كتاب

الموافقات

للامام الحافظ المفسر الفقيه الاصولى الشيخ ابى اسحاق
ابراهيم بن موسى الشاطبى رضى الله تعالى عنه.

ناشرى:
صلاح كتب خانه سى

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1909.

"الموافقات" نشرینه عائد

بر ایکی سوز

علوم اسلامیه تاریخنه امعان کوزیله بی طرف اولارق نظر ایدر انسان، اهل اجتهادك اجتهادلرینه هرنه قدر تحسین ایده‌چك اولور ایسه‌ده، اهل تألیفك علوم شرعیه‌یی تألیف بابنده اتخاذ ایتمش اصوللرینه تماماً رضا یوزی کوسترهمز.

بن بوراده لغت عربك فنون ادبیه‌سندن، قرآن کریمك‌ده علوم ادائیه‌سندن بحث ایتمه‌یوب، تفسیر، حدیث، فقه، اصول کبی اسلامیتك یالکز علوم شرعیه‌سنه دائر فکرمی بر ایکی جمله ایله عرض ایدرم:

عالم اسلامیت‌ده علمای اسلامك قلملریله تألیف اولنمش تفاسیر غایت چوقدر. لکن عموماً او تفسیرلرك هر بری همتلرینی یالکز یا عربیت یا روایت جهتلرینه حصر ایدوب، «نوع بشرك حیات مدنیه‌سنده رهبر» اولمق صفتیله سمادن اینمش قرآن کریمك علمی هم حیوی جهتلرینه همت صرف ایتمش هیچ بر تفسیر یوقدر. طبری، کشاف، بیضاوی، رازی کبی عالم اسلامیت‌ده اك معتبراك علمی تفسیرلرك مندرجاتی بنم دعوامی اثبات ایده بیلور.

بن شو سوزمی مفسرلره طعن ایچون دکل، «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» کبی صفتلرله توصیف اولنمش قرآن کریمك اتساعنه خلل ویرمه‌مك ایچون دائماً دعوی ایدرم. شو دعوامی اثبات ایچون‌ده، عالم طبیعت‌دن حکایت ایتمش لکن همان حل اولنمامش یوزلرچه آیتلری شاهد کبی کوسترهبیلورم. طبیعت‌دن بحث ایدن آیتلری ذکر ایتمکه حاجتمی وار، احکام فقهیه‌یه دائر آیتلرك اکثری‌ده تفسیرلرك هیچ برنده کما ینبغی تمامیله حل اولنمامش.

عربیتی هم‌ده معنانك سهولتی جهتیله وضوح درجه‌سنده اولان آیتلرك تفسیرنده قرارسز اختلاف بنم شو سوزمه بر شاهد کبی اولمایورمی؟

ربا کبی اقتصادی مسئله‌لره، شوری هم اداره کبی سیاسی مسئله‌لره، تحریم خمر کبی حیات

انسانیه سعادتنه هر جهتدن تعلقی وار مسئله‌لره، نکاح طلاق کبی عائله مسئله‌لرینه دائر آیتلرك تفسیرنده اهل تفسیرك صوك درجه قصوری بنم شو دعوامه قطعی بر برهان اولا بیلمه‌یورمی؟

مسائل اعتقادیه‌یه دلالتی احتمال آیتلره اهل کلامك ادبسز چه سنه هجوملری: اکثریاً بر آیتله ایکی متناقض دعوالره استدلاللری، «معدوم شی‌می؟» کبی برپاره‌لك اهمیتی یوق مسئله‌لره صوك درجه تهالکله احتجاج ایدوب، «غایهٔ وجود نه‌در؟» کبی اك بیوك مسئله‌لره دلالتی احتمال آیتلرده وقورانه سکوتلری بنم شو دعوامی تأیید ایتمه‌یورمی؟

هیچ بر آدمه طعن قصدیله دگل، یالکز حقیقتی بولمق املیله، شمدی ملاحظه ایده‌یك: بزم تفسیرلر نیچون بویله اولمش؟

تفسیردن قالا، عالم اسلامیت‌ده اك معتبر اك اهمیتلی علم «علم حدیث» در. زیرا «علم حدیث» بر جهتدن قرآن کریمی بزه بیان ایدر، دیگر جهتدن سوزلری اشلری حکملریله حیاتك انتظامنه سعادتنه انسانلری ارشاد ایچون ارسال اولنمش رسول کریمك هر بر سوزینی همه اشلرینی بتون حکملرینی بزه نقل ایدر.

بویله اك اهمیتلی بر علم‌ده علمای اسلام نصل خدمت ایتمش؟ بوکاده حقیقت آرامق قصدیله بی طرف بر کوز ایله نظر ایده‌یك:

شبهه یوق، علمای اسلام احادیثك سندلرینه عائد جهتلرده غایت بیوك خدمت‌لر کوسترمشدر. یعنی روایتك کیفیتلرینه، راویلرك‌ده عدالت تقوی خصوصلرندن عبارت حاللرینه عائد جهتلرده صوك درجه اعتنا ایله، مساهله‌سز اهتمام ایله بحث ایتمشدر.

شبهه یوق اهل حدیث احادیثی طوپلامق حقنده قصور ایتمه‌مشدر. ثابت حدیثلری ضعیف یا موضوع حدیثلردن تمییز ایتمك خصوصنده‌ده مساهله کوسترمه‌مشدر. شو نقطه‌لردن نظر ایدن انسان اهل حدیثك علم حدیث‌ده خدمتلرینه قناعت ایده بیلور. لکن احادیثك «حیات انسانیه‌ده اهمیتی، مسائل علمیه‌ده افاده‌سی» نقطه‌سندن نظر ایدن انسان اهل حدیثك خدمتلرینه قناعت ایتمزسه حقی واردر. زیرا احادیث کتابلرینی باشدن اخیرلرینه قدر آقتاروب، ترجمه‌لرینی استدلاللرینی اهمیت میزانیله وزن ایدن آدم ینکل هم اهمیت‌سز شیلرك هر برینی اوراده بولور، لکن بر قدر اهمیتی وار مسئله‌لر بولنورسه‌ده غایت از بولنور، اما حیات اجتماعیه مسئله‌لرینه اساس اولور قدره یا خود افکار علمیه ترقیاتنه رهبرلك ایدر قدر اهمیتلی هیچ بر مسئله احادیث کتابلرینك ترجمه‌لرنده

بولنماز. البته بن شو عمومدن «كيف كان بدء الوحى؟» كبى ترجمه‌لرى، فضائل الاخلاق حديثلرنده بيان اولنمش شيلرى استثنا ايدرم.

صوڭ زمانلرده حديث كتابلرى تأليف ايدنلر دها زياده غلو ايتمشلر. ممكن قدر آرتق «استنباط» ايده‌يم خولياسيله صوڭ زمان مؤلفلرى اڭ طفيف اڭ تافه شيلرى‌ده احاديث نبويه‌دن استخراج ايده ويرمشلر. حديثڭ اهميتلى معنالرينى بيان صوڭنده اولسه يارارده ايدى. لكن صوڭ زمان مؤلفلرى حديثڭ اهميتلى معنالرندن سكوت ايدرلرده طفيف مسئله‌لره غايت بيوك اعتنا ايله همت صرف ايدرلر.

هيچ بر آدمه قصور اسناد غرضيله دگل، بلكه بر حالڭ سببلرينى آرايوب بولمق اميديله ايندى فكر ايده‌يڭ: بزم احاديث كتابلرى نيچون بويله اولمش؟

تفسير حديث‌دن صوڭ، علم فقه علوم شرعيه آراسنده اوچنچى رتبه‌ده‌در. علم فقه آيات قرانيه احاديث نبويه‌يه فرعيتى جهتندن اوچنچى رتبه‌ده ايسه‌ده، نوع بشرڭ حياتنده اهميتى جهتندن برنچى درجه‌ده‌در. زيرا:

قرآن كريم، اهل اسلامڭ دعواسى اعتقادى كبى، عموم انسانلر ايچون تا قيامت قالاچق بر كتاب مقدس سماوى ايسه، البته شبهه يوق، شو حقيقت يالڭز علوم فقهيه كماليله، فقه اسلامڭ‌ده حيات بشر نظامنه تماماً موافقتيله ثابت اولا بيلور. تعاليم اسلام اڭ عالى تعليم اولماز ايسه، فقه اسلام‌ده حيات انسانيه ايچون اڭ مكمل بر قانون عادل دگل ايسه، او وقت بزم‌شو اعتقادمز اساس سز بر ايماندن، دعوامزده قورى لافدن عبارت اولور قالور.

رسالت اسلاميه اساسى‌ده اعجازدر. لكن اعجاز البته قرآنڭ يالڭز نظميله دگل. حقيقت اعجاز قرآنڭ معناسيله‌در. اويله ايسه قرآن كريمڭ تعاليم عاليه‌سى، شريعت اسلاميه‌نڭ علوم فقهيه‌سى حيات بشر ايچون اڭ موافق اڭ مكمل قانون اولمق لازم اولور. بويله اولمازسه قرآن كريم‌ده من حيث المعنى اعجاز بولنه‌ماز.

لكن بزم كتب مذهبيه‌مزده تدوين اولنمش علوم فقهيه قرآن كريمه اعجاز ويره بيلور درجه‌ده مكملميدر؟ تا قيامت عموم نوع بشر ايچون اڭ موافق قانون عادل اولا بيلور قدر واسع‌ميدر؟ حيات بشرده هر كون هر عصر تصادف ايده بيله‌چڭ مشكلاتڭ حلى هم جوابى بزم كتب مذهبيه‌مزده بولنه بيلورمى؟

اسلاميته كاملاً محبتم هم اعتقادم اقتضاسيله، شو سؤاللرڭ هر برينه «يوق! اويله

دگل.» دیمگه مجبورم. بن شو جوابی علوم فقهیه‌یه طعن غرضیله دگل، شریعت اسلامیه‌یه محبت اقتضاسیله سویله‌دم.

بزم علوم فقهیه‌ده عبادات قسمی بر قدر مکمل هم مفصل ایسه‌ده، معاملات قسمی، هم‌ده حقوق عمومیه حقوق شخصیه قسملری، کذلك ادارهٔ دولت امورلرینه عائد جهتلر شو کونه قدر تدوین قیلنمش علوم فقهیه‌مزده او قدر مکمل درجه‌ده دگلدر. یالکز بو قدرمی؟ بلکه کتب فقهیه‌لرك بعض بابلرنده اجراسی ممکن اولمایوب‌ده خلاف عدالت اولان شیلرده واردر.

نیچون بزم علوم فقهیه‌مز بویله اولمش؟

بنم اعتقادم جه، البته هر مومنك‌ده اعتقادی اویله‌در، فقه اسلام حیات بشر ایچون اك موافق قانون، هم‌ده خالص عدالت اوزرینه تأسیس اولنمش اك مکمل حقوق اولمق لازم ایدی.

لکن نیچون بزم علوم فقهیه‌مز اویله اولمامش؟

بری برینه اصلیت فرعیت جهتلریله انتسابلری وار تفسیر حدیث فقه علملرینك شو حاللری نه‌دن ناشی ایمش؟

شبهه یوق اوقصورلار قرآن کریم سنت رسول کبی شریعتك اساسنده دگل. تماماً خارجی شیلرده‌در. هر مؤمن البته بویله اعتقاد ایدر.

اویله ایسه، اوقصورلار نره‌ده؟

بنم فکرمچه اوقصورلار شریعتك اساسی اولان قرآن کریمله سنت رسوله هم‌ده شو ایکی‌دن آلنمش شریعته نظرمزده‌در. باشقه بر عباره ایله تعبیر ایدرسم. «اصول فقه» ده‌در:

اصول کتابلرنده تدوین اولنمش «اصول فقه» ادلهٔ شرعیه‌دن بحث ایدر ایکن، او بحثی ایکی اساس اوزرینه بنا ایدر: بری شارع طرفندن تکلیف یاخود خطاب اساسی. ایکنچی‌سی امت طرفندن حرفیاً امتثال یاخود اجابت اساسی. شو ایکی اساس اعتباریله اصول فقه ایکی قسم‌دن: قسم الادله ایله قسم الاحکام عبارت اولور. قسم اوّل، اکثر مؤلفلرك عادتلرینه کوره دورت دلیلك: کتاب، سنت، اجماع، قیاسك احوالندن بحث ایدر. کتاب‌دن بحث اولنور ایکن، اساس بحث کتابك عربیتنه، یعنی — وضع، دلالت، استعمال، فهم جهتلریله — معنایی افاده‌سنه عائد اولور. بناءً علیه بحث کتاب نظمك دلالتنه

معنالرك مفهوميتنه متعلق مسئله‌لردن عبارت قالور. سنت نبويه‌دن بحث اولنور ايسكن، عموماً مؤلفلرك عادتنه كوره، سنتك عربيتنه متعلق مسئله‌لر ذكر اولنماز. زيرا ركن كتاب‌ده سبقت ايتمش مسئله‌لرله استغنا حاصل اولور. بو راده اساس بحث سنتك سندينه دائر اولور. احياناً بوراده معارضه بحثلرى‌ده ذكر اولنور. لكن، معلومدر، بونكله سنتك دلالتنه اتساع كلمز. صوكره اجماع‌دن بحث ايدرلر. او راده اجماعك معناسى، حجيتى، درجه‌لرى ذكر اولنور. اجماع، مسئله علميه‌يى حل يا اثبات ايچون فى الحقيقه دليل اولمايوب، بر حكمى بر مسئله‌يى تنفيذ ايچون يالكز بر طريق بروسيله‌گنه ايسه‌ده، اهل اصول اجماعى بر دليل كبى بلكه اك بيوك دليل كبى تلقى ايدر. « اجماع » قانون وضع ايتمك مسئله‌لرنده غايت بيوك اهميتى حائز اولا بيله‌جك اك بيوك برسند اولا بيلور ايسه‌ده، بزم اهل اصول اجماعك اوجهتنه بر پاره‌لك يا خود لزومى قدر اهميت ويرمه‌مش. بونكله حيات شرك ترقياتنه متناسباً شريعت اسلاميه اتساعنه بيوك بر سكته عارض اولمشدر. بيك سنه مقدم بزم علوم فقهيه‌مز نصل ايسه، شو كون‌ده بيله هنوز او درجه‌ده قالمشدر.

اجماع‌دن صوك اصول كتاب‌لرنده قياس بحثى كلور. كتاب يا سنت يا اجماع ايله ثابت بر حكمى ديگر محلره تعديه ايتمك ايچون، قياس بحثنده شرطلر ذكر اولنور. مذاهبك اختلافيله شرطلر، هم‌ده قياسك حجيتنه نظرلر مختلف اولور. شارع طرفندن حكمك علەسى ذكر اولنمامش ايسه، او وقت علۀ متعديه‌يى بولا بيلمك غايت مشكل اولور. بولنورسه بيله، او بولنمش وصفك البته علينه دليل بولا بيلمك كذلك كوچ قالور. يا خود علينى احتمال شيلر متعدد اولوب، قياس بزه اختلافى‌دن باشقه ثمره ويره‌مز. لاجل ذلك قياسك حجه‌لگيله‌ده شريعت اسلاميه او قدر اتساع كسب ايده‌مز.

هر حال‌ده ادلۀ شرعيه‌يه اصول فقهك نظرى يا عربيت يا روايت جهتلرينك او طرفنه كيده‌مز. بنم گمانم‌چه اهل اجتهادك اجتهادى‌ده غالباً شو ايكى حد ايله محدود قالمش كبى‌در.

شويله بر اصول اوزرينه تفسير، حديث، فقه كبى اك بيوك علوم شرعيه‌مز تأسيس قيلنوب، شو اوچ علمك يوقارى‌ده بيان اولنمش قصورلارى بنم گمانم‌چه يالكز شو جهتدن ناشى اولمشدر:

آيات قرانيه‌يى تفسير ايدر ايسكن، مفسرلر عموماً بر مسلكه سلوك ايدوب، همه تفسيرلرينى همه استدلاللرينى اصول كتابلرنده بيان اولنمش اصوللره بنا ايتمشلرده،

قرآن كريمك معنالرينى عربيت هم روايت كبى ايكى محكم حد ايله تحديد ايدەرك، فكر هم عقل ايله بولنه بيلەجك معنالرى كلياً اهمال ايتمشلر. حيات بشرده قانون اولاچق احكام شرعيەيه دلالت ايدر آيتلرى تفسيرده يالكز عموم، خصوص، عباره، اشاره، محكم‌لك مجمل‌لك كبى نظمك اقسامنه اهميت ويروب، او احكامك حيات بشرده اهميتنه تأثيرينه او قدر اعتنا كوزيله باقمامشلار. شو حال شريعت اسلاميەنك جمودينه يعنى ترقى ايتمەيوب بر حال‌ده بقاسنه اك قوّتلى بر سبب اولمشدر.

اهل حديث، اهل تفسير كبى، استنباطلرينى استدلاللرينى اصول كتابلرنده بيان اولنمش اصول اوزرينه بنا ايدوب، احاديثك عربيتندن زياده روايتى جهتنه اعتنا ايتمشلرده، انسانك حياتنه قانون، عبادتنه طريق اولاچق اك مهم احكام شرعيەيه بر حديثك مختلف روايتلرينى اساس ايتمشلر. بو راده برطرفدن دليل دگل شيلرى دليل ايتمك محذورى، ايكنچى طرفدن قانون كبى اك اساسلى شيلرى اختلاف الفاظه تابع ايتمك مناسبتسزلگيه واردر. اوفاق شيلرك هر برينه متعدد حديثلر حسابسز روايتلر ذكر ايدوب، اهميتلى شيلرك اكثرينه برگنه حديث اولسه‌ده ذكر ايتمەمشلر شو حال، شبهه يوق، ادلهٔ شرعيەيه «طرز نظر» دن يا خود حيات انسانيەيه اهميت ويرمەمك‌دن ناشيدر.

محدثلر حديثلرى، مفسرلر آيتلرى بيان ايدرايكن بيانلرينى دائماً كتب اصول‌ده ذكر اولنمش اصول اوزرينه بنا ايدوب، كتاب هم سنتك مقصدلرينه، قانون اولاچق شيلرك حيات انسانيه‌ده اهميتنه لزومى قدر اعتبار ايتمەمشلر زيرا التزام ايتدكلرى اصولك دائرەسى او قدر واسع دگلدر.

علوم فقهيەمزه كلنجه: بزم فقيهلر نظمك دلالتنه، نصل ايسه‌ده بر روايتك وجودينه اك زياده اعتنا ايدوب احكام شرعيەيى شو ايكى اساسه بنا ايدرلر. بر روايت آرانوب بولنور ايسه، يا خود اصول كتابلرنده بيان اولنمش طريقلرك بريله تكافى يا تأويل ايله ايسه‌ده نظمك دلالتى گويا اثبات قيلنور ايسه، او وقت احكامك ديگر تفاصيلندن بحث ايتمزلر. مسائل حيويەلرك اكثرى علمى جهتدن غايت فاراكلق حالنده قالور. حياتك انتظامنه، انسانلرك حاجات مدنيەسنه، تقريباً، بر پارەلك اهميت ويرمزلر.

ربا فائض كبى همان هنوز حل اولنەمامش بيوك مسئلەلر، متعه تحليل كبى اسلاميت يوزينى تا ابد قيزارتە بيلەجك‌لكەلر، حيله شرعيەلر كبى هم اسلاميتى هم قانونى اك

شنيع صورت‌ده تحقير ايده بيله‌چك شيلر بنم او سوزلرمى بر قدر تأييد ايتمه‌يورمى؟

اولور اولماز فرضياتى صوك درجه نشاط ايله سرد ايدوب، هيئت اجتماعيه‌چه بر قدر يا اك بيوك اهميتى وار مسئله‌لرده تماماً سكوت ايدن، يا خود سويله‌يوب‌ده حل ايده‌مه‌ين كتب فقهيه عموماً بنم او سوزلرمه شاهد اولامايورمى؟

«مدنيت يولنه كيردم ايندى» دعواسنده اولان اسلام دولتلرندن هيچ برى نيچون شريعت اسلاميه قانونلريله اداره اولنه‌مايور؟

عمرلرى بوينچه آيات قرآنيه احاديث نبويه اوقويوب، بش اون مجلد فتاوى كتابلرينى كوروب چيقمش فقيهلر ملت هم دولت اداره‌سيچون لازم اولاچق قانونلرى اصلاحاتى نيچون حاضر ايده‌مه‌يورلر؟

شريعت اسلاميه‌يى آرقايه براقوب‌ده، ياوروپا قانونلرينه التجا ايتمك كبى رذالتى اسلام حكومتلرى نصل تحمل ايدرلر؟ لسان حاللريله «او درجه موافق قانونلر شريعت اسلاميه‌ده بولنمايور!» ديمش اولمايورلارمى؟ اويله ايسه بزم علوم فقهيه‌مز نيچون اويله موافق قانونلرى بزه حاضر ايتمه‌مش؟ نيچون ايتمه‌يور؟

گمان ايدرم شو كبى سؤاللرك هر برى بنم او دعوالرمى اثبات ايده بيلور.

بن او دعوالرمى خالص بر نيتله بيوك بر اعتمادله دعوى ايدرم. لكن، خداى بيلور، علوم اسلاميه‌يه طعن خياليله دگل، بلكه شريعت اسلاميه‌يه اك بيوك بر محبتله اساسلى براعتقادله دعوى ايدرم. زيرا بيلورم: بزم قرآن كريم هم مقدس هم معجز بر كتاب سماوى‌در. اعجازى ايسه، يالكز نظميله دگل، شبهه يوق، معناسيله‌در. اويله ايسه قرآن كريمك اعجازينه مناسب بر شريعت معجزه، يعنى عالم مدنيت‌ده مثلى بولنه‌ماز درجه‌ده اك مكمل بر شريعت يا خود قانون البته اسلاميت ايچون لازم ايدى. فقط، اك مكمل برقانون اولمق صفتيله همه عالم مدنيت‌ده قبول اولنه بيلور علوم فقهيه نيچون عالم اسلاميت‌ده بولنمايور؟ بولنمق، شبهه يوق، لازم ايدى.

علوم شرعيه‌مزك، على الخصوص علوم فقهيه‌مزك اوقصورلارى، بنم گمانم‌چه، ادلهٔ شرعيه ايله احكام شرعيه‌يه بزم نظرمزدن، يعنى اصول فقه‌دن ناشيدر: زيرا عالم اسلاميت‌ده شيوع بولمش كتب اصول عموماً يوقاريده بيان اولنمش اسلوب اوزرنده تأليف اولنوب، هيچ برى كتاب هم سنتك اك بيوك مقاصد تشريعيه‌لرينى نه اجمالاً نه تفصيلاً بيان

ایتمه‌مش، شریعت ایله حیات انسانیه مناسبتلرینی، قیصه بر سوز ایله ایسه‌ده، کوسترمه‌مش، حیات انسانیه ارتفاقاتندن، عریض عمیق صورت‌ده دگل، مجمل صورت‌ده بیله بحث ایتمه‌مش. شو سببله اصول فقهك دائره‌سی غایت طار اولمش، علوم فقهیه‌مز بیك سنه مقدم نصل ایسه، اویله قالمش.

علوم فقهیه‌مزی اسلامك علویتنه مناسب اك كامل اك واسع صورت‌ده تدوین ایتمك لزومنه قانع اولمش ایسه‌ك، یا خود اولاچق ایسه‌ك، او وقت بزه اك ابتدا ایکی شی لازمدر:

اوّلاً: باشلری علوم لازمه فنون عصریه ایله طولو هم خالص حر فقیهلر.

ثانیاً: کتاب هم سنتك مقصد تشریعیلرینی، حیات بشرك هم ضروری هم تکمیلی ارتفاقلرینی، حقوقك منبعلرینی، نصوصك احکامه، مذهبله مقید دگل صورت‌ده، دلالتلرینی، امام ابو حنیفه امام مالك، امام شافعی امام احمد کبی مجتهدلرك شریعت اسلامیه ایله حیات انسانیه‌یه نظرلرینی مکمل صورت‌ده بیان ایدر بر «اصول فقه»

شو ایکی شی، یعنی معلوماتلی خالص حر فقیهلر ایله درست معناسیله «اصول فقه» بزده بولنور ایسه، او وقت اسلامك اعجازینه مناسب بر شریعت معجزه یعنی عالم مدنیت‌ده مثلی بولنه‌ماز درجه‌ده اك مکمل بر قانون، شبهه، یوق بزده بولنور ایدی. او وقت بز قرآن کریمك اعجازینی عالم مدنیته اثبات ایده بیلور ایدك. او وقت اسلامیته ایمانمز، خوف ایمانی دگل، بصیرت ایمانی اولور ایدی.

تعصب ایده‌چك انسان انکار ایده بیلور ایسه‌ده، لکن انصاف ایدن انسان هیچ بر وقت انکار ایده‌مز: شو کونه قدر عالم اسلامیت‌ده مقبول اولا کلمش، توضیح، اصول پزدوی، فصول البدائع، التحریر، جمع الجوامع، المحصول، منهاج الوصول، المنتهی، تنقیح، مسلم الثبوت کبی کتب اصول یوقاریده بیان اولنمش مطلبلرمزك بیك‌دن برینه‌ده وفا ایدر درجه‌ده دگلدر. البته یالکز ابحاث لفظیه ایله اختلافات کلامیه‌دن عبارت اولان کتابلر درست معناسیله اصول اولاماز.

اك درست معناسیله «اصول فقه» اولا بیله‌چك بر کتاب ادبیات اسلامیه آراسنده وار ایسه، یالکز بر «الموافقات» در.

«الموافقات» کتاب هم سنتك مقصد تشریعیلرینی اك واسع صورت‌ده بیان ایدر. انسانك ضروری هم تکمیلی حاجتلرینه اك دقیق صورت‌ده نظر ایدر. ادلهٔ شرعیه ایله

حيات انسانك نسبتلرينى اك اساسلى طرزده تعيين ايدر. هر بر مسئلهيى غايت حر صورتده محاكمه ايدوب، مطالعه ايدنلره يالكز عقل دائره‌سيله محدود اك حر بر نظر بخش ايدر.

بزم علوم فقهيه‌مز، علم تفسيرمز ايله علم حديثمز اك بيوك كماللرينه ايريشه‌چكلر ايسه، البته يالكز شو طريقله شويله بر اصول ايله ايريشه‌چكلردر.

اشته شو بيوك مقصده بر آديم آتمق يا خود بيوك بر قاپو آچمق املیله، روسيا علمالرينه‌ده طلبه‌لرينه‌ده اك درست معناسيله اصول فقه‌دن بر نمونه كوسترمك قصديله، قازان‌ده «صباح» كتبخانه‌سى شو سنه «الموافقات» طبعنه شروع ايتدى.

الموافقات اندلس علماسندن الامام الحافظ ابراهيم بن موسى الشاطبى حضرتلرينك مثلى بولنماز بر كتابيدر. شو كوندن ٢٥ سنه مقدم ١٣٠٢ سنه‌ده تونس‌ده بر دفعه طبع اولنمش ايدى. فوق العاده بيوك بر اهتمامله طبع ايتمش‌لر ايسه‌ده كتاب‌ده بر قدر خطا قالمش ايدى.

شو دفعه بن كتابك تصحيحى جهتلرينى التزام ايدوب، خدايك اعانه‌سيله، اجتهاددە اعتناده قصور كوسترمه‌يوب، اول‌ده قالمش خطالرى‌ده تصحيح ايتدم. خدايك هدايتنه اعتماداً اميد ايدرم كه كتابك بر نقطه‌سنده بيله خطا قالمايه‌چقدر.

كتابك مطالعه‌سنه بر قدر سهولت ويرمك ايچون، جمله‌لرى نقطه‌لرايله فصل ايتدم. مناسب محللرده مستقل جمله‌لرى دائماً سطرك اوّلندن ابتدا ايتدم. مسئله‌يه تعلقى وار علمى شيلرى احياناً هاشيه صورتنده تحت الخط يازدم.

دينى مدرسه‌لرمزده علوم دينيه درسلرينى درست صورت‌ده اصلاح ايتمك لازم ايسه، طلبه‌لرمزه ادراك ملكه‌سى فكر قوه‌سى استقلال هم اجتهاد روحى ويره‌مز منار توضيح كبى كتابلر بدلنده «الموافقات» كبى اك درست معناسيله اصول فقه بيان ايدر، هم‌ده طلبه‌اره اجتهاد ملكه‌سى استقلال روحى بخش ايدر، بركتابى قبول ايتمك لازمدر. يوقسه، دينى مدرسه‌لرمزى اصلاح حركتلرى بزه قناعت قيلور درجه‌ده ثمره ويره‌مز.

قازان ١٣٢٧ سنه ربيع نبوى ٢٣.

موسى جارالله.

كتاب

الموافقات

للامام الحافظ المفسر الفقيه الاصولى الشيخ ابى اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبى الغرناطى رضى الله تعالى عنه.

كتاب فى اصول الفقه سلك فيه مؤلفه مسلكاً ابان به سعة السنة واعجاز الكتاب. واظهر فيه كيف يمكن ان تحيط بجميع الحوادث وتفى بكل الاحكام بلاغة الخطاب. وعلم اصول الفقه وان كان بحراً زاخرا. و براً متسعاً لا يعلم له احد آخرا. الا ان جميع كتب الاصول ليس فيها الا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربيه. وما يعرض لها من العموم والترجيح والنسخ وبعض من الاختلافات الكلاميه. ولم يكن يذكر فيها شىء يليق بشرف شرع الاسلام. ولا كان يظهر فيها من المناسبة ما بين الشرع وحياة الانام. وقد جلى على جميع كتب الاصول كتاب الموافقات. ببيان تحلى به وجه السنة وجمال الآيات. مبيناً اصولها النقليه. باطراف من القضايا العقليه. حسب ما اعطته الاستطاعة والمنه. فى بيان مقاصد الكتاب والسنه. فلا ورب الاسلام انه لكتاب قرب عليك فى المسير. واعلمك كيف ترقى فى 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 فى تصحيحه عكوفاً فجاء بعون الله كتاباً على اصول الصحة مطبوعاً. وبفوائد جمة من عند الله آتيه مشفوعاً. ونرجو ان نراه بايدى طلبة كرام بررة مع الاحترام والاستفادة مرفوعاً.

فى العشر الاخير من الربيع النبوى سنة ١٣٢٧. بقازان.

موسى جار الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

الحمد لله الذى انقذنا بنور العلم من ظلمات الجهاله. وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع فى عماية الضلاله. ونصب لنا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم اعلى علم واوضح دلاله. وكان ذلك افضل ما من به من النعم الجزيله والمنح الجليله وانالله. فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء. وتجرى عقولنا فى اقتناص مصالحنا على غير السواء. لضعفها عن حمل هذه الأعباء. ومشاركة عاجلات الاهواء. على ميدان النفس التى هى بين المنقلبين مدار الأسواء. فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء. طالبين للشفاء. كالقابض على الماء. ولا زلنا نسبح بينهما فى بحر الوهم فنهيم. ونسرح من جهلنا بالدليل فى ليل بهيم. ونستنتج القياس العقيم. ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم. ونمشى اكبابا على الوجوه ونظن انا نمشى على الصراط المستقيم. حتى ظهر محض الاجبار. فى عين الاقدار. وارتفعت حقيقة ايدى الاضطرار. الى الواحد القهار. وتوجهت اليه اطماع اهل الافتقار. لما صح من السنة الاحوال صدق الاقرار. وثبت فى مكتسبات الافعال حكم الاضطرار. فتداركنا الرب الكريم. بلطفه العظيم. ومن علينا البر الرحيم. بعطفه العميم. اذ لم نستطع من دونه حيلا. ولم نهتد بانفسنا سبلا. بان جعل لما امرنا به قبولا. وللعفو عن الزلات قبل الابتهال حصولا. فقال سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فبعث الانبياءَ عليهم السلام فى الامم. كل بلسان قومه من عرب او عجم. ليبينوا لهم طريق الحق من امم. ويأخذوا بحجزهم عن موارد جهنم. وخصنا معشر الاخرين السابقين بلبنة تمامهم. ومسك ختامهم. محمد بن عبدالله الذى هو النعمة المسداه. والرحمة المهداه. والحكمة البالغة الاميه. والنخبة الطاهرة الهاشميه. ارسله الينا شاهداً ومبشراً ونذيرا. وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيرا. وانزل عليه كتابه العربى المبين. الفارق بين الشك واليقين. الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ووضع بيانه الشافى وايضاحه الكافى. فى كفه. وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه. اذ

جعل اخلاقه وشمائله جملة نعته وكلى وصفه. فصار عليه السلام مبينا له بقوله واقراره وفعله وكفه. فوضح النهار لذى عينين. وتبين الرشد من الغى شمسا من غير سحاب ولا غين. فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفاده. ونشكر له والشكر اول الزياده ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين. خالق الخلق اجمعين. وباسط الرزق للمطيعين والعاصين. بسطا يقتضيه العدل والاحسان. والفضل والامتنان. جارياً 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 ذوالقوة المتين وقال تعالى وامر إهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى. كل ذلك ليتفرغوا لاداء الامانة التى عرضت عليهم عرضا. فلما تحملوها على حكم الجزاء حملوها فرضا. ويا ليتهم اقتصروا على الاشفاق والابايه. وتأملوا فى البداية خطر النهايه. لكنهم لم يخطر لهم خطرها على بال. كما خطر للسماوات والارض والجبال. فلذلك سمى الانسان ظلوماً جهولا. وكان امر الله مفعولا. فدل على هذه الجملة المستبانه. شاهد قوله انا عرضنا الامانه. فسبحان من اجرى الامور بحكمته وتقديره. على وفق علمه وقضائه ومقاديره. لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون. لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. ونشهد ان محمداً عبده ورسوله. وحبيبه وخليله. الصادق الامين. المبعوث رحمة للعالمين. بملة حنيفيه. وشرعة بالمكلفين بها حفيه. ينطق بلسان التيسير بيانها. ويعرف ان الرفق خاصيتها والسماح شانها. فهى تحمل الجماء الغفير ضعيفاً وقويا. وتهدى الكافة فهيما وغبيا. وتدعوهم بنداء مشترك دانياً وقصيا. وترفق بجميع المكلفين مطيعاً وعصيا. وتقودهم بخزائمهم منقاداً وابيا. وتسوى بينها بحكم العدل شريفاً ودنيا. وتبوئ حاملها فى الدنيا والاخرة مكاناً عليا. وتدرج النبوءة بين جنبيه وان لم يكن نبيا. وتلبس المتصف بها ملبساً سنيا. حتى يكون لله وليا. فما اغنى من والاها وان كان فقيراً وما افقر من عاداها ان كان غنيا. فلم يزل عليه السلام يدعو بها واليها. ويبث للثقلين ما لديها. ويناضل ببراهينها عليها. ويحمى بقواطعها جانبيها. 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 الجد فى تحقيق مباديها وغاياتها. وعنوا بعد 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 فى قلوبهم نور الايقان. 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 لا سنى نتائج الحلوم. المتعطش الى احلى موارد الفهوم. الحائم حول حمى ظاهر المرسوم. طمعاً فى ادراك باطنه المرقوم. معانى مرتوقة فى فتق تلك الرسوم. فانه قد آن لك ان تصغى الى من وافق هواك هواه. وان تطارح الشجى من ملكه مثلك شجاه. وتعود اذ شاركته فى جواه محل نجواه. حتى يبث اليك شكواه. لتجرى معه فى هذا الطريق من حيث جرى. وتسرى فى غبشه الممتزج ضوءه بالظلمة كما سرى. وعند الصباح تحمد ان شاء الله عاقبة السرى. فلقد قطع فى طلب هذا المقصود مهامه فيحا. وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحا. ولاقى من وجوهه المعترضة جهماً وصبيحا. وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحا. فان شئت الفيته لتعب السير طليحا. او لما حالف من العناء طريحا. او لمحاربة العوارض الصادة جريحا. فلا عيش هنيئا ولا موت مريحا. وجملة الامر فى 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 منّ الرب الكريم البر الرحيم. الهادى من يشاء الى صراط مستقيم. فبعث له ارواح تلك الجسوم. واظهرت حقائق تلك الرسوم. وبدت مسميات تلك الوسوم. فلاح فى اكنافها الحق واستبان. وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان. وقويت النفس الضعيفة وشجع القلب الجبان. وجاءَ الحق فوصل اسبابه وزهق الباطل فبان. فاورد من احاديثه الصحاح الحسان. وفوائده الغريبة البرهان. وبدائعه الباهرة للاذهان. ما يعجز عن تفصيل بعض اسراره العقل ويقصر عن بث معشاره اللسان. ايراداً يميز المشهور من الشاذ. ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والافذاذ. ويوفى حق المقلد والمجتهد والسالك والمربى والتلميذ والاستاذ. على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء والتوانى والاجتهاد والقصور والنفاذ. وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل. ويبصره فى مقامه الخاص به بما دق وجل. ويحمله فيه على الوسط الذى هو مجال العدل والاعتدال. ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال. ليخرجوا من انحرافى التشدد والانحلال. وطرفى التناقض

والمحال. فله الحمد كما يجب لجلاله. وله الشكر على جميل انعامه وجزيل افضاله.

ولما بدا فى مكنون السر ما بدا. ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى. لم ازل اقيد من اوابده. واضم من شوارده تفاصيل وجملا. واسوق من شواهده فى مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا. معتمداً على الاستقرا آت الكليه. غير مقتصر على الافراد الجزئيه. ومبينا اصولها النقليه. باطراف من القضايا العقليه. حسبما اعطته الاستطاعة والمنه. فى بيان مقاصد الكتاب والسنه. ثم استخرت الله تعالى فى نظم تلك الفرائد. وجمع تلك الفوائد. الى تراجم تردها الى اصولها. وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها. فانضمت الى تراجم الاصول الفقهيه. وانتظمت فى اسلاكها السنية البهيه.

فصار كتاباً منحصراً فى خمسة اقسام.

الاول فى المقدمات العلمية المحتاج اليها فى تمهيد المقصود.

والثانى فى الاحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها او عليها كانت من خطاب الوضع او من خطاب التكليف.

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

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

والخامس فى احكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسوال والجواب.

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

ولاجل ما اودع فيه من الاسرار التكليفيه. المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفيه سميته بعنوان «التعريف. باسرار التكليف». ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب. يقضى العجب منه الفطن الاريب. وحاصله انى لقيت يوما بعض الشيوخ الذين احللتهم منى محل الافاده. وجعلت مجالستهم العلمية محطا للرحل ومناخا للوفاده. وقد شرعت فى ترتيب الكتاب وتصنيفه. ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه. فقال لى رأيتك البارحة فى النوم وفى يدك كتاب الفته فسألتك عنه فاخبرتنى انه كتاب الموافقات قال فكنت اسألك عن معنى هذه التسمية الظريفه. فتخبرنى انك وفقت به بين مذهبى ابن القاسم وابى حنيفه. فقلت له لقد اصبتم

الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب. واخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب. فأنى شرعت فى تأليف هذه المعانى. عازماً على تأسيس تلك المبانى. فأنها الاصول المعتبرة عند العلماء. والقواعد المبنى عليها فى سلف القدماء. فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق. كما عجبت انا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق. ليكون، ايها الخل الصفى والصديق الوفى، هذا الكتاب عوناً لك فى سلوك الطريق. وشارحاً لمعانى الوفاق والتوفيق. لا ليكون عمدتك فى كل تحقق وتحقيق ومرجعك فى جميع ما يعن لك من تصور وتصديق. اذ قد صار علماً من جملة العلوم. ورسماً كسائر الرسوم. ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم. لا جرم انه قرب عليك فى المسير. واعلمك كيف ترقى فى علوم الشريعة والى اين تسير ووقف بك من الطريق السابلة على الظهر. 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 بما حصلت. واياك واقدام الجبان. والوقوف مع الطرق الحسان. والاخلاد الى مجرد التصميم من غير بيان. وفارق وهد التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار. وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار. اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبه القصار. والبس التقوى شعارا. والاتصاف بالانصاف دثارا. واجعل طلب الحق لك نحله. والاعتراف به لاهله مله. لا تَمْلَكَ عوارض الاغراض. ولا تغير جوهرة قصدك طوارق الاعراض. وَقْفَ وقفة المتخيرين. لا وقفة المتحيرين. الا اذا اشتبهت المطالب. ولم يَلُحْ وجه المطلوب للطالب. فلا عليك من الاحجام وان لج الخصوم. فالواقع فى حمى المشتبهات هو المخصوم. والواقف دونها هو الراسخ المعصوم. وانما العار والشنار. على من اقتحم المناهى فاوردته النار. لا تَرِدْ مشرع العصبيه. ولا تأنف من الاذعان اذا لاح وجه القضيه. انفة ذوى النفوس العصيه. فذلك مرعى لسوامها وبيل. وصدود عن سواء السبيل.

فان عارضك دون هذا الكتاب عارض الانكار. وعمى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار. وغر الظان انه شيء ما سمع بمثله. ولا الف فى العلوم الشرعية الاصلية او الفرعية ما نسج على منواله او شكل بشكله. وحسبك من شرٍّ سماعُه. ومن كل بدع فى الشريعة ابتداعه. فلا تلتفت الى الاشكال دون اختبار. ولاتَرِمْ بمظنة الفائدة على غير اعتبار. فانه بحمد الله امر قررته الايات والاخبار. وشد معاقده السلف الاخيار. ورسم معالمه العلماء الاحبار. وشيد اركانه انظار النظار. واذا وضح السبيل لم يُجْدِ الانكار. ووجب قبول ما حواه

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

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل. اذا وجد فيه نقصاً ان يكمل. وليحسن الظن بمن حالف الليالى والايام. واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام. حتى اهدى اليه نتيجة عمره. ووهب له يتيمة دهره. فقد القى اليه مقاليد ما لديه. وطوقه طوق الأمانة التى فى يديه. وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه. وانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى 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. وعملاً 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 قوّة 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. والمولف 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 تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه باصل الشريعة لانه الكلى الاول وذلك غير جائز عادة. واعنى بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات. 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 اصلاً فى اصول الفقه لجاز جعله اصلاً فى اصول الدين. وليس كذلك باتفاق. فكذلك هنا: لان نسبة اصول الفقه من اصل الشريعة كنسبة اصول الدين. وان تفاوتت فى المرتبة فقد استوت فى انها كليات معتبرة فى كل ملة وهى داخلة فى حفظ الدين من الضروريات. وقد قال بعضهم لا سبيل الى اثبات اصول الشريعة بالظن لانه تشريع ولم نتعبد بالظن الا فى الفروع. ولذلك لم يعد القاضى ابن الطيب من الاصول تفاصيل العلل: كالقول فى عكس العلة ومعارضتها والترجيح بينها وبين غيرها وتفاصيل احكام الاخبار كاعداد الرواة والارسال. فانه ليس بقطعى. واعتذر ابن الجوينى عن ادخاله فى الاصول بان التفاصيل المبنية على الاصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعى. قال المازرى وعندى انه لا وجه للتحاشى عن عد هذا الفن من الاصول - وان كان ظنياً على طريقة القاضى فى ان الاصول هى اصول العلم - لان تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لانفسها لكن ليعرض عليها امر غير معين مما لا ينحصر. قال فهى فى هذا كالعموم والخصوص. قال ويحسن من ابى المعالى ان لا يعدها من الاصول لان الاصول عنده هى الادلة والادلة عنده ما يفضى الى القطع. واما القاضى فلا يحسن به اخراجها من الاصول على اصله الذى حكيناه 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 اصلا فى الدين عملاً بالاستقراء. والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الاصول الكلية التى نص عليها. ولان الحفظ المضمون فى قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انما المراد به حفظ اصوله الكلية المنصوصة. وهو المراد بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ايضا. لا ان المراد المسائل الجزئية اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئى من جزئيات الشريعة. وليس كذلك لانا نقطع بالجواز ويويده الوقوع لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات فى النصوص الجزئية ووقوع الخطا فيها قطعا فقد وجد الخطا فى اخبار الآحاد وفى معانى الآيات. فدل على ان المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كليا واذ ذاك يلزم ان يكون كل اصل قطعيا. هذا على مذهب ابى المعالى. واما على مذهب القاضى فان اعمال الادلة القطعية او الظنية اذا كان متوقفا على تلك القوانين التى هى اصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها الا بعد عرضها عليها واختبارها بها ولزم ان تكون مثلها بل اقوى منها لانك اقمتها مقام الحاكم على الادلة بحيث تطرح الادلة اذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين فكيف يصح ان يجعل الظنيات قوانين لغيرها.

ولا حجة فى كونها غير مرادة لانفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها فانها حاكمة على غيرها فلا بد من الثقة بها فى رتبتها وحينئذ يصلح ان تجعل قوانين. وايضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم فى اول المسألة وذلك غير صحيح. ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرد على ان المظنونات لا تجعل اصولا وهذا كاف فى اطراح الظنيات من الاصول بالاطلاق. فما جرى فيها مما ليس بقطعى فمبنى على القطعى تفريعاً عليه بالتبع لا بالقصد الاول.

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

لانها لو كانت ظنية لم تفد القطع فى المطالب المختصة به. وهذا بين. وهى اما عقلية كالراجعة الى احكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة. واما عادية وهى تتصرف ذلك التصرف ايضا اذ من العادى ما هو واجب فى العادة اوجائز اومستحيل. واما سمعية واجلها المستفاد من الاخبار المتواترة فى اللفظ بشرط ان تكون قطعية الدلالة او من الاخبار المتواترة فى المعنى اوالمستفاد من الاستقراء فى موارد الشريعة. فاذاً الاحكام المتصرفة فى هذا العلم لا تعدو الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة. ويلحق بها الوقوع اوعدم الوقوع. فاما كون الشىء حجة اوليس بحجة فراجع الى وقوعه كذلك اوعدم وقوعه كذلك. وكونه صحيحا اوغير صحيح راجع الى الثلاثة الاول. واما كونه فرضا اومندوبا اومباحا اومكروها اوحراما فلا مدخل له فى مسائل الاصول من حيث هى اصول. فمن ادخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض.

٣ — **المقدمة الثالثة:** «الادلة العقلية اذا استعملت فى هذا العلم فانما تستعمل مركبة على الادلة السمعية اومُعينةً فى طريقها اومُحققةً لمناطها اوما اشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة»

لان النظر فيه نظر فى امر شرعى والعقل ليس بشارع وهذا مبين فى علم الكلام فاذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الاول الادلة الشرعية. ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم او فى غاية الندور اعنى فى آحاد الادلة. فانها ان كانت من اخبار الآحاد فعدم افادتها القطع ظاهر. وان كانت متواترة فافادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها او غالبها ظنى والموقوف على الظنى لا بد ان يكون ظنيا. فانها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعى اوالعادى والاضمار والتخصيص للعموم

والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلى. وافادة القطع مع اعتبار هذه الامور متعذر. وقد اعتصم من قال بوجودها بانها ظنية فى انفسها لكن اذا اقترنت بها قرائن مشاهدة او منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا كله نادر او متعذر. وانما الادلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة ادلة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع. فان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ولاجله افاد التواتر القطع وهذا نوع منه فاذا حصل من استقراء ادلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوى بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنها. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعا. والا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى اقيموا الصلاة او ما اشبه ذلك لكان فى الاستدلال بمجرده نظر من اوجه لكن حف بذلك من الادلة الخارجية والاحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا فى الدين لا يشك فيه الا شاك فى اصل الدين. ومن ههنا اعتمد الناس فى الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الاجماع لانه قطعى وقاطع لهذه الشواغب. واذا تأملت كون ادلة الاجماع حجة او خبر الواحد او القياس حجة فهو راجع الى هذا المساق لان ادلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر وهى مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع الى باب واحد الا انها تنتظم المعنى الواحد الذى هو المقصود بالاستدلال عليه واذا تكاثرت على الناظر الادلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع. فكذلك الامر فى مآخذ الادلة فى هذا الكتاب وهى مآخذ الاصول الا ان المتقدمين من الاصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل اغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالايات على حدتها وبالاحاديث على انفرادها اذ لم يأخذها ماخذ الاجماع فكر عليها بالاعتراض نصا نصا واستضعف الاستدلال بها على قواعد الاصول المراد منها القطع وهى اذا اخذت على هذا السبيل غير مشكلة ولو اخذت ادلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعى البتة الا ان نشرك العقل والعقل انما ينظر من وراء الشرع. فلا بد من هذا الانتظام فى تحقيق الادلة الاصولية. فقد اتفقت الامة بل سائر الملل على ان الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهى الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الامة كالضرورى ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا اصل معين يمتاز برجوعها اليه بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع ادلة لا تنحصر

فى باب واحد ولو استندت الى شىء معين لوجب عادة تعيينه وان يرجع اهل الاجماع اليه وليس كذلك لان كل واحد منها بانفراده ظنى ولانه كما لا يتعين فى التواتر المعنوى او غيره ان يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الاخبار كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الادلة فى افادة الظن على فرض الانفراد وان كان الظن يختلف باختلاف احوال الناقلين واحوال دلالات المنقولات واحوال الناظرين فى قوة الادراك وضعفه وكثرة البحث وقلته الى غير ذلك. فنحن اذا نظرنا فى الصلاة، فجاء فيها اقيموا الصلاة على وجوه وجاء مدح المتصفين باقامتها وذم التاركين لها واجبار المكلفين على فعلها واقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم وقتال من تركها او عاند فى تركها الى غير ذلك مما فى هذا المعنى وكذلك النفس نهى عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص 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 واقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك ورتبت 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 وتحريم القتل وهكذا سائر الادلة فى قواعد الشريعة وبهذا امتازت الاصول من الفروع اذ كانت الفروع مستندة الى آحاد الادلة والى مآخذ معينة فبقيت على اصلها من الاستناد الى الظن بخلاف الاصول فانها مأخوذة من استقراء مقتضيات الادلة باطلاق لا من آحادها على الخصوص.

فصـــــل. — 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 مقطوعا به» لان الادلة لا يلزم ان تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها اليها كما تقدم لان ذلك كالمتعذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذى اعتمده مالك والشافعى فانه وان لم يشهد للفرع اصل معين فقد شهد له اصل كلى والاصل الكلى اذا كان قطعيا قد يساوى الاصل المعين وقد يربى عليه بحسب قوّة الاصل المعين وضعفه كما انه قد يكون موجوداً فى بعض المسائل حكم سائر الاصول المعينة المتعارضة فى باب الترجيح وكذلك اصل الاستحسان على رأى مالك ينبنى على هذا الاصل لان معناه يرجع الى اصل الاستدلال

المرسل على القياس كما هو مذكور فى موضعه. فان قيل الاستدلال بالاصل الاعم على الفرع الاخص غير صحيح لان الاصل الاعم كلى وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة والاعم لا اشعار له بالاخص فالشرع، وان اعتبر كلى المصلحة، من اين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها. فالجواب ان الاصل الكلى اذا انتظم فى الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم فى الافراد. اما كونه كلياً فلما يأتى فى موضعه ان شاء الله واما كونه يجرى مجرى العموم فى الافراد فلانه فى قوّة اقتضاء وقوعه فى جميع الافراد ومن هنالك استنبط لانه انما استنبط من ادلة الامر والنهى الواقعين على جميع المكلفين فهو كلى فى تعلقه فيكون عاماً فى 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 لقصد الشارع لان المصالح انما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك. حسبما هو مذكور فى موضعه من هذا الكتاب.

فصـــــل. — 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 فى آحاد الادلة بانفرادها ما يفيده القطع فأداه ذلك الى مخالفة من قبله من الامة ومن بعده. ومال ايضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية فى 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.

٤ — **المقدمة الرابعة** «كل مسالة مرسومة فى اصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية او آداب شرعية او لا تكون عوناً فى ذلك فوضعها فى اصول الفقه عارية»

والذى يوضح ذلك ان هذا العلم لم يختص باضافته الى الفقه الا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه فاذا لم يفد ذلك فليس باصل له. ولا يلزم على هذا ان يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهى من جملة اصول الفقه والا ادى ذلك الى ان يكون سائر العلوم من اصول الفقه كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعانى والبيان والعدد والمساحة والحديث وغير ذلك من العلوم التى يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبنى عليها من مسائله. وليس كذلك فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعد من اصوله وانما اللازم ان كل اصل يضاف

الى الفقه لاينبنى عليه فقه فليس باصل له. وعلى هذا يخرج عن اصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتاخرون وادخلوها فيها كمسألة ابتداء الوضع، ومسالة الاباحة «هل هى تكليف ام لا؟» ومسألة امر المعدوم، ومسألة «هل كان النبى صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع ام لا؟» ومسألة «لا تكليف الا بفعل» كما انه لا ينبغى ان يعد منها ما ليس منها.

ثم البحث فيه فى علمه وان انبنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو نحو معانى الحروف وتقاسيم الاسم والفعل والحرف والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك غير انه يتكلم من الاحكام العربية فى اصول الفقه على مسألة هى عربية فى الاصول هى: «ان القرآن الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شىء 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 ومعانيه واساليبه عربى» بحيث اذا حقق هذا التحقيق سلك به فى الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب فى تقرير معانيها 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.

فصـــــل. — وكل مسألة فى اصول الفقه ينبنى 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 للاخرى 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؟» وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازى. وهو ظاهر فانه لا ينبنى عليه عمل. وما اشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرة له فى الفقه. لا يقال ان ما يرجع الخلاف فيه الى الاعتقاد ينبنى عليه عصمة الدم والمال والحكم بالعدالة اوغيرها 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 ينبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى» واعنى بالعمل عمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً.

والدليل على ذلك استقراء الشريعة فانا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملا مكلفاً به: ففى القرآن الكريم «يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج» فوقع الجواب بما يتعلق به العمل اعراضاً عما قصده السائل من السوال عن الهلال: «لِمَ يبدو فى اول الشهور رقيقاً كالخيط ثم يمتلى حتى يصير بدراً ثم يعود الى حالته الاولى؟» ثم قال «وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها» بناءً على تأويل من تأول ان الآية كلها نزلت فى هذا المعنى فكان من جملة الجواب ان هذا السوال فى التمثيل اتيان للبيوت من ظهورها والبر انما هو التقوى لا العلم بهذه الامور التى لا تفيد نفعاً فى التكليف ولا تجر اليه. وقال تعالى بعد سوالهم عن الساعة «ايان مرساها فيم انت من ذكراها» اى ان السوال 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 بها مما فيه فائدة ولم يجبه عما سأل. وقال تعالى «يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم» نزلت فى رجل سأل «من ابى؟» روى انه عليه السلام قام يوماً يعرف الغضب فى وجهه فقال لا تسألونى عن شىء الا انبأتكم فقام رجل فقال يا رسول الله من ابى قال ابوك حذافة فنزلت. وفى البابين روايات اخر وقال ابن عباس فى سوال بنى اسرائيل عن صفات البقرة لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم. وهذا يبين ان سوالهم لم يكن فيه فائدة. وعلى هذا المعنى يجرى الكلام فى الآية قبلها عند من روى ان الآية نزلت فيمن سأل احجنا هذا لعامنا ام للابد فقال عليه السلام للابد ولو قلت نعم لوجبت. وفى بعض رواياته فذرونى ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم انبياءهم الحديث وانما سوالهم هنا زيادة لا فائدة عمل فيها لانهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل فصار السوال لا فائدة فيه ومن هنا نهى عليه السلام عن قيل وقال وكثرة السوال لانه مظنة السوال عما لايفيد وقد سأله جبريل عن الساعة فقال ما المسئول عنها باعلم من السائل فاخبره ان ليس عنده من ذلك علم وذلك يبين ان السوال عنها لا يتعلق به تكليف. ولما كان ينبنى على ظهور اماراتها الحذر منها ومن الوقوع فى الافعال التى هى من اماراتها والرجوع الى الله عندها اخبره بذلك ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر

ان جبريل اتاهم ليعلمهم دينهم. فصح اذاً ان من جملة دينهم فى فصل السوال عن الساعة انه مما لا يجب العلم به اعنى علم زمان اتيانها فليتنبه لهذا المعنى فى الحديث وفائدة سواله له عنها. وقال ان اعظم الناس جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من اجل مسالته. وهو مما نحن فيه فانه اذا لم يحرم فما فائدة السوال عنه بالنسبة الى العمل. وقرأ عمر بن الخطاب وفاكهة وابا وقال هذه الفاكهة! فما الاب؟ ثم قال نهينا عن التكلف. وفى القرآن الكريم «ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربى» الآية وهذا بحسب الظاهر يفيد انهم لم يجابوا وان هذا مما لا يحتاج اليه فى التكليف. وروى ان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ملوا ملة فقالوا يا رسول الله حدثنا فانزل الله تعالى «الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها» الآية. وهو كالنص فى الرد عليهم فيما سالوا وانه لا ينبغى السوال الا فيما يفيد فى التعبد لله. ثم ملوا ملة فقالوا حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن فنزلت سورة يوسف انظر الحديث فى فضائل القرآن لابى عبيد. وتأمل خبر عمر بن الخطاب مع صبيغ فى سواله الناس عن اشياء من القرآن لا ينبنى عليها حكم تكليفى وتأديب عمر له. وقد سأل ابن الكواء على بن ابى طالب عن الذاريات ذروا فالحاملات وقرا. فقال له على ويلك! سل تفقهاً ولا تسأل تعنتا. ثم اجابه فقال له ابن الكواء افرأيت السواد الذى فى القمر فقال «اعمى سال عن عمياء» ثم اجابه ثم ساله عن اشياء وفى الحديث طول. وقد كان مالك بن انس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ويحكى كراهية عمن 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 فائدة 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 يزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه واما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تفى مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها. وان فرض ان فيه فائدة فى الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك وكم من لذة وفائدة يعدها الانسان كذلك وليست فى احكام الشرع الا على الضد 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 ينبغى.

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

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

ومنها ان تتبع النظر فى كل شيء لا يفيد وتطلب علمه من شأن البطلة الذين يتبرأ المسلمون منهم ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة فاتباعهم فى نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة. ووجوه 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 وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك

وايضا فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة وقد لا ينبنى عليها عمل. وتأمل حكاية الفخر الرازى ان بعض العلماء مر بيهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم فسأل اليهودى عما يقرأ عليه فقال له انا افسر له آية من كتاب الله فسأله ماهى وهو متعجب فقال قوله تعالى «افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج» قال اليهودى فانا ابين له كيفية بنائها وتزيينها. فاستحسن ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها.

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

مخصوص واطلاقه مقيد بما تقدم من الادلة والذى يوضحه امران احدهما ان السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فى هذه الاشياء التى ليس تحتها عمل مع انهم كانوا اعلم بمعنى العلم المطلوب بل قد عد عمر ذلك فى نحو وفاكهة وابا من التكلف الذى نهى عنه. وتاديبه ضبيعا ظاهر فيما نحن فيه مع انه لم ينكر عليه ولم يفعلوا ذلك الا لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخض فى شىء من ذلك. ولو كان لنقل لكنه لم ينقل فدل على عدمه. والثانى ما ثبت فى كتاب المقاصد ان هذه الشريعة امية لامة امية وقد قال عليه السلام نحن امة امية لا نحسب ولا نكتب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا. الى نظائر ذلك. والمسالة مبسوطة هنالك والحمد لله. وعن الثانى انا لا نسلم ذلك على الاطلاق وانما فرض الكفاية رد كل فاسد وابطاله، علم ذلك الفاسد او جهل. الا انه لا بد من علم انه فاسد والشرع متكفل بذلك. والبرهان على ذلك ان موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذى جاء به السحرة مع انه بطل على يديه بامر هو اقوى من السحر وهو المعجزة ولذلك لما سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ولو كان عالما به لم يخف كما لم يخف العالمون به وهم السحرة فقال الله له لا تخف انك انت الاعلى ثم قال انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى وهذا تعريف بعد التنكير ولو كان عالما به لم يعرف به والذى كان يعرف من ذلك انهم مبطلون فى دعواهم على الجملة وهكذا الحكم فى كل مسالة من هذا الباب فاذا حصل الابطال والرد باى وجه حصل ولو بخارقة على يد ولى لله او بامر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى فهو المراد فلم يتعين اذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع. وعن الثالث ان علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فاذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف ويتبين ذلك فى مسالة عمر وذلك انه لما قرأ وفاكهة وابا توقف فى معنى الاب وهو معنى افرادى لا يقدح عدم العلم به فى علم المعنى التركيبى فى الآية اذ هو مفهوم من حيث اخبر الله تعالى فى شان طعام الانسان انه انزل من السماء ماء فاخرج به اصنافا كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة كالحب والعنب والزيتون والنخل ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للانعام على الجملة فبقى التفصيل فى كل فرد من تلك الافراد فضلا فلا على الانسان ان لا يعرفه فمن هذا الوجه والله اعلم عد البحث عن معنى الاب من التكلف. والا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبى من جهة لما كان من التكلف بل من المطلوب علمه لقوله ليدبروا آياته. ولذلك سال الناس على المنبر

عن معنى التخوف فى قوله تعالى او يأخذهم على تخوف فاجابه الرجل الهذلى بان التخوف فى لغتهم التنقص وانشده شاهدا عليه.

تخوف الرحل منها تامكا قردا * كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر يا ايها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم ولما كان السوال فى محافل الناس عن معنى المرسلات عرفا والسابحات سبحا مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ادب عمر ضبيعا بما هو مشهور فاذاً تفسير قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها الاية بعلم الهيئة الذى ليس تحته عمل غير سافع ولان ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب والقرآن انما نزل بلسانها وعلى معهودها وهذا المعنى مشروح فى كتاب المقاصد بحول الله.

وكذلك القول فى كل علم يعزى الى الشريعة لا يودى فائدة عمل ولا هو مما تعرفه العرب فقد تكلف اهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الاخذ فى علومهم بآيات من القرآن واحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم كما استدل اهل العدد بقوله تعالى فاسال العادين واهل الهندسة بقوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها الآية واهل التعديل النجومى بقوله الشمس والقمر بحسبان واهل المنطق فى ان نقيض الكلية السالبة جزئية موجبة بقوله اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شىء قل من انزل الكتاب الآية. وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية باشياء اخر واهل خط الرمل بقوله سبحانه او اثارة من علم. وقوله عليه السلام كان نبى يخط فى الرمل الى غير ذلك. مما هو مسطور فى الكتب. وجميعه يقطع بانه مقصود لما تقدم وبه تعلم الجواب عن السوال الرابع وان قوله اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التى لا عهد للعرب بها ولا يليق بالاميين الذين بعث فيهم النبى الامى صلى الله عليه وسلم بملة سهلة سمحة والفلسفة على فرض انها جافزة الطلب صعبة المانخذ وعرة المسلك بعيدة الملتمس لا يليق الخطاب بتعلمها كى تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين فى محض الامية فكيف وهى مذمومة على السنة اهل الشريعة منبه على ذمها بما تقدم فى اول المسالة فاذا ثبت هذا فالجواب ان ما لا ينبنى عليه عمل غير مطلوب فى الشرع فان كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كالفاظ اللغة وعلم النحو والتفسير

واشباه ذلك فلا اشكال ان ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب اما شرعا واما عقلا حسبما تبين فى موضعه لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات اليه وهو:

٦ — **المقدمة السادسة:** وذلك ان ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبى يليق بالجمهور وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وان فرض تحقيقا.

فاما الاول فهو المطلوب المنبه عليه كما اذا طلب معنى المَلَك فقيل انه خلق من خلق الله يتصرف فى امره او معنى الانسان فقيل انه هذا الذى انت من جنسه او معنى التخوف فقيل هو التنقص او معنى الكوكب فقيل هذا الذى نشاهده بالليل ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبى حتى يمكن الامتثال. وعلى هذا وقع البيان فى الشريعة كما قال عليه السلام الكبر الحق وغمط الناس ففسره بلازمه الظاهر لكل احد وكما تفسر الفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت اظهر فى الفهم منها وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور وكذلك سائر الامور وهى عادة العرب. والشريعة عربية. ولان الامة امية فلا يليق بها من البيان الا الامى وقد تبين هذا فى كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله.

فاذاً التصورات المستعملة فى الشرع انما هى تقريبات بالالفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

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

الاشياء على حقيقته اذ الجواهر لها فصول مجهولة والجواهر عرفت بامور سلبية فان الذاتى الخاص ان علم فى غير هذه الماهية لم يكن خاصا وان لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول. فان عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فلس بتعريف والخاص به كالخاص المذكور اولاً. فلا بد من الرجوع الى امور محسوسة اوظاهرة من طريق اخرى وذلك لا يفى بتعريف الماهيات. هذا فى الجوهر. واما العرض فانما يعرف باللوازم اذ لم يقدر اصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وايضا ما ذكر فى الجواهر او غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على ان ليس لها ذاتى سواها. وللمنازع ان يطالب بذلك. وليس للحادان يقول لو كان ثَمّ وصف آخر لاطلعت عليه اذ كثير من الصفات غير ظاهر ولا يقال ايضا لو كان ثَمّ ذاتى آخر ما عرفت الماهية دونه. لانا نقول انما تعرف الحقيقة اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا جاز ان يكون ثم ذاتى لم يعرف، حصل الشك فى معرفة الماهية. فظهران الحدود على ما شرطه ارباب الحدود يتعذر الاتيان بها. ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التى يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر وهو: «ان ما هيات الاشياء لا يعرفها على الحقيقة الا باريها». فتسور الانسان على معرفتها رمى فى عماية. هذا كله فى التصور.

واما التصديق فالذى يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية او قريبة من الضرورية. حسبما يتبين فى آخر هذا الكتاب بحول الله وقوته. فاذا كان كذلك فهو الذى ثبت طلبه فى 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 شىء» وقوله تعالى «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» وقوله تعالى «افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون»

وهذا اذا احتيج الى الدليل فى التصديق والا فتقرير الحكم كاف. وعلى هذا النحو مر السلف الصالح فى بث الشريعة للموالف والمخالف. ومن نظر فى استدلالهم على اثبات الاحكام التكليفية علم انهم قصدوا ايسر الطرق واقربها الى عقول الطالبين لكن من غير ترتيب متكلف ولا نظم مولف بل كانوا يرمونه بالكلام على عواهنه ولا يبالون كيف وقع فى ترتيبه اذا كان قريب الماخذ سهل الملتمس. هذا. وان كان راجعا الى نظم الاقدمين فى التحصيل فمن حيث كانوا يتحرون ايصال المقصود لا من حيث احتذاء من تقدمهم.

واما اذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة اوغير مركبة الا ان فى ايصالها الى المطلوب بعض التوقف للعقل فليس هذا الطريق بشرعى ولا تجده فى القرآن ولا فى السنة ولا فى كلام السلف الصالح فان ذلك متلفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود وهو بخلاف وضع التعليم. ولان المطالب الشرعية انما هى فى عامة الامر وقتية فاللائق بها ما كان فى الفهم وقتيا فلو وضع النظر فى الدليل غير وقتى لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح وايضا فان الادراكات ليست على فن واحد ولا هى جارية على التساوى فى كل مطلب، الا فى الضروريات وما قاربها، فانها لا تفاوت فيها يعتد به فلو وضعت الادلة على غير ذلك لتعذر هذا المطلب ولكان التكليف خاصا لا عاما اوادى الى تكليف ما لا يطاق او ما فيه حرج وكلاهما منتف عن الشريعة. وسياتى فى كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى.

٧ — المقدمة السابعة «كل علم شرعى فطلب الشارع له انما يكون من حيث هو وسيلة الى التعبد به لله تعالى لا من جهة اخرى. فان ظهر فيه اعتبار جهة اخرى فبالتبع والقصد الثانى لا بالقصد الاول».

والدليل على ذلك امور:

احدها ما تقدم فى المسالة قبلُ «ان كل علم لا يفيد عملاً فليس فى الشرع ما يدل على استحسانه» ولو كان له غاية اخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الاولون من الصحابة والتابعين وذلك غير موجود فما يلزم عنه كذلك.

والثانى ان الشرع انما جاء بالتعبد وهو المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كقوله تعالى «يايها الناس اتقوا ربكم». «الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ان لا تعبدوا الا الله» الآيات. «كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد». «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين». «الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون» اى يسوون به غيره فى العبادة فذمهم على ذلك وقال «واطيعوا الله واطيعوا الرسول» «لينذر باسا شديدا من لدنه ويبشر المومنين الذين يعملون الصالحات» «وما ارسلنا من قبلك من رسول الا يوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون» «انا انزلنا اليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص» الآية وما اشبه ذلك

من الآيات التى لا تكاد تحصى 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 التى نص فيها على كلمة التوحيد لا بد ان اعقب بطلب التعبد لله وحده اوجعل مقدمة لها. بل ادلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها الا تذكرة الا كذا. وهو واضح فى ان التعبد لله هو المقصود من العلم. والآيات فى 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 يخشى الله من عباده العلماء. وقال وانه لذو علم لما علمناه قال قتادة يعنى لذو عمل بما علمناه. وقال تعالى «امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة» الى ان قال «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» الآية وقال تعالى «اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب» وروى عن ابى جعفر محمد بن على فى قول الله تعالى «فكبكبوا فيها هم والغاوون» قال قوم وصفوا الحق والعدل بالسنتهم وخالفوه الى غيره وعن ابى هريرة قال ان فى جهنم ارحاء تدور بعلماء السوء فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم فى الدنيا فيقول ما صيركم فى هذا وانما كنا نتعلم منكم فالوا انا كنا نامركم بالامر ونخالفكم الى غيره. وقال سفيان الثورى انما يتعلم العلم ليتقى به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به. وعن النبى 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 ابى الدرداء انما اخاف ان يقال لى يوم القيامة اعلمت ام جهلت فاقول علمت فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة او زاجرة الا جاءتنى تسالنى فريضتها فتسالنى الآمرة هل ائتمرت والزاجرة هل ازدجرت فاعوذ بالله من علم لا ينفع ومن دعاء لا يسمع. وحديث ابى هريرة فى 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 عملت فيها قال تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن قال كذبت ولكن ليقال فلان قارى فقد قيل». ثم امر به فسحب على وجهه حتى القى فى النار وقال ان اشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه وروى انه عليه السلام كان يستعيذ 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 اعلموا ما شئتم ان تعلموا فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا وروى ايضا مرفوعاً الى النبى صلى الله عليه وسلم وفيه زيادة «ان العلماء همتهم الرعاية وان السفهاء همتهم الرواية» وروى موقوفاً ايضا عن انس بن مالك وعن عبدالرحمن بن غنم قال حدثنى عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا كنا نتدارس العلم فى مسجد قباء اذ خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعلموا ما شئتم ان تعلموا 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 دليلا من عمل يصدقه اويكذبه فاذا سمعت قولاً حسنا فرويداً بصاحبه فان وافق قوله عمله فنعم ونعمة عين وقال ابن مسعود ان الناس احسنوا القول كلهم فمن وافق فعله قوله فانما يربح نفسه. وقال الثورى انما يطلب الحديث ليتقى به الله عزوجل 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 يحقق ان العلم وسيلة من الوسائل ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعى وانما هو وسيلة الى العمل. وكل ما ورد فى فضل العلم فانما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به.

فلا يقال ان العلم قد ثبت فى الشريعة فضله وان منازل العلماء فوق منازل الشهداء وان العلماء ورثة الانبياء وان مرتبة العلماء تلى 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 فى صحة العبادات ووسيلة الى قبولها ومع ذلك فهو مقصود لنفسه. لانا نقول لم يثبت فضله مطلقاً بل من حيث التوسل به الى العمل بدليل ما تقدم ذكره آنفاً والا تعارضت الادلة وتناقضت الآيات والاخبار واقوال السلف الاخيار فلا بد من الجمع بينهما وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر فى فضل العلم والعلماء.

واما الايمان فانه عمل من اعمال القلوب وهو التصديق وهو ناشى عن العلم. والاعمال قد يكون بعضها وسيلة الى البعض وان صح ان تكون مقصودة فى 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 فى قوم «وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم» وقال «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» وقال «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يومنون» فاثبت لهم المعرفة بالنبى صلى الله عليه وسلم ثم بين انهم لا يومنون 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 فى التكليف اذا فرض انها لم تقع فى الخارج فان العلم بها حسن وصاحب العلم مثاب عليه وبالغ مبالغ العلماء لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله. ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة كما ان فى 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 يتوسل به اليه وهو العمل.

فصـــــل. — ولا ينكر فضل العلم فى 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 فى اصله كذلك، وان الجاهل دنىء وان كان فى اصله شريفاً، وان قوله نافذ فى 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 توازيها رتبة، واهله احياء ابد الدهر. الى سائر ما له فى 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 فى العلم بالاشياء لذةً لا توازيها لذة اذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له. ومحبة الاستيلاء قد جبلت

عليها النفوس وميلت اليها القلوب. وهو مطلب خاص برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بمحادثته ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال وللنظر فى اطرافها متسع ولا ستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع. ولكن كل تابع من هذه التوابع اما ان يكون خادماً للقصد الاصلى اولا. فان كان خادما له فالقصد اليه ابتداء صحيح. وقد قال تعالى فى معرض المدح «والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين واجعلنا للمتقين اماما» وجاء عن بعض السلف الصالح اللهم اجعلنى من ايمة المتقين. وقال عمر لابنه حين وقع فى نفسه ان الشجرة التى هى مثل المومن النخلة قال الا ان تكون قلتها 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 خادم له فالقصد اليه ابتداءً غير صحيح كتعلمه رياء او ليمارى 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 ابتدأ فيه وانف من الاعتراف بالتقصير فرضى بحاكم عقله، وقاس بجهله، فصار ممن سئل فافتى بغير علم فضل واضل. اعاذنا الله من ذلك بفضله. وفى الحديث لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولا لتماروا به السفهاء ولا لتحتازوا به المجالس فمن فعل ذلك فالنار النار وقال من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة وفى بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال هو الرجل يتعلم العلم يريد ان يجلس اليه. الحديث. وفى القرآن العظيم «ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار» الآية. والادلة فى المعنى كثيرة.

---

٨ — المقدمة الثامنة: العلم الذى هو العلم المعتبر شرعا اعنى الذى مدح الله ورسوله اهله على الاطلاق هو العلم الباعث على العمل الذى لا يخلى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا او كرها.

ومعنى هذه الجملة ان اهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الاولى الطالبون له ولمّا يحصلوا على كماله بعدُ وانما هم فى طلبه فى رتبة

التقليد. فهولاء اذا دخلوا فى العمل به فبمقتضى الحمل التكليفى والحث الترغيبى والترهيبى وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل دون امر آخر خارج مقوٍ له من زجر او قصاص او حد او تعزير او ما جرى هذا المجرى. ولا احتياج ههنا الى اقامة برهان على ذلك اذ التجربة الجارية فى الخلق قد اعطت فى هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه.

والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه ارتفاعاً عن مضيض التقليد المجرد واستبصاراً فيه حسبما اعطاه شاهد النقل الذى يصدقه العقل تصديقا يطمئن اليه ويعتمد عليه الا انه بعدُ منسوب الى العقل لا الى النفس بمعنى انه لم يصر كالوصف الثابت للانسان وانما هو كالاشياء المكتسبة والعلوم المحفوظة التى يتحكم عليها العقل ويعتمد فى استجلابها حتى تصير من جملة مودعاته. فهولاء اذا دخلوا فى العمل خف عليهم خفة اخرى زائدة على مجرد التصديق فى المرتبة الاولى بل لا نسبة بينهما اذ هولاء يأبى لهم البرهان المصدق ان يكذبوا. ومن جملة التكذيب الخفى العمل على مخالفة العلم الحاصل لهم. ولكنهم حين لم يصر 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 حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات بل ثَمّ امور اخر كمحاسن العادات ومطالبة المراتب التى بلغوها بما يليق بها واشباه ذلك. وهذه المرتبة ايضا يقوم البرهان عليها من التجربة الا انها اخفى مما قبلها فيحتاج الى فضل نظر موكول الى ذوى النباهة فى العلوم الشرعية والاخذ فى الاتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الاوصاف الثابتة بمثابة الامور البديهية فى المعقولات الاول او تقاربها. ولا ينظر الى طريق حصولها فان ذلك لا يحتاج اليه فهولاء 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 وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه» ثم قال «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» الآية. فنسب هذه المحاسن الى اولى العلم من اجل العلم لا من اجل غيره. وقال تعالى «الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها 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 فى 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 يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذى توعدهم به فرعون. وقال تعالى «وتلك 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 العاملون. 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 بالملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون فقال تعالى «شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو» فشهادة الله تعالى وفق علمه ظاهرة التوافق اذ التخالف محال وشهادة الملائكة 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 واقلقهم 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 الملجى 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 بمجرده غير كاف 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 «وجحدوا 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 فى الآخرة من خلاق» ثم قال «ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون» وسائر ما فى هذا المعنى . فاثبت لهم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صاداً عن ذلك لم يقع.

والثانى ما جاءَ من ذم العلماء السوء وهو كثير. ومن اشد ما فيه قوله عليه السلام ان اشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه. وفى القرآن «اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب » وقال «ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى» الآية. وقال «ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا » الآية . وحديث الثلاثة الذين هم اول من تسعر بهم النار يوم القيامة . والادلة فيه كثيرة . وهو ظاهر فى 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 فى العلم يأبى للعالم ان يخالفه بالادلة المتقدمة وبدليل 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 الجبلى. ففيره اولى. وعلى ذلك دل قوله تعالى «ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا. 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 معروفا ولا ينكر منكرا.

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو 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 غيرهما فترتفع فى 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 فى اعتقاد العالم فى نفسه او اعتقاد غيره فيه. ويدل عليه قوله تعالى «ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله» وفى 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. فهولاء وقعوا فى المخالفة بسبب ظن الجهل علما. فليسوا من الراسخين فى العلم ولا ممن صار لهم كالوصف. وعند ذلك لا حظ لهم فى العلم فلا اعتراض بهم. فاما من خلا عن هذه الاوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم حسبما نصته الادلة. وفى هذا المعنى من كلام السلف كثير وقد روى عن النبى 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 تكلما او نطقا قمعا وقهرا واضطهدا. الحديث. وفى الحديث سيأتى على امتى زمان يكثر القراء ويقل 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 يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم. تخالف سريرتهم علانيتهم ويخالف علمهم عملهم يقعدون حلقاً يباهى بعضهم بعضا حتى ان الرجل ليغضب على جليسه ان يجلس الى غيره ويدعه. اولئك لا تصعد اعمالهم تلك الى الله عزوجل. وعن ابن مسعود كونوا للعلم رعاة ولا تكونوا له رواة. فانه قد يرعوى ولا يروى وقد يروى ولا يرعوى. وعن ابى الدرداء لا تكون تقيا حتى تكون عالما ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون به عاملا. وعن الحسن العالم الذى وافق علمه عمله ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث: سمع شيئا فقاله. 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 ذلكم 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. ومثله 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 رووا امر آخر او ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله. على ان المثابرة على طلب العلم والتفقه فيه وعدم الاجتزاء باليسير منه يجر الى العمل به ويلجىء 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 يصيره الى الله. وعن حبيب بن ابى 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 عَلَىَّ ولا لى. وعن ابى الوليد الطيالسى قال سمعت ابن عيينة 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 الآية. 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 التجافى 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 فراجعه 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 ملحه. فهذه ثلاثة اقسام:

القسم الأول هو الاصل والمعتمد والذى عليه مدار الطلب واليه تنتهى مقاصد الراسخين. وذلك ما كان قطعيا او راجعا الى اصل قطعى. والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه. ولذلك كانت محفوظة فى اصولها وفروعها. كما قال تعالى «انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون» لانها ترجع الى حفظ المقاصد التى بها يكون صلاح الدارين. وهى الضروريات والحاجيات والتحسينيات وما هو مكمل لها ومتمم لاطرافها. وهى اصول الشريعة وقد قام البرهان القطعى على اعتبارها. وسائر الفروع مستندة اليها. فلا اشكال فى انها علم اصل راسخ الاساس ثابت الاركان. هذا. وان كانت وضعية لا عقلية فالوضعيات قد تجارى العقليات فى افادة العلم القطعى وعلم الشريعة من جملتها. اذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لاشتات افرادها حتى تصير فى العقل مجموعة فى كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها. وهذه خواص الكليات العقلية. وايضا فان الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو امر وضعى لا عقلى فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما.

فاذاً لهذا القسم خواص ثلاث بهن يمتاز عن غيره.

احداها العموم والاطراد. فلذلك جرت الاحكام الشرعية فى افعال المكلفين على الاطلاق وان كانت آحادها الخاصة لا تتناهى فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى الا والشريعة عليه حاكمة افراداً وتركيبا. وهو معنى كونها عامة. وان فرض فى نصوصها او معقولها خصوص ما فهو راجع الى عموم. كالعرايا وضرب الدية على العاقلة والقراض والمساقاة والصاع فى المصراة واشباه ذلك. فانها راجعة الى اصول حاجية اوتحسينية او ما يكملها. وهى امور عامة فلا خاص فى الظاهر الا وهو عام فى الحقيقة والاعتبار فى ابواب الفقه يبين ذلك.

والثانية الثبوت من غير زوال. فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييداً لاطلاقها ولا رفعا لحكم من احكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال. بل ما اثبت سببا فهو سبب ابداً لا يرتفع. وما كان شرطا فهو ابدا شرط. وما كان واجبا فهو واجب ابدا. او مندوبا فمندوب. وهكذا جميع الاحكام. فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف الى غير نهاية لكانت احكامها كذلك.

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما 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 فى العمل ابدا 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 فى اثناء هذا الكتاب والحمد لله.

والقسم الثانى وهو المعدود فى ملح العلم لا فى صلبه ما لم يكن قطعيا ولا راجعا الى اصل قطعى بل الى ظنى؛ اوكان راجعا الى قطعى الا انه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص او اكثر من خاصة واحدة. فهو مخيل ومما يستفز العقل ببادى الراى والنظر الاول من غير ان يكون فيه اخلال باصله ولا بمعنى غيره. فاذا كان هكذا صح ان يعد فى هذا القسم. فاما تخلف الخاصية الاولى وهو الاطراد والعموم فقادح فى 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 ويقربه من الامور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد فلا يوثق به ولا يبنى عليه. واما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت فيأباه صلب العلم وقواعده. فانه اذا حكم فى قضية ثم خالف حكمه الواقع فى القضية فى بعض المواضع اوبعض الاحوال كان حكمه خطأً وباطلا من حيث اطلق الحكم فيما ليس بمطلق او عم فيما هو خاص فعدم الناظرُ الوثوق بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم. واما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما ومبنيا عليه فقادح ايضا لانه ان صح فى العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس فاستوى مع سائر ما يتفرج به. وان لم يصح فاحرى فى الاطراح كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوهم.

ولتخلف بعض هذه الخواص امثلة يلحق بها ما سواها: احدها الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص فى 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 فى تلك الاحيان المعينة دون ما سواها من احيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالاعمال المعلومة وفى الاماكن المعروفة والى مسجد مخصوص. الى اشباه ذلك مما لا تهتدى العقول اليه بوجه ولا تطور نحوه. فيأتى بعض الناس فيطرق اليها حكماً يزعم انها مقصود الشارع من تلك الاوضاع. وجميعها مبنى على ظن وتخمين غير مطرد فى بابه ولا مبنى عليه عمل. بل كالتعليل بعد

السماع للامور الشواذ. وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث لجنايته على الشريعة فى دعوى ما ليس لنا به علم ولا دليل لنا عليه. والثانى تحمل الاخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها ولا يطلب التزامها كالاحاديث المسلسلة التى اتى بها على وجوه ملتزمة فى الزمان المتقدم على غير قصد فالتزمها المتأخرون بالقصد فصار تحملها على ذلك القصد تحريا له بحيث يتعنى فى استخراجها ويبحث عنها بخصوصها مع ان ذلك القصد لا يبنى عليه عمل وان صحبها العمل لان تخلفه فى اثناء تلك الاسانيد لا يقدح فى العمل بمقتضى تلك الاحاديث كما فى 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 سائرها غير انهم التزموا ذلك على جهة التبرك وتحسين الظن خاصة وليس بمطرد فى جميع الاحاديث النبوية او اكثرها حتى يقال انه مقصود فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه. والثالث التأنق فى 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 الآحاد فى الصحابة او التابعين اوغيرهم. فالاشتغال بهذا من الملح لا من صلب العلم. خرج ابو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد الكنانى قال خرجت حديثاً واحداً عن النبى صلى الله عليه وسلم من مائتى طريق او من نحو مائتى طريق شك الراوى قال فداخلنى من ذلك من الفرح غير قليل واعجبت بذلك فرأيت يحيى بن معين فى المنام فقلت له يا ابا زكرياء قد خرجت حديثاً عن النبى صلى الله عليه وسلم من مائتى طريق قال فسكت عنى ساعة ثم قال اخشى ان يدخل هذا تحت الهاكم التكاثر. هذا ما قال. وهو صحيح فى الاعتبار لان تخريجه من طرق يسيرة كاف فى المقصود منه فصار الزائد 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 الذى هو الرويا غير معتبر فى الشريعة فى مثلها. كما فى رويا الكنانى المذكورة آنفا. فان ما قال فيها يحيى بن معين صحيح. ولكنه لم نحتج به حتى عرضناه على العلم فى اليقظة. فصار الاستشهاد به ما خوذا من اليقظة لا من المنام. وانما ذكرت الرويا تانيسا. وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرويا. والخامس المسائل التى يختلف فيها فلا ينبنى على الاختلاف فيها فرع عملى انما

تعد من الملح. كالمسائل المنبه عليها قبل فى اصول الفقه ويقع كثير منها فى سائر العلوم وفى العربية منها كثير كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ومسألة اللهم ومسألة اشياء ومسألة الاصل فى لفظ الاسم. وان انبنى البحث فيها على اصول مطردة ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها فهى خارجة عن صلب العلم. والسادس الاستناد الى الاشعار فى تحقيق المعانى العلمية. وكثيرا ما يجرى هذا لاهل التصوف فى كتبهم وفى بيان مقاماتهم فينتزعون معانى الاشعار ويضعونها للتخلق بمقتضاها. وهو فى الحقيقة من الملح لما فى الاشعار الرقيقة من امالة الطباع وتحريك النفوس الى الغرض المطلوب ولذلك اتخذه الوعاظ ديدنا وادخلوه فى اثناء وعظهم. واما اذا نظرنا الى الامر فى نفسه فالاستشهاد - بالمعنى. فان كان شرعيا فمقبول والا فلا. والسابع الاستدلال على تثبيت المعانى باعمال المشار اليهم بالصلاح بناءً على مجرد تحسين الظن لا زائد عليه فانه ربما تكون اعمالهم حجة حسبما هو مذكور فى طلب الاجتهاد فاذا اخذ ذلك باطلاق فيمن يحسن الظن به فهو عند ما يسلم من القوادح من هذا القسم لاجل ميل الناس الى من ظهر منه صلاح وفضل ولكنه ليس من صلب العلم لعدم اطراد الصواب فى عمله. ولجواز تقيده فانما يوخذ ان سلم هذا الماخذ. والثامن كلام ارباب الاحوال من اهل الولاية فان الاستدلال به من قبيل ما نحن فيه. وذلك انهم قد اوغلوا فى 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 ففى رتبته لا مطلقا. لانه يصير فى حق الاكثر من الحرج او تكليف ما لا يطاق. بل ربما ذموا باطلاق ما ليس بمذموم الا على وجه دون وجه وفى حال دون حال فصار اخذه باطلاق موقعا فى مفسدة بخلاف اخذه على الجملة. فليس على هذا من صلب العلم وانما هو من ملحه ومستحسناته. والتاسع حمل بعض العلوم على بعض فى بعض قواعده حتى تحصل الفتيا فى احدها بقاعدة الآخر من غير ان تجتمع القاعدتان فى اصل واحد حقيقى. كما يحكى عن الفراء النحوى انه قال من برع فى علم واحد سهل عليه كل علم فقال له محمد بن الحسن وكان حاضراً فى مجلسه ذلك وكان ابن خالة الفراء فانت قد برعت فى علمك فخذ مسألة اسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سها فى صلاته ثم سجد لسهوه فسها فى سجوده ايضا؟ قال الفراء لا شىء عليه. قال وكيف؟ قال لان التصغير لا يصغر. فكذلك السهو فى 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 فى الجمع بين التصغير والسهو فى الصلاة من الضعف. اذ لا يجمعهما فى 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 ويمازحه فقال له ابو يوسف هذا الكوفى قد استفرغك وغلب عليك فقال يا ابا يوسف انه ليأتينى 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 أَنْ 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 يأتى من العلوم ويذر. فان كثيرا منها يستفز الناظر استحسانها ببادىء الراى فيقطع فيها عمره وليس وراءها ما يتخذه معتمدا فى عمل ولا اعتقاد. فيخيب فى طلب العلم سعيه والله الواقى. ومن طريف 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 يوثر القول فى المقول لم يوثر العامل فى المعمول. فقال له السائل يا سيدى وما وجه الارتباط بين عمل ان وقول الكفار فى النبيئين؟ فقال له المجيب يا هذا انما جئتك بنوارة يحسن رونقها فانت تريد ان تحكها بين يديك 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 شانه ان يكر على اصله او على غيره بالابطال مما صح كونه من العلوم المعتبرة والقواعد المرجوع اليها فى الاعمال والاعتقادات او كان منهضا الى ابطال الحق واحقاق الباطل على الجملة. فهذا ليس بعلم لانه يرجع على اصله بالابطال فهو غير ثابت

ولا حاكم ولا مطرد ايضا ولا هو من ملحه. لأن الملح هى التى تستحسنها العقول وتستملحها النفوس. اذ ليس يصحبها منفر ولا هى مما تعادى العلوم لانها ذات اصل مبنى عليه فى الجملة. بخلاف هذا القسم فانه ليس فيه شى من ذلك. هذا. وان مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشبه عارضة واشتباه بينه وبين ما قبله فربما عده الاغبياء مبنيا على اصل فمالوا اليه من ذلك الوجه. وحقيقة اصله وهم وتخييل لا حقيقة له مع ما ينضاف الى ذلك من الاغراض والاهواء كالاغراب باستجلاب غير المعهود والجعجعة بادراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بان وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها الا الخواص وانهم من الخواص. واشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب ولا يحور منه صاحبه الا بالافتضاح عند الامتحان حسبما بينه الغزالى وابن العربى ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما. ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية فى 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 فى جملة من دعاويهم الى علم الحروف وعلم النجوم. ولقد اتسع الخرق فى الازمنة المتاخرة على الراقع فكثرت الدعاوى على الشريعة بامثال ما ادعاه الباطنية حتى آل ذلك الى ما لا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك. ويشمل هذا القسم ما ينتحله اهل السفسطة والمتحكمون وكل ذلك ليس له اصل ينبنى عليه ولا ثمرة تجنى منه فلا تعلق به بوجه.

فصـــــل: — وقد يعرض للقسم الأوّل ان يعد من الثانى. ويتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا فيرجع الى تقريرها مسالة كما يقررها النحوى لا مقدمة مسلمة ثم يرد مسالته الفقهية اليها والذى كان من شانه ان ياتى بها على انها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها فلما لم يفعل ذلك واخذ يتكلم فيها وفى تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها كما يفعله النحوى صار الاتيان بذلك فضلا غير محتاج اليه. وكذلك اذا افتقر الى مسالة عددية فمن حقه ان ياتى بها مسلمة ليفرع عليها فى علمه. فان اخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددى فى علم العدد كان فضلا معدودا من الملح ان عد منها. وهكذا سائر العلوم التى يخدم بعضها بعضا. ويعرض ايضا للقسم الاوّل ان يصير من الثالث. ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من اهلها او ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله الا صغارها على ضد التربية المشروعة فمثل

هذا يوقع فى مصائب ومن اجلها قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون اتحبون ان يكذب الله ورسوله. وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين حسبما هو مذكور فى موضعه من هذا الكتاب. واذا عرض للقسم الاول ان يعد من الثالث فاولى ان يعرض للثانى ان يعد من الثالث لانه اقرب اليه من الاول. فلا يصح للعالم فى التربية العلمية الا المحافظة على هذه المعانى. والا لم يكن مربيا واحتاج هو الى عالم يربيه. ومن هنا لا يسمح للناظر فى هذا الكتاب ان ينظر فيه نظر مفيد او مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة اصولها وفروعها منقولها ومعقولها غير مخلد الى التقليد والتعصب للمذهب فانه ان كان هكذا خيف عليه ان ينقلب 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 ويتاخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل فى مجال النظر الا بقدر ما يسرحه النقل»

والدليل على ذلك امور:

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

والثانى ما تبين فى علم الكلام والاصول من ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا هذا خلف.

والثالث انه لو كان كذلك لجاز ابطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل. وبيان ذلك ان معنى الشريعة انها تحد للمكلفين حدوداً فى افعالهم واقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فان جاز للعقل تعدى حد واحد جاز له تعدى جميع الحدود لان ما ثبت للشى 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

نفى القياس الذى اتفق الأوّلون عليه. والثانى انه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الاصوليون فى نحو والله على كل شى قدير وعلى كل شى وكيل وخالق كل شى وهو نقص من مقتضى العموم فلتجز الزيادة لانه بمعناه. ولان الوقوف دون حد النقل كالمجاوزة 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 للاصوليين 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 الاوّل 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 قصدها الشارع وامر بها ونبه النبى صلى الله عليه وسلم على العمل بها فاين استقلال العقل بذلك بل هو مهتد فيه بالادلة الشرعية يجرى بمقدار ما اجرته ويقف حيث وقفته. 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 خصصه 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 المجاوزة عليه. واما الثالث فان الحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس والحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ. واذا نظرنا الى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل بل من فهم معنى التشويش. ومعلوم ان الغضب اليسير غير مشوش فجاز القضاء مع وجوده بناءً على انه غير مقصود فى الخطاب. هكذا يقول الاصوليون فى تقرير هذا المعنى، وان مطلق الغضب يتناوله اللفظ لكن خصصه المعنى. والامر اسهل من غير احتياج الى

تخصيص فان لفظ غضبان وزنه فعلان وفعلان فى اسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه فغضبان انما يستعمل فى الممتلى غضبا كريان فى الممتلى ريا وعطشان فى الممتلى عطشا واشباه ذلك. لا انه يستعمل فى 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 فى امثال هذه الاشياء. وبذلك ظهر لك صحة ما تقدم.

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

١٢ — المقدمة الثانية عشرة «من انفع طرق العلم الموصلة الى غاية التحقق به اخذه عن اهله المتحققين به على الكمال والتمام»

وذلك ان الله خلق الانسان لا يعلم شيئا ثم علمه وبصره وهداه طرق مصلحته فى 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: كالتقامه الثدى ومصه له عند خروجه من البطن الى الدنيا. هذا من المحسوسات. وكعلمه 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. فى المحسوسات. وكالعلوم النظرية التى للعقل فى تحصيلها مجال ونظر؛ فى 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 فى مجارى العادات ان لا بد من المعلم. وهو متفق عليه فى الجملة وان اختلفوا فى بعض التفاصيل كاختلاف جمهور الامة والامامية

وهم الذين يشترطون المعصوم والحق مع السواد الاعظم الذى لا يشترط العصمة. من جهة انها مختصة بالأنبياء عليهم السلام. ومع ذلك فهم مقرون بافتقار الجاهل الى المعلم. علماً كان المعلّم او عملا. واتفاق الناس على ذلك فى الوقوع وجريان العادة به كاف فى انه لا بد منه. وقد قالوا ان العلم كان فى صدور الرجال ثم انتقل الى الكتب وصارت مفاتحه بايدى الرجال. وهذا الكلام يقضى بان لا بد فى تحصيله من الرجال اذ ليس وراءَ هاتين المرتبتين مرمى عندهم. واصل هذا فى الصحيح «ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء» الحديث. فاذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شك. فاذا تقرر هذا فلا يوخذ الا ممن 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 ينبنى عليه ذلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفا بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه. فاذا نظرنا الى ما اشترطوه وعرضنا ايمة السلف الصالح فى العلوم الشرعية وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال. غير انه لا يشترط السلامة عن الخطأ البتة. لان فروع كل علم اذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت. وربما تصور تفريعها على اصول مختلفة فى العلم الواحد فاشكلت. اوخفى فيها الرجوع الى بعض الاصول فاهملها العالم من حيث خفيت عليه وهى فى نفس الامر على غير ذلك اوتعارضت وجوه الشبه فتشابه الامر فيذهب على العالم الارجح من وجوه الترجيح. واشباه ذلك. فلا يقدح فى كونه عالماً ولا يضر فى كونه اماما مقتدى به. فان قصر عن استيفاء الشروط نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص.

فصـــل

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

احداها العمل بما علم. حتى يكون قوله مطابقا لفعله فان كان مخالفا 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 لاخذه عنهم وملازمته لهم فهو الجدير بان يتصف بما اتصفوا به من ذلك. وهكذا كان شأن السلف الصالح. فاول ذلك ملازمة

الصحابة رضى الله عنهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم واخذهم باقواله وافعاله واعتمادهم على ما يرد منه كائناً 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 قتلانا فى الجنة وقتلاهم فى النار؟ قال بلى. قال ففيم نعطى الدنية فى ديننا ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟ قال يا ابن الخطاب انى رسول الله ولم يضيعنى الله ابداً. فانطلق عمر، ولم يصبر، متغيظا فاتى ابا بكر فقال له مثل ذلك. فقال ابو بكر انه رسول الله ولم يضيعه الله ابدا. 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 للعيان. وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين ايها الناس اتهموا رأيكم والله لقد رأيتنى 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 والتباس الامر ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن فزال الاشكال والالتباس. وصار مثل ذلك اصلاً لمن بعدهم. فالتزم التابعون فى الصحابة 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 زائغة ولا احد مخالف للسنة الا وهو مفارق لهذا الوصف. وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى وانه لم يلازم الاخذ عن الشيوخ ولا تأدب بآدابهم. وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالايمة الاربعة واشباههم.

والثالثة الاقتداء بمن اخذ عنه والتأدب بأدبه. كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبى صلى الله عليه وسلم واقتداء التابعين بالصحابة وهكذا فى كل قرن. وبهذا الوصف امتاز مالك عن اضرابه اعنى بشدة الاتصاف 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.

فصـــل. — واذا ثبت انه لا بد من اخذ العلم عن اهله فلذلك طريقان: احدهما المشافهة وهى انفع الطريقين واسلمهما. لوجهين: الاول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم يشهدها كل من زاول العلم والعلماء. فكم من مسألة يقرأها المتعلم فى كتاب ويحفظها ويرددها على قلبه فلا يفهمها فاذا القاها اليه المعلم فهمها بغتة وحصل له العلم بها بالحضرة. وهذا الفهم يحصل اما بامر عادى: من قرائن احوال، وايضاح موضع اشكال، لم يخطر للمتعلم ببال. وقد يحصل بامر غير معتاد ولكن بامر يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدى المعلم ظاهر الفقر بادى الحاجة الى ما يلقى اليه. وهذا ليس ينكر فقد نبه عليه الحديث الذى جاء ان الصحابة انكروا انفسهم عند ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث حنظلة الاسيدى حين شكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم اذا كانوا عنده وفى مجلسه كانوا على حالة يرضونها فاذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو انكم تكونون كما تكونون عندى لاظلتكم الملائكة باجنحتها. وقد قال عمر بن الخطاب «وافقت ربى فى ثلاث» وهى من فوائد مجالسة العلماء اذ يفتح للمتعلم بين ايديهم ما لا يفتح له دونهم ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا فى متابعة معلمهم وتأدبهم معه واقتدائهم به. فهذا الطريق نافع على كل تقدير. وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم الا القليل وكانوا يكرهون ذلك وقد كرهه مالك فقيل له فما نصنع قال تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون الى الكتابة. وحكى عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة وانما ترخص الناس فى ذلك عند ما حدث النسيان وخيف على الشريعة الاندراس.

والطريق الثانى مطالعة كتب المصنفين ومدونى الدواوين. وهو ايضا نافع فى بابه بشرطين الاول ان يحصل له، من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ومعرفة اصطلاحات اهله، ما يتم له به النظر فى الكتب. وذلك يحصل بالطريق الاول من مشافهة العلماء او مما هو راجع اليه. وهو معنى قول من قال كان العلم فى صدور الرجال ثم انتقل الى الكتب ومفاتحه بايدى الرجال. والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً دون فتح العلماء. وهو مشاهد معتاد. والشرط الثانى ان يتحرى كتب المتقدمين من اهل العلم المراد فانهم اقعد به من غيرهم من المتاخرين واصل ذلك التجربة والخبر. اما التجربة فهو امر مشاهد فى اى علم كان. فالمتاخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك اهل كل علم عملى او نظرى فاعمال المتقدمين فى اصلاح دنياهم ودينهم على خلاف اعمال

المتاخرين. وعلومهم فى التحقيق اقعد. فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين. والتابعون ليسوا كتابعيهم. وهكذا الى الآن. ومن طالع سيرهم واقوالهم وحكاياتهم ابصر العجب فى هذا المعنى. واما الخبر ففى الحديث «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم». وفى 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 شىء. 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 وعلمائكم. 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 الخولانى «ان الاسلام عُرىً يتعلق الناس بها وانها تمتلخ عروة عروة» وعن بعضهم تذهب السنة سنة سنة كما يذهب الحبل قُوّة 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 عبدالله قال اتدرون كيف ينقص الاسلام؟ قالوا نعم كما ينقص صبغ الثوب وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبدالله 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 اُمّاً 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 لتقع الاعمال فى الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الاعمال قلبية اولسانية اومن اعمال الجوارح. فاذا جرت فى المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة اليه. والا لم يكن بالنسبة اليه علماً لتخلفه. وذلك فاسد. ولانه من باب انقلاب العلم جهلا. ومثاله فى علم الشريعة الذى نحن فى تأصيل اصوله انه قد تبين فى اصول الدين امتناع التخلف فى خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم. وثبت فى الاصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق والْحِق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فاذاً كل اصل شرعى تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ولا استقام بحسبها فى العادة فليس باصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند اليها. ويقع ذلك فى فهم الاقوال ومجارى الاساليب والدخول فى الاعمال. فاما فهم الاقوال فمثل قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا: ان حمل على انه اخبار لم يستمر مخبره لوقوع سبيل الكافر على المومن كثيراً باسره واذلاله فلا يمكن ان يكون المعنى الا على ما يصدقه 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 فى استعماله بذلك الشرط ومن جملته الخمر لكن هذا الظاهر يفسد جريان الفهم فى الاسلوب مع اهمال السبب الذى لاجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر لان الله تعالى لما حرم الخمر قال ليس على الذين آمنوا فكان هذا نقضا للتحريم فاجتمع الاذن والنهى معاً فلا يمكن للمكلف امتثال ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأول فى الآية انها عائدة الى ما تقدم من التحريم فى الخمر وقال له «اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله» اذ لا يصح ان يقال للمكلف اجْتَنِبْ كذا ويؤكد النهى بما يقتضى التشديد فيه جدا ثم يقال فان فعلت فلا جناح عليك. وايضا فان الله اخبر انها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين فى الله وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى لقوله اذاما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات فلا يمكن ايقاع كمال التقوى بعد تحريمها اذا شربت لانه من الحرج اوتكليف ما لا يطاق. واما الدخول فى الاعمال فهو العمدة فى المسألة وهو

الاصل فى القول بالاستحسان والمصالح المرسلة لان الاصل اذا ادى القول بحمله على عمومه الى الحرج اوالى ما لا يمكن شرعاً اوعقلاً فهو غير جار على استقامة ولا اطراد فلا يستمر الاطلاق. وهو الاصل ايضا لكل من تكلم فى مشكلات القرآن او السنة لما يلزم فى حمل مواردها على عمومها او اطلاقها من المخالفة المذكورة حتى تقيد بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح. وفى ضمنه تدخل احكام الرخص اذ هو الحاكم فيها والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا. ومن لم يلاحظه فى تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط. بل كثيراً ما تجد خرم هذا الاصل فى اصول المتبعين للمتشابهات والطوائف المعدودين فى الفرق الضالة عن الصراط المستقيم كما انه قد يعترى ذلك فى مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الايمة المعتبرين والشيوخ المتقدمين وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر. احداهما انه كتب الى بعض شيوخ المغرب فى فصل يتضمن ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه والشغل به فقال «فيه واذا شغله شاغل عن لحظة فى صلاته فرّغ سره منه بالخروج عنه ولو كان يساوى خمسين الفا كما فعله المتقون» فاستشكلت 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 فى الصلاة. والى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل فى 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 افيجب على هولاء الخروج عما سبب لهم الشغل فى الصلاة. هذا ما لا يفهم. وانما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يندب الى الخروج عما شأنه ان يشغله من مال اوغيره ان امكنه الخروج عنه شرعاً وكان مما لا يوثر فيه فقده تاثيراً يودى الى مثل ما فر منه او اعظم. ثم ينظر بعد فى حكم الصلاة الواقع فيها الشغل كيف حال صاحبها من وجوب الاعادة او استحبابها اوسقوطها. 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 فى الواقع على استقامة لاختلاف احوال الناس فلا يصح اعتماده اصلا ففهما البتة.

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف. فان كثيراً من المتاخرين يعدون الخروج عنه فى الاعمال التكليفية مطلوباً وادخلوا فى المتشابهات المسائل المختلف فيها. ولا زلت منذ زمان استشكله حتى كتبت فيها الى المغرب والى افريقية فلم يأتنى جواب بما يشفى الصدر بل كان من جملة الاشكالات الواردة ان جمهور مسائل الفقه مختلف فيها اختلافا يعتد به فيصير اذا اكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة. وايضا فقد صار الورع من اشد الحرج اذ لا تخلو لاحد فى الغالب عبادة ولا معاملة ولا امر من امور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه. وفى هذا ما فيه. فاجاب بعضهم «بان المراد بان المختلف فيه من المتشابه المختلف فيه اختلافاً دلائل اقواله متساوية اومتقاربة. وليس اكثر مسائل الفقه هكذا. بل الموصوف بذلك اقلها لمن تأمل من محصلى مواد التأمل. وحينئذ لا يكون المتشابه منها الا الاقل. واما الورع من حيث ذاته ولو فى 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 قررتم من الجواب غير بين: لانه انما يجرى فى 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 افتاه افضل العلماء المختلفين. والعامى فى علمة احواله لا يدرى من الذى دليله اقوى من المختلفين والذى دليله اضعف ولا يعلم هل تساوت ادلتهم اوتقاربت ام لا لان هذا لا يعرفه الا من كان اهلا للنظر وليس العامى كذلك. وانما بنى الاشكال على اتقاء الخلاف المعتد به والخلاف المعتد به موجود فى اكثر مسائل الشريعة. والخلاف الذى لا يعتد به قليل كالخلاف فى المتعة وربا النسأ ومحاش النساء وما اشبه ذلك. وايضا فتساوى الادلة او تقاربها امر اضافى بالنسبة الى انظار المجتهدين فرب 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 فى ذلك الى المجتهد لان ما يأمره به من الاجتناب او عدمه راجع الى نظره واجتهاده واتباع نظره وحده فى 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 فى حيرة ان اتبع هذه الامور وهو شديد جدا «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 وصدها 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 شديدا 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 يستند اليه ولا يجعل اصلاً ينبنى عليه. والامثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الاصل فهو مفيد جداً. وعليه ينبنى كثير من مسائل الورع وتمييز المتشابهات 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 والآخر يرجع الى خطاب الوضع. فالاوّل ينحصر فى الخمسة فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل وهى جملة:

المسالة الأولى 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 شرعا والتخيير لم يتصور ان يكون التارك به مطيعا 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 يستحيل ان يكون تارك الواجب والمندوب مطيعا بتركه شرعا لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما كذلك يستحيل ان يكون تارك المباح مطيعا شرعا . لا يقال ان الواجب والمندوب يفارقان المباح بانهما مطلوبا 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 فى الترك فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً وبين التخيير فيه.

والثالث انه اذا تقرر استواء الفعل والترك فى 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 معقول فى نفسه.

والرابع اجماع المسلمين على ان ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره بان يترك ذلك المباح. لانه كناذر فعله وفى الحديث من نذر ان يطيع الله فليطعه. فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر. لكنه غير لازم فدل على انه ليس بطاعة. وفى الحديث ان رجلا نذر ان يصوم قائما ولا يستظل فامره 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 فى الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعا فان القاعدة المتفق عليها ان الدرجات فى الآخرة منزلة على امور الدنيا فاذا تحقق الاستواء فى جميع الطاعات تحقق الاستواء فى الدرجات. وفعل المباح وتركه فى نظر الشارع متساويان فيلزم تساوى درجتى الفاعل والتارك اذا فرضنا تساويهما فى الطاعات والفرض ان التارك مطيع دون الفاعل فيلزم ان يكون ارفع درجة منه هذا خلف ومخالف لما جاءت به الشريعة. اللهم الا ان يُظْلَمَ الانسان فيوجر على ذلك وان لم يطع فلا كلام فى هذا.

والسادس انه لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من احكام الشرع من حيث النظر اليه فى نفسه وهو باطل بالاجماع. ولا يخالف فى هذا الكعبى لانه انما نفاه بالنظر الى ما يستلزم لا بالنظر الى ذات الفعل وكلامنا انما هو بالنظر الى ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم. وايضا فانما قال الكعبى ما قال بالنظر الى فعل المباح لانه مستلزم ترك 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 اذاً فعل مباح. وايضا القاعدة ان الاحكام انما تتعلق بالافعال او بالتروك بالمقاصد حسبما يأتى ان شاءَ الله. وذلك يستلزم رجوع الترك الى الاختيار كالفعل. فان جاز ان

يكون تارك المباح مطيعا بنفس الترك جاز ان يكون فاعله مطيعا وذلك تناقض محال.

فان قيل هذا كله معارض بامور:

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

فالجواب ان كونه سببا فى مضار لا دليل فيه من اوجه:

احدها ان الكلام فى اصل المسألة انما هو فى المباح من حيث هو مباح متساوى 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 مباحا. وعلى هذا يتنزل قول من قال كنا ندع ما لا بأس به حذرا مما به البأس. وروى مرفوعا. وكذلك كل ما جاء من هذا الباب. فذم الدنيا انما هو لاجل انها تصير ذريعة الى تعطيل التكاليف. وايضا فقد يتعلق بالمباح فى سوابقه او لواحقه اوقرائنه ما يصير به غير مباح كالمال اذا لم تؤد زكاته والخيل اذا ربطها تعففا ولكن نسى حق الله فى رقابها. وما اشبه ذلك.

والثانى 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 اخروى. ففى الحديث نعم المال الصالح للرجل

الصالح وفيه «ذهب اهل الدثور بالاجور والدرجات العلا والنعيم المقيم» الى ان قال ذلك فضل الله يوتيه من يشاء. بل قد جاء ان فى مجامعة الاهل اجراً وان كان قاضيا لشهوته. لانه يكف به عن الحرام. وذلك فى الشريعة كثير. لانها لما كانت وسائل الى مأمور به كان لها حكم ما توسل بها اليه (٣) وقسم لا يكون ذريعة الى شى فهو المباح المطلق. وعلى الجملة فاذا فرض ذريعة الى غيره فحكمه 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 الاترى انه تَرَكَ المحرمات كلّها عند فعل المباح فقد شغل النفس به عن جميعها. وهذا الثانى اولى لان الكلية هنا تصح. ولايصح 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 فى طول الحساب فجوابه من اوجه: احدها ان فاعل المباح ان كان يحاسب عليه لزم ان يكون التارك محاسبا على تركه من حيث كان الترك فعلا ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعا. واذ ذاك يتناقض الامر على فرض المباح. وذلك محال فما ادى اليه مثله. وايضا فانه اذا تمسك بان حلالها حساب ثم قضى بان التارك لا يحاسب مع انه آت بحلال وهو الترك فقد صار الحلال سببا لطول الحساب وغير سبب له لان طول الحساب انما نيط به من جهة كونه حلالا بالفرض. وهذا تناقض من القول. والثانى ان الحساب ان كان ينهض سببا لطلب الترك لزم ان يطلب ترك الطاعات من حيث كانت مسئولا عنها كلها فقد قال تعالى «فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين» فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام ان يسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة. ولم يكن هذا مانعا من الاتيان بذلك. وكذلك سائر المكلفين. لا يقال ان الطاعات يعارض طلب تركها طلبها. لانا نقول كذلك المباح يعارض طلب تركه التخيير فيه وان فعله وتركه فى قصد 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 مثلا وله مقدمات وشروط ولواحق لا بد من مراعاتها فاذا روعيت صار الاكل مباحا وان لم تراع كان التسبب والتناول غير مباح. وعلى الجملة فالمباح كغيره من الافعال له اركان وشروط وموانع ولواحق تراعى. والترك فى 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 فعلا اوتركا ولو بمجرد القصد. وايضا فان الحقوق تتعلق بالترك كما تتعلق بالفعل من حقوق الله او حقوق الآدميين او منهما جميعا. يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم «ان لنفسك عليك حقا ولاهلك عليك حقا فاعط كل ذى حق حقه» وتأمل حديث سلمان وابى الدرداء 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 راجعا الى طريق المباح فالفعل والترك سواء. وان كان راجعا الى نفس المباح او اليهما معا فالفعل والترك ايضا سواء. وايضا ان كان فى المباح ما يقتضى الترك ففيه ما يقتضى عدم الترك: لانه من جملة ما امتن الله به على عباده الاترى 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 جميعا منه الى غير ذلك من الآيات التى نص فيها على الامتنان بالنعم. وذلك يشعر بالقصد الى التناول والانتفاع ثم الشكر عليها. واذا كان هكذا فالتارك له قصداً يسأل عنه لم تركته؟ ولاى وجه اعرضت عنه؟ وما منعك من تناول ما احل لك؟ فالسوال 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 محاسبا 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 تبعة فيها. وقال تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وفسره النبى عليه السلام بانه العرض لا الحساب الذى فيه مناقشة وعذاب. والا لم تكن النعم المباحة خالصة للمومنين يوم القيامة. واليه يرجع قوله تعالى فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين اعنى سوال 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 تورعوا عن المباحات كثيراً. وذلك منقول عنهم تواتراً كترك الترفه فى المطعم والمشرب والمركب والمسكن. واعرفهم فى ذلك عمر بن الخطاب وابوذر وسلمان

وابو عبيدة بن الجراح وعلى بن ابى طالب وعمار وغيرهم رضى الله عنهم. وانظر الى ما حكاه ابن حبيب فى كتاب الجهاد. وكذلك الداودى فى كتاب الاموال ففيه الشفاء. ومحصوله انهم تركوا المباح من حيث هو مباح ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه. والجواب عن ذلك من اوجه: احدها ان هذه اولاً حكايات احوال فالاحتجاج بمجردها من غير نظر فيها لا يجدى. اذ لا يلزم ان يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحا لامكان تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتى ان شاء الله ان حكايات الاحوال بمجردها غير مفيدة فى الاحتجاج. والثانى انها معارضة بمثلها فى 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 مبادرتهم لكل نافلة وبر ونيل منزلة ودرجة. اذ لم يبادر احد من الخلق الى نوافل الخيرات مبادرتهم، ولا شارك احد اخاه المومن ممن قرب عهده او بعد فى رفده وماله مشاركتهم. يعلم ذلك من طالع سيرهم ومع ذلك فلم يكونوا تاركين للمباحات اصلا ولو كان مطلوبا لعلموه قطعا ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء. لكنهم لم يفعلوا. فدل ذلك على انه عندهم غير مطلوب. بل قد اراد بعضهم ان يترك شيئا من المباحات فنهوا عن ذلك. وادلة هذه الجملة كثيرة. وانظر فى باب المفاضلة بين الفقير والغنى فى مقدمات ابن رشد. والثالث اذا ثبت انهم تركوا منه شيئا طلبا للثواب على تركه فذلك لا من جهة انه مباح فقط للادلة المتقدمة بل لامور خارجة. وذلك غير قادح فى كونه غير مطلوب الترك. منها انهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات وحائل دون خيرات فيترك ليمكن الاتيان بما يثاب عليه من باب التوصل الى ما هو مطلوب كما كانت عائشة رضى الله عنها يأتيها المال العظيم الذى يمكنها به التوسع فى المباح فتتصدق به وتفطر على اقل ما يقوم به العيش ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطلوبا. وهذا هو محل النزاع. ومنها ان بعض المباحات قد يكون مورثا 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 عذلوه فى ركوبه الحمار فى مسيره الى الشام اوتى بفرس فلما ركبه فهملج تحته اخبر انه احس من نفسه فنزل عنه ورجع الى حماره. وكذلك فى حديث الخميصة ذات العلم حين لبسها

النبى صلى الله عليه وسلم فاخبرهم انه نظر الى علمها فى الصلاة فكاد يفتنه وهو المعصوم صلى الله عليه وسلم. ولكنه علّم امته 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 سترة من الحلال ولا احرمها. وفى الحديث لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به البأس. وهذا بمثابة من يعلم انه اذا مر لحاجته على الطريق الفلانية نظر الى محرّم او تكلم فيما لا يعنيه او نحوه. ومنها انه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره انه مباح اذا تخيل فيه اشكالاً وشبهة ولم يتخلص له حله. وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف. كقوله كنا ندع ما لا بأس به حذرا مما به الباس ولم يتركوا كل ما لا باس به وانما تركوا ما خشوا ان يفضى بهم الى مكروه او ممنوع. ومنها انه قد يترك المباح لانه لم تحضره نية فى تناوله اما للعون به على طاعة الله واما لانه يحب ان يكون عمله كله خالصا لله لا يلوى فيه على حظ نفسه من حيث هى طالبة له. فان من خاصة عباد الله من لا يحب ان يتناول مباحا لكونه مباحا بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة او عونا 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 مطلوبا كالاكل والشرب ونحوهما. فانه، اذا كان لغير حاجة، مباح كاكل بعض الفواكه فيدع التناول الى زمان الحاجة الى الغذاء ثم يأكل قصداً لاقامة البنية والعون على الطاعة. وهذه كلها اغراض صحيحة منقولة عن السلف وغير قادحة فى مسألتنا. ومنها ان يكون التارك مأخوذ الكلية فى عبادة من علم او تفكر او عمل مما يتعلق بالآخرة فلا تجده يستلذ بمباح ولا ينحاش قلبه اليه ولا يلقى اليه بالا. وهذا وان كان قليلا فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك. والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة. بل هو فى طاعة بما اشتغل به. وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين اوتيت بمال عظيم فقسمته ولم تبق لنفسها شيئا فعوتبت على تركها نفسها دون شى فقالت لا تعنينى لو كنت ذكرتنى لفعلت. ويتفق مثل هذا للصوفية. وكذلك اذا ترك المباح لعدم قيام النفس له هو فى حكم المغفول عنه. ومنها انه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح اسرافا. والاسراف مذموم. وليس فى الاسراف حد يوقف دونه. كما فى الاقتار فيكون التوسط راجعا الى الاجتهاد بين الطرفين. فيرى الانسان بعض المباحات بالنسبة الى حاله داخلا تحت الاسراف. فيتركه لذلك. ويظن من يراه ممن ليس ذلك اسرافا فى حقه انه

تارك للمباح ولا يكون كما ظن. فكل احد فيه فقيه نفسه. والحاصل ان التفقه فى المباح بالنسبة الى الاسراف وعدمه والعمل على ذلك مطلوب. وهو شرط من شروط تناول المباح. ولا يصير بذلك المباحُ 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 فى المباح ذما للمباح مطلقا. واذا تأملت الحكايات فى 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 فى الدنيا وترك لذاتها وشهواتها. وهو مما اتفق على مدح صاحبه شرعا وذم تاركه على الجملة. حتى قال الفضيل بن عياض «جعل الشر كله فى بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا وجعل الخير كله فى بيت وجعل مفتاحه الزهد». وقال الكتانى الصوفى «الشىء الذى لم يخالف فيه كوفى ولا مدنى ولا عراقى ولا شامى الزهد فى الدنيا وسخاوة النفس والنصيحة للخلق». قال القشيرى يعنى ان هذه الاشياء لا يقول احد انها غير محمودة. والادلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر. والزهد حقيقة انما هو فى الحلال اما الحرام فالزهد فيه لازم من امر الاسلام عام فى اهل الايمان ليس مما يتجارى فيه خواص المومنين مقتصرين عليه فقط وانما تجاروا فيما صاروا به من الخواص وهو الزهد فى المباح. فاما المكروه فذو طرفين. واذا ثبت هذا فمحال عادة ان يتجاروا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه ومحال ان يمدح شرعا مع استواء فعله وتركه.

والجواب من اوجه:

احدها ان الزهد فى الشرع مخصوص بما طلب تركه حسبما يظهر من الشريعة. فالمباح فى نفسه خارج عن ذلك لما تقدم من الادلة. فاذا اطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ففى من جهة المجاز بالنظر الى ما يفوت من الخيرات او لغير ذلك مما تقدم.

والثانى ان ازهد البشر صلى الله عليه وسلم لم يترك الطيبات جملة اذا وجدها وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين مع تحققهم فى 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 مقصوراً على كونه مباحا فهو على النزاع. او لامر خارج فذلك الامر ان كان دنيوياً كالمتروك فهو انتقال من مباح الى مثله لا زهد. وان كان اخروياً فالترك اذاً وسيلة الى ذلك المطلوب فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب لا من جهة مجرد الترك. ولا نزاع فى هذا. وعلى هذا المعنى فسره الغزالى اذ قال الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشىء الى ما هو خير منه فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشىء خاصة بل بقيد الانصراف الى ما هو خير منه. وقال فى تفسيره: ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة لم يتصور الا بالعدول الى شىء 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 المعتبرين فهو دائر على هذا المدار.

فصـــل. — واما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدل عليه كثير مما تقدم. لان كلا الطرفين من جهته فى 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 لوجوه:

احدها لزوم ان لا توجد الاباحة فى 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 الكعبى فى جعله كل مباح واجباً مستدلاً بان كل مباح ترك حرام وكل ترك حرام واجب. فمن اول الاوّل كل مباح واجب بالضرورة وقد اطالوا فى الجواب من غير طعن فى احدى مقدمتيه. وعندى ان استدلال الكعبى ليس بشىء لان القياس الاقترانى لاينتج الا اذا اندرج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر. ولا اندراج فى قياس الكعبى لان الحمل فى صغراه 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 القعود، مثلاً، وضع مخصوص للبدن يقارنه ترك الحرام. وليس القعود عبارة عن ترك الحرام ولا هو من افراده العرضيه. واذ ثبت ان الاصغر مقارن للاوسط وليس بمندرج تحته يثبت ان الاصغر لا يندرج تحت الاكبر. فبطل النتيجه.

بقلم المصحح.

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.

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

والثالث انه لو كان كما قال لوجب مثل ذلك فى جميع الاحكام الباقية لاستلزامها ترك الحرام. فتخرج عن كونها احكاماً مختلفة وتصير واجبة. فان التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه فهو باطل لانه يعتبر جهة الاستلزام فى الاربعة الباقية فينفيها وهو خلاف الاجماع والمعقول. فان اعتبر فى الحرام والمكروه جهة النهى وفى المندوب جهة الامر كالواجب لزمه اعتبار جهة التخيير فى المباح اذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما. فان قال يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يودى اليه او بما يتوسل 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 فى الشرع. فالحاصل ان الشارع لا قصد له فى فعل المباح دون تركه ولا فى 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: ايهما فعل فهو قصد الشارع لا ان للشارع قصداً فى الفعل بخصوصه ولا فى الترك بخصوصه.

لكن يرد على مجموع الطرفين اشكال زائد على ما تقدم فى الطرف الواحد: وهو انه قد جاء فى بعض المباحات 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 فى الارض حلالاً طيبا. وقوله يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله. وقوله يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا. الى اشباه ذلك مما دل الامر به على قصد الاستعمال. وايضا فان النعم المبسوطة فى الارض لتمتعات العباد التى ذكرت المنة بها وقررت عليهم فهم منها القصد الى التنعم بها لكن بقيد الشكر عليها. ومنها انه تعالى

انكر على من حرم شيئا مما بث فى الارض من الطيبات وجعل ذلك من انواع ضلالهم فقال تعالى قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا اى خلقت لاجلهم خالصة يوم القيامة لا تباعة فيها ولا اثم. فهذا ظاهر فى القصد الى استعمالها دون تركها. ومنها ان هذه النعم هدايا من الله للعبد. وهل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد! هذا غير لائق فى محاسن العادات ولا فى مجارى الشرع. بل قصد المهدى ان تقبل هديته وهدية الله الى العبد ما انعم به عليه فليقبل ثم ليشكر له عليها. وحديث ابن عمر وابيه عمر فى مسالة قصر الصلاة ظاهر فى هذا المعنى: حيث قال عليه السلام انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته. زاد فى حديث ابن عمر الموقوف عليه: ارايت لو تصدقت بصدقة فردت عليك الم تغضب؟ وفى الحديث ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه. وغالب الرخص فى نمط الاباحة نزولاً عن الوجوب؛ كالفطر فى السفر، او التحريم كما قاله طائفة فى قوله ومن لم يستطع منكم طولا 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 فى بعض ما ثبتت له الاباحة كالطلاق السنى فانه جاء فى الحديث، وان لم يصح، ابغض الحلال الى الله الطلاق. ولذلك لم يأت به صيغة امر فى القرآن ولا فى السنة كما جاء فى 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 فى المباح مرجوحة. وجاء كل لهو باطل الا ثلاثة. وكثير من انواع اللهو مباح واللعب ايضا مباح. وقد ذم. فهذا كله يدل على ان المباح لا ينافى 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 مباحا. اما انه ليس بمباح حقيقة وان اطلق عليه لفظ المباح، واما لانه مباح فى 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 ومحبوباً فعله. وذلك ان التمتع بما احل الله من الماكل 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 الكلى المطلوب. فالامر به راجع الى حقيقته الكلية لا الى اعتباره الجزئى. ومن هنا يصح كونه هدية يليق 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 لشىء 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 حرماً 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 فيحرم ما هو ضرورى كالدين على الكافر والتقوى على العاصى كان من تلك الجهة مذموماً. وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل اذا لم يكن فى محظور ولا يلزم عنه محظور 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 تمش فى الارض مرحاً قد يشير الى هذا المعنى. وفى الحديث كل لهو باطل الا ثلاثة. ويعنى بكونه باطلاً انه عبث او كالعبث ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى. بخلاف اللعب مع الزوجة فانه مباح يخدم امراً ضرورياً وهو النسل. وبخلاف تأديب الفرس وكذلك اللعب بالسهام فانهما يخدمان اصلاً تكميلياً 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 التكليفية فلنضعه هنا:

وهى المسالة الثانية: فيقال ان الاباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الاحكام البواقى 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 الماكل

والمشرب والمركب والملبس مما سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب فى محاسن العبادات، او المكروه فى 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. ففى الحديث اذا اوسع الله عليكم فاوسعوا على انفسكم. وان الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده. وقوله فى 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. والثانى 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 فى بعض الاحوال اوالازمان او تركها بعض الناس لم يقدح ذلك. فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك لكان تركاً لما هو من الضروريات المامور بها. فكان الدخول فيها واجبا بالكل. والثالث كالتنزه فى البساتين وسماع تغريد الحمام والغناء المباح واللعب المباح بالحمام او غيرها. فمثل هذا مباح بالجزء. فاذا فعل يوماً ما او فى حالة ما فلا حرج فيه. فان فعل دائماً كان مكروهاً ونسب فاعله الى قلة العقل والى خلاف محاسن العادات والى الاسراف فى فعل ذلك المباح. والرابع كالمباحات التى تقدح فى العدالة المداومة عليها وان كانت مباحة. فانها لا تقدح الا بعد ان يعد صاحبها خارجاً عن هيآت اهل العدالة واجرى صاحبها مجرى الفساق وان لم يكن كذلك. وما ذلك الا لذنب اقترفه شرعاً. وقد قال الغزالى ان المداومة على المباح قد تصيره صغيرة كما ان المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة. ومن هنا قيل لا صغيرة مع الاصرار.

فصـــل. — اذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل كالاذان فى المساجد الجوامع اوغيرها وصلاة الجماعة وصلاة العيدين وصدقة التطوع والنكاح والوتر والفجر والعمرة وسائر النوافل الرواتب. فانها مندوب اليها بالجزء. ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها. الا ترى ان فى الاذان اظهاراً لشعائر الاسلام ولذلك يستحق اهل المصر القتال اذا تركوه. وكذلك صلاة الجماعة: من دوام على تركها يجرح فلا تقبل شهادته لان فى تركها مضادة

لاظهار شعائر الدين. وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهمّ 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 الانسانى وما اشبه ذلك. فالترك لها جملة مؤثر فى اوضاع الدين اذا كان دائماً. اما اذا كان فى بعض الاوقات فلا تأثير له. فلا محظور فى الترك.

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

فصـــــل. — اما الواجب ان قلنا انه مرادف للفرض فانه لابد 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 الظهر المعينة فرضاً على المكلف يأثم بتركها ويعدّ مرتكب كبيرة فينفذ عليه الوعيد بسببها الا ان يعفو الله فالتارك لكل ظهر او لكل صلاة احرى بذلك. وكذلك القاتل عمداً اذا فعل ذلك مرة مع من كثر ذلك منه وداوم عليه. وما اشبه ذلك فان المفسدة بالمداومة اعظم منها فى غيرها. واما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك: كقوله عليه السلام فى تارك الجمعة من ترك الجمعة ثلاث مرات طبع الله على قلبه. فقيد بالثلاث كما ترى. وقال فى الحديث الآخر من تركها استخفافاً بحقها او تهاونا. مع انه لو تركها مختاراً غير متهاون ولا مستخف لكان تاركاً للفرض. فانما قال ذلك لان تركها مرات اولى فى التحريم. وكذلك لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون. وانبنى على ذلك فى الفقه 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 سحنون. وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب اثماً ولم يكثر منه ذلك انه لا يقدح فى شهادته اذا لم يكن كبيرة. فان تمادى واكثر منه كان قادحاً فى شهادته. وصار فى عداد من فعل كبيرة بناءً على ان الاصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة. واما ان قلنا ان الواجب ليس بمرادف للفرض فقد يطرد فيه ما تقدم فيقال ان الواجب اذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل لا مانع يمنع من ذلك. فانظر فيه وفى امثلة منزلاً على مذهب الحنفية. وعلى هذه الطريقة يستتب التقديم. فيقال فى الفرض انه يختلف بحسب الكل والجزء كما تقدم بيانه اول الفصل. وهكذا القول فى الممنوعات انها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء. وان عدت فى الحكم فى مرتبة واحدة وقتاً ما او فى حالة ما فلا تكون كذلك فى احوال اخر بل يختلف الحكم فيها كالكذب من غير عذر وسائر الصغائر مع المداومة لها تاثير فى كبرها. وقد ينضاف الذنب الى الذنب فيعظم بسبب الاضافة. فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه وكذلك عدّوا سرقة لقمة والتطفيف بحبة من باب الصغائر مع ان السرقة معدودة من الكبائر. وقد قال الغزالى فلما يتصور الهجوم على الكبيرة بغتة من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر. قال ولو تصورت كبيرة وجدها بغتة ولم يتفق عوده اليها ربما كان العفو عنها ارجى من صغيرة واظب عليها غيره.

فصـــل. — هذا وجه من النظر مبنى على ان الافعال كلها تختلف احكامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق. ولمدع ان يدعى اتفاق احكامها وان اختلفت بالكلية والجزئية. اما فى المباح فمثل قتل كل موذ، 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 اوتركت دائماً لا يلزم من فعلها ولا من تركها اثم ولا كراهة ولا ندب ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلهم ذلك اختياراً فهو كما لو فعلوه كلهم. واما فى المندوب فكالتداوى ان قيل بالندب فيه. لقوله عليه السلام تَدَاوَوْا. وكالاحسان فى قتل الدواب الموذية لقوله اذا قتلتم فاحسنوا القتلة. فان هذه الامور لو تركها الانسان دائماً لم يكن مكروهاً ولا ممنوعاً. وكذلك لو فعلها دائماً. واما فى المكروه فمثل قتل النمل اذا لم تؤذ، والاستجمار بالحممة والعظم وغيرهما مما ينقى. الا ان فيه تلويثاً اوحقاً للجن فليس النهى عن ذلك نهى تحريم ولا ثبت ان فاعل ذلك دائماً يجرح به. ولا يوثم. وكذلك

البول فى الجحر واختناث الاسقية فى الشرب. وامثال ذلك كثيرة. واما فى الواجب والمحرم فظاهر ايضاً التساوى. فان الحدود وضعت على التساوى فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذف الواحد كقاذف الجماعة، وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس فى اقامة الحدود عليهم. وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك. وما اشبه ذلك. وايضاً فقد نص الغزالى على ان الغيبة او سماعها، والتجسس، وسوء الظن، وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر، واكل الشبهات، وسب الولد والغلام، وضربهما بحكم الغضب زائداً على حد المصلحة، واكرام السلاطين الظلمة، والتكاسل عن تعليم الاهل والولد ما يحتاجون اليه من امر الدين، جارٍ دوامها مجرى الفلتات فى غيرها. لانها غالبة فى الناس على الخصوص كما كانت الفلتات فى غيرها غالبة. فلا يقدح فى العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات. فاذا ثبت هذا استقامت الدعوى فى 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 فى قتل كل موذ بالنسبة الى آحاد الناس خف الخطب. فلو فرضنا تمالى الناس كلهم على الترك داخلهم الحرج من وجوه عدة. والشرع طالب لدفع الحرج قطعا. 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. وبحسبك فى المسألة ان الناس لو تمالئوا على الترك لكان ذريعة الى هدم معلَم 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 فى المندوب والمكروه. واما ما ذكره فى الواجب والمحرم فغير وارد. فان اختلاف الاحكام فى الحدود ظاهر وان اتفقت فى بعض. وما ذكره الغزالى فلا يسلم بناءً على هذه القاعدة وان سلم ففى العدالة وحدها لمعارض راجح: وهو انه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة فتعذرت الشهادة.

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

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

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

ومنها ما جاء فى الحذر من زلة العالم فان زلة العالم فى علمه او عمله اذا لم تتعد لغيره فى حكم زلة غير العالم فلم يزد فيها على غيره. فان تعدت الى غيره اختلف حكمها. وما ذلك الا لكونها جزئية اذا اختصت به ولم تتعد 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 فاقتدى 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 عدت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب وان كانت فى نفسها صغيرة. والادلة على هذا الاصل تبلغ القطع على كثرتها. وهى توضح ما دللنا عليه من كون الافعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية. وهو المطلوب.

المسالة الثالثة: المباح يطلق باطلاقين:

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

احدهما ان يكون خادماً لامر مطلوب الفعل.

والثانى ان يكون خادماً لامر مطلوب الترك.

والثالث ان يكون خادماً لمخير فيه.

والرابع ان لا يكون فيه شى من ذلك.

فاما الاول فهو المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل. واما الثانى فهو المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل بمعنى ان المداومة عليه منهى عنها. واما الثالث والرابع فراجعان الى هذا القسم الثانى.

ومعنى هذا الجملة ان المباح، كما مر، يعتبر بما يكون خادماً له ان كان خادما. والخدمة هنا قد تكون فى طرف الترك كترك الدوام على التنزه فى البساتين وسماع تغريد الحمام والغناء المباح. فان ذلك هو المطلوب. وقد تكون فى 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 للمخير فيه على حكمه. واما الرابع فلما كان غير خادم لشى يعتد به كان عبثاً او كالعبث عند العقلاء. فصار مطلوب الترك ايضا. لانه صار خادماً لقطع الزمان فى غير مصلحة دين ولا دنيا. فهو اذاً خادم لمطلوب الترك فصار مطلوب الترك بالكل. والقسم الثالث مثله ايضا. لانه خادم له فصار مطلوب الترك ايضا. 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 المتساوى الطرفين.

فالجواب ان لا. لان ذلك الذى تقدم هو من حيث النظر اليه فى نفسه من غير اعتبار امر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالامور الخارجة عنه. فاذا نظرت اليه فى نفسه فهو الذى سمى هنا المباح بالجزء. واذا نظرت اليه بحسب الامور الخارجة فهو المسمى بالمطلوب بالكل. فانت ترى ان هذا الثوب الحسن مثلاً مباح اللبس قد استوى فى نظر الشرع فعله وتركه. فلا قصد له فى 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 للسوأة وجمال فى النظر مطلوب الفعل. وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب المعين، ولا بهذا الوقت المعين فهو نظر بالكل لا بالجزء.

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

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 فأتوا حرثكم انى شئتم. وقوله وكلا منها رغداً حيث شئتما. واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا. والآية الاخرى فى معناها فهذا تخيير حقيقة. وايضا فالامر فى المطلقات اذا كان الامر للاباحة يقتضى التخيير حقيقة. كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا. فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله. كلوا من طيبات ما رزقناكم. وما اشبه ذلك. فان اطلاقه، مع انه يكون على وجوه، واضح فى التخيير فى تلك الوجوه. الا ما قام الدليل على خروجه عن ذلك. واما القسم المطلوب الترك بالكل فلا نعلم فى 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 فى معرض الذم لمن ركن اليها. فانها مشعرة بان اللهو غير مخير فيه. وجاء «واذا رأوا تجارة اولهوا انفضوا اليها» وهو الطبل اوما فى معناه وقال تعالى ومن الناس من يشترى لهو الحديث. وما تقدم من قول بعض الصحابة حدثنا يا رسول الله حين ملوا ملة فانزل الله عزوجل الله نزل احسن الحديث. وفى الحديث كل لهو باطل. وما اشبه ذلك من العبارة. الى ما لا تجتمع مع التخيير فى الغالب. فاذا ورد فى الشرع بعض هذه الامور مقدرة اوكان فيها بعض الفسحة فى بعض الاوقات اوبعض الاحوال فبمعنى نفى الحرج على معنى الحديث الآخر: «وما سكت عنه فهو عفو» اى مما عفى عنه. وهذا انما يعبر به فى العبارة اشعاراً بان فيه ما يعفى عنه اوهو مظنة لذلك فيما تجرى به العادات. وحاصل الفرق ان الواحد صريح فى رفع الاثم والجناح وان كان قد يلزمه الاذن فى الفعل والترك ان قيل به. الا ان قصد اللفظ فيه نفى الاثم خاصة. واما الاذن فمن باب ما لا يتم الواجب الا به. او من باب «الامر بالشى هل هو نهى ضده ام لا؟ والنهى عن الشى هل هو امر باحد اضداده ام لا؟» والآخر صريح فى 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 المندوب كقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فلو كان رفع

الجناح يستلزم التخيير فى الفعل والترك لم يصح مع الواجب ولا مع مخالفة المندوب. وليس كذلك التخيير المصرح به فانه لا يصح مع كون الفعل واجباً دون الترك ولا مندوباً اوبالعكس.

والثانى ان لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع الى تقرير الاذن فى طرفى الفعل والترك، وانهما على سواء فى قصده. ورفع الحرج مسكوت عنه. واما لفظ رفع الجناح فمفهومه قصد الشرع الى رفع الحرج فى الفعل ان وقع من المكلف. وبقى الاذن فى ذلك الفعل مسكوتاً عنه فيمكن ان يكون مقصوداً له لكن بالقصد الثانى. كما فى الرخص فانها راجعة الى رفع الحرج كما سيأتى بيانه ان شاء الله. فالمصرح به فى احدهما مسكوت عنه فى الآخر وبالعكس. فلذلك اذا قال الشارع فى امر واقع لا حرج فيه فلا يؤخذ منه حكم الاباحة اذ قد يكون كذلك وقد يكون مكروهاً فان المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه. فليتفقد هذا فى الادلة.

والوجه الثالث مما يدل على ان ما لا حرج فيه غير مخبر فيه على الاطلاق ان المخير فيه لما كان هو الخادم لمطلوب الفعل صار خارجاً عن محض اتباع الهوى بل اتباع الهوى فيه مقيد وتابع بالقصد الثانى فصار الداخل فيه داخلاً 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 فى التكاليف. فالجزئى الذى لا يخرمه ليس بقادح فى مقتضاه ولا هو مضاد له بل هو موكد له. فاتباع الهوى فى المخير فيه تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكلى. فلا ضرر فى 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 المذموم. الا ترى انه كالمضاد لقصد الشارع فى طلب النهى الكلى على الجملة. لكنه، لقلته وعدم دوامه ومشاركته للخادم للمطلوب الفعل بالعرض حسبما هو مذكور فى موضعه، لم يحفل به. فدخل تحت المرفوع الحرج. اذ الجزئى منه لا يخرم اصلاً مطلوباً. وان كان فتحاً لبابه فى الجملة فهو غير موثق من حيث هو جزئى حتى يجتمع مع غيره من جنسه. والاجتماع مقو. ومن هنالك يلتئم الكلى المنهى عنه وهو المضاد للمطلوب فعله. واذا ثبت انه كاتباع الهوى - من غير دخول تحت كلى امر اقتضت الضوابط الشرعية ان لا يكون مخيراً فيه - فتصريح بما تقدم فى 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 اقدام ولا احجام. فهو اذاً من هذا الوجه لا يترتب عليه امر ضرورى فى الفعل اوفى الترك ولا حاجى ولا تكميلى 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 اوحاجى اوتكميلى. 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 منزه عن الاغراض. غير ان الحظ على ضربين: احدهما داخل تحت الطلب. فللعبد اخذه من جهة الطلب. فلا يكون ساعياً فى حظه وهو مع ذلك لا يفوته حظه. لكنه آخذ له من جهة المطلب لا من حيث باعث نفسه. وهذا معنى كونه بريئاً من الحظ. وقد يأخذه من حيث الحظ الا انه لما كان داخلاً تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه تابعاً للطلب. فلحق بما 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 الدنيوى خاصة.

المسالة 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 لاتقصر عن مبلغ القطع. ومعناه ان مجرد الاعمال، من حيث هى محسوسة فقط، غير معتبرة شرعا على حال. الا ما قام الدليل على اعتباره فى باب خطاب الوضع خاصة. اما فى غير ذلك فالقاعدة مستمرة. واذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد كان مجردها فى الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات. والاحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سمعاً. فكذلك ما كان مثلها.

والثانى ما ثبت: من عدم اعتبار الافعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى والمغمى عليه، وانها لا حكم لها فى الشرع بان يقال فيها جائز اوممنوع او واجب اوغير ذلك. كما لا اعتبار بها من البهائم. وفى القرآن وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم. وقال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا قال قد فعلت. وفى معناه روى الحديث رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. وان لم يصح سنداً فمعناه متفق على صحته. وفى الحديث ايضا رفع القلم عن ثلاث. فذكر الصبى حتى يحتلم، والمغمى عليه حتى يفيق، فجميع هولاء لا قصد لهم. وهى العلة فى رفع احكام التكليف عنهم.

والثالث الاجماع على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع فى الشريعة وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق.

فان قيل هذا فى الطلب. واما المباح فلا تكليف فيه. قيل متى صح تعلق التخيير صح تعلق الطلب. وذلك يستلزم قصد المخيّر. وقد فرضناه غير قاصد. هذا خلف. ولا يعترض هذا بتعلق الغرامات والزكاة بالاطفال والمجانين. وغير ذلك. لان هذا من قبيل خطاب الوضع. وكلامنا فى خطاب التكليف. ولا بالسكران لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فانه قد اجيب عنه فى اصول الفقه. ولانه فى عقوده وبيوعه محجور عليه لحق نفسه كما حجر على الصبى والمجنون. وفى سواهما لما ادخل السكر على نفسه كان كالقاصد لرفع الاحكام التكليفية فعومل بنقيض المقصود. او لان الشرب سبب لمفاسد كثيرة فصار استعماله له تسبباً فى تلك المفاسد فيواخذه الشرع بها وان لم يقصدها كما وقعت مواخذة احد ابنى آدم بكل نفس تقتل ظلماً. وكما يواخذ الزانى بمقتضى المفسدة فى اختلاط الانساب وان لم يقع منه غير الايلاج المحرم. ونظائر ذلك كثيرة. فالاصل صحيح والاعتراض عليه غير وارد.

المسالة السابعة — المندوب اذا اعتبرته اعتباراً اعم من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب. لانه اما مقدمة له اوتكميل له اوتذكار به. كان من جنس الواجب اولا. فالذى من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها. والذى من غير جنسه كطهارة الخبث فى الجسد والثوب والمصلى، والسواك، واخذ الزينة وغير ذلك مع الصلاة. وكتعجيل الافطار وتاخير السحور وكف اللسان عما لا يعنى مع الصيام. وما اشبه ذلك. فاذا كان كذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل. وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء. ويحتمل هذا المعنى تقريراً ولكن ما تقدم مغن عنه بحول الله.

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

المسالة الثامنة — ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات او المندوبات فايقاعه فى وقته لا تقصير فيه شرعاً ولا عتب ولا ذم. وانما العتب والذم فى 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 فى ذلك الفعل الواقع فيه. فلو كان فيه عتب او ذم للزم ان يكون لمخالفة قصد الشارع فى ايقاعه فى 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 فى اجزائه ان كان موسعاً. والعتب مع التخيير متنافيان فلا بد ان يكون خارجاً عنه. وقد فرضناه جزأً 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 فالمقصر عنه معدود فى المقصرين والمفرطين. ولا شك ان من كان هكذا فالعتب لا حق به فى تفريطه وتقصيره. فكيف يقال لا عتب عليه. ويدل على تحقيق هذا ما روى عن ابى 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 المقصرين. وفى مذهب مالك ما يدل على هذا ايضاً. فقد قال فى المسافرين يقدمون الرجل لسنه يصلى بهم فيسفر بصلاة الصبح قال يصلى الرجل وحده فى

اول الوقت احب الى من ان يصلى بعد الاسفار فى جماعة. فقدم كما ترى حكم المسابقة ولم يعتبر الجماعة التى هى سنة يعد من تركها مقصراً فاولى ان يعد من ترك المسابقة مقصراً. وجاءَ عنه ايضاً فيمن افطر فى رمضان لسفر او مرض ثم قدم او صح فى غير شعبان من شهور القضاء فلم يصمه حتى مات فعليه الاطعام وجعله مفرطاً كمن صح اوقدم فى شعبان فلم يصمه حتى دخل رمضان الثانى. مع ان القضاءَ ليس على الفور عنده. قال اللخمى جعله مترقبا ليس على الفور ولا على التراخى فان قضى فى شعبان مع القدرة عليه قبل شعبان فلا اطعام لانه غير مفرط وان مات قبل شعبان فمفرط وعليه الاطعام. نحو قول الشافعية فى الحج انه على التراخى فان مات قبل الاداء كان آثماً فهذا ايضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الاصل المذكور فانت ترى اوقاتاً معينة شرعاً اما بالنص واما بالاجتهاد ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً بل آثماً فى بعضها وذلك مضاد لما تقدم.

فالجواب ان اصل المسابقة الى الخيرات لا ينكر. غير ان ما عين له وقت معين من الزمان هل يقال ان ايقاعه فى 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 مطلقا. ويشير اليه انه عليه السلام حين علم الاعرابى الاوقات صلى فى 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 والمسارعة من خرج عن الايقاع فى ذلك الوقت المحدود. وعند ذلك يسمى مفرطاً 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 فى اول ازمنة الامكان. فان العاقبة مغيبة فاذا عاش المكلف ما فى مثله يؤدى ذلك المطلوب. فلم يفعل مع سقوط الاعذار عد، ولا بد، مفرطاً. واثمه الشافعى لان المبادرة هى المطوب لا انه على التحقيق مخير بين اول الوقت وآخره فان آخره غير معلوم. وانما المعلوم منه ما فى 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 التوسعة. وهذا كما فى الواجب المخير فى خصال الكفارة فان للمكلف الاختيار فى الاشياء المخير فيها وان كان الاجر فيها يتفاوت فيكون بعضها اكثر اجراً من بعض. وكما يقول بذلك فى الاطعام فى كفارة رمضان مع وجود التخيير فى الحديث وقول مالك به وكذلك العتق فى كفارة الظهار او القتل او غيرهما هو مخير فى اى الرقاب شاء مع ان الافضل اعلاها ثمناً وانفسها عند اهلها. ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه ولا يعد مختار غير الاعلى مقصراً ولا مفرطا. وكذلك مختار الكسوة او الاطعام فى كفارة اليمين. وما اشبه ذلك من المطلقات التى ليس للشارع قصد فى تعيين بعض افرادها مع حصول الفضل فى 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 جار المسجد بقلة خطاه له مقصراً. بل المقصر هو الذى قصر عما حد له وخرج عن مقتضى الامر المتوجه عليه. وليس فى مسألتنا ذلك. واما حديث ابى 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 فلعل استحبابه لتقديم الصلاة وترك الجماعة مراعاة للقول بان للصبح وقت ضرورة وكان الامام قد اخر اليه. وما ذكر فى اطعام التفريط فى قضاء رمضان بناء على القول بالفور فى القضاء فلا يتعين فيها ما ذكر فى السوال. فلا اعتراض بذلك. وبالله التوفيق.

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

احدها انها لو ترتبت فى ذمته لكانت محدودة معلومة اذ المجهول لا يترتب فى 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 بمتعذر 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 القانع والمعتر او قال اكسوا 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 جائع فهو مأمور باطعامه وسد خلته بمقتضى ذلك الاطلاق. فان اطعمه ما لا يرفع عنه الجوع فالطلب باق عليه ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التى من اجلها امر ابتداءً. والذى هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات فى ذلك المعين فقد يكون فى الوقت غير مفرط الجوع فيحتاج الى مقدار من الطعام فاذا تركه حتى افرط عليه احتاج الى اكثر منه وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأسا. فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الاحوال والازمان لم يستقر للترتيب فى الذمة امر معلوم يطلب البتة. وهذا معنى كونه مجهولاً فلا يكون معلوما الا فى الوقت الحاضر بحسب النظر لا بمقتضى النص. فاذا زال الوقت الحاضر صار فى الثانى مكلفاً بشىء 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 اواشد فاما ان يقال انه مكلف ايضاً بسدها او لا والثانى باطل. اذ ليس هذا الثانى باولى بالسقوط من الاول. ولانه انما كلف لاجل سد الخلة فيرتفع التكليف والخلة 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 اوكفاية. وعلى كل تقدير يلزم اذا لم يقم به احد ان يترتب اما فى ذمة واحد غير معين وهو باطل لا يعقل واما فى ذمم جميع الخلق مقسطا. فكذلك للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد. اوغير مقسط فيلزم فيما قيمته درهم ان يترتب فى ذمم مائة الف رجل مائة الف درهم وهو باطل كما تقدم.

والرابع لو ترتب فى ذمته لكان عبثاً ولا عبث فى التشريع. فانه اذا كان المقصود دفع الحاجة فعمران الذمة ينافى هذا المقصد اذ المقصود ازالة هذا العارض لا غرم قيمة العارض فاذا كان الحكم بشغل الذمة منافياً لسبب الوجوب كان عبثاً غير صحيح

لا يقال انه لازم فى الزكاة المفروضة واشباهها اذ المقصود بها سد الخلات وهى تترتب فى الذمة. لانا نقول نسلم ان المقصود ما ذكرت ولكن الحاجة التى تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة. الا ترى انها تؤدى اتفاقا وان لم تظهر عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة اوهبة فللشرع قصد فى تضمين المثل اوالقيمة 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 شىء لسقط الوجوب. والزكاة ونحوها لا بد من بذلها وان كان محلها غير مضطر اليها فى الوقت. ولذلك عينت. وعلى هذا الترتيب فى بذل المال للحاجة يجرى حكم سائر انواع هذا القسم.

فان قيل لو كان الجهل مانعا من الترتب فى الذمة لكان مانعا من اصل التكليف ايضا لان العلم بالمكلف به شرط فى التكليف اذ التكليف بالمجهول تكليف بما لا يطاق فلو قيل لاحد انفق مقداراً تعرفه اوصل صلوات لا تدرى كم هى اوانصح من لا تدريه اولا تميزه وما اشبه ذلك لكان تكليفا بما لا يطاق اذ لا يمكن العلم بالمكلف به ابداً الا بوحى واذا علم بالوحى صار معلوماً لا مجهولا 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 فى التخيير بين الخصال فى الكفارة اذ ليس للشارع قصد فى احدى الخصال 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 نفى التعيين فى مقدار ولا فى غيره. وهنا ضرب ثالث آخذ بشبه 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 فى الذمة ام لا. فاذا ترتب فقد يسقط بالاعسار. فالضرب الاول لاحق بضروريات الدين. ولذلك محض بالتقدير والتعيين. والثانى لاحق بقاعدة التحسين والتزيين. ولذلك وكل الى اجتهاد المكلفين. والثالث اخذ من الطرفين بسبب متين فلا بد فيه من النظر فى كل واقعة على التعيين. والله اعلم.

فصـــــل. — وربما انضبط الضربان الاولان بطلب العين والكفاية. فان حاصل الاول انه طلب مقدر على كل عين من اعيان المكلفين. وحاصل الثانى اقامة الاود العارض فى الدين واهله. الا ان هذا الثانى قد يدخل فيه ما يظن انه طلب عين. ولكنه لا يصير طلباً متحتماً فى الغالب الا عند كونه كفاية كالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى. واما اذا لم يتحتم فهو مندوب. وفروض الكفايات مندوبات على الاعيان. فتأمل هذا الموضع. واما الضرب الثالث فآخذ شبهاً من الطرفين ايضاً. فلذلك اختلفوا فى 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 تتعلق به فهو معنى العفو المتكلم فيه اى لا مواخذة به.

والثانى ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقد روى عن النبى 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 تبحثوا 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 فى القرآن يسألونك عن المحيض. يسألونك عن اليتامى. 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 فى القرآن فهو مما عفا الله عنه. وكان يسأل عن الشى لم يحرم فيقول عفو وقيل له ما تقول فى اموال اهل الذمة 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 سكت عنه فهو عفو.

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

بناء على حكم البراءة الأصلية اذ هى راجعة الى هذا المعنى. ومعناها ان الافعال معها معفو عنها. وقد قال صلى الله عليه وسلم ان اعظم المسلمين فى المسلمين جرماً من سأل عن شى لم يحرم عليهم فحرم عليهم من اجل مسألته. وقال ذرونى ما تركتكم فانما هلك من قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم. ما نهيتكم عنه فانتهوا. وما امرتكم به فأتوا منه ما استطعتم. وقرأ عليه السلام قوله تعالى ولله 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 اكل عام؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذى نفسى بيده لو قلتها لوجبت. ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم. فذرونى ما تركتكم. ثم ذكر معنى ما تقدم. وفى 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 السوال وقام يوماً وهو يعرف فى وجهه الغضب فذكر الساعة وذكر قبلها اموراً عظاماً ثم قال من احب ان يسأل عن شى فليسأل عنه فو الله لا تسألونى عن شى الا اخبرتكم به ما دمت فى مقامى هذا. قال انس فاكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك واكثر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقول سلونى فقام عبد الله بن حذافة السهمى فقال من ابى قال ابوك حذافة. فلما اكثر ان يقول سلونى 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 اولا والذى نفسى بيده لقد عرضت على الجنة والنار آنفا فى عُرْض هذا الحائط وانا اصلى فلم ار كاليوم فى الخير والشر وظاهر من هذا المساق ان قوله سلونى فى معرض الغضب تنكيل بهم فى السوال حتى يروا عاقبة السوال. ولاجل ذلك جاء قوله تعالى ان تبد لكم تسؤكم. وقد ظهر من هذه الجملة ما يعفى عنه. وهو ما نهى عن السوال عنه. فكون الحج لله هو مقتضى الآية. كما ان كونه للعام الحاضر تقتضيه ايضا. فلما سكت عن التكرار كان الذى ينبغى الحمل على اخف محتملاته وان فرض ان الاحتمال الآخر مراد فهو مما يعفى عنه ومثل هذا قصة اصحاب البقرة لما شددوا بالسوال وكانوا متمكنين من ذبح اى بقرة شاءوا شدد عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون فهذا كله واضح فى ان من افعال المكلفين ما لا يحسن السوال عنه وعن حكمه. ويلزم من ذلك ان يكون معفواً عنه. فقد ثبت ان مرتبة العفو ثابتة. وانها ليست من الاحكام الخمسة.

فصـــــل. — ويظهر هذا المعنى فى مواضع من الشريعة: منها ما يكون متفقا عليه ومنها ما يختلف فيه:

فمنها الخطأ والنسيان فانه متفق على عدم المواخذة به. فكل فعل صدر عن غافل او ناس او مخطى فهو مما عفى عنه. وسواء علينا افرضنا تلك الافعال مامورا بها او منهيا عنها ام لا. لانها ان لم تكن منهيا عنها ولا مامورا بها ولا مخيرا فيها فقد رجعت الى قسم ما لا حكم له فى الشرع. وهو معنى العفو. وان تعلق بها الامر والنهى فمن شرط المواخذة به ذكر الامر والنهى والقدرة على الامتثال. وذلك فى المخطىء والناسى والغافل محال. ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض واشباه ذلك.

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

ومنها الاكراه كان مما يتفق عليه او مما يختلف فيه اذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو كان الامر والنهى باقيين عليه اولا. فان حاصل ذلك ان تركه لما ترك وفعله 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 فى ذلك بين ان تكون الرخصة مباحة اومطلوبة. لانها ان كانت مباحة فلا اشكال وان كانت مطلوبة فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب. فاكل الميتة اذا قلنا بايجابه فلا بد ان يكون نقيضه وهو الترك معفوا عنه والا لزم اجتماع النقيضين فى التكليف بهما. وهو محال ومرفوع عن الامة.

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

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه او على موافقة دليل بلغه وهو فى 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 تزاحمهما ولم يمكن الجمع بينهما لا بد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر حتى يحصل المقدم. لانه الممكن فى 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 فى الادلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به. والله اعلم.

فصـــــل. — ولمانع مرتبة العفو ان يستدل عليه باوجه: احدها ان افعال المكلفين من حيث هم مكلفون اما ان تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء او التخيير اولا تكون بجملتها داخلة. فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الاحكام الخمسة. وهو المطلوب. وان لم تكن داخلة بجملتها لزم ان يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف ولو فى وقت اوحالة ما. لكن ذلك باطل. لانا فرضناه مكلفاً فلا يصح خروجه. فلا زائد على الاحكام الخمسة. والثانى ان هذا الزائد اما ان يكون حكماً شرعياً اولا. فان لم يكن حكماً شرعياً فلا اعتبار به. والذى يدل على انه ليس حكما شرعيا انه مسمى بالعفو. والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لامر اونهى. وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه. فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الاحكام. وايضاً فان العفو انما هو حكم اخروى لا دنيوى. وكلامنا فى الاحكام المتوجهة فى الدنيا. واما ان كان العفو حكماً شرعياً فاما من خطاب التكليف اومن خطاب الوضع. وانواع خطاب التكليف محصورة فى الخمسة. وانواع خطاب الوضع محصورة ايضا فى الخمسة التى ذكرها الاصوليون. وهذا ليس منها. فكان لغوا. والثالث ان هذا الزائد ان كان راجعاً الى المسألة الاصولية وهى ان يقال هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله ام لا؟ فالمسألة مختلف فيها. فليس اثباتها اولى من نفيها الا بدليل. والادلة فيها متعارضة. فلا يصح اثباتها الا بالدليل السالم من المعارض ودعواه. وايضا ان كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالادلة المذكورة فى 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 اخروى. وايضاً فان سلم للعفو ثبوت ففى زمانه عليه السلام لا فى غيره. ولامكان تأويل تلك الظواهر. وما ذكر من انواعه فداخلة ايضا تحت الخمسة فان العفو فيها راجع الى رفع

حكم الخطأ والنسيان والاكراه والحرج وذلك يقتضى اما الجواز بمعنى الاباحة واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك يقتضى اثبات الامر والنهى مع رفع آثارهما لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وان يكون امراً زائداً على الخمسة. وفى هذا المجال ابحاث اخر.

فصـــــل. — وللنظر فى ضوابط ما يدخل تحت العفو ان قيل به نظر: فان الاقتصار به على محالّ النصوص نزغة ظاهرية، والانحلال فى اعتبار ذلك على الاطلاق خرق لا يرقع، والاقتصار فيه على بعض المحالّ دون بعض تحكم ياباه المعقول والمنقول. فلا بد من وجه يقصد نحوه فى المسألة حتى تتبين بحول الله.

والقول فى ذلك انه ينحصر فى ثلاثة انواع: احدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه وان قوى معارضه. والثانى 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 اوالاطلاق كان الواقف معها واقفاً 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 كلى فالرجوع الى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد. لكن لما كان اصل رفع الحرج وارداً على اصل التكليف وورود المكمل ترجح جانب اصل العزيمة بوجه ما غير انه لا يخرم اصل الرجوع. لان بذلك المكمل قيام اصل التكليف. وقد اعتبر فى مذهب مالك هذا: ففيه ان سافر فى رمضان اقل من اربعة برد فظن ان الفطر مباح به فافطر فلا كفارة عليه. وكذلك من افطر فيه بتأويل وان كان اصله غير علمى. بل هذا جار فى كل متأول: كشارب المسكر ظاناً انه غير مسكر، وقاتل المسلم ظانا انه حربى، وآكل المال الحرام عليه ظانا انه حلال له، والمتطهر بماء نجس ظانا انه طاهر. واشباه ذلك. ومثله المجتهد المخطى فى اجتهاده. وقد خرج ابو داود عن ابن مسعود رضى الله عنه انه جاء يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبى صلى الله عليه وسلم فقال له تعال يا عبدالله بن مسعود. فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان قصد غيره مسارعة الى امتثال اوامره. وسمع عبدالله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو يقول اجلسوا فجلس فى الطريق فمر به النبى صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال له النبى صلى الله عليه وسلم زادك الله طاعة. وظاهر هذه القصة انه لم يقصد بالامر بالجلوس. ولكنه لما سمع ذلك سارع الى امتثاله. ولذلك سأله النبى صلى الله عليه وسلم حين رآه جالسا فى غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام لا يصل احد العصر الا فى بنى قريظة فادركهم وقت العصر فى الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها، وقال بعضهم بل نصلى ولم يُرَدْ منا ذلك. فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين. ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضى من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه ما لم يكن قد اخطأ نصاً او اجماعاً او بعض القواطع. وكذلك الترجيح بين الدليلين. فانه وقوف مع احدهما واهمال للآخر. فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لاجل وقوفه مع المرجوح. وهو فى الظاهر دليل يعتمد مثله. وكذلك العمل بدليل منسوخ او غير صحيح فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله فى 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 اوتخيير عمل على وفقه فلا عتب يتوهم فيه ولا مواخذة تلزمه بحكم 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 لدليل وان كان اعمالاً لدليل ايضاً. فاعماله من حيث هو اقوى عند الناظر او فى نفس الامر كاعمال الدليل غير المعارض. فلا عفو فيه. واما النوع الثانى وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد اوعن قصد لكن بالتأويل فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد اباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه اوكراهيته، اويتركه معتقداً اباحته اذ لم يبلغه دليل وجوبه او ندبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الخمر محرمة فيشربها، اولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه، وكما اتفق فى الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين. ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين. وقد روى عن مالك انه كان لا يرى تخليل اصابع الرجلين فى الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يخلل فرجع الى القول به. وكما اتفق لابى يوسف مع مالك فى المد والصاع حتى رجع الى القول بذلك. ومن ذلك العمل على المخالفة خطأً او نسياناً. ومما يروى من الحديث رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان صح فذلك.

والا فالمعنى متفق عليه. ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان، فى انه عن غير قصد وان وجد القصد، الاكراه المضمن فى الحديث. وابين من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيآت. فانه ثبت فى الشرع اقالتهم فى الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم. جاء فى الحديث اقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم. وفى حديث آخر تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح. وروى العمل بذلك عن محمد بن ابى بكر بن عمرو بن حزم. فانه قضى به فى رجل من آل عمر ابن الخطاب شج رجلا وضربه فارسله وقال انت من ذوى الهيآت. وفى خبر آخر عن عبد العزيز بن عبدالله بن عبدالله بن عمر بن الخطاب انه قال استأدى علىّ مولًى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن حزم فاتانى فقال جرحته؟ قلت نعم. قال سمعت خالتى عمرة تقول قالت عائشة قال رسول صلى الله عليه وسلم «اقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم» فخلى سبيله ولم يعاقبه. وهذا ايضاً من شئون رب العزة سبحانه: فانه قال ويجزى الذين احسنوا بالحسنى. الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم. الآية. لكنها احكام اخروية. وكلامنا فى الاحكام الدنيوية. ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات فان الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن فى اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل صاحبها فى حكم العفو. وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل. وهو من هذا النوع ايضاً. ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع فى الحديث فى تفسير قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا. الآية. عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب ان كنت شربتها فليس لك ان تجلدنى قال عمر ولم؟ قال لان الله يقول ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا. الآية. فقال عمر انك اخطأت التأويل يا قدامة: اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله. قال القاضى اسماعيل وكانه اراد ان هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات واخطأ فى التأويل. بخلاف من استحلها كما فى حديث على رضى الله عنه. ولم يأت فى حديث قدامة انه حد. ومما وقع فى المذهب فى المستحاضة تترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فيما تركت. قال فى مختصر ما ليس فى المختصر لو طال بالمستحاضة والنفساء الدم فلم تصل النفساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم تقضيا ما مضى اذا تأولتا فى ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم. وقيل فى المستحاضة اذا تركت بعد ايام اقرائها يسيراً اعادته. وان كان كثيراً فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفى سماع ابى 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 والتاويل. فجعلوه من قبيل العفو. ومن ذلك ايضا المسافر يقدم قبل الفجر فيظن أن من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له. اوتطهر 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 سكت عنه فهو عفو. واشباهه مما تقدم. واما على القول الآخر فيشكل الحديث اذ ليس ثَمّ مسكوت عنه بحال. بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص. والقياس من جملة الادلة الشرعية. فلا نازلة الا ولها فى الشريعة محل حكم. فانتفى المسكوت عنه اذاً. ويمكن ان يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستفصال مع وجود مظنته والى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها فى الوقائع، والى السكوت عن اعمال اخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام. فالاول كما فى قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم. فان هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لاعيادهم وكنائسهم. واذا نظر الى المعنى اشكل لان فى ذبائح الاعياد زيادة تنافى احكام الاسلام فكان للنظر هنا مجال. ولكن مكحولا سئل عن المسالة فقال كُله قد علم الله ما يقولون واحل ذبائحهم. يريد، والله اعلم، ان الآية تخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافى وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فاحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة. والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام « وعفا عن اشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » وحديث الحج ايضاً مثل هذا حين قال احجنا هذا لعامنا اوللابد؟ لان اعتبار اللفظ يعطى انه للابد. فكره عليه السلام سواله وبين له علة ترك السوال عن مثله. وكذلك حديث «ان اعظم المسلمين فى المسلمين جرما». يشير الى هذا المعنى فان السوال عما لم يحرم ثم يحرم لاجل المسألة انما يأتى فى الغالب من جهة ابداء وجه فيه يقتضى التحريم مع ان له اصلاً يرجع اليه فى الحلّية وان اختلفت فروعه فى انفسها او دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الاصل. ونحوه حديث ذرونى ما تركتم. واشباه ذلك. والثانى كما فى الاشياء التى كانت فى اول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج. كالخمر فانها كانت معتادة الاستعمال

فى الجاهلية ثم جاء الأسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك ولم يتعرض فى الشرع للنص على حكمها حتى نزل يسألونك عن الخمر والميسر. فبين ما فيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها اكبر من المنافع وترك الحكم الذى اقتضته المصلحة وهو التحريم. لأن 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 بمجارى العادات. ودخل لهم تحت العفو الى ان نزل ما فى 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 يشربها؟ فنزلت الآية. فرفع الجناح هو معنى العفو. ومثل ذلك الربا المعمول به فى الجاهلية وفى اول الاسلام. وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح والثمر قبل بدو صلاحه. واشباه ذلك. كلها كانت مسكوتا عنها. وما سكت عنه فهو فى معنى العفو. والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى. لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام. كالقراض، والحكم فى الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره. وما اشبه ذلك مما نبه العلماء عليه. والثالث كما فى النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر افعالهما. الا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام: فيفرقون بين النكاح والسفاح ويطلقون، ويطوفون بالبيت اسبوعاً، ويمسحون الحجر الاسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبون، 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 ملة ابيهم ابراهيم. فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى احكم الاسلام منه ما احكم وانتسخ ما خالفه. فدخل ما كان قبل ذلك فى حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب. زيادةً على التلقى من الاعمال المتقدمة. وقد نسخ منها ما نسخ وابقى منها ما ابقى على المعهود الاول. فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو فى الشريعة وانضبطت، والحمد لله، على اقرب ما يكون اعمالاً لادلته الدالة على ثبوته. الا انه بقى النظر فى 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 ينبنى عليه حكم عملى لم يتأكد البيان فيه. فكان الاولى تركه. والله الموافق للصواب.

المسالة الحادية عشرة: — طلب الكفاية. يقول العلماء بالاصول انه متوجه على الجميع لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. وما قالوه صحيح من جهة كلى الطلب. واما من جهة جزئيه ففيه تفصيل. وينقسم اقساماً وربما تشعب تشعباً طويلا.

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 فلولا 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. وفى القرآن من هذا النحو اشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع.

والثانى ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية فى هذا المعنى كالامامة الكبرى او الصغرى فانها انما تتعين على من فيه اوصافها المرعية لا على كل الناس. وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بها والغناء فيها. وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية انما يتعين القيام به على من فيه نجدة وشجاعة. وما اشبه ذلك من الخطط الشرعية. اذ لا يصح ان يطلب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد فانه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى المكلف ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحة المجتلبة او المفسدة المستدفعة. وكلاهما باطل شرعا.

والثالث ما وقع من فتاوى العلماء وما وقع ايضاً فى الشريعة من هذا المعنى. فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لابى ذر «يا ابا ذر انى اراك ضعيفا 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 ابى ذر فى حرج الاهمال. ولا من كان مثله. وفى 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 وليت فقال له وانا الآن انهاك عنها واعتذر له عن ولايته هو

بانه لم يجد من ذلك بداً. وروى ان تميماً الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى ان يقص فمنعه من ذلك. وهو من مطلوبات الكفاية اعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رضى الله عنه. وروى نحوه عن على بن ابى طالب رضى الله عنه. وعلى هذا المهيع 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 الزائد على الفرض العينى. وقال ايضاً اما من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب. والاخذ فى العناية بالعلم على قدر النية فيه. فقسّم كما ترى: فجعل من فيه قبولية للامامة مما يتعين عليه، ومن لا جعله مندوباً اليه. وفى ذلك بيان انه ليس على كل الناس. وقال سحنون من كان اهلاً للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبها. لقوله تعالى «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به. اولا يعرف المنكر كيف ينهى عنه. وبالجملة 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 بسدها على الجملة 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 الجملة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله. وذلك ان الله عزوجل 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. تارةً بالالهام كما يلهم الطفل التقام الثدى ومصه. وتارةً بالتعليم فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح وكافة ما تدرأ به المفاسد. انهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية والمطالب الالهامية. لان

ذلك كالاصل للقيام بتفاصيل المصالح. كان ذلك من قبيل الافعال او الاقوال او العلوم والاعتقادات او الآداب الشرعية او العادية. وفى اثناء العناية بذلك يقوى فى كل واحد من الخلق ما فطر عليه وما الهم له من تفاصيل الاحوال والاعمال فيظهر فيه وعليه ويبرز فيه على اقرانه ممن لم يهيأ تلك التهيئة. فلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه فى اوليته: فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرئاسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها، وآخر للصراع والنطاح. الى سائر الامور. هذا وان كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلى فلا بد فى غالب العادة من غلبة البعض عليه. فيرد التكليف عليه معلماً ومؤدباً فى حالته التى هو عليها. فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف فى نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه. ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات. فيراعونهم بحسبها ويراعونها الى ان تخرج فى ايديهم على الصراط المستقيم ويعينونهم على القيام بها ويحرضونهم على الدوام فيها. حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط. ثم يخلى بينهم وبين اهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من اهلها اذا صارت لهم كالاوصاف الفطرية والمدركات الضرورية. فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية. فاذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك وجودة فهم ووفور حفظ لما يسمع، وان كان مشاركا فى غير ذلك من الاوصاف، ميل به نحو ذلك القصد. وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة مراعاةً لما يرجى فيه من القيام بمصلحة 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 فى 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 فى 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 معلميها. فصار من رعيتهم وصاروا هم رعاةً له. فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم. فان انتهض عزمه بعد الى ان صار يحذق القرآن صار من رعيتهم وصاروا هم رعاةً له كذلك. ومثله ان طلب الحديث او التفقه فى الدين الى سائر ما يتعلق بالشريعة 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: كالعرافة اوالنقابة اوالجندية اوالهداية اوالامامة اوغير ذلك مما يليق به وما ظهر له فيه نجابة ونهوض. وبذلك يتربى لكل فعل، هو فرض كفاية، قوم. لانه سير اولاً فى طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف فى مرتبة محتاج اليها فى الجملة. وان كان به قوة زاد فى السير الى ان يصل الى اقصى الغايات فى المفروضات الكفائية، وفى التى يندر من يصل اليها كالاجتهاد فى الشريعة والامارة. فبذلك تستقيم احوال الدنيا واعمال الآخرة. فانت ترى: ان الترقى فى 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 فى اهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه. والله اعلم واحكم.

المسالة الثانية عشرة — «ما اصله الاباحة للحاجة او الضرورة الا انه يتجاذبه العوارض المضادة لاصل الاباحة وقوعاً اوتوقعاً هل يكر على اصل الاباحة بالنقض اولا؟»

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 فى 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 الطوارى. والثانى ان محالّ الاضطرار مغتفرة فى الشرع. اعنى ان اقامة الضرورة معتبر وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر فى جنب المصلحة المجتلبة. كما اغتفرت مفاسد اكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشباه ذلك فى جنب الضرورة لاحياء النفس المضطرة. 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 نغتفرها لادى ذلك الى رفع الاباحة رأساً. وذلك غير صحيح. كما سيأتى فى كتاب المقاصد: من «ان المكمل اذا عاد على الاصل

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

والقسم الثانى ان لايضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج . فالنظر يقتضى الرجوع الى اصل الاباحة وترك اعتبار الطوارى . اذ الممنوعات قد ابيحت رفعاً للحرج . كما سيأتى لابن العربى فى دخول الحمام . وكما اذا كثرت المناكر فى الطرق والاسواق فلا يمنع ذلك التصرف فى الحاجات . اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً . وما جعل عليكم فى الدين من حرج . وقد ابيح الممنوع رفعاً للحرج . كالقرض الذى فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد واباحة العرايا . وجميع ما ذكره الناس فى 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 فى الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض . فهولاء انما بتوا فى المسالة على احد وجهين : اما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه مما هو معتاد فى التكاليف والحرج المعتاد مثله فى التكاليف غير مرفوع والا لزم ارتفاع جميع التكاليف او اكثرها وقد تبين ذلك فى القسم الثانى من قسمى الاحكام . واما انهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع فى الرخص فرأوا ان كون المباح رخصة يقضى برجحان الترك مع الامكان وان لم يطرق فى طريقه عارض . فما ظنك به اذا طرق العارض . والكلام فى هذا المجال ايضاً مذكور فى قسم الرخص . وربما اعترضت فى طريق المباح عوارض يقضى مجموعها برجحان اعتبارها . ولان ما يلحق فيها من المفاسد اعظم مما يلحق فى ترك ذلك المباح . وان الحرج فيها اعظم منه فى تركه . وهذا ايضاً مجال اجتهاد . الا انه يقال هل يوازى الحرج اللاحق بترك الاصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض ام لا ؛ وهى مسالة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهى .

المسالة الثالثة عشرة — فنقول لايخلو ان يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له فى بابه او من باب آخر هو اصل فى نفسه .

فان كان هذا الثانى فاما ان يكون واقعاً اومتوقعاً 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 فى الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض

فيه اتم من مفسدة ترك المباح . وقد يكون الامر بالعكس . والنظر فى 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 فى موضعه . واذا كان فقد الصفة لايعود بفقد الموصوف على الاطلاق بخلاف العكس كان جانب الموصوف اقوى فى الوجود والعدم ، وفى المصلحة والمفسدة . فكذا ما كان مثل ذلك .

والثانى ان الاصل مع مكملاته كالكلى مع الجزئى . وقد علم ان الكلى اذا عارضه الجزئى فلا اثر للجزئى . فكذلك هنا : لا اثر لمفسدة فقد المكمل فى مقابلة وجود مصلحة المكمل .

والثالث ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقوٍّ لاصل المصلحة ومؤكد لها . ففوته انما هو فوت بعض المكملات . مع ان اصل المصلحة باق . واذا كان باقياً لم يعارضه ما ليس فى مقابلته . كما ان فوت اصل المصلحة لايعارضه بقاء مصلحة المكمل . وهو ظاهر .

والقسم الثالث من القسم الاول وهو ان لايضطر الى اصل المباح ولايلحق بتركه حرج فهو محل اجتهاد . وفيه تدخل قاعدة الذرائع . بناءً على اصل التعاون على الطاعة او المعصية . فان هذا الاصل متفق عليه فى الاعتبار . ومنه ما فيه خلاف . كالذرائع فى البيوع واشباهها . وان كان اصل الذرائع ايضا متفقا عليه . ويدخل فيه ايضا قاعدة تعارض الاصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجال النظر فى هذا القسم دائر بين طرفى نفى واثبات متفق عليهما . فان اصل التعاون على البر والتقوى او الاثم والعدوان مكمل لما هو عون عليه . وكذلك اصل الذرائع . ويقابله فى الطرف الآخر اصل الاذن الذى هو مكمّل لامكمل .

ولمن يقول باعتبار الاصل من الاباحة ان يحتج 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 الخادم 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 مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر المخرج فيصار الى القسم الذى قبله. وقد مرما فيه. ولما كان اهمال الاصل من الاباحة هو المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل اليه ولا التعريج عليه . وايضاً فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضا عليه لم يكن الميل الى احدهما باولى من الميل الى الآخر. ولا دليل فى احدهما الا ويعارضه 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 الراجح .

ولمرجح جانب العارض ان يحتج بان مصلحة المباح من حيث هو مباح مخير فى تحصيلها وعدم تحصيلها. وهو دليل على انها لاتبلغ 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 فى تحصيلها. وجانب العارض يقضى بوقوع المفسدة اوتوقعها . 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 الأصل . لان التحقيق فيها انها راجعة الى اصل الاباحة . غير ان توقع مجاوزتها الى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشارع فنهى عن ملابستها. وهو اصل قطعى مرجوع اليه فى امثال هذه المطالب؛ وينافى الرجوع الى اصل الاباحة . وايضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة ، مخصص لعموم اصل الاباحة اذا ثبت . فان المسألة مختلف فيها : فمن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر فى اعتبار العوارض . لانها ترد الاشياء الى اصولها. فجانبها ارجح. ومن قال الاصل الاباحة اوالعفو فليس ذلك على عمومه باتفاق . بل له مخصصات . ومن جملتها ان لايعارضه طارئ ولا اصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض. ولا يقال انهما يتعارضان . لامكان تخصيص احدهما بالآخر. كما لا يصح ان يقال ان قوله عليه السلام لايرث المسلم الكافر معارض لقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين. واوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والقصد التنبيه على انها اجتهادية. كما تقدم والله اعلم .

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

فالأول ينظر فيه فى مسائل :

المسألة الأولى — « الأفعال الواقعة فى الوجود ، المقتضية لأمور تشرع لأجلها او توضع فتقتضيها على الجملة ، ضربان : احدهما خارج عن مقدور المكلف ، والآخر مايصح دخوله تحت مقدوره . »

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

واما الضرب الثانى فله نظران : نظر من حيث هو مما يدخل تحت خطاب التكليف ، مامور به او منهى عنه اوماذون 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 فى حصول التوارث بين الزوجين ، وتحريم المصاهرة ، وحلية الاستمتاع ؛ والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالاكل ؛ والسفر سبباً فى اباحة القصر والفطر ؛ والقتل والجرح سبباً للقصاص ؛ والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف اسباباً لحصول تلك العقوبات . وما اشبه ذلك . فان هذه الامور وضعت اسباباً لشرع تلك المسببات . واما الشرط : فمثل كون النكاح شرطاً فى وقوع الطلاق ، او فى حل مراجعة المطلقة ثلاثا ؛ والاحصان شرطاً فى رجم الزانى ؛ والطهارة شرطاً فى صحة الصلاة ؛ والنية شرطاً فى صحة العبادات . فان هذه الامور وما اشبهها ليست باسباب . ولكنها شروط معتبرة فى صحة تلك المقتضيات . واما المانع : فكون نكاح الاخت مانعا من نكاح الاخرى ؛ ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها ؛ والايمان مانعاً من القصاص للكافر ؛ والكفر مانعاً من قبول الطاعات . وما اشبه ذلك . وقد يجتمع فى الامر الواحد ان يكون سبباً وشرطاً ومانعاً : كالايمان هو سبب فى الثواب ؛

وشرط فى وجوب الطاعات او فى صحتها؛ ومانع من القصاص منه للكافر. ومثله كثير. غير ان هذه الامور الثلاثة لاتجتمع للشئ الواحد. فاذا وقع سبباً لحكم شرعى فلا يكون شرطاً فيه نفسه، ولا مانعاً له. لما فى ذلك من التدافع. وانما يكون سبباً لحكم، وشرطاً لآخر، ومانعاً لآخر. ولايصح اجتماعها على الحكم الواحد؛ ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة. كما لايصح ذلك فى احكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية — «مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة» ومعنى ذلك: ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعى من اباحة اوندب 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 فى مسببه. مثال ذلك: الامر بالبيع مثلاً لايستلزم الامر باباحة الانتفاع بالمبيع؛ والامر بالنكاح لايستلزم الامر بحلية البضع؛ والامر بالقتل فى القصاص لايستلزم الامر بازهاق الروح؛ والنهى عن القتل العدوان لايستلزم النهى عن الازهاق؛ والنهى عن التردى فى البئر لايستلزم النهى عن تهتك المردى فيها؛ والنهى عن جعل الثوب فى النار لايستلزم النهى عن نفس الاحراق. ومن ذلك كثير. والدليل على ذلك ماثبت فى الكلام: من «ان الذى للمكلف تعاطى الاسباب. وانما المسببات من فعل الله تعالى، وحكمه؛ لاكسب فيه للمكلف» وهذا يتبين فى علم آخر. والقرآن والسنة دالان عليه. فمما يدل على ذلك مايقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى. وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لانسألك رزقا نحن نرزقك. وقوله ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها. وقوله وفى السماء رزقكم وما توعدون. الى آخر الآية. وقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا. الآية. الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق. وليس المراد نفس التسبب الى الرزق المتسبب اليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال؛ ولو بجعل اللقمة فى الفم، ومضعها او ازدراع الحب او التقاط النبات او الثمرة المأكولة. لكن ذلك باطل باتفاق. فثبت ان المراد انما هو عين المسبب اليه. وفى الحديث «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزق الطير» الحديث. وفيه «قيدها وتوكل» ففى هذا ونحوه بيان لماتقدم. ومما يبينه قوله تعالى افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتم ما تحرثون. افرايتم الماء الذى تشربون.

افرايتم النار التى تورون. وأنى 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 فى مقتضى هذا العموم الذى دل عليه العقل والسمع. فصارت الاسباب هى التى تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات. فاذاً لايتعلق التكليف وخطابه الابمكتسب. فخرجت المسببات عن خطاب التكليف. لانها ليست من مقدورهم. ولوتعلق بها لكان تكليفاً بما لايطاق. وهو غير واقع. كماتبين فى الأصول.

ولايقال ان الاستلزام موجود الاترى ان اباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها. واذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها. وكما فى التعدى والغصب والسرقة ونحوها. والذكاة فى الحيوان، اذا كانت على وفق المشروع، مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع. فاذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع. الى اشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال ان الامر بالاسباب والنهى عنها لايستلزم الامر بالمسببات ولا النهى عنها؟ وكذلك فى الاباحة.

لانا نقول هذا كله لايدل على الاستلزام من وجهين: احدهما ان ماتقدم، من الامثلة اول المسألة، قد دل على عدم الاستلزام؛ وقام الدليل على ذلك. فما جاء بخلافه فى حكم الاتفاق، لاعلى حكم الالتزام. الثانى ان ماذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره فى بعض تلك الامثلة: فقد يكون السبب مباحا والمسبب مامور به. فكما نقول فى الانتفاع بالمبيع وانه مباح نقول فى 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 لاتوصف بالتحريم اذا وقعت فى غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها. مع ان الانتفاع محرم فى جميعها، او فى بعضها، ومكروه فى البعض. هذا فى الاسباب المشروعة. واما الاسباب الممنوعة فامرها اسهل. لان معنى تحريمها انها فى الشرع ليست باسباب. واذا لم تكن اسباباً لم تكن لها مسببات. فبقى المسبب عنها على اصلها من المنع. لا ان المنع تسبب عن وقوع اسباب ممنوعة. وهذا كله ظاهر. فالاصل مطرد والقاعدة مستتبة. وبالله التوفيق.

وينبنى على هذا الاصل:

المسألة الثالثة — وهى «انه لايلزم فى تعاطى الاسباب من جهة المكلف الالتفات

الى المسببات، ولا القصد اليها. بل المقصود منه الجريان تحت الاحكام الموضوعة لاغير. اسباباً كانت او غير اسباب؛ معللة كانت اوغير 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. وماسواه غير لازم. وهو المطلوب. وايضاً فان من المطلوبات الشرعية مايكون للنفس فيه حظ، والى جهته ميل. فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب. فقد كان عليه السلام لايولى على العمل مَنْ طلبه. والولاية الشرعية كلها مطلوبة اما طلب الوجوب اوالندب. ولكن راعى عليه السلام فى ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ. ومثال طلب الحظ فى مثل هذا ان ينشأ عنه امور تكره. كما سياتى بحول الله تعالى. بل قد راعى عليه السلام مثل هذا فى المباح: فقال ماجاءك من هذا المال وانت غير مشرف فخذه. الحديث. فشرط فى قبوله عدم اشراف النفس. فدل على ان اخذه باشراف على خلاف ذلك. وتفسيره فى الحديث الآخر: من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه. ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثله كمثل الذى يأكل ولايشبع. واخذه بحقه هو ان لاينسى 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. اوكما قال، وانه من يأخذه بغير حقه كان كالذى يأكل ولايشبع ويكون عليه شهيداً يوم القيامة. ووجه ثالث: وهو ان العُبّاد من هذه الامة ممن يعتبر مثله ههنا اخذوا انفسهم بتخليص الاعمال عن شوائب الحظوظ: حتى عدوا ميل النفوس الى بعض الاعمال الصالحة من جملة مكايدها؛ واسسوها قاعدة بنوا عليها فى تعارض الاعمال وتقديم بعضها على بعض ان يقدموا مالاحظ للنفس فيه او ما ثقل عليها. حتى لايكون لهم عمل الا على مخالفة ميل النفس. وهم الحجة فيما انتحلوا. لان اجماعهم اجماع. وذلك دليل على صحة الاعراض عن المسببات فى الاسباب. وقال عليه السلام اذ سأله جبريل عن الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك. وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة. والذى 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 كالغزالى وغيره. فاذاً ليس من شرط الدخول فى الاسباب المشروعة الالتفات الى المسببات. وهذا ايضاً جار فى الاسباب الممنوعة كما يجرى فى الاسباب المشروعة. ولايقدح

عدم الالتفات الى المسبب فى 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 اصلى او تكميلى فى السبب خاصة.

المسالة الرابعة — « وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى المسببات اعنى الشارع.»

والدليل على ذلك امور:

احدها ان العقلاء قاطعون بان الاسباب لم تكن اسباباً لانفسها من حيث هى موجودات فقط بل من حيث ينشأ عنها اموراخر. واذا كان كذلك لزم من القصد الى وضعها اسباباً القصد الى ماينشا عنها من المسببات.

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

والثالث ان المسببات لولم تقصد بالاسباب لم يكن وضعها على انها اسباب. لكنها فرضت كذلك. فهى ولابد موضوعة على انها اسباب. ولاتكون 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 القصدين متباينان فما تقدم هو بمعنى ان الشارع لم يقصد فى التكليف بالاسباب التكليف بالمسببات. فان المسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم. وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع مما يقصد وقوع المسببات عن اسبابها. ولذلك وضعها اسباباً. وليس فى هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكليف. وانما فيه ما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة. فلا تناقض بين الاصلين. والثانى انه لو فرض توارد القصدين على شيء واحد لم يكن محالاً اذا كانا باعتبارين مختلفين. كما توارد قصد الامر والنهى معاً على الصلاة فى الدار المغصوبة باعتبارين. والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الاطلاق.

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

القصد اليه باطلاق وله القصد اليه.» اما الاول فما تقدم يدل عليه: فاذا قيل لك لم تكتسب لمعاشك بالزراعة او بالتجارة او بغيرها قلت لان الشارع ندبني الى تلك الاعمال. فانا اعمل على مقتضى ما امرت به. كما انه امرني ان اصلي واصوم وازكي 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 الىّ التسبب. وحصول المسببات ليس الى. فاصرف قصدي الى ما جعل الى. واكل ما ليس لي الى من هو له. ومما يدل على هذا ايضاً 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 فالهمها فجورها وتقواها. وفي حديث العدوى قوله عليه السلام فمن اعدى 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 شيئا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه. وعلى ان يمنعوك شيئا كتبه 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 مجاري العادات تقتضي انه يكون فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي انه قد يكون وقد لا يكون. ونقض مجاري العادات دليل على ذلك. وايضا فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد الى المسبب.

فان قيل قصد الشارع الى المسببات والتفاته اليها دليل على انها مطلوبة القصد 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 القصد 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 شقي. فاذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

التكليفى. 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.

فصـــــل — واما ان للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل لك لم تكتسب قلت لاقيم صلبى واقوم فى حياة نفسى واهلى او لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب فهذا القصد اذا فارن التسبب صحيح لانه التفات الى العادات الجارية وقد قال تعالى الله الذى سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بامره ولتبتغوا من فضله. وقال ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله. وقال فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله. فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب الذى هو الاكتساب وسيق 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 يهيىء الله له بهذا السبب. فهو راجع الى الاعتماد على الله، واللجأ اليه فى ان يرزقه مسبباً يقوم به امره ويصلح به حاله. وهذا لا نكير فيه شرعاً. وذلك ان المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله اما لدرء مفسدة، واما لجلب مصلحة، او لهما معاً. فالداخل تحته مقتض لما وضعت. فلا مخالفة فى ذلك لقصد الشارع. والمحظور انما هو ان يقصد خلاف ما قصده. مع ان هذا القصد لا ينبنى عليه عمل غير مقصود للشارع، ولا يلزم منه عقد مخالف: فالفعل موافق. والقصد موافق. فالمجموع موافق.

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

العلل والالتفات اليها. ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الاحكام على وفق المصالح. الا بنص او اجماع. فيبطل القياس. وذلك غير صحيح. فلا بد من الالتفات الى المعانى التى شرعت لها الاحكام. والمعانى هى مسببات الاحكام. اما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعانى الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات اجرى على مقصود الشارع فيها. والامران بالنسبة الى المقلد سواء: فى ان حقه ان لا يلتفت الى المسببات، الا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية فى التصرفات الشرعية. فالجواب ان الامرين فى الالتفات او عدمه سواء. وذلك: ان المجتهد اذا نظر فى علة الحكم عدى الحكم بها الى محل هى 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. وفى الوجهين لا يفوته فى 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 الحجاج بين الخصوم. فالحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين والوجع وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن. فاذا وجد فى 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 يقصده القاضى. وان قصد به ما ظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج حصل مقصود الشارع ايضاً. فاستوى قصد القاضى الى المسبب وعدم قصده. وهكذا المقلد فيما فهم حكمته من الاعمال. وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع. وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد فى الدنيا او فى الآخرة على الجملة، وان لم يعلم ذلك على التفصيل. ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والاخروية على الجملة. فالقصد اليها او عدم القصد كما تقدم.

المسألة السادسة — اذا تقرر ما تقدم فللدخول فى الاسباب مراتب تتفرع على القسمين: فالالتفات الى المسببات بالاسباب له ثلاث مراتب:

احداها ان يدخل فيها على انه فاعل للمسبب او مولد له. فهذا شرك او مضاه له والعياذ بالله. والسبب غير فاعل بنفسه. والله خالق كل شىء. والله خلقكم وما تعملون. وفى 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 فى 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 فى خلقه؛ ولا هو منافى لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى. فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب، وعند عدمه. فلا ينفى وجود السبب كونه خالقاً للمسبب. لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب موثراً ومنكراً. وذلك لان العادة غلبت على النظر فى السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه. وهذا هو غالب احوال الخلق فى الدخول فى الاسباب.

والثالثة ان يدخل فى السبب على ان المسبّب من الله تعالى لانه المسبّب. 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 يتخلف. كالاسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الربانى بدليل السبب الاول وهنا يقال لمن حكّمه فالسبب الاول عما ذا تسبب؟ وفى مثله قال عليه السلام: فمن اعدى الاول؟ فاذا كانت الاسباب مع المسببات داخلة تحت قدر الله فالله هو المسبب لا هى. اذ ليس له شريك فى ملكه. وهذا كله مبين فى علم الكلام. وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب فى المسبب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة ان الله مسبب. وذلك صحيح.

فصـــل — وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب:

احداها ان يدخل فى السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم. فانها 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. والثانى 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 الذى لا مرد له. فان الله غنى عن العالمين ومنزه عن الافتقار فى صنع ما

يصنع الى الأسباب والوسائط. لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها. والادلة على هذا المعنى كثيرة كقوله سبحانه وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا. هوالذى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا. انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلو احسن عملا. ثم جعلناكم خلائف فى الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون. ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا. 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 الآيات 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 بالاذن فيما اذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه لا ملتفتاً الى مسبباتها وان انجرت معها فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة.

والثانية ان يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب 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 بقاء 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 احدا. وقوله فاعبد الله مخلصاً له الدين الا لله 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 مسبباتها وواضعها وسلم الى الترقى لمقام القرب منه. فهو انما يلحظ فيها المسبب خاصة.

والثالثة ان يدخل فى السبب بحكم الاذن الشرعى مجرداً عن النظر فى غير ذلك. وانما توجهه فى القصد الى السبب تلبية للآمر. لتحققه بمقام العبودية. لانه لما اذن له فى السبب او امر به لباه من حيث قصد الآمر فى ذلك السبب. وقد تبين له انه مسببه، وانه اجرى العادة به؛ ولو شاء لم يجرها. كما انه قد يخرقها اذا شاء. وعلى انه ابتلاء

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

المسألة السابعة — الدخول فى الاسباب لا يخلو ان يكون منهياً عنه اولا.

فان كان منهياً عنه فلا اشكال فى طلب رفع التسبب. سواء علينا اكان المتسبب 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 والالتفات اليه لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر. ولا اعتبار به.

وان كان غير منهى عنه فلا يطلب رفع التسبب فى المراتب المذكورة كلها.

اما الاولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحاً اومطلوباً 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 فى الدار المغصوبة والذبح بالمدية المغصوبة وذلك مبين فى 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 التهلكة. اوهو هو. وكذلك اذا بلغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه ان يتسبب. ولاجل هذا قالوا فى المضطر انه اذا خاف الهلكة وجب عليه السوال والاستقراض او اكل الميتة ونحوها، ولا يجوز ان يترك نفسه حتى يموت. ولذلك قال مسروق ومن اضطر الى شىء 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 المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضى ذلك. هذا. وان كان ظاهر

كلام الغزالى 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 اهله. 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 عادةً اقتضت الدخول فى الاسباب. ومن حيث كانت الاسباب فيها بيد 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 اوبدونه على حالة واحدة. فانه اذا جاع مثلاً فاصابته مخمصة فسواء 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 تلقوا 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 للسبب 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 سببا. فكذلك اذا ترك السبب لا لشىء. فالسبب وعدمه فى الحالين سواء فى عقد الايمان وحقائق الايقان. وكل احد فقيه نفسه. وقد مر الدليل على ذلك. وقد قال فى الحديث: جف القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على ان يعطوك شيئا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه وعلى ان يمنعوك شيئا كتبه 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 ابت اشتر طعاما فانى 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 مسالتنا فى الفقه الغازى اذا حمل وحده على جيش الكفار. فالفقهاء يفرقون بين ان يغلب على ظنه السلامة اوالهلكة اويقطع باحداهما. فالذى اعتقد السلامة جائز له ما فعل. والذى اعتقد الهلكة، من غير نفع، يمنع

من ذلك. ويستدلون على ذلك بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة. وكذلك داخل المفازة بزاد او بغير زاد غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الاقدام. وان غلب على ظنه الهلكة لم يجز. وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء فى الوقت امر بالتأخير ولا يتيمم. وكذلك راكب البحر. وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء فى رحله او يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء فى الوقت. واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض او تأخر البرء اواصابة المشقة بالصوم افطر. الى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون. وان كانت موجبات الظنون تختلف. فذلك غير قادح فى هذا الاصل. فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة. فمن تحقق بان 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 الاهوال ويقتحمون الاخطار ويلقون بايديهم 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 ابى العباس الابيانى انه دخل عليه عطية الجزرى العابد فقال له اتيتك زائراً و مودعاً الى مكة. فقال له ابو العباس لا تخلنا من بركة دعائك وبكى. وليس مع عطية ركوة ولا مزود فخرج مع اصحابه. ثم اتاه باثر ذلك رجل فقال له اصلحك الله عندى خمسون مثقالا ولى بغل فهل ترى لى الخروج الى مكة؟ فقال له لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير. قال الراوى فعجبنا 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 افتى لضعيف النية بالحزم فى استعداد الاسباب والنظر فى مراعاتها. وسلم لقوى اليقين فى طرح الاسباب بناءً، والله اعلم، على القاعدة المتقدمة فى الاعتقادات وغلبات الظنون فى السلامة والهلكة. وهى مظان النظر الفقهى. ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم.

فان قيل فصاحب هذه المرتبة اى الامرين افضل له: الدخول فى السبب ام تركه؟ فالجواب من وجهين: احدهما ان الاسباب فى حقه لابد 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 يحتسب: اما من نبات الارض، واما من جهة من يلقى من الناس فى البادية وفى الصحراء، واما من حيوان الصحراء، او من غير ذلك. ولو ان ينزل عليه من السماء اويخرجه 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 فالسوال غير وارد. والثانى على تسليم وروده ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم قطعا انهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالاً وعلماً. ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول فى 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: الاترى الى قوله عليه السلام قيدها وتوكل. وايضاً فاصحاب هذه الحالة هم اهل خوارق العادات ولم يتركوا معها التسبب تأدباً بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وكانوا اهل علم ولم يكونوا ليتركوا الافضل الى غيره.

واما المرتبة الرابعة وهى 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 الذى سببها من حيث كانت مصروفة اليه، كذلك الاسباب العادية. ومن هنا لما قال عليه السلام ما منكم من نفس منفوسة الا وقد علم منزلها من الجنة والنار قالوا يا رسول الله فلم نعمل افلا نتكل. قال لا. اعملوا. فكل ميسر لما خلق له ثم قرأ فاما من اعطى واتقى. الى آخرها. فكذلك العاديات لانها عبادات فهى عنده جارية على الاحكام الموضوعة. ونظر صاحب هذه المرتبة فى الاسباب مثل نظره فى 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 العاديات والعباديات الا ان صاحب هذه المرتبة مأخوذ فى تجريد الاغيار على الجملة فربما رمى من الاسباب بما ليس بضرورى؛ واقتصر على ما هو ضرورى؛ وضيق على نفسه المجال فيها فراراً من تكاثرها على قلبه، حتى يصح له اتحاد

الوجهة. واذا كانت الاسباب موصلة الى المطلوب فلا شك فى اخذها فى هذه الرتبة. اذ من جهتها يصح المطلوب.

واما السادسة فلما كانت جامعة لاشتات ما ذكر قبلها كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها. غير ان ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الامر لا من جهة امر آخر. فسواء عليه اكان التكليف ظاهر المصلحة ام غير ظاهرها. كل ذلك تحت قصد العبد امتثال امر الله. فان كان المكلف به مما يرتبط به بعض الوجود او جميعه كان قصده فى امتثال الامر شاملاً له. والله اعلم.

المسالة الثامنة — «ايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب قصد ذلك المسبب او لا». لانه لما جعل مسبباً عنه فى مجرى العادات عد كانه فاعل له مباشرة. ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات اذ أُجْرِى فيها نسبة المسببات الى اسبابها: كنسبة الشبع الى الطعام، والارواء الى الماء، والاحراق الى النار، والاسهال الى السقمونيا، وسائر المسببات الى اسبابها. فكذلك الافعال التى تتسبب عن كسبنا منسوبة الينا وان لم تكن من كسبنا. واذ كان هذا معهوداً معلوماً جرى عرف الشرع فى الاسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان. وادلته فى الشرع كثيرة بالنسبة الى الاسباب المشروعة او الممنوعة. كقول الله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس. الى قوله ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا. وفى الحديث ما من نفس تقتل ظلماً الا كان على ابن آدم الاول كفل منها. لانه اول من سن القتل. وفيه من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل بها. وكذلك من سن سنة سيئة. وفيه ان الولد لوالديه ستر من النار. وان من غرس غرساً كان ما اكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما اكل السبع فهو له صدقة، وما اكلت الطير فهو له صدقة، ولا يرزأه احد الا كان له صدقة. وكذلك الزرع؛ والعالم يبث العلم فيكون له اجر كل من انتفع به. ومن ذلك ما لا يحصى. مع ان المسببات التى حصل بها النفع او الضر ليست من فعل المتسبب. فاذا كان كذلك فالداخل فى السبب انما يدخل فيه مقتضياً لمسببه. لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وان كان غير محيط بجميع التفاصيل. وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة، لا على التفصيل. وذلك ان ما امر الله به فانما امر به لمصلحة يقتضيها فعله؛ وما نهى عنه فانما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله. فاذا فعل فقد دخل على شرط انه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح او المفاسد.

ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة او المفسدة او بمقاديرهما. فان الأمر قد تضمن ان فى ايقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نفى عنه. فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح او المفاسد، وان جهل تفاصيل ذلك.

فان قيل ايثاب اويعاقب 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 الأفعال مصلحته فجعله ركنا؛ او مفسدته فجعله كبيرة. وبين ما ليس كذلك فسماه فى المصالح احساناً وفى 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 فى المأمورات فهو من اصول الدين؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته. وما عظم امره فى المنهيات فهو من الكبائر؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر. وذلك على مقدار المصلحة او المفسدة.

المسالة التاسعة — ما ذكر فى 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 بكمال شروطه وانتفاء موانعه ثم قصد ان لا يقع مسببه فقد قصد محالاً، وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه. فمن عقد نكاحاً على ما وضع له فى الشرع او بيعا او شيئا من العقود ثم قصد ان لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه فقد وقع قصده عبثاً ووقع المسبب الذى اوقع سببه. وكذلك اذا اوقع طلاقاً او عتقاً قاصداً به مقتضاه فى الشرع ثم قصد ان لا يكون مقتضى ذلك فهو قصد باطل. ومثله فى العبادات اذا صلى او صام او حج كما امر ثم قصد فى نفسه ان ما اوقع من العبادة لا يصح له، او لا ينعقد قربة. وما اشبه ذلك فهو لغو. وهكذا الامر فى 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 الماكول والمشروب والملبوس. والنكاح وهو غير ناكح فى الحال ولا قصد للتعليق فى خاص بخلاف العام. وما اشبه ذلك. فجميع ذلك لغو: لان ما تولى الله حليته بغير سببٍ من المكلف ظاهرٍ مثلُ ما تعاطى المكلف السبب فيه. ومثله قوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق. وقوله من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط. الحديث.

وايضاً فان 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 فى 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. والثانى ان القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل. حسبما هو مذكور فى موضعه من هذا الكتاب. وتعاطى الاسباب المبيحة مثلاً بقصد ان لا تكون مبيحةً مناقضةٌ لقصد الشارع ظاهرةٌ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الاسباب. فيكون اذاً تعاطى هذه الاسباب باطلاً وممنوعاً: كالمصلى قاصداً بصلاته ما لا تجزئه لاجله؛ والمتطهر بقصد ان لا يكون مستبيحاً للصلاة. وما اشبه ذلك. فالجمع بين هذا الاصل والاصل المذكور جمع بين متنافيين وهو باطل. فالجواب عن الاول ان الفرض انما هو فى موقع الاسباب بالاختيار لان تكون اسباباً لكن مع عدم اختياره للمسبب. وليس الكلام فى 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 فى الارض وكره نباته؛ او رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره ان يصيبه. وما اشبه ذلك. فكما يمكن اجتماعهما فى العاديات فكذلك فى الشرعيات. والجواب عن الثانى ان فاعل السبب فى مسألتنا قاصد ان يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج؛ وما وضعه سبباً فعلهُ هنا على ان يكون سبباً لا يكون له مسبب. وهذا ليس له. فقصده فيه عبث. بخلاف ما هو مذكور فى قاعدة مقاصد الشارع. فان فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له. كنكاح المحلل عند القائل بمنعه: فانه قاصد بنكاحه التحليل لغيره ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب. فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً مرعياً فلم يكن محللا لا للناكح ولا للمحلل له لانه باطل. وحاصل الأمر 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 فى السبب من حيث هو سبب؛ ولكن زعم انه لا يقع مسببه. وهذا كذب او طمع فى غير مطمع. والاول تعاطاه على انه ليس بالسبب الموضوع للشارع. فاعرف الفرق بينهما فهو

دقيق. ويوضحه ان القصد فى احدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه. والآخر تابع له بعد استقراره فلا يوثر فيه.

فان قيل لم لا يكون هذا فى الحكم كالرفض فى العبادات فانه فى الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً: فالطهارة مثلا سبب فى رفع الحدث فاذا قصد انها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيها. وقد قالوا ان رفض النية ينتهض سبباً فى ابطال العبادة. فرجع البحث الى ان ذلك كله ابطال لانفس الاسباب لا ابطال المسببات. فالجواب ان الامر ليس كذلك وانما يصح الرفض فى اثناء العبادة اذا كان قاصداً بها امتثال الامر ثم اتمها على غير ذلك. بل بنية اخرى ليست بعبادته التى شرع فيها. كالمتطهر ينوى رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد او التنظف من الأوساخ البدنية. واما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها فقصده ان لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من اجزاء او استباحة او غير ذلك غير موثر فيها. بل هى على حكمها لو لم يكن ذلك القصد. فالفرق بينهما ظاهر. ولا يعارض ذلك كلام من تكلم فى الرفض وقال انه يؤثر ولم يفصل القول فى ذلك. فان كلام الفقهاء فى رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الاصل: من جهة ان الطهارة هنا لها وجهان فى النظر فمن نظر الى فعلها على ما ينبغى قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل فلا يصح رفعه الا بناقض طارىء. ومن نظر الى حكمها اعنى حكم استباحة الصلاة مستصحباً الى ان يصلى وذلك امر مستقبل فيشترط فيه استصحاب النية الاولى المقارنة للطهارة وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها. لان ذلك كالرفض المقارن للفعل ولو قارن الفعل لاثر 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 فى مثل هذا فالقاعدة ظاهرة فى خلاف ما قال. والله اعلم. وبه التوفيق.

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

وايضا لو اقتضت الاسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكلف او ارتفعت اقتضاآتها وهى تامة لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة؛ ولكان وضعه لها عبثاً. لان معنى كونها اسباباً شرعية هو ان تقع مسبباتها شرعا. ومعنى كونها غير اسباب شرعا ان لا تقع مسبباتها شرعا. فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع. وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على وضع معلوم. هذا خلف 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 الصحة 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 بحوالة الاسواق. وغير ذلك من الامور التى لا تفيت العين. وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المغصوب 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 مطلقا. 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 شاءَ 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 عن الاسباب المحظورة، والشكر وغير ذلك من المقامات السنية والاحوال المرضية. ويتبين ذلك بذكر البعض على انه ظاهر:

اما الاخلاص فلان المكلف، اذا لبى 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 وراعاه. فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره. فصار توجهه الى ربه بالسبب بوساطة التوجه الى المسبب. ولا شك فى تفاوت ما بين الرتبتين 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 ومفوضا. هذا فى عموم التكاليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة الى العبادية انه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً فان كان ممن يلتفت الى المسبب بالدخول فى السبب صار مترقباً له ناظراً الى ما يؤول اليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً الى اعراضه عن تكميل السبب استعجالاً لما ينتجه. فيصير 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 فى الاخلاص لينال الحكمة فتم الامد ولم تأته الحكمة فسأل عن ذلك فقيل له انما اخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً فى ملاحظات المسببات فى الاسباب. ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الاسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغتراً 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؛ وممن عبد الله كانه يراه. فاذا وقع المسبب كان من اشكر الشاكرين. اذ لم ير لتسببه فى ذلك المسبب ورداً ولا صدراً ولا اقتضى منه فى نفسه نفعاً ولا ضررا. وان كان علامة وسبباً عادياً فهو سبب بالتسبب، ومعتبر فى 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 شىء. وربما مله فتركه؛ وربما سئم فيه فثقل عليه. وهذا يشبه من يعبد الله على حرف. وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية. ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها فى ترك الالتفات الى المسببات. وربما كان هذا اعظم نفعاً فى اصحاب الكرامات والخوارق.

فصـــــل — ومنها ان تارك النظر فى المسبب، بناء على ان امره لله، انما همه السبب الذى دخل فيه. فهو على بال منه: فى الحفظ له، والمحافظة عليه، والنصيحة فيه. لان غيره ليس اليه. ولو كان قصده المسبب من السبب لكان مظنة لاخذ السبب على غير اصالته، وعلى غير قصد التعبد فيه. فربما ادى الى الاخلال به وهو لا يشعر وربما شعر

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

فصل — ومنها ان صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحد الوجهة. فهو بذلك طيب المحيا، مجازى فى الآخرة. قال تعالى من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة. الآية. وروى عن جعفر الصادق انه قال فى الحياة الطيبة: وهى المعرفة بالله، وصدق المقام مع الله، وصدق الوقوف على امر الله. وقال ابن عطاء: العيش مع الله، والاعراض عما سوى الله. وايضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همه هماً واحداً. بخلاف من كان ناظراً الى المسبب بالسبب. فانه ناظر الى كل مسبب فى 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: فى 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 فى غيره فمشتغل بامر واحد: وهو التعبد بالسبب اى سبب كان. ولا شك ان هماً واحداً خفيف على النفس جدا بالنسبة الى هموم متعددة. بل هم واحد ثابت خفيف بالنسبة الى هم واحد متغير متشتت فى 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 فالقليل من العلم يكفيه. ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة. وقد لهج الزهاد فى هذا الميدان وفرحوا بالاستباق

فيه. حتى قال بعضهم لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف. وروى فى الحديث الزهد فى 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 التفاتاً اليها فى الاسباب. فهذا انموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة.

فصـــــل — ومنها ان النظر فى المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتى ذكره. ان شاءَ 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 للمتسبب اما شدة التعب واما الخروج عما هو له الى ما ليس له. اما شدة التعب فكثيراً ما يتفق لارباب الاحوال فى السلوك. وقد يتفق ان يكون صاحب التسبب كثير الاشفاق او كثير الخوف. واصل هذا تنبيه الله نبيه صلى الله عليه وسلم فى الكتاب العزيز حالة دعاءه الخلق بشدة الحرص على ان الاولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى قد نعلم انه ليحزنك الذى يقولون الى قوله وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغى نفقا فى الارض او سلما فى السماء فتاتيهم بآية ولو شاءَ الله لجمعهم على الهدى. الآية. وقوله لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين. وقوله يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر. الآية. وقوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك. الآية. الى قوله انما انت نذير والله على كل شىء وكيل. وقوله ولا تحزن عليهم ولا تك فى ضيق مما يمكرون. الى غير ذلك مما هو فى هذا المعنى مما يشير الى الحض على الاقصار مما كان يكابد والرجوع الى الوقوف مع ما امر به مما هو تسبب والله يهدى من يشاءَ الى صراط مستقيم بقوله انما انت منذر انما انت نذير والله على كل شىء وكيل. واشباه ذلك. وجميعه يشير الى ان المطلوب منك التسبب والله هو المسبب وخالق المسبّب. ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم او يعذبهم. الآية. وهذا ينبهك على شدة مقاساته عليه السلام فى الحرص على ايمانهم ومبالغته فى التبليغ طمعاً فى ان تقع نتيجة الدعوة وهى ايمانهم الذى به نجاتهم من العذاب. حتى جاءَ فى القرآن عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمومنين رءُوف رحيم. ومع هذا فقد ندب عليه السلام الى امر هو اوفق واحرى بالتوسط فى مقام النبوءة، وادنى من خفة ما يلقاه فى ذلك من التعب والمشقة، واجرى فى سائر الرتب التى

دون النبوءة. هذا. وان كان مقام النبوءة على ما يليق به من شرف المنزلة التى لا يدانيه فيها احد فلا يقدح ذلك فى صحة الاستدلال باحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة 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، اوما هو ينحو 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 شىء فلا تقل لو انى فعلت كان كذا. ولكن قل قدر الله وما شاء الله فعل. فان لو تفتح عمل الشيطان. فقد نبهك على ان لو تفتح عمل الشيطان. لانه التفات 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 المحتوم 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 ينفتح 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.

فصـــــل — ومنها ان تارك النظر فى المسبب اعلى مرتبة وازكى عملاً اذا كان عاملاً فى العبادات، واوفر اجراً فى العادات، لانه عامل على اسقاط حقه بخلاف من كان ملتفتاً الى المسببات فانه عامل على الالتفات الى الحظوظ لان نتائج الاعمال راجعة الى العباد. مع انها خلق لله فانها مصالح اومفاسد تعود عليهم. كما فى حديث ابى ذر انما هى اعمالكم احصيها لكم ثم اوفيكم اياها. واصله فى القرآن من عمل صالحا فلنفسه. فالملتفت اليها عامل بحظه. ومن رجع الى مجرد الامر عمل 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 الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة. وهذا قليل. واكثر ما يختص بهذا ارباب الاحوال من الصوفية. فهو يقوم بالسبب مطلقا 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 اوالنهى. ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات مع علمه بان الله مجريها كيف شاء. ويكون ايضا مع طلب المسبب بالسبب اى يطلب من المسبِّب مقتضى السبب فكانه يسأل المسبب باسطاً يد السبب كما يسال الشىء باسطاً يد الضراعة. اويكون مفوضاً فى المسبب الى من هو اليه. فهولاء 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 حر بتلك المفاسد المذكورة. وبين هذين الطرفين وسائط هى مجال نظر المجتهدين. فالى ايهما كان اقرب كان الحكم له. ومثل هذا مقرر ايضا فى مسألة الحظوظ.

المسالة 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 شرعا اقتضى ان يكون المكلف فى تعاطى السبب ملتفتا الى جهة المسبب خوف ان يقع منه ما ليس فى حسابه. فانه كما يكون التسبب مامورا به، كذلك يكون منهياً عنه. وكما يكون التسبب فى الطاعة منتجاً ما ليس فى ظنه من الخير لقوله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا 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 جميعا، وقوله عليه السلام ما من نفس تقتل ظلما 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 الغزالى من هذا المعنى فى كتاب الاحياء وفى غيره ما فيه كفاية. وقد قال فى كتاب الكسب ترويج الدرهم الزائف من الدراهم فى اثناء النقد ظلم: اذ به يستضر 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 اثر 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 جمة؛ 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 بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم به انتفاعه. ثم قرر شيئا 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 كالشىء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض ارتباط اعضاء البدن بعضها ببعض. قال وكذلك ورد فى الاخبار ان البقعة التى يجتمع فيها الناس اما ان تلعنهم اذا تفرقوا اوتستغفر لهم. ولذلك ورد ان العالم يستغفر له كل شىء حتى الحوت فى البحر. وذلك اشارة الى ان العاصى بتطريقة واحدة جنى على جميع ما فى الملك والملكوت وقد اهلك نفسه الا ان يتبع السيئة بحسنة تمحوها فيتبدل اللعن بالاستغفار فعسى الله ان يتوب عليه ويتجاوز 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. والعياذ بالله.

فصـــــل — ومنها انه اذا التفت الى المسببات مع اسبابها ربما ارتفعت عنه اشكالات ترد فى الشريعة بسبب تعارض احكام اسباب تقدمت مع اسباب اخر حاضرة: وذلك ان متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه وان رجع عن ذلك السبب او تاب منه. فيظن ان المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ولا يكون كذلك. مثاله من توسط ارضاً مغصوبة ثم تاب واراد الخروج منها فالظاهر الآن انه، لما امر بالخروج فاخذ فى الامتثال، غير عاص ولا مواخذ. لانه لا يمكنه ان يكون ممتثلاً عاصياً فى حالة واحدة ولا مامورا منهيا من جهة واحدة. لان ذلك تكليف ما لا يطاق. فلا بد ان يكون فى توسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه. ولا يمكن مع بقاء حكم النهى فى نفس الخروج. فلا بد ان يرتفع عنه حكم النهى فى الخروج. وقال ابو هاشم هو على حكم المعصية ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الارض المغصوبة. ورد الناس عليه قديماً وحديثا. والامام اشار فى البرهان الى تصور هذا وصحته باعتبار اصل التسبب الذى هو عصيان فانسحب عليه حكم التسبب وان ارتفع بالتوبة. ونظّر ذلك بمسائل. وهو صحيح باعتبار الاصل المتقدم فان اصل التسبب انتج مسببات خارجة عن نظره. فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب حكم المعصية الى الانفصال عن الارض المغصوبة. وهذا ايضاً ينبنى على الالتفات الى ان المسبب خارج عن نظره. فانه اذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين احدهما وجه كون الخروج سببا فى الخلوص عن التعدى بالدخول فى الارض وهو من كسبه والثانى كونه نتيجة دخوله ابتداء وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة على الكف عنه. ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمى السهم عن القوس وقبل وصوله الى الرمية. ومن تاب من بدعة بعد ما بثها فى 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 تاثيره ووجود مفسدته، او بعد وجودها وقبل ارتفاعها؛ ان امكن ارتفاعها. فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان. فان اجتمعا فى الفعل الواحد كما فى المثال الاول كان عاصيا ممتثلا الا ان الامر والنهى لا يتواردان عليه فى 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 وممتثل به. وهذا معنى ما اراده الامام. وما اعترض به عليه وعلى ابى هاشم لا يرد مع هذه الطريقة اذا تأملتها. والله اعلم.

فصـــــل — ومنها ان الله عزوجل جعل المسببات فى العادة تجرى على وزان الاسباب فى الاستقامة او الاعوجاج. فاذا كان السبب تاما، والتسبب على ما ينبغى كان المسبب كذلك. وبالضد. ومن ههنا اذا وقع خلل فى 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 الصناع 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 فى التسببات اووقوعها 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 فى 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 فى الشرع دليلاً على ما فى الباطن. فان كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك. اومستقيما حكم على الباطن بذلك ايضا. وهو اصل عام فى الفقه وسائر الاحكام العاديات والتجريبيات. بل الالتفات اليها من هذا الوجه نافع فى جملة الشريعة جدا. والادلة على صحته كثيرة جدا. وكفى بذلك عمدة: انه الحاكم بايمان المومن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصى، وعدالة العدل، وجرحة المجرم؛ وبذلك تنعقد العقود، وترتبط المواثيق. الى غير ذلك من الامور. بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف بالنسبة الى اقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة.

فصـــــل — ومنها ان المسببات قد تكون خاصة، وقد تكون عامة. ومعنى كونها خاصة ان تكون بحسب وقوع السبب: كالبيع المتسبب به الى اباحة الانتفاع بالمبيع، والنكاح الذى يحصل به حلية الاستمتاع، والذكاة التى بها يحصل حل الاكل. وما اشبه ذلك. وكذلك جانب النهى: كالسكر الناشىء عن شرب الخمر، وازهاق الروح المسبب عن حز الرقبة. واما العامة فكالطاعة التى هى سبب فى الفوز بالنعيم، والمعاصى التى هى سبب فى دخول الجحيم. وكذلك انواع المعاصى التى يتسبب عنها فساد فى الارض: كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق، والحكم بغير الحق الناشىء عنه الدم، وختر العهد الذى يكون عنه تسليط العدو، والغلول الذى يكون عنه قذف الرعب. وما اشبه ذلك. ولا شك ان

اضداد هذه الامور يتسبب عنها اضداد مسبباتها. فاذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات او الشرور اجتهد فى اجتناب المنهيات وامتثال المامورات. رجاء فى الله وخوفا منه. ولهذا جاء الاخبار فى الشريعة بجزاء الاعمال وبمسببات الاسباب. والله اعلم بمصالح عباده. والفوائد التى تنبنى على هذه الاصول كثيرة.

فصـــل — فان قيل تقرر فى المسألة التى قبل هذه ان النظر فى المسببات يستجلب مفاسد. والجارى على مقتضى هذا ان لا يلتفت الى المسبب فى التسبب. وتبين الآن ان النظر فى المسببات يستجر مصالح. والجارى على مقتضى هذا ان يلتفت اليها. فان كان هذا على الاطلاق كان تناقضاً. وان لم يكن على الاطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذى يجلب المصالح، من الالتفات الذى يجر المفاسد بعلامة يوقف عندها او ضابط يرجع اليه. فالجواب ان هذا المعنى مبسوط فى غير هذا الموضع. ولكن ضابطه انه ان كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة فى اكماله فهو الذى يجلب المصلحة. وان كان من شأنه ان يكر على السبب بالابطال، او بالاضعاف، او بالتهاون به فهو الذى 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. والثانى ما شأنه ذلك لا باطلاق: بل بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض، او بالنسبة الى بعض الازمنة دون بعض، اوبالنسبة الى بعض احوال المكلف دون بعض. وايضاً فانه ينقسم من جهة اخرى قسمين: احدهما ما يكون فى التقوية اوالتضعيف مقطوعاً به. والثانى مظنوناً او مشكوكاً فيه؛ فيكون موضع نظر وتأمل: فيحكم بمقتضى الظن، ويوقف عند تعارض الظنون. وهذه جملة مجملة غير مفسرة. ولكن اذا روجع ما تقدم وما يأتى ظهر مغزاه، وتبين معناه بحول الله. ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين: فان على المجتهد ان ينظر فى الاسباب ومسبباتها. لما ينبنى على ذلك من الاحكام الشرعية. وما تقدم من التقسيم راجع الى اصحاب الاعمال من المكلفين. وبالله التوفيق.

فصـــل — وقد يتعارض الاصلان معا على المجتهدين. فيميل كل واحد الى

ما غلب على ظنه: فقد قالوا فى السكران اذا طلق او اعتق او فعل ما يجب عليه الحد فيه او القصاص عومل معاملة من فعلها عاقلا اعتباراً بالاصل الثانى. وقالت طائفة بانه كالمجنون اعتباراً بالاصل الاول. على تفصيل لهم فى ذلك مذكور فى الفقه. واختلفوا ايضا فى ترخص العاصى بسفره. بناء على الاصلين ايضا. واختلفوا فى قضاء صوم التطوع، وفى قطع التتابع بالسفر الاختيارى اذا عرض له فيه عذر افطر من اجله. وكذلك اختلفوا فى اكل الميتة اذا اضطر بسبب السفر الذى عصى بسببه. وعليهما يجرى الخلاف ايضاً فى المسألة المذكورة قبل هذا بين ابى هاشم وغيره فيمن توسط ارضا مغصوبة.

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

مثال ذلك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فانه امر مشروع لانه سبب لاقامة الدين واظهار شعائر الاسلام واخماد الباطل على اى وجه كان. وليس بسبب فى الوضع الشرعى لاتلاف مال او نفس ولا نيل من عرض وان ادى الى ذلك فى الطريق. وكذلك الجهاد موضوع لاعلاء كلمة الله وان ادى الى مفسدة فى المال او فى النفس. ودفع المحارب 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 والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد وان ادى الى اتلاف النفوس واهراق الدماء وهو فى نفسه مفسدة. واقرار حكم الحاكم مشروع لمصلحة فصل الخصومات وان ادى الى الحكم بما ليس بمشروع. هذا فى الاسباب المشروعة. واما فى 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 فى يد الغاصب او غيره من وجوه الفوت.

فالذى يجب ان يعلم ان هذه المفاسد الناشئة عن الاسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها فى 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 معا 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 جلبا للمصالح. وان كان ذلك غير واجب فى العقول

فقد ثبت فى السمع. وكذلك لا يصح ان تشرع لهما معا بعين ذلك الدليل. ولا لغير شىء لما ثبت من السمع ايضاً. فظهر انها شرعت للمصالح. وهذا المعنى يستمر فيما منع: اما ان يمنع لأن فعله مؤد الى مفسدة او الى مصلحة اوليهما او لغير شىء والدليل جار. الى آخره. فاذاً لا سبب مشروعا الا وفيه مصلحة لاجلها شرع. فان رأيته وقد انبنى عليه مفسدة فاعلم انها ليست بناشئة عن السبب المشروع. وايضاً فلا سبب ممنوعا الا وفيه مفسدة لاجلها منع. فان رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر فاعلم انها ليست بناشئة عن السبب الممنوع. وانما ينشأ عن كل واحد منهما ما وضع له فى الشرع ان كان مشروعا؛ وما منع لاجله ان كان ممنوعا.

وبيان ذلك ان الامر بالمعروف والنهى 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 فى الطريق الاتلاف من جهة نصب الانسان نفسه فى 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 مخطئا راجع الى اسباب اخر: من تقصير فى النظر، او كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل. وليس بمقصود فى امر الحاكم. ولا ينقض الحكم اذا كان له مساغ ما. بسبب امر آخر: وهو ان الفسخ يؤدى الى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر. فان الفسخ 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 فى موضعه من البيوع الفاسدة من هذا النوع. لان لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً. فصار القابض كالمالك للسلعة بسبب الضمان لا بسبب العقد. فاذا فاتت عينها تعين المثل او القيمة. وان بقيت على غير تغير ولا وجه من وجوه الفوت فالواجب ما يقتضيه النهى من الفساد. فاذا حصل فيها تغير او نحوه، مما ليس بمفيت للعين، تواردت انظار المجتهدين: هل يكون ذلك فى حكم الفوت جملة بسبب التغير ام لا؟ فبقى حكم المطالبة بالفسخ. الا ان فى المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة اذا ردت عليه متغيرة مثلا. كما ان فيها حملاً على المشترى حيث اعطى ثمنا ولم يحصل له ما تعنّى فيه من وجوه التصرفات التى حصلت فى المبيع. فكان العدل النظر فيما بين هذين: فاعتبر فى الفوت حوالة الاسواق،

والتغير الذى لم يفت العين، وانتقال الملك. وما اشبه ذلك من الوجوه المذكورة فى كتب الفقهاء. وحاصلها ان عدم الفسخ وتسليط المشترى على الانتفاع ليس سببه العقد المنهى عنه بل الطوارىء المرتبة بعده. والغصب من هذا النحو ايضا. فان على اليد العادية حكم الضمان شرعاً. والضمان لا يستلزم تعين 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 اوشبهه يجرى النظر فى هذه الامور. والمقصود ان الاسباب المشروعة لا تكون اسباباً للمفاسد؛ والاسباب الممنوعة لا تكون اسبابا للمصالح. اذ لا يصح ذلك بحال.

فصـــــل — 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 الحنث بعدم القضاء فخالع زوجته حتى انقضى الاجل، ووقع الحنث وليست بزوجته، ثم راجعها ان الحنث لا يقع عليه. وان كان قصده مذموماً وفعله مذموما لانه احتال بحيلة ابطلت حقاً؛ فكانت المخالعة ممنوعة وان اثمرت عدم الحنث لان عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة بل بسبب انه حنث ولا زوجة له فلم يصادف الحنث محلا. وكذلك قول اللخمى فيمن قصد بفسره الترخص بالفطر فى رمضان ان له ان يفطر وان كره له هذا القصد. لان فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر لا بسبب نفس السفر المكروه. وان علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس 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 شرعا ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعا. وذلك كحيل اهل العينة فى جعل السلعة واسطة فى بيع الدينار بالدينارين الى اجل. فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سببا ثابتا على حال كالحيلة المذكورة؛ وطرف تضمن سببا

قطعا اوظنا كتغير المغصوب فى يد الغاصب فيملكه على التفصيل المعلوم؛ وواسطة لم ينتف فيها السبب البتة ولا ثبت قطعا. فهو محل انظار المجتهدين.

فصـــــل — 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 فى حكم ايقاع المسببات. واذا كان كذلك اقتضى ان المسبب فى حكم الواقع باختياره. فلا يكون سبباً شرعياً فلا يقع له مقتضى فالعاصى بسفره لا يقصر ولا يفطر لان المشقة كانها واقعة بفعله. لانها ناشئة عن سببه. والمحتال للحنث بمخالفة امرأته لا يخلصه احتياله من الحنث. بل يقع عليه اذا راجعها. وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلل. وما اشبه ذلك. فهنا اذا روجع الاصلان كانت المسائل فى محل الاجتهاد فمن ترجح عنده اصل قال بمقتضاه. والله اعلم.

فصـــــل — ما تقدم فى هذا الاصل نظر فى مسببات الاسباب من حيث كانت الاسباب مشروعة او غير مشروعة: اى من جهة ما هى داخلة تحت نظر الشرع؛ لا من جهة ما هى 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 اودفع مفسدة. وكذلك تارك العبادات الواجبة انما تركها فراراً من اتعاب النفس وقصداً الى الدعة والراحة بتركها. فهو، من جهة ما هو فاعل باطلاق او تارك باطلاق، متسبب فى درء المفاسد عن نفسه، او جلب المصالح لها. كما كان الناس فى ازمان الفترات. والمصالح والمفاسد هنا هى بملاءمة الطبع ومنافرته. فلا كلام هنا فى مثل هذا.

المسالة الثانية عشرة — «الاسباب، من حيث هى اسباب شرعية لمسببات، انما شرعت لتحصيل مسبباتها. وهى المصالح المجتلبة او المفاسد المستدفعة».

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 فى كتاب المقاصد. والثانى ما سوى ذلك: مما يعلم اويظن ان الاسباب لم تشرع لها، اولا يعلم ولا يظن انها شرعت لها اولم تشرع لها. فتجىء الاقسام ثلاثة:

احدها ما يعلم او يظن ان السبب شرع لاجله. فتسبب المتسبب فيه صحيح. لانه اتى الامر من بابه، وتوسل اليه بما اذن الشارع فى التوسل به، الى ما اذن ايضا فى التوسل اليه. لانا فرضنا ان الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل اولاً. ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة اهل المرأة لشرفهم اودينهم اونحو ذلك، اوالخدمة والقيام على مصالحه، او التمتع بما احل الله من النساء، او التجمل بمال المرأة، او الرغبة فى جمالها، او الغبطة بدينها، اوالتعفف عما حرم الله. او نحو ذلك. حسبما دلت عليه الشريعة. فصار اذاً ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة. وهذا كاف. وقد تبين فى كتاب المقاصد: ان القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح. فلا سبيل الى القول بفساد هذا التسبب. لا يقال ان القصد الى الانتفاع مجرداً لا يغنى دون قصد حل البضع بالعقد اولاً. فانه الذى ينبنى عليه ذلك القصد. والشارع انما قَصْدُهُ بالعقد اولاً الحل. ثم يترتب عليه الانتفاع. فاذا لم يقصد الا مجرد الانتفاع فقد تخلف قصده عن قصد الشارع. فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح. ويتبين هذا بما اذا اراد التمتع بفلانة كيف اتفق بحل او غيره فلم يمكنه ذلك الا بالنكاح المشروع. وقصده انه لو امكنه لحصل مقصوده فاذا عقد عليها، والحال هذه، فلم يكن قاصداً لحله. واذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد. فكان باطلاً. والحكم فى كل فعل او ترك جار هذا المجرى. لانا نقول هو على ما فرض فى السوال صحيح. وذلك ان حاصل قصد هذا القاصد انه لم يقدر ما قصد من وجه غير جائز. فاتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً اليه. ولم يكن قصده بالعقد انه ليس بعقد. بل قَصَدَ انعقاد النكاح باذن من اليه الاذن وأدّى ما الواجب ان يؤدى فيه. لكن مُلْجَأً الى ذلك. فله بهذا التسبب الجائز مقتضاه. ويبقى النظر فى قصده الى المحظور الذى لم يقدر عليه. فان كان عنده عزم على المعصية لو قدر عليها اثم عند المحققين. وان كان خاطراً على غير عزيمة فمغتفر. كسائر الخواطر. فلم يقترن اذاً بالعقد ما يصيره باطلاً. لوقوعه كامل الاركان، حاصل الشروط، منتفى الموانع. وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه خارج عن قصده الاستباحة بالوجه المقصود للشارع. وهذا القصد الثانى موجود عنده لا محالة. وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب. فصح التسبب. واما الزام قصد الحل فلا يلزم. بل يكفى القصد الى ايقاع السبب المشروع. وان غفل عن وقوع الحل به. لان الحل الناشىء عن السبب ليس بداخل تحت التكليف. كما تقدم.

والثانى ما يعلم او يظن ان السبب لم يشرع لاجله ابتداءً. فالدليل يقتضى ان ذلك التسبب غير صحيح. لان السبب لم يشرع اولاً لهذا المسبب المفروض. واذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته فى 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 المسبب المعين دليل على ان فى ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة؛ او ان المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب. 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 كنكاح المحلل، 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 فى شرع النكاح والبيع. وهكذا سائر الاعمال والتسببات العادية والعبادية.

فان قيل كيف هذا والناكح فى المثال المذكور وان كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للاول فما قصده الا ثانيا عن قصد النكاح. لان الطلاق لا يحصل الا فى ملك النكاح. فهو قد قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق. والنكاح من شأنه ووضعه الشرعى ان يرتفع بالطلاق. وهو مباح فى نفسه. فيصح لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للاول امر آخر وان كان مذموماً فانه اذا اقترن امران مفترقان فى انفسهما فلا تأثير لاحدهما فى الآخر لانفكاك احدهما من الآخر تحقيقاً كالصلاة فى الدار المغصوبة. وفى الفقه ما يدل على هذا فقد انفق مالك وابو حنيفة على صحة التعليق فى الطلاق قبل النكاح والعتق قبل الملك. فيقول للاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وللعبد ان اشتريتك فانت حر. ويلزمه الطلاق ان تزوج، والعتق اذا اشترى. وقد علم ان مالكا وابا حنيفة يبيحان له ان يتزوج المرأة وان يشترى العبد. وفى المبسوطة عن مالك فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت قال ارى له جائزاً ان يتزوج. ولكن ان تزوج طلقت عليه. مع ان هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شىء مما قصده الشارع بالقصد الاول ولا بالقصد الثانى. الا الطلاق والعتق ولم يشرع النكاح للطلاق ولا الشراء للخروج عن اليد. وانما شرعا لامور اخر. والطلاق والعتاق من التوابع الغير المقصودة فى مشروعيتهما. فما جاز

هذا الا لان وقوع الطلاق او العتق ثان عن حصول النكاح او الملك، وعن القصد اليه. فالناكح قاصد بنكاح الطلاق، والمشترى قاصد بشرائه العتق. وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع. ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الامامين. واذا كان كذلك فاحد الامرين جائز: اما جواز التسبب بالمشروع الى ما لم يشرع له السبب، واما بطلان هذه المسائل. وفى مذهب مالك من هذا كثير جدا: ففى المدونة، فيمن نكح وفى نفسه ان يفارق، انه ليس من نكاح المتعة. فاذاً 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 الذى يتزوج يريد ان يبر فى يمينه وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد ان يصيب منها لا يريد حبسها ولا ينوى ذلك. على ذلك نيته واضماره فى تزويجها فامرهما واحد. فان شاء ان يقيما اقاما. لان اصل النكاح حلال. ذكر هذه فى المبسوطة. وفى الكافى، فى الذى يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته ان يطلقها بعد السفر، ان قول الجمهور جوازه. وذكر ابن العربى مبالغة مالك فى منع نكاح المتعة وانه لا يجيزه بالنية؛ كان يتزوجها بقصد الاقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك. ثم قال واجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين. قال: وعندى ان النية لا تؤثر فى ذلك. فانا لو الزمناه ان ينوى بقلبه النكاح الابدى لكان نكاحاً نصرانيا. 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 فى كتاب الناسخ والمنسوخ. وحكى اللخمى عن مالك فيمن نكح لغربة او لهوى ليقضى اربه ويفارق فلا بأس. فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم فى القاعدة المستدل عليها. واشدها مسألة حل اليمين. لانه لم يقصد النكاح رغبةً فيه. وانما قصد ان يبر فى 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 ثانيا. وهنا قصدان غير متلازمين فى المسألة الاولى بحيث يؤثر احدهما فى الآخر. فليكن كذلك فى هذه المسائل. وحينئذ يبطل جميع ما تقدم. فعلى الجملة: يلزم اما بطلان هذا كله، واما بطلان ما تقدم. فالجواب من وجهين: احدهما اجمالى والآخر

تفصيلى. فاما الاجمالى فهو ان نقول اصل المسألة صحيح لما تقدم من الادلة. وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هى 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 لايتناقض كلامهم ولا ينبغى ان يحمل على ذلك ما وجد الى غيره سبيل. وهذا جواب يكفى المقلد فى الفقه واصوله. ويورد على العالم من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح. ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف باطلاق الرد. واما التفصيلى فنقول ان هذه المسائل لا تقدح فيما تقدم: اما مسألة التعليق: فقد قال القرافى انها من المشكلات على الامامين. وان من قال بشرعية النكاح فى صورة التعليق قبل الملك فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعا. 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. وهى:

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 فى المشروعية. وان لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين:

احدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة اولامر خارجى. فان كان الاول ارتفعت المشروعية اصلاً. فلا اثر للسبب شرعا البتة بالنسبة الى ذلك المحل: مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل اذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة الى الاجنبية، والعتق 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 فى موضعه. فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يصح ان يكون مشروعاً. وقد فرضناه مشروعا. هذا خلف. والثانى انه لو كان كذلك لزم ان تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير 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 يوثر ذلك الامر الخارجى فى شرعية السبب؟ ام يجرى السبب على اصل مشروعيته؟ هذا محتمل. والخلاف فيه سائغ.

وللمجيز ان يستدل على ذلك بامور احدها ان القاعدة الكلية لا تقدح فيها قضايا الاعيان، ولا نوادر التخلف. وسيأتى 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 مطلقا. لمانع او لغير مانع. كسفر الملك المترفه: 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 نجد الحكم فيها جارياً 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 المقيدة فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها: لانها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الاجنبيات. بخلاف نكاح القرابة المحرمة كالام والبنت مثلاً. فانها محرمة باطلاق. فالمحل غير قابل باطلاق. فهذا من الضرب الاول. واذا لم يكن ذلك فلابد من القول به فى تلك المسائل. واذ 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 فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها او عدم وقوعها. فكم ممن طلق على اثر ايقاع النكاح! وكم من نكاح فسخ اذ ذاك لطارىء طرأ 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 المحل لها على الجملة كافية.

وللمانع ايضاً ان يستدل على ما ذهب اليه باوجه ثلاثة: احدها ان قبول المحل: اما ان يعتبر شرعاً بكونه قابلاً فى الذهن خاصة وان فرض غير قابل فى الخارج، فما لا يقبل لا يشرع التسبب فيه. واما بكونه توجد حكمته فى الخارج. فما لا توجد حكمته فى الخارج لا يشرع اصلاً. كان فى نفسه قابلاً لها ذهنا اولا. فان كان الاول فهو غير صحيح. لان الاسباب المشروعة انما شرعت لمصالح العباد وهى حكم المشروعية. فما، ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة فى الخارج، فقد ساوى ما لا يقبل المصلحة لا فى الذهن ولا فى الخارج من حيث المقصد الشرعى. واذا استويا امتنعا او جازا. لكن جوازهما يؤدى الى جواز ما اتفق على منعه. فلا بد من القول بمنعهما مطلقا. وهو المطلوب. والثانى انا لو اعملنا السبب هنا يصير عبثاً. والعبث لا يشرع. بناء على القول بالمصالح. فلا فرق بين هذا وبين القسم الاول. وهذا هو كلام القرافى. والثالث ان جواز ما اجيز من تلك المسائل انما هو باعتبار وجود الحكمة. فان انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفه غير متحقق؛ بل الظن بوجودها غالب. غير ان المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط. فنصب الشارع المظنة فى موضع الحكمة ضبطاً للقوانين الشرعية. كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة. وان لم يكن الماء عنه لانه مظنته؛ وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف. لانه غير منضبط فى 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 فى تعيينهما. كما انه ما من مختلفين الا وبينهما مشابهة، ولو فى نفى ما سواهما عنهما. ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر. ولا يعتد بمثله ان يكون معتبرا. والغالب المطرد اختلاف الدرهمين او الدينارين، ولو بجهة الكسب. فاطلق الجواز لذلك كذلك. فلا دليل فى هذه المسائل على مسألتنا.

فصـــــل — وقد حصل فى ضمن هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق. واما مسالة النكاح للبر فى اليمين وما ذكر معها فانه موضع فيه احتمال للاختلاف. وان كان وجه الصحة هو الاقوى. فمن، نظر الى انه نكاح صدر من اهله فى 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 فى 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 لقضاء 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 هوالفرق 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 فالنص 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 التبعية. وان كان هذا من الاقوال المرجوحة فلا يخلو من وجه من النظر. ومما يدل، على ان حل اليمين اذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه، أنّه لو نذر اوحلف على فعل قربة من صلاة او حج او عمرة او صيام او ما اشبه ذلك من العبادات أنّه يفعله ويصح منه قربة. وهذا مثله. فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً فى اصل العقد لكان قادحاً فى اصل العبادة. لان شرط العبادة التوجه بها الى المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه. فكما تقع العبادة 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 ببيعها 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.

فصـــــل — 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 المسبب المفروض. كما انه يمكن ان يكون موضوعاً له ولغيره. فعلى الاول يكون التسبب غير مشروع. وعلى الثانى يكون مشروعاً. واذا دار العمل بين ان يكون مشروعاً اوغير 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 شيء معين مفروض معلوم، لا مطلقا. 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 مطلقا. فاذا ثبت هذا وتبين تسبب لا ندرى اهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع اومما لم يقصده وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه. ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الاسباب؛ وما ليس بمشروع. وهى مذكورة 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 الجانى او العاقلة، وغرم القيمة 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 بالتعدى: يترتب عليه ملك المتعدى للمتلف، تبعاً لتضمينه القيمة.

والغصب: يترتب عليه ملك المغصوب اذا تغير فى يديه على التفصيل المعلوم. بناء على تضمينه. وما اشبه ذلك.

فاما الضرب الاول فالعاقل لا يقصد التسبب اليه لانه عين مفسدة عليه لا مصلحة فيها. وانما الذى من شأنه ان يقصد الضرب الثانى. وهو اذا قصد فالقصد اليه على وجهين: احدهما ان يقصد به المسبب الذى منع لاجله لا غير ذلك. كالتشفى فى القتل، والانتفاع المطلق فى المغصوب والمسروق. فهذا القصد غير قادح فى ترتب الاحكام التبعية المصاحبة. لان اسبابها اذا كانت حاصلة حصلت مسبباتها. الا من باب سد الذرائع. كما فى حرمان القاتل؛ وان كان لم يقصد الا التشفى؛ او كان القتل خطأً عند من قال بحرمانه. ولكن قالوا اذا تغير المغصوب فى يد الغاصب او اتلفه فان من احكام التغير انه ان 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 ان قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع فى ترتب هذه الاحكام. لانها ترتبت على ضمان القيمة او التغير او مجموعهما. وانما ناقضه فى ايقاع السبب المنهى عنه. والقصد الى السبب بعينه، ليحصل به غرض مطلق، غير القصد الى هذا المسبب بعينه الذى هو ناشىء عن الضمان او القيمة او مجموعهما. وبينهما فرق: وذلك ان الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره. فتجب القيمة بسبب التغير الناشىء عن الغصب. وحين وجبت القيمة وتعينت صار المغصوب لجهة الغاصب ملكاً له حفظا لمال الغاصب ان يذهب باطلاً باطلاق. فصار ملكه تبعاً لايجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب. فانفك القصدان: فقصد القاتل التشفى غير قصده لحصول الميراث. وقصد الغاصب الانتفاع غير قصده لضمان القيمة، واخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه. واذا كان كذلك جرى الحكم التابع الذى لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه. وترتب نقيض مقصوده فيما قصد مخالفته وذلك عقابه، واخذ المغصوب من يده او قيمته. وهذا ظاهر الا ما سدت فيه الذريعة. والثانى ان 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 المغصوب، فيغيره ليضمن قيمته ويتملكه. واشباه ذلك. فهذا التسبب باطل. لان الشارع لم يضع تلك الاشياء فى خطاب التكليف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصلحة. فليست اذاً بمشروعة فى ذلك التسبب.

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

النوع الثانى فى الشروط.
والنظر فيه فى مسائل:

المسألة الاولى — ان المراد بالشرط فى هذا الكتاب ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، اوفيما اقتضاه الحكم فيه. كما نقول ان الحول اوامكان النماء مكمل لمقتضى الملك، او لحكمة الغنى. والاحصان مكمل لوصف الزنا فى اقتضائه للرجم. والتساوى فى الحرمة مكمل لمقتضى القصاص اولحكمة الزجر. والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة او لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع. وما اشبه ذلك. وسواء علينا: اكان وصفاً للسبب، اوالعلة، اوالمسبب، اوالمعلول، اولمحالها، او لغير ذلك؛ مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى. فانما هو وصف من اوصاف ذلك المشروط. ويلزم من ذلك ان يكون مغايراً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط. وان لم ينعكس. كسائر الاوصاف مع الموصوفات حقيقة او اعتباراً. ولا فائدة فى التطويل هنا فانه تقرير اصطلاح.

المسألة الثانية — واذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب فى الشرط فلنذكر اصطلاحه فى السبب والعلة والمانع.

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

واما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح، التى تعلقت بها الاوامر اوالاباحة؛ والمفاسد التى تعلقت بها النواهى. فالمشقة علة فى اباحة القصر والفطر فى السفر. والسفر هو السبب

الموضوع سبباً للاباحة. فعلى الجملة: العلة هى المصلحة نفسها او المفسدة، لا مظنتها. كانت ظاهرة اوغير ظاهرة، منضبطة اوغير منضبطة. وكذلك نقول فى قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فالغضب سبب وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة. على انه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما. ولا مشاحة فى الاصطلاح.

واما المانع فهو السبب المقتضى لعلة تنافى علة ما منع. لانه انما يطلق بالنسبة الى سبب مقتضٍ لحكم لعلة فيه. فاذا حضر المانع وهو مقتضى علة تنافى تلك العلة ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة. لكن من شرط كونه مانعاً ان يكون مثلاً بعلة السبب الذى نسب له المانع. فيكون رفعا لحكمه. فانه ان لم يكن كذلك كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين او حكمين متقابلين. وهذا بابه 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 حكمة وجود النصاب وهى الغنى الذى هو علة وجوب الزكاة فسقطت وهكذا نقول فى الابوة المانعة من القصاص فانها تضمنت علة تخل بحكمة القتل العمد العدوان. وما اشبه ذلك مما هو كثير.

المسالة الثالثة — الشروط على ثلاثة اقسام احدها العقلية كالحياة فى العلم، والفهم فى التكليف. والثانى العادية كملاصقة النار الجسم المحرق فى الاحراق، ومقابلة الرائى للمرئى وتوسط الجسم الشفاف فى الابصار. واشباه ذلك. والثالث الشرعية كالطهارة فى الصلاة، والحول فى الزكاة، والاحصان فى الزنا. وهذا الثالث هو المقصود بالذكر. فان حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الاولين فمن حيث تعلق به حكم شرعى فى خطاب الوضع او خطاب التكليف ويصير اذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار فيدخل تحت القسم الثالث.

المسالة الرابعة — افتقرنا 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 وجوه المصالح. فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذى ظهر به وجه الغنى. والحنث فى اليمين مكمل لمقتضاها فانها لم تجعل لها كفارة الا وفى الاقدام عليها جناية ما على اسم الله. وان اختلفوا فى تقريرها فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية الا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين. والزهوق ايضا مكمل لمقتضى انفاذ المقاتل الموجب

للقصاص او الدية ومكمل لتقرر حقوق الورثة فى مال المريض مرضاً مخوفا. والاحصان مكمل لمقتضى جناية الزنا الموجبة للرجم. وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر: من ان العقل شرط التكليف والايمان شرط فى صحة العبادات والتقربات. فان العقل ان لم يكن فالتكليف محال عقلا او سمعا كتكليف العجماوات والجمادات فكيف يقال انه مكمل بل هو العمدة فى صحة التكليف. وكذلك لا يصح ان يقال ان الايمان مكمل للعبادات فان عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح ان يكملها الايمان. وكثير من هذا. ويرتفع هذا الاشكال بامرين احدهما ان هذا من الشروط العقلية لا الشرعية. وكلامنا فى الشروط الشرعية. والثانى ان العقل فى الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف وهو الانسان لا فى نفس التكليف. ومعلوم انه بالنسبة الى الانسان مكمل. واما الايمان فلا نسلم انه شرط لان العبادات مبنية عليه الا ترى ان معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح وهذا فرع الايمان فكيف يكون اصل الشىء وقاعدته التى يبنى عليها شرطاً فيه. هذا غير معقول. ومن اطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع فى العبارة. وايضا فان سلم فى الايمان انه شرط ففى المكلف لا فى التكليف ويكون شرط صحة عند بعض وشرط وجوب عند بعض فيما عدا التكليف بالايمان. حسبما ذكره الاصوليون فى مسألة خطاب الكفار بالفروع.

المسألة الخامسة — الاصل المعلوم فى الاصول ان السبب اذا كان متوقف التاثير على شرط فلا يصح ان يقع المسبب دونه. ويستوى فى ذلك شرط الكمال وشرط الاجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر. فانه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه وقد فرض كذلك. هذا خلف. وايضاً لو صح ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا. وذلك محال. وايضاً فان الشرط، من حيث هو، يقتضى انه لا يقع المشروط الا عند حضوره. فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا. وذلك محال. والامر اوضح من الاطناب فيه. ولكنه ثبت فى كلام طائفة من الاصوليين اصل آخر وعزى الى مذهب مالك: ان الحكم اذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط فهل يصح وقوعه بدون شرطه ام لا؟ قولان. اعتباراً باقتضاء السبب، او بتخلف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتض لمسببه غلب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه لم يراع حضور السبب بمجرده الا ان يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك

فى اقتضائه. وربما اطلق بعضهم جريان الخلاف فى هذا الاصل مطلقاً. ويمثلون ذلك بامثلة:- منها ان حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف - واليمين سبب فى الكفارة، والحنث شرطها ويجوز تقديمها قبل الحنث على احد القولين - وانفاذ المقاتل سبب فى القصاص او الدية، والزهوق شرط ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب. ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا. وفى المذهب اذا جعل الرجل امر امرأة يتزوجها بيد زوجة هى فى ملكه ان شاءت طلقت او ابقت فاستأذنها فى التزويج فاذنت له فلما تزوجها ارادت هذه ان تطلق عليه قال مالك ليس لها ذلك. بناء على انها قد اسقطت بعد جريان السبب وهو التمليك وان كان قبل حصول الشرط وهو التزوج. واذا اذن الورثة عند المرض المخوف فى التصرف فى اكثر من الثلث جاز. مع انهم لا يتقرر ملكهم الا بعد الموت. فالمرض هو السبب لتملكهم والموت شرط فينفذ اذنهم عند مالك خلافا لابى حنيفة والشافعى وان لم يقع الشرط. ومن الناس من قال بانفاذ اذنهم فى الصحة والمرض. فالسبب على رأى هولاء هو القرابة. ولا بد لهم من القول بان الموت شرط. وفى المذهب من جامع فالتذ 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 الاصل. وهو ظاهر المعارضة للاصل الاول فان الاول يقضى بانه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه باطلاق. والثانى يقضى بانه صحيح عند بعض العلماء وربما صح باتفاق كما فى مسألة العفو قبل الزهوق. ولا يمكن ان يصح الاصلان معا باطلاق. والمعلوم صحة الاصل الاول. فلا بد من النظر فى كلامهم فى الاصل الثانى. اما اولاً فنفس التناقض بين الاصلين كاف فى عدم صحته عند العلم بصحة الاصل الاول. واما ثانياً فلا نسلم ان تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط. فانا نقول من اجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقا من غير اهل مذهبنا فبناء على انه ليس بشرط فى الوجوب وانما هو شرط فى الانختام: فالحول كله كانه وقت عند هذا القائل لوجوب الزكاة موسع ويتحتم فى آخر الوقت كسائر اوقات التوسعة. واما الاخراج قبل الحول بيسير على مذهبنا فبناء على ان ما قرب من الشىء فحكمه حكمه. فشرط الوجوب حاصل وكذلك القول فى شرط الحنث: من اجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط فى الانختام

من غير تخيير لاشرط فى وجوبها. واما مسألة الزهوق فهو شرط فى وجوب القصاص او الدية. لا انه شرط فى صحة العفو. وهذا متفق عليه. اذ العفو بعده لايمكن فلابد من وقوعه قبله ان وقع. ولايصح ان يكون شرطاً اذ ذاك فى صحته. ووجه صحته انه حق من حقوق المجروح التى لاتتعلق بالمال. فجاز عفوه عنه مطلقا كما يجوز عفوه عن سائر الجراح، وعن عرضه اذا قذف. وما اشبه ذلك. والدليل على ان مدرك حكم العفو ليس ما قالوه انه لايصح للمجروح ولا لاوليائه استيفاء القصاص او اخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق. ولو كان كما قالوه لكان فى هذه المسألة قولان. واما مسألة تمليك المراة فانها لما اسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه لم يبق لها ما تتعلق به بعد. لان ما كانت تملكه بالتمليك قد اسقطت حقها فيه بعد ما جرى سببه. فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الاسقاط. وهو فقه ظاهر. ومسألة اذن الورثة بينة المعنى فان الموت سبب فى صحة الملك لا فى تعلقه والمرض سبب فى تعلق حق الورثة بمال الموروث لا فى تملكهم له. فهما سببان كل واحد منهما يقتضى حكماً لايقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق وان لم يكن ملك كان اذنهم واقعا فى محله لانهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك. فاذا اسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة لانهم صاروا، فى الحال الذى انفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض، كالاجانب. فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق كالثلث. وقول القائل بمنع الانفاذ يصح مع القول بان الموت شرط لانهم اذنوا قبل التمليك وقبل حصول الشرط فلا ينفذ كسائر الشروط مع مشروطاتها. واما مسألة الانزال فيصح بناؤها على انه ليس بشرط فى 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 المعتبرة فى المشروطات شرعاً على ضربين.

احدهما ما كان راجعاً الى خطاب التكليف: اما مأموراً بتحصيلها كالطهارة للصلاة، واخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما اشبه ذلك. واما منهياً عن تحصيلها كنكاح المحلل الذى هو شرط لمراجعة الزوج الاول، والجمع بين المفترق، والفرق بين المجتمع خشية الصدقة الذى هو شرط لنقصان الصدقة، وما اشبه ذلك. فهذا الضرب واضح قَصْدُ الشارع فيه: فالاول مقصود الفعل، والثانى مقصود الترك. وكذلك الشرط المخير فيه ان انفق، فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف: ان شاء فعله فيحصل المشروط، وان شاء تركه فلا يحصل.

والضرب الثانى ما يرجع الى خطاب الوضع : كالحول فى الزكاة ، والاحصان فى الزنا، والحرز فى القطع . وما اشبه ذلك . فهذا الضرب ليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو شرط ولا فى عدم تحصيله : فابقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ليس بمطلوب الفعل ان يقال يجب على صاحبه امساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ؛ ولامطلوب الترك ان يقال يجب عليه انفاقه خوفا ان تجب فيه الزكاة. وكذلك الاحصان لايقال انه مطلوب الفعل ليجب عليه الرجم اذا زنى ؛ ولامطلوب 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، فلابد من النظر فى ذلك . وهى :

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 ، وتنبنى الاحكام التى تقتضيها الاسباب على حضوره ، وترتفع عند فقده . كالنصاب اذا انفق قبل الحول للحاجة الى انفاقه، او ابقاه للحاجة الى ابقائه، او يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة، او يزيلها لضرر الشركة او لحاجة اخرى ؛ او يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، او يتركه لمعنى من المعانى الجارية على الانسان. الى ما اشبه ذلك. وان كان فعله اوتركه من جهة كونه شرطاً قصداً لاسقاط حكم الاقتضاء ان لايترتب عليه اثره فهذا عمل غير صحيح وسعى باطل. دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معا . فمن الاحاديث فى هذا الباب قوله عليه السلام لايجمع بين متفرق ولايفرق بين مجتمع خشية الصدقة. وقال عليه السلام البيع والمبتاع بالخيار حتى يتفرقا الا ان تكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقيله . وقال من ادخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن ان تسبق فليس بقمار ومن ادخل فرسا بين فرسين وقد امن ان تسبق فهو قمار. وقال فى حديث بريرة حين اشترط اهلها ان يكون الولاء لهم من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط. الحديث . ونهى عليه السلام عن بيع وشرط وعن بيع وسلف وعن شرط فى شرط. وسائر احاديث الشرط المنهى عنها. ومنه حديث من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه . وحديث ان اليمين على نية المستحلف. وعليه جاءت الآية ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا. الآية. وفى القرآن ايضاً ولايحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لايقيما حدود

الله . الآية. وآية شهادة الزور، والاحاديث فيها من هذا ايضا. وقال تعالى يايها الذين آمنوا لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم . وما فى معنى ذلك من الاحاديث . وقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره . وما جاء من احاديث لعن المحلل والمحلل له ، والتيس المستعار وحديث التصرية فى شراء الشاة على انها غزيرة الدر. وسائر احاديث النهى عن الغش والخديعة والخلابة والنجش . وحديث امرأة رفاعة القرظى حين طلقها وتزوجها عبد الرحمن بن الزبير. والادلة اكثر من ان يؤتى عليها هنا . وايضا فان العمل يُصيّر ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة او دفعاً لمفسدة عبثاً لاحكمة له ولا منفعة به . وهذا مناقض لما ثبت فى قاعدة المصالح وانها معتبرة فى الاحكام. وايضاً فانه مضاد لقصد الشارع من جهة ان السبب لمّا انعقد وحصل فى الوجود صار مقتضياً شرعاً لمسببه. لكنه توقف على حصول شرط هو تكميل للسبب فصار هذا الفاعل او التارك بقصد رفع حكم السبب قاصداً لمضادة الشارع فى وضعه سبباً . وقد تبين ان مضادة قصد الشارع باطلة. فهذا العمل باطل . فان قيل المسألة مفروضة فى سبب توقف اقتضاؤه للحكم على شرط فاذا فقد الشرط بحكم القصد الى فقده كان كما لو لم يقصد ذلك ولا تأثير للقصد . وقد تبين ان الشرط اذا لم يوجد لم ينتهض السبب ان يكون مقتضياً كالحول فى الزكاة فانه شرط لاتجب الزكاة بدونه بالفرض والمعلوم من قصد الشارع ان السبب انما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط لاعند فقدها فاذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كمن انفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معانى الانتفاع فلا تجب عليه الزكاة لان السبب لم يقتض ايجابها لتوقفه على ذلك الشرط الذى ثبت اعتباره شرعاً . فمن حيث قيل فيه انه مخالف لقصد الشارع يقال انه موافق. وهكذا سائر المسائل. فالجواب ان هذا المعنى انما يجرى فيما اذا لم يقصد رفع حكم السبب واما مع القصد الى ذلك فهو معنى غير معتبر لان الشرع شهد له بالالغاء على القطع . ويتبين ذلك بالادلة المذكورة اذا عرضت المسألة عليها. فان الجمع بين المتفرق او التفرقة بين المجتمع قد نهى عنها اذا قصد بها ابطال حكم السبب بالاتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين فالاربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق ونصفها بشرط اختلاطها باربعين اخرى مثلا فاذا جمعها بقصد اخراج النصف فذلك هو المنهى عنه كما انه اذا كانت مائة مختلطة بمائة 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 يحل له ان يفارقه خشية ان يستقيله فنهى 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 اقتضى 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. تجده كذلك. فعلى هذا الاتيان بالشروط او رفعها بذلك القصد هو المنهى عنه. واذا كان منهيا عنه كان مضاداً لقصد الشارع فيكون باطلا.

فصـــــل — هذا العمل هل يقتضى البطلان باطلاق ام لا؟ الجواب ان فى ذلك تفصيلا: وهو ان نقول لايخلو ان يكون الشرط الحاصل فى معنى المرتفع او المرفوع فى حكم الحاصل معنى اولا. فان كان كذلك فالحكم الذى اقتضاه السبب على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل ضائع لافائدة فيه ولا حكم له. مثل ان يكون وهب المال قبل الحول لمن راوضه على ان يرده عليه بعد الحول بهبة او غيرها؛ وكالجامع بين المفترق ريثما يأتى الساعى ثم ترد الى التفرقة؛ اوالمفرق بين المجتمع كذلك ثم يردها الى ما كانت عليه؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها ثلاثا. واشباه ذلك. لان هذا الشرط المعمول فيه لامعنى له ولافائدة 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 خارجى مكمل والا لزم ان يكون الشرط جزء العلة. والفرض خلافه. وايضاً فان القصد فيه قد صار غير شرعى فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع. فهو فى حكم ما لم يعمل فيه واتحد مع القسم الاول فى الحكم فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك اذا انفق لنصاب قبل الحول فى منافعه او وهبه هبة بتلة لم يرجع فيها؛ اوجمع بين المفترق اوفرق اين المجتمع. وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة. لكنه لم يعد الى ما كان عليه قبل الحول. بوما 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 مناقضاً 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 كالمعدوم باطلاق والنحق بالقسم الاول. والثانى ان

يقال ان مجرد انعقاد السبب غير كاف فانه وان كان باعثاً قد جعل فى الشرع مقيداً بوجود الشرط. فاذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع فى ان الشارع قصد ايقاع المسبب بمجرده. وانما فيه انه قصده اذا وقع شرطه. فاذا كان كذلك فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل فى رفع الشرط لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه وانما قصد لما لم يظهر فيه قصد الشارع للايقاع او عدمه وهو الشرط او عدمه. لكن لما كان ذلك القصد آئلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة لا عيناً لم يكن مانعاً من ترتب احكام الشروط عليها. وايضاً فان هذا العمل لما كان موثراً وحاصلاً وواقعاً لم يكن القصد الممنوع فيه موثراً فى وضعه شرطاً شرعياً او سبباً شرعيا. كما كان تغير المغصوب سبباً او شرطاً فى منع صاحبه منه وفى تملك الغاصب له ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً فى ارتفاع ذلك الحكم. وعلى هذا الاصل ينبنى صحة ما يقول اللخمى فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة، او سافر فى رمضان قصداً للافطار، اواخر صلاة حضر عن وقتها الاختيارى ليصليها فى السفر ركعتين، اواخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء ان تحيض فتسقط عنها. قال فجميع ذلك مكروه ولايجب على هذا فى السفر صيام، ولا ان يصلى اربعاً، ولاعلى الحائض قضاؤها. وعليه ايضا يجرى الحكم فى الحالف ليقضين فلاناً حقه الى شهر وحلف بالطلاق الثلاث فخاف الحنث فخالع زوجته لئلا يحنث فلما انقضى الاجل راجعها فهذا الوجه يقتضى انه لا يحنث، لوقوع الحنث وليست بزوجته. لان الخلع ماض شرعاً وان قصد به قصد الممنوع. والثالث ان يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فيبطل العمل فى الشرط فى حقوق الله وان ثبت له فى نفسه حكم شرعى كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلل على القول بانه نافذ ماض ولايحلها ذلك للاول. لان الزكاة من حقوق الله وكذلك المنع من نكاح المحلل حق لله لغلبة حقوق الله فى النكاح على حقوق الآدميين وينفذ مقتضى الشرط فى حقوق الآدميين كالسفر ليقصر اوليفطر اونحو ذلك. هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك فانه ان دل دليل خاص على خلافه صير اليه ولايكون نقضاً على الاصل المذكور. لانه اذ 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 مكملاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لايكون فيه منافاة لها على

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

والثانى ان يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولامكمل لحكمته بل هو على الضد من الاول. كما اذا اشترط فى الصلاة ان يتكلم فيها اذا احب ؛ او اشترط فى الاعتكاف ان يخرج عن المسجد اذا اراد ، بناء على رأى مالك ؛ او اشترط فى النكاح ان لاينفق عليها او ان لا يطأها وليس بمجبوب ولا عنين ؛ او شرط فى البيع ان لا ينتفع بالمبيع او ان انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض ؛ او شرط الصانع على المستصنع ان لايضمن المستأجر عليه ان تلف، وان يصدقه فى دعوى التلف. وما اشبه ذلك. فهذا القسم ايضاً لا اشكال فى ابطاله . لانه منافى لحكمة السبب. فلا يصح ان يجتمع معه. فان الكلام فى الصلاة منافى لحكمة السبب فلا يصح ان يجتمع معه لما شرعت له من الاقبال على الله تعالى والتوجه اليه والمناجاة له . وكذلك المشترط فى الاعتكاف الخروج مشترط ما ينافى حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد. واشتراط الناكح ان لاينفق ينافى استجلاب المودة المطلوبة فيه. واذا اشترط ان لايطأ ابطل حكمة النكاح الاولى وهى التناسل واضر بالزوجة فليس من الامساك بالمعروف الذى هو مظنة الدوام والموالفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة الا انها اذا كانت باطلة فهل تؤثر فى المشروطات ام لا ؟ هذا محل نظر ليستمد من المسالة التى قبل هذه .

والثالث ان لايظهر فى الشرط منافاة لمشروطه ولا ملائمة . وهو محل نظر: هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ او بالثانى من جهة عدم الملائمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة فى امثال هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لايكتفى فيه بعدم المنافاة دون ان تظهر الملائمة لان الاصل فيها التعبد دون الالتفات الى المعانى والاصل

فيها ان لايقدم عليها الا باذن اذ لا مجال للعقول فى 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.

المسالة الاولى — الموانع ضربان احدهما ما لا يتأتى فيه اجتماعه مع الطلب. والثانى ما يمكن فيه ذلك. وهو نوعان: احدهما يرفع اصل الطلب. والثانى لايرفعه، ولكن يرفع اتحتامه. وهذا قسمان احدهما ان يكون رفعه بمعنى انه يصير مخيراً فيه لمن قدرعليه. والآخر ان يكون رفعه بمعنى انه لا اثم على مخالف الطلب. فهذه اربعة اقسام:

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

واما الثانى فكالحيض والنفاس وهو رافع لاصل الطلب وان امكن حصوله معه. لكن انما يرفع مثل هذا الطلبَ بالنسبة الى ما لايطلب به البتة كالصلاة ودخول المسجد ومس المصحف. وما اشبه ذلك. واما ما يطلب به بعد رفع المانع فالخلاف بين اهل الاصول فيه مشهور لا حاجة لنا الى ذكره هنا. والدليل على انه غير مطلوب حالة وجود المانع انه لو كان كذلك لاجتمع الضدان لان الحائض ممنوعة من الصلاة والنفساء كذلك فلو كانت مأمورة بها ايضا لكانت مأمورة حالة كونها منهية بالنسبة الى شىء واحد وهو محال. وايضاً اذا كانت مأمورة ان تفعل وقد نهيت ان تفعل لزمها شرعا ان تفعل وان لاتفعل معا وهو محال. وايضا فلا فائدة فى الامر بشىء لايصح لهافعله حالة وجودالمانع ولا بعد ارتفاعه لانها غير مأمورة بالقضاء.

واما الثالث فكالرق والانوثة بالنسبه الى الجمعة والعيدين والجهاد فان هولاء قدلصق بهم مانع من اتحتام هذه العبادات الجارية فى الدين مجرى التحسين والتزيين. لانهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها الا بحكم التبع. 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.

واما الرابع فكاسباب الرخص. هى موانع من الانحتام بمعنى انه لا حرج على من ترك العزيمة ميلا الى جهة الرخصة. كقصر المسافر وفطره وتركه للجمعة. وما اشبه ذلك.

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

وذلك انها على ضربين ضرب منها داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به او منهياً 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 فى حال كفره الى غير ذلك من الامور الشرعية التى منع منها الكفر. وكذلك الاسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض الا بحقها. فالنظر فى هذه الاشياء واشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة. والضرب الثانى هو المقصود وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك. فليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو مانع ولا فى عدم تحصيله. فان المديان ليس بمخاطب برفع الدين اذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاه 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 ترتب 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 ففرض المانع مقصوداً له ايضا ايقاعه قصد الى رفع ترتب المسبب على السبب. وقد ثبت انه قاصد الى نفس الترتب. هذا خلف. فان القصدين متضادان. ولا هو ايضا قاصد الى رفعه لانه لو كان قاصداً الى ذلك لم يثبت فى الشرع مانعا. وبيان ذلك انه لو كان قاصدا 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 ففى ذلك تفصيل. وهو:

المسألة الثالثة — فلا يخلو ان يفعله او يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف مامورا به او منهياً عنه اومخيراً فيه اولا. فان كان الاول فظاهر. كالرجل يكون له نصاب لكنه يستدين لحاجته الى ذلك وتبنى الاحكام على مقتضى حصول المانع. وان

كان الثانى وهو ان يفعله مثلا 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 بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنة اذ اقسموا» الآية فانها تضمنت الاخبار بعقابهم على قصد التحيل لاسقاط حق المساكين بتحريهم المانعَ من اتيانهم وهو وقت الصبح الذى لا يبكر فى 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 مطلقا او ان لا تنقضى عدتها الا بعد طول. فكان الارتجاع بذلك القصد اذ هو مانع من حلها للازواج. وفى الحديث قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وفى بعض الروايات واكلوا اثمانها. وقال عليه السلام ليشربن ناس من امتى الخمر ويسمونها بغير اسمها. وفى رواية ليكونن من امتى اقوام يستحلون الخز والحرير والخمر والمعازف. الحديث. وفى بعض الحديث يأتى على الناس زمان يستحل فيه خمسة اشياء بخمسة اشياء: يستحلون الخمر باسماء يسمونها بها، والسحت بالهدية، والقتل بالرهبة، والزنا بالنكاح، والربا بالبيع. فكأنّ 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 فى 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 عجبت مما يقولون فى الحيل والايمان: يبطلون الايمان بالحيل وقال تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها. وفى الحديث لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلا وفيه اذا سمعتم به يعنى الوباء بارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فراراً منه. والادلة هنا فى الشرع كثيرة من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم.

وما تقدم من الادلة والسؤال والجواب فى الشروط جار معناه فى الموانع. ومن هنالك يفهم حكمها. وهل يكون العمل باطلاً ام لا؟ فينقسم الى الضربين: فلا يخلو ان يكون المانع المستجلب مثلاً فى حكم المرتفع او لا. فان كان كذلك فالحكم متوجه كصاحب النصاب استدان لتسقط 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 انحتام الحنث عليه فهو محل نظر على وزان ما تقدم فى الشروط. ولا فائدة فى التكرار.

النوع الرابع فى الصحة والبطلان.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى — فى معنى الصحة. ولفظ الصحة يطلق باعتبارين: احدهما ان يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه فى الدنيا كما نقول فى العبادات انها صحيحة بمعنى انها مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء. وما اشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعانى. وكما نقول فى العادات انها صحيحة بمعنى انها محصلة شرعاً للاملاك، واستباحة الابضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع الى ذلك. والثانى ان يراد به ترتب آثار العمل فى الآخرة كترتب الثواب فيقال هذا عمل صحيح بمعنى انه يرجى به الثواب فى الآخرة. ففى العبادات ظاهر. وفى العادات يكون فيما نوى به امتثال امر الشارع وقصد به مقتضى الامر والنهى. وكذلك فى المخير اذا عمل به من حيث ان الشارع خيره لا من حيث قصد مجرد حظه فى الانتفاع غافلا عن اصل التشريع. فهذا ايضا يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى. وهو وان كان اطلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالى وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون. وتأمل ما حكاه الغزالى فى كتاب النية والاخلاص من ذلك.

المسألة الثانية — فى معنى البطلان. وهو ما يقابل معنى الصحة. فله معنيان احدهما ان يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه فى الدنيا كما نقول فى العبادات انها غير مجزئة ولا مبرئة للذمة ولا مسقطة للقضاء. فكذلك نقول انها باطلة بذلك المعنى غير ان هنا نظراً. فان كون العبادة باطلة انما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها. حسبما هو مبين فى موضعه. ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً. كالصلاة من غير نية، اوناقصة ركعة اوسجدة. اونحو ذلك مما يخل بها من الاصل. وقد تكون راجعة الى وصف خارجى منفك عن حقيقتها وان كانت متصفة به. كالصلاة فى الدار المغصوبة مثلاً. فيقع الاجتهاد فى اعتبار الانفكاك فتصح الصلاة لانها واقعة على الموافقة للشارع ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف؛ اوفى اعتبار الاتصاف فلا تصح، بل تكون فى الحكم باطلة من جهة ان الصلاة الموافقة انما هى المنفكة عن هذا الوصف وليس الصلاة فى الدار المغصوبة

كذلك. وهكذا سائر ما كان فى معناها. ونقول ايضا فى العادات انها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً؛ من حصول املاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب.

ولما كانت العاديات فى الغالب راجعة الى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: احدهما من حيث هى امور مأذون فيها او مأمور بها شرعا. والثانى من حيث هى راجعة الى مصالح العباد. فاما الاول فاعتبره قوم باطلاق واهملوا النظر فى جهة المصالح وجعلوا مخالفة امره مخالفة لقصده باطلاق كالعبادات المحضة سواء وكانهم مالوا الى جهة التعبد. وسيأتى فى كتاب المقاصد بيان ان فى كل ما يعقل معناه تعبداً. واذا كان كذلك فمواجهة امر الشارع بالمخالفة تقضى بالخروج فى ذلك الفعل عن مقتضى خطابه. والخروج فى الاعمال عن خطاب الشارع يقضى بانها غير مشروعة. وغير المشروع باطل. فهذا كذلك. كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع. واما الثانى فاعتبره قوم ايضاً لا مع اهمال الاول بل جعلوا الامر منزلاً على اعتبار المصلحة. بمعنى ان المعنى الذى لاجله كان العمل باطلاً ينظر فيه: فان كان حاصلاً او فى حكم الحاصل بحيث لا يمكن التلافى فيه بطل العمل من اصله. وهو الاصل فيما نهى الشرع عنه. لان النهى يقتضى ان لا مصلحة للمكلف فيه، وان ظهرت مصلحته لبادى الراى فقد علم الله ان لا مصلحة فى الاقدام وان ظنها العامل. وان لم يحصل مدة كان فى حكم الحاصل لكن امكن تلافيه لم يحكم بابطال ذلك العمل. كما يقول مالك فى بيع المدبر انه يرد الا ان يعتقه المشترى فلا يرد فان البيع انما منع لحق العبد فى العتق اولحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده وهو التدبير فان البيع يفيته فى الغالب بعد موت السيد فاذا اعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى 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. منهى عنه. فاذا اسقط مشترط السلف شرطه جاز ما عداه، ومضى على بعض الاقوال. وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً كما فى حديث بريرة. وعلى مقتضاه جرى الحنفية فى تصحيح العقود الفاسدة كنكاح الشغار والدرهم بالدرهمين ونحوهما. الى غير ذلك من العقود التى هى باطلة على وجه. فيزال ذلك الوجه فتمضى العقدة. 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 تصحيحه وقع الآن لا قبل. وهذا الوجه بناء على ان مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد.

والثانى من الاطلاقين ان يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه فى الآخرة وهو الثواب. ويتصور ذلك فى 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. والثانى كالمتصدق بالصدقة يتبعها بالمن والاذى وقد قال تعالى «يايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رياء الناس» الآية. وقال «لئن اشركت ليحبطن عملك» وفى 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. سواءٌ علينا اكانت باطلة بالاطلاق الاول ام لا. فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً. والثانى 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 بالقصد 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 فنيت بفناء الدنيا وبطلت. «ما عندكم ينفد وما عندالله باق» «من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه. ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها. وماله فى الآخرة من نصيب». «اذهبتم طيباتكم فى حياتكم 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 يجدون 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 اوبغير قصد. والمفعول بقصد اما ان يكون القصد مجرد الهوى والشهوة من غير

نظر فى موافقة قصد الشارع او مخالفته؛ واما ان ينظر مع ذلك فى الموافقة فيفعل، او فى المخالفة فيترك؛ اما اختياراً واما اضطراراً. فهذه اربعة اقسام: احدها ان يفعل من غير قصد. كالغافل والنائم. فقد تقدم ان هذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير. فليس فيه ثواب ولا عقاب. لان الجزاء فى الآخرة انما يترتب على الاعمال الداخلة تحت التكليف. فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرته. والثانى ان يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً. فهذا ايضا لا ثواب له على ذلك، كالاول؛ وان تعلق به خطاب التكليف، اووقع واجباً كاداء الديون ورد الودائع والامانات والانفاق على الاولاد واشباه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع. لان الاعمال بالنيات. وقد قال فى الحديث فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها اوالى امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه. ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به فى الشريعة. فهذا القسم والذى قبله باطل بمقتضى الاطلاق الثانى. والثالث ان يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية ولما لم يمكنه بالزنا لامتناعها او لمنع اهلها عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له الى ما قصد. فهذا ايضاً باطل بالاطلاق الثانى. لانه لم يرجع الى حكم الموافقة الا مضطراً، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه، لا من حيث اباحه الشرع. وان كان غير باطل بالاطلاق الاول. ومثل ذلك الزكاة المأخوذة كرهاً فانها صحيحة على الاطلاق الاول اذ كانت مسقطة للقضاء ومبرئة للذمة؛ وباطلة على هذا الاطلاق الثانى. وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها فى الدنيا او استحياء من الناس. او ما اشبه هذا. ولذلك كانت الحدود كفارات فقط فلم يخبر الشارع عنها انها مرتبة ثوابا على حال. واصل ذلك كون الاعمال بالنيات. والرابع ان يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً كالفاعل للمباح بعد علمه بانه مباح حتى انه لو لم يكن مباحاً لم يفعله. فهذا القسم انما يتعين النظر فيه فى المباح. اما المأمور به يفعله بقصد الامتثال اوالمنهى عنه يتركه بذلك القصد ايضا فهو من الصحيح بالاعتبارين كما انه لو ترك المأمور به او فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة فهو من الباطل بالاعتبارين. فانما يبقى النظر فى فعل المباح او تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير فاختار احد الطرفين من الفعل او الترك لمجرد حظه. فتحتمل فى النظر ثلاثة اوجه: احدها ان يكون صحيحاً بالاعتبار الاول باطلاً بالاعتبار الثانى. وهذا هو الجارى على الاصل المتقدم فى تصور المباح بالنظر الى نفسه لا بالنظر الى ما يستلزم.

والثانى ان يكون صحيحا بالاعتبارين معا بناء على تحريه فى نيل حظه مما اذن فيه دون ما لم يؤذن له فيه. وعلى هذا نبه الحديث فى الأجر فى وطء الزوجة وقولهم ا يقضى شهوته ثم يؤجر فقال ارأيت لو وضعها فى حرام. وهذا مبسوط فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب. والثالث ان يكون صحيحاً بالاعتبارين معا فى المباح الذى هو مطلوب الفعل بالكل وصحيحاً بالاعتبار الاول باطلاً بالاعتبار الثانى فى المباح الذى هو مطلوب الترك بالكل. وهذا هو الجارى على ما تقدم فى القسم الاول من قسمى الاحكام. ولكنه مع الذى قبله باعتبار امر خارج عن حقيقة الفعل المباح. والاول بالنظر اليه فى نفسه.

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

النوع الخامس فى العزائم والرخص.

والنظر فيه فى 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 فى كل شخص وفى كل حال. وكذلك الصوم والزكاة والحج والجهاد وسائر شعائر الاسلام الكلية. ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحى فى الاصل كالمشروعات المتوصل بها الى اقامة مصالح الدارين من البيع والاجارة وسائر عقود المعاوضات. وكذلك احكام الجنايات والقصاص والضمان. وبالجملة 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 الابتدائى 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 «يايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا» وقوله تعالى «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله» وقوله تعالى «ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم» وقوله تعالى «علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم» الآية. وقوله «فمن تعجل فى 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 يشمله اسم العزيمة. فانه شرع ابتدائى حكماً. كما ان المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية ايضا. كقوله تعالى «ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله» وقوله «ولا تعضلوهن لتذهبوا 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 كلى يقتضى المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التى ذكرها علماء الاصول. وكونه شاقاً فانه قد يكون العذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة. فلا يسمى ذلك رخصة. كشرعية القراض مثلا فانه لعذر فى الاصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب فى 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 داخلا تحت اصل الحاجيات الكليات. والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة. وقد يكون العذر راجعاً الى اصل تكميلى فلا يسمى رخصة ايضا. وذلك ان من لا يقدر على الصلاة قائماً او يقدر بمشقة فمشروع فى حقه الانتقال الى الجلوس وان كان مخلا بركن من اركان الصلاة لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام فهذا رخصة محققة. فان كان هذا المترخص اماماً فقد جاء فى الحديث انما جعل الامام ليؤتم به. ثم قال وان صلى جالساً فصلوا جلوساً اجمعون. فصلاتهم جلوسا وقع لعذر الا ان العذر فى حقهم ليس المشقة بل لطلب الموافقة للامام وعدم المخالفة عليه.

فلا يسمى مثل هذا رخصة وان كان مستثنى لعذر. وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من اصل كلى يبين لك ان الرخص ليست بمشروعة ابتداء. فلذلك لم تكن كليات فى الحكم. وان عرض لها ذلك فبالعرض. فان المسافر اذا اجزنا له القصر والفطر فانما كان ذلك بعد استقرار احكام الصلاة والصوم. هذا. وان كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة فان الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة. وكذلك اكل الميتة للمضطر فى قوله تعالى « فمن اضطر » الآية. وكونه مقتصرا به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص ايضا لا بد منه. وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص. فان شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة. فان المصلى اذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الاصل من اتمام الصلاة والزام الصوم. والمريض اذا قدر على القيام فى الصلاة لم يصل قاعداً، واذا قدر على مس الماء لم يتيمم. وكذلك سائر الرخص. بخلاف القرض والقراض والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة فانه ليس برخصة فى حقيقة هذا الاصطلاح لانه مشروع ايضا وان زال العذر. فيجوز للانسان ان يقترض وان لم يكن به حاجة الى الاقتراض، وان يساقى حائطه وان كان قادراً على عمله بنفسه او بالاستيجار عليه، وان يقارض بماله وان كان قادرا على التجارة فيه بنفسه او بالاستيجار. وكذلك ما اشبهه. فالحاصل ان العزيمة راجعة الى اصل كلى ابتدائى. والرخصة راجعة الى جزئى مستثنى من ذلك الاصل الكلى.

فصـــــل — وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من اصل كلى يقتضى المنع مطلقاً من غير اعتبار بكونه لعذر شاق. فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة، ورد الصاع من الطعام من مسألة المصراة، وبيع العرية بخرصها تمراً، وضرب الدية على العاقلة. وما اشبه ذلك. وعليه يدل قوله نهى عن بيع ما ليس عندك وارخص فى السلم. وكل هذا مستند الى اصل الحاجيات فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الاول فى هذا الاصل. فيجرى عليها حكمها فى التسمية كما جرى عليها حكمها فى الاستثناء من اصل ممنوع. وهنا ايضا يدخل ما تقدم فى صلاة المأمومين جلوساً اتباعاً للامام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك ايضا. لكن هاتين المسالتين تستمدان من اصل التكميلات لا من اصل الحاجيات. فيطلق عليهما لفظ الرخصة وان لم تجتمع معها فى اصل واحد. كما انه قد يطلق

لفظ الرخصة وان استمدت من اصل الضروريات. كالمصلى لا يقدر على القيام فان الرخصة فى حقه ضرورية لا حاجية. وانما تكون حاجية اذا كان قادراً عليه لكن بمشقة تلحقه فيه او بسببه. وهذا كله ظاهر.

فصـــــل — وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الامة من التكاليف الغليظة والاعمال الشاقة التى دل عليها قوله تعالى «ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا» وقوله تعالى «ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم» فان الرخصة فى اللغة راجعة الى معنى اللين. وعلى هذا يحمل ما جاء فى بعض الاحاديث انه عليه السلام صنع شيئاً ترخص فيه. ويمكن ان يرجع اليه معنى الحديث الآخر ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان توتى عزائمه. وسياتى بيانه بعد ان شاء الله. فكان ما جاء فى هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصة بالنسبة الى ما حمله الامم السالفة من العزائم الشاقة.

فصـــــل — وتطلق الرخصة ايضا على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع الى نيل حظوظهم وقضاء اوطارهم. فان العزيمة الاولى هى التى نبه عليها قوله تعالى «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» وقوله «وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسالك رزقا» الآية. وما كان نحو ذلك مما دل على ان العباد ملك لله على الجملة والتفصيل. فحق عليهم التوجه اليه وبذل المجهود فى عبادته لانهم عباده. وليس لهم حق لديه ولا حجة عليه. فاذا وهب لهم حظاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم لانه توجه الى غير المعبود واعتناءٌ بغير ما اقتضته العبودية. فالعزيمة فى هذا الوجه هو امتثالُ الاوامر واجتنابُ النواهى على الاطلاق والعموم، كانت الاوامر وجوباً او ندباً والنواهى كراهةً او تحريماً، وتركُ كل ما يشغُلُ عن ذلك من المباحات فضلاً عن غيرها. لان الامر من الآمر مقصود ان يمتثل على الجملة. والاذن فى نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة. فيدخل فى الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف. فالعزائم حق الله على العباد. والرخص حظ العباد من لطف الله. فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب من حيث كانا معاً توسعة على العبد ورفع حرجٍ عنه واثباتاً لحظه. وتصير المباحات عند هذا النظر تتعارض مع المندوبات على الاوقات فيوثر حظه فى الاخرى على حظه فى الدنيا اويوثر حق ربه

على حظ نفسه. فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً او آخذاً له حقا لربه فيصير حظه مندرجا تابعاً لحق الله. وحقُّ الله هو المقدَّم المقصود. فان العبد بَذَلَ 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 فى هذا الاطلاق الاخير. وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير فى هذا النوع ان شاء الله تعالى.

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

المسالة الثانية — حكم الرخصة الاباحة مطلقا 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 فى 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 فضلا 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 مريضا اوعلى سفر فعدة من ايام اخر» وفى

الحديث كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا المقصر ومنا المتم ولا يعيب بعضنا على بعض. والشواهد على ذلك كثيرة. والثانى ان الرخصة اصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف فى سعة واختيار بين الاخذ بالعزيمة والاخذ بالرخصة. وهذا اصله الاباحة. كقوله تعالى «هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا» «قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق» «متاعا لكم ولانعامكم» بعد تقرير نعم كثيرة. واصل الرخصة السهولة. ومادة (ر خ ص) للسهولة واللين. كقولهم شىء رخص بين الرخوصة. ومنه الرخص ضد الغلاء ورخص له فى 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 الذى لا خيرة فيه؛ والمندوب كذلك من حيث مطلق الامر. ولذلك لا يصح ان يقال فى المندوبات انها شرعت للتخفيف والتسهيل من حيث هى مأمور بها. فاذا كان كذلك ثبت ان الجمع بين الامر والرخصة جمع بين متنافيين. وذلك يبين ان الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هى 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 للشىء ان يكون ذلك الشىء مباحاً فانه قد يكون واجباً او مندوباً اما اولا 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 الندب وصاحبه افضل عملاً من المتعجل الى غير ذلك من المواضع التى فى هذا المعنى. ولا يقال ان هذه المواضع نزلت على اسباب حيث توهموا الجناح كما ثبت فى حديث عائشة لانا نقول مواضع الاباحة ايضا نزلت على اسباب وهى 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 فى النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم الاباحة على الخصوص. فينبغى ان يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجى. والثانى ان العلماء

قد نصوا على رخص مأمور بها. فالمضطر اذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية. ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة وانه سنة. وقيل فى قصر المسافر انه فرض او سنة او مستحب. وفى الحديث ان الله يحب ان تؤتى رخصه وقال ربنا تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» الى كثير من ذلك. فلم يصح اطلاق القول بان حكم الرخص الاباحة دون التفصيل. فالجواب عن الاول انه لا يشك ان رفع الحرج والاثم فى وضع اللسان اذا تجرد عن القرائن يقتضى الاذن فى التناول والاستعمال. فاذا خلينا واللفظ كان راجعاً الى معنى الاذن فى الفعل على الجملة فان كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص فلنا ان نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب فقد يتوهم فيما هو مباح شرعاً ان فيه اثماً بناء على استقرار عادة تقدمت او رأى عرض كما توهم بعضهم الاثم فى الطواف بالبيت بالثياب وفى بعض المأكولات حتى نزل «قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق». وكذلك فى الاكل من بيوت الآباء والامهات وسائر من ذكر فى الآية، وفى التعريض بالنكاح فى العدة وغير ذلك. فكذلك قوله «فلا جناح عليه ان يطوف بهما» يعطى معنى الاذن. واما كونه واجباً فمأخوذ من قوله «ان الصفا والمروة من شعائر الله» او من دليل آخر. فيكون التنبيه هنا على مجرد الاذن الذى يلزم الواجب من جهة مجرد الاقدام مع قطع النظر عن جواز الترك او عدمه. ولنا ان نحمله على خصوص السبب ويكون قوله فى مثل الآية «من شعائر» قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه فى اصل الوضع. اما ما له سبب مما هو فى نفسه مباح فيستوى مع ما لا سبب له فى معنى الاذن. ولا اشكال فيه. وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى الآية الاخرى وسائر ما جاء فى هذا المعنى. والجواب عن الثانى انه قد تقدم ان الجمع بين الامر والرخصة جمع بين متنافيين، فلا بد ان يرجع الوجوب او الندب الى عزيمة اصلية لا الى الرخصة بعينها. وذلك ان المضطر الذى لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه ارخص له فى اكل الميتة قصداً لرفع الحرج عنه رداً لنفسه من الم الجوع. فان خاف التلف وامكنه تلافى نفسه باكلها كان مأموراً باحياء نفسه لقوله تعالى «ولا تقتلوا انفسكم» كما هو مأمور باحياء غيره من مثلها اذا امكنه تلافيه. بل هو مثل من صادف شفا جرف يخاف الوقوع فيه فلا شك ان الزوال عنه مطلوب وان ايقاع نفسه فيه ممنوع ومثل هذا لا يسمى رخصة لانه راجع الى اصل كلى ابتدائى. فكذلك من خاف التلف ان ترك اكل الميتة هو مامور باحياء نفسه

فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وان سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه. فالحاصل ان احياء النفس على الجملة مطلوب طلبَ العزيمة. وهذا فرد من افراده. ولا شك ان الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج وهذا فرد من افرادها. فلم تتحد الجهتان. واذا تعددت الجهات زال التدافع وذهب التنافي وامكن الجمع. واما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه فلا نسلم انه، عند القائل بالطلب، رخصة بل هو عزيمة متعبد بها عنده. ويدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها فى القصر «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين» الحديث. وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على انه رخصة اذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة على هذا الاصطلاح العام. والا فكان يجب ان تكون الشريعة كلها رخصة لخفتها بالنسبة الى الشرائع المتقدمة، او يكون شرع الصلاة خمساً رخصة لانها شرعت فى السماء خمسين، ويكون القرض والمساقاة والقراض وضرب الدية على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون. كما تقدم. فكل ما خرج عن مجرد الاباحة فليس برخصة. واما قوله ان الله يحب ان تؤتى رخصه فسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى. وايضا فالمباحات منها ما هو محبوب ومنها ما هو مبغض كما تقدم بيانه فى الاحكام التكليفية فلا تنافى. واما قوله «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» وما كان نحوه فكذلك ايضاً. لان شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة — ان الرخصة اضافية لا اصلية بمعنى ان كل احد فى الاخذ بها فقيه نفسه ما لم يحد فيها حد شرعى فيوقف عنده.

وبيان ذلك من اوجه: احدها ان سبب الرخصة المشقة. والمشاق تختلف بالقوة والضعف، وبحسب الاحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الازمان وبحسب الاعمال. فليس سفر الانسان راكباً سيرة يوم وليلة فى رفقة مأمونة وارض مأمونة وعلى بطء وفى زمن الشتاء وقصر الايام كالسفر على الضد من ذلك فى الفطر والقصر. وكذلك الصبر على شدائد السفر ومشقاته يختلف. فرب رجل جلد ضرى على القطع المهامه حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم بسببها يقوى على عباداته وعلى ادائها على كمالها وفى اوقاتها. ورب رجل بخلاف ذلك. وكذلك فى الصبر على الجوع والعطش. ويختلف ايضا باختلاف الجبن والشجاعة وغير ذلك من الامور التى لا يقدر على ضبطها. وكذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها. واذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة فى التخفيفات ضابط مخصوص ولا حد محدود يطرد فى جميع الناس. ولذلك اقام الشرع فى جملة منها السبب مقام

العلة: فاعتبر السفر لانه 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 الآخر. فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى احد الرجلين دون الآخر. وهذا لامرية فيه. فاذاً ليست اسباب الرخص بداخلة 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 الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك. هذا وجه. والثانى انه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد وحملوا اعباءَ المشقات من تلقاء انفسهم من اتلاف مهجهم الى ما دون ذلك. وطالت عليهم الآماد وهم على اول اعمالهم حرصاً عليها واغتناماً لها طمعاً فى رضى المحبوبين. 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 جاءَ فى وصال الصيام وقطع الازمان فى العبادات. فان الشارع امر بالرفق رحمة بالعباد ثم فعله من بعد النبى صلى الله عليه وسلم علماً بان سبب النهى وهو الحرج والمشقة مفقود فى حقهم. ولذلك اخبروا عن انفسهم انهم مع وصالهم الصيام لا يصدهم ذلك عن حوائجهم ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم. فلا حرج فى حقهم. وانما الحرج فى حق من يلحقه الحرج حتى يصده 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 فظاهر انه محل الرخصة الا انه يطلب فيه الاخذ بالرخصة وجوباً او ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل اوعدم

تمامه. واذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم بل عزيمة. وان كان الثانى فلا حرج فى العمل ولا مشقة الا ما فى الاعمال المعتادة. وذلك ينفى كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة. واذا انتفى محل الرخصة فى القسمين ولا ثالث لهما ارتفعت الرخصة من اصلها. والاتفاق على وجودها معلوم. هذا خلف فما انبنى عليه مثله. فالجواب من وجهين احدهما ان هذا السوال منقلب على وجه آخر لانه يقتضى ان تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً او ندباً اذ ما من رخصة تفرض الا وهذا البحث جار فيها. فاذا كان مشترك الالزام لم ينتهض دليلاً ولم يعتبر فى الالزامات. والثانى انه ان سلم فلا يلزم السوال لامرين. احدهما ان انحصار الرخص فى القسمين لا دليل عليه لامكان قسم ثالث بينهما. وهو ان لا يكون الحرج مؤثراً فى العمل ولا يكون المكلف رخى البال عنه وكل احد يجد من نفسه فى المرض او السفر حرجاً فى الصوم مع انه لا يقطعه عن سفره، ولا يخل به فى مرضه، ولا يؤديه الى الاخلال بالعمل. وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم. والثالث هو محل الاباحة اذ لا جاذب له يجذبه لاحد الطرفين. والآخر ان طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ليس من جهة كونه رخصة بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها او كونها تؤدى الى الاخلال بامر من امور الدين او الدنيا. فالطلب من حيث النهى عن الاخلال لا من حيث العمل بنفس الرخصة. ولذلك نهى عن الصلاة بحضرة الطعام ومع مدافعة الاخبثين. ونحو ذلك. فالرخصة باقية على اصل الاباحة من حيث هى رخصة. فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق. وقد مر بيان جهتى الطلب والاباحة. والله اعلم.

المسألة الرابعة — الاباحة المنسوبة الى الرخصة هل هى من قبيل الاباحة بمعنى رفع الحرج؟ ام من قبيل الاباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟

فالذى يظهر من نصوص الرخص انها بمعنى رفع الحرج لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر فى قوله تعالى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه» وقوله فى الآية الاخرى «فان الله غفور رحيم» فلم يذكر فى ذلك ان له الفعل والترك؛ وانما ذكر ان التناول فى حال الاضطرار يرفع الاثم. وكذلك قوله «فمن كان منكم مريضاً اوعلى سفر فعدة من ايام اخر» ولم يقل فله الفطر ولا فليفطر ولا ما فى معناه بل ذكر نفس العذر واشار الى انه بعدة من ايام اخر. وكذلك قوله «فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة» على القول بان المراد القصر من عدد الركعات ولم يقل فلكم ان تقصروا او فان شئتم ان

تقصروا. وقال تعالى فى 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. وفى الحديث «اكذب امرأتى؟» قال له لا خير فى الكذب. قال له أفاعدُها، واقول لها؟ قال لا جناح عليك ولم يقل له نعم ولا «افعل ان شئت». والدليل على ان التخيير غير مراد فى هذه الامور ان الجمهور اوالجميع يقولون من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الاكراه مأجور وفى اعلى الدرجات. والتخيير ينافى ترجيح احد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره من المواضع المذكورة وسواها. واما الاباحة التى بمعنى التخيير ففى قوله تعالى «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم» يريد كيف شئتم مقبلة ومدبرة وعلى جنب. فهذا تخيير واضح. وكذلك قوله «وكلا منها رغدا حيث شئتما» وما اشبه ذلك. وقد تقدم فى قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين.

فان قيل ما الذى ينبنى على الفرق بينهما قيل ينبنى 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 تبيّنا 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 التأثيم عن المنتقل عنها ان اختار لنفسه الانتقال. وسيأتى 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 وجهها مثلا، اوعن الصوم لفوت النفس؛ او شرعاً كالصوم المؤدى الى عدم القدرة على الحضور فى الصلاة او على اتمام اركانها. وما اشبه ذلك. والثانى ان يكون فى مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها. وامثلته ظاهرة.

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

يدافعه الاخبثان. واذا حضرت العشاء واقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء. الى ما كان نحو ذلك. فالترخص فى هذا الموضع ملحق بهذا الاصل. ولا كلام ان الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم. ولاجله قال العلماء بوجوب اكل الميتة خوف التلف. وأنّ من لم يفعل ذلك فمات دخل النار.

واما الثانى فراجع الى حظوظ العباد لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ. الا انه على ضربين: احدهما ان يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة او عدمها كالجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا ايضاً لاكلام فيه انه لاحق بالعزائم من حيث صار مطلوباً مطلقاً طَلَبَ العزائم. حتى عده الناس سنة لا مباحاً. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. اذ الطلب الشرعى فى الرخصة لا ينافى كونها رخصة كما يقوله العلماء فى اكل الميتة للمضطر. فاذاً هى رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة. وفى حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم. والثانى ان لا يختص بالطلب بل يبقى على اصل التخفيف ورفع الحرج فهو على اصل الاباحة فللمكلف الاخذ باصل العزيمة وان تحمل فى 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 يؤدى الى رفعها من اصلها. فالاتيان بما قدر عليه منها، وهو مقتضى الرخصة، هو المطلوب. وتقرير هذا الدليل مذكور فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب. واما الثانى فاذا فرض اختصاص الرخصة المعينة 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 فى الاذن فى الرخصة او فى رفع الاثم عن فاعلها.

المسألة السادسة — حيث قيل بالتخيير بين الاخذ بالعزيمة والاخذ بالرخصة فللترجيح بينهما مجال رحب. وهو محل نظر. فلنذكر جملاً مما يتعلق بكل طرف من الادلة.

فاما الاخذ بالعزيمة فقد يقال انه اولى لامور: احدها ان العزيمة هى الاصل الثابت المتفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وان كان مقطوعاً به ايضا فلا بد ان يكون سببها مقطوعا به فى الوقوع. وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق الا فى القسم المتقدم. وما سواه لا تحقق فيه. وهو موضع اجتهاد. فان مقدار المشقة، المباح من اجلها الترخُّص، غير منضبط. الا ترى ان السفر قد اعتبر فى مسافته ثلاثة اميال فاكثر كما

اعتبر ايضا ثلاثة ايام بلياليهن. وعلة القصر المشقة. وقد اعتبر فيها اقل ما ينطلق عليه اسم المشقة. واعتبر فى المرض ايضاً اقل ما ينطلق عليه الاسم. فكان منهم من افطر لوجع اصبعه، كما كان منهم من قصر فى ثلاثة اميال. واعتبر آخرون ما فوق ذلك. وكلّ مجال الظنون لا موضع فيه للقطع. وتتعارض فيه الظنون. وهو محل الترجح والاحتياط. فكان من مقتضى هذا كله ان لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال فى السبب. والثانى ان العزيمة راجعة الى اصل فى التكليف كلى لانه مطلق عام على الاصالة فى جميع المكلفين. والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الاحوال وبعض الاوقات فى اهل الاعذار لا فى كل حالة ولا فى كل وقت ولا لكل احد. فهو كالعارض الطارئ على الكلى. والقاعدة المقررة فى موضعها: انه «اذا تعارض امر كلى وامر جزئى فالكلى مقدم» لان الجزئى يقتضى مصلحة جزئية، والكلى يقتضى مصلحة كلية. ولا ينخرم نظام فى العالم بانخرام المصلحة الجزئية. بخلاف ما اذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية فان المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها. فمسألتنا كذلك. اذ قد علم ان العزيمة بالنسبة الى كل مكلف امر كلى ثابت عليه، والرخصة انما مشروعيتها ان تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب. وما فرضنا الكلام فيه لا يتحقق فى كل صورة تفرض الا والمعارض الكلى ينازعه. فلا ينجى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلى وهو العزيمة. والثالث ما جاء فى الشريعة من الامر بالوقوف مع مقتضى الامر والنهى مجرداً، والصبر على حلوه ومره وان انتهض موجب الرخصة. وادلة ذلك لا تكاد تنحصر. 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 النبى صلى الله عليه وسلم على اصحابه ان يعطوا الاحزاب من ثمار المدينة ليصرفوا عنهم فيخف عليهم الامر فأبَوْا من ذلك وتعززوا بالله وبالاسلام. فكان ذلك سببا لمدحهم والثناء عليهم. وارتدت العرب عند وفاة النبى صلى الله عليه وسلم فكان الرأى من الصحابة رضى الله تعالى عنهم او من بعضهم غير ابى بكر استيلافهم بترك اخذ الزكاة ممن منعها منهم حتى يستقيم امر الامة. ثم يكون ما يكون. فأبى ابو بكر رضى

الله عنه فقال والله لاقاتلنهم حتى تنفرد سالفتى. والقصة مشهورة. وايضا قال الله تعالى «من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره» الآية. فاباح التكلم بكلمة الكفر مع ان ترك ذلك افضل عند جميع الامة او عند الجمهور. وهذا جار فى قاعدة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر: ان الامر مستحب والاصل مستتب وان ادى الى الاضرار بالمال والنفس. لكن يزول الانحتام ويبقى ترتب الاجر على الصبر على ذلك. ومن الادلة قوله عليه السلام «ان خيراً لاحدكم ان لا يسأل من احد شيئا». فحمله الصحابة رضى الله عنهم على عمومه. ولا بد ان يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة ولم يأخذوه الا على عمومه حتى اقتدى بهم الاولياء. منهم ابو حمزة الخراسانى فاتفق له ما ذكره القشيرى وغيره من وقوعه فى البير. وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه من ذلك الاصل. وقصة الثلاثة الذين خلفوا حتى اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وصدقوه ولم يعتذروا له فى موطن كان مظنة للاعتذار فمدحوا لذلك وانزل الله توبتهم ومدحهم فى القرآن بعد ما ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم ولكن ظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ففتح لهم باب القبول وسماهم صادقين لاخذهم بالعزيمة دون الترخص. وقصة عثمان بن مظعون وغيره ممن كان فى اول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ثم تركوا الجوار رضى بجوار الله مع ما نالهم فيه من المكروه. ولكن هانت عليهم انفسهم فى الله فصبروا ايماناً بقوله «انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب» وقال تعالى «لتبلون فى اموالكم وانفسكم ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور» وقال لنبيه عليه السلام «فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل» وقال «ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل» ثم قال «ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور». ولما نزلت هذه الآية «وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله» شق ذلك على الصحابة. فقيل لهم قولوا سمعنا واطعنا فقالوها فالقى الله الايمان فى قلوبهم فنزلت «آمن الرسول بما انزل اليه من ربه» الآية. وجهز النبى صلى الله عليه وسلم اسامة فى جيش الى الشام قبيل موته فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ثم جاء موته فقال الناس لابى بكر احبس اسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك فقال لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء اهل المدينة ما رددت جيشا انفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن سأل اسامة ان يترك له عمر ففعل وخرج

فبلغ الشام ونكا فى العدو بها فقالت الروم انهم لم يضعفوا بموت نبيهم وصارت تلك الحالة هيبة فى قلوبهم لهم. وامثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص لان القوم عرفوا انهم مبتلون. وهو الوجه الرابع: وذلك ان هذه العوارض الطارقة واشباهها مما يقع للمكلفين من انواع المشاق هى مما يقصدها الشارع فى اصل التشريع اعنى ان المقصود فى التشريع انما هو جار على توسط مجارى العادات. وكونه شاقا على بعض الناس او فى بعض الاحوال، مما هو على غير المعتاد، لا يخرجه عن ان يكون مقصوداً له. لان الامور الجزوية لا تخرم الاصول الكلية. وانما تستثنى حيث تستثنى نظرا الى اصل الحاجيات بحسب الاجتهاد. والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الاولى للمجتهد. والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى. ولذلك لم يُعمِل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر فى غيره كالصنائع الشاقة فى الحضر مع وجود المشقة التى هى العلة فى مشروعية الرخصة. فاذاً لا ينبغى الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التى لا تطرد ولا تدوم. لان ذلك جار ايضا فى العوائد الدنيوية ولم يخرجها ذلك عن ان تكون عادية. فصار عارض المشقة، اذا لم يكن كثيرا او دائما، مع اصل عدم المشقة كالامر المعتاد ايضا. فلا يخرج عن ذلك بالاصل. لا يقال كيف يكون اجتهادياً 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 فى معناه. لانا نقول حالة الاضطرار قد تبين انه الذى يخاف معه فوت الروح وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات. وهو فى نفسه عذر ايضا. وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية او الدنيوية بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكليف ما لا يطاق. وهو منتف سمعا. وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضطرب انظار النظار كما تقدم ولا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه. وسبب ذلك وهو روح هذا الدليل: هو ان هذه العوارض الطارقة تقع للعباد ابتلاء واختباراً لايمان المؤمنين وتردد المترددين حتى يظهر للعيان من آمن بربه على بينة، ممن هو فى شك. ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شىء من ذلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب. والابتلاء فى التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء اصل العزيمة. فيبتلى المرء على قدر

دينه قال تعالى « ليبلوكم ايكم احسن عملا » « الم . احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم» الآية. «لتبلون فى اموالكم وانفسكم» ثم قال «وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور» «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم» «وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين» «ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين» الى آخرها. فاثنى عليهم بانهم صبروا لها ولم يخرجوا بها عن اصل ما حملوه الى غيره. وقوله «ولنبلونكم بشىء» يدل على ان هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الاحوال. كما تقدم فى احوال التكليف. فاذا كان المعلوم من الشرع فى 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 فى موارده على الاطلاق كان ذريعة الى انحلال عزائم المكلفين فى التعبد على الاطلاق. فاذا اخذ بالعزيمة كان حَرِيًّا بالثبات فى التعبد والاخذ بالحزم فيه. بيان الاول: ان الخير عادة والشر لجاجة وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج الى اقامة دليل والمتعود لامر يسهل عليه ذلك الامر ما لا يسهل على غيره، كان خفيفاً فى نفسه او شديداً. فاذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة فى يده كالشاقة الحرجة. واذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها، وطَلَبَ الطريقَ الى الخروج منها. وهذا ظاهر. وقد وقع هذا المتوقع فى اصول كلية وفروع جزئية كمسألة الاخذ بالهوى فى اختلاف اقوال العلماء، ومسألة اطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز. وغير ذلك مما نبه عليه فى اثناء الكتاب او لم ينبه عليه. وبيان الثانى ظاهر ايضاً مما تقدم. فانه ضده وسبب هذا كله ان اسباب الرخص اكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة لا محققة. فربما عدها شديدة وهى خفيفة فى نفسها فأدى ذلك الى عدم صحة التعبد وصار عمله ضائعا وغير مبنى على اصل. وكثيراً ما يشاهد الانسان ذلك. وقد يتوهم الانسان الامور صعبة وليست كذلك الا بمحض التوهم. الا ترى ان المتيمم لخوف لصوص او سباع اذا وجد الماء فى الوقت اعاد عند مالك لانه عده مقصراً لان هذا يعترى فى امثاله مصادمة الوهم المجرد الذى لا دليل عليه. بخلاف ما لو رأى اللصوص او السباع وقد منعته من الماء. فلا اعادة هنا. ولا يعد هذا مقصراً ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به فى مهاو بعيدة، ولَأَبْطَلَ عليه اعمالا كثيرة. وهذا مطرد فى العادات والعبادات

وسائر التصرفات. وقد تكون شديدة ولكن الانسان مطلوب بالصبر فى ذات الله والعمل على مرضاته. وفى الصحيح «من يصبر يصبره الله» وجاء فى آية الانفال فى وقوف الواحد للاثنين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة «والله مع الصابرين» قال بعض الصحابة 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 فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب. وكثيراً ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى. واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشق عليه كل شىء. سواءٌ كان فى نفسه شاقاً او لم يكن. لانه يصده عن مراده ويحول بينه وبين مقصوده. فاذا كان المكلف قد القى هواه ونهى نفسه عنه وتوجه الى العمل بما كلف به خف عليه. ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حبه ويحلو له مره حتى يصير ضده ثقيلاً عليه. بعد ما كان الامر بخلاف ذلك. فصارت المشقة وعدمها اضافية تابعة لغرض المكلف. فرب صعب يسهل لموافقة الغرض؛ وسهل يصعب لمخالفته. فالشاق على الاطلاق فى هذا المقام انما هو ما لا يطيقه من حيث هو مكلف؛ كان مطيقاً له بحكم البشرية ام لا. هذا لاكلام فيه. انما الكلام فى غيره مما هو اضافى 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 فى ذلك بيان قطعى وكان اعلى ذلك الظن الذى لا يخلو عن معارض كان الوجه الرجوع الى الاصل؛ حتى يثبت ان المشقة المعتبرة فى حق هذا الشخص حق. ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها. فتلحق حينئذ بالقسم الاول الذى لاكلام فيه. هذا اذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقا. كفطره عليه السلام فى السفر حين ابى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم. فهذا ونحوه امر آخر يرجع الى ما تقدم من الاقسام. وانما الكلام فى غيره. فثبت ان الوقوف مع العزائم اولى، والاخذ فى محال الترخص احرى.

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

المسألة السابعة — فالمشقات التى هى مظان التخفيفات فى 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. والثانى ان تكون توهمية مجردة بحيث لم يوجد السبب المرخص لاجله، ولا وجدت حكمته وهى المشقة وان وجد منها شئ لكن غير خارج عن مجارى العادات.

فاما الضرب الاول فاما ان يكون بقاوه على العزيمة يُدْخِلُ عليه فساداً لا يطيقه طبعاً او شرعا؛ ويكون ذلك محققاً لا مظنوناً ولا متوهما او لا. 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 مثلا فلم يطق الاتمام؛ او الصلاة مثلا فلم يقدر على القيام فقعد. فهذا هو الاول اذ ليس عليه ما لا يقدر عليه. واما ان يكون مستندا الى سبب مأخوذ من الكثرة. والسبب موجود عيناً بمعنى ان المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام ولا على الصلاة قائما، او على استعمال الماء عادة من غير ان يجرب نفسه فى شىء من ذلك. فهذا قد يلحق بما قبله، ولا يقوى قوته. اما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. واما مفارقته 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 بعدُ ما يبنى عليه.

واما الضرب الثانى، وهو ان تكون توهمية بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة، فلا يخلو ان يكون للسبب عادة مطردة فى انه يوجد بعدُ، او لا. فان كان الاول فلا يخلو ان يوجد، او لا. فان وجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف. اعنى فى اجْزاء العمل بالرخصة، لا فى جواز الاقدام ابتداءً. اذ لا يصح ان يبنى حكم على سبب لم يوجد بعدُ؛ بل لا يصح البناءُ على سبب لم يوجد شرطه، وان وجد السبب وهو المقتضى للحكم. فكيف اذا لم يوجد نفس السبب. وانما الكلام فى نحو الظان انه تأتيه الحمى غداً بناء على عادته فى دوارها فيفطر قبل مجيئها. وكذلك الطاهر اذا بنت على الفطر ظنا ان حيضتها ستأتى ذلك اليوم. وهذا كله امر ضعيف جدا. وقد استدل 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 للعلم بان الغنائم ستباح لهم. وهذا غير ما نحن فيه. لان كلامنا فيما يترتب على المكلفين من الاحكام الشرعية. وترتب العذاب هنا ليس براجع الى ترتب 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 التوهمات. وهى مختلفة. وكذلك اهواء النفوس فانها تقدر اشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع اصل العزيمة الا فى المشقة المخلة الفادحة. فان الصبر اولى ما لم يؤد ذلك الى دخل فى عقل الانسان اودينه. وحقيقة ذلك ان لا يقدر على الصبر لانه لا يومر بالصبر الا من يطيقه. فانت ترى بالاستقراء ان المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمها بل حكمها اضعف بناء على ان التوهم غير صادق فى كثير من الاحوال. فاذاً ليست المشقة بحقيقية. والمشقة الحقيقية هى العلة الموضوعة للرخصة. فاذا لم توجد كان الحكم غير لازم. الا اذا قامت المظنة وهى السبب مقام الحكمة. فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم. لان المظنة لا تستلزم الحكمة التى هى العلة على كمالها. فالاحرى البقاء مع الاصل. وايضاً فالمشقة التوهمية راجعة الى الاحتياط على المشقة الحقيقية. والحقيقية ليست فى الوقوع على وزان واحد. فلم يكن بناء الحكم عليها متمكنا. واما الراجعة الى اهواء النفوس خصوصا 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 ليترخص. كقوله تعالى «ومنهم من يقول ايذن لى ولا تفتنى» الآية. لان الجد بن قيس قال ايذن لى فى التخلف عن الغزو ولا تفتنى ببنات الاصفر فانى لا اقدر على الصبر عنهن. وقوله تعالى «وقالوا لا تنفروا فى الحر قل نار جهنم اشد حرا» 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 الاعذار 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 خفافا وثقالا» وقال «الا تنفروا يعذبكم» الآية. فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه. نعم وضع الشريعة على ان تكون اهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالى على العباد فى شهواتهم واحوالهم وتنعماتهم على وجه لا يفضى الى مفسدة، ولا يحصل بها المكلف على مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع، اذا اخذه على الوجه المحدود له. فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم والقراض والمساقاة وغير ذلك مما هو توسعة عليه؛ وان كان فيه مانع فى قاعدة اخرى. واحل له من متاع الدنيا اشياء كثيرة. فمتى جمحت نفسه الى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً واليه سبيلاً فلم يأته من بابه كان هذا هوىً شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه كالمولع بمعصية من المعاصى فلا رخصة له البتة. لان الرخصة هنا هى عين مخالفة الشرع بخلاف الرخص المتقدمة فان لها فى 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 فالاخرى، بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه، الرجوعُ الى اصل العزيمة. الا ان هذه الاخروية تارة تكون من باب الندب وتارة تكون من باب الوجوب. والله اعلم.

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

هذه الدقائق، ليكون على بينة فى المجارى الشرعيات. ومن يتتبّع الادلة الشرعية فى هذا المقام تبين له ما ذكر أتمّ بيان. وبالله التوفيق. هذا تقرير وجه النظر فى هذا الطرف.

فصل — وقد يقال ان الاخذ بالعزيمة ليس باولى من اوجه: احدها ان اصل العزيمة وان كان قطعياً فاصل الترخص قطعى ايضا. فاذا وجدنا المظنة اعتبرناها؛ كانت قطعية اوظنية. فان الشارع قد اجرى الظن فى ترتب الاحكام مجرى القطع. فمن ظن وجود سبب الحكم استحق السببُ للاعتبار. فقد قام الدليل القطعى على ان الدلائل الظنية تجرى فى فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية. ولا يقال ان القاطع اذا عارض الظن سقط اعتبار الظن. لانا نقول انما ذلك فى باب تعارض الادلة بحيث يكون احدهما رافعاً لحكم الآخر جملة. اما اذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص او المطلق مع المقيد فلا. ومسألتنا من هذا الثانى، لا من الاول. لان العزائم واقعة على المكلف بشرط ان لا حرج. فان كان الحرج صح اعتباره، واقتضى العمل بالرخصة. وايضا فان غلبة الظن تنسخ حكم القطع السابق. كما اذا كان الاصل التحريم فى الشىء ثم طرأ سبب محلل ظنى. فاذا غلب على ظن الصائد ان موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وان امكن ان يكون بغيره اويعين على موته غيره، فالعمل على مقتضى الظن صحيح. وانما كان هذا لان الاصل وان كان قطعيا فاستصحابه 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. فلتكن معتبرة فى الترخص. والثانى ان اصل الرخصة وان كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها فذلك غير مؤثر. والا لزم ان تقدح 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 ينخرم الكلى بانخرام بعض جزئياته كما هو مقرر فى موضعه من هذا الكتاب فكذلك هنا. والا لزم ان ينخرم بالرخص المأمور بها. وذلك فاسد. فكذلك ما ادى اليه. والثالث ان الادلة 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 النبىء من حرج فيما فرض الله له.» «ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم» وقد سمى هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وايضا قد تقدم فى 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 فهى المعتبرة دون الظنية فان القطع مع الظن مستويان فى الحكم. وانما يقع الفرق فى التعارض ولا تعارض فى اعتبارهما معا ههنا. واذ ذاك لا يكون الاخذ بالعزيمة دون الرخصة اولى. بل قد يقال الاولى الاخذ بالرخصة لانها تضمنت حق الله وحق العبد معاً 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 فى الدنيا والآخرة. فالرخصة اخرى لاجتماع الامرين فيها. والرابع ان مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق. فالاخذ بها مطلقا موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فانه مظنة التشديد والتكلف والتعمق المنهى عنه فى الآيات والاحاديث. كقوله تعالى «قل ما اسألكم عليه من اجر وما انا من المتكلفين» وقوله «ولا يريد بكم العسر.» وفى التزام المشاق تكلف وعسر. وفيها روى عن ابن عباس فى قصة بقرة بنى اسرائيل «لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم» وفى الحديث هلك المتنطعون. ونهى عليه السلام عن التبتل. وقال من رغب عن سنتى فليس منى بسبب من عزم على صيام النهار وقيام الليل واعتزال النساء. الى انواع من الشدة التى كانت فى الامم فخففها الله عليهم بقوله «ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم» وقد ترخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بانواع من الترخص خالياً وبمرأى من الناس كالقصر والفطر فى السفر والصلاة جالسا حين جحش شقه؛ وكان حين بدن يصلى بالليل فى بيته قاعداً، حتى اذا اراد ان يركع قام فقرأ شيئا ثم ركع. وجرى اصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم. كما قال ولا يعيب بعضنا على بعض. والادلة فى هذا المعنى كثيرة. والخامس ان ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير، والسآمة والملل والتنفير عن الدخول فى العبادة، وكراهية العمل وترك الدوام. وذلك مدلول عليه فى الشريعة بادلة كثيرة. فان الانسان اذا توهم التشديد، او طلب او قيل له فيه كره ذلك وملّه. وربما عجز عنه

فى بعض الاوقات. فانه قد يصبر احياناً وفى بعض الاحوال، ولا يصبر فى بعض. والتكليف دائم. فاذا لم ينفتح له من باب الترخص الا ما يرجع الى مسألة تكليف ما لا يطاق وسد عنه ما سوى ذلك عدّ 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 فى كثير من الامر لعنتم» وقال «يايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا» قيل انها نزلت بسبب تحريم ما احل الله تشديداً على النفس. فسمى اعتداءً لذلك. وفى الحديث «خذوا من العمل ما تطيقون فان الله لن يمل حتى تملوا» وما خير عليه السلام بين امرين الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما. الحديث. ونهى عن الوصال فلما لم ينتهوا واصل بهم يوما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقال لو تأخر الشهر لزدتكم. كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا. وقال لو مد لنا فى الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم. وقد قال عبدالله بن عمرو بن العاص حين كبر يا ليتنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفى الحديث «هذه الحولاء بنت تويت 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 النبى صلى الله عليه وسلم «افتان انت يا معاذ!» وقال رجل والله يا رسول الله انى لاتأخر عن صلاة الغداة من اجل فلان مما يطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى موعظة اشد غضباً منه يومئذ ثم قال ان منكم منفرين. الحديث. وحديث الحبل المربوط بين ساريتين اذ سأل عنه عليه السلام قالوا حبل لزينب تصلى فاذا كسلت او فترت امسكت به. فقال «حلوه. ليصل احدكم نشاطه. فاذا كسل او فتر قعد» واشباه هذا كثير. فترك الرخصة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه السلام ليس من البر الصيام فى 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 فى موضعه من هذا الكتاب فانها ايضا انما اتت لمصالح العباد فى دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم الا اذا كان مخالفا لمراسم الشريعة. وليس كلامنا فيه. فان كان موافقا فليس بمذموم. ومسالتنا من هذا. فانه اذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة وغلب على الظن ذلك، فاعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة فاين اتباع الهوى فى هذا. وكما ان اتباع الرخص يحدث بسببه الخروجُ عن مقتضى الامر والنهى كذلك اتباع التشديدات

وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الامر والنهى. وليس احدهما باولى من الآخر. والمتتبع للاسباب المشروعة فى الرخص والعزائم سواء. فان كانت غلبة الظن فى العزائم معتبرة فكذلك فى الرخص. وليس احدهما 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 اوقطع. وقد يكون الترخص اولى فى بعض المواضع. وقد يستويان. واما اذا لم يكن ثَمَّ غلبة ظن فلا اشكال فى منع الترخص. وايضاً فتكون الادلة الدالة على الاخذ بالتخفيف محمولة على عمومها واطلاقها 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 المظنة. وصاحب الطريق الثانى انما جعل المعتبر المظنة التى هى السبب كالسفر والمرض. فعلى هذا اذا كانت العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه. وكثيراً ما يرجع هنا الى اصل الاحتياط. فانه ثابت معتبر. حسبما هو مبين فى موضعه.

فصل — فان قيل الحاصل مما تقدم ايراد ادلة متعارضة. وذلك وضع اشكال فى المسألة. فهل له مخلص ام لا؟ قيل نعم من وجهين: احدهما 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 احدهما مطلقا، او يترجح له احدهما فى بعض المواضع، والآخر فى بعض المواضع، اوبحسب 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 فقصد الشارع بذلك المخرج ان يتحراه المكلف ان شاء. كما جاء فى الرخص شرعية المخرج من المشاق. فاذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذى شرع له كان ممتثلاً لامر الشارع، آخذاً بالحزم فى امره. وان لم يفعل ذلك وقع فى محظورين: احدهما مخالفته لقصد الشارع،

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

وبيان ذلك من اوجه: احدها ان الشارع، لما تقرر انه جاءَ بالشريعة لمصالح العباد وكانت الامور المشروعة ابتداءً قد يعوق عنها عوائق من الامراض والمشاق الخارجة عن المعتاد، شرَع له ايضا توابعَ وتكميلاتٍ ومخارجَ بها ينزاح عن المكلف تلك المشقاتُ حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسرا. ولو لا انها كذلك لم يكن فى شرعها زيادةٌ على الامور الابتدائية. ومن نظر فى التكليفات ادرك هذا بايسر تأمل. فاذا كان كذلك فالمكلف فى طلب التخفيف مأمور ان يطلبه من وجهه المشروع. لان ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالا ومآلا على القطع فى الجملة. فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنونا، لا حالا ولا مآلا، لا على الجملة ولا على التفصيل. اذ لو كان كذلك لكان مشروعاً ايضاً والفرض انه ليس بمشروع. فثبت ان طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له. والثانى ان هذا الطالب اذا طلب التخفيف من الوجه المشروع فيكفيه فى حصول التخفيف طلبه من وجهه؛ والقصد الى ذلك يمن وبركة. كما ان من طلبه من غير وجهه المشروع يكفيه فى عدم حصول مقصوده شؤم قصده. ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى «ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب». ومفهوم الشرط ان من لا يتقى الله لا يجعل له مخرجا. خرج اسماعيل القاضى عن سالم بن ابى الجعد قال جاء رجل من اشجع الى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر الجهد فقال له النبى صلى الله عليه وسلم اذهب فاصبر وكان ابنه اسيراً فى ايدى المشركين فافلت من ايديهم فاتاه بغنيمة فاتى النبى صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال له النبى صلى الله عليه وسلم طيبة. فنزلت الآية. «ومن يتق الله» الآية. وعن ابن عباس انه جاءَه رجل فقال له ان عمى طلق امرأته ثلاثاً فقال ان عمك عصى الله فاندمه و اطاع الشيطن فلم يجعل له مخرجا. فقال ارأيت ان احلها له رجل فقال من يخادع يخدعه الله. وعن الربيع بن خثيم فى قوله «ومن يتق الله يجعل له مخرجا» قال من كل شىء ضاق على الناس. وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب فى الدنيا والآخرة. وقيل من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً الى الحلال. وخرج الطحاوى عن ابى 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 داين بدين ولم يشهد، ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها. ومعنى هذا ان الله لما امر بالاشهاد على البيع، وان لا نوتى السفهاءَ اموالنا حفظا لها، وعلّمنا ان الطلاق شرع عند الحاجة اليه كان التارك لما ارشده الله اليه قد يقع فيما يكره. ولم يجب دعاؤه لانه لم يأت الامر من بابه. والآثار فى هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى. وقد روى عن ابن عباس انه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتلا «اذا طلقتم النساءَ فطلقوهن لعدتهن» حتى بلغ «يجعل له مخرجا» وانت لم تتق الله فلا اجد لك مخرجا. وخرج مالك فى البلاغات فى هذا المعنى «ان رجلاً اتى الى عبد الله بن مسعود فقال انى طلقت 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 لبسا جعلنا لبسه به. لا تلبسوا على انفسكم ونتحمله عنكم. هو كما يقولون» وتأمل حكاية ابى يزيد البسطامى حين اراد ان يدعو الله ان يرفع عنه شهوة النساء ثم تذكر ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك فامسك عنه فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر. والثالث ان طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه؛ وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدى طريق المخرج. فكان قاصداً لضد ما طلب من حيث صد عن سبيله. ولا يتأتى من قبل ضد المقصود الا ضد المقصود. فهو اذاً طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاءُ والمنكر والخداع. كقوله «ومكروا ومكر الله» وقوله «الله يستهزىء بهم» وقوله «يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون» ومنه قوله تعالى «ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه» وقوله «فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه اجرا عظيما.» «من عمل صالحا فلنفسه ومن اساءَ فعليها» الى سوى ذلك مما فى هذا المعنى. وجميعه محقق كما تقدم من ان المتعدى على طريق المصلحة المشروع ساعٍ فى ضد تلك المصلحة. 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 فى مصلحة نفسه من وجه لا يوصله اليها، او يوصله اليها عاجلاً لا آجلا، او يوصله اليها ناقصة لا كاملة، او يكون فيها مفسدة تربى فى الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها. وكم من مدبر امراً لا يتم

له على كماله اصلاً ، ولا يجنى منه ثمرة اصلا . وهو معلوم مشاهد بين العقلاء . فلهذا بعث الله النبيئين مبشرين ومنذرين. فاذا كان كذلك فالرجوع الى الوجه الذى وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال. بخلاف الرجوع الى ما خالفه. وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع او مخالفته . ولكن سيق لتعلقه بالموضع فى طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه، او طلبه فى غير موضعه. فان من الاحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص. وقد تقدم منه فى اثناء الكتاب فى هذا النوع مسائل كثيرة. ومنها ما فيه ترخيص. وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى. وايضاً فمن الاحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون فى الشرع كذلك. فربما ترخص بغير سبب شرعى. ولهذا الاصل فوائد كثيرة فى الفقهيات كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود وغيرها من مسائل الحيل وما كان نحوها.

المسألة التاسعة — اسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ولا مقصودة الرفع.

لان تلك الاسباب راجعة الى منع انحتام العزائم التحريمية او الوجوبية فهى اما موانع للتحريم او التأثيم ، واما اسباب لرفع الجناح او اباحة ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير انما هى موانع لترتب احكام العزائم مطلقاً . وقد تبين فى الموانع انها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأنّ من قصد ايقاعها رفعاً لحكم السبب المحرم او الموجب ففعله غير صحيح . ويجرى فيه التفصيل المذكور فى الشروط . فكذلك الحكم بالنسبة الى اسباب الرخص من غير فرق.

المسألة العاشرة — اذا فرعنا على ان الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة صارت العزيمة معها من الواجب المخير . اذ صار هذا المترخص يقال له ان شئت فافعل العزيمة وان شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذى وقع واجبا فى حقه على وزان خصال الكفارة. فتخرج العزيمة فى حقه عن ان تكون عزيمة. واما اذا فرعنا على ان الاباحة فيها بمعنى رفع الحرج فليست الرخصة معها من ذلك الباب. لان رفع الحرج لا يستلزم التخيير. الا ترى ان رفع الحرج موجود مع الواجب. واذا كان كذلك تبيّنا ان العزيمة على اصلها من الوجوب المعين المقصود للشارع. فاذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق. لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها ان اختار لنفسه الانتقال

الى الرخصة. وقد تقرر قبلُ ان الشارع ان كان قاصداً لوقوع الرخصة فذلك بالقصد الثانى. والمقصود بالقصد الاول هو وقوع العزيمة. والذى يشبه هذه المسألة: الحاكم اذا تعينت له فى انفاذ الحكم بينتان احداهما 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 المتحاكمين كما ينفذ مقتضى الرخصة. فكما لا يقال فى الحاكم انه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل كذلك لا يقال هنا انه مخير مطلقا 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 اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثانى مع قوله تعالى «ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها» وقوله «وجعل منها زوجها ليسكن 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 تجد 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 اعتناءَ 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 انخراق تلك العوائد.

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

فى الحضر ووجود الماء. وما اشبه ذلك. وكذلك سائر العادات والعبادات. كالامر بستر العورة مطلقاً او للصلاة، والنهى عن اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها. انما امر بذلك كله ونهى عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الامر واجتناب النهى. ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام او الاكثر. ولا اشكال فيه.

واما الثانى فمعلوم ايضاً من حيث علم الاولُ. فالمرض والسفر وعدم الماء اوالثوب اوالمأكول مرخص لترك ما امر بفعله، او فعل ما امر بتركه. وقد مر تفصيل ذلك فيما مر من المسائل. ولمعناه تقرير آخر مذكور فى موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله. الا ان انخراق العوائد على ضربين عام وخاص. فالعام ما تقدم. والخاص كانخراق العوائد للاولياء اذا عملوا بمقتضاها. فذلك انما يكون فى الاكثر على حكم الرخصة. كانقلاب الماء لبناً، والرمل سويقاً، والحجر ذهباً، وانزال الطعام من السماء او اخراجه من الارض. فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله. فان استعماله له رخصة لا عزيمة. والرخصة كما تقدم لما كان الاخذ بها مشروطا بان لا يقصدها 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 فى التشريع ان سبب الرخصة ان وقع توجه الاذن فى مسببه كما مر. فههنا 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 مناف لوضع المقاصد فى التعبد لله تعالى. وايضاً فقد ذكر فى كتاب المقاصد ان احكام الشريعة عامة لا خاصة؛ بمعنى انها عامة فى كل مكلف لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض. والحمد لله. ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبى صلى الله عليه وسلم لاظهار الخارق كرامة ومعجزة لانه عليه السلام انما قصد بذلك معنى شرعياً مبرءًا من طلبه حظّ 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 فى الخصوص اولى. فان قيل الولى اذا انخرقت له العادة فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة فان الذى هيىء له الطعام او الشراب او غيره من غير سبب عادى مساوٍ لمن حصل له ذلك بالتكسب العادى. فكما لا يقال فى صاحب التكسب

العادى انه فى التناول مترخص كذلك لا يقال فى صاحب انخراق 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 خُيِّر بين الملك والعبودية فاختار العبودية. وخير فى ان تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة فلم يختر ذلك. وكان عليه السلام مجاب الدعوة فلو شاء لدعا بما يحب فيكون، فلم يفعل. بل اختار الحمل على مجارى العادات: يجوع يوماً فيتضرع الى ربه، ويشبع يوماً فيحمده ويثنى عليه. حتى يكون فى الاحكام البشرية العادية كغيره من البشر. وكثيراً ما كان عليه السلام يُرى اصحابه من ذلك فى مواطن ما فيه شفاءٌ فى تقوية اليقين وكفاية من ازمات الاوقات. وكان عليه السلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه. ومع ذلك فلم يترك التكسب لمعاشه ومعاش اهله. فاذا كانت الخوارق فى حقه متأتية 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 يعول الا على مجارى العادات فى الخلق، كان ذلك اصلاً لاهل الخوارق والكرامات، عظيما 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 ويصحبها الابتلاء الذى هو لازم التكاليف 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 تحيى 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. وايضا 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 ايضا فاذا جاءت الخارقة لفائدتها التى وضعت لها كان فى ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفٌ 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 ايضا فيها شيء آخر: وهو أنّ تناوُلَ مقتضاها ميل ما الى جهتها. ومن شأن اهل العزائم فى السلوك عزوب انفسهم عن غير الله. كما كانت النعم العادية الاكتسابية ابتلاءً ايضا. وقد تقرر ان جهة التوسعة على الاطلاق انما اخذوها مآخذ 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 وابتلاء. وقد حكى القشيرى من هذا المعنى: فروى عن ابى الخير البصرى انه كان بفناء داره رجل اسود فقير يأوى الى الخرابات. قال فحملت معى شيئا وطلبته فلما وقعت عينه عَلَىّ تبسم واشار بيده الى الارض فرأيت الارض كلها ذهباً تلمع ثم قال هات ما معك فناولته وهالنى امره وهربت. وحكى عن النورى انه خرج ليلة الى شاطى دجلة فوجدها وقد التزق الشطان فانصرف وقال وعزتك لا اجوزها الا فى زورق. وعن سعيد ابن يحيى البصرى قال اتيت عبدالرحمن بن زيد وهو جالس فى ظل فقلت له لو سألت الله ان يوسع عليك الرزق لرجوت ان يفعل فقال ربى اعلم بمصالح عباده ثم اخذ حصى من الارض ثم قال اللهم ان شئت ان تجعلها ذهباً فعلت. فاذاً هى والله فى يده ذهب فالقاها الىّ وقال انفقها انت! فلا فى خير فى الدنيا الا للآخرة. بل كان منهم من استعاذ منها ومِنْ طَلَبِها والتشوّفَ اليها. كما يحكى عن ابى يزيد البسطامى. ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات من حيث شَاهَدَ خُرُوجَ الجميع من تحت يد المنة وواردةً من جهة مجرد الانعام. فالعادة فى نظر هولاء خوارق العادات. فكيف يتشوف الى خارقة، ومِنْ بَيْنِ يديه ومن خلفه ومن فوقه ومن تحته مثلُها. مع ان ما لديه منها اتم فى تحقيق العبودية. كما مر فى الشواهد. وعدّوا من ركن اليها مستدرجاً من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية او نعمة. حكى القشيرى عن ابى العباس الشرفى قال كنا مع ابى تراب النخشبى فى طريق مكة فعدل عن الطريق الى ناحية. فقال له بعض اصحابنا انا عطشان فضرب برجله الارض فاذاً عين ماء زلال. فقال الفتى احب ان اشربه بقدح فضرب بيده الى الارض فناوله قدحاً من زجاج ابيض كاحسن ما رأيت فشرب وسقانا وما زال القدح معنا الى مكة.

فقال لى ابو تراب يوماً ما يقول اصحابك فى هذه الامور التى يكرم الله بها عباده فقلت ما رأيت احدا الا وهو يؤمن بها. فقال من لا يومن بها فقد كفر. انما سألتك من طريق الاحوال. فقلت ما اعرف لهم قولاً فيه. فقال بل قد زعم اصحابك 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. فليتفطن 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 ويليه الربع الثانى مفتتحا بكتاب المقاصد