما تملك ولا أملك (٥) » يريد بذلك ميل القلب الى

(١) أى لا يعد تركاً رأساً ، لأن إقراره كفعله سواء ، وقد أقر أكله على مائدته

وأيضاً فهو جبلى لا يدخل في الباب رأساً كما تقدمت الإشارة إليه

(٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالاً دون حال

(٣) كما ورد في الحديث ( من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا

أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) أى في مبحث المباح ، وأن ما لا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك

قال ( تبين رجوعه ) ولم يقل إنه منهى عنه

(٥) أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقسم ويقول ( اللهم هذا عملي الخ )

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لا يملك ، كسائر الأمور القلبية التي لا يكسب  
للإنسان فيها أنفسها

والذي يوضح هذا الموضوع — وأن المناصب تقتضى فى الاعتبار الكمال  
العَتَبَ على مادون اللائق بها — قصة<sup>(١)</sup> نوح وإبراهيم عليهما السلام فى حديث  
الشفاعة ، وفى اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته وهى دعاؤه على  
قومه ، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من أيمانهم ، قالوا<sup>(٢)</sup> وبعد قول الله له  
( لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ) وهذا يقضى بأنه دعاء مباح ، إلا أنه  
استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ؛ إذ كان الأولى الإمساك  
عنه . وكذلك إبراهيم اعتذر بخطيئته ، وهى الثلاث المحكيات فى الحديث بقوله  
« لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ<sup>(٣)</sup> » فعدّها كذبات وإن كانت  
تعريضا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدم فى دليل الكتاب أن كل قضية لم ترد  
أو لم تبطل أو لم ينبه على ما فيها فهى صحيحة صادقة . فاذا عرضنا مسألتنا على  
تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه ، فقال ( وَقَالَ نُوحٌ  
رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ) ولم يذكرك قبله ولا بعده ما يدل  
على عتب ولا لوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهى ، بل حكى أنه قال :  
( إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ ) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك  
( ١ ) فى رواية الشيخين والترمذى عن أبى هريرة وقوله ( وفى اعتذار نوح الخ )  
بيان لمجمل القصتين

( ٢ ) كأنه يحتاج عنده الى تثبت وسيأتى له أن قوله ( إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا  
عِبَادَكَ ) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى ( وَأَوْحَى إِلَى نُوحٍ الْخ ) أى  
يستلزمه . إلا أن كل هذا وان أفاد أن دعاءه اقترن بما هو فى معنى ( لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ  
قَوْمِكَ الْخ ) فهو لا يعتبر أنه مادعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر  
يحتاج للإثبات .

( ٣ ) تقدم ( ج ٣ - ص ٢٦٤ )

إلا بوحي من الله ، لأنه غيب ، وهو معنى قوله تعالى : ( وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قدامن ) . وكذلك قال تعالى في ابراهيم : ( فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم ) ولم يذ كر قبل ذلك ولا بعده ما يشير إلى لوم ولا عتب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : ( قال بل فعله كبيرهم هذا ) فلم يقع في هذا المساق ذكر مخالفة ولا إشارة إلى عتب ؛ بل جاء في الآية الأولى : ( إذ جاء ربه بقلب سليم ) وهو غاية في المدح بالموافقة . وهكذا سائر المساق إلى آخر القصة . وفي الآية الأخرى قال : ( ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به العالمين ) إلى آخرها ! فتضمنت الآيات مدحه ومنازلته عن الحق من غير زيادة ، فدل على أن كل ماناضل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » ؛ وإبراهيم في القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره <sup>(١)</sup> . وكذلك نوح . فثبت أن إثبات الخطيئة هنا ليس من قبل مخالفة أمر الله ، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة . فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام في مسألة القسم . وقد مددت في هذا الموضع بعض النفس لشرفه ، ولولا الإطالة لبيّن من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر ، وتطهّن إلى بيانه النفس ، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية . والله المستعان . وفي آخر <sup>(٢)</sup> فصل الأوامر والنواهي أيضا مما يتمهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا <sup>(٣)</sup> راجع إلى ما يقتضيه النهي ، لكن النهي الاعتباري

(١) وهو قوله ( إني كنت كذبت الخ ) وكذلك نوح إذ يقول ( إني كنت لي دعوة دعوت بها على قومي )

(٢) في المسألة الثامنة عشرة : وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهي إلى المسأل يكون من باب سد الذرائع . وقوله ( هذا الأصل ) أي وهو أن الترك محله في الأصل غير المأذون فيه . وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر ؛ ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح

(٣) أي في الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي ، لأنه من باب تعارض مفسدتين ، إذ يطلب الذهاب إلى الراجح ، وينهى عن العمل بالمرجوح .  
والترك هنا هو الراجح فعمل عليه

### فصل

وأما الاقرار فحمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقره ، أو سمع به فأقره . وهذا المعنى مبسوط في (١) الأصول . ولكن الذي يخص الموضوع هنا أن ما لا حرج فيه جنس لأنواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى الماذون فيه وبمعنى أن لا حرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقه بمساواة (٢) الفعل للترك ، والمكروه لا يصح فيه ذلك .

(١) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فإن كان معتقدا كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالإنكار في الحال . وإن لم يكن معتقدا كافر فإن سبق تحرمة بعام يكون الفعل الذي أقره نسخا للتحريم أو تخصيصاً له به ، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك ، وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير واقع في الشريعة . فاذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لنفس الفعل ، فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة ، كما في مسألة المدلجي لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم . فاذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت أقدامهما فقال ( إن هذه الأقدام بعضها من بعض ) وكان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية . ولكل منهما حجته ورده على الآخر . وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام

(٢) أي على الأقل ، حتى يدخل الواجب والمندوب . ثم يقال : وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى ما لا حرج فيه على تفسيره له سابقاً ؟

لأن الفعل المكروه منهيٌّ عنه ، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الإقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة<sup>(١)</sup> تقترن به . فإذا لم يكن ثمَّ قرينةٌ ولا تعريفٌ<sup>(٢)</sup> أو هم ما هو أقرب إلى الفهم ، وهو الإذن أو أن لا حرج باطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لا يقال : فيلزم مثله في الواجب والمندوب ؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج ، وليس كذلك ، لأن الواجب منهي عن تركه ومأمور بفعله ، والمندوب مأمور بفعله . وجميع ذلك زائد<sup>(٣)</sup> على مطلق رفع الحرج ، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار ، وقد زعمت أنه<sup>(٤)</sup> داخل . هذا خلف

لأنا نقول: بل هما داخلان ، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صار لا حرج فيهما ؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ، و« أن لا حرج »<sup>(٥)</sup> راجع إلى الفعل ، فلا يتوافقان . وإلا فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفواً عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هنالك ، لأن الكلام هنالك فيما بعد

(١) أى زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار

(٢) أى ولا قول يفيد غير الإذن

(٣) أى ينافي مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله ( للموافقة بينهما ) المقتضى

أن أصل الاعتراض بالتنافي بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب

(٤) الأنسب ( أنهما داخلان )

(٥) أى الذى يدل عليه الإقرار ، إنما هو فى الفعل . وهذا موجود فى الواجب

والمندوب لافى المكروه

الوقوع لا فيما قبله . ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي بحثا كما هو مصادم في الفعل المحرم ، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعد ما وقع في حكم ما لا حرج فيه ، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف ، وبما يتقدمه من فعل الطاعات ، تشبيها له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان ، واجتناب الكبائر ، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة ، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلا من الله ونعمة . وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج فنظرنا إلى ما قبل الوقوع ، ولا مرية في أن الأمر كذلك ، فلا يمكن - والحال هذه - أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه . وأمثلة هذا القسم كثيرة ، كقيافة<sup>(١)</sup> المدلجى في أسامة وأبيه زيد ، وأكل الخبز<sup>(٢)</sup> على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل قال :<sup>(٣)</sup> أصبتُ جِراباً من شَحْمِ يَوْمِ خَيْبَرِ ، قال فالنَزْمَةُ فقلت لا أُعطي اليومَ أحداً من هذا شيئا ، قال فالتفتُ فإذا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم متبسماً . وقد استدلل بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام ، بترك الإنكار على من شرب دم حجامة<sup>(٤)</sup>

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك ، أبلغ ما يكون في التأسى بالنسبة إلى المكافئين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى<sup>(٥)</sup> ما يمكن

(١) أخرجه الستة

(٢) تقدم قريبا

(٣) رواه مسلم

(٤) روى الحاكم والبيهقي والبخاري والدارقطني وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبي صلى الله عليه وسلم . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ( ويل لك من الناس وويل لهم منك ) اه من شرح من لا على الشفا (٥) أى أنه في شرع التكليف وإنشائها ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام أى فاذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء .



في وضع التكليف ، فالإقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل ، فانه وإن كان القول يقتضى الصحة فذلك لا يدل <sup>(١)</sup> على أفضلية ولا مفضولية

ومثاله ما روى <sup>(٢)</sup> أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : أأكذبُ لامرأتى ؟ قال : « لا خيرَ في الكذبِ » قال : أفاعدها وأقولُ لها ؟ قال : « لا جناحَ عليك » ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازَه ، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل ، وذلك حين شرب <sup>(٣)</sup> عند بعض أزواجه عسلاً ، فقال له بعض أزواجه : إني أجدُ منك ريحَ معافيرٍ — كأنه مما يتأذى من ريحه — فخاف أن لا يشربه ، أو حرّمه على نفسه — ويرجع <sup>(٤)</sup> الى الأول — فقال الله له : ( يا أيُّها النبيُّ لم يُحرّم ما أحلَّ اللهُ لك ) وكان قادراً على أن يعد ويقول ، ولكنه عزم بيمين علقها على نفسه ، أو تحرّم عقده ، حتى رده الله الى تحاة الأيمان . وأيضاً فلما قال للرجل

(١) كيف هذا ؟ وسيأتى له في التعقيب على الأمثلة يقول ( وذلك يدل على مرجوحيته ) أى أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول ؟ فان قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً . قيل إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

(٢) أخرجه مالك كما في التيسير

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى

(٤) فقد قارن فعله — وهو الكف عن شربه — قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعدده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل مجرد إرضائها . ولكنه قرن الوعد بالحاف والتحرّم ، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف . فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحاً . وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذى امتنع عن تناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال

الواهب لابنه : «أشهد غيري» <sup>(١)</sup> كان ظاهراً في الإجازة ، ولما امتنع <sup>(٢)</sup> هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول . وأمر <sup>(٣)</sup> عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر ، وأذن <sup>(٤)</sup> لهم فيه ، ومع ذلك فقد منعه <sup>(٥)</sup> عليه الصلاة والسلام ولم يعلمه ، وذلك يدل على مرجوحيته ، ولقوله : ( وما ينبغي له ) . وقال الحسان : <sup>(٦)</sup> «أهجم وجبريل معك» فهذا إذن في الهجاء ، ولم يذم عليه الصلاة والسلام أحداً بعيب فيه ، خلاف عيب الدين ، ولا هجاءً أحداً منشور ، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً ، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيباً ولا فحاشاً . وأذن لأقوام في أن يقولوا <sup>(٧)</sup> لمنافع كانت

( ١ ) تقدم ( ج ٤ - ص ٦٠ )

( ٢ ) وأيضاً قوله ( لا أشهد على جور ) بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً  
( ٣ ) كان يضع لحسان منبراً في المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول ( إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله ) أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي  
( ٤ ) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه :

خلوا بني الكفار عن سبيله اليوم نضربكم على تنزيله

البيتين

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له : بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر ؟ قال له ( نخل عنه يا عمر ، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل ) أخرجه الترمذي وصححه النسائي

( ٥ ) قد يقال حيث لم يكن في قدرته الشعر ولم يكن تركه اختياراً فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحيته ، ويقويه قوله تعالى ( وما ينبغي له )

( ٦ ) يوم قريظة ، حيث قال له ( اهجم المشركين فان جبريل معك ) أخرجه الشيخان  
( ٧ ) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخمسة إلا النسائي  
( ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيراً أو ينمي خيراً ) وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

لهم في القول ، أو نضال<sup>(١)</sup> عن الاسلام ، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك . وإنما كان منه التورية ، كقوله : « نحنُ من ماء<sup>(٢)</sup> » وفي التوجه الى الغزو فكان إذا أراد غزوةً ورى<sup>(٣)</sup> غيرها ، فاذا كان كذلك فالإقتداء بالقول<sup>(٤)</sup> الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لا حرج فيه ، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك . فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول مبدولة ، وباب التيسير مفتوح . والحمد لله

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسى لاشوب فيه ، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

(١) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام ( خذل عنا إن استطعت ) فقال لقريش وغطفان وقريظة ما قال حتى أوقع الفرقة بينهم وتحاذلوا في واقعة الأحزاب

(٢) لقي النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون : من أنتم ؟ فقال لهم ( نحن من ماء ) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا : أحياء الذين كثير ، فلعلمهم منهم . والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء

(٣) إلا في غزوة تبوك ، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) يريد أن يحمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله ( بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل ) أي ففعل ما أذن فيه الرسول قولاً ولكنه تركه قصداً يعد ما لا حرج فيه . وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك . وقوله ( تركه قصداً ) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقاً ومصادفة ، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب ، أو لأنه منع منه سجية كالشعر فلا يكون مما نحن فيه . وتقدم الكلام عن الأشكال في الشعر والجواب عنه

واقع موقع الصواب ، فاذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد (١)  
الاقتداء بالفعل ، فالإقرار دليل زائد مثبت

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الإقرار وان اقتضى الصحة فالترك كالمعارض . وإن لم  
تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل  
ومثاله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً ، وبعده (٢) عن التلهي به  
وإن لم يخرج في استعماله . وقد كانوا (٣) يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرتهم  
وربما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة . أو  
ما لا بد منه ، ولما جاءت المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها : « خذي  
فرصةً ممسكة فتطهري بها (٤) » فقالت : وكيف أتطهر بها ؟ فأعاد عليها واستحى  
حتى غطى وجهه (٥) ففهمت عائشة ما أراد ، ففهمتها بما هو أصرح وأشرح ، فأقر  
عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حياءً . فمثل هذا مراعى إذا لم يتعين  
بيان ذلك ، فإنه (٦) من باب الجائز ، أما إذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف

(١) لا يصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم في مجموع فعله وإقراره  
كمجرد الاقتداء به في الفعل ، لأن كلامهما دليل مستقل ، فاجتماعهما أقوى وأقطع  
للاحتمالات ، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلاً . وأيضاً فإنه  
لا يتفق مع قوله ( ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى ) لأن الفعل وحده ليس  
كذلك ففي العبارة ضعف ، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف  
على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضاً

(٢) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بغناء بعث

(٣) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال ( جالست النبي صلى الله عليه وسلم  
أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور  
الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم ) أخرجه في التيسير عن الترمذى

(٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف

(٥) المعروف أنه أعرض بوجهه . فانظر أن وردت التغطية ؟

(٦) أى العمل بالفرصة من باب الجائز ، فلا يتعين فيه الإفهام . أو أن نفس

التفهم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزاً

كان ، فإنه محل مقطع الحقوق ، والأمثلة كثيرة<sup>(١)</sup>  
 والحاصل أن نفس الإقرار لا يدل على مطلق الجواز من غير نظر<sup>(٢)</sup> بل فيه  
 ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطلوبات<sup>(٣)</sup> والمباحات الصرفة ، ومنه ما لا يكون  
 كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول<sup>(٤)</sup> فالأمر فيه كما تقدم<sup>(٥)</sup> فينظر الى الفعل : فيقتضى بتطلق  
 الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

(١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير  
 هذا المقام فحشا مبالغة في الاحتياط في الحد

(٢) أى وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم

(٣) انظر ما وجه زيادة المطلوبات ؛ مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز .  
 ولو قال بدله مطلق الاذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه . وكان موافقاً لما تقرر  
 آنفاً فيما يفيد الإقرار من أنه لا حرج فيه ، ولكن لا يناسب قوله ( ومنه  
 ما لا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة ) التي هي من النوع الثانى من المباح أعنى  
 ما لا حرج فيه

(٤) مقابل أصل المسألة . تكميل للصور التي يقتضيها المقام . وهى هنا ضم القول  
 إلى الإقرار

(٥) أى فى صورة انضمام الفعل للإقرار . وقد قرر ما يقتضيه التشبيه فقال :  
 ( فينظر الى الفعل الخ ) أى ينظر إلى الفعل الذى أقره الرسول هل جاء القول على  
 وفق الإقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول : أما فرض مطابقة القول للإقرار فظاهر  
 والحكم ظاهر أيضاً وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن . ولكن كيف يتصور مخالفة  
 الإقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤها دليلين مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الأخذ  
 بأيهما بلا حرج ، قياساً على ما سبق فى مخالفة الفعل للإقرار ؛ اللهم إلا إذا كان القول  
 المخالف للإقرار خاصاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهى للمكاف ولا إباحت له  
 كما إذا فرض فى مسألة الضب انه مع الإقرار للآكل قال « لا آكل » فقط دون  
 أن يبين أن العلة انه تعافه نفسه الشريفة

## \* المسألة التاسعة \*

سنة (١) الصحابة رضی الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع اليها . ومن الدليل على ذلك أمور :

( أحدها ) ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّةٍ ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع اليها كقوله تعالى : ( كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ) وقوله : ( وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ) ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم في كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى

ولا يقال : إن هذا عام في الأمة ، فلا يخصص بالصحابة دون من بعدهم لأننا نقول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

(١) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية ، أي إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفة فإنا نعد هذا كسنة للنبي صلى الله عليه وسلم ، ونقتدى بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد ( فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به ) المراد بالقول القول التكليفي لا التعريفي ، وذلك كما إذا رأينا الصحابي في الحج مثلا يكبر أو يلبي في مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد ، وإلا فجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول ، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني ، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والآراء . أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده ففاده الأخذ بأرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة . والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من آرائهم والاقتراء بهم في أعمالهم ، وأنه يؤيد رأى القائلين ( مذهب الصحابي حجة ) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الآمدي وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام ستة وأربعين دليلا على ما قصد اليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا

ولا يدخل<sup>(١)</sup> معهم من بعدهم إلا بقياس و بدليل آخر . « وثانيا » على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب ، فانهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المباشرون للوحي . « وثالثا » أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذا وُصفوا التي وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم . فطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح . وأيضا فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عدلوا الصحابة على الإطلاق والعموم ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ؛ بخلاف<sup>(٢)</sup> غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته ، وذلك مصدق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم ،

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كبايها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم ، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس ، خلافا للحنبلة . فقوله ( وبدليل آخر ) عطف على ( قياس ) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف ، لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية ، بل الدليل الكلي كاف ، وهو موجود . والثاني لا يفيد . والثالث يحتاج الى بيينة تثبت أن التابعين مثلا لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه ، بخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه ، أي تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الأكثر القائل إن الصحابة عدول لا يسأل عن عدالتهم ، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة . لأننا إذا قبلنا تعديل بعضنا بزكية واحدمنا فكيف لا تقبل فيهم تزكية رب العالمين ، ورسوله الصادق الأمين ؟ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال . وقيل هم كغيرهم فلا بد من التعديل . وقيل بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها ، فيحتاج الى التعديل في الأول دون الثاني . والذي يتجه أن يبنى هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي فقد يقوى النظر الأول وقد يقوى الثاني

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة باطلاق ، وأنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعملهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : ( لِلنَّفَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا — الى قوله : وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ ) الآية وأشياء ذلك

( والثاني ) ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله : « فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ » <sup>(١)</sup> وقوله : « تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كما في النار إلا واحدة » قالوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : « ما أنا عليه وأصحابي » <sup>(٢)</sup> وعنه أنه قال : « أصحابي مثل الملح ، لا يصلح الطعام إلا به » <sup>(٣)</sup> وعنه أيضا « إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لي منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعثمان وعلي ، فجعلهم خير أصحابي . وفي أصحابي كلهم خير » <sup>(٤)</sup> ويروى في بعض <sup>(٥)</sup> الأخبار : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » الى غير ذلك مما في معناه

- (١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذى
- (٢) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة . وعن رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه وأحمد وقال الترمذى إنه حسن صحيح
- (٣) رواه ابن الجوزية في أعلام الموقعين عن ابن بطة باسنادين الى عبدالرازق . ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله وسلم منها رواية البغوى
- (٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدى ببعض اختلاف عما هنا
- (٥) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم : حديث موضوع مكذوب باطل . وقال أحمد : حديث لا يصح . وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم . رأى أبى عمر بن عبد البر صحة الحديث اه وقال منلاعلى في شرح الشفاء : أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدى في الكامل



(والثالث) أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً. ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من (١) السنة. وهذه الآراء— وإن ترجح عند العلماء خلافها— ففيها تقوية تضاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقهم، وأكثر ما تجدهما المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذاعينوا مذاهبهم قوِّوها بذكر (٢) من ذهب إليها من الصحابة. وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة ما أخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب (٣) متابعتهم وتقليدهم باسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ ( فأبهم أخذتم بقوله ) واسناده ضعيف ورواه البيهقي من حديث ابن عمر وابن عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسلًا وقال قتبية مشهور وأسانيده ضعيفة أه ولعل التوفيق يمكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر

(١) كما في قوله صلى الله عليه وسلم ( اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن إجماعهما إجماع وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق (٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله ويعارضه أيضا أنهم طالما خالفوه في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض. فتحذر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قولاً أو فعلاً في غير موضع الإجماع منهم تعدسنة كخبر الآحاد فيعول عليها ويرجع

فضلا عن النظر معهم فيما نظروا فيه . وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع<sup>(١)</sup> من تقليد الصحابة ، ويمنع في غيره . وهو المنقولُ عنه في الصحابي « كيف أترك الحديثَ لقول مَنْ لو عاصرتُه لحَجَجْتُه ؟ » ولكنه<sup>(٢)</sup> مع ذلك يعرف لهم قدرهم

وأيا فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه

فمن سعيد بن جبير أنه قال : « ما لم يعرفه<sup>(٣)</sup> البديريون فليس الدين » . وعن الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال : « إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم ، فانهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم » وعن إبراهيم قال : « لم يدخر لكم شيء خبيء عن القوم لفضلٍ عندكم » وعن حذيفة أنه كان يقول ( اتقوا الله يا معشر القراء ) وخذوا طريق من قبلكم ، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً ، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتهم ضلالاً بعيداً ) وعن ابن مسعود : ( من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدي في مذهب الصحابي (١) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى الحكم في نظره . أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال : منها ما أشار اليه هنا وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح في نظره ممن خالفه منهم . وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقاً . وقال العراقيون يجوز فيما يخصه لا فيما يفتى به . واختار الآمدي المنع مطلقاً

(٢) أي فهو وأن لم يترك ما صح عنده من الحديث لقولهم ، لكنه اذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها ، ومما يضاف الى هذا فيقويه ما نقله في أعلام الموقعين عن الشافعي في رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله البدعة ما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً عن بعض الصحابة

(٣) أي اذا أنكروا شيئاً فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا ، وأحسنها حالا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم فضلهم ، واتبعوهم في آثارهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم» وقال علي : ( إياكم والاستئنان بالرجال . ثم قال : فان كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء ) وهو نهى للعلماء بالعوام . ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال : ( سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاية الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتدا ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا ) وفي رواية بعد قوله - وقوة على دين الله : - ( ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ، ولا النظر في <sup>(١)</sup> رأى خالفها . من اهتدى بها مهتدا ) الحديث ! وكان مالك يعجبه كلامه <sup>(٢)</sup> جدا . وعن حذيفة قال ( اتبعوا آثارنا ، فان أصبتم فقد سبقتم سبقا بينا ، وإن أخطأتم فقد ضلتم ضلالا بعيدا ) وعن ابن مسعود نحوه فقال ( اتبعوا آثارنا ولا تبدعوا فقد كفيتهم ) وعنه أنه مرّ برجل يقصّ في المسجد ويقول : سبّحوا عَشْرًا ، وهلّلوا عَشْرًا . فقال عبد الله إنكم لأهدى من أصحاب محمد أو أضلّ . بل هذه ، بل هذه يعنى أضلّ . والآثار في هذا المعنى يكثر إيرادها . وحسبك من ذلك دليلا مستقلا وهو :

( الرابع ) ماجاء في الاحاديث من إيجاب محبتهم ودم من أبغضهم ، وأن من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام <sup>(٣)</sup> . وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط ؛ إذ

(١) ظاهر فما أجمعوا عليه

(٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيرا هو وغيره من الأئمة كما ذكره في أعلام الموقعين

(٣) كما في حديث ( الله الله في أصحابي ! لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ، ومن أبغضهم فبيغضى أبغضهم الخ ) رواه أحمد والبخارى في تاريخه والترمذى وأبو نعيم في الحلية اه من راموز الحديث

لا مزية في ذلك ، وإنما هو لشدة متابعتهم له ، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته ، مع حمايته <sup>(١)</sup> ونصرته . ومن كان بهذه المثابة حقيقاً أن يتخذ قدوة ، وتجعل سيرته قبلة . ولما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة الى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك ، فقد كان المعاصرون للمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله . ببركة اتباعه لمن أتى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله إلا إن حزب الله هم المفلحون

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

كل ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من خبر فهو كما أخبر ، وهو حق وصدق ، معتمد عليه فيما أخبر به وعنه <sup>(٢)</sup> ، سواء علينا أنبئنا عليه في التكليف حكم أم لا <sup>(٣)</sup> كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام .

(١) وهذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم ، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية . لا الآراء والمذاهب

(٢) فإذا قال إن الملك ألقى في روعي كذا فهو صادق في أنه ألقى الملك اليه كذا وصادق في مضمون الخبر

(٣) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأبير النخل وقوله لهم ( لعلمكم لو لم تضعوه لكان خيراً ) فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال ( إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر ) فان هذا ليس في الواقع خيراً ، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم اعتقدوها سبياً عادياً . وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله ( لعلمكم لو لم تضعوه الخ ) فهو لم يذكره خيراً جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادى ليس من الأمور الشرعية ، ولا بما قصد به الاخبار عن أمر يعمله

لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به المَلَك عن الله ، وبين ما نثت<sup>(١)</sup> في رُوعه وألقى في نفسه ، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة ، أو كيف ما كان ، فذلك معتبر محتج به ويبنى عليه في الاعتقادات والاعمال جميعا ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى

وهذا مبين في علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكننا نمثله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إن رُوحَ القُدسِ نَفَثَ في رُوعى أَنه لمن تموتَ نفسٌ حتى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا في الطَّلَبِ »<sup>(٢)</sup> فهذا بناء حكم على ما ألقى في النفس . وقال عليه الصلاة والسلام : « أُرِيتُ لَيْلَةَ القَدْرِ ثُمَّ أُبْقِظَانِ بَعْضُ أَهْلِ فَنَسِيَّتُهَا ، فَالْتَمِسُوهَا في العَشْرِ الغَوَابِرِ »<sup>(٣)</sup> وفي حديث آخر : « أَرَى رُؤْيَا كَمْ قَد تَوَاطَتْ في السَّبْعِ الأَوَاخِرِ ، فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّثًا فَلْيَتَحَرَّثْهَا

(١) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام . وقوله (وألقى في نفسه) هو الإلهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته . ويكون الألقاء مقرونا بخلق علم ضرورى أنه منه تعالى . وهذا القدر مشترك بين الثلاثة ؛ إذ في المشافهة والإشارة لا بد أيضا من خلق علم ضرورى أنه مخاطبة الملك . ولذا كانت الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره . والثلاثة وحى ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم . وإن لم تحصل اجتهد . واجتهاده إنما يكون بالقياس ، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر ، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه وسلم . والاجتهاد وحى باطنى

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام . وفي رواية أخرى للبخاري زيادة (ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تأخذوه بمعصية الله ، فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته) . والاجاز في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص

أثلا يؤدي الى الوقوع في محذور

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى ببعض اختلاف في اللفظ

في السَّبْعِ الأَواخر (١) . فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم (٢) . ونحو ذلك وقع في بدء الأذان - وهو أبلغ في المسألة - عن عبد الله بن زيد ، قال (٣) لما أصبحنا أتينا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال : « إن هذه لرؤيا حق » الحديث ! الى أن قال عمر بن الخطاب : والذي بعثك بالحق لقد رأيتُ مثل الذي رأى .. قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فله الحمدُ فذاك أثبت » فحكم (٤) عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبنى عليها الحكم في ألفاظ الأذان . وفي الصحيح (٥) : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يا فلانُ ألا تحسِنُ صلاتك ! ألا ينظرُ المصلي إذا صلى كيف يُصلي فانما يصلي لنفسه . إني والله لأبصرُ من ورأى (٦) . كما أبصرُ من بين يدي » فهذا حكم امرىء (٧) بنى على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فاذا تقرر هذا فلنقول أن يقول : قد مر قبلَ هذا في كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمنا : فاذا بنينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه ، ألا ترى الى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما (٨) نحلها إياه ثم

(١) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذى . وفي رواية أخرى للبخارى (تواطأت) وهي أشهر

- (٢) أى رؤياه صلى الله عليه وسلم . وهو ظاهر في الرواية الأولى . وأما الثانية فتحتاج الى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها
- (٣) أخرجه أبو داود والترمذى كما في التيسير
- (٤) أى بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياهما
- (٥) رواه مسلم والنسائى وابن خزيمة . وفي لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا
- (٦) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بازالة الموانع العادية كما حصل في صيحة الاسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان
- (٧) لعله (أمرى) نسبة الى الأمر ، فإنه في معنى : أحسن صلاتك !
- (٨) وهو عشرون وسقاً

مرض قبل أن تقبضه<sup>(١)</sup> قال فيه : « وإنما هما أخواك وأختاك فاقسموه على كتاب الله » قالت فقلت : يا بئ والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنما هي أسماء ، فمن الأخرى ؟ قال : ذوبطن بنت خارجة أراها جارية<sup>(٢)</sup> « وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية<sup>(٣)</sup> وهو على المنبر فبنوا - كما ترى - على الكشف والاطلاع المعداد من الغيب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضى ذلك جريان الحكم وراثته عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة ، وبسببه جابت هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً ؛ ولكن ذكته المسألة هذا تقريرها . فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد<sup>(٤)</sup> بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطئ ، ألبتة ، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض . فما ظنك بغير ذلك ؟ فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته<sup>(٥)</sup> فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حلاماً<sup>(٦)</sup> ، وكشفه

(١) فأبطلها بحكم الشرع

(٢) رواه بتمامه في الموطأ في باب ما لا يجوز من البخل

(٣) هو سارية بن زنيم كان قائداً لجيوش المسلمين بالعراق ، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانزمام ، فناداه عمر ، فسمعه ورأى شخصه هناك ، فتحيز للجبل فجا . قال في تمييز الطيب من الخبيث : أخرج القصة الواحدى عن أسامة بن زيد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ، وأخرجها البيهقي في الدلائل . وابن الأعرابي في كرامات الأولياء .  
(٤) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق . وتعزيده بالمعجزة نجعلنا لانعتقد الا ذلك  
(٥) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم ، في المسألة الحادية عشرة من النوع

الرابع من المقاصد

(٦) أى والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى وإن تبين فى الوجود صدقه<sup>(١)</sup> واعتيد ذلك فيه وأطرد ، فإمكان الخطأ والوهم باق . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم وأيضاً فإن كان مثل هذا<sup>(٢)</sup> معدوداً فى الاطلاع الغيبى فلا آيات والأحاديث تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله ، كما فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام : « فى خمس لا يعلمهن إلا الله ، ثم تلا ( إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيب ) إلى آخر السورة<sup>(٣)</sup> » . وقال فى الآية الأخرى : ( وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ) واستثنى المرسلين فى الآية الأخرى بقوله ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ) الآية ! فبقى من عداهم على الحكم الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : ( وما كان الله ليطلعكم على الغيب ) الآية ! وقال : ( قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله ) وفى حديث عائشة « ومن زعم أن محمداً يعلم ما فى غدٍ فقد أعظم القرية على الله<sup>(٤)</sup> » . وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت فى أنه لا يعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر ، حسب ما مر فى باب<sup>(٥)</sup> العموم من هذا الكتاب . فاذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم فى العلم بالمغيبات

(١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فإمكان الخطأ والوهم باق فى هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه . وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا

(٢) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب فى قصد الشارع فى كتب الحديث والتفسير

(٣) رواه البخارى ضمن حديث طويل

(٤) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها « ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غدٍ فقد أعظم على الله القرية »

(٥) فى المسألة السادسة منه . وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصيغ بل له طريق ثان وهو الآتى من جهة استقراء مواقع المعنى



وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لا ينبغي عليه حكم إذ لم يشهد<sup>(١)</sup> له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم ، ولكنهم لا يعاملون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة ، وهو جواز الخطأ ، لذلك قال أبو بكر : « أراها جارية » فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكماً . وعبارة « يا سارية الجبل » — مع أنها إن صححت لا تفيد حكماً شرعياً<sup>(٢)</sup> — هي أيضاً لا تفيد أن كل ما سواها مثلها . وإن سلم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يطور حول حمى أحواله التي أكرمه الله بها ، بخلاف غيره . فاذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه ، بل على الحال التي يقال فيها « أرى » أو « أظن » . فاذا وقع مطابقاً في الوجود وفرض تحققه بمجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بعد ذلك حكم ، لأنه صار من باب الحكم على الواقع<sup>(٣)</sup> ، فاستوت الخارقة وغيرها . نعم<sup>(٤)</sup> تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى ، وقوة فيما هم عليه . وهو غير ما نحن فيه

ولا يقال : إن الظن أيضاً معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية ، كالمستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرها ؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لا يفيد علماً مع الاطراد والمطابقة فإنه يفيد ظناً ، فيكون معتبراً

(١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة

(٢) بل نصيحة ومشورة

(٣) أى لأنه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع . فبعد وقوعه مطابقاً لا يبقى للاخبار به فائدة في بناء حكم عليه ، ويكون الحكم - إن كان هناك حكم - مبنياً على الواقع نفسه

(٤) استدراك على ما قبله الموهوم أنه حينئذ لا فائدة في الخوارق والكرامات لأنه لا ينبغي عليها حكم أصلاً . يقول بل لها فائدة أهم من هذا ، وهي زيادة اليقين ، وشرح الصدر بتضائف نور الايمان ، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها

لأنا نقول : ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده الى أصل شرعي ،  
 حسبما تقدم في موضعه<sup>(١)</sup> من هذا الكتاب ؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي  
 ولا ظني . هذا ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك<sup>(٢)</sup> بالنسبة إليه فلا  
 يثبت بالنسبة إلينا ؛ لفقد الشرط وهو العصمة ، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط  
 باتفاق العقلاء .

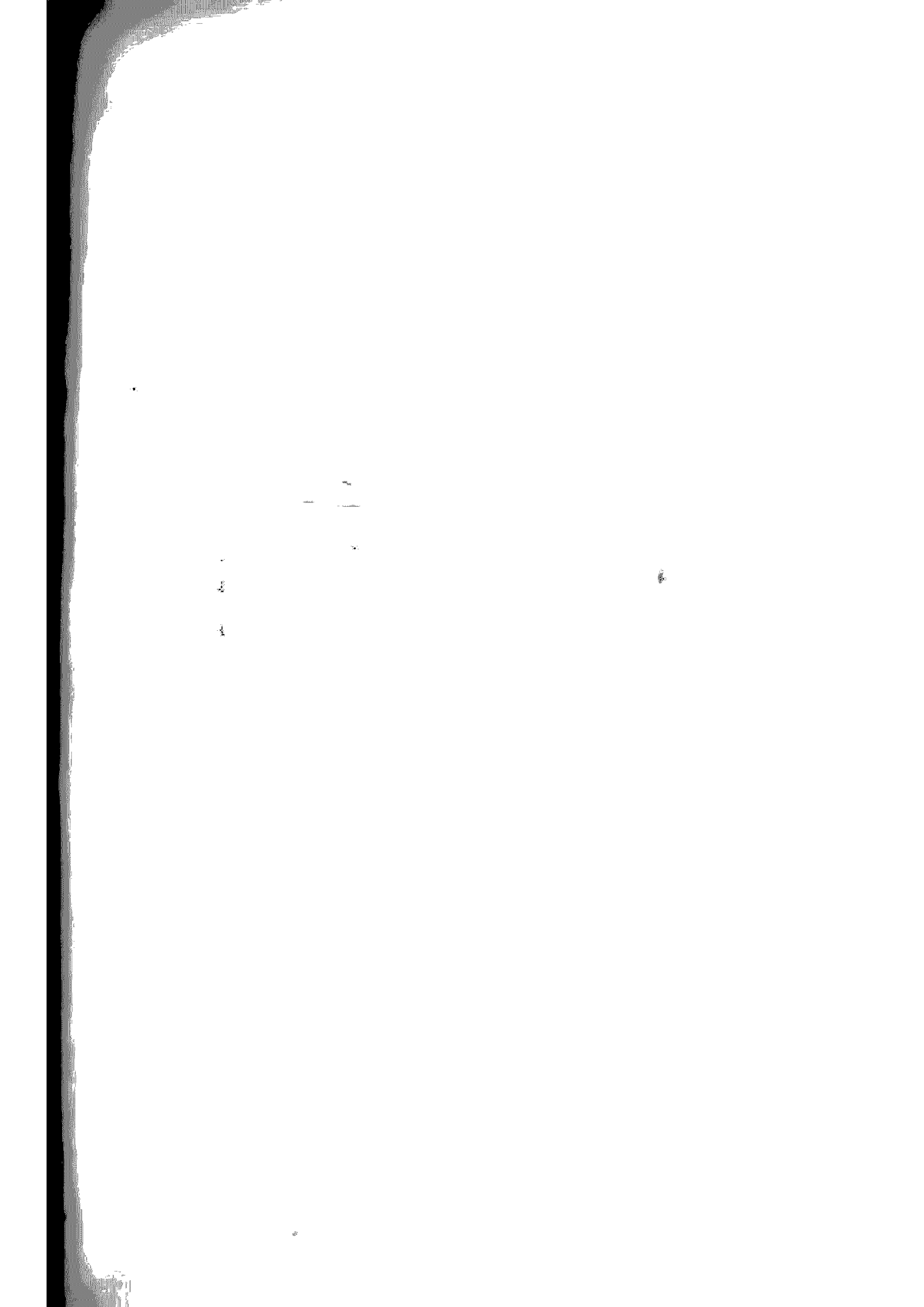


(١) المسألة الثانية من الأدلة

(٢) لا يصح رجوع اسم الإشارة الى ما لم يستند الى أصل قطعي أو ظني . لأن  
 ما علم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما  
 تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع - وهو العمل بمقتضى الكشف  
 والاطلاع الغيبي - أي لا يقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح  
 مستندا لنا ولو ظنيا فنقيس أنفسنا عليه ، لأننا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو  
 العصمة في حقه وعدمها في حقنا

# كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم

## كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف :

- ( ١ ) طرف يتعلق بالجهت من جهة (١) الاجتهاد . (ب) وطرف (٢) يتعلق بفتواه . (ح) وطرف يتعلق النظر فيه باعمال قوله والاقتداء به  
فأما الأول ففيه مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

الاجتهاد (٣) على ضربين : « أحدهما » لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف ، وذلك عند قيام الساعة . « والثاني » يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا ( فأما الأول ) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق (٤) المناط ، وهو الذي لاخلاف ( ١ ) أى من جهة تنوعه الى عام وخاص ، ومن جهة مايتحقق به الخاص من الوسائل ، وما يصح فيه الاجتهاد وما لايصح ، وأسباب خطأ المجتهد ، الى غير ذلك . ( ٢ ) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها . والطرف الثالث لايبعد في مقصوده عن هذا الثاني

( ٣ ) الاجتهاد هو استنراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما في درك الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذى لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة . وهو لاينقطع باتفاق . والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثانى الذى يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه : فقال الحنابلة لا يخلو عصر من يجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يخلو . وهو المذهب المنصور ، لأنه لايلزم عنه محال لذاته ، وللا دلة السمعية الكثيرة ، كقوله ( إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً - الحديث )

( ٤ ) قال في المنهاج : تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع ، أى

بين الأمة في قبوله . ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعى لكن يبقى النظر في تعيين (١) محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : ( وأشهدوا ذوى عدلٍ منكم ) وثبت عندنا معنى العدالة (٢) شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة ، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : « طرف أعلى » في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق . « طرف آخر » وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف ، كالجواز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها . « وبينهما » مراتب لاتنحصر . وهذا الوسط غامض ، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد ، كما إذا أوصى بماله للفقراء ، فلا شك بإقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة في الرباهى القوت ، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربويا اه . وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الاجماع ، بل بأى طريق من الطرق التسعة ثبت . كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكلى على جزئياته

(١) أى فى تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية . سواء أ كان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة . وملازمة التقوى تكون باجتناى الكبائر . والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس . والشرط فى الرواية والشهادة أدناها : وهو ترك الكبائر . وترك الاصرار على صغيرة . وترك الاصرار على ما يخل بالمروءة . هكذا عرفها الأصوليون . وعليه لا يدخل ( الطرف الآخر ) الذى ذكره فى جزئياتها . وهو ظاهر . وإن أوهم قوله ( وطرف آخر ) غير ذلك . إلا أن قوله ( فى الخروج عن مقتضى الوصف ) يكشف عن قصده ، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت تحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر . مثل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة فى الخروج عن العدالة . ويزيد عنه فى الخروج عنها من حد فى كبيرة الخ . ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه

إن من الناس من لا شيء له ، فيتحقق فيه اسم الفقر<sup>(١)</sup> ، فهو من أهل الوصية ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وان لم يملك نصابا . وبينهما وسائط ، كالرجل يكون له الشيء ، ولا سعة له ، فينظر فيه : هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى ؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقربات ، اذ هو مفتقر الى النظر في حال المنفق عليه والمنفق<sup>(٢)</sup> ، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر ، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها . فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد ، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناط هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صورته النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظر وإن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهوم ، فإن أحد الطرفين من العدالة ، والآخر خارج . وليس هذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين . فقوله ( وطرف آخر ) أي خارج عنها وقوله ( غامض ) أي لاسياً في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة

( ١ ) إنما يمشى كلامه في هذا المقام على رأى المالكية ، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه ، والمسكين من لا يملك شيئاً . وهذا إذا ذكرا معا . فاذا افرقا كما هنا - اجتماعا . فالفقير هنا يشملهما معا . فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها في الوصية ظاهر . والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصابا وخروجه عن الوصية ظاهر . والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر ، لأن الحاجات تختلف ، فقد يمد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقاً وحرماً ، وقد لا يعده الاخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده . وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغنى . وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً . والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب ، ولكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال الى ما يكفيه عمره الغالب ويكفي من تلزمه نفقته

( ٢ ) النظر الى حالها معا . هو مذهب مالك وقوله ( وحال الوقت ) يرجع الى ما قبله ، لأن النظر في حالها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً على ما تقرر في الفروع

تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها ، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً ، وهو ينظر اجتهاد أيضاً وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنائيات ، وقيم المتلفات . ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها ، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر ، ومع ذلك فللكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين ، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضربين ، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا والعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل ؟ فان أخذت بشبهه من الطرفين فالأمر أصعب ، وهذا كله بين لمن شدا في العلم : ومن القواعد القضائية « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة — بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب<sup>(١)</sup> الخصوم بما عليهم — إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل<sup>(٢)</sup> القضاء ، ولا يتعين ذلك إلا

(١) تفسير لما قبله ، فان معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر

(٢) قال في تبصرة الحكام في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء : إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لأنه أصل مشكل . وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما ، ولكن الكلام في تمايزهما . ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة ( منها ) أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك ( أو ) من لا يستند قوله الى مصدق ( أو ) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثاني ما ليس كذلك . غير أن الأنظار تضطرب ، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا . مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده . فاليتم طالب ، وإذا ترك ترك ، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم . فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعى ، والوصي مدعى عليه : ولكن الوصي أيضاً مدع أنه سلم المال ، واليتيم مدعى عليه التسلم . ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين . وما حل الاشكال



بنظر واجتهاد ورد الدعوى إلى الأدلة ، وهو تحقيق المناط بعينه  
فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة  
إلى كل مكاف في نفسه ، فإن العامى إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في  
الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغفرة  
وإن كانت كثيرة فلا . فوقعت له في صلاته زيادة ، فلا بد له من النظر فيها حتى  
يردها إلى أحد القسمين ، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر . فإذا تعين له قسمها  
تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع  
هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن ؛ لأنها  
مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ،  
والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة ، وإنما تقع معينة مشخصة . فلا يكون الحكم  
واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد  
يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد ، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون  
من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل  
في جزاء الصيد ، فإن الذى جاء في الشريعة قوله تعالى : ( فجزاء مثل ما قتل من  
النعم ) وهذا ظاهر في اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه ، وكونه  
مثلاً لهذا النوع المقتول ، ككون الكبش مثلاً للضبع ، والعنز مثلاً للغزال ،  
والعناق مثلاً للأرنب ، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية ، والشاة مثلاً للشاة من الطباء .

إلا الرجوع لآية ( فاذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم ) التى يؤخذ منها أن الوصى  
لا يؤتمن فى التسليم إلا بالشهاد وان كان مؤتمناً فى نفس الانفاق . وبذلك كان مجرد  
قوله « سلت » دعوى على اليتيم بلا بينة ، واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليتيم  
ويستحق المال . قال القاضى شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة  
ما يتخاصم فيه الى . فأول ما ارتفع الى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن  
المدعى عليه ؛ اه ملخصاً

وكذلك الرقبة الواجبة<sup>(١)</sup> في عتق الكفارات ، والبلوغ<sup>(٢)</sup> في الغلام والجارية ، وما أشبه ذلك . ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يفتى عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة ، فلا بد من هذا الاجتهاد<sup>(٣)</sup> في كل زمان ؛ إذ لا يمكن حصول التكليف<sup>(٤)</sup>

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعمور والبكم  
 (٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه ، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه  
 (٣) قال في المنهاج — بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد : ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء ، كلاجتهاد في قيم المتلفات ، وأروش الجنائيات ، وجهة القبلة ، وطهارة الأواني والثياب اه فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف . وفي إحكام الأمدى ما يوافق طريقة المؤلف . فقد جعل تعرف شخص القبلة . وتعرف عدالة الشخص الفلاني ، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط ، بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور . بعد معرفتها في نفسها . ومثل له أيضا بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ . فأنت ترى الأمدى قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاما في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول ( وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع )

(٤) أي لا يمكن توجه الخطاب إليه ، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها . أو تجعل دليلا للملازمة بعدها ، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته . أي لا يتأتى امثال التكليف الا بمعرفة المكلف به ، وهي لا تكون الا بهذا الاجتهاد ، فهد شرط لامكان الامثال ، وفقده رافع لهذا الامكان . فيكون التكليف مع عدم إمكان الامثال تكليفا بالمحال ، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا كما أنه غير ممكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الرجوع الى المأمور لا الى المأمور به ، فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل . وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتمى به . وما نحن فيه — مالم يحصل الاجتهاد المذكور — لا يحصل العلم بالمأتمى به أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه الى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام : محال لذاته ، ومحال للعادة ، ومحال لطره ومانع كأمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامثال كما هو شأن جميع

الاجتهاد أنواع : منها تخرىج المناط ، وتنقيحه ، وتحقيقه وهذا الأخير عام ودائم ٩٥

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال ، وهو غير ممكن شرعاً ، كما أنه غير ممكن عقلاً . وهو أوضح دليل في المسألة

( وأما الضرب الثاني ) وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة<sup>(١)</sup> أنواع :

( أحدها ) المسمى بتنقيح المناط . وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص ، فينقح بالاجتهاد ، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى ؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينفث شعره ويضرب صدره . وقد قسمه<sup>(٢)</sup> الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل ، وهو مبسوط في كتب الأصول التكليف عند الأشعري : لأن القدرة عنده مقارنة للفعل . والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل . وهذان واقعان . وبهذا اتضح كلام المؤلف

( ١ ) الاجتهاد يكون في كل مادليه ظني من الشرعيات . فيكون في دلالات الألفاظ ، كالبحث عن مخصص العام ، والمراد من المشترك ، وباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء ، من المشكل والمجمل الخ كما يكون في الترجيح عند التعارض ، إلى غير ذلك . وسيأتي للمؤلف كلام في محال الاجتهاد فقارنه بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخریجه . وما بناه على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني

( ٢ ) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع : ( ١ ) ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر ، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملغى ( ٢ ) ويكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع . كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض ، فلا يعلل بها حكم أصلاً ( ٣ ) أو علم إلغاؤه في هذا الحكم المبحوث عنه ، كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق ( ٤ ) أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . قال في المنهاج قال في المحصول : ان هذا — أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق — طريق جيد : إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت . هذا وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه . وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً ،

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره (١)  
 القياس في الكفارات ، وإنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر  
 (والثاني) المسمى بتخريج (٢) المناط . وهو راجع الى أن النص الدال على  
 الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد (٣) القياسي .  
 وهو معلوم .

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر ؛ لأنه (٤) ضربان :  
 والتفريق لتعيين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة . قال الصفي الهندي : الحق أنه قياس  
 خاص مندرج تحت مطلق القياس ، فالقياس إما بذكر الجامع ، أو بإلغاء الفارق ،  
 بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا ، وكذا لا مدخل له في العلية كما في  
 إلحاق الأمة بالعبد في سرية العتق ، يقال : لا فرق إلا الذكورة ، وهي ملغاة اتفاقا  
 ولما قال الغزالي لا نعرف خلافا في جواز تنقيح المناط رد عليه العبدري بأن الخلاف  
 ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه ، لرجوعه للقياس . هذا ولما قسموا القياس الى  
 قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنى الفارق  
 (١) قال الامدى : وهذا الضرب وإن أقر به أكثر منكري القياس فهو دون  
 الأول ، أعنى تحقيق المناط .

(٢) وذلك كلاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلا  
 بمسلك من مسالك العلة المعتمدة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص  
 حتى يقاس على ذلك كل ما ساواه فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو  
 الاجماع عليه دون علته وهذا في الرتبة دون سابقه ، ولذا أنكره أهل الظاهر  
 والشيعنة وطائفة من البغداديين المعتزلة .

(٣) هو بعضه وإلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها  
 لا يزال الاجتهاد القياسي موجودا وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط  
 (٤) لعل الأصل ( إلا أنه ) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان :  
 ما يرجع للأصناف ، وما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام  
 فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين ، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي الى ممنوع .  
 وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكلفون وينظر إليهم  
 بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه .

الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط ، وتنقيحه . وتحقيقه . وهذا الأخير عام ودائم ٩٧

« أحدهما » ما يرجع الى الأنواع لا الى الأشخاص ؛ كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد ، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات ، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه « والنسب الثاني » ما يرجع الى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه ؛ فكأن تحقيق<sup>(١)</sup> المناط على قسمين : تحقيق عام ؛ وهو ما ذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام .

وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما . فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً ، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكليف المنوطة بالعدول ، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر في الأمر والنواهي الندية ، والأموار الاباحية ، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء<sup>(٢)</sup> غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة . فالكافون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر

أما الثاني وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق ، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى : ( إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ) وقد يعبر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى : ( يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ) قال مالك : من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم ؛ أما سمعت قول الله تعالى : ( إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ) . وقال أيضاً : إِنْ الْحِكْمَةَ مِسْحَةً مَلَكٍ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ . وقال : الحكمة نور يقذفه الله في قلب

(١) أي في الجزئيات كما أشرنا إليه

(٢) أي مما يشير إليه بقوله ( يعرف به النفوس ومراميتها الخ ) أي التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس ، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد

العبد . وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله وأمرٌ يدخله الله القلوب . من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم - يريد ما كان نحو الفتاوى - فسئل ما الذي نضنع ؟ فقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون الى الكتاب

وعلى الجملة فتتحقيق المناط الخاص، نظرٌ في كل مكلف بالنسبة الى ما وقع عليه . من الدلائل التكوينية ، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى ، والحظوظ العاجلة ، حتى يلقىها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل . هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره (١) ، ويختص غير المنحتم بوجه آخر : وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك . فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى . منه في عمل آخر ، ويكون يرثا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض . فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها ، وتفاوت إدراكها ، وقوة تحملها للتكاليف ، وصرها على حمل أعبائها أو ضعفها . ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف . فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ، لكن مما (٢) فكل منهما يدخله العجب به . والرياء ، والسمعة . والاعتماد على العمل . وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه ، فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج . فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب

ثبت عمومه<sup>(١)</sup> في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ،  
أو يضم قيده أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود  
هذا معنى تحقيق المناط هنا

وبقى الدليل على صحة هذا الاجتهاد ، فان ما سواه قد تكفل الأصوليون  
بيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجا تحت  
مطلق الدلالة عليه . ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فالأدلة  
عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله

فمن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل  
الأعمال ، وخير الأعمال وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال ،  
فأجاب بأجوبة مختلفة ، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع  
غيره التضاد في التفضيل . ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام « سئل أيُّ  
الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؟ قال الجهاد في سبيل الله . قال  
ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور<sup>(٢)</sup> » وسئل عليه الصلاة والسلام « أيُّ الأعمال أفضل  
قال : الصلاة لوقتها . قال ثم أيُّ ؟ قال برُّ الوالدين . قال ثم أيُّ ؟ قال : الجهاد  
في سبيل الله<sup>(٣)</sup> » وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم  
فقلت مرني بأمر آخذه عنك . قال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له « وفي الترمذي  
« أيُّ الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذاكرون الله كثيراً  
والذاكرات » وفي الصحيح في قول « لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ ،

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الخاص أيضاً فمرتبة هذا الخاص  
تأتي بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص ، فلو لم يكن ممن  
ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك  
محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه الخ

(٢) رواه الشيخان

(٣) رواه مسلم

قال : ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث (١) ! وفي النسائي « ليس شيءٌ أكرم على الله من الدعاء » وفي البزار : « أيُّ العبادة أفضل ؟ قال : دعاء المرء لنفسه » وفي الترمذي « ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خلقٍ حسن » وفي البزار : « يا أباذرٍّ ألا أدلك على خصلتين هما خفيفتان على الظهر وأثقل في الميزان من غيرهما ؟ عليك بحسن الخلق وطول الصمت ؛ فوالذي نفسي بيده ما عمل الخلاق بمثلهما » وفي مسلم : « أيُّ المسلمين خيرٌ ؟ قال : من سلم المسلمون من لسانه ويده » وفيه (٢) : « سئل أيُّ الإسلام خير ؟ قال : تطعمُ الطعامَ وتقرأُ السلامَ على من عرفتَ ومن لم تعرفِ » وفي الصحيح : « وما أُعطي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر (٣) » وفي الترمذي : « خيرٌ كم من تعلم القرآنَ وعلمه » وفيه : « أفضلُ العبادةِ انتظار الفرج » الى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة (٤) الى الوقت أو الى حال السائل

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه . وقال لشعبة بن حاطب حين سأله (٥) الدعاء له بكثرة المال : « قليلٌ تؤدِّي شكره خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقه (٦) » . وقال لأبي ذر : « يا أبا ذرٍّ إني أراك ضعيفاً ، وإني أحبُّ لك

- (١) أخرجه الثلاثة والترمذي . وهو حديث طويل ذكره في التيسير
- (٢) أقول : وهو في البخاري أيضا
- (٣) جزء من حديث رواه مسلم
- (٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل

- (٥) أي ولم يقبل الارشاد لما يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الآية فكان هذا من معجزات علم الغيب
- (٦) تقدم في ( ج ٢ - ص ٢٦٤ )



الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه والأخير عام ودائم ١٠١ .

مَا أَحِبُّ لِنَفْسِي ، لَا تَأْمُرَنَّ عَلَيَّ أَثْنِينَ ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ <sup>(١)</sup> » ومعلوم أن كلا العاملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال في الإيمارة والحكم : « إن المُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ » الحديث <sup>(٢)</sup> ! وقال : « أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ <sup>(٣)</sup> » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفي أحكام إسماعيل بن إسحاق عن ابن سيرين قال : كان <sup>(٤)</sup> أبو بكر يُخَافِتُ ، وَكَانَ عَمْرُؤُ يَجْهَرُ — يَعْنِي فِي الصَّلَاةِ — فَقِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ : كَيْفَ تَفْعَلُ ؟ قَالَ : أَنَا جِئْتُ رَبِّي وَأَتَضَرَّعُ إِلَيْهِ <sup>(٥)</sup> . وَقِيلَ لِعَمْرٍ : كَيْفَ تَفْعَلُ ؟ قَالَ أُوقِظُ الْوَسْطَانَ وَأُخَسِّئُ الشَّيْطَانَ وَأَرْضِي الرَّحْمَنَ . فَقِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ : « ارْفَعْ شَيْئًا » وَقِيلَ لِعَمْرٍ : « اخْفِضْ شَيْئًا » وَفَسِّرَ بِأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَصْدَ اخْرَاجِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَن اخْتِيَارِهِ وَإِنْ كَانَ قَصْدُهُ صَحِيحًا

وفي الصحيح <sup>(٦)</sup> « أَنْ نَاسًا جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاطَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَسَكَّمَ بِهِ . قَالَ : وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ ؟ قَالُوا : نَعَمْ . قَالَ : ذَلِكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ » وفي حديث آخر : « مَنْ وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَلْيُقِلِّ : آمَنْتُ بِاللَّهِ <sup>(٧)</sup> » وعن ابن عباس في مثله قال : « إِذَا وَجَدْتَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ

(١) تقدم في ( ج ١ — ص ١٧٧ )

(٢) تمامه ( وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا )

أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ

(٣) تقدم ( ج ٣ — ص ٨٠ )

(٤) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ولفظهما مخالف لما هنا

(٥) لفظ التيسير في كتاب الصلاة ( أسمعت من ناجيت )

(٦) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٧) جزء من حديث رواه مسلم

قال : هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكلِّ شئٍ عليمٌ <sup>(١)</sup> « فأجاب <sup>(٢)</sup> النبيُّ عليه الصلاة والسلامُ بأجوبةٍ مختلفة ، وأجاب ابنُ عباسٍ بأمرٍ آخر ، والعارض من نوع واحد

وفي الصحيح <sup>(٣)</sup> : « إني أعطى الرَّجُلَ وغيره أحبُّ إليَّ منه ، مخافةً أن يكبَّه اللهُ في النار » وآثر <sup>(٤)</sup> عليه الصلاة والسلامُ في بعض الغنائم <sup>(٥)</sup> قوماً ووكل قوماً إلى إيمانهم ، لعلمه بالفريقين . وقبل عليه الصلاة والسلامُ من أبي بكرٍ ماله كله ، وندب غيره إلى استبقاء بعضه وقال : « أمسِكْ عليك بعض مالك فهو خيرٌ لك <sup>(٦)</sup> » وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب ، فردها في وجهه <sup>(٧)</sup>

وقال عليٌّ : « حدِّثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذبَ اللهُ ورسوله؟ » فجعل إلقاء العلم مقيداً ، قرب مسألة تصلح لقوم دون لقوم . وقد قالوا في الرباني إنه الذي يُعلِّمُ بصغار العلم قبل كباره . فهذا الترتيب من ذلك . وروى عن الحرث ابن يعقوب قال : « الفقيه كلُّ الفقيه من فقهه في القرآن ، وعرفَ مكيدة الشيطان »

(١) أخرجه أبو داود

(٢) أقول : وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع . وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ

(٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي

(٤) كافي حديث مسلم في إعطاء أبي سفيان وغيره يوم حنين

(٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته . فقال له ( أمسك عليك الخ )

(٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

(٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام ( يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس ) وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلاً إني أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع

فقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكته في المسألة . وعن أبي رجاء العطاردي قال قلت للزبير بن العوام : مالي أراكم يا أصحاب محمدٍ من أخف الناس صلاة ؟ فقال : نبادرُ الوسواسَ . هذا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء ما يعارضه ، ومثله حديث « أفتان أنت يا معاذ ؟ »<sup>(١)</sup>

ولو تتبع هذا النوع لكثير جدا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين ، وعن الأئمة المتقدمين . وهو كثير

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له<sup>(٢)</sup> كما تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كما قالوا في قوله تعالى : ( إنما جزاء الذين يُحاربون اللهَ ورسولهَ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا ) الآية ؟ إن الآية تقتضي مطلق التخيير ، ثم رأوا أنه مقيدٌ بالاجتهاد : فالقتل في موضع ، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع . وكذلك التخيير في الأسارى من الفتن والفداء . وكذلك جاء في الشريعة الأمرُ بالنكاح وعوده من السنن ، ولكن قسّموه إلى الأحكام الخمسة ، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وان كان نظرا نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي . فالجميع في معنى واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولكن قد يستبعد ببادئ الرأي وبالنظر الأول ، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كلفٍ ، فزيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد ، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا<sup>(٣)</sup> الاجتهاد المستدلّ عليه<sup>(٤)</sup> ،

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي . وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه ، أي مع أن التطويل مطلوب في الأصل .  
(٢) أي يشهد للنظر الشخصي الخاص . وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص ، فلذلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته

(٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول

(٤) أي على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجوداً

وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع  
فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية  
ولا بالجزئية<sup>(١)</sup> . وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر ، فلا يصح دخولها تحت الأدلة  
المنحصرة ، ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلا بد من  
حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد .  
وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بغير اجتهاد  
شرعى ، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى ، وذلك كاه فساد ، فلا يكون بدٌّ من التوقف  
لا الى غاية ، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً ، وهو مؤد الى تكليف ما لا يطاق<sup>(٢)</sup>  
فاذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان ، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان  
دون زمان

وأما الثاني فباطل ، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض  
الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره ، فلم يظهر بين  
الاجتهادين فرق

(١) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أى لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع  
الممنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً . أى وأما ارتفاعه في  
بعض الجزئيات مع بقاءه في البعض الآخر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه  
لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية . وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم  
الارتفاع كلياً ، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات  
في كل من النوعين

(٢) أى فدليلك بعينه يجرى في الأنواع الثلاثة أيضاً . فرغ الاجتهاد فيها يؤدي  
الى تكليف المحال . فلا وجه لهذه التفرقة . بقى أن يقال إن هذا غير ما أجراء في  
الدليل هناك ، حيث قال ( لكان تكليفاً بالمحال وهو غير ممكن شرعاً كما أنه غير  
ممكن عقلاً ) والتمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال ، ورجعه الى تكليف  
الغافل ؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال . وهو  
جائز عقلاً غايته أنه غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له .

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر ، من جهة أن هذا النوع الخاص كلى في كل زمان ، عامٌ في جميع الوقائع أو أكثرها ، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعى أوجمعه ، وذلك غير صحيح ، لأنه ان فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةً لازب ، بخلاف غيره ، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة الى ما تقدم ، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين ، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر ، فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك ، فوضح أنهما ليسا سواء<sup>(١)</sup> . والله أعلم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

إنما تحصل<sup>(٢)</sup> درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : « أحدهما » فهم<sup>(٣)</sup>

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فانما يتعطل قليل من فروع الشريعة . بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه ، فان تعطله يقتضى تعطل جميع فروع الشريعة ، أو على الأقل معظمها

(٢) سيأتى في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقياً ، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط ، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين ، وبعضها لا يتوقف عليهما

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذى جعله الأول . بل جعله السبب . أما التمكن من الاستنباط فهو الذى اقتضت عليه كتب الأصول المشتهرة ، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة . أى ما يتعاقق منهما بالأحكام ؛ ثم بمعرفة مواقع الاجماع ، وشرائط القياس ، وكيفية النظر ، وعلم العربية ، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة . وهذه هى المعارف التى أشار اليها المؤلف . ثم رأيت فى إرشاد الفحول للشوكانى نقل الغزالي عن الشافعى - بعد بيان مفيد فيما ينبغى للجهيد أن يعمل به - قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ، ويقدها على الجزئيات : كما فى القتل بالمثل ، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم ، فان عدم قاعدة كلية نظرت فى النصوص

مقاصد الشريعة على كمالها « والثاني » التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها .  
 ( أما الأول ) فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح  
 وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لا من حيث إدراك<sup>(١)</sup>  
 المكلف ، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات<sup>(٢)</sup> . واستقر بالاستقراء  
 التام أن المصالح على ثلاث<sup>(٣)</sup> مراتب ، فإذا بلغ الانسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه  
 يقصده في كل مسألة<sup>(٤)</sup> من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل  
 بمواقع الاجماع اه . وهذا بعينه ما يشير اليه المؤلف هنا . وأوضحه إيضاحاً كافياً  
 في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في التبصرة عن  
 القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد . حيث قال ما لم  
 يكن هناك معارض لها ، فلا ينقض الحكم اجماعاً ، كما في صحة عقد القراض والمساقاة  
 والسلم والحوالة ونحوها . فانها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس .  
 ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة ولا يخفى مخالفة هذا  
 لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقاً وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم الا أن  
 يقال : معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها . والأخذ  
 به في موضع المعارضة ، اذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلية فيه . كالعرايا وسائر  
 المستنيات . كما تقدم للؤائف هناك

- ( ١ ) أي الإدراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة
- ( ٢ ) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال ، ووقت دون  
 وقت ، ولشخص دون شخص ، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا  
 نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً  
 لما يراه المكلف مصلحة ؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك ، بل بحسب مارسمه الشرع  
 من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة ، ولو نافى الأهواء والأغراض ( ولو اتبع  
 الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ) وتقدم الدليل على ذلك ، وأن العقلاء  
 في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم  
 يهتدوا به إلى النصفة والعدل ، بل مع الهرج ، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى ،  
 وتهدم قاعدة أو قواعد . فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت
- ( ٣ ) أي لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات  
 أو من الحاجيات أو مكملات إحداها مثلاً
- ( ٤ ) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزى الاجتهاد . فأما على جواز

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١٠٧

نه وصف هو السبب<sup>(١)</sup> في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

( وأما الثاني ) فهو كالخادم للأول ؛ فان التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً ، ومن هنا كان خادماً<sup>(٢)</sup> للأول ، وفي استنباط الأحكام ثانياً ، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط ، فلذلك جعل شرطاً ثانياً . وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة ، لأنه المقصود ، والثاني وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الانسان عالماً بها مجتهداً فيها ؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها ، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف ، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي ذلك وهو الراجح المختار للغزالي وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي تتعلق بها اجتهاده . قال في المحصول : والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فن دون فن ، وفي مسألة دون مسألة

( ١ ) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الاخر وهو التمكن ، لأنه جعله شرطاً وسمى هذا سبباً

( ٢ ) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة الا بواسطة هذه المعارف ، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة الى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المنفصلة — في كتب الأصول . وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات ، ولا بهذه عن تلك . فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً ، فهي تخدمها من هذه الجهة وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً . كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة . فلذا قال ( وفي استنباط الأحكام ثانياً ) وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد . وفهم المقاصد شرطاً أولاً . حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلمه بأنه المقصود . ولو جرى على ما سبق له لعلمه بأن الكليات هي أهم الجزئين ، إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات . فانها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها الى الكليات

يجتهد فيها ، فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقضى فيها الا بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة

فان كان مجتهدا فيها كما كان مالك في علم الحديث ، والشافعي في علم الاصول فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث ، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فان تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك<sup>(١)</sup> ، فكالثاني ، وإلا فكالعدم

### فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم<sup>(٢)</sup> المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون

(١) سيأتي له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارىء . ومن المحدث . ومن اللغوى ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الاحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه فما معنى قوله ( كذلك ؟ ) الذى يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبنى عليه استنباطه . نعم فى شرح العضد لابن الحاجب فى مسألة تجزى الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمانة فى المسألة فى ظنه نفيًا أو إثباتا . اما بأخذه من مجتهد . وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد فى ذلك العلم الذى أخذ عنه فيه . وإن لم يكن مجتهداً فى الأحكام بأن لم يكن مستوفيا كل الشرائط له . فتأمل

(٢) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية فتجزل إلى موجبة وسالبة جزئيتين . وهما ما أشار إليهما بقوله ( بل الأمر ينقسم ) . فقوله ( فان كان ثم علم ) الجزئية الموجبة . وقوله ( وما سوى ذلك ) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا ( كل علم لا يمكن أن يحصل النخ ) و ( وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه ) فالمطلبان الأخيران ليسا أمرًا زائداً على المطلب الأول ، بل هما تفصيله وما له . كما يقتضيه قوله ( بل الأمر ينقسم ) ولذلك ترى



لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١٠٩

مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ، بل الأمر ينقسم : فإن كان ثمّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لا بد من بيانها :

﴿ أما الأول ﴾ وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور :

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندره ممن سوى<sup>(١)</sup> الصحابة ونحن نمثل بالأئمة الأربعة : فالشافعي عندهم مقلد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ، وإنما عدوا من أهله مالكا وحده ، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيمض وغير ذلك وبينى الحكم على ذلك ، والحكم<sup>(٢)</sup> لا يستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشروطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم ، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للمطالب ؛ وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة ، وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والتزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحينئذ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذا نستثنى الصحابة؟ وهم كغيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد . من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع

(٢) أي والحكم الذي بناه لا يستغنى عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء . فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد ، وهو باطل وقوله (ولو كان مشروطاً الخ)

﴿ والثاني <sup>(١)</sup> ﴾ أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل <sup>(٢)</sup> بنفسه ، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال ، بل يقول العلماء ان من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات ، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أربعة وأن مزاج الانسان أعدل الأمرجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من التاريء أن قوله تعالى : ( وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم ) بالخلف مروي <sup>(٣)</sup> على الصحة ، ومن الحدّث أن الحدّث الفلاني

هذا دليل ثان ، محصله لو كان هذا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات غالبا . ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم في القضاء ، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

(١) هو في الحقيقة دليل ثالث .

(٢) ليس هناك علم يقال له ( علم الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعية ) له موضوع يميزه عما سواه . حتى يعدل ماخرج عنه نظراً في عرضي العلم لاني ذاتي له ، فان كان مراده المعارف التي ينبنى عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته . وتميز مايتوقف عليه مما لايتوقف عليه . فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بادخال علم في آخر ، وهو في اصطلاحهم غير محمود . وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات مالم يحصر الأمر ويحصر مايتوقف عليه الاجتهاد توقفا أصليا كما أشرنا اليه

(٣) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب . إنما هو مجرد الرواية والتلقي ، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية . إلا أن يقال إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها ، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنيا أو نسميه خصيصا . وهذا إذا

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمسك من الاستنباط منها ١١١

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله : ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية ) منسوخ بآية المواريث ، ومن اللغوى أن القرء يطلق<sup>(١)</sup> على الطهر والحيض ، وما أشبه ذلك ، ثم ينبنى عليه الأحكام . بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين ، وهي مبنية على مقدمات<sup>(٢)</sup> مسالمة في علم آخر ، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه . وقد أجاز<sup>(٣)</sup> النظائر وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إما ينبنى على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك في نفس الأمر أولاً . وهذا أوضح من إطناب فيه

فلا يقال : إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي ينبنى عليها لا يحصل له

العلم بصحة اجتهاده

اشتراطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغا هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك ، لأنه اكتفى بقوله ( مروى على وجه الصحة ) ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية

(١) ينافي ما سيأتى له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة بحيث يساوى العرب في فهمها مفردات وتراكيب ، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتى له في الحاصل آخر المسألة

(٢) كوجود الدائرة الذي سيمثل به . وكوجود الزاوية ، فانهما يرجعان الى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة . وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل (٣) في التحرير وشرحه ومنهاج اليبضاوى شرطية الايمان . ثم ماهى ثمرة هذا التجويز ؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية ؟ وهو غير معقول ، أم يعمل هو بها ؟ وهذا لا يعنيننا ولا يعد اجتهاداً في الشريعة . وقوله ( تفرض صحتها ) هذا غير كاف ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم . أما مجرد الفرض فلا يؤدي الى حكم مظنون فضلاً عن معتقد . وهذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر ، لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبنى عليها اجتهاده في الشريعة ، لأنها

لأنا نقول : بل يحصل له العلم بذلك ، لأنه مبني على فرض <sup>(١)</sup> صحة تلك المقدمات . وبرهان الخلف <sup>(٢)</sup> مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر ، تفرض صحيحة فيبني عليها ، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب ، فمسألتنا كذلك والثالث أن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر الى شيء من تلك العلوم أن يعرفه ، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه ، وهو الاجتهاد في تنقيح <sup>(٣)</sup> المناط ، وإنما يفتقر <sup>(٤)</sup> الى الكتاب والسنة وما يرجع اليهما . قال في التحرير وشرحه : وأما العدالة فشرط قبول فتواه ، فانه لا يقبل قول الفاسق في الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام في الكافر على ما رأيت . وقال الآمدي : شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصداقاً بالرسول وما جاء به

(١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة؟ أو أنه يؤول الأمر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة . فتأمل

(٢) المتقدمون من المناطق على تركبه من قياسين : اقتراني شرطى ، ثم استثنائي هكذا : لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً ، ولو كان نقيضه حقاً لكان المحال ثابتاً . ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان المحال ثابتاً . توضع في الاستثنائي ويستثنى نقيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب حق . وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه . وعلى كل حال فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل انما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كلياً ودائماً فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبني عليها فتفيد العلم بالمطلوب؟ فكلامه غير واضح

(٣) كيف وهو لا يكون الا في أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربي يحتاج فهمه الى الرتبة العربية المشتركة

(٤) قال فيما تقدم إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة . فقوله ( وإنما يفتقر الى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم ) لا يتأتى مع سابق الكلام

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد<sup>(١)</sup> في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب

فان قيل : إن جاز أن يكون مقلدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصف له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهدا فيها بإطلاق ، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق ، وكلامنا إنما هو في مجتهد يعتمد على اجتهاده بإطلاق ، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها

فالجواب أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهد فيها<sup>(٢)</sup> بإطلاق ، لا شرط في صحة الاجتهاد ، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد ، وإنما الاجتهاد يتوصل اليه بها . فاذا كانت محصاة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض<sup>(٣)</sup> محال ، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حصل هذا ثم بنى عليه كان بناؤه صحيحا ؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وان لم يحتاج اليها عند التخريج وإنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(١) بل دليله ينتج أكثر من ذلك : فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأسا فضلا عن الاجتهاد فيها . ثبت مطلق الاجتهاد دون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها . ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أو لا من جعله شرط للحصول على صفة الاجتهاد . وهذا يزيد ما أشرنا اليه في الكلام على الحصر في الوصفين بيانا ووضوحا

(٢) لعل الأصل ( المجتهد فيها مجتهد بإطلاق )

(٣) مبني على ما سبق له . وقد علمت أن هذه توسعة في الكلام لا محل لها ، لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمانة أن المجتهد في علم هذه الأمانة يسلم بما حصل عليه منها ، ثم يبني على هذا الفرض استنباطه حكما شرعيا يجب عليه العمل به ويقلد فيه ، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من أنواع الموافقات - ج ٤ - م ٨

قد وقع . ويبين ذلك ما تقدم في الوجه الثاني ، وأن العلماء<sup>(١)</sup> الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباع أخذوا عنهم وانتفعوا بهم ، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأنتمهم ، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلدٍ فيها ، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقهم ، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم ، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة ، والمزني والبويطي مع الشافعي . فإذا لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها

﴿ وأما الثاني من المطالب ﴾ وهو فرض علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه . فإن كان ثمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍ مضطرٌّ إليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول الى درجة الاجتهاد دونه ، فلا بد من تحصيله على تمامه . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة ، فيسأل عن تعيينه والأقرب في العلوم الى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية ، ولا أعنى بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللغة ، ولا علم المعاني ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ألقاظ أو معاني كيف التقليد ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمانة وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه وسيقول بعد ( ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها ) ولم يأت بمثال للقطعات المفروضة التي كرر الكلام فيها

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقارى والغوى الخ ، لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة . أما هذا المثال فواضح ، لأنه لا ينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة ، واعتبار اجتهادها صحيحة

تصورت ، ما عدا علم الغريب<sup>(١)</sup> ، والتصريف المسمى بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية ، فإن هذا غير مفتقر إليه هنا ، وإن كان العلم به كالألف في العلم بالعربية . وبيان تعيين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان<sup>(٢)</sup> في النمط ما عدا وجوه الإعجاز . فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة ، فكان فهمه فيها<sup>(٣)</sup> حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة . فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولاً .

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم . وقد قال الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس

(١) لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه ، لأنه لا يوجد في القرآن أصلاً . أما المعنى الأول فهو موجود قطعاً ، والاجتهاد يتوقف عليه ؛ لأنه تعريف بمعنى المفردات

(٢) أي أن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد ، وطريق واحد ، سوى ما اختص به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول . فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الإتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز

(٣) يعني فهمه من حيث ما يفيد الكلام العربي ، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيبويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب ، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذلك ، بل هو يبين في كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني . ومن هنالك كان الجرمي على ما قال ، وهو كلام يروي عنه في صدر كتاب سيبويه من غير إنكار

ولا يقال : إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمعي ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيه أن يحصل منهما ما تيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب<sup>(١)</sup> والسنة

لأننا نقول : هذا غير ما تقدم<sup>(٢)</sup> تقريره . وقد قال الغزالي في هذا الشرط : إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقة ومقيدة ، ونصه وفخواه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعلم جميع اللغة ويتعمق في النحو ، وهذا أيضاً صحيح ، فالذي نفي اللزوم فيه<sup>(٣)</sup> ليس هو المقصود في الاشتراط ، وإنما المقصود تحرير الفهم

(١) لعل الأصل من الكتاب

(٢) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة

(٣) أي وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لأننا إنما اشترطنا أن يساوى العربي في فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع ، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة ، ولا يدقق تدقيقات عميقة مثل ما للخليل مثلاً . وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه حيث قال ( القدر الذي يفهم به خطاب العرب الخ ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد



حتى يضاهاى<sup>(١)</sup> العربي في ذلك المقدار ، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق ، فكذلك المجتهد في العربية ، فكذلك المجتهد في الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية ، فيبني في العربية على التقليد المحض ، فيأتى في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالة في الدين ، وعلماء في الأئمة المهتمدين . وقد أشار الشافعى في رسالته الى هذا المعنى<sup>(٢)</sup> ، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها ؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام ، وبالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، وبالكلام ينبي أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تتكلم بالشىء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة ، وتسمى الشىء الواحد بالأسماء الكثيرة ، والمعانى الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها — وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة — فتكاف القول في علمها تكاف ما يجولُ بعضه ، ومن تكلف ما جيل ومالم يُثبتته معرفه كانت موافقه الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذى لا محيص عنه . وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التى تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفى فيه التقليد ، كالكلام في الأحكام تصوراً

(١) انظر إذا ما اشتر عن أبى حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتر

(٢) بعد أن ذكر فى الاعتصام مهم ما قاله الشافعى فى هذا المعنى وأمثله قال : وإنما أتى الشافعى بالأغرض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان النخ وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال

وتصديقا ، كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبهه<sup>(١)</sup> ذلك  
فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام  
العرب ، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متمسكاف ولا متوقف فيه في الغالب  
الا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن  
يكون المجتهد عالماً بها فقد مر ما يدل عليه ، فإن المجتهد إذا نبى اجتهاده على التقليد  
في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسأله ،  
كالمهندس إذا نبى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلاً ، فلا يضره في صحة  
برهانه تقليده لصاحب ما بعد الطبيعة وهو المبرهن على وجودها ، وإن كان  
المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان ، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم  
يقدر ذلك في صحة اجتهاده ، بل كما يبني القاضي في تعريف قيمة المتكف على اجتهاد  
المقوم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك ، ولا يخرج ذلك عن درجة الاجتهاد ، وكما  
بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو  
غير عارف به ، وما أشبه ذلك

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

الشريعة كلها ترجع<sup>(٢)</sup> الى قول واخذ في فروعها وإن كثرت الخلاف ، كما أنها  
في أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير ذلك . والدليل عليه أمور  
(أحدها) أدلة القرآن . من ذلك قوله تعالى : ( ولو كان من عند غير الله

(١) كأسباب النزول ومواقع الاجماع

(٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمن متخالفين في موضوع واحد  
بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع . ولا ينافي هذا حصول اختلاف من المجتهدين  
- الطريق الذي يريده الشارع

لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا<sup>(١)</sup> (كثيرا) فنفي أن يقع فيه الاختلاف ألبتة ، ولو كان فيه ما يقتضى قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال . وفي القرآن : ( فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ) الآية ! وهذه الآية صريحة في رفع<sup>(٢)</sup> التنازع والاختلاف ، فإنه ردّ المتنازعين الى الشريعة ، وليس ذلك الا ليرتفع الاختلاف ، ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شىء واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضى الاختلاف لم يكن في الرجوع اليه رفعٌ تنازع ، وهذا باطل<sup>(٣)</sup> . وقال تعالى : ( وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا<sup>(٤)</sup> وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ )

(١) مبنى على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية . ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلا ، وقال : المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة ، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك ، ويكون العقل موافقا لبعض أحكامه دون بعض . والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة ، وبلوغا لحد الإعجاز في البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتحاذلها عن الوفاء بموجب الصحة الكاملة والإعجاز التام . على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة ، فإنها بما تشمله تشمل السنة والاجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضا بالمعنى الذي يريد المؤلف وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف

(٢) أى عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرها مما يبنى عليهما

(٣) أى عبث لا يطلبه الله تعالى . أى وقد طلب منهم الرجوع اليهما لرفع التنازع ، والرجوع الى ما يقتضى الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثا . الا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام : وهى أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعا وبطريقة كلية

(٤) وقد يقال ان التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف في أصول الدين . وتكفير بعضهم بعضا ، كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين

الآية ! والبيّنات هي الشريعة ، فلولا أنها لا تقتضى الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم : من بعد كذا ، ولكان لهم فيها أبلغ العذر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : ( وأن هذا صراط مستقيم فاتبعوه ولا تتبعوا السبل ففرق بكم عن سبيله ) فبين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام في جملة الشريعة وتفصيلها . وقال تعالى : ( كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) ولا يكون حاكما بينهم الا مع كونه قولا واحداً فصلاً بين المختلفين . وقال : ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً - الآية الى قوله : ولا تفرقوا فيه ) ثم ذكر بنى إسرائيل وحذر الأمة أن يأخذوا بسنتهم ، فقال : ( وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ) وقال تعالى : ( ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ، وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لئى شقاق بعيد ) ، والآيات فى ذم الاختلاف والأمر بالرجوع الى الشريعة كثير كله قاطع فى أنها لا اختلاف فيها ، وإنما هى على ما أخذ واحد وقول واحد . قال المزي صاحب الشافعى : ذم الله الاختلاف وأمر عنده بالرجوع الى الكتاب والسنة

( والثانى ) أن عامة (١) أهل الشريعة أثبتوا فى القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ

نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف . ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذى ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله ! فقوله : ( والبيّنات هي الشريعة ) نقول : بل أخص . فلا ينتج المطلوب

(١) لم يخالف الا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين فى وقوعه فى شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظى ، لأنه يسميه تخصيصاً . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشمعونية من اليهود ، ذهبوا الى امتناعه عقلاً وسمعا . والعناية منهم الى امتناعه سمعا . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهاني فيجزونه عقلاً وسمعا ، واعترفوا بنبوته سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك (١٢١)

على الجملة ، وحذروا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال ، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والفرض خلافه ، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ — من غير نص قاطع فيه — فائدة<sup>(١)</sup> ، وليكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجنى ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً ، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكن هذا كله باطل باجماع . فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة . وهكذا القول في كل دليل مع معارضه ، كالعموم<sup>(٢)</sup> والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، وما أشبه<sup>(٣)</sup>

ذلك ، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى إليه مثله ( والثالث ) أنه لو كان في الشريعة مسأغٌ للخلاف لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق ؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكاف مطلوبٌ بمقتضاها ، أو لا ، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعلْ » ، « لا تفعلْ » لمكاف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثاني باطل ، لأنه خلاف<sup>(٤)</sup>

(١) أى لما كان هناك مقتضى للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط

(٢) أى فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً

(٣) أى كالترجيح بين الأدلة المتعارضة

(٤) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليين ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوبٌ بضد ذلك مثلاً . وقوله ( وكذا الثالث ) أى يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض انهما مقصودان معاً للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله ( فلم يبق إلا الأول ) أى لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول ، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلا الأول  
فيلزم منه ما تقدم

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين

لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لا قولان ، لأنه إذا انصرف كل  
دليل الى جهة لم يكن ثمَّ اختلاف . وهو المطلوب

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا  
لم يمكن الجمع ، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً<sup>(١)</sup> من غير نظر  
في ترجيحه على الآخر . والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح  
جملة ، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا لصحة  
وقوع التعارض في الشريعة ، لكن ذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والخامس) أنه شيء لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدتهما  
الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده ، لأنه إذا قال<sup>(٢)</sup> في الشيء الواحد : « افعل »

(١) لأنه إنما يصح أن يعتمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافا إذا كان  
الاختلاف أصلا في الدين ، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد  
علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما  
أفرده هذا الدليل الرابع ، مع إمكان دخوله في قوله ( وما أشبه ذلك ) كما أشرنا  
إليه . وإن كان يبان في قوله ( إذ لا فائدة فيه ) هو البيان السابق بعينه . ولو صور  
الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين  
جزافا بدون نظر في طرق ترجيحه ؛ والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر  
في الترجيح ، ويصح أخذ أحد الدليلين جزافا ، لكان لأفراد الترجيح بدليل  
رابع وجه ، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجنى له  
ثمرة والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف  
أصلا في الدين . ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

(٢) هذا ليس بعيدا عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف  
بما لا يطاق . غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وانه لا يتأتى له أن يفهم المكلف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، ورد الشبه في ذلك ١٢٣

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للمكاف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها الى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة :

( فان قيل ) : إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضى وقوعه في الشريعة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إنزال المتشابهات <sup>(١)</sup> ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك . هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع ، ووضع الشارع لها مقصود له ، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالآلات فقد جعل سبيلاً الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع <sup>(٢)</sup> مجال الاختلاف جملة

« ومنها » الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً ، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية <sup>(٣)</sup> وغير قياسية ، بحيث يظهر بينها التعارض به ويكون حينئذ خلافاً في الأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الرجوع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصوير والتقرير لا غير ، لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأساً . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعنى فيكون عبثاً ، وهذه جهة أخرى لابطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث وهذا ما يفيد قوله ( لم يتحصل مقصوده ) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحاً نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا اليه

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية . وقوله ( ومنها الأمور الاجتهادية ) هي المتشابهات الاضافية

(٢) لعل الصواب ( وضع ) بالواو والضاد ، كما يدل عليه السياق والسباق

(٣) كما ذكره في معارضات القياس كقول الحنفى مسح الرأس مسح ، فلا يكرر ،

كمسح الخف . فيقول الشافعى : مسح الرأس ركن ، فيكرر ، كالغسل

ومجال<sup>(١)</sup> الاجتهاد لماقصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظر ليجتهدوا فيثابوا على ذلك . ولذلك نبه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجره وإن أصاب فله أجران<sup>(٢)</sup> » فهذا موضع آخر من وضع الخلاف ، بسبب وضع محاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا<sup>(٣)</sup> : هل كل مجتهد مصيب ؟ أم المصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مساغا في الشريعة على الجملة . وأيضا فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب ، وإن الاختلاف حق ، وأنه غير منكر ولا محذور في الشريعة ، وأيضا فطائفة<sup>(٤)</sup> من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان ،

(١) أي فوضعه للشريعة مراعيًا فيها شرعية القياس ، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الانظار ، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصودا له . فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد ( فهذا موضع آخر الخ )

(٢) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود  
(٣) رأى الغزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لانصر فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد . والمختار أن الحق واحد ، من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ . وهو مأجور أيضا . وهو رأى الأئمة الأربعة أي حنيفة ومالك والشافعي وأحمدوا كثر الفقهاء  
(٤) قال في التحرير : والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية . إنما هو في الظاهر فقط ، لاني نفس الأمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين . وبهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية : لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقيا وفي نفس الأمر . قال الشافعي : لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يشبه الآخر ، من غير جهة الخصوص والعموم . والاجمال والتفسير ، الاعلى وجه النسخ . وحكى الماوردي والرويانى عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع . وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد



في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، ورد الشبه في ذلك ١٢٥

وتجوز ذلك عندهم مستند الى أصل شرعي في الاختلاف  
وطائفة أيضا رأوا أن قول الصحابي حجة ، فكل قول صحابي وإن عارضه قول  
صحابي آخر كل واحد منهما حجة ، ولم يكف في كل واحد منهما متمسك . وقد  
نقل هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم  
اقتديتم اهتديتم <sup>(١)</sup> » فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا  
وقال القاسم بن محمد : لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم  
في أعمالهم ، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة ، ورأى أن  
خيرا منه قد عمله . وعنه أيضا : أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء  
ومثل معناه مروى عن عمر بن عبد العزيز ، قال : ما يسرني أن لي باختلافهم  
حُمرَ النعم : قال القاسم : لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن  
أصحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قول واحد كان الناس في ضيق .  
وإنهم أمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة . وقال بمثل  
ذلك جماعة من العلماء ،

وأيا فان أقوال العلماء بالنسبة الى المقلدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل  
واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء <sup>(٢)</sup> وهو من ذلك في سعة . وقد  
قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضد  
حكم الآخر ولم يكن <sup>(٣)</sup> ثم ترجيح فله الخيرة في العمل بإيها شاء ، لأنهما صارا

(١) تقدم ( ج ٤ - ص ٧٦ )

(٢) أي ولا يلزمه البحث عن مرجح ، ولا التعرف عن الأفضل . ومقابلة أن  
تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد . وسيأتي له المبحث مستوفى -  
يعنى وهذا يؤيد اشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة ، وكان  
ما يترتب عليه من الخلاف مفيدا في الشريعة .

(٣) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات  
الترجيح بين الأدلة المتعارضة فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز

بالنسبة اليه كخصال الكفارة . والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة  
فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة ، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف  
يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه ، بدليل وقوعه في الفروع من  
لدى زمان الصحابة الى زماننا

( فالجواب ) أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب  
هذه المسألة ، فإنها من المواضع المخيلة

أما مسألة التشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد  
الاختلاف شرعاً <sup>(١)</sup> لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده .  
وكونها <sup>(٢)</sup> قد وضعت ( لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ )  
لانظر فيه ، فقد قال تعالى : ( وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ . وَلَذَلِكَ  
خَلَقَهُمْ ) فترق بين الوضع القدرى <sup>(٣)</sup> الذى لا حجة فيه للعبد — وهو الموضوع  
على وفق الإرادة التى لا مرد لها — وبين الوضع الشرعى الذى لا يستلزم وفق  
المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير .  
ونسب أيضا الى أبى على وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقطان فيطلب  
الحكم من موضع آخر

(١) أى من حيث التشريع والارادة الأمرية

(٢) أى وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس  
محل البحث ومجال النظر ، بل هو مقام أحر تشير إليه آية ( ليهلك من هلك ) الخ  
لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للأمر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى  
هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الارادة القدرية .  
(٣) أى الراجع الى ارادة التكوين الذى تشير اليه الايتان ، وليس للعبد أن يتعلل  
به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع الذى يلزمه الأمر فيما يطلب شرعا  
والنهى فيما ينهى عنه شرعا بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الارادة وبين الأمر  
والنهى ، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الامر والنهى

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، ورد الشبه في ذلك ١٢٧

الإرادة . وقد قال تعالى : ( هدى<sup>(١)</sup> للمتقين ) وقال : ( يضلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً ) ومر بيانه في كتاب الأوامر ، فمسألة المتشابهات من الثاني<sup>(٢)</sup> لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعا<sup>(٣)</sup> بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات عاموها أو لم يعلموها ، وأن الزائغين هم المخطئون . فليس في المسألة الأمر<sup>(٤)</sup> واحد ، لا أمران ولا ثلاثة ، فإذا لم يكن إنزال المتشابهة علماً للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضا لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطئ<sup>(٥)</sup> ، بل كان يكون الجميع مصيبين ، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة ، لأنه قد تقدم ان الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع ، وأن

(١) اجتمع في هذه الآية الوضعان القدرى والشرعى معا . وصدر الآية بعدهما في الوضع القدرى لا غير لأن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعا . ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لاعتراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلا وعنادا سببا في زيادة ضلالهم ، لأنهم كانوا مهديين فأضلهم

(٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله ( وقد قال تعالى : هدى للمتقين

الخ ) وقوله ( لا من الأول ) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل

(٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع

(٤) وهو طلب الايمان به من الجميع

(٥) أى راسخ فى العلم وزائع . يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين . وإنما عبر

بالإصابة والخطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله ( ومعلوم أن الراسخين

الخ ) وعليه فلا يقال ان هذا الجواب ضعيف ، لانه يؤول إلى أن الاعتراض بنى

على مذهب المصوبة ، والجواب بنى على مذهب المخطئة ، ومثله لا يعتد به جوابا

حاسما للاشكال فقوله ( فلما كانوا منقسمين إلى مصيب الخ ) أى كما تقتضيه الآية

الكريمة

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطئ ، دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة الى نمط التشابه ، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين ، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال استفراغ الوسع ، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولا . وان قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الاصابة عندهم إضافية لاحقيقية<sup>(١)</sup> ، فلو كان الاختلاف سائفاً على الإطلاق<sup>(٢)</sup> لكان فيه حجة . وليس كذلك

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي الا قول واحد ، غير أنه إضافي ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وإنما الجميع محوّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد ، ومن هناك لا تجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معاً<sup>(٣)</sup> أصلاً ، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه

(١) أي ولو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

(٢) أي بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

(٣) كما قرره الأصوليون في مسألة ( لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد ) لانه ان حصل تعارض جمع ، أو رجح والا وقف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٢٩

وقد مر<sup>(١)</sup> جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الزاهبون الى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ، لافي نفس الأمر ، فالأمر على ما قالوه جائز ، ولكن لا يقضى ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة . وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتج من يفهم الشريعة ، لورود ما تقدم من الأدلة عليه ، ولا أظن أن أحدا منهم يقوله

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين : « أحدهما » أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث ، على أنه مطعون في سنده ، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظان القطع « والثاني » على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم ، أي أن من استند الى قول أحدهم فمصيب من حيث قلّد أحد المجتهدين . لا أن كل واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة الى كل<sup>(٢)</sup> واحد . فإن هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال : ليس في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق في واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ فقال : هذا لا يكون قولان مختلفين صوابين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضي اسمعيل : إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) جواب عن قوله (وأيضاً فالقائلون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب ، وهو أن الإصابة إضافية لاحتمالية ، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده الى قول غيره (٢) أي بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما - ، في المجتهدين

توسعةً في اجتهاد الرأي ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلّفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هذا حسن جدا . وأيضا فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم (١) . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، وإنما جاءت حكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم عامّا في الأصول والفروع ، حسما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة . فلما جاءتهم مواضع الاشتباه واكلوا ما لم يتعلق به عمل الى علمه على مقتضى قوله : ( والرّاسخون في العلم يقولون آمنا به ) ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد كملت ، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة ، فتحروا أقرب الوجوه عندهم الى أنه المقصود الشرعى ؛ والفطرُ والأنظار تختلف ، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها — وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها ، ومواضع الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها ، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحرى الصواب الاختلاف سهل على من بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك — والله أعلم — قال عمر بن عبد العزيز : ما يسرُّني أن لي باختلافهم حمرَ النعم . وقال : ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلماء بالنسبة الى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ، ومصادفة العاصم المفتي ، فتعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد ، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا ، ولا اتباع أحدهما

(١) أى من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٣١

من غير اجتهاد ولا ترجيح ، كذلك لا يحوز للعامى اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح . وقولُ مَنْ قال « إذا تعارضا عليه تحيّر » غير صحيح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر ، وقد مر فيه آنفاً « والثاني » ما تقدم من الأصل الشرعي ، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، وتخييره بين القولين تقضٌ لذلك الأصل ، وهو غير جائز ، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية في الجملة ، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلٌ كل حكم وحكمته . وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلًا تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته ، اعتقادا ، وقولا ، وعملا . فلا يكون متبعا لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهوات في الاختيار ، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر في الكتاب المستظهر للغزالي . فثبت (١) أنه لا اختلاف في أصل الشريعة ، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع اليه مقصودا من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى ما يتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أن نفي الاختلاف في الشريعة وذمّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها ، إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف ، وذلك معلوم بالبطلان فما أدى اليه مثله

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة ( يحمل على الاختلاف في أصل الدين لاني فروعه ) الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحدا واحدا رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نفي الاختلاف جار على الإطلاق في الاصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله آنفاً ( فكان ذلك عندهم عاما في الاصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر الخ )

## فصل

وعلى هذا الأصل ينبغي قواعد : (منها) <sup>(١)</sup> أنه ليس للمقلد <sup>(٢)</sup> أن

(١) أى متى ثبت الأصل المتقدم . وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد ، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير ، لأنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد . إلا أن هذا الموضوع نفسه تقدم له في معارضة المسألة ، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد ، لكنه بسط الكلام عليه في هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية (وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة . وهذا هو رأى أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مخالفين لرأى القاضي أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير سواء أ تساوا أم تفاضلوا . واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول ، وكان فيهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولو كان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره . قال الآمدي في نهاية المسألة : ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى اه . والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بازاء موضوع المؤاف . فان غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استثناء أى صحابي شاء ، أما إذا ذهب إلى صحابين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس في هذا الدليل ما يدل على التخيير فيه ، وهو الذى يتكلم فيه المؤلف . ويبرهن على عدم جوازه ، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه . فلا يأتى فيه دليل القاضى ومن معه ، ولبس محل إجماع الصحابة ، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدي إن مذهب الخصوم أولى « ويتم للمؤلف مطلوبه

(٢) التقليد قبول رأى من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالاجماع ، ورجوع القاضى إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام إجماعا فهي حجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إليها تقليدا . والمفتى في اصطلاحهم هو المجتهد . وقد يطلق على من يعرف الاحكام الشرعية ويتصدى لاجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهدا



يتخير<sup>(١)</sup> في الخلاف ؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد . فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة اليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال الكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه ، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقواه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابي كالنجوم<sup>(٢)</sup> » وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتى صحابياً أو غيره فقلده فيما أفته به فيما له أو عليه . وأما إذا تعارض عنده قولاً مفتين فالحق أن يقال : ليس بداخل تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع للدليل عنده يقتضى ضد ما يقتضيه دليل صاحبه ، فهما صاحباً دليلين متضادين ، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى ، وقد مر مافيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها . وإيضاً فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد . ولو جاز تحكيم<sup>(٣)</sup> التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم

(١) في المسألة ثمانية أقوال : والتخير لأكثر أصحاب الشافعي والشيروزي والخطيب والبغدادي والقاضي . والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف وبالغ في اثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعاني كما يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكاني . وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في التبصرة ، فإن به فصولاً ممتعة جداً في هذا الموضوع وهي على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا . وفي فتاوى الشيخ عايش في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقضاء في هذا الموضوع

(٢) تقدم ( ج ٤ - ص ٧٦ )

(٣) أى فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين . وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني . ومن يدعى الفرق عليه البيان . على أن القراني نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرحون في التبصرة في الركن الثاني من أركان القضاء ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع

وهو باطل بالإجماع وأيضاً فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة ، وهو قوله تعالى : ( فإن تنازعتم في شئ ، فردوه إلى الله والرسول ) وهذا المقلد قد تنازع في مسأله مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول ، وهو الرجوع إلى الأدلة <sup>(١)</sup> الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة . فاخياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاف للرجوع إلى الله والرسول . وهذه الآية <sup>(٢)</sup> نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : ( ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك ) الآية <sup>(٣)</sup> ! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله : « أصحابي كالنجوم » وأيضاً فإن ذلك يفضى إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعى ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل . وأيضاً فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمسكف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل ، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مستقلاً للتكليف لا يقال : إذا اختلفا فقلد أحدهما قبل لقاء الآخر جاز <sup>(٤)</sup> فكذلك بعد لقاءه ،

والاجتماع طردى

لأننا نقول : كلاً ، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل ، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضة بعد البحث عليه جازله العمل . أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطلع عليهما المجتهد . ولقد

(١) وهى الترجيح هنا

(٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى ، إلا أنهما مشتركتان في نوع السبب . فعليك بالرجوع لكتب التفسير (٤) أى بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره ، كما هو مذهب القاضى

أبى بكر ومن معه للدليل السابق

أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مقيد  
لأطلاق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً  
لمقتضى الدليل في العمل المذكور ، لا قاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخيير  
على الجملة ، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقود ههنا ، واتباع الهوى ممنوع  
فلا بد من هذا القصد . وفي هذا الاعتذار ما فيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد  
الدليلين عن غير ترجيح محال ، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح  
فلا يكون هنالك متبعا إلا هواه

### فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه  
أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال ، اتباعاً لغرضه<sup>(١)</sup> وشهوته ، أو لغرض  
ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص  
المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة ، وذلك فيما لا يتعلق بفصل قضية وفيما يتعلق به ذلك  
فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته  
أو عاداته ففيه من المعاييب ما تقدم . وحكى عياض في المدارك قال موسى بن معاوية  
كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهلول : ما أقدمك ؟  
قال : نازلة ، رجل ظلمه السلطان فأخفيتهُ وحلفت بالطلاق ثلاثاً ما أخفيتهُ . قال  
له البهلول : مالك يقول إنه يحنث<sup>(٢)</sup> في زوجته . فقال السائل : وأنا قد سمعته

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً وجعلوه متجراً ، حتى كتب  
بعض المؤلفين في فقه الشافعية مانصه ( نحن مع الدراهم كثرة وقلة )

(٢) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الإيمان إذا  
كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده ، حتى أن الأب والأخ  
مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الإيمان ، ولو تحقق الحالف حصول  
ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد إكراها ، وإن كان يطلب منه

يقول وإنما أردت غير هذا . فقال : ما عندي غير ماتسمع . قال فتردد إليه ثلاثاً كل ذلك يقول له البهلول قوله الأول . فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال : يا بن فلان ! ما أنصفتم الناس ، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم : « قال مالك » . « قال مالك » . فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحسنُ يقول : لاحت عليه في يمينه فقتال السائل : الله أكبر ، قُلِّدْهَا <sup>(١)</sup> الحسن أو كما قال .

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفي المَوَازِيَةِ كتب عمر بن الخطاب : لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلف عليك أمرُك . قال ابن المواز : لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل ، وقد كره مالك ذلك ولم يجوزه لأحد . وذلك عندي أن يقضى بقضاء بعض من مضى ، ثم يقضى في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه ، وهو أيضاً من قول من مضى . وهو في أمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضى على هذا بفتيا قوم ويقضى في مثله بعينه على قوم بخلافه بفتيا قوم آخرين إلا فعل . فهذا ما قد عابه من مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً . وما قاله صواب ؛ فإن القصد من نصب الحكم رفع التشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق التهمة للحاكم . وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌ لهذا كله

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى ابن يحيى ، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء ، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميع أهل الشورى ، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم ، اليمين شرعا — ندبا أو وجوبا على الخلاف — لأجل سلامة ذلك الغير . ومحل الحنث إذا يكن ( ابن فلان ) هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه ، ولا حنث في اليمين . وهذا رأى مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه ، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها في عنقه كالقلادة ، أى أنه هو المسئول عنها ولست مسئولا فأعمل بقوله والعهد عليه . وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته .

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل والتحرير تبعاً للهوى ١٣٧

وردفته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشيء ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف إليه رسوله وعرفه بقوله قلق منه ، وركب من فوره إلى يحيى ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع ، وسوف أقضى له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتفعل ذلك صدقاً ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيّجتَ غيظي ؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله ، متخيراً في الأقوال . فأما إذ صرت تتبع الهوى وتتقضى برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به ، ولا في إن رضيته منك ، فاستعف من ذلك فإنه أستر لك ، وإلا رفعتُ في عزلك . فرفع يستعفي فعزل وقصة محمد بن يحيى ابن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورة ، ذكرها عياض ، وكانت مما غَضَّ من منصبه . وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشورى لأشياء نُقمت عليه ، وسجّل بسخطه القاضي حبيب بن زياد ، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته ، وأن لا يفتى أحداً ، فأقام على ذلك وقتاً ؛ ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشّرٍ من أحباس المرضى بقرطبة بعدوة النهر ، فشكا إلى القاضي ابن بَقيٍّ أمره وضرورته إليه ، لمقابلته مُتَرَهَةً وتأذيه برؤيتهم أو أن تطلعه من علائيه ، فقال له ابن بَقيٍّ : لا حيلة عندي فيه ، وهو أولى أن يحاط بجرمة الحبس . فقال له : فتكلم مع الفقهاء فيه ، وعرفهم رغبتى وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلعلمهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة . فتكلم ابن بَقيٍّ معهم ، فلم يجعلوا إليه سبيلاً . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم . فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمةٌ ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده . وبلغ ابن لبابة هذا الخبر ، فرفع إلى الناصر يفضُّ من أصحابه الفقهاء ، ويقول : إنهم حجروا عليه واسعاً ، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلدها وناظر أصحابه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر ، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى ، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة ، فاجتمع القاضي والفقهاء ، وجاء ابن لبابة آخرهم ، وعرفهم القاضي ابن بَقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها .

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبس عن وجهه . وابن لبابة ساكت فقال له القاضي : ما تقول أنت يا أبا عبد الله : قال أما قول إمامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء . وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون<sup>(١)</sup> الحبس أصلاً ، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة ؛ وإذ بأمر المؤمنين من الحاجة الى هذا المجسر ما به فما ينبغي أن يرد عنه ، وله في السنة فسحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق ، وأتخذ ذلك رأياً . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضوا عليه ، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه ، وهو رأى أمير المؤمنين ورأى الأئمة آبائه ؟ فقال له محمد بن يحيى : ناشدتم الله العظيم ، ألم تنزل بأحد منكم ملة بلغت بكم أن أخذتم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم ؟ قالوا : بلى . قال : فأمر المؤمنين أولى بذلك ، فخذوا به ما أخذكم ، وتعلقوا بقول من يوافق من العلماء ، فكلمهم قدوة . فسكتوا ، فقال للقاضي : أنه الى أمير المؤمنين فتياى . فكتب القاضي الى أمير المؤمنين بصورة المجلس ، وبقى مع أصحابه بمكاهم الى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد ابن يحيى بن لبابة ، وينفذ ذلك ويعوض المرضى من هذا المجسر بأملأكه بمنية عجب<sup>(٢)</sup> ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجسر . ثم جرى

(١) في كتاب البدائع في مذهب الحنفية : أنه ينبنى على الخلاف بين أى حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للدجاجين أو سقاية للسلبين لا تزول رقة العين عن ملكه عند أى حنيفة إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد الموت بأن قال : إذا مت فقد جعلت دارى مثلاً وقفاً على كذا ومثله اذا حكم به حاكم . أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم

(٢) في زيادات شارح القاموس في مادة منية مانصه ( والمنية بالكسر اسم لعدة قرى - الى أن قال : ومنية عجب بالاندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالاندلس سنة ٣٠٥ ) . فقوله في الجزء الثالث من الاعتصام في فصل أسباب الخلاف ( ويعوض من هذا المجسر بأملأكه ثمينة عجيبة ) لا يقتضى أن يكون هنا تحريف . بل

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خُطَّة الوثائق ، ليكون هو المتولى لعقد هذه المعاوضة . فهني بالولاية ، وأمضى القاضى الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا . فلم يزل ابن لبابة يتنلده خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضى عياض ذا كرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال : ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذى حل سجل السخطة إلى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه . أو كما قال

وذكر الباجى في كتاب « التبيين لسنن المهتدين » حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة ، قال : وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيهما شاء ، دون أن يخرج عنها ولا يميل<sup>(١)</sup> إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى في قضية بقول مالك ، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول ، لا لرأى تجدد له ، وإنما ذلك بحسب اختياره . قال : ولقد حدثنى من أوثقه أنه أكثرى جزءاً من أرض على الإشاعة ، ثم إن رجلاً آخر أكثرى باقى الأرض ، فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد ، فأفتى المكترى الثانى باحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة فى الإجازات . قال لى : فوردت من سفرى ؛ فسألت أولئك الفقهاء — وهم أهل حفظ فى المسائل وصالح فى الدين — عن مسألتى . فقالوا : ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتانى جميعهم بالشفعة ، فقضى لى بها ،

قوله ( وكانت عظيمة القدر الخ ) يقتضى أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهذه البلدة بالاندلس

(١) أى ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجع . إلا أنه يبقى الكلام فى معنى كون هذا نظراً واستدلالاً . وأى شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم ؛ مع قوله ( ولا يميل الخ )

قال وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذي لصديقي عليّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه . قال الباجي : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها « لعل فيها رواية ؟ » أو « لعل فيها رخصة » وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي ، وهذا مما لاخلاف بين المسلمين ممن يعتقد به في الاجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق ، رضى بذلك من رضيه ، وسخطه من سخطه ، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : ( وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ) الآية ! فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي . أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً ، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض ؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه ، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته ؟

هذا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن النقية <sup>(١)</sup> لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتي به أحداً . والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى . وأما المجتهد فهو أخرى بهذا الأمر

(١) المراد به غير المجتهد ، ممن يعرف أقوال المجتهدين . لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه . فالمجتهد من باب أولى



## فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة ، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم ، لا بمعنى مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر<sup>(١)</sup> ، بل في غير ذلك . فربما وقع الافتاء في المسألة بالمنع ، فيقال : لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها ، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع . وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتد متعمداً وما ليس بحجة حجة

حكى الخطابي في مسألة البتة المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال : إن الناس لما اختلفوا في الأشرطة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرموا ما أجمعوا على تحريمه وأبحنوا ما سواه . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ، قال : ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل لزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة<sup>(٢)</sup> على المختلفين من الأولين والآخرين . هذا مختصر ما قال . والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشبهه ، ويجعل القول الموافق حجة له ويدبرها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه ، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعده من أن يكون ممثلاً لأمر الشارع ، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه . ومن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال « وعدم التحجير على رأى واحد ، ويحتج في ذلك بما روى عن القاسم

(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول ، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر

(٢) أى وقد بينت فيما اختلفوا فيه : من مسكر غير العنب ، وأنواع الربا ، ونكاح المتعة . والصرف ، وغيرها . فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد حجرت واسعاً ، وملت بالناس إلى الحرج ، وما في الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله . ولكن تقرر منه ههنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله

وذلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكماً به ، أو مفتياً ، أو مقلداً عاملاً بما أفتاه به المفتي

( أما الأول ) فلا يصح على الإطلاق ، لأنه إن كان متخييراً أبلاً دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي . فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصم من آخرين فكذلك ، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك ، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة . وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفساد لا تنضبط بحصر . ومن ههنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد ، وحين فقد لم يكن بد من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاية قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان<sup>(١)</sup> ما وجدته ، ثم بمذهب فلان . فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفساد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذا معنى أوضح من إطناب فيه ( وأما الثاني ) فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث<sup>(٢)</sup> خارج عن القوانين . وهذا لا يجوز له

(١) هو ابن القاسم ، كما قاله الباجي

(٢) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما ، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والاثبات من القائل الآخر .

وقد زعم بعضهم باطلا أن اختلاف أهل العلم في الشيء، حجة على جوازه ١٤٣

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسباً بسطه أهل الأصول . وأيضاً فإن المفتي قد أقامه المستفتى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به . فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا

( وأما إن كان عامياً ) فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه ، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع . ولأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه ، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب ، فان العبد في تقلباته دائر بين لمتين لمة ملك ، ولمة شيطان . فهو مخير بحكم الابتلاء<sup>(١)</sup> في الميل مع أحد الجانبين ، وقد قال تعالى : ( ونفسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ) ( إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ) ( وهديناه النجدين ) . وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والاثبات<sup>(٢)</sup> . والهوى لا يعدوهما . فاذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له « أخرجني عن هوائى ودلني على اتباع الحق » فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « في مسألتك قولان ، فاختر لشهوتك أيهما شئت ؟ » فان معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينجيه من هذا أن يقول

وإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل ، والفرض خلافه . وهذا أولى من قوله ( وإن بلغها الخ ) لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والاثبات ، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد — إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين — من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً . فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة ، بل هو حينئذ قول واحد بالإباحة . على أن الإباحة هنا ليست معقولة ؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه ، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء — لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح . فليست تخيراً بين الفعل والترك

(١) أى لا بحكم التشريع ، وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير

(٢) أى طلب الفعل أو الترك

ما فعلت الا بقول عالم ، لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقييل ، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية ، وتسليط المفتي العامي على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رمي<sup>١</sup> في عماية وحهل بالشريعة ، وغش في النصيحة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

## فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع<sup>(١)</sup> رخص المذاهب ، وأنه إما يجوز الانتقال الى مذهب بكامله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فسلم . وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : ( بُعِثْتُ

(١) اختلفوا هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة ؟ وقال به جماعة ، وقال الأكترون لا يلزمه ، وبه قال احمد . أما إذا التزم مذهباً معيناً فلهم في ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل ؟ فمنعه بعضهم مطلقاً ، وأجازه بعضهم كذلك ، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل فقال احمد والمروزي : يفسق . وقال الأوزاعي : من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام . وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسير متبوع الرخص . وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال الى مذهب إلا بكامله : فتتبع الرخص فسق ، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حرج فيه على الصحيح ، ما لم يترتب عليه التلفيق ، وإلا منع ، فلا يصح جعل قوله ( وأنه إنما يجوز الانتقال الخ ) عطف تفسير ( من منع ) الا على قول ضعيف . وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضى أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله ( وأنه إنما يجوز الخ ) تفسيراً ، لأنه يكون تفسيراً للشئ بما هو أخص منه

(فصل خامس) وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يظنها من مواطن الضرورة ١٤٥

بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ<sup>(١)</sup> « يقتضى جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم ما فى هذا الكلام ، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهى بثابت من أصولها . فما قاله عين الدعوى . ثم نقول : تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس ، والشرعُ جاء بالنهاى عن اتباع الهوى . فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه ، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : ( فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، وإنما يرد إلى الشريعة وهى تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه ، لا الموافق للغرض

### فصل

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة ، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج<sup>(٢)</sup> عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح فى المذهب . فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر . ومحالٌ الضرورات معلومة من الشريعة ؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها خطأ فادش ، ودعوى غير مقبولة

(١) تمامه (ومن خالف سنى فليس منى) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره  
(٢) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص ، وهو مبنى على وجوب التزام مذهب معين فى كل واقعة ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكماله . وقد عرفت ما فيه

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة . ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل : ماتقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان - والضرورات تبيح المحظورات - من معاملة فقراء أهل البدو في سنى الجذب ، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ ، فاذا حل الأجل قالوا لغرمائهم : ما عندنا إلا الطعام فربما صدقوا في ذلك ، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم ، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقرهم ، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرتهم ، ولاحكام بالبادية أيضاً ، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع . فأجاب : إن أردت بما أشرت إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع<sup>(١)</sup> في المذهب ، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت . قال : ولست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه ؛ لأن الورع قل ، بل كاد يعدم ، والتحفظ على الديانات كذلك ، وكثرت الشهوات ، وكثر من يدعى العلم ويتجاسر على الفتوى فيه . فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع ، وهتكوا حجاب هيبة المذهب . وهذا من المفسدات<sup>(٢)</sup> التي لاخفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيعه على مالك مُنفِذه إلى الحاضرة ، ويقبض البائع الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز . فانظر : كيف لم يستجز - وهو المتفق على إمامته - الفتوى بغير مشهور المذهب ، ولا بغير ما يعرف منه ؛ بناء على

- (١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب
- (٢) لأنه يكون تحكما للهوى ، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته ، ولا يكون داخلاً تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته

قاعدة مصلحة ضرورية ، إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لأنحلت عرى المذهب ، بل جميع المذاهب ؛ لأن ماوجب للشئ ، وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التى ادعيت فى السؤال ليست بضرورة

### فصل

وقد أذكر هذا المعنى جملةً مما فى اتباع<sup>(١)</sup> رخص المذاهب من المفسد ، سوى ما تقدم ذكره فى تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل<sup>(٢)</sup> إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار شيئاً لا ينضبط<sup>(٣)</sup> ، وكترك<sup>(٤)</sup> ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك فى هذه الأمصار مجهولة ، وكأنخرام قانون السياسة الشرعية<sup>(٥)</sup> بترك الانضباط إلى

(١) راجع التحرير لابن للكمال فى الأصول فى باب التقليد . فقد أجاز تتبع رخص المذاهب . وقال شارحه : لكن ما نقل عن ابن عبد البر ( لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعاً ) إن صح احتاج الى جواب ، ويمكن أن يقال : لا نسلم صحة الإجماع فقد روى عن احمد عدم تفسيق متبوع الرخص فى رواية أخرى وعن أبى هريرة أنه لا يفسق

(٢) كما يقول الله تعالى ( فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الآية ! )

(٣) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد

(٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها فى

المذهب الاخر ، كما كان الحال فى ذلك الزمان . أما الا ن فقد ترتفع هذه المفسدة

(٥) وهى الطرق العادلة التى تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم .

وإهمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجزى أهل الفساد . ويندرج فيها كل

ما شرع لسياسة الناس وزجر المتعدين ، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص

أو صيانة الأنساب كحد الزنا . أو الأعراض كحد القذف ، والتعزير على السب ، أو

لصيانة الأموال كحد السرقة والحراقة ، أو لحفظ العقل كحد الخمر ، أو ما كان من

١٤٨ (فصل سابع) وقد قال بعضهم يجب الأخذ بأخف القولين طلبا لليسر في الدين

أمر معروف ، وكفضائه إلى القول بتفليق المذاهب على وجه يخرق<sup>(١)</sup> إجماعهم ،  
وغير ذلك من المفاصد التي يكثر تعدادها . ولولا خوف الاطالة والخروج عن الغرض  
لبسطت من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحمد لله

## فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المعنى مسألة أخرى وهي :

هل يجب الأخذ بأخف القولين ؟ أم بأثقلهما ؟<sup>(٢)</sup> واستدل لمن قال بالأخف

الأحكام للردع والتعزير : كجزاء الصيد للحرم ، وكفارة الظهار واليمين ، وهجر  
المرأة وضربها في النشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك ، وما يتصل  
بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالأرهاب والضرب والسجن ،  
وتمايل الشهود . وسؤالهم قبل مرتبة السؤال . وتفريق الشهود عند أداء الشهادة ،  
وتفريق المتهمين ، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر ، وهكذا من الأمور التي توصل  
إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البيئات وتوجيه الايمان . ولا يخفى أن  
القسم الأخير الذي قلنا فيه ( وما يتصل بذلك الخ ) مختلف فيه ، وإنما سيده سبيل  
المصالح المرسله أو شبيهه بها ، ففيه الخلاف باعتباره — وهو الذي ينبغي التعويل عليه —  
وعدم اعتباره . فاذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه وحكنا  
أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهى انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك  
ضابط للعدالة بين الناس . وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى الفوضى والمظالم فتضيع  
الحقوق وتعطل الحدود ويجترى أهل الفساد

(١) كما إذا قلد مالكا في عدم نقض الوضوء بالفهقة في الصلاة ، وأبا حنيفة في  
عدم النقض بمس الذكر ، وعلى ، فهذه صلاة تجمع منهما على فسادها : وكما إذا قلد  
أبا حنيفة في عدم النقض بلبس المرأة خاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعي في  
الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوءه باطل وصلاته كذلك ولكن تزوج بلا صداق  
ولا ربا ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن  
للواجب — كما قال المؤلف — الرجوع للدليل الشرعي لا غير ، سواء أفضى بالأخف أم



بقوله تعالى : ( يَرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ ) الآية ! وقوله : ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »<sup>(١)</sup> وقوله : « بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ »<sup>(٢)</sup> . وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل . ومن جهة القياس أن الله غني كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغنى أولى

والجواب عن هذا ما تقدم<sup>(٣)</sup> ، وهو أيضاً مؤد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة ، فإن التكليف كلها شاقة ثقيلة ، ولذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهي المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولا يقف عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فما أدى إليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن ، وفي المضار الحرمة . وهو أصل قرره في موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد<sup>(٤)</sup> وإذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم

بالأثقل . ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق

(١) تقدم ( ج ٢ - ص ٤٦ )

(٢) تقدم ( ج ٤ - ص ١٤٥ )

(٣) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها : واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها

(٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة

## فصل

فإن قيل <sup>(١)</sup>: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفة فيها روعى فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به <sup>(٢)</sup> الميراث ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الأحرام فإنه يتأدى مع الإمام مراعاة <sup>(٣)</sup> لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام إلى الثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة، مراعاة لقول من يجيز التنفل بأربع. بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلالتها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة <sup>(٤)</sup> المتفق على فساده، ويعالون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف. وهو مضاف لما تقرر في المسألة

- (١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة. ولكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة. وأفردنا هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق
- (٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد. ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف
- (٣) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة
- (٤) البيع بيعاً فاسداً مجتمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فإن فات مضى بالثمن فحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق الكل من المتبايعين، وهو يقوى النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه، فيمضى بالثمن نفسه

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فانه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة» وما قاله ظاهر، فان دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضى ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم<sup>(١)</sup>، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ ففهمهم من تأويل العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضى المنع ابتداء، ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضى رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول<sup>(٢)</sup> فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان<sup>(٣)</sup>، فليس

(١) أى فى أدلة أصل المسألة

(٢) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالأخر إنكار مقتضاها. وإلا فتح العبارة العكس

(٣) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله، لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعى نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعياً بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى. وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله. وهو تأويل قوى جداً كما ترى: وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها، إلا في الشاذ، كما في نذب التسمية للهالكى في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعى، وسيأتى في هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتى. نعم يوجد في مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبنى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذى هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جمعاً بين متنافيين ولا قولاً بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَنْ سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس ، وحكى لى بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأسيخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسى ، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي (١) للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن (٢) الباجى حكى خلافاً فى اعتبار الخلاف فى الأحكام . وذكر اعتباره عن الشيرازى . واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط . ولو قال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمى على تحريمه واختلفوا فى جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً . فكذلك إذا (٣) علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؛ لأمرين :

« أحدهما » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلب على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول : لو قال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمى على تحليله واختلفوا فى جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط . ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط . وهكذا كل (٤) مسألة تفرض على هذا الوجه

« والثانى » أنه ليس كل جائز واقعاً ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . لا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء . وأن شرب

(١) فى فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كإفعل المؤلف ؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية . كما قررنا به أمثله هنا ، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتى تقريراً يغير هذا (٢) أى وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة فى أصل المسألة بمراعاة الخلاف . (٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة فى هذا الموضوع بالاستنباط . وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع

(٤) أى سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم فى غيرها

الماء السخن يفسد الحج ، وأن المشى من غير نعل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال

فإن قال إنما أعنى ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبهة ، والأمثلة المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل

قيل : لم تُفصل أنت هذا التفصيل . وأيضاً فن طرق<sup>(١)</sup> الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه . ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم<sup>(٢)</sup> ، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى

واحتج المانعون بأن الخلاف<sup>(٣)</sup> متأخر عن تقرير<sup>(٤)</sup> الحكم ، والحكم

(١) أى من مسالك العلة الطرد والعكس . وهو المسمى بالدوران وقوله ( ونحوه ) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع والفرق بينهما ان الدوران يكون فى صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه . كالحرمة مع السكر فى العصير . فانه لما لم يكن مسكراً حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل . ولا تظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقلاء بالقبول فى ترتب الحكم عليه . فما فرقت به غير تام

(٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف ، فان المانع يمنع به باعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع ، لأنه بعد الوقوع صالح للعلة بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا ، وحمل كلاله على هذا أولى مما حملاه عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله ( لمعنى فيه ) لأنه لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه ، أما الجواب السابق فانه سلمه وقلنا انه سيقدره بنفسه فى المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك

(٣) أى الذى جعل علة للحكم

(٤) أى بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لا يجوز أن يتقدم على علته . قال الباجي : ذلك غير ممتنع ؛ كالأجماع ، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا . وأيضاً فمعنى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يتقدم على علته . والجواب عن كلام الباجي أن الاجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل<sup>(١)</sup> الحكم . وقوله « إن معنى قولنا مختلف فيه كذا » هي عين<sup>(٢)</sup> الدعوى

## فصل

﴿ ومن القواعد المبينة على هذه المسألة ﴾ أن يقال : هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك<sup>(٣)</sup> ؟ أم لا ؟ أما في ترك العمل بهما معا مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما ، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح .

(١) أى أن الحكم الذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذاً من الأدلة ، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف : فإنه غير الحكم المتقدم ، والخلاف علة في هذا الحكم الطارىء : فمثلا التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزاء وعديه . فبعد الوقوع يقول الثانى بانتمادى مراعاة للقول بالاجزاء ، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه

(٢) لعل صوابه ( غير الدعوى ) لأن الدعوى أن الحكم الذى تقررره إنما جاء بسبب الخلاف ، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد وونه محلاً للاجتهاد

(٣) أى عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع ، فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات ، كما قال ابن العربى : القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية . بل يجيب العطف على المرجوح بحسب مرتبته ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام ( واحتجى منه ياسودة ) وهذا مستند مالك فيما كره أكله ، فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل ، وأعلى المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكراهة

وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الاختلاف في الشريعة . وقد مر إبطاله . وهكذا يجرى الحكم في المقلد بالنسبة الى تعارض المجتهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الاثبات في أحدها والنفي في الآخر ، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الاثبات

وبيانه أن نقول : لا تخلو أفعال<sup>(١)</sup> المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب<sup>(٢)</sup> من الشارع أو لا . فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة<sup>(٣)</sup> الى خطاب الشارع

(١) سواء أ كانت أفعال القلوب أم الجوارح ، ليشمل المعتقدات ، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد البتة ، فانها إنما تظهر في المعتقدات

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال . فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص ، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لا وجود له ، وإما أن يكون من مرتبة العفو . وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوصة وغير منصوصة فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها ، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد

(٣) قال في التحرير وشرحه : نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الاباحة الأصلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال في المنهاج : من الأدلة المقبولة فتد الدليل بعد التفحص البايغ ، فيغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل . وقال العضد شارح ابن الحاجب : لا نسلم بطلان خلو وقائع

بالعفو أو غيره . وان أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد البتة فهو قسم المتشابهات : وان ظهر فتارة يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعي . فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات ، وليس محلاً للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات : لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عند مخطئ قطعاً . وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن<sup>(١)</sup> يقصد الشارع معارضه أو لا ، فليس من الواضحات باطلاق ، بل بالاضافة إلى ماهو أخفى منه ؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ماهو أوضح منه . لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف ، حتى تنتهي<sup>(٢)</sup> إما إلى العلم وإما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين ، وتارة لا يقوى ؛ فإن لم يقو<sup>(٣)</sup> رجع إلى قسم المتشابهات ، والمقدم من حكم وان التزم فالأقيسة والعمومات تأخذها . أي فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسله ، وإن سلم أنها لا تكفي فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة . وهو معنى التخيير . وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارس في الترمذي وابن ماجه ( وما سكت عنه فهو مما عفا عنه ) وبالجملة فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالأباحة أو المنع أو الوقف ، ولكل دليله وحجته . تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(١) هذه العبارة بدل من لفظ ( احتمال ) والاحتمال بمعنى التردد حيث أنه لا بمعنى أحد الأمرين . فاذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة ( أولاً )

(٢) أي إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون . وهو واضح مادامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فاذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن الفرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبي ، وأنه من مراتب الظنون . وأن قصد الشارع فيه ظاهر ، إلا أنه غير قطعي . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى



عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه ؛ وإن قوى في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدين ، وهو الواضح الاضافى بالنسبة اليه في نفسه و بالنسبة إلى أنظار المجتهدين ؛ فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقه في النفي أو في الاثبات إن قلنا إن كل مجتهد متصيب ؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح ، وإلا فعدور

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والاثبات ؛ إذ لو لم يتعارض لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات ، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً ، وأن الاضافى إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين ، وعند بعض من الطرف الآخر . وربما جعله بعض<sup>(١)</sup> الناس من قسم المتشابهات ، فهو غير مستقر في نفسه ، فذلك صار إضافياً لتفاوت<sup>(٢)</sup> مراتب الظنون في القوة

الجهتين ، الذى معناه أن النفي والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات . وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذى قال فيه ( فإن لم يظهر له قصد ألبته في النفي والاثبات فهو قسم المتشابهات ؟ ) لافارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والاثبات يساوى قوله هنا ( لم يتقوى في إحدى الجهتين ) أى فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال : الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقى الذى لم يجعل سبيل الى فهم معناه ، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده : والثانى الاضافى ، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله في مقابله ( وهو الواضح الاضافى في نفسه و بالنسبة الى انظار المجتهدين ) الذى يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة الى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ما قلنا حتى يتدفع التناقض

(١) أى وهو من لم يظهر له قرينه من أحد الطرفين

(٢) تعليل كونه واضحاً اضافياً بتفاوت مراتب الظنون لتعليل واضح . وكذا بناء التشابه عليه ، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره ، فيجىء التشابه

والضعف . ويجرى مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتٌ ضد الآخر فيه ، فثبوت العلم مع نفيه تقيضان ، كوقوع التكليف وعدمه ، وكالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع الندب أو الاباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك <sup>(١)</sup>

وهذا الأصل واضح في نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتحرر فيه ان شاء الله

فمن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر ، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء ، والسماك في الماء ، وعلى جواز بيع الحبة التي حشوها مغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث ، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري ، فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتبارهما لكثرة <sup>(٢)</sup> في الأول وقلته مع عدم <sup>(٣)</sup> الانفكاك عنه في الثاني . فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة <sup>(٤)</sup> ، ومن منع مال إلى الجانب الآخر

(١) كالأمر والنهي ، والصحة والفساد ، والشرط والمانع ، وهكذا من المتقابلات المتضادة ، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والاثبات

(٢) أي مع إمكان الانفكاك عنه

(٣) أي أنه لا يتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى ، مع تفاهة الضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه . وما بينهما ما فقد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين في وصف ، فجاء الاختلاف

(٤) ولم يقل ( عدم الانفكاك ) لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه فإنه إلى الوضوح أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض وعلى الزكاة في النقدين<sup>(١)</sup> فصار الحلى المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين ، فذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته ، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحال دائراً بينهما ، فوقع الخلاف فيه . واتفقوا على أن الحر يملك ، وأن البهيمة لا تملك ، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين . واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلى بتيممه ، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة ، وما بين ذلك<sup>(٢)</sup> دائر بين الطرفين ، فاختلفوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع ، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة . وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق ، فإن سكتوا<sup>(٣)</sup> من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين فذلك اختلفوا فيه . والمبتدع بما لا يتضمن كفراً من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن<sup>(٤)</sup> كفراً من الأمة ، وبما اقتضى كفراً مصرحاً

(١) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثنية بخلقتهما . والعروض فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلى فأخذ وصفا واحداً من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة ، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثنية ، فجاء فيه الخلاف

(٢) أى من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء

(٣) أى وكان ذلك قبل استقرار المذاهب ، أى كان في العصر الذى فيه البحث

عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً إذ لاعادة

بانكاره حينئذ ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً . أما قبل ذلك فالعادة الانكار عند

عدم الموافقة ، فجاء الخلاف ، فالشافعى يقول : ( لا هو إجماع ولا هو حجة ) والجمهور

إجماع أو حجة وليس باجماع قطعى ، والجباى اجماع بشرط انقراض العصر

(٤) كالاتباع في الفروع التى ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة .

فهذا باتفاق ليس بكفر

به <sup>(١)</sup> ليس من الأمة ، فالوسط <sup>(٢)</sup> مختلف فيه : هل هو من الأمة أم لا؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن البارئ تعالى موصوف بأوصاف الكمال باطلاق ، وعلى أنه منزله عن النقائص باطلاق ، واختلفوا في اضافة أمور <sup>(٣)</sup> اليه بناء على أنها كمال ، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها نقائص ، وفي عدم إضافة أمور اليه بناء على أن عدم الاضافة كمال . أو إضافتها بناء على أن الاضافة اليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين ، فحصل الاشكال والتردد . ولعلك لا تجد خلافا واقعاً بين العقلاء معتداً به في العقليات أو في النقليات لامبنياء على الظن ولا على القطع إلا دائراً بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف

## فصل

و بأحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال : ( يا عبد الله

(١) كفلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون ان عليا الآله الاكبر ، والحسنان ابنا الله ، وجمعفر اله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق

(٢) وهو المبتدع بما يتضمن كفوفاً بغير تصريح ، كالمجسمة ومنكرى الشفاعة فهذا يختلف فيه بالكفير وعدمه

(٣) أى من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات . وقوله ( وفي عدم اضافة أمور النخ ) أى كالافعال التى تعتبر شرورا ، فبعضهم يضيفها اليه لانه لا فاعل الا هو ، ولا تعتبر شرورا الا بنسبتها للعبد . والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال فى ذلك . فلا تكرر فى العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابن مسعود ! قلت : لبيك يا رسول الله ! قال : أتدري أيُّ الناس أعلمُ ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : أعلمُ الناس أبصرهم بالحق إذا اختلف الناس وإن كان مقصراً في العمل ، وإن كان يزحف في استه (١) « فهذا تنبيه (٢) على المعرفة بمواقع الخلاف

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف . فعن قتادة : من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه \* وعن هشام بن عبيد الله الرازي : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء ، ومن لم يعرف اختلاف (٣) الفقهاء فليس بفقير ☆ وعن عطاء : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك رد (٤) من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه . وعن أيوب السختياني وابن عيينة : أجسر (٥) الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء . زاد أيوب : وأمسكُ الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . قيل له : اختلف أهل الرأي ؟ قال : لا ، اختلف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناس والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف (١) ذكره بطوله في مجمع الزوائد وقال : رواه الطبراني في الاوسط والصغير ، وفيه عقيل بن الجعد ، قال البخاري : منكر الحديث (٢) لان هذه الدرجة الفضلى انما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون الا بمعرفة مواقع الاختلاف ، فصح أنه تحريض على هذه المعرفة (٣) أي المبنى على اختلاف أدلتهم لانه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل (٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان ماني يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه ، فاذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه جيج ، فلا يأخذ ضعيفا ويترك قويا . أما شبه العاصم فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف ، إن كان مثله يصح له أن يفتي ، وفيه الخلاف المشهور (٥) يوضح ما قبله

الاختلاف أن يفتى ، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب الي . وعن سعيد بن أبي عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً . وعن قبيصة بن عقبة : لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس وكلام الناس هنا كثير ، وحاصله معرفة مواقع الخلاف ، لا حفظ مجرد الخلاف . ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر ، فلا بد منه لكل مجتهد . وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمأزرى وغيره

### ﴿ المسألة الخامسة <sup>(١)</sup> ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن <sup>(٢)</sup> اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً <sup>(٣)</sup> خاصة والدليل على <sup>(٤)</sup> عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات

- (١) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية ، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد ، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه . ولو ذكر تاعقبا لكان وجود صنعا حتى لا يتوهم معارضتهما لها
- (٢) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتي البحث معه فيها
- (٣) أى في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الابواب إن قلنا إنه لا يتجزأ
- (٤) للؤلف دعويان اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص ، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه ففي العبارة سقط . والأصل هكذا ( والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ )

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب ، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذا من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، وبلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي ، فلا فرق <sup>(١)</sup> بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي . ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية ، ويعتبرون <sup>(٢)</sup> الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير <sup>(٣)</sup> محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق

(١) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة على الفهم على فهم اللغة العربية حتى يفهم وقال فيما سبق أيضاً إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد ، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية الخ

(٢) أي فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين : لفهم مقاصد الشريعة ، ولا اللغة العربية .

(٣) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسعى بتخريج المناط فربما يسلم في بادئ الرأي . أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الأيماء في مراتبها الكثيرة فلا يظهر ، لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك ، والتسليم في هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقرار النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان ، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه

بالمقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة <sup>(١)</sup> المنصوص عليها أو التي  
 أومىء إليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلي  
 وإلى هذا النوع <sup>(٢)</sup> يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأئمة المجتهدين  
 كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك ، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب  
 أبي حنيفة ، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي ؛ فإنهم على ما حكى عنهم  
 يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل  
 ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا  
 على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : وإنما كان كذلك لأنهم فهموا  
 مقاصد الشرع في وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد  
 والفتوى ، ولا حل لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك ،  
 ولا يسكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلما لم يكن شيء من ذلك دل  
 على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم ومن  
 كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه . هذا

(١) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي الى اللغة العربية في شيئين : معرفة  
 الأصل المقيس عليه ، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً إليها . أما باقي  
 أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذ  
 مسلمين وإذا ذلك فلا يحتاج الى اللغة أصلاً  
 (٢) أي الثاني وهو المتعلق بالمعاني والمصالح الخ . وقوله ( يأخذون أصول  
 إمامهم ) أي مسلبة لبحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريحها حتى فيما فرعه نفس الامام  
 صاحب هذه الأصول ، وقد يخالفونه في تفريعه ، بقي أنه يقتضى أنهم لا يرجعون  
 الى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلبة  
 لأنهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع  
 كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء ،  
 وقلنا يثبت الاستقراء



على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين ، فأما اذا بلغوا تلك  
الرتبة فلا إشكال أيضا في صحة اجتهادهم على الاطلاق والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفتقر في ذلك الى العلم بمقاصد الشارع  
كما أنه لا يفتقر فيه الى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو  
العلم بالموضوع على ما هو عليه ، وإنما يفتقر فيه الى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع  
إلا به (١) من حيث قصدت المعرفة به ، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من  
تلك الجهة التي ينظر فيها ، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى ؛ كالمحدث  
العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحيحها من سقيمها ، وما يحتاج به من  
متونها مما لا يحتاج به ، فهذا يعتبر اجتهاداً فيما هو عارف به ، كان عالماً بالعربية  
أم لا (٢) ، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا (٣) وكذلك القارىء في تأدية (٤) وجوه

(١) خذ هذا المثال لزيادة الايضاح : الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو  
يتأخر برؤيه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم فاذا أردنا معرفة الحكم الشرعي  
بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص . فإنا لا نحتاج الى اللغة العربية ولا الى  
معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الابواب ، إنما يلزم أن نعرف  
بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن  
لهذا بواحد من الأمرين ، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله  
أو بتقرير طبيب عارف

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة الى الالفاظ  
ككون ما دل بالحقيقة يحتاج به ولا يحتاج بما عارضه الدال بالمجاز ، وهكذا . فلا بد  
في هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على  
شرط العربية

(٣) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم ، كما يعلم من مراجعتها في مثل  
المنهاج للبيضاوى

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة ، أو إلى ضوابط تعين ليفية النطق  
بالكلمات مثلا

القراءات ، والصانع في معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الاسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها ، والعاذ في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كلاً في المجتهد .

والدليل على ذلك <sup>(١)</sup> ما تقدم من أنه لو كان لازماً <sup>(٢)</sup> لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ، بل هو محال عادة وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة ، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع <sup>(٣)</sup> لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك ، إذ فرض من لزوم العلم <sup>(٤)</sup> بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فما أدى إليه مثله . فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

(١) أي على عدم الافتقار الى العلم بالأميرين

(٢) أي لمن يجتهد في الاحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره ، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ . هذا ما تقدم للوأن استدلالاً على غير هذا الموضوع ولا يخفى أن الكلام ههنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين . وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلولزم الشرطان في تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف . وهو باطل . فلو نجا هذا النحو في الدليل لكان ظاهراً . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد ؟

(٣) أي والعربية بدليل قوله بعد ( ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ) أي فضلاً عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية في الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين

(٤) أي وهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط .

## ( المسألة السابعة ) قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله ١٦٧

المنكرين للشريعة . ووجه ثالث أن العلماء <sup>(١)</sup> لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء ، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد في تحقيق المناط

فالحاصل أننا يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه ، كما أنه في الأولين <sup>(٢)</sup> كذلك ؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان : « أحدهما » الاجتهاد المعتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد ، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه « والثاني » غير المعتبر ، وهو الصادر عن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض ، وخبط في عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلا مريية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله ، كما قال تعالى : ( وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ) وقال تعالى : ( يَادَاؤُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ) الآية ! وهذا على الجملة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر . فأما القسم الأول وهي :

(١) أي مطلقا مجتهدين ومقلدين

(٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعاني : واقتصر في تفريعه على الأول

## ﴿ المسألة الثامنة ﴾

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء<sup>(١)</sup> بعض الأدلة حتى يتوهم فيه مالم يقصد منه ، وإما بعدم<sup>(٢)</sup> الاطلاع عليه جملة وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي<sup>(٣)</sup> ، وأما إن كان في أمر كلي<sup>(٤)</sup> فهو أشد . وفي هذا الموطن حذر من زلّة العالم ، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير منها ، فروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إني لأخافُ على أمتي من بعدى من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخافُ عليهم من زلّة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هووى متبع<sup>(٥)</sup> » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلّة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن أبي الدرداء : « إن مما أخشى عليكم زلّة العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآنُ حقٌّ ، وعلى القرآن منارٌ كمنار الطريق » وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً : « وإياكم وزيفّة الحكيم ؛ فإن

(١) و (٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد . وسيأتى الإشارة إليه بقوله (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة الخ) (٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم اجماعاً أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء (٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا

(٥) أى فاما اتقاء زلّة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق . فلا تستسلموا له ؛ فربما جره الاستسلام الى الزيغ واتباع الهوى . وان ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادى فى العناد وخلع ربة الحق فى غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً . وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسويين للعلماء فى زماننا هذا ، فانهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس ، فصار ضد الاسلام ونبي الاسلام ، يهرف بفحش القول ولا رادع له . أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية .

الشیطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة ، وقد يقول المنافق الحق ، فتلقوا الحق عمن جاء به ، فإن على الحق نوراً » قالوا : وكيف زيغة الحكيم ؟ قال : « هي كلمة تروءكم وتنكرونها ، وتقولون ما هذه ؟ فاحذروا زيغته ، ولا تصدّ نكم عنه ، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحقّ » . وقال سلمان الفارسي : « كيف أنتم عند ثلاث : زلة عالم ، وجدالٍ منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم ! فاما زلة العالم<sup>(١)</sup> فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم ، تقولون نصنع مثل ما يصنع فلان ، وتنتهي عما ينتهي عنه فلان . وإن أخطأ فلا تقطعوا إياكم منه فتعينوا عليه الشيطان » الحديث ! وعن ابن عباس : « ويل للاتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يمضي الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرني المعتمر بن سليمان قال رأني أبي وأنا أنشد الشعر فقال لي : يا بُني لا تُنشد الشعر ! فقلت له : يا أبت كان الحسن ينشد ، وكان ابن سيرين ينشد . فقال لي : أي بُني ! إن أخذت بشرّ ما في الحسن وبشرّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله . وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحدٌ من خلق الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك ، إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وقال سليمان التيمي « إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله » قال<sup>(٢)</sup> ابن عبد البر : هذا إجماع لأعلم فيه خلافاً

(١) (إني أخاف على أمتي من ثلاث : من زلة عالم . ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر ) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله وهو واه . وقد حسنها الترمذي في مواضع ، وصححها في موضع فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه اه ترغيب

(٢) قاله في كتابه ( بيان العلم ) . وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد ابن الحرث . وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء ، ولولا أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأكثرت ما تكون عند الغفلة عن اعتبار<sup>(١)</sup> مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها ؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور وما جور لكن مما ينبغي عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال الغزالي إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة ، وذكر منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب يُتبع العالم عليها ، فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالم أياماً متطاولة ، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه . وهكذا الحكم مستمر في زلته في الفتيا من باب أولى ، فإنه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته ، فيُفرض ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد ، وقولا يعتبر في مسائل الخلاف ، فرجوع عنه وتبين له الحق ، فيفوته<sup>(٢)</sup> تدارك ما سار في البلاد عنه ويضل عنه تلافيه ، فمن هنا قالوا : زلة العالم مضروب بها الطبل

### فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تنبئ على هذا الأصل . ( منها ) أن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع ، ولذلك عدت زلة ، وإلا فلو كانت معتدلاً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى (١) أي في غير تحقيق المناط ، لأنه لا يحتاج إلى هذين كما سبق . وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة ( وفي هذا الموطن - يشير إلى الأمر الكلي - حذر من زلة العالم ) وتحقيق المناط من الجزئي . وكأنه لم يعتد به زلة - مع أنه كذلك - لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكلّيات ، لأنها تعم وذلك يخص (٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التقصير<sup>(١)</sup> ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فإن هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته في الدين ، وقد تقدم من

كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد<sup>(٢)</sup> الى هذا المعنى

وقد روى<sup>(٣)</sup> عن ابن المبارك أنه قال : كنا في الكوفة فناظرُوني في ذلك

— يعنى في النبيذ المختلف فيه — فقلت لهم : تعالوا فليحتج المحتجُّ منكم عنم شاء

من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل

بشدة<sup>(٤)</sup> صحت عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الا جئناهم بشدة ، فلما

لم يبق في يد أحد منهم الا عبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه في رخصة

النبيذ بشئ يصح عنه . قال ابن المبارك فقلت للمحتج عنه في الرخصة : يا أحمق !

عد أن ابن مسعود لو كان ههنا جالسا فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه في الشدة ، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى .

فقال قائلهم : يا أبا عبد الرحمن : فالنخعي والشعبي وسمى عدة معيما كانوا يشربون

الحرام ؟ فقلت<sup>(٥)</sup> لهم : دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال ، فرب رجل في الاسلام

مذنبه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زلة . أفلا أحدٌ أن يحتج بها ؟ فان أيتهم

فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبيرة وعكرمة ؟ قالوا : كانوا

(١) كيف هذا ؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى

المبالغة في البحث عن النصوص ، يعنى بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع

والاجتهاد يتوقف عليه . فاذا لم يقم يبذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه

تجاوزه في البحث يكون مقصرا وغير آت بحقيقة الاجتهاد . فيكون ملوما قطعاً .

يؤيد هذا قوله أول الفصل التالى ( لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ) أما عدم

التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة

(٢) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لا يجوز

(٣) تأييد للبناء الأول

(٤) مقابل للرخصة في كلامه

(٥) استفهام انكارى . أى يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم

خياراً . قال فقلت : فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد ؟ فقالوا : حرام . فقال ابن المبارك : إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام ، فبقوا وانقطعت حجبتهم هذا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فإن الله تعالى يقول : ( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية . فإذا كان بيننا ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه ، ولأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض<sup>(١)</sup> نقض حكمه . ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بغير ما أنزل الله

### فصل

( ومنها ) أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هي من مسائل<sup>(٢)</sup> الاجتهاد ، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلاً ، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد . وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا . فذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف ، كما لم يعتد الساف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل ، والمتعة ، ومحاشي النساء ، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

- (١) وإلا لصح النظر في النقض أيضاً وفي نقض النقض ويتسلسل ، فلا ينفذ حكم ، فتتعطل المصالح
- (٢) لأنها ليست ظنية ، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النقي والاثبات



فإن قيل : فيماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك ؟  
فالجواب أنه من وظائف المجتهدين ، فهم العارفون بما وافق أو خالف ، وأما  
غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام . ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على  
مراتب : فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي  
في حكم كلي ، ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني ، والأدلة الظنية متفاوتة ،  
كأخبار الآحاد والقياس الجزئية . فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في أطراحه ،  
بولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه ، لا للاعتداده . وأما المخالف  
للظني ففيه الاجتهاد<sup>(١)</sup> ، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من  
القياس أو غيره

فإن قيل : فهل لغير المجتهد من المتفقيين في ذلك ضابط يعتمده أم لا ؟  
فالجواب أن له ضابطاً تقريبياً ، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزللاً  
قليلٌ جداً في الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، قلما يساعدهم عليها  
مجتهد آخر ، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق  
مع السواد الأعظم من المجتهدين . لا من المقلدين

### فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف ، حين عدّ جهة الرواية  
وأن لها ثمانى على : فساد الإسناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحف ،  
والجهل بالإعراب ، والتصحيف<sup>(٢)</sup> ، وإسقاط جزء<sup>(٣)</sup> الحديث ، أو سببه ، وسماع  
(١) أى فطرحة رأساً أو الاعتداده خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة الخ  
فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد  
(٢) التصحيف من الراوى غير إسقل عن كتاب عرف فيه التصحيف  
فهو علة أخرى  
(٣) أى أن الراوى مع علمه بياقى الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى <sup>(١)</sup> معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإنه <sup>(٢)</sup> قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف . وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول وأما القسم الثاني وهي :

### ﴿ المسألة التاسعة ﴾

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يُعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة في جزئى ، وهو أخف ، وتارة في كلى من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ، فتراه آخذاً ببعض <sup>(٣)</sup> جزئياتها في هدم كلياتها ، حتى يصير منها الى ما ظهر له ببادئ نظره ؛ كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه . وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث (١) أى لأن الدليل الذى يوجد فيه شيء من هذه العلال لا يعد دليلاً معتبراً . هذا اذا سلم وجودها في المحل . وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم . فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلال فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً . وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا الموضوع من أسبابه

(٢) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف

(٣) أى وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها . فلا ينقض جزئى قاعدة كلية ؛ فمسألة العسل الذى لم يوافق الصفاوى الذى شرهه لا ينقض مع قوله تعالى ( فيه شفاء للناس ) القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر خبراً يغير المخبر عنه . ولا بد من رجوع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه ما لم يكن صفاوياً مثلاً ، أو يوكل فهمه الى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس . ومن الشاهد للؤلؤف ما قاله بعض من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع<sup>(١)</sup> الافتقار اليها ، ولا مسلم لما روى عنهم في فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله في أمرها كما قال ( فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية ! ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح وإطراح النصفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل اليه علم الناظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب<sup>(٢)</sup> فإن<sup>(٣)</sup> العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام الميالك مع العلم بأنه مخاطر

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى : ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ) الآية ! وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم<sup>(٤)</sup> » . والتشابه<sup>(٥)</sup> في القرآن

شرعى في غير العبادات الا وهو قابل للتغيير . ويستدل على ذلك بأمر ككون الأحكام تغيير بتغير الزمان ، وقوله صلى الله عليه وسلم ( إذا أمرتكم بشئ من أمور دنياكم فانما أنا بشر ) وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معناها ، فهدم بهذا الشريعة كلها ، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له ببادى الرأى ؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزنعه هو مقصدا ومصالحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة . فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعالهواه كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أى طلب العلم

(٣) أى فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه يخاطر

ما خاطر ؟ لأن العاقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذى وقال حسن صحيح

(٥) أى الأعم من الحقيقى والاضافى . وقوله ( بل هو من جملة الخ ) أى ان

لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية الموهمة للتشبيه ، ولا العبارات الجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ ، ولا غير ذلك مما يذكرون ، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لا دليل على الحصر . وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد الى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية ، فان الشريعة اذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض<sup>(١)</sup> المواضع فيها مما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في التشابهات التي يُتقى اتباعها ، لأن اتباعها مُفَضِّ الى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة ، فاذا اعتمد على الأصول وأرجى أمر النوادر ، ووكلت الى عالمها<sup>(٢)</sup> أو ردت الى أصولها ، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه . ودل على ذلك قوله تعالى : ( مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ) فجعل المحكم — وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه — هو الأم والأصل المرجوع اليه ، ثم قال : ( وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ ) يريد : وليست بأم ولا معظم فهي اذا قلنا بل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

مانصوا عليه من جملة الخ . ولذلك قال ( وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى )  
 أى فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر

(١) قثلا تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولو احقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح . وجاء في الحديث قوله ( ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ ) فهذا يتقى اتباعه وإلا لأفضى الى معارضة الأصل السابق المقرر . فأما أن نكل هذا الى العالم سبحانه بمراده فنفوض ، أو نؤوله ونزده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره . وهذا في الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ماتقرر من أصول الأعمال ، فيجرى فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكلليات توصلا الى غرضه وستأتى لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي

(٢) إشارة الى ما رواه المؤلف في الاعتصام عنه صلى الله عليه وسلم ( إن القرآن يصدق بعضه بعضا : ما علمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه )

أهل الزيف والضلال عن الحق والليل عن الجادة ، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك ، وم ذلك الا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية<sup>(١)</sup> إذ لم يخص الكتاب ذلك ولا السنة ، بل ثبت في الصحيح<sup>(٢)</sup> عن أبي هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افتقرت اليهودُ على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً ، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين<sup>(٣)</sup> وسبعين فرقة ، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة » وفي الترمذي تفسيرُ هذا<sup>(٤)</sup> بإسناد غريب عن غير<sup>(٥)</sup> أبي هريرة فقال في حديثه : « وان بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا من هي يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأعجابي » والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة ، لم يخص من ذلك شيء دون شيء . وفي أبي داود<sup>(٦)</sup> : « وإن هذه الملة ستفرق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ، وهي الجماعة » وهي بمعنى<sup>(٧)</sup> الرواية التي قبلها . وقد

(١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجع . وقال هناك ( وقد تقرر هذه المسألة في كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير )

(٢) هو رواية لأبي داود كما في الاعتصام

(٣) على الشك . قال في الاعتصام في المسألة التاسعة من الجزء الثالث ( الرواية الصحيحة في الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة )

(٤) ففيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام

(٥) رواه في المصاييح عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان

(٦) ورواه في المصاييح عن معاوية

(٧) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه صلى الله عليه

وسلم . وانظر تفسير كلمة ( الجماعة ) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام

روى ما يبين هذا المعنى ، ذكره ابن عبد البر بسندٍ لم يرضه<sup>(١)</sup> وان كان غيره قد هون الأمر فيه ، أنه قال : « ستفترق أمتي على بضعٍ وسبعين فرقة ، أعظمها<sup>(٢)</sup> فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم ، فيحِلُّون الحرامَ ويحرمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابي » وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية

### فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها ، وأنها مقصودة الدخول تحته ، فإنه جاء في القرآن أشياء<sup>(٣)</sup> تشير الى أوصاف يُتعرَف منها أن من اتصف بها فهو آخذٌ في بدعة ، خارج عن مقتضى الشريعة ، وكذلك في الأحاديث الصحيحة ، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى الى جملة منها ، وربما ورد التعيين في بعضها ، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج : « إنَّ من ضِئِّى هذا قومًا يقرءون القرآن لا يُجاوِزُ حَنَاجِرَهُم ، يقتلون أهلَ الاسلام ، ويدعون أهلَ الأوثان ، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرميَّة<sup>(٤)</sup> » .

(١) في الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من الاعتصام

(٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من الاعتصام ، لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث

(٣) - تأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالى لهذا الفصل

(٤) ذكره البخارى في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جملة

وفى رواية<sup>(١)</sup>: « دعه — يعنى ذا<sup>(٢)</sup> الخويصرة — فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ، يمرقون من الإسلام — الحديث الى أن قل : آيتهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدى المرأة ومثل البضعة تدردر الخ » . فقد عرف عليه الصلابة والسلام بهؤلاء ، وذكر لهم علامة فى صاحبهم ، وبين من منزههم فى معاندة الشريعة أمرين كليين :

(أحدهما) اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظرٍ فى مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به ببادى الرأي والنظر الأول ، وهو الذى نبه عليه قوله فى الحديث يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم « ومعلوم أن هذا الرأى يصد عن اتباع الحق المحض ، ويضاد المشى على الصراط المستقيم ، ومن هنا ذم<sup>(٣)</sup> بعض العلماء رأى داود الظاهرى ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين . ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت<sup>(٤)</sup> عليه الصور والآيات ، وتعارضت فى يديه الأدلة على الإطلاق والعموم . وتأمل ما ذكره القتبى فى صدر كتابه فى مشكل القرآن ، وكتابه فى مشكل الحديث ، يبين لك صحة هذا الإلزام ، فان ما ذكره هنالك آخذ ببادى الرأى فى مجرد الظواهر

(١) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف فى بعض الألفاظ وهو فى شأن الخوارج أيضا كما فى الاعتصام

(٢) رواية البخارى فى كتاب استنابة المرتدين أن عبد الله بن ذى الخويصرة — بزيادة كلمة ابن — قال للنبي صلى الله عليه وسلم : اعدل ! وكان ذلك فى قسم ، فقال : ( ويلك ! ومن يعدل إذا لم أعدل ؟ ) قال عمر دعنى أضرب عنقه . فقال : ( دعه فان له أصحابا ) انظر بقية الحديث

(٣) فى الاعتصام : ومن البدع التى تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدها من البدع

(٤) أى فلا بد للناظر من التدبر والنظر فى المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده . والأخذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث

( والثاني ) قتل أهل الاسلام وترك أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها ، فان القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام في الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولتعميم هؤلاء وتريق دم هؤلاء ، على الإطلاق فيهما والعموم . فاذا كان النظر في الشريعة مؤديا الى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها ، وصاداً عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القصد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم للقواعد ، وكذلك مناظرتهم عمر بن عبد العزيز ، وأشبه ذلك

فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم ، ومنه سرى قتلهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا ما في قوله : ( قُلْ لا أَجِدُ في ما أوحىَ إليّ ) الآية ! وما سوى ذلك فحلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم ، وأن التقية لا تجوز في قول ولا فعل على الاطلاق والعموم ، وأن الزاني لا يرجم باطلاق ، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور<sup>(١)</sup> في أحكام الفروع باطلاق ، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشبه ذلك ، وكما مخالفة لـكليات شرعية أصلية أو عملية

(١) يناقض قولهم سابقاً إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن . فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع



ولكن الغالب فى هذه الفرق أن يشار الى أوصافهم ليحذر منها ، ويبقى الأمر فى تعيينهم مُرجى كما فهمنا من الشريعة . ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذى ينبغى أن يلتزم ليكون سترأ على الأمة ، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا فى الدنيا بها فى الحكم الغالب العام ، وأمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبدلنا صفة الخلاف ليس كما ذكر عن بنى إسرائيل أنهم كانوا اذا أذنب أحدهم ذنبا أصبح وعلى بابهِ معصيته مكتوبة ، وكذلك فى شأن قرايينهم ، فإنهم كانوا إذا قرَّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول ، وفى ذلك افتضاح المذنب ، الى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خصت بها<sup>(١)</sup> هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكمة فى تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبهم مستورة عن غيرهم ، فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف

وللستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت — مع أن أصحابها من الأمة — لكان فى ذلك داع الى الفرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : ( واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ) وقال : ( فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ) وقال : ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً ) . وفى الحديث : « لا تحاسدوا ، ولا تدابروا ، ولا تباغضوا ، وكونوا عباد الله إخواناً<sup>(٢)</sup> » وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن فساد ذات البين هى الخالقة<sup>(٣)</sup> وأنها تخلق الدين . والشريعة طائفة بهذا المعنى ويكفى فيه ما ذكره المحدثون فى كتاب البر والصلة ، وقد جاء فى قوله تعالى : ( إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء ) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبي هريرة — وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه

(١) أى بالستر فيها كما فى الاعتصام

(٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير

(٣) ( اياكم وسوء ذات البين فانها الخالقة ) رواه الترمذى

وسلم : « يا عائشة ! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . يا عائشة ! إن لكل ذنب توبه ، ما خلا أصحاب الأهواء والبدع ليس لهم توبة ، وأنا منهم بري ، وهم مني براء (١) »

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموافقة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج ، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كما عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بعلاهم ، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى (٢) . وخرج أبو داود (٣) عن عمر ابن أبي قرّة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأشخاص من أصحابه في الغضب ، فينطلق بأس ممن سمع ذلك من حذيفة ، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بما يقول ، فيرجعون

(١) أخرجه الترمذى ، وابن أبي حاتم ، وأبو الشيخ ، والطبرانى ، وأبو نعيم في الحلية ، والبيهقى في الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكر في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عن أحمد ، والبيهقى في الشعب ، والحكيم ، وابن أبي حاتم ، وأبى الشيخ عن عمر أيضا

(٢) قال في الاعتصام إن التعيين يكون في موطنين : الأول ما أشار إليه هنا ، والثانى حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها في قلوب العوام ؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة . ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كبعض محررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الحستين : بدعة غاية في الشناعة والكفر ، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزينها بكل أنواع البهتان والزخرف . فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفي الشيخين أيضا روايته بهذا المعنى

الى حذيفة فيقولون له : « قد ذكرنا قولك لسلمان ، فما صدقك ولا كذبك » فأتى حذيفة سلمان وهو فى مَبَقَلَة فقال : يا سلمان ما يمنعك أن تصدقنى بما سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغضب فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول فى الرضى لناس من أصحابه أما تنتهى حتى تُورث رجالا حبّ رجال ، ورجالا بُغض رجال ، وحتى توقع اختلافاً وفرقة ؟ ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال : « أيُّما رجلٍ من أمتى سببته سبةً أو لعنته لعنة فى غضبي فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون ، وإِنما بعثنى رحمة للعالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة » فوالله لتنتهين أو لأكتبن الى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو جار فى مسألتنا

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ما هم عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز ؟ فالجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه فى الجملة<sup>(١)</sup> عليهم إلا القليل منهم كالخوارج ، ونبه على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدَّة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بالتعيين غالبا تصریحا لقطع العذر<sup>(٢)</sup> ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس<sup>(٣)</sup> فنحن أولى بذلك معشر الأمة

وما ذكره المتقدمون<sup>(٤)</sup> من ذلك فبحسب فحش تلك البدع ، وأنها لاحقة

- (١) أى تنبيها إجماليا لا تفصيلى
- (٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله
- (٣) أى فى غالبهم كما نبه عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة
- (٤) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة . وقواه ( إذا كان بحسب الاجتهاد ) أى كما هو الشأن فى تعيين المتقدمين لهذه الفرق أى فليس هذا التعيين جاريا مجرى الحكم الفصل . وقد عقد فى الاعتصام مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهى المسألة السابعة من الجزء الثالث

في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم ، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضه ، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهاد والأصل ما تقدم من الستر ، حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه ، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل <sup>(١)</sup> تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد وأيضا فان البدع المحدثه تختلف ، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال . ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التشويب بالصلاة ، التي قال فيها مالك « التشويب <sup>(٢)</sup> ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو محرم ، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسما واحداً . وإذا كان كذلك فالبدع التي تفرق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح ، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جدا ، وما في الحديث محصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث ، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لا تكون داخلية من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه <sup>(٣)</sup> فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمعدوم فيها ، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها

(١) أي فيكون صاحبه في النار؟ وهل دواما أم كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولا ، وكونها صغيرة أو كبيرة

(٢) قال المؤلف في الاعتصام : ( وقد فسر التشويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والاقامة : قد قامت الصلاة . حتى على الفلاح ! وهذا نظير قولهم عندنا : الصلاة رحمكم الله . وقيل إنما عني بذلك قول المؤذن في أذانه : حتى على خير العمل ! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة ) اه يعنى وأما جملة ( الصلاة خير من النوم ) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلية في جمل الأذان المشروعة

(٣) أي فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار

(فصل) وهذه الفرق ثلاث خواص إجمالية، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها ١٨٥

فان قيل (١) : فالعلماء يقولون خلاف هذا ، وإن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناصبه القتال إن امتنعوا ، وإلا أدى ذلك الى فساد الدين فالجواب أن ذلك حكم فيهم ، كما هو في سائر من تظاهر بمعضية صغيرة أو كبيرة أو دعا اليها أن يؤدّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم ؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقرا ، الى مادون ذلك ؛ وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث . فتوجه الأحكام شيء والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر (٢)

### فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة ، وعلامات أيضا في التفصيل  
فأما علامات الجملة فثلاث :

(إحداها) الفرقة التي نبه عليها قوله تعالى : ( ان الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ) وقوله : ( ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا ) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين : صاروا فرقا لا تباع أهوائهم ، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا ، وهو قوله : ( إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا ) ثم برأه الله منهم بقوله : ( لست منهم في شيء ) وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله . قال : ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين ، ولم يفرّقوا ولم يصيروا شيئا ؛ لأنهم لم يفارقوا الدين ، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم

(١) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبه القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين . وكذلك هنا حيث يقول ان دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر

(٢) أي فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر

يجدوا فيه نصا ، واختلفت في ذلك أقوالهم ، فصاروا محمودين ، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به ، كاختلاف أبي بكر وعمر وزيد في الجد مع الأم <sup>(١)</sup> ، وقول عمر وعلى في أمهات <sup>(٢)</sup> الأولاد ، وخلافهم في الفريضة المشتركة <sup>(٣)</sup> ، وخلافهم في الطلاق <sup>(٤)</sup> قبل النكاح ، وفي البيوع ، وغير ذلك مما اختلفوا فيه ، وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح ، أخوة الاسلام فيما بينهم قائمة . فلما حدثت المرزية <sup>(٥)</sup> التي حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وظهرت العداوات ، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً ، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدثه التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه

قال : فكل مسألة حدثت في الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجب العداوة والتنافر والتنازع <sup>(٦)</sup> والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء ، وأنها التي عنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهي قوله : ( ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذلك قوله تعالى : ( واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمة إخواناً ) . فاذا اختلفوا وتقاطعوا

(١) لعله ( مع الأخوة )

(٢) أي في جواز بيعهن كما هو رأى بعض من كبار الصحابة . أو عدم جوازه كما هو رأى الجمهور

(٣) أي التي ورد فيها ( هب أبانا كان حجراً في الميم )

(٤) أي تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول : إن تزوجت فلانة فهي طالق وفيها الأقوال الثلاثة للمالك وأبي حنيفة والشافعي

(٥) الذي في الاعتصام بالدال المهملة . وكل له وجه فان الأهواء موقعة في الهلاك والردى ، كما أنها مرزية جالبة للارذاء والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقة تعير غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب

تكرهه

ولهذه الفرق ثلاث خواص إجمالية ، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها ١٨٧

كان ذلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى . هذا ما قالوه . وهو ظاهر في أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف ؛ فكل رأى أدى إلى خلاف ذلك فخرج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق <sup>(١)</sup> ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله : « يفتنون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان » <sup>(٢)</sup> وأي فرقة توازي هذا إلا الفرقة التي <sup>(٣)</sup> بين أهل الاسلام وأهل الكفر . وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصة الثانية) هي التي نبه عليها قوله تعالى : ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ) الآية ! فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله ، فاحذروهم » <sup>(٤)</sup>

(والخاصة الثالثة) <sup>(٥)</sup> اتباع الهوى ، وهي التي نبه عليها قوله : ( فأما الذين في قلوبهم زيغ ) وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى ، وقوله : ( ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ ) وقوله : ( أفأريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ) الآية

(١) أي المضمنة في الحديث كما في الاعتصام

(٢) تقدم ( ج ٤ - ص ١٧٨ )

(٣) أي هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد ، ويصلون ، ويزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقهم عن المسلمين لا يوازونها إلا فرقة الكفار عن المسلمين ، فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع ، فكلمة ( إلا ) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكنها ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة الاعتصام الحالية

(٤) تقدم ( ج ٤ - ص ١٧٥ )

(٥) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد أيضاً

إلا أن هذه الخاصية راجعة الى كل أحد في خاصة نفسه ؛ لأنها أمر باطن ، فلا يعرفها غير صاحبها ، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر . والتي قبلها راجعة الى العلماء الراسخين في العلم ؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع اليهم ، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتي قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الاسلام . لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم ، وبمعرفته يعرف أهله

وأما العلامات التفصيلية في فرقة فقد نُبّه عليها وأشير اليها ، كما في قوله تعالى : ( فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ — الى قوله : وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ) وقوله : ( إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ . إِنْ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ ) الآية ! وقوله : ( وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ ) الى آخرها ! وقوله : ( إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا ) الآية ! وقوله : ( وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ : أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أُطَعِمَهُ ؟ ) الآية ! وقوله : ( وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ) الى آخر الآيتين ! وقوله : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ — الى قوله : لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ) وقوله : ( قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا ) الآية ؟ وقوله : ( ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّالِّينَ اثْنِينَ — الى قوله : إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ) الى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم

وكذلك في الحديث ، كقوله : ( إِنْ اللَّهُ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتزاعًا يَنْزِعُهُ مِنَ النَّاسِ ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْرُكْ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤْسَاءَ جِهَالًا فَسئَلُوا فَأُفْتُوا بغير علم ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا <sup>(١)</sup> ) وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلة



العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وإنما نبه عليها لتنبية الشرع عليها ولم يصرح بها على الإطلاق<sup>(١)</sup> لما تقدم ذكره . فن تهدي إليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعامها . والله الموفق للصواب

### فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام ، بل ذلك ينقسم : فمنه ما هو مطلوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه ما لا يطلب نشره باطلاق ، أولاً يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تعيين هذه الفرق ، فانه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة ، كما تبين تقريره ، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً به

ومن ذلك علم التشابهات والكلام فيها ، فان الله ذم من اتبعها ، فاذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فر بما أدى ذلك الى ما هو مستغنى عنه . وقد جاء في الحديث عن علي « حدثوا الناس بما يفهمون . أتريدون أن يكذب الله ورسوله »<sup>(٢)</sup> وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا معاذُ تدري ما حقُّ الله على العباد؟ وما حق العباد على الله؟ — الحديث ! الى أن قال : قلت يا رسول أفلا أبشِّرُ الناس؟ قال : « لا تبشِّرُهُم فيتكلوا »<sup>(٣)</sup> وفي حديث آخر<sup>(٤)</sup> عن معاذ في مثله قال : يا رسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا ؟ فقال : « إذا يتكلوا »

(١) تصریحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالاسماء والألقاب

(٢) رواه في الجامع الصغير بلفظ ( حدثوا الناس بما يعرفون الخ ) عن الدليلي في مسند الفردوس عن علي مرفوعاً قال العزيزي شارحه : وهو في البخاري موقوف عليه . وإسناد المرفوع واه ، بل قيل موضوع

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثماً<sup>(١)</sup>. ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة ؛ انظره في كتاب مسلم والبخارى فانه قال فيه عمر : « يارسول الله بأبي أنت وأمي ، أبعثت أبا هريرة بنعليك : من لقي بشهد أن لا إله الا الله مستيقنا به<sup>(٢)</sup> قلبه بشره بالجنة؟ قال نعم ، قال : فلا تفعل فاني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال : لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول : لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً فقال عمر : لأقومنّ العشيّة فأحذر هؤلاء الرهط الذين يريدون يغضبونهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رعاي الناس ويغلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها ، فيطيروا بها كل مطير ، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار ، ويحفظوا مقاتلك ويُنزلوها على وجهها » فقال : « والله لأقومنّ في أول مقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حديث<sup>(٣)</sup> سلمان مع حذيفة ، وقد تقدم

ومنه أن لا يذكر لهبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهى ، بل يربّي بصغار

(١) كان معاذ بين عاملين : النهي عن كتمان العلم باطلاق ، والنهي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم . فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحثياً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة . ويدل عليه حديث عمر بعده فان قوله فيه ( فخلهم ) بعد الاذن لأبي هريرة وتبشيريه بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك ، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى معهما . على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله صلى الله عليه وسلم ( فخلهم ) للنهي المطلق عن تبليغ هذه المسألة

(٢) لنظ مسلم ( مستعينا بها )

(٣) تقدم ( ج ٤ — ص ١٨٢ )

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه ، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة<sup>(١)</sup> الدور في الطلاق ، لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو مفسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحكم التشريعات ، وإن كان لها عال صحيحة وحكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لم تقضى الحائض الصوم ولا تقضى الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل ، ور بما أوقع خيالا وفتنة وإن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفاكهة وأباً) فقال : هذه الفاكهة فما الأب ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا الى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبيث وينشر وإن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلم ما تكلم فيها ولا حدث بها ، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ، وأخبر عن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنبه لهذا المعنى

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها فانظر في ما لها بالنسبة الى حال الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها الى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم ان كانت مما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم . وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية

(١) صورتها أن يقول لزوجته ، إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثا . نص الشافعية

على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم ، وتنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به .

## فصل

هذه الفرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة .  
ودل على ذلك قوله : « تفرقُ أمتي » فإنه لو كانت بيدعتها تخرجُ من الأمة لم  
يضعها إليها . وقد جاء في الخوارج : « في هذه الأمة كذا » فأتى « في »<sup>(١)</sup>  
المقتضية أنها فيها وفي جملتها . وقال في الحديث<sup>(٢)</sup> « وتمازى في الفوق » ولو كانوا  
خارجين من الأمة لم يقع تمازٍ<sup>(٣)</sup> في كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضى بقايم في  
أمة الاجابة . ألا ترى ماورد في حديث مسلم ( وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً  
كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النبيين ) فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو  
صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها . وأيضاً فإن أباسعيد الخدرى في روايته يقول  
سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ( يخرج في هذه الأمة — ولم يقل منها — قوم  
تحقرون صلاتكم الخ ) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك .  
قال النووي : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريم الألفاظ ، وفيه إشارة من  
أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الائمة ، ولكن المؤلف رآه دليلاً  
لكونهم منها ؛ والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الاجابة ، ولكن  
هذا بعيد عن غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى ( فتمازى في الفوقه ) قال ابن حجر : الفوقه تذكر  
وتؤنث ، أى يتشكك : هل بقى فيها من الدم شيء ؟ قال ابن بطال : ذهب جمهور  
العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين ، لقوله ( تمازى في الفوق ) لأن  
التمازى من الشك ، وإذا وقع الشك — يعنى في التمثيل — لم يقطع عليهم بالخروج  
من الاسلام ، لأن من ثبت له عقد الاسلام ييقين لم يخرج عنه إلا بيقين . ورد  
هذا برواية ( سبق الفرث والدم ) والجمع بينهما أنه شك أولاً ، ثم تحقق أنه لم  
يعلق بالسهم شيء .

(٣) أى التمازى في الكفر الممثل له في الحديث بالتمازى في الفوق : هل علق  
ببه أثر من الفرث والدم ؟

فإن قيل : فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع ، كالخوارج<sup>(١)</sup> والقدارية<sup>(٢)</sup> وغيرهما

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ، والأصل بقاءه حتى يدل دليل على خلافه . وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذا من تلك الفرق ؛ بل الفرق من<sup>(٣)</sup> لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر ، وإنما أبت عليهم من أوداف الإسلام ما دخلوا به في أهله : والأمر<sup>(٤)</sup> بالقتل في حديث

(١) قال الخطابي : أجمع المسلمون على عد الخوارج - مع ضلالتهم - فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناحتها هـ . لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث نبي بعد محمد وغير ذلك ؛ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في الاعتصام وتعليقاته . فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كمن يقول ببعث نبي أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهو لاء كفار يقينا ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما نقل الخطابي الاجماع فلا يصح أن يحمل على الاطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار - ثم رأيت في فتح الباري على البخاري في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم ، فانهم طوائف : غلاة ، وغيرهم

(٢) هم الذين يقولون : الخير من الله والشر من الانسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة . سماهم الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الامة ، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال ( كلهم في النار ) والحديث يحتمل التأيد والتوقيت ، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد في حديث علي ، أخرجه الشيخان وغيرهما

الخوارج لا يدلُّ على الكفر ؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر ، كقتل المحارب والفتنة الباغية وغير تأويل ، وما أشبه ذلك . فالحق أن لا يحكم بكفر من هذا سبيله . وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادى لا قطع فيه ، إلا ما دل عليه الدليل القاطع للعدر ، وما أعزَّ وجود مثله !

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

النظر في مآلات <sup>(١)</sup> الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ؛ <sup>(٢)</sup> مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على

(١) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى المسببات) أى فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل المسببات ، أى لتحصل المصلحة المسبية أو تدرأ المفسدة المسبية . وقوله (موافقة أو مخالفة) أى مأذونا فيها أو منيها عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الاسباب حيث يقول (يلزم من تعاطى الاسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد اليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعه) فلكل منها مقام ، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد ، ورتب عليه قوله (وهو مجال للجهتد) وقال بعد (وهذا بما فيه اعتبار المآل على الجملة . وأما في المسألة على الخصوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة . فاستدل على الاجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة الآتية

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتى بعده وأصله (فقد يكون)

خلاف ذلك . فاذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فر بما أدى استجلاب المصلحة<sup>(١)</sup> فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ر بما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد ؛ إلا أنه عذبُ المذاق ، محمودُ الغبِ جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

﴿أحدها<sup>(٢)</sup>﴾ أن التكاليف — كما تقدم — مشروعة لمصالح العباد ؛ ومصالح العباد إما دنيوية ، وإما أخروية . أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال — إذا تأملتها — مقدمات لنتائج المصالح ، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع ، والمسببات هي مآلات الأسباب ، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب ؛ وهو معنى النظر في المآلات

لا يقال : إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها

عند الدخول في الأسباب

(١) أى أو درء المفسدة به ومثله يقال فيما بعده ، حسبما يناسب كلا منهما لتكميل المقام .

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة ، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع ، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتى ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات ، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك . وقوله ( هي مقصودة للشارع ) أى بدليل ما سبق في المسألة الرابعة

لأنا نقول : وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسببات في الأسباب ، ومرّ الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين ، ومسألتنا من الثانى لامن الأول ، لأنها راجعة الى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ ، فان المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين ، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب . وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب ، وهو ما ل السبب

﴿ والثانى ﴾ أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب ؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال ، وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع <sup>(١)</sup> مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد . وأيضاً <sup>(٢)</sup> فإن ذلك يؤدي الى أن لا تتطلب مصلحة بفعل مشروع ، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع ، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق

﴿ والثالث <sup>(٣)</sup> ﴾ الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية ؛ كقوله تعالى : ( يا أيها الناس اعبُدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ) . وقوله : ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ) . وقوله : ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا

(١) أى يعتد بها ويلتفت إليها باعتبارها مصلحة

(٢) مفرع على ما قبله . وقوله ( ألا تتطلب ) أى لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة ، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً ، وقد لا تحصل ؛ فان هذا الذى يتفرع على قوله ( أمكن أن يكون الخ )

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذى عول عليه في كون الشريعة وضعت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد ، وساق هناك ضعف هذه الآيات ، وقال : المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة



بها إلى الحكم) الآية ! وقوله: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية !  
 وقوله: (رُسُلًا مبشِّرين ومنذرين) الآية ! وقوله: (كتبَ عليكم القتال وهو  
 كُرْهُ لَكُمْ). الآية ! وقوله: (ولكم في القصاص حياة)

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة<sup>(١)</sup>

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه  
 بقتل من ظهر نفاقه: «أخاف<sup>(٢)</sup> أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه<sup>(٣)</sup>»  
 وقوله: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر لآسست البيت على قواعد إبراهيم<sup>(٤)</sup>»  
 بمقتضى<sup>(٥)</sup> هذا أفى مالكُ الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم،

(١) أى بقطع النظر عن كونه فيه للعمل ما لأن متعارضان محتاجان الى كد من  
 المجتهدين ليترجح الطاب أو النهى الذى يتطلبه أحد المآلين، وقوله (وهذا مما  
 فيه الخ) يصح توجهه الأدلة الثلاثة السابقة. وربما فهم من كلامه أنه ليس في  
 الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية (ولا تسبوا الخ) فيها  
 هذا الخصوص، لأن سب الأوثان سبب في تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك  
 واذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله - وملاء  
 ما بين السماوات والأرض سباً في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن  
 الرب سبحانه - نهى عن هذا العمل المؤدى إليه مع كونه سبياً في مصلحة ومأذونا فيه  
 لولا هذا المآل

(٢) فوجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعى في  
 إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضرب على الإسلام من  
 المشركين؛ فقتلهم دواء لمفسدة حياتهم، ولكن المآل الآخر - وهو هذه التهمة  
 التى تبعد الطمأنينة عن مريدى الإسلام - أشد ضرراً على الإسلام من بقاءهم.  
 وعليك بالنظر في باقى الأمثلة

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٢٩٤)

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ٦٢)

(٥) أى من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما فى الحديث  
 لأنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رد ذلك واحد - مع كونه مصلحة - خشية





يظهر لذلك قصد ويكثر <sup>(١)</sup> في الناس بمقتضى العادة  
ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي <sup>(٢)</sup> فانه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع  
إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن  
الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة،  
فلامانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن  
هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المآل الممنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الأثم والعدوان  
باطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون  
سبباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ( ولا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ  
اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ) وأشبه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي  
على منع التوسل فيها. وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التدرع الى الربا  
بحال، إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد الى الممنوع. ومالك يتهم بسبب  
ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد الى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق  
كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه  
أحدهما بدينار، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند  
الأجل في مقابلة الثوب الآخر — مع أن الضمان لا يكون إلا لله — لقلة قصد  
الناس لمثله

(١) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده المتباين ولو لم يقصد  
بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله ( ويكثر ) على قوله ( يظهر لذلك قصد )  
عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر الخ. فهذه الكثرة هي الضابط  
والمظنة، ومقابله مالا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل

(٢) قال في الأعلام: وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذاً آخر في  
منع العينة؟ وهي الصورة المذكورة هنا. لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول  
فيصير الثاني مبني عليه اهـ. يعني فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يتملكه  
فالثاني فاسد. ورجع الى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معا

على اعتبارها في الجملة ، وإنما الخلاف في أمر آخر (١)

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة بتقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر . فمآل العمل فيها حرم (٢) قواعد الشريعة في الواقع ؛ كالواهب ماله عند رأس (٣) الحول فراراً من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً ؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة . ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية

(١) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثله فالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل الممنوع ، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا . فلو صورت المسألة بأنه — باع له حيواناً بعشرة لأجل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع ، ولكنه يبيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد ، كما قال الدردير في شرحه الصغير وقال ابن رشد : إنه لإثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع . يعني وإنما ذلك الفساد لا طراد حكم الحاكم فقط

(٢) جعل المفسدة في الحيل حرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لها

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب ، كأن أخرجه عن ملكه فمآل الثاني لا يكره ذلك ، لأنه امتناع عن الوجوب لإبطال لحق الغير . وقال الأول يكره لأن فيه أضراراً بالفقراء وإبطلاً لحقهم ما لا فكلام المؤلف مبني على رأى محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً ، لكن على حكم الانفراد ؛ فان الهبة على أى قصد كانت مبطلَةٌ لا يجاب الزكاة ، كاتفاق المال عند رأس الحول ، وأداء الدين منه ، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم ؛ فان هذا القصد بخصوصه ممنوع ، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً ، ولا يقول بهذا واحد منهم

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرها إلى مجرد إحراز النفس والمال كالمناقين والمرايين وما أشبه ذلك . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل ، والخلاف ، إنما وقع في أمر آخر (١) .

(ومنها قاعدة مراعاة (٢) الخلاف) وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر ، وكذا الميراث مثلا ، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي . فمالك - مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي - يراعى في ذلك الخلاف عند ما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع ؛ فيقول إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول . وهذا منه مبنى على مراعاة المآل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين ، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد ، ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله . وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرغ على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهي ، فينظر المجتهد في هذا المآل ، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد . لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتدضعفه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالنصب والزنا فن باب التمهيد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها ؛ كالعصب مثلاً إذا وقع ، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه ، لكن على وجه لا يؤدي الى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والانصاف ؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب<sup>(١)</sup> أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صح ؛ فلو قصد فيه حمل على الغاصب لم يلزم ؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزاني إذا حد لا يزداد<sup>(٢)</sup> عليه بسبب جنائته ؛ لأنه ظالم . وكونه جانيا لا يجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنائته ، الى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي<sup>(٣)</sup> ، أخذنا من قوله تعالى : ( فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ) وقوله : ( والجروح قصاص ) ونحو ذلك وإذا<sup>(٤)</sup> ثبت هذا فمن واقع منهيأ عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائداً على ما ينبغي بحكم التعمية لا بحكم الأصالة ، أو مؤد الى أمر أشد عليه من

(١) ان كان بقي على حاله لم يتغير وقوله ( أو قيمته ) أى ان تغير في غير المثل وقوله ( أو مثله ) أى إن تغير وهو مثلي وقوله ( من غير زيادة ) مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب أو سيكة فصكها تقودا فليس للغاصب أخذه ، بل له القيمة فقط

(٢) أى فلا يلزم بسكنى المزنى بهامدة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بارضاع ولدها من الزنا ونفقتة وهكذا لان هذه زيادة عن الحد الذى رآه الشارع

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان (٤) من هذا يفهم أن الكلام في العصب والزنا تمهيد ، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكأنه يقول اذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف ، فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد ، فلا يكون سبباً للحيف بل ينظر للأمر الواقع واللبال

مقتضى النهي ، فيترك<sup>(١)</sup> وما فعل من ذلك ، أو نجيز<sup>(٢)</sup> ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل ، نظراً الى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلاً على الجلمة ، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة الى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه ؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي ، فيرجع الأمر الى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن من القرائن المرجحة : كما وقع التنبيه عليه<sup>(٣)</sup> في حديث<sup>(٤)</sup> تأسيس البيت على قواعد ابراهيم ، وحديث<sup>(٥)</sup> قتل المنافقين ، وحديث<sup>(٦)</sup> البائل في المسجد ؛ فان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه ، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر . وبأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذى ينجسه موضع واحد . وفي الحديث : « أيما امرأة نسكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل — ثم قال : فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها »<sup>(٧)</sup> وهذا تصحيح للنهي عنه من وجه ، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد . واجراؤهم النكاح الفاسد مجرأى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجلمة : وإلا كان في حكم الزنى ، وليس في حكمه باتفاق . فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف

(١) أى كما فى مثال البائل الآتى

(٢) أى كما يأتى فى الأنكحة الفاسدة قبل الدخول . المصححة بعد الدخول

(٣) أى على الترك أو التصحيح وان لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف

لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما فى بناء البيت على غير قواعد ابراهيم . أو وقع منها عنه قطعاً كسألة البائل فى المسجد وكرتوك قتل الكافر المنافق المؤذى للمسلمين . وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة

(٤) و(٥) و(٦) (تقدمت ج ٤ — ص ٦٢)

(٧) رواه فى نيل الأوطار عن أبى داود الطيالسى



فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد<sup>(١)</sup> الدخول ، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح

وهذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌ مرجحٌ تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد ، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران : « نظر » من جهة مخالفته للأمر والنهي . وهذا يقتضى الإبطال « ونظر » من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة ؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم ، وخطؤه أو جهله لا يجنى عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام ، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله . وهكذا لو تعدد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام ؛ لأنه مسأله لم يعاند الشارع . بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك ؛ ولذلك قال تعالى : ( إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ) الآية ! وقالوا إن المسلم لا يعصى إلا وهو جاهل ، فجرى عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوى أو يزيد ، فإذا ذلك لا نظر في المسألة ؛ مع<sup>(٢)</sup> أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل . وهو المطلوب

( ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان )<sup>(٣)</sup> وهو — في مذهب

(١) أى كما فى الأُنكحة الفاسدة للصدّاق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصدّاق خمراً أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه فى الصورة الأولى وفى غيرها مطلقاً وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناءً على الخلاف فى الصدّاق داخل المذهب وخارجه

(٢) أى فلم يخالف القاعدة حيثئذ

(٣) لهم فى الاستحسان عبارات : منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى.

ومنها تخصيص قياس بأقوى منه . وعلى هذين لا يخالف فيه أحد ، إلا أنه ليس

مالك - الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع الى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي الى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك . وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاجي مع التكميلي ، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري

دليلاً شرعياً زائداً . ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلاً ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس . كدخول الحمام ، والشرب من السقاء ، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء . فليل عليه : إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان ، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع ، وإن كانت غير عاده فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجتيه فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس . وبه تعلم ما في قوله ( هذا نمط من الأدلة الخ ) وقوله ( وله في الشرع أمثلة الخ ) الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص ؛ وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجتيه فهو مردود . قال الحاجي : الاستحسان الذي ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتخصيص رطب العرايا من منع الرطب بالتمر . قال : وهذا هو الدليل ، فإن سموه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأبنباري : الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس . ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الامضاء والرد ، قال أشهب القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه . قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده

يؤدى الى حرج ومشقة فى بعض مواردہ ، فيستثنى موضع الحرج . وكذلك فى الحاجى مع التكميلى ، أو الضرورى مع التكميلى . وهو ظاهر

وله فى الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلاً ، فانه ربا فى الأصل ؛ لأنه الدرهم بالدرهم الى أجل ، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، بحيث لو بقى على أصل المنع لكان فى ذلك ضيق على المكلفين . ومثله بيع العريّة بخرصها تمرّاً ؛ فإنه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة الى المعري والمعري . ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلةً لمنع الإغراء ؛ كما أن ربا النسئة لو امتنع فى القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه . ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر فى السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التى على هذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع الى اعتبار المال فى تحصيل المصالح أو درء المفسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك ؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى الى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك المال الى أقصاه . ومثله الاطلاع على العورات فى التداوى ، والقراض ، والمساقاة ، وإن كان الدليل العام يقتضى المنع ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها نبى (١)

مالك وأصحابه

وقد قال ابن العربى فى تفسير الاستحسان بأنه إثار (٢) ترك مقتضى الدليل

(١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية ، فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها ، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوطة الأدلة

(٢) يجىء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت فى زمنه صلى الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت فى عهد الصحابة الخ

على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته . ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل للعرف ، كرد الأيمان الى العرف . وتركه الى المصلحة ؛ كتضمنين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضي . وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة ، وإجازة بيع وصرف في اليسير . وقال في أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل <sup>(١)</sup> بأقوى الدليلين

(١) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذى أشار اليه بعد . فمالك يخص بالمصلحة - أى بدليل المصالح المرسله الذى يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين - وأبو حنيفة يخص العام والقياس بخبر الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذى نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليه في المحل بدون وجود الحكم فيه ، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ، كقول الشافعى فيمن لم يبيت النية : الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح . فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها . فيقول الحنفى تنتقض العلة بصوم التطوع . فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدرح في القياس . وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل ، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب كبيع الرطب في العرية فانه ناقض لعلة حرمة الربا ، التى هى الطعم أو القوت أو الكيل أو المال . ولا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيها والاجماع على أن العلة لا تخرج عنها ، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال : أولها يقدرح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة ، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعى والشافعى نفسه في أظهر قولى ، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعى أقوى الأقيسة ، لسلامة علله من الانتقاض (وثانيها) لا يقدرح مطلقاً وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثها) يقدرح في المستنبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقدرح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع ؛ وان كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافى لحكمها ، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين فان احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وأخيراً يتضح المقام

فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرده ، فإن مال كآ وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أو معنى . ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ، ولا يرى الشافعى لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً . وهذا الذى قال هو نظر<sup>(١)</sup> فى مآلات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى

الدليل العام والقياس العام

وفى المذهب المالكى من هذا المعنى كثير جداً . وفى العتبيه من سماع أصبغ فى الشريكين يطان الأمة فى طهر واحد فتأتى بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذى أقر به فإن كان فى حفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كما لو اشتركا فيه . وإن كان يدعى العزل من الوطاء الذى أقر به فقال أصبغ إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فلعله غلب ولا يدري . وقد قال عمرو بن العاصى فى نحو هذا : إن الوكاه قد يتغلت . قال : والاستحسان فى العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت

ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان »

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يعزبان أو ينزبان ، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء ، ولا فرق بين العزل وعدمه فى إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ما قال ، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحكم على الغالب<sup>(٢)</sup> ،

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك فى تخصيص بالمصلحة . أما استحسان أبى حنيفة الذى يخص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل وإنما هو بالنص الجزئى فى مقابلة القياس الكلى أو فى مقابلة العام

(٢) قد يقال : وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية . حتى

وهو مقتضى ما تقدم . فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإيزال .  
وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال : إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ،  
وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد<sup>(١)</sup> ما قال  
(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهي أن الأمور الضرورية  
أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً  
فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير  
خرج ؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع  
أوجه الحرام والشبهات . وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما  
لا يجوز ، ولكنه<sup>(٢)</sup> غير مانع ؛ لما يثول إليه التحرز من المفسدة المرئية<sup>(٣)</sup> على  
توقع مفسدة التعرض . ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى  
إبطال أصله . وذلك غير صحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه منكر  
يسمعه ويراه ، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا  
بمشاهدة ما لا يرتضى ، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها ؛ لأنها  
أصول الدين وقواعد المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق  
يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبينة على النظر للمآل ؛ أم أن الأحكام  
الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه ، ولا محل  
لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان ؛ وبالجملة فانك تجد عند التأمل أن  
المؤلف تارة يبنى كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس ،  
وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره

(١) عرفت ما فيه

(٢) أى هذا اللازم غير مانع من النكاح . وقوله ( لما يؤول ) تعليل لكونه  
غير مانع . وقوله ( من المفسدة ) بيان لما يؤول . وقوله ( ولو اعتبر ) شرح للمفسدة  
التي يؤول إليها التحرز

(٣) أى الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض . وذلك أنه يتوقع من  
نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام : لكننا لا نمنعه من النكاح ، نظراً لما

الفهم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل <sup>(١)</sup> عن السلف الصالح مما يخالف ذلك . قضايا أعيان لاحجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير الى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال ، فاعتبارها لازم في كل حكم على الاطلاق . والله اعلم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة ، ولم يقع هنالك تفصيل . وقد ألف ابن السيد كتاباً في أسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة : وحصرها في ثمانية أسباب :

( أحدها ) الاشتراك الواقع في الألفاظ ، واحتمالها للتأويلات . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » في موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقراء ، وأو <sup>(٢)</sup> في آية الحرابة « واشتراك » في أحواله العارضة في التصريف ، نحو ( وَلَا يُضَارُّ ) <sup>(٣)</sup> كَاتِبٌ وَلَا يُؤُولُ إليه التحرز من تلك المفسدة ، فان التحرز منها يؤول الى الوقوع في مفسدة أشد ، وهي خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي . فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض

(١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناذر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للنناكر . ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشى منه على طهارة المسجد ، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر

(٢) قال البناني محشى جمع الجوامع : التحقيق أنها لأحد الشيتين أو الأشياء ، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك

(٣) فان الادغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فنهوا عن ذلك . ويحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح ، وما أجمل موقع هذا الادغام الذي كان غاية الاجاز بتضمنه المعنيين معا . فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقياً

شَهِيدٌ ) . «واشتراك» من قِبَلِ التركيب ، نحو : ( والعَمَلُ الصَّالِحُ يُرْفَعُهُ ) (١)  
( وما قَتَلُوهُ (٢) يَقِينًا )

( والثاني ) دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز . وجعله ثلاثة أقسام : « ما يرجع »  
الى اللفظ المفرد ؛ نحو حديث النزول (٣) ، و ( اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ) . « وما  
يرجع » الى أحواله ، نحو : ( بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ) ولم يبين (٤) وجه الخلاف  
« وما يرجع » الى جهة التركيب ، كإيراد الممتنع بصورة الممكن (٥) . ومنه : « لئن

(١) أى فانه لولا وقوع الضميرين في رفعه بعد قوله ( إليه يصعد الكلم الطيب )  
وقوله ( والعمل الصالح ) ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع : هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟  
وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد  
على رأى الأكثر . والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الايمان فأيهما  
يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولا . وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكا  
مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعانى . فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود  
ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكا ؟

(٢) مثل سابقه ؛ فقد تقدم قوله ( ما لهم به من علم ) وتقدم لفظ ( عيسى )  
فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر ؟ أم للعلم ؟ أى ما قتلوا العلم يقينا . من  
قولهم : قتل العلم والرأى إذا بالغت فيه ، وهو مجاز كما فى الأساس . وأيضا فللفظ  
( يقينا ) قيد وقع بعد نفي ومنفي ؛ فهل يرجع للنفي ؟ أى النفي متيقن به ، أم للنفي ؟  
أى القتل المتيقن ليس حاصلًا عندهم ، بل هو ظن فقط . فيكون مؤكدا لقوله  
( إلا اتباع الظن ) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين  
صالحين لعوده إليها

(٣) حديث النزول ينزل ربنا الى سماء الخ

(٤) أى أن ما تقدم يظهر فيه كونه سببا للخلاف ؛ وهذا لم يبين فيه وليس  
بظاهر سببته للخلاف فى مثل الآية . فسواء أكان من الأضافة للظرف أم للفاعل  
فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز . فان كان الأصل مكرم بنا فى الليل  
والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعا كان حقيقة ، وإن كان الاسناد  
إلى الظرف كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا فى المعنى

(٥) لعله سقط هنا لفظ ( وعكسه ) ويكون قوله ( ومنه ) أى من العكس ؛



قَدَرَ اللهُ عَلَىَّ « الحديث (١) . وأشبه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة الذم ، والتكشير بصورة التقليل ، وعكسها

( والثالث ) دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ، كحديث (٢) الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط ، ومسألة (٣) الجبر والقدر والاكتساب ( والرابع ) دورانه بين العموم والخصوص ، نحو ( لا إكراه في الدين ) (٤)

لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع . أو أن قوله ( كإيراد الخ ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله ( وعكسها ) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع الى جهة التركيب ، فيكون مثالا لأول نوع من العكس . وهذا كله على حمل كلمة ( قدر ) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للحيرة أو الخوف ، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم . أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله ( ظن أن لن نقدر عليه ) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه

(١) في البخارى في كتاب التوحيد

(٢) سيأتى في المسألة الثالثة عشرة فان كلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بانتاج حكم المسألة ، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج . فكان ذلك سببا لاختلافهم

(٣) فكل قائل بشئ، منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدرين ، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة

(٤) هل هو خبر حقيقى؟ أى لا يتصور الاكراه فيه بعد دلائل التوحيد ، وما يظهر إكراهها فليس فى الحقيقة باكراه . أم هو خبر بمعنى النهى؟ أى لا تكرر هو فى الدين ونجبروا عليه . وعليه فهو عام منسوخ باآية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والآية على الوجه الثانى صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

( وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ <sup>(١)</sup> كُلَّهَا )

( والخامس ) اختلاف الرواية . وله ثمانى عائل قد تقدم التنبيه عليها

( والسادس ) جهات <sup>(٢)</sup> الاجتهاد والقياس

( والسابع ) دعوى النسخ وعدمه

( والثامن ) ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف

في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ،

ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها

وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

من الخلاف ما لا يعتقد به في الخلاف ، وهو ضربان :

« أحدهما » ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقتضى الشريعة . وقد

تقدم التنبيه عليه

« والثاني » ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك . وأكثر

ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة ، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني

ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر ، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى <sup>(٣)</sup> على العبارة

كالمعنى الواحد ، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال

بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق في شرح السنة

(١) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟

أم أسماء الأشياء علوية وسفلية . لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة . فاللفظ صالح

للعوم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا

(٢) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري

فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شير . وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة

(٣) أى يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم . وهذا الموضوع مما يجب تحقيقه ، فان نقل الخلاف في مسألة لاخلاف فيها في الحقيقة خطأ ، كما أن نقل الوفاق

في موضع الخلاف لا يصح

فإذا ثبت هذا فإِنَّمَا نَقَلَ الخلاف هنا <sup>(١)</sup> أسباب :

(أحدها) أن يذكّر في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم ، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ ، ثم يذكّر غير ذلك القائل أشياء أخرى مما يشمله اللفظ أيضاً ، فينصّبهما المفسرون على نصّهما ، فيظن أنه خلاف ، كما نقلوا في المنّ أنه خبز رفاق ، وقيل زنجبيل ، وقيل الترنجيبين ، وقيل : شراب مزجوه بالماء . فهذا كله يشمله <sup>(٢)</sup> اللفظ ، لأن الله منّ به عليهم . ولذلك جاء في الحديث : « الكمأة من المنّ الذي أنزل الله على بنى إسرائيل <sup>(٣)</sup> » فيكون المنّ جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً

(والثاني) أن يذكّر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد ، فيكون التفسير فيها على قول واحد ، ويوعم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق ، كما قالوا في السلوى إنه طير يشبه السمائي ، وقيل : طير أحمر صفته كذا ، وقيل : طير بالهند أكبر من العصفور . وكذلك قالوا في المنّ شيء يسقط على الشجر فيؤكل ، وقيل : صمغة حلوة ، وقيل : الترنجيبين ، وقيل : مثل رُبِّ غليظ ، وقيل : عسل جامد . فمثل هذا يصحّ حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها

- (١) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل
- (٢) أي وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى ، بخلاف ما قيل في المنّ في السبب الثاني فإنه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد
- (٣) أخرجه مسلم

( والثالث ) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي ، وفرق<sup>١</sup> بين تقرير الإعراب<sup>(١)</sup> وتفسير المعنى ، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد ، لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر<sup>(٢)</sup> راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال ، كما قالوا في قوله تعالى : ( وَمَتَاعاً لِلْمُقْوِينَ ) أي المسافرين . وقيل : النازلين بالأرض القواء وهي القفر : وكذلك قوله : ( تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ ) أي داهية تفجؤهم<sup>(٣)</sup> ، وقيل : سرية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشبه ذلك ( والرابع ) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد ، كماختلف فيهم<sup>(٤)</sup> في أن

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً ؟  
 (٢) هذا الآخر مبني على الأول . ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها ، فيكون بهذا الاعتبار مجازاً ، وسيأتي في السبب الثامن . فان كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي فيكون حقيقة . لكنه يكون من السبب الأول . وكذا المثال الثاني : فان كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئى من القارعة تحققت فيه حقيقة . ويلزمهما ما لزم سابقهما ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية . وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً فيكون هذا السبب الثالث مغايراً للأول وللثامن . راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويسقيم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشيء بالشيء ، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة ؛ كما في قوله تعالى ( القارعة ما القارعة ) وفي البيضاوى : أي داهية تفرعهم وتقلعهم . فاللفظ محرف على كل حال

(٤) على رأى بعض الكتابين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقى . فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول : نعم . ومن قال ليس بدليل شرعى يقول :

المفهوم له عموم أولاً : وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به ، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به ، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون في المسألة خلاف ، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه . فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني أطراح منه للأول ونسخ له بالثاني . وفي هذا من بعض المتأخرين تنازع ، والحق فيه ما ذكر أولاً . ويدل عليه ما تقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كما ذكر عن ابن عباس<sup>(١)</sup> في المتعة وربا الفضل ، وكرجوع<sup>(٢)</sup> الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف (والسادس) أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم ، كاختلاف القراء في

لاعموم ولا خصوص ؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم . ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم ، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم ، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أو لا فقال الأكثر له عموم ، ونفاه الغزالي . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اه فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الخ) أي الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه

(١) أنه رجوع عن حلها الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمها

(٢) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت

ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما

وجوه القراءات ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات ، وليس في الحقيقة باختلاف ، فإن الرويات على الصحة منها لا يختلفون<sup>(١)</sup> فيها

( والسابع ) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، ويبنى على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح ، بل على توسيع المعاني خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافاً ؟ إذ الخلاف مبنى على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام في مثل هذا

( والثامن ) أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد ، فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة ، والمطلوب أمر واحد<sup>(٢)</sup> ؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله ( يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ) فمنهم من يحمل الحيات والموت على حقائقهما ، ومنهم من يحماهما على المجاز ، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما . ونظير هذا قول ذى الرمة :

— وظَاهِرٌ لَهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ — وبَأْسِ الشَّخْتِ

وقد مر بيانه وقول ذى الرمة فيه إن « بأس » و « يابس » واحدٌ ومثل ذلك قوله : ( فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ) فقيل : كالنهار بيضاء لا شيء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شيء فيها . فالمتعود شيء واحد وإن شُبّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان

( والتاسع ) أن يقع الخلاف في التأويل<sup>(٣)</sup> وصرف الظاهر عن مقتضاه الى

(١) فلا يتأني الاختلاف بينهم في المتواتر

(٢) أى نحصل عليه على أى محمل ، كما سيقول ( فلا فرق النخ )

(٣) أى فى تعيين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد

عليه الدليل . فالتأويل فى كلامه بمعنى المال كما فى قوله تعالى ( وأحسن تأويلاً )

ما دل عليه الدليل الخارجي ؛ فإن مقصود كل متأول الصرْفُ عن ظاهر اللفظ الى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل ، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه . وتقع في غيرها كثيراً أيضاً ؟ كتأويلاتهم<sup>(١)</sup> في حديث<sup>(٢)</sup> خيار المجلس بناء على رأى<sup>(٣)</sup> مالك فيه ، وأشباه ذلك .

(والعاشر) الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد ؛ كما اختلفوا في الخبر : هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف في عبارة<sup>(٤)</sup> ، والمعنى متفق عليه . وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما . قال القاضي عبد الوهاب في مسألة « الوتر أواجب هو ؟ » : إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة ؛ وإن لم يريدوا ذلك ، وقالوا لا يجرم<sup>(٥)</sup> تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح

(١) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي ؛ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه ؛ لأنهم وإن انفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد . ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول

(٢) أخرجه البخاري عن ابن عمر

(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له في بعض طرقه ورفعها ، وأخذ باجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما . وقد توسع الزرقاني على الموطأ في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه

(٤) يقولون في مثله إنه خلاف في حال ، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً ، فلعله أيضاً إصطلاح . والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال . لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالا لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر ، لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض عملي يفوت الجواز أي الصحة بفوته ، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر

الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فان العبارات لامشاحة فيها ، ولا ينبغي على الخلاف فيها حكم ، فلا اعتبار بالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، يجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقبس عليها ماسواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة<sup>(١)</sup> الإجماع

### فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة الى الوفاق<sup>(٢)</sup> أيضا

و بيان ذلك أن الشريعة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ، والاختلاف في مسائلها راجع الى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهد من ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع<sup>(٣)</sup> عن قوله ، فالذلك ينقض لأجله قضاء القاضي

فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أولاً . كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستاً فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد . وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفواتها ، ولكن تركها عمداً مؤثماً ، وسهواً مقتض لسجود السهو . فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تناوله الأدلة

(١) أى بآبائه الخلاف في محل الإجماع

(٢) أى في التحرى عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذى قرره كل منهما

يخالف الآخر

(٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين . فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجيح عن رأيه . كما في مسألة تحليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق في الوضوء ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه . وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك . وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً



أما الأول فالتردد بين الطرفين تحريراً<sup>(١)</sup> لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباع<sup>٢</sup> للدليل المرشد الى تعرف قصده ، وقد توافقوا في هذين القصدتين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً الى القسم الثاني<sup>(٢)</sup> ، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذي هو واحد ، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً . وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً ، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً ، فالإصابة على قول المصوبه إضافية<sup>(٣)</sup> ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فاذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا يختلفون

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد ، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً ، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع ، فاختلف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات

(١) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكماً أحد الطرفين دون الآخر . فالعبارة — كما ترى — فيها ركة ونوع عن هذا المقصود . ولو قال ( فالرد إلى أحد الطرفين تحريراً ) لكان جيداً . وقوله ( هذين القصدتين ) هما في الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه

(٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع — بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ — إنما ترتبت على استبهاام الدليل وخفائه عليه (٣) أي بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين ، لا للواقع ، وإلا لما تعدد الصواب . وقوله ( إلى قول واحد ) أي في هذا المقام ، وهو انه لا يجوز له ان يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببينة ، لا مجرد ان غيره مصيب على قول التصويب

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلماتهم واحدة وقولهم واحداً ، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدتهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم <sup>(١)</sup> لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد . فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح . والله اعلم .

### فصل

وبهذا يظهر أن الخلاف -- الذى هو فى الحقيقة خلاف -- ناشئ عن الهوى المضل ، لا عن تحرى قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل . وهو الصادر عن أهل الأهواء . وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر فى الخلاف ، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء ، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها . وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى باطلاق . وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع ، ومخالفة الشرع ليست من الشرع فى شيء . فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال فى الشرع ، ولذلك سميت البدع ضلالات ، وجاء أن كل بدعة ضلالة ، لأن صاحبها مخطئ ، من حيث توهم أنه مصيب ، ودخول الأهواء فى الأعمال خفى <sup>(٢)</sup> فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها فى الخلاف

(١) فى المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير فى الخلاف ، ولا بد من الترجيح وتحرى مقصد الشارع بأى طريق كان ؛ كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح

(٢) قد لا يشعر به صاحبه ، فيتوهم أنه مصيب فى اجتهاده الذى بعض مقدماته

مبنى على الهوى

المقرر في الشرع . فلا خلاف<sup>(١)</sup> حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة  
فان قيل : هذا مشكل ، فان العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعى ،  
وتقلوا أقوالهم في علمى الأصول ، وفرعوا عليها الفروع ، واعتبروهم في الاجماع ،  
وهذا هو الاعتداد بأقوالهم

فالجواب من وجهين : « أحدهما » أنا لانسلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أتوا  
بها ليردوها ويبينوا فسادها ، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا  
ما فيها وذلك في علمى الأصول معا يئن . وما يتفرع عليها مبنى عليها

« والثانى » إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى باطلاق ،  
وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بأشريعة رأسا . وأما من صدق بها  
وبلغ فيها مبلغا يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصاره  
فمثله لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقا ، بل هو متبع للشرع ، ولكن بحيث يزاحمه  
الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه ، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى  
في نحلته ، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة . وأيضا  
فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد ، وهو اتباع  
الشريعة ، وأشدُّ مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها  
فانا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حمى التنزيه ونفى النقائص  
وسمات الحدوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلفا في الطريق قد لا يخل بهذا  
القصد في الطرفين معا . وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية

وإلى هذا<sup>(٢)</sup> فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه ، ولهذا

(١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التى دخلها الهوى باتباع  
المتشابه ، فلا تحسب منها ، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافا

(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق فى تنزيه الله تعالى — وإن لم يصادفوا  
صميم الحق فى كثير من المسائل التى خالفوا فيها — أن هناك من مسائل خلافهم  
ما هو مشكل فى ذاته ، ويصعب الخوض فى الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لهم وجه  
فى جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم النخ

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الاسلام بسبب بدعهم . وأيضا فانهم لما دخلوا في غمار المسلمين ، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم ، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم ، ومدارك الاجتهاد تختلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط<sup>(١)</sup> ، ولهذا تقرير<sup>(٢)</sup> في كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم

وفي الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة . وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعاً ، فصارت أقوالهم زلات لا اعتبار بها في الخلاف ، بالاتفاق حاصل إذاً على كل تقدير فالخاصل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الاسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية . ولولا الاطالة لبسط هذا الموضوع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب

### ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق .

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

(١) أي وعدم تمييز حقهم من باطلهم ، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً ، وذلك لا يصح

(٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا ؟ والحنفية تشترط . وعليه يتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالحوارج . والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها ، فان لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الاجماع

﴿أحدها﴾ أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى (١) ما حصل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر (٢) له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهى البحث نهايته ومعلمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فيذا الطالب حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها ويعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تتلخص له بعد — لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللازم له الكف والتقليد

﴿والثاني﴾ أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق (٣) معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين (٤) الدالة على صحة ما في يديه، فهو يتعجب من المتشكك في محصولة، كما يتعجب من ذى عينين لا يرى ضوء النهار

(١) أي بسرده وحكمته

(٢) أي مفصلاً

(٣) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. ومكملاتها، واستقصاء انبثاتها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة بما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث ان ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه

لكنه استمرّ به <sup>(١)</sup> الحال إلى أن زل محفوظه <sup>(٢)</sup> عن حفظه حكما ، وإن كان موجوداً عنده ، فلا يبالي في القطع على المسائل : أنص عليها أر على خلافها أم لا فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة <sup>(٣)</sup> فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبيت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمّت وصار بعضها عاضداً للبعض ، ولم يبق عليه في العلم بمقتضاها مطلب <sup>(٤)</sup> فالذي حصل عنده هو كلية الشريعة ، وعمدة النحلة ، ومنبع التكليف . فلا عليه أنظرَ في خصوصياتها المنصوصة <sup>(٥)</sup> أو مسائلها الجزئية أم لا ، إذ لا يزيد النظر في ذلك زيادة ، إذ لو كان

(١) في الترقى لادراك مقاصد الشريعة وأصولها ، حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده ، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على ظليات المقاصد وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم : أنص على دليله الخاص . أم لا ؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص ، لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتي في أعمال ذى الرأى رأيه مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئى رده إلى الكلى الذى اعتمده

(٢) أى من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التى سماها سابقا جزئيا إضافيا

(٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد

الشريعة ، حتى صار مجتهدا فى الأصول . فمن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة

(٤) فقد عرف الضرورى والحاجى والتحسينى ومكملاتها فى سائر الأبواب ،

وصار لا يخفى عليه من ذلك شىء . فصارت مقاصد الشارع فى سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز

(٥) أى الوارد فيها الأدلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أى الإضافة

وهى القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية

كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة ، وقد فرضناه واصلاً . هذا خلف ووجه ثان ، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك<sup>(١)</sup> المطلوب الكلي الشرعي ، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده ، فإذا كان حاصلًا فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال ووجه ثالث<sup>(٢)</sup> ، وهو أن كلى المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصات ، وبمعانيها ترقى إلى مآرقى إليه ، فان تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي ، فهي حاكمة في الحقيقة ، لأن المعنى الكلي منها انتظم ، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت<sup>(٣)</sup> له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرية ، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته . فلهذا كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطلوب

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه  
منها أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتعاضدت مراميها ، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً ، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً ، ومسلماً منتظماً ، لا يزل عنه من مواردها فرد ، ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا<sup>(٤)</sup> وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف

(١) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله ( فان قيل الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ )

(٢) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع . وما قبله يقول : لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياته ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

(٣) أي وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط . وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة

(٤) لعل هنا سقطاً حاصله : ( لا يترك النظر إلى الجزئي ) وهو جواب إذا

آخر لا بد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكل مع أطراح الجزئي خطأ كما في العكس . وإذا كان <sup>(١)</sup> كذلك لم يستحق من هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمل ما يحتاج إلى تكميله

ومنها أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما يليق بمحل آخر ؛ كما في النكاح مثلاً ، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات <sup>(٢)</sup> من كل وجه ، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه . وكفى مال العبد <sup>(٣)</sup> وثمره الشجر ، والقرض ، والعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاصٍ خاصةٌ تليق به لا تليق بغيره . وكما في الترخصات <sup>(٤)</sup> في العبادات والعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك — وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات — فتزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن ؛ بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب ، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية . فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي ، لافى حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة ،

أى إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد ، غير حاصل على الركن الآخر . وهو اعتبار الجزئي

(١) هذه هي القضية الكبرى في الدليل . فهي بمنزلة قوله : وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

(٢) أى مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهى مرتبة الحاجيات

(٣) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة . وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات

(٤) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعرائم أعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات ، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً



فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالاً وهي أفعال المكلفين، بل كما يجرى السكيات في كل جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجرىها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم. وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع، فلا يصح مع هذا<sup>(١)</sup> إلا اعتبار خصوصيات الأدلة. فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما<sup>(٢)</sup> تقتضيه رتبة المجتهد، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال<sup>(٣)</sup>

ومن أمثلة هذه هذه المرتبة مذهب من نفي القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فان كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعى مطلق عام اطرد له<sup>(٤)</sup> في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير،

(١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة  
(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة  
(٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد. ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذى شربه الصفراوى مع الآية الكريمة، إلى أن قال (فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فان فيها جملة الفقه. ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها

(٤) أى حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثانى اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير

بل على مقتضى قوله : ( اليومَ أكملتُ لكم دينكم )  
فصاحب الرأي يقول : الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودرء  
مفسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً ، دل على ذلك الاستقراء . فكل  
فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر<sup>(١)</sup> مما لا يعتبر ،  
لكن على وجه كلي عام . فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي  
العام ، لأن دليلاً قطعي ، ودليل الخاص ظني ، فلا يتعارضان  
والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لا ابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً ،  
ومصلحتهم تجرى على حسب ما أجازها الشارع ، لا على حسب أنظارهم<sup>(٢)</sup> فنحن  
من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة ، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا  
بذلك . واتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه  
أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لا يعارض العام القطعى  
فأصحاب الرأي جرّدوا المعانى<sup>(٣)</sup> فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات  
الألفاظ . والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها ، واطّرحوا  
خصوصيات المعانى القياسية ، ولم تنزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت  
فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمده في فهم الشريعة  
ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل<sup>(٤)</sup> ما خرّج ثابت في الدلائل عن عبد الصمد

- (١) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث
- (٢) أى التى من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة
- (٣) أى الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التى فهموها مقصداً للشارع من استقراءهم لموارد الشريعة . أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب . ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة
- (٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات ، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر الى المعانى واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي ، ومنهم من نظر الى مقتضيات الألفاظ بالظاهرة . كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظى فى الأحاديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدى : ( أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة . وابن أبي ليلى وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول في رجل باع بيبعا واشترط شرطا ؟ قال : البيع باطل ، والشروط باطل ، وأتيت ابن أبي ليلى فقال : البيع جائز والشروط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال : البيع جائز والشروط جائز . فقلت سبحان الله ! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة ! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال لا أدري ما قالا ؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشروط<sup>(١)</sup> فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولهما فقال : لا أدري ما قالا ؛ حدثنا هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بربيرة واشترطى لهم الولاء ؛ فإن الولاء لمن أعتق »<sup>(٢)</sup> فأجاز البيع وأبطل الشرط . فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما ، فقال : ما أدري ما قالا ، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى مني رسول الله صلى الله عليه وسلم ناقة<sup>(٣)</sup> فشرطت حملاني ، فأجاز البيع والشروط »<sup>(٤)</sup> اه . فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد<sup>(٥)</sup> في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعتماد عليه . والله أعلم

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) أخرجه الستة مع اختلاف في اللفظ

(٣) المعروف في قصة جابر (جمل) لاناقة

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقائلين بأن النظر الى الجزئى ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد ؟ إن هذا بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند الى الحديث الذى رواه ، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لم يرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث فى السند أو فى المتن أو بخارج عنهما . ووربما أيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدري ما قالا) فالتشيل بهذه القصة للمقام الذى هو بصدده غير ظاهر

﴿ والثالث ﴾ أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصدّه التبجر في الاستبصار بطرف عن التبجر في الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو يجرى على عموم واحد منهما دون<sup>(١)</sup> أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل<sup>(٢)</sup> ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين . فهو في الحقيقة راجع الى الرتبة التي ترقى منها ، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئى فيها عموماً وخصوصاً

وهذه الرتبة لاخلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها . وحاصله أنه متمكن فيها ، حاكم لها ، غير مقهور فيها ، بخلاف ما قبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، وتلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات الى الخصوصيات . وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم

ويسمى صاحب هذه المرتبة الربّاني ، والحكيم ، والراسخ في العلم ، والعالم والفقهاء ، والعامل ؛ لأنه يرى بصغار العلم قبل كبارها ويوفى كل أحد حقه حسبما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجهول عليه ، وفهم عن الله مراده ومن خاصته أمران : « أحدهما » أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص ؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص . « والثاني » أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات ؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ، ولا يبالي بالمآلات

(١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً ويقيّد بعضها بعضاً .  
(٢) أى فلا بد في النظر في مجال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء ، بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع

إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما وكان في مساقه كايا . ولهذا الموضوع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المال . وفي مذهب مالك من ذلك كثير (١)

### ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين . ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، ويبين جهة المأخذ في الطرفين

وبيان ذلك أن المشروعات المكينة وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ما تقتضيه مجارى العادات عند أرباب العقول ، وعلى ما تحكمه (٢) قضايا مكارم الأخلاق : من التلبس من كل ماهو معروف في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها (٣) فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلفين في تلك العادات ، ومصروفا إلى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن السكيات ، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود ، من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينه الكتاب والسنة . وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين ، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة ، وصلة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب

(١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسله التي يكون النظر فيها إلى جزئى في مقابلة الكلى

(٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف

فيها العرف والأزمان ، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر . ويلوح إلى ذلك قوله بعد ( أو من كان على عادة في الجاهلية الخ )

(٣) أى من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، وإصلاح ذات البين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتى هى أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التى لم ينص على تقييدها بعد وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش ، على مراتبها فى القبح فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحسن فكان المسلمون فى تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم ، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم ، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، وبعد وفاته وفى زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا رما وقعت بينهم مشاحات فى المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم فى مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضى أحكاماً خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات فى مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات<sup>(١)</sup> لا تستقل بإدراكها العقول السليمة ، فضلا عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفصيل التقربات ، ولا سيما حين دخل فى الاسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربى أو غيره ، أو من كان على عادة فى الجاهلية وضربى على استحسانها فريقه ومال إليها طبعه وهى فى نفسها على غير ذلك ، وكذلك الأمور التى كان لها فى عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوها وقد شابهها مناسد مثلها أو أكثر هذا الى<sup>(٢)</sup> ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قووا على عدوهم وطلبوا

(١) أى إضافية

(٢) أى فالجهاد تشريع مدنى جديد ، وليس تفصيلا وتكميلا لما سبق فى مكة ، لأنه لم يكن سببه قد تم فى مكة . وهو ظاهر ، وإن كان قد يتنافى مع ما سبقه فى المسألة الثانية من كتاب الأدلة . حيث قال هناك « والجهاد الذى شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة : كقوله يابنى أقم

بدعائهم الخلق الى الملة الحنيفية ، و إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بغاية البيان : تارة بالقرآن ، وتارة بالسنة . فتفصلت تلك الجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات . وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا

الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول : ( لهما وجدت في المدنيات كليا فانه جزئي بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلي ) . وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين وفصل . بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض ، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة . بخلاف الأنواع السابقة فانها بنفسها شرعت مطلقة ، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعا جديدا ، بخلافها ولكن يبقى قوله : ( وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) ( إلى ما أمر الله ) الذي يقتضى أنه شرع بالمدينة ، وقد عرفت فيما نقلناه عنه أننا مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان . إلا أن يقال إنه ليس عطفًا مغايرا حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد ، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكأنه قال ( الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) ليجمع كلامه هنا وهناك . ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام : جاء في سورة العنكبوت ( ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ) قال بعض المفسرين : جاهد جهاد النفس . وقال بعضهم : بل الأعم من جهاد الغزو . وجاء في آخر السورة ( والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ) قالوا : أطلق الجهاد ليعم الأمرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد في الآية الثبات على الإيمان . ومن قال : خاص بجهاد الغزو . والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال : ما عدا الآيات العشر الأولى ، ومن قال : بل كلها مدنية . ينبى على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها ( ومن جاهد ) وكان اطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكيًا

مطرداً ، وأصلاً مستنفاً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة ، وبناء على تلك الأصول المحكمة ، فضلاً من الله ونعمة فالأصول الأولى باقية لم تتبدل ولم تنسخ ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، وإتما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية ، فإن « الأحكام المكية » منية على الانصاف من النفس ، وبذل المحهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما « الأحكام المدنية » فمنزلة في الغالب

بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف ، غايته أنه يحمل من جهة الوقت . ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو . ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور . نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية ( أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ) وسورة الحج قيل مدنية ، وقيل مكية ، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي ، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت في الأمر به ( وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ) في سورة البقرة المدنية قطعاً . فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت ؟ فاقالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق ، ويخالف ما قالوه في العنكبوت . نذول : إن الجهاد قرر في مكة فضله ، وأثنى عليه التناء الذي يستلزم مشروعيته ، ولوح إلى أنه سيكون نافداً إذا جاء وقته . وكل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية ( أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ) وقد كانوا يجيئونهم صلى الله عليه وسلم بمكة هذا مشجوج الرأس . وهذا مجروح ، وهذا مهان ، فيقول لهم . « لم يؤذن لي » بل جاء النهي عنه في جملة آيات . ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الإكيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الأذن والطلب الإكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون إنه تشريع مدني . إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صنيعه



على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العمومات - في الجزئيات لا الكليات، فان الكليات كانت مقررة محكمة<sup>(١)</sup> بمكة - وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها . وذلك<sup>(٢)</sup> يؤتى بها في السور المدنية تقريراً وتأكيذاً ، فكلمات جملة الشريعة - والحمد لله - بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا

وأما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالخطوط الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة . وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله الى ما حرم ، فهم يحققون للناس مناط هذه الاحكام بحسب الوقائع الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى الى مقارنة الحد الفاصل ، فهم يزعمونهم عن مداخلة الحمى ، واذا زل أحدهم يبين له الطريق<sup>(٣)</sup> الموصل الى الخروج عن ذلك في كل جزئية ، آخذين بحجزهم تارة بالشدة<sup>(٤)</sup> وتارة باللين<sup>(٥)</sup> فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحروا

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركها فإم يفصلوا

(١) كما في قوله تعالى ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ ) وكما في قوله ( فاما الذين شقوا في النار - الى قوله : وأما الذين سعدوا الخ ) وكما في آيات ( وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه ) والتذييلات التي جاءت عقبها وقوله ( فاما من ضعى وآثر الحياة الدنيا الخ ) ومثله كثير في تقرير الجزاءات الكلية

(٢) لعله ( ولذلك )

(٣) من الكفارات وغيرها

(٤) و(٥) يحتاج الى بيان فان ذلك فان ذلك انما يظهر في مواطن الوعظ والترغيب والترهيب لاني الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم

القول فيه ، لأنه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان في أ كثر الامر يستقل بإدراك العمل فيه ، فوكلوه إلى اختيار المكاف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فيو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه . وقد تشبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل ، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فيو من القسم الاول . فعلى هذا كل من كان بعده من ذلك الحد أ كثر كان اعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر

وإذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين ، وبون ما بين المنزلتين روكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الاصول . وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا الى ذلك فعاملوا رهم في الجميع ولا يقدر على ذلك الا الموفق الفذ . وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفرغ فيها ، حتى صارت كالنسي المنسى ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء »<sup>(١)</sup>

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكلليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه

## فصل

كان المسلمون قيل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم اليه اجتهادهم واحتياطهم ، فسبقوا غاية السبق ، حتى سموا السابقين باطلاق ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم فى ذلك السبق من شاء الله من الانصار ، وكملت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت فى أصولها أقدامهم فكانت التتمات أسهل عليهم ، فصاروا بذلك نورا حتى نزل مدحهم والثناء عليهم فى مواضع من كتاب الله ، ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم ، وجعلهم فى الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى فى أهل الشريعة ، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا فى الاجتهاد وأمعنوا فى الاتقياد لما حد لهم فى المكي والمدنى معاً ، لم تزحزحهم الرخص المدنية عن الأخذ بالعزائم المكيات ، ولا صددهم عن بذل الجهود فى طاعة الله ما متعوا به من الاخذ بحظوظهم وهم منها فى سعة (والله يختص برحمته من يشاء)

فعلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل الثانى فيها ونعمت . وعلى الاول جرى الصوفية الأول ، وعلى الثانى جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين الى الله فيما امتازوا به عن نحلتهم المعروفة ، فان الذى يظهر لبادىء الرأى منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة ، ولا هى مما يلزمهم شرعاً ، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا ما لم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليفة . لكن إذا فهمت حالة المسلمين فى التكليف أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكي الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، (١) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى بنى عليه مقصده فى تفریع طريقة الصوفية عليه بقوله ( فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ بالاصل الاول الخ )

تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء ، واتباعها عنوا على وجه لا يضاع  
المدني المفسر

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم، فقال : « أمّا  
على مذهبننا فالكلُّ لله ، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم » وما أشبه ذلك علمت  
أن هذا يُستمد مما تقدم ، فإن التنزيل المسكى أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة  
الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجتهاد المنفق ، ولا شك أن  
منه ما هو واجب ، ومنه ما ليس بواجب والاحتيال في مثل هذه المبالغة في الانفاق  
في سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا  
المسئول في خاصة نفسه بما أفنى به . والتزمه مذهباً في تعبد به ، وفاء بحق الخدمة ،  
وشكر النعمة ، وإسقاطاً لحظوظ نفسه ؛ وقياماً على قدم العبودية المحضّة ، حتى لم يبق  
لنفسه حظاً وإن أثبتته له الشارع ، اعتماداً على أن لله خرائن السموات والأرض ،  
وأنه قال : ( لا نسألك رزقاً نحن نرزقك ) وقال : ( ما أريد منهم من رزق وما أريد  
أن يطعمون ) وقال : ( وفي السماء رزقكم وما توعدون ) ونحو ذلك . فهذا نحو من  
التعبد لمن قدر على الوفاء به . ومثله لا يقال في ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ،  
ولا متكلف في التعبد ، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد  
في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات ، فصارت هي الواجبة انحتماً . مقدرة  
الاتتعدى إلى ما دونها ، وبقي ماسواها على حكم الخيرة ، فاتسع على المتكلف مجال  
لإبقاء جوازاً ، والانفاق ندباً ، فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر ، والجميع محمودون  
لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسئول السائل ليحجبه  
عن مقتضى سؤاله .

ومنهم من لا ينتهي في الانفاق إلى إنفاذ الجميع ، بل يبقى بيده ما تجب في مثله  
الزكاة حتى تجب عليه ، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً ، علماً بأن  
في المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحميماً ، وإنما فيه الاجتهاد . فلا يزال

ناظراً فى ذلك مجتهداً فيه ما بقى بيده منه شىء ، متحملاً منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده ، أو كالكيل فيه لخلق الله ، سواء عليه أمدّ نفسه منه أم لا

وهذا كان غالب أحوال الصحابة ، ولم يكن إمساكهم مضادا لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجرى على اعتبار سنة الله تعالى فى العاديات ، والأول ليس للعاديات عنده مزية فى جريان الأحكام على العباد وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع فى المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر فى كل خصلة من الخصال المكينة حتى يعلم أن الأمر كما ذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف القسامين الأولين : وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها فإن قيل فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء ؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام ؛ بمعنى أنه مبنى على حالة يكون المستفتى عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله فى جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الحظ لنفسه ، فسأغ أن يفتى على حسب حاله ، لأنه يقول : هذه حالى فأحملنى على مقتضاها ! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه ، كما لو قال أحد المفتى : إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجى بيمينى ، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً ، وأن لا تمس يدي يدَ مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعلٍ فضلٍ ، وقد قال تعالى : ( أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ ) ومدح الله فى كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا - وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو مما يطلب الوفاء به ما لم يمنع مانع . وفى الحديث : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً »<sup>(١)</sup> فكان أحدهم يقع له سوطه من يده فلا يسأل أحداً أن يناوله إياه . وقال عثمان : ما مست

(١) تقدم ( ج ١ - ص ٣٢٦ )

ذَكَرَ كَرَى بِيَمِينِي مِنْذُ بَايَعْتِ بِهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وَقِصَّةَ حَجِّيَّ الدَّبْرِ  
ظَاهِرَةٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى ، إِذْ عَاهَدَ اللَّهُ أَنْ لَا يَمَسَّ مُشْرِكًا ، فَحَمَّتْهُ الدَّبْرُ حِينَ اسْتَشْهَدَ  
أَنْ يَمَسَّهُ مُشْرِكٌ ، الْحَدِيثُ كَمَا وَقَعَ

غَيْرَ أَنَّ الْفُتْيَا بِمِثْلِ هَذَا اخْتَصَّتْ بِشُيُوخِ الصُّوفِيَّةِ ، لِأَنَّهَا الْمُبَاشِرُونَ لِأَرْبَابِ  
هَذِهِ الْأَحْوَالِ . وَأَمَّا الْفُقَهَاءُ فَانَّمَا يَتَكَلَّمُونَ فِي الْغَالِبِ مَعَ مَنْ كَانَ طَالِبًا لِحُظِّهِ مِنْ  
حَيْثُ أَثْبَتَهُ لَهُ الشَّارِعُ ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَفْتِيَهُ بِمَقْتَضَاهُ ، وَحُدُودُ الْحُظُوظِ مَعْلُومَةٌ فِي فَنِّ  
الْفِقْهِ . فَلَوْ فَرَضْنَا أَحَدًا جَاءَ سَائِلًا وَحَالُهُ مَا تَقَدَّمَ لَكَانَ عَلَى الْفَقِيهِ أَنْ يَفْتِيَهُ بِمَقْتَضَاهُ .  
وَلَا يَقَالُ إِنْ هَذَا خِلَافٌ مَا صَرَّحَ بِهِ الشَّارِعُ ؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ قَدْ صَرَّحَ بِالْجَمِيعِ ،  
لَكِنْ جَعَلَ إِحْدَى الْحَالَتَيْنِ وَهِيَ الْمُتَكَلِّمُ فِيهَا مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمَحَاسِنِ الشِّيمِ  
وَلَمْ يُلْزِمَهَا أَحَدًا لِأَنَّهَا اخْتِيَارِيَّةٌ فِي الْأَصْلِ بِخِلَافِ الْأُخْرَى الْعَامَّةِ فَانْهَازَهَا لِأَزْمَةٍ ،  
فَاقْتَضَى ذَلِكَ الْفُتْيَا بِهَا عَمُومًا ، كَسَائِرِ مَا يَتَكَلَّمُ الْفُقَهَاءُ فِيهِ

فَإِنْ قِيلَ : فَإِذَا كَانَتْ غَيْرَ لِأَزْمَةٍ فَلِمَ تَقَعُ الْفُتْيَا بِهَا عَلَى مَقْتَضَى الزُّوْمِ ؟

قِيلَ : لَمْ يَفْتِ بِهَا مَقْتَضَى الزُّوْمِ الَّذِي لَا يَنْفَكُ عَنْهُ السَّائِلُ مِنْ حَيْثُ الْقَضَاءُ  
عَلَيْهِ بِذَلِكَ ، وَإِنَّمَا يَفْتِي بِهَا وَهُوَ طَالِبٌ أَنْ يُلْزَمَ نَفْسَهُ ذَلِكَ حَسَبًا اسْتِدْعَاهُ حَالُهُ ،  
وَأَصْلُ الْإِلْزَامِ مَعْمُولٌ بِهِ شَرْعًا ، أَصْلُهُ النَّظَرُ وَالْوَفَاءُ بِالْعَيْدِ فِي التَّبَرُّعَاتِ . وَمِنْ  
مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ مَا هُوَ لِأَزْمٍ ؛ كَالْمَتْعَةِ فِي الطَّلَاقِ ، وَحَدِيثُ : ( لَا يَتَمَنَّعَنَّ أَحَدُكُمْ  
جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشْبَةً فِي جِدَارِهِ )<sup>(١)</sup> . وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يِعَامِلُ أَصْحَابَهُ بِتِلْكَ  
الطَّرِيقَةِ وَيَمِيلُ بِهِمْ إِلَيْهَا ؛ كَحَدِيثِ<sup>(٢)</sup> الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا ، وَقَوْلِهِ : ( مَنْ كَانَ لَهُ  
فَضْلٌ ظَهَرَ فَلْيُعِدْ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهْرَ لَهُ ) الْحَدِيثُ بِطَوْلِهِ ؛<sup>(٣)</sup> وَقَوْلِهِ : ( مَنْ ذَا الَّذِي  
تَأَلَّى عَلَى اللَّهِ لَا يَفْعَلُ الْخَيْرَ ؟ )<sup>(٤)</sup> وَإِشَارَتِهِ إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَنْ يَحِطَّ عَنْ غَرِيمِهِ

(١) حديث البخارى فى كتاب المظالم

(٢) فى البخارى كتاب الشركة وقد تقدم

(٣) جزء من حديث تقدم ( ج ٢ - ص ٣٥٤ )

(٤) رواه مسلم باختلاف فى اللفظ

الشَطْرَ من دِينِهِ<sup>(١)</sup> . وقد أنزل الله فى شأن أبى بكر الصديق حين أتى أن لا ينفق على مِسْطَحِ ( وَلَا يَأْتَلِ أَوْاُ الْفَضْلِ مِنْكُمْ ) الآية ! وبذلك عمل عمر ابن الخطاب فى حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله لَيُمرِّنَ به ولو على بطنك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع فى مراتبه ، فانه يفتى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان ، فسألها : مَنْ أنت ؟ فقالت أخت بشر الحافى . فأجابها بترك الغزل بضوئها . هذا معنى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرفٌ عن مالك فى هذا المعنى أنه قال : كان مالك يستعمل فى نفسه مالا يُفتى به الناس ، يعنى العوام ، ويقول : لا يكون العالم عالما حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما<sup>(٢)</sup> لو تركه لم يكن عليه فيه إثم . هذا كلامه . وفى هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير . والله أعلم

(١) حديث طويل فى مسلم

(٢) أى بفعل ما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس ، واسقاط للحظ

## الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجاهد من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

المفتي قائم<sup>(١)</sup> في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم  
والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النقل الشرعي في الحديث « ان العلماء ورثة الأنبياء ، وان الأنبياء لم يُورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم »<sup>(٢)</sup> . وفي الصحيح<sup>(٣)</sup> :  
« يينا أنا نائم أتيت بقدح من لبن فشربت حتى إني لأرى الرى يخرج من أففارى ، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب . قالوا : فما أولته يا رسول الله ؟

(١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بجملة أمور : منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام ، ومنها إبلاغها للناس ، وتعليمها للجاهل بها . والانذار بها كذلك ومنها بذل الوسع في استنباط الاحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها . فالمرتبة الأولى استدل عليها بمحدثين ، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه صلى الله عليه وسلم كما سيقول المؤلف . وبهذا التقرير يتضح كلامه ، فليست الامور الثلاثة دليلاً على نوع واحد ، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلية تحت الخلافة عنه . وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخارى في كتاب فضائل الاصحاب



قال : العلم « وهو في معنى الميراث . وبعث النبي صلى الله عليه وسلم نذيراً ؛ لقوله : ( إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ) وقال في العلماء : ( فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ ) الآية ! وأشبه ذلك

﴿ والثاني ﴾ أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام ؛ لقوله : « أَلَا لِيُبَاغِ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ <sup>(١)</sup> » ، وقال : « بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً <sup>(٢)</sup> » ، وقال : « تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ ، وَيُسْمَعُ مِمَّنْ يَسْمَعُ مِنْكُمْ <sup>(٣)</sup> » . وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي

﴿ والثالث ﴾ أن المفتي شارع من وجه ؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، وإما مستنبط من المنقول . فالأول يكون فيه مبلغاً . والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام ؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع <sup>(٤)</sup> . فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجبٌ أتباعه والعملُ على وفق ما قاله . وهذه هي الخلافة على التحقيق ؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع إليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى . وقد <sup>(٥)</sup> جاء في الحديث « أَنْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَقَدْ أُدْرِجَتْ النُّبُوَّةُ بَيْنَ جَنْبَيْهِ » <sup>(٦)</sup>

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي ، وموقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين

- (١) رواه البخارى في خطبته صلى الله عليه وسلم بمضى
- (٢) رواه البخارى فيما يذكر عن بنى اسرائيل ورواه أيضا أحمد والترمذى
- (٣) رواه احمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس ، وهو حديث صحيح
- (٤) أى بالوحي أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم
- (٥) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث
- (٦) روى هذه الجملة في الاحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه بن أبى شيبة في المصنف موقوفاً على عبد الله بلفظ ( فانما استدرجت النبوة الخ ) ورواه محمد بن أبى نصر والطبرانى في الكبير عنه وابن

بحسب نظره كالنبي ، ونافذ أمره في الأمة بمنشور<sup>(١)</sup> الخلافة كالنبي . ولذلك سموا أولى الأمر ، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى : ( يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ) والأدلة على هذا المعنى كثيرة

فاذا ثبت هذا انبني عليه معنى آخر ، وهي

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول ، والفعل ، والإقرار

﴿ فأما الفتوى بالقول ﴾ فهو الأمر المشهور . ولا كلام فيه

﴿ وأما بالفعل ﴾ فمن وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما يقصد به الافهام في معهود<sup>(٢)</sup> الاستعمال فهو قائم مقام القول

المصرح به ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا »<sup>(٣)</sup> وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام في حجته فقال : ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمَى .

فأوماً بيده قال : « لا حرج »<sup>(٤)</sup> وقال : « يُقْبَضُ الْعِلْمُ وَيُظْهَرُ الْجَهْلُ وَالْفِتْنُ

الانباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعا ورواه في الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمر و بلفظ ( فقد استدرج النبوة الخ ) عن الحاكم وقال صحيح الاسناد

(١) أقرب معاني (المنشور) هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك

هو ما أشار اليه سابقا من الايات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله عليه وسلم

(٢) أى في عرف المفتي والمستوفى، فرب اشارات يختلف استعمالها عند الأمم

والطوائف

(٣) في المصايح (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام في الثالثة ثم قال الشهر هكذا

وهكذا وهكذا) يعنى تمام ثلاثين وهذه هى التى يتمشى عليها رواية المؤلف وهى

رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي وليس فيه الايماء باليد بل كل

الاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن ابى داود كذلك وقد وردت رواية الايماء

باليد فى البخارى فى كتاب العلم باب من أجاب الفتيا باشارة اليد والرأس

ويكثر المهرج « قيل : يا رسول الله وما المهرج ؟ فقال هكذا بيده ، فخرّفها كأنه يريد القتل <sup>(١)</sup> . وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت الى السماء قلت آية ؟ فأشارت برأسها أى نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات ، قال للسائل : « صل معنا <sup>(٢)</sup> هذين اليومين » ثم صلى ، ثم قال له : « الوقت ما بين هذين » <sup>(٣)</sup> أو كما قال . وهو كثير <sup>(٤)</sup> جداً .

﴿والثاني﴾ ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، ومبعوثاً لذلك قصداً . وأصله <sup>(٥)</sup>

قول الله تعالى : ( فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوّجنا كها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرجٌ ) الآية ! وقال قبل ذلك : ( لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنةٌ ) الآية ! وقال في إبراهيم : ( قد كانت لكم أسوةٌ حسنةٌ في إبراهيم ) الى آخر القصة <sup>(٦)</sup> ! والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله ؛ وشرع من قبلنا

(١) أخرجه البخارى

(٢) لو اكتفى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له ( الوقت الخ ) والافتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذى إنما حصل مساعداً على إيجاز الافتاء القولى . نعم له دخل فى قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبى على الفعل وضوحها وإيجازها . وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول

(٣) تقدم

(٤) كحديث الأنصارى الذى شكك عدم الحفظ فقال له . استعن يمينك : وأوماً بيده إلى الخط . وقد يقال أيضاً انها مركبة منهما . وسيأتى فى المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفعله

(٥) أى الدليل القولى العام للاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم

(٦) والكلام وإن كان فى الفعل وبقى القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه القومهم الخ يعد فعلاً فى هذا المقام . كما سبق فى القول التكليفى ، وهو الذى لا يأتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعى ، بل يأتى به كما يأتى بالأفعال . ويبان فى المسألة السادسة من السنة

شرع لنا<sup>(١)</sup> . وقال عليه الصلاة والسلام لأُم سلمة : « أَلَا أَخْبَرْتِيهِ أَنِي أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ »<sup>(٢)</sup> ؟ وقال : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي »<sup>(٣)</sup> « وَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ »<sup>(٤)</sup> .  
 وحديث<sup>(٥)</sup> ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى ؛ ولذلك جعل  
 الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه نزم من ذلك .  
 أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً . فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر ، وما يقصد به  
 ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجبهين :

﴿ أحدهما ﴾ أنه وارث ، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقاً<sup>(٦)</sup> ،  
 فكذلك الوارث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة . فلا بد من أن تنتصب أفعاله  
 مقتدى بها كما انتصبت أقواله

﴿ والثاني ﴾ أن التأسى بالأفعال — بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس — سرٌّ  
 مبثوثٌ في طباع<sup>(٧)</sup> البشر ، لا يقدرّون على الانفكاك عنه بوجه ولا مجال ، لاسيما  
 (١) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بإبراهيم ، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة .  
 (٢) رواية مالك ( ألا أخبرتيها ) والضمير يعود على السائلة ، وقد تقدمت  
 هذه الرواية . ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة ( ألا أخبرتيه ) إلا أن الضمير  
 عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة ( ألا أخبرتيه الخ ) أن يكون  
 الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها

(٣) متفق عليه

(٤) رواه مسلم

(٥) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم  
 وتجد كثيراً منها في باب الحج ، لاسيما حديث عبيد بن جريح في الحج ، أخرجه  
 في التيسر عن الثلاثة وأبي داود

(٦) أي سواء أقصد به البيان أم لم يقصد

(٧) وهل يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسى بالمفتي ولو لم  
 يقصد البيان ؟

عند الاعتیاد والتكرار ، وإذا صادف محبة وميلا الى المتأسى به . ومتى وجدت التأسى بمن هذا شأنه مفقودا في بعض الناس فاعلم أنه إنما ترك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك<sup>(١)</sup> في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم في محلين

﴿ أحدهما ﴾ حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الايمان ، ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من آكد متمسكاتهم التأسى بالآباء ؛ كقوله : ( وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا آبَاءَنَا ) وما أشبهه من الآيات ، وقالوا : ( أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ؟ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ! ) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عاكفين على ما عليه آبائهم ، إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كان من جملة ما دعوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليه . فقال تعالى ( مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ) فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسى بأكبر آبائهم عندهم ، وبين لهم مع ذلك مافى الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آبائهم تستحسنها وتعمل بكثير منها . فكان التأسى داعياً الى الخروج عن التأسى ، وهو من أبلغ ما يدعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . وبذلك جاء في القرآن بعد قوله : ( ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ) وقوله<sup>(٢)</sup> : ( ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ) فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء الى الله نوعا من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها . وأيضا فان ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصدق الفعل القول بالنسبة اليهم . فكان ذلك مما دعا الى اتباعه والتأسى به<sup>(٣)</sup> فاتقادوا ورجعوا الى الحق

(١) أى ترك التأسى لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلا على قوله ( ومالم يقصد الخ ) . نعم في المحل الثانى الذى فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه

﴿ والمحل الثاني ﴾ حين دخلوا في الاسلام وعرفوا الحق ، وتسابقوا الى الاتقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه . فربما أمرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح دينهم ، فتوجهوا الى ما يفعل ، ترجيحاً له على ما يقول . وقضيته عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم ، حتى قال لأُم سلمة<sup>(١)</sup> : « أما ترين أن قوتك أمرتهم فلا يأترون ؟ » فقالت : اذبح واحاق . ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فاتبعوه . ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا ، واحتجوا بأنه يواصل . فقال : « إني أبيتُ عند ربي يطعمني ويسقيني<sup>(٢)</sup> » . ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا ، وقال : « لو مدد لنا في الشهر لواصلتُ وصالاً يدعُ المتعمقون تعمقهم<sup>(٣)</sup> » وسافر بهم في رمضان وأمرهم بالإيثار وكان هو صائماً ، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا<sup>(٤)</sup> . وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله . وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب . وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر . والمعنى في الموضوعين واحد ولعل قائلًا يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوماً ، فكان عمله الاقتداء محلاً بلا إشكال ؛ بخلاف غيره ، فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية في العبادة غير ما يطلبه منهم . كمسألة الوصال وغيرها ، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

(١) هو جزء من حديث عمرة الحمديية — رواه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود

(٢) تقدم ( ج ٢ — ص ١٣٨ )

(٣) تقدم ( ج ١ — ص ٢٤٣ )

(٤) عن أبي سعيد قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة ، ونبي الله صلى الله عليه وسلم على بغلة له فقال ( اشربوا أيها الناس ! ) قال فأبوا . قال ( إني لست مثلكم ، إني أيسركم إني راكب ) فأبوا فثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم نخذه فنزل فشرب وشرب الناس . وما كان يريد أن يشرب . رواه أحمد

والكفر فضلا عن الإيمان ، فأفعاله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتدى بها .  
فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر  
مثله في نصب أقواله ؛ فانه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه  
ليس بمعصوم ، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال لم يكن <sup>(١)</sup> معتبرا في الأفعال .  
ولأجل هذا تستعظم شرعاً زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان .  
فحق <sup>(٢)</sup> على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله ، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة  
على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتخذَ فيها أسوة

( وأما الإقرار ) فراجع الى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكف المفتي عن  
الإنكار اذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون  
ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة  
الى المنتصب للفتوى . وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال  
ومن هنا ثابر <sup>(٣)</sup> السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،  
ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرّات عليهم بالقتل فما دونه . ومن أخذ  
بالرخصة <sup>(٤)</sup> في ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه ، ما لم يكن ذلك سبباً  
للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فان ارتكاب خير الشرين أولى من  
ارتكاب شرهما . وهو راجع في الحقيقة الى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف

(١) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة ، فكثير من  
المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تاماً ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من  
مخالفة ما يفتون الناس به ، ترخصاً لأنفسهم . لا سيما في باب المكارم والمطلوبات  
على غير الوجوب ، والمنهيات على غير الحرمة

(٢) الحق والمطالبة به شيء . واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر

(٣) فلم يكفوا عن الإنكار ، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر

(٤) أي فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه . وقوله

( المراتب الثلاث ) أي التغيير باليد واللسان والقلب

والنهي عن المنكر . والمراتبُ الثلاثُ في هذا الوجه مذكورة شواهدُها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

تنبني على ما قبلها . وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف <sup>(١)</sup> لمقتضى العلم . وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه وبيّنوه فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا

فأما فتياه بالقول فإذا جرت أقواله على غير المشروع . وهذا من جملة أقواله فيمكن <sup>(٢)</sup> جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها

وأما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح وكذلك إقراره ؛ لأنه من جملة أفعاله

وأيضاً فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله ، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد <sup>(٣)</sup> قلبي

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة

وأما على التفصيل فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يعنى فإن كان صامتاً عما لا يعنى ففتواه صادقة ، وإن كان من الخائضين فيما لا يعنى فهي غير صادقة . وإذا دلّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة . وإن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت

(١) سيأتى له تفسير الصحة بالاتّباع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي ، مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة

(٢) أى فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى

(٣) وهو كمال الايمان أو عدمه



فتياه، وإلا فلا . وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر . ومثلها النواهي : فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبية من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه ، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان ، أو عن الزنى وهو لا يزنى ، أو عن التفحش وهو لا يتفحش ، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم ، وما أشبه ذلك فهو الصدق الفتيا والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله ، وإلا فلا ؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل ، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء ، ولذلك قال تعالى ( رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ) وقال في ضده : ( وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لئن آتانا مِن فَضْلِهِ لَنَصَدِّقَنَّ — الى قوله : وبما كانوا يكذبون ) فاعتبر في الصدق مطابقه القول الفعل ، وفي الكذب مخالفته . وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ <sup>(١)</sup> ) وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكيم أو أمر أو نهى فانما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة ، فإن وافق صدق وإن خالف كذب . فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، وإنما تصح مع الموافقة

وحسب الناظر من ذلك سيد البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتام ، حتى أنكروا على من قال : يُحِلُّ اللَّهُ لِرَسُولِهِ مَا شَاءَ . وحين سأله الرجل عن أمر فقال : « إني أفعله » فقال له : إنك لستَ مثلاً ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : « والله إني لأرجو أن أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى <sup>(٢)</sup> » وفي القرآن عن

(١) أي اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلص النية . كما هو أحد التفاسير وقال الألويسي إنه المناسب . أي فهو لاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذاراً كغيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء

شعيب عليه السلام : ( قد افتريننا على الله كذباً إن عدنا <sup>(١)</sup> في ملتكم بعد إذ نجأنا الله منها ) وقوله : ( وما أريدُ أن أخالفكم الى <sup>(٢)</sup> ما أمهاكم عنه ) فيبنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضى كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا . وقد قالوا في عصمة <sup>(٣)</sup> الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عن كذبه سبيله . وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلاً عن أصولها ؛ فانهم لو كانوا أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه - عياداً بالله من ذلك - لكان ذلك أولى منفرّاً ، وأقربَ صادٍ عن الاتباع . فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نياله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى <sup>(٤)</sup> عن الربا قال : « وأولُ رباً أضعه ربا العباس بن عبد المطلب <sup>(٥)</sup> » وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال « وأولُ دمٍ أضعه دمنا ، دم ربيعة بن الحارث <sup>(٦)</sup> » وقال حين شفع له

( ١ ) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فاذا عاد إلى شركهم كان كاذباً لم يصدق قوله فعله

( ٢ ) يقال ( خالفني فلان إلى كذا ) اذا قصده وأنت مول عنه ( وخالفني عنه ) بالعكس أى اذا سمعتم نصحي وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الاوثان وسائر المعاصي فاني لا أفعله واستبد به دونكم لأن الانبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم . وقد يقال ان الآية ليس فيها أن هذا يعد كذباً ، بخلاف ما قبلها . إلا أن يقال أنها تفيد بضميمتها اليها لأن المخالف اليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله ( إن عدنا في ملتكم )

( ٣ ) أى فى دليلها .

( ٤ ) فى خطبة حجة الوداع المشهورة

( ٥ ) تقدم ( ج ٤ - ص ٤١ )

( ٦ ) هو أيضاً جزء من تلك الخطبة الجامعة . وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته ( دم ربيعة بن الحارث ) قال شارح أبى داود عين على بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل فى الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لأنه ولى الدم

في حدّ السرقة : « والذي نفسى بيده لو سرقت فاطمة بذت رسول الله لتقطعتُ يدها <sup>(١)</sup> » وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة اليه والى قرابته ، وأن الناس في أحكام الله سواء

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : ( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) الآية ! وقال : ( يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ؟ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ) . عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول : « إن القاص المتكلم ينتظر المقت <sup>(٢)</sup> ؛ والمستمع ينتظر الرحمة » قلت رأيت قول الله : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون » الآية ! هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فان قيل : إن كان كما قلت تعذر القيام بالفتوى وبالأمْر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبه مؤتمراً أو منتهياً ، وإلا أدى ذلك الى خرم الأصل ، وقد مر أن كل تكلمة أدت الى انحرام الأصل المكمل غير معتبرة . فكذلك هنا <sup>(٣)</sup> ، ومثله الانتصاب للفتوى . ومن الذي يوجد لا يزل ولا يضل ولا يخالف قوله فعله ؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب . وأما أن

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة عن عائشة

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد . أما

المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

(٣) أى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فانه أصل كلي في الدين ، ومكمله

الاتمام والانتها ، حتى يكون قدوة وينتفع به ، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمرا انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الأصل فيهمل هذا المكمل

يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً  
 فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر ، لأننا إنما تكلمنا على  
 صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي . فنحن نقول واجب  
 على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن  
 الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد<sup>(١)</sup> إن حصل . وذلك أنه إن كان موافقاً قوله  
 لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً ، أو كان مظنة للحصول ،  
 لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه . وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة  
 إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق ، أولاً . فإن كان الأول فلا إشكال في  
 عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفاً  
 مثله ، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم . وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه  
 وفتواه فيما وافق<sup>(٢)</sup> دون ما خالف . فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا  
 والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله  
 بفعله . وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح  
 في أصل العدالة ثم رأيت يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق  
 القول الفعل . هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً  
 ليؤخذ بقوله وفعله ؛ لأنه وارث النبي . فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة ،  
 وكذب الفعل القول ؛ لما في الجبيلات من جواذب التأسى بالأفعال . فعلى كل تقدير  
 لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على

( ١ ) أى بل يقع الانتفاع به نادراً ، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أى  
 غالب ، كما سيقول ( أو كان مظنة للحصول )

( ٢ ) أى فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله  
 المخالف لفعله فيه وسيأتى أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان ، لأن الشرع  
 نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل . وسيأتى مزيد البيان في  
 الفصل الآتى

الإطلاق ، وقد قال أبو الأسود الدؤلى :

إبدأ بنفسك فانها عن غيرها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم  
 فهناك يُسمع ماتقول ويقتدى بالرأى منك وينفعُ التعليمُ  
 لآتته عن خُلق وتأتى مثله عارٌ عليك — إذا فعلت — عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والعقل ، لاخلاف فيه بين العقلاء

### فصل

فإن قيل : فما حكم المستفتى مع هذا المفتى الذى لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده فى باب التكليف ، أم لا ؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه ، أو لا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ماتقدم ؛ فان أخذت من جهة الصحة فى الوقوع فلا تصح ؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المطرد والغالب ؛ وما سواه كالحفوظ النادر الذى لا يقوم منه أصل كلى بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالفقه فيها ظاهر : فان كانت مخالفته ظاهرة قاذحة فى عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقه ، وغير العدل لا يوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة فى نفس الأمر ؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الإلزام عن المستفتى ، وإذا سقط الإلزام عن المستفتى فهل يبقى إلزام<sup>(١)</sup> المفتى متوجهاً أم لا ؟ يجرى<sup>(٢)</sup> ذلك على الخلاف فى مسألة حصول الشرط الشرعى : هل هو شرط<sup>(٣)</sup>

(١) أى هل يبقى مكلفاً بالافتاء مع فقد الشرط الشرعى وهو العدالة أولاً

(٢) قد يقال : وهل العدالة شرط فى تكليفه بالابلاغ أم هى شرط شرعى لا لزوم المستفتى الأخذ بأقواله ؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك فى التكليف . وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاماً ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية فى خصوص تكليف

في التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر في كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قاذحة في عدالته فقبول قوله صحيح ، والعمل عليه مبري للذمة ، والإلزام الشرعي متوجه عليهما معاً

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

المفتى البالغ ذروة الدرجة هو الذي يَحْمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور ، فلا يذهب بهم مذهب الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال . والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة ، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكفِ الحِمْلُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط ، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين

وأيضاً <sup>(١)</sup> فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد <sup>(٢)</sup> عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ لما أطل بالناس في الصلاة : « أفَتَأْنُ أَنْتَ يَا مُعَاذُ ؟ » <sup>(٣)</sup> ، وقال : « إِنْ مِنْكُمْ مُفْرِينَ <sup>(٤)</sup> » ، وقال : « سَدِّدُوا ، وَقَارِبُوا ، وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَىءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلُّغُوا <sup>(٥)</sup> » ، وقال : « عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ ؛ فَإِنَّ اللَّهَ

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لا محل لاجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الابلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أى على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٤) رواه البخارى في صلاة الجماعة

(٥) رواه البخارى في كتاب الايمان

لا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا « ، وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ (١) » ، ورد عليهم الوصال . وكثير من هذا

وأيضاً فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما في طرف التشديد فإنه مهلكة ، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستفتى إذا ذهب به مذهب العنت والحرَج بُغِضَ إِلَيْهِ الدِّينُ ، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشى مع الهوى والشهوة ، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى ، واتباع الهوى مُهْلِكٌ . والأدلة كثيرة

## فصل

فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضافاً للمشى على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاف له أيضاً

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يجعل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب . ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثر مَنْ هذا شأنه من أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية ، بحيث يتحرى (٢) الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتى ، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرَج في حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى ، وأن

(١) بعض حديث أخرجه في التيسير عن الستة

(٢) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولو احققها من كتاب الاجتهاد

الشريعة حمل على التوسط : لأعلى مطلق التخفيف ، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى ، ولا على مطلق التشديد . فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذرًا ، فإنه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

### فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط ، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص . ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفي مالهه يقتدى به فيه ، فر بما اقتدى به فيه من لاطاقة له بذلك العمل فينقطع ، وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه . كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناس عبادةً وخلقاً ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فر بما اتبع لظهور عمله ؛ فكان ينهى عنه في مواضع ؛ كنهيه عن الوصال ، ومراجعتة لعمر بن العاص<sup>(١)</sup> في سرد الصوم . وقد قال تعالى : ( واعلموا أن فيكم رسول الله ، لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ) . وأمر بحل الحبل<sup>(٢)</sup> الممدود بين الساريتين ، وأنكر<sup>(٣)</sup> على الحولاء بنت تويبة قيامها الليل ، وربما ترك العمل<sup>(٤)</sup> خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . ولهذا — والله أعلم — أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة ، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره ، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجماهير أن يحتملوه

### فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذي كان

- (١) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا عمرو نفسه
- (٢) حبل وضعت زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به
- والحديث أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي
- (٣) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد)
- (٤) كقيام رمضان جماعة في المسجد



عليه السلف الصالح ، فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لا بد منه ؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع في مسائل الاجتهاد . فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين . وقالوا في مذهب أصحاب الرأي : لا يكاد المعرق في القياس إلا يفارق السنة . فان كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعيين في هذا المذهب موكل إلى أهله . والله أعلم .

## الطرف الثالث

فيما يتعلق بأعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة <sup>(١)</sup> ؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل ، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه : ( واتقوا الله ويعلمكم الله ) لا على ما يفهمه <sup>(٢)</sup> كثير من الناس ، بل على ما

(١) أي سواء أسأل عنها وطالب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أدل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط . وأيضاً سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا ، الخ ماسيينه في المسألة الثانية

(٢) يفهمونها على حد ( ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ) إلا أن فهمهم لا تساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة ( ويعلمكم ) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونا لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالا بالواو قليل ، حتى قالوا لا بد له من التأويل ، والوجه الثاني أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرروا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة

قرره الأئمة في صناعة النحو . أى إن الله يعلمكم على كل حال ، فاتقوه . فكان  
الثانى سبب فى الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً ،  
وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهى قضية  
لا نزاع فيها ، فلا فائدة فى التطويل فيها ، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر . وهى :

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر فى الشريعة جوابه ؛ لأنه  
إسنادُ أمر الى غير أهله ، والإجماع على عدم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن<sup>(١)</sup> فى  
الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه : أخبرنى عما لا تدرى ! وأنا  
أسند أمرى لك فيما نحن بالجهل به على سواء . ومثل هذا لا يدخل فى زمرة العقلاء ؛  
إذ لو قال له دُلّنى فى هذه المفازة على الطريق الى الموضوع الفلانى ، وقد علم أنهما  
فى الجهل بالطريق سواء لعدّ من زمرة المجانين . فالطريق الشرعى أولى ؛ لأنه  
هلاك أخروى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطناب فى هذا أيضاً غير محتاج  
إليه ؛ غير أنا نقول بعده :

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى  
الذى يسأل عنه . فلا يخلو أن يتحد فى ذلك القطر أو يتعدد . فإن اتحد فلا إشكال  
وإن تعدد فالنظر فى التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا  
لم يعرف أقوالهم فى المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك  
وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؛ لأن من  
مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخييره  
يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه البتة . وقد مر<sup>(٢)</sup> فى ذلك تقريرٌ حسن  
فى هذا الكتاب فلا نعيده

(١) أى حصوله من العقلاء

(٢) فى المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولو احقها

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

حيث يتعين الترجيح فله طريقان : « أحدهما » عام « والآخر » خاص ﴿ فأما العام ﴾ فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم ، أو على أهلها القائلين بها ، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدون بها وبراؤونها ، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى . وهو غير لائق بمناصب المرجحين . وأكثر ما وقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا أموراً يجب التنبيه لها

﴿ أحدها ﴾ أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتتا فيه ، وإلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله هذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط<sup>(١)</sup> إلى نمط آخر مخالف له . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله ، والأئمة المذكورون برآء<sup>(٢)</sup> من ذلك النمط لا يليق بهم

﴿ والثاني ﴾ أن الطعن في مساق الترجيح يبين<sup>(٣)</sup> العناد من أهل المذهب المطعون عليه ، ويزيد في دواعي التماذي والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذي غُض من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بأن يتعصب لما هو عليه ويظهر

(١) لعل فيه سقط كلمة ( الترجيح )

(٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم ، الخ ما تقدم

(٣) أي يثبته

محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام وإن كان مرجوحاً؛ فان الترجيح لم يحصل

﴿ والثالث ﴾ أن هذا الترجيح مُعَرَّبٌ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينما نحن نتبع المحاسن<sup>(١)</sup> صرنا نتتبع القبائح؛ فان النفوس مجبولة على الانتصار لآ نفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غَضَّ من جانب صاحبه غَضَّ صاحبه من جانبه، فكان المرجح لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه؛ فانه تسبب في ذلك، كما في الحديث: «إن من أكبر الكبائر أن يسبَّ الرجلُ والديه» قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ ووالديه؟ قال: «يسبُّ أبا الرجلِ فيسبُّ أباه، ويسبُّ أمَّهُ فيسبُّ أمَّهُ»<sup>(٢)</sup> فهذا من ذلك. وقد منع الله أشياء من الجائزات<sup>(٣)</sup> لإفراطها الى الممنوع؛ كقوله: (لا تقولوا راعينا) وقوله: (ولا تسبُّوا الذين يدعون من دون الله) الآية. وأشبه ذلك

﴿ والرابع ﴾ أن هذا العمل مورثٌ للتدابير والتقاطع بين أرباب المذاهب. وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) الآية! وقال: (إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل. فكلُّ ما أدّى الى هذا ممنوع. فالترجيح بما يؤدي الى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع. ونقل الطبري عن عمر بن الخطاب — وإن لم يصحح سنده — أنه لما أرسل الخطيئة من الحبس في هجاء الزبرقان بن بدر قال له: إياك والشعر! قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه؛ ما كاة عيالي، ونملة على لساني قال: فسبب بأهلك، وإياك

(١) أي لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٣٦٠)

(٣) أي فما بالك بالممنوعات؟

وكل مدحة مجحفة ! قال : وما هي ؟ قال : تقول بنو فلان خير من بنى فلان إمدح ولا تفضل . قال : أنت يا أمير المؤمنين أشعر منى . فان صح هذا الخبر وإلا فعناه صحيح ، فإن المدح إذا أدى الى ذم الغير كان مجحفا . والعوائد شاهدة بذلك ﴿ والخامس ﴾ أن الطعن والتقييح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالى والانحراف في المذاهب ، زائداً إلى ما تقدم ، فيكون ذلك سبب (١) إثارة الأحقاد الناشئة عن التقييح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحااجة . قال الغزالي في بعض كتبه : أ كثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدى والإدلاء (٢) ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة والمخالفة ، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة ، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا عن قلب عاقل

هذا ما قال . وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية

وقد جاء في حديث النبي لطم وجه اليهودى القائل : « والذى اصطفى موسى على البشر » أن النبي صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « لا تفضلوا بين الأنبياء (٣) »

(١) لعله ( بسبب ) كما يدل عليه لاحق الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالى في مجافاة الحق ، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحااجة ، كما سيمثل له في كلام الغزالي  
(٢) من قولهم (أدى فلان في فلان) أى قال قبيحا ، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده

(٣) روى مسلم ( لا تفضلوا بين أنبياء الله ، فانه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات والأرض الا من شاء الله -- الى أن قال : فاذا موسى عليه الصلاة والسلام أخذ بالعرش الخ )

أو «لا تفضلوني على موسى»<sup>(١)</sup> مع أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالفضل (٢) أيضاً : فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم . قال وقد خرج الحديث على سبب ، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي ، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاص موسى ، فهى عن التفضيل المؤدى إلى نقص الحقوق . قال عياض : وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته ؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به ؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يجب منهم عند الجدل ، أو ما يحدث<sup>(٣)</sup> في النفس لهم بحكم الضجر والمرء ، فكان نهيه عن المارة في ذلك كما نهى عنه في القرآن<sup>(٤)</sup> وغير ذلك . هذا ما قال . وهو حق ، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء ، فانهم ورثة الأنبياء

### فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه ، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن ، أعنى عند الحاجة إليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى : ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) الآية ! فبين أصل التفضيل ، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا الخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى : ( ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتينا داود زبوراً ) وفي الحديث من هذا كثير « لما سئل من أكرم الناس ؟ فقال : أتقاهم فقالوا : ليس عن هذا نسألك . قال : فيوسف ، نبي الله ابن نبي الله ، ابن نبي الله ،

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي بلفظ ( لا تخيروني ) وسيأتي

للمؤلف قريباً

(٢) أى التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى . فهو راجع للروايتين

(٣) معطوف على ( ذكر ) أى ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق

بمقامهم بسبب ضجرها من المرء والجدل وإن لم يتكلم به

(٤) ولا تجادلوا أهل الكتاب

ابن خليل الله قالوا : ليس عن هذا نسألك : قال : فعن معادن العرب تسألوني ؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا <sup>(١)</sup> » وقال عليه الصلاة والسلام : « بينما موسى في ملا من بني إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم أحداً أعلم منك ؟ قال : لا : فأوحى الله إليه : بلي ، عبدنا خضر <sup>(٢)</sup> » وفي رواية « أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل : أيُّ الناس أعلم ؟ قال : أنا . فعتب الله عليه ، إذا لم يرد العلم إليه . قال له : بلي لى عبدٌ بمجمع البحرين هو أعلم منك » الحديث <sup>(٣)</sup> واستتبَّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود ، فقال المسلم : والذى اصطفى محمداً على العالمين ، في قسم يقسم به : فقال اليهودى : والذى اصطفى موسى على العالمين ! الى أن قال عليه الصلاة والسلام : « لا تخيروني على موسى ؛ فإن الناس يصعقون فأكون أول من يفيق ؛ فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش . فلا أدري أكان فيمن صعق فأفاق أو كان ممن استثنى الله <sup>(٤)</sup> » وفي رواية : لا تفضلوا بين الأنبياء ؛ فإنه ينفخ في الصور » الحديث <sup>(٥)</sup> ! فهذا <sup>(٦)</sup> نفي للترفضيل مستند الى دليل ، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح . وقال « كمل من الرجال كثيرٌ ، ولم يكمل من النساء الا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران . وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام <sup>(٧)</sup> » وقال للذى قال له يا خير

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذى . وهذه إحدى روايات مسلم

بلفظ ( الخضر )

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذى . ولا منافاة بين الروايتين ؛ ففي

الأولى أيضا لم يرد العلم إلى الله تعالى

(٤) و (٥) تقدما آ نفا

(٦) أى فهذا النوع في حديثي موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح .

فاذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما في الأحاديث الأخرى . ومنه يعلم

أن الأصل هكذا (نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده

(٧) رواه البخارى في كتاب أحاديث الأنبياء

البرية ! : « ذاك ابراهيم <sup>(١)</sup> » وقال في الحديث الآخر : « أنا سيد ولد آدم <sup>(٢)</sup> »  
 وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق . وليس النظر هنا في وجه التعارض  
 بين الحديثين ، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة ، وهو  
 ثابت <sup>(٣)</sup> من الحديثين . وقال : « خيرُ القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين  
 يلونهم <sup>(٤)</sup> » وقال عمر <sup>(٥)</sup> : كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال عثمان <sup>(٦)</sup> لارسط  
 القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن  
 ابن الحرث بن هشام : « إذا اختلفتم أتم وزيد بن ثابت في شيء من  
 القرآن <sup>(٧)</sup> فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم » ففعلوا ذلك . وقال خيرُ  
 دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم  
 بنو ساعدة . وفي كلِّ دور الأنصار خير <sup>(٨)</sup> » وقال « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر ،  
 وأشدُّهم في الله عمر ، وأصدقهم حياءً عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابنُ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذی

(٢) في الجامع الصغير ( أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ) وهو صدر حديثين  
 أحدهما عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما عن أحمد والترمذی عن أبي سعيد  
 (٣) أي في كل منهما صراحة ، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على  
 جميع الخلق والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم . فلذا كان بينهما تعارض  
 كما قال المؤلف

(٤) في البخارى بلفظ ( خير الناس )

(٥) صوابه ( ابن عمر ) كما في البخارى والترمذی وأبي داود . وأيضا فمثله

لا يقع من عمر

(٦) أخرجه البخارى والترمذی

(٧) أي من جهة الاملاء الذي ينبغي على النطق لا في أصل الألفاظ حاشا لله ،

أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظا لفظا

(٨) رواه البخارى في فضائل الانصار



جبل ، وأفضضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي بن كعب . ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح<sup>(١)</sup> » وقال عبد الرحمن بن يزيد : سألتنا حذيفة عن رجل قريب السميت والهدى من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سمياً وهدياً ودلاً بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أم عبد<sup>(٢)</sup> . ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا ! قال أجلسوني ! قال إن العلم والايان مكانهما ، من ابتغاهما وجدها ، يقول ذلك ثلاث مرات ، واتمسوا العلم عند أربعة رهط . عند عويمر أبي الدرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبد الله بن مسعود . وعند عبد الله بن سلام . الحديث ! وقال عليه الصلاة والسلام : « اقتدوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر<sup>(٣)</sup> »

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس أرحم أمي بأمتي أبو بكر ، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر ، وأشدهم حياء عثمان ، وأفضلهم علي . وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفضضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا قلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر . أشبه عيسى عليه السلام في ورعه . فقال عمر رضى الله عنه أتعرف ذلك له ؟ قال نعم فاعرفوه له ) — ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه ( أرأف أمي الخ )

قال المناوى في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجه والحاكم وغيرهم . لكن قالوا في روايتهم ( ارحم ) بدل ارأف وقال الترمذي : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادى في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اه

وقال ابن حجر في الفتح : هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفى عن خالد الحذاء مطولا وأوله ( ارحم ) وإسناده صحيح ، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب فى أوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخارى اه

(٢) وهو عبد الله بن مسعود

(٣) أخرجه الترمذي كما فى التيسير

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبى عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح ، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذى لا يتعدى إلى سواه ، وكذلك فعل الساف الصالح

### فصل

وربما انتهت الغفلة او التغافل بقوم ممن يشار إليهم فى أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصریحاً أو تعريضاً دأبهم ، وعمروا بذلك دواوينهم ، وسودوا به قراطيسهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة فى أصول الفقه ، أو كالتجمة ، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى الساف الصالح من الصحابة فمن دونهم ، فرأيت بعض التأليف المؤلفة فى تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحنى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده ، بل أتى الوادى فطم على القرى ، فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الانبياء ، وتطرق ذلك إلى شردمة من الجهال فنظموا فيه ونثروا وأخذوا فى ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه ، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء ، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج عن الحق . وقد علمت السبب فى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضلوا بين الأنبياء » وما قال الناس فيه . فإياك والدخول فى هذه المضايق ، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهى :

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين : « أحدهما » من كان منهم فى أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم ، قائم معه مقام الامتثال التام ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال

أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثاني » وإن كان في أهل العدالة مبرزاً ، لوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أنفع ، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك ، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجاً من صميم القاب ، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم ! ( إنما يخشى الله من عباده العلماء ) بخلاف من لم يكن كذلك ، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسباً حقيقته التجربة العادية ( والثاني )<sup>(١)</sup> أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضاً ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، وانقادت له بالطواعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً . ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهد الناس في الفضول التي لا تقدر في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهد من زهد فيها وليس بتارك لها ؛ فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة ، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتباع من غلبت

مطابقة قوله بفعله

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي ، فإذا طابق فيهما - أعني فيما عدا شروط العدالة - فالأرجح المطابقة في النواهي . فإذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منها عنه لكنه في الأوامر ليس كذلك

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه

والآخر مثابر على أن لا يخالف<sup>(١)</sup> مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك ،  
فالأول أرجح في الاتباع من الثاني ؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة  
إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات ، واجتناب النواهي أكد وأبلغ في  
القصد الشرعي من أوجه

« أحدها » أن درء المفسد أولى من جلب المصالح . وهو معنى يعتمد عليه

أهل العلم

﴿ والثاني ﴾ أن المناهي تتمثل بفعل واحد وهو الكف ، فلإنسان قدرة  
عليها في الجملة من غير مشقة . وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها ، وإنما  
تتوارد على المكلف على البديل بحسب ما اقتضاه الترجيح . فترك بعض  
الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق ، بخلاف بعض النواهي ، فانه مخالفة في الجملة  
فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة

﴿ الثالث ﴾ النقل ، فقد جاء في الحديث : « فاذا نهيتكم عن شيء فانهوا  
وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »<sup>(٢)</sup> فجعل المناهي أكد في الاعتبار من  
الأوامر ، حيث حتم في المناهي من غير مَشْنَوِيَّةٍ ، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع  
التقييد بالاستطاعة . وذلك إشعاراً بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على  
مطابقة الأوامر

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين :

« أحدهما » أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته ؛  
كالإقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم<sup>(٣)</sup>

(١) أي بقدر ما في قدرته . كما تقدم له . وكما يأتي في قوله بعد ( فلا قدرة للبشر

على فعل جميعها الخ )

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١٦٣ )

(٣) واقعة موقع ( من ) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته

بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ ؛ كعمل أهل المدينة على رأى مالك « والثانى » ما كان بخلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين : « أحدهما » أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً ، كأمر الحكام ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكيم : من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو <sup>(١)</sup> يتعين بالقرائن قصده اليه تعبداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة « والآخر » أن لا يتعين فيه شيء من ذلك

فهذه أقسام ثلاثة ، لا بد من الكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء  
 \* فالقسم الأول \* لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى وقع عليه المقتدى به ، لا يقصد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ، من غير زيادة ، أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن <sup>(٢)</sup> المحامل مع احتمالته فى نفسه ، فيبنى فى اقتدائه على الحمل الأحسن ، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال فى صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كما اقتدى <sup>(٣)</sup> الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فى أشياء كثيرة : كنز الخاتم الذهبى

(١) صنف آخر من أحد الضربين ، وقوله ( والآخر الخ ) هو الضرب الثانى فلا هو ممن دل الدليل على عصمته ، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده ، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط

(٢) وهو أن يكون فعله تعبداً ، مع احتمالته ان يكون دنيوياً ، وقد يقال إنه فى صورة فهم مغزاه وسره الشرعى ، يتعين فيه ان يكون فاهماً فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذثورة انما يظهر فيما لم يفهم مغزاه

(٣) فان قيل : وهل اقتدأوهم به صلى الله عليه وسلم فى مثل الافطار فى السفر والاحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه مجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الاول ؟ قلنا : أن

وخلع النعلين في الصلاة ، والإفطار في السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها <sup>(١)</sup> وما أشبه ذلك

وأما الثاني <sup>(٢)</sup> فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن <sup>(٣)</sup> انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعا في الاقتداء ؛ لأمر :

( أحدها ) : أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال <sup>(٤)</sup> قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل -

فالاحتمال الذي عينه المقتدى لا يتعين ، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهي ، وذلك مهمل في الأمور الشرعية ، إذ لا ترجيح إلا بمرجح .

ولا يقال : إن تحسين الظن مطلوب على العموم ، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة الى من <sup>(٥)</sup> ثبتت عصمته

لأننا نقول : تحسين الظن بالمسلم - وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه - مطلوب بلا شك ، كقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ) الآية ! وقوله : ( لو لا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا ) الآية ! بل أمر الانسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم - كما أمر <sup>(٦)</sup> باعتقاد

محل الفرق بين القسمين قوله ( مع احتمال في نفسه ) في الثاني وهذه الأمثلة ليست بما يحتمل في نفسه ، لأنها متعينة للتعبد ، فاتضح كلامه

(١) كصلاة التراويح جماعة في المسجد

(٢) وهو زيادة نية التعبد

(٣) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه ، بل يتعين إلغاؤه

(٤) أي وهو احتمال قوى لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى

به فعلة على الوجه الأفضل وهو التعبد ، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي

(٥) أي كما هو الفرض في هذا القسم

(٦) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة ، وهي ( لولا ) ، كما

أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى . فالمطلوب في الأولى أن

هل يقتدى بفعل المعصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد وطلب التأسى ؟ ٢٧٥

ما لا يعلم — في قوله : ( وقالوا هذا إفاكٌ مبين ) وقوله : ( لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا ، سبحانك هذا بهتان عظيم ) الى غير ذلك مما في هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعى ، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب .  
فإذا كان المكلف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم ، ولم يكن كل مسلم عدلا بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر ، وإذا لم يثبت لم يثبت عليه حكم ، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك ، فلا ينبى عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلا يحتمل أن يكون دينيا تعبديا ، ويحتمل أن يكون دنيويا راجعا الى مصالح الدنيا ، ولا قرينة تدل على تعيين أحد الاحتمالين ، فيحمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الدينى بناء على تحسينه الظن به

( والثانى ) أن تحسين الظن عمل قلبى من أعمال المكلف بالنسبة الى المقتدى به مثلا ، وهو مأمور به مطلقا وافق ما فى نفس الأمر أوخالف ؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أمر به مطلقا ، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما فى نفس الأمر ، وليس كذلك باتفاق ، فلا يستلزم المطابقة . وإذا ثبت هذا فالافتداء يظنوا الخير بأهل الايمان ، وأن يقولوا هذا إفاك مبين . وفى الثانية أن يكذبوا ما سمعوا ويهولوا عليه ويقولوا ( سبحان الله ) أى تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه ؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها ، وأن يقولوا ( هذا بهتان عظيم ) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل ( أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به ) . ويبقى الكلام فى أن طلب الجزم فى قولهم ( هذا إفاك مبين ) و ( هذا بهتان عظيم ) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم ؛ قال بالأول الفخر والعلامة الثانى ، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر ، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأن هذا لو كان شرطا عقليا فى النبوة لما خفى عليه صلى الله عليه وسلم ولما سأله فقال ( إن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه الخ ) ، وأجيب بأجوبة واختار الألوسى أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين . فراجع

بناءً على هذا التحسين بناءً على عمل من أعمال نفسه ، لاعلى أمر<sup>(١)</sup> حصل لذلك المقتدى به ، لكنه قصد الاقتداء بناءً على ما عند المقتدى به ، فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء ، وذلك باطل ، بخلاف الاقتداء بناءً على ظهور علاماته ، فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً ، وإياه قصد المقتدى باقتدائه فصار كالإقتداء به في الأمور المتعينة<sup>(٢)</sup>

(والثالث)<sup>(٣)</sup> أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ، لأنه إنما يقتدى به بناءً على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً ، ومجرد تحسين الظن لا يقتضى أنه كذلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً ، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناءً على أنه كذلك في نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وإنما يشتبه هذا الموضوع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن . والفرق بينهما ظاهر ؛ لأمرين : « أحدهما » أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذلك ، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية . بخلاف تحسين الظن ، فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولاً « والثاني » أن الظن ناشئ عن الأدلة الموجبة له ضرورة<sup>(٤)</sup> لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشئ عن دليل يوجبه . وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والاثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به : فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن قواه وثبته بتكراره على فكره

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد . وقوله (على ما عند المقتدى به) أي كما يقتضيه معنى الاقتداء

(٢) أي للتعبد كما في الصنف الأول من هذا القسم

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله ( فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء ) : ويلزمه أيضاً التناقض ، لصح ؛ لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني

(٤) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل



هل يقتدى بفعل المعصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد وطلب التأسى؟ ٢٧٧

ووعظ النفس في اعتقاده ؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعفه ونفاه ، وكرر نفيه على فكره ، ومحاه عن ذكره

فإن قيل : إذا كان المقتدى به ظاهره والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية ، والتزود للمعاد ، والانتقطاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزن

فالجواب أن هذا الفرد إذا تعين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخرى ، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله ؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثبته . والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكذا ، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين ، ويُضعف الاحتمال الآخر ؛ كرجل<sup>(١)</sup> متق لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له في هذه الدار حالان : « حال دنيوى » به يقيم معاشه ويتناول مامناً لله به عليه من حظوظ نفسه ، « وحال أخروى » به يقيم أمر آخرته . فأما هذا الثانى فلا كلام فيه ، وهو متعين في نفسه ، وغير محتمل إلا في القليل ، ولا اعتبار بالنوادير . وأما الأول فهو مثار

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع ، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته ، كالنبي صلى الله عليه وسلم أو فعل أهل الاجماع ، لا فعل واحد منهم ، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الاجماع الشرعى . أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ ، كعمل أهل المدينة ؛ فالفعل المقتدى فيه فما عدا النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون عمل فرد ، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمثيله برجل الخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض ، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات . وإنما يتضح التمثيل فيما يأتى له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة

الاحتمال : فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه . فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذه فالمقتدى به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به ، ليس له أصل يبني عليه ؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المقتدى به نيلاً ما أبيح له من حظه ، فلا يصادف قصد المقتدى محلاً ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لا يصح التقرب به كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام

بل نقول : إذا وقف المقتدى به وقفةً ، أو تناول ثوبه على وجهه ، أو قبض لحيته في وقت ما ، أو ما أشبه ذلك ، فأخذ هذا المقتدى يفعلُ مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لعنى دنيوى أو غافلاً ، كان هذا المقتدى معدوداً من المحق والمغفلين . فمثل هذا هو المراد بالمسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته<sup>(١)</sup> ، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به ، فيقول المقتدى : حسن الظن به يقتضى أنه يتصدق به ، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخرى ، فيجىء<sup>(٢)</sup> منه جواز الإيثار في الأمور الأخرى

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث : « واختبأتُ دَعْوَتِي شفاعَةً لأمتي يومَ القيامةِ »<sup>(٣)</sup> فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة ؛ إذ كان إنما يدعو<sup>(٤)</sup> بدعوته التي أعطىها في أمر من أمور الآخرة لافى أمور الدنيا . فإذا بنينا على

(١) أى لا لفقر مثلاً

(٢) أى يفرع عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

(٣) (لكل نبي دعوة مستجابة ، فتعجل كل نبي دعوته ، وإنى اختبأت دعوتي شفاعَةً لأمتي يوم القيامة ، فهى نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئاً) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذى

(٤) أى فحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لأمر أخرى ، فآثر أمته عن نفسه في أمر أخرى

ما تقدم (١) فلنائل أن يقول إن مقاله غير متعين

« لأنه » كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه ، لأنه لاجتر عليه ولا قدح فيه ينسب اليه ، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء ، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبيع له ، ويتعين ذلك في أمور ؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل والديب ، وكرهيته للضب وأشباه ذلك . وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له ، وهو منقول كثيراً

« ووجه ثان » (٢) وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمر كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدين وغلبة الرجال وشماتة الأعداء والهمل وأن يرد إلى أرذل العمر ، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دعوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته » (٣) على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم ، وهو الدعاء عليهم ؛ كقوله : ( وقال نوح : رب لا تدركني الأرض من الكافرين ديّاراً ) حسبما نقله المفسرون ، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة . فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليل على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط ، فكذلك دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يتعين فيها أمر الآخرة البتة . فلا دليل في الحديث على مقال هذا العالم

(١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاً للأدلة السابقة فلنا أن نرد ما لاحظته هذا البعض ، فنقول : إن مقاله الخ

(٢) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمر دنيوية وفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولاً ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها

(٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في ( أمته ) من جهة الرواية ومن جهة المعنى

« وأمر ثالث » (١) وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل (٢) لكننا نقول ذلك القول في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام ، كان من أفعال الجبلة الآدمية أولاً ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً ، وليس كذلك عند العلماء ؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال محتجاً (٣) بالدنيا إلا ما بين أنه راجع إلى الدنيا ، لأنه لا يتبين إذ ذاك كونه دنيوياً خلفاً قصده فيه حتى يصرح به . (٤) وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً ، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل . وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت (٥) ، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضى أن الدعوة مخصوصة بالأمة ؛ لقوله فيه : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته » (٦) فليست مخصوصة به ، فلا يحصل

(١) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء ، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة

(٢) أى المجيز للاقتداء تحسين الظن الذى بنى عليه الايثار فى أمور الآخرة

(٣) أى متعينا لها غير محتمل

(٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل ( فما بين رجوعه إلى الآخرة

فهو أخروى وكذلك الخ ) وقوله ( فلا يحصل الخ ) مبنى على تمهيد مطوى ، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير . وقوله ( وذلك خلاف الخ ) فى قوة الاستثنائية القائلة : وذلك باطل

(٥) طبق قوله سابقاً ( الصواب أنه غير معتد به شرعاً )

(٦) لفظ حديث البخارى ( لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختبى دعوتى

شفاعة لأمى فى الآخرة ) وفى مسلم ست روايات عن أبى هريرة فى معنى رواية

البخارى وفيه روايتان قريبتان فى المعنى مما يرويهما المؤلف : إحداهما ( لكل نبي دعوة

دعا بها فى أمته ) والأخرى ( دعاها لأمته ) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف

أما على روايه البخارى وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الايثار الذى قاله

هل يقتدى بفعل المعصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد ولا طلب التأسى؟ ٢٨١

فيها معنى الإيثار الذي ذكره ؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في جهة المؤثر ،  
وهنا ليس كذلك

﴿ والقسم الثاني ﴾ إن كان مثل انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة  
الاقتداء ؛ إذ لا فرق بين تصريحه <sup>(١)</sup> بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل  
المفعول أو المتروك . وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك ،  
بالترائن الدالة على ذلك ، فهو موضع احتمال :

« فللمانع » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان  
والمعصية <sup>(٢)</sup> قصداً ، وإذا لم يتعين وجه فعله <sup>(٣)</sup> فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً  
في العبادات أو في العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعفُ  
العلم الروية » يعني أن يقول رأيت فلاناً يعملُ كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس  
ابن معاوية : « لا تنظرُ إلى عمل الفقيه ، ولكن سلهُ يصدُقك » . وقد ذمَّ الله

بعضهم ، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في  
أمر ديني ، فلا يكون في أمور الآخرة متعينا حتى يستدل به على الإيثار المذكور  
وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله ( كما تقدم ) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى  
للاستدلال به على الإيثار رأساً . يعني وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه  
الرواية ، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضى أن الدعوة  
مختصة بأئمة

(١) أي لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور . وهو  
فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد الخ ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن  
ومنع مثلاً . وإنما أولنا كلمة ( التصريح ) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله  
(٢) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويكر بالابطال على الأقوال نفسها  
وعلى أفعال المنتصب الذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد  
( ولعله فعله ساهياً ) ولم يقل أو عاصياً  
(٣) إلا بقرائن قد لا تصدق . كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا <sup>(١)</sup> : ( إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ) الآية ! وفي الحديث من قول المُرْتَاب : « سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ » . فالافتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس ، أو هو قريب منه

« وللهجيز » أن يقول : إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام . وإذا تعين بالقرائن قصده الى الفعل أو الترك — ولا سيما في العبادات ، ومع التكرار أيضاً ، وهو من أهل الاقتداء بقوله — فالافتداء بفعله كذلك . وقد قال مالك في أفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز <sup>(٢)</sup> ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ، قال : وأراه كان يتحرّاه . فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحرّاه ، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقهاء ومن يُقْتَدَى به ينهى عن صيامه ، وجعل ذلك عمدةً مستقلةً لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة

(١) أى الذين قلدوا من ليس أهلاً . وفي الحديث لفظ ( الناس ) أى مطلق الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلاً المنفى عليه في الآية والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية

(٢) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض . لعل قول مالك يرجع إليه ، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له . وقال الداودي : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ماخالفه . قال الأبي : فالحاصل أن المازري والداودي فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجي . هذا وأكثر الشيوخ يحكى عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فإنه روى عن ابن مسعود أنه ( كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلارايته يفطر يوم الجمعة ) وعن ابن عمر ( ما رأيت مفطراً يوم الجمعة قط ) ويكون قوله : ( لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه ) وقوله ( وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحرّاه الخ ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف . يراجع الزرقاني على الموطأ

والسلام عن أفراد يوم الجمعة بالصوم . فقد يلوح من هنا أن مالكاً يعتمدُ هذا العمل الذى يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العلم والدين ، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة ؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضى عمله به ، وتحريه إياه دليل<sup>(١)</sup> على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى ما اعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيَّنت قصد المقتدى به ، وجهة فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لا يتعين فعل المقتدى به لقصد دنيوى ولا أخروى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا فى القسم الثانى بعدم صحة الاقتداء فهى أولى . وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهى دليل يتمسك به فى الصحة<sup>(٢)</sup> . وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما ، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه — منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها . ويتمكن قول من قال : « لا تنظر الى عمل الفقيه ، ولكن سلّه يُصدّقك » ونحوه

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم فى طلبه أحوالاً ثلاثة :  
أما الحال الأول ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فإذا كان اجتهاده غير معتبر فالأقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهى ساقطة ، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع فى الاقتداء إلى مقلده أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض<sup>(٣)</sup> عليه

(١) خبر قوله ( وتحريه )

(٢) أى فى القسم الثانى

(٣) أى التى من شأنها أن تدخل النقص والخلل فى أعماله . وذلك كداوعى الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لا يعلم بها ، فيصير عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال في صحة استفتاءه ، ويجرى الاقتداء بأفعاله ، على ما تقدم في المسألة قبلها

وأما الحال الثاني ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتاءه ، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله . فاستفتاءه جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته وأما الاقتداء بأفعاله فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحب حال ؛ فإن كان صاحب (١) حال وهو ممن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا ؟ وهل يصح استفتاءه في كل شيء أم لا ؟ كل هذا مما ينظر فيه . فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله . وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق ، إما لسائق الخوف ، أو لحادى الرجاء ، أو لحامل المحبة . فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه ، فليس لهم عن الأعمال فترة ، ولا عن جد السيرراحة . فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالب لحظوظه مُساحٌ في استقصاء مباحاته ؟ ! وأيضاً فإن الله تعالى سهل عليهم ما عسر على غيرهم ، وأيدهم بقوة منه على ما تحمّلوه من القيام بخدمته ، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم ، والثميل على غيرهم خفيفاً عليهم ، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنّة عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في

(١) ليس خاصاً بالحالة الثانية . بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاءه كان من ذوى الحالة الثانية أو الثالثة



قطع مسافات النفس ، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راضٍ بالأوائل ، عن الغايات ؟ ! فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال ؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فَمَا قَرِيبَ يَنْقَطِعُونَ<sup>(١)</sup> ، والمطلوب الدوام . ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام : « خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تَطِيقُونَ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمْلُوا<sup>(٢)</sup> » وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ<sup>(٣)</sup> » وأمر<sup>(٤)</sup> بالقصد في العمل وأنه مَبْلَغٌ ، وقال : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كَلَهُ<sup>(٥)</sup> » وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد<sup>(٦)</sup> خوفاً من الانقطاع وقال : ( وَاَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ ) ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا . فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وعم كذلك ، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع . فاذا كان يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه

وأما الاقتداء ، بأقواله إذا استفتى في المسائل فيحتمل تفصيلاً : وهو أنه لا يخلو إما أن يُسْتَفْتَى فِي شَيْءٍ هُوَ فِيهِ صَاحِبُ حَالٍ ، أَوْ لَا . فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ جَرَى حُكْمُهُ مَجْرَى الْأَقْتِدَاءِ بِأَفْعَالِهِ ؛ فَإِنَّ نُطْقَهُ فِي أَحْكَامِ أَحْوَالِهِ مِنْ جَمَلَةِ أَعْمَالِهِ ، وَالغَالِبُ فِيهِ أَنَّهُ يَفْتَى بِمَا يَفْتَضِيهِ حَالُهُ ، لَا بِمَا يَفْتَضِيهِ حَالُ السَّائِلِ . وَإِنْ كَانَ الثَّانِي سَاعَ ذَلِكَ

(١) كما في حديث الترمذي الصحيح ( إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة )  
والشرة النشاط والرغبة

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ٣٤٣ )

(٣) بقية الحديث السابق . أخرجه في التيسير عن الستة

(٤) كما في حديث البخاري ( سدوا وقاربوا الخ )

(٥) رواه البخاري في كتاب الأدب

(٦) كما في حديث أبي داود ( لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ )

لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس مأخوذاً فيه

﴿ المسألة السابعة ﴾

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامي بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه

قال مالك بن أنس : ربما وردتُ علىَّ المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم . فقيل له : يا أبا عبد الله ! والله ما كلامك عند الناس إلا تقرُّ في حجره ، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوه منك . قال : فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا . قال الراوى : فرأيتُ في النوم فأنلا يقول : مالكٌ معصوم وقال : إني لأفكرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لي فيها رأى إلى الآن

وقال : ربما وردت علىَّ المسألة فأفكر فيها ليالي وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل : انصرف حتى أنظر فيها . فينصرف ويردد فيها ؛ فقيل له في ذلك ، فبكى ، وقال : إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأى يوم . وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله ، ولم يلتفت يمينا ولا شمالا . فاذا سئل عن مسألة تغير لونه — وكان أحمر — فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفتيه ، ثم يقول : ما شاء الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله ! فر بما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة . وكان يقول : من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ، ثم يجيب

وقال بعضهم : لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال : ما شيء أشدُّ علىَّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ،

لأن هذا هو القطع في حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقهاء ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعمامة خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينئذ يفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فيقدر ذلك يفتح لهم من العلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا الذين يقتدى بهم ومعتول الاسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : ( قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ الْآيَةَ ! لَأَنَّ الْحَلَالَ مَا حَلَّلَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ، وَالْحَرَامَ مَا حَرَّمَهُ

قال موسى بن داود . ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أحسن » من مالك ؛ وربما سمعته يقول : ليس نبتلى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر في أمرك . قال الراوى فقلت إن الفقه من باله<sup>(١)</sup> وما رفعه الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكا عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب — فقال له : أخبرني الذي أرسلك أنه لا علم لي بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال من علمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدري ما ابتلينا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها ، ولكن تعود . فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بعله يقوده ، فقال : مسألتي ! فقال ما أدري ما هي ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول ليس على

(١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد الثبوت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعته في أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، فقال مالك غير مستوحش : إذا رجعت فأخبرهم أنني لا أحسن . وسأله آخر فلم يجبه ، فقال له يا أبا عبد الله أجبني ! فقال ويحك تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصى ثم أخلصك . وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لأدرى . وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا في خمس . وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم « لأدرى » أصيبت مقالته . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول « لأدرى » وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه : لا أدرى . قال عمر بن يزيد فقلت لمالك في ذلك ، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر إلى مصرهم ، ثم لعلنى أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكى وقال : مالك والله أقوى من الليث . أو نحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة . وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر ، ويقول في الباقي : لأدرى

قال أبو مصعب قال لنا المعيرة : تعالوا نجمع كل ما بقى علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا . فكثنا نجمع ذلك ، وكتبناه في قنطاق ووجه به المعيرة إليه ، وسأله الجواب ، فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه : لأدرى . فقال المعيرة يا قوم لا والله ما رفع الله هذا الرجل إلا بالتقوى . من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لأدرى ؟

والروايات عنه في « لا أدرى » و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك « لا أدرى » لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبد الله لا أدرى فمن يدري قال ويحك ! أعرفتني ؟ ومن أنا ؟ وإيش منزلتي حتى أدرى ما لاتدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال هذا ابن عمر يقول « لأدرى » فمن أنا ؟ وإنما أهلك الناس العجب وطلب الرياسة ؛

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلى عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها ، وقال ابن الزبير لا أدري ، وابن عمر لا أدري وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدري . فقال له السائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفه سهلة . ليس في العلم شيء خفيف . أما سمعت قول الله تعالى : ( إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً ) فالعلم كاه ثقيل ، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك : « لا حول ولا قوة إلا بالله » ولونشاء أن ننصرف بالواحنا مملوءة بقوله « لا أدري إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » لفعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يعلمونها بي ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الفروي فقلت له : لم ؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل لمالك : إن الثوري حدثنا عنك في كذا . فقال : إني لأحدث في كذا ، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إني إذا أحق . وفي رواية : إني أريد أن أضلهم إذاً . ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها ، وإن كنت أجزع الناس من السياط . ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته . وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك » تركه . وإن قيل له : « هذا ما يحتج به أهل البدع » تركه . وقيل له : إن فلاناً يحدث بغرائب . فقال : من الغريب نفر . وكان إذا شك في الحديث طرحه كله . وقال : إنما أنا بشر أخطئ ، وأصيب ، فانظروا رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل ما لم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويجعل سنة ويذهب به إلى الأضرار

قال الله تعالى : ( فبشر عبادى الذين يستمعون القول ) الآية ! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه : لا أدري ! إنما هو الرأى ، وأنا أخطىء وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورأى أنى أكتب جوابه فى مسألة فقال : لا تكتبها فانى لا أدري أثبتُ عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل . قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول : حسبكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جل مغتلم يقول هو كذا هو كذا يهدر فى كل شىء . وسأله رجل عراقى عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقسست البيضة عنده عن فرخ ، أيا كله ؟ فقال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لا يكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له : لم لا تجيبنى يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنتفع به أجبتك . وقيل له : إن قريشا تقول إنك لا تذكر فى مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال إنما نتكلم فيما نرجو بركته . قال ابن القاسم : كان مالك لا يكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون أن يجيئ رجل بالمسألة التى يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها . وقال لابن وهب : اتق هذا الاكثر وهذا السماع الذى لا يستقيم أن يحدث به . فقال : إنما أسمع لأعرفه ، لا لأحدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلا يحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدث بها ، وأرجو أن لا أفعل ما عشت ، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب رأيت فى النوم قائلاً يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله : « ما شاء الله لا قوة إلا بالله »

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له ، ويتبين بالتفاوت فى هذه الأوصاف الراجح من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها ، ولكن لتتخذ قانونا فى سائر العلماء ، فأنها موجودة فى سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

﴿ المسألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتى (١) التكليف بالعمل عند فقد المفتى ، إذا لم يكن له به علم  
لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : والدليل على ذلك أمور :  
« أحدها » أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة  
عليه على الصحيح — حسبما تبين فى موضعه من الأصول — فالملقد عند فقد العلم  
بالعمل رأساً أحق وأولى  
« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطاب .  
والأصل فى الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لا حكم عليه قبل  
العلم بالحكم ، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالكلف به ، وهذا غير عالم  
بالفرض ، فلا ينتمض سببه على حال  
« والثالث » أنه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ  
هو مكلف بما لا يعلم ، ولا سبيل له الى الوصول اليه ، فلو كاف به لكاف بما لا يقدر  
على الامتثال فيه ، وهو عين المحال إما عقلاً وإما شرعاً والمسألة بينة

فصل

ويتصور فى هذا العمل أمران :

« أحدهما » فقد (٢) العلم به أصلاً ، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة

- (١) أى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من  
أهل الاجتهاد  
(٢) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدرى ماهو ؟ أو يسمع أن العمرة  
مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات ؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل  
المطلوب ، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفتى هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة .  
وما يسقط عنه فى الأول أصل العمل . وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم  
يتيسر له طريق معرفته

« والثاني » فقد العلم بوصفه دون أصله ، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة ، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها ، كالسهو وشبهه ، فيطراً عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به . وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها . وكتب الفروع أخص<sup>(١)</sup> بها من هذا الموضوع

### ﴿ المسألة التاسعة ﴾

فتاوى المجتهدين بالنسبة الى العوام كالأدلة<sup>(٢)</sup> الشرعية بالنسبة الى المجتهدين

(١) فمنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط ، بعد حصول العلم به

(٢) أي قائمة مقامها . فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم ، كما قال الأمدى في الأحكام ، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول . فالنص الآية التي استدل بها المؤلف . والاجماع السكوتى على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فاما ألا يكون متعبدا بشئ أصلاً ، وهو خلاف الاجماع ، وإن كان متعبدا بشئ . فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد ، والأول ممتنع ؛ لأن ذلك مما يفضى في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعاش ، وتعطيل الحرف والصناعات ، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل ، ورفع التقليد رأساً ، وهو منتهى الحرج والاضرار المطلوب رفعهما . فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض . هذا هو ما يريد المؤلف تقريره ، وهو بعينه الذى يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتى والمقلد إذا لم يجد المفتى . فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل ، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها ، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام . ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك . وسبق للأمدى في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامى بقول المفتى ، حتى قال إنه حجة ملزمة كأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام . وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته ، وكذا



والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء ، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك لهم البتة ، وقد قال تعالى : ( فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ) والمقلد غير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القائمون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع وأيضاً فإنه إذا كان فقد المقتضى يسقط التكليف ، فذلك مساوٍ لعدم الدليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به ، فكذلك إذا لم يوجد مفتح في العمل فهو غير مكلف به . فثبت أن قول المجتهد دليل العامة . والله أعلم



ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران :

« أحدهما » في تعارض الأدلة على المجتهد ، وترجيح بعضها على بعض .

« والآخر » في أحكام السؤال والجواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة ، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة

# كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

## النظر الاول في التعارض والترجيح

( المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد )

### فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن تقدم مقدمة لا بد من ذكرها . وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد <sup>(١)</sup> تتعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه ، لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة ، فالتحقق بها متحقق بما في الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لـكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . فاذا ثبت هذا فنقول :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر ، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق . وقد مر آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذلك — في مسألة أن الشريعة على قول واحد — ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف . إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه اجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فانه ان أمكن اجمع فلا تعارض ، <sup>(٢)</sup>

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثانية من التشابه

(٢) ولا داعي الى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها

كالعام مع الخاص ، والمطلق مع المقيد ، وأشباه ذلك (١)  
لكننا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع ، ونستجبر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة . وبمجموع النظر في الضرب بين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عسر على كثير ممن يزاول الاجتهاد . وبالله التوفيق .  
فأما ما لا يمكن فيه الجمع ، وهي :

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

فانه قد مر في كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات . ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما ؛ فان الواسطة آخذة من الطرفين بسبب ، هو متعلق الدليل الشرعي ، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا : دليل النفي ودليل الإثبات ، فتعارض عليها الدليلان ، فاحتيج الى الترجيح ، والا فالتوقف وتصير من المتشابهات . ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج إلى مزيد

الا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها (٢) كما في تعارض القولين على المقلد ، لأن نسبتهم الى نسبة الدليلين الى

ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول ، فان أمكن تعين المصير إليه . قال في المحصول :  
( العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما ) وبه قال الفقهاء جميعاً اهـ شوكانى في الارشاد

(١) ومثلوا له أيضاً بقوله عليه السلام ( ألا أخبركم بخير الشهود ؟ فقيل : نعم . فقال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد ) مع قوله ( ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد ) فحملوا الأول على ما فيه حق لله ، والثاني على ما فيه حق الآدمي ، فكل عمل به في وجهه ، فلا تعارض ولا ترجيح . وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة

(٢) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ، بأن يثبت أحدهما

المجتهد . ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهت نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب ، فيرى مثله في يد رجل ورع ، فيدل ما ينفيه الآخر . فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما ، فيجىء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولا وآخرا — إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد — فانها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون ، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم ، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعا الى الأدلة ، فالنهي عن أكل الميتة واضح والأذن في أكل المذكية واضح ، والأشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل اه وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم وفيها شبهة من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة الى اختلاف المناط في الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيها به وفي معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله ( كذلك يصح الخ ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح كما عرفت ، وان كان يعنى أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط ، وهو ما يشير اليه قوله ( تعارض — عليها — الدليلان ) وقوله ( كما يصح تعارضها — على ذلك الترتيب — ) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد ( وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ ) وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وان اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين ، وفي باقى الأنواع حصل التعارض أولا وبالذات بين علامتي الطرفين أو سييها الخ ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة ، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين ، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول اليه

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ،  
فيتعارضان . ومنه تعارض الأشباه الجارة الى الأحكام المختلفه ؛ كالعبد ، فانه  
آدمى فيجربى مجرى الأحرار فى الملك ، ومال فيجربى مجرى سائر الأموال فى  
سلب الملك . ومنه تعارض الأسباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية  
إذ كل واحدة منهما تطرق اليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم . ومنه تعارض  
الشروط ؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط فى إنفاذ الحكم ، فاحدهما  
تقتضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه . وكذلك ماجربى مجرى الأمور داخل  
فى حكمها

ووجه الترجيح فى هذا الضرب غير<sup>(١)</sup> منحصر ؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو  
الشخصية لا تنحصر ، ومجاربى العادات تقضى بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث  
يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضمائم تحتف ، وقرائن تقترن ،  
مما يمكن تأثيره فى الحكم المقرر ، فيمتنع إجراؤه فى جميع الجزئيات . وهذا أمر  
مشاهد معلوم . وإذا كان كذلك فوجوه<sup>(٢)</sup> الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة  
على محل التعارض ، فلا يمكن فى هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد  
تقدم لهذا المعنى تقرير فى أول<sup>(٣)</sup> كتاب الاجتهاد . وحقيقة النظر الالتفات الى

(١) أى بخلاف وجوه الترجيح فى التعارض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها  
الأصوليون فى الأنواع الأربعة التى أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة  
وما معها ، فصارت ستة أنواع

(٢) هل وجوه الترجيح هى الجارية مجرى الأدلة المذكورة ؛ أم أن العلامات  
والأشباه والأسباب المتعارضة هى الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين  
فيها من أهل الذكر والخبرة فى كل نوع منها ؛ إلا أن يقال إنه يعنى بوجوه الترجيح  
هذه الأسباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد ( أيهما أسعد أو أغلب الخ )  
(٣) فى المسألة الأولى منه ، حيث بسط الكلام فى الاجتهاد فى تحقيق المناط .  
وهذا يؤيد ما قررناه فى هذا المقام وأن الكلام كله مسوق فى تحقيق المناط ، لا فى  
التعارض الذى فصله الأصوليون ولا فى نوع منه ، إنما هو نوع آخر شبيه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد <sup>(١)</sup> وأغلب أو أقرب بالنسبة الى تلك الواسطة فيبني على <sup>(٢)</sup> إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته <sup>(٣)</sup> مسألة العبد في مذهب مالك <sup>(٤)</sup> ومن خالفه ، وأشباهاها

### فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام <sup>(٥)</sup> الأصوليين . وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا <sup>(٦)</sup> الى الضرب الثاني ، وأن الترجيح راجع الى وجه

(١) أي أقوى وأنسب

(٢) لعل الصواب ( فيبنى عليها إلحاقها ) . وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع ؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالا جزئيا في كل منهما . فلم يبلغ أحدهما ولم يعمل الا آخر إعمالا كليا . فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب . وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة

(٤) فعنده أن يملك ملكا غير تام ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تفريره

(٥) أي حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضى اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر ، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع . ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع باعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقا .

فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح فإنه لم يصل إليه ؛ وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية ، فهابن الجزئيتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الأعمال الذي ذكره . بل هناك شيء كثير ، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا . فبقى ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني

من الجمع <sup>(١)</sup> وإبطال <sup>(٢)</sup> أحد المتعارضين ، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي :

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول : لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور :

( إحداهما ) أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها ؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلى أولا . وعلى كل تقدير فقد مر في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم <sup>(٣)</sup> تعارضا وترجيحا ، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار ( والثانية ) أن يقع في جهتين جزئيتين كتأهما داخلة تحت كلية واحدة ،

( ١ ) الصواب ( أو ) ليتفق مع المسألة الثالثة

( ٢ ) هذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين ابطلا حقيقيا . أما ما رجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج - مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلا لأن يكون صحيحا غاية أنه وجد لمقابله ما يقتضى الظن بأرجحيته - فلا يكون فيه إبطال أحدهما ابطلا حقيقيا . وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعا بين الدليلين بعيد من جهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول ( لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا ) وعليه فادخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى بأنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له

( ٣ ) ومحصله إعمال الدليلين ، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراف في

كتاب الأدلة

كتعارض حديثين<sup>(١)</sup> أو قياسين أو علامتين<sup>(٢)</sup> على جزئية واحدة ، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن<sup>(٣)</sup> فيه الجمع . ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين : « إما الحكم على أحد الدليلين بالاهمال » فيقتضى الآخر هو المعمل لا غير ، وذلك لا يصح إلا مع فرض<sup>(٤)</sup> إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد ، أو كونه مضموناً يعارض مقطوعاً به<sup>(٥)</sup> إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل . وإذا فرض احدهما الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضا ، فكذلك ما في معناه<sup>(٦)</sup> فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل .

(١) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين ؛ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان ، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية ، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين ، وقد أطلق في الحديثين . وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي ، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً . فلا فرق بين القطعي وغيره

(٢) أى كما صنع هو في تعارض العلامتين . وقد توسع هنا في العلامة فجعلها شاملة للسيد والشبهين ؛ إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

(٣) أى مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك ، كما يذكره في الأمر الثاني .  
(٤) كلامه - كما عرفت - قاصر على ما يتأتى فيه القدرح في اعتبار الدليل ، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل ، مع أن هذا النوع هو الذى عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

(٥) هذا على رأى . والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي . بل التعارض في الشرعيات صورى فقط . وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصته الخ ؛ ولا يعد كون السنة مضمونة المتن قدحا فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظنى الدلالة . إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظنى

(٦) أى من تطريق الغلط والوهم الخ ، ما أشار إليه



« والأمر الثاني الحكم عليهما معا بالاعمال »<sup>(١)</sup> ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لأنه محال مع فرض اعمالهما فيه . فإما يتواردان من وجهين ، وإذا ذلك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذا الاعمال «تارة» يرد على محل التعارض ، كما في مسألة العبد في رأى مالك ، فانه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهمل ذلك من وجه . « وتارة » ينخص<sup>(٢)</sup> أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً ، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة اليه لمعنى اقتضى ذلك . ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام<sup>(٣)</sup>

( والصورة الثالثة ) أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل<sup>(٤)</sup> إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كالكف لا يجرد ماء ولا مئيماً . فهو بين أن يترك مقتضى : ( اقيموا الصلاة ) لمقتضى ( إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ) إلى آخرها ، أو يعكس ، فان الصلاة راجعة الى كلية من الضروريات ، والطهارة

- 
- (١) راجع كتب الأصول ، ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة
- (٢) أى فيعمل الدليلين لكن ينخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات ، بضم قيود أو رفع بعضها ، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص ، وكما تقدم لنا في حديث ( خير الشهود ) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي . وسيأتى له تمثله بالميل في التميم
- (٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن ينخص بمن فيه غناء ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة . وكذا مثل الولاية العامة ، الخ ما قال . فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) إذا تسلط الدليلان على محل واحد
- (٤) احتاج له لأن المراد بالجزئى النوعى . وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقق بقوله ( ولا ترجعان ) مخالفتها للصورة الثانية

راجعة الى كلية من التحسينيات على قول<sup>(١)</sup> من قال بذلك . او معارضة ( أقيموا الصلاة ) لقوله ( وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) بالنسبة الى من التبتت عليه القبلة . فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح الى أصله الكلى ، فان رجح الكلى فكذلك<sup>(٢)</sup> جزئيه ، أو لم يرجح فجزئيه مثله ، لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضا فقد تقدم أن الجزئي خادم لكليه ، وليس الكلى بموجود في الخارج الا في الجزئي ، فهو الحامل<sup>(٣)</sup> له ، حتى اذا انخرم فقد ينخرم الكلى ، فهذا اذا متضمن له : فلورجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلى ، وقد فرضنا أن الكلى المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات<sup>(٤)</sup> الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله

( والصورة الرابعة )<sup>(٥)</sup> أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد . وهذا في

(١) أما إذا قلنا إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ماسيقال في القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة ، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها

(٢) أى فيصلى بلا وضوء ولا تيمم ، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط ؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغى

(٣) أى الذى يتحقق فيه كالعرض مع المعروض

(٤) أى أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيين ، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هذين الكليين ، فيرجح كلى الضروريات على كل الحاجيات مثلا ، وهكذا

(٥) بقى أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهى ، كما في حديث ( لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ) مع حديث ( قراءة الامام

ظاهره شنيع ، ولكنه في التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ،  
وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له  
اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة . وكذلك الجزئيان <sup>(١)</sup> إذا دخلا تحت كلي  
واحد وكان موضوعهما واحداً إلا أن له اعتبارين

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها <sup>(٢)</sup> ومن الأمثلة الميل ونحوه في  
تحديد طلب الماء للطهور ، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم ،  
ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تعارض على الميل دليلان لكن  
بالنسبة إلى شخصين . وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض ، والزمان  
واحد ، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والفرق ، وأشباه ذلك .

قراءة المأموم ) . فالأول يقتضى أن الفاتحة واجبة على المأموم ، والثاني يقتضى أن  
المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها ، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه  
وكذا ما بين حديث ( من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ) وحديث  
النهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها ، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة  
تحت كلية الصلاة ، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف في طريق الاعمال . ويمكن  
إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة  
في مسألة الفاتحة من خارج عنهما ، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم : ( من  
صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الامام ) وعلى كل  
حال فقد أعملهما معا

(١) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه  
بيان الكليين إذا تعارضاً وكان لهما اعتباران ، لانها مثلها في ذلك ، كما قال ( وأما  
التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار الخ )

(٢) أى كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص  
وما ذكر معه

وأما التعارض في الكلين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ماسواه ان شاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالتضادين<sup>(١)</sup> « وصف » يقتضى ذمها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووصف » يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ ما فيها بيد القبول ، على لأنه شيء عظيم مهدي من ملك عظيم ( فالأول ) له وجهان :

« أحدهما » أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى : ( إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم ) . الآية<sup>(٢)</sup> فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها . وقوله تعالى : ( وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ) فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة . وقوله تعالى : ( وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان ) وقوله تعالى : ( زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله : ذلك متاع الحياة الدنيا ) . وقال : ( المال والبنون زينة الحياة الدنيا ) الى غير ذلك من الآيات . وكذلك الأحاديث في هذا المعنى ، كقوله : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة

(١) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهما في معنى : « كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم » « وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع » وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحا في الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال ( يقتضى ) ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كقمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم ، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسيأتى له بعد تمام البيان أن يقول ( فالوصفان إذا متضادان )

(٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله ( كمثل غيث الخ ) فظاهر دخوله في

ماء) (١) وهي كثيرة جداً . وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم (٢) من ذم الدنيا وأهلها لاشيء .

« والثاني » أهلها كالظل الزائل والحلم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : ( إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض — الى قوله : كأن لم تكن بالأمس ) وقوله : ( إنما هذه الحياة الدنيا متاع ) (٣) وقوله : ( لا يغرّبك قلب الذين كفروا في البلاد . متاع قليل ) الآية ! وقوله : ( إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح ) وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال ، وبذلك تصير كأن لم تكن . والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مالي والدنيا ! ما أنا في الدنيا إلا كراكبٍ تحت شجرةٍ ثم راح وتركها » (٤) وهو حادى الزهاد الى الدار الباقية

(١) أخرجه الترمذى وصححه

(٢) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام : ( الأول ) ما يصحبك منها الى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت ، وهو العلم بالله والعمل أى العبادة الخالصة . فهذه هى الدنيا الممدوحة ( والثاني ) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له فى الآخرة ، كالتلذذ بالمعاصى والتنعيم بالمباحات الزائدة عن الحاجة ، حتى يعد داخلًا فى جملة الرفاهية والرعونات ، كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث والخدم من الغلمان والجوارى والمواشى والقصور ورفيع الثياب وما الى ذلك ، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة ( والقسم الثالث ) متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة . كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان فى بقاءه وصحته التى يتوصل بها الى العلم والعمل

(٣) فى سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نام على رمال حصير وقد أثر فى جنبه ، فقلت يا رسول الله لو اتخذنا لك

﴿ وأما الثاني ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً :

« أحدها » ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدايته وصفاته العلى ، وعلى الدار الآخرة ؛ كقوله تعالى : ( أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ — إلى : كذلك الخروج ) وقوله : ( أَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلْ خِلَالَهَا أَنْهَارًا ) الآية ؛ وقوله : ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ) الآية ؛ وقوله : ( قُلْ لَنْ أُبْرَأَ مِنَ الْأَرْضِ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ؟ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ) إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد

« والثاني » أنها ممن ونعم امتن الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها في أثناء ذلك ، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم<sup>(١)</sup> وبها فيهم ، كقوله تعالى : ( اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ — إلى قوله : وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا )<sup>(٢)</sup> وقوله : ( الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ) الآية ؛ وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجْرٌ — إلى قوله : وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ) وفيها : ( وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا ) الآية ؛ وفي أول السورة : ( وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ — ثم قال : ( وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ — ثم قال : وَالخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ) فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة ، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله : ( إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ زِينَةٌ ) إلى غير ذلك ، بل حين عرف بنعيم الآخرة امتن بأمثاله في الدنيا ؛ وطاء يجعله بينك وبين الحصير يقيق منه ؟ ! فقال ( مَالِي وَلِلدُّنْيَا ؟ مَا أَنَا وَالِدُنْيَا إِلَّا كَرَاكِبٍ اسْتَظِلُّ تَحْتَ شَجْرَةٍ ثُمَّ رَاحَ وَتَرَكَهَا ) أخرجه الترمذي وصححه

(١) أي وبمثل قوله تعالى ( كلوا من رزق ربكم )

(٢) في سورة ابراهيم

كقوله: ( في سدرٍ مَخْضُودٍ وطلحٍ مَنْضُودٍ ، وظلٍّ ممدودٍ ) وهو قوله : ( واللهُ جعل لكم ممَّا خلقَ ظلالاً ) وقال : ( ولهم فيها أزواجٌ مطهرةٌ ) ، وقال : ( واللهُ جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ) . وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة : ( فيها أنهارٌ من ماءٍ غيرِ آسنٍ ) الى آخر أنواع الأَنْهار الأربعة ، وقال : ( واللهُ أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرضَ بعد موتها - الى أن قال : وأوحى ربُّك إلى النَّحل أن اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً - الى قوله : فيه شفاء للناس ) وهو كثير أيضا .

فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدورات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى : ( مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ) يعني في الدنيا<sup>(١)</sup> ( ولنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ ) يعني في الآخرة . وقال حين امتن بالنعم . ( كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ) ( كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةً طَيِّبَةً رَبُّ غَفُورٌ ) وقال في بعضها : ( ولتبتغوا من فضله ) فعدت طلب الدنيا فضلا ، كما عدت حب الإيمان وبنفس الكفر فضلا

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعمة وفضلا . والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للآخر من الوصف الثاني ، لأن كونها زائلة وظلا يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال ، وعلى أن الآخرة حق . فهي مرة يرى فيها الحق في كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل

(١) هو رأى بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فأنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد معروف ، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة ، لأنها حياة بلا موت ، وغنى بلا فقر ، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو في الدنيا لا يفنى ، لأنها اذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفنى وإن فنى منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى (١) الآخرة فتكون هنالك نعياً . فالحاصل أن ما بُث فيها من النعم التي وضعت (٢) عنواناً عليه — كجعل اللفظ دليلاً على المعنى — باقٍ وإن فنى العنوان . وذلك ضد كونها منقضية باطلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشريعة منزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فلزم من ذلك أن (٣) توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أحواليتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

( أحدهما ) نظرٌ مجردٌ من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً متعرفاً للحق ، ومستحقاً لشكر الواضع لها ، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً للذات ، وما آلا للشهوات ، انتظاماً في سلك البهائم ، فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ بلا لب ، ولعب بلا جد ، وباطلٌ بلا حق ، لأن صاحب هذا النظر لم ينل منها إلا ما كولا ومشروبا ، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً ، من غير زائد ، ثم يزول عن قريب ، فلا يبقى منه شيء . فذلك كأضغاث الأحلام . فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌّ ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم ( كسرابٍ ببيعةٍ يحسبهُ الظمانُ ماءً حتى إذا جاءهُ لم يجدهُ شيئاً ) وفي الآية الأخرى : ( وقدِمنّا الى ما عملوا من عملٍ فجعلناهُ هباءً منثوراً )

(١) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول

(٢) أي هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة

بوحداية الله وصفاته العلى وتمجيده وتقديسه

(٣) أي فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليالين على حال واعتبار

غير ما يحمل عليه الآخر



(والثاني) نظرٌ غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا ، فظاهر أنها  
 ملأى من المعارف والحكم ، مبثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على  
 تأدية شكر بعضه . فاذا نظر اليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فانتدب  
 الى ذلك حسب قدرته وتهيبته ، وصار ذلك القشرُ محشواً لبناً ، بل صار القشر  
 نفسه لباً ؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر الله بها وعليها ، والبرهان<sup>(١)</sup>  
 مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دِقٌّ ولا جِلٌّ في هذه الوجوه الا والعقلُ  
 عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم . ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها  
 جِدٌّ وأنها حقٌّ ؛ كقوله تعالى : ( أفسبتم أنما خلقناكم عبثاً ؟ ) ، وقوله : ( وما  
 خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ) ، وقوله : ( وما خلقنا السموات  
 والأرض وما بينهما إلا بالحق ) ( أو لم يتفكروا في أنفسهم  
 ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ) الى غير ذلك . ولا جل  
 هذا صارت أعمال أهل النظر<sup>(٢)</sup> معتبرةٌ مُثبتة ، حتى قيل : ( فلهم أجرٌ غير  
 ممنون )<sup>(٣)</sup> ( من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُحْيِيه حياةً طيبة )<sup>(٤)</sup>  
 فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة ؛ وليست بدمومة من جهة النظر الثاني ،  
 بل هي محمودة . فدمها بإطلاق لا يستقيم ، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ

(١) تشبيه للتقريب

(٢) لعل الأصل ( أهل هذا النظر )

(٣) أى غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية . ويظهر أن غرضه  
 أن أجرهم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا بل متصل به حتى يظهر  
 ارتباط الكلام في سياق الاستدلال

(٤) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في  
 معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها  
 بالآخرة وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى  
 الأول كان المناسب اثبات بقية الآية ( ولنجزينهم النخ )

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وجبا في العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود ، بل يسمى سفها وكسلا وتبذيرا . ومن هنا وجب الحرج على صاحب هذه الحالة<sup>(١)</sup> شرعاً ، ولأجله كان الصحابة طالبين لها ، مشتغلين بها ، عاملين فيها ؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس في كسبها . فربما سمع أخبارهم في طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجهله بهذا الاعتبار ، وحاش لله من ذلك ، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم ، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم رضى الله عنهم ، وألحقنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووقفنا لما وقفهم له بمنه وكرمه .

فتأمل هذا الفصل ؛ فان فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها . وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه ، كما يفهمون طلبها على غير وجهه ، فيمدحون مالا يمدح شرعاً ، ويذمون مالا يذم شرعاً . وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر في ذلك يتفصل ؛ فان الغنى إذا أُمال إلى إشار العاجلة كان بالنسبة الى صاحبه مذموماً ، وكان الفقر أفضل منه . وإن أُمال إلى إشار الآجلة فانفاقه<sup>(٢)</sup> في وجهه ، والاستعانة به على التزود للمعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضله

(١) أى حالة التبذير بوضعها في غير موضعها

(٢) لعله (بانفاقه)

## فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء (١) الكتاب ؛ فلذلك اختصر القول فيه . وأيضاً فإن ثم أحكاماً أخرت تعلق به ، قلما يذكرها الأصوليون ، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع ، فلم نتعرض لها ؛ لأن المصطلح بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان . وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر ، والأصل العتيد ، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح .

## النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر

والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم . وأعني بالعالم المجتهد ؛ وغير العالم المقلد . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم . فهذه أربعة أقسام

(الأول) سؤال العالم وذلك في المشروع (٢) يقع على وجوه ؛ كتحقيق

- (١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خمس مرات ، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصددها بيانها
- (٢) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه . بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عن له ، وتذكر ماخشى عليه النسيان ، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نياحة منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم <sup>(١)</sup>

( والثاني ) سؤال المتعلم لمثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؛ كما ذكرته له

بما سمع ، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسئول ، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهدى بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم

( والثالث ) سؤال العالم للمتعلم . وهو على وجوه كذلك ، كتنبئيه على موضع

إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه

فضل ، أو تنبيهه <sup>(٢)</sup> على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم

( والرابع ) وهو الأصل الأول ، سؤال المتعلم للعالم . وهو يرجع إلى طلب علم <sup>(٣)</sup>

ما لم يعلم .

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق <sup>(٤)</sup> إن علم ، ما لم يمنع من

ذلك عارض <sup>(٥)</sup> معتبر شرعا ، وإلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق باطلاق ، بل فيه تفصيل . فيلزم الجواب

( ١ ) أى ما لم يكن عن اجتهاد ، بل كتلقى حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذلك

( ٢ ) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن الترية العملية المسمى

بالبيداجوجيا ، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئا جديدا على ما تعلمه قبل ، فقد كان نتيجة لمقدمات ، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة ، وهكذا

( ٣ ) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني

( ٤ ) عبر بذلك دون مطلوب شرعا ، لأنه قد لا يكون كذلك ، كما يعلم من مراجعة

التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة . أما قوله في الرابع ( فليس بمستحق )

فانه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله ( فيلزم الجواب الخ )

( ٥ ) أى كما أشار إليه بعد بقوله ( وقد لا يجوز ) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي

إذا كان عالماً بما سئل عنه متعينا<sup>(١)</sup> عليه في نازلة واقعة<sup>(٢)</sup> أو في أمر فيه نص<sup>(٣)</sup> شرعى بالنسبة إلى المتعلم ، لا مطلقا ، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف ، وهو مما يبني عليه عمل شرعى ، وأشباه ذلك . وقد لا يلزم الجواب في مواضع ، كما إذا لم يتعين عليه . أو المسألة اجتهادية<sup>(٤)</sup> لا نص فيها للشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل<sup>(٥)</sup> عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية

### ✽ المسألة الثانية ✽

الإكثار من الأسئلة مذموم

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح . من ذلك قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء<sup>(٦)</sup> إن تبد لكم

- (١) قالوا إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلا لها شرعا ، خلافا للحليمي
- (٢) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة . كذا قال البيهقي ، ثم روى عن معاذ : ( أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه )
- (٣) أي وإن لم يقع بالفعل

- (٤) ينظر : هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل ؟ كما كان مالك يفعل ، وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما . فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة : لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده
- (٥) قال ابن عقيل : في هذا تحريم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزي : لا ينبغي اه شرح التحرير . وسيأتى أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي ، وبعضها يخف ، والاجابة بحسبه : كما يأتي أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأى مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه فقوله ( وفيه نوع اعتراض ) ليس قيدا لما قبله فحتمه ( أو ) كالسببين قبله

- (٦) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها . وكل يسوء ، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلا ن

تسؤؤكم) الآية ! وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ : ( والله على الناس حج البيت ) الآية ! فقال رجل : يارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ، ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ ثلاثا ، وفي كل ذلك يعرض . وقال في الرابعة : « والذي نفسى بيده لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت ما قمت بها ، ولو لم تقوموا بها لكفرتم . فذروني ما تركتكم »<sup>(١)</sup> وفي مثل هذا<sup>(٢)</sup> نزلت : ( لا تسألوا عن أشياء ) الآية ! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل<sup>(٣)</sup> فيه حكم ، وقال : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبخثوا عنها »<sup>(٤)</sup>

وقال ابن عباس : ما رأيت قوما خيراً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبياً في التكليف عقوبة ، لخروجهم عن الأدب ، وتركهم ما يلقى بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات ، كما يشير إليه حديث الحج ، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة . وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى ، لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي ، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم . والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح

(٢) قيل نزلت لهذا السبب نفسه . وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام . وقالوا إنه الأقرب . وقيل نزلت حينما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال « من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل » إلى آخر الحديث الآتي . ولذلك قال ( وفي مثله ) أي وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها

(٣) هذا أيضا مما يقتضى تقييد ذم كثرة السؤال . ومثله ما يأتي عن الربيع . وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر . ولذلك عقد الفصل بعد ، وبه تبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة

(٤) ذكره النووي في الأربعين عن الدارقطني ببعض اختلاف

ما سأله الا عن ثلاث عشرة <sup>(١)</sup> مسألة حتى قبض صلى الله عليه وسلم ، كلهن في القرآن : ( وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ) ( وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى ) ( يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ ) ما كانوا يسألون الا عما ينفعهم . يعنى أن هذا كان الغالب <sup>(٢)</sup> عليهم . وفي الحديث : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم عليه فحرم عليهم من أجل مسألته <sup>(٣)</sup> » وقال : « ذرّوني ما تركتكم ؛ فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم <sup>(٤)</sup> » وقام يوماً <sup>(٥)</sup> وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظيماً ، ثم قال : « من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل عنه ! فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دُمت في مقامى هذا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول : « سلوني ! » فقام عبد الله ابن حذافة السهمي فقال : من أبي ؟ فقال : « أبوك حذافة » فلما أكثر أن يقول « سلوني » برك عمر بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رضينا بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك وقال أولاً « والذي نفسى بيده لقد عرضت على الجنة والنار آتفاً في عرض هذا الحائط وأنا أصلى فلم أر كاليوم في الخير والشر » وظاهر هذا المساق يقتضى أنه إنما قال « سلوني » في معرض الغضب ، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك <sup>(٦)</sup> ورد في الآية قوله ( ان تبدلتم تسؤكم )

- (١) ينظر في توجيه العدد مع أن المتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات . وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه
- (٢) فلا ينافي سؤال بعضهم ( ما بال الهلال الخ ؟ ) وسؤال حذافة ( من أبي ؟ )
- (٣) تقدم ( ج ١ - ص ٤٩ ، ص ١٦٣ ) مع بعض اختلاف
- (٤) تقدم ( ج ١ - ص ١٦٣ )
- (٥) رواه الشيخان
- (٦) أى بناء على أن الآية نزلت في تلك القصة

ومتل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرة ما لأجزأهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خيم : يا عبد الله ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى عاله ولا تتكلف ، فان الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : ( قل ما أسأ لكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ) الخ وعن ابن عمر قال : لا تسألوا عما لم يكن ، فاني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام « نهى عن الأغلوطات <sup>(١)</sup> » فسرره الاوزاعي فقال يعنى صعاب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أمتاعموني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبي لبابة قال : وددت أن حظى من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شيء ولا يسألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم . وورد في الحديث « اياكم وكثرة السؤال <sup>(٢)</sup> » وسئل مالك عن حديث « نهاكم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال <sup>(٣)</sup> » قال أما كثرة السؤال فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنماكم عنه من كثرة المسائل ، فقد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها ، وقال الله تعالى : ( لا تسألوا عن أشياء ان تبدل لكم تسؤمكم ) فلا أدري أهو هذا أم السؤال في الاستعطاء ؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أخرج بالله على كل امرئ . سأل عن شيء لم يكن <sup>(٤)</sup> فان الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لى مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل يا عبد الله ما علمته فقل به ودل عليه ومالم

(١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . واسناده حسن

(٢) روى البخارى ( إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنع وهات . وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال . وإضاعة المال )

(٣) رواه الشيخان

(٤) يريد الافتراضات الصرفة أما مايقع في العادة فان الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء ، وهذا معنى قوله « فان الله قد بين ما هو كائن »



تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء . وقال الأوزاعي إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الأغاليط وعن الحسن قال إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد حتى هو أبغض إلى من كمناسة دارى قلت من هم يا أبا عمر؟ قال الأرايتيون وقال ما كلمة أبغض إلى من «أرايت» وقال أيضا لداود ألا احفظ عني ثلاثا إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك<sup>(١)</sup> أرايت، فان الله قال في كتابه (أرايت من اتخذ إلهه هواه) حتى فرغ من الآية، والثانية اذا سئلت عن مسألة فلا تقس<sup>(٢)</sup> شيئا بشيء، فربما حرمت حلالا أو حلت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيى بن أيوب: بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون إذا أراد الله أن لا يعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم . ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

(١) أى فلا تعقب جوابك بتأييده بحيث يبحث عقلى وتأييد نظرى ، حتى لا تكون متبعا للهوى . هذا ما يفيد الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بغد ( ومتابعة المسائل الخ ) وإن كان كلامه الاتى عاما فى السائل والمجيب . ثم هل هذا يستقيم فى أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأييد بالعقلية ؛ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع فى الحكم ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها فى هذه المواطن . كقوله « أرايت لو كان على أهلك دين ؟ » ، وسيأتى فى الفصل بعده ما يؤيده . حيث قيد فى النوع الخامس فى الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون فى أمر تعبدى أو يكون السائل غير أهل لذلك

(٢) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان يُعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل . فجلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا »<sup>(١)</sup> وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيرا وكان أصحابه يهابون ذلك . قال أسد بن الفرات — وقد قدم على مالك — وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة ، فإذا أجاب يقولون قل له فان كان كذا ، فأقول له ، فضايق على يوما فقال لي : هذه سلسة بنت سلسة إن أردت ههنا فعليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لا يعالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي . وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، فقالت لها : أحرورية أنت ؟ انكاراً عليها السؤال عن مثل هذا . وقضى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة فقال الذي قضى عليه : كيف أغرم ما لا شرب ولا أكل ، ولا شهق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « إنما هذا من إخوان الكهان »<sup>(٢)</sup> وقال<sup>(٣)</sup> ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها ؟ فقال سعيد : أعراقى أنت ؟ فقلت بل عالم مثبت ، أو جاهل متعلم فقال : هي السنة يا ابن أخي . وهذا كاف في كراهية كثرة السؤال في الجملة

(١) ( هذا جبريل أراد أن تعلموا ) وهو ختام الحديث الطويل الذي سأله

فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان رواه مسلم

(٢) رواه مسلم

(٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل

بالتورية . ويشير إليه بعد

### فصل

ويتبين من هذا أن لكرهية السؤال مواضع . نذكر منها عشرة مواضع (أحدها) السؤال عما لا ينفع في الدين . كسؤال عبد الله بن حذافة : من أبي وروى في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبدو رقيقاً كالخيط ، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً . ثم ينقص الى أن يصير كما كان ؟ فأنزل الله : (يسألونك عن الأهلة) الآية فأما أجيب<sup>(١)</sup> بما فيه من منافع الدين \*

(والثاني) أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته ، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام ؟ مع أن قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه للأبد ، لا لطلاقه . ومثله سؤال بني إسرائيل بعد قوله : (إن الله يأمركم أن تدبجوا بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه في الوقت ، وكان هذا — والله أعلم — خاص<sup>(٢)</sup> بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله : « ذروني ما تركتكم »<sup>(٣)</sup> وقوله « وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها »<sup>(٤)</sup>

(والرابع)<sup>(٥)</sup> أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها . كما جاء في النهي عن الاغلوطات

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها

(١) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام

(٢) هذا متعين . وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ١٨٤)

(٥) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث ، فالاغلوطات لا تنفع في الدين ، وأيضاً لا حاجة لها في العلم

معنى ، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة

( والسادس ) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق <sup>(١)</sup> وعلى ذلك يدل قوله تعالى : ( قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ) ولما سأل الرجل <sup>(٢)</sup> يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا . الحديث

( والسابع ) أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سعيد أعرابي أنت ؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أمجادل عنها ؟ قال لا <sup>(٣)</sup> ولكن يخبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكت

( والثامن ) السؤال عن التشابهات ، وعلى ذلك يدل قوله تعالى ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابهه ) الآية ا وعن عمر بن عبد العزيز . من جعل دينه عرضا <sup>(٤)</sup> لا لخصومات أسرع التنقل . ومن ذلك سؤال من سأل مالك عن الاستواء ، فقال الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة

( والتاسع ) السؤال عما شجر بين السلف الصالح ، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماء كفت الله عنها يدي . فلا أحب أن يلطخ بها الساني .

( ١ ) أى التعمق في الدين ، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض . وكما سيأتى في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها

( ٢ ) هو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك . راجع التيسير في كتاب الطهارة

( ٣ ) فيه النظر السابق ، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفي أعلام الموقعين . عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل

( ٤ ) لعل الأصل ( غرضاً ) من الغين المعجمة ، أى هدفا ومرمى . أما بالعين فالذى يوافق المعنى ( عرضة ) بالتاء وضم العين

(والعاشر) سؤال التعنت<sup>(١)</sup> والإفحام وطلب الغلبة في الخصام . وفي القرآن في ذم نحو هذا (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهي ألد الخصام) وقال : (بل هم قوم خصمون) وفي الحديث «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»<sup>(٢)</sup>

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها ، يقاس عليها ما سواها . وليس النهي فيها واحدا بل فيها ما تشدد كراهيته ، ومنها ما يخف ، ومنها ما يحرم ومنها ما يكون محل اجتهاد . وعلى جملة<sup>(٣)</sup> منها يقع النهي عن الجدل في الدين كما جاء «ان المرء في القرآن كُفْرٌ»<sup>(٤)</sup> وقال تعالى (وإذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية ! وأشبه ذلك من الآي أو الأحاديث . فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه ، والجواب بحسبه

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محمود ، كان المعترض فيه مما يفهم أولا يفهم . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما جاء في القرآن الكريم ، كقصة موسى مع الخضر ، واشترطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً ، فكان ما قصه الله تعالى من قوله : (هذا فراقُ بيني وبينك) وقول<sup>(٥)</sup> محمد عليه الصلاة والسلام

(١) أي يسأل ليعنت المسئول ويقهره . لا ليعلم يعني وإن لم تكن المسألة من الاغلوطات ، وبذلك يغير الرابع

(٢) رواه الشيخان والترمذي والنسائي وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤١)

(٥) أي فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص

« يَرْحَمَ اللهُ موسى لوصبره حتى يَقْصَّ علينا من أخبارهما<sup>(١)</sup> » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فإن الخروج عن الشرط يوجب<sup>(٢)</sup> الخروج عن المشروط . وروى في الأخبار أن الملائكة لما قالوا : ( أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يفسد فيها وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ؟ ) الآية ! فردَّ اللهُ عليهم بقوله : ( إني أعلم ما لا تعلمون ) أرسل اللهُ عليهم نارا فأحرقتهم وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله . ( أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على الحكيم الخبير : وهو دليل في مسألتنا وقصة<sup>(٣)</sup> أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضا حين تعنتوا في السؤال فشدَّ اللهُ عليهم

(والثاني) ما جاء في الأخبار ، كحديث « تعالوا كتب لكم كتابا لن تضلوا بعده »<sup>(٤)</sup> فاعترض في ذلك بعض<sup>(٥)</sup> الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب<sup>(٦)</sup> لهم شيئا . وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته<sup>(٧)</sup> ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام : « لو تركته لكانت زمزم عينا معينا<sup>(٨)</sup> » وفي الحديث أنه طُبِّخَ لرسول الله صلى الله عليه وسلم قدر فيها لحم

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (رحم الله موسى لو ددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما )  
(٢) وقد يقال حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض

(٣) أي قولهم ( اتخذنا هزوا ؟ ) فإنه استبعاد لما قاله وإنكار أي أين ما سألتنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة ، فهو اعتراض على الكبراء

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ ( هلموا أكتب لكم الخ )

(٥) هو عمر رضي الله عنه . حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم ، لاسيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة

(٧) أخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري

(٨) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض . ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة

فقال ناولني ذراعا ! قال الراوى فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا ! فقلت يا رسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال : والذي نفسى بيده لو سكت لأعطيت ذراعا مادعوت<sup>(١)</sup> » وحديث على قال دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ، قال فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنا والله ما نصلى إلا ما كتب لنا ، إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها بعثها فولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكثر شيء جدلا »<sup>(٢)</sup> وحديث « يأأيها الناس اتهموا<sup>(٣)</sup> الرأى فانا كنا يوم أبى جندل ولو نستطيع<sup>(٤)</sup> أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه<sup>(٥)</sup> » ولما وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟ قال : حزن قال بل أنت سهل . قال لا أعير اسمائى به أبى قال سعيد فما زالت الحزونة حتى اليوم<sup>(٦)</sup> والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة

( والثالث ) ما عيىء بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعء بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيما عند الصوفية ، فانه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيري عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

(١) الحديث فى متن المواهب فى بيان ما كله ومشربه صلى الله عليه وسلم . وهو بروايتين ( الأولى ) رواها أحمد عن أبى رافع ( والثانية ) رواها الدارمى والترمذى عن أبى عبيدة وهى أقرب إلى رواية المؤلف — وقد قال الزرقانى فى شرحه على المواهب إنهما قصتان

(٢) رواه النسائى ومسلم ورواه البخارى مختصرا ولم ترد كلمة ( فجلست وأنا أعرك عيني ) إلا فى رواية النسائى واتفقوا على رواية ضرب الفخذ (٣) أى فلا تجعلوه فى مقابلة الشريعة فتعترضوها به (٤) أى وقد ظهر خطأنا وتعين المصاحفة فيما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط

(٥) رواه البخارى باختلاف فى بعض الألفاظ

(٦) أخرجه البخارى وأبو داود

الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صاماً ، فقال له أبو تراب النخشي وشقيق البلخي كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كلُّ و لك اجر شهر فأبى ، فقال شقيق : كل و لك أجر صوم سنة . فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسة بنت سليسة ، ان أردت هذا فعليك بالعراق ! فهده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه <sup>(١)</sup> في جوابه ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثها ، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعها أن لا يُواجه بالاعتراض والنقد ، فإن عرضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح ، وأحرى بادراك البغية إن شاء الله تعالى

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص <sup>(٢)</sup> أو يندر ، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة <sup>(٣)</sup> ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان (١) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض ، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول ( فان كان كذا . . ) بايعاز أصحاب مالك لتبيين سؤاله بأنفسهم

(٢) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ومنه قوله هنا ( دليل منصوص ) ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالاته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد



العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيه طلب المبيّن أو التوقف فالظاهر هو المعتمد اذاً . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وان ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل ، فيؤدى الى القول بضعف جميع<sup>(١)</sup> أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق

ووجه ثالث : لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإزالة الكتب ولا لأرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات ، إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والمعقول ، فما يلزم عنه كذلك

ووجه رابع<sup>(٢)</sup> . وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى الى انحرام العادات والثقة بها ، وفتح باب السفسطة وجحد العلوم . ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم منه يتبين لك أن منشأها تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية ، فما بالك بالأمر الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم اليه حاجة مع ظهور المعنى . وكذلك ماجاء

(١) أى حيث قلنا بعدم النص ، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الاقسام كما سبق له وقوله ( أو أكثرها ) أى حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

(٢) الواجهة الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقي عليها ، وكأنه يقول بل اذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات العادية المباشرة في الكون فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فاذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية ، فهو باطل

في الحديث في قوله : « أحيُّنا هذا لعامنا أو للآبد ؟ » (١) وأشبهه ذلك . بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم ، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال ، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل ، فذموا بذلك وأمر النبي (٢) عليه الصلاة والسلام بالحدز منهم

ووجه خامس : وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات (٣) المتفق عليها ، كقوله تعالى : ( قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون لله . قل فأنى تسخرون ؟ ) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم ، وجعلهم إذ أقروا بالرؤية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء ، وقوله تعالى : ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولنَّ الله فأنى يؤفكون ؟ ) يعنى كيف يُصرفون عن الاقرار بأن الرب هو الله ، بعد ما أقروا (٤) ، فيدعون لله شريكا ، وقال تعالى : ( خلق

( ١ ) ( ألعامنا هذا أم للآبد ؟ ) جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة

النبي صلى الله عليه وسلم

( ٢ ) أى بقوله في الحديث المشهور ( فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم )

( ٣ ) أى فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول ( وجعل خلاف

ظاهره على خلاف المعقول ) هى متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثانى هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر

في هذه الترا كيب

( ٤ ) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل

شىء ، المالك المتصرف فى السموات والأرض ، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا

من مخلوقاته نجوما أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق

العبادة هو المتصرف فى الكون وحده وأنهم يكونون مجانين اذا جمعوا بين

الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام

الآيات الذى هو بالنتيجة قوله ( لا إله إلا هو ) فجعل المعنى بالحصر ومحط

الرد عليهم هو نفي الشريك فى الألوهية والعبادة فتموله ( فيدعون لله شريكا )

أى فى استحقاق العبادة

السموات والأرض بالحقّ يكوّر الليل على النهار — الى قوله : ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون ؟ ) وأشبه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه ، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول . ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم ، لكن الأمر على خلاف ذلك . فدل على أنه ليس مما يعترض عليه

والى هذا<sup>(١)</sup> فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات ، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات ، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآناً ولا سنة ، بل انجر هذا الأمر الى المسائل الاعتقادية ، فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية ، لبناء كثير منها على أمور عادية ، كقوله : ( ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم ممّا ملكتم أيمانكم من شركاء ) الآية ! وقوله : ( اللهم أرجلهم يمشون بها ؟ ) وأشبه ذلك ، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهية ، هربا من احتمال يتطرق في العقل للأمر العادية ، فدخلوا في أشد مما منه فروا ، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولا بالشرعية ، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم ، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجبل بها على الدين بفساد ، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا . وأصل ذلك كله الإعراض عن مجازى العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود . وقد مر فيما تقدم أن مجازى العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل اليها احتمالا فكذلك العبارات ، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها . ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات . وهي خاصة<sup>(٢)</sup> هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله . فإذا لا يصح

(١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد

(٢) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما ، والوجوه العقلية كذلك ، ويضم قوة منها إلى قوة ، ولا يزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعا في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي ، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة

في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على خروج<sup>(١)</sup> عنها ، فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح ، أو في باب البيان . والله المستعان

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية ، أو في جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه . إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات<sup>(٢)</sup> ، ضرورية كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية . وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه : فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضا ، ولا يفتقر الى المناظرة ؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي ، وهو ثان عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه ، وإما نظر في كلي ابتداء ، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا يحتاج الى غيره فيها ؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته ، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا في النادر . رحمه الله رحمة واسعة

(١) فتكون حيثئذ هي المؤول بعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها ، حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف الفروع فانها يكفي فيها الظن القوي بأن هذا هو حكم الله فيها

في نفسه ، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالمجتهد أمين على نفسه ، فإذا كان مقبول القول قبله المقاد ، ووكاه المجتهد الآخر الى أمانته ؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول ، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة الى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة : كشاوره (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم السعديين (٢) في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة ، فلما تبين له من أمرها عزيمة المصاهرة والقتال لم يبيع به بدلا ولم يستشر غيرها . وهكذا مشاورته (٣) وعرضه الأمر في شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يلق على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكأمه (٤) عمر في ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصالحة

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة للمسلمين . وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم في قتال الأحزاب ، ولا بأبي بكر في مثاليه : إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه

(٢) سعد بن معاذ ، وسعد بن عباد ، وفي رواية لما سأله أن يناصفهم تمر المدينة قال « حتى استأمر السعود : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيثمة ، وسعد ابن مسعود » فقالوا لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالاسلام وأعزنا بك ، ما لهم عندنا إلا السيف . وقد تقدم ( ج ١ - ص ٣٢٥ )

(٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال . أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما علي فقال لم يضيئ الله عليك ، والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أما كلمات سيدنا علي فكانت مخرجة للاسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج في التيسير حديث الافك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) حيث قال ، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ) الحديث فقال والله لا أقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال . فان قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة علي أبي بكر . فالجواب أن هذا

في ترك القتال ؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضى لخلافه . وسألوه<sup>(١)</sup> في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الدليل عنده بمنع ردما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها<sup>(٢)</sup> لم يحتج بعد ذلك الى المناظرة ولا إلى مراجعة ، إلا من باب الاحتياط . وإذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتصارا على بحث نفسه الى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . « وإما الاستعانة » بمن يثق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقا له في الكليات التي يرجع اليها ما تناظرا فيه ، أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده اليه واستعانته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق<sup>(٣)</sup> مناط المسألة المناظر فيها ، والأمر سهل فيها . فان اتفقا فحسن ، وإلا فلاحرج ، لأن الأمر في ذلك راجع الى أمر ظني مجتهد فيه ، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبين في موضعه

وأمثلة هذا الأصل كثيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسائل المشككة عليهم ، كما في سؤا لهم عند نزول قوله : ( الذين آمنوا ولم داخل في مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أى بلسان عمر فشدد النكير عليهم ، كما في كتب السير . وفي السيرة الحلية توسع وبسط في الموضوع

(٢) أى الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها . وقوله ( لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة ) أى في إثبات المسألة ، أو معناه لم يحتج في دثله أى في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله ( ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط )

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

یلبسوا ایمانهم بظلم) ، وعند نزول قوله : (وإن تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوه بحاسبکم به الله) الآیة! وسؤال ابن أم مکتوم حین نزل : (لا یتسوی القاعدون من المؤمنین) الآیة ! حتی نزل : (غیر أولى الضرر) وسؤال عائشة عند قوله علیه الصلاة والسلام : « من نوقش الحساب عذب<sup>(۱)</sup> » واستشکلها مع الحدیث قول الله تعالی ( فسوف یحاسب<sup>(۲)</sup> حسابا یسیرا ) وأشبه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل فی قسم المناظر المستعین ، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا فی الأدلة ، فاما نظروا أشکل علیهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبیل المتعامین ، فلا یتحتاج إلى غیر تقرير الحكم . ولا علیک من اطلاق<sup>(۳)</sup> لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لا ینبئ علیه حکم . كما أنه یدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفید ، حتی ینقطع الخصم بأقرب الطرق<sup>(۴)</sup> ، كما جاء فی شأن حاجة إبراهيم علیه السلام قومه بالسکوکب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بحضرتهم مسترشدا ، حتی یمین لهم من نفسه البرهان أنها لیست بالهة . وكذلك قوله فی الآیة الأخرى : ( اذ قال لأبیہ وقومه . ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظلم لها عاکفین ) فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود ، بقوله : ( هل یسمعونکم اذ تدعون أو ینفعونکم أو یضررون ) فنادوا عن الجواب إلى الاقرار بمجرد الاتباع للآباء . ومثله قوله : ( بل فعله کبیرهم ) الآیة ! وقوله تعالی : ( الله الذی خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم ثم یمحیکم هل من شرکائکم من یفعل

(۱) تقدم ( ج ۳ - ص ۸۰ )

(۲) حتی قال لها : « ذلك العرض »

(۳) الذی قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس فی قسم المناظر المستعین ، لأن الصحابة لا یعدون مناظرین للنبي صلی الله علیه وسلم إذا روعی معنى المناظرة اصطلاحا ، یعنی لأن هذا اصطلاح آخر

(۴) لأنه یأخذ من مناظره الموافقة علی مقدمات الدلیل أولا فأولا ، حتی لا یتقی إلا الاعتراف بالنتیجة

من ذلكم من شيء ؟) وقوله : ( أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع ؟ أمن لا يهدي إلا أن يهدي ! ) الآية ! وقوله : ( ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدي يبطشون بها ؟ ) إلى آخرها ، فبذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر ، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم ، إذ كان مجيئا بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته ، فكان أبلغ<sup>(١)</sup> في المقصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أمورا كثيرة أدهاها الشرك طولبوا<sup>(٢)</sup> بالدليل كقوله تعالى : ( أم آخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برهانكم ) قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ؟ قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ؟ ) ( من يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به ) الآية ! وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن

وإن كان المناظر مخالفا له في السكيات التي ينبى عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا ينتفع به في مناظرته ، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبنى على كلى ، وإذا خالف في السكيات ففي الجزئي المبني عليه أولى ، فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين ، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق<sup>(٣)</sup> عليه فالاستعانة مفقودة

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المنصوص عليه ، كالأرز ، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرى النافى للقياس

(١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل ، وتثير فيه حمية العناد . وقد استعمل القرآن الطريقتين في مقامين

(٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم . أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالا على دعواهم . يعنى وهم عاجزون عنه . فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها

(٣) أى فتضيح فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق



لأنه بان على نفي القياس جملة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها منظره المستعين ، إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه . وكذلك مسألة الحبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكى إذا استعان بالشافعى أو الحنفى وإن قالوا بصحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف<sup>(١)</sup> ما يبني عليه المالكى وهذا التمس شائع فى سائر الأبواب ، فان المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به فى مسألة تنبئى على صحة الاجماع ، والمنكر للإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به فى مسألة تنبئى عليه من حيث هو منكره ، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بانوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب البتة فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة ، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى

### فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها ، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، فقد تكفل العلماء بهذه

(١) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة فى مثل هذا الموضوع . أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق فى نتيجة القياس . فالمالكية يقولون ان العلة فى ربا النسئة مجرد الطعم لا على وجه التداوى ، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة . وربما الفضل علة الاقتيات والادخار أى مجموع الأمرين ، فالطعام الربوى ما يقتات ويدخر . فهذا يمنع فيه الفضل فى الجنس الواحد ، والنسئة مطلقاً ، ومنه الأرز والدخن والذرة . ويلحق به المصلح . والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواءً أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربما النسئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق فى الجنس والتقدير بالكيل والوزن ، كما ذكره فى البحر

الوظيفة<sup>(١)</sup> غير أن فيها أصلاً يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة<sup>(٢)</sup> وهنا تمامه بحول الله وهي :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين : إحداهما تحقق المناط ، والأخرى تحكم عليه ، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك ، بدليل الاستقراء . وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة وربما وقع الشك في هذه الدعوى ، فقد يقال : إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية ، وذلك أنك إذا قلت : « هذا مسكر ، وكل<sup>(٣)</sup> خمر أو وكل مسكر حرام » فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط ، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا نكير<sup>(٤)</sup> على الجملة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف في أن كل مسكر خمر ، فإن الخمر إنما يطلق على النبيء من عصير العنب ، فلا يكون<sup>(٥)</sup> هذا المشار إليه خمرًا وإن أسكر . وإذا كان لا يسلم أن كل مسكر خمر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فإن السكوية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه . وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل . فإذا صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى ؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع . وهو خلاف ما تأصل

- (١) وقد توسعوا في ذلك وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته ، كما دون أهل المنطق فناً خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة
- (٢) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا
- (٣) لعلة سقط هنا كلمة ( مسكر ) كما يدل عليه لاحق الكلام
- (٤) أي فلا بدع في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة
- (٥) أي فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نبيء من عصير العنب

والجواب أن ما تقدم صحيح ، وهذا الاشكال غير وارد . وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا . فان لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهم فائدة بحال . وقد مر هذا . وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه ، فليس عنده بدليل ، فصار الاتيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا . ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف مالا يطاق . فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل . وعلى ذلك دل قوله تعالى : ( فان تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ) الآية ! لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الاسلام ، وهما الدليل والأصل المرجوع اليه في مسائل التنازع ، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فإن الله تعالى قال : ( قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ) — الى قوله : قل فأنى تُسْحَرُونَ ) فقررهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قيل لهم : ( فأنى تُسْحَرُونَ ؟ ) أى فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به ، فادعيتم مع الله إلها غيره ؟ وقال تعالى : ( إِذْ قَالَ لِأَيُّهِ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ لِمَ تَعْبُدُونَ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ؟ ) وهذا من المعروف عندهم ، إذ كانوا ينجحون بأيديهم ما يعبدون . وفي موضع آخر : ( أتعبدون ما تنجحون ؟ ) وقال تعالى : ( قال إبراهيمُ فإنَّ اللهَ يأتي بالشمسِ من المشرقِ فأتِ بها من المغربِ ) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله : ( ربِّ الذي يُحيي ويميتُ ) فوجد الخصم مدفعا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه . وقال تعالى : ( إنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ) الآية ! فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : ( يا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ ؟ ) وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودى أو نصرانى . وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن ، فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : ( ما أنزل الله على بشر من شيء ) قال تعالى ( قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى الآية فحصل إخمامه بما هو به عالم . وتأمل حديث<sup>(١)</sup> صلح الحديبية ففيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحيم » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحيم » ولكن اكتب ما نعرف : « باسمك اللهم » فقال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النخفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع اليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر فى المقدمة الحاكمة ، فلزم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة فى المسألة ، لأنها ان لم تكن مسلمة لم يفد الاتيان بها ، وليس فائدة التعاكم الى الدليل لإلحاق النزاع ورفع الشغب . واذا كان كذلك فقول القائل « هذا مسكر وكل مسكر خمر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط فى قياس آخر ، وهى التى لا يقع النزاع إلا فيها ، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرها فاذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم ، كما جاء فى النص « أن كل خمر حرام » وإن نازع فى أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفى كل مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التى فى المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خمر حرام ؟ مخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خمر ؟

(١) أخرجه فى التيسير بطوله عن البخارى وأبى داود

(فصل) ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي ، وقد يكون سهلاً مقبولاً ٣٣٧

وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط . فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه ، ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأننا إن فعلنا ذلك لم نتخلص لنا مسألة ، وبطلت فائدة المناظرة

## فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والعكس زغير ذلك وإن جرى الامر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء في الشريعة ، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيها في الانتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي . إلا أن المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها اذ هو أقرب الى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعده عن الوصول الى المطلوب في الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع الا على شرط الأمية ، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ مُسكر خمر ، وكلُّ خمرٍ حرامٌ »<sup>(١)</sup> قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كلُّ مُسكر حرامٌ . قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق ، فيقول ان أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة الا بمقدمتين ، فقوله « كل مسكر خمر » مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً . وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا<sup>(٢)</sup> وفي موضع أو موضعين في الشريعة ، فإنه لا يستمر في سائر

(١) رواه مسلم والدارقطني

(٢) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة

أقيستها . ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم تقدر أن تعرف هذه العلة الا يبحث<sup>(١)</sup> وتقسيم ، فاذ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ : كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي . فتكون النتيجة السفرجل ربوي قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة ، لأنه انما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه ، فجاء بها على هذه الصيغة . قال ولو جاء بها على أى صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قال وانما نهبنا على ذلك لما الفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المارري . وهو صحيح في الجملة . وفيه من<sup>(٢)</sup> التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية . وفيه<sup>(٣)</sup> أيضاً إشارة

(١) أى عن الصفات اللاحقة للبر . وتقسيم لها بين ما يصلح علة وأمانة شرعة على حرمة التفاضل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوى أن تجعلها حداً أوسط ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق ، وألا نجعلها كذلك فنعبر بأى عبارة ، فنقول مثلاً : السفرجل ربوي لأنه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود ، والرد المشار إليه يمكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب ( ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان ) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي ، أما على الأصولى الذى يقول إن الدليل هو المفرد كالعام مثلاً فانما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل ، ويكون معنى الالتزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال

(٢) أى حيث قال ( فالشافعي الخ )

(٣) أى حيث قال ( ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً )

ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي وقد يكون سهلاً مقبولاً ٣٣٩

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناظر إن لم تكن متفقاً عليها مسامة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكلُّ خمرٍ حرام » مسلماً لأنه نص النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ واعتراض الفاعلة بعدم<sup>(١)</sup> الاطراد . وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقى ؛ لأنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال فى القياس الشرطى فى نحو قوله تعالى : ( لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا ) لأن « لو » لما سيقع<sup>(٢)</sup> لوقوع غيره ، فلا استثناء لها<sup>(٣)</sup> فى كلام العرب قصداً . وهو معنى تفسير سيوييه . ونظيرها<sup>(٤)</sup> « إن » لأنها تفيد ارتباط الثانى بالأول فى التسبب ، والاستثناء لا تعلق له بها فى صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق فى تحصيل المراد فى المطالب الشرعية

والى هذا المعنى — والله أعلم — أشار الباجى فى أحكام الفصول ، حين رد على الفلاسفة فى زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام فى النظر .

(١) أى القائلة : لا تصح النتيجة الخ

(٢) عبارة سيوييه ( لما كان سيقع لوقوع غيره )

(٣) أى فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالى حتى يرفع المقدم . ولا

لعين المقدم ليثبت التالى

(٤) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال « لو » لما يستثنى فيه نقيض التالى

لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم . واستعمال « إن » لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تمَّ - والحمدُ لله - الغرضُ المقصودُ ، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسعَ إبرادُها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها . وقلَّ على كثرة التعطشِ إليها ورادُها . فخشيتُ أن لا يَرِدُوا مَوارِدَها ، وأن لا يَنظُموا في سلكِ التحقيقِ شوارِدَها ، فشدَّيتُ من جِراحِ بيانها العِنانَ ، وأرحتُ من رسمِها القلمَ والبَنانَ . على أن في أثناء الكتابِ رموزاً مُشيِّرةً ، وأشعةً توضحُ من شمسها المنيرة . فمن تهَدَّى إليها رجاَ بحول الله الوصولَ ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على الحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف ، وَيَقِفُهُ على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه . وأن يعاملنا بفضلِهِ ورفقهِ ، إنه على كل شيء قدير ، وبالإجابة جدير . والحمد لله وكفى ، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى .

والحمد لله الذي أنعم بالتوفيق لهذه الصبابة في خدمة أصول الدين . والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين . والتوجه الى الله في القبول ، فانه غاية المأمول ، ونهاية المسئول .

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب المواقفات  
 نفع الله به المسلمين ، وأثاب مؤلفه وشارحه ، وطابعه  
 وناشره ، وكل من أدى فيه خدمة للعلم  
 والدين ، وأعان على تيسيره  
 للطالِبين . آمين والحمد لله  
 رب العالمين



# فهرس الجزء الرابع

## من كتاب الموافقات وشرحه

صفحة	صفحة
طريق الاستنباط من القران ، وذلك على وجهين .	٣ الدليل الثاني السنة وفيه عشر مسائل
( الاول ) أنه قد يقع النص في الكتاب على حكم طرفين ويسكت عن الواسطة الواقعة بينهما ، فتجىء السنة مبينة رجوع هذه الواسطة الى أحد الطرفين دون الآخر مثلا . ولذلك أمثلة كثيرة	٣ ﴿ المسألة الاولى ﴾ ( في بيان معنى السنة وأن لها إطلاقات )
( والثاني ) أنه قد ينص في الكتاب على الاصل ويسكت عن حكم الفرع فتبين السنة إلحاق الفروع بأصولها ، ولذلك أمثلة كثيرة أيضا	٧ ﴿ المسألة الثانية ﴾ ( رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار )
( ومنها ) أن السنة قد تضع قواعد عامة جاء القرءان بجزئياتها متفرقة كحديث ( لا ضرر ولا ضرار )	١٢ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ ( ليس في السنة أمر الا وأصله في القرءان ، وإنما هي تبيين له وتفصيل )
( ومنها ) أن الكتاب يشتمل تفصيلا على كل ما في السنة : لكن محاولة هذا تكلف	٢٤ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ( في بيان كيفية رجوع السنة الى الكتاب وأن للناس في ذلك ما آخذ )
( فصل ) وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الاحاديث التي قالوا ان القرءان لم ينبه عليها	٢٤ ( منها ) أن العمل بالسنة راجع الى طاعة الرسول الواجبة بالقرءان
﴿ المسألة الخامسة ﴾	٢٥ ( ومنها ) أن السنة تبين مجملات النصوص القرءانية بتحديد الكيفيات والمقادير ونحوها
( السنة غير التشريعية كالقصص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في القرءان )	٢٧ ( ومنها ) أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرءان بها وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملات كل منها
	٣٢ ( ومنها ) أن السنة إنما رسمت للمجتهدين

صفحة	صفحة
( اذا أقر غيره على فعل ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله هو أولى )	٥٨ ( المسألة السادسة )
٧٤ ( المسألة التاسعة )	( فعل الرسول دليل على مطلق الاذن وتركه دليل على مطلق النهي )
( سنة الصحابة كسنة الرسول يعمل بها ويرجع اليها )	٦٦ ( فصل ) واقرارہ دليل على مطلق رفع الحرج
٨٠ ( المسألة العاشرة )	٦٨ ( المسألة السابعة )
( ما كشف من المغيبات لارسل فهو حق معصوم . وما لاح للأولياء فهو سائح مظلون )	( اذا أذن لغيره ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله عليه السلام أولى )
	٧١ ( المسألة الثامنة )

### القسم الخامس

## كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه ثلاثة أطراف

### الطرف الأول في الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

١١٨ ( المسألة الثالثة )	٨٩ ( المسألة الأولى )
( في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها ، ورد الشبه في ذلك )	( الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط ، وهذا الأخير عام ودائم )
١٣٢ ( فصل ) وعلى هذا يبنى قواعد : منها أنه ليس المقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين بالتشهي بل بالترجيح	١٠٥ ( المسألة الثانية )
١٣٥ ( فصل ) وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل	( لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها )
	١٠٨ ( فصل ) ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهداً في الوسائل أيضاً إلا في علم العربية

صفحة	صفحة
على علم اللغة ولا على العلم بمقاصد الشارع (	والتحريم تبعاً للهوى
( المسألة السابعة ) ١٦٧	١٤١ ( فصل ) وقد زعم بعضهم باطلاً أن
( قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله )	اختلاف أهل العلم في الشيء حجة على جوازه
( المسألة الثامنة ) ١٦٨	١٤٤ ( فصل ) واعترض بعضهم على منع
( خطأ المجتهد زلة ، تنشأ من التقصير أو الغفلة )	تتبع رخص المذاهب زاعماً أنه يخالف لسماحة الدين
( فصل ) وينبئ على هذا الاصل أنه لا يقلد المجتهد في زلته ، كما لا ينبغي أن ينتقص قدره بسببها	١٤٥ ( فصل ) وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يدعى أنها من مواطن الضرورة
( فصل ) ولا يعتبر خلافه فيها خلافاً	١٤٧ ( فصل ) في ذكر جملة من مفسد
( فصل ) ذكر فيه بعض أسباب	اتباع رخص المذهب
الخلاف الناشئ عن اختلاف الرواية ، وأن منه ما يعتبر خلافاً ، ومنه ما لا يعتبر	١٤٨ ( فصل ) وقال بعضهم يجب الاخذ بأخف القوانين طلباً لليسر في الدين
( المسألة التاسعة ) ١٧٤	١٥٠ ( فصل ) في مراعاة الخلاف هل تعتبر اصلاً في الأحكام ومتى تعتبر ؟
( خطأ غير المجتهد زيغ ، سببه تحكيم الهوى ، واتباع المتشابه ، ومفارقة الجماعة )	١٥٤ ( فصل ) وهل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين أخذاً أو تركاً ؟
( فصل ) تعريف الشريعة للفرق الزائغة اجمالي لا تفصيلي ، غالباً - وحكمة ذلك	( المسألة الرابعة ) ١٥٥
( فصل ) وهذه الفرق ثلاث خواص اجمالية ، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها	( مواضع الاجتهاد العتبه هي ما ترددت بين طرفين واضحين )
( فصل ) ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره	١٦٠ ( فصل ) من لم يعرف مواضع الاختلاف لم يبلغ درجة الاجتهاد
( فصل ) ضلال هذه الفرق لا يخرجها عن الملة	( المسألة الخامسة ) ١٦٢
	( الاستنباط من المعاني لا يتوقف على علم العربية ، بل على علم مقاصد الشريعة )
	( المسألة السادسة ) ١٦٥
	( الاجتهاد بتحقيق المناط لا يتوقف

صفحة	صفحة
عن اتباع الهوى	١٩٤ ( المسألة العاشرة )
( المسألة الثالثة عشرة ) ٢٢٤	( النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً )
( المشتغل بعلم الشريعة تمر عليه ثلاثة أدوار ) :	١٩٨ ( فصل ) وينبئ على هذا قواعد :
( الاول ) دور البحث عن حكم الاحكام	( منها ) قاعدة الذرائع
ومقاصدها الكلية . وصاحب هذه	٢٠١ ( ومنها ) قاعدة الحيل
الحال من أهل التقليد	٢٠٢ ( ومنها ) قاعدة مراعاة الخلاف
( والثاني ) دور الوصول الى كليتها	٢٠٥ ( ومنها ) قاعدة الاستحسان
وتناسي جزئياتها . وهذا محل نظر	٢١٠ ( ومنها ) إقامة المصالح الشرعية وإن
ومن أمثلة هذه المرتبة ٢٢٩	عرض في طريقها بعض المناكر
( والثالث ) دور الرجوع الى الجزئيات	٢١١ ( المسألة الحادية عشرة )
مع الكليات . وهذا من أهل الاجتهاد	( في بيان أسباب الخلاف بين حملة
قطاً	الشرعية )
( المسألة الرابعة عشرة ) ٢٣٣	٢١٤ ( المسألة الثانية عشرة )
( في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء	( من الخلاف ما لا يعد في الحقيقة
والاجتهاد العام لجميع المكلفين ،	خلاقاً ، بل يرجع الى الوفاق —
وماخذ كل )	لأسباب )
( فصل ) وبالنوع الاول عنى الفقهاء	٢٢٠ ( فصل ) وقد يقال إن كل خلاف في
وبالنوع الثاني عنى الساف الصاخ	الشرعية كذلك
والصوفية الأول	٢٢٣ ( فصل ) وإنما الخلاف الحقيقي مانشأ

## الطرف الثاني في الفتوى

وفيه أربع مسائل

( المسألة الثالثة ) ٢٥٢	( المسألة الأولى ) ٢٤٤
( من خالف فعله قوله لم ينتفع بفتياده )	( المقتى قائم مقام النبي )
( فصل ) وهل يلزم المقلد اتباعه حينئذ ؟	٢٤٦ ( المسألة الثانية )
( المسألة الرابعة ) ٢٥٨	( تكون الفتوى بالقول وبالفعل
( المقتى الخلق بمنصب الفتيا هو من	وبالافرار )

صفحة	صفحة
٢٦٠ ( فصل ) نعم المجتهد أن يأخذ بالاشق في خاصة نفسه سرّاً	يحمل الناس على الوسط بين الشدة والرخصة )
٢٦٠ ( فصل ) فعليك باستقراء المذاهب لتنظر أيها أقرب الى القصد والتوسط	٢٥٩ ( فصل ) وقد غلط من زعم أن ترك الترخص حرج وأنه لا واسطة بينهما

## الطرف الثالث في الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

٢٧٢ ( المسألة الخامسة ) ( هل يقتدى بفعل معصوم أو غيره ، ولو لم يعلم منهم قصد التعبد وطلب التأمي ؟ )	٢٦١ ( المسألة الاولى ) ( لا يسع المقدم الا السؤال عما يجهل )
٢٨٣ ( المسألة السادسة ) ( هل يقتدى بأفعال أرباب الاحوال وأقوالهم ؟ )	٢٦٢ ( المسألة الثانية ) ( وإنما يسأل أهل الذكر ، فان تعددوا وجب الترجيح )
٢٨٦ ( المسألة السابعة ) ( يذكر فيها بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقليدهم )	٢٦٣ ( المسألة الثالثة ) ( الترجيح إما عام أو خاص . والعام لا يكون بالطعن والتجريح للمرجوح )
٢٩١ ( المسألة الثامنة ) ( يسقط عن العامي التكليف بما لا يعلم حكمه إذالم يجد مفتياً )	٢٦٦ ( فصل ) وإنما يكون بذكر الفضائل والمزايا الظاهرة للراجح
٢٩٢ * ( المسألة التاسعة ) ( قول المجتهد بالنسبة للعامي كاللليل بالنسبة للمجتهد )	٢٧٠ ( فصل ) وربما انتهت الغفلة والتغافل بقوم أن فضلوا بعض العلماء أو الصحابة أو الانبياء بالغض من الآخرين
	٢٧٠ * ( المسألة الرابعة ) ( وأما الترجيح الخاص فبالصدق في الفتيا ، أعنى مطابقة العمل للقول )

## كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران

### النظر الاول فى التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

صفحة	صفحة
الواسطة فتلحق بأيهما أقرب	المسألة الأولى * ٢٩٤
٢٩٨ (فصل) ويرجع الى الضرب الثانى	(لانتعارض فى الشريعة فى نفس الامر
٢٩٩ (المسألة الثالثة)	بل فى نظر المجتهد . وهو ضربان
(فى التعارض الذى يمكن فيه الجمع)	ضرب لا يمكن فيه الجمع ، وضرب
وهو إما بين جزئيين أو كليين أو كلّى	يمكن فيه الجمع )
وجزئى .	المسألة الثانية * ٢٩٥
٣٠٤ مثال لما وقع فيه التعارض بين كليين	(فى التعارض الذى لا يمكن فيه الجمع
٣٠٨ بيان وجه الجمع فى هذا المثال	ومنه تعارض دليلى الطرفين على

### النظر الثانى فى أحكام السؤال والجواب

وفيه ست مسائل

٣٢٨ * المسألة الخامسة	٣١١ * المسألة الأولى
(لابد للمناظر المستعين أن يسأل	(فى بيان الحال التى يلزم فيها العالم
من يوافقه فى الاصول لا من يخالفه )	أن يجب المتعلم )
٣٣٣ فصل تمهيدى للمسألة السادسة	٣١٣ * المسألة الثانية
٣٣٤ * المسألة السادسة	(الاكتار من الاسئلة مذموم )
(وأما المناظر لاقتناع الغير فلا بد أن	٣١٩ (فصل) فى بيان بعض مواضع مما
تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند	يكره فيه السؤال
خصمه )	٣٢١ (المسألة الثالثة)
٣٣٧ (فصل) ولا يازم أن تكون المقدمات	(الاعتراض على أهل العلم مذموم )
على الوضع المنطقى ، وقد يكون	٣٢٤ * المسألة الرابعة
هذا سهلا مقبولا	(الاعتراض على ظواهر النصوص
(تم)	غير مسموع )