

كتاب

الموافقات

للامام الحافظ المفسر الفقيه الأصولي الشيخ أبي إسحاق
إبراهيم بن موسى الشاطبي رضي الله تعالى عنه.



ناشر:

صباح كتب خانسي

КАЗАНЬ.

Типо-антографія Императорскаго Университета.

1909.

“الموافقات» نشرينه عائد

بر ايكي سوز

علوم اسلاميه تاريخنه اعلان كوزيله بي طرف اولارق نظر ايدر انسان، اهل اجتهادك اجتهادلرينه هر نه قدر تحسین ايدە چك اولور ايسە دە، اهل تالیفك علوم شرعیه بی تالیف باپنده اتخاذ اینمش اصوللرینه تماماً رضا یوزی کوستره مز.

بن بوراده لغت عربك فنون ادبیە سندن، قرآن کریمك ده علوم ادابیە سندن بحث اینمه یوب، تفسیر، حدیث، فقه، اصول کبی اسلامیتك یالکز علوم شرعیە سنه دائر فکرمی بر ایکی جمله ایله عرض ایدرم:

عالم اسلامیت ده علمی اسلامك قلملریله تالیف اولنمش تفاسیر غایت چوقدر. لکن عموماً او تفسیرلرک هر بری همتلرینی یالکز یا عربیت یا روایت جهتلرینه حصر ایدوب، «نوع بشرک حیات مدنیە سنده رهبر» اولمق صفتیله سمدن اینمش قرآن کریمك علمی هم هیوی جهتلرینه همت صرف اینمش هیچ بر تفسیر یوقدر. طبری، کشاف، بیضاوی، رازی کبی عالم اسلامیت ده اك معتبراك علمی تفسیرلرک مندرجاتی بنم دعوامی اثبات ایدیلور. بن شو سوزمی مفسرلره طعن ایچون دگل، «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» کبی صفتلره توصیف اولنمش قرآن کریمك اتساعنه خلل ویرمهك ایچون دائماً دعوی ایدرم. شو دعوامی اثبات ایچون ده، عالم طبیعت دن حکایت اینمش لکن همان حل اولنماش یوزلرچه آیتلری شاهد کبی کوستره بیلورم. طبیعت دن بحث ایدن آیتلری ذکر اینمگه حاجتمی وار، احکام فقهیه به دائر آیتلرک اکثری ده تفسیرلرک هیچ برنده کما ینبغی تامیله حل اولنماش.

عربینی هم ده معنائک سهولتی جهتیله وضوح درجه سنده اولان آیتلرک تفسیرنده قرار سن اختلاف بنم شو سوزمه بر شاهد کبی اولمایورمی؟

ربا کبی اقتصادی مسئله لره، شوری هم اداره کبی سیاسی مسئله لره، تحریم خمر کبی حیات

انسانیه سعادتنه هر جهتدن تعلقی وار مسئله لره، نکاح طلاق کبی عاقله مسئله لرینه دائر آیتلرک
تفسیرنده اهل تفسیرک صوگ درجه قصوری بنم شو دعومه قطعی بر برهان اولایلمه یورمی؟
مسائل اعتقادییه دلالتی احتمال آیتلره اهل کلامک ادبسن چه سنه هجوملری: اکثریاً
بر آیتله ایکی متناقض دعواله استدلاللری، «معدوم شی می؟» کبی بر باره لک اهمیتنی
یوق مسئله لره صوگ درجه نهالکله احتجاج ایدوب، «غایه وجود نه در؟» کبی اگ بیوک
مسئله لره دلالتی احتمال آیتلرده وفورانه سکوتلری بنم شو دعوامی تأیید اینمه یورمی؟
هیچ بر آدمه طعن قصد یله دگل، یالکز حقیقتنی بولمق املیه، شمدی ملاحظه ایدیه یک؛
بزم تفسیرلر نیچون بویله اولمش؟

تفسیردن قالای، عالم اسلامیت ده اگ معتبر اگ اهمیتلی علم «علم حدیث» دره
زیرا «علم حدیث» بر جهتدن قرآن کریمی بزه بیان ایدر، دیگر جهتدن سوزلری
اشلری حکملریله حیاتک انتظامنه سعادتنه انسانلری ارشاد ایچون ارسال اولنمش رسول
کریمک هر بر سوزینی همه اشلرینی بنون حکملرینی بزه نقل ایدر.
بویله اگ اهمیتلی بر علم ده علمای اسلام نصل خدمت ایتمش؟ بوگاده حقیقت آراق
قصد یله بی طرف بر کوز ایله نظر ایدیه یک؛

شبهه یوق، علمای اسلام احادیثک سندلرینه عاقل جهتلرده غایت بیوک خدمت لر
کوسترمشدر. یعنی روایتک کتبیتلرینه، روایتلرکده عدالت تقوی خصوصلرندن عبارت
حاللرینه عاقل جهتلرده صوگ درجه اعتنا ایله، مساهله سنه اهتمام ایله بحث ایتمشدر.
شبهه یوق اهل حدیث احادیثی طوپلامق حقنده قصور ایتمه مشدر. ثابت حدیثلری
ضعیف یا موضوع حدیثلردن تمیز اینمک خصصنده مساهله کوستره مشدر. شو نقطه لردن
نظر ایدن انسان اهل حدیثک علم حدیث ده خدمتلرینه قناعت ایدیه بیلور. لکن احادیثک
«حیات انسانیه ده اهمیتنی، مسائل علمییه ده افاده سی» نقطه سندن نظر ایدن انسان اهل
حدیثک خدمتلرینه قناعت ایتموزه حق واردر. زیر احادیث کتابلرینی باشدن اخبرلرینه
قدر آقتاروب، ترجمه لرینی استدلاللرینی اهمیت میزانیله وزن ایدن آدم ینگل هم
اهمیت سنه شیلرک هر برینی اوراده بولور، لکن بر قدر اهمیتنی وار مسئله لر بولنورسه ده
غایت از بولنور، اما حیات اجتماعیه مسئله لرینه اساس اولور قدر، یا خود افکار علمییه
ترقیاتنه رهبرلک ایدر قدر اهمیتلی هیچ بر مسئله احادیث کتابلرینک ترجمه لرنده

بولنماز. البته بن شو عموم دن «كیف كان بدء الوحي؟» كبی ترجمه لری، فضائل الاخلاق حدیثلرنده بیان اولنمش شیلری استثنایا ایدرم.

صوڭ زمانلرده حدیث کتابلری تألیف ایدنلر ده زیاده غلو ایتمشلر. ممکن قدر آرتق «استنباط» ایدیهیم خولباسیله صوڭ زمان مؤلفلری اڭ طفیف اڭ نافع شیلری ده احادیث نبویه دن استخراج ایده ویرمشلر. حدیث اهیمنلی معنلرینی بیان صوڭنده اولسه یارارده ایدی. لکن صوڭ زمان مؤلفلری حدیث اهیمنلی معنلرندن سکوت ایدرلرده طفیف مسئلهلره غایت بیوڭ اعتنا ایله همت صرف ایدرلر.

هیچ بر آدمه قصور اسناد غرضیله دڭل، بلکه بر حالڭ سبیلرینی آرایوب بولمق امیدیه ایندی فکر ایدیهیک: بزم احادیث کتابلری نیچون بویله اولمش؟

تفسیر حدیث دن صوڭ، علم فقه علوم شرعیله آراسنده اوچنچی رتبه ده در. علم فقه آیات قرآنیه احادیث نبویهیه فرعیته جهنندن اوچنچی رتبه ده ایسه ده، نوع بشرڭ حیاتنده اهیمنی جهنندن برنجی درجه ده در. زیرا:

قرآن کریم، اهل اسلامڭ دعواسی اعتقادی کبی، عموم انسانلر ایچون نا قیامت قالاچق بر کتاب مقدس سماوی ایسه، البته شبهه یوق، شو حقیقت بالکنز علوم فقهیه کمالیه، فقه اسلامڭده حیات بشر نظامنه تماماً موافقتیه ثابت اولا بیلور. تعالیم اسلام اڭ عالی تعلیم اولماز ایسه، فقه اسلامده حیات انسانیه ایچون اڭ مکمل بر قانون عادل دڭل ایسه، او وقت بزم شو اعتقاد مناساس سز بر ایمانندن، دعوا مزده قوری لافدن عبارت اولور قالور. رسالت اسلامیه اساسی ده اعجازدر. لکن اعجاز البته قرآنڭ یالکنز نظمیه دڭل. حقیقت اعجاز قرآنڭ معناسیله در. اویله ایسه قرآن کریمڭ تعالیم عالییه، شریعت اسلامیه نڭ علوم فقهیه سی حیات بشر ایچون اڭ موافق اڭ مکمل قانون اولمق لازم اولور. بویله اولمازسه قرآن کریمده من حیث المعنی اعجاز بولنهماز.

لکن بزم کتب مذهبییه مزده تدوین اولنمش علوم فقهیه قرآن کریمه اعجاز ویره بیلور درجه ده مکملیدر؟ نا قیامت عموم نوع بشر ایچون اڭ موافق قانون عادل اولا بیلور قدر واسع میدر؟ حیات بشرده هر کون هر عصر تصادفی ایده بیله چک مشکلاتڭ حللی هم جوابی بزم کتب مذهبییه مزده بولنه بیلورمی؟

اسلامینه کاملاً مجتهد هم اعتقاد مقتضاسیله، شو سوؤاللرڭ هر برینه «یوق! اویله

دگل.» ديگه مجبورم. بن شو جواي علوم فقهيه طعن غرضيله دگل، شريعت اسلاميه محبت اقتضاسيله سويلدم.

بزم علوم فقهيه عبادات قسمي بر قدر مڪمل هم مفصل ايسهده، معاملات قسمي، هم ده حقوق عموميه حقوق شخصيه قسملري، كذلك اداره دولت امورلرينه عائد جهنلر شو كونه قدر تدوين قبلنمش علوم فقهيه مزده او قدر مڪمل درجهده دگلدر. يالكر بو قدرمي؛ بلكه كتب فقهيه لرك بعض بايلرنده اجراسي ممكن اولمايوبده خلاف عدالت اولان شيلرده واردر.

نچون بزم علوم فقهيه مز بويله اولمش؟

بنم اعتقادم جه، البته هر مومنكده اعتقادي اويله در، فقه اسلام حيات بشر ايچون اك موافق قانون، هم ده خالص عدالت اوزرينه تأسيس اولنمش اك مڪمل حقوق اولمق لازم ايدى.

لكن نچون بزم علوم فقهيه مز اويله اولمامش؟

برى برينه اصليت فرعيته جهنلريله انتسابلري وار تفسير حديث فقه علملرينك شو حاللري نه دن ناشي ايمش؟

شبهه يوق اوقصورلار قرآن كريم سنت رسول كبي شريعتك اساسنده دگل. تماماً خارجي شيلرده در. هر مؤمن البته بويله اعتقاد ايدر.

اويله ايسه، اوقصورلار نرهده؟

بنم فكرم چه اوقصورلار شريعتك اساسي اولان قرآن كريمله سنت رسوله هم ده شو ايكي دن آلنمش شريعتنه نظر مزده در. باشقه بر عبارته ايله تعبير ايدرسم. «اصول فقه» ده در: اصول كتابلرنده تدوين اولنمش «اصول فقه» ادله شرعيه دن بحث ايدر ايكن، او بحثي ايكي اساس اوزرينه بنا ايدر: برى شارع طرفندن تكليف يا خود خطاب اساسي. ايكنچي سي امت طرفندن حرفياً امثال يا خود اجابت اساسي. شو ايكي اساس اعتباريله اصول فقهه ايكي قسم دن: قسم الادله ايله قسم الاحكام عبارت اولور. قسم اول، اكثر مؤلفلرك عادتلرينه كوره دورت دليلك: كتاب، سنت، اجماع، قياسك احوالندن بحث ايدر. كتاب دن بحث اولنور ايكن، اساس بحث كتابك عربيته، يعنى — وضع، دلالت، استعمال، فهم جهنلريله — معنابي افاده سنه عائد اولور. بناء عليه بحث كتاب نظمك دلالتنه

معنالك مفهوميتنه متعلق مسئلہ لردن عبارت قالور. سنت نبویہ دن بحث اولنور ایسکن، عموماً مؤلفلرک عادتہ کورہ، سنتک عربیتنه متعلق مسئلہ لردن ذکر اولنماز. زیرا رکن کتاب دہ سبقت ایتمش مسئلہ لرلہ استغنا حاصل اولور. بورادہ اساس بحث سنتک سندینہ دائر اولور. احياناً بورادہ معارضہ بحثلری دہ ذکر اولنور. لکن، معلومدر، بونکله سنتک دلالتنه اتساع کلمز. صوکرہ اجماع دن بحث ایدرلر. اورادہ اجماعک معناس، حجین، درجہ لری ذکر اولنور. اجماع، مسئلہ علمیه یی حل یا اثبات ایچون فی الحقیقہ دلیل اولمایوب، بر حکمی بر مسئلہ یی تنفیذ ایچون یالکز بر طریق بروسیله گنه ایسه دہ، اهل اصول اجماعی بر دلیل کبی بلکه اڭ بیوک دلیل کبی تلقی ایدر. «اجماع» قانون وضع ایتمک مسئلہ لرنده غایت بیوک اہمیتی حائز اولاییلہ جک اڭ بیوک برسند اولاییلور ایسه دہ، بزم اهل اصول اجماعک اوجہتہ بر پارہ لک یا خود لزومی قدر اہمیت ویرمہ مش. بونکله حیات بشرک ترقیاتنه متناسباً شریعت اسلامیہ اتساعنہ بیوک بر سکنہ عارض اولمشدر. بیلک سنہ مقدم بزم علوم فقہیہ مز نصل ایسہ، شو کون دہ بیلہ هنوز او درجہ دہ قائمشدر.

اجماع دن صوڭ اصول کتاب لرنده قیاس بحثی کلور. کتاب یا سنت یا اجماع ایلہ ثابت بر حکمی دیگر محللرہ تعدیہ ایتمک ایچون، قیاس بحثندہ شرطلر ذکر اولنور. مذاہبک اختلافیلہ شرطلر، ہم دہ قیاسک حجیتنه نظرلر مختلف اولور. شارع طرفندن حکمک علہ سی ذکر اولنماش ایسہ، او وقت علہ تعدیہ یی بولا بیلمک غایت مشکل اولور. بولنورسہ بیلہ، او بولنمش وصفک البتہ علیتنه دلیل بولا بیلمک کذلک کوچ قالور. یا خود علیتی احتمال شیلر متعدد اولوب، قیاس بزه اختلاف دن باشقہ ثمرہ ویرمہ. لاجل ذلک قیاسک ہجہ لگیلہ دہ شریعت اسلامیہ او قدر اتساع کسب ایدہ مز.

ہر حال دہ ادلہ شرعیہ بہ اصول فقہک نظری یا عربیت یا روایت جہتلرینک او طرفنہ کیدہ مز. بنم گمانم چہ اهل اجتہادک اجتہادی دہ غالباً شو ایکی حد ایلہ محدود قالمش کبی در. شویلہ بر اصول اوزرینہ تفسیر، حدیث، فقہ کبی اڭ بیوک علوم شرعیہ مز تأسیس قبلنوب، شو اوج علمک یوقاری دہ بیان اولنمش قصورلاری بنم گمانم چہ یالکز شو جہتدن ناشی اولمشدر:

آیات قرآنیہ یی تفسیر ایدر ایسکن، مفسرلر عموماً بر مسلکہ سلوک ایدوب، ہمہ تفسیرلرینی ہمہ استدلاللرینی اصول کتاب لرنده بیان اولنمش اصوللرہ بنا ایتمشلر دہ،

قرآن كريمك معنالرينى عرييت هم روايت كى ايكى محكم حد ايله تحديد ايدىرك، فكر هم عقل ايله بولنه بيله چك معنالى كلياً اهمال ايتمشلر. حيات بشرده قانون اولاق احكام شرعيه به دلالت ايدر آيتلرى تفسيرده بالكلز عموم، خصوص، عبار، اشاره، محكم لك مجمل لك كى نظمك اقسامنه اهميت ويروب، او احكامك حيات بشرده اهميته تائيرينه او قدر اعتنا كوزيله باقمامشلار. شو حال شريعت اسلاميه نك جمودينه يعنى ترقى ايتمه يوب بر حالده بقاسنه اك قوتلى بر سبب اولمشدر.

اهل حديث، اهل تفسير كى، استنباطلرينى استدلاللرينى اصول كتابلرنده بيان اولمش اصول اوزرينه بنا ايدوب، احاديثك عرييتندن زياده روايتى جهته اعتنا ايتمشلرده، انسانك حياتنه قانون، عبادتنه طريق اولاق اك مهم احكام شرعيه به بر حديثك مختلف روايتلرينى اساس ايتمشلر. بو راده بر طرفدن دليل دكل شيلرى دليل ايتمك محذورى، ايكنچى طرفدن قانون كى اك اساسلى شيلرى اختلاف الفاظه تابع ايتمك مناسبتر لگيد واردر. اوفاق شيلرك هر برينه متعدد حديثلر حسابسز روايتلر ذكر ايدوب، اهميتلى شيلرك اكثرينه برگنه حديث اولسه ده ذكر ايتمه شلر شو حال، شبهه يوق، ادله شرعيه به «طرز نظر» دن يا خود حيات انسانيه به اهميت ويرمه مك دن ناشيدر.

حديثلر حديثلرى، مفسرلر آيتلرى بيان ايدرايكن بيانلرينى دافماً كتب اصولده ذكر اولمش اصول اوزرينه بنا ايدوب، كتاب هم سنتك مقصدلرينه، قانون اولاق شيلرك حيات انسانيه ده اهميته لزومى قدر اعتبار ايتمه مشلر زيرا التزام ايتدكلرى اصولك دافره سى او قدر واسع دكللر.

علوم فقيهه مزه كلنچه : بزم فقيهلر نظمك دلالتنه، فصل ايسه ده بر روايتك وجودينه اك زياده اعتنا ايدوب احكام شرعيه به شو ايكى اساسه بنا ايدرلر. بر روايت آرانوب بولنور ايسه، يا خود اصول كتابلرنده بيان اولمش طريقلرك بريله تكلفى يا تاويل ايله ايسه ده نظمك دلالتنى گويا اثبات قبلنور ايسه، او وقت احكامك ديگر تفصيلندن بحث ايتمزلر. مسائل حيويه لرك اكثرى علمى جهتن غايت قاراكلق حالنده قالور. حياتك انتظامنه، انسانلرك حاجات مدنیه سنه، تقريباً، بر پاره لك اهميت ويرمزلر.

ربا فاقض كى همان هنوز حل اولنه ماش بيوك مسئله لر، منعه تحليل كى اسلاميت يوزينى تا ابد قيزارته بيله چك لكه لر، حيله شرعيه لر كى هم اسلامينى هم قانونى اك

شنيع صورت ده تحقير ايده بيله چك شيلر بنم او سوزلرمى بر قدر تأييد ايتمه يورمى؟
 اولور اولماز فرضياتى صوك درجه نشاط ايله سرد ايدوب، هيئت اجتماعيه چه بر
 قدر با اڭ بيوك اهميتى وار مسئله لرده تماماً سكوت ايدن، يا خود سويله يوب ده حل
 ايدمه مين كتب فقهيه عموماً بنم او سوزلر مه شاهد اولما يورمى؟

«مدنيت يولنه كيردم ايندى» دعواسنده اولان اسلام دولترندن هيچ برى نيچون
 شريعت اسلاميه قانونلريله اداره اولنه مايور؟

عمرلى بويچه آيات قرآنيه احاديث نبويه اوقويوب، بش اون مجلد فتاوى
 كتابلرينى كوروب چيتمش فقهيلر ملت هم دولت اداره سيچون لازم اولاقق قانونلرى
 اصلاحاتى نيچون حاضر ايدمه مايور؟

شريعت اسلاميه آرقايه براقوب ده، ياوروبا قانونلرينه النجا ايتك كى رذالتى
 اسلام حكومتلى نصل تحمل ايدرلر؟ لسان حاللريله «او درجه موافق قانونلر شريعت
 اسلاميه ده بولنما يور!» ديمش اولما يورلارمى؟ اويله ايسه بزم علوم فقهيه مز نيچون اويله
 موافق قانونلرى بزه حاضر ايتمه مش؟ نيچون ايتمه يور؟

گمان ايدرم شو كى سؤاللرك هر برى بنم او دعوالمى اثبات ايدمه بيلور.
 بن او دعوالمى خالص بر نيتله بيوك بر اعتمادله دعوى ايدرم. لكن، خداى
 بيلور، علوم اسلاميه طعن خياليله دگل، بلكه شريعت اسلاميه اڭ بيوك بر محبتله
 اساسلى بر اعتقادله دعوى ايدرم. زيرا بيلورم: بزم قرآن كريم هم مقدس هم معجز بر
 كتاب سماوى در. اعجازى ايسه، بالكلز نظميله دگل، شبهه يوق، معنايله در. اويله ايسه
 قرآن كريم اڭ اعجازينه مناسب بر شريعت معجزه، يعنى عالم مدنيت ده مثلى بولنه ماز
 درجه ده اڭ مكمل بر شريعت يا خود قانون البته اسلاميت ايچون لازم ايدى. فقط، اڭ
 مكمل بر قانون اولمق صفتيله همه عالم مدنيت ده قبول اولنه بيلور علوم فقهيه نيچون عالم
 اسلاميت ده بولنما يور؟ بولنمق، شبهه يوق، لازم ايدى.

علوم شرعيه مزك، على الخصوص علوم فقهيه مزك اوقصورلارى، بنم گمانم چه، ادله شرعيه
 ايله احكام شرعيه به بزم نظر مزدن، يعنى اصول فقه دن ناشيدر: زيرا عالم اسلاميت ده
 شيوخ بولمش كتب اصول عموماً يوقاريله بيان اولنمش اسلوب اوزرنده تأليف اولنوب،
 هيچ برى كتاب هم سنك اڭ بيوك مقاصد شرعيه لرينى نه اجمالاً نه تفصيلاً بيان

ایتمه‌مش، شریعت ایلله حیات انسانیه مناسبتلرینی، قیسه بر سوز ایلله ایسه‌ده، کوسنرمه‌مش، حیات انسانیه ارتقاقتندن، عریض عمیق صورت ده دگل، مجمل صورت ده بیلله بحث ایتمه‌مش. شو سببله اصول فقهک دائره‌سی غایت طار اولمش، علوم فقیهه مز بیلک سنه مقدم نصل ایسه، اوبله فالمش.

علوم فقیهه مزى اسلامک علویتنه مناسب اک کامل اک واسع صورت ده تدوین ایتمک لزومنه قانع اولمش ایسه‌ک، یا خود اولاقق ایسه‌ک، او وقت بزه اک ابتدا ایکی شی لازمدر: اولاً: باشلری علوم لازمه فنون عصریه ایلله طولو هم خالص حر فقیهله.

ثانیاً: کتاب هم سننک مقصد تشریع‌لرینی، حیات بشرک هم ضروری هم تکمیلی ارتقاقلرینی، حقوقک منبع‌لرینی، نصوصک احکامه، مذهبله مقید دگل صورت ده، دلالترینی، امام ابو حنیفه امام مالک، امام شافعی امام احمد کبی مجتهدلرک شریعت اسلامیه ایلله حیات انسانیه‌یه نظرلرینی مکمل صورت ده بیان ایدر بر «اصول فقه»

شو ایکی شی، یعنی معلوماتلی خالص حر فقیهله ایلله درست معناسیله «اصول فقه» بزه بولنور ایسه، او وقت اسلامک اعجازینه مناسب بر شریعت معجزه یعنی عالم مدنیت ده مثلی بولنه‌ماز درجه ده اک مکمل بر قانون، شبهه، یوق بزه بولنور ایدی. او وقت بز قرآن کریمک اعجازینی عالم مدنیتنه اثبات ایده بیلور ایدک. او وقت اسلامیه ایمانمن، خوف ایمانی دگل، بصیرت ایمانی اولور ایدی.

تعصب ایده‌چک انسان انکار ایده بیلور ایسه‌ده، لکن انصافی ایدن انسان هیچ بر وقت انکار ایده‌مز: شو کونه قدر عالم اسلامیت ده مقبول اولاقلمش، توضیح، اصول پزدوی، فصول البدائع، التحریر، جمع الجوامع، المحصول، منهاج الوصول، المنتهی، تنقیح، مسلم الثبوت کبی کتب اصول یوقاریده بیان اولنمش مطلبلرمزک بیلک دن برینه‌ده وفا ایدر درجه ده دگلدر. البته یالکز ابحاث لفظیه ایلله اختلافات کلامیه دن عبارت اولان کتابلر درست معناسیله اصول اولاماز.

اک درست معناسیله «اصول فقه» اولاق بیلله‌چک بر کتاب ادبیات اسلامیه آراسنده وار ایسه، یالکز بر «الموافقات» در.

«الموافقات» کتاب هم سننک مقصد تشریع‌لرینی اک واسع صورت ده بیان ایدر. انسانک ضروری هم تکمیلی حاجت‌لرینه اک دقیق صورت ده نظر ایدر. ادله شرعیه ایلله

حیات انسانک نسبتلرینی اڭ اساسلی طرزده تعیین ایدر. هر بر مسئلهیی غایت حر صورتده
محاکمه ایدوب، مطالعه ایدنلره یالکڑ عقل دائره سیله محدود اڭ حر بر نظر بخش ایدر.
بزم علوم فقهیه مز، علم تفسیرمز ایله علم حدیثمز اڭ بیوک کمالرینه ایریشه چکلر
ایسه، البته یالکڑ شو طریقله شویله بر اصول ایله ایریشه چکلردر.

اشته شو بیوک مقصده بر آدیم آتقی یاخود بیوک بر قاپو آچقی املیله، روسیا
علمالرینه ده طلبه لرینه ده اڭ درست معناسیله اصول فقه دن بر نمونه کوسترمک قصدیله،
قازان ده «صبح» کتبخانه سی شو سنه «الموافقات» طبعنه شروع ایندی.

الموافقات اندلس علماسندن الامام الحافظ ابراهیم بن موسی الشاطبی حضرتلرینک
مثلی بولنماز بر کتابیدر. شو کونین ۲۵ سنه مقدم ۱۳۵۲ سنه ده تونس ده بر دفعه ۱۸۴۱/۱۵
طبع اولتمش ایدی. فوق العاده بیوک بر اهتمامله طبع اینتمش لر ایسه ده کتاب ده بر
قدر خطا قالمش ایدی.

شو دفعه بن کتابک تصحیحی جهتلرینی التزام ایدوب، خدایک اعانه سیله، اجتهاده
اعتناده قصور کوسترمه یوب، اولده قالمش خطالری ده تصحیح اینتم. خدایک هدایتنه
اعتماداً امید ایدرم که کتابک بر نقطه سنده بیله خطا قالمایه چق در.

کتابک مطالعه سنه بر قدر سهولت ویرمک ایچون، جمله لری نقطه لری ایله فصل اینتم.
مناسب محللرده مستقل جمله لری دائماً سطرک اؤلندن ابتدا اینتم. مسئله یسه تعلقی وار
علمی شیلری احياناً حاشیه صورتنده تحت الخط یازدم.

دینی مدرسه لرمزده علوم دینییه درس لرینی درست صورت ده اصلاح اینمک لازم ایسه،
طلبه لره ادرک ملکه سی فکر قوه سی استقلال هم اجتهاد روحی ویره مز منار توضیح کبی
کتابلر بدلنده «الموافقات» کبی اڭ درست معناسیله اصول فقه بیان ایدر، هم ده
طلبه لره اجتهاد ملکه سی استقلال روحی بخش ایدر، بر کتابی قبول اینمک لازمدر. یوقسه،
دینی مدرسه لرمزی اصلاح حرکتلری بزه قناعت قیلور درجه ده ثمره ویره مز.

قازان ۱۳۲۷ سنه ربیع نبوی ۱۳۳۰

موسی جارالله.

كتاب

الموافقات

للامام الحافظ المفسر الفقيه الاصولي الشيخ ابي اسحاق
ابراهيم بن موسى الشاطبي الفرناطلي
رضي الله تعالى عنه.

كتاب في اصول الفقه سلك فيه مؤلفه مسلكاً ابان به سعة السنة واعجاز الكتاب. وظهر فيه كيف يمكن ان تحيط بجميع الحوادث وتفي بكل الاحكام بلاغة الخطاب. وعلم اصول الفقه وان كان مجرداً زاهراً. و برأ منسجاً لا يعلم له احد آخر. الا ان جميع كتب الاصول ليس فيها الا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية. وما يعرض لها من العموم والترجيح والنسخ وبعض من الاختلافات الكلامية. ولم يكن يذكر فيها شيء يليق بشرف شرع الاسلام. ولا كان يظهر فيها من المناسبة ما بين الشرع وحياة الانام. وقد جلى على جميع كتب الاصول كتاب الموافقات. ببيان تخلى به وجه السنة وجمال الآيات. مبيناً اصولها النقية. باطراف من القضايا العتلية. حسب ما اعطته الاستطاعة والمنه. في بيان مقاصد الكتاب والسنة. فلا ورب الاسلام انه لكتاب قرب عليك في المسير. واعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة والى اين تسير. وانه لكتاب وقف بك من الطريق السابلة على الظهر. وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر.

ولذلك تصدى لاعادة طبعه اهل الاحسان والصلاح. ارباب العلم من اصحاب مكتبة «الصباح». وقد عكفت في تصحيحه عكوفاً فجاء بعون الله كتاباً على اصول الصحة مطبوعاً. وبموافق جملة من عند الله آتية مشفوعاً. ونرجو ان نراه بايدي طلبة كرام بررة مع الاحترام والاستفادة مرفوعاً.

في العشر الاخير من الربيع النبوي سنة ١٣٢٧. بقازان.

موسى جار الله.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

الحمد لله الذى افقنا بنور العلم من ظلمات الجهالة. وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع فى عمارة الضلالة. ونصب لنا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم اعلى علم واوضح دلالة. وكان ذلك افضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة واناله. فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخطب خطب العشواء. وتجري عقولنا فى اقتناص مصالحنا على غير السواء. لضعفها عن حمل هذه الاعباء. ومشاركة عاجلات الاهواء. على ميدان النفس التى هى بين المتقلبين مدار الاسواء. فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء. طالبين للشفاء. كالتابض على الماء. ولا زلنا نسيج بينهما فى بحر الوهم فنهيم. ونسرح من جهلنا بالدليل فى ليل بهيم. ونستنتج القياس العقيم. ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم. ونمشى اكبابا على الوجوه ونظن انا نمشى على الصراط المستقيم. حتى ظهر محض الاجبار. فى عين الاقدار. وارتفعت حقيقة ابدى الاضطرار. الى الواحد القهار. وتوجهت اليه اطماع اهل الافتقار. لما صم من السنة الاحوال صدق الاقرار. وثبت فى مكتسبات الافعال حكم الاضطرار. فتداركنا الرب الكريم. بلفظه العظيم. ومن علينا البر الرحيم. بعطفه العميم. اذ لم نستطع من دونه حيلة. ولم نهتد بانفسنا سبلا. بان جعل لنا امرا به قبولا. وللعفو عن الزلات قبل الابتهاال حصولا. فقال سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فبعث الانبياء عليهم السلام فى الامم. كل بلسان قومه من عرب او عجم. ليبينوا لهم طريق الحق من امم. وبأخذوا بحججهم عن موارد جهنم. وخصنا معشر الاخرين السابقين بلبنة تمامهم. ومسك ختامهم. محمد بن عبد الله الذى هو النعمة المسداة. والرحمة المهداة. والحكمة البالغة الامية. والنخبة الطاهرة الهاشمية. ارسله الينا شاهداً ومبشراً ونذيراً. وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً. وانزل عليه كتابه العربى المبين. الفارق بين الشك واليقين. الذى لا يأتبه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ووضع بيانه الشافى وايضاحه الكافى. فى كفه. وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه. اذ

جعل اخلاقه وشمايله جملة نعمة وكلى وصفه. فصار عليه السلام مبيناً له بقوله واقراره وفعله وكفه. فوضع النهار لذى عينين. وتبين الرشد من القى شمساً من غير سحاب ولا غيب. فنعمته سبحانه والحمد نعمة منه مستقاده. ونشكر له والشكر اول الزيادة ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين. خالق الخلق اجمعين. وبسط الرزق للمطيعين والعاصين. بسطاً يقتضيه العدل والاحسان. والفضل والامتنان. جارباً على حكم الضمان. قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقال تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى. كل ذلك لينفرغوا لاداء الامانة التى عرضت عليهم عرضاً. فلما تحملوها على حكم الجزاء حملوها فرضاً. وبالبتة اقتصروا على الاشفاق والابايه. وتأملوا فى البداية خطر النهاية. لكنهم لم يخطر لهم خطرها على بال. كما خطر للسموات والارض والجبال. فلذلك سمي الانسان ظلوماً جهولاً. وكان امر الله مفعولاً. فدل على هذه الجملة المستبانه. شاهد قوله انا عرضنا الامانه. فسبقنا من اجرى الامور بحكمته وتقديره. على وفق علمه وقضائه ومقاديره. لتقوم الحجّة على العباد فيما يعملون. لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. ونشهد ان محمداً عبده ورسوله. وحبيبه وخليفه. الصادق الامين. المبعوث رحمة للعالمين. بملة حنيفيه. وشرعة بالمكلفين بها حقبة. ينطق بلسان التيسير بيانها. ويعرف ان الرفق خاصيتها والسماح شأنها. فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفاً وقويّاً. وتهدى الكافة فيهما وغيباً. وتدعوهم بنداء مشترك دانياً وقصياً. وترفق بجميع المكلفين مطيعاً وعصياً. وتقودهم بغزائهم منقاداً وايماً. وتسوى بينها بعكم العدل شريفاً ودنياً. وتبوى حاملها فى الدنيا والاخرة مكاناً علياً. وتدرج النبوة بين جنبه وان لم يكن نبياً. وتلبس المتصف بها ملبساً سنياً. حتى يكون لله ولياً. فما اغنى من والاها وان كان فقيراً وما افقر من عاداها ان كان غنياً. فلم يزل عليه السلام يدعو بها واليها. ويبث للثقلين ما لديها. ويناضل ببراهينها عليها. ويحمي بقواطعها جانبها. بالغ الغاية فى البيان. يقول بلسان حاله ومقاله انا النذير العريان. صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها. واسسوا قواعدها واصلوها. وجالت افكارهم فى آياتها. واعملوا الجدى فى تحقيق مبادئها وغاياتها. وعنوا بهن ذلك باطراح الامال. وشفعوا العلم باصلاح الاعمال. وسابقوا الى الخيرات فسبقوا. وسارعوا الى الصالحات فما لحقوا. الى ان طلع فى آفاق بصائرهم شمس

الفرقان. واشرق في قلوبهم نور الايمان. فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان. فهم اهل الاسلام والايمان والاحسان. وكيف لا وقد كانوا اول من قرع ذلك الباب. فصاروا خاصة الخاصة ولباب الباب. ونجوماً يهتدى بانوارهم اولو الالباب. رضى الله عنهم وعن الذين خلفوهم قدوة للمقتدين. واسوة للمهتدين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين.

اما بعد ايها الباحث عن حقائق اعلى العلوم. الطالب لاسنى نتائج العلوم. المنعش الى اعلى موارد الفهوم. الحائم حول حصى ظاهر المرسوم. طمعاً في ادراك باطنه المرقوم. معاني مرتوقة في فتق تلك الرسوم. فانه قد آن لك ان تصغى الى من وافق هواك هواه. وان تطارح الشجى من ملكه مثلك شجاء. وتعود اذ شاركنه في جواه محل نجواه. حتى يبت اليك شكواه. لتجربى معه في هذا الطريق من حيث جرى. ونسرى في غبشه الممتزج ضوءه بالظلمة كما سرى. وعند الصباح تحمد ان شاء الله عاقبة السرى. فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامه فيجا. وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً. ولأق من وجوهه المعترضة جهماً وصبيحاً. وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً. فان شئت الفيته لتعب السير طليحاً. او لما حالف من العناء طريحاً. او لمحاربة العوارض الصادة جريحاً. فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً. وجملة الامر في التحقيق: ان ادهى ما يلقاه السالك للطريق. فقد الدليل. مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل. وقلب بصدمات الاضغاث عليل. فيمشى على غير سبيل. وينتمى الى غير قبيل. الى ان من الرب الكريم البر الرحيم. الهادى من يشاء الى صراط مستقيم. فبعث له ارواح تلك الجسوم. واظهرت حقائق تلك الرسوم. وبيدت مسببات تلك الرسوم. فلاح في اكنافها الحق واستبان. وتبلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان. وقويت النفس الضعيفة وشجع القلب الجبان. وجاء الحق فوصل اسبابه وزهق الباطل فبان. فاورد من احاديثه الصحاح الحسان. وفوائده الغريبة البرهان. وبدأه الباهرة للاذهان. ما يعجز عن تفصيل بعض اسراره العقل ويقصر عن بث معشاره اللسان. ايراداً يميز المشهور من الشاذ. ويحقق مراتب العوام والخواص والجاهير والافئاد. ويوفى حق المقلد والمجتهد والسالك والمربي والتلميذ والاستاذ. على مقاديرهم في القباوة والذكاء والتوانى والاجتهاد والقصور والنفاذ. وينزل كلاً منهم منزله حيث حل. ويبصره في مقامه الخاص به بما دق وجل. ويحمله فيه على الوسط الذى هو مجال العدل والاعتدال. وبساخن بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستعداد والاستئصال. ليخرجوا من انحرافى التشدد والانحلال. وطرقي التناقض

والمحال. فله الحمد كما يجب للجلالة. وله الشكر على جميل انعامه وجزيل افضاله. ولما بدا في مكنون السر ما بدا. ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى. لم ازل اعيد من او ابدته. واضم من شوارده تفاصيل وجلا. واسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا. معتمداً على الاستقراآت الكلية. غير مقتصر على الافراد الجزئية. ومبيناً اصولها النقلية. باطراف من القضايا العقلية. حسبما اعطته الاستطاعة والمنه. في بيان مقاصد الكتاب والسنة. ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفوائد. وجمع تلك الفوائد. الى تراجم تردها الى اصولها. وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها. فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية. وانتظمت في اسلاكها السنية البهية.

فصار كتاباً منحصراً في خمسة اقسام.

الاول في المقدمات العلمية المحتاج اليها في تهديد المقصود.

والثاني في الاحكام وما يتعلق بها من حيث تصورهما والحكم بها او عليها كانت من خطاب الوضع او من خطاب التكليف.

والثالث في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الاحكام.

والرابع في حصر الادلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مأخذها وعلى اى وجه يحكم بها على افعال المكلفين.

والخامس في احكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من المعارض والترجيح والسؤال والجواب.

وفي كل قسم من هذه الاقسام مسائل وتهديدات. واطراف وتفصيلات. يتقرر بها الغرض المطلوب. ويقرب بسببها تحصيله للقلوب.

ولاجل ما اودع فيه من الاسرار التكليفية. المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية سميته بعنوان «التعريف. باسرار التكليف». ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب. يقضى العجب منه الفطن الاريب. وحاصله انى لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين احملتهم منى محل الافساده. وجعلت مجالستهم العلمية محطاً للرحل ومناخاً للوفاده. وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه. ونابذت الشواغل دون تهذيبه ونأليفه. فقال لى رأيته البارحة في النوم وفي يدك كتاب القته فسألتك عنه فاخبرتنى انه كتاب الموافقات قال فكنت اسألك عن معنى هذه التسمية الطريقة. فتخبرنى انك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وابى حنيفه. فقلت له لقد اصبت

الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب. واخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصب.
فأني شرعت في تأليف هذه المعاني. عازماً على تأسيس تلك المباني. فأنها الأصول المعتبرة
عند العلماء. والقواعد المبنى عليها في سلف القدماء. فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق.
كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق. ليكون، أيها الخلل الصفي
والصديق الوفي، هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق. وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق.
لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ومرجعك في جميع ما يعين لك من تصور وتصديق.
اذ قد صار علماً من جملة العلوم. ورسماً كسائر الرسوم. ومورداً لاختلاف العقول وتعارض
الفهوم. لا جرم انه قرب عليك في المسير. واعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة والى ابن
تسير ووقف بك من الطريق السابلة على الظاهر. وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب
لك المهر. فقدم قدم عزمك فاذا انت بحول الله قد وصلت. واقبل على ما قبلك منه
فها انت ان شاء الله قد فزت بها حصلت. واياك واقدام الجبان. والوقوف مع الطرق
الحسان. والاخلاد الى مجرد النصيم من غير بيان. وفارق وهد التقليد راقياً الى يفاع الاستنباط.
وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار. اذا نطعت الاسئلة الضعيفة
والشبه القصار. والبس التقوى شعاراً. والاتصاف بالانصاف دثاراً. واجعل طلب الحق لك
نعله. والاعتراف به لاهله مله. لا تملك عوارض الاغراض. ولا تغير جوهره قصدك طواري
الاعراض. وقف وقفة المتخيرين. لا وقفة المتعيرين. الا اذا اشتبهت المطالب. ولم يبلغ
وجه المطلوب للطالب. فلا عليك من الاحجام وان لج الحصور. فالواقع في حصى المشتبهات
هو المخصوص. والواقف دونها هو الراشح المعصوم. وانما العار والشنار. على من اقتحم
المناهى فاوردته النار. لا ترد مشرع العصبيه. ولا تأنف من الاذعان اذا لاح وجه القضييه.
انفة ذوى النفوس العصيه. فذلك مرعى لسوامها وبيل. وصدود عن سواء السبيل.
فان عارضك دون هذا الكتاب عارض الانكار. وعى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار.
وغير الظان انه شىء ما سمع بمثله. ولا الف في العلوم الشرعيه الاصلية او الفرعية ما نسج
على منواله او شكل بشكله. وحسبك من شر سماعه. ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه. فلا
تلتفت الى الاشكال دون اختبار. ولا تترجم بمظنة الفائدة على غير اعتبار. فانه بعهد الله
امر قررته الايات والاخبار. وشد معاقده السلف الاخبار. ورسم معاليه العلماء الاخبار.
وشيد اركانه انظار النظار. واذا وضع السبيل لم يجد الانكار. ووجب قبول ما حواه

والاعتبار بصحة ما ابداه والاقرار. حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل. ويطرف صحة افكارهم من العلل. فالسعيد من عدت سقطاته. والعالم من قلت غلطاته.

وعند ذلك فتحى على الناظر المتأمل. اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل. وليحسن الظن بمن حالف الليالى والايام. واستبدل النعب بالراحة والسهر بالمنام. حتى اهتدى اليه نتيجة عمره. ووهب له بتيمة دهره. فقد القى اليه مقاليد ما لديه. وطرقه طرق الامانة التى فى يديه. وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه. وانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرى ما نرى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او الى امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه. جعلنا الله من العاملين بما علمنا. واعاننا على تفهيم ما فهمنا. ووهب لنا علماً نافعاً يبلغنا رضاه. وعملأ زاكياً يكون عدة لنا يوم نلقاه. انه على كل شىء قدير. وبالاجابة جدير.

وها انا اشرع فى بيان الغرض المقصود. وآخذ فى انجاز ذلك الموعود. والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر فى مسائل الكتاب وهى بضع عشرة مقدمة:

١ - المقدمة الاولى: «ان اصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية»
والدليل على ذلك انها راجعة الى كليات الشريعة. وما كان كذلك فهو قطعى. بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثانى من اوجه:
احدها انها ترجع اما الى اصول عقلية وهى قطعية واما الى الاستقراء الكلى من ادلة الشريعة وذلك قطعى ايضا ولا ثالث لهذين الا المجموع منهما. والمولى من القطعيات قطعى وذلك اصول الفقه.

والثانى انها لو كانت ظنية لم تكن راجعة الى امر عقلى اذ الظن لا يقبل فى العقليات ولا الى كلى شرعى لان الظن انما يتعلق بالجزئيات اذ لو جاز تنافى الظن بكليات الشريعة لجاز تعلفه باصل الشريعة لانه الكلى الاول وذلك غير جافز عادة. واعنى بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والنهيئيات. وايضا لو جاز تعلق الظن باصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها وهى لا شك فيها ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها.

والثالث انه لو جاز جعل الظنى أصلاً في اصول الفقه لجاز جعله أصلاً في اصول الدين. وليس كذلك باتفاق. فكذلك هنا: لان نسبة اصول الفقه من اصل الشريعة كنسبة اصول الدين. وان تفاوتت في المرتبة فقد استوت في انها كلييات معتبرة في كل ملة وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات. وقد قال بعضهم لا سبيل الى اثبات اصول الشريعة بالظن لانه تشريع ولم نتعبد بالظن الا في الفروع. ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب من الاصول تفاصيل العلل: كالقول في عكس العلة ومعارضتها والترجيح بينها وبين غيرها وتفاصيل احكام الاخبار كاعداد الرواة والارسال. فانه ليس بقطعى. واعتذر ابن الجوينى عن ادخاله في الاصول بان التفاصيل المبنية على الاصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعى. قال المازرى وعندى انه لا وجه للنقاشى عن عد هذا الفن من الاصول - وان كان ظنياً على طريقة القاضي في ان الاصول هي اصول العلم - لان تلك الظنيات قوانين كلييات وضعت لانفسها لكن ليعرض عليها امر غير معين مما لا ينحصر. قال ففى في هذا كالمعوم والخصوص. قال ويحسن من ابى المعالى ان لا يعدها من الاصول لان الاصول عنده هي الادلة والادلة عنده ما يفضى الى القطع. واما القاضي فلا يحسن به اخراجها من الاصول على اصله الذى حكىناه عنه. هذا ما قال. والجواب ان الاصل على كل تقدير لا بد ان يكون مقطوعاً به لانه ان كان مظنوناً تطرق اليه احتمال الاخلاف ومثل هذا لا يجعل اصلاً في الدين عملاً بالاستقراء. والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الاصول الكلية التى نص عليها. ولان الحفاظ المضمون في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انما المراد به حفظ اصوله الكلية المنصورة. وهو المراد بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ايضا. لا ان المراد المسائل الجزئية اذ لو كان كذلك لم يتخاف من الحفاظ جزئى من جزئيات الشريعة. وليس كذلك لانا نقطع بالجواز ويؤيده الوقوع لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ووقوع الخطا فيها قطعاً فقد وجد الخطا في اخبار الاحاد وفي معانى الآيات. فدل على ان المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً واذ ذاك يلزم ان يكون كل اصل قطعياً. هذا على مذهب ابى المعالى. واما على مذهب القاضي فان اعمال الادلة القطعية او الظنية اذا كان متوقفاً على تلك القوانين التى هي اصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها الا بعد عرضها عليها واختبارها بها ولزم ان تكون مثلها بل اقوى منها لانك اقمته مقام الحاكم على الادلة بحيث تطرح الادلة اذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين فكيف يصح ان يجعل الظنيات قوانين لغيرها.

ولا حجة في كونها غير مرادة لانفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها فانها حاكمة على غيرها فلا بد من الثقة بها في رتبته وحينئذ يصلح ان تجعل قوانين. وايضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في اول المسألة وذلك غير صحيح. ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرده على ان المظنونان لا يجعل اصولا وهذا كاف في اطرار الظنات من الاصول بالاطلاق. فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعا عليه بالنسبة لا بالقصد الاول.

٢ — المقدمة الثانية: « ان المقدمات المستعملة في هذا العلم والادلة المعتمدة فيه لا تكون الا قطعية. »

لأنها لو كانت ظنية لم تعد القطع في المطالب المختصة به. وهذا بين. وهي اما عقلية كالراجعة الى احكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة. واما عادية وهي تنصرف ذلك التنصرف ايضا اذ من العادى ما هو واجب في العادة او جائز او مستعمل. واما سمعية واجلها المستفاد من الاخبار المتواترة في اللفظ بشرط ان تكون قطعية الدلالة او من الاخبار المتواترة في المعنى او المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة. فاذا الاحكام المنصرفة في هذا العلم لا تعدو الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة. ويلحق بها الوقوع او عدم الوقوع. فاما كون الشيء حجة او ليس بحجة فراجع الى وقوعه كذلك او عدم وقوعه كذلك. وكونه صحيحا او غير صحيح راجع الى الثلاثة الاول. واما كونه فرضا او مندوبا او مباحا او مكروها او حراما فلا مدخل له في مسائل الاصول من حيث هي اصول. فمن ادخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض.

٣ — المقدمة الثالثة: « الادلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم فانما تستعمل مركبة على الادلة السمعية او معينة في طريقها او محقة لمناطها او ما اشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة. » لان النظر فيه نظر في امر شرعي والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام فاذا كان كذلك فالمعتمد بالنسبة الاول الادلة الشرعية. ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معلوم او في غاية التدور اعني في آحاد الادلة. فانها ان كانت من اخبار الاحاد فعدم افادتها القطع ظاهر. وان كانت متواترة فافادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها او غالبها ظني والموقوف على الظني لا بد ان يكون ظنيا. فانها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحويين وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي او العادى والاضمار والتخصيص للمعوم

والتقييد للمطلق وعدم النسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي. وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر. وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في نفسها لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا كله نادر أو متعذر. وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع. فإن للاجماع من القوة ما ليس للافتراق ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يقيد العلم فهو الدليل المطلوب وهو شبهه بالتواتر المعنوي بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم المستفاد من كثرة الوفائع المنقولة عنها. ومن هذا الطريق ثبت وجوب الفوائد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرها قطعاً. والأفلو استدلال مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى اقيموا الصلاة أو مما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه لكن حفي بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين. ومن ههنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الاجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت كون أدلة الاجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مقيدة للقطع. فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مأخذ الأصول إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل اغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها وبالأحاديث على أفرادها إذ لم يأخذها مأخذ الاجماع ففكر عليها بالاعتراض نصاً ونصاً واستضعف الاستدلال بها على فواعد الأصول المراد منها القطع وهي إذا اخذت على هذا السبيل غير مشككة ولو اخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة إلا أن نشرك العقل والعقل إنما ينظر من وراء الشرع. فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية. فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضرورات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضرورة ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملائمتها للشرعية بمجموع أدلة لا تنحصر

في باب واحد ولو استندت الى شيء معين لوجب عادة تعيينه وان يرجع اهل الاجماع اليه وليس كذلك لان كل واحد منها بانفراده ظني ولانه كما لا يتعين في التواتر المعنوي او غيره ان يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الاخبار كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في افادة الظن على فرض الانفراد وان كان الظن يختلف باختلاف احوال الناقلين واحوال دلالات المنقولات واحوال الناظرين في قوة الادراك وضعفه وكثرة البحث وقلته الى غير ذلك. فنحن اذا نظرنا في الصلاة، فجاء فيها اقيموا الصلاة على وجوه وجاء مدح المتصفين باقامتها وذم التاركين لها واجبار المكلفين على فعلها واقامتها قياما وعودا وعلى جنوبهم وقتال من تركها او عاند في تركها الى غير ذلك مما في هذا المعنى وكذلك النفس نهى عن قتلها وجعل قتلها موجبا للفصاص متوعداً عليه ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كما كانت الصلاة مقرونة بالايمان ووجب سد رمق المضطر ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على اصلاح نفسه واقبمت العكाम والقضاة والملوك لذلك ورببت الاجناد لقتال من رام قتل النفس ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير الى سائر ما ينضاف لهذا المعنى، علمنا يقينا وجوب الصلاة وتعريم القتل وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة وبهذا امتازت الاصول من الفروع اذ كانت الفروع مستندة الى آحاد الأدلة والى مأخذ معينة فبقيت على اصلها من الاستناد الى الظن بخلاف الاصول فانها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق لا من آحادها على الخصوص.



فصل. — وينبنى على هذه المقدمة معنى آخر وهو «ان كل اصل شرعى لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من ادلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع اليه اذ كان ذلك الاصل قد صار بمجموع ادلته مقطوعاً به» لان الأدلة لا يلزم ان تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها اليها كما تقدم لان ذلك كالمعتذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي فانه وان لم يشهد للفرع اصل معين فقد شهد له اصل كلي والاصل الكلي اذا كان قطعياً قد يساوى الاصل المعين وقد يربى عليه بحسب قوة الاصل المعين وضعفه كما انه قد يكون موجوداً في بعض المسائل حكم سائر الاصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح وكذلك اصل الاستعسان على رأى مالك ينبنى على هذا الاصل لان معناه يرجع الى اصل الاستدلال

المرسل على القياس كما هو المذكور في موضعه. فان قيل الاستدلال بالاصل الاعم على الفرع الاخص غير صحيح لان الاصل الاعم كلى وهذه القضية المقروضة جزئية خاصة والاعم لا اشعار له بالاخص فالشرع، وان اعتبر كلى المصلحة، من ابن يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها. فالجواب ان الاصل الكلى اذا انتظم في الاستقراء يكون كلاً جارياً مجرى العموم في الافراد. اما كونه كلاً فلما يأتى في موضعه ان شاء الله واما كونه مجرى العموم في الافراد فلانه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الافراد ومن هنالك استنبط لانه انما استنبط من ادلة الامر والنهى الواقعين على جميع المكلفين فهو كلى في تعلقه فيكون عاماً في الامر به والنهى للجميع. لا يقال يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة موافقة لمقصد الشارع او مخالفة وهو باطل لانا نقول لا بد من اعتبار الموافقة لمقصد الشارع لان المصالح انما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك. حسبما هو المذكور في موضعه من هذا الكتاب.

فصل. — وقد ادى عدم الالتفات الى هذا الاصل وما قبله الى ان ذهب بعض الاصوليين الى « ان كون الاجماع حجة ظنى لا قطعى » اذ لم يجد في آحاد الادلة بانفرادها ما يفيد القطع فاداه ذلك الى مخالفة من قبله من الامة ومن بعده. ومال ايضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الاخذ بامور عادية او الاستدلال بالاجماع على الاجماع وكذلك مسائل اخر غير الاجماع عرض فيها هذا الاشكال فادعى فيها انها ظنية. وهى قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال وهو واضح ان شاء الله تعالى.

ع — المقدمة الرابعة « كل مسألة مرسومة في اصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية او آداب شرعية او لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في اصول الفقه عارية »
والذى يوضح ذلك ان هذا العلم لم يختص باضافته الى الفقه الا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه فاذا لم يقد ذلك فليس باصل له. ولا يلزم على هذا ان يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة اصول الفقه والا ادى ذلك الى ان يكون سائر العلوم من اصول الفقه كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان والعدد والمساحة والحديث وغير ذلك من العلوم التى يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبنى عليها من مسائله. وليس كذلك فليس كل ما يغتفر اليه الفقه يعد من اصوله وانما اللازم ان كل اصل يضاف

الى الفقه لا يبنى عليه فقه فليس باصل له. وعلى هذا يخرج عن اصول الفقه كثير من المسائل التى نكلم عليها المتأخرون وادخلوها فيها كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الاباحة «هل هي تكليف ام لا؟» ومسألة امر المعدوم، ومسألة «هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع ام لا؟» ومسألة «لا تكليف الا بفعل» كما انه لا ينبغي ان يعد منها ما ليس منها. ثم البحث فيه فى علمه وان ابنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو ونحو معانى الحروف وتقسيم الاسم والفعل والحرف والكلام على الحقيقة والجاز وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك غير انه يتكلم من الاحكام العربية فى اصول الفقه على مسألة هي عريضة فى الاصول هي: «ان القرآن الكريم ليس فيه من طرائف كلام العجم شئ وكذلك السنة» «وان القرآن عربى والسنة عربية» لا بمعنى «ان القرآن هل يشتمل على الفاظ اعجمية فى الاصل او لا يشتمل؟» لان هذا من علم النحو واللغة بل بمعنى «انه فى الفاظه وهانيه واساليبه عربى» بحيث اذا حقق هذا التعقيق سلك به فى الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب فى تقرير هانيه ومنازعها فى انواع مخاطباتها خاصة. فان كثيراً من الناس يأخذون ادلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع. وفى ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع. وهذه مسألة مبينة فى كتاب المقاصد والحمد لله.



فصل. — وكل مسألة فى اصول الفقه يبنى عليها فقه الا انه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف فى فرع من فروع الفقه، كوضع الادلة على صحة بعض المذاهب او ابطاله، عارية ايضا. كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب المخير والمحرم المخير فان كل فرقة موافقة للآخرى فى نفس العمل وانما اختلفوا فى الاعتقاد بناءً على اصل محرر فى علم الكلام. وفى اصول الفقه له تقرير ايضا وهو: «هل الوجوب والتحريم او غيرهما راجعة الى صفات الاعيان او الى خطاب الشارع؟» ومسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازى. وهو ظاهر فانه لا يبنى عليه عمل. وما اشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرة له فى الفقه. لا يقال ان ما يرجع الخلاف فيه الى الاعتقاد يبنى عليه عصمة الدم والمال والحكم بالعدالة او غيرها من الكفر الى ما دونه واشباه ذلك وهو من علم الفروع. لانا نقول هذا جار فى علم الكلام فى جميع مسائله فليكن من اصول الفقه وليس كذلك وانما المقصود ما تقدم.



٥ - المقدمة الخامسة «كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالحوض فيها خوض فيها لم يدل على استحصانه دليل شرعي» واعنى بالعمل عمل المجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة فاننا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به: ففي القرآن الكريم «يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج» فوقع الجواب بما يتعلق به العمل اعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: «لم ييسدو في اول الشهر رقيقاً كالخيط ثم يمتلى حتى يصير بديراً ثم يعود الى حالته الاولى؟» ثم قال «وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها» بناءً على تأويل من تأول ان الآية كلها نزلت في هذا المعنى فكان من جملة الجواب ان هذا السؤال في التمثيل اتيان للبيوت من ظهورها والبر انما هو التقوى لا العلم بهذه الامور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجر اليه. وقال تعالى بعرض سوالهم عن الساعة «ايان مرساها فيم انت من ذكرها» اي ان السؤال عن هذا سوال عما لا يعنى اذ يكفى من علمها انه لا بد منها. ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل «ما اعددت لها؟» اعراضاً عن صريح سواله الى ما يتعلق بهامما فيه فائدة ولم يجبه عما سأل. وقال تعالى «يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم» نزلت في رجل سأل «من ابي؟» روى انه عليه السلام قام يوماً يعرف الغضب في وجهه فقال لا تسألوني عن شيء الا انبأكم فقام رجل فقال يا رسول الله من ابي قال ابوك حذافة فنزلت. وفي البابين روايات اخر وقال ابن عباس في سوال بنى اسرائيل عن صفات البقرة لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم ولكن شدوا قشرد الله عليهم. وهذا يبين ان سوالهم ام يكن فيه فائدة. وعلى هذا المعنى يجري الكلام في الآية قبلها عند من روى ان الآية نزلت فيمن سأل احبنا هذا لعامنا ام للابد فقال عليه السلام للابد ولو قلت نعم لوجبت. وفي بعض رواياته فذروني ما تركنكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم انبياءهم الحديث وانما سوالهم هنا زيادة لا فائدة عمل فيها لانهم لو سكنوا لم يقفوا عن عمل فصار السؤال لا فائدة فيه ومن هنا نهى عليه السلام عن قيل وقال وكثرة السؤال لانه مظنة السؤال عما لا يفيد وقد سأله جبريل عن الساعة فقال ما المسئول عنها باعلم من السائل فاخبره ان ليس عنده من ذلك علم وذلك يبين ان السؤال عنها لا يتعلق به تكليف. ولما كان ينبغي على ظهور اماراتها الحذر منها ومن الوقوع في الانفعال التي هي من اماراتها والرجوع الى الله عندها اخبره بذلك ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر

ان جبريل اناهم ليعلمهم دينهم. فصح اذاً ان من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة انه مما لا يجب العلم به اعنى علم زمان اتيانها فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفاودة سؤاله له عنها. وقال ان اعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من اجل مسألته. وهو مما نحن فيه فانه اذا لم يحرم فما فاودة السؤال عنه بالنسبة الى العمل. وقرأ عمر بن الخطاب وفاودة وابا وقال هذه الفاودة! فما الابه؟ ثم قال نهينا عن التكلف. وفي القرآن الكريم «ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي» الآية وهذا بحسب الظاهر يفيد انهم لم يجابوا وان هذا مما لا يحتاج اليه في التكليف. وروى ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ملوا ملة فقالوا يا رسول الله حدثنا فانزل الله تعالى «الله نزل احسن الحديث كتاباً متشابها» الآية. وهو كالنص في الرد عليهم فيما سالوا وانه لا ينبغي السؤال الا فيما يفيد في التعبد لله. ثم ملوا ملة فقالوا حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن فنزلت سورة يوسف انظر الحديث في فضائل القرآن لابي عبيد. وتأمل خبر عمر بن الخطاب مع صبيغ في سؤاله الناس عن اشياء من القرآن لا ينبنى عليها حكم تكليفى وتأديب عمر له. وقد سأل ابن الكواء على بن ابي طالب عن الذاريات ذروا فالجملات وقرا. فقال له على ويلك! سل تفقهاً ولا تسأل تعنتاً. ثم اجابه فقال له ابن الكواء افرأيت السواد الذى فى القمر فقال «اعنى سال عن عبياء» ثم اجابه ثم ساله عن اشياء وفي الحديث طول. وقد كان مالك بن انس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ويحكى كراهية عمر تقدم.

وبيان عدم الاستحسان فيه من اوجه متعددة:

منها انه شغل عما يعنى من امر التكليف الذى طوقه المكلف بما لا يعنى اذ لا ينبنى على ذلك فاودة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة. اما فى الآخرة فانه انما يسال عما امر به او نهى عنه واما فى الدنيا فان علمه بما علم من ذلك لا يزيد في تدبير رزقه ولا ينقصه واما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تفى مشقة اكتسابها ونعب طلبها بلذة حصولها. وان فرض ان فيه فاودة فى الدنيا فمن شرط كونها فاودة شهادة الشرع لها بذلك وكم من لذة وفاودة يعدها الانسان كذلك وليست فى احكام الشرع الا على الضر كالزنا وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصى التى يتعلق بها غرض عاجل فاذاً قطع الزمان فيما لا يجنى ثمرة فى الدارين مع تعطيل ما يجنى الثمرة من فعل ما لا ينبغي.

ومنها ان الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به احوال العبد فى الدنيا والآخرة على انه

الوجه واكملها. فما خرج عن ذلك قد يظن انه على خلاف ذلك. وهو مشاهد في التجربة العادية فان عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ويثور بينهم الخلاف والنزاع المودى الى التقاطع والندابر والتعصب حتى تفوقوا شيئا. واذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة. ولم يكن اصل القرى الا بهذا السبب حيث تركوا الاختصار من العلم على ما يعنى وخرجوا الى ما لا يعنى فذلك فتنة على المتعلم والعالم. واعراض الشارع مع حصول السؤال عن الجواب من اوضح الادلة على ان اتباع مثله من العلم فتنة او تعطيل للزمان في غير تحصيل.

ومنها ان تتبع النظر في كل شيء لا يفيد وتطلب علمه من شأن البطله الذين يتبرأ المسلمون منهم ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة. ووجه عدم الاستحسان كثيرة.

فان قيل العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الاطلاق وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والاطلاق فتنتظم صيغه كل علم. ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل وما لا يتعلق به عمل فتخصيص احد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم.

وايضا فقد قال العلماء ان تعلم كل علم فرض كفاية كالسحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك وايضا فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة وقد لا ينبئ عليها عمل. ونأمل حكاية الفخر الرازي ان بعض العلماء مر بيهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هبئة العالم فسأل اليهودى عما يقرأ عليه فقال له انا افسر له آية من كتاب الله فسأله ما هي وهو متعجب فقال قوله تعالى «افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج» قال اليهودى فانا ابين له كيفية بناؤها وتزيينها. فاستحسن ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها.

وايضا فان قوله تعالى «او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء» يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول او منقول مكتسب او موهوب واشباهها من الآيات وبزعم الفلاسفة ان حقيقة الفلاسفة انما هو النظر في الموجودات على الاطلاق من حيث تدل على صانعها ومعلوم طلب النظر في الدلائل والمخلوقات فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الاطلاق والعموم فالجواب عن الاول ان عموم الطلب

مخصوص وإطلاقه مقيد بما تقدم من الأدلة والذي يوضحه أمر أن أحدهما إن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب بل قد عد عمر ذلك في نحو وفاكة وأبا من التكلف الذي نهى عنه. وتاديبه ضياعاً ظاهراً فيها نحن فيه مع أنه لم ينكر عليه ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخض في شيء من ذلك. ولو كان لنقل لكنه لم ينقل فدل على عدمه. والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية لامة أمية وقد قال عليه السلام نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا. إلى نظائر ذلك. والمسألة مسبوطة هنالك والحمد لله. وعن الثاني أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق وإنما فرض الكفاية رد كل فاسد وإبطاله، علم ذلك الفاسد أو حيل. 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 بامر هو أقوى من السحر وهو المعجزة ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ولو كان عالماً به لم يخف كما لم يخف العالمون به وهم السحرة فقال الله له لا تخف أنك أنت الأعلى ثم قال إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى وهذا تعريف بعد التنكير ولو كان عالماً به لم يعرف به والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب فإذا حصل الإبطال والرد بأي وجه حصل ولو بغارقة على يد ولي لله أو بامر خارج عن ذلك العلم ناشئ عن فرقان التقوى فهو البراد فلم يتعين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع. وعن الثالث إن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم البراد من الخطاب فإذا كان البراد معلوماً فالزيادة على ذلك تكلف ويتبين ذلك في مسألة عمر وذلك أنه لما قرأ وفاكة وأبا توفى في معنى الأب وهو معنى أفرادى لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة كالحب والعنب والزيتون والنخل ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة فبقى التفصيل 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. والأفلا توفى عليه فهم المعنى التركيبي من جهة لما كان من التكلف بل من المطلوب علمه لقوله ليديروا آياته. ولذلك سأل الناس على المنبر

عن معنى التخوف في قوله تعالى أو يأخذهم على تخوف فاجابه الرجل الهذلي بان التخوف في لغتهم التنقص وانشره شاهدا عليه.

تخوف الرجل منها تامكا فردا * كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر يا ايها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى المرسلات عرفا والساجات سبعا مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه اذبح عمر ضبيعا بما هو مشهور فاذا تفسير قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها الاية بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل غير سافح ولان ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب والقرآن انما نزل بلسانها وعلى معبودها وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذلك القول في كل علم يعزى الى الشريعة لا يودى فائدة عمل ولا هو مما تعرفه العرب فقد تكلف اهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الاخف في علومهم بآيات من القرآن واحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما استدلل اهل العدد بقوله تعالى فاسأل العادين واهل الهندسة بقوله تعالى انزل من السماء ماء فسال اودية بقدرها الآبة واهل التعديل النجومى بقوله الشمس والقمر بحسبان واهل المنطق في ان نقبض الكلبة السالبة جزئية موجبة بقوله اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الآبة. وعلى بعض الضروب المحلية والشرطية باشياء اخر واهل خط الرمل بقوله سبعمائة او اثارة من علم. وقوله عليه السلام كان نبي يخط في الرمل الى غير ذلك. مما هو مسطور في الكتب. وجميعه يقطع بانه مقصود لما تقدم وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وان قوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها ولا يليق بالاميين الذين بعث فيهم النبي الانبي صلى الله عليه وسلم بجملة سهلة سمجة والفلسفة على فرض انها جاذبة الطلب صعبة الماخذ وعرة المسلك بعيدة الملمس لا يليق الخطاب بتعلمها كي تتعرف آيات الله ودلائل توجيهه للعرب الناشئين في محض الامية فكيف وهى مذمومة على السنة اهل الشريعة منه على ذمها بما تقدم في اول المسالة فاذا ثبت هذا فالجواب ان ما لا ينبئ عليه عمل غير مطلوب في الشرع فان كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كالفاظ اللغة وعلم النحر والتفسير

واشبه ذلك فلا اشكال ان ما يتوقى عليه المطلوب مطلوب اما شرعا واما عقلا مسما تبين في موضعه لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات اليه وهو:

٦ - المقدمة السادسة: وذلك ان ما يتوقى عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وان فرض تحقيرا. فاما الاول فهو المطلوب المنبه عليه كما اذا طلب معنى المَلِك فقبل انه خلق من خلق الله يتصرف في امره او معنى الانسان فقبل انه هذا الذي انت من جنسه او معنى التخوف فقبل هو التيقض او معنى الكوكب فقبل هذا الذي نشاهده بالليل ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال. وعلى هذا وقع البيان في الشريعة كما قال عليه السلام الكبير الحق وغط الناس ففسره بلازمه الظاهر لكل احد وكما تفسر الفاظ القرآن والحديث بمرادفاتنا لغة من حيث كانت اظهر في الفهم منها وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور وكذلك سائر الامور وهي عادة العرب. والشريعة عربية. ولان الامة امة فلا يليق بها من البيان الا الامى وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله.

فاداً التصورات المستعملة في الشرع انما هي تقرينات بالالفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القرينة.

واما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور فعدم مناسبته للجمهور اخرجه عن اعتبار الشرع له لان مسالكه صعبة المرام: «وما جعل عليكم في الدين من حرج» كما اذا طلب معنى المَلِك فاحيل به على معنى اغمض منه وهو ماهية مجردة عن المادة اصلا او يقال جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى او طلب معنى الانسان فقبل هو الحيوان الناطق الماوت او يقال ما الكوكب فيجاب بانه جسم بسيط كرى مكانه الطبيعى نفس الفلك من شانه ان ينير متحرك على الوسط غير مشتمل عليه او سئل عن المكان فيقال هو السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المجوى وما اشبه ذلك من الامور التى لا تعرفها العرب ولا يوصل اليها الا بعد قطع ازمته في طلب تلك المعانى. ومعلوم ان الشارع لم يقصد الى هذا ولا كافى به. وايضا فان هذا تسور على طلب معرفة ماهيات الاشياء. وقد اعترف اصحابه بصعوبته بل قد نقل بعضهم انه عندهم يعتذر وانهم اوجبوا ان لا يعرف شئ من

الاشياء على حقيقته اذ الجواهر لها فصول مجهولة والجواهر عرفت بامور سلبية فان الذاتى الخاص ان علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصا وان لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول. فان عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف والخاص به كالحاصل المذكور اولاً. فلا بد من الرجوع الى امور محسوسة او ظاهرة من طريق اخرى وذلك لا يفي بتعريف الماهيات. هذا في الجوهر. واما العرض فانما يعرف باللوازم اذ لم يقدر اصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وايضا ما ذكر في الجواهر او غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على ان ليس لها ذاتى سواها. وللمنازع ان يطالب بذلك. وليس للعادان يقول لو كان ثم وصف آخر لا طلعت عليه اذ كثير من الصفات غير ظاهر ولا يقال ايضا لو كان ثم ذاتى آخر ما عرفت الماهية دونه. لانا نقول انما نعرف الحقيقة اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا جاز ان يكون ثم ذاتى لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية. فظهر ان الحدود على ما شرطه ارباب الحدود يتعذر الاتيان بها. ومثل هذا لا يعمل من العلوم الشرعية التى يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر وهو: «ان ما هيات الاشياء لا يعرفها على الحقيقة الا باريها». فتصور الانسان على معرفتها رمى في عماية. هذا كله في النصور. واما التصديق فالذى يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية او قريبة من الضرورية. حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول الله وقوته. فاذا كان كذلك فهو الذى ثبت طلبه في الشريعة. وهو الذى نبه القرآن على امثاله: كقوله تعالى «افمن يخلق كمن لا يخلق» وقوله تعالى «قل يحييها الذى انشأها اول مرة» الى آخرها. وقوله تعالى «الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء» وقوله تعالى «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» وقوله تعالى «افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون»

وهذا اذا احتجج الى الدليل في التصديق والا فتقرير الحكم كافى. وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للموالى والمخالف. ومن نظر في استدلالهم على اثبات الاحكام التكليفية علم انهم قصروا ايسر الطرق واقر بها الى عقول الطالبين لكن من غير ترتيب متكلف ولا نظم مولف بل كانوا يرمونه بالكلام على عواهنه ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه اذا كان قريب المأخذ سهل الملمس. هذا. وان كان راجعا الى نظم الاقدمين في التحصيل فمن حيث كانوا يتعرون ايصال المقصود لا من حيث احتذاء من تقدمهم.

وأما إذا كان الطريق مرتباً على قياسات مركبة أو غير مركبة إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل فليس هذا الطريق بشرعي ولا نجده في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف الصالح فإن ذلك منلفة للعقل ومخارة له قبل بلوغ المقصود وهو بخلاف وضع العلم. ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عامة الأمر وقتية فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضاً لهذه المطالب وهو غير صحيح وإيضاً 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 لتعذر هذا المطالب وكان التكليف خاصاً لا عاماً أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق أو ما فيه مرج وكلاهما منتفى عن الشريعة. وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى.



٧ - المقدمة السابعة «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى. فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالنوع والقصد الثاني لا بالقصد الأول». والدليل على ذلك أمور:

أحدها ما تقدم في المسألة قبل «أن كل علم لا يقيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه» ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنًا شرعاً ولو كان مستحسنًا شرعاً لبحث عنه الأولون 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 «يا أيها الناس اتقوا ربكم». «الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير أن لا تعبدوا إلا الله» الآيات. «كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور باذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد». «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين». «الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا ببرهم يعدلون» أي يسوون به غيره في العبادة فمهم على ذلك وقال «واطيعوا الله واطيعوا الرسول» «لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات» «وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يؤمى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون» «أنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين ألا لله الدين الخالص» الآية وما أشبه ذلك

من الآيات التي لا تكاد تخصي كلها دال على ان المقصود التعبد لله وانما اوتوا بادلة التوحيد ليتوجهوا الى المعبود بحق وحده سبحانه لا شريك له ولذلك قال تعالى «فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك» وقال «فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون» وقال «هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين» ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد لا بد ان اعقب بطلب التعبد لله وحده او جعل مقدمة لها. بل ادلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها الا تذكرة الا كذا. وهو واضح في ان التعبد لله هو المقصود من العلم. والآيات في هذا المعنى لا تحصى.

والثالث ما جاء من الادلة الدالة على ان روح العلم هو العمل. والا فالعلم عارية وغير منتفع به. فقد قال الله تعالى انما يحشى الله من عباده العلماء. وقال وانه لن ذو علم لما علمناه قال قتادة يعنى لن ذو عمل بما علمناه. وقال تعالى «امن هو فانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة» الى ان قال «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» الآية وقال تعالى «اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب» وروى عن ابي جعفر محمد بن على في قول الله تعالى «فكذبوا فيها هم والفاوون» قال قوم وصفوا الحق والعدل بالسنتهم وخالفوه الى غيره وعن ابي هريرة قال ان في جهنم ارحاء تدور بعلماء السوء فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول ما صبركم في هذا وانما كنا نتعلم منكم قالوا انا كنا نأمركم بالامر ونخالفكم الى غيره. وقال سفيان الثوري انما يتعلم العلم ليتقى به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به. وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزول قدما العبد يوم القيامة حتى يسال عن خمس خصال وذكر فيها «وعن علمه ما ذا عمل فيه» وعن ابي الدرداء انما اخاف ان يقال لى يوم القيامة اعلمت ام جهلت فاقول علمت فلا تنفى آية من كتاب الله آمرة او زاجرة الا جاءتنى تسالنى فريضتها فنسالننى الآمرة هل اقمتمت والزاجرة هل ازددتمت فاعوذ بالله من علم لا ينفع ومن دعاء لا يسمع. وحديث ابي هريرة في الثلاثة الذين هم اول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه «ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن فاتى به فعرفه نعمه فعرفها فقال ما علمت فيها قال تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن قال كذبت ولكن ليقال فلان قارى فقد قيل». ثم امر به فسحب على وجهه حتى التفت الى النار وقال ان اشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه وروى انه عليه السلام كان يستعين من علم لا ينفع.

وقالت الحكماء من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل واشد منه عذاباً من اقبل عليه العلم فادبر عنه ومن اهدى الله اليه علماً فلم يعمل به وقال معاذ بن جبل اعلّموا ما شئتم ان تعلموا فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا وروى ايضاً مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم وفيه زيادة «ان العلماء همتهم الرعاية وان السفهاء همتهم الرواية» وروى موقوفاً ايضاً عن انس بن مالك وعن عبد الرحمن بن غنم قال حدثني عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا كنا نندرس العلم في مسجد قباء اذ خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعلموا ما شئتم ان تعملوا فلن يأجركم الله حتى تعملوا وكان رجل يسأل ابا الدرداء فقال له كل ما تسأل عنه تعمل به؟ قال لا. قال فما تصنع بازدياد حجة الله عليك؟ وقال الحسن اعتبروا الناس باعمالهم ودعوا اقوالهم فان الله لم يدع قولاً الا جعل عليه دليلاً من عمل يصدق به او يكذبه فاذا سمعت قولاً حسناً فروبداً بصاحبه فان وافق قوله عمله فنعمة ونعمة عين وقال ابن مسعود ان الناس احسنوا القول كلهم فمن وافق فعله قوله فانما يربح نفسه. وقال الثوري انما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل فلذلك فضل على غيره من العلوم ولولا ذلك كان كسائر الاشياء. وذكر مالك انه بلغه عن القاسم بن محمد قال ادركت الناس وما يعجبهم القول انما يعجبهم العمل. والادلة على هذا المعنى اكثر من ان تحصى. وكل ذلك يحتمل ان العلم وسيلة من الوسائل ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي وانما هو وسيلة الى العمل. وكل ما ورد في فضل العلم فانما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به.

فلا يقال ان العلم قد ثبت في الشريعة فضله وان منازل العلماء فوق منازل الشهداء وان العلماء ورثة الانبياء وان مرتبة العلماء تلي مرتبة الانبياء واذا كان كذلك وكان الدليل الدال على فضله مطلقاً لا مقيداً فكيف ينكر انه فضيلة مقصودة لا وسيلة. هذا. وان كان وسيلة من وجه فهو مقصود لنفسه ايضاً كالايمان فانه شرط في صحة العبادات ووسيلة الى قبولها ومع ذلك فهو مقصود لنفسه. لانا نقول ام يثبت فضله مطلقاً بل من حيث التوسل به الى العمل بدليل ما تقدم ذكره آنفاً والا تعارضت الادلة وتناقضت الايات والاخبار واقتوال السلفى الاختيار فلا بد من الجمع بينهما وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء. واما الايمان فانه عمل من اعمال القلوب وهو التصديق وهو ناشئ عن العلم. والاعمال قد يكون بعضها وسيلة الى البعض وان صح ان تكون مقصودة في انفسها اما العلم فانه وسيلة

واعلى ذلك العلم بالله ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه وهو الايمان بالله .
 فان قيل هذا متناقض فانه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به قيل بلى قد يحصل
 العلم مع التكذيب فان الله قال في قوم «وجعلوا بها واستيقنتها انفسهم» وقال «الذين
 آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكنتمون الحق وهم يعلمون»
 وقال «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا
 يؤمنون» فاثبت لهم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم بين انهم لا يؤمنون وذلك
 مما يوضح ان الايمان غير العلم كما ان الجهل مغاير للكفر . نعم قد يكون العلم فضيلة
 وان لم يقع العمل به على الجملة كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف اذا
 فرض انها لم تقع في الخارج فان 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 ان في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وان لم يأت وقت الصلاة بعد او جاء ولم يمكنه
 اداؤها لعذر فلو فرض انه تطهر على عزيمة ان لا يصلى لم يصح له ثواب الطهارة فكذلك
 اذا علم على ان لا يعمل لم ينفعه علمه . وقد وجدنا وسمعنا ان كثيراً من النصارى
 واليهود يعرفون دين الاسلام ويعلمون كثيراً من اصوله وفروعه ولم يكن ذلك نافعا لهم
 مع البقاء على الكفر باتفاق اهل الاسلام .

فالحاصل ان كل علم شرعى ليس بمطلوب الا من جهة ما يتوصل به اليه وهو العمل .



فصل . — ولا ينكر فضل العلم في الجملة الا جاهل . ولكن له قصدا صلى وقصد
 تابع . فالقصد الاصلى ما تقدم ذكره . واما التابع فهو الذى يذكره الجمهور من كون صاحبه
 شريفاً وان لم يكن في اصله كذلك ، وان الجاهل دنىء وان كان في اصله شريفاً ، وان
 قوله نافذ في الاشعار والابشار ، وحكمه ماض على الخلق ، وان تعظيمه واجب على جميع
 المكلفين ، اذ قام لهم مقام النبى لان العلماء ورثة الانبياء ، وان العلم جمال ومال ورتبة لا
 توارى بهارتبة ، واهله احياء ابد الدهر . الى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحميدة والمآثر
 الحسنة والمنازل الرفيعة . فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً كما انه غير مقصود من
 العبادة والانقطاع الى الله تعالى وان كان صاحبه يناله . وايضا فان في العلم بالاشياء لذة
 لا توارى بها لذة اذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له . ومحبة الاستيلاء قد جبلت

عليها النفوس وميلت اليها القلوب . وهو مطلب خاص برهانه التجربة النامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بمحادثته ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال وللنظر فى أطرافها متسع ولا استنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع . ولكن كل تابع من هذه التوابع اما ان يكون خادماً للقصد الاصلى اولاً . فان كان خادماً له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض المدح «والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما» وجاء عن بعض السلف الصالح اللهم اجعلنى من ائمة المتقين . وقال عمر لابنه حين وقع فى نفسه ان الشجرة التى هى مثل المومن النخلة قال الا ان تكون قلننا احب الى من كذا وكذا . وفى القرآن عن ابراهيم عليه السلام «واجعل لى لسان صدق فى الآخرين» فكذلك اذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل فى الآخرة واشباه ذلك . وان كان غير خادماً له فالقصد اليه ابتداءً غير صحيح كتعلمه رياء او ليهارى به السفهاء او يباهى به العلماء او يستميل به قلوب العباد او لينال من دنياهم او ما اشبه ذلك فان مثل هذا اذا لاح له شى مما طلب زهد فى التعلم ورغب عن التقدم وصعب عليه احكام ما ابتداءً فيه وانف من الاعتراف بالتقصير فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار ممن سئل فافتنى بغير علم فضل واضل . اعاذنا الله من ذلك بفضل . وفى الحديث لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولا لتماروا به السفهاء ولا لتحازوا به المجالس فمن فعل ذلك فالنار النار وقال من تعلم علماً مما يتبغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به غرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة وفى بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الحفية فقال هو الرجل يتعلم العلم يريد ان يجلس اليه . الحديث . وفى القرآن العظيم «ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً اولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار» الآية . والادلة فى المعنى كثيرة .

٨ — المقدمة الثامنة: العلم الذى هو العلم المعتبر شرعاً اعنى الذى مدح الله ورسوله اهل على الاطلاق هو العلم الباعث على العمل الذى لا يضل صاحبه جارياً مع هواه كيفما كان بل هو المقيد لصاحبه بيقظته ، الحامل له على قوانينه طوعاً او كرهاً . ومعنى هذه الجملة ان اهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :
المرتبة الاولى الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد وانما هم فى طلبه فى رتبة

التقليد. فهو لاء إذا دخلوا في العمل به فبمقتضى الحمل التكليفي والحث الترغيبى والترهيبى وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل دون امر آخر خارج مقو له من زجر أو قصاص أو حد أو تعزير أو ما جرى هذا المجرى. ولا احتياج ههنا الى اقامة برهان على ذلك اذ التجربة الجارية في الخلق قد اعطت في هذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلقه التقيض بوجه.

والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه ارتفاعاً عن حضيض التقليد المجرد واستبصاراً فيه حسبما اعطاه شاهد النقل الذى يصدق العقل تصديقاً يطمئن اليه ويعتمد عليه الا انه بعد منسوب الى العقل لا الى النفس بمعنى انه لم يصير كالوصف الثابت للانسان وانما هو كالايشاء المكتسبة والعلوم المحفوظة التى يتحكم عليها العقل ويعتمد فى استجلابها حتى نصير من جملة مودعاته. فهو لاء إذا دخلوا في العمل خف عليهم خفة اخرى زائدة على مجرد التصديق فى المرتبة الاولى بل لا نسبة بينهما اذ هو لاء يأتى لهم البرهان المصدق ان يكذبوا. ومن جملة التكميد الحفى العمل على مخالفة العلم الحاصل لهم. ولكنهم حين لم يصبر لهم كالوصف ربما كانت او صافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة اقوى الباعثين فلا بد من الافتقار الى امر زائد من خارج غير انه يتسع فى حقيمه فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات بل ثم امور اخر كمعاسن العادات ومطالبة المراتب التى بلغوها بما يليق بها واشياء ذلك. وهذه المرتبة ايضا يقوم البرهان عليها من التجربة الا انها اخفى مما قبلها فيحتاج الى فضل نظر موكل الى ذوى النباهة فى العالم الشرعية والاخذ فى الانصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفاً من الاوصاف الثابتة بمثابة الامور البدئية فى المعقولات الاولى او تقاربها. ولا ينظر الى طريق حصولها فان ذلك لا يحتاج اليه فهو لاء لا يخليهم العلم واهواءهم اذا تبين لهم الحق بل يرجعون اليه رجوعهم الى دواعيهم البشرية واوصافهم الخلقية. وهذه المرتبة هى المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير كقوله تعالى «امن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه» ثم قال «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» الآية. فنسب هذه المعاسن الى اولى العلم من اجل العلم لا من اجل غيره. وقال تعالى «الله نزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً مثانى تقشعر منه جلود

الذين يخشون ربهم». والذين يخشون ربهم هم العلماء لقوله انما يخشى الله من عباده العلماء. وقال تعالى «واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق» الآية. ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه وهو معنى هذه المرتبة بادروا الى الانقياد والايمان حين عرفوا من علمهم ان ما جاء به موسى عليه السلام حق ليس بالسحر ولا الشعوذة. ولم يمنعه من ذلك التخويف ولا التعذيب الذى توقعه به فرعون. وقال تعالى «ولئك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون» فحصر تعقلها فى العالمين وهو قصد الشارع من ضرب الامثال. وقال «افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى» ثم وصف اهل العلم بقوله «الذين يوفون بعهد الله» الى آخر الاوصاف. وحاصلها يرجع الى ان العلماء هم العالمون. وقال فى اهل الايمان والايمان من فوائد العلم «انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم» الى ان قال «اولئك هم المومنون حقا» ومن هنا قرن العلماء فى العمل بمقتضى العلم بالملافة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون فقال تعالى «شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالنسط لا اله الا هو» فشهادة الله تعالى وفق علمه ظاهرة التوافق اذ التوافق محال وشهادة الملافة على وفق ما علموا لانهم محفوظون من المعاصى واولو العلم ايضا كذلك من حيث حفظوا بالعلم. وقد كان الصحابة رضى الله عنهم اذا نزلت عليهم آية فيها تخويف احزنهم ذلك واقلفهم حتى يسألوا النبى صلى الله عليه وسلم كنزول آية البقرة «وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه» الآية. وقوله «الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم» الآية. وانما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل. والادلة اكثر من احصائها هنا. وجميعها يدل على «ان العلم المعتبر هو الملقى الى العمل به». فان قيل هذا غير ظاهر من وجهين احدهما ان الرسوخ فى العلم اما ان يكون صاحبه محفوظا به من المخالفة اولا. فان لم يكن كذلك فقد استوى اهل هذه المرتبة مع من قبلهم. ومعناه ان العلم بمجرد غير كافى فى العمل به ولا ملجى اليه. وان كان محفوظا به من المخالفة لزم ان لا يعصى العالم اذا كان من الراسخين فيه لكن العلماء تقع منهم المعاصى ما عدا الانبياء عليهم السلام. ويشهد لهذا فى اعلى الامور قوله تعالى فى الكفار «وجعلوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا» وقال «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» وقال «وكيف يحكمونك

وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك» وقال «ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق» ثم قال «ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون» وسائر ما في هذا المعنى. فاثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم. فلو كان العلم صادراً عن ذلك لم يقع.

والثاني ما جاء من ذم العلماء السوء وهو كثير. ومن اشد ما فيه قوله عليه السلام ان اشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه. وفي القرآن «انأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب» وقال «ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى» الآية. وقال «ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً» الآية. وحديث الثلاثة الذين هم اول من تسعر بهم النار يوم القيامة. والادلة فيه كثيرة. وهو ظاهر في ان اهل العلم غير معصومين بعلمهم ولا هو مما يمنعهم عن اتيان الذنوب فكيف يقال ان العلم مانع من العصيان.

فالجواب عن الاول ان الرسوخ في العلم يأبى للعالم ان يخالفه بالادلة المتقدمة وبديل التجربة العادية لان ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه الا على وفقه اعتياداً فان تخلف فعلى احد ثلاثة اوجه:

الاول مجرد العناد فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبلي. فغيره اولى. وعلى ذلك دل قوله تعالى «ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفاراً. حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق» واشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه ان لا يقع الا لغلبة هوى من حب دنيا او جاه او غير ذلك بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً.

والثاني الغلطات الناشئة عن الغفلات التي لا ينبع منها البشر فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى «انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب» الآية. وقال تعالى «ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون» ومثل هذا الوجه لا يعترض على اصل المسألة كما لا يعترض نحوه على سائر الاوصاف الجبلية فقد لا تبصر العين ولا تسمع الاذن لغلبة فكر او غفلة او غيرها فترتفع في الحال منفعة العين والاذن حتى يصاب ومع ذلك لا يقال انه غير مجبول على السمع والابصار فما نحن فيه كذلك.

والثالث كونه ليس من اهل هذه المرتبة فلم يصر العلم له وصفا مع عده من اهلها وهذا يرجع الى غلط في اعتقاد العالم في نفسه او اعتقاد غيره فيه. ويدل عليه قوله تعالى «ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله» وفي الحديث «ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس» الى ان قال «اتخذ الناس رؤساء جهالا فضلوا واضلوا» وقوله «ستفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقة اشدها فتنة على امتى الذين يقيسون الامور بآرائهم» الحديث. فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علما. فليسوا من الراسخين في العلم ولا ممن صار لهم كالوصف. وعند ذلك لا حظ لهم في العلم فلا اعتراض بهم. فاما من خلا عن هذه الالوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم حسبما نصته الادلة. وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان لكل شى اقبالا وادبارا وان لهذا الدين اقبالا وادبارا وان من اقبال هذا الدين ما بعثنى الله به حتى ان القبيلة لتتفقه من عند اسرها او قال آخرها حتى لا يكون فيها الا الفاسق او الفاسقان فهما مقموعان ذليلان ان نكلما او نطقا قمعا وقهرا واضطهدا. الحديث. وفي الحديث سبأنى على امتى زمان يكثر القراء ويقف الفقهاء ويقبض العلم ويكثر الهرج الى ان قال ثم يأتى بعد ذلك زمان يقرأ القرآن رجال من امتى لا يجاوز تراقيهم ثم يأتى من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول. وعن على يا حملة العلم اعملوا به فان العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله وسيكون اقوام يعملون العلم لا يجاوز تراقيهم. تخالف سريرتهم علانيتهم ويخالف علمهم عملهم يقعون حلقاً بياهى بعضهم بعضا حتى ان الرجل ليفض على جلسه ان يجلس الى غيره ويدعه. اولئك لا تصعد اعمالهم تلك الى الله عز وجل. وعن ابن مسعود ككونوا للعلم رعاة ولا تكونوا له رواة. فانه قد يروى ولا يروى وقد يروى ولا يروى. وعن ابي الدرداء لا تكون تقيا حتى تكون عالما ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون به عاملا. وعن الحسن العالم الذى وافق علمه عمله ومن خافى علمه عمله فذلك راوية حديث: سمع شيئا فقله. وقال الثورى العلماء اذا علموا عملوا فاذا عملوا شغلوا فاذا شغلوا فقدوا فاذا فقدوا طلبوا فاذا طلبوا هربوا. وعن الحسن قال الذى يفوق الناس فى العلم جدير ان يفوقهم فى العمل. وعنه فى قول الله تعالى «وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم» قال علمتم فعلمتم ولم تعملوا فوالله ما ذاكم بعلم. وقال الثورى العلم يهتف بالعمل. فان اجابه والا ارتحل. وهذا تفسير معنى كون العلم

هو الذى يلجى الى العمل. وقال الشعبى كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به. ومثل
عن وكيع بن الجراح. وعن ابن مسعود ليس العلم عن كثرة الحديث انما العلم خشية الله
والآثار فى هذا النحو كثيرة. وبما ذكر يتبين الجواب عن الاشكال الثانى فان علماء
السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون واذا لم يكونوا كذلك فليسوا فى الحقيقة من
الراسخين فى العلم وانما هم رواة. والفقه فيما رويوا امر آخر او ممن غلب عليهم هوى
غطى على القلوب والعباد بالله. على ان المثابرة على طلب العلم والتفقه فيه وعدم
الاجتزاء باليسير منه يعبر الى العمل به ويلجى اليه كما تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن
كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا الى الآخرة. وعن معمر انه قال كان يقال من طلب العلم
لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصبره الى الله. وعن حبيب بن ابي ثابت طلبنا هذا الامر
وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد. وعن الثورى قال كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا الى
الآخرة. وهو معنى قوله فى كلام آخر كنت اغبط الرجل يجتمع حوله ويكتب عنه فلما ابتليت
به وددت انى نجوت منه كفافاً لا على ولا لى. وعن ابي الوليد الطيالسى قال سمعت ابن
عبينه منذ اكثر من ستين سنة يقول طلبنا هذا الحديث لغير الله فاعقبنا الله ما ترون.
وقال الحسن لقد طلب اقوام العلم ما ارادوا به الله وما عنده فما زال بهم حتى ارادوا به
الله وما عنده. فهذا ايضا مما يدل على ما تقدم.

فصل. — ويتصدى النظر هنا فى تحقيق هذه المرتبة وما هى. والقول فى
ذلك على الاختصار انها امر باطن وهو الذى عبر عنه بالخشية فى حديث ابن مسعود وهو
راجع الى معنى الآفة. وعنه عبر فى الحديث ان اول ما يرفع من العلم الخشوع. وقال مالك
ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور يجعله الله فى القلوب. وقال ايضا «الحكمة والعلم
نور يهدى به الله من يشاء». وليس بكثرة المسائل ولكنه عليه علامة ظاهرة وهو التجاوى
عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود» وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة.
واما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره. وفى كتاب الاجتهاد منه طرف فراجع ان
شئت وبالله التوفيق.

٩ — المقدمة التاسعة من العلم ما هو من صلب العلم ومنه ما هو من ملح
العلم لا من صلبه ومنه ما ليس من صلبه ولا ملح. فهذه ثلاثة اقسام:

القسم الأول هو الأصل والمعتمد والذي عليه مدار الطلب واليه تنتهي مقاصد الراسخين. وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي. والشرعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه. ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها. كما قال تعالى «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين. وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات 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 فالوضعية قد تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي وعلم الشريعة من جملتها. إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لاشتات أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها. وهذه خواص الكليات العقلية. وإيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي لا عقلي فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما.

فاذاً لهذا القسم خواص ثلاث بهن يمتاز عن غيره.

أحداها العموم والأطراد. فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشرعة عليه حاكمة أفراداً وتركيباً. وهو معنى كونها عامة. وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما فهو راجع إلى عموم. كالعرايا وضرب الدية على العاقلة والغرض والمساواة والصاع في المصرة وأشباه 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 لإطلاقها ولا رفعاً لحكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين 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 شرط. 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 لعمل يترتب عليه مما يليق

به. فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل او يصوب نحوه. لا زائد على ذلك. ولا تجد في العمل ابداً ما هو حاكم على الشريعة. والا انقلب كونها حاكمة الى كونها محكوماً عليها. وهكذا سائر ما يعد من انواع العلوم. فاذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم. وقد تبين معناها والبرهان عليها في اثناء هذا الكتاب والحمد لله. والتسم الثاني وهو المعدود في ملح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعياً ولا راجعاً الى اصل قطعي بل الى ظني؛ او كان راجعاً الى قطعي الا انه يخاف عنه خاصة من تلك الخواص او اكثر من خاصة واحدة. فهو محيل ومما يستغفر العقل ببادي الراي والنظر الاول من غير ان يكون فيه اخلال باصله ولا بمعنى غيره. فاذا كان هكذا صح ان يعد في هذا التسم. فاما تغلف الخاصية الاولى وهو الاطراد والعموم فقادح في جعله من صلب العلم. لان عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ويضعف جانب الاعتبار اذ النقص فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ويقر به من الامور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد فلا يوثق به ولا يبنى عليه. واما تغلف الخاصية الثانية وهو الثبوت فيأباه صلب العلم وقواعده. فانه اذا حكم في قضية ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع او بعض الاحوال كان حكمه خطأ وباطلاً من حيث اطلق الحكم فيما ليس بمطلق او عم فيما هو خاص فعبد الناظر الوثوق بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم. واما تغلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً ومبنياً عليه فقادح ايضا لانه ان صح في العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس فاستوى مع سائر ما يتفرج به. وان لم يصح فاحرى في الاطراح كمباحث السوفسطائيين ومن نحوهم.

ولتغلف بعض هذه الخواص امثلة يلحق بها ما سواها: احدها الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات كاختصاص الوضوء بالاعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين اوقات الصلوات في تلك الاحيان المعينة دون ما سواها من احيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالاعمال المعلومه وفي الاماكن المعروفة والى مسجد مخصوص. الى اشباه ذلك مما لا تهتدى العقول اليه بوجه ولا تطور نحوه. فبأتى بعض الناس فيطرق اليها حكماً يزعم انها مقصود الشارع من تلك الاوضاع. وجميعها مبنى على ظن وتخمين غير مطرد في بابها ولا مبنى عليه عمل. بل كالتعليل بعد

السمع للامور الشواذ. وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث لجنايته على الشريعة في دعوى ما لبس لنا به علم ولا دليل لنا عليه. والثاني تحمل الاخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها ولا يطلب التزامها كالاحاديث المسلسلة التي اتى بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد فالتزمها المتأخرون بالقصد فصار تحملها على ذلك القصد نحريرا له بحيث يتعنى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها مع ان ذلك القصد لا يبنى عليه عمل وان صعبها العمل لان تخلفه في اثناء تلك الاسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الاحاديث كما في حديث الراحمون يرحمهم الرحمن فانهم التزموا فيه ان يكون اول حديث يسمعه التلميذ من شيخه فان سمعه منه بعد ما اخذ عنه لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه وكذا سائر ما غير انهم التزموا ذلك على جهة التبرك وتحسين الظن خاصة وليس بمطرد في جميع الاحاديث النبوية او اكثرها حتى يقال انه مقصود فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه. والثالث التأني في استخراج الحديث من طرق كثيرة لا على قصد طلب تواتره بل على ان يعد آخذاً له عن شيوخ كثيرة من جهات شتى وان كان راجعا الى الاحاد في الصحابة او التابعين او غيرهم. فالاشتغال بهذا من الملح لا من صلب العلم. خرج ابو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد السكتاني قال خرجت حديثاً واحداً عن النبي صلى الله عليه وسلم من مافتي طريق او من نحو مافتي طريق شك الراوى قال فداخلني من ذلك من الفرح غير قليل واعجبت بذلك فرأيت يحيى بن معين في المنام فقلت له يا ابا زكرياء قد خرجت حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم من مافتي طريق قال فسكت عنى ساعة ثم قال اخشى ان يدخل هذا تحت الهاكم التكاثر. هذا ما قال. وهو صحيح في الاعتبار لان تخريجه من طرق يسيرة كاف في المنصود منه فصار الزاود على ذلك فضلا. والرابع العلوم المأخوذة من الرويا مما لا يرجع الى بشارة ولا نذارة. فان كثيرا من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها تصريحاً. فانها وان كانت صحيحة فاصلها الذي هو الرويا غير معتبر في الشريعة في مثلها. كما في روي الكنانى المذكورة آنفاً. فان ما قال فيها يحيى بن معين صحيح. ولكنه لم نخج به حتى عرضناه على العلم في اليقظة. فصار الاستشهاد به ما خوذاً من اليقظة لا من المنام. وانما ذكرت الرويا تانبسا. وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرويا. والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا يبنى على الاختلاف فيها فرع على انما

تعد من الملح. كالمسائل المنبئة عليها قبل في اصول الفقه ويقع كثير منها في سائر العلوم وفي العربية منها كثير كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ومسألة اللهم ومسألة اشياء ومسألة الاصل في لفظ الاسم. وان انبنى البحث فيها على اصول مطردة ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها فهي خارجة عن صلب العلم. والسادس الاستناد الى الاشعار في تحقيق المعاني العلمية. وكثيرا ما يجرى هذا لاهل التصوف في كتبهم وفي بيان مقاماتهم فينتزعون معاني الاشعار ويضعونها للتخلق بمقتضاها. وهو في الحقيقة من الملح لما في الاشعار الرقيقة من امالة الطباع وتحريك النفوس الى الغرض المطلوب ولذلك اتخذه الوعاظ ديدنا وادخلوه في اثناء وعظهم. واما اذا نظرنا الى الامر في نفسه فالاستشهاد - بالمعنى. فان كان شرعا فمقبول والا فلا. والسابع الاستدلال على تثبيت المعاني باعمال المشار اليهم بالصلاح بناء على مجرد تحسين الظن لا زائد عليه فانه ربما تكون اعمالهم حجة حسبها هو المذكور في طلب الاجتهاد فاذا اخذ ذلك باطلاق فيمن يحسن الظن به فهو عند ما يسلم من الفواحش من هذا القسم لاجل ميل الناس الى من ظهر منه صلاح وفضل ولكنه ليس من صلب العلم لعدم اطراد الصواب في عمله. ولجواز تقيده فانها يوخذ ان سلم هذا المأخذ. والثامن كلام ارباب الاحوال من اهل الولاية فان الاستدلال به من قبيل ما نحن فيه. وذلك انهم قد اوغلوا في خدمة مولاهم حتى اعرضوا عن غيره جملة. فمال بهم هذا الطرف الى ان تكلموا بلسان الاطراح لكل ما سوى الله واعربوا عن مقتضاه وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور. وهم انما يكلمون به الجمهور. وهو وان كان حقا ففي رتبته لا مطلقا. لانه يصير في حق الاكثر من الحرج او تكليف ما لا يطاق. بل ربما ذموا باطلاق ما ليس بمذموم الا على وجه دون وجه وفي حال دون حال فصار اخذه باطلاق موقعا في مفسدة بخلاف اخذه على الجملة. فليس على هذا من صلب العلم وانما هو من ملحمة ومستحسناته. والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده حتى تحصل الفتيا في احدها بقاعدة الاخر من غير ان تجتمع القاعدتان في اصل واحد حقيقي. كما يحكى عن الفراء النحوى انه قال من برع في علم واحد سهل عليه كل علم فقال له محمد بن الحسن وكان حاضرا في مجلسه ذلك وكان ابن خالته الفراء فانت قد برعت في علمك فخذ مسألة اسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجوده ايضا؟ قال الفراء لا شيء عليه. قال وكيف؟ قال لان التصغير لا يصغر. فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له. لانه بمنزلة تصغير التصغير

فالسجود للسهو هو جبر للصلاة والجبر لا يجبر كما ان التصغير لا يصغر فقال محمد « ما حسبت ان النساء يلدن مثلك » فانت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف. اذ لا يجمعهما في المعنى اصل حقيقى فيعتبر احدهما بالآخر. فان جمعهما اصل لم يكن من هذا الباب كمسألة الكسائى مع ابى يوسف القاضى بحضرة الرشيد: روى ان ابا يوسف دخل على الرشيد والكسائى يداعبه وبمازحه فقال له ابو يوسف هذا الكوفى قد استفرغك وغلب عليك فقال يا ابا يوسف انه لياتينى باشياء يشتمل عليها قلبى فاقبل الكسائى على ابى يوسف فقال يا ابا يوسف هل لك فى مسألة فقال نحو ام فقه قال بل فقه فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال تلقى على ابى يوسف فقها ؟ قال نعم. قال يا ابا يوسف ما تقول فى رجل قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار وفتح ان؟ قال اذا دخلت طلقت قال اخطأت، يا ابا يوسف. فضحك الرشيد ثم قال كيف الصواب؟ قال اذا قال ان فقد وجب الفعل ووقع الطلاق. وان قال ان فلم يجب ولم يقع الطلاق. قال فكان ابو يوسف بعدها لا يدع ان يأتى الكسائى. فهذه المسألة جارية على اصل لغوى لا بد من البناء عليه فى العلمين. فهذه امثلة ترشد الناظر الى ما وراءها حتى يكون على بينة فيما ياتى من العلوم ويندر. فان كثيرا منها يستفز الناظر استحسانها ببادىء الراى فيقطع فيها عمره وليس وراءها ما يتخذ معتمدا فى عمل ولا اعتقاد. فيخيب فى طلب العلم سعيه والله الواقى. ومن طريق الامثلة فى هذا الباب ما حدثناه بعض الشيوخ ان ابا العباس بن البناء سئل فقيل له لم لم تعمل ان فى هذان من قوله تعالى ان هذان لساحران. الآية؟ فقال فى الجواب لما لم يؤثر القول فى المقول لم يؤثر العامل فى المفعول. فقال له السائل يا سيدى وما وجه الارتباط بين عمل ان وقول الكفار فى النبيئين؟ فقال له المجيب يا هذا انما جئتكم بنوارة يحسن رونقها فانت تريد ان تحكما بين يدىك ثم تطلب منها ذلك الرونق. او كلاما 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 الى اصل قطعى ولا ظنى وانما شأنه ان يكر على اصله او على غيره بالابطال مما صح كونه من العلوم المعتمدة والقواعد المرجوع اليها فى الاعمال والاعتقادات او كان منهضا الى ابطال الحق واحقاقى الباطل على الجملة. فهذا ليس بعلم لانه يرجع على اصله بالابطال فهو غير ثابت

ولا حاكم ولا مطرد ايضا ولا هو من ملحه. لان الملح هي التي تستحسنها العقول وتستملحها النفوس. اذ ليس يصحبها منفرد ولا هي مما تعادى العلوم لانها ذات اصل مبنى عليه في الجملة. بخلاف هذا القسم فانه ليس فيه شئ من ذلك. هذا. وان مال يقوم فاستحسنوه وطلبوه فليشبه عارضة واشتبه بينه وبين ما قبله فربما عده الاغبياء مبنيا على اصل فمالوا اليه من ذلك الوجه. وحقيقة اصله وهم وتخيل لا حقيقة له مع ما ينضاف الى ذلك من الاغراض والاهواء كالاغراب باستجلاب غير المعهود والجمععة بادراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بان وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها الا الخواص وانهم من الخواص. واشباه ذلك مما لا يعصل منه مطلوب ولا يحور منه صاحبه الا بالافتضاح عند الامتحان حسبها بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها. ومثال هذا القسم ما انتجته الباطنية في كتاب الله من اخراجه عن ظاهره وان المقصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل الى نيله بعقل ولا نظر وانما ينال من الامام المعصوم تقليدا لذلك الامام. واستنادهم في جملة من دعاويهم الى علم الحروف وعلم النجوم. ولقد اتسع الحرف في الازمنة المتأخرة على الراقع فكثرت الدعاوى على الشريعة بامثال ما ادعاه الباطنية حتى آل ذلك الى ما لا يعتدل على حال فضلا عن غير ذلك. ويشمل هذا القسم ما ينتجته اهل السفسطة والمتحكمون وكل ذلك ليس له اصل ينبنى عليه ولا ثمرة تجنى منه فلا تعلق به بوجه.



فصل: - وقد يعرض للقسم الأول ان يعد من الثاني. ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض كالفقه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا فيرجع الى تقريرها مسألة كما يقررها النحوي لا مقدمة مسلمة ثم يرد مسألته الفقهية اليها والذى كان من شأنه ان يأتى بها على انها مفروغ منها في علم النحو فيبنى عليها فلما لم يفعل ذلك واخذ يتكلم فيها وفي تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها كما يفعله النحوي صار الاثنان بذلك فضلا غير محتاج اليه. وكذلك اذا افتقر الى مسألة عددية فمن حقه ان يأتى بها مسألة ليقرع عليها في علمه. فان اخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددى في علم العدد كان فضلا معدودا من الملح ان عد منها. وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضا. ويعرض ايضا للقسم الأول ان يصير من الثالث. ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من اهلها او ذكر كبار المسائل لمن لا يعتدل عقله الا صفارها على ضد التربية المشروعة فمثل

هذا يوقع في مصائب ومن اجلها قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون اتحبون ان يكذب الله ورسوله. وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين حسبا هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب. واذا عرض للنقسم الاول ان يعد من الثالث فاولى ان يعرض للثاني ان يعد من الثالث لانه اقرب اليه من الاول. فلا يصح للعالم في التربية العلمية الا المحافظة على هذه المعاني. والا لم يكن مربيا واحتاج هو الى عالم يربيه. ومن هنا لا يسمح للنظر في هذا الكتاب ان ينظر فيه نظر مقيد او مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة اصولها وفروعها منقولها ومعتولها غير مخلص الى التقليد والتعصب للمذهب فانه ان كان هكذا خيف عليه ان يتقلب عليه ما اودع فيه فتنة بالعرض وان كان حكمة بالذات والله الموفق للصواب.



١٥ — المقدمة العاشرة «اذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية

فعلى شرط ان يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر الا بقدر ما يسرحه النقل»
والدليل على ذلك امور:

الاول انه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للعقل الذى حده النقل فائدة لان الغرض انه حد له حدا فاذا جاز تعديه صار الحد غير مقيد وذلك في الشريعة باطل فما ادى اليه مثله.

والثاني ما تبين في علم الكلام والاصول من ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعوبا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبعا هذا خلف.

والثالث انه لو كان كذلك لجاز ابطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل. وبيان ذلك ان معنى الشريعة انها تحد للمكلفين حدودا في افعالهم واقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فان جاز للعقل تعدى حد واحد جاز له تعدى جميع الحدود لان ما ثبت للشئ ثبت لمثله وتعدى حد واحد هو معنى ابطاله اى ليس هذا الحد بصحيح وان جاز ابطال واحد جاز ابطال السائر وهذا لا يقول به احد لظهور محاله.

فان قيل هذا مشكل من اوجه. الاول ان هذا الرأى هو رأى الظاهرية لانهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ويتضمن

نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه. والثاني انه قد ثبت للعقل التخصيص حسبا ذكره
 الأصوليون في نحو والله على كل شى قدير وعلى كل شى وكيل وخالف كل شى وهو نقص
 من مقتضى العموم فلنجز الزيادة لانه بمعناه. ولان الوقوف دون حد النقل كالمجاورة له
 فكلاهما ابطال للحد على زعمك فاذا جاز ابطاله مع النقص جاز مع الزيادة ولما لم يعد
 هذا ابطالا للحد فلا يعد الآخر. والثالث ان للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء
 وهى « ان المعنى المناسب اذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص صح تحكيم ذلك
 المعنى فى النص بالتخصيص له والزيادة عليه » ومثلوا ذلك بقوله عليه السلام لا يقضى
 القاضى وهو غضبان فمنعوا لاجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات واجازوا مع
 ما لا يشوش من الغضب فانت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل فى النقل من غير توقف وذلك
 خلاف ما اصلت. وبالجملة فانكار تصرفات العقول بامثال هذا انكار للمعلوم فى اصول الفقه.
 فالجواب ان ما ذكرت لا اشكال فيه على ما تقرر اما الاول فليس القياس من تصرفات
 العقول محضا وانما تصرفت فيه من تحت نظر الادلة وعلى حسب ما اعطته من اطلاق او
 تقييد وهذا مبين فى موضعه من كتاب القياس فانا اذا دلنا الشرع على ان الحاق المسكوت
 عنه بالمنصوص عليه معتبر وانه من الامور التى قصها الشارع وامر بها ونبه النبى صلى
 الله عليه وسلم على العمل بها فابن استقلال العقل بذلك بل هو مهتد فيه بالادلة الشرعية
 يجرى بمقدار ما اجرته ويقف حيث وقفه. واما الثانى فسيأتى فى باب العموم والخصوص
 ان شاء الله ان الادلة المنفصلة لا تخصص وان سلم انها تخصص فليس معنى تخصيصها انها
 تتصرف فى اللفظ المقصود به ظاهره بل هى مبينة ان الظاهر غير مقصود فى الخطاب بادلة
 شرعية دلت على ذلك. فالعقل مثلها فقوله والله على كل شى قدير خصه العقل بمعنى انه
 لم يرد فى العموم دخول ذات البارى وصفاته لان ذلك محال بل المراد جميع ما عدا ذلك
 فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه واذا كان كذلك لم يصح قياس المجاورة عليه.
 واما الثالث فان الحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس والحاق المسكوت عنه
 بالنطوق به بالقياس سافح. واذا نظرنا الى التخصيص بالغضب البسير فليس من تحكيم
 العقل بل من فهم معنى التشويش. ومعلوم ان الغضب البسير غير مشوش فجاز القضاء مع
 وجوده بناء على انه غير مقصود فى الخطاب. هكذا يقول الأصوليون فى تقرير هذا المعنى،
 وان مطلق الغضب يتناول اللفظ لكن خصه المعنى. والامر اسهل من غير احتياج الى

تخصيص فان لفظ غضبان وزنه فعلاً وفعلاً في اسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه فغضبان انما يستعمل في الممتلى غضبا كريان في الممتلى رياء وعطشان في الممتلى عطشا واشباه ذلك. لا انه يستعمل في مطلق ما اشتق عنه فكان الشارع انما نهى عن قضاء الممتلى غضبا حتى كانه قال لا يقضى القاضى وهو شديد الغضب او ممتلى من الغضب وهذا هو المشوش فخرج المعنى عن كونه مخصصا وصار خروج يسير الغضب عن النهى بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى وقيس على مشوش الغضب كل مشوش فلا تجاوز للعقل اذاً. وعلى كل تقدير فالعقل لا يحكم على النقل في امثال هذه الاشياء. وبذلك ظهر لك صحة ما تقدم.



١١ — المقدمة الحادية عشرة لما ثبت ان العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبئ عليه عمل صار ذلك منعصراً فيما دلت عليه الادلة الشرعية. فما اقتضته فهو العلم الذى طلب من المكلف ان يعلمه في الجملة. وهذا ظاهر. غير ان الشأن انما هو في حصر الادلة الشرعية فاذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعى وهذا مذكور في كتاب الادلة الشرعية حسبما باتى ان شاء الله.



١٢ — المقدمة الثانية عشرة «من انفع طرف العلم الموصلة الى غاية التحقق به اخذه عن اهله المتحققين به على الكمال والتمام»
وذلك ان الله خلق الانسان لا يعلم شيئاً ثم علمه وبصره وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا. غير ان ما علمه من ذلك على ضربين ضرب منها ضرورى داخل عليه من غير علم من اين ولا كيف بل هو مغروز فيه من اصل الخلقة: كالتقائه الثدى ومصه له عند خروجه من البطن الى الدنيا. هذا من المحسوسات. وعلمه بوجوده وان النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات. وضرب منها بوساطة التعليم شعر بذلك اولا كوجوه التصرفات الضرورية: نحو محاكاة الاصوات، والنطق بالكلمات، ومعرفة اسماء الاشياء. في المحسوسات. وكالعلوم النظرية التى للعقل في تحصيلها مجال ونظر؛ في المعقولات. وكلامنا من ذلك فيما يفتقر الى نظر وتبصر فلا بد من معلم فيها. وان كان الناس قد اختلفوا هل يمكن حصول العلم دون معلم ام لا فالامكان مسلم. ولكن الواقع في مجارى العادات ان لا بد من المعلم. وهو متفق عليه في الجملة وان اختلفوا في بعض التفاصيل كاختلاف جمهور الامة والامامية

وهم الذين يشترطون المعصوم والحق مع السواد الاعظم الذى لا يشترط العصمة. من جهة انها مختصة بالانبياء عليهم السلام. ومع ذلك فهم مقرون بافتقار الجاهل الى المعلم. علماً كان المعلم او عملاً. واتفاق الناس على ذلك فى الوقوع وجريان العادة به كافى فى انه لا بد منه. وقد قالوا ان العلم كان فى صدور الرجال ثم انتقل الى الكتب وصارت مفاتيحه بايدى الرجال. وهذا الكلام يقضى بان لا بد فى تحصيله من الرجال اذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم. واصل هذا فى الصحيح «ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء» الحديث. فاذا كان كذلك فالرجال هم مفاتيحه بلا شك. فاذا تقرر هذا فلا يؤخذ الا من تحقق به. وهذا ايضا واضح فى نفسه. وهو ايضا متفق عليه بين العقلاء اذ من شروطهم فى العالم، باى علم اتفق، ان يكون عارفاً باصوله وما يبنى عليه ذلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه. فاذا نظرنا الى ما اشترطوه وعرضنا ايمه السلف الصالح فى العلوم الشرعية وجدناهم قد انصفوا بها على الكمال. غير انه لا يشترط السلامة عن الخطأ البته. لان فروع كل علم اذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت. وربما تصور تفرعها على اصول مختلفة فى العلم الواحد فاشكلت. او خفى فيها الرجوع الى بعض الاصول فاهملها العالم من حيث خفيت عليه وهى فى نفس الامر على غير ذلك او تعارضت وجوه الشبه فتشابه الامر فيذهب على العالم الارجح من وجوه الترجيح. واشباه ذلك. فلا يقدر فى كونه عالماً ولا يضر فى كونه اماماً مقتدى به. فان قصر عن استيفاء الشروط نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص.



فصل — وللعالم المتحقق بالعلم امارات وعلامات تتفق مع ما تقدم وان خالفها فى النظر وهى ثلاث:

احداها العمل بما علم. حتى يكون قوله مطابقاً لفعله فان كان مخالفاً له فليس باهل لان يؤخذ عنه ولا ان يقتدى به فى علم. وهذا المعنى مبين على الكمال فى كتاب الاجتهاد والحمد لله.

والثانية ان يكون ممن رباه الشيوخ فى ذلك العلم لاخته عنهم وملازمته لهم فهو المجدير بان ينصف بما انصفوا به من ذلك. وهكذا كان شأن السلف الصالح. فاول ذلك ملازمة

الصعابة رضى الله عنهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم واخذهم باقراره وافعاله واعتمادهم على ما يرد منه كافئاً ما كان وعلى اى وجه صدر. فهم فهموا مغزى ما اراد به اولاً حتى علموا وتيقنوا انه الحق الذى لا يعارض، والحكمة التى لا ينكسر قانونها، ولا يحوم النقص حول حمى كمالها. وانما ذلك بكثرة الملازمة وشدة المثابرة. وتأمل قصة عمر بن الخطاب فى صلح الحديبية حيث قال يا رسول الله السنا على حق وهم على باطل؟ قال بلى. قال اليس قتلنا فى الجنة وقتلاهم فى النار؟ قال بلى. قال فقيم نعطى الدنية فى ديننا ونرجع ولما يعكم الله بيننا وبينهم؟ قال يا ابن الخطاب انى رسول الله ولم يضيعنى الله ابداً. فانطلق عمر، ولم يصبر، متغيظاً فاتى ابا بكر فقال له مثل ذلك. فقال ابو بكر انه رسول الله ولم يضيعه الله ابداً. قال فنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفتح فارسل الى عمر فاقرأه اياه فقال يا رسول الله او فتح هو؟ قال نعم. فطابت نفسه ورجع. فهذا من فوائد الملازمة والانقياد للعلماء والصبر عليهم فى مواطن الاشكال حتى لاح البرهان للبيان. وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين ايها الناس اتهموا رأيكم والله لقد رأيتمنى يوم ابى جندل ولو انى استطيع ان ارد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددته. وانما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الاشكال. وانما نزلت سورة الفتح بعد ما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الاشكال عليهم والنباس الامر ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن فزال الاشكال والالتباس. وصار مثل ذلك اصلاً لمن بعدهم. فالتزم التابعون فى الصعابة سيرتهم مع النبى صلى الله عليه وسلم. حتى فقهوا ونالوا ذروة الكمال فى العلوم الشرعية. وحسبك من صحة هذه القاعدة انك لا تجد عالماً اشتهر فى الناس الاخذ عنه الا وله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك. وقلما وجدت فرقة زائفة ولا احد مخالف للسنة الا وهو مفارق لهذا الوصف. وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري وانه لم يلزم الاخذ عن الشيوخ ولا تأدب بتأديهم. وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالائمة الاربعة واشباههم.

والثالثة الاقتداء بمن اخذ عنه والتأدب بأدبه. كما علمت من اقتداء الصعابة بالنبى صلى الله عليه وسلم واقتداء التابعين بالصعابة وهكذا فى كل قرن. وبهذا الوصف امتاز مالك عن اضرابه اعنى بشدة الانصاف به. والا فالجميع ممن يهتدى به فى الدين كذلك كانوا. ولكن مالكاً اشتهر بالمبالغة فى هذا المعنى. فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها لان ترك الاقتداء دليل على امر حدث عند التارك. اصله اتباع الهوى. ولهذا المعنى تقرير فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

فصل. — وإذا ثبت أنه لا بد من اخذ العلم عن أهله فلذلك طريقان: أحدهما المشافهة وهي انفع الطريقتين واسلمهما. لوجهين: الأول خاصة جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم يشهدا كل من زاول العلم والعلماء. فكم من مسألة يقرأها المتعلم في كتاب ويحفظها ويرردها على قلبه فلا يفهمها فإذا ألغاها إليه المعلم فهمها بفئة وحصل له العلم بها بالحضرة. وهذا الفهم يحصل إما بامر عادي: من قرائن احوال، وإيضاح موضع اشكال، لم يخطر للمتعلم ببال. وقد يحصل بامر غير معتاد ولكن بامر يهبه الله للمعلم عند مثوله بين يدي المعلم ظاهر الفقر بادي الحاجة الى ما يلقي اليه. وهذا ليس ينكر فقد نبه عليه الحديث الذي جاء ان الصحابة انكروا انفسهم عند ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث حنظلة الاسدي حين شكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم اذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها فاذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو انكم تكونون كما تكونون عندي لاذلتكم الملائكة باجنحتها. وقد قال عمر بن الخطاب «واقفت ربي في ثلاث» وهي من فرائد مجالسة العلماء اذ يفتح للمتعلم بين ايديهم ما لا يفتح له دونهم ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم وتأديتهم معه واقتداؤهم به. فهذا الطريق نافع على كل تقدير. وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم الا القليل وكانوا يكرهون ذلك وقد كرهه مالك فقل له فما نصنع قال تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون الى الكتابة. وحكى عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة وانما ترخص الناس في ذلك عند ما حدث النسيان وخيف على الشريعة الاندراس. والطريق الثاني مطالعة كتب المصنفين ومدوني الدواوين. وهو ايضا نافع في بابيه بشرطين الاول ان يحصل له، من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ومعرفة اصطلاحات أهله، ما يتم له به النظر في الكتب. وذلك يحصل بالطريق الاول من مشافهة العلماء او مما هو راجع اليه. وهو معنى قول من قال كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل الى الكتب ومفاتيحه بأيدي الرجال. والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً دون فتح العلماء. وهو مشاهد معتاد. والشرط الثاني ان ينحصر كتب المتقدمين من اهل العلم المراد فانهم اقعده به من غيرهم من المتأخرين واصل ذلك التجربة والخبر. اما التجربة فهو امر مشاهد في اي علم كان. فالتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك اهل كل علم عملي او نظري فاعمال المتقدمين في اصلاح دنياهم ودينهم على خلاف اعمال

المتأخرين. وعلومهم في التحقيق اقل. فتعنى الصداقة بعلوم الشريعة ليس كتحقيق التابعين. والتابعون ليسوا كتابعيهم. وهكذا الى الآن. ومن طالع سيرهم وافوالهم وحكاياتهم ابصر العجب في هذا المعنى. واما الخبر ففى الحديث «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم». وفي هذا اشارة الى ان كل قرن مع ما بعده كذلك. وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم «اول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك وجبرية، ثم ملك عضوض» ولا يكون هذا الا مع قلة الخير وتكاثر الشر شيئا بعد شيء. ويندرج ما نحن فيه تحت الاطلاق. وعن ابن مسعود انه قال «ليس عام الا الذى بعده شر منه. لا اقول عام امطر من عام ولا عام اخصب من عام ولا امير خير من امير. ولكن ذهاب خياركم وعلماؤكم. ثم يحدث قوم يقيسون الامور برأيهم فيهدم الاسلام ويثلم» ومعناه موجود فى الصحيح فى قوله «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون» وقال عليه السلام «ان الاسلام بدا غريبا وسيعود غريبا كما بدا فطوبى للغرباء» قيل من الغرباء «قال النزاع من القبائل» وفى رواية قيل ومن الغرباء يا رسول الله قال «الذين يصلحون عند فساد الناس» وعن ابى ادريس الحولاني «ان الاسلام عرى يتعلق الناس بها وانها تمتلخ عروة عروة» وعن بعضهم تذهب السنة سنة سنة كما يذهب الجبل قوة قوة. وتلا ابو هريرة قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح الآية ثم قال والذى نفسى بيده ليخرجن من دين الله افواجا كما دخلوا فيه افواجا. وعن عبد الله قال اندرون كيف ينقص الاسلام؟ قالوا نعم كما ينقص صبيغ الثوب وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبد الله ذلك منه. ولما نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بكى عمر فقال له عليه السلام ما يبكيك قال يا رسول الله انا كنا فى زيادة من ديننا فاما اذ كمل فلم يكمل شى قط الا نقص فقال عليه السلام صدقت. والاخبار هنا كثيرة وهى تدل على نقص الدين والدنيا. واعظم ذلك العلم فهو اذاً فى نقص بلا شك. فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم انفع لمن اراد الاخذ بالاحتياط فى العلم على اى نوع كان. وخصوصا علم الشريعة الذى هو العروة الوثقى والوزر الاحمى وبالله تعالى التوفيق.

١٣ — المقدمة الثالثة عشرة: «كل اصل علمى يتخذ اما فى العمل فلا يخلو ان يجرى به العمل على مجارى العادات فى مثله بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط اولا. فان جرى فذلك الاصل صحيح والا فلا»

وبيانه: ان العلم المطلوب انما يراد بالفرض لمتنع الاعمال في الوجود على وفقه من غير تغلف، كانت الاعمال قلبية اولسانية او من اعمال الجوارح. فاذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تغلف فهو حقيقة العلم بالنسبة اليه. والا لم يكن بالنسبة اليه علماً لتغلفه. وذلك فاسد. ولأنه من باب انقلاب العلم جهلاً. ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل اصوله انه قد تبين في اصول الدين امتناع التغلف في خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم. وثبت في الاصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق والحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فاذاً كل اصل شرعى تغلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ولا استقام بحسبها في العادة فليس باصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند اليها. ويقع ذلك في فهم الاقوال ومجارى الاساليب والدخول في الاعمال. فاما فهم الاقوال فمثل قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً: ان حمل على انه اخبار لم يستمر محبزه لوقوع سبيل الكافر على المومن كثيراً باسره واذلاله فلا يمكن ان يكون المعنى الا على ما يصدق الواقع ويطرد عليه وهو تقرير الحكم الشرعى فعليه يجب ان يحمل. ومثله قوله تعالى «والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين» ان حمل على انه تقرير حكم شرعى استمر وحصلت الفائدة وان حمل على انه اخبار بشأن الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة على ما علم قبل الآية. واما مجارى الاساليب فمثل قوله تعالى «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا» فهذه صيغة عموم تقتضى بظاهرها دخول كل مطعوم وانه لا جناح في استعماله بذلك الشرط ومن جملة الخمر لكن هذا الظاهر يفسد جريان الفهم في الاسلوب مع اهمال السبب الذي لاجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر لان الله تعالى لما حرم الخمر قال ليس على الذين آمنوا فكان هذا نقضاً للتحريم فاجتمع الاذن والنهي معاً فلا يمكن للمكلف امتثال ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأول في الآية انها عائدة الى ما تقدم من التحريم في الخمر وقال له «اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله» اذ لا يصح ان يقال للمكلف اجتنب كذا ويؤكد النهي بما يقتضى التشديد فيه جداً ثم يقال فان فعلت فلا جناح عليك. وايضا فان الله اخبر انها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المتعابين في الله وهو بعد استقرار التحريم كالمنافي لقوله اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات فلا يمكن ايقاع كمال التقوى بعد تحريمها اذا شربت لانه من الحرج او تكليف ما لا يطاق. واما الدخول في الاعمال فهو العمدة في المسألة وهو

الاصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسله لان الاصل اذا ادى القول بمجمله على عمومته الى الحرج او الى ما لا يمكن شرعاً او عقلاً فهو غير جار على استقامه ولا اطراد فلا يستمر الاطلاق. وهو الاصل ايضا لكل من تكلم في مشكلات القرآن او السنة لما يلزم في حمل مواردها على عمومها او اطلاقها من المخالفة المذكورة حتى تقيد بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح. وفي ضمنه تدخل احكام الرخص اذ هو الحاكم فيها والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا. ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط. بل كثيراً ما تجد خرم هذا الاصل في اصول المتبعين للمتشابهات والطوائف المعنودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم كما انه قد يعترى ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الائمة المعبرين والشيوخ المتقدمين وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر. احدهما انه كتب الى بعض شيوخ المغرب في فصل يتضمن ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه والشغل به فقال «فيه واذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته فرغ سره منه بالخروج عنه ولو كان يساوي خمسين الفا كما فعله المتقون» فاستشكنت هذا الكلام وكتبت اليه بان قلت له «اما انه مطلوب بتفريغ السر منه فصحيح واما ان تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا ادرى ما هذا الوجوب. ولو كان واجبا باطلاق لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم وديارهم وقراهم وازواجهم وذرياتهم وغير ذلك مما يقع لهم به الشغل في الصلاة. والى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة اكثر من شغله بالمال. وايضا فاذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل. فانا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الاقلال ولا سيما ان كان له عيال لا يجد الى اغاثتهم سبيلا. ولا يخلو اكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الاشياء فيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة. هذا ما لا يفهم. وانما الجارى على الفقه والاجتهاد في العبادة طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يندب الى الخروج عما شأنه ان يشغله من مال او غيره ان امكنه الخروج عنه شرعاً وكان مما لا يؤثر فيه فقدته تأثيراً يودى الى مثل ما فر منه او اعظم. ثم ينظر بعد في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل كيف حال صاحبها من وجوب الاعادة او استحبابها او سقوطها. وله موضع غير هذا». انتهى حاصل المسألة. فلما وصل اليه ذلك كتب الى بما يقتضى التسليم فيه وهو صحيح لان القول باطلاق الخروج عن ذلك كله غير جار في الواقع على استقامة لاختلاف احوال الناس فلا يصح اعتياده اصلاً فقهياً البتة.

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف. فان كثيراً من المتأخرين يعدون الخروج عنه في الاعمال التكليفية مطلوباً وادخلوا في المتشابهات المسائل المختلفة فيها. ولا زالت منذ زمان استشكله حتى كتبت فيها الى المغرب والى افريقية فلم يأتني جواب بما يشفى الصدر بل كان من جملة الاشكالات الواردة ان جمهور مسائل الفقه مختلف فيها اختلافاً يعنى به فيصير اذا اكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة. وايضا فقد صار الورع من اشد الحرج اذ لا تغلو لاحد في الغالب عبادة ولا معاملة ولا امر من امور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه. فاجاب بعضهم «بان المراد بان المختلف فيه من المتشابه المختلف فيه اختلافاً دلائل اقواله متساوية او متقاربة. وليس اكثر مسائل الفقه هكذا. بل الموصوفى بذلك اقلها لمن تأمل من محصل مواد التأمل. وحينئذ لا يكون المتشابه منها الا الاقل. واما الورع من حيث ذاته ولو في هذا النوع فقط فشديد مشق لا يحصله الا من وفقه الله الى كثرة استحضار لوازم ترك المنهى عنه. وقد قال عليه السلام حفت الجنة بالمكاره». هذا ما اجاب به. فكتبت اليه بان ما قررت من الجواب غير بين؛ لانه انما يجرى في المجتهد وحده والمجتهد انما يتورع عند تعارض الادلة لا عند تعارض الاقوال فليس مما نحن فيه. واما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف الى الاجماع وان كان من افناه افضل العلماء المختلفين. والعامى في علمه احواله لا يدري من الذى دليله اقوى من المختلفين والذى دليله اضعف ولا يعلم هل تساوت ادلتهم او تقاربت ام لا لان هذا لا يعرفه الا من كان اهلاً للنظر وليس العامى كذلك. وانما بنى الاشكال على اتقاء الخلاف المعتقد به والخلاف المعتقد به موجود في اكثر مسائل الشريعة. والخلاف الذى لا يعتد به قليل كالخلاف في المتعة وربما النساء ومحاش النساء وما اشبه ذلك. وايضا فتساوى الادلة او تقاربها امر اضافى بالنسبة الى انظار المجتهدين قرب دليلين يكونان عند بعض متساويين او متقاربين ولا يكونان كذلك عند بعض. فلا يتحصل للعامى ضابط يرجع اليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه. ولا يمكنه الرجوع في ذلك الى المجتهد لان ما يأمره به من الاجتناب او عدمه راجع الى نظره واجتهاده واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده من غير ان يخرج عن الخلاف. لا سيما ان كان هذا المجتهد يدعى ان قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله. وهكذا الامر فيما اذا راجع المجتهد الآخر. فلا يزال العامى في حيرة ان اتبع هذه الامور وهو شديد جداً «ومن يشاد هذا

الدين يغلبه» وهذا هو الذى اشكل على السائل ولم يتبين جوابه بعد. ولا كلام فى ان الورع شديد فى نفسه كما انه لا اشكال فى ان التزام التقوى شديد. الا ان شدته ليست من جهة ايقاع ذلك بالفعل. لان الله لم يجعل علينا فى الدين من حرج. بل من جهة قطع مألوفات النفس وصددها عن هواها خاصة. واذا تأملنا مناط المسألة وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من انواع الورع بيناً: فان سائر انواع الورع سهل فى الوقوع وان كان شديداً فى مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب فى الوقوع قبل النظر فى مخالفة النفس. فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج وانه ليس ما اشرتم اليه انتهى. ما كتبت به. وهنا وقف الكلام بينى وبينه. ومن تأمل هذا التقرير عرف ان ما اجاب به هذا الرجل لا يطرد ولا يجرى فى الواقع مجرى الاستقامة للزوم الحرج فى وقوعه. فلا يصح ان يستنتج اليه ولا يجعل اصلاً ينبنى عليه. والامثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الاصل فهو مفيد جداً. وعليه ينبنى كثير من مسائل الورع وتمييز المشابهات وما يعتبر من وجوه الاشتباه وما لا يعتبر. وفى اثناء الكتاب مسائل تحققه ان شاء الله *

كتاب الاحكام

والاحكام الشرعية قسمان احدهما يرجع الى خطاب التكليف والاخر يرجع الى خطاب الوضع. فالاول ينحصر فى الخمسة فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل وهى جملة:
المسألة الاولى فى المباح — «المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب»

اما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلامور:

احدها ان المباح عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم لا على الفعل ولا على الترك. فاذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير لم يتصور ان يكون التارك به مطيعاً لعدم تعلق الطلب بالترك فان الطاعة لا تكون الا مع الطلب ولا طلب فلا طاعة. والثانى ان المباح مساو للواجب والمندوب فى ان كل واحد منهما غير مطلوب الترك فكما يستعيل ان يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه شرعاً لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما كذلك يستعيل ان يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً. لا يقال ان الواجب والمندوب يفارقان المباح بانهما مطلوبان الفعل فقد قام المعارض لطلب الترك وليس

المباح كذلك فانه لا معارض لطلب الترك فيه. لانا نقول كذلك المباح فيه معارض لطلب الترك وهو التخيير في الترك فيستحيل الجمع بين طلب الترك عينا وبين التخيير فيه. والثالث انه اذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح شرعا فلو جاز ان يكون تارك المباح مطيعا بتركه جاز ان يكون فاعله مطيعا بفعله من حيث كانا مستويين بالنسبة اليه. وهذا غير صحيح باتفاق ولا معتول في نفسه.

والرابع اجماع المسلمين على ان نادر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره بان يترك ذلك المباح. لانه كنادر فعله وفي الحديث من نذر ان يطيع الله فليطعه. فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر. لكنه غير لازم فدل على انه ليس بطاعة. وفي الحديث ان رجلا نذر ان يصوم قائما ولا يستظل فامر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجلس وان يستظل ويتم صومه. قال مالك امره عليه السلام ان يتم ما كان لله طاعة ويترك ما كان لله معصية فجعل نذر ترك المباح معصية كما ترى. والخامس انه لو كان تارك المباح مطيعا بتركه وقد فرضنا ان تركه وفعله عند الشارع سواء لكان ارفع درجة في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعا فان القاعدة المتفق عليها ان الدرجات في الآخرة منزلة على امور الدنيا فاذا تحقق الاستواء في جميع الطاعات تحققت الاستواء في الدرجات. وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان فيلزم تساوى درجتي الفاعل والتارك اذا فرضنا تساويهما في الطاعات والفرض ان التارك مطيع دون الفاعل فيلزم ان يكون ارفع درجة منه هذا خلف ومخالف لما جاءت به الشريعة. اللهم الا ان يظن الانسان فيوجر على ذلك وان لم يطع فلا كلام في هذا.

والسادس انه لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من احكام الشرع من حيث النظر اليه في نفسه وهو باطل بالاجماع. ولا يخالف في هذا الكعبي لانه انما نفاء بالنظر الى ما يستلزم لا بالنظر الى ذات الفعل وكلامنا انما هو بالنظر الى ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم. وايضا فانما قال الكعبي ما قال بالنظر الى فعل المباح لانه مستلزم تركه حرام. بخلافه بالنظر الى تركه. اذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجبا ولا فعل مندوب فيكون مندوبا. فثبت ان القول بذلك يودى الى رفع المباح باطلاق. وذلك باطل باتفاق والسابع ان الترك عند المحققين فعل من الافعال الداخلة تحت الاختيار فترك المباح اذا فعل مباح. وايضا القاعدة ان الاحكام انما تتعلق بالافعال او بالتروك بالمقاصد حسبما يأتي ان شاء الله. وذلك يستلزم رجوع الترك الى الاختيار كالفعل. فان جاز ان

يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك جاز ان يكون فاعله مطيعاً وذلك تناقض محال.
فان قيل هذا كله معارض بامور:

احدها ان فعل المباح سبب في مضار كثيرة. منها ان فيه اشتغالا عما هو الالهم في الدنيا من العمل بنوافل الخيرات، وصبراً عن كثير من الطاعات؛ ومنها انه سبب في الاشتغال عن الواجبات ووسيلة الى الممنوعات لان التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر وبعضها يجبر الى بعض الى ان تهوى بصاحبها في المهلكة والعياذ بالله. ومنها ان الشرع قد جاء بنم الدنيا والتمتع بلذاتها كقوله تعالى «اذهبنم طهياتكم في حياتكم الدنيا» وقوله «من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها» وفي الحديث ان اخاف ما اخاف عليكم ان تفتن عليكم الدنيا كما فتحت على من كان قبلكم. الحديث. وفيه «ان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً او يلم». وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة. وهو كاف في طلب ترك المباح لانه امر دنيوى لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح. ومنها ما فيه من التعرض لطول الحساب في الآخرة وقد جاء ان حلالها حساب وحرامها عذاب. وعن بعضهم اعزلوا عن حسابها حين اوتى بشيء يتناوله. والعامل يعلم ان طول الحساب نوع من العذاب وان سرعة الانصراف من الموقف الى الجنة من اعظم المقاصد. والمباح صاد عن ذلك. فلذا تركه افضل شريعاً. فهو طاعة. فترك المباح طاعة.

فالجواب ان كونه سبباً في مضار لا دليل فيه من اوجه:

احدها ان الكلام في اصل المسألة انها هو في المباح من حيث هو مباح منهى عن الطرفين. ولم يتكلم فيما اذا كان ذريعة الى امر آخر فانه اذا كان ذريعة الى ممنوع صار ممنوعاً من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحاً. وعلى هذا يمتنع قول من قال كنا ندع ما لا بأس به حذراً مما به البأس. وروى مرفوعاً. وكذلك كل ما جاء من هذا الباب. فتم الدنيا انها هو لاجل انها تصير ذريعة الى تعطيل التكليف. وايضا فقد يتعلق بالمباح في سوابقه او لواحقه او قرائنه ما يصير به غير مباح كالمال اذا لم تؤد زكاته والحيل اذا ربطها تعقفاً ولكن نسي حق الله في رقابها. وما اشبه ذلك.

والثاني انا اذا نظرنا الى كونه وسيلة فليس تركه افضل باطلاق بل هو ثلاثة اقسام (١) قسم يكون ذريعة الى منهى عنه فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك (٢) وقسم يكون ذريعة الى مأمور به كالمستعان به على امر اخرى. ففي الحديث نعم المال الصالح للرجل

الصالح وفيه «ذهب اهل الدثور بالاجور والدرجات العلا والنعيم المقيم» الى ان قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. بل قد جاء ان في جماعة الاهل اجراً وان كان قاضيا لشهونه. لانه يكفى به عن الحرام. وذلك في الشريعة كثير. لانها لما كانت وسائل الى مأمور به كن لها حكم ما توصل بها اليه (٣) وقسم لا يكون ذريعة الى شى فهو المباح المطلق. وعلى الجملة فاذا فرض ذريعة الى غيره فتحكمه حكم ذلك الغير وليس الكلام فيه.

والثالث انه اذا قيل ان ترك المباح طاعة على الاطلاق لكونه وسيلة الى ما ينهى عنه فهو معارض بمثله فيقال بل فعله طاعة باطلاق لان كل مباح ترك حرام الا ترى انه ترك المحرمات كلها عند فعل المباح فقد شغل النفس به عن جميعها. وهذا الثانى اولى لان الكلية هنا تصح. ولا يصح ان يقال كل مباح وسيلة الى محرم او منهى عنه باطلاق. فظهر ان ما اعترض به لا ينهض دليلاً على ان ترك المباح طاعة. واما قوله انه سبب في طول الحساب فجوابه من اوجه: احدها ان فاعل المباح ان كان يحاسب عليه لزم ان يكون التارك محاسباً على تركه من حيث كان الترك فعلاً ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً. واذ ذاك يتناقض الامر على فرض المباح. وذلك محال فما ادى اليه مثله. وايضا فانه اذا تمسك بان حلالا حساب ثم قضى بان التارك لا يحاسب مع انه آت بحلال وهو الترك فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له لان طول الحساب انما يبط به من جهة كونه حلالاً بالفرض. وهذا تناقض من القول. والثانى ان الحساب ان كان ينهض سبباً لطلب الترك لزم ان يطلب ترك الطاعات من حيث كانت مسئولا عنها كلها فقد قال تعالى «فلنساءلن الذين ارسل اليهم ولنساءلن المرسلين» فقد انختم على الرسل عليهم الصلاة والسلام ان يسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة. ولم يكن هذا مانعاً من الاتيان بذلك. وكذلك سائر المكلفين. لا يقال ان الطاعات يعارض طلب تركها طلبها. لانا نقول كذلك المباح يعارض طلب تركه التخجير فيه وان فعله وتركه في قصص الشارع بمثابة واحدة. والثالث ان ما ذكر من الحساب على تناول الحلال قد يقال انه راجع الى امر خارج عن نفس المباح فان المباح هو اكل كذا مثلاً وله مقدمات وشروط ولواحق لا بد من مراعاتها فاذا روعيت صار الاكل مباحاً وان لم تراعى كان التسبب والتناول غير مباح. وعلى الجملة فالمباح كغيره من الافعال له اركان وشروط وموانع ولواحق تراعى. والترك في هذا كله كالفعل. فكما انه اذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولا عنه كذلك اذا تسبب الى الترك كان مسئولا عنه. ولا يقال ان الفعل كثير الشروط والموانع ومفتقر الى اركان بخلاف الترك

فان ذلك فيه قليل. وقد يكفى مجرد القصد الى الترك. لانا نقول حقيقة المباح انما تنشأ بمقدمات
كان فعلاً او تركاً ولو بمجرد القصد. وايضا فان الحقوق تتعلق بالترك كما تتعلق بالفعل من
حقوق الله او حقوق الادميين او منهما جميعاً. يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم «ان
لنفسك عليك حقاً ولاهلك عليك حقاً فأعط كل ذى حق حقه» وتأمل حديث سلمان وابى
الرداء رضى الله عنهما يبين لك هو وما فى معناه ان الفعل والترك فى المباح على الخصوص
لا فرق بينهما من هذا الوجه. فالحساب يتعلق بطريق الترك كما يتعلق بطريق الفعل.
واذا كان الامر كذلك ثبت ان الحساب ان كان راجعاً الى طريق المباح فالفعل والترك
سواء. وان كان راجعاً الى نفس المباح او اليهما معا فالفعل والترك ايضا سواء. وايضا ان
كان فى المباح ما يقتضى الترك فيه ما يقتضى عدم الترك: لانه من جملة ما امنن الله به
على عباده الاثرى الى قوله تعالى والارض وضعها للانام الى قوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان
وقوله وهو الذى سخر لكم البحر لتأكلوا منه الى قوله ولعلكم تشكرون وقوله وسخر لكم ما فى
السموات وما فى الارض جميعاً منه الى غير ذلك من الآيات التى نص فيها على الامتنان
بالنعم. وذلك يشعر بالقصد الى التناول والانتفاع ثم الشكر عليها. واذا كان هكذا فالترك
له قصداً يسأل عنه لم تركته؟ ولاى وجه اعرضت عنه؟ وما منعك من تناول ما احل لك؟
فالسؤال حاصل فى الطرفين وسيأتى لذلك تقرير فى المباح الخادم لغيره ان شاء الله. وهذه
الاجوبة اكثرها جدلى. والصواب فى الجواب ان تناول المباح لا يصح ان يكون صاحبه محاسباً
عليه باطلاق وانما يحاسب على التقصير فى الشكر عليه اما فى جهة تناوله واكتسابه واما فى جهة
الاستعانة به على التكليفات. فمن حاسب نفسه فى ذلك وعمل على ما امر به فقد شكر نعم
الله. وفى ذلك قال تعالى قل من حرم زينة الله الى قول خالصة يوم القيامة اى لا تبعه
فيها. وقال تعالى فاما من اوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وفسره النبى عليه
السلام بانه العرض لا الحساب الذى فيه مناقشة وعذاب. والا لم تكن النعم المباحة خالصة
للمؤمنين يوم القيامة. واليه يرجع قوله تعالى فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين
اعنى سؤال المرسلين. ويحققه احوال السلف فى تناول المباحات كما سيذكر على اثر هذا.
والثانى من الامور المعارضة ان ما تقدم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة
والتابعين والعلماء المتقين فانهم نورعوا عن المباحات كثيراً. وذلك متقول عنهم نواتراً كترك
الترفه فى المطعم والمشرب والمركب والمسكن. واعرفهم فى ذلك عمر بن الخطاب وابوذر وسلمان

وأبو عبيدة بن الجراح وعلى بن أبي طالب وعمار وغيرهم رضى الله عنهم. وانظر الى ما حكاه ابن حبيب في كتاب الجهاد. وكذلك الداودي في كتاب الاموال ففيه الشفاء. ومحصله انهم تركوا المباح من حيث هو مباح ولو كان ترك المباح غير طاعقلا فعليه. والجواب عن ذلك من اوجه: احدها ان هذه اولاً حكايات احوال فالاحتجاج بمجرد ما من غير نظر فيها لا يجدى. اذ لا يلزم ان يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحا لا يمكن تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتى ان شاء الله ان حكايات الاحوال بمجرد ما من غير مقيدة في الاحتجاج. والثاني انها معارضة بمثلها في النقيض فقد كان عليه السلام يحب الحلواء والعسل ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه وكان يستعذب له الماء وينقع له الزبيب والتمر ويطيب بالمسك ويحب النساء. وايضا فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين والعلماء المتقين بحيث يقتضى ان الترك عندهم كان غير مطلوب. والقطع انه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً لبادروا اليه بمبادرتهم لكل نافلة وبر ونيل منزلة ودرجة. اذ لم يبادر احد من الخلق الى نوافل الخيرات بمبادرتهم، ولا شارك احد اخاه المؤمن ممن قرب عهده اوبعد في رفته وماله مشاركتهم. يعلم ذلك من طالع سيرهم ومع ذلك فلم يكونوا تاركين للمباحات اصلاً ولو كان مطلوباً لعلومه قطعاً ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء. لكنهم لم يفعلوا. فدل ذلك على انه عندهم غير مطلوب. بل قد اراد بعضهم ان يترك شيئاً من المباحات فنهوا عن ذلك. وادلة هذه الجملة كثيرة. وانظر في باب المفاضلة بين الفقير والغنى في مقدمات ابن رشد. والثالث اذا ثبت انهم تركوا منه شيئاً طلباً للثواب على تركه فذلك لا من جهة انه مباح فقط للدلالة المتقدمة بل لامور خارجة. وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب الترك. منها انهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات وحائل دون خيرات فيترك ليتمكن الاتيان بما يثاب عليه من باب التوصل الى ما هو مطلوب كما كانت عائشة رضى الله عنها يأقنها المال العظيم الذى يمكنها به التوسع في المباح فتتصدق به وتطير على اقل ما يقوم به العيش ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطلوباً. وهذا هو محل النزاع. ومنها ان بعض المباحات قد يكون مورثاً لبعض الناس امراً لا يختاره لنفسه بالنسبة الى ما هو عليه من الخصال الحميدة فيترك المباح لما يؤديه اليه كما جاء ان عمر بن الخطاب لما عزلوه في ركوبه الحمار في مسيره الى الشام اوتى بفرس فلما ركبه فهملج نخته اخبر انه احس من نفسه فنزل عنه ورجع الى حماره. وكذلك في حديث الحميدة ذات العلم حين ابسها

النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرهم أنه نظر الى علمها في الصلاة فكاد يفتنه وهو المعصوم صلى الله عليه وسلم. ولكنه علم أنه كيف يفعلون بالمباح اذا اداهم الى ما يكره. وكذلك قد يكون المباح وسيلة الى ممنوع فيترك من حيث هو وسيلة كما قيل انى لادع بينى وبين الحرام ستره من الحلال ولا احرمها. وفي الحديث لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به البأس. وهذا بثابة من يعلم انه اذا مر لحاجة على الطريق الفلانية نظر الى محرم او تكلم فيما لا يعنيه او نحوه. ومنها انه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره انه مباح اذا تخيل فيه اشكاً وشبهة ولم يتخاص له حله. وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف. كقوله كنا ندع ما لا بأس به حذراً مما به البأس ولم يتركوا كل ما لا بأس به وانما تركوا ما خشوا ان يفضى بهم الى مكروه او ممنوع. ومنها انه قد يترك المباح لانه لم تحضره نية في تناوله اما للعون به على طاعة الله واما لانه يحب ان يكون عمله كله خالصاً لله لا يلوى فيه على حظ نفسه من حيث هي طالبة له. فان من خاصة عباد الله من لا يحب ان يتناول مباحاً لكونه مباحاً بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة او عوناً على عبادة او يكون اخذه له من جهة الاذن لا من جهة الحظ لان الاول نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك ان يتركه حتى يصير مطلوباً كالاكل والشرب ونحوهما. فانه اذا كان لغير حاجة، مباح كاكل بعض الفواكه فيدع التناول الى زمان الحاجة الى الغذاء ثم يأكل قصداً لاقامة البنية والعبادة على الطاعة. وهذه كلها اغراض صحيحة منقولة عن السلف وغير فادحة في مسائلتنا. ومنها ان يكون التارك مأخوذاً الكلية في عبادة من علم او تفكر او عمل مما يتعلق بالآخرة فلا تجده يستلذ بمباح ولا ينحاش قلبه اليه ولا يلتقى اليه بالا. وهذا وان 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 اوتيت بمال عظيم قسمته ولم تبق لنفسها شيئاً فعوتبت على تركها نفسها دون شئ فقالت لا تعنينى لو كنت ذكرتني لفعلت. ويتفق مثل هذا للصوفية. وكذلك اذا ترك المباح لعدم قيام النفس له هو في حكم المغفول عنه. ومنها انه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح اسرافاً. والاسراف مذموم. وليس في الاسراف حد يوقف دونه. كما في الاقتار فيكون التوسط راجعاً الى الاجتهاد بين الطرفين. فيرى الانسان بعض المباحات بالنسبة الى حاله داخل تحت الاسراف. فيتركه لذلك. ويظن من يراه ممن ليس ذلك اسرافاً في حقه انه

تارك للمباح ولا يكون ككما ظن. فكل احد فيه فقيه نفسه. والحاصل ان التفقه في المباح بالنسبة الى الاسراف وعدمه والعمل على ذلك مطلوب. وهو شرط من شروط تناول المباح. ولا يصير بذلك المباح مطلوب الترك ولا مطلوب الفعل. كدخول المسجد لامر مباح. هو مباح ومن شرطه ان لا يكون جنبا. والنوافل من شرطها الطهارة وذلك واجب ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين. فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الاسراف ولا يصير ذم الاسراف في المباح ذما للمباح مطلقا. واذا تأملت الحكايات في ترك بعض المباحات عمن تقدم فلا تعدو هذه الوجوه. وعند ذلك لا تكون فيها معارضة لما تقدم. والله اعلم.

والثالث من الامور المعارضة ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا وترك لذاتها وشهواتها. وهو مما اتفق على منح صاحبه شرعا وذم تاركه على الجملة. حتى قال الفضيل بن عياض «جعل الشر كله في بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا وجعل الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد». وقال الكنتاني الصوفي «الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي ولا مدني ولا عراقي ولا شامي الزهد في الدنيا وسخاوة النفس والنصيحة للخلق». قلل القشيري يعني ان هذه الاشياء لا يقول احد انها غير محمودة. والادلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تحصر. والزهد حقيقة انما هو في الحلال اما الحرام فالزهد فيه لازم من امر الاسلام عام في اهل الايمان ليس مما يتجارى فيه خواص المومنين مقتصرين عليه فقط وانما تجاروا فيما صاروا به من الخواص وهو الزهد في المباح. فاما المكروه فذو طرفين. واذا ثبت هذا فبحال عادة ان يتجاروا فيه هذه المجارة وهو لا فائدة فيه ومحال ان يمدح شرعا مع استواء فعله وتركه. والجواب من اوجه:

احدها ان الزهد في الشرع مخصوص بما طلب تركه حسبا يظهر من الشريعة. فالمباح في نفسه خارج عن ذلك لما تقدم من الادلة. فاذا اطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال فهي من جهة المجاز بالنظر الى ما يغوت من الخيرات او لغبر ذلك مما تقدم. والثاني ان ازهد البشر صلى الله عليه وسلم لم يترك الطيبات جملة اذا وجدها وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين مع تحققهم في مقام الزهد.

والثالث ان ترك المباحات اما ان يكون بقصد او بغير قصد. فان كان بغير قصد فلا اعتبار به بل هو غفلة لا يقال فيه مباح فضلا عن ان يقال فيه زهد. وان كان تركه بقصد

فاما ان يكون القصد مقصوداً على كونه مباحاً فهو على النزاع. او لامر خارج فذلك الامر ان كان دينياً كالمتروك فهو انتقال من مباح الى مثله لا زهد. وان كان اخروبياً فالترك اذاً وسيلة الى ذلك المطلوب فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب لا من جهة مجرد الترك. ولا نزاع في هذا. وعلى هذا المعنى فسر الغزالي اذ قال الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء الى ما هو خير منه فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة بل بقيد الانصراف الى ما هو خير منه. وقال في تفسيره: ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة لم يتصور الا بالعدول الى شيء هو احب منه. والا فترك المحبوب لغير الاحب محال. ثم ذكر اقسام الزهد فدل على ان الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال. من تأمل كلام المعبرين فهو دائر على هذا المدار.



فصل. — واما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدل عليه كثير مما تقدم. لان كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء. وقد استدل من قال انه مطلوب بان كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب فكل مباح واجب على ما قرره الاصوليون عنه. (١) لكن هذا القائل يظهر منه انه يسلم ان المباح، مع قطع النظر عما يستلزم، مستوى الطرفين. وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح لوجه:

احدها لزوم ان لا توجد الاباحة في فعل من الافعال عيناً البتة فلا يوصف فعل من الافعال الصادرة عن المكلفين باباحة اصلاً. وهذا باطل باتفاق. فان الامة قبل هذا المذهب

(١) عجز اهل العلم عن جواب شبهة الكعبي في جعله كل مباح واجباً مستنداً بان كل مباح ترك حرام وكل ترك حرام واجب. فمن اول الاول كل مباح واجب بالضرورة وهب اطالوا في الجواب من غير طعن في احدى مقدمتيه. وعندي ان استدلال الكعبي ليس بشيء لان القياس الاقترافي لا ينتج الا اذا اندرج الاصغر تحت الاوسط والاولى تحت الاكبر. ولا اندراج في قياس الكعبي لان الحمل في صفراء حمل مقارنة لا حمل اندراج بمعنى ان كل مباح يقارنه ترك حرام ولا يحمل على المباح انه ترك حرام حملاً اتحادياً. وان قال ان الحمل اتحادى منعنا صدق الصغرى. فان النعود، مثلاً، وضع مخصوص للبدن يقارنه ترك الحرام. وليس النعود عبارة عن ترك الحرام ولا هو من افراد العرضية. واذ ثبت ان الاصغر مقارن للاوسط وليس بهندرج تحته يثبت ان الاصغر لا يندرج تحت الاكبر. فبطل النتيجة.

لم تزل تحكم على الافعال بالاباحة كما تحكم عليها بسائر الاحكام وان استلزمت ترك الحرام. فدل على عدم اعتبارها لما يستلزم. لانه امر خارج عن ماهية المباح.

والثاني انه لو كان كما قال لارتفعت الاباحة رأساً عن الشريعة. وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره. بيانه اذا كانت الاباحة غير موجودة في الخارج على التعيين كان وضعها في الاحكام الشرعية عبثاً لان موضوع الحكم هو فعل المكلف وقد فرضناه واجباً فليس بمباح فيبطل قسم المباح اصلاً وفرعاً. اذ لا فائدة شرعاً في اثبات حكم لا يقضى على فعل من افعال المكلف.

والثالث انه لو كان كما قال لوجب مثل ذلك في جميع الاحكام الباقية لاستلزامها ترك الحرام. فتخرج عن كونها احكاماً مختلفة وتصير واجبة. فان النزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه فهو باطل لانه يعتبر جهة الاستلزام في الاربعة الباقية فينفيها وهو خلاف الاجماع والمعقول. فان اعتبر في الحرام والمكروه جهة النهي وفي المندوب جهة الامر كالواجب لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح اذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما. فان قال يخرج المباح عن كونه مباحاً بها يودى اليه او بها يتوصل به اليه فذلك غير مسلم. وان سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب الا به. والخلاف فيه معلوم فلا نسلم انه واجب. وان سلم فكذلك الاحكام الاخر فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين. وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع. فالحاصل ان الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف. فما كان من المكلف من فعل او ترك فذلك قصد الشارع بالنسبة اليه. فصار الفعل والترك بالنسبة الى المكلف كخصال الكفارة: ايها فعل فهو قصد الشارع لا ان للشارع قصداً في الفعل بخصوصه ولا في الترك بخصوصه. لكن يرد على مجموع الطرفين اشكال زاوئ على ما تقدم في الطرف الواحد: وهو انه قد جاء في بعض المباهات ما يقتضى قصد الشارع الى فعله على الخصوص والى تركه على الخصوص. فاما الاول فاشياء: منها الامر بالتمتع بالطيبات كقوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالاً طيباً. وقوله يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله. وقوله يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً. الى اشباه ذلك مما دل الامر به على قصد الاستعمال. وايضا فان النعم المبسوسة في الارض لتمتعات العباد التي ذكرت المنة بها وقررت عليهم فهم منها القصد الى التمتع بها لكن بقيد الشكر عليها. ومنها انه تعالى

أنكر على من حرم شيئاً مما بث في الأرض من الطيبات وجعل ذلك من أنواع ضلالهم فقال تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا إى خلقت لأجلهم خالصة يوم القيامة لا تباعة فيها ولا اثم. فهذا ظاهر في القصد الى استعمالها دون تركها. ومنها ان هذه النعم هدايا من الله للعبد. وهل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد! هذا غير لائق في محاسن العادات ولا في مجارى الشرع. بل قصد المهدى ان تقبل هديته وهديته الله الى العبد ما انعم به عليه فليقبل ثم ليس شكر له عليها. وحديث ابن عمر وابيه عمر في مسألة قصر الصلاة ظاهر في هذا المعنى: حيث قال عليه السلام انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته. زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه: ارايت لو تصدقت بصدقة فردت عليك الم تغضب؟ وفي الحديث ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه. وغالب الرخص في نمط الاباحة نزولاً عن الوجوب؛ كالفطر في السفر، او التحريم كما قاله طائفة في قوله ومن لم يستنطع منكم طويلاً ان ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات. واذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل. فهذه جملة تدل على ان المباح قد يكون فعله ارجح من تركه. واما ما يقتضى القصد الى الترك على الخصوص فجميع ما تقدم من ذم الميل الى الشهوات على الجملة. وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الاباحة كالطلاق السنى فانه جاء في الحديث، وان لم يصح، ابغض الحلال الى الله الطلاق. ولذلك لم يأت به صبغة امر في القرآن ولا في السنة كما جاء في التمتع بالنعم. وانما جاء مثل قوله الطلاق مرتان فان طلقها فلا تحل له من بعد. يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف. ولا شك ان جهة البغض في المباح مرجوحة. وجاء كل لهو باطل الاثلاثة. وكثير من انواع اللهو مباح واللعب ايضا مباح. وقد ذم. فهذا كله يدل على ان المباح لا يتنافى قصد الشارع لاحد طرفيه على الخصوص دون الآخر. وذلك مما يدل على ان المباح يتعلق به الطلب فعلاً وتركاً على غير الجهات المتقدمة. والجواب من وجهين: احدهما اجمالى والآخر تفصيلى فالاجمالى ان يقال اذا ثبت ان المباح عند الشارع هو المتساوى الطرفين فكل ما ترجح احد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً. اما انه ليس بمباح حقيقة وان اطلق عليه لفظ المباح، واما لانه مباح في اصله، ثم صار غير مباح لامر خارج. وقد يسلم ان المباح يصير غير مباح بالمقاصد والامور الخارجة. واما التفصيلى

فان المباح ضربان احدهما ان يكون خادماً لاصل ضرورى او حاجى او تكميلى. والثانى ان لا يكون كذلك. فالاول قد يراعى من جهة ما هو خادم له فيكون مطلوباً محبوباً ومحجوباً فعليه. وذلك ان التمتع بما احل الله من المأكول والمشرب والملبس ونحوها مباح فى نفسه. واباحته بالجزء. وهو خادم لاصل ضرورى. وهو اقامة الحياة. فهو مأمور به من هذه الجهة ومعتبر ومحبوب من حيث هذا السكلى المطلوب. فالامر به راجع الى حقيقته السكلى لا الى اعتباره الجزئى. ومن هنا يصح كونه هدية يلقى فيها القبول دون الرد لا من حيث هو جزئى معين. والثانى اما ان يكون خادماً لما ينقض اصلاً من الاصول الثلاثة المعتبرة او لا يكون خادماً لشيء كالطلاق. فانه ترك للحلال الذى هو خادم لكل من اقامة النسل فى الوجود وهو ضرورى واقامة مطلق الالفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق وهو ضرورى او حاجى او مكمل لاحدهما. فاذا كان الطلاق بهذا النظر خراً لذلك المطلوب ونقضاً عليه كان مبغضاً ولم يكن فعله اولى من تركه الا لمعارض اقوى كالشقاق وعدم اقامة حدود الله. وهو من حيث كان جزئياً فى هذا الشخص وفى هذا الزمان مباح وحلال. وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا وقد تقدم. ولكن لما كان الحلال فيها قد يتناول فحراً ما هو ضرورى كالدين على الكافر والتقوى على العاصى كان من تلك الجهة مذموماً. وكذلك اللهو واللعب والفرار من كل شغل اذا لم يكن فى محذور ولا يلزم عنه محذور فهو مباح ولكنه مذموم. ولم يرضه العلماء بل كانوا يكرهون ان لا يرى الرجل فى اصلاح معاش ولا فى اصلاح معاد لانه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا اخروية. وفى القرآن ولا تمس فى الارض موحاً قد يشير الى هذا المعنى. وفى الحديث كل لهو باطل الا ثلاثة. ويعنى بكونه باطلاً انه عبث او كالعبيث ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى. يخلف اللعب مع الزوجة فانه مباح بخلاف امرأ ضرورياً وهو النسل. ويخلف تأديب الفرس وكذلك اللعب بالسهام فانهما يخدمان اصلاً تكميلاً وهو الجهاد. فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل. وجميع هذا يبين ان المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه. وهذا الجواب مبنى على اصل آخر ثابت فى الاحكام النكيفية فلنضعه هنا:

وهى المسألة الثانية: فيقال ان الاباحة بحسب النكلىة والجزئية يتجاوزها الاحكام البوقى فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل على جهة الندب او الوجوب ومباحاً بالجزء منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة او المنع. فهذه اربعة اقسام. فالاول كالتمتع بالطيبات من المأكول

والمشرب والمركب والملبس مما سوى الواجب من ذلك، والمنسوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات كالاسراف. فهو مباح بالجزء. فلو ترك بعض الاوقات مع القدرة عليه لكان جائزاً كما لو فعل. فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشرع اليه. ففي الحديث اذا اوسع الله عليكم فوسعوا على انفسكم. وان الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده. وقوله في الآخر حين حسن من هيئته اليس هذا احسن. وقوله ان الله جميل يحب الجمال بعد قول الرجل ان الرجل يحب ان يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة. وكثير من ذلك. وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروهاً. والثاني كالاكل والشرب ووطء الزوجات والبيع والشراء ووجوه الاكتسابات الجائزة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا. احل لكم صيد البحر وطعامه. احلت لكم بهيمة الانعام. وكثير من ذلك. كل هذه الاشياء مباحة بالجزء. اى اذا اختار احد هذه الاشياء على ما سواها فذلك جائز او تركها الرجل في بعض الاحوال او الازمان او تركها بعض الناس لم يقدح ذلك. فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك لكان تركاً لها هو من الضروريات المأمور بها. فكان الدخول فيها واجباً بالكل. والثالث كالتنزه في البساتين وسباح تغريد الحمام والغناء المباح واللعب المباح بالحمام او غيرها. فمثل هذا مباح بالجزء. فاذا فعل يوماً ما او في حالة ما فلا حرج فيه. فان فعل دائماً كان مكروهاً ونسب فاعله الى قلة العقل والى خلاف محاسن العادات والى الاسراف في فعل ذلك المباح. والرابع كالمباحات التى تقدح في العدالة المداومة عليها وان كانت مباحة. فانها لا تقدح الا بعد ان يعد صاحبها خارجاً عن هيأت اهل العدالة واجرى صاحبها مجرى الفساق وان لم يكن كذلك. وما ذلك الا لئلا يفتنه شرعاً. وقد قال الغزالي ان المداومة على المباح قد تصيره صغيرة كما ان المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة. ومن هنا قيل لا صغيرة مع الاصرار.

فصل. - اذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل كالاذان في المساجد

الجوامع او غيرها وصلاة الجماعة وصلاة العيدين وصدقة التطوع والنكاح والوتر والفجر والعمرة وسائر النوافل الرواتب. فانها مندوب اليها بالجزء. ولو فرض تركها جملة لم يجرح التارك لها. الا ترى ان في الاذان اظهاراً لشعائر الاسلام ولذلك يستحق اهل المصر القتال اذا تركوه. وكذلك صلاة الجماعة: من دوام على تركها يجرح فلا تقبل شهادته لان في تركها مضادة

لاظهار شعائر الدين. وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهم ان يحرق عليهم بيوتهم كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يصبح فان سمع آذاناً امسك والا اغار. والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع من تكثير النسل وابقاء النوع الانساني وما اشبه ذلك. فالترك لها جملة مؤثر في اوضاع الدين اذا كان دائماً. اما اذا كان في بعض الاوقات فلا تأثير له. فلا محذور في الترك.

فصل. — اذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل كاللعب بالشطرنج والنرد بغير مقاومة وسماع الغناء المكروه. فان مثل هذه الاشياء اذا وقعت على غير مداومة لم تقدر في العدالة. فان داوم عليها قدحت في عدالته. وذلك دليل على المنع بناء على اصل الغزالي. قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج ان كان يكثر منه حتى يشغله عن الجماعة لم تقبل شهادته. وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة اهل المروءة والحلول بمواطن التهم لغير عذر، وما اشبه ذلك.

فصل. — اما الواجب ان قلنا انه مرادى للفرض فانه لا بد ان يكون واجباً بالكل والجزء. فان العلماء انما اطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئى. واذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب اولى. ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية ام لا؟ اما بحسب الجواز فذلك ظاهر. فانه اذا كانت هذه الظهور المعينة فرضاً على المكلف يأثم بتركها ويعد مرتكب كبيرة فينفذ عليه الوعيد بسببها الا ان يعفو الله فالنارك لكل ظهير او لكل صلاة اخرى بذلك. وكذلك القاتل عمداً اذا فعل ذلك مرة مع من كثر ذلك منه وداوم عليه. وما اشبه ذلك فان المفسدة بالمداومة اعظم منها في غيرها. واما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك: كقوله عليه السلام في تارك الجمعة من ترك الجمعة ثلاث مرات طبع الله على قلبه. فقيد بالثلاث كما ترى. وقال في الحديث الآخر من تركها استخفافاً بحقها او تنهاؤنا. مع انه لو تركها مخناراً غير متهاون ولا مستخف لكان تاركاً للفرض. فانما قال ذلك لان تركها مرات اولى في التحريم. وكذلك لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون. وانبنى على ذلك في الغته ان من تركها ثلاث مرات من غير عذر لم تجز شهادته. قاله سحنون. وقال ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون: اذا تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته.

قاله سخنون. وكذلك يقول الفقهاء فبمن ارتكب اثماً ولم يكتر منه ذلك انه لا يقدح في شهادته اذا لم يكن كبيرة. فان تهادى واكثر منه كان قادحاً في شهادته. وصار في عداد من فعل كبيرة بناءً على ان الاصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة. واما ان قلنا ان الواجب ليس بهرادى للغرض فقد يطرد فيه ما تقدم فيقال ان الواجب اذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل لا مانع يمنع من ذلك. فانظر فيه وفي امثله منزلاً على مذهب الحنفية. وعلى هذه الطريقة يستتب التقديم. فيقال في الغرض انه يختلف بحسب الكل والجزء كما تقدم بيانه اول الفصل. وهكذا القول في الممنوعات انها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء. وان عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما او في حالة ما فلا تكون كذلك في احوال اخر بل يختلف الحكم فيها كالكذب من غير عذر وسائر الصغائر مع المداومة لها تأثير في كبرها. وقد ينضاف الذنب الى الذنب فيعظم بسبب الاضافة. فليست سرقة نصف النصاب كسرقة رבעه ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه وكذلك عتوا سرقة لقمة والتطيف بحجة من باب الصغائر مع ان السرقة معدودة من الكبائر. وقد قال الغزالي قلما يتصور الهجوم على الكبيرة بغنة من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر. قال ولو تصورت كبيرة وحدها بغنة ولم يتفق عوده اليها ربما كان العفو عنها ارجى من صغيرة واظب عليها غيره.



فصل. — هذا وجه من النظر مبنى على ان الافعال كلها تختلف احكامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق. ولمنع ان يدعى اتفاق احكامها وان اختلفت بالكلية والجزئية. اما في المباح فمثل قتل كل مود، والعمل بالقراض والمساقاة، وشراء العرية، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجه الطلب، والتداوى ان قيل انه مباح. فان هذه الاشياء اذا فعلت دائماً او تركت دائماً لا يلزم من فعلها ولا من تركها اثم ولا كراهة ولا قبح ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلهم ذلك اختياراً فهو كما لو فعلوه كلهم. واما في المندوب فكالتمداوى ان قيل بالنسبة فيه. لقوله عليه السلام تداووا. وكالاحسان في قتل الدواب المودية لقوله اذا قتلتم فاحسنوا القتلة. فان هذه الامور لو تركها الانسان دائماً لم يكن مكروهاً ولا ممنوعاً. وكذلك لو فعلها دائماً. واما في المكروه فمثل قتل النمل اذا لم تؤذ، والاستجمار بالحمة والعظم وغيرها مما ينتفى. الا ان فيه تلويثاً اَوْحَقاً للجن فليس النهى عن ذلك نهى تحریم ولا ثبت ان فاعل ذلك دائماً يجرح به. ولا يؤثم. وكذلك

البول في البحر واختناث الأسقية في الشرب. وامثال ذلك كثيرة. واما في الواجب والمحرم فظاهر ايضاً التساوى. فان الحدود وضعت على التساوى فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذى الواحد كقاذى الجماعة، وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في اقامة الحدود عليهم. وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك. وما اشبه ذلك. وايضاً فقد نص الغزالي على ان الغيبة او سماعها، والتجسس، وسوء الظن، وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، واكل الشبهات، وسب الولد والغلام، وضربهما بحكم الغضب زائداً على حد المصاحبة، واكرام السلاطين الظلمة، والتكاسل عن تعليم الاهل والولد ما يحتاجون اليه من امر الدين، جار دوامها مجرى الفلتات في غيرها. لانها غالبية في الناس على الخصوص كما كانت الفلتات في غيرها غالبية. فلا يقدح في العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات. فاذا ثبت هذا استقامت الدعوى في ان الاحكام قد تستوى وان اختلفت الافعال بحسب الكلية والجزئية. ولصاحب النظر الاول ان يجيب بان ما استشهد به على الاستواء محتمل. اما الاول فان الكلى والجزئى يختلف بحسب الاشخاص والاحوال والمكلفين. ودليل ذلك انا اذا نظرنا الى جواز الترك في قتل كل موذ بالنسبة الى آحاد الناس خف الخطب. فلو فرضنا تماثل الناس كلهم على الترك داخلهم الحرج من وجوه عدة. والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً. فصار الترك مسبباً عنه نهى كراهة ان لم يكن اشد. فيكون الفعل اذاً مندوباً بالكل ان لم نقل واجباً. وهكذا العمل بالقراض، وما ذكر معه. فلا استواء اذاً بين الكلى والجزئى فيه. وتجسبك في المسألة ان الناس لو تماثلوا على الترك لكان ذريعة الى هتم معلّم شرعى وناهيك به. نعم قد يسبق ذلك النظر اذا تقارب ما بين الكلى والجزئى. واما اذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدم. ومثل هذا النظر جار في المندوب والمكروه. واما ما ذكره في الواجب والمحرم فغير وارد. فان اختلاف الاحكام في الحدود ظاهر وان اتفقت في بعض. وما ذكره الغزالي فلا يسلم بناءً على هذه القاعدة وان سلم ففي العدالة وحدها لمعارض راجح: وهو انه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة فتعذرت الشهادة.

فصل. — اذا تقرر تصوير الكلية والجزئية في الاحكام الخمسة فقد يطلب الدليل على صحتها. والامر فيها واضح مع تأمل ما تقدم في اثناء التقرير. بل هي في اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها. ولكن ان طلب مزيد في طمأنينة القلب وانسراح الصدر فيدل على ذلك جمل:

منها ما تقدمت الإشارة اليه في التجريح بما دوام عليه الانسان مما لا يجرح به لو لم يداوم عليه. وهو اصل متفق عليه بين العلماء في الجملة. ولولا ان للمداومة تأثيراً لم يصح لهم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يداوم عليه من الأفعال. لكنهم اعتبروا ذلك فدل على التفرقة. وان المداوم عليه اشد واحرى منه اذا لم يداوم عليه. وهو معنى ما تقدم تقريره في الكلية والجزئية. وهذا المسلك لمن اعتبره كاف.

ومنها ان الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح بانفاق. وتقرر في هذه المسائل ان المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات. اذ مجارى العادات كذلك جرت الاحكام فيها. ولولا ان الجزئيات اضعف شأنها في الاعتبار لما صح ذلك. بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد. كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد مع وقوع الغلط والنسيان في الاحاد. لكن الغالب الصدق. فاجريت الاحكام الكلية على ما هو الغالب حفظاً على الكليات. ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق. ولا يمنع الحكم الا بما هو معلوم ولا طرح الظن باطلاق وليس كذلك. بل حكم بمقتضى ظن الصدق والا لما برز بعد في بعض الوقائع الغلط في ذلك الظن وما ذاك الا اطراح لحكم الجزئية في حكم الكلية. وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية والجزئية، وان شأن الجزئية اخف.

ومنها ما جاء في الحذر من زلة العالم فان زلة العالم في علمه او عمله اذا لم تعد لغيره في حكم زلة غير العالم فلم يزد فيها على غيره. فان تعدت الى غيره اختلف حكمها. وما ذلك الا لكونها جزئية اذا اختصت به ولم تعد الى غيره. فان تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل او على مقتضى القول. فصارت عند الاتباع عظيمة جداً ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به. ويجرى مجراه كل من عمل عملاً فاقضى به فيه: ان صالحاً فصالح وان طالحاً فطالح. وفيه جاء من سن سنة حسنة او سيئة. وان نفساً لا تقتل ظلماً الا كان على ابن آدم الاول كفل منها. لانه اول من سن القتل. وقد عنت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب وان كانت في نفسها صغيرة. والادلة على هذا الاصل تبلغ القطع على كثرتها. وهي توضح ما دللنا عليه من كون الافعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية. وهو المطلوب.

المسألة الثالثة: المباح يطلق باطلاقين:

احدهما من حيث هو فغير فيه بين الفعل والترك. والاخر من حيث يقال لا حرج فيه. وعلى الجملة فهو على اربعة اقسام:

أحدهما ان يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل.

والثاني ان يكون خادماً لأمر مطلوب الترك.

والثالث ان يكون خادماً لخير فيه.

والرابع ان لا يكون فيه شئ من ذلك.

فاما الاول فهو المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل. واما الثاني فهو المباح بالجزء

المطلوب الترك بالكل بمعنى ان المداومة عليه منهي عنها. واما الثالث والرابع فراجعان الى هذا القسم الثاني.

ومعنى هذا الجملة ان المباح، كما مر، يعتبر بما يكون خادماً له ان كان خادماً. والخدمة

هنا قد تكون في طرف الترك كترك الدوام على التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام والغناء المباح. فان ذلك هو المطلوب. وقد تكون في طرف الفعل كالاستمتاع بالحلال من

الطيبات فان الدوام فيه بحسب الامكان، من غير سرف، مطلوب من حيث هو خادم لمطلوب.

وهو اصل الضروريات بخلاف المطلوب الترك فانه خادم لما يضادها. وهو الفراغ من الاشتغال

بها. والخادم للخير فيه على حكمه. واما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به كان عبثاً

او كالعيب عند العقلاء. فصار مطلوب الترك ايضاً. لانه صار خادماً لقطع الزمان في غير

مصلحة دين ولا دنيا. فهو اذاً خادم لمطلوب الترك فصار مطلوب الترك بالكل. والقسم

الثالث مثله ايضاً. لانه خادم له فصار مطلوب الترك ايضاً. وتلخص ان كل مباح ليس بمباح

باطلاق. وانما هو مباح بالجزء خاصة. واما بالكل فهو اما مطلوب الفعل او مطلوب الترك.

فان قيل افلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم: من ان المباح هو المتساوي الطرفين.

فالجواب ان لا. لان ذلك الذي تقدم هو من حيث النظر اليه في نفسه من غير

اعتبار امر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالامور الخارجة عنه. فاذا نظرت اليه

في نفسه فهو الذي سمى هنا المباح بالجزء. واذا نظرت اليه بحسب الامور الخارجة فهو

المسمى بالمطلوب بالكل. فانت ترى ان هذا الثوب الحسن مثلاً مباح لللبس قد استوى

في نظر الشرع فعله وتركه. فلا قصد له في احد الامرين. وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار

المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك. وهو من جهة ما هو وقاية للحر والبرد

وموار للسوءة وجمال في النظر مطلوب الفعل. وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب المعين،

ولا بهذا الوقت المعين فهو نظر بالكل لا بالجزء.

المسألة الرابعة — اذا قيل في المباح انه لا حرج فيه، وذلك في احد الاطلاقين المذكورين، فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك. لوجه:

احدها انا انما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة. فالقسم المطلوب الفعل بالكل هو الذى جاء فيه التخيير بين الفعل والترك كقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأنوا حرثكم انى شئتم. وقوله وكلا منها رغداً حيث شئتما. واذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً. والآية الأخرى في معناها فهذا تخيير حقيقة. وايضا فالامر في المطلقات اذا كان الامر للإباحة يقتضى التخيير حقيقة. كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا. فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله. كلوا من طيبات ما رزقناكم. وما اشبه ذلك. فان اطلاقه، مع انه يكون على وجه، واضح في التخيير في تلك الوجوه. الا ما قام الدليل على خروجه عن ذلك. واما القسم المطلوب الترك بالكل فلا نعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصاً بل هو مسكوت عنه. او مشار الى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح كتسمية الدنيا لعباً ولهواً في معرض النظم لمن ركن اليها. فانها مشعرة بان الله غير مخبر فيه. وجاء «واذا رأوا تجارة اولهوا انفضوا اليها» وهو الطبل او ما في معناه وقال تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث. وما تقدم من قول بعض الصحابة حدثنا يا رسول الله حين ملوا مله فانزل الله عز وجل الله نزل احسن الحديث. وفي الحديث كل لهو باطل. وما اشبه ذلك من العبارة. الى ما لا تجتمع مع التخيير في الغالب. فاذا ورد في الشرع بعض هذه الامور مقدرة او كان فيها بعض الفسحة في بعض الاوقات او بعض الاحوال فبمعنى نفى الحرج على معنى الحديث الآخر: «وما سكنت عنه فهو عفو» اى مما عفى عنه. وهذا انما يعبر به في العبارة اشعاراً بان فيه ما يعفى عنه او هو مظنة لذلك فيما تجرى به العادات. وحاصل الفرق ان الواحد صريح في رفع الائم والجناح وان كان قد يلزمه الاذن في الفعل والترك ان قيل به. الا ان قصد اللفظ فيه نفى الائم خاصة. واما الاذن فمن باب ما لا يتم الواجب الا به. او من باب «الامر بالشئ هل هو نهى ضده ام لا؟» والنهى عن الشئ هل هو امر باحد اضاده ام لا؟ والآخر صريح في نفس التخيير وان كان قد يلزمه نفى الحرج عن الفعل. فقصد اللفظ فيه التخيير خاصة. واما رفع الحرج فمن تلك الابواب. والدليل عليه ان رفع الجناح قد يكون مع الواجب كقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما. وقد يكون مع مخالفة المنسوب كقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان فلو كان رفع

الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك لم يصح مع الواجب ولا مع مخالفة المندوب. وليس كذلك التخيير المصريح به فإنه لا يصح مع كون الفعل واجباً دون الترك ولا مندوباً أو بالعكس. والثاني ان لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع الى تقرير الاذن في طرفي الفعل والترك، وانهما على سواء في قصده. ورفع الحرج مسكوت عنه. واما لفظ رفع الجناح فمفهومه قصد الشرع الى رفع الحرج في الفعل ان وقع من المكلف. وبقي الاذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه فيمكن ان يكون مقصوداً له لكن بالقصد الثاني. كما في الرخص فانها راجعة الى رفع الحرج كما سيأتي بيانه ان شاء الله. فالمرح به في احدهما مسكوت عنه في الآخر وبالعكس. فلذلك اذا قال الشارع في امر واقع لا حرج فيه فلا يؤخذ منه حكم الاباحه اذ قد يكون كذلك وقد يكون مكروهاً فان المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه. فليتفق هذا في الأدلة. والوجه الثالث مما يدل على ان ما لا حرج فيه غير مخبر فيه على الاطلاق ان التخيير فيه لما كان هو الغادم لمطلوب الفعل صار خارجاً عن محض اتباع الهوى بل اتباع الهوى فيه مقيد وتابع بالقصد الثاني فصار الداخل فيه داخلياً تحت الطلب بالكل. فلم يقع التخيير فيه الا من حيث الجزء. ولما كان مطلوباً بالكل وقع تحت الخارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه. وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليات والقصد اليها في التكليف. فالجزء الذي لا يخبره ليس بقادح في مقتضاه ولا هو مضاد له بل هو موكد له. فاتباع الهوى في التخيير فيه تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكل. فلا ضرر في اتباع الهوى هنا. لانه اتباع لقصد الشارع ابتداء وانما اتباع الهوى فيه خادم له. واما قسم ما لا حرج فيه فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المندوم. الا ترى انه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة. لكنه، لفلته وعدم دوامه ومشاركته للخادم للمطلوب الفعل بالعرض حسبما هو مذكور في موضعه، لم يحفل به. فدخل تحت المرفوع الحرج. اذ الجزئي منه لا يخرم اصلاً مطلوباً. وان كان فتحاً لبابه في الجملة فهو غير موثق من حيث هو جزئي حتى يجتمع مع غيره من جنسه والاجتماع مقو. ومن هنالك يلتزم الكلي المنهى عنه وهو المضاد للمطلوب فعله. واذا ثبت انه كاتباع الهوى - من غير دخول تحت كلى امر اقتضت الضوابط الشرعية ان لا يكون مخبراً فيه - فتصريح بما تقدم في قاعدة اتباع الهوى وانه مضاد للشريعة.

المسألة الخامسة - ان المباح انما يوصف بكونه مباحاً اذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط. فان خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر. والدليل على ذلك ان المباح كما تقدم

هو ما خير فيه بين الفعل والترك بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع أقدام ولا احجام. فهو اذاً من هذا الوجه لا يترتب عليه امر ضرورى فى الفعل او فى الترك ولا حاجى ولا تكمىلى من حيث هو جزئى. فهو راجع الى نيل حظ عاجل خاصة. وكذلك المباح، الذى يقال لا حرج فيه، اولى ان يكون راجعاً الى الحظ. وايضاً فالامر والنهى راجعان الى حفظ ما هو ضرورى او حاجى او تكمىلى. وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصده اليه. فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظ وقضاء وطر.

فان قيل فما الدليل على انحصار الامر فى المباح فى حظ المكلف لا فى غير ذلك، وان الامر والنهى راجعان الى حق الله لا الى حظ المكلف. ولعل بعض المباحات يصح فيه ان لا يؤخذ من جهة الحظ كما صح فى بعض المأمورات والمنهيات ان تؤخذ من جهة الحظ. فالجواب ان القاعدة المقررة ان الشرائع انما جىء بها لمصالح العباد. فالامر والنهى والتخيير جميعاً راجعة الى حظ المكلف ومصالحه. لان الله غنى عن الحظوظ منزّه عن الاغراض. غير ان الحظ على ضربين: احدهما داخل تحت الطلب. فليعبد اخذه من جهة الطلب. فلا يكون ساعياً فى حظه وهو مع ذلك لا يفوته حظه. لكنه آخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه. وهذا معنى كونه بريئاً من الحظ. وقد يأخذه من حيث الحظ الا انه لما كان داخلياً تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه تابعاً للطلب. فلحق بها قبله فى التجرد عن الحظ وسمى باسمه. وهذا مقرر فى موضعه من هذا الكتاب. وبالله التوفيق.

والثانى غير داخل تحت الطلب فلا يكون آخذاً له الا من جهة ارادته واختياره. لان الطلب مرفوع عنه بالفرض. فهو قد أخذه اذاً من جهة حظه. فلهذا يقال فى المباح انه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الدينوى خاصة.

المسألة السادسة — الاحكام الخمسة انما تتعلق بالافعال والتروك بالمقاصد فاذا

عريت عن المقاصد لم تتعلق بها. والدليل على ذلك امور:

احدها ما ثبت من ان الاعمال بالنيات وهو اصل متفق عليه فى الجملة. والادلة عليه لا تنصر عن مبلغ القطع. ومعناه ان مجرد الاعمال، من حيث هى محسوسة فقط، غير معتبرة شرعاً على حال. الا ما قام الدليل على اعتباره فى باب خطاب الوضع خاصة. اما فى غير ذلك فالقاعدة مستمرة. واذا لم تكن معتبرة حتى تنترن بها المقاصد كان مجردها فى الشرع بمثابة حركات العجاوات والجمادات. والاحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سماعاً. فكذلك ما كان مثلاً.

والثاني ما ثبت: من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغشى عليه، وإنها لا حكم لها في الشرع بان يقال فيها جاوز أو ممنوع أو واجب أو غير ذلك. كما لا اعتبار بها من البهائم. وفي القرآن وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم. وقال ربنا لا تواخذنا إن نسينا أو أخطأنا قال قد فعلت. وفي معناه روى الحديث رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. وإن لم يصح سنداً في معناه متفق على صحته. وفي الحديث أيضاً رفع القلم عن ثلاث. فذكر الصبي حتى يحتلم، والمغشى عليه حتى يغيق، فجميع هؤلاء لا قصد لهم. وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم.

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

فإن قبل هذا في الطلب. وأما المباح فلا تكليف فيه. قبل متى صح تعلق التخيير صح تعلق الطلب. وذلك يستلزم قصد المختيار. وقد فرضناه غير قاصد. هذا خلق. ولا يعترض هذا بتعلق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين. وغير ذلك. لأن هذا من قبيل خطاب الوضع. وكلامنا في خطاب التكليف. ولا بالسكران لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فإنه قد أجيب عنه في أصول الفقه. ولأنه في عقوده وبيوعه ومعجوره عليه لحق نفسه كما حجر على الصبي والمجنون. وفي سواهما لما أدخل السكر على نفسه كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفية فعمل بنقيض المقصود. أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة فصار استعماله له تسبباً في تلك المفاسد فيؤاخذ الشرع بها وإن لم يقصد لها كما وقعت موازنة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً. وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإبلاج المعرم. ونظائر ذلك كثيرة. فالأصل صحيح والاعتراض عليه غير وارد.

المسألة السابعة — المنسوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب. لأنه إما مقدمة له أو تكميل له أو تذكر به. كان من جنس الواجب أولاً. فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها. والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلى، والسواك، واخذ الزينة وغير ذلك مع الصلاة. وكتعجيل الإفطار وتأخير السجود وكفى اللسان عما لا يعنى مع الصيام. وما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل. وقلما يشذ عنه منسوب يكون مندوباً بالكل والجزء. ويحتمل هذا المعنى تقريراً ولكن ما تقدم مفعول عنه يجوز الله.

فصل. — المكروه اذا اعتبرته كذلك مع الممنوع كان كالمندوب مع الواجب. وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو اعظمها. ومنه ما يكون وسيلة وخادماً للمقصود. كطهارة الحدث وستر العورة واستقبال القبلة والاذان للتعريف بالاوقات واطهار شعائر الاسلام مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب يكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل. وكذلك بعض المنوعات منه ما يكون مقصوداً. ومنه ما يكون وسيلة له كالواجب حرفاً مجزئاً. فتأمل ذلك.

المسألة الثامنة — ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات او المندوبات فأيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً ولا عتب ولا ذم. وانما العتب والذم في اخراجه عن وقته. سواء علينا اكان وقته مضيقاً او موسعاً. لامرين:

احدهما ان حد الوقت اما ان يكون لمعنى قصده الشارع اولغير معنى. وباطل ان يكون لغير معنى. فلم يبق الا ان يكون لمعنى. وذلك المعنى هو ان يوقع الفعل فيه. فاذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت. وهو يقتضى قطعاً موافقة الامر في ذلك الفعل الواقع فيه. فلو كان فيه عتب او ذم للزم ان يكون لمخالفة قصد الشارع في ايقاعه في ذلك الوقت الذى وقع فيه العتب بسببه. وقد فرضناه موافقاً. هذا خلف.

والثانى انه لو كان كذلك للزم ان يكون الجزء من الوقت الذى وقع فيه العتب ليس من الوقت المعين لانا قد فرضنا الوقت المعين مخيراً في اجزائه ان كان موسعاً. والعتب مع التخيير متنافيان فلا بد ان يكون خارجاً عنه. وقد فرضناه جزءاً من اجزائه. هذا خلف محال. وظهور هذا المعنى غير محتاج الى دليل.

فان قيل قد ثبت اصل طلب المسارعة الى الخيرات والمسابقة اليها وهو اصل قطعى. وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ولا ببعض الاحوال دون بعض واذا كان السبق الى الخيرات مطلوباً بلا بد فالمتصر عنه معدود في المتصرين والمفرطين. ولا شك ان من كان هكذا فالعتب لا حق به في تفريطه وتقصيره. فكيف يقال لا عتب عليه. ويدل على تحقيق هذا ما روى عن ابي بكر الصديق رضى الله عنه انه لما سمع قول النبى صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله قال رضوان الله احب الينا من عفوه فان رضوانه للمحسنين وعفوه عن المتصرين. وفي مذهب مالك ما يدل على هذا ايضاً. فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل لسنه صلى بهم فيسفر بصلاة الصبح قال صلى الرجل وحده في

اول الوقت احب الى من ان يصلى بعد الاسفار في جماعة. فقدم كما ترى حكم المسابقة ولم يعتبر الجماعة التي هي سنة بعد من تركها مقصراً فالولى ان بعد من ترك المسابقة مقصراً. وجاء عنه ايضاً فيمن افطر في رمضان لسفر او مرض ثم قدم او صح في غير شعبان من شهور القضاء فلم يصمه حتى مات فعليه الاطعام وجعله مفراً كمن صح او قدم في شعبان فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني. مع ان القضاء ليس على الفور عنده. قال اللحى جعله مترقياً ليس على الفور ولا على التراخي فان قضى في شعبان مع القدرة عليه قبل شعبان فلا اطعام لانه غير مفراً وان مات قبل شعبان فمفرط وعليه الاطعام. نحو قول الشافعية في الحج انه على التراخي فان مات قبل الاداء كان آثماً فهذا ايضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الاصل المذكور فانت ترى اوقاناً معينة شرعاً اما بالنص واما بالاجتهاد ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً بل آثماً في بعضها وذلك مضاد لما تقدم.

فالجواب ان اصل المسابقة الى الخبرات لا ينكر. غير ان ما عين له وقت معين من الزمان هل يقال ان ايقاعه في وقته المعين له مسابقة فيكون الاصل المذكور شاملاً له. ام يقال ليس شاملاً له. والاول هو الجارى على مقتضى الدليل. فيكون قوله عليه السلام حين سئل عن افضل الاعمال فقال الصلاة لاول وقتها يريد به وقت الاختيار مطلقاً. ويشير اليه انه عليه السلام حين علم الاعرابى الاوقات صلى في اوائل الاوقات واواخرها وحد ذلك حداً لا يتجاوز ولم ينبه فيه على تقصير. وانما نبه على التقصير والتفريط بالنسبة الى ما بعد ذلك من اوقات الضرورات اذا صلى فيها من لا ضرورة له. اذ قال تلك صلاة المنافقين الحديث. فبين ان وقت التفريط هو الوقت الذى تكون الشمس فيه بين قرنى الشيطان. فانما ينبغى ان يخرج عن وصف المسابقة والمصارعة من خرج عن الايقاع في ذلك الوقت المحدود. وعند ذلك يسمى مفراً ومقصراً وآثماً ايضاً عند بعض الناس. وكذلك الواجبات الفورية. واما المقيدة بوقت العمر فانها لما قيد آخرها بامر مجهول كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في اول ازمنة الامكان. فان العاقبة مغيبة فاذا عاش المكلف ما في مثله يؤدى ذلك المطلوب. فلم يفعل مع سقوط الاعذار عد، ولا بد، مفراً. واثمه الشافعي لان المبادرة هي المطلوب لا انه على التحقيق مخير بين اول الوقت وآخره فان آخره غير معلوم. وانما المعلوم منه ما في اليد الآن. فليست هذه المسألة من اصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض. وايضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة الى الوقت المعين لكن بحيث

لا يعد المؤخر عن اول الوقت الموسع مقصراً والا لم يكن الوقت على حكم التوسع. وهذا كما في الواجب المخير في خصال الكفارة فان للمكلف الاختيار في الاشياء المخيرة فيها وان كان الاجر فيها يتفاوت فيكون بعضها اكثر اجراً من بعض. وكما يقول بذلك في الاطعام في كفارة رمضان مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به وكذلك العتق في كفارة الظهار او القتل او غيرها هو مخير في اى الرقاب شاء مع ان الافضل اعلاها ثمناً وانفسها عند اهلها. ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه ولا يعد مختار غير الاعلى مقصراً ولا مفرطاً. وكذلك مختار الكسوة او الاطعام في كفارة اليمين. وما اشبه ذلك من المطلقات التى ليس للشارع قصد في تعيين بعض افرادها مع حصول الفضل في الاعلى منها. وكما ان الحج ماشياً افضل ولا يعد الحاج راكباً مفرطاً ولا مقصراً. وكثرة الخطا الى المساجد افضل من قلتها؛ ولا يعد من كان جوار المسجد بقلة خطاه له مقصراً. بل المقصر هو الذى قصر عما حد له وخرج عن مقتضى الامر المتوجه عليه. وليس في مسألتنا ذلك. واما حديث ابي بكر رضى الله عنه فلم يصح. وان فرضنا صحته فهو معارض بالاصل القطعى. وان سلم فمحمول على التقصير عن جميع الوقت المختار. وان سلم فاطلق لفظ التقصير على ترك الاولى من المسارعة الى تضعيف الاجور. لا ان المؤخر مخالف لمقتضى الامر. واما مسائل مالك فاعل استحبابه لتقديم الصلاة وترك الجماعة مراعاة للقول بان للصبح وقت ضرورة وكان الامام قد اقر اليه. وما ذكر في اطعام التفريط في قضاء رمضان بناءً على القول بالفور في القضاء فلا يتعين فيها ما ذكر في السؤال. فلا اعتراض بذلك. وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة: — الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين، كانت من حقوق الله كالصلاة والصيام والحج او من حقوق الادميين كالديون والتنفقات والنصيحة واصلاح ذات البين وما اشبه ذلك. احدهما حقوق محدودة شرعاً والآخر حقوق غير محدودة. فاما المحدودة المقدرة فلازمة للذمة المكلف مترتبة عليه ديناً حتى يخرج عنها. كاثمان المشتريات وقيم المتلفات ومقادير الزكوات وفرائض الصلوات، وما اشبه ذلك. فلا اشكال في ان مثل هذا مترتب في ذمته ديناً عليه. والدليل على ذلك - التحديد والتقدير فانه مشعر بالتصدي الى اداء ذلك البعین فاذا لم يؤده فالحطاب باق عليه ولا يسقط عنه الا بدليل. واما غير المحدودة فلازمة له وهو مطلوب بها غير انها لا تترتب في ذمته. لامور:

احدها انها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة اذ المجهول لا يترتب في الذمة

ولا يعقل نسبته اليها فلا يصح ان يترتب ديناً. وبهذا استدللنا على عدم الترتب لان هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكليف باداء ما لا يعرف له مقدار تكليف بمقتضى الوقوع. وهو ممتنع سمعاً. ومثاله الصدقات المطلقة، وسد الخلات، ودفع حاجات المحتاجين، واغاثة الملهوفين وانقاذ الغرقى، والجهاد، والامر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ويدخل تحته سائر فروض الكفايات. فاذا قال الشارع اطعموا الفانق والمعتز او قال اكسروا العارى وانفقوا فى سبيل الله فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة فى كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار. فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج اليه فيها بالنظر لا بالنص. فاذا تعين جاع فهو مأمور باطعام وسد خلته بمقتضى ذلك الاطلاق. فان اطعمه ما لا يرفع عنه الجوع فالطلب باق عليه ما لا يفعل من ذلك ما هو كافى ورافع للحاجة التى من اجلها امر ابتداءً. والذى هو كافى يختلف باختلاف الساعات والحالات فى ذلك المعين فقد يكون فى الوقت غير مفرط الجوع فيحتاج الى مقدار من الطعام فاذا تركه حتى افراط عليه احتاج الى اكثر منه وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً. فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الاحوال والازمان لم يستقر للترتيب فى الذمة امر معلوم يطلب البتة. وهذا معنى كونه مجهولاً فلا يكون معلوماً الا فى الوقت الحاضر بحسب النظر لا بمقتضى النص. فاذا زال الوقت الحاضر صار فى الثانى مكلف بشئ آخر لا بالاول او سقط عنه التكليف اذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة.

والثانى انه لو ترتب فى ذمته امر لخرج الى ما لا يعقل. لانه فى كل وقت من اوقات حاجة المحتاج مكلف بسدها فاذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم مثلاً ثم لم يفعل فترتب فى ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله او اشد فاما ان يقال انه مكلف ايضاً بسدها او لا والثانى باطل. اذ ليس هذا الثانى باولى بالسقوط من الاول. ولانه انما كلف لاجل سد الحاجة فيرتفع التكليف والحالة باقية هذا محال. فلا بد ان يترتب فى الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت وحينئذ يترتب فى ذمته فى حق واحد قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية وهذا غير معقول فى الشرع.

والثالث ان هذا الواجب اما ان يكون عيناً او كفاية. وعلى كل تقدير يلزم اذا لم يتم به احد ان يترتب اما فى ذمة واحد غير معين وهو باطل لا يعقل واما فى ذم جميع الخلق مقسماً. فكذلك للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد. او غير مقسماً فيلزم فيما قيمة درهم ان يترتب فى ذم مائة الف رجل مائة الف درهم وهو باطل كما تقدم.

والرابع لو ترتب في ذمته لكان عبثاً ولا عبث في التشريع. فانه اذا كان المقصود دفع الحاجة فعمران الذمة ينافي هذا المقصد اذ المقصود ازالته هذا العارض لا غرم قيمة العارض فاذا كان الحكم بشغل الذمة منافياً لسبب الوجوب كان عبثاً غير صحيح لا يقال انه لازم في الزكاة المفروضة واشباهاها اذ المقصود بها سد الخلات وهي ترتب في الذمة. لانا نقول نسلم ان المقصود ما ذكرت ولكن الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة. الا ترى انها تؤدي اتفاقاً وان لم تظهر عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة اوهية فللشرع قصد في تضمين المثل او القيمة فيها. بخلاف ما نحن فيه. فان الحاجة فيه متعينة فلا بد من ازالتها. ولذلك لا يتعين لها مال زكاة من غيره بل باى مال ارتفعت حصل المطلوب. فالمال غير مطلوب لنفسه فيها. فلوارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب. والزكاة ونحوها لا بد من بدلها وان كان محلها غير مضطر اليها في الوقت. ولذلك عينت. وعلى هذا الترتيب في بدل المال للحاجة يجرى حكم سائر انواع هذا القسم.

فان قيل لو كان الجهل مانعاً من الترتب في الذمة لكان مانعاً من اصل التكليف ايضاً لان العلم بالمكلف به شرط في التكليف اذ التكليف بالمجهول تكليف بها لا يطاق فلو قيل لاحد انفق مقدراً تعرفه اوصل صلوات لا تدري كم هي او انصح من لا تدريه او لا تميزه وما اشبه ذلك لكان تكليفاً بما لا يطاق اذ لا يمكن العلم بالمكلف به ابداً الا بوحى واذا علم بالوحى صار معلوماً لا مجهولاً والتكليف بالمعلوم صحيح. هذا خلف. فالجواب ان الجهل المانع من اصل التكليف هو المتعلق بمعين عند الشارع كما لو قال اعتق رقبة وهو يريد الرقبة الفلانية من غير بيان فهذا هو الممتنع. اما ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف فالتكليف به صحيح. كما صح في التعبير بين الحاصل في الكفارة اذ ليس للشارع قصد في احدى الحاصل دون ما بقى. فكذلك هنا فان ما هو مقصود الشارع سد الخلات على الجملة. فما لم تتعين خلة فلا طلب. فاذا تعينت وقع الطلب. هذا هو المراد هنا. وهو ممكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره. وهنا ضرب ثالث آخذ بشبهه من الطرفين الاولين فلم يتمحض لاحدهما هو محل اجتهاد: كالنفقة على الاقارب والزوجات ولاجل ما فيه من الشبه بالضربين اختلف الناس فيه هل له ترتب في الذمة ام لا. فاذا ترتب فقد بسقط بالاعسار. فالضرب الاول لاحق بضروريات الدين. ولذلك محض بالتقدير والتعيين. والثاني لاحق بقاعدة التحسين والتزبين. ولذلك وكل الى اجتهاد المكلفين. والثالث اخذ من الطرفين بسبب متين فلا بد فيه من النظر في كل واقعة على التعيين. والله اعلم.

فصل — وربما انضبط الضربان الأولان بطلب العين والكفاية. فان حاصل الاول انه طلب مقدر على كل عين من اعيان المكلفين. وحاصل الثاني اقامة الاود العارض في الدين واهله. الا ان هذا الثاني قد يدخل فيه ما يظن انه طلب عين. ولكنه لا يصير طلباً متحتماً في الغالب الا عند كونه كفاية كالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى. واما اذا لم ينحتم فهو مندوب. وفروض الكفايات مندوبات على الاعيان. فتأمل هذا الموضع. واما الضرب الثالث فتأخذ شبهاً من الطرفين ايضاً. فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء. والله اعلم.

المسألة العاشرة: — يصح ان يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بانه واحد من الخمسة المذكورة هكذا على الجملة. ومن الدليل على ذلك اوجه: احدها ما تقدم من ان الاحكام الخمسة انما تتعلق بافعال المكلفين مع القصد الى الفعل. واما دون ذلك فلا. واذا لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه ممن شأنه ان يتعلق به فهو معنى العفو المتكلم فيه اى لا مواخذة به.

والثاني ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال «ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها. ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها. وحد حدوداً فلا تعتدوها. وعفا عن اشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبعثوا عنها». وقال ابن عباس ما رأيت قوماً خيراً من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض صلى الله عليه وسلم كلها في القرآن يسألونك عن المحيض. يسألونك عن البتامة. يسألونك عن الشهر الحرام. ما كانوا يسألون الا عما ينفعهم. يعنى ان هذا كان الغالب عليهم. وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه. وكان يسأل عن الشئ لم يحرم فيقول عفو وقيل له ما تقول في اموال اهل النعمة فقال العفو يعنى لا تؤخذ منهم زكاة. وقال عبيد بن عمير احل الله حلالاً وحرم حراماً فما حل فهو حلال وما حرم فهو حرام. وما سكنت عنه فهو عفو.

والثالث ما يدل على هذا المعنى في الجملة: كقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم الآية فانه موضع اجتهاد في الاذن عند عدم النص. وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطا في الاجتهاد حسبما بسطه الاصوليون. ومنه قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم. وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم

بناء على حكم البراءة الأصلية اذ هي راجعة الى هذا المعنى. ومعناها ان الافعال معها معفو عنها. وقد قال صلى الله عليه وسلم ان اعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شئ لم يحرم عليهم فحرم عليهم من اجل مسألته. وقال ذروني ما تركتكم فانما هلك من قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم. ما نهيتكم عنه فانتهوا. وما امرتكم به فاتوا منه ما استطعتم. وقرأ عليه السلام قوله تعالى والله على الناس حج البيت الآية. فقال رجل يا رسول الله اكل عام؟ فاعرض. ثم قال يا رسول الله اكل عام؟ فاعرض. ثم قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لو قتلنا لوجبت. ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم. فذروني ما تركتكم. ثم ذكر معنى ما تقدم. وفي مثل هذا نزلت يا ايها الذين آمنوا لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم. الآية. ثم قال عفا الله عنها اى عن تلك الاشياء فهى اذاً عفو. وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وقام يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب فذكر الساعة وذكر قبلها اموراً عظيماً ثم قال من احب ان يسأل عن شئ فليسأل عنه فوالله لا تسألوني عن شئ الا اخبرتكم به ما دمت في مقامى هذا. قال انس فاكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك واكثر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقول سلوني فقام عبد الله بن حذافة السهمي فقال من ابي قال ابوك حذافة. فلما اكثر ان يقول سلوني برك عمر بن الخطاب على ركبتيه فقال يا رسول الله رضينا بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد نبياً. قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك. فنزلت الآية. وقال اولاً والذي نفسي بيده لقد عرضت على الجنة والنار آتفا في عرض هذا الحائط وانا اصى فلم ار كاليوم في الخير والشر وظاهر من هذا المساق ان قوله سلوني في معرض الغضب تنكيل بهم في السؤال حتى يروا عاقبة السؤال. ولاجل ذلك جاء قوله تعالى ان تبد لكم تسؤكم. وقد ظهر من هذه الجملة ما يعنى عنه. وهو ما نهى عن السؤال عنه. فكون الحج لله هو مقتضى الآية. كما ان كونه للعام الحاضر تقتضيه ايضاً. فلما سكت عن التكرار كان الذى ينبغى الحمل على اخف محتملاته وان فرض ان الاحتمال الآخر مراد فهو مما يعنى عنه ومثل هذا قصة اصحاب البقرة لما شددوا بالسؤال وكانوا متمكنين من ذبح اى بقرة شاءوا شدد عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون فهذا كله واضح في ان من افعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه. ويلزم من ذلك ان يكون معفواً عنه. فقد ثبت ان مرتبة العفو ثابتة. وانها ليست من الاحكام الخمسة.

فصل. — ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة: منها ما يكون متفقاً عليه ومنها ما يختلف فيه:

فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المواخذة به. فكل فعل صدر عن غافل أو ناس أو مخطئ فهو مما عفى عنه. وسواء علينا افرضا تلك الافعال مأموراً بها أو منهيّاً عنها أم لا. لأنها ان لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيراً فيها فقد رجعت الى قسم ما لا حكم له في الشرع. وهو معنى العفو. وان تعلق بها الامر والنهي فمن شرط المواخذة به ذكر الامر والنهي والقدرة على الامثال. وذلك في المخطيء والناس والغافل محال. ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض واشباه ذلك.

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع الى الاول. وقد جاء في القرآن عفا الله عنك لم اذنت لهم وقال لولا كتاب من الله سبق الآية.

ومنها الاكراه كان مما يتفق عليه او مما يختلف فيه اذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو كان الامر والنهي باقيين عليه اولاً. فان حاصل ذلك ان تركه لما ترك ونعله لما فعل لا حرج عليه فيه.

ومنها الرخص كلها على اختلافها فان النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ورفع الحرج وحصول المغفرة. ولا فرق في ذلك بين ان تكون الرخصة مباحة او مطلوبة. لأنها ان كانت مباحة فلا اشكال وان كانت مطلوبة فبإلزامها العفو عن نقض المطلوب. فكل المينة اذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقبضه وهو الترك معفواً عنه والا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما. وهو محال ومرفوع عن الامة.

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع فاذا ترجح احد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو لانه ان لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح فيؤدي الى رفع اصله. وهو ثابت بالاجماع. ولانه يؤدي الى الخطاب بالنقيضين وهو باطل. وسواء علينا قلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وانه في حكم الثابت ام قلنا انه في حكم العدم. لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه او على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الامر منسوخ او غير صحيح. لان الحجة لم تقم عليه بعد. اذ لا بد من بلوغ الدليل اليه وعلمه به. وحينئذ تحصل المواخذة به. والا لزم تكليف ما لا يطاق.

ومنها الترجيح بين الخطابين عند تزامهما ولم يمكن الجمع بينهما لا بد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر حتى يحصل المقدم. لانه الممكن في التكليف بهما. والا لزم تكليف ما لا يطاق. وهو مرفوع شرعا.

ومنها ما سكت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه. وما تقدم من الامثلة في الادلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به. والله اعلم.



فصل. — ولما منع مرتبة العفو ان يستدل عليه باوجه: احدها ان افعال المكلفين من حيث هم مكلفون اما ان تكون بجملة داخلية تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء او التخيير اولا تكون بجملة داخلية. فان كانت بجملة داخلية فلا زائد على الاحكام الخمسة. وهو المطلوب. وان لم تكن داخلية بجملة لزم ان يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت او حالة ما. اكن ذلك باطل. لانا فرضناه مكلفاً فلا يصح خروجه. فلا زائد على الاحكام الخمسة. والثاني ان هذا الزائد اما ان يكون حكماً شرعياً اولا. فان لم يكن حكماً شرعياً فلا اعتبار به. والذي يدل على انه ليس حكماً شرعياً انه مسمى بالعفو. والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لامر او نهى. وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه. فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الاحكام. وايضاً فان العفو انما هو حكم اخروي لا دنيوي. وكلامنا في الاحكام المتوجهة في الدنيا. واما ان كان العفو حكماً شرعياً فاما من خطاب التكليف او من خطاب الوضع. وانواع خطاب التكليف محصورة في الخمسة. وانواع خطاب الوضع محصورة ايضا في الخمسة التي ذكرها الاصوليون. وهذا ليس منها. فكان لغوا. والثالث ان هذا الزائد ان كان راجعاً الى المسألة الاصولية وهي ان يقال هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله ام لا؟ فالمسألة مختلفة فيها. فليس اثباتها اولى من نفيها الا بدليل. والادلة فيها متعارضة. فلا يصح اثباتها الا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه. وايضا ان كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالادلة المذكورة في كتب الاصول. وان لم تكن راجعة الى تلك المسألة فليست بمفهومة. وما تقدم من الادلة على اثبات مرتبة العفو لا دليل فيه. فالادلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الاحكام الخمسة لامكان الجمع بينهما. ولان العفو اخروي. وايضاً فان سلم للعفو ثبوت ففى زمانه عليه السلام لا في غيره. ولا مكان تأويل تلك الظواهر. وما ذكر من انواعه داخلية ايضا تحت الخمسة فان العفو فيها راجع الى رفع

حكم الخطأ والنسيان والاكراه والخرج وذلك يقتضى اما الجواز بمعنى الاباحة واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبب العقاب وذلك يقتضى اثبات الامر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وان يكون امراً زائداً على الخمسة. وفي هذا المجال اجاث اخر



فصل. — وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو ان قبل به نظر: فان الاقتصار

به على محال النصوص نزعة ظاهرية، والانحلال في اعتبار ذلك على الاطلاق خرق لا يرقع، والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم ياباه المعقول والمنقول. فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تبين بحول الله.

والقول في ذلك انه ينحصر في ثلاثة انواع: احدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه وان قوى معارضه. والثاني الخروج عن مقتضاه عن غير قصد او عن قصد لكن بالتأويل. والثالث العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً.

فاما الاول فيدخل تحته العمل بالعزيمة وان توجه حكم الرخصة ظاهراً فان العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم او الاطلاق كان الواقف معها وانفاً مع دليل، مثله معتمد على الجملة. وكذلك العمل بالرخصة وان توجه حكم العزيمة فان الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج. كما ان العزيمة راجعة الى اصل التكليف. وكلاهما اصل كلّي فالرجوع الى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد. لكن لما كان اصل رفع الحرج وارداً على اصل التكليف ورود المكمل ترجح جانب اصل العزيمة بوجه ما غير انه لا يخرم اصل الرجوع. لان بذلك المكمل قيام اصل التكليف. وقد اعتبر في مذهب مالك هذا: ففيه ان سافر في رمضان اقل من اربعة برد فظن ان الفطر مباح به فافطر فلا كفارة عليه. وكذلك من افطر فيه بتأويل وان كان اصله غير علمي. بل هذا جار في كل متأول: كشارب المسكر ظاناً انه غير مسكر، وقاتل المسلم ظاناً انه حربي، وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له، والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر. واشباه ذلك. ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده. وقد خرج ابو داود عن ابن مسعود رضى الله عنه انه 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 بن مسعود. فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان قصد غيره مسارعة الى امتثال اوامره. وسمع عبد الله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فهربه النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال له النبي صلى الله عليه وسلم زادك الله طاعة. وظاهر هذه القصة انه لم يقصد بالامر بالجلوس. ولكنه لما سمع ذلك سارع الى امثاله. ولذلك سأل النبي صلى الله عليه وسلم حين رآه جالسا في غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام لا يصل احد العصر الا في بنى قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى تأتيناها، وقال بعضهم بل نصلى ولم يُرَدِّ منا ذلك. فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين. ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضى من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأ ما لم يكن قد اخطأ نصاً او اجماعاً او بعض الفواطم. وكذلك الترجيح بين الدليلين. فانه وقوف مع احدهما واهمال للآخر. فاذا فرض مهملًا للراجح فذلك لاجل وقوفه مع المرجوح. وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله. وكذلك العمل بدليل منسوخ او غير صحيح فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة. فهذه وامثالها 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 امر او نهى او تخيير عمل على وفقه فلا عتب ينوهم فيه ولا مواخذة تلزمه بعكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه. وانما قيل وان قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل من النوع الذى يليه على اثر هذا فانه ترك الدليل وان كان اعملاً لدليل ايضاً. فاعماله من حيث هو اقوى عند الناظر او في نفس الامر كاعمال الدليل غير المعارض. فلا عفو فيه. واما النوع الثانى وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد او عن قصد لكن بالتأويل فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد اباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه او كراهيته، او يتركه معتقداً اباحته اذ لم يبلغه دليل وجوبه او ندبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الخمر محرمة فيشربها، او لا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه، وكما اتفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء المختاتين. ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين. وقد روى عن مالك انه كان لا يرى تغليل اصابع الرجلين في الوضوء ويراه من التعسف حتى بلغه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلل فرج الى القول به. وكما اتفق لابي يوسف مع مالك في المد والمصاع حتى رجع الى القول بذلك. ومن ذلك العمل على المخالفة خطأ او نسياناً. ومما يروى من الحديث رفع عن امي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان صح فذلك.

والأفالمعنى متفق عليه. ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان، في أنه عن غير قصد وإن وجد
 القصد، الإكراه المضمن في الحديث. وأبين من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيئات. فإنه
 ثبت في الشرع إقالتهم في الزلات وإن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم. جاء في الحديث إقبلوا
 ذوى الهيئات عثراتهم. وفي حديث آخر تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح. وروى
 العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم. فإنه قضى به في رجل من آل عمر
 أبى الخطاب شج رجلاً وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيئات. وفي خبر آخر عن عبد
 العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال استأدى على مولى لى جرحته
 يقال له سلام البربرى الى ابن حزم فاتانى فقال جرحته؟ قلت نعم. قال سمعت خالتي
 عمرة تقول قالت عائشة قال رسول صلى الله عليه وسلم «إقبلوا ذوى الهيئات عثراتهم»
 فخلى سبيله ولم يعاقبه. وهذا أيضاً من شئون رب العزة سبحانه: فإنه قال ويجزى الذين
 أحسنوا بالحسنى. الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللثم. الآية. لكنها أحكام
 أخروية. وكلامنا في الأحكام الدنيوية. ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات فإن
 الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحد ومع ذلك فإذا عارضه شبهة وإن ضعفت غلب
 حكمها ودخل صاحبها في حكم العفو. وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل.
 وهو من هذا النوع أيضاً. ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث
 في تفسير قوله تعالى ليس على الذين آمنوا ووصلوا الصالحات جناح فيما طعموا. الآية. عن
 قدامة بن مطعون حين قال لعمر بن الخطاب إن كنت شربتها فليس لك أن تجلدى قال
 عمر ولم؟ قال لأن الله يقول ليس على الذين آمنوا ووصلوا الصالحات جناح فيما طعموا.
 الآية. فقال عمر إنك أخطأت التأويل يا قدامة: إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله. قال
 القاضي إسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لأنه كان ممن اتقى وآمن
 وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل. بخلاف من استعملها كما في حديث على رضى الله عنه.
 ولم يأت في حديث قدامة أنه حد. ومما وقع في المذهب في المستحاضة ترك الصلاة زماناً
 جاهلة بالعمل أنه لا قضاء عليها فيما تركت. قال في مختصر ما ليس في المختصر أو طال بالمستحاضة
 والنفساء الدم فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهراً لم تقضيا ما مضى إذا تأولنا
 في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم. وقيل في المستحاضة إذا تركت بعد أيام إقراءها
 يسيراً أعادته. وإن كان كثيراً فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفي سماع أبى زيد عن مالك

انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الايام. واستحب ابن القاسم لها القضاء فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل. فجعلوه من قبيل العفو. ومن ذلك ايضا المسافرين يقدم قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له. او 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 معنى العفو.

واما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر: فان خلو بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه. فاما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر. وهو مقتضى الحديث وما سكنت عنه فهو عفو. واشباهه مما تقدم. واما على القول الاخر فيشكل الحديث اذ ليس ثم مسكوت عنه بعالم. بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص. والقياس من جملة الادلة الشرعية. فلا نازلة الا ولها في الشريعة محل حكم. فاتفق المسكوت عنه اذاً. ويمكن ان يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستفصال مع وجود مظنته والى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع، والى السكوت عن اعمال اخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام. فالاول كما في قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم. فان هذا العموم يتناول بظاهره ما دمجوا لاعدادهم وكنائسهم. واذا نظر الى المعنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافي احكام الاسلام فكان للنظر هنا مجال. ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كله قد علم الله ما يقولون واحل ذبائحهم. يريد، والله اعلم، ان الآية يخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافي وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فاحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافة. والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام «وعفا عن اشيء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبخثوا عنها» وحديث الحج ايضا مثل هذا حين قال احبنا هذا لعامنا اوللابد؟ لان اعتبار اللفظ يعطى انه للابد. فكره عليه السلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله. وكذلك حديث «ان اعظم المسلمين في المسلمين جرماً». يشير الى هذا المعنى فان السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لاجل المسألة انها يأتى في الغالب من جهة ابداء وجه فيه يقتضى التحريم مع ان له اصلاً يرجع اليه في العلية وان اختلفت فروعه في انفسها او دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الاصل. ونحوه حديث ذروني ما تركتم. واشباه ذلك. والثاني كما في الاشياء التي كانت في اول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج. كالخمر فانها 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 الأضرار فيها اكبر من المنافع وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا اربت على المصلحة فالحكم للمفسدة والمفاسد ممنوعة فبان وجه المنع فيهما. غير انه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الاصل الثابت لهم بمجاري العادات. ودخل لهم تحت العفو الى ان نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى فاجتنبوه فحينئذ استقر حكم التحريم وارتفع العفو. وقد دل على ذلك قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية. فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشر بها؟ فنزلت الآية. فرفع الجناح هو معنى العفو. ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي اول الاسلام. وكذلك بيعوع الفرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح والتمر قبل بدو صلاحه. واشباه ذلك. كلها كانت مسكوتا عنها. وما سكنت 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 اشبه ذلك مما نبه العلماء عليه. والثالث كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر افعالهما الا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام: فبقرقون بين النكاح والسفاح ويطلقون، ويطوفون بالبيت اسبوعاً، ويمسحون الحجر الاسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبسون، ويقفون بعرفات، ويأتون مزدلفه، ويرمون الجمار، ويعظمون الاشهر الحرم ويحرمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم، ويقطعون السارق، ويصلبون قاطع الطريق. الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا مله ابيهم ابراهيم. فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى احكم الاسلام منه ما احكم وانسخ ما خالفه. فدخل ما كان قبل ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب. زيادة على التلقى من الاعمال المتقدمة. وقد نسخ منها ما نسخ وابقى منها ما ابقى على المعهود الاول. فقد ظهر بهذا البسط موافق العفو في الشريعة وانضبطت، والحمد لله، على اقرب ما يكون اعمالاً لادلته الدالة على ثبوته. الا انه بقي النظر في العفو هل هو حكم ام لا؟ واذا قيل حكم فهل يرجع الى خطاب التكليف ام الى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله. ولكن لما لم يكن مما ينبئ عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه. فكان الاولى تركه. والله الموافق للصواب.

المسألة الحادية عشرة: — طلب الكفاية. يقول العلماء بالاصول انه منوحيه على الجميع لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين. وما قالوه صحيح من جهة كلى الطلب. واما من جهة جزئية ففيه تفصيل. وينقسم اقساماً وربما تشعب تشعباً طويلاً. ولكن الضابط للجملة من ذلك ان الطلب وارد على البعض ولا على البعض كيف كان. ولكن على من فيه اهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً. والدليل على ذلك امور:

احدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى وما كان المومنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة. الآية. فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع. وقوله ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف. الآية. وقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم. الآية. الى آخرها. وفي القرآن من هذا النحو اشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع.

والثاني ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالامامة الكبرى او الصغرى فانها انما تنعين على من فيه اوصافها المرعية لا على كل الناس. وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب بها شرعاً باتفاق من كان اهلاً للقيام بها والغناء فيها. وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية انما يتعين القيام به على من فيه نجدة وشجاعة. وما اشبه ذلك من المخطط الشرعية. اذ لا يصح ان يطلب بها من لا يبدى فيها ولا بعيد فائده من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى المكلف ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحة المجتلية او المفسدة المستدفة. وكلاهما باطل شرعاً.

والثالث ما وقع من فتاوى العلماء وما وقع ايضاً في الشريعة من هذا المعنى. فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لابي ذر «يا ابا ذر اني اراك ضعيفاً وانى احب لك ما احب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم». وكلا الامرين من فروض الكفاية ومع ذلك فقد نهاه عنهما. فلو فرض اهمال الناس لهما لم يصح ان يقال بدخول ابي ذر في حرج الاهمال. ولا من كان مثله. وفي الحديث لا تسأل الامارة. وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب. ونهى ابو بكر رضى الله عنه بعض الناس عن الامارة فلما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وليها ابو بكر فجاءه الرجل فقال نهيتنى عن الامارة ثم ولبت فقال له وانا الآن انهاك عنها واعتذر له عن ولايته هو

بأنه لم يجد من ذلك بدءاً. وروى ان نبيماً الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى ان يقص فمعه من ذلك. وهو من مطلوبات الكفاية اعنى هذا النوع من القص الذى طلبه نعيم رضى الله عنه. وروى نحوه عن على بن ابي طالب رضى الله عنه. وعلى هذا المهيى جرى العلماء فى تقرير كثير من فروض الكفايات فقد جاء عن مالك انه سئل عن طلب العلم افرض هو؟ فقال اما على كل الناس فلا. يعنى به الزاود على الفرض العيى. وقال ايضاً اما من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب. والاخذ فى العناية بالعلم على قدر النية فيه. فقسّم كما ترى: فجعل من فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه، ومن لا جعله مندوباً اليه. وفى ذلك بيان انه ليس على كل الناس. وقال سحنون من كان اهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبها. لقوله تعالى «ولكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به. او لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه. وبالجمله فالامر فى هذا المعنى واضح. وباقى البحث فى المسألة موكول الى علم الاصول. لكن قد يصح ان يقال انه واجب على الجميع على وجه من التجوز لان القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة فهم مطلوبون بسداها على الجمله فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان اهلاً لها والباقون وان لم يقدروا عليها قادرون على اقامة القادرين فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها. ومن لا يقدر عليها مطلوب بامر آخر: وهو اقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها. فالقادر اذاً مطلوب باقامة الفرض. وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر اذ لا يتوصل الى قيام القادر الا بالاقامة من باب ما لا يتم الواجب الا به. وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف. فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

فصل. — ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجمله ليظهر وجهها وتبين صحتها بعول الله. وذلك ان الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة. الا ترى الى قول الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً. ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية. تارة بالالهام كما يلهم الطفل التمام الثانى ومعه. وتارة بالتعليم فطلب الناس بالتعليم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح وكافة ما تدرأ به المفساد. انهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية والمطالب الالهامية. لان

ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح. كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية. وفي اثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهبأ تلك التهيئة. فلا يأتى زمان التعلل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته: فترى واحداً قد تهبأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرفاسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها، وآخر للصراع والنطاح. الى سائر الامور. هذا وان كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلى فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه. فيرد التكليف عليه معلماً ومؤدباً في حالته التى هو عليها. فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه. ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات. فيراعونهم بحسبها ويراعونها الى ان تخرج في ايديهم على الصراط المستقيم ويعينونهم على القيام بها ويعرضونهم على الدوام فيها. حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط. ثم يغلى بينهم وبين اهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من اهلها اذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدركات الضرورية. فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية. فاذا فرض مثلاً واحد من الصبيان اظهر عليه حسن ادراك وجودة فهم ووفور حفظ لما يسمع، وان كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف، ميل به نحو ذلك القصد. وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصالحة التعليم. فطلب بالتعلم وادب بالاداب المشتركة بجميع العلوم ولا بد ان يمال منها الى بعض فيؤخذ به ويعان عليه. ولكن على الترتيب الذى نص عليه ربانيو العلماء. فاذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه اليه على الخصوص واحبه اكثر من غيره ترك وما احب وخص باهله. فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له من غير اهمال له ولا ترك لمراعاته. ثم ان وقف هنالك فحسن. وان طلب الاخذ في غيره او طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله. هكذا الى ان ينتهى. كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً فانه الاحق بالتقديم فانه يصرف الى تعليمها. فصار من رعيته وصاروا هم رعاة له. فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم. فان انتهض عزمه بعد الى ان صار يحذف القرآن صار من رعيته وصاروا هم رعاة له كذلك. ومثله ان طلب الحديث او التفقه في الدين الى سائر ما يتعلق بالشرعية من العلوم. وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف

الاقدام والشجاعة وتدبير الامور فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ثم يصار به الى ما هو الاولى فالاولى من صنائع التدبير: كالعرفاة او النقاية او الجندية او الهداية او الامامة او غير ذلك مما يليق به وما ظهر له فيه نجابة ونهوض. وبذلك يتربى لكل فعل، هو قرض كفاية، قوم. لانه سير أولاً في طريق مشترك فحيث وقف السافر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج اليها في الجملة. وان كان به قوة زاد في السير الى ان يصل الى اقصى الغايات في المفروضات الكفاية، وفي التي ينذر من يصل اليها كالاجتهد في الشريعة والامارة. فبذلك تستقيم احوال الدنيا واعمال الآخرة. فانت ترى: ان الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة باطلاق، ولا على البعض باطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس. بل لا يصح ان ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ويوزع في اهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه. والله اعلم واحكم.

المسألة الثانية عشرة— «ما اصله الاباحة لل حاجة او الضرورة الا انه يتجاوز به العوارض المضادة لاصل الاباحة وقوعاً وتوقعاً هل يكر على اصل الاباحة بالنقض اولاً؟» هذا محل نظر واشكال. والقول فيه انه لا يخلو اما ان يضطر الى ذلك المباح ام لا. واذا لم يضطر اليه فاما ان يلحقه بتركه حرج ام لا. فهذه اقسام ثلاثة:

احدها ان يضطر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك الاصل وعدم اعتبار ذلك العارض. لا وجه: منها ان ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على اصله من الاباحة. واذا صار واجباً لم يعارضه الا ما هو مثله في الطرف الآخر او اقوى منه. وليس فرض المسألة هكذا. فلم يبق الا ان يكون طرف الواجب اقوى. فلا بد من الرجوع اليه. وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ. والثاني ان محال الاضرار مغترة في الشرع. اعنى ان اقامة الضرورة معتبر وما يطرأ عليه من عارضات المفساد مغتفر في جنب المصلحة المجتنبية. كما اعتفرت مفساد اكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشباه ذلك في جنب الضرورة لاهياء النفس المضطربة. وكذلك النطق بكلمة الكفر او الكذب حفظاً للنفس او المال حالة الاكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع. فلا بد فيه من اعتبار العارض للمصلحة الضرورية. والثالث انا لو اعتبرنا العوارض ولم نغفرها لادى ذلك الى رفع الاباحة رأساً. وذلك غير صحيح، كما سيأتى في كتاب المقاصد: من «ان المكمل اذا عاد على الاصل

بالنقض سقط اعتباره» واعتبار العوارض هنا انها هي من ذلك الباب. فان البيع والشراء حلال في الاصل. فاذا اضطر اليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد البوانع من المكملات كاستجماع الشرائط. واذا اعتبرت ادى الى ارتفاع ما اضطر اليه. وكل مكمل عاد على اصله بالنقض فباطل. فما نحن فيه مثله.

والقسم الثاني ان لا يضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج. فالنظر يقتضى الرجوع الى اصل الاباحة وترك اعتبار الطوارئ. اذ الممنوعات قد ايجت رفعاً للحرج. كما سيأتى لابن العربي في دخول الحمام. وكما اذا كثرت المناكر في الطرق والاسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات. اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً. وما جعل عليكم في الدين من حرج. وقد ابيع الممنوع رفعاً للحرج. كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة لیس يداً بيد واباحة العرايا. وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح وعوارض مخالطة الناس. وما اشبه ذلك. وهو كثير. هذا وان ظهر ببادى الرأى الخلاف ههنا. فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم اهل علم يقتدى بهم. ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكشاف واعتبار العوارض. فقولاء انما يتوا في المسألة على احد وجهين: اما انهم شهدوا بعلم الحرج لضعفه عندهم وانه مباح معتاد في التكليف والحرج المعتاد مثله في التكليف غير مرفوع والا لزم ارتفاع جميع التكليف او اكثرها وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسمي الاحكام. واما انهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص فرأوا ان كون المباح رخصة يقتضى بر رجحان الترك مع الامكان وان لم يطرق في طريقه عارض. فما ظنك به اذا طرقت العارض. والكلام في هذا المجال ايضاً مذكور في قسم الرخص. وربما اعترضت في طريق المباح عوارض يقتضى مجموعها بر رجحان اعتبارها. ولان ما يلحق فيها من المفاسد اعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح. وان الحرج فيها اعظم منه في تركه. وهذا ايضاً مجال اجتهاد. الا انه يقال هل يوازى الحرج اللاحق بترك الاصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض ام لا؛ وهى مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهى.

المسألة الثالثة عشرة — فنقول لا يخلو ان يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا

الاصل من باب المكمل له في بابه او من باب آخر هو اصل في نفسه.

فان كان هذا الثاني فاما ان يكون واقعاً او متوقعاً فان كان متوقعاً فلا اثر 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 اثم من مفسدة ترك المباح . وقد يسكون الامر بالعكس . والنظر في هذا بابه باب
التعارض والترجيح .

وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين . بل مفسدة فقد الاصل
اعظم . والدليل على ذلك امور :

احدها ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف . وقد مر بيان ذلك في موضعه . واذا
كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق بخلاف العكس كان جانب الموصوف
اقوى في الوجود والعدم ، وفي المصلحة والمفسدة . فكذا ما كان مثل ذلك .
والثاني ان الاصل مع مكملاته كالكلى مع الجزئى . وقد علم ان الكلى اذا عارضه
الجزئى فلا اثر للجزئى . فكذلك هنا : لا اثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود
مصلحة المكمل .

والثالث ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقوٍ لاصل المصلحة ومؤكدها . فقوته
انما هو فوت بعض المكملات . مع ان اصل المصلحة باق . واذا كان باقياً لم يعارضه ما
ليس في مقابلته . كما ان فوت اصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل . وهو ظاهر .

والقسم الثالث من القسم الاول وهو ان لا يضطر الى اصل المباح ولا يباحق بتركه خرج
فهو محل اجتهاد . وفيه تدخل قاعدة الذرائع . بناء على اصل التعاون على الطاعة او المعصية .
فان هذا الاصل متفق عليه في الاعتبار . ومنه ما فيه خلاف . كالذرائع في البيوع واشباهها .
وان كان اصل الذرائع ايضاً متفقاً عليه . ويدخل فيه ايضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب .
والخلاف فيه شهير . ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفى واثبات متفق عليهما .
فان اصل التعاون على البر والتقوى او الائتم والعنوان مكمل لما هو عون عليه . وكذلك
اصل الذرائع . ويقابله في الطرف الآخر اصل الاذن الذي هو مكمل لامكمل .

ولمن يقول باعتبار الاصل من الاباحة ان يحتاج بان اصل الاذن راجع الى معنى
ضرورى : اذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التى هى تخيير حقيقة تلحق بالضروريات . وهى
اصول المصالح فهى فى حكم الحادى لها ، ان لم تكن فى الحقيقة اياها . فاعتبار المعارض
فى المباح اعتبار لمعارض الضرورى فى الجملة ؛ وان لم يظهر فى التفصيل كونه ضرورياً .
واذا كان كذلك صار جانب المباح ارجح من جانب معارضه ، الذى لا يكون مثله . وهو
خلاف الدليل . وايضاً ان فرض عدم اعتبار الاصل لمعارضه المكمل واطلق هذا النظر ،

اوشك ان يصار فيه الى الحرج الذى رفعه الشارع . لانه مظنه . اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فيها ضاق المسلك وتعذر المخرج فيصار الى القسم الذى قبله . وقد مر ما فيه . ولما كان اهمال الاصل من الاباحة هو المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل اليه ولا التعرّيج عليه . وايضاً فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضاً عليه لم يكن الميل الى احدهما باولى من الميل الى الآخر . ولا دليل في احدهما الا بعارضه مثل ذلك الدليل . فيجب الوقوف اذاً . الا ان لنا فوق ذلك اصلاً اعم : وهو ان اصل الاشياء اما الاباحة واما العفو . وكلاهما يقتضى الرجوع الى مقتضى الاذن . فكان هو الراجع .

ولرجع جانب العارض ان يخرج بان مصالحة المباح من حيث هو مباح مخير في تحصيلها وعدم تحصيلها . وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات . وهى كذلك ابداً . لانها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها . وقد فرضت كذلك . هذا خلف . واذا تخير المكلف فيها فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها . وجانب العارض يقضى بوفوع المفسدة او نوقعها . وكلاهما صاد عن سبيل التخيير . فلا يصح ، والحالة هذه ، ان تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون اصل الاباحة . وايضاً فان اصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل . لان التحقيق فيها انها راجعة الى اصل الاباحة . غير ان توقع مجاوزتها الى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشارع فنهى عن ملاستها . وهو اصل قطعى مرجوع اليه في امثال هذه المطالب ؛ وينافى الرجوع الى اصل الاباحة . وايضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة ، فخصص لعموم اصل الاباحة اذا ثبت . فان المسألة تختلف فيها : فمن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر في اعتبار العوارض . لانها ترد الاشياء الى اصولها . فجانبها ارجح . ومن قال الاصل الاباحة او العفو فليس ذلك على عمومته باتفاق . بل له مخصصات . ومن جملتها ان لا يعارضه طارىء ولا اصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انها يتعارضان . لامكان تخصيص احدهما بالآخر . كما لا يصح ان يقال ان قوله عليه السلام لا يرث المسلم الكافر معارض لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين . وواجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والقصد التنبيه على انها اجتهادية . كما تقدم والله اعلم .

والقسم الثانى الذى يرجع الى خطاب الوضع . وهو يتعصر فى الاسباب ، والشروط ، والموانع ، والصحة والبطلان ، والعزائم والرخص . فهذه خمسة انواع .

فالاول ينظر فيه في مسائل :

المسألة الاولى — « الافعال الواقعة في الوجود ، المتفضية لامور تشرع لاجلها او

توضع فتقتضيها على الجملة ، ضربان : احدهما خارج عن مقدور المكلف ، والاخر ما يصح دخوله تحت مقدوره .»

فالاول قد يكون سبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً . فالسبب : مثل كون الاضرار سبباً في اباحة الميتة ؛ وخوف العنت سبباً في اباحة نكاح الاماء ؛ والسلس سبباً في اسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج ؛ وزوال الشمس او غروبها او طلوع الفجر سبباً في ايجاب تلك الصلوات . وما اشبه ذلك . والشرط : ككون الحول شرطاً في ايجاب الزكاة ؛ والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً ؛ والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع ؛ والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم اليه ؛ وارسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب . وما كان نحو ذلك . والمانع : ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات واداء الصيام ؛ والجنون مانعاً من القيام بالعبادات واطلاق التصرفات . وما اشبه ذلك .

واما الضرب الثاني فله نظران : نظر من حيث هو مما يدخل تحت خطاب التكليف ، مأمور به او منهي عنه او مآذون فيه . من جهة اقتضائه للمصالح او المفاسد جلباً او دفعاً . كالبيع والشراء للانتفاع ، والنكاح للنسل ، والانقياد للطاعة لحصول الفوز . وما اشبه ذلك . وهو بين . ونظر من جهة ما يدخل تحت خطاب الوضع اما سبباً او شرطاً او مانعاً . اما السبب : فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين ، وتحريم المصاهرة ، وحلية الاستمتاع ؛ والزكاة سبباً لحلية الانتفاع بالاكل ؛ والسفر سبباً في اباحة القصر والفطر ؛ والقتل والجرح سبباً للقصاص ؛ والزنى وشرب الخمر والسرقه والقتل اسباباً لحصول تلك العقوبات . وما اشبه ذلك . فان هذه الامور وضعت اسباباً لشرع تلك المسببات . واما الشرط : فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق ، او في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً ؛ والاحصان شرطاً في رجم الزانى ؛ والطهارة شرطاً في صحة الصلاة ؛ والنية شرطاً في صحة العبادات . فان هذه الامور وما اشبهها ليست باسباب . ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المتفضيات . واما المانع : فكسكون نكاح الاخت مانعاً من نكاح الاخرى ؛ ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمته وخالتها ؛ والايمان مانعاً من القصاص للكافر ؛ والكفر مانعاً من قبول الطاعات . وما اشبه ذلك . وقد يجتمع في الامر الواحد ان يكون سبباً وشرطاً ومانعاً ؛ كالايمان هو سبب في الثواب ؛

وشرط في وجوب الطاعات او في صحتها؛ ومانع من القصاص منه للكافر. ومثله كثير. غير ان هذه الامور الثلاثة لاتجتمع للشيء الواحد. فاذا وقع سبباً لحكم شرعى 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 احكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية — «مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة» ومعنى ذلك: ان الاسباب اذا تعلقت بها حكم شرعى من اباحة او نهي او منع او غيرها من احكام التكليف فلا يلزم ان تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها: فاذا امر بالسبب لم يستلزم الامر بالمسبب. واذا نهى عنه لم يستلزم النهى عن المسبب. واذا خير فيه لم يلزم ان يخير في مسببه. مثال ذلك: الامر بالبيع مثلاً لا يستلزم الامر باباحة الانتفاع بالمبيع؛ والامر بالنكاح لا يستلزم الامر بحلية البضع؛ والامر بالقتل في القصاص لا يستلزم الامر بازهاق الروح؛ والنهي عن القتل العدوان لا يستلزم النهى عن الازهاق؛ والنهي عن التردى في البئر لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيها؛ والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق. ومن ذلك كثير. والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام: من «ان النى للمكلف تعاطى الاسباب. وانما المسببات من فعل الله تعالى، وحكمه؛ لا كسب فيه للمكلف» وهذا يتبين في علم آخر. والقرآن والسنة دالان عليه. فمما يدل على ذلك ما يقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى. وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لانسألك رزقا نحن نرزقك. وقوله ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها. وقوله وفي السماء رزقكم وما توعدون. الى آخر الآية. وقوله ومن ينق الله يجعل له مخرجاً. الآية. الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق. وليس المراد نفس التسبب الى الرزق المنسبب اليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال؛ ولو جعل اللقمة في الفم، ومضعها او ازدياع الحب او التقاط النبات او الثمرة المأكولة. لكن ذلك باطل باتفاق. فثبت ان المراد انما هو عين المسبب اليه. وفي الحديث «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزق الطير» الحديث. وفيه «قيدها وتوكل» ففى هذا ونحوه بيان لما تقدم. ومما يبينه قوله تعالى افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتم ما تحرثون. افرايتم الماء الذى تشربون.

افرايتم النار التي تورون. واتى على ذلك كله: والله خلقكم وما تعلمون. الله خالق كل شئ. وانما جعل اليهم العمل ليجازوا عليه. ثم الحكم فيه لله وحده. واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به. واذا كان كذلك دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل والسمع. فصارت الاسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات. فاذا لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمقتضى فخرجت المسببات عن خطاب التكليف. لانها ليست من مقدورهم. ولو تعلقت بها لكان تكليفاً لا يطاق. وهو غير واقع. كما تبين في الاصول. ولا يقال ان الاستلزام موجود الا ترى ان اباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها. واذا تعلقت بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها. وكما في التعدي والغصب والسرقة ونحوها. والذكاة في الحيوان، اذا كانت على وفق المشروع، مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع. فاذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزم منع الانتفاع. الى اشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال ان الامر بالاسباب والنهي عنها لا يستلزم الامر بالمسببات ولا النهي عنها؟ وكذلك في الاباحة. لانا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين: احدهما ان ما تقدم، من الامثلة اول المسألة، قد دل على عدم الاستلزام؛ وقام الدليل على ذلك. فما جاء بخلافه في حكم الاتفاق، لاهل حكم الالتزام. الثاني ان ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الامثلة: فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به. فكما نقول في الانتفاع بالمبيع وانه مباح نقول في النفقة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً والنفقة من مسببات العقد المباح. وكذلك حفظ الاموال المتملكة مسبب من سبب مباح. وهو مطلوب. ومثل ذلك الذكاة: فانها لا توصف بالتحريم اذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها. مع ان الانتفاع محرم في جميعها، او في بعضها، ومكروه في البعض. هذا في الاسباب المشروعة. واما الاسباب الممنوعة فامرها اسهل. لان معنى تحريمها انها في الشرع ليست باسباب. واذا لم تكن اسباباً لم تكن لها مسببات. فبقى المسبب عنها على اصلها من المنع. لان المنع تسبب عن وقوع اسباب ممنوعة. وهذا كله ظاهر. فالاصل مطرد والقاعدة مستتبّة. وبالله التوفيق.

وينبني على هذا الاصل:

المسألة الثالثة — وهي «انه لا يلزم في تعاطي الاسباب من جهة المكلف الالتفات

الى المسببات ، ولا القصد اليها . بل المقصود منه الجريان تحت الاحكام الموضوعة لغير .
اسباباً كانت او غير اسباب ؛ معللة كانت او غير معللة .»

والدليل على ذلك ما تقدم : من ان المسببات راجعة الى الحاكم المسبب ؛ وانها ليست من مقدور المكلف . فاذا لم تكن راجعة اليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم . وهو السبب . وما سواه غير لازم . وهو المطلوب . وايضاً فان من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ ، والى جهته ميل . فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب . فقد كان عليه السلام لا يولى على العمل من طلبه . والولاية الشرعية كلها مطلوبة اما طلب الوجوب او الندب . ولكن راعى عليه السلام في ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ . ومثال طلب الحظ في مثل هذا ان ينشأ عنه امور تكره . كما سيأتي بحول الله تعالى . بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح : فقال ما جاءك من هذا المال وانت غير مشرف فخذ . الحديث . فشرط في قبوله عدم اشراف النفس . فدل على ان اخذه باشراف على خلاف ذلك . وتفسيره في الحديث الآخر : من يأخذ مالا بحقه يبارك له فيه . ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع . واخذه بجهته هو ان لا ينسى حق الله فيه . وهو من آثار عدم اشراف النفس . واخذه بغير حقه خلاف ذلك . وبين هذا المعنى الرواية الاخرى : نعم صاحب المسلم هو من اعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل . او كما قال ، وانه من يأخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع ويكون عليه شهيداً يوم القيامة . ووجه ثالث : وهو ان العباد من هذه الامة ممن يعتبر مثله ههنا اخذوا انفسهم بتخليص الاعمال عن شوائب المحظوظ : حتى عدوا ميل النفوس الى بعض الاعمال الصالحة من جملة مكايدها ؛ واسسوها قاعدة بنوا عليها في تعارض الاعمال وتقديم بعضها على بعض ان يقدموا ملاحظ للنفس فيه او ما ثقل عليها . حتى لا يكون لهم عمل الا على مخالفة ميل النفس . وهم الحجة فيما انتحلوا . لان اجماعهم اجماع . وذلك دليل على صحة الاعراض عن المسببات في الاسباب . وقال عليه السلام اذ سأله جبريل عن الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك . وكل تص للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة . والذي يعبد الله على المراقبة يعزب عنه اذا تلبس بالعبادة حظ نفسه فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بان يعزب عنه كل ما سواها . وهو معنى بينه اهله كالغزالي وغيره . فاذاً ليس من شرط الدخول في الاسباب المشروعة الالتفات الى المسببات . وهذا ايضاً جار في الاسباب الممنوعة كما يجرى في الاسباب المشروعة . ولا يقدح

عدم الالتفات الى المسبب في جريان الثواب والعقاب. فان ذلك راجع الى من اليه ابراز المسبب عن سببه. والسبب هو المتضمن له. فلا يفوته شيء الا بفوت شرط او جزء اصيل او تكميلي في السبب خاصة.

المسألة الرابعة — « وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى المسببات اعنى الشارع. »
والدليل على ذلك امور :

احدها ان العقلاء فاطعون بان الاسباب لم تكن اسباباً لانفسها من حيث هي موجودات فقط بل من حيث ينشأ عنها امور اخر. واذا كان كذلك لزم من القصد الى وضعها اسباباً القصد الى ما ينشأ عنها من المسببات.

والثاني ان الاحكام الشرعية انما شرعت لجلب المصالح او درء المفاسد وهى مسبباتها قطعاً. فاذا كنا نعلم ان الاسباب انما شرعت لاجل المسببات لزم من القصد الى الاسباب القصد الى المسببات.

والثالث ان المسببات لو لم تقصد بالاسباب لم يكن وضعها على انها اسباب. لكنها فرضت كذلك. فهى ولا بد موضوعة على انها اسباب. ولا تكون اسباباً الا لمسببات. فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها. واذا ثبت هذا، وكانت الاسباب مقصودة الوضع للشارع لزم ان تكون المسببات كذلك.

فان قيل فكيف هذا مع ما تقدم من ان المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الامر بالاسباب. فالجواب من وجهين : احدهما ان القصد بين متباينان فما تقدم هو بمعنى ان الشارع لم يقصد في التكليف بالاسباب التكليف بالمسببات. فان المسببات غير مقصورة للعباد كما تقدم. وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع مما يقصد وقوع المسببات عن اسبابها. ولذلك وضعها اسباباً. وليس في هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكليف. وانما فيه ما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة. فلا تناقض بين الاصلين. والثاني انه لو فرض توارد القصد بين على شيء واحد لم يكن محالاً اذا كانا باعتبارين مختلفين. كما توارد قصد الامر والنهى معاً على الصلاة في الدار المقصوبة باعتبارين. والحاصل ان الاصلين غير متنافيين على الاطلاق.

المسألة الخامسة — « اذا ثبت انه لا يلزم القصد الى المسبب فللمكلف ترك

التصد إليه باطلاق وله التصد إليه.» اما الاول فما تقدم يدل عليه: فاذا قيل لك لم تكنسب لمعاشك بالزراعة او بالتجارة او بغيرها قلت لان الشارع ندبني الى تلك الاعمال. فانا اعمل على مقتضى ما امرت به. كما انه امرني ان اصلى واصوم وازكى واحج. الى غير ذلك من الاعمال التي كلفني بها. فان قيل لك ان الشارع امر ونهى لاجل المصالح. قلت نعم. وذلك الى الله لا الى. فان الذي الى التسبب. وحصول المسببات ليس الى. فاصرف قصدي الى ما جعل الى. واكل ما لبس لي الى من هو له. ومما يدل على هذا ايضا ان السبب غير فاعل بنفسه بل انما وقع المسبب عنده لا به. فاذا تسبب المكلف فالله خالق السبب. والعبد مكتسب له. والله خلقكم وما تعملون. الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل. وما تشاءون الا ان يشاء الله. ونفس ما سواها فآلهما فجورها وتقواها. وفي حديث العنبري قوله عليه السلام فمن اعنى الاول. وقول عمر في حديث الطاعون نفر من قدر الله الى قدر الله. حين قال له عمرو بن العاصي افراراً من قدر الله. وفي الحديث: جف القلم بما هو كائن: فلو اجتمع الخلق على ان يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه. وعلى ان يمنعوك شيئاً كتبته الله لك لم يقدروا عليه. والادلة على هذا تنتهي الى القطع. واذا كان كذلك فالالتفات الى المسبب في فعل السبب لا يزيد على ترك الالتفات اليه. فان 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 مجارى العادات دليل على ذلك. وايضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب الفصد الى المسبب. فان قيل قصد الشارع الى المسببات والتفاتاته اليها دليل على انها مطلوبة الفصد من المكلف. والا فليس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع. اذ لو خالفه لم يصح التكليف. كما تبين في موضعه من هذا الكتاب. فاذا طابقه صح. فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات وقد فرضناها مقصودة للشارع كان بذلك مخالفاً له. وكل تكليف خالف الفصد فيه قصد الشارع فباطل. كما تبين. فهذا كذلك. فالجواب ان هذا انما يلزم اذا فرضنا ان الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالاسباب. وليس كذلك. لما مر ان المسببات غير مكلف بها. وانما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق. وهو ان يكون خلق المسببات على اثر ايقاع المكلف للاسباب ليسعد من سعد ويشقى من شقى. فاذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباطه بالفصد

التكليف. فلا يلزم قصد المكلف اليه. الا ان يدل على ذلك دليل. ولا دليل عليه. بل لا يصح ذلك لان القصد الى ذلك قصد الى ما هو فعل الغير وهو غير مكلف بفعل الغير وانما يكلف بما هو من فعله. وهو السبب خاصة. فهو الذى يلزم القصد اليه او يطلب القصد اليه ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

فصل — واما ان للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل لك لم تكنسب قلت لاقيم صلبى واقوم فى حياة نفسى واهلى او لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح لانه الالتفات الى العادات الجارية وقد قال تعالى الله الذى سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بامره ولتبتغوا من فضله. وقال ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاءكم من فضله. وقال فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله. فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب الذى هو الاكتساب وسبق مساق الامتنان من غير انكار اشعر بصحة ذلك القصد. وهذا جار فى امور الآخرة كما هو جار فى امور الدنيا. كقوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً ندخله جنات. واشباه ذلك مما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب. وايضاً فانما محصول هذا ان يبتغى ما يهيه الله له بهذا السبب. فهو راجع الى الاعتماد على الله، والالجأ اليه فى ان يرزقه مسبباً يقوم به اموره وبصالح به حاله. وهذا لا تكبر فيه شرعاً. وذلك ان المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله اما لدرء مفسدة، واما لجلب مصلحة، او لهما معاً. فالداخل تحته مقصود لما وضعت. فلا مخالفة فى ذلك لقصد الشارع. والمحظور انما هو ان يقصد خلاف ما قصده. مع ان هذا القصد لا يبنى عليه عمل غير مقصود للشارع، ولا يلزم منه عقد مخالف: فالفعل موافق. والقصد موافق. فالجموع موافق.

فان قيل هل يستتب هذان الوجهان فى جميع الاحكام العادية والعبادية ام لا؟ فان الذى يظهر لبادى الرأى ان قصد المسببات لازم فى العاديات لظهور وجه المصالح فيها بخلاف العبادات فانها مبنية على عدم مقولية المعنى. فهناك يستتب عدم الالتفات الى المسببات. لان المعانى الماهل بها راجعة الى جنس المصالح او المفاسد. وهى ظاهرة فى العاديات؛ وغير ظاهرة فى العباديات. واذا كان كذلك فالالتفات الى المسببات والقصد اليها معتبر فى العاديات. ولا سيما فى المجتهدين: فان المجتهد انما يتسع مجال اجتهاده باجراء

العلل والالفتات اليها. ولولا ذلك لم يستقم له اجزاء الاحكام على وفق المصالح. الا بنص او اجماع. فيبطل القياس. وذلك غير صحيح. فلا بد من الالفتات الى المعاني التي شرعت لها الاحكام. والمعاني هي مسببات الاحكام. اما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالفتات اجرى على مقصود الشارع فيها. والامر ان بالنسبة الى المقلد سواء: في ان حقه ان لا يلتفت الى المسببات، الا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية. فالجواب ان الامرين في الالفتات او عدمه سواء. وذلك: ان المجتهد اذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محل هي فيه لتقع المصلحة المشروع لها الحكم. هذا نظره خاصة. ويبقى قصده الى حصولها بالعمل او عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة اليه: فتارة يقصد اذا كان هو العامل؛ وتارة لا يقصد. وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده امر. كالمقلد سواء. فاذا سمع قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان نظر الى علة منع القضاء فرآه الغضب وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء العجاج بين المحصوم. فالخلف بالغضب الجوع والشبع المفرطين والوجع وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن. فاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك، وكان قاضياً امتنع من القضاء بمقتضى النهى. فان قصد بالانتهاء مجرد النهى فقط من غير التفات الى الحكمة التى لاجلها نهى عن القضاء حصل مقصود الشارع، وان لم يقصد القاضى. وان قصد به ما ظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء العجاج حصل مقصود الشارع ايضاً. فاستوى قصد القاضى الى المسبب وعدم قصده. وهكذا المقلد فيما فهم حكمته من الاعمال. وما ام يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع. وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا او في الآخرة على الجملة، وان لم يعلم ذلك على التفصيل. ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والاخرية على الجملة. فالقصد اليها او عدم القصد كما تقدم.

المسألة السادسة — اذا تقرر ما تقدم فليدخل في الاسباب مراتب تنفرع

على القسمين: فالالفتات الى المسببات بالاسباب له ثلاث مراتب:

احدها ان يدخل فيها على انه فاعل للمسبب او مولد له. فهذا شرك او مضاه له والعباد بالله. والسبب غير فاعل بنفسه. والله خالق كل شىء. والله خلقكم وما تعملون. وفي الحديث اصبح من عبادى مؤمن وكافر. الحديث. فان المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذى جعل الكوكب فاعلاً لما نزل من السماء ومولداً له.

والثانية ان يدخل في السبب على ان المسبب يكون عنده عادة. وهذا هو المتكلم على حكمه قبل. ومحصوله طلب المسبب عن السبب؛ لا باعتقاد الاستقلال، بل من كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب. فالسبب لا بد ان يكون سبباً لمسبب. لانه معقود له والا لم يكن سبباً. فالالتفات الى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه؛ ولا هو منافي 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 ومثكراً. وذلك لان العادة غلبت على النظر في السبب بعكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه. وهذا هو غالب احوال الخلق في الدخول في الاسباب.

والثالثة ان يدخل في السبب على ان المسبب من الله تعالى لانه المسبب. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد انه مسبب عن قدرة الله وارادته من غير تحكيم لكونه سبباً. فانه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتغلف. كالاسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبب الرباني بدليل السبب الاول وهنا يقال لمن حكمه فالسبب الاول عما ذا تسبب؟ وفي مثله قال عليه السلام: فمن اعدى الاول؟ فاذا كانت الاسباب مع المسببات داخلة تحت قدر الله فالله 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 ان الله مسبب. وذلك صحيح.

فصل - وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب:

احداها ان يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتناع لهم. فانهما طريق الى السعادة او الشقاوة. وهى على ضربين: احدهما ما وضع لابتلاء العقول. وذلك العالم كله من حيث هو منظور فيه وصنعة يستدل بها على ما وراءها. والثاني ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كله ايضاً من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار. ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه. لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجرى اعمالهم تحت حكم الشرع؛ ليسعد بها من سعد 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 الاسباب والوسائط. لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها. والادلة على هذا المعنى كثيرة كقوله سبحانه وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملاً. هو الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملاً. انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلو احسن عملاً. ثم جعلناكم خلافاً فى الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون. ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لها لبثوا امداً. وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا. الى قوله ويعلم الصابرين وليبتلى الله ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم. ثم صرفكم عنهم ليبتليكم. الى غير ذلك من الايات الدالة على ان وضع الاسباب انما هو للابتلاء. فاذا كانت كذلك فالآخذ لها من هذه الجهة آخذ لها من حيث وضعت. مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح. وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها. لانه اذا تسبب بالآذن فيما اذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه لا ملتفتاً الى مسبباتها وان انجرت معها فهو كالتسبب بسائر العبادات المحضة.

والثانية ان يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الاسباب من حيث هى امور محدثة فضلاً عن الالتفات الى المسببات بناء على تفريد المعبود بالعبادة ان لا يشرك معه فى قصده سواه واعتماداً على ان التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة. لان بناء الالتفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات وركون الى الاغيار وهو تدقيق فى نفى الشركة. وهذا ايضاً فى موضعه صحيح. ويشهد له من الشريعة ما دل على نفى الشركة. كقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً. وقوله فاعبد الله مخلصاً له الدين الا الله الدين الخالص. وسائر ما كان من هذا الباب. وكذلك دلائل طلب الصدق فى التوجه لله رب العالمين. كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط فى خلوص التوجه وصدق العبودية. فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالاسباب الموضوعة على اطراح النظر فيها من جهته. فضلاً عن ان ينظر فى مسبباتها. فانما يرجع اليها من حيث هى وسائل الى مسببها وواضعها وسلم الى الترقى لمقام القرب منه. فهو انما يلاحظ فيها المسبب خاصة. والثالثة ان يدخل فى السبب بحكم الآذن الشرعى مجرداً عن النظر فى غير ذلك. وانما توجهه فى القصد الى السبب تلبية للآمر. لتحقيقه بمقام العبودية. لانه لما اذن له فى السبب او امر به لباه من حيث قصد الامر فى ذلك السبب. وقد تبين له انه مسبب به، وانه اجرى العادة به؛ ولو شاء لم يجزها. كما انه قد يفرقها اذا شاء. وعلى انه ابتلاء

وتخصيص، وعلى انه يقتضى صدق التوجه به اليه. فدخل على ذلك كله. فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تنضم. لانه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره. وقد علم قصده في تلك الامور. فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم. فهو طالب للمسبب من طريق السبب؛ وعالم بان الله هو المسبب؛ وهو المبني به؛ ومتحقق في صدق التوجه به اليه. فقصده مطلق. وان دخل فيه قصد المسبب لكن ذلك كله منزعه عن الاغيار مصفى من الكدار.

المسألة السابعة — الدخول في الاسباب لا يخلو ان يكون منهياً عنه اولاً.

فان كان منهياً عنه فلا اشكال في طلب رفع التسبب. سواء علينا ان كان التسبب قاصداً لوقوع المسبب ام لا. فانه يتأتى منه الامران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع. وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع وقد لا يقع البتة. وقد يعزب عن نظره القصد الى المسبب والاتفات اليه لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر. ولا اعتبار به.

وان كان غير منهي عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها. اما الاولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحاً او مطلوباً على الجملة فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل معصية قارنت ما هو مباح او مطلوب. فلا يبطله. الا ان قيل ان مثل هذه المقارنة مفسدة وان المقارن للمعصية يصير منهياً عنه كالصلاة في الدار المغصوبة والذبح بالمدينة المغصوبة وذلك مبين في الاصول.

واما الثانية فظاهر ان التسبب صحيح لان العامل فيها اذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن اسبابها، وغلب على الظن ذلك، كان ترك التسبب كالقاء باليد الى الهلكة. او هو هو. وكذلك اذا بلغ مبلغ القطع العادي فواجب عليه ان يتسبب. ولأجل هذا قالوا في المضطر انه اذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال والاستقراض او اكل الميتة ونحوها، ولا يجوز ان يترك نفسه حتى يموت. ولذلك قال مسروق ومن اضطر الى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات دخل النار.

واما الثالثة فالتسبب ايضاً ظاهر الا انه يبقى فيها بحث: «هل يكون صاحبها بمنزلة صاحب المرتبة الثانية ام لا؟» هذا مما ينظر فيه. واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة. واحوال المتركلين ممن دخل تحت ترجمة النصوص لا تقتضى ذلك. هذا. وان كان ظاهر

كلام الغزالي تساوى المرتبتين فى هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له فى ذلك فالذى يظهر فى المسألة نظر آخر: وذلك ان هذه المرتبة تكون علمية وتكون حالية. والفرق بين العلم والحال معروف عند اهلها. فاذا كانت علمية فهى المرتبة الثانية. اذ كان واجباً على كل مؤمن ان يعتقد الاسباب غير فاعلة بانفسها؛ وانما الفاعل فيها مسببها سبحانه. لكن عادته فى خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة. وقد يخرقها اذا شاء لمن شاء. فمن حيث كانت عادة اقتضت الدخول فى الاسباب. ومن حيث كانت الاسباب فيها يبدى خالق المسببات اقتضت ان للفاعل ان يفعل بها وبدونها. فقد يغلب على المكلف احد الطرفين: فان غلب الطرف الاول وهو العادى فهو ما تقدم. وان غلب الثانى فصاحبه مع السبب او بدونه على حالة واحدة. فانه اذا جاع مثلاً فاصابته مخمصة فسراء عليه اتسبب ام 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 فى كلتا الحالتين واحد. فلا يدخل تحت قوله ولا تلفوا بايديكم الى التهلكة. فلا يجب عليه السبب فى رفع ذلك. لان علمه بان السبب فى يد المسبب اغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين بل السبب وعدمه فى ذلك سواء. فكما ان اخذه للمسبب لا يعد القاء باليد اذا كان اعتماده على المسبب كذلك فى الترك. ولو فرض ان آخذ السبب اخذه باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة. لانه اعتمد على نفس السبب. وليس فى السبب نفسه ما يعتمد عليه. وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سببياً. فكذلك اذا ترك السبب لالشيء. فالسبب وعدمه فى الحالتين سواء فى عقد الايمان وحقوق الايقان. وكل احد فقيه نفسه. وقد مر الدليل على ذلك. وقد قال فى الحديث: جفى القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على ان يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه وعلى ان يمنهوك شيئاً كتب الله لك لم يقدروا عليه. وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسى من فقهاء المالكية ان ابنه قال له فى سنة غلا فيها السعر يا ابي اشتر طعاماً فاني ارى السعر قد غلا. فامر ببيع ما كان فى داره من الطعام؛ ثم قال لابنه لست من المتوكلين على الله وانت قليل اليقين. كان القمح اذا كان عند ابيك ينجيك من قضاء الله عليك؟! من توكل على الله كفاه الله. ونظير مسألتنا فى الفقه الغزالي اذا حمل وحده على جيش الكفار. فالفقهاء يفرقون بين ان يغلب على ظنه السلامة او التهلكة او يقطع باحداهما. فالذى اعتقد السلامة جازى له ما فعل. والذى اعتقد التهلكة، من غير نفع، يمنع

من ذلك. ويستدلون على ذلك بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة. وكذلك داخل
المفازة بزاد أو بغير زاد غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الاقدام. وإن غلب على ظنه
الهلكة لم يجوز. وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت امر بالتأخير ولا
يتيمم. وكذلك راكب البحر. وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع
وإن غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت. وإذا غلب على ظن المريض زيادة
المرض أو تأخر البرء أو اصابته المشقة بالصوم افطر. الى غير ذلك من المسائل المبنية
على غلبات الظنون. وإن كانت موجبات الظنون تختلف. فذلك غير قاذح في هذا الأصل.
فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة. فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة
الى ضمان الله تعالى الرزق صح ان يقال انه لا يجب عليه التسبب فيه. ولذلك تجد اصحاب
الاحوال يركبون الاحوال ويتجنبون الاخطار ويلقون بأيديهم الى ما هو عند غيرهم تهلكة.
فلا يكون كذلك بناء على ان ما هم فيه من مواطن الغرر واسباب الهلكة يستوى مع ما
هو عندنا من مواطن الامن واسباب النجاة. وقد حكى عياض عن ابي العباس الايباني انه
دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له انت بك زائراً و مودعاً الى مكة. فقال له ابو العباس
لا تغلنا من بركة دعائك وبكى. وليس مع عطية ركوة ولا مزود فخرج مع اصحابه. ثم انا
بأثر ذلك رجل فقال له اصلحك الله عندي خمسون مثقالاً ولى بغل فهل ترى لى الخروج
الى مكة؟ فقال له لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير. قال الراوى ففجعنا من اختلاف جوابه
للرجلين مع اختلاف احوالهما. فقال ابو العباس عطية جاءنى مودعاً غير مستشير وقد وثق
بالله. وجاءنى هذا يستشيرنى ويذكر ما عنده. فعلمت ضعف نيته فامرته بما رأيتم. فهذا
امام من اهل العلم افنى لضعيف النية بالحزم في استعداد الاسباب والنظر في مراعاتها.
وسلم لقوى اليقين في طرح الاسباب بناءً، والله اعلم، على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات
وغلبات الظنون في السلامة والهلكة. وهى مظان النظر الفقهي. ولذلك يختلف الحكم باختلاف
الناس في النازلة الواحدة كما تقدم.

فان قيل فصاحب هذه المرتبة اى الامرين افضل له: الدخول في السبب ام تركه؟
فالجواب من وجهين: احدهما ان الاسباب فى حقه لا بد منها. كما انها كذلك فى حق غيره.
فان خوارق العادات وان قامت له مقام الاسباب فى حقه فهى فى انفسها اسباب لكنها اسباب
غريبة. والتسبب غير منحصر فى الاسباب المشهورة. فالخارج مثلاً للحج بغير زاد يرزقه الله

من حيث لا يختص : اما من نبات الارض ، واما من جهة من يلتقى من الناس في البادية وفي الصحراء ، واما من حيوان الصحراء ، او من غير ذلك . ولو ان ينزل عليه من السماء او يخرج من الارض . فخوارق العادات اسباب جارية يعرفها اربابها المخصوصون بها فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالاسباب . ومنها الصلاة لقوله تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها الآية . وروى انه عليه السلام كان يامر اهله بالصلاة اذا لم يجدوا قوتاً . واذا كان كذلك فالسؤال غير وارد . والثاني على تسليم وروده ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم قطعاً انهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالاً وعلماً . ولكنه عليه السلام نديهم الى الدخول في الاسباب المقتضية لمصالح الدنيا . كما امرهم بالاسباب المقتضية لمصالح الآخرة . ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على ان الافضل ما دلهم عليه . ولان هذه الحالة لا يعتد بها مقاماً يقوم فيه : الا ترى الى قوله عليه السلام قبحها ونوكل . وايضاً فاصعب هذه الحالة هم اهل خوارق العادات ولم يتركوا معها التسبب تأديباً بتأديب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكانوا اهل علم ولم يكونوا ليتروا الافضل الى غيره .

واما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبب فيها ايضاً ظاهر . فان الاسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يبتلى به على الاطلاق . لا يختص ذلك بالاسباب العبادية دون العادية . فكما ان الاسباب العبادية لا يصح فيها الترك اعتماداً على النسي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الاسباب العادية . ومن هنا لما قال عليه السلام ما منكم من نفس منقوسة الا وقد علم منزلها من الجنة والنار قالوا يا رسول الله فلم نعمل افلا نتكل . قال لا . اعملوا . فكل مبسر لما خلق له ثم قرأ فاما من اعطى واتقى . الى آخرها . فكذلك العادات لانها عبادات فهي عنده جارية على الاحكام الموضوعة . ونظر صاحب هذه المرتبة في الاسباب مثل نظره في العبادات : يعتبر فيها مجرد الاسباب ويدع المسببات لمسببها .

واما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح ايضاً . لان صاحبها ، وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ولا الى المسبب من باب اخرى ، فلا بد منه من جهة ما هو راق به وملاحظ للمسبب من جهته بدليل الاسباب العبادية . ولانها انما صارت قرة عينه لكونها سلماً الى المتعبد اليه بها . فلا فارق بين العادات والعبادات الا ان صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الاغيار على الجملة فربما رمى من الاسباب بما ليس بضروري ؛ واقتصر على ما هو ضروري ؛ وضيء على نفسه المجال فيها فراراً من نكائرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد

الوجهة. وإذا كانت الأسباب موصلة إلى المطلوب فلا شك في أخذها في هذه الرتبة. إذ من جهتها يصح المطلوب.

وأما السادسة فلما كانت جامعة لاشتات ما ذكر قبلها كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها. غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتنال الأمر لا من جهة أمر آخر. فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها. كل 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 اعلم.

المسألة الثامنة — «إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المسبب أو لا». لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات عد كانه فاعل له مباشرة. ويشهد لهذا قاعدة مجرى العادات إذ أُجْرِيَ فيها نسبة المسببات إلى أسبابها: كنسبة الشبع إلى الطعام، والارواء إلى الماء، والأحراف إلى النار، والاسهال إلى السقمونيا، وسائر المسببات إلى أسبابها. فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا منسوبة إلينا وإن لم تكن من كسبنا. وإذا كان هذا معهوداً معلوماً جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزن. وادلته في الشرع كثيرة بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة. كقول الله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس. إلى قوله ومن أحبها فكلنا أحبا جميعها. وفي الحديث ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها. لأنه أول من سن القتل. وفيه من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها. وكذلك من سن سنة سيئة. وفيه أن الولد لوالديه ستر من النار. وإن 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 يرزأه أحد إلا كان له صدقة. وكذلك الزرع؛ والعالم يبيث العلم فيكون له أجر كل من انتفع به. ومن ذلك ما لا يحصى. مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب. فإذا كان كذلك فالدخول في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسببه. لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل. وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة، لا على التفصيل. وذلك أن ما أمر الله به فأنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله؛ وما نهى عنه فأنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله. فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفسد.

ولا يخرج من ذلك عدم علمه بالمصلحة او المفسدة او بمقاديرهما. فان الامر قد تضمن ان في ايقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نفى عنه. فالفاعل ملنزم لجميع ما ينتج من ذلك السبب من المصالح او المفاسد، وان جهل تفاصيل ذلك.

فان قيل ايثاب او يعاقب على ما لم يفعل؟ فالجواب ان الثواب والعقاب انما ترتب على ما فعله وتعاطاه لا على ما لم يفعل. لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح او المفاسد. وقد بين الشرع ذلك وميز بين ما يعظم من الافعال مصلحته فجعله ركناً؛ او مفسدته فجعله كبيرة. وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح احساناً وفي المفاسد صغيرة. وبهذه الطريقة يتميز ما هو من اركان الدين واصوله، وما هو من فروعه وفصوله. ويعرف ما هو من الذنوب كبائر وما منها صغائر؛ فما عظمه الشرع في المأمورات فهو من اصول الدين؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته. وما عظم امره في المنهيات فهو من الكبائر؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر. وذلك على مقدار المصلحة او المفسدة.

المسألة التاسعة — ما ذكر في هذه المسائل، من ان المسببات غير مقدورة للمكلف وان السبب هو المكلف به، اذا اعتبر ينبنى عليه امور؛ احدها ان متعاطى السبب اذا اتى به بسكمال شروطه وانتفاء موانعه ثم قصد ان لا يقع مسببه فقد قصد عملاً، وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه. فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع او بيعاً او شيئاً من العقود ثم قصد ان لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه فقد وقع قصده عبثاً ووقع المسبب الذي اوقع سببه. وكذلك اذا اوقع طلاقاً او عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع ثم قصد ان لا يكون مقتضى ذلك فهو قصد باطل. ومثله في العبادات اذا صلى او صام او حج كما امر ثم قصد في نفسه ان ما اوقع من العبادة لا يصح له، او لا ينعقد قربة. وما اشبه ذلك فهو لغو. وهكذا الامر في الاسباب الممنوعة. وفيه جاء يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا. الآية. ومن هنا كان تحريم ما احل الله عبثاً. من المأكول والمشروب والملبوس. والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قصد للتعليق في خاص بغلاف العام. وما اشبه ذلك. فجميع ذلك لغو؛ لان ما تولى الله حليته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تغطى المكلف السبب فيه. ومثله قوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق. وقوله من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط. الحديث.

وأيضاً فإن الشارع قاصد لوقوع المسببات عن اسبابها 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: احدهما ان اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الاسباب فاذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الاسباب لمسبباتها كان معنى ذلك ان الاسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها بل مفقودة الشرط وهو الاختيار. فلم يصح من جهة فقد الشرط. فيلزم ان تكون المسببات الناشئة عن الاسباب غير واقعة لفقد الاختيار. والثاني ان القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل. حسبما هو المذكور في موضعه من هذا الكتاب. وتعاطى الاسباب المبيحة مثلاً بقصد ان لا تكون مبيحةً مناقضةً لقصد الشارع ظاهرةً من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الاسباب. فيكون اذا تعاطى هذه الاسباب باطلاً وممنوعاً: كالمصلى قاصداً بصلاته ما لا تجزئه لاجله؛ والمنظور يقصد ان لا يكون مسبباً للصلاة. وما اشبه ذلك. فالجمع بين هذا الاصل والاصل المذكور جمع بين متنافيين وهو باطل. فالجواب عن الاول ان الفرض انما هو في موقع الاسباب بالاختيار لان تكون اسباباً لكن مع عدم اختياره للمسبب. وليس الكلام في وضعها بغير اختيار. والجمع بينهما ممكن عقلاً: لان احدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان. كما اذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد؛ او اختار وضع البذر في الارض وكره نباته؛ او رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره ان يصيبه. وما اشبه ذلك. فكما يمكن اجتماعهما في العاديات فكذلك في الشرعيات. والجواب عن الثاني ان فاعل السبب في مسألتنا قاصد ان يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج؛ وما وضعه سبباً فعلةً هنا على ان يكون سبباً لا يكون له مسبب. وهذا ليس له. فقصد فيه عبث. بخلاف ما هو المذكور في قاعدة مقاصد الشارع. فان فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له. كترك الحجل عند القائل بمنعه؛ فانه قاصد بنكاحه التحليل لغيره ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب. فقارن هذا القصد العبث فلم يكن سبباً مرعياً فلم يكن محملاً لا للنكاح ولا للمحلل له لانه باطل. وحاصل الامر ان احدهما اخذ السبب على انه ليس بسبب والآخر اخذه على انه سبب لا ينتج. فالاول لا ينتج له شيئاً. والآخر ينتج له لانه ليس الانتاج باختياره ولا عدمه. فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب؛ ولكن زعم انه لا يقع مسببه. وهذا كذب او طمع في غير طمع. والاول تعاطاه على انه ليس بالسبب الموضوع للشارع. فاعرف الفرق بينهما فهو

دقيق. ويوضحه ان القصد في احدهما مقارنة للعمل فيؤثر فيه. والاخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه.

فان قيل لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات فانه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً: فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث فاذا قصد انها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيها. وقد قالوا ان رفض النية ينتهز سبباً في ابطال العبادة. فرجع البحث الى ان ذلك كله ابطال لانفس الاسباب لا ابطال المسببات. فالجواب ان الامر ليس كذلك وانما يصح الرفض في اثناء العبادة اذا كان قاصداً بها امتثال الامر ثم انتهت على غير ذلك. بل بنية اخرى ليست بعبادته التي شرع فيها. كالمظهر ينوي رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد او التنظف من الاوساخ البدنية. واما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها فقصد ان لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من اجزاء او استباحة او غير ذلك غير موثر 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 القول في ذلك. فان كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الاصل: من جهة ان الطهارة هنا لها وجهان في النظر فمن نظر الى فعلها على ما ينبغي قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل فلا يصح رفعه الا بناقض طارئ. ومن نظر الى حكمها اعنى حكم استباحة الصلاة مستصعباً الى ان يصلى وذلك امر مستقبل فيشترط فيه استصحاب النية الاولى المقارنة للطهارة وهي بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة اللاحقة بها. لان ذلك كالرفض المتارن للفعل ولو قارن الفعل لاثّر فكذلك هنا فلو رفض نية الطهارة بعد ما ادى بها الصلاة وتم حكمها لم يصح ان يقال انه يجب عليه استيناف الطهارة والصلاة فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها وقد كان اتى بها على ما امر به. فان قال به في مثل هذا القاعدة ظاهرة في خلاف ما قال. والله اعلم. وبه التوفيق.

هذا حكم الاسباب اذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها. واما اذا لم تفعل الاسباب على ما ينبغي ولا استكملت شرائطها ولم تنف موانعها فلا تقع مسبباتها شاء المكلف او ابي. لان المسببات ليس وقوعها او عدم وقوعها لاختياره. وايضاً فان الشارع لم يجعلها اسباباً مقتضية الامع وجود شرائطها وانتفاء موانعها. فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب ان يكون سبباً شرعياً. سواء علينا اقلنا ان الشروط وانتفاء الموانع اجزاء اسباب ام لا فالثمرة واحدة.

وايضاً لو اقتضت الاسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكلف او ارتفعت اقتضاؤها وهى تامة لم يكن لها وضع الشارع منها فائدة؛ ولكن وضعه لها عبثاً. لان معنى كونها اسباباً شرعية هو ان تقع مسبباتها شرعاً. ومعنى كونها غير اسباب شرعاً ان لا تقع مسبباتها شرعاً. فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع. وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على وضع معلوم. هذا خلق محال. فما يؤدى اليه مثله. وبه يصح ان اختيارات المكلف لا تأثير لها فى الاسباب الشرعية.

فان قيل كيف هذا مع القول بان النهى لا يدل على الفساد او بانه يدل على الصعة او بانه يفرق بين ما يدل على النهى لذاته او لوصفه فان هذه المذاهب تدل على ان التسبب المنهى عنه، وهو الذى لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه، يفيد حصول المسبب. وفى مذهب مالك ما يدل على ذلك. فان البيوع الفاسدة عنده تفيد من اولها شبهة ملك عند قبض المبيع. وايضاً فتفيد الملك بمجالة الاسواق. وغير ذلك من الامور التى لا تفيد العين. وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المصوب فى مسائل. والغصب او نحوه ليس بسبب من اصله. فيظهر ان السبب المنهى عنه يحصل به المسبب الا على القول بان النهى يدل على الفساد مطلقاً. فالجواب ان القاعدة عامة وافادة الملك فى هذه الاشياء انما هو لامور اخر خارجة عن نفس العقد الاول. وبيان ذلك لا يسع ههنا. وانما يذكر فيما بعد هذا ان شاء الله.

فصل - ومن الامور التى تنبنى على ما تقدم: ان الفاعل للسبب عالماً بان المسبب ليس اليه اذا وكله الى فاعله، وصرف نظره عنه، كان اقرب الى الاخلاص، والتفويض والتوكل على الله تعالى. والصبر على الدخول فى الاسباب المأمور بها، والخروج من الاسباب المحظورة، والشكر وغير ذلك من المقامات السنية والاحوال المرضية. ويتبين ذلك بذكر البعض على انه ظاهر:

اما الاخلاص فلان المكلف، اذا لبي الامر والنهى فى السبب من غير نظر الى ما سوى الامر والنهى، خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية. بخلاف ما اذا التفت الى المسبب وراعه. فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره. فصار توجهه الى ربه بالسبب بوساطة التوجه الى المسبب. ولا شك فى تفاوت ما بين الرتبين فى الاخلاص.

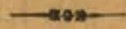
واما التفويض فلانه، اذا علم ان المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه الى من اليه ذلك. وهو الله سبحانه. فصار متوكلاً ومفوضاً. هذا في عموم التكاليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة الى العبادية انه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً فان كان ممن يلقت الى المسبب بالدخول في السبب صار مترقباً له ناظراً الى ما يؤول اليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً الى اعراضه عن تكميل السبب استعجالاً لما ينتجه. فيصبر توجهه الى ما ليس له، وقد ترك التوجه الى ما طلب بالتوجه اليه. وهنا تقع حكاية من سمع ان من اخلص لله اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فاخذ بزعمه في الاخلاص لينال الحكمة فتم الاملد ولم تأت الحكمة فسأل عن ذلك فقيل له انما اخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الاسباب. ربما غطت ملاحظاتها فعالت بين المنسب وبين مراعاة الاسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغترراً بعلمه. الى غير ذلك.

واما الصبر فلانه، اذا كان ملتفتاً الى امر الآمر وحده متيقناً ان بيده ملاك المسببات واسبابها وانه عبد مأمور، وقف مع امر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال؛ والزم نفسه الصبر على ذلك. لانه تحت حد المراقبة؛ ومن عبد الله كانه يراه. فاذا وقع المسبب كان من اشكر الشاكرين. اذ لم ير لتسببه في ذلك المسبب ورداً ولا صدرأً ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضرراً. وان كان علامة وسبباً عادياً فهو سبب بالتسبب، ومعتبر في عادى الترتيب. ولو كان ملتفتاً الى المسبب فالسبب قد ينتج، وقد يعقم. فاذا انتج فرح؛ واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه؛ وعد السبب كلا شيء. وربما مله فتركه؛ وربما سئم فيه فثقل عليه. وهذا يشبه من يعبد الله على حرف. وهو خلاى عادة من دخل تحت رق العبودية. ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات. وربما كان هذا اعظم نفعاً في اصحاب الكرامات والحوارق.



فصل — ومنها ان تارك النظر في المسبب، بناء على ان امره لله، انما همه السبب الذى 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 لاخذ السبب على غير اصلته، وعلى غير قصد التعبد فيه. فربما ادى الى الاخلال به وهو لا يشعر وربما شعر

به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجر مفسد كثيرة. وهو اصل الفس في الاعمال العادية. نعم والعبادية. بل هو اصل في الخصال المهلكة. اما في العاديات فظاهر فانه لا يقش الا استعجالاً للربح الذي يأمله في تجارته؛ او للنفاق الذي ينتظره في صناعته. وما اشبه ذلك. واما في العبادات فان من شأن من احبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الارض بعد ما يحبه اهل السماء. فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى ثم من الملائكة ثم يوضع القبول في الارض. فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل ثم يستعجل ويدخله طلب ما ليس له. فيظن ذلك السبب وهو الرياء. وهكذا في سائر المهلكات. وكفى بذلك فساداً.



فصل — ومنها ان صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحد الوجهة. فهو بذلك طيب المحيا، مجازى في الآخرة. قال تعالى من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة. الآية. وروى عن جعفر الصادق انه قال في الحياة الطيبة: وهي المعرفة بالله، وصدق المقام مع الله، وصدق الوقوف على امر الله. وقال ابن عطاء: العيش مع الله، والأعراض عما سوى الله. وايضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همه هماً واحداً. بخلاف من كان ناظراً الى المسبب بالسبب. فانه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله. وذلك مكثر ومشتت. وايضاً ففى النظر الى كون السبب منتجاً او غير منتج تفرق بال. واذا انتج فليس على وجه واحد. فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب: في ان لو كان المسبب اصلح مما كان. فتراه يعود تارة باللوم على السبب؛ وتارة بعدم الرضى بالمسبب؛ وتارة على غير هذه الوجوه. والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه السلام لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر. وامثاله. واما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره فمشتغل بامر واحد: وهو التعمد بالسبب اى سبب كان. ولا شك ان هماً واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة الى هموم متعددة. بل هم واحد ثابت خفيف بالنسبة الى هم واحد متغير متشتت في نفسه. وقد جاء ان من جعل همه هماً واحداً كفاه الله سائر الهموم. ومن جعل همه اخراه كفاه الله امر دنياه. ويقرب من هذا المعنى قول من قال: من طلب العلم لله القليل من العلم يكفيه. ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة. وقد لهج الزهاد في هذا الميدان وفرحوا بالاستيقاف

فيه. حتى قال بعضهم لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيف. وروى في الحديث الزهد في الدنيا يريح القلب والبدن. والزهد ليس عدم ذات اليد بل هو حال للقلب يعبر عنها ان شئت بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالاسباب من غير مراعاة للمسببات التافئاً اليها في الاسباب. فهذا انموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة.



فصل — ومنها ان النظر في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتى ذكره. ان شاء الله تعالى. وذلك اذا اخذه من حيث مجارى العادات. وهو اسلم لمن التفت الى المسبب. وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر. فيحصل بذلك للمسبب اما شدة التعب واما الخروج عما هو له الى ما ليس له. اما شدة التعب فكثيراً ما يتفق لارباب الاحوال في السلوك. وقد يتفق ان يكون صاحب التسبب كثير الاشفاق او كثير الخوف. واصل هذا تنبيه الله نبيه صلى الله عليه وسلم في الكتاب العزيز حالة دعاؤه الخلق بشدة الحرص على ان الاولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى قد نعلم انه ليحزنك الذى يقولون اذى قوله وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلماً في السماء فتاتبهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى. الآية. وقوله لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين. وقوله يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر. الآية. وقوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك. الآية. الى قوله انما انت نذير والله على كل شيء وكيل. وقوله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون. الى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير الى الخس على الاقصار مما كان يكابد والرجوع الى الوقوف مع ما امر به ما هو تسبب والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم بقوله انما انت منذر انما انت نذير والله على كل شيء وكيل. واشباه ذلك. وجميعه يشير الى ان المطلوب منك التسبب والله هو المسبب وخالف المسبب. ليس لك من الامر شيء او ينوب عليهم او يعذبهم. الآية. وهذا ينبهك على شدة مقاساته عليه السلام في الحرص على ايمانهم ومبالغته في التبليغ طمعاً في ان تقع نتيجة الدعوة وهى ايمانهم الذى به نجاتهم من العذاب. حتى جاء في القرآن عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم. ومع هذا فقد ندب عليه السلام الى امر هو اوقف واخرى بالتوسط في مقام النبوة، وادنى من خفة ما بلغاه في ذلك من التعب والمشقة، واجرى في سائر الرتب التى

دون النبوة. هذا. وان كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التى لا يدانيه فيها احد فلا يقدح ذلك فى صحة الاستدلال باحكامه فيما دونها من المراتب اللاحقة بالامة. كما تقرر عند اهل الشريعة من صحة الاستدلال باحواله واحكامه فى احكام امته ما لم يدل دليل على اختصاصه دون امته. واما الخروج عما هو له الى ما ليس له فلانه، اذا قصد عين المسبب ان يكون او لا يكون، كان مخالفاً لمقصود الشارع. اذ قد تبين ان المسبب ليس للمكلف ولم يكلف به. بل هو لله وحده: فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه ان يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين. وهو انما يجرى على مقتضى ارادة الله تعالى لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه. فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما اريد به. وذلك خارج عن مقتضى الادب، ومعارضة للقدر، او ما هو ينهو ذلك النحو. وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه السلام المومن القوى خير واحب الى الله من المومن الضعيف. وفى كل خير احرص على ما ينفعك. واستعن بالله ولا تعجز. وان اصابك شيء فلا تقل لو انى فعلت كان كذا. ولكن قل قدر الله وما شاء الله فعل. فان لو تفتح عمل الشيطان. فقد نهيك على ان لو تفتح عمل الشيطان. لانه التفتت الى المسبب فى السبب كانه متولد عنه، او لازم عقلاً. بل ذلك قدر الله وما شاء فعل اذ لا يعينه وجود السبب ولا يعجزه فقدانه. فالحاصل ان نفوذ القدر المعلوم هو محصول الامر. ويبقى السبب ان كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف. وان كان غير مكلف به لكونه غير داخل فى مقدورة استسلم استسلام من يعلم ان الامر كله بيد الله. فلا يفتتح عليه باب الشيطان وكثيراً ما يبالغ الانسان فى هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً من تشويش الشيطان ومعارضة القدر وغير ذلك.



فصل — ومنها ان تارك النظر فى المسبب اعلى مرتبة وازكى عملاً اذا كان عاملاً فى العبادات، واوفر اجراً فى العادات، لانه عامل على اسقاط حقه بغلاف من كان ملتفتاً الى المسببات فانه عامل على الالتفات الى المحظوظ لان نتائج الاعمال راجعة الى العباد. سع انها خلق لله فانها مصالح او مفسد تعود عليهم. كما فى حديث ابي ذر انما هى اعمالكم احصيتها لكم ثم اوفيكم اياها. واصله فى القرآن من عمل صالحا فلنفسه. فالملتفت اليها عامل بحظه. ومن رجع الى مجرد الامر بعمل بالامر والنهى. ولهذا بسط فى موضع آخر.

فان قيل على اى معنى يفهم اسقاط النظر فى المسببات وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك. فالجواب ان ترك الحفظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم الالتفات القلب اليها جملة. وهذا قليل. واكثر ما يختص بهذا ارباب الاحوال من الصوفية. فهو يقوم بالسبب مطلقاً من غير ان ينظر: هل له مسبب ام لا. وقد يكون غير ظاهر بمعنى ان الحظ لا يسقط جملة من القلب الا انه التفت اليه من وراء الامر او النهى. ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات مع علمه بان الله مجريها كيف شاء. ويكون ايضا مع طلب المسبب بالسبب اى يطلب من المسبب مقتضى السبب فكانه يسأل المسبب باسطاً يد السبب كما يسأل الشئ باسطاً يد الضراعة. او يكون مفوضاً فى المسبب الى من هو اليه. فهؤلاء قد اسقطوا النظر فى المسبب بالسبب. وانما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب. كالطالب للمسبب من نفس السبب، او كالمعتقد ان السبب هو المولد للمسبب. فهذا هو المخوف الذى هو حربتك المفاسد المذكورة. وبين هذين الطرفين وسائط هى مجال نظر المجتهدين. فالى ايها كان اقرب كان الحكم له. ومثل هذا مقرر ايضا فى مسألة الحفظ.

المسألة العاشرة — ما ذكر، من ان المسببات مرتبة على فعل الاسباب شرعاً وان الشارع يعتبر المسببات فى الخطاب بالاسباب، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا اعتبره امور: منها ان المسبب اذا كان منسوباً الى المتسبب شرعاً اقتضى ان يكون المكلف فى نطاق السبب ملتفتاً الى جهة المسبب خوف ان يقع منه ما ليس فى حسابه. فانه كما يكون التسبب مأموراً به، كذلك يكون منهياً عنه. وكما يكون التسبب فى الطاعة منتجاً ما ليس فى ظنه من الخير لقوله تعالى ومن احيائها فكانها احيا الناس جميعاً وقوله عليه السلام من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل بها وقوله ان الرجل لينكلم بالكلمة من رضوان الله لا يظن انها تبلغ ما بلغت الحديث كذلك يكون التسبب فى المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى فكانما قتل الناس جميعاً، وقوله عليه السلام ما من نفس تقتل ظلماً الا كان على ابن آدم الاول كفل منها، وقوله من سن سنة سيئة كان عليه وزرها، وقوله ان الرجل لينكلم بالكلمة من سخط الله. الحديث الى اشباه ذلك. وقد قرر الغزالي من هذا المعنى فى كتاب الاحياء وفى غيره ما فيه كفاية. وقد قال فى كتاب الكسب ترويع الدرهم الزائف من الدراهم فى اثناء النقد ظلم: اذ به يستنصر المعامل ان لم يعرف وان عرف فيروجه على غيره وكذلك الثانى والثالث ولا يزال يتردد فى الايدى ويعم الضرر

ويتسع الفساد ويكون وزر الكل ووباله راجعاً اليه. فانه الذى فتح ذلك الباب. ثم استدل بحديث من سن سنة حسنة. ثم حكى عن بعضهم ان انفاق درهم زائف اشد من سرقة مائة درهم: قال لان السرقة معصية واحدة وقد تمت وانقطعت؛ واظهار الزائف بدعة اظهرها فى الدين وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده فيكون عليه وزرها بعد موته الى مائة سنة ومائتى سنة الى ان يفنى ذلك الدرهم. ويكون عليه ما فسد ونقص من اموال الناس بسببه. وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه. والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتى سنة يعذب بها فى قبره ويسأل عنها الى انقراضها. وقال تعالى ونكتب ما قدموا وآثارهم. اى نكتب ايضا ما اخروه من آثار اعمالهم كما نكتب ما قدموه. ومثله قوله تعالى ينبأ الانسان يومئذ بما قدم واخر. وانما اخر آثار اعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره. هذا ما قاله هناك. وقاعدة ايقاع السبب انه بمنزلة ايقاع المسبب قد بين هذا. وله فى كتاب الشكر ما هو اشد من هذا: حيث قدر النعم اجناساً وانواعاً وفصل فيها تفاصيل جمّة؛ ثم قال بل اقول: من عصى الله ولو فى نظرة واحدة بان فتح بصره حيث يجب غض البصر فقد كفر نعمة الله فى السماوات والارضين وما بينهما فان كل ما خلق الله حتى الملائكة والسماوات والحيوانات والنبات بجملة نعمة على كل واحد من العباد قد تم به انتفاعه. ثم قرر شيئاً من النعم العائدة الى البصر من الاجفان ثم قال قد كفر نعمة الله فى الاجفان ولا تقوم الاجفان الا بعين ولا العين الا براس ولا الراس الا بجميع البدن ولا البدن الا بالغذاء ولا الغذاء الا بالماء والارض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر ولا يقوم شىء من ذلك الا بالسماوات ولا السماوات الا بالملائكة فان الكل كالشئ الواحد يرتبط البعض منه ببعض ارتباط اعضاء البدن بعضها ببعض. قال وكذلك ورد فى الاخبار ان البقعة التى يجتمع فيها الناس اما ان تلعنهم اذا تفرقوا او تستغفر لهم. ولذلك ورد ان العالم يستغفر له كل شىء حتى الحوت فى البحر. وذلك اشارة الى ان العاصى بتطريفة واحدة جنى على جميع ما فى الملك والملكوت وقد اهلك نفسه الا ان يتبع السيئة بحسنة نحوها فيتنبل اللعن بالاستغفار فعسى الله ان يتوب عليه وينجاوز عنه. ثم حكى غير ذلك ومضى فى كلامه. فاذا نظر المتسبب الى مآلات الاسباب فربما كان باعماله على التحرز من امثال هذه الاشياء. اذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب. والعباد بالله.

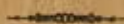
فصل — ومنها انه اذا التفت الى المسببات مع اسبابها ربما ارتفعت عنه اشكالات ترد في الشريعة بسبب تعارض احكام اسباب تقدمت مع اسباب اخر حاضرة: وذلك ان متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه وان رجع عن ذلك السبب او ناب منه. فيظن ان المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ولا يكون كذلك. مثاله من توسط ارضاً مقصوبة ثم ناب واراد الخروج منها فالظاهر الآن انه، لما امر بالخروج فاخذ في الامتثال، غير عاص ولا مواخذ. لانه لا يمكنه ان يكون ممثلاً عاصياً في حالة واحدة ولا مأموراً منها من جهة واحدة. لان ذلك تكليف ما لا يطاق. فلا بد ان يكون في توسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه. ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج. فلا بد ان يرتفع عنه حكم النهي في الخروج. وقال ابو هاشم هو على حكم المعصية ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الارض المقصوبة. ورد الناس عليه قديماً وحديثاً. والامام اشار في البرهان الى تصور هذا وصحته باعتبار اصل التسبب الذي هو عصيان فانسحب عليه حكم التسبب وان ارتفع بالتوبة. ونظر ذلك بسائل. وهو صحيح باعتبار الاصل المتقدم فان اصل التسبب انتج مسببات خارجة عن نظره. فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع انسحاب حكم المعصية الى الانفصال عن الارض المقصوبة. وهذا ايضاً يبنى على الالتفات الى ان المسبب خارج عن نظره. فانه اذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين احدهما وجه كون الخروج سبباً في التخلص عن التعدي بالدخول في الارض وهو من كسبه والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة على الكف عنه. ومن هذا مسألة من ناب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس وقبل وصوله الى الرمية. ومن ناب من بدعة بعد ما بثها في الناس وقبل اخذهم بها، او بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها. ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء. وبالجملة بعد تعاطى السبب على كماله وقبل تأثيره ووجود مفسدته، او بعد وجودها وقبل ارتفاعها؛ ان امكن ارتفاعها. فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان. فان اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الاول كان عاصياً ممثلاً الا ان الامر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير لانه من جهة العصيان غير مكلف به لانه مسبب غير داخل تحت قدرته فلا نهى اذ ذاك ومن جهة الامتثال مكلف لانه قادر عليه فهو مأمور بالخروج وممثّل به. وهذا معنى ما اراده الامام. وما اعترض به عليه وعلى ابي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة اذا تأملتها. والله اعلم.

فصل — ومنها ان الله عزوجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الاسباب في الاستقامة او الاعوجاج. فاذا كان السبب تاما، والتسبب على ما ينبغي كان المسبب كذلك. وبالعكس. ومن ههنا اذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء الى التسبب: هل كان على تمامه ام لا. فان كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم. وان لم يكن على تمامه رجع اللوم والمواخذة عليه. الا ترى انهم يضمنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصنائع اذا ثبت التفريط من احدهم: اما بكونه غر من نفسه وليس بصانع؛ واما بتفريط بخلاف ما اذا لم يفرط فانه لا ضمان عليه. لان الغلط في التسببات او وقوعها على غير وزان التسبب قليل. فلا يواخذ. بخلاف ما اذا لم يبذل الجهد. فان الغلط فيها كثير. فلا بد من المواخذة. فمن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الاسباب في الصحة او الفساد لا من جهة اخرى فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الاسباب على وزان ما شرع اوعلى خلاف ذلك. ومن هنا جعلت الاعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن. فان كان الظاهر منغزماً حكم على الباطن بذلك. او مستقيماً حكم على الباطن بذلك ايضا. وهو اصل عام في الفقه وسائر الاحكام العاديات والتجريبيات. بل الالتفات اليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدا. والادلة على صحته كثيرة جدا. وكفى بذلك صمد: انه الحاكم بايمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العدل، وجرحه المجرم؛ وبذلك تنعقد العقود، وترتبط الموائيق. الى غير ذلك من الامور. بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف بالنسبة الى اقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة.



فصل — ومنها ان المسببات قد تكون خاصة، وقد تكون عامة. ومعنى كونها خاصة ان تكون بحسب وقوع السبب: كالبيع المتسبب به الى اباحة الانتفاع بالبيع، والنكاح الذي يحصل به حلية الاستمتاع، والزكاة التي بها يحصل حل الاكل. وما اشبه ذلك. وكذلك جانب النهي: كالسكر الناشئ عن شرب الخمر، وازهاق الروح المتسبب عن حر الرقبة. واما العامة فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم. وكذلك انواع المعاصي التي يتسبب عنها فساد في الارض: كتنقص المكيال والميزان المتسبب عنه قطع الرزق، والحكم بغير الحق الناشئ عنه الدم، وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب. وما اشبه ذلك. ولا شك ان

أضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها. فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات او الشرور اجتهد في اجتناب المنهيات وامثال المأمورات. رجاء في الله وخوفاً منه. ولهذا جاء الاخبار في الشريعة بجزاء الأعمال وبمسببات الاسباب. والله اعلم بمصالح عباده. والفوائد التي تنبنى على هذه الاصول كثيرة.



فصل — فان قيل تقرر في المسألة التي قبل هذه ان النظر في المسببات يستجلب مفسد. والجاري على مقتضى هذا ان لا يلتفت الى المسبب في التسبب. وتبين الآن ان النظر في المسببات يستجرب مصالح. والجاري على مقتضى هذا ان يلتفت اليها. فان كان هذا على الاطلاق كان تناقضاً. وان لم يكن على الاطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح، من الالتفات الذي يجرب المفسد بعلامة يوقف عندها او ضابط يرجع اليه. فالجواب ان هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع. ولكن ضابطه انه ان كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتجريض على المبالغة في اكماله فهو الذي يجلب المصلحة. وان كان من شأنه ان يكر على السبب بالابطال، او بالاضعاف، او بالنهاون به فهو الذي يجلب المفسدة. وهذان القسمان على ضربين: احدهما ما شأنه ذلك باطلاق: بمعنى انه يقوى السبب او يضعفه بالنسبة الى كل مكلف، وبالنسبة الى كل زمان، وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف. والثاني ما شأنه ذلك لا باطلاق: بل بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض، او بالنسبة الى بعض الزمنة دون بعض، او بالنسبة الى بعض احوال المكلف دون بعض. وايضاً فانه ينقسم من جهة اخرى قسمين: احدهما ما يكون في التقوية او التضعيف مقطوعاً به. والثاني مظنوناً او مشكوكاً فيه؛ فيكون موضع نظر وتأمل: فيحكم بمقتضى الظن، ويوقف عند تعارض الظنون. وهذه جملة جملة غير مفسرة. ولكن اذا روجع ما تقدم وما يأتي ظهر مغزاه، وتبين معناه بحول الله. ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين: فان على المجتهدين ان ينظر في الاسباب ومسبباتها. لما ينبنى على ذلك من الاحكام الشرعية. وما تقدم من التقسيم راجع الى اصحاب الاعمال من المكلفين. وبالله التوفيق.



فصل — وقد يتعارض الاصلان معاً على المجتهدين. فيميل كل واحد الى

ما غلب على ظنه: فقد قالوا في السكران اذا طلق او اعتق او فعل ما يجب عليه الحرام فيه او التصاص عومل معاملة من فعلها عاقلاً اعتباراً بالاصل الثاني. وقالت طائفة بانه كالمجنون اعتباراً بالاصل الاول. على تفصيل لهم في ذلك المذكور في الفقه. واختلفوا ايضاً في ترخص العاصي بسفره. بناء على الاصلين ايضاً. واختلفوا في قضاء صوم التطوع، وفي قطع التنايع بالسفر الاختياري اذا عرض له فيه عذر افطر من اجله. وكذلك اختلفوا في اكل الميتة اذا اضطر بسبب السفر الذي عصى بسببه. وعليهما يجري الخلاف ايضاً في المسألة المذكورة قبل هذا بين ابي هاشم وغيره فيمن توسط ارضاً مقصوبة.

المسألة الحادية عشرة — الاسباب الممنوعة اسباب للمفاسد لا للمصالح. كما ان الاسباب المشروعة اسباب للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه امر مشروع لانه سبب لاقامة الدين واظهار شعائر الاسلام واخماد الباطل على اى وجه كان. وليس بسبب في الوضع الشرعى لانتلاف مال او نفس ولا نيل من عرض وان ادى الى ذلك في الطريق. وكذلك الجهاد موضوع لاعلاء كلمة الله وان ادى الى مفسدة في المال او في النفس. ودفع المعارب مشروع لرفع القتل والقتال وان ادى الى القتل والقتال. والطلب بالزكاة مشروع لاقامة ذلك الركن من اركان الاسلام وان ادى الى القتال. كما فعله ابو بكر رضى الله عنه واجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم. واقامة الحدود والتصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد وان ادى الى انتلاف النفوس واهراق الدماء وهو في نفسه مفسدة. واقرار حكم الحاكم مشروع لمصلحة فصل الخصومات وان ادى الى الحكم بما ليس بمشروع. هذا في الاسباب المشروعة. واما في الاسباب الممنوعة كالانكحة الفاسدة ممنوعة وان ادت الى الحاق الولد وثبوت الميراث وغير ذلك من الاحكام، وهى مصالح. والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه وان ادى الى مصلحة الملك عند تغير المغصوب في يد الغاصب او غيره من وجوه القوت. فالذى يجب ان يعلم ان هذه المفاسد الناشئة عن الاسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة. وانما هى ناشئة عن اسباب اخر مناسبة لها. والدليل على ذلك ظاهر. فانها اذا كانت مشروعة فاما ان تشرع للمصالح او للمفاسد او لهما معاً او لغير شىء من ذلك. فلا يصح ان تشرع للمفاسد لان السمع يأبى ذلك. فقد ثبت الدليل الشرعى على ان الشريعة انما جىء بالاوامر فيها جلباً للمصالح. وان كان ذلك غير واجب في العقول

فقد ثبت في السمع. وكذلك لا يصح ان تشرع لهما معا بعين ذلك الدليل. ولا لغير شيء لما ثبت من السمع ايضاً. فظهر انها شرعت للمصالح. وهذا المعنى يستمر فيما منع: إما ان يمنع لان فعله يؤد الى مفسدة او الى مصلحة او اليهما او لغير شيء والدليل جار. الى آخره. فاذاً لا سبب مشروعا الا وفيه مصلحة لاجلها شرع. فان رأيتاه وقد انبنى عليه مفسدة فاعلم انها ليست بناشئة عن السبب المشروع. وايضاً فلا سبب ممنوع الا وفيه مفسدة لاجلها منع. فان رأيتاه وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر فاعلم انها ليست بناشئة عن السبب الممنوع. وانما ينشأ عن كل واحد منهما ما وضع له في الشرع ان كان مشروعاً؛ وما منع لاجله ان كان ممنوعاً. وبيان ذلك ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع اتلاف نفس ولا مال. وانما هو امر يتبع السبب المشروع لرفع الحق واخماد الباطل. كالجهاد ليس مقصوده اتلاف النفوس. بل اعلاء الكلمة. لكن يتبعها في الطريق الاتلاف من جهة نصب الانسان نفسه في محل يقتضى تنازع الفريقين، وشهر السلاح، وتناول القتال. والحدود واشباهها يتبع المصلحة فيها الاتلاف من جهة انه لا يمكن اقامة المصلحة الا بذلك. وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر وفصل الخصومات بحسب الظاهر حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئاً راجع الى اسباب اخرى: من تقصير في النظر، او كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل. وليس بمقصود في امر الحاكم. ولا ينقض الحكم اذا كان له مساع ما. بسبب امر آخر: وهو ان النسخ يؤدي الى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر. فان النسخ ضد الفصل. واما قسم الممنوع فان ثبوت تلك الاحكام انما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع، لا من جهة كونه فاسداً. حسبما هو مبين في موضعه من البيوع الفاسدة من هذا النوع. لان اليد القابضة هتا حكم الضمان شرعاً. فصار القابض كالمالك للسلعة بسبب الضمان لا بسبب العقد. فاذا فانت عينها تعين المثل او القيمة. وان بقيت على غير تغير ولا وجه من وجوه القوت فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد. فاذا حصل فيها تغير او نحوه، مما ليس بمقتضى للعين، تواردت انظار المجتهدين: هل يكون ذلك في حكم القوت جملة بسبب التغير ام لا؟ فبقى حكم المطالبة بالنسخ. الا ان في المطالبة بالنسخ حملاً على صاحب السلعة اذا ردت عليه متغيرة مثلاً. كما ان فيها حملاً على المشتري حيث اعطى ثمنها ولم يحصل له ما تعنى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المبيع. فكان العدل النظار فيما بين هذين: فاعتبر في القوت حوالة الاسواق،

والتغير الذى لم يفت العين، وانتقال الملك. وما اشبه ذلك من الوجوه المذكورة فى كتب الفقهاء. وحاصلها ان عدم الفسخ وتسليط المشتري على الانتفاع ليس سببه العقد المنهى عنه بل الطوارئ المرتبة بعده. والغصب من هذا النحو ايضا. فان على اليد العادية حكم الضمان شرعاً. والضمان لا يستلزم تعيين المثل او القيمة فى الذمة. فاستوى فى هذا المعنى مع المالك بوجه ما. فصار له بذلك شبهة ملك. فاذا حدث فى المغصوب حادث تبقى معه العين على الجملة صار محل اجتهاد نظراً الى حق صاحب المغصوب والى الغاصب. اذ لا يجنى عليه غصبه ان يحمل عليه فى الغرم عقوبة له. كما ان المغصوب منه لا يظلم بنقص حقه. فكان فى ذلك الاجتهاد بين هذين. فالسبب فى تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب. بل التضمين اولاً منضماً الى ما حدث بعد فى المغصوب. فعلى هذا النوع او شبهه يجرى النظر فى هذه الامور. والمقصود ان الاسباب المشروعة لا تكون اسباباً للمفاسد؛ والاسباب الممنوعة لا تكون اسباباً للمصالح. اذ لا يصح ذلك بحال.



فصل - وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل فى مذهب مالك وغيره. ففى المذهب ان من حلف بالطلاق ان يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ثم خاف الخنث بعدم القضاء فخالع زوجته حتى انقضى الاجل، ووقع الخنث وليست بزوجه، ثم راجعها ان الخنث لا يقع عليه. وان كان قصده مذموماً وفعله مذموماً لانه احتال بحيلة (بطلت حقاً؛ فكانت المغالعة ممنوعة وان اثمرت عدم الخنث لان عدم الخنث لم يكن بسبب المغالعة بل بسبب انه خنث ولا زوجة له فلم يصادف الخنث محلاً. وكذلك قول اللضى فيمن قصده بفسره الترخص بالفطر فى رمضان ان له ان يفطر وان كره له هذا الفصل. لان فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر لا بسبب نفس السفر المكروه. وان علل الفطر بالسفر فلا شتماله على المشقة لان نفس السفر. ويحقق ذلك ان الذى كره له السفر الذى هو من كسبه والمشقة خارجة عن كسبه. فليست المشقة هى عين المكروه له بل سببها. والمسبب هو السبب فى الفطر. فاما لو فرضنا ان السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة او السبب المشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لمفسدة فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً. وذلك كعبل اهل العينة فى جعل السلعة واسطة فى بيع الدينار بالدينارين الى اجل. فهنا طرفان وواسطة؛ طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال كالحيلة المذكورة؛ وطرف يتضمن سبباً

قطعا او ظنا كتغير المصوب في يد الغاصب فيملكه على التفصيل المعلوم؛ وواسطة لم ينتق فيها السبب البتة ولا ثبت قطعا. فهو محل انظار المجتهدين.



فصل — هذا كله اذا نظر الى هذه المسائل الفرعية بهذا الاصل المقرر فان تؤملت من جهة اخرى كان الحكم آخر. وتردد الناظرون فيه لانه يصير محلا للتردد؛ وذلك انه قد تقرر ان ايقاع المكلف الاسباب في حكم ايقاع المسببات. واذا كان كذلك اقتضى ان المسبب في حكم الواقع باختباره. فلا يكون سبباً شرعياً فلا يقع له مقتضى فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر لان المشقة كانها واقعة بفعاله. لانها ناشئة عن سببه. والمجتهل للحث بمخالفة امراته لا يخلصه احتياله من الحث. بل يقع عليه اذا راجعها. وكذلك المجتهل لمراجعة زوجته بتكاح المحلل. وما اشبه ذلك. فهنا اذا روجع الاصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد فمن ترجع عنده اصل قال بمقتضاه. والله اعلم.



فصل — ما تقدم في هذا الاصل نظر في مسببات الاسباب من حيث كانت الاسباب مشروعة او غير مشروعة؛ اى من جهة ما هي داخله تحت نظر الشرع؛ لا من جهة ما هي اسباب عادية لمسببات عادية. فانها اذا نظر اليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر؛ فان قاصد التشفى بسبب القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة او دفع مفسدة. وكذلك تارك العبادات الواجبة انما تركها فراراً من انغاب النفس وقصداً الى الدعة والراحة بتركها. فهو، من جهة ما هو فاعل باطلاق او تارك باطلاق، متسبب في درء المفساد عن نفسه، او جلب المصالح لها. كما كان الناس في ازمان الفترات. والمصالح والمفاسد هنا هي بملاءمة الطبع ومنافرتة. فلا كلام هنا في مثل هذا.

المسألة الثانية عشرة — «الاسباب، من حيث هي اسباب شرعية لمسببات، انما شرعت لتحصيل مسبباتها. وهى المصالح المجتلية او المفاسد المستدفة».

والمسببات بالنظر الى اسبابها ضربان: احدهما ما شرعت الاسباب لها اما بالقصد الاول، وهى متعلق المقاصد الاصلية او المقاصد الاول ايضا، واما بالقصد الثانى وهى متعلق المقاصد التابعة. وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد. والثانى ما سوى ذلك: مما يعلم اويظن ان الاسباب لم تشرع لها، او لا يعلم ولا يظن انها شرعت لها او لم تشرع لها. فتجىء الاقسام ثلاثة:

أحدهما ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله. فتسبب المتسبب فيه صحيح. لأنه إن الأمر من بابه، وتوصل إليه بما أذن الشارع في التوصل به، إلى ما أذن أيضاً في التوصل إليه. لانا فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التنازل أولاً. ثم يتبعه انقضاء السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة والقيام على مصالحه، أو التمتع بما أحل الله من النساء، أو التجميل بهال المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفف عما حرم الله. أو نحو ذلك. حسبما دلت عليه الشريعة. فصار إذاً ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة. وهذا كاف. وقد تبين في كتاب المقاصد: أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح. فلا سبيل إلى القول بفساد هذا النسب. لا يقال أن القصد إلى الانتفاع مجرداً لا يغني دون قصد حل البضع بالعقد أولاً. فإنه الذي ينبئ عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصده بالعقد أولاً الحل. ثم يترتب عليه الانتفاع. فإذا لم ينصد إلا مجرد الانتفاع فقد تخلف قصده عن قصد الشارع. فيكون مجرد القصد إلى الانتفاع غير صحيح. ويتبين هذا بما إذا أراد التمتع بغلانة كيف اتفق بحل أو غيره فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع. وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصوده فإذا عقد عليها، والحال هذه، فلم يكن قاصداً للحل. وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد. فكان باطلاً. والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى. لانا نقول هو على ما فرض في السؤال صحيح. وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد أنه لم يقدر ما قصد من وجه غير جائز. فأنه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه. ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد. بل قصد انعقاد النكاح بأذن من إليه الأذن وأدى ما الواجب أن يؤدي فيه. لكن ملجأً إلى ذلك. فله بهذا التسبب الجائز مقتضاه. ويبقى النظر في قصده إلى المحذور الذي لم يقدر عليه. فإن كان عنده عزم على المعصية لو قدر عليها أثم عند المحققين. وإن كان خاطراً على غير عزيمة فمغتفر. كسائر الخواطر. فلم يقترب إذاً بالعقد ما يصيره باطلاً. لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، منتفى الموانع. وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه خارج عن قصده الاستباحة بالوجه المقصود للشارع. وهذا القصد الثاني موجود عنده لا محالة. وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب. فصح التسبب. وأما الزام قصد الحل فلا يلزم. بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع. وإن غفل عن وقوع الحل به. لأن الحل الناشئ عن السبب ليس بداخل تحت التكليف. كما تقدم.

والثاني ما يعلم او يظن ان السبب لم يشرع لاجله ابتداءً. فالدليل يقتضى ان ذلك التسبب غير صحيح. لان السبب لم يشرع اولاً لهذا السبب المفروض. واذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة، ولا دفع مفسدة بالنسبة الى ما قصد بالسبب. فهو اذاً باطل. هذا وجه. ووجه ثان: وهو ان هذا السبب بالنسبة الى هذا المقصود المفروض غير مشروع. فصار كالسبب الذى لم يشرع اصلاً. واذا كان التسبب الغير المشروع اصلاً لا يصح فكذلك ما شرع اذا اخذ لما لم يشرع له. ووجه ثالث: ان كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا السبب المعين دليل على ان في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة؛ او ان المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك السبب. فيصير السبب بالنسبة اليه عبثاً. فان كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص فالامر واضح. فاذا قصد بالنكاح مثلاً التوصل الى امر فيه ابطاله كمنكاح المجلل، او بالبيع التوصل الى الربا مع ابطال البيع، وما اشبه ذلك من الامور التى يعلم او يظن ان الشارع لا يقصدها، كان هذا العمل باطلاً؛ لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع. وهكذا سائر الاعمال والتسببات العادية والعبادية. فان قبل كيف هذا والناكح في المثال المذكور وان كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للاول فما قصده الا ثانياً عن قصد النكاح. لان الطلاق لا يحصل الا في ملك النكاح. فهو قد قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق. والنكاح من شأنه ووضعه الشرعى ان يرتفع بالطلاق. وهو مباح في نفسه. فيصح لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للاول امر آخر وان كان مندوماً فانه اذا اقترن امران مفترقان في انفسهما فلا تأثير لاحدهما في الآخر لانفكاك احدهما من الآخر تحقيقاً كالصلاة في الدار المقصورة. وفي الفقه ما يدل على هذا فقد انفق مالك وابو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح والعنف قبل الملك. فيقول للاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وللعبد ان اشتريتك فانت حر. ويلزمه الطلاق ان تزوج، والعنف اذا اشترى. وقد علم ان مالك وابو حنيفة يبيعان له ان يتزوج المرأة وان يشتري العبد. وفي المبسوطة عن مالك فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنف قال ارى له جافزاً ان يتزوج. ولكن ان تزوج طلقت عليه. مع ان هذا النكاح وهذا الشراء لبس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الاول ولا بالقصد الثاني. الا الطلاق والعنف ولم يشرع النكاح للطلاق ولا الشراء للخروج عن اليد. وانما شرعاً لامور اخر. والطلاق والعنف من التوابع الغير المقصودة في مشروعيتها. فما جاز

هذا الا لان وقوع الطلاق او العتق ثان عن حصول النكاح او الملك، وعن القصد اليه. فالناكح قاصد بنكاح الطلاق، والمشتري قاصد بشراؤه العتق. وظاهر هذا القصد المنفاة لقصد الشارع. ولكنه مع ذلك جاز عند هذين الامامين. واذا كان كذلك فاحد الامرين جاز: اما جواز التسبب بالمشروع الى ما لم يشرع له السبب، واما بطلان هذه المسائل. وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا: ففي المدونة، فيمن نكح وفي نفسه ان يفارق، انه ليس من نكاح المتعة. فاذا اذا تزوج المرأة، ليمين لزمته ان يتزوج على امرأته، فقد فرضوا المسألة: وقال مالك ان النكاح حلال فان شاء ان يقيم عليه اقام وان شاء ان يفارق فارق. وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين اهل العلم مما علمنا او سمعنا. قال وهو عندنا نكاح ثابت الذي يتزوج يريد ان يبر في يمينه وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد ان يصيب منها لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك. على ذلك نيته واضماره في تزويجها فامرهما واحد. فان شاء ان يقيمها اقاما. لان اصل النكاح حلال. ذكر هذه في المبسوط. وفي الكافي، في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته ان يطلقها بعد السفر، ان قول الجمهور جوازه. وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة وانه لا يجيزه بالنية؛ كان يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك. ثم قال واجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين. قال: وعندى ان النية لا تؤثر في ذلك. فانا لو الزمناه ان ينوي بقلبه النكاح الابدى لكان نكاحاً نصرانياً. فاذا سلم لفظه لم تضره نيته. الا ترى ان الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الابدية. فان وجدها. والا فارق. كذلك يتزوج على حسن العشرة رجاء الابدية. فان وجدها. والا فارق. كذلك يتزوج على تحصيل العصمة: فان اغتبط ارتبط؛ وان كره فارق. وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ. وحكى اللخمي عن مالك فيمن نكح لغيره او لهوى ليقضى اربه ويفارق فلا بأس. فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها. واشدها مسألة حل اليمين. لانه لم يقصد النكاح رغبة فيه. وانما قصد ان يبر في يمينه. ولم يشرع النكاح لمثل هذا. ونظائر ذلك كثيرة. وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع. وما ذلك الا لانه قاصد للنكاح اولاً، ثم الفراق ثانياً. وهنا قصد ان غير متلازمين في المسألة الاولى بحيث يؤثر احدهما في الآخر. فليكن كذلك في هذه المسائل. وحينئذ يبطل جميع ما تقدم. فعلى الجملة: يلزم اما بطلان هذا كله، واما بطلان ما تقدم. فالجواب من وجهين: احدهما اجمالى والاخر

تفصيلي. فاما الاجمالي فهو ان نقول اصل 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 فلسلامته من مقتضى اصل المسألة. وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين. لان العلماء لا يتناقض كلامهم ولا ينبغي ان يحمل على ذلك ما وجد الى غيره سبيل. وهذا جواب يكفى المقلد في الفقه واصوله. ويورد على العالم من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح. ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف باطلاق الرد. واما التفصيلي فنقول ان هذه المسائل لا تقدر فيها تقدم: اما مسألة التعليق: فقد قال العراقي انها من المشكلات على الامامين. وان من قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعبرة فيه شرعاً. قال وكان يلزم ان لا يصح العقد على المرأة البتة لكن العقد صحيح اجماعاً. فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد. قال: فحيث اجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته. وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده. قال: وهذا موضع مشكل على اصحابنا انتهى قوله. وهو عاضد لما تقدم. ولكن النظر فيه راجع الى اصل آخر ندرجه اثناء هذه المسألة للضرورة اليه. وهي:

المسألة الثالثة عشرة — وذلك ان السبب المشروع لحكمة لا يخلو ان يعلم او يظن وقوع الحكمة به اولا. فان علم او ظن ذلك فلا اشكال في المشروعية. وان لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضريين:

احدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة او لامر خارجي. فان كان الاول ارتفعت المشروعية اصلاً. فلا اثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة الى ذلك المحل: مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل اذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة الى الاجنبية، والعقوبة بالنسبة الى ملك الغير، وكذلك العبادات واطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل. وما اشبه ذلك.

والدليل على ذلك امران الاول ان اصل السبب قد فرض انه لحكمة بناء على قاعدة اثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه. فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يصح ان يكون مشروعاً. وقد فرضناه مشروعاً. هذا خلف. والثاني انه لو كان كذلك لزم ان تكون الحدود وضعت لغیر قصد الزجر، والعبادات لغیر قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الاحكام. وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الاحكام.

واما ان كان امتناع وقوع حكم الاسباب وهى المسببات لامر خارجى مع قبول المحل من حيث نفسه: فهل يؤثر ذلك الامر الخارجى فى شرعية السبب؟ ام يجرى السبب على اصل مشروعيته؟ هذا محتمل. والخلاف فيه سافح.

وللمجيز ان يستدل على ذلك بامور احدها ان القاعدة الكلية لا تقدر فيها قضايا الاعيان، ولا نوادر التخلف. وسبأى لهذا المعنى تقرير فى موضعه ان شاء الله. والثانى وهو الخاص بهذا المكان ان الحكمة اما ان تعتبر بمحلها وكونه قابلاً لها فقط؛ واما ان تعتبر بوجودها فيه. فان اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدعى. والمحلوف بطلاقها فى مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره. فلا يمنع ذلك. الا بدليل خاص فى المنع وهو غير موجود. وان اعتبرت بوجودها فى المحل لزم ان يعتبر فى المنع فقدانها مطلقاً. لمانع او لغير مانع. كسفر الملك المترفع: فانه لا مشقة له فى السفر، او هو مظنة لعدم وجود المشقة. فكان القصر والفطر فى حقه ممتنعين. وكذلك ابدال الدرهم بمثله، وابدال الدينار بمثله. مع انه لا فائدة فى هذا العقد. وما اشبه ذلك من المسائل التى نجت الحكم فيها جازياً على اصل مشروعيته، والحكمة غير موجودة. ولا يقال ان السفر مظنة المشقة باطلاق، وابدال الدرهم بالدرهم مظنة لاختلاف الاغراض باطلاق، وكذلك سائر المسائل التى فى معناها. فليجز التسبب باطلاق. بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها باطلاق. فانها ليست بمظنة للحكمة ولا توجد فيها على حال. لانا نقول انما نظير السفر باطلاق نكاح الاجنبية باطلاق. فان قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة فى المسألة المفيدة فلتقولوا بصفة نكاح المحلوف بطلاقها: لانها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الاجنبيات. بخلاف نكاح القرابة المعرمة كالام والبنات مثلاً. فانها محرمة باطلاق. فالمحل غير قابل باطلاق. فهذا من الضرب الاول. واذا لم يكن ذلك فلا بد من القول به فى تلك المسائل. واذا ذاك يكون بعض الاسباب مشروعا وان لم توجد الحكمة ولا مظنتها اذا كان المحل فى نفسه قابلاً. لان قبول المحل فى نفسه مظنة للحكمة؛ وان لم توجد وقوعاً. وهذا معقول.

والثالث ان اعتبار وجود الحكمة فى المحل عيناً لا ينضبط. لان تلك الحكمة لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب فتحق قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها او عدم وقوعها. فكم ممن طلق على اثر ايقاع النكاح! وكم من نكاح فسخ اذ ذاك لطارىء طراً او مانع منع! واذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة. لان الحكمة

لا توجد الا بعد وقوع السبب. وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة. وهو دور محال. فاذاً لا بد من الانتقال الى اعتبار مظنة قبول المعمل لها على الجملة كافية.

وللمانع ايضاً ان يستدل على ما ذهب اليه باوجه ثلاثة: احدها ان قبول المعمل: اما ان يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة وان فرض غير قابل في الخارج، فما لا يقبل لا يشرع النسب فيه. واما بكونه توجد حكمته في الخارج. فما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع اصلاً. كان في نفسه قابلاً لها ذهناً اولاً. فان كان الاول فهو غير صحيح. لان الاسباب المشروعة انما شرعت لمصالح العباد وهي حكم المشروعية. فما، ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج، فقد ساوى ما لا يقبل المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج من حيث المقصد الشرعي. واذا استويا امتنعنا او جازا. لكن جوازها يؤدي الى جواز ما اتفق على منعه. فلا بد من القول بمنعهما مطلقاً. وهو المطلوب. والثاني انا لو اعلمنا السبب هنا يصير عبثاً. والعبث لا يشرع. بناء على القول بالمصالح. فلا فرق بين هذا وبين القسم الاول. وهذا هو كلام القرافي. والثالث ان جواز ما اجيز من تلك المسائل انما هو باعتبار وجود الحكمة. فان انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفة غير متحقق؛ بل الظن بوجودها غالب. غير ان المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضب. فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ضبطاً للقوانين الشرعية. كما جعل التقاء الحائنين ضابطاً لمسبباته المعلومة. وان لم يكن الهاء عنه لانه مظنته؛ وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف. لانه غير منضبط في نفسه. الى اشياء من ذلك كثيرة. واما ابدال الدرهم بمثله فالمماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً. فانه ما من متماثلين الا وبينهما افتراق، ولو في تعيينهما. كما انه ما من مختلفين الا وبينهما مشابهة، ولو في نفى ما سواهما عنهما. ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر. ولا يعتد بمثله ان يكون معتبراً. والغالب المطرد اختلاف الدرهمين او الدينارين، ولو بجهة الكسب. فاطلق الجواز لذلك كذلك. فلا دليل في هذه المسائل على مسائلنا.

فصل — وقد حصل في ضمن هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق. واما مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها فانه موضع فيه احتمال للاختلاف. وان كان وجه الصحة هو الاقوى. فمن، نظر الى انه نكاح صدر من اهله في محله القابل له كما تقدم بسطه، لم يمنع. ومن، نظر الى انه لما كان له نية المفارقة او كان مظنة لذلك اشبه النكاح الموقت،

لم يجز. هذا. وان كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافاً فقد غمزه هو او غيره بانه لا يقع به الاحصان. وهذا كاف فيما فيه من الشبهة. فالموضع مجال نظر المجتهدين. واذا نظرنا الى مذهب مالك وجدنا نكاح البر نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود. لكن على ان يرفع حكم اليمين. وكونه مقصوداً به رفع اليمين يكفى بانه قصد للنكاح المشروع الذى تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده. الا انه يتضمن رفع اليمين. وهذا غير قادح. وكذلك النكاح لغضاء الوطر مقصود ايضا. لان قضاء الوطر من مقاصده على الجملة. ونية الفراق بعد ذلك امر خارج الى ما بيده: من الطلاق الذى جعل الشارع له. وقد يبدوله فلا يفارق. وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة. فانه فى نكاح المتعة بان على شرط التوقيت. وكذلك نكاح التحليل: لم يقصد به ما يقصد بالنكاح. انما قصد به تحليلها للمطلق الاول بصورة نكاح زوج غيره، لا بحقيقته. فلم يتضمن غرضاً من اغراضه التى شرع لها. وايضاً فمن حيث كان لاجل الغير لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً او شرطاً. فلم يمكن ان يكون نكاحاً يمكن استمراره. وايضاً فالتص بمنعه عتيد فيوقف عنده. على انه لو لم يكن فى نكاح المحلل تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد لذلك فان بعض العلماء يصحح هذا النكاح اعتباراً بانه قاصد للاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق. فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من اغراضه المقصودة. ويتضمن ذلك العود الى الاول ان اتفق على قول، ولا يتضمنه على قول. وذلك بحكم النبعية. وان كان هذا من الاقوال المرجوحة فلا يخلو من وجه من النظر. ومما يدل على ان حل اليمين اذا قصد بالنكاح لا يقدر فيه، أنه لو نذر او حلف على فعل قرينة من صلاة او حج او عمرة او صيام او ما اشبه ذلك من العبادات أنه يفعله ويصع منه قرينة. وهذا مثله. فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً فى اصل العقد لكان قادحاً فى اصل العادة. لان شرط العادة التوجه بها الى المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه. فكما تقع العادة المنذورة او المحلوف عليها، وان لم يقصد بها الا حل اليمين والا لم يبر فيه، فكذلك هنا بل اولى. وكذلك من حلف ان يبيع سلعة يملكها فالعقد يبيعها صحيح وان لم يقصد بذلك الا حل اليمين. وكذلك ان حلف ان يصيد او يذبح هذه الشاة او ما اشبه ذلك.

وهذا كله راجع الى اصلين: احدهما ان الاحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة فى كل فرد من افراد محالها. وانما يعتبر ان يكون مظنة لها خاصة. والثانى ان الامور العادية انما يعتبر فى صحتها ان لا تكون مناقضة لقصد الشارع. ولا يشترط ظهور الموافقة. وكلا الاصلين سيأتى ان شاء الله تعالى.



فصل - والقسم الثالث من القسم الاول وهو ان يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن انه مقصود الشارع او غير مقصود له. وهذا موضع نظر. وهو محل اشكال واشتباه: وذلك انا لو تسببنا لامكن ان يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا السبب المفروض. كما انه يمكن ان يكون موضوعاً له وبغيره. فعلى الاول يكون النسب غير مشروع. وعلى الثانى يكون مشروعاً. واذا دار العمل بين ان يكون مشروعاً او غير مشروع كان الاقدام على التسبب غير مشروع. لا يقال ان السبب قد فرض مشروعاً على الجملة فلم لا يتسبب به. لانا نقول انما فرض مشروعاً بالنسبة الى شىء معين مفروض معلوم، لا مطلقاً. وانما كان يصح التسبب به مطلقاً اذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الاطلاق والعموم. وليس ما، فرضنا الكلام فيه، من هذا. بل علمنا ان كثيراً من الاسباب شرعت لامور تنشأ عنها. ولم تشرع لامور وان كانت تنشأ عنها وتترتب عليها. كالنكاح: فانه مشروع لامور كالتناسل وتوابعه؛ ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما اشبه. فلما علمنا انه مشروع لامور مخصوصة كان ما جهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم. فلا تصح مشروعية الاقدام حتى يعرف الحكم. ولا يقال الاصل الجواز لان ذلك ليس على الاطلاق. فالاصل فى الابضاع المنع الا باسباب مشروعة والحيوانات الاصل فى اكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة. الى غير ذلك من الامور المشروعة بعد تحصيل اشياء لا مطلقاً. فاذا ثبت هذا وتبين تسبب لا ندرى اهو مما قصده الشارع بالنسب المشروع او مما لم يقصده وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه. ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الاسباب؛ وما ليس بمشروع. وهى المذكورة فى كتاب المقاصد.

المسألة الرابعة عشرة - كما ان الاسباب المشروعة يترتب عليها احكام ضمناً

كذلك غير المشروعة يترتب عليها ايضاً احكام ضمناً. كالقتل: يترتب عليه القصاص، والدية فى مال الجاني او العاقلة، وغرم القبة ان كان المقتول عبداً، والكفارة. وكذلك التعدى: يترتب عليه الضمان والعقوبة. والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع. وما اشبه ذلك من الاسباب الممنوعة فى خطاب التكليف المسببة لهذه الاسباب فى خطاب الوضع. وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة من جهة اخرى ليس ذلك سبباً فيها. كالقتل: يترتب عليه ميراث الورثة، وانفاذ الوصايا، وعتق المدبرين، وحرية امهات الاولاد، وكذلك الاولاد. وكذلك الاتلاف بالتعدي: يترتب عليه ملك المنعدي للمتلقي، تبعاً لنصيبه القيمة.

والغصب: يترتب عليه ملك المغموب إذا تغير في يديه على التفصيل المعلوم. بناء على تضمينه. وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد النسب إليه لأنه عين مفسدة عليه لا مصلحة فيها. وإنما النى من شأنه أن يقصد الضرب الثانى. وهو إذا قصد فالتصد إليه على وجهين: أحدهما أن يقصد به المسبب الذى منع لأجله لا غير ذلك. كالنشى فى القتل، والانتفاع المطلق فى المغموب والمسروق. فهذا القصد غير قاذح فى ترتب الأحكام النبية المصاحبة. لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت مسبباتها. إلا من باب سد الذرائع. كما فى حرمان القاتل؛ وإن كان لم يقصد إلا النشى؛ أو كان القتل خطأً عند من قال بجرمانه. ولكن قالوا إذا تغير المغموب فى يد الغاصب أو اتلفه 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 المنسب لم يناقض قصد الشارع فى ترتب هذه الأحكام. لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما. وإنما نفاقه فى إيقاع السبب المنهى عنه. والقصد إلى السبب بعينه، ليحصل به غرض مطلق، غير القصد إلى هذا المسبب بعينه الذى هو ناشئ عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما. وبينهما فرق: وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره. فتجب القيمة بسبب التغير الناشئ عن الغصب. وحين وجبت القيمة وتعينت صار المغموب لجهة الغاصب ملكاً له حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلاً باطلاً. فصار ملكه تبعاً لايجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب. فانفك القصدان: فقصد القاتل النشى غير قصده لحصول الميراث. وقصد الغاصب الانتفاع غير قصده لضمان القيمة، وإخراج المغموب عن ملك المغموب منه. وإذا كان كذلك جرى الحكم التابع الذى لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه. وترتب نقيض مقصوده فيما قصد مخالفته وذلك عقابه، وأخذ المغموب من يده أو قيمته. وهذا ظاهر إلا ما سدت فيه الذريعة. والثانى أن يقصد توابع السبب؛ وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمناً. كالوارث: يقتل الموروث ليحصل له الميراث. والموصى له: يقتل الموصى ليحصل له الموصى به. والغاصب: يقصد ملك المغموب، فيغيره ليضمن قيمته ويملكه. وأشباه ذلك. فهذا التسبب باطل. لأن الشارع لم يضع تلك الأشياء فى خطاب التكليف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصلحة. فليست إذاً بمشروعة فى ذلك النسب.

ولكن يبقى النظر: هل يعتبر في ذلك التسبب المخصوص كونه منافضاً في القصد لقصد الشارع عينا. حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب. فتشأ من هنا قاعدة المعاملة بنقيض المقصود. ويطلق الحكم باعتبارها اذا تعين ذلك القصد المفروض. وهو مقتضى الحديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث المنع من جمع المفترق وتفرق المجتمع خشية الصدقة. وكذلك ميراث المبتوتة في المرض، او تأييد التحريم على من نكح في العدة. الى كثير من هذا. او يعتبر جعل الشارع ذلك سبباً للمصلحة المترتبة ولا يؤثر في ذلك قصور هذا القاصد فيستوى في الحكم مع الاول. هذا مجال. للمجتهدين فيه اتساع نظر. ولا سبيل الى القطع باحد الامرين. فلنقبض عنان الكلام فيه.

النوع الثاني في الشروط والنظر فيه في مسائل:

المسألة الاولى — ان المراد بالشروط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكملًا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، او فيما اقتضاه الحكم فيه. كما تقول ان الحول او اماكن النماء مكمل لمقتضى الملك، او لحكمة الغنى. والاحصان مكمل لوصف الزنا في اقتضائه للرجم. والتساوى في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص او لحكمة الزجر. والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة او لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع. وما اشبه ذلك. وسواء علينا: ان كان وصفاً للسبب، او العلة، او المسبب، او المعلول، او المعالها، او لغير ذلك؛ مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى. فانما هو وصف من اوصاف ذلك المشروط. ويلزم من ذلك ان يكون مغايراً له بحيث يعمل المشروط مع الغفلة عن الشروط. وان لم يعكس. كسائر الاوصاف مع الموصوفات حقيقة او اعتباراً. ولا فائدة في التطويل هنا فانه تقرير اصطلاح.

المسألة الثانية — واذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط فلينذكر اصطلاحه في السبب والعلة والمانع.

فاما السبب فالمراد به ما وضع شرعاً لحكم بحكمة يقتضيها ذلك الحكم. كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة؛ والزوال سبباً في وجوب الصلاة؛ والسرقة سبباً في وجوب القطع؛ والعقد اسباباً في اباحة الانتفاع او انتقال الاملاك. وما اشبه ذلك.

واما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح، التى تعلقت بها الادامر او الاباحه؛ والمفاسد التى تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في اباحة الفطر والغفر. والسفر هو السبب

الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها او المفسدة، لا مظنتها. كانت ظاهرة او غير ظاهرة، منصبة او غير منصبة. وكذلك نقول في قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فالغضب سبب وتشويش الحاطر عن استيفاء الجميع هو العلة. على انه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما. ولا مشاحة في الاصطلاح.

واما المانع فهو السبب المقتضى لعلته تنافى علة ما منع. لانه انما يطلق بالنسبة الى سبب مقتضى لحكم لعلته فيه. فاذا حضر المانع وهو مقتضى علة تنافى تلك العلة ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة. لكن من شرط كونه مانعاً ان يكون مخالفاً بعلة السبب الذى نسب له المانع. فيكون رفعاً لحكمه. فانه ان لم يكن كذلك كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين او حكمين متقابلين. وهذا باب كتاب التعارض والترجيح. فاذا قلنا الدين مانع من الزكاة فمعناه انه سبب يقتضى افتقار المديان الى ما يودى به دينه وقد تعين فيما بيده من النصاب فحين تعلقت به حقوق الغرماء انتفت حكمته وجود النصاب وهى الغنى الذى هو علة وجوب الزكاة فسقطت وهكذا نقول فى الابوة المانعة من القصاص فانها تضمنت علة تغل بحكمة القتل العمد العدوان. وما اشبه ذلك مما هو كثير.

المسألة الثالثة — الشروط على ثلاثة اقسام احدها العقلية كالحياة فى العلم، والفهم فى التكليف. والثانى العادية كملصقة النار الجسم المحرق فى الاحراق، ومقابله الراى الممرق ونوسط الجسم الشفاف فى الابصار. واشباه ذلك. والثالث الشرعية كالطهارة فى الصلاة، والحول فى الزكاة، والاحسان فى الزنا. وهذا الثالث هو المقصود بالذكر. فان حدث النعوض لشرط من شروط القسمين الاولين فمن حيث تعلق به حكم شرعى فى خطاب الوضع او خطاب التكليف وبصير اذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار فيدخل تحت القسم الثالث.

المسألة الرابعة — افنقرا الى بيان ان الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف وليس بجزء. والمستند فيه الاستقراء فى الشروط الشرعية. الا ترى ان الحول مكمل لحكمة حصول النصاب وهى الغنى. فانه اذا ملك فقط لم يستقر عليه حكمه الا بالتمكن من الانتفاع به فى وجهه المصالح. فجعل الشارع الحول مفاداً لهذا التمكن الذى ظهر به وجه الغنى. والحنث فى اليمين مكمل لمقتضاها فانها لم يجعل لها كفارة الا وفى الاقدام عليها جنابة ما على اسم الله. وان اختلفوا فى تقريرها فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجنابة الا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين. والزهوق ايضا مكمل لمقتضى انفاذ المقاتل الموجب

للقصاص أو الدية ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مخوفاً. والاحصان مكمل لمقتضى جنابة الزنا الموجبة للرجم. وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر: من أن العقل شرط التكليف والايان شرط في صحة العبادات والتقربات. فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً كتكليف العجماوات والعجماوات فكيف يقال إنه مكمل بل هو العدة في صحة التكليف. وكذلك لا يصح أن يقال إن الايمان مكمل للعبادات فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الايمان. وكثير من هذا. ويرتفع هذا الاشكال بامرین احدهما أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية. وكلامنا في الشروط الشرعية. والثاني أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف وهو الانسان لا في نفس التكليف. ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكمل. وأما الايمان فلا نسلم أنه شرط لأن العبادات مبنية عليه الا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح وهذا فرع الايمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي يبنى عليها شرطاً فيه. هذا غير معقول. ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة. وإيضاً فإن سلم في الايمان أنه شرط ففى 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 إذا كان متوقفاً للتأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه. ويستوى في ذلك شرط الكمال وشرط الاجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر. فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه وقد فرض كذلك. هذا خلق. وإيضاً لو صح ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معاً. وذلك محال. وإيضاً فإن الشرط، من حيث هو، يقتضى أنه لا يقع المشروط الا عند حضوره. فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعاً وغير واقع معاً. وذلك محال. والأمر اوضح من الاطناب 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 لمسببه غلب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه لم يراع حضور السبب بمجردده الا أن يحضر الشرط فينتهز السبب عند ذلك

في اقتضائه. وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقاً. ويثلون ذلك بأمثلة: -
 منها ان 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 اعد القولين - وانفاذ المقاتل سبب في الفصاح او الدية، والزهوق شرط ويجوز العفو
 قبل الزهوق وبعد السبب. ولم يحكوا في هذه الصورة خلافاً. وفي المذهب اذا جعل الرجل
 امرأه يتزوجها بيد زوجته هي في ملكه ان شاءت طلقت او ابقته فاستأذنها في التزويج
 فاذنت له فلما تزوجها ارادت هذه ان تطلق عليه قال مالك ليس لها ذلك. بناء على انها
 قد استطلت بعد جريان السبب وهو التملك وان كان قبل حصول الشرط وهو التزوج.
 واذا اذن الورثة عند المرض المخوف في التصرف في اكثر من الثلث جاز. مع انهم لا
 يتقرر ملكهم الا بعد الموت. فالمرض هو السبب لتملكهم والموت شرط فينفذ اذنهم عند
 مالك خلافاً لابن حنيفة والشافعي وان لم يقع الشرط. ومن الناس من قال بانفاذ اذنهم في
 الصحة والمرض. فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة. ولا بد لهم من القول بان الموت
 شرط. وفي المذهب من جامع فالتنذ ولم ينزل فاغتسل ثم انزل ففى وجوب الغسل عليه
 ثانية قولان. ونفى الوجوب بناءً على ان سبب الغسل انفصال الماء عن مقره وقد اغتسل
 فلا يغتسل له مرة اخرى. هذه حجة سحنون وابن المواز. فالسبب هو الانفصال، والخروج
 شرط. ولم يعتبر. الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل. وهو ظاهر المعارضة
 للأصل الاول فان الاول يقضى بانه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه باطلاق. والثاني
 يقضى بانه صحيح عند بعض العلماء وربما صح باتفاق كما في مسألة العفو قبل الزهوق. ولا
 يمكن ان يصح الاصلان معا باطلاق. والمعلوم صحة الأصل الاول. فلا بد من النظر في
 كلامهم في الأصل الثاني. اما أولاً فنفس التناقض بين الاصلين كاف في عدم صحته عند
 العلم بصحة الأصل الاول. واما ثانياً فلا نسلم ان تلك المسائل جارية على عدم اعتبار
 الشرط. فانا نقول من اجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً من غير اهل مذهبنا فبناء
 على انه ليس بشرط في الوجوب وانما هو شرط في الانحتام: فالحول كله كانه وقت عند هذا
 القائل لوجوب الزكاة موسع ويتختم في آخر الوقت كسائر اوقات التوسعة. واما الاخراج
 قبل الحول ييسر على مذهبنا فبناء على ان ما قرب من الشيء فحكمه حكمه. فشرط الوجوب
 حاصل وكذلك القول في شرط الحنث: من اجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام

من غير تخيير لاشترط في وجوبها. واما مسألة الزهوق فهو شرط في وجوب القصاص او الدية. لا انه شرط في صحة العفو. وهذا متفق عليه. اذ العفو بعده لا يمكن فلا بد من وقوعه قبله ان وقع. ولا يصح ان يكون شرطاً اذ ذاك في صحته. ووجه صحته انه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال. فجاز عفو عنه مطلقاً كما يجوز عفو عن سائر الجراح، وعن عرضه اذا قذف. وما اشبه ذلك. والدليل على ان مدرك حكم العفو ليس ما قالوه انه لا يصح للمجروح ولا لاوليائه استيفاء النصاص او اخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق. ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان. واما مسألة تمليك المرأة فانها لما اسقطت حق نفسها فيها شرطت على الزوج قبل نزوجه لم يبق لها ما يتعلق به بعد. لان ما كانت تملكه بالتامليك قد اسقطت حقها فيه بعد ما جرى سببه. فلم يكن لنزوجه تأثير فيما تقدم من الاسقاط. وهو فقه ظاهر. ومسألة اذن الورثة بينة المعنى فان الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له. فهما سببان كل واحد منهما يقضى حكماً لا يقتضيه الآخر. فمر حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق وان لم يكن ملك كان اذنهم واقفاً في محله لانهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك. فاذا اسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة لانهم صاروا، في الحال الذي انفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض، كالاغائب. فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق كالثالث. وفول الفافل بمنع الانفاذ يصح مع القول بان الموت شرط لانهم اذنوا قبل التامليك وقبل حصول الشرط فلا ينفذ كسائر الشروط مع مشروطاتها. واما مسألة الانزال فيصح بناؤها على انه ليس بشرط في هذا الغسل او لانه لاحكم له لانه انزال من غير اقتران لذة. فعلى الجملة هذه الاشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط.

المسألة السادسة - الشروط المعنوية في المشروطات شرعاً على ضربين.

احدهما ما كان راجعاً الى خطاب التكليف: اما مأموراً بتحصيلها كالطهارة المصلاة، واخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما اشبه ذلك. واما منهياً عن تحصيلها ككنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول، والجمع بين المفترق، والفراق بين المجتمع خشية الصفة الذي هو شرط لنقصان الصفة، وما اشبه ذلك. فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه: فالاول مقصود الفعل، والثاني مقصود الترك. وكذلك الشرط المخير فيه ان اتفق، فقصد الشارع فيه جعله لحيرة المكلف: ان شاء فعله فيحصل المشروط، وان شاء تركه فلا يحصل.

والضرب الثاني ما يرجع الى خطاب الوضع : كالحول في الزكاة ، والاحسان في الزنا ، والحرز في القطع . وما اشبه ذلك . فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط ولا في عدم تحصيله : فابقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ليس ببطلوب الفعل ان يقال يجب على صاحبه امساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ؛ ولا مطلوب الترك ان يقال يجب عليه انفاقه خوفا ان تجب فيه الزكاة . وكذلك الاحسان لا يقال انه مطلوب الفعل ليجب عليه الرجم اذا زنى ؛ ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى . وايضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . والحكم فيه ظاهر . فاذا توجه قصد المكلف الى فعل الشرط او الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك . وهي :

المسألة السابعة — فلا يخلو ان يفعله او يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به او منهياً عنه او مخيراً فيه اولا . فان كان ذلك فلا اشكال فيه ، وتنبني الاحكام التي تقتضيها الاسباب على حضوره ، وترتفع عند فقده . كالنصاب اذا انفق قبل الحول للحاجة الى انفاقه ، او ابقاه للحاجة الى ابقائه ، او يخلط ماشيته بهاشية غيره لحاجته الى الخلطة ، او يزيلها لضرر الشركة او لحاجة اخرى ؛ او يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، او يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الانسان . الى ما اشبه ذلك . وان كان فعله او تركه من جهة كونه شرطاً قصداً لاسقاط حكم الاقتضاء ان لا يترتب عليه اثره فهذا عمل غير صحيح وسعى باطل . دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معا . فمن الاحاديث في هذا الباب قوله عليه السلام لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة . وقال عليه السلام البيع والمبتاع بالخيار حتى يتفرقا الا ان تكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقبله . وقال من ادخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن ان تسبق فليس بقمار ومن ادخل فرساً بين فرسين وقد امن ان تسبق فهو قمار . وقال في حديث بريرة حين اشترط اهلها ان يكون الولاء لهم من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط . الحديث . ونهى عليه السلام عن بيع وشرط وعن بيع وسلف وعن شرط في شرط . وسائر احاديث الشرط المنهى عنها . ومنه حديث من اقتطع مال امرئ مسلم بيمينه . وحديث ان اليمين على نية المستحلف . وعليه جاءت الآية ان الذين يشتركون بهعد الله وايمانهم ثمتا قليلا . الآية . وفي القرآن ايضاً ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يتحافا ان لا يقيما حدود

الله. الآية. وآية شهادة الزور، والاحاديث فيها من هذا ايضا. وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم. وما في معنى ذلك من الاحاديث. وقال فان طلقها فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره. وما جاء من احاديث لعن المحلل والمحلل له، والنيس المستعار وحديث التصرية في شراء الشاة على انها غزيرة الدر. وسائر احاديث النهي عن الغش والخديعة والحلافة والتجش. وحديث امرأة رفاعة القرظي حين طلقها وتزوجها عبد الرحمن بن الزبير. والادلة اكثر من ان يؤتى عليها هنا. وايضا فان العمل بصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة او دفعاً لمفسدة عبثاً لاحكامه له ولا منفعة به. وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح وانها معتبرة في الاحكام. وايضاً فانه مضاد لقصد الشارع من جهة ان السبب لما انعقد وحصل في الوجود صار مقتضياً شرعاً لمسببه. لكنه توقف على حصول شرط هو تكميل للسبب فصار هذا الفاعل او التارك بقصد رفع حكم السبب فاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً. وقد تبين ان مضادة قصد الشارع باطله. فهذا العمل باطل. فان قيل المسألة مفروضة في سبب توقف اقتضاؤه للحكم على شرط فاذا فقد الشرط بحكم القصد الى فقدته كان كما لو لم يقصد ذلك ولا تأثير للقصد. وقد تبين ان الشرط اذا لم يوجد لم ينتهض السبب ان يكون مقتضياً كالحصول في الزكاة فانه شرط لا تجب الزكاة بدونه بالفرض والمعلوم من قصد الشارع ان السبب انما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط لاعند فقدائها فاذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كمن انفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع فلا تجب عليه الزكاة لان السبب لم يقتض ايجابها لتوقفه على ذلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً. فمن حيث قيل فيه انه مخالف لقصد الشارع يقال انه موافق. وهكذا سائر المسائل. فالجواب ان هذا المعنى انما يجري فيما اذا لم يقصد رفع حكم السبب واما مع القصد الى ذلك فهو معنى غير معتبر لان الشرع شهد له بالالغاء على القطع. وينتبه ذلك بالادلة المذكورة اذا عرضت المسألة عليها. فان الجمع بين المتفرق او التفرقة بين المجتمع قد نهى عنها اذا قصد بها ابطال حكم السبب بالاثنيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين فالاربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق ونصفها بشرط اختلاطها باربعين اخرى مثلاً فاذا جمعها بقصد اخراج النصف فذلك هو المنهى عنه كما انه اذا كانت مائة مختلطة بياض وواحدة ففرقها قصداً ان يخرج واحدة فكذلك. وما ذاك الا انه اتى بشرط او رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الاول. فكذلك المنفق

نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الاخراج . وكذلك قوله ولا يعمل له ان يفارقه خشية ان يستقبله فتهى عن القصد الى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد . وعن الاتيان بشرط الفرس المجلية بقصد اخذه لا بقصد المسابقة معه . ومثله مسائل الشروط فانها شروط يقصد بها رفع احكام الاسباب الواقعة . فان العقد على الكتابة اقضى انه عقد على جميع ما ينشأ عنه . ومن ذلك الولاء . فمن شرط ان الولاء له من البائعين فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه . واعتبر هكذا سائر ما تقدم . نجد كذلك . فعلى هذا الاتيان بالشروط ارفعها بذلك القصد هو المنهى عنه . واذا كان منها عنه كان مضاداً لقصد الشارع فيكون باطلاً .



فصل — هذا العمل هل يقتضى البطلان باطلاً ام لا؟ الجواب ان في ذلك تفصيلاً : وهو ان نقول لا يخلو ان يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع او المرفوع في حكم الحاصل معنى اولاً . فان كان كذلك فالحكم الذى اقتضاه السبب على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل ضائع لافادة فيه ولا حكم له . مثل ان يكون وهب المال قبل الحول لمن راضيه على ان يرده عليه بعد الحول بهبة او غيرها ؛ وكالجامع بين المفترق وبينما يأتى الساعى ثم ترد الى التفرقة ؛ او المفترق بين المجتمع كذلك ثم يرده الى ما كانت عليه ؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها ثلاثاً . واشباه ذلك . لان هذا الشرط المعمول فيه لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً . وان لم يكن كذلك فالمسألة محتملة . والنظر فيها متجاذب ثلاثة اوجه : احدها ان يقال ان مجرد انعقاد السبب كاف . فانه هو الباعث على الحكم وانما الشرط امر خارجي مكمل والا لزم ان يكون الشرط جزء العلة . والغرض خلافه . وايضاً فان القصد فيه قد صار غير شرعى فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع . فهو في حكم ما لم يعمل فيه واتحد مع القسم الاول في الحكم فلا يترتب على هذا العمل حكم . ومثال ذلك اذا انفق لنصاب قبل الحول في منافعه او وهبه هبة بنته لم يرجع فيها ؛ او جمع بين المفترق او فرق امين المجتمع . وكل ذلك يقصد الفرار من الزكاة . لكنه لم يعد الى ما كان عليه قبل الحول . يوما اشبه ذلك فقد علمنا حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم انه قاصد لثبوت الحكم به فاذا اخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً كان منافضاً لقصد الشارع وهذا باطل وكون الشرط حين رفع او وضع على وجه يعتبره الشارع على الجملة قد اثر فيه القصد الفاسد فلا يصح ان ينتهض شرطاً شرعياً . فكان كالمعصوم باطلاً والتحق بالقسم الاول . والثاني ان

يقال ان مجرد انعقاد السبب غير كاف فانه وان كان باعناً قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فاذاً ليس كون السبب باعناً بقاطع في ان الشارع قصد ايقاع المسبب بمجرد . وانما فيه انه قصده اذا وقع شرطه. فاذا كان كذلك فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه وانما قصد لها لم يظهر فيه قصد الشارع للايقاع او عدمه وهو الشرط او عدمه. لكن لما كان ذلك الفصل آتياً ليناقضه قصد الشارع على الجملة لا عيناً لم يمكن مانعاً من ترتيب احكام الشروط عليها. وايضاً فان هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً لم يكن التصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً او سبباً شرعياً. كما كان تغير المصوب سبباً او شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك القاصب له ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم. وعلى هذا الاصل ينبغي صحة ما يقول اللخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة، او سافر في رمضان قصداً للافطار، او اخر صلاة حضر عن وقتها الاختباري لبصليها في السفر ركعتين، او اخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء ان تحض فتسقط عنها. قال فجميع ذلك مكروه ولا يجب على هذا في السفر صيام، ولا ان يصلى اربعاً، ولا على الحائض قضاؤها. وعليه ايضا يجري الحكم في الخائف ليقضين فلاناً حقه الى شهر وحلف بالطلاق الثلاث فتخاف الحنث فخالع زوجته لئلا يعنث فلما انقضى الاجل راجعها فهذا الوجه يقتضى انه لا يعنث، او قوع الحنث وليست بزوجته. لان الخلع ماض شرعاً وان قصد به نص الممنوع. والثالث ان يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله وان ثبت له في نفسه حكم شرعي كسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلل على القول بانه نافذ ماض ولا يجعلها ذلك للاول. لان الزكاة من حقوق الله وكذلك المنع من نكاح المحلل حق لله اغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين كالسفر ليقصر او ليقطر او نحو ذلك. هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك فانه ان دل دليل خاص على خلافه صبر اليه ولا يكون نقضاً على الاصل المذكور. لانه اذا ذاك دال على اضافة هذا الامر الخاص الى حق الله او الى حق الآدميين ويبقى بعد ما اذا اجتمع الحقان محل نظر واجتهاد. فيغلب احد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد. والله اعلم.

المسألة الثامنة - الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة اقسام:

احدها ان يكون مكملًا لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على

حال . كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه ، واشتراط الكفء والامساك بالمعروف والتسريح باحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحمل والتقد او النسبة في الثمن في البيع ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط مال العبد وثمرة الشجر . وما اشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والاحصان في الزنا ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا اشكال في صحته شرعاً لانه مكمل لحكمة كل سبب يقضى حكماً . فان الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لافى بلزوم المسجد كان للصيام فيه اثر ظاهر . ولما كان غير الكفء مظنة للنزاع وانفة احد الزوجين او عصبتها وكانت الكفاءة اقرب الى التحام احد الزوجين والعصبة واولى بمحاسن العادات كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح . وهكذا الامساك بمعروف . وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه فثبوتها شرعاً واضح .

والثاني ان يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته بل هو على الضد من الاول . كما اذا اشترط في الصلاة ان يتكلم فيها اذا احب ؛ او اشترط في الاعتكاف ان يخرج عن المسجد اذا اراد ، بناء على رأى مالك ؛ او اشترط في النكاح ان لا ينفق عليها او ان لا يبطأها وليس بمحبوب ولا عنين ؛ او شرط في البيع ان لا ينتفع بالمبيع او ان انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض ؛ او شرط الصانع على المستصنع ان لا يضمن المستأجر عليه ان تلف ، وان يصدقه في دعوى التلف . وما اشبه ذلك . فهذا القسم ايضاً لا اشكال في ابطاله . لانه منافي لحكمة السبب . فلا يصح ان يجتمع معه . فان الكلام في الصلاة منافي لحكمة السبب فلا يصح ان يجتمع معه لما شرعت له من الاقبال على الله تعالى والتوجه اليه والمناجاة له . وكذلك المشروط في الاعتكاف الخروج مشروط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد . واشتراط الناكح ان لا ينفق ينافي استجلاب المودة المطلوبة فيه . واذا اشترط ان لا يبطأ ابطال حكمة النكاح الاولى وهي التناسل واضر بالزوجة فليس من الامساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والموافة . وهكذا سائر الشروط المذكورة الا انها اذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشروطات ام لا ؟ هذا محل نظر ليستمد من المسالة التي قبل هذه .

والثالث ان لا يظهر في الشرط منافية لمشروطه ولا ملائمة . وهو محل نظر : هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ او بالثاني من جهة عدم الملائمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة في امثال هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون ان تظهر الملائمة لان الاصل فيها التعبد دون الالتفات الى المعاني والاصل

فيها ان لا يقدم عليها الا باذن اذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط . وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة لان الاصل فيها الالتفات الى المعانى دون التعبد . والاصل فيها الاذن ، حتى يدل الدليل على خلافه . والله اعلم .

النوع الثالث فى الموانع .

وفيه مسائل .

المسألة الاولى — الموانع ضربان احدهما ما لا يتأتى فيه اجتماعه مع الطلب .

والثانى ما يمكن فيه ذلك . وهو نوعان : احدهما يرفع اصل الطلب . والثانى لا يرفعه ، ولكن يرفع اغتمامه . وهذا قسمان احدهما ان يكون رفعه بمعنى انه يصير مخيراً فيه لمن قدر عليه . والاخر ان يكون رفعه بمعنى انه لا اثم على مخالفة الطلب . فهذه اربعة اقسام :

فاما الاول فتتحو زوال العقل بنوم او جنون او غيرهما . وهو مانع من اصل الطلب جملة . لان من شرط تعلق الخطاب امكان فهمه لانه الزام يقتضى التزاماً . وفقد العقل لا يمكن الزامه كما لا يمكن ذلك فى البهائم والجمادات . فان تعلق طلب يقتضى استجلاب مصلحة او درء مفسدة فذلك راجع الى الغير كرياضة البهائم وتاديبها . والكلام فى هذا مبين فى الاصول .

واما الثانى فكالحبض والنفاس وهو رافع لاصل الطلب وان امكن حصوله معه . لكن انما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة الى ما لا يطلب به البتة كالصلاة ودخول المسجد ومس المصحف . وما اشبه ذلك . واما ما يطلب به بعد رفع المانع فالحلاف بين اهل الاصول فيه مشهور لا حاجة لنا الى ذكره هنا . والدليل على انه غير مطلوب حالة وجود المانع انه لو

كان كذلك لاجتماع الضدان لان المحاض ممنوعة من الصلاة والنفاس كذلك فلو كانت مأمورة بها ايضا لكانت مأمورة حالة كونها منهيبة بالنسبة الى شىء واحد وهو محال . وايضاً اذا كانت مأمورة ان تفعل وقد نهيت ان تفعل لزمها شرعا ان تفعل وان لا تفعل معا وهو محال . وايضا فلا فائدة فى الامر بشىء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه لانها غير مأمورة بالقضاء .

واما الثالث فكالرق والاثوثة بالنسبة الى الجمعة والعبيدين والجهاد فان هؤلاء قد لصق بهم مانع من اغتمام هذه العبادات الجارية فى الدين مجرى التحسين والتزيين . لانهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها الا بحكم التبعية . فان تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها وهم الاحرار الذكور . وهذا معنى التخيير بالنسبة اليهم مع القدرة عليها . واما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل الذى قبل هذا .

وأما الرابع فكسباب الرخص. هي موانع من الانعنام بمعنى انه لا خرج على من ترك العزيمة ميلاً الى جهة الرخصة. كقصر المسافر وفطره وتركه للجمعة. وما اشبه ذلك.

المسألة الثانية — الموانع ليست بمقصودة للشارع بمعنى انه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها.

وذلك انها على ضربين ضرب منها داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به او منهيّاً عنه او مأذوناً فيه. وهذا لا اشكال فيه من هذه الجهة. كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب اخراج الزكاة وان وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع. وكذلك الكفر المانع من صحة اداء الصلاة والزكاة او من وجوبهما، ومن الاعتداد بما طلق في حال كفره الى غير ذلك من الامور الشرعية التي منع منها الكفر. وكذلك الاسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض الا بمقتضاها. فالنظر في هذه الاشياء واشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة. والضرب الثاني هو المقصود وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك. فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ولا في عدم تحصيله. فان المديان ليس بمخاطب برفع الدين اذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة كما ان مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه لانه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. وانما مقصود الشرع فيه انه اذا حصل ارتفع مقتضى السبب. والدليل على ذلك ان وضع السبب مكمل الشروط يقتضى قصد الواضع الى ترتيب المسبب عليه. والا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعاً على انه سبب وقد فرض كذلك. هذا خلف. واذا ثبت قصد الواضع الى حصول المسبب بفرض المانع مقصوداً له ايضاً ايقاعه قصد الى رفع ترتيب المسبب على السبب. وقد ثبت انه قاصد الى نفس الترتيب. هذا خلف. فان القاصدين متضادان. ولا هو ايضاً قاصد الى رفعه لانه لو كان قاصداً الى ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً. وبيان ذلك انه لو كان قاصداً الى رفعه من حيث هو مانع لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً واذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب. وقد فرض كذلك. وهو عين التناقض. فاذا توجه قصد المكلف الى ايقاع المانع او الى رفعه ففي ذلك تفصيل. وهو :

المسألة الثالثة — فلا يخلو ان يفعلها او يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به او منهيّاً عنه او مخيراً فيه اولا. فان كان الاول فظاهر. كالرجل يكون له نصاب اسكنه يستدين لحاجته الى ذلك وتبني الاحكام على مقتضى حصول المانع. وان

كان الثاني وهو ان يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً قصداً لاسقاط حكم السبب المقتضى ان لا يترتب عليه ما اقتضاه فهو عمل غير صحيح.

والدليل على ذلك من النقل امور: من ذلك قوله جل وعلا «انا بلوناكم كما بلونا اصحاب الجنة اذ اقساموا» الآية فانها تضمنت الاخبار بعقابهم على قصد التعجيل لاسقاط حق المساكين بتجريم المانع من اتيانهم وهو وقت الصبح الذي لا يبكر في مثله المساكين عادة. والعقاب انما يكون لفعل محرم. وقوله تعالى «ولا تتخذوا آيات الله هزوا» نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع ان لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً او ان لا تنقض عهدها الا بعد طول. فكان الارتجاع بذلك القصد اذ هو مانع من حلها للزواج. وفي الحديث قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملواها فباعوها وفي بعض الروايات واكلوا اثمانها. وقال عليه السلام ليسر بن ناس من امتي الخمر ويسمونها بغير اسمها. وفي رواية ليكون من امتي اقوام يستحلون الخمر والحريز والخمر والمعارف. الحديث. وفي بعض الحديث يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة اشياء بخمسة اشياء: يستحلون الخمر باسماء يسمونها بها، والسحت بالهندية، والقتل بالرهبنة، والزنا بالنكاح، والربا بالبيع. فكان المستحل هنا رأى ان المانع هو الاسم فنقل المحرم الى اسم آخر حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له. وقال تعالى «من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار». فاستثنى الاضرار فاذا اقر في مرضه بدين لوارث او اوصى باكثر من الثلث قاصداً حرمان الوارث او نقصه بابداء هذا المانع من تمام حقه كان مضاراً والاضرار ممنوع باتفاق. وقال تعالى «ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها» الآية. قال احمد بن حنبل عجب مما يقولون في الجبل والايمان: يبطلون الايمان بالجبل وقال تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها. وفي الحديث لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلا وفيه اذا سمعتم به معنى الوباء بارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فراراً منه. والادلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم.

وما تقدم من الادلة والسؤال والجواب في الشروط جار معناه في الموانع. ومن هنالك يفهم حكمها. وهل يكون العمل باطلاً ام لا؟ فينقسم الى الضريين: فلا يخلو ان يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع او لا. فان كان كذلك فالحكم متوجه كصاحب النصاب استدان لنسقط عنه الزكاة بحيث قصد انه اذا جاز الحول رد الدين من غير ان انتفع به.

وان لم يكن كذلك بل كان المانع واقعاً شرعاً كالمطلق خوفاً من انحنام الخنث عليه فهو محل نظر على وزان ما تقدم في الشروط. ولا فائدة في التكرار.

النوع الرابع في الصحة والبطلان.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى — في معنى الصحة. ولفظ الصحة يطلق باعتبارين: أحدهما ان يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرقة للزمة ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء. وما أشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعاني. وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعاً للاملاك، واستباحة الابضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع الى ذلك. والثاني ان يراد به ترتب آثار العمل في الآخرة كترتب الثواب فيقال هذا عمل صحيح بمعنى انه يرجى به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهر. وفي العادات يكون فيما نوى به امثال امر الشارع وقصد به مقتضى الامر والنهي. وكذلك في المخير اذا عمل به من حيث ان الشارع خبره لا من حيث قصد مجرد حفظه في الانتفاع غافلاً عن اصل التشريع. فهذا ايضا يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى. وهو وان كان اطلاقاً قريباً لا يتعرض له علماء الفقه فقد تعرض له علماء التلخاقي كالغزالي وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون. وتأمل ما حكاه الغزالي في كتاب النية والاخلاص من ذلك.

المسألة الثانية — في معنى البطلان. وهو ما يقابل معنى الصحة. فله معنيان أحدهما ان يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة ولا مبرقة للزمة ولا مسقطه للقضاء. فكذا نقول إنها باطلة بذلك المعنى غير ان هنا نظراً. فان كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها. حسبما هو مبين في موضعه. ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً. كالصلاة من غير نية، او ناقصة ركعة او سجدة. او نحو ذلك مما يخل بها من الاصل. وقد تكون راجعة الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وان كانت متصفة به. كالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً. فيقع الاجتهاد في اعتبار الانفكاك فتصح الصلاة لأنها واقعة على الموافقة للشارع ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف؛ اوفى اعتبار الانصاف فلا تصح، بل تكون في الحكم باطلة من جهة ان الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف وليس الصلاة في الدار المغصوبة

كذلك. وهكذا سافر ما كان في معناها. ونقول ايضاً في العادات انها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً: من حصول املاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب.

ولما كانت العادات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: احدهما من حيث هي امور مأذون فيها او مأمور بها شرعاً. والثاني من حيث هي راجعة الى مصالح العباد. فاما الاول فاعتبره قوم باطلاق واهملوا النظر في جهة المصالح وجعلوا مخالفة امره مخالفة لقصد باطلاق كالعبادات المحضة سواء وكانهم مالوا الى جهة التعبد. وسبأني في كتاب المقاصد بيان ان في كل ما يعقل معناه تعبداً. واذا كان كذلك فمواجهة امر الشارع بالمخالفة تقضى بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه. والخروج في الاعمال عن خطاب الشارع يقضى بانها غير مشروعة. وغير المشروع باطل. فهذا كذلك. كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع. واما الثاني فاعتبره قوم ايضاً لا مع اهمال الاول بل جعلوا الامر منزلاً على اعتبار المصاحبة. بمعنى ان المعنى الذي لاجله كان العمل باطلاً ينظر فيه: فان كان حاصلًا او في حكم الحاصل بحيث لا يمكن التلافي فيه بطل العمل من اصله. وهو الاصل فيما نهى الشرع عنه. لان النهى يقتضى ان لا مصاحبة للمكلف فيه، وان ظهرت مصاحته لبادي الراي فقد علم الله ان لا مصاحبة في الاقدام وان ظنها العامل. وان لم يحصل مدة كان في حكم الحاصل لكن امكن تلافيه لم يحكم بابطال ذلك العمل. كما يقول مالك في بيع المدير انه يرد الا ان يعتقه المشتري فلا يرد فان البيع انما منع لحق العبد في العتق ولحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده وهو التدبير فان البيع يفيته في الغالب بعد موت السيد فاذا اعتقه المشتري حصل قصد الشارع في العتق فلم يرد لذلك. وكذلك الكتابة الفاسدة ترد ما لم يعتق المكاتب. وكذلك بيع الغاصب للمغصوب موقوف على اجازة المغصوب منه او رده. لان المنع انما كان لحقه فاذا اجازه جاز. ومثله البيع والسلف. ممنه عنه. فاذا اسقط مشروط السلف شرطه جاز ما عداه، ومضى على بعض الاقوال. وقد يتلاقى باسقاط الشرط شرعاً كما في حديث بريرة. وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة ككناح الشغار والدرهم بالدرهمين ونحوهما. الى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجهه. فيزال ذلك الوجه فتمضي العقد. فمعنى هذا الوجه ان نهى الشارع كان لامر فلما زال ذلك الامر ارتفع النهى. فصار العقد موافقاً لقصد الشارع. اما على حكم الانعطاف ان قدرنا رجوع الصحة الى العقد الاول. او غير حكم الانعطاف ان قلنا

ان تصحبه وقع الآن لا قبل. وهذا الوجه بناء على ان مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد. والثاني من الاطلاقين ان يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة وهو الثواب. ويتصور ذلك في العبادات والعادات. فتكون العبادة باطلة بالاطلاق الاول فلا يترتب عليها جزاء لانها غير مطابقة لمقتضى الامر بها. وقد تكون صحيحة بالاطلاق الاول ولا يترتب عليها ثواب ايضا. فالاول كالمتعبد رياء الناس. فان تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب. والثاني كالمتصدق بالصدق يتبعها باليمن والاذى وقد قال تعالى «يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى كالذى يتفق ماله رياء الناس» الآية. وقال «لئن اشركت ليعطين عملك» وفي الحديث ابلغى زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب. على تأويل من جعل الابطال حقيقة. وتكون اعمال العادات باطلة ايضا بمعنى عدم ترتب الثواب عليها. سواء علينا كانت باطلة بالاطلاق الاول ام لا. فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً. والثاني كالاعمال التى يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات الى خطاب الشارع فيها. كالاكل والشرب والنوم واشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الامر او الاذن الشرعى بحكم الاتفاق لا بالنقص الى ذلك. فهى اعمال مقرة شرعاً لموافقتها للامر او الاذن لما يترتب عليها من المصلحة فى الدنيا. فروعى فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه. وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة فيكون ما يترتب عليها فى الآخرة مفقوداً ايضا. لان الاعمال بالنيات. والحاصل ان هذه الاعمال التى كان الباعث عليها الهوى المجرد ان وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل فاذا خرج من الدنيا ففوت بقاء الدنيا وبطلت. «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» «من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه. ومن كان يريد حرث الدنيا نؤنه منها. وماله فى الآخرة من نصيب». «اذهبت طيبانكم فى حبانكم الدنيا واستمتعتم بها» وما اشبه ذلك. مما هو نص او ظاهر او فيه اشارة الى هذا المعنى. فمن هنا اخذ من تقدم بالحزم فى الاعمال العادية ان يضيفوا اليها قصداً يوجبون به اعمالهم فى الآخرة. وانظر فى الاحياء وغيره.

المسألة الثالثة — ما ذكر من اطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتمل تقسيماً لكن بالنسبة الى الفعل العادى. اذ لا يخلو الفعل العادى، اذا خلا عن قصد التعبد، ان يفعل بقصد او بغير قصد. والمفعول بقصد اما ان يكون القصد مجرد الهوى والشهوة من غير

نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفته؛ وأما أن ينظر مع ذلك في الموافقة بفعل، أو في المخالفة بترك؛ أما اختياراً وأما اضطراراً. فهذه أربعة أقسام: أحدها أن يفعل من غير قصد. كالغافل والنائم. فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير. فليس فيه ثواب ولا عقاب. لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف. فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرته. والثاني أن يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً. فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك، كالأول؛ وإن تعلق به خطاب التكليف، أو وقع واجباً كإداء الديون ورد الودائع والأمانات والانفاق على الأولاد وأشباه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع. لأن الأعمال بالنيات. وقد قال في الحديث فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه. ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة. فهذا القسم والذي قبله باطل بمقتضى الإطلاق الثاني. والثالث أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية ولما لم يمكنه بالزنا لامتناعها أو لمنع أهلها فقد عليها فقد نكح ليكون موصلاً له إلى ما قصد. فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني. لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة الاضطراراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه، لا من حيث أباحه الشرع. وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول. ومثل ذلك الزكاة المأخوذة كرهاً فإنها صحيحة على الإطلاق الأول إذ كانت مسقطاً للقضاء ومبررة للذمة؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني. وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا أو استحياء من الناس. أو ما أشبه هذا. وأذلك كانت الحدود كفارات فقط فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال. وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات. والرابع أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح حتى أنه لو لم يكن مباحاً لم يفعل. فهذا القسم إنما يتعين النظر فيه في المباح. أما الأمور به بفعله بقصد الامتنال أو المنهى عنه بتركه بذلك القصد أيضاً فهو من الصحيح بالاعتبارين كما أنه لو ترك الأمور به أو فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة فهو من الباطل بالاعتبارين. فإنا يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه. فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني. وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر إلى نفسه لا بالنظر إلى ما يستلزم.

والثاني ان يكون صحيحاً بالاعتبارين معا بناء على تحريه في نيل حظه مما اذن فيه دون ما لم يؤذن له فيه. وعلى هذا نبه الحديث في الاجر في وطء الزوجة وقولهم يقضى شهوته ثم يؤجر فقال رأيت لو وضعها في حرام. وهذا مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. والثالث ان يكون صحيحاً بالاعتبارين معا في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل وصحيحاً بالاعتبار الاول باطلاً بالاعتبار الثاني في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل. وهذا هو الجاري على ما تقدم في القسم الاول من قسمي الاحكام. ولكنه مع الذي قبله باعتبار امر خارج عن حقيقة الفعل المباح. والاول بالنظر اليه في نفسه.



فصل — واما ما ذكر من اطلاق الصفة بالاعتبار الثاني فلا يخلو ان يكون عبادة او عادة. فان كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة. وان كان عادة فاما ان يصعبه مع قصد التعبد قصد الحظ او لا. والاول اما ان يكون قصد الحظ غالباً او مغلوباً. فهذه ثلاثة اقسام: احدها ما لا يصعبه حظ فلا اشكال في صحته. والثاني كذلك. لان الغالب هو الذي له الحكم. وما سواه في حكم المطرح. والثالث محتمل لامرين: ان يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني ايضاً اعمالاً للجانب المغلوب، واعتباراً بان جانب الحظ غير قادح في العاديات بخلاف العباديات؛ وان يكون صحيحاً بالاعتبار الاول دون الثاني اعمالاً لحكم الغلبة. وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. والحمد لله.

النوع الخامس في العزائم والرخص. والنظر فيه في مسائل:

المسألة الاولى — العزيمة ما شرع من الاحكام الكلية ابتداء. ومعنى كونها كلية انها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ولا ببعض الاحوال دون بعض. كالصلاة مثلاً. فانها مشروعة على الاطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال. وكذلك الصوم والزكاة والحج والجهاد وسائر شعائر الاسلام الكلية. ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصالح في الاصل كالمشروعات المتوصل بها الى اقامة مصالح الدارين من البيع والاجارة وسائر عقود المعاوضات. وكذلك احكام الجنابات والقصاص والضمان. وبالجماة جميع كليات الشريعة. ومعنى شرعيتها ابتداء ان يكون قصد الشارع بها انشاء الاحكام التكليفية على العباد من اول الامر، فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك. فان سبقها

وكان منسوخاً بهذا الأخير كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي تمهيداً للمصالح الكلية العامة. ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب. فان الاسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك. فاذا وجدت اقتضت احكاماً. كقوله تعالى «يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا» وقوله تعالى «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله» وقوله تعالى «ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم» وقوله تعالى «علم الله انكم كنتم تخانونون انفسكم» الآية. وقوله «فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه» وما كان مثل ذلك. فانه تمهيد لاحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك. فكل هذا يشمل اسم العزيمة. فانه شرع ابتدائي حكماً. كما ان المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية ايضاً. كقوله تعالى «ولا يحمل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله» وقوله «ولا تغضوبوهن لانهن لم يذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة» وقوله تعالى «اقتلوا المشركين» ونهى عليه السلام عن قتل النساء والصبيان. هذا وما اشبهه من العزائم. لانه راجع الى احكام كلية ابتدائية.

واما الرخصة فما شرع لعذر شاق استثناءً من اصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الاصول. وكونه شاقاً فانه قد يكون العذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة. فلا يسمى ذلك رخصة. كشرعية القراض مثلاً فانه لعذر في الاصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الارض. ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المساقاة والقرض والسلم. فلا يسمى هذا كله رخصة، وان كانت مستثناة من اصل ممنوع. وانما يكون مثل هذا داخلاً تحت اصل الحاجيات الكليات. والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة. وقد يكون العذر راجعاً الى اصل تكليفي فلا يسمى رخصة ايضاً. وذلك ان من لا يقدر على الصلاة قائماً او يقدر بمشقة فم شروع في حقه الانتقال الى الجلوس وان كان محلاً بركن من اركان الصلاة لكن بسبب المشقة استثنى فلم يحتم عليه القيام فهذا رخصة محققة. فان كان هذا المترخص اماماً فقد جاء في الحديث انما جعل الامام ليؤتم به. ثم قال وان صلى جالساً فصلوا جالساً اجمعون. فصلانهم جلوساً وقع لعذر الا ان العذر في حقهم ليس المشقة بل لطلب الموافقة للامام وعدم المغالفة عليه.

فلا يسمى مثل هذا رخصة وإن كان مستثنى لعذر. وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداءً. فلذلك لم تكن كليات في الحكم. وإن عرض لها ذلك فبالعرض. فإن المسافر إذا اجزأ له القصر والفطر فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم. هذا. وإن كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة. وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى «فمن اضطر» الآية. وكونه مقتضراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه. وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص. فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة. فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة والزام الصوم. والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم. وكذلك سائر الرخص. بخلاف القرض والقراض والمساواة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر. فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وإن يساقى حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستيجار عليه، وإن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستيجار. وكذلك ما أشبهه. فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي. والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.



فصل — وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلي يقتضى المنع مطلقاً من غير اعتبار بكونه لعذر شاق. فبدخل فيه القرض والقراض والمساواة، ورد الصاع من الطعام من مسألة المصراة، وبيع العربية بخمرها تمراً، وضرب الدبة على العاقلة. وما أشبه ذلك. وعليه يدل قوله نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص في السلم. وكل هذا مستند إلى 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 أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً اتباعاً للإمام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذلك أيضاً. لكن هاتين المسألتين تستمدان من أصل التكميلات لا من أصل الحاجيات. فيطلق عليهما لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد. كما أنه قد يطلق

لفظ الرخصة وإن استمدت من أهل الضروريات. كالمصلى لا يقدر على القيام فإن الرخصة في حقه ضرورية لا حاجية. وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه. وهذا كله ظاهر.

فصل - وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا أَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» وقوله تعالى «وَيُضِعْ عَنْهُمْ أَصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللين. وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الأحاديث أنه عليه السلام صنع شيئاً ترخص فيه. ويمكن أن يرجع إليه معنى الحديث الآخر أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه. وسياق بيانه بعد أن شاء الله. فكان ما جاء في هذه الآية السمعة من المسامحة واللين رخصة بالنسبة إلى ما حملة الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

فصل - وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم. فإن العزيمة الأولى هي التي نبه عليها قوله تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» وقوله «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا» الآية. وما كان نحو ذلك مما دل على أن العباد ملك لله على الجملة والتفصيل. فحق عليهم التوجه إليه وبذل المجهود في عبادته لأنهم عباده. وليس لهم حق لديه ولا حجة عليه. فإذا وهب لهم حظاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم لأنه توجه إلى غير المعبود واعتناءً بغير ما اقتضته العبودية. فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي على الإطلاق والعموم، كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وترك كل ما يشغل عن ذلك من المباحات فضلاً عن غيرها. لأن الأمر من الأمر مقصود أن يمثل على الجملة. والاذن في نيل الحظ المأخوذ 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. فنشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب من حيث كانا معاً توسعة على العبد ورفع حرج عنه وإثباتاً لحظه. وتضيق المباحات عند هذا النظر تتعارض مع المندوبات على الأوقات فيؤثر حظه في الأخرى على حظه في الدنيا أو يؤثر حق ربه

على حظ نفسه. فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً أو آخذاً له حقاً لربه فيصبر حظه مندرجاً تابعاً لحق الله. وحق الله هو المقتضى المقصود. فان العبد بذل المجهود والرب يحكم ما يريد. وهذا الوجه يعتبره الاولياء من اصحاب الاحوال، ويعتبره ايضاً غيرهم ممن رقى عن الاحوال. وعليه يربون التلاميذ. الا ترى ان من مذاهبهم الاخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة. حتى آل الحال بهم ان عدوا اصل الحاجيات كلها او جلها من الرخص وهو ما يرجع الى حظ العبد منها حسبما بان لك في هذا الاطلاق الاخير. وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير في هذا النوع ان شاء الله تعالى.

فصل — ولما تفررت هذه الاطلاقات الاربعة ظهر أن منها ما هو خاص ببعض الناس وما هو عام للناس كلهم. فاما العام للناس كلهم فذلك الاطلاق الاول. وعليه يقع التفريع في هذا النوع. واما الاطلاق الثانى فلا كلام عليه هنا. اذ لا تفريع يترتب عليه. وانما يتبين به انه اطلاق شرعى. وكذلك الثالث. واما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يتعرض له على الخصوص. الا ان التفريع على الاول يتبين به التفريع عليه. فلا يقتصر الى تفريع خاص بحول الله تعالى.

المسألة الثانية — حكم الرخصة الاباحة مطلقاً من حيث هى رخصة. والدليل على ذلك امور: احدها موارد النصوص عليها. كقوله تعالى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه» وقوله «فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم» وقوله «واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة» الآية. وقوله «من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان» الآية. الى آخرها. واشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والاثم مجرداً لقوله فلا اثم عليه وقوله فان الله غفور رحيم. ولم يرد فى جميعها امر يقتضى الاقدام على الرخصة. بل انما اتى بما ينفى المتوقع فى ترك اصل العزيمة وهو الاثم والمواخذة. على حد ما جاء فى كثير من المباحات بحق الاصل كقوله تعالى «لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة» «ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم» «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء» الى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح وبجواز الاقدام خاصة. وقال تعالى «ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر» وفى

الحديث كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا المقصر ومنا المتمم ولا يعيب بعضنا على بعض. والشواهد على ذلك كثيرة. والثاني ان الرخصة اصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار بين الاخذ بالعزيمة والاخذ بالرخصة. وهذا اصله الاباحة. كقوله تعالى «هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً» «قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق» «متاعاً لكم ولانعامكم» بعد تقرير نعم كثيرة. واصل الرخصة السهولة. ومادة (رخ ص) للسهولة واللين. كقولهم شيء رخص بين الرخصة. ومنه الرخص ضد الغلاء ورخص له في الامر فترخص هو فيه اذا لم يستقص له فيه فمال هو الى ذلك. وهكذا سائر استعمال المادة. والثالث انه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً او وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً. والحال بضد ذلك؛ فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خيرة فيه؛ والمندوب كذلك من حيث مطلق الامر. ولذلك لا يصح ان يقال في المندوبات انها شرعت للتخفيف والتسهيل من حيث هي مأمور بها. فاذا كان كذلك ثبت ان الجمع بين الامر والرخصة جمع بين متناقضين. وذلك يبين ان الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة.

فان قيل هذا معترض من وجهين احدهما ان ما تقدم من الادلة لا يدل على مقصود المسألة اذ لا يلزم من رفع الجناح والاثم عن الفاعل للشئ ان يكون ذلك الشئ مباحاً فانه قد يكون واجباً او مندوباً اما اولاً فقد قال تعالى «ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما» وهما مما يجب الطواف بينهما. وقال تعالى «ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى» والتاخر مطلوب طلب التنب وصاحبه افضل عملاً من المتعجل الى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى. ولا يقال ان هذه المواضع نزلت على اسباب حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة لانا نقول مواضع الاباحة ايضا نزلت على اسباب وهي توهم الجناح كقوله تعالى «ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم» وقوله «ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم» الى آخرها. وقوله «ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج» «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء». جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج. واذا استوى الموضعان لم يكن في النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم الاباحة على الخصوص. فينبغي ان يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي. والثاني ان العلماء

قد نصوا على رخص مأمور بها. فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغذائية. ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة وأنه سنة. وقيل في قصر المسافر أنه فرض أو سنة أو مستحب. وفي الحديث أن الله يحب أن تؤتى رخصه وقال ربنا تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» إلى كثير من ذلك. فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل. فالجواب عن الأول أنه لا يشك أن رفع الحرج والأثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائن يقتضى الأذن في التناول والاستعمال. فإذا غلبنا واللفظ كان راجعاً إلى معنى الأذن في الفعل على الجملة فإن كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص فلنا أن نحمّله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب فقد يتوهم فيها هو مباح شرعاً أن فيه أثماً بناءً على استقرار عادة تقدمت أو رأى عرض كما توهم بعضهم الأثم في الطوائف بالبيت بالثياب وفي بعض المأكولات حتى نزل «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق». وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك. فكذلك قوله «فلا جناح عليه أن يطوف بهما» يعطى معنى الأذن. وأما كونه واجباً فمأخوذ من قوله «إن الصفا والمروة من شعائر الله» أو من دليل آخر. فيكون التنبيه هنا على مجرد الأذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الأقدام مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه. ولنا أن نحمّله على خصوص السبب ويكون قوله في مثل الآية «من شعائر» قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع. أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح فيستوى مع ما لا سبب له في معنى الأذن. ولا إشكال فيه. وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى وسائر ما جاء في هذا المعنى. والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين، فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخصة بعينها. وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه أرخص له في أكل الميتة تصدأ لرفع الحرج عنه رداً لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه باكلها كان مأموراً بأعياء نفسه لقوله تعالى «ولا تقتلوا أنفسكم» كما هو مأمور بأعياء غيره من مثلها إذا أمكنه تلافيه. بل هو مثل من صادف شفا جرف يخاف الوقوع فيه فلا شك أن الزوال عنه مطلوب وإن أيقاع نفسه فيه ممنوع ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدأ به. فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة هو مأمور بأعياء نفسه

فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه. فالجاصل أن أحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة. وهذا فرد من أفرادها. ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج وهذا فرد من أفرادها. فلم تتحد الجهتان. وإذا تعددت الجهات زال التناقض وذهب التناقض وإمكان الجمع. وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه فلا نسلم أنه، عند القائل بالطلب، رخصة بل هو عزيمة متعبد بها عنده. ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين» الحديث. وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة على هذا الاصطلاح العام. والأفكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة لمخفئها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرع الصلاة خمباً رخصة لأنها شرعت في السماء خمسين، ويكون القرض والمساقاة والقراض وضرب الدية على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون. كما تقدم. فكل ما خرج عن مجرد الاباحة فليس برخصة. وأما قوله أن الله يحب أن توفى رخصه فسيأتى بيانه أن شاء الله تعالى. وإضا فالمباحات منها ما هو محبوب ومنها ما هو مبغض كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفية فلا تنافى. وأما قوله «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» وما كان نحوه فكذلك أيضاً. لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة — أن الرخصة اضافة لا أصلية بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه ما لم يححد فيها حد شرعى فيوفقى عنده.

وبيان ذلك من أوجه: أحدها أن سبب الرخصة المشقة. والمشايق تختلف بالقوة والضعف، وبحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان وبحسب الأعمال. فليس سفر الإنسان راكباً سيرة يوم وليلة في رفقة مأمونة وأرض مأمونة وعلى ببطء وفي زمن الشتاء وقصر الأيام كالسفر على الضد من ذلك في الفطر والقصر. وكذلك الصبر على شداود السفر ومشقاته يختلف. فرب رجل جلد ضرى على القطع المهامه حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم بسببها بقوى على عباداته وعلى اداها على كمالها وفي اوقاتها. ورب رجل بخلاف ذلك. وكذلك في الصبر على الجوع والعطش. ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة وغير ذلك من الأمور التى لا يقدر على ضبطها. وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها. وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ولا حد محدد يطرد في جميع الناس. ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام

العلة: فاعتبر السفر لأنه اقرب مظان وجود المشقة. وترك كل مكلف على ما يجد اى ان كان قصر او فطر ففى السفر. وترك كثيراً منها موكولاً الى الاجتهاد كالمرض. وكثير من الناس يقوى فى مرضه على ما لا يقوى عليه الاخر. فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى احد الرجلين دون الاخر. وهذا لامرية فيه. فاذا ليست اسباب الرخص بداخله تحت قانون اصلى ولا ضابط مأخوذ باليد. بل هو اضافى بالنسبة الى كل مخاطب فى نفسه. فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ولا تختل حاله بسببه كما كانت العرب وكما ذكر عن الاولياء فليست اباحة المينة له على وزان من كان بخلاف ذلك. هذا وجه. والثانى انه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل حتى يخفى عليه ما يثقل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك اخبار المحبين الذين صابروا الشدائد وحملوا اعباء المشقات من تلقاء انفسهم من اتلاف مهجهم الى ما دون ذلك. وطالت عليهم الامماد وهم على اول اعمالهم حرصاً عليها واغتناماً لها طمعاً فى رضى المجوبين. واعترفوا بان تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم بل لذة لهم ونعيم. وذلك بالنسبة الى غيرهم عذاب شديد والم اليم. فهذا من اوضح الادلة على ان المشاق تختلف بالنسب والاضافات. وذلك يقضى بان الحكم المبنى عليها يختلف بالنسب والاضافات. والثالث ما يدل على هذا من الشرع: كالذى جاء فى وصال الصيام وقطع الايمان فى العبادات. فان الشارع امر بالرفق رحمة بالعباد ثم فعله من بعد النبي صلى الله عليه وسلم علماً بان سبب النهى وهو الحرج والمشقة مفقود فى حقهم. ولذلك اخبروا عن انفسهم انهم مع وصالهم الصيام لا يصددهم ذلك عن حوائجهم ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم. فلا حرج فى حقهم. وانما الحرج فى حق من يلحقه الحرج حتى يصدده عن ضروراته وحاجاته. وهذا معنى كون سبب الرخصة اضافياً. ويلزم منه ان تكون الرخصة كذلك. لكن هذا الوجه استدلال بجنس المشقة على نوع من انواعها وهو غير منتهض الا ان يجعل منضماً الى ما قبله. فالاستدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور فى فصل العموم فى كتاب الادلة. فان قيل الحرج المعتبر فى مشروعية الرخصة اما ان يكون مؤثراً فى المكلف بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة او لا يمكن له ذلك على حسب ما امر به او يكون غير مؤثر بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه. فان كان الاول فظاهراً محل الرخصة الا انه يطلب فيه الاخذ بالرخصة وجوباً او نداءً على حسب تمام القاطع عن العمل او عدم

تمامه. وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم بل عزيمة. وإن كان الثاني فلا حرج في العمل ولا مشقة إلا ما في الاعمال المعتادة. وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض عنه للرخصة. وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين ولا ثالث لهما ارتفعت الرخصة من أصلها. والاتفاق على وجودها معلوم. هذا خلق فما أنبنى 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. فإذا كان مشترك الإلزام لم ينتهض دليلاً ولم يعتبر في الإلزامات. والثاني أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لأمريين. أحدهما أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه لا مكان قسم ثالث بينهما. وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل ولا يكون المكلف رخي البال عنه وكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخل به في مرضه، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل. وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم. والثالث هو محل الإباحة إذ لا جاذب له يجذبه لأحد الطرفين. والآخرون أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ليس من جهة كونه رخصة بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا. فالطلب من حيث النهي عن الإخلال لا من حيث العمل بنفس الرخصة. ولذلك نهى عن الصلاة بحضرة الطعام ومع مدافعة الأخبثين. ونحو ذلك. فالرخصة باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة. فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق. وقد مر بيان جهتي الطلب والإباحة. والله أعلم.

المسألة الرابعة — الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى

رفع الحرج؟ أم من قبيل الإباحة بمعنى التخفيف بين الفعل وتركه؟

فالتدبر يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر في قوله تعالى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه» وقوله في الآية الأخرى «فإن الله غفور رحيم» فلم يذكر في ذلك أن له الفعل وتركه؛ وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر» ولم يقل فله الفطر ولا فليفطر ولا ما في معناه بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه بعدة من أيام أخر. وكذلك قوله «فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» على القول بأن المراد القصر من عدد الركعات ولم يقل فلكم أن تقصروا أو فإن شئتم أن

تتصروا. وقال تعالى في المكره « من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره » الآية. الى قوله «ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله». فالتقدير ان من اكره فلا غضب عليه ولا عذاب يلحقه ان تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالايمان. ولم يقل فله ان ينطق او ان شاء فلينطق. وفي الحديث «اكذب امرأى؟» قال له لا خير في الكذب. قال له آفأعدها، واقول لها؟ قال لا جناح عليك ولم يقل له نعم ولا «آفأعل ان شئت». والدليل على ان التخيير غير مراد في هذه الامور ان الجمهور او الجميع يقولون من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الاكراه مأجور وفي اعلى الدرجات. والتخيير يتنافى ترجيح احد الطرفين على الآخر. فكذا في غيره من المواضع المذكورة وسواها. واما الاباحة التي بمعنى التخيير ففي قوله تعالى «نساؤكم حرث لكم فأنثوا حرثكم انى شئتم» يريد كيف شئتم مقابلة ومدبرة وعلى جنب. فهذا تخيير واضح. وكذلك قوله «وكلا منها رغدا حيث شئتما» وما اشبه ذلك. وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين.

فان قيل ما الذى يبنى على الفرق بينهما قيل يبنى عليه فوائد كثيرة ولكن العارض فى مسألتنا انا ان قلنا ان الرخصة مخير فيها حقيقة لزم ان تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير. وليس كذلك اذا قلنا انها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها. اذ رفع الحرج لا يستلزم التخيير. الا ترى انه موجود مع الواجب واذا كان كذلك تبيَّن ان العزيمة على اصلها من الوجوب المعين المقصود شرعاً. فاذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره فى العمل بها فرق. لكن العذر رفع التائب عن المنتقل عنها ان اختار لنفسه الانتقال. وسبأنى لهذا بسط. ان شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة — الترخص المشروع ضربان احدهما ان يكون فى مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعاً كالمرض الذى يعجز معه عن استيفاء اركان الصلاة على وجوهاً مثلاً، او عن الصوم لغوت النفس؛ او شرعاً كالصوم المؤدى الى عدم القدرة على الحضور فى الصلاة او على اتمام اركانها. وما اشبه ذلك. والثاني ان يكون فى مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها. وامثلته ظاهرة.

فالما الاول فهو راجع الى حق الله. فالترخص فيه مطلوب. ومن هنا جاء ليس من البر الصيام فى السفر. وإلى هذا المعنى يشير النهى عن الصلاة بمحضرة الطعام او وهو

يدفعه الاغثنان. واذا حضرت العشاء واقبمت الصلاة فابدهوا بالعشاء. الى ما كان نحو ذلك. فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الاصل. ولا كلام ان الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم. ولاجله قال العلماء بوجوب اكل الميتة خوفاً للتلف. وأن من لم يفعل ذلك فبات دخل النار. واما الثاني فراجع الى حظوظ العباد لينالوا من رفق الله وتيسيره بمخاطبته. الا انه على ضربين: احدهما ان يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة او عدمها كالجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا ايضاً لا كلام فيه انه لاحق بالعزائم من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم. حتى عده الناس سنة لا مباحاً. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. اذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي بكونها رخصة كما يقوله العلماء في اكل الميتة للمضطر. فاذا هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة. وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم. والثاني ان لا يختص بالطلب بل يبقى على اصل التخفيف ورفع الحرج فهو على اصل الاباحة فللمكلف الاخذ باصل العزيمة وان تحمل في ذلك مشقة؛ وله الاخذ بالرخصة. والادلة على صحة الحكم على هذه الاقسام ظاهرة. فلا حاجة الى ايرادها. فان تشوف احد الى التنبيه على ذلك فنقول: اما الاول فلان المشقة اذا ادت الى الاخلال باصل كلى لزم ان لا يعتبر فيه اصل العزيمة. اذ قد صار اكمال العبادة هنا والاتيان بها على وجهها يؤدي الى رفعها من اصلها. فالاتيان بها قدر عليه منها، وهو مقتضى الرخصة، هو المطلوب. وتقرير هذا الدليل المذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. واما الثاني فاذا فرض اختصاص الرخصة بالمعينة بدليل يدل على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة. ولا كلام فيه. واما الثالث فما تقدم من الادلة واضح في الاذن في الرخصة او في رفع الاثم عن فاعلها.

المسألة السادسة — حيث قبل بالتخيير بين الاخذ بالعزيمة والاخذ بالرخصة فللترجيح بينهما مجال رحب. وهو محل نظر. فلنذكر جملاً ما يتعلق بكل طرف من الادلة. فاما الاخذ بالعزيمة فقد يقال انه اولى لامور: احدها ان العزيمة هي الاصل الثابت المتفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وان كان مقطوعاً به ايضاً فلا بد ان يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع. وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق الا في القسم المتقدم. وما سواه لا تحقق فيه. وهو موضع اجتهاد. فان مقدار المشقة، المباح من اجلها الترخص، غير منضبط. الا ترى ان السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة اميال فاكثر كما

اعتبر ايضاً ثلاثة ايام بلياليهن. وعلة القصر المشقة. وقد اعتبر فيها اقل ما ينطلق عليه اسم المشقة. واعتبر في المرض ايضاً اقل ما ينطلق عليه الاسم. فكان منهم من افطر لوجع اصبغه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة اميال. واعتبر آخرون ما فوق ذلك. وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع. وتعارض فيه الظنون. وهو محل الترجع والاحتياط. فكان من مقتضى هذا كله ان لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب. والثاني ان العزيمة راجعة الى اصل في التكليف كلى لانه مطلق عام على الاصاله في جميع المكلفين. والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الاحوال وبعض الاوقات في اهل الاعذار لا في كل حاله ولا في كل وقت ولا لكل احد. فهو كالمعارض الطارىء على الكلى. والقاعدة المقررة في موضعها: انه «اذا تعارض امر كلى وامر جزئى فالكلى مقدم» لان الجزئى يقتضى مصلحة جزئية، والكلى يقتضى مصلحة كلية. ولا يتخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية. بخلاف ما اذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية فان المصلحة الكلية يتخرم نظام كليتها. فمسألتنا كذلك. اذ قد علم ان العزيمة بالنسبة الى كل مكلف امر كلى ثابت عليه، والرخصة انما مشروعتها ان تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب. وما فرضنا الكلام فيه لا يتحقق في كل صورة تفرض الا والمعارض الكلى ينارعه. فلا ينبجى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلى وهو العزيمة. والثالث ما جاء في الشريعة من الامر بالوقوف مع مقتضى الامر والنهى مجرداً، والصبر على حلوه ومره وان انتهض موجب الرخصة. وادلة ذلك لا تكاد تتحصر. من ذلك قوله تعالى «الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم». فهذا مظنة التخفيف. فاقاموا على الصبر والرجوع الى الله. فكان عاقبة ذلك ما اخبر الله به. وقال تعالى «اذ جاءوكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذ زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر» الى آخر القصة. حيث قال «رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه» فمدحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد والاحوال الشاقة التى بلغت القلوب فيها الحناجر. وقد عرض النبي صلى الله عليه وسلم على اصحابه ان يعطوا الاحزاب من ثمار المدينة ليصرفوا عنهم فيخفى عليهم الامر فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالاسلام. فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم. وارتدت العرب عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فكان الراى من الصحابة رضى الله تعالى عنهم او من بعضهم غير ابى بكر استيلاهم بترك اخذ الزكاة ممن منعها منهم حتى يستقيم امر الامة. ثم يكون ما يكون. فأبى ابو بكر رضى

الله عنه فقال والله لأقاتلنهم حتى تنفرد سالفتي. والقصة مشهورة. وايضاً قال الله تعالى «من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره» الآية. فأباح التكلم بكلمة الكفر مع أن ترك ذلك أفضل عند جميع الأمة أو عند الجمهور. وهذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أن الأمر مستحب والأصل مستتب وإن أدى إلى الأضرار بالمال والنفس. لكن يزول الانحناء ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك. ومن الأدلة قوله عليه السلام «أن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً». فعمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومته. ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادعة ولم يأخذوه إلا على عمومته حتى اقتدى بهم الأولياء. منهم أبو حمزة الخراساني فاتفق له ما ذكره القشيري وغيره من وقوعه في البير. وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناءه من ذلك الأصل. وقصة الثلاثة الذين خلفوا حتى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وصدقوه ولم يعنذوا له في موطن كان مظنة الاعتذار فمدحوا لذلك وأنزل الله توبتهم ومدحهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ففتح لهم باب القبول وسأهم صادقين لأخذهم بالعزيمة دون الترخص. وقصة عثمان بن مظعون وغيره ممن كان في أول الإسلام لا يقدر على دخول مكة إلا بجوار ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله مع ما نالهم فيه من المكروه. ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله «إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب» وقال تعالى «لتبلىون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور» وقال لنبيه عليه السلام «فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل» وقال «ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل» ثم قال «ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور». ولما نزلت هذه الآية «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» شق ذلك على الصحابة. فقل لهم قولوا سمعنا وأطعنا فقالوا فالتى الله الأيمان في قلوبهم فنزلت «آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه» الآية. وجهز النبي صلى الله عليه وسلم أسامة في جيش إلى الشام قبيل موته فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ثم جاء موته فقال الناس لأبي بكر احبس أسامة ببعشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك فقال لو لعب الكلاب بظلاخيل نساء أهل المدينة ما رددت جيشاً أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر ففعل وخرج

فبلغ الشام ونكا في العدو بها فقالت الروم انهم لم يضعفوا بموت نبيهم وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لهم. وامثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص لان القوم عرفوا انهم مبتلون. وهو الوجه الرابع: وذلك ان هذه العوارض الطارئة واشباهها مما يقع للمكلفين من انواع المشاق هي مما يقصدها الشارع في اصل التشريع اعنى ان المقصود في التشريع انها هو جار على توسط مجارى العادات. وكونه شاقا على بعض الناس او في بعض الاحوال، ما هو على غير المعتاد، لا يخرجهم عن ان يكون مقصوداً له. لان الامور الجزئية لا تغرم الاصول الكلية. وانما تستثنى حيث تستثنى نظرا الى اصل الحاجيات بحسب الاجتهاد. والبقاء على الاصل من العزيمة هو المذهب الاول للمجتهد. والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى. ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره كالصناعات الشاقة في الحضر مع وجود المشقة التى هي العلة في مشروعيتها الرخصة. فاذا لا ينبغى الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التى لا تطرد ولا تنوم. لان ذلك جار ايضا في العوائد الدنيوية ولم يخرجها ذلك عن ان تكون عادية. فصار طارئ المشقة، اذا لم يكن كثيرا او دائما، مع اصل عدم المشقة كالامر المعتاد ايضا. فلا يخرج عن ذلك بالاصل. لا يقال كيف يكون اجتهاديا وفيه نصوص كثيرة كقوله «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه» وقوله «فمن كان منكم مريضا او على سفر» الآية. ان الله يحب ان تؤتى رخصه. الى غير ذلك مما تقدم، وسواه مما في معناه. لانا نقول حالة الاضطرار قد تبين انه الذى يخاف معه فوت الروح وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعبادات. وهو في نفسه عذرا ايضا. وما سوى ذلك فمعمول على تحقيق المشقة التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية او الدنيوية بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكليف ما لا يطاق. وهو منتف سماعا. وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضارب انظار النظار كما تقدم ولا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه. وسبب ذلك وهو روح هذا الدليل: هو ان هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاء واختباراً لايمان المؤمنين وتردد المترددين حتى يظهر للعبان من آمن بربه على يئنه، ممن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها بخرم كلياتها كل مشقة عرضت لانخرمت التكاليف كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب. والابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء اصل العزيمة. فيبتلى المرء على قدر

دينه قال تعالى « ليلوكم ايكم احسن عملا » « آلم . احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم » الآية . « لتبلون في اموالكم وانفسكم » ثم قال « وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور » « ولتبلونكم حتى تعلم المجاهدين منكم والصابرين وتبلوا اخباركم » « وليلمحص الله الذين آمنوا ويحق الكافرين » « ولتبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين » الى آخرها . فاثبت عليهم بانهم صبروا لها ولم يخرجوا بها عن اصل ما حملوه الى غيره . وقوله « ولتبلونكم بشيء » يدل على ان هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الاحوال . كما تقدم في احوال التكليف . فاذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الامور طلب الاصطبار عليها والتثبت فيها حتى يجرى التكليف على مجراه الاصلى كان الترخص على الاطلاق كالمضاد لما قصده الشارع من تكميل العمل على اصالته لتكميل الاجر . والخامس ان الترخص اذا اخذ به في موارد على الاطلاق كان ذريعة الى اخلال عزائم المكلفين في التعبد على الاطلاق . فاذا اخذ بالعزيمة كان حرى بالثبات في التعبد والاخذ بالحزم فيه . بيان الاول : ان الحيز عادة والشر لاجبة وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج الى اقامة دليل والمتعود الامر يسهل عليه ذلك الامر ما لا يسهل على غيره ، كان خفيفا في نفسه او شديداً . فاذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . واذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها ، وطلب الطريق الى الخروج منها . وهذا ظاهر . وقد وقع هذا المتوقع في اصول كلية وفروع جزئية كمسألة الاخذ بالهوى في اختلاف اقوال العلماء ، ومسألة اطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز . وغير ذلك مما نبه عليه في اثناء الكتاب او لم ينبه عليه . وبيان الثاني ظاهر ايضاً مما تقدم . فانه ضده وسبب هذا كله ان اسباب الرخص اكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة لا محققة . فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها فادى ذلك الى عدم صحة التعبد وصار عمله ضافعا وغير مبني على اصل . وكثيراً ما يشاهد الانسان ذلك . وقد يتوهم الانسان الامور صعبة وليست كذلك الا ببعض التوهم . الا ترى ان المنجم لحوق لصوص او سباع اذا وجد الماء في الوقت اعاد عند مالك لانه عده مقصراً لان هذا يعثر في امثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه . بخلاف ما لو رأى اللصوص او السباع وقد منعه من الماء . فلا اعاده هنا . ولا يعثر هذا مقصراً ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به في مهار بعيدة ، ولا يطل عليه اعمالا كثيرة . وهذا مطرد في العادات والعبادات

وسائر التصرفات. وقد تكون شديدة ولكن الانسان مطلوب بالصبر في ذات الله والعمل على مرضاته. وفي الصحيح «من يصبر يصبره الله» وجاء في آية الانفال في وقوف الواحد للاثنتين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة «والله مع الصابرين» قال بعض الصغابة لما نزلت نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد. هذا بمعنى الخبر. وهو موافق للحديث والآية. والسادس ان مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه كما تقرر في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. وكثيراً ما تدخل المشقات وتزايد من جهة مخالفة الهوى. واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء. سواء كان في نفسه شاقاً او لم يكن. لانه يصده عن مراده ويجول بينه وبين مقصوده. فاذا كان المكلف قد التى هواه ونهى نفسه عنه وتوجه الى العمل بما كلف به خفى عليه. ولا يزال يحكم الاعتقاد بداخله حبه ويحلو له مره حتى يصير ضده ثقیلاً عليه. بعد ما كان الامر بخلاف ذلك. فصارت المشقة وعدمها اضافة تابعة لغرض المكلف. فرب صعب يسهل لموافقة الغرض؛ وسهل يصعب لمخالفته. فالشاق على الاطلاق في هذا المقام انما هو ما لا يطيقه من حيث هو مكلف؛ كان مطيقاً له بحكم البشرية ام لا. هذا لا كلام فيه. انما الكلام في غيره مما هو اضافي لا يقال فيه مشقة على الاطلاق ولا انه ليس بمشقة على الاطلاق. واذا كان دائراً بين الامرين، واصل العزيمة حقيقى ثابت، فالرجوع الى اصل العزيمة حق، والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص، وبحسب كل عارض. فاذا لم يكن في ذلك بيان قطعى وكان اعلى ذلك الظن الذى لا يخلو عن معارض كان الوجه الرجوع الى الاصل؛ حتى يثبت ان المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق. ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها. فتلحق حينئذ بالقسم الاول الذى لا كلام فيه. هذا اذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً. كفطره عليه السلام في السفر حين ابى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم. فهذا ونحوه امر آخر يرجع الى ما تقدم من الاقسام. وانما الكلام في غيره. فثبت ان الوقوف مع العزائم اولى، والاخذ في محال الترخص احرى.

فان قيل فهل الوقوف مع اصل العزيمة من قبيل الواجب او المندوب على الاطلاق؟ ام ثم انقسام؟ فالجواب ان ذلك يتبين بتفصيل احوال المشقات. وهى:

المسألة السابعة — فالمشقات التى هى مظان التخفيفات في نظر الناظر على

ضربين: احدهما ان تكون حقيقية. وهو معظم ما وقع فيه الترخص كوجود المشقة المرضية

والسفرية وشبه ذلك مما له سبب معين واقع. والثاني ان تكون توهيمية مجردة بحيث لم يوجد السبب المرخص لاجله، ولا وجدت حكمته وهي المشقة وان وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجارى العادات.

فاما الضرب الاول فاما ان يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً او شرعاً؛ ويكون ذلك محققاً لا مظنوناً ولا متوهماً اولاً. فان كان الاول فرجوعه الى الرخصة مطلوب. ورجع الى القسم الذى لم يقع الكلام فيه. لان الرخصة هنا حق لله. وان كان الثانى وهو ان يكون مظنوناً فالظنون تختلف والاصل البقاء على اصل العزيمة. ومتى قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة. ومتى ضعف الظن قوى. كالظان انه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذى مثله يفطر فيه. ولكن اما ان يكون ذلك الظن مستنداً الى سبب معين وهو انه دخل فى الصوم مثلاً فلم يطق الاتمام؛ او الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام ففقد. فهذا هو الاول اذ ليس عليه ما لا يقدر عليه. واما ان يكون مستنداً الى سبب مأخوذ من الكثرة. والسبب موجود عيناً بمعنى ان المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام ولا على الصلاة فاقماً، او على استعمال الماء عادة من غير ان يعرب نفسه فى شيء من ذلك. فهذا قد يلحق بها قبله، ولا يقوى قوته. اما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. واما مفارقتها له فمن جهة ان عدم القدرة لم يوجد عنده. لانه انما يظهر عند التلبس بالعبادة وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب فى العزيمة. حتى يتبين له قدرته عليها وعدم قدرته. فيكون الاولى هنا الاخذ بالعزيمة الى ان يظهر بعد ما يبنى عليه.

واما الضرب الثانى، وهو ان تكون توهيمية بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة، فلا يخلو ان يكون للسبب عادة مطردة فى انه يوجد بعد، او لا. فان كان الاول فلا يخلو ان يوجد، او لا. فان وجدت فوفعت الرخصة موقعها ففيه خلاف. اعنى فى اجزاء العمل بالرخصة، لا فى جواز الاقدام ابتداءً. اذ لا يصح ان يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد؛ بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه، وان وجد السبب وهو المقتضى للحكم. فكيف اذا لم يوجد نفس السبب. وانما الكلام فى نحو الظان انه تأتبه الحمى غداً بناء على عادته فى دوارها فيفطر قبل مجيئها. وكذلك الطاهر اذا بنت على الفطر ظناً ان حيضتها ستأتى ذلك اليوم. وهذا كله امر ضعيف جداً. وقد استدلل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار فى اسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى «لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم»

فان هذا اسقاط للعقوبة للغلم بان الغنائم ستباح لهم . وهذا غير ما نحن فيه . لان كلامنا فيما يترتب على المكلفين من الاحكام الشرعية . وترتب العذاب هنا ليس براجع الى ترتيب شرعى . بل هو امر الهى كسائر العقوبات اللاحقة للانسان من الله تعالى بسبب ذنوبه . من قوله تعالى «وما اصابكم من مصيبة بما كسبت ايديكم» واما ان لم يكن للسبب عادة مطردة فلا اشكال هنا . والحاصل من هذا التقسيم ان الظنون والتقديرات غير المحققة راجعة الى قسم التوهيمات . وهى مختلفة . وكذلك اهواء النفوس فانها تقدر اشياء لا حقيقة لها . فالصواب الوقوف مع اصل العزيمة الا فى المشقة المظنة الفادحة . فان الصبر اولى ما لم يؤد ذلك الى دغل فى عقل الانسان اودينه . وعقبة ذلك ان لا يقدر على الصبر لانه لا يومر بالصبر الا من يطيقه . فانت ترى بالاستقراء ان المشقة الفادحة لا يالحق بها توهيمها بل حكمها اضعف بناء على ان التوهم غير صادق فى كثير من الاحوال . فاذا ليست المشقة بحقيقية . والمشقة الحقيقية هى العلة الموضوعة للرخصة . فاذا لم توجد كان الحكم غير لازم . الا اذا قامت المظنة وهى السبب مقام الحكمة . فعينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم . لان المظنة لا تستلزم الحكمة التى هى العلة على كمالها . فالأحرى البقاء مع الاصل . وايضاً فالمشقة التوهيمية راجعة الى الاحتمال على المشقة الحقيقية . والحقيقية ليست فى الوقوع على وزان واحد . فلم يكن بناء الحكم عليها متبكناً . واما الراجعة الى اهواء النفوس خصوصاً فانها ضد الاولى . اذ قد تقرر ان قصد الشارع من وضع الشرائع اخراج النفوس عن اهوائها وعوائدها ، فلا تعتبر فى شرعية الرخصة بالنسبة الى كل من هويت نفسه امراً . الا ترى كيف ذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق باهواء النفوس ليمتدح نفسه . كقوله تعالى «ومنهم من يقول ائذن لى ولا تفتنى» الآية . لان الجد بن قيس قال ائذن لى فى التخلل عن الغزو ولا تفتنى بينات الاصغر فانى لا اقدر على الصبر عنهم . وقوله تعالى «وقالوا لا تنفروا فى الحر قل نار جهنم اشد حراً» الآية . ثم بين العذر الصحيح فى قوله تعالى «ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله» الآيات . فبين اهل الاعتذار هنا وهم الذين لا يطيقون الجهاد وهم الزمنى والصبيان والشيوخ والمجانين والعميان ونحوهم . وكذلك من لم يجد نفقة اصلاً ولا وجد من يحمله . وقال فيه «اذا نصحوا لله ورسوله» ومن جملة النصيحة لله ورسوله ان لا يبقوا من انفسهم بقية فى طاعة الله . الا ترى الى قوله تعالى

«انفروا خفافاً وثقالاً» وقال «الا تنفروا يعذبكم» الآية. فما ظنك بمن كان عنده هوى نفسه. نعم وضع الشريعة على ان تكون اهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالى على العباد في شهواتهم واحوالهم وتنعماتهم على وجه لا يفضى الى مفسدة، ولا يحصل بها المكلف على مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع، اذا اخذ على الوجه المحدود له. فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم والقراض والمساقاة وغير ذلك مما هو توسعة عليه؛ وان كان فيه مانع في قاعدة اخرى. واحل له من متاع الدنيا اشياء كثيرة. فمتى جمعت نفسه الى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً واليه سبيلاً فلم يأت من بابه كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه كالمولع بمعصية من المعاصي فلا رخصة له البتة. لان الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع بخلاف الرخص المتقدمة فان لها في الشرع موافقةً اذا وزنت بميزانها. فقد تبين من هذا ان مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها البتة. والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها. واذا لم يوجد شرطها فالأخرى، بمن يريد براءة ذمته وخلص نفسه، الرجوع الى اصل العزيمة. الا ان هذه الأخرى تارة تكون من باب الندب وتارة تكون من باب الوجوب. والله اعلم.



فصل — ومن الفوائد في هذه الطريقة الاحتياط في اجتناب الرخص في النفس المتكلم فيه، والمختر من الدخول فيه. فانه موضع التباس وفيه تنشأ خدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع. ولاجل هذا اوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة. وجعلوا من اصولهم الاخذ بعزائم العلم. وهو اصل صحيح ملبح مما اظهروا من فوائدهم رحمهم الله. وانما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به او صار شرعاً مطلوباً كالتعبيدات، او كان ابتداءً كالمساقاة والقرض. لانه حاجي. وما سوى ذلك فاللجأ الى العزيمة. ومنها ان يفهم معنى الادلة في رفع الحرج على مراتبها. فقول له عليه السلام ان الله يحب ان تؤتى رخصه. فالرخص التي هي محبوبية ما ثبت الطلب فيه. فاما اذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر كان موافقاً لقوله تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» وقوله تعالى «يريد الله ان يخفف عنكم» بعد ما قال في الاولى «وان تصوموا خير لكم» وفي الثانية «وان تصبروا خير لكم». فليتفطن الناظر في الشريعة الى

هذه الدقائق، ليكون على بينة في المجارى الشرعية. ومن يتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام تبين له ما ذكره آتم بيان. وبالله التوفيق. هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف.



فصل — وقد يقال ان الأخذ بالعزيمة ليس باولى من اوجه: احدها ان اصل العزيمة وان كان قطعياً فاصل الترخص قطعى ايضا. فاذا وجدنا المظنة اعتبارها؛ كانت قطعياً او ظنية. فان الشارع قد أجرى الظن في ترتيب الاحكام مجرى القطع. فمن ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار. فقد قام الدليل القطعى على ان الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية. ولا يقال ان الفاطح اذا عارض الظن سقط اعتبار الظن. لانا نقول انما ذلك في باب تعارض الأدلة بحيث يكون احدهما رافعاً لحكم الآخر جملة. اما اذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص او المطلق مع المقيّد فلا. ومسألتنا من هذا الثانى، لامن الاول. لان العزائم واقعة على المكلف بشرط ان لا حرج. فان كان الحرج صح اعتباره، واقتضى العمل بالرخصة. وايضا فان غلبة الظن تسخ حكم القطع السابق. كما اذا كان الاصل التحريم فى الشيء ثم طرأ سبب محلل ظنى. فاذا غلب على ظن الصاود ان موت الصيد بسبب ضرب الصاود، وان امكن ان يكون بغيره اوبعين على موته غيره، فالعمل على مقتضى الظن صحيح. وانما كان هذا لان الاصل وان كان قطعياً فاستصعابه مع هذا المعارض الظنى لا يمكن. اذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا، بل مع الشك. فكذلك ما نحن فيه. وحقيقة الامر ان غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكماً. وغلبات الظنون معتبرة. فلنكن معتبرة فى الترخص. والثانى ان اصل الرخصة وان كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها فذلك غير مؤثر. والا لزم ان تقدر فيما امر به بالترخص. بل الجزئى اذا كان مستثنى من كلى فهو معتبر فى نفسه. لانه من باب التخصيص للعموم، او من باب التقييد للاطلاق. وقد مر فى الاصول الفقهية صحة تخصيص القطعى بالظنى. فهذا اولى. وايضاً اذا كان الحكم الرجوع الى التخصيص وهو بظنى دون اصل العموم وهو قطعى فكذلك هنا. وكما لا يتخرم الكلى بانضمام بعض جزئياته كما هو مقرر فى موضعه من هذا الكتاب فكذلك هنا. والا لزم ان يتخرم بالرخص المأمور بها. وذلك فاسد. فكذلك ما ادى اليه. والثالث ان الأدلة على رفع الحرج فى هذه الامة بلغت مبلغ القطع. كقوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وسائر ما يدل على هذا المعنى كقوله « يريد الله بكم اليسر

ولا يريد بكم العسر». «يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا». «ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له». «ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم» وقد سمي هذا الدين الخفيفة السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وايضا قد تقدم في المسائل قبل هذا ادلة اباحة الرخص. وكلها وامثالها جارية هنا. والتخصيص ببعض الرخص دون بعض تحكم من غير دليل. ولا يقال ان المشقة اذا كانت قطعية فهي المعبرة دون الظنية فان القطع مع الظن مستويان في الحكم. وانما يقع الفرق في التعارض ولا تعارض في اعتبارهما معا ههنا. واذ ذاك لا يكون الاخذ بالعزيمة دون الرخصة اولى. بل قد يقال الاولى الاخذ بالرخصة لانها تضمنت حق الله وحق العبد معا فان العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة لا انها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة فانها تضمنت حق الله مجرداً والله تعالى غنى عن العالمين. وانما العبادة راجعة الى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة اخرى لاجتماع الامرين فيها. والرابع ان مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق. فالأخذ بها مطلقا موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فانه مظنة التشديد والتكلف والتعيق المنهى عنه في الآيات والاحاديث. كقوله تعالى «قل ما اسألكم عليه من اجر وما انا من المنكفين» وقوله «ولا يريد بكم العسر». وفي التزام المشاق تكلف وعسر. وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بنى اسرائيل «لو ذبحوا بقرة ما لاجزائهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم» وفي الحديث هلك المتنطعون. ونهى عليه السلام عن التنبل. وقال من رغب عن سنتي فليس مني بسبب من عزم على صيام النهار وقيام الليل واعتزال النساء. الى انواع من الشدة التي كانت في الامم فخففها الله عليهم بقوله «ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم» وقد ترخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بانواع من الترخص خالياً وبمرأى من الناس كالقصر والفطر في السفر والصلاة جالسا حين جش شقه؛ وكان حين يئس بالليل في بيته قاعداً، حتى اذا اراد ان يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع. وجرى اصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم. كما قال ولا يعيب بعضنا على بعض. والادلة في هذا المعنى كثيرة. والخامس ان ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي الى الانقطاع عن الاستبان الى الخير، والسامة والبلل والتنفير عن الدخول في العبادة، وكرهية العمل وترك الدوام. وذلك مدلول عليه في الشريعة بادلة كثيرة. فان الانسان اذا توهم التشديد، او طلب او قيل له فيه كره ذلك وملة. وربما عجز عنه

في بعض الاوقات. فانه قد يصبر احياناً وفي بعض الاحوال، ولا يصبر في بعض. والتكليف دائم. فاذا لم ينفج له من باب الترخص الا ما يرجع الى مسألة تكليف ما لا يطاق وسد عنه ما سوى ذلك عند الشريعة شاقة. وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج، او انقطع او عرض له بعض ما يكره شرعا. وقد قال تعالى «واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم» وقال «يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعندوا» قبل انها نزلت بسبب تحريم ما احل الله تشديداً على النفس. فسمى اعتدائاً لذلك. وفي الحديث «خذوا من العمل ما تطيقون فان الله لن يمل حتى تملوا» وما خبر عليه السلام بين امرين الا اختار ابسرهما ما لم يكن اثماً. الحديث. ونهى عن الوصال فلما لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال فقال لو تأخر الشهر لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا. وقال لو مد لنا في الشهر لوصلت وصلاً يدع المتعمقون تعمقهم. وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبر يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفي الحديث «هذه الحولاء بنت ترويت زعموا انها لا تنام الليل» فقال عليه السلام «لا تنام الليل! خذوا من العمل ما تطيقون» الحديث. فانكر فعلها كما ترى. وحديث امامة معاذ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم «افتان انت يا معاذ!» وقال رجل والله يا رسول الله اني لانتأخر عن صلاة الغداة من اجل فلان مما يطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة اشد غضباً منه يومئذ ثم قال ان منكم خفرين. الحديث. وحديث الجبل المربوط بين ساريتين اذ سأل عنه عليه السلام قالوا جبل لزينب تصلى فاذا كسلت او فترت امسكت به. فقال «حلوه. ليصل احدكم نشاطه. فاذا كسل او فتر فعد» واشباه هذا كثير. فترك الرخصة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر. فاذا كان كذلك ثبت ان الاخذ بالرخصة اولى. وان سلم انه ليس باولى فالعزيمة ليست باولى. والسادس ان مراسم الشريعة ان كانت مخالفة للهوى كما تبين في موضعه من هذا الكتاب فانها ايضا انما اتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمنموم الا اذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة. وليس كلامنا فيه. فان كان موافقاً فليس بمنموم. ومسالمتنا من هذا. فانه اذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة وغلب على الظن ذلك، فاعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة فابن اتباع الهوى في هذا. وكما ان اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الامر والنهي كذلك اتباع التشديدات

وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى. وليس أحدهما بأولى من الآخر. والمتبع للأسباب المشروعة فى الرخص والعزائم سواء. فان كانت غلبة الظن فى العزائم معتبرة فكذلك فى الرخص. وليس أحدهما احرى من الآخر ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع. هذا تقرير هذا الطرف.

فصل — وينبنى عليه ان الاولوية فى ترك الترخص اذا تعين سببه بغلبة ظن او قطع. وقد يكون الترخص اولى فى بعض المواضع. وقد يستويان. واما اذا لم يكن ثم غلبة ظن فلا اشكال فى منع الترخص. وايضاً فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض. ومجال النظر بين الفريقين ان صاحب الطريق الاول انما جعل المعتبر العلة التى هى المشقة من غير اعتبار بالسبب الذى هو الخطة. وصاحب الطريق الثانى انما جعل المعتبر المظنة التى هى السبب كالمسافر والمرض. فعلى هذا اذا كانت العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمعمل محل اشتباه. وكثيراً ما يرجع هنا الى اصل الاحتياط. فانه ثابت معتبر. حسبما هو مبين فى موضعه.

فصل — فان قبل الحاصل مما تقدم ايراد ادلة متعارضة. وذلك وضع اشكال فى المسألة. فهل له مخلص ام لا؟ قبل نعم من وجهين: أحدهما ان يوكل ذلك الى نظر المجتهد. فانما اورد هنا استدلال كل فريق من غير ان يقع بين الطرفين ترجيح. فيبقى موقوفاً على المجتهد حتى يترجح له أحدهما مطلقاً، او يترجح له أحدهما فى بعض المواضع، والاخر فى بعض المواضع، او بحسب الاحوال. والثانى ان يجمع بين هذا الكلام وما ذكر فى كتاب المقاصد فى تقرير انواع المشاق واحكامها. فانه اذا تؤمل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب، ان شاء الله. وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة — كل امر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً فقص الشارع بذلك المخرج ان يتحراه المكلف ان شاء. كما جاء فى الرخص شرعية المخرج من المشاق. فاذا تولى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذى شرع له كان ممثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم فى امره. وان لم يفعل ذلك وقع فى محظورين: أحدهما مخالفته لنص الشارع،

كانت تلك المخالفة في واجب او مندوب او مباح. والثاني سد ابواب التيسير عليه، وفقد المخرج عن ذلك الامر الشاق الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له.

وبيان ذلك من اوجه: احدها ان الشارع، لما تقرر انه جاء بالشريعة لمصالح العباد وكانت الامور المشروعة ابتداءً قد يعوق عنها عوائق من الامراض والمشاق الخارجة عن المعتاد، شرع له ايضا تواع وتكميلات ومخارج بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسراً. ولو لا انها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الامور الابتدائية. ومن نظر في التكاليفات ادرك هذا بايسر تأمل. فاذا كان كذلك فالمكلف في طلب التخفيف مأمور ان يطلبه من وجهه المشروع. لان ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالا وما لا على القطع في الجملة. فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً، لا حالا ولا مآلاً، لا على الجملة ولا على التفصيل. اذ لو كان كذلك لكان مشروعاً ايضاً والقرض انه ليس بمشروع. فثبت ان طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له. والثاني ان هذا الطالب اذا طلب التخفيف من الوجه المشروع فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه؛ والقصد الى ذلك يمن وبركة. كما ان من طلبه من غير وجهه المشروع يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده. ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب». ومفهوم الشرط ان من لا يتق الله لا يجعل له مخرجاً. خرج اسماعيل القاضي عن سالم بن ابي الجهد قال جاء رجل من اشجع الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر الجهد فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اذهب فاصبر وكان ابنه اسيراً في ايدي المشركين فافلت من ايديهم فاتاه بغنيمة فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم طيبة فنزلت الآية. «ومن يتق الله» الآية. وعن ابن عباس انه جاءه رجل فقال له ان عمي طلق امرأته ثلاثاً فقال ان عمك عصي الله فاندمه واطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً. فقال رأيت ان احلها له رجل فقال من يخادع يخدعه الله. وعن الربيع بن خثيم في قوله «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً» 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 عن ابي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم: رجل اعطى ماله سفيها وقد قال الله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم،

ورجل دابن بدین ولم يشهد، ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها. ومعنى هذا ان الله لما امر بالاشهاد على البيع، وان لا نؤتى السفهاء اموالنا حفظاً لها، وعلماً ان الطلاق شرع عند الحاجة اليه كان التارك لها ارشده الله اليه قد يقع فيما يكره. ولم يجب دعاؤه لانه لم يأت الامر من بابه. والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى. وقد روى عن ابن عباس انه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتلا «اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن» حتى بلغ «يجعل له مخرجاً» وانت لم تتق الله فلا اجد لك مخرجاً. وخرج مالك في البلاغات في هذا المعنى «ان رجلاً اتى الى عبد الله بن مسعود فقال اني طلق امرأتى ثمانى تطليقات. فقال ابن مسعود فما ذا قيل لك؟ قال قيل لى انها قد بانت منى. فقال ابن مسعود صدقوا. من طلق كما امره الله فقد بين الله له. ومن لبس على نفسه لبساً جعلنا لبسه به. لا تلبسوا على انفسكم وتحميله عنكم. هو كما يقولون» وتأمل حكاية ابي يزيد البسطامي حين اراد ان يدعو الله ان يرفع عنه شهوة النساء ثم تذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك فامسك عنه فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والمجير. والثالث ان طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه؛ وطالبه من غير وجهه فاصد لعدى طريق المخرج. فكان فاصداً لصد ما طلب من حيث صد عن سبيله. ولا يتأتى من قبل ضد المتصود الا ضد المتصود. فهو اذا طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمنكر والحداع. كقوله «ومكروا ومكر الله» وقوله «الله يستهزى بهم» وقوله «يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون» ومنته قوله تعالى «ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه» وقوله «فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه اجرا عظيماً.» «من عمل صالحاً فلنفسه ومن اساء فعليها» الى سوى ذلك مما في هذا المعنى. وجميعه محقق كما تقدم من ان المتعدى على طريق المصاحبة المشروع ساع في ضد تلك المصاحبة. وهو المطلوب. والرابع ان المصالح التى تقوم بها احوال العبد لا يعرفها حق معرفتها الا خالقها وواضعها. وليس للعبد بها علم الا من بعض الوجوه. والذى يخفى عليه منها اكثر من الذى يبدو له. فقد يكون ساعياً في مصاحبة نفسه من وجه لا يوصله اليها، او يوصله اليها عاجلاً لا آجلاً، او يوصله اليها نافعة لا كاملة، او يكون فيها مفسدة تربى في الموازنة على المصاحبة، فلا يقوم خيرها بشرها. وكم من مدبر امر لا يتم

له على كماله أصلاً، ولا يجنى منه ثمرة أصلاً. وهو معلوم مشاهد بين العقلاء. فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين. فإذا كان كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال. بخلاف الرجوع إلى ما خالفه. وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته. ولكن سيق لعلقه بالموضع في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه. فإن من الأحكام الثابتة عزيمته 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 يتعمد. وإيضاً فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يهده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك. فربما ترخص بغير سبب شرعي. ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود وغيرها من مسائل الحيل وما كان نحوها.

المسألة التاسعة — أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ولا مقصودة الرفع. لأن تلك الأسباب راجعة إلى منع اختتام العزائم التحريمية أو الوجوبية فهي أمان موانع للتحريم أو التائيم، وأما أسباب لرفع الجناح أو إباحة ما ليس بمباح. فعلى كل تقدير أنها هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً. وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرم أو الموجب ففعله غير صحيح. ويجرى فيه التفصيل المذكور في الشروط. فكذا الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص من غير فرق.

المسألة العاشرة — إذا فرعنا على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة صارت العزيمة معها من الواجب المخير. إذ صار هذا المترخص يقال له إن شئت فافعل العزيمة وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي وقع واجبا في حقه على وزن 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 تبين 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

الى الرخصة. وقد تقرر قبل ان الشارع ان كان قاصداً لوقوع الرخصة فذلك بالقصد الثانى. والمقصود بالقصد الاول هو وقوع العزيمة. والذي يشبه هذه المسألة: الحاكم اذا تعينت له فى انفاذ الحكم بينتان احدهما فى نفس الامر عادلة والاخرى غير عادلة. فان العزيمة عليه ان يحكم بما امر به من اهل العدالة فى قوله تعالى «واشهدوا ذوى عدل منكم» وقال «ممن ترضون من الشهداء» فان حكم باهل العدالة اصاب اصل العزيمة واجر اجرين. وان حكم بالاخرى فلا اثم عليه لعذره بعدم العلم بما فى نفس الامر. وله اجر فى اجتهاده. وينفذ ذلك الحكم على المتعاضدين كما ينفذ مقتضى الرخصة. فكما لا يقال فى الحاكم انه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل كذلك لا يقال هنا انه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة. فان قيل كيف يقال ان شرع الرخص بالقصد الثانى وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً بالقصد الاول كقوله تعالى «وما جعل عليكم فى الدين من حرج» وجاء بعد تقرير الرخصة «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» قيل كما يقال ان المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الاول وما سواه من انفاذ السكن ونفعه بالقصد الثانى مع قوله تعالى «ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها» وقوله «وجعل منها زوجها لبسكن اليها» وايضا فان رفع الجناح نفسه عن الترخص تسهيل وتيسير عليه مع كون الصوم اياماً معدودات ليست بكثيرة. فهو تيسير ايضا ورفع حرج. وايضاً فان رفع الحرج مقصود للشارع فى الكليات فلا تعبد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلى او اكثرى البتة. وهو مقتضى قوله «وما جعل عليكم فى الدين من حرج». ونحن نجد فى بعض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ولم يشرع فيه رخصة، تعريفاً بان اعتناء الشارع انما هو منصرف الى الكليات. فكذلك نقول فى محال الرخص انها ليست بكليات. وانما هى جزئيات كما تقدم التنبيه عليه فى مسألة الاخذ بالعزيمة او الرخصة. فاذاً العزيمة من حيث كانت كلية هى مقصودة للشارع بالقصد الاول. والحرج من حيث هو جزئى عارض لتلك الكلية. ان قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثانى. والله اعلم.

المسألة الحادية عشرة — اذا اعتبرنا العزائم مع الرخص وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية؛ والرخص جارية عند انقراض تلك العوائد.

اما الاول فظاهر فانا وجدنا الامر بالصلاة على تمامها فى اوقاتها وبالصيام فى وقته المعدود له اولاً وبالطهارة الباقية على ما جرت به العادة من الصحة ووجود العقل والاقامة

في الحضر ووجود الماء. وما أشبه ذلك. وكذلك سائر العادات والعبادات. كالامر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة، والنهي عن اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها. انما امر بذلك كله ونهى عنه عند وجود ما يتأتى به امثال الامر واجتناب النهي. ووجود ذلك هو المعتاد على العموم النام او الاكثر. ولا اشكال فيه.

واما الثاني فمعلوم ايضاً من حيث علم الاول. فالمرض والسفر وعدم الماء او الثوب او الماء كول مرخص لتترك ما امر بفعله، او فعل ما امر بتركه. وقد مر تفصيل ذلك فيما مر من المسائل. ولمعناه تقرير آخر مذكور في موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله. الا ان انخراق العوائد على ضربين عام وخاص. فالعام ما تقسم. والخاص كانخراق العوائد للاولياء اذا عملوا بمقتضاها. فذلك انما يكون في الاكثر على حكم الرخصة. كانقلاب الماء لبناً، والرمل سويقاً، والحجر ذهباً، وانزال الطعام من السماء او اخراجه من الارض. فيستناول المفعول له ذلك ويستعمله. فان استعماله له رخصة لا عزيمة. والرخصة كما تقدم لما كان الاخذ بها مشروطاً بان لا يقصد بها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها كان الامر فيها كذلك. اذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع. اذ ليس من شأنه ان يترخص ابتداءً وانما قصده في التشريع ان سبب الرخصة ان وقع توجه الاذن في مسببه كما مر. فهنا اولى. لان خوارق العادات لم توضع لرفع احكام العبودية، وانما وضعت لامر آخر. فكان القصد الى التخفيف من جهتها قصداً اليها لا الى ربها. وهذا منافي لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى. وايضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد ان احكام الشريعة عامة لا خاصة؛ بمعنى انها عامة في كل مكلف لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض. والحمد لله. ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي صلى الله عليه وسلم لاظهار الخارق كرامة ومعجزة لانه عليه السلام انما قصد بذلك معنى شرعياً مبرراً من طلبه حظ النفس. وكذلك نقول ان للولى ان يقصد اظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعى لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بان يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الاولياء الراقين عن الاحوال. حسبما دل عليه الاستقراء. فاما اذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا اشكال. وليس بمختص بالعموم بل هو في الخصوص اولى. فان قيل الولى اذا انخرقت له العادة فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة فان الذى هيء له الطعام او الشراب او غيره من غير سبب عادى مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادى. فكما لا يقال في صاحب التكسب

العادى انه فى التناول مترخص كذلك لا يقال فى صاحب انحراف العادة. اذ لا فرق بينهما. وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط. فالجواب من وجهين: احدهما ان الادلة المنقولة دلت على ترك امثال هذه الاشياء. لا ايجاباً ولكن على غير ذلك. فان النبى صلى الله عليه وسلم خير بين الملك والعبودية فاختر العبودية. وخير فى ان تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة فلم يختَر ذلك. وكان عليه السلام محاب الدعوة فلو شاء لدا بها يحب فيكون، فلم يفعل. بل اختار الحمل على مجارى العادات: يجوع يوماً فينصرع الى ربه، ويشبع يوماً فيحمده ويثنى عليه. حتى يكون فى الاحكام البشرية العادية كغيره من البشر. وكثيراً ما كان عليه السلام يرى اصحابه من ذلك فى مواطن ما فيه شفاء فى تقوية اليقين وكفاية من ازمت الاوقات. وكان عليه السلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه. ومع ذلك فلم يترك التكسب لمعاشه ومعاش اهله. فاذا كانت الخوارق فى حقه متأنية والطلبات محضرة له، حتى قالت عائشة رضى الله عنها ما ارى الله الا يسارع فى هواك، وكان لما اعطاه الله من شرف المنزلة متمكناً منها فلم بهول الا على مجارى العادات فى الخلق، كان ذلك اصلاً لاهل الخوارق والكرامات، عظيماً فى ان لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق. ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الانبياء لم يكن حتماً على الاولياء لانهم الورثة فى هذا النوع. والثانى: فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين وبصحبها الابتلاء الذى هو لازم التكليف كلها وللمكلفين اجمعين فى مراتب التعبد فكانت كالمقوى لهم على ما هم عليه. لانها آيات من آيات الله تعالى برزت على عموم العادات حتى يكون لها خصوص فى الطمأنينة كما قال ابراهيم عليه السلام «رب ارنى كيف نجى الموتى» الآية. وكما قال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عند ما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر «يرحم الله اخى موسى وددنا لو صبر حتى يقص علينا من اخبارهما» فاذا كانت هذه فائدتها كان ما ينشأ عنها مما يرجع الى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج فهو فى التناول والاستعمال بحكم الخيرة. فان تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد صار كمن ترك التصدق عليه وتكسب فرجع الى العزيمة العامة. وان قبل الصدقة فلا ضرر عليه لانها وقعت موقعها. وايضاً فان القوم علموا ان الله وضع الاسباب والمسببات واجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً وادخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة اليها. كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً ايضاً فاذا جاءت الحارقة لفائدتها التى وضعت لها كان فى 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 أنّ تناول مقتضاها ميل ما الى جهتها. ومن شأن اهل العزائم في السلوك عزوب انفسهم عن غير الله. كما كانت النعم العادية الاكتسابية ابتلاءً أيضاً. وقد تقرر ان جهة التوسعة على الاطلاق انما اخذوها مأخذ الرخص كما تبين وجهه. فهذا من ذلك القبيل. فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين. فلاجل هذا لم يستندوا اليها ولم يعولوا عليها من هذه الجهة. بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله؛ وتركوا منها ما سوى ذلك. اذ كانت، مع انها كرامة وتحفة، تضمنت تكليفاً وابتلاءً. وقد حكى القشيري من هذا المعنى: فروى عن ابي الخير البصري انه كان بقناء داره رجل اسود فقير يأوى الى الخرابات. قال فصليت معي شيئاً وطلبته فلما وقعت عينه على تبسم وأشار بيده الى الارض فرأيت الارض كلها ذهباً تلعب ثم قال هات ما معك فناولته وهالني امره وهربت. وحسكي عن النوري انه خرج ليلة الى شاطئ دجلة فوجدها وقد التزق الشيطان فانصرف وقال وعزتك لا اجوزها الا في زورق. وعن سعيد ابن يحيى البصري قال اتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس في ظل فقلت له لو سألت الله ان يوسع عليك الرزق لرجوت ان يفعل فقال ربي اعلم بمصالح عبادته ثم اخذ مصى من الارض ثم قال اللهم ان شئت ان تجعلها ذهباً فعلت. فاذاً هي والله في يده ذهب فالتها الى وقال انفقها انت! فلا في خير في الدنيا الا للآخرة. بل كان منهم من استعاذ منها ومن طلبها والتشوف اليها. كما يحكي عن ابي يزيد البسطامي. ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد المنّة وواردة من جهة مجرد الانعام. فالعادة في نظر هؤلاء خوارق العادات. فكيف يتشوف الى خارقة، ومن بين يديه ومن خلفه ومن فوقه ومن تحته مثلاً. مع ان ما لديه منها انم في تحقيق العبودية. كما مر في الشواهد. وعدّوا من ركن اليها مستدرجاً من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية او نعمة. حكى القشيري عن ابي العباس الشرفي قال كنا مع ابي تراب التخشيبي في طريق مكة فعدل عن الطريق الى ناحية. فقال له بعض اصعابنا انا عطشان فضرِب برجله الارض فاذاً عين ماء زلال. فقال الفتى احب ان اشربه بقدر فضرِب بيده الى الارض فناولوه قدحاً من زجاج ابيض كاحسن ما رأيت فشرب وسقانا وما زال القدح معنا الى مكة.

فقال لى ابو تراب يوماً ما يقول اصعابك فى هذه الامور التى يكرم الله بها عباده
 ما رأيت احدا الا وهو يؤمن بها. فقال من لا يؤمن بها فقد كفر. انما سألتك من طر
 الاحوال. فقلت ما اعرف لهم قولاً فيه. فقال بل قد زعم اصعابك انها خدع من الحق وليس
 الامر كذلك انما الخدع فى حال السكون اليها. فاما من لم يقترح ذلك ولم يساكنها فتلك
 مرتبة الربانيين. وهذا كله يدلك على ما تقدم من كونها فى حكم الرخصة. لا فى حكم
 العزيمة. فليتقطن لهذا المعنى فيها. فانه اصل ينبنى عليه فيها مسائل. منها
 انها من جملة الاحوال العارضة للقوم. والاحوال من حيث هى احوال
 لا تطلب بالقصد، ولا تعد من المقامات، ولا هى معدودة فى
 النهايات، ولا هى دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ
 التربية والهداية والانتصاب للافادة. كما ان
 المغانم فى الجهاد لا تعد من مقاصد
 الجهاد الاصلية، ولا هى دليل
 على بلوغ النهاية.
 والله تعالى
 اعلم.



قد تم بعون الله طبع الربع الاول من الموافقات للامام
 الشاطبى وبليبه الربع الثانى مفتتحا بكتاب المقاصد