

الكواكب النيرة توضيح المذكرة

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

الجزء الأول

دار اللؤلؤة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ } (آل عمران: ١٠٢).

{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا } (النساء: ١).

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا } (الأحزاب: ٧٠، ٧١) ... أما بعد: فإن كتاب مذكرة أصول الفقه للإمام الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ قد كتب الله له القبول بين طلاب هذا العلم ونفعة الله به الكثير، ولذلك والله أعلم لحسن قصد المصنف أولاً، وثانياً لأن المصنف لما شرح الروضة في المذكرة جاءت المذكرة لتحل إشكالات الروضة، وتكشف غموضه، وتجمع شتاته، وتفصل مجمله، فكانت هذه المذكرة بعيدة عن التعقيد، خالصة من الشوائب، ناصعة بهدي الكتاب والسنة وعقيدة سلف الأمة. وهذه المذكرة تمتاز بأن مؤلفها ذو يد طويل في علم الأصول واللغة والمنطق والفقه، مما يجعل مباحثها وافية شاملة.

وقد من الله علي بوضع تعليق على المذكرة يعين الناظر فيها والدارس.

فما كان فيه من حقّ وصواب فمن الله وحده { وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ } (البقرة: من الآية ٢٥٥). { وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ } (النساء: من الآية ١١٣). وما كان فيه من تقصير وخطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله. فله الحمد والشكر والمنّة، والثناء الحسن، على فضله، وتيسيره، وإعانتته، وتوفيقه

والحمد لله أولاً وآخراً.

إن تجد عيباً فسدّ الخلا جلاً من لا عيب فيه وعلا
وصلّى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

(تنبيه): ليعلم أن أصل كتابنا هذا هو كتاب "كتاب روضة الناظر وجنة المناظر" للإمام الموفق ابن قدامة المقدسي، المتوفي سنة (٦٢٠هـ). تبع ابن قدامة في كتابه هذا الإمام الغزالي في "المستصفى"، حتى قال بعض العلماء: إن الروضة مختصر "المستصفى". وهذه مزية لكتاب "الروضة"؛ ذلك أن "المستصفى" ترجع أهميته إلى أمور، منها:

١ - مكانة الغزالي العلمية. ...

٢ - تأخر الغزالي في الزمان، فاستطاع لذلك الوقوف على أهم الكتب الأصولية.

٣ - كون "المستصفى" من آخر كتب الغزالي الأصولية، إذ ألفه بعد كتابيه: "تهذيب الأصول"، و"المنخول"، وجمع فيه بينهما.

٤ - أن الغزالي أحسن ترتيب "المستصفى" وأجاد، بحيث يفيد قارئه الإمساك بأطراف هذا الفن وجمع مقاصده.

لذلك لقي كتاب "المستصفى" الاهتمام والقبول والانتشار الواسع، بل إن كتاب "المستصفى": يعتبر مرحلة مهمة في تاريخ علم الأصول، إذ به اكتمل بناء هذا العلم واستوى على سوقه بالنسبة للمتكلمين.

فما قبل كتاب "المستصفى" من مؤلفات، اجتمعت في "المستصفى" بأحسن عبارة وألطف ترتيب، وما بعده من مؤلفات إنما هي اختصار للمستصفى واقتباس، فالمستصفى عمدة كتب الأصول عند المتكلمين، وركنها الوثيق، وسندها المتين. وقد أحسن ابن قدامة الاختيار حينما جعل كتاب "المستصفى" أصلاً لكتابه.

ومما يزيد هذا الاختيار حسناً أن ابن قدامة لم يقلد الغزالي في آرائه وفي سائر منهجه، بل ظهرت لابن قدامة في "الروضة" لمساته، وبرزت فيه شخصيته المستقلة. ولعل توضيح ذلك يكون بعقد موازنة مختصرة بين الكتابين: ومن خلالها تتضح مميزات كتاب "الروضة":

١ - أثبت ابن قدامة في أول "الروضة" مقدمة تضمنت مسائل من فن المنطق، وقد تابع ابن قدامة الغزالي في ذلك، مع أن ابن قدامة لم يكن متكلماً ولا منطقياً، ولم يكن هذا من عادة الأصوليين. ولما اطلع بعض الحنابلة على "الروضة" ورأى فيها المقدمة المنطقية عاتب ابن قدامة وأنكر عليه، فأسقطها ابن قدامة من "الروضة" بعد أن انتشرت بين الناس، فلهذا توجد في نسخة دون نسخة.

٢ - تابع ابن قدامة الغزالي في ترتيب الأبواب إلا أن الغزالي جعل مسائل كتابه تحت أقطاب، وبين في مقدمة كل قطب ما اشتمل عليه، فيقف الناظر في

المقدمة على ما في أثنائه، وهذه طريقة الفلاسفة إذ لا تكاد تجد لهم كتابًا إلا وقد ضبطت مقالاته وأبوابه في أوله. وابن قدامة لم ير الحاجة ماسة إلى الاعتناء بذلك، أو أنه أحب ظهور الامتياز بين الكتابين.

٣ - نقل ابن قدامة في "الروضة" كثيرًا من نصوص ألفاظ الغزالي وبنى كتابه عليها، وتصرف فيها بحسب رأيه، وربما قدم وأخر، أو زاد وأنقص.

٤ - اعتنى ابن قدامة بآراء الإمام أحمد بن حنبل، وضم إلى "الروضة" أقوال الحنابلة وأثبتها، وهذا دليل على أن ابن قدامة رجع إلى كتب الحنابلة في الأصول واستفاد منها.

٥ - قرر ابن قدامة مذهب السلف في مسائل عدة وذكر أدلتهم، وأبطل قول المخالفين لهم.

٦ - ظهرت شخصية ابن قدامة المستقلة من خلال ترجيحاته واختياراته التي اعتمد فيها على الحجة والدليل، ولم يكتف برأي الغزالي وترجيحه أو بما ذكره من أدلة، بل أضاف ابن قدامة أدلة لم يتعرض الغزالي لذكرها أيدها رأيه، وربما اعترض على أدلة الغزالي وأجاب عنها.

٧ - حذف ابن قدامة الكثير من الاعتراضات الجدلية واختصر بعض الأدلة العقلية، وحذف البعض الآخر، وأعرض عن مسائل وهذب مسائل أخرى، فكان هذا تصفية لكتاب "المستصفى"، وصار كتاب "الروضة" بذلك أصغر حُبًّا، وأقرب نفعًا، وأسهل مأخذًا. وممن استفاد من كتاب الروضة وتأثر به كثيرًا: ... الإمام صفى الدين عبد المؤمن البغدادي الحنبلي. في كتاب "قواعد الأصول ومعاهد الفصول"، والإمام علاء الدين ابن اللحام البعلبي الحنبلي في

كتابه "المختصر في أصول الفقه". وقد شرح كتاب "الروضة" الشيخ ابن بدران، الدومي، الدمشقي، وسماه: "نزهة الخاطر العاطر"، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي، وسماه: "مذكرة أصول الفقه" وهو كتابنا وهو شرح لكتاب "الروضة" كله ما عدا المقدمة المنطقية التي افتتح ابن قدامة بها كتابه، وقد أملى الشيخ الأمين هذا الكتاب على الطلاب لما تولى تدريس الروضة بكلية الشريعة في الرياض سنة (١٣٧٤هـ) والمذكرة متأثرة بمراقي السعود في أصول المالكية للعلوي الشنقيطي، المتوفي سنة (١٢٣٣هـ).

كتبه

محمد بن نصر أبي جبل



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقيقة الحكم وأقسامه

اعلم أنه رَحْمَةُ اللَّهِ تَرَجَمَ هذه الترجمة التي لفظها (حقيقة الحكم وأقسامه) ولم يبين حقيقة الحكم ولا أقسامه، وإنما ذكر منها الأقسام الشرعية فقط، ونحن نبين كل ذلك إن شاء الله تعالى^(١).

(١) لعل المصنف لم يذكر الأحكام العقلية والعادية لأن غاية علم الأصول هي الوصول إلى معرفة الاحكام الشرعية، دون الأحكام العقلية والعادية لأن الأحكام الشرعية هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية.

(تتمة): لم يذكر المؤلف رَحْمَةُ اللَّهِ في المقدمة بعض المسائل يستحسن التنبيه عليها:

المسألة الأولى: تعريف علم أصول الفقه وحده.

والحد - لغة - المنع والفصل، ومنه سمي البواب حدًّا؛ لأنه يمنع من يدخل الدار، وسمي التعريف حدًّا لمنع الداخل من الخروج، والخارج من الدخول، وسميت الحدود حدودًا لأنها تمنع من العود في المعصية.

وعند المناطقة: قول دال على ماهية الشيء، وقد يكون بجميع الذاتيات أو بعضها، وهذا هو المراد هنا، وهو نوعان:

أ- تام: وهو ما يتركب من الجنس، والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

ب- ناقص: وهو ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به، وبالجنس: كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالجسم الناطق.

والحد - عند الأصوليين - الوصف المحيط بموصوفه، أو بمعناه، أو هو الجامع المانع؛ أي بجميع جزئيات المحدود، ويمنع من دخول غيرها فيها، وقيل: حد الشيء نفسه، وقيل: غير ذلك.

وعند الفقهاء: الحد عقوبة مقدرة شرعاً وجبت حقاً لله تعالى في معصية لتمنع من الوقوع

في مثلها.

والرسم - لغة - الأثر، والخاصة أثر من أثر الحقيقة إلى تدل عليها وتميزها عن غيرها، وهو نوعان: تام: وهو ما يتركب من الجنس القريب، والخاصة: كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.

وناقص: وهو ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجسم الضاحك.

راجع: المفردات: ص / ١٠٩، والمصباح المنير: ١ / ١٢٤، ٢٢٧، والقاموس المحيط: ١ / ٢٨٦، والحدود للباجي: ص / ٢٣، والعدة: ١ / ٧٤، والمستصفي: ١ / ٢١، والروضة: ص / ١٤، وشرح تنقيح الفصول: ص / ٤، وشرح العضد: ١ / ٦٨، وكشف الأسرار: ١ / ٢١، والمسودة: ص / ٥٧٠، والتعريفات: ص / ٨٣، ١١٠ - ١١١، والدر المختار: ٤ / ٣، والروض المربع: ٣ / ٣٠٥، تكملة المجموع: ٢٠ / ٣، وشرح الأخصري على السلم: ص / ٢٨، وإيضاح المبهم: ص / ٩، وحاشية الباجوري: ص / ٤٣، وشرح الكوكب المنير: ١ / ٨٩، وخلاصة المنطق: ص / ٣٤، ومذكرات في علم المنطق: ص / ٥٢، وضوابط المعرفة: ص / ٥٨.

يعرف علم أصول الفقه باعتبارين.

الإعتبار الأول: تعريف أصول الفقه باعتباره مفرداته (أي باعتبار كلمة علم، وكلمة أصول وكلمة فقه):

أولاً: كلمة (علم) العلم في اللغة: هو المعرفة واليقين والشعور. القاموس المحيط: ٣ ص ١٥٣، المصباح المنير: ٢ ص ٥٨٣.

أما في الاصطلاح فيطلق العلماء لفظ العلم على أحد المعاني الأربعة التالية:

١ - العلم: هو إدراك الشيء ومعرفة، وهذا الإدراك أو المعرفة إما أن يكون بدليل قطعي يجزم الشخص به ويطمئن إليه، فيفيد العلم القطعي الذي تثبت به الأحكام الاعتقادية كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر؛ لأن العقيدة لا تثبت بالظن، وإما أن يكون الدليل غير مقطوع به. وإنما يدل دلالة راجحة على غيره، فيفيد الظن، والأحكام العملية الفقهية تثبت بالقطعي وتثبت بالظني، فالعلم هنا عملية ذهنية

في تصور الأشياء، أو تصور المعلوم.

٢ - العلم: هو نفس الأشياء المدركة، فعلم الفقه مثلاً هو مسائل الفقه، أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية، و علم الطب هو مجموعة التعليمات والمعارف التي تميز بين الذات الصحيحة والمريضة، و علم الأصول هو مجموعة القواعد والأبواب التي ترشد إلى استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية.

٣ - العلم: هو الملكة والقدرة العقلية التي يكتسبها العالم من دراسة العلم ومسائله، فيقال مثلاً: فلان عنده علم.

٤ - العلم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، مثل: النار محرقة، والعالم حادث، وذلك إذا وصل البحث إلى المعرفة الكاملة المطابقة للحقيقة والواقع، فإنه يسمى علمًا، وإلا فإنه يكون فرضية أو ظنًا أو شكًا أو وهمًا وتخمينًا ورجمًا بالغيب، فالعلم أعلى درجات المعرفة. انظر التعريفات: الجرجاني: ص ١٣٥، كشف الظنون: ١ ص ٤، كشف اصطلاحات الفنون: ٤ ص ١٠٥٥، شرح الكوكب المنير: ١ ص ٦٣.

(تنبيه): إن معرفة الأشياء تقع على درجات، فإن كانت المعرفة صحيحة بشكل كامل، وكانت مطابقة للواقع، ولا تحتل النقيض والعكس فهي "العلم"، وهو أعلى الدرجات، وإن كانت المعرفة أقل درجة، ويرد عليها احتمال النقيض والعكس، لكن يترجح فيها جانب الصدق على الكذب فهي "الظن"، ويتفاوت الظن حتى يقال: غلبة الظن، وإن ترجح جانب الكذب على الصدق، وكانت المطابقة مع الواقع مرجوحة، فهي "الوهم" وهو أدنى درجات المعرفة، وإن تساوى الأمران، ولم يترجح جانب على آخر، وكان احتمال النقيض مساويًا لغيره فهو "الشك".

انظر: مختصر ابن الحاجب: ١ ص ٥٨ وما بعدها، طبعة بولاق، شرح الكوكب المنير: ١ ص ٧٤، الورقات، للجويني: ص ٤٨.

(فائدة): قال العلامة المعلمي في رسالة في أصول الفقه (١٩/٢٩٩-ضمن مجموع آثار

الشيخ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ): العلم في أصل الوضع العربي هو المعرفة القطعية

مثال ذلك: أن تُسأل في أواخر النهار: هل غرَبَتِ الشمسُ؟ فتكون قد رأيتها بعينك تغرب، أو تراها لم تغرب، أو ترى شعاعها الذي لا مِريةَ فيه، فأنت هنا عالم بغروبها أو

بعد غروبها. ووراء ذلك حالان:

الأولى: أن لا تكون رأيته تغرب، ولا أنت بحيث تراها، ولكن ترى من حال الجوّ ظلمة وإنارة ما يُرَجَّح في ظنك غروبها أو عدم غروبها، أو يخبرك ثقة بأنها غربت أو أنها لم تغرب، أو تكون عندك ساعة فتستدل بها على الغروب أو عدمه. فالحكم الذي في نفسك في هذه الحال يُسمى "ظناً"، ومقابلهُ يُسمى "وهماً".
الثانية: أن لا يحصل لك ما يوجب علماً ولا ظناً، وتكون متردداً، وهذا يسمى "شكاً" و"جهلاً".

فوائد: الأولى: قد يطلق العلم على ما يعمُّ الظنَّ.

الثانية: ينقسم العلم إلى قسمين:

الأول: ما لا يقبل تشكيكاً البتة، مثل العلم بأنّ الاثني عشر إذا قُسمت بين اثنين على السواء بدون تكسير كان لكل منهما ستة، أو بين ثلاثة كان لكل منهم أربعة، أو بين أربعة كان لكل منهم ثلاثة، أو بين ستة كان لكل منهم اثنان، أو بين خمسة أو سبعة أو تسعة لم تنقسم.

الثاني: ما يقبل التشكيك في الجملة، كمن يرى الشمس رائعة النهار، فيقال له: لعلك مسحور، فأنت تتوهم أنك ترى الشمس توهماً، أو لعلك مُصابٌ في عقلك، فإنّ المصاب في عقله يتراءى له ما لا حقيقة له، ولا يشعر بأنه مصاب.

وأمثال هذه التشكيكات لا تقدح في القطع. قال الله تبارك وتعالى: {وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ} (١٤) لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ} [الحجر: ١٤، ١٥]، أخبر سبحانه وتعالى بأنّ هذا التشكُّك عنادٌ منهم وحمقٌ وجهلٌ.

الفائدة الثالثة: كثيراً ما يشتبه الظن بالعلم، كأن تُحْضِر بدوياً لم يسمع بالحاكي "الفونغراف"، ولا المذياع "الراديو"، وتُقْعِدُه عند باب حجرة فيها مذياع فيسمعه، فإنه يقطع بأنّ في الحجرة إنساناً يتكلّم.

ومن تفكّر في هذا وأمثاله خاف أن يكون كثير من الأمور التي يقطع بها ويرى أنه عالمٌ بها، إنما هي ظنونٌ قد تتخلف. وطريق الخلاص من هذا مشروحةٌ في موضعٍ آخر.

الفائدة الرابعة: حكم الذهن الجازم يسمّى "اعتقاداً" وقد يكون عن علم، وقد يكون عن ظنٍّ غالبٍ.

والفصل بينهما أنّ الحكم إن كان خطأ فهو عن ظنٍّ، وهذا هو الذي يُسمّى بالجهل المركب؛ لأنّ صاحبه يجهل، ويجهل أنه يجهل، أي لا يعلم حقيقة الحال، ويرى أنه عالمٌ. وأما الجهل البسيط فهو أن يجهل حقيقة الحال، ويعلم أنه جاهل بها. وإن كان الحكم صواباً، فللمعتقد حالان:

الأول: أن يكون بني اعتقاده على دليل يفيد العلم؛ سواءً أكان دليلاً معيّناً، أم مجموع أمورٍ إنما يفيد كلّ منها بانفراده ظناً ما، ولكنها بمجموعها تفيد القطع، وسواءً استطاع المعتقد أن يُعبر عن ذلك الدليل أم لم يستطع، وهذا كله علم.

الحال الثانية: أن يكون بني اعتقاده على دليل يجوز أن يتخلف، ولكنه لم يشعر بجواز تخلفه؛ كالبدوي الذي تقدم أنفاً، إذا وَقَفَتْه قريباً من حجرة يسمع فيها غناءً، فإنه يقطع أنّ فيها إنساناً يُعني. ودليله قد يتخلف كما مر، فهذا اعتقادٌ ليس بعلم، وإن صادف الواقع.

الفائدة الخامسة: كثيراً ما يطلق الظنّ على الخرص والتخمين، وهو ما يُبنى فيه الحكم على أمارة ضعيفة محتملة للتخلف احتمالاً ظاهراً.

والعاقل لا يبني على مثله إلا حيث لا خطر، ولكن كثيراً ما يتقوى مثل هذا الأمر بجهل الخطر، ثم بهوى أو عصبية، فيمنع صاحبه بحرصه عليه عن أن يسمح لنفسه بالتشكك فيه، فيبنى عليه أمرٌ عظيم الخطر، فيسمّى "اعتقاداً".

الفائدة السادسة: كثيراً ما يطلق العلم ويراد به الفن، يقال: هذا الكتاب في علم المعاني، أي: في فن المعاني.

ثانياً: كلمة (أصول) الأصول: جمع أصل، وهو في اللغة أسفل الشيء، أو ما يبني عليه غيره، سواء كان الابتناء حسيّاً، كالأساس الذي يشيد عليه البناء، فهو أصل له، أم كان الابتناء عقليّاً، كابتناء الأحكام الجزئية على القواعد الكلية. المصباح المنير: ١ ص ٢١، القاموس المحيط: ١ ص ٣٢٨.

أما في الاصطلاح: فقد استعمل العلماء كلمة أصل في معان كثيرة أهمها:

- ١ - الأصل: هو ما يقابل الفرع، وذلك في الفقه وأصول الفقه، مثل الخمر والأب، فالخمر أصل والنبذ فرع له، والأب أصل والولد فرع له.
- ٢ - الأصل: بمعنى الراجح، مثل الحقيقة أصل للمجاز، أي راجحة عليه عند السامع، والقرآن الكريم أصل للقياس أي راجح عليه، والأصل في الكلام الحقيقة دون المجاز.
- ٣ - الأصل: بمعنى المستصحب، مثل: الأصل الطهارة، لمن كان متيقناً منها، ويشك في الحدث، أي تستصحب الطهارة حتى يثبت عكسها، ومثل: الأصل براءة الذمة، ويقال: ما هو أصل القضية، أي الأمر الذي كان في الماضي والسابق لنستصعبه إلى الحاضر.
- ٤ - الأصل: بمعنى القاعدة التي تبني عليها المسائل، مثل: "بني الإسلام على خمسة أصول"، ويقال: أكل الميتة على خلاف الأصل، أي على خلاف الحالة المستمرة.
- ٥ - الأصل: بمعنى الدليل، وهو ما تعارف عليه الفقهاء وعلماء الأصول، مثل قولهم: أصل هذا الحكم من الكتاب آية كذا، ومن السنة حديث كذا. انظر: المستصفي، للإمام الغزالي: ١ ص ٥، فواتح الرحموت: ١ ص ٢٨، التلويح على التوضيح: ١ ص ٩ ط صبيح، نهاية السؤل: ١ ص ١٨، مباحث الكتاب والسنة، الدكتور فوزي فيض الله: ص ٢، مباحث الحكم عند الأصوليين، للأستاذ محمد سلام مذكور: ص ٨، أصول الفقه، أبو النور: ١ ص ٥، شرح الكوكب المنير: ١ ص ٣٨.
- وهذا المعنى الأخير هو المقصود من استعمال أصول الفقه، أي أدلة الفقه، وهذه الأدلة إما أن تكون إجمالية كلية وتدرس في أصول الفقه، وهي مصادر التشريع، كما سنرى، وإما أن تكون الأدلة تفصيلية، ويختص بها علم الفقه والخلاف.
- (فائدة): قال الدكتور النملة في المذهب في أصول الفقه (١ / ١١): تعريف الأصول لغة: الأصول: جمع أصل، والأصل في اللغة يطلق على إطلاقات كثيرة، من أهمها: الإطلاق الأول: أنه يطلق على ما يتني عليه غيره، ذهب إلى ذلك كثير من الأصوليين، كأبي الخطاب، وأبي الحسين البصري، والإيجي، والشوكاني. وهو الصحيح عندي، لأمور ثلاثة:
- أولها: أن الأصل - في حقيقته اللغوية - هو: أسفل الشيء، وأساسه، ولا شك أن أسفل الشيء، وأساسه هو الذي يعتمد عليه في البناء.

ثانيها: شموله وعمومه لكل ما ذكره العلماء من تعريفات.
 ثالثها: أنه موافق لتعريف الأصل في الاصطلاح؛ حيث إنه الدليل، والدليل يعتمد عليه الحكم، وبينى عليه؛ إذ لا حكم بلا دليل يعتمد عليه.
 الإطلاق الثاني: أن الأصل: ما منه الشيء، ذهب إلى ذلك تاج الدين الأرموي، وصفي الدين الهندي.
 الإطلاق الثالث: الأصل: ما يتفرع عنه غيره، وهو مذهب القفال الشاشي.
 الإطلاق الرابع: الأصل هو: المحتاج إليه، وهو مذهب فخر الدين الرازي، وسراج الدين الأرموي.
 الإطلاق الخامس: الأصل هو: ما يستند ذلك الشيء إليه، وهو ما ذهب إليه الآمدي.
 وهذه التعريفات - عند التحقيق - لا تعارض بينها؛ حيث إن بعض العلماء عرفوا الأصل بتعريف عام وشامل كالإطلاق الأول، والبعض الآخر عرفوا الأصل بتعريف خاص وبمعنى جزئي، فمن الممكن أن تدخل الجزئيات ضمن التعريفات ذات المعنى الشمولي؛ الهدف هو: تعريف الأصل بمعناه الشامل الذي تدخل فيه كل الجزئيات، لذلك رجحت الإطلاق الأول للأصل، وهو: أن الأصل: ما يبتني عليه غيره.
 اعتراض على ذلك بعضهم قائلًا: إنه معروف أن الوالد أصل للولد، ولكن لا يقال: "الولد بني على الوالد"، بل الذي يقال: "إنه فرعه"، ولو كان الأصل يطلق لغة على ما بينى عليه غيره لما امتنع ذلك.
 جوابه: نقول في الجواب عنه: إنه لا مانع لغة من أن يقال: إن الولد بني على الوالد إذا لاحظنا المعنى وهو: أن الولد أساسه الوالد، وهو أصله.
 ثانيًا - تعريف الأصول اصطلاحًا:
 الأصل في الاصطلاح يطلق على معان، من أهمها:
 أولها: أن الأصل: الدليل. كقولنا: "الأصل في التيمم: الكتاب، والأصل في المسح على الخفين: السنة" أي: دليل ثبوت التيمم من الكتاب، ودليل ثبوت المسح من السنة.
 وهو: المراد من الأصل في علم أصول الفقه عندي؛ لمناسبته وموافقته لما قلناه من أن الأصل لغة يطلق على ما يبتني عليه غيره، فالدليل بينى عليه الحكم، فأصول الفقه:

أدلته.

والدليل عام وشامل لجميع الأدلة المتفق عليها، والأدلة المختلف فيها، والقواعد الأصولية مثل: " العبرة بعموم اللفظ "، و " أن الأمر المطلق للوجوب "، و " النهي المطلق للتحريم ".

اعتراض على ذلك: قال بعضهم: لا نُسَلِّمُ أنه يطلق على القواعد الأصولية أدلة، لذلك قال: أحسن عبارة في تعريف الأصل في الاصطلاح هي: " ما يبتني عليه غيره "، حتى تدخل الأدلة والقواعد، حيث تبنى على هذه الأدلة وتلك القواعد الأحكام، فيكون تعريفه اصطلاحًا هو تعريفه لغة.

جوابه: أقول - في الجواب عنه - : إنه لا داعي لهذا التكلّف، لأنه يطلق على القواعد أدلة، وهذا ما ثبت بالاستقراء والتتبع لكتب الفقه؛ حيث إن الفقهاء يستدلون بالقواعد الأصولية، ويسمون تلك القواعد أدلة.

ثانيها: يطلق الأصل ويراد به القاعدة الكلية المستمرة بقولهم: " تحمل العاقلة للدية خلاف الأصل "، و " الأصل أن النص مقدم على الظاهر "، و " الأصل: أن العموم يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصه ".

ثالثها: يطلق الأصل ويراد به الرجحان كقولهم: " الأصل في الكلام الحقيقة " أي: الراجح عند السامع هو المعنى الحقيقي، دون المعنى المجازي.

ثالثًا: كلمة (فقه) أولاً - تعريف الفقه لغة:

عرف الفقه لغة بعدة تعريفات، من أهمها:

الأول: الفقه هو: الفهم مطلقًا، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء كالأمدي، والبايجي، وابن

عقيل، والإسنوي، وصفي الدين الهندي، والشوكاني، وهو الصحيح عندي؛ لأنه ثبت بعد تتبع واستقراء النصوص الشرعية أن لفظ " الفقه " ورد بمعنى الفهم من ذلك: قوله تعالى: (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا) أي: لا يكادون يفهمون.

ومن ذلك قوله تعالى: (واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي) أي: يفهموا قولي.

ومنه قوله تعالى: (قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرًا مما تقول) أي: ما نفهم كثيرًا من قولك،

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: "نَصَّرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها، فَأَدَاها كَمَا وَعَاها، فَرَبٌ حَامِلٌ فَفَهِمَ إِلَيَّ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ".

وقلنا: الفهم مطلقاً أي: سواء كان عالمًا أو لا، وسواء فهم الغرض من خطاب الشخص، أو فعله، أو إشارته، أو إيمائه، أو غير ذلك.

الثاني: أن الفقه لغة هو: العلم، أي: إذا كان الشخص عالمًا بأشياء لا يعلمها غيره من الناس فهو الفقيه، وإن لم يفهم ما يعلمه، ذهب إلى ذلك ابن فارس في "المجمل"، وإمام الحرمين في "البرهان"، وأبو يعلى في "العدة"، والكنيا الهراسي.

الثالث: الفقه لغة هو: العلم والفهم معًا، يقال: فلان يفقه الخير والشر، و"يفقه الكلام" أي: يعلمه ويفهمه، ذهب إلى ذلك الغزالي في "المستصفى"، والآمدي في "منتهى السؤل"، وابن سيده في "المحكم".

الجواب عنهما: أقول - في الجواب عنهما -: إن هذين التعريفين يدخلان ضمن التعريف الأول "حيث إن المراد بالفهم مطلقاً هو: معرفة الشيء، ومعرفة الشيء بالقلب هو: العلم به.

الرابع: الفقه لغة هو: إدراك الأشياء الدقيقة. ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الشيرازي في "شرح اللمع"، يقال: "فقهت كلامك" أي: أدركت دقائقه، ويقال: "فلان فقيه في الخير وفقه في الشر" إذا كان يدقق النظر في ذلك، لكن لا يقال: "فقهت أن السماء فوق الأرض وتحتي، وأن الماء رطب، والتراب يابس".

وكان الشعراء يُسمّون في الجاهلية فقهاء "لإدراكهم المعاني الدقيقة في أشعارهم، وتعبيرهم بها.

جوابه: أقول - في الجواب عنه -: إن هذا من تعريفات الفقه اصطلاحاً؟ وذلك لأنه لم يرد في كلام أهل اللغة، وإذا كان هذا من تعريفات الفقه اصطلاحاً، فإنه تعريف ضعيف؟ لأنه يفضي ويؤدي إلى أن من علم الأشياء الظاهرة مثل ما علم من الدين بالضرورة، ككون الصلاة واجبة، والزنا حرام، ونحو ذلك من الأحكام الفقهية لا يُسمى فقيهاً. وليس كذلك؛ حيث إن كل عالم بالأحكام عامة عن طريق الاستنباط يُسمى فقيهاً - وسيأتي بيان هذا إن شاء الله.

الخامس: الفقه لغة: فهم غرض المتكلم من كلامه. ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري في "المعتمد"، وفخر الدين الرازي في "المحصول".
جوابه: أقول - في الجواب عنه - : إن هذا التعريف للفقه بعيد؛ لأمرين: أولهما: أنه مخالف لما نقل عن أهل اللغة؛ حيث إنه نقل عنهم: أن الفقه هو مطلق الفهم. ثانيهما: أن ما قيل في هذا التعريف هو تقييد للمطلق، وتخصيص للعام بدون مقيد، وبدون مخصص.

ثانيا - تعريف الفقه اصطلاحًا:

١ - الفقه في اصطلاح الفقهاء هو: حفظ طائفة من مسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة في الكتاب والسنة، وما استنبط منهما، سواء كان قد حفظها مع أدلتها، أو مجردًا عنها.

أو تقول: إن الفقه في اصطلاح الفقهاء هو: مجموع الأحكام والمسائل التي نزل بها الوحي، والتي استنبطها المجتهدون، أو أفتى بها أهل الفتوى، أو توصل إليها أهل التخريج، وبعض ما يحتاج إليه من مسائل الحساب التي ألحقت بالوصايا والمواريث. فاسم الفقيه عند الفقهاء لا يختص بالمجتهد - كما هو عند الأصوليين - بل يشمل ويشمل غيره من المشتغلين في هذه المسائل.

٢ - أما الفقه في اصطلاح الأصوليين فهو: " العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية ". شرح التعريف، وبيان محترزاته:

قولنا: " العلم " هو: مطلق الإدراك الشامل للقطع والظن، أي: مطلق إدراك الحكم، سواء كان عن دليل قطعي، أو عن دليل ظني راجح، فيكون المراد بالعلم هو: ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن.

هذا هو القول الحق " لأن الأحكام الفقهية منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، فحمل الفقه على واحد منهما ليس بسديد، والمقصود بالظن - هنا - هو ظن المجتهد الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد، وليس ظن كل أحد من العوام، أو طلاب العلم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد.

وبقولنا: إن العلم هو مطلق الإدراك الشامل للقطع والظن، نسلم من اعتراض أبي بكر

الباقلاني المشهور وهو: أنه قال: إنكم عرفتم الفقه بأنه " العلم بالأحكام.. "، والعلم معناه: الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل قطعي؛ الأحكام الفقهية لم تثبت عن طريق أدلة قطعية، بل إن الأقل من تلك الأحكام ثبت عن دليل قطعي، وغالب الأحكام الفقهية تثبت عن أدلة ظنية، فإدخال لفظ " العلم " في تعريف الفقه مع أن الفقه من باب الظنون باطل. وإليك بيان كيف كان الفقه ظنيًا:

الفقه من باب الظنون؛ لأنه مستفاد من الأدلة الظنية، وإليك بيان ذلك:

الأدلة تنقسم إلى قسمين: " أدلة متفق عليها "، و " أدلة مختلف فيها ".

والمتفق عليها من حيث الجملة: " الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس "؛ أما القياس: فإنه لا يفيد إلا الظن، وهو واضح.

وأما الإجماع: فإنه يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: الإجماع السكوتي، وهو لا يفيد إلا الظن، سواء نقل إلينا عن طريق التواتر، أو الآحاد.

النوع الثاني: الإجماع الصريح فيه تفصيل: إن نقل إلينا بطريق الآحاد، فهو لا يفيد إلا الظن. وإن نقل إلينا بطريق التواتر، فهو يفيد القطع، لكنه في غاية البعد. أما السنة، ففيها تفصيل:

إن نقلت الأحاديث عن طريق الآحاد، وهذا أكثر السنة، فلا يفيد إلا الظن، سواء كانت دلالة قطعية أو ظنية، وإن نقلت الأحاديث عن طريق التواتر - وهو قليل جدًا - ففيه تفصيل: إن كانت دلالة الحديث على المعنى قطعية، يفيد القطع، وهو قليل، وإن كانت دلالة الحديث على المعنى ظنية، فلا يفيد إلا الظن.

وأما الكتاب، ففيه تفصيل: إن كانت دلالة الآية على الحكم دلالة ظهية، فلا تفيد إلا الظن.

وإن كانت دلالة الآية على الحكم دلالة قطعية، فإنها تفيد القطع.

وما هو مقطوع الدلالة من الكتاب والسنة المتواترة، يكون من ضروريات الدين.

أما الأدلة المختلف فيها كالمصالح، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستحسان، فإنها لا تفيد إلا الظن عند القائلين بها.

إذًا يكون غالب الأحكام الفقهية ثابتة عن طريق أدلة ظنية، فيكون الفقه ظنيًا على الغالب، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح أن يقال: إن الفقه هو " العلم بالأحكام .."، بل يقال: " إن الفقه: الظن بالأحكام الشرعية .."، فيراد العلم مكان الظن يكون إيرادًا ل ضد الشيء مكانه في التعريف، فيكون التعريف باطلاً.

هذا هو اعتراض الباقلاني المشهور.

وبتفسيرنا " العلم " بأنه مطلق الإدراك، ومطلق الإدراك يشمل القطع والظن، نسلم من هذا الاعتراض للباقلاني.

قولنا: " بالأحكام"، الباء متعلقة بمحذوف تقديره: " المتعلق " ويكون الكلام بعد التقدير: " العلم المتعلق بالأحكام الشرعية"، والمراد بتعلق العلم بالأحكام: التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين، كأن تعلم - مثلاً - أن الوجوب ثابت للصلاة، وأن الزنا محرم.

والأحكام جمع " حكم"، والحكم يطلق على إطلاقات كثيرة تختلف باختلاف الاصطلاحات، وهي كما يلي: الاصطلاح الأول: أن الحكم يطلق على إدراك الوقوع أو عدم الوقوع، أي: إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة، وهذا اصطلاح المناطقة. جوابه: أقول - في الجواب عنه -: إنه لا يصح أن يراد بالحكم هنا هذا الإطلاق؛ لأن العلم هو: الإدراك - كما سبق ذكره - فإذا كان الحكم هو الإدراك فيكون التقدير: الفقه هو: إدراك الإدراك للوقوع، أو عدم الوقوع، وهو معنى فاسد.

الاصطلاح الثاني: أن الحكم هو: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالافتضاء أو التخيير أو الوضع، وهذا اصطلاح الأصوليين.

جوابه -: أقول - في الجواب عنه -: إنه لا يصح أن يراد بالحكم هنا هذا الإطلاق " لأن ذلك يجعل قيد: " الشرعية " الوارد في تعريف الفقه لغوًا لا فائدة فيه، حيث إن الحكم بهذا الإطلاق لا يكون إلا شرعيًا، فيترتب على ذلك حصول التكرار.

الاصطلاح الثالث: أن الحكم هو: إسناد أمر إلى أمر آخر إيجابًا، أو سلبيًا، أو هو ثبوت شيء لشيء آخر، أو نفيه عنه، وهو اصطلاح اللغويين. وهذا هو المراد بالحكم هنا عندي، لأمرين:

=

أولهما: لعمومه وشموله.

ثانيهما: أن الإطلاقات والاصطلاحات الأخرى ثبت عدم صحتها.

والحكم على هذا الإطلاق منقسم إلى ما يلي:

الحكم الشرعي: وهو ما كانت النسبة فيه مستفادة من الشارع نحو: الصلاة واجبة.

الحكم العقلي: وهو ما كانت النسبة فيه مستفادة من العقل نحو: الخمسة نصف العشرة.

الحكم الحسي: وهو ما كانت النسبة فيه مستفادة من الحواس الخمس نحو: الثلج بارد.

الحكم التجريبي: وهو ما كانت النسبة فيه مستفادة من التجربة نحو: الإهليلج سهل.

الحكم الوضعي الاصطلاحي: وهو ما كانت النسبة فيه مستفادة من الوضع اللغوي

كالحكم بأن الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب.

وقولنا: " بالأحكام " دخلت " أل " على الأحكام، وهي هنا تكون للعموم، فتعم

شيئين:

أولهما: العلم بالأحكام بالفعل.

ثانيهما: العلم بالأحكام بالقوة، أي: لا يراد من العلم بجميع الأحكام: معرفتها جميعها

بالفعل، بمعنى: أن يعرف حكم كل مسألة يسأل عنها، ولا يجهل شيئاً من الأحكام.

بل المراد من العلم بالأحكام ومعرفتها: العلم ببعضها بالفعل، والعلم بالباقي بالقوة،

بحيث تكون عنده القدرة على تحصيلها بالأخذ في أسباب الحصول، وهو ما يعرف

بالمملكة والتهيؤ، ولا شك أن كل مجتهد عنده القدرة والمملكة التي يستطيع بها استنباط

الحكم واستخراجه إذا لزم الأمر وحدثت حادثة تقتضي ذلك.

فيسمى فقيهاً نظراً لوجود المملكة عنده، فيكون عالمًا ببعض الأحكام بالفعل، والبعض

الآخر بالقوة والاستعداد.

وقلنا ذلك لأن " أل " الداخلة على " الحكم ": لا يصح أن تكون للعهد؛ لأنه لم يتقدم

للحكم ذكر حتى تكون للعهد الذكري، ولا يوجد بين المعرف والمخاطب معرفة وعهد

حتى تكون للعهد الذهني.

ولا يصح أن تكون " أل " للجنس؛ لأن أقل جنس الجمع ثلاثة، فيلزم من ذلك أن

يسمى العامي فقيهاً إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها؟ لصدق اسم الفقيه عليه، وليس كذلك.

ولا يصح أن تكون "أل" لمطلق الحقيقة -؛ لأنه يلزم من ذلك أن من عرف حكماً واحداً بدليله يكون فقيهاً، وليس كذلك.

ولا يصح أن يكون "أل" لاستغراق الجنس؛ لأنه يلزم من كونها لاستغراق الجنس أن الشخص لا يُسمى فقيهاً إلا إذا علم جميع الأحكام الشرعية الفرعية، فمن لم يعلمها كلها: فإنه يخرج من زمرة الفقهاء، وهذا باطل؛ لأن الأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء كانوا لا يعلمون كل الأحكام، إذ ما من إمام إلا وقد خفي عليه بعض الأحكام، فقد ذكر الهيثم بن جميل عن الإمام مالك أنه سئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين منها: "لا أدري".

وذكر أبو القاسم بن يوسف الحسني الحنفي: أن الإمام أبا حنيفة قال في ثمان مسائل: "لا أدري".

وذكر ابن جماعة: أن محمد بن الحكم سأل الإمام الشافعي عن المتعة: أكان فيها طلاق، أو ميراث، أو نفقة؟ فقال: "والله ما ندري".

وذكر الأثرم: أنه كان يسمع الإمام أحمد يكثر من قول: "لا أدري". والأمثلة على ذلك كثيرة لا تحصى.

قولنا: "الشرعية" أي: يجب أن تكون تلك الأحكام شرعية، أي. مستفادة من الأدلة الشرعية، سواء كانت تلك الأدلة متفق عليها، أو مختلف فيها.

فلفظ "الشرعية" أخرج الأحكام المستفادة من العقل، أو من الحس، أو من الوضع اللغوي، أو من التجربة.

قولنا: "العملية": يبين أن الأحكام الشرعية ينبغي أن يكون فيها عمل جوارح كالصلاة، والزكاة، والحج، والمعاملات، والجنايات ونحو ذلك.

وليس المراد بـ "العملية" هو: أن جميع الأفعال هي عملية وأفعال، بل المراد: أن أكثرها فعلي وعملي، لا كلها، وذلك لوجود بعض الأحكام الفقهية الكائنة بالقلب دون عمل الجوارح؛ الفقيه كما يكون فقيهاً بالعلم بوجوب الصلاة والصيام والحج، كذلك

يكون فقيهاً بالعلم بوجوب النية، والإخلاص، وتحريم الرياء والحسد، وأمور كثيرة لا توجد إلا بالقلب، فيدخل عمل الجوارح، وعمل القلب، وما هو وسيلة إلى العمل كعلم أصول الفقه.

وخرج بكلمة " العملية " الأحكام الشرعية العقائدية، وهو علم التوحيد، كالعلم بأن الله واحد سميع بصير، فهذا ليس من الفقه في شيء.

اعتراض: اعترض بعضهم كالإسنوي على هذا قائلاً: إن هذا تناقض، حيث أدخلتم في لفظ " العملية " عمل القلب كوجوب النية، ولم تدخلوا علم التوحيد فإنه عمل قلب أيضاً.

جوابه: إن عمل القلب كوجوب النية، والإخلاص، وتحريم الرياء، والحسد، والحق، ونحو ذلك تشبه عمل الجوارح أكثر من شبهها بالاعتقاد " لكونها تظهر على المتصف بها ولو بعد حين، فألحقناها بعمل الجوارح لكثرة شبهها به، فلو جالست شخصاً حاقداً، أو

حاسداً، أو لا إخلاص عنده، فإنك ستعلم ذلك عنه من خلال عمله وتصرفاته، ولكنك لن تعلم أن جليستك هذا أشعري، أو معتزلي من أي عمل عمله، لأنه بينه وبين الله.

اعتراض آخر: ذكر بعض العلماء كفخر الدين الرازي وتلميذه تاج الدين الأرموي: أن كلمة: " العملية " خرج بها - أيضاً - أصول الفقه، لأن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة - مثلاً - ليس علماً بكيفية عمل.

جوابه: أقول - في الجواب عنه - : هذا ليس بصحيح، فلا يخرج بكلمة " العملية " علم أصول الفقه، بل يدخل - كما سبق أن قلناه - ؛ لأن هذه القواعد - ككون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة - هي وسيلة إلى العمل، فالغاية المطلوبة منها العمل،

والموضوع عمل من أعمال المكلفين، وتلك هي مسائل المكلفين. أي: أن حكم الشرع بكون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة

معناه: أن نتعبد ونعمل بالحكم الذي يثبت عن طريق تلك الأدلة، ويجب العمل بمقتضاه، والإفتاء بموجبه.

قولنا: " المكتسب من الأدلة " : لفظ " المكتسب " مرفوع، حيث إنه وصف للعلم، أي:

أن هذا العلم بالأحكام الشرعية العملية مأخوذ بسبب النظر بالأدلة واستنباط الأحكام منها، فأى شخص حصل على العلم بالأحكام بدون النظر بالأدلة لا يسمى فقيهاً مهما كان.

وعلى هذا خرج بهذه الكلمة - أعني: " المكتسب من الأدلة " - ما يلي:

١ - علم الله تعالى؛ لأنه لا يوصف بأنه أخذ من أدلة، حيث إنه أزلي غير مكتسب.
٢ - علم الأنبياء عليهم السلام بالأحكام من غير اجتهاد، حيث يتلقى ذلك عن طريق الوحي.

أما علم الأنبياء والرُّسل الحاصل عن اجتهاد ونظر، فهو علم مكتسب، لذلك يوصف بأنه فقيه في هذا الذي اجتهد فيه.

٣ - علم الملائكة؛ لأنه مأخوذ من اللوح المحفوظ.

٤ - علم المقلد الذي لم يجتهد في تحصيل واستنباط أي حكم من الأحكام من أدلتها، بل أخذ الحكم عن المجتهد، فمعرفة بعض الأحكام ليست حاصلة عن دليل أصلاً لا إجمالي، ولا تفصيلي.

وقولنا: " التفصيلية " أي: آحاد الأدلة، بحيث يدل كل دليل بعينه على حكم معين مثل قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ)، وقوله: (ولا تقربوا الزنا).

وقد جيء بلفظ " التفصيلية " لإخراج الأدلة الإجمالية الكلية كمطلق الأمر، ومطلق النهي، والإجماع، والقياس، وقول الصحابي ونحو ذلك، فالبحث عن هذه الأدلة الإجمالية من عمل وشأن الأصولي.

وتعريف الفقه - السابق - يبين ويوضح أن أيَّ حكم شرعي عملي أخذه هذا الشخص من دليل تفصيلي، فإنه يُسمى فقيهاً، سواء كان ظاهراً جلياً، أو كان غامضاً خفياً.

اعتراض: اعترض فخر الدين الرازي على ذلك قائلاً: إذا كان الحكم معلوماً من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة، ووجوب الصوم، وغيرهما مما يعرف من أدلة ظاهرة جلية، فإن العارف لذلك لا يسمى فقيهاً، حيث إنه أخذ ذلك من غير نظر واستدلال.

جوابه: أقول - في الجواب عنه - : ماذا يعني فخر الدين بالضرورة؟ إن كان يعني بها: أن

كل من تصور الدين الذي جاء به نبينا محمد ﷺ حصل له العلم الضروري بوجوب الصلاة، ووجوب الصوم ونحوهما، فليس كذلك، لأنه في ابتداء الإسلام لم يكن الأمر كذلك، فإن الفقه كان حاصلًا بها للصحابة رضي الله عنهم ولم تكن ضرورية - حينئذٍ - وفقه الصحابة يجب أن يتناوله حد الفقه.

وإن أراد بها: بعد اشتهاار الإسلام وانتشاره، فإن أكثر الأحكام كذلك تحريم الزنا، والغصب، والسرقه، والربا، ونحوها، فلو خرجت هذه الأحكام وما شابهها مما اشتهر وعرفه أكثر الناس لخرج أكثر الفقه عن أن يسمى فقهاً؛ لأن هذه المسائل هي المسائل الأصلية في الفقه، وغيرها يتفرع عنها.

وبهذا يتبين: أن الفقيه هو العالم الذي علم الأحكام الشرعية العملية المكتسب والمأخوذ من الأدلة التفصيلية، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا توفرت فيه شروط المجتهد.

فمن حفظ المسائل الفقهية المدونة في كتب الفقه على مذهب واحد، أو على المذاهب الأربعة بأدلتها، فلا يُسمى فقيهاً، ولكن يُسمى ناقل للفقه عن غيره، ولو كان حافظاً للقرآن والسنة. والله أعلم. المذهب في أصول الفقه (١/ ١٥-٢٩).

الإعتبار الثاني: تعريف أصول الفقه باعتباره علماً على هذا الفن.

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف أصول الفقه، ولكن أقربها إلى الصحة هو: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.

شرح التعريف: المراد بالمعرفة: العلم والتصديق، دون التصور، حيث إن المعرفة تعلقت بالنسبة، ولم تعلق بالمفرد. والمعرفة جنس دخل فيها معرفة الأدلة، ومعرفة الأحكام. والأدلة جمع " دليل "، والدليل لغة هو: المرشد إلى المطلوب، سواء كان حسياً، أو معنوياً.

وهو في الاصطلاح: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

وهو شامل للدليل القطعي المفيد للقطع، وشامل للدليل الظني المفيد للظن عندنا.

مثال القطعي: الدلالة على حدوث العالم، فتقول: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.

ومثال الظني: الغيم الذي إذا نظرنا إليه فإنه يوصلنا إلى وقوع المطر.
اعتراض: لم يسلم ذلك أبو الحسين البصري، وفخر الدين الرازي، والآمدي، بل قالوا:
إن الدليل لا يستعمل إلا فيما يؤدي إلى العلم أما ما يؤدي إلى الظن فلا يسمى دليلاً،
وإنما يسمى أمانة.

جوابه: هذا غير صحيح؛ لأمر ثلاثة:

أولها: أن أهل اللغة لم يفرقوا في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا
الفرق وجه.

ثانيها: أن أهل الشريعة لم يفرقوا بينهما في الاعتقاد والعمل.

ثالثها: أن الدليل هو المرشد إلى المطلوب، والدليل الظني مرشد إلى المطلوب،
فوجب أن يكون دليلاً كالموجب للعلم.

والمقصود من معرفة أدلة الفقه: معرفة الأدلة وأحوالها المتعلقة بها مثل: أن يعرف أن
الأمر يقتضي الوجوب عند الإطلاق، وأن الإجماع يفيد القطع، أو الظن، وأن القياس
يفيد الحكم الظني وهكذا.

وليس المراد من معرفة الأدلة هو: تصورها كأن يعرف: أن الكتاب هو: اللفظ المنزل
على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته، وأن السنة هي: ما صدر عن النبي ﷺ، وأن الإجماع
هو: اتفاق مجتهدي أمة محمد، فهذه كلها تصورات - فقط - وهي من مقاصد علم
الأصول.

وليس المراد من معرفة الأدلة: حفظها؛ لأن حفظ الأدلة ليست من الأصول في شيء.
والمقصود بالأدلة هنا: الأدلة المتفق عليها، والمختلف فيها، والقواعد الكلية، ولو لم
نحمل الأدلة على ذلك لخرج كثير من مسائل أصول الفقه عن الحد كقاعدة: " العبرة
بعموم اللفظ "، و" الأمر المطلق يقتضي الوجوب "، ونحو ذلك.

ومن قال بأن القواعد الكلية لا تسمى أدلة: عرف أصول الفقه بأنه: " القواعد التي
يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة "، ولكن ما أثبتناه هو الأصح، كما
سبق بيانه.

وأضفنا الأدلة إلى الفقه؛ لإخراج معرفة أدلة غير الفقه، كصرفه أدلة التوحيد مثلاً، فإن

ذلك ليس من الأصول.

وقولنا: " إجمالاً " هو حال من " دلائل "؛ لأن المراد هو: المعرفة التفصيلية للأدلة الإجمالية؛ حيث إن الأدلة نوعان " كلية وإجمالية "، و " جزئية ".
فمعرفة أن الإجماع حُجَّة، والقياس حُجَّة، والنهي يقتضي التحريم تعتبر أدلة إجمالية؛ لأنها لا تدل على حكم معين.

أما الأدلة الجزئية: فهي التي تدل على حكم معين في حالة معينة فقولته تعالى: (ولا تقربوا الزنا)، والإجماع على أن الخالة ترث، وقياس الجد على ابن الابن، ولا نکاح إلا بولي، هذه كلها أحكام جزئية؛ لأن كلاً منها يستفاد منه حكم معين.
فالأصولي يبحث عن أحوال الأدلة الكلية، ولا يبحث فيه عن الأدلة الجزئية؛ لأمرين:
أولهما: أن الأدلة الجزئية غير محصورة.

ثانيهما: أن الأدلة الجزئية داخلية تحت الأدلة الكلية، فالباحث عن أحوال الأدلة الكلية يبحث عن الأدلة الجزئية بطريق التبع، وإذا تعرض الأصولي لدليل جزئي فهو عن طريق ضرب المثال.

وقوله: " إجمالاً " قيد أخرج علم الخلاف؛ لأن المقصود منه معرفة أدلة الفقه التفصيلية لا لأجل أن يستفيد منها الأحكام، بل لتكون سلاحاً يدافع به كل مناظر عن وجهة نظر إمامه، وهذا لا يدخل في أصول الفقه.

وقولنا: " وكيفية الاستفادة منها " معطوف على " دلائل " أي: معرفة الدلائل، ومعرفة كيفية الاستفادة من تلك الدلائل.

أي: أن الأصول جث فيه عن الأحوال التي تعترض للأدلة، وكيف نستفيد الحكم من تلك، فلا بد في ذلك من معرفة التعارض بين الأدلة، وكيفية فك هذا التعارض، والترجيح بينها، وذلك لأن الغرض من البحث عن أحوال الأدلة إنما هو التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، ومعروف أن الأدلة المفيدة للأحكام ظنية، فهي قابلة للتعارض.

وعند التعارض لا بد في الاستفادة الحكم من دليله من الترجيح بينه وبين معارضه.

لذلك لا بد من معرفة متى تعارض الأدلة، وإذا تعارضت فبأي شيء يكون الترجيح؟

وكذلك لا بد أن يعرف أنه لا تعارض بين دليلين قطعيين، وبين قاطع وظني، وإذا تعارضت الأدلة الظنية فهناك مرجحات كثيرة، بعضها يرجع إلى راوي الخبر، وبعضها يرجع إلى نفس النص، وبعضها يرجع إلى أمور أخرى، فلا بد أن يعرف ذلك كله. ولذلك يرجح الخبر الذي رواه أكثر على من قلّت رواته " لأن احتمال الكذب والغلط على الأقل أقرب، ويرجح خبر صاحب الواقعة على خبر غيره، فرجح العلماء خبر عائشة: " إذا التقى الختانان وجب الغسل، فعلته أنا والرسول " على خبر ابن عباس: " الماء من الماء "، ونحو ذلك، كما سيأتي تفصيله في الباب السابع.

وقولنا: " وحال المستفيد " معطوف على دلائل، فيكون التقدير: " ومعرفة حال المستفيد "، والمستفيد هو طالب الحكم من الدليل، وهو المجتهد، فيكون المراد بالمستفيد هو المجتهد.

والمقصود: أن من مواضع أصول الفقه هو البحث عن حال المجتهد والشروط التي يجب أن تتوفر فيه.

وإنما كان البحث عن حال المجتهد من أصول الفقه، لأننا قلنا فيما سبق: فائدة البحث عن أحوال الأدلة إنما هو لأجل أن يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة، ومعروف أن الأدلة ظنية.

ومعروف أنه لا يوجد بين الدليل الظني ومدلوله ارتباط عقلي " لأنه يجوز أن لا يدل الدليل عليه، فكان لا بد من رابط يربط بينهما والرابط هو: الاجتهاد، فلذلك بحث في الأصول عن الاجتهاد، وذكر فيه الشروط التي يجب توافرها في المجتهد. وإذا علمت أن المراد بالمستفيد هو المجتهد، فإن المقلد لا يدخل هنا فالمقلد وشروطه وبحثه ليس من علم الأصول، وإنما ذكر ذلك استطراداً لذكر المجتهد.

المسألة الثانية: الفرق بين الأصول والفقه.

بعد ما تبينت لنا حقيقة الفقه، وأصول الفقه: ظهر لنا الفرق بينهما، ولعلي أخص ذلك وأبين وظيفة الفقيه ووظيفة الأصولي فيما يلي، فأقول:

إن أصول الفقه يكون في البحث عن أدلة الفقه الإجمالية بالتفصيل، أما الفقه فهو يبحث في العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة والمستنبطة من أدلتها التفصيلية.

وعلى هذا تكون وظيفة الفقيه هي: أن يأخذ هذه القواعد والأدلة الإجمالية التي أغناه عن التوصل إليها الأصولي، ويطبّقها على الجزئيات.

أو أقول بعبارة أخرى: إن أصول الفقه عبارة عن المناهج والأسس التي تبين الطريق وتوضحه للفقيه، الذي يجب عليه أن يلتزمه في استخراج الأحكام من أدلتها، فيرتب الأصولي تلك الأدلة فيقدم الكتاب على السنة، والسنة على الإجماع، وهكذا.

أما الفقه: فهو عبارة عن استخراج الأحكام من الأدلة مع التقيد بتلك المناهج.

وأن مثل علم الأصولي بالنسبة للفقه كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ في الفكر. والله أعلم.

(تنبيه): اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف أصول الفقه؛ لاختلاف زاوية النظر التي اعتبرها واضع كل تعريف، وأهمها أربعة مناهج:

المنهج الأول: تعريف علم أصول الفقه بالنظر إلى المعنى اللغوي والمراد به التعريف بما جاء في المعنى اللغوي للأصل: ما ينبنى عليه غيره، والضمير في "غيره" عائد إلى الفقه، ومن هذه التعريفات:

١ - تعريف القاضي أبي يعلى حيث قال في العدة في أصول الفقه (١ / ٧٠): "وأما أصول الفقه فهو: عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه، وتعلم أحكامها به".

٢ - تعريف أبي الوليد الباجي قال رَحِمَهُ اللهُ كما في الحدود في الأصول (ص: ٣٦): "أصول الفقه: ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية".

٣ - تعريف ابن عقيل قال رَحِمَهُ اللهُ في الواضح في أصول الفقه (١ / ٧ - ٨): "وأصوله هي: ما تبنى عليه الأحكام الفقهية من الأدلة على اختلاف أنواعها ومراتبها".

المنهج الثاني: تعريف علم أصول الفقه بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي والمراد به التعريف بما جاء في المعنى الاصطلاحي للأصل: الدليل، ومن هذه التعريفات:

١ - تعريف الشيرازي قال رَحِمَهُ اللهُ في اللمع (ص: ٣٥): "وأما أصول الفقه فهي: الأدلة التي ينبنى عليها الفقه، وما يتوصل بها إلى الأدلة على سبيل الإجمال".

٢ - تعريف الغزالي قال رَحِمَهُ اللهُ في المستصفى (١ / ٩): "أصول الفقه: عبارة عن أدلة هذه

الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة؛ لا من حيث التفصيل".

٣ - تعريف ابن بَرّهان قال رَحِمَهُ اللهُ فِي الوصول إلى الأصول (١ / ٥١): "أصول الفقه عبارة عن: جُمْل أدلة الأحكام".

٤ - تعريف الطوفي قال رَحِمَهُ اللهُ فِي شرح مختصر الروضة (١ / ١١١): "أصول الفقه: أدلته". ثم ذكر بعد ذلك مناسبة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللُّغوي فقال: "وهو موافق لما سيأتي - إن شاء الله - في تعريف الأصل من أنه: ما منه الشيء، أو استند الشيء في وجوده إليه؛ لأن الفقه مأخوذٌ من الأدلة، وهو مستندٌ في وجوده إليها".

المنهج الثالث: تعريف علم أصول الفقه بالنظر إلى موضوعه

والمراد به التعريف الحاصر لموضوع علم أصول الفقه؛ ومن هذه التعاريف:

١ - تعريف الإمام الرازي قال رَحِمَهُ اللهُ فِي المحصول (١ / ٨٠): "أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها".

٢ - تعريف السيف الأمدي قال رَحِمَهُ اللهُ فِي الإحكام (١ / ٢١): "فأصول الفقه: هي أدلة الفقه، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة؛ لا من جهة التفصيل".

٣ - تعريف التاج الأرموي قال رَحِمَهُ اللهُ فِي الحاصل (١ / ٨): "معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد".

المنهج الرابع: تعريف أصول الفقه بالنظر إلى فائدته والمراد به التعريف لأصول الفقه بالنظر إلى ثمرته؛ ومن هذه التعريفات:

القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، يُنظر: أصول ابن مفلح (١ / ١٥)؛ التحبير شرح التحرير (١ / ١٧٣)؛ شرح الكوكب المنير (١ / ٤٤).

وقد ذهب بعض الأصوليين كابن الحاجب والطوفي وصدر الشريعة المحبوبي إلى أن أصول الفقه: العلم بالقواعد، وليست القواعد أو الأدلة نفسها، مختصر ابن الحاجب (١ / ٢٠١)؛ شرح مختصر الروضة (١ / ١٢٠)؛ التوضيح شرح التنقيح للمحبوبي (١ /

(٥١).

المسألة الثالثة: حكم تعلم علم أصول الفقه.

الأصل في تعلم علم أصول الفقه أنه فرض كفاية بالنسبة لعموم الأمة، أي بالنظر الإجمالي للأمة فإن حكمه يكون فرض كفاية وأما بالنظر إلى الأفراد فيختلف باختلاف هذا الفرد وما ينويه فإن كان يريد أن يكون مجتهداً فإن تعلمه في حقه فرض عين لأنه أي تعلم الأصول من شروط المجتهد بالاتفاق فلا يمكن لأحد أن يبلغ درجة الاجتهاد إلا بأصول الفقه فإذا كان الطالب ينوي بلوغ درجة الاجتهاد فيجب عليه وجوب عين أن يتعلم الأصول، أما إذا كان هذا الفرد طالباً للعلم بصورة عامة فيكون تعلم أصول الفقه في حقه من المستحبات المندوبات لا من الواجبات المتحتمات، هكذا نص عليه علماء الأصول وأختاره شيخ الإسلام ابن تيمية.

المسألة الرابعة: هل يُقدّم تعلم أصول الفقه أم تعلم الفقه؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن تعلم أصول الفقه يقدم على تعلم الفقه، ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الشيرازي في "شرح اللمع"، وابن برهان في "الوصول"، وابن عقيل في "الواضح"، وأبو بكر القفال الشاشي، وغيرهم، وذلك ليكون المتعلم على ثقة مما يدخل فيه، ويكون قادراً على فهم مرامي جزئيات الفقه، فالفروع لا تدرك إلا بأصولها، والنتائج لا تعرف حقائقها إلا بعد تحصيل العلم بمقدماتها، وعلى هذا: ينبغي أن تحفظ الأدلة، وتحكم الأصول، ثم حينئذ تبنى عليها الفروع، لذلك تجد بعض الفقهاء من المالكية وغيرهم يجعلون القواعد الأصولية كمقدمة لكتبهم الفقهية.

المذهب الثاني: أن تعلم الفقه والفروع يُقدم على تعلم الأصول، ذهب إلى ذلك أبو يعلى في "العدة"، وبعض العلماء.

دليل هذا المذهب: إن من لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها لا يمكنه الوقوف على ما يتغنى بهذه الأصول من الاستدلال، والتصرف في وجوه القياس، أي: أنه بتعلم الفروع تحصل الدربة والملكة التي تجعله يستفيد من تلك الأصول والقواعد استفادة صحيحة.

=

جوابه: يُجاب عنه: بأنه يمكنه الوقوف على المقصود بتلك القواعد الأصولية بمجرد ضرب مثال أو مثالين من الفقه. والحاصل: أنه إذا أتقن علم أصول الفقه أمكنه التوصل إلى الأحكام بصورة صحيحة، قال العكبري: "أبلغ ما يتوصل به إلى إحكام الأحكام أصول الفقه وطرف من أصول الدين".

والخلاف هنا لفظي؛ حيث إنه لا تأثير لذلك الخلاف في الأصول ولا في الفروع. المسألة الخامسة: موضوع أصول الفقه.

لقد اختلف في موضوع علم أصول الفقه على مذهبين:

المذهب الأول: أن موضوع أصول الفقه هو: الأدلة الإجمالية، وهو مذهب الجمهور، أي: أن موضوع علم أصول الفقه هو: الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية العملية، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلي، وهو الصحيح عندي، لأن الأحكام الشرعية ثمرة الأدلة وثمرتها تابعة له. فالأصولي يبحث في حجية الأدلة الإجمالية، ثم يبحث عن العوارض اللاحقة لهذه الأدلة من كونها عامة، أو خاصة، أو مطلقة أو مقيدة، أو مجملة، أو مبينة، أو ظاهرة، أو نصاً، أو منطوقاً، أو مفهوماً، وكون اللفظ أمراً، أو نهياً، ومعرفة هذه الأمور هي مسائل أصول الفقه.

فمثلاً الكتاب، وهو دليل سمعي كلي لم ترد نصوصه على حالة واحدة، بل منها ما هو بصيغة الأمر، أو النهي، أو العام، أو الخاص -، أو المطلق، أو المقيد إلى آخره، فهذه الأمور - وهي: الأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل، والمطلق والمقيد، وغيرها، تعتبر من أنواع الدليل الشرعي العام الذي هو الكتاب، فيبحث الأصولي هذه الأمور وما تفيده، فبعد بحثه وتمحيصه يتوصل إلى أن الأمر يفيد الفور أو التكرار، ويتوصل إلى أن النهي يفيد التحريم، وأن العام يدل دلالة ظنية، وهكذا.

فهذه كلها وجوه الاستدلال بالكتاب، والدليل واحد، وهو نفس الكتاب.

والفقيه يأخذ الدليل الإجمالي، أو القاعدة الكلية التي توصل إليها الأصولي، فيجعلها مقدمة كبرى، بعد أن يقدم لها بمقدمة صغرى موضوعها جزئي من جزئيات تلك

القاعدة، ودليل تفصيل يعرفه الفقيه، كالأمر بالصلاة في قوله تعالى: (أقيموا الصلاة) فيكون عندنا مقدمتان ونتيجة:

المقدمة الصغرى: الصلاة مأمور بها في قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة)، وهذا دليل تفصيلي.

المقدمة الكبرى: وكل مأمور به - إذا تجرد عن القرائن - فهو واجب، وهذه قاعدة أصولية، أو دليل كلي إجمالي. فتكون النتيجة: الصلاة واجبة.

المذهب الثاني: أن موضوع علم أصول الفقه هو: الأدلة والأحكام معاً، وذهب إلى ذلك بعض العلماء كصدر الشريعة، وسعد الدين التفتازاني، وبعض العلماء.

وقالوا: إنه يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي: إثباتها للأحكام، وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي: ثبوتها بتلك الأدلة، وعللوا قولهم هذا: بأنه لما كانت

بعض مباحث الأصول ناشئة عن الأدلة كالعموم والخصوص والاشتراك، وبعضها ناشئة عن الأحكام ككون الحكم متعلقاً بفعل هو عبادة أو معاملة، ولا رجحان لأحدهما على الآخر، فالحكم على أحدهما بأنه موضوع، وعلى الآخر بأنه تابع تحبهم وهو باطل.

جوابه:

أقول - في الجواب عنه -: إن موضوع أصول الفقه هو: الأدلة الإجمالية، وغير الأدلة يأتي بالتبع، ولا تحكم في ذلك " لأنه كما قلنا: إن الأحكام الشرعية ثمرة الأدلة، وثمره الشيء تابعة له.

* بيان نوع الخلاف: الخلاف هنا لفظي، لأن كلاً من الفريقين قد ذكر الأدلة والأحكام وبحثهما في أصول الفقه، ولكن أصحاب المذهب الأول قد بحثوا الأحكام على أنها تابعة، وأصحاب المذهب الثاني قد بحثوها على أنها أصلية.

المسألة السادسة: في ذكر الفروق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية.

تبيّن - فيما سبق - وجود ارتباط وثيق بين أصول الفقه، والفقه، وهذا لا يعني أنهما علم واحد، بل إن كلاً منهما علم مستقل بحد ذاته، ولكل منهما قواعده، ونظراً إلى أنه قد تختلط القواعد الأصولية بالقواعد الفقهية عند بعض طلاب العلم - حيث إن لكل

منهما قواعد تدرج تحتها جزئيات - ذكرتُ هذه الفروق بينهما وهي:
الفرق الأول: أن القواعد الأصولية عبارة عن المسائل التي تشملها أنواع من الأدلة التفصيلية يمكن استنباط التشريع منها.

أما القواعد الفقهية: فهي عبارة عن المسائل التي تدرج تحتها أحكام الفقه، ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينة في أصول الفقه، ويلجأ الفقيه إلى تلك القواعد الفقهية تيسيراً له في عرض الأحكام، فهو - مثلاً - إذا قال: "إن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني" أغناه عن أن يقول في كل جزئية: "البيع منعقد بلفظ كذا"، وأن يقول: "الإجارة تنعقد بلفظ كذا".

الفرق الثاني: أن القواعد الأصولية كلية تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها، فكل نهي مطلق - مثلاً - للتحريم، وكل أمر مطلق للوجوب.

أما القواعد الفقهية فإنها أغلبية، يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات.

الفرق الثالث: أن القواعد الأصولية وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية.

أما القواعد الفقهية فهي مجموعة من الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علة واحدة تجمعها، أو ضابط فقهي يحيط بها، والغرض من ذلك هو: تسهيل المسائل الفقهية وتقريبها.

الفرق الرابع: أن القواعد الأصولية ضابط وميزان لاستنباط الأحكام الفقهية، ويبين الاستنباط الصحيح من غيره، فهو بالنسبة لعلم الفقه كعلم النحو يضبط النطق والكتابة بخلاف القواعد الفقهية.

الفرق الخامس: أن القواعد الأصولية قد وجدت قبل الفروع، حيث إنها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط.

أما القواعد الفقهية فإنها قد وجدت بعد وجود الفروع. هذه أهم الفروق بينهما.

وإليك أهم كتب القواعد الفقهية على المذاهب الأربعة:

- ١ - الأشباه والنظائر لابن السبكي تاج الدين (ت ٧٧١ هـ): "المذهب الشافعي".
- ٢ - الأشباه والنظائر لابن الوكيل (ت ٧١٦ هـ): "المذهب الشافعي".
- ٣ - الأشباه والنظائر للسيوطي (ت ٩١١ هـ): "المذهب الشافعي".

- ٤ - الأشباه والنظائر لابن الملقن (ت ٨٠٤ هـ): "المذهب الشافعي".
- ٥ - الأشباه والنظائر لابن نجيم (ت ٩٧٠ هـ): "المذهب الحنفي".
- ٦ - تأسيس النظر لأبي زيد الدبوسي (ت ٤٣ هـ): "المذهب الحنفي".
- ٧ - شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء: "المذهب الحنفي".
- ٨ - الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية لابن حمزة (ت ١٣٠٥ هـ): "المذهب الحنفي".
- ٩ - الفروق للقرافي (ت ٦٨٢ هـ): "المذهب المالكي".
- ١٠ - القواعد لابن رجب (ت ٧٩٥ هـ): "المذهب الحنبلي".
- ١١ - القواعد للمقري (ت ٧٥٨ هـ): "المذهب المالكي".
- ١٢ - القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ): "المذهب الحنبلي".
- ١٣ - قواعد مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد لأحمد القاري (ت ١٣٥٨ هـ).
- ١٤ - المجموع المذهب في قواعد المذهب للعلائي (ت ٧٦١ هـ).
- ١٥ - المنشور في القواعد للزركشي (ت ٧٩٤ هـ).
- المسألة السابعة: هل أصول الفقه لا يكفي فيها غلبة الظن.
- قال العلامة المعلمي في رسالة في أصول الفقه (١٩/٣٠٥-ضمن مجموع آثار الشيخ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ): شاع بين أهل العلم أن أصول الفقه لا يكفي فيها غلبة الظن، بل لا يصحُّ البناء عليها حتى تكون قطعية. ونازع فيه بعض أهل العلم؛ بأن كثيراً من القواعد التي تُذكر في أصول الفقه ظني.
- كيف وغالبها مختلف فيه بين أهل العلم، ونجد العالم منهم إنما يحتج لقوله بحجة ظنية، وكثيراً ما يعبرون بما يفيد أنه ليس عندهم إلا الظن، كقولهم: الأصح، الظاهر، الراجح، وغير ذلك.
- وقد أُجيب بأن من القواعد ما هو قطعي بمجموع أدلته كل منها بانفراده ظني؛ فيعترض بعض الناس كل دليل منها بانفراده، فيتوهم أن تلك القاعدة ظنية.
- وهذا جواب قد يصحُّ في بعض القواعد لا جميعها، فإن كثيراً منها لا ترتفع دلالة أدلته

بمجموعها عن الظن.

وقد يجاب بأن تلك القواعد وإن لم تكن قطعية في صحتها، فهي قطعية في وجوب الأخذ بها.

فقولنا: "الأمر يقتضي الوجوب" إذا لم يتيسر للمجتهد القطع بصحتها، فإنه قد يتبع عدة أوامر خالية عن القرينة المقتضية للوجوب والصارفة عنه، فيستظهر اقتضاءها الوجوب، وأن اقتضاء الوجوب مقتضى الأمر، فيلزمه قطعاً الأخذ بذلك، لاندراجها تحت أصل قطعي، وهو وجوب حمل الكلام على ظاهره ما لم يصرف عنه صارف. ولا شك أن المراد بالظاهر هنا ما يشمل الظاهر للمجتهد: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا } [الطلاق: ٧]. وقد يُقدح في هذا الجواب بوجهين:

الأول: أن ظاهر عبارات مشترطي قطعية الأصول، وصريح كلام بعضهم أن مرادهم قطعية الصحة، لا قطعية وجوب الأخذ.

الوجه الثاني: أن قطعية وجوب الأخذ عامة في جزئيات الشريعة، فلا وجه لتخصيص الأصول منها.

وبيانه أنه ليس للمجتهد أن يقول في الدين إلا بما رآه دليلاً شرعياً، والأخذ بما رآه دليلاً شرعياً واجب قطعاً. فيقول في كل جزئية: أرى هذا دليلاً شرعياً، والأخذ بما أراه دليلاً شرعياً واجب علي قطعاً.

نعم، قد يستفاد من هذا جواب آخر، وهو أن القواعد التي تُذكر في أصول الفقه على ضربين:

الأول: الأصول الحقة.

الثاني: ضوابط تحيط بجزئيات تدرج تحت أصل من الضرب الأول؛ فكما أن المجتهد إذا سمع قول الله تعالى: { وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ [الكتاب]... } [النور: ٣٣]. فرأى أن ظاهر الكلام وجوب المكاتب بشرطها، لزمه القول بها قطعاً؛ للقطع بوجوب حمل الكلام على ظاهره ما لم يصرف عنه صارف.

فقد وجب الأخذ هنا قبل استحضار قولنا: "الأمر يقتضي الوجوب"، غاية الأمر أنه قد يتبع عدة أوامر إلى آخر ما تقدم، فيضع هذا الضابط: "الأمر يقتضي الوجوب".

وعلى هذا فتسمية هذه الضوابط أصولاً لا يخلو من تسمُّح. [ص ٤] ويجب بأن كثيراً من القواعد إنما هي ضوابط لجزئيات كثيرة تندرج كلها في أصول قطعية.

فمن هذا قولهم: "الأمر يقتضي الوجوب"، و"النهي يقتضي التحريم"؛ فإنَّ الجزئيات التي تدخل تحت كل منهما تدخل تحت أصل "الكلام محمول على ظاهره ما لم يصرف عنه صارف". ولا ريب أنَّ الظاهر هنا يشمل الظاهر عند المجتهد - وقد خالفه غيره -، ويشمل الظاهر عنده ظناً، { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا }.

فإذا نظر المجتهد في نص فيه أمرٌ، فوجد الظاهر اقتضاء الوجوب، علم أنَّ تلك الجزئية داخلية في أصل "الكلام محمول على ظاهره... إلخ"، فلزمه القول فيها بالوجوب. ثم ينظر في أوامر أخرى فكذلك، فينظر في سبب ظهور اقتضاء الوجوب في تلك النصوص، فيجده الأمر، فينتظم له ضابط: "الأمر يقتضي الوجوب". فإن تيسر القطع في هذا فذاك، وإلا كفى فيه الظن.

وقس على هذا قولهم: "النهي يقتضي التحريم". وربما يندرج تحت الأصل القطعي قاعدة، وتندرج تحت هذه القاعدة قاعدة أخرى، وقد تعدد الوسائط.

المسألة الثامنة: أهمية علم أصول الفقه.

ليس خافياً على أحد ما لعلم أصول الفقه من أهمية باعتبار الدور الذي يلعبه في عملية استنباط الأحكام الشرعية، فعلم الأصول هو أساس الفقه، والركن الركين في الاجتهاد، إذ الهدف من هذا العلم هو منح الفقيه القدرة الكافية على استنباط الأحكام الشرعية، فإنَّ علم الفقه يحتاج إلى صناعة وقواعد لتنقيح حجج الأدلة الفقهية، حتى يجوز الاستناد إليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية، وذلك إنما يتم في علم أصول الفقه، فعلم أصول الفقه هو المفتاح والباب الرئيسي لعلم الفقه، ومن دونه لا يمكن للفقيه معرفة طرق الاستنباط الشرعي.

لهذا اعتنى العلماء -رحمهم الله- بهذا العلم الشريف، فعلى طالب العلم أن يتقي الله وليعلم كل طالب علم أنه إذا جلس يناظر في مسألة أو يرجح في مسألة أو يرجح في

خلاف بين العلماء أو بين فتوى وفتوى وليس عنده علم بأصول الفقه فإنه قد قال على الله بدون علم، فلا يجوز لأحد أن يدخل مضممار الأدلة حتى يقف على كلام السلف الصالح-رحمهم الله- في معرفة مسالك الدلالة وأوجه الدلالة والقواعد والضوابط المعتمدة للأدلة فليسلم من يسلم وليهلك من يريد الهلكة-والعياذ بالله- فإنه إذا جاء للأدلة وأصبح يقعد وينظر ويأتي للأدلة ويستدل بها من عند نفسه وباجتهاده فإنه قد قال على الله بدون علم فأخطأ ولو أصاب والله الموعود، فعلى المسلم أن يزم نفسه بزمam التقوى وليعلم أن السلف والأئمة-رحمهم الله- والعلماء من السلف والخلف من أئمة الإسلام قد كفوه المؤنة فلنرجع إلى ضوابطهم وأصولهم. وتبرز أهمية علم أصول الفقه في نقاط منها:

الأول: أنه من جملة فنون الشريعة التي تستمد أصولها من كتاب الله جل وعلا وسنة رسوله ﷺ.

الثاني: أنه ينافح عن مصادر الشريعة ويذب عنها ويثبت حجيتها، ويجيب عن شبه الضالين الذين يريدون نسف الاحتجاج بها أو التشكيك فيها.

الثالث: أنه يطلع المسلم على علل الأحكام وغاياتها وحكمها ويعرفه الطرق التي بها يستنبط هذا الحكم.

الرابع: أنه الطريق الأول لاستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، فإن الحكم في الأعم الأغلب لا يستنبط من الدليل إلا ويكون طريقة استنباطه باستعمال قاعدة أصولية، وهذا يعرفه من له علم في قواعد الأصول.

الخامس: أنه شرط في المجتهد بالاتفاق فلا يمكن للمجتهد أن يشم رائحة الاجتهاد بأنفه ويوصف بأنه مجتهد إلا إذا كان ذا دراية تامة بأصول الفقه.

السادس: أن دراسته تحقق للطالب الترتيب في إخراج الحجج وطرح المسائل والمقارنة بين الدلائل والترتيب مطلب لكل طالب علم.

السابع: أنه سبب من الأسباب التي حفظت بها الشريعة فإن حفظ الشريعة يكون بحفظ مصادرها، وأصول الفقه قد تولي ذلك بكل اهتمام ورعاية.

الثامن: أنه يعرف الطالب الأسس والقواعد والمناهج التي يتعامل في ضوءها مع أدلة

الشريعة.

التاسع: أن فيه توضيح منهج كل إمام من الأئمة وعالم من العلماء فالإمام مالك والشافعي والإمام أحمد رحمهم الله تعالى لما اتفقوا في الأصول كانت فتاويهم في الفروع قريبة بخلاف أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وفائدة معرفة هذا الأمر الإعذار للمخالف لأنه يبني فتواه على قاعدة أصولية.

العاشر: أن دراسة الأصول تفيد الطالب الجزم اليقيني عن علم ودراية أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وتعطيه القدرة التامة على إقناع الغير بذلك متى ما أحكم دراسة هذه الأسس التي تبحث في أصول الفقه.

الحادي عشر: أن دراسته توصل الطالب لمرتبة الترجيح في مسائل الخلاف ومعرفة الصواب من الخطأ والراجح من المرجوح.

الثاني عشر: أن دراسته توصل الطالب إلى إتقان تخريج الفرع على أصولها ورد الجزئيات إلى كلياتها.

الثالث عشر: أنه علم يحتاجه أهل الفنون الشرعية، فطالب الحديث يحتاج إلى الأصول وطالب التفسير يحتاج إلى الأصول وطالب الفقه يحتاج إلى الأصول وهكذا وهذا يفيدك أهمية هذا العلم العظيم.

الرابع عشر - بدراسة علم الأصول تتبين عظمة هذه الشريعة، لأنها قامت على قواعد وأسس متينة بخلاف المذاهب الباطلة فإنها قامت على شفا جرف هار فانهار بها في نار جهنم، ولهذا يقول ابن بدران رحمه الله تعالى: (وأعلم أنه لا يمكن للطالب أن يعتبر فقيهاً ما لم تكن له دراية في الأصول ولو قرأ الفقه سنين وأعوام.. ثم يقول: ومن ادعى غير ذلك كان كلامه جهلاً ومكابرة).

المسألة التاسعة: ذكر بعض الشبه التي أثرت حول علم أصول الفقه وأجوبتها. مع تلك الفوائد التي تقدم ذكرها لأصول الفقه، فإنه لم يسلم من بعض الاعتراضات التي وجهت إليه، والشبه التي أثرت حوله، وإليك بيان أهمها، والأجوبة عنها فأقول: الشبهة الأولى: ورد عن بعض الناس أنهم ذموا علم أصول الفقه، وحقروه في نفوس طلاب العلم، وذكروا أنه لا فائدة منه لا في الدنيا ولا في الآخرة.

جوابها: يجاب عنها: بأن سبب ذمهم لهذا العلم وتحقيرهم له هو: جهلهم بهذا العلم، وعدم قدرتهم على فهمه بالتفصيل، وقديما قيل: "من جهل شيئا عاداه". إذ كيف يذمون علما هو من أهم شروط الاجتهاد؛ حيث إنه إذا لم يتعلمه الفقيه بالتفصيل، فإنه لن يتوصل إلى درجة الاجتهاد، ولا يمكنه - بأي حال - استنباط حكم شرعي من دليل، بل لو لم يعرف القياس - فقط - لانتفت عنه صفة الفقه، كما قال الإمام الشافعي: "من لم يعرف القياس فليس بفقيه"، وكما قال الإمام أحمد: "لا يستغني أحد عن القياس"! وكيف يذمون علما هو أهم علوم الشريعة؟! لأنه لو لا علم أصول الفقه لم يثبت من الشريعة لا قليل ولا كثير، بيانه: إن كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع، ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه: ألغينا الأدلة، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب، حيث إن إثبات الشرع بغير أدلته وقواعده وبمجرد الهوى خلاف الإجماع.

الشبهة الثانية: أن هذا العلم لم يكن في عهد النبي ﷺ، ولا عهد الصحابة، ولا عهد التابعين لهم، فهو علم مبتدع، وما كان كذلك، فلا نفع فيه. جوابها: يجاب عنها بأن الصحابة رضوان الله عليهم في عهده ﷺ وبعد عهده، وكذلك التابعين كانوا يتخاطبون بأن هذه الآية ناسخة لتلك الآية، وأن تلك الحادثة مشابهة لتلك الحادثة المنصوص على حكمها، وأن هذا خبر واحد يستدل به على إثبات حكم شرعي، وأن هذا قول صحابي في مسألة "ما"، وأن هذه مصلحة ينبغي أن تراعى، ونحو ذلك، وهذه هي موضوعات أصول الفقه، فأصول الفقه موجود عندهم، وإن لم يسموا ذلك بالمصطلحات الموجودة الآن، وعلى هذا لا يكون علما مبتدعا.

الشبهة الثالثة: أنكم جعلتم علم أصول الفقه أهم شرط من شروط الاجتهاد، فلا يمكن لأي شخص أن يبلغ درجة الاجتهاد إلا إذا كان عارفا مدققا في أصول الفقه، كيف يستقيم ذلك، وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم وأتباعهم من كبار المجتهدين، ولم يكن هذا العلم موجودا حتى جاء الإمام الشافعي وصنّف فيه، وسمّاه بهذا الاسم؟

جوابها: يجاب عنها بأن الصحابة رضوان الله عليهم وأتباعهم من كبار التابعين كانوا من أعلم الخلق بالعلوم التي يتهدّب بها الذهن، ويستقيم بها اللسان كأصول الفقه، وعلم العربية، فالله

ﷺ الذي اختارهم ليكونوا أصحاب رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: "إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصحاباً"، فلم يقع عليهم الاختيار، إلا لأنهم خير من غيرهم في كل الأمور، فهم الذين بذلوا النفس والنفيس من أجل نصره الله ورسوله، وهم الذين حملوا الشريعة إلى من بعدهم حتى وصلت إلينا.

ولذلك كانوا أفهم الخلق بدلالات الألفاظ، والصحيح من الأدلة من الفاسد، وكانوا عالمين بالقواعد الشرعية، ومقاصد الشريعة، متتبعين لها، محيطين بها، وكانوا متمرسين على ذلك، وهذه الممارسة أكسبتهم قوة يفهمون من خلالها مراد الشارع، وما يصلح

من الأدلة، وما لا يصلح، وعرفوا كل ذلك بسبب مشاهدتهم نزول الوحي، وسماعهم الحديث من في النبي ﷺ، ومن كانت تلك صفاتهم فإنهم عارفون لكل ما يبحث في علم أصول الفقه، وإن لم يسموه بهذا الاسم.

ولكن بعد ذهابهم قد فسدت الألسن، وتغيرت المفهوم، وكثرت الحوادث التي تحتاج إلى المجتهد لاستنباط أحكام شرعية لتلك الحوادث، فالشخص الذي يريد بلوغ درجة الاجتهاد لاستنباط أحكام شرعية لتلك الحوادث من الكتاب والسنة يحتاج إلى قواعد يستند إليها؛ ليكون أخذه منهما صحيحاً، فوضع الإمام الشافعي قواعد لذلك وجمعها في علم مستقل، وسماه بأصول الفقه، وهي تسمية صحيحة مطابقة لمسامها، والمقصود: أدلة الفقه والقواعد التي يستند إليها الفقيه، إذا أراد استنباط حكم شرعي من دليل تفصيلي.

الشبهة الرابعة: أن هذا العلم لا يتعلم - لقصد صحيح، بل يتعلم للرياء والسمعة. جوابها: يجاب عنها بأن هذا غير صحيح جملة وتفصيلاً، حيث إننا بينا القصد من تعلم أصول الفقه، وهو معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة. وكل شخص سيحاسب عن قصده في تعلم أي علم من العلوم.

الشبهة الخامسة: أن هذا العلم يتعلم للتغالب والجدال والمناظرة، لا لقصد صحيح. جوابها: يجاب عنها بأن الجدال الموجود في أصول الفقه وسيلة إلى الحق، وإذا كان الجدال بهذه الصفة لا يعاب به، ولا تنقص قيمته من أجله، حيث إن الجدال الحق من

شأن الله تعالى، وشأن خاصته من رسله وأنبيائه. فقد أقام الله سبحانه الحجج وعامل عباده بالمناظرة، فقال: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)، وقال: (فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين)، وقال لملائكته: (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض) وذلك لما قالت الملائكة: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء).

وتناظرت الملائكة، قال تعالى: (ما كان لي من علم بالملا الأعلى إذ يختصمون)، وتجادلت الأنبياء فيما بينهم، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه: أنه احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم، أنت أبونا، أخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه، أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فقال النبي ﷺ: "فحج آدم موسى، فحج آدم موسى".

وجادلت الأنبياء أممها وحاجتها، قال تعالى: (قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا)، وقال: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)، وقال: (وجادلهم بالتي هي أحسن). والجدال كالسيف. فالسيف ذو حدين: ممدوح، ومذموم، فإن السيف يمدح إذا استعمل في الجهاد في سبيل الله، ويكون مذمومًا إذا استعمل في قطع الطريق، وإخافة المسلمين، فالسيف في نفسه آلة لا تمدح ولا تدم، وإنما الذم والمدح حسب الاستعمال، فكذلك الجدال في نفسه لا يذم ولا يمدح، وإنما المدح والذم حسب الاستعمال.

فمن استعمل الجدال في صرف الحق إلى الباطل، فهو مذموم، ومن استعمل الجدال للوصول إلى الحق الذي أمر الله به، فهو ممدوح، والجدال الذي جاء به أصول الفقه استعمل للوصول به إلى الحق، فيكون على هذا ممدوحا.

الشبهة السادسة: أن أصول الفقه ما هو إلا نبذ قد جمعت من علوم شتى، حيث إن بعضه مأخوذ من اللغة، كالكلام عن الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل، والمبين، والمنطوق، والمفهوم، والحقيقة، والمجاز، ونحو ذلك، وبعضه مأخوذ من النحو كالكلام عن حروف المعاني، والكلام عن الاستثناء، ونحو ذلك. وبعضه مأخوذ من القرآن وعلومه، كالكلام عن مباحث النسخ، والقراءة الشاذة،

وجود المجاز في القرآن -، وهل فيه ألفاظ بغير العربية، والمحكم والمتشابه، ونحو ذلك، وبعضه مأخوذ من السُّنَّة، كالكلام عن الأحاد والمتواتر، والمشهور، وحجية كل نوع، وشروط الراوي المتفق عليها والمختلف فيها، وبعضه مأخوذ من أصول الدين وعلم الكلام، كالكلام عن الحكم الشرعي وأقسامه، وأفعال النبي ﷺ، والتأسي به، وتكليف ما لا يطاق، وتكليف المعدوم، وشرط الإرادة في الأمر، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة شكر المنعم، ونحو ذلك، وبعضه مأخوذ من علم الفقه وعلم الجدل، كالكلام عن القياس، وقوادح العِلَّة، والتعارض والترجيح.

وهكذا علمت أن علم أصول الفقه ما هو إلا نبذ قد جمعت من تلك العلوم، فمن أراد أن يتعلم تلك المباحث فليتعلمها من تلك العلوم، دون الرجوع إلى علم أصول الفقه، وبهذا لو جرد الذي ينفرد به أصول الفقه ما كان إلا شيئاً يسيراً جداً، فتصير فائدة أصول الفقه قليلة جداً بعكس ما كنت قد صورته لنا من أن له فوائد كثيرة.

جوابها: أجب عنها بأنه لا ينكر أن علم أصول الفقه قد استمد من تلك العلوم التي ذكرتموها، ولكن اهتم الأصوليون بتلك المباحث ودرسوها دراسة تختلف عن دراستها لو أخذت من تلك العلوم مباشرة، فقد دقق الأصوليون في فهم أشياء لم يصل إليها المتخصصون بتلك العلوم.

فمثلاً: توصل الأصوليون إلى فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فالنظر في كلام العرب متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، واشتقاقاتها، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي المتعمق بالعلوم الشرعية

وقواعده، فلقد توصل الأصوليون إلى أحكام في الاستثناء، لم يتوصل إليها النحاة في كتبهم، كذلك صيغة " افعل " أو صيغة " لا تفعل "، ودلالة الأولى على الوجوب، ودلالة الثانية على التحريم، وغير ذلك من الاستعمالات لو بحثت عن ذلك في كتب اللغة لم تجد شيئاً من ذلك.

فالأصوليون يبحثون فيما أخذوه من تلك العلوم - وهي علم اللغة والنحو، وأصول الدين، والقرآن، والسُّنَّة، والفقه، والجدل - بحثاً خاصاً في جهة الأدلة الموصلة إلى

الأحكام الشرعية الفقهية، وأحوال تلك الأدلة، فنظرة الأصولي إلى ما أخذه من تلك العلوم تختلف عن نظرة المتخصصين بتلك العلوم، وبهذا لا يمكن أن يتعلم طالب العلم مباحث الأصوليين بالرجوع إلى تلك العلوم، دون الرجوع إلى ما وضع في علم أصول الفقه، فثبت بذلك أن أصول الفقه فيه ما لا يوجد في غيره.

المسألة العاشرة: نشأة علم أصول الفقه.

قبل الحديث عن نشأة علم أصول الفقه يستحسن بنا أن نفرق بين تدوين علم أصول الفقه وبين وجود علم أصول الفقه فعلم أصول الفقه كان موجودا في أذهان العلماء من الصحابة والتابعين، ونشأ مع نشأة الفقه نفسه، لأن استنباط الأحكام متوقف عليه، والصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون بمقتضى أصول الفقه في معرفة الأحكام الفقهية، ولكنهم لم يدونوه فهم لم يقولوا بالحقيقة والمجاز وبدلالة العبارة ودلالة الإشارة وغيرها من مسائل أصول الفقه لكنهم كانوا يعملون بمقتضى الحقيقة والمجاز ويعملون بمقتضى دلالة العبارة ودلالة الإشارة فعلم أصول الفقه كان مستقرا في أذهان الصحابة، ولكنهم لم يدونوه، وقواعد علم أصول الفقه كانت مرعية في اجتهاداتهم.

فلقد كانت قواعد أصول الفقه معروفة عند سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وكانوا يعتمدون عليها في أقوالهم وفتاويهم وأحكامهم فقد نزل القرآن عليهم بلغتهم وكانوا أعرف بالكلام الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم وأعرف بمقاصده من غيرهم وهم أئمة اللغة وسادة العقل والفهم بلا منازع فكيف يجهلون تلك القواعد، ولهذا قال ابن تيمية (الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى الكتاب والسنة والإجماع واجتهاد الرأي والكلام في دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام أمر معروف من زمن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم بإحسان ومن بعدهم من أئمة المسلمين وهم كانوا أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح: (اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن فيما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن فيما أجمع عليه الناس) وفي لفظ: (فيما قضى به الصالحون فإن لم تجد فإن شئت أن تتجهد رأيك) وكذلك قال ابن مسعود وابن عباس،) اهـ.

ومما يدل على معرفة الصحابة بالأصول ما يلي: حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال

(من سئل عن شيء فليفت بما في كتاب الله فإن لم يكن فيما سنه رسول الله فإن لم يكن فيما اجتمع عليه الناس) ومما يدل على ذلك حديث كعب بن عجرة لما سئل عن آية الفدية فقال للسائل (نزلت في خاصة وهي لكم عامة) وهي قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومما يدل على ذلك أيضاً قول ابن مسعود يرفعه (من مات وهو يشرك بالله شيئاً دخل النار) قال ابن مسعود (ومن مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة) وهذا بعينه ما يسميه أهل الأصول بمفهوم المخالفة، ومما يدل على ذلك أيضاً عملهم بعمومات القرآن وكذلك عملهم بالمتأخر من الكتاب والسنة وهو تطبيق لقاعدة النسخ فالصحابه هم سادات الأصول وأول من قرر قواعده بتربية رسول الله ﷺ لهم، فلما ذهب عصر الصحابة والتابعين وجاء عصر الأئمة المجتهدين كمالك وأبي حنيفة والأوزاعي وغيرهم واحتاج الناس إلى التأليف والجمع ظهرت مباحث متفرقة لبعض مسائل الأصول، حتى إذا جاء الشافعي رحمه الله تعالى فجمع تلك المباحث في مصنف واحد مستقل ورتبها، فهذا يعدُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو أول من جمع أصول الفقه كعلم مستقل له مصنف خاص، وذلك في كتابه الرسالة، وقد بين في هذا الكتاب حجية الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ثم عرج على ذكر البيان المبين والمبين والإجمال والإطلاق والتنفيذ والعموم والخصوص وغيرها. يقول الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (لم نعرف العام والخاص حتى جاء الإمام الشافعي). وكلام الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقصد به محمول على التقعيد إلى عام وخاص لا على التنزيل، لأن التنزيل على الفروع يعرفه الإمام أحمد وضوابط العموم والخصوص كانت معروفة حتى في عهد الصحابة لكن يقصد الإمام أحمد لم نعرف العام والخاص، يعني محمول على التقعيد، يعني قعد له قواعد.

قال ابن تيمية (فمن المعلوم أن أول من عرف أنه جرد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي). اهـ. ثم تتابع الناس بعده على التأليف في هذا الفن حتى صار علماء مستقلاً كاملاً له أسسه ومناهجه وطريقته والله أعلى وأعلم.

(تمتة): تبين مما سبق أن علم أصول الفقه قديم قدم الفقه نفسه، فلا يعقل أن يوجد فقه دون أصول علمية تنظم استنباط هذا الفقه من مصادره، ولكن تاريخ التشريع الإسلامي مر بمراحل يحسن بنا أن نراجعها سريعاً؛ لتعرف كيف نشأ علم الأصول منذ فجر

التشريع.

أ- عهد النبي ﷺ: في عهد النبي ﷺ كان النبي ﷺ هو الذي تؤخذ عنه الأحكام؛ حيث كانت الأحكام في عهده وحيا منزلا في كتاب الله تعالى، أو من سنته القولية والعملية في فتاواه، وقضياه التي كان يقضي فيها بوحى من الله تعالى، أو باجتهاده ﷺ فيما يعرض عليه من قضايا، وبهذا تكونت المجموعة الأولى من الأحكام الإسلامية من أحكام الله تعالى، وأحكام رسوله ﷺ، وما أقره النبي ﷺ من أفضية الصحابة.

على أن عصر النبي ﷺ أقر الاجتهاد للصحابة رضوان الله عليهم في قضايا معلومة.

ب - عصر الصحابة: ثم جاء عصر الصحابة رضي الله عنهم، وبين أيديهم مجموعة الأحكام المثبتة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولكنه حدث في عصرهم من الأفضية والمشكلات ما لم يوجد في عصر النبي ﷺ، فكان لا بد لهم أن يجتهدوا في القضايا والوقائع التي جددت في عصرهم، فأعملوا الرأي، فكانوا يلحقون الشبه بشبيهه، ويسوون بينهما في الأحكام، فإن لم يجدوا شبيها، كانوا يبذلون الجهد؛ لتشريع الحكم المناسب، مراعين المصلحة الداعية إلى ذلك.

لقد كان الصحابة "أبر قلوبا، وأعمق علما، وأقل تكلفا؛ لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الرب تبارك وتعالى، فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة، وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله؛ فليس في حقهم إلا أمران: أحدهما: قال الله كذا، وقال رسوله كذا، الثاني: معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما؛ فقواهم مجتمعة عليهما، هذا إلى ما خصوا به من قوى الأذهان، وصفائها، وصحتها وقوة إدراكها، وقرب العهد بنور النبوة، والتلقي من المشكاة النبوية"، وعلى هذا كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذا ورد عليه حكم، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله تعالى نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس:

هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون له: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به، ومن بعد أبي بكر كان عمر رضي الله عنه يفعل مثلما فعل أبو بكر، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به.

وكان عمر رضي الله عنه يوصي عماله بهذا النهج، ويأمرهم أن يجتهدوا رأيهم في كل ما لم يتبين في كتاب الله تعالى، أو سنة الرسول ﷺ، وهكذا اجتهد الصحابة، ووضعوا من خلال اجتهادهم القواعد الأولى لاستنباط الأحكام من مصادرها الشرعية. ونورد هنا بعض القواعد التي تجلت في اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم:

القاعدة الأولى: تقديم القرآن والسنة على ما سواهما من الرأي في استنباط الأحكام، وعدم المصير إلى الاجتهاد بالرأي، إلا بعد أن يعيى المجتهد أن يجد فيهما حكم القضية أو المسألة، وهذا واضح من فعل أبي بكر الصديق الذي كان يبدأ ببحث المسألة في كتاب الله تعالى، ثم في سنة النبي ﷺ، ثم استشارة من له علم بسنة مأثورة عن النبي ﷺ في المسألة محل البحث، ثم الاجتهاد بالرأي الجماعي فيما يشبه المجامع الفقهية في عصرنا اليوم.

القاعدة الثانية: ظهور الإجماع كدليل من الأدلة التي تستنبط منها الأحكام، وهذا واضح من فعل أبي بكر في جمع رؤساء الناس - وكذلك من فعل عمر - واستشارتهم، فإذا أجمعوا على شيء قضى به.

القاعدة الثالثة: أن المتأخر في النزول ينسخ المتقدم في النزول، إذا كان النصان في موضوع واحد، وتعارضوا وعلم التاريخ، فإذا لم يعلم التاريخ يجمع بين النصين في العمل ما أمكن ذلك؛ وذلك لأن أحدهما ليس بأولى في العمل ما دام في مرتبة واحدة، ونمثل لذلك باستدلال عبد الله بن مسعود في مسألة عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل.

عن محمد بن سيرين، قال: لقيت مالك بن عامر، أو مالك بن عوف، قلت: كيف كان

قول ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها وهي حامل؟ فقال: قال ابن مسعود: أتجعلون عليها التعليل، ولا تجعلون لها الرخصة؟ أنزلت سورة النساء القصوى بعد الطولي". واستدل ابن مسعود يعني أن قول الله تعالى: {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن} [الطلاق: ٤]، في سورة الطلاق - سورة النساء القصوى كما سماها ابن مسعود - ناسخ لقوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا} [البقرة: ٢٣٤]، في سورة البقرة - سورة النساء الطولى - وذلك لأن آية البقرة تفيد أن عدة المتوفى عنها زوجها هي أربعة أشهر وعشرة أيام؛ سواء كانت حاملا أم غير حامل، وتفيد آية سورة الطلاق أن الحامل تعتد بوضع الحمل؛ سواء كان متوفى عنها زوجها أم لا.

ومن الصحابة من جمع بين الآيتين، فجعل عدة المتوفى عنها زوجها بأبعد الأجلين. القاعدة الرابعة: إلحاق النظر بنظيره عند تساويهما في العلة؛ من ذلك ما روي عن علي رضي الله عنه؛ أنه قال لعمر: "إن الرجل إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري؛ فحده حد المفترى ثمانون جلدة"، قال ذلك عندما شاوره عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حد الشارب، وكان عمر رضي الله عنه يرى أن الناس قد تحاقروا العقوبة، وهو قياس يثبت العلة التي بني عليها الحكم، فهو من القياس.

القاعدة الخامسة: اعتبار المصلحة حيث لا نص؛ فقد قال علي رضي الله عنه في تضمين الصانع؛ أي: دفعهم قيمة ما أتلّفوه: "لا يصلح الناس إلا ذاك".

فهذا تصريح باعتبار المصلحة المرسلة التي لم يثبتها النص ولم يلغها. وهكذا انقضى عصر الصحابة، وهناك قواعد للاستنباط، وإن كانت غير مدونة، ولكن الذي يراجع أفضية الصحابة يلحظ من ثنايا استدلالاتهم وفتاواهم هذه القواعد.

ولقد علم المجتهدون من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم والأئمة المجتهدين - هذا الفضل لهم، يقول الإمام الشافعي: "وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن، والتوراة، والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله وهياهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، أدوا إلينا سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وشاهدوه والوحي ينزل

عليه، فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عاما وخاصا، وعزما وإرشادا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا، ومن أدركنا ممن يرضى، أو حكي لنا عنه ببلدنا، صاروا إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول ولم نخرج عن أقاويلهم، وإن قال أحدهم ولم يخالفه غيره، أخذنا بقوله".

ج - عصر التابعين: ثم جاء عصر التابعين فنهجوا نهج من سبقوهم من الصحابة، وصار بين أيديهم ثلاث مجموعات من الأحكام، هي:

١ - أحكام الله تعالى في كتابه.

٢ - أحكام رسول الله ﷺ في سنته.

٣ - أحكام الصحابة وفتاواهم وأقضيتهم، ومن هؤلاء التابعين برز في مدينة رسول الله ﷺ الأئمة السبعة المذكورون في قول الشاعر:

إذا قيل من في العلم سبعة أبحر روايتهم ليست عن العلم خارجه
فقل هم عبيد الله، عروة، قاسم سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجه

وهم: سعيد بن المسيب، عروة بن الزبير، القاسم بن محمد، خارجة بن زيد، أبو بكر بن عبد الرحمن، سليمان بن يسار، عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود.

وفي العراق كان إبراهيم النخعي الذي أخذ علم ابن مسعود رضي الله عنه، وهكذا في كل مصر كان رجال من التابعين ينقلون علم الصحابة، ويجهدون فيما يجد من فتاوى وأقضية وأحكام، وفي هذا العصر اتسعت الفتوحات الإسلامية، واتسعت تبعاتها الدولة الإسلامية، ودخل في الإسلام كثيرون، فظهرت الحاجة أكثر وأكثر إلى الاجتهاد والاستنباط لوقائع ومشكلات لم تكن موجودة من قبل؛ مما استدعى تخريج التابعين على فتاوى الصحابة، فضلا عن الكتاب والسنة، فاتسع ميدان التشريع للأحكام الفقهية؛ حيث اجتهد التابعون في استنباط الأحكام، فكانت مجموعة الأحكام الفقهية في طورها الثالث مكونة من:

١ - مجموعة أحكام القرآن.

٢ - مجموعة أحكام السنة النبوية.

٣ - مجموعة أحكام فتاوى الصحابة وأقضيتهم.

٤ - مجموعة أحكام التابعين وفتاواهم وأقضيتهم.

وبالطبع - مع هذا الزخم العلمي الاجتهادي - قد تمهدت طرق للاستنباط والتخريج، ولكن الفقه وأصول الفقه قد ظلا دون تدوين، إلا - ربما - التدوين الفردي الذي لم يصل إلينا شيء منه، ولكن الذي بدأ هو تدوين السنة النبوية في عهد "عمر بن عبدالعزيز".

د- عصر الأئمة المجتهدين: وبعد عصر التابعين وتابعي التابعين جاء عصر الأئمة المجتهدين؛ من أمثال الإمام مالك، والإمام الشافعي، وفي هذا العصر بدأ ظهور مدونات في الفقه، ومن أول ما دون في هذا العصر فيما وصل إلينا هو "موطأ مالك بن أنس" الذي جمع فيه بين تدوين الحديث، وأقوال الصحابة، وفقه التابعين وأقوالهم، فكان كتابا جامعاً في حقيقته بين الفقه والحديث، وقد جمعه الإمام مالك؛ بناء على طلب من الخليفة المنصور.

وفي الرسائل المتبادلة بين العلماء في هذه الفترة يظهر أثر العلم الأصولي بين العلماء، مثلما دار بين الليث بن سعد فقيه مصر الكبير، والإمام مالك بن أنس يناقشه في بعض المسائل، فيظهر أثر الاستدلال الفقهي الأصولي في عبارات الرسالة، وهاك طرفاً منها: "وأنه بلغك أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وأني يحق علي الخوف على نفسي؛ لاعتماد من قبلي على ما أفتيتهم به، وأن الناس تبع لأهل المدينة؛ إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أعد أحداً قد ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا، ولا آخذ لفتاواهم فيما اتفقوا عليه - مني، والحمد لله رب العالمين لا شريك له، وأما ما ذكرت من مقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة، ونزول القرآن بها عليه بين ظهرائي أصحابه، وما علمهم الله منه، وأن الناس صاروا تبعاً لهم فيه، فكما ذكرت، وأما ما ذكرت من قول الله تعالى: { والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز

{ [التوبة: ١٠٠]، فإن كثيرا من أولئك السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله؛ ابتغاء مرضاة الله فجندوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه، ولم يكتموهم شيئا علموه، وكان في كل جند منهم طائفة يعلمون الله كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة، ويقومهم عليه أبو بكر، وعمر، وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم. ولم يكن أولئك الثلاثة مضيعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون لأجنادهم في الأمر اليسير؛ لإقامة الدين، والحذر من الاختلاف بكتاب الله وسنة نبيه، فلم يتركوا أمرا فسرره القرآن أو عمل به النبي ﷺ أو اتتمروا فيه بعده، إلا أعلموهم به. فإذا جاء أمر، عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر، والشام، والعراق، على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قبضوا لم يأمر وهم بغيره - فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمرا لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم، مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا بعده في الفتيا في أشياء كثيرة، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها لكتبت بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ، سعيد بن المسيب ونظراؤه أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم، فحضرتهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابن شهاب، وربيعة بن أبي عبد الرحمن، فكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت وحضرت، وسمعت قولك فيه، وقول ذوي الرأي من أهل المدينة: يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر، وكثير بن فرق، وغير كثير ممن هو أسن منه، حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه.

وذاكرتك أنت وعبد العزيز بن عبد الله بعض ما نعيب على ربيعة من ذلك، فكتبتما من الموافقين فيما أنكرت، تکرهان منه ما أكرهه، ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حسنة في الإسلام، ومودة صادقة لإخوانه عامة، ولنا خاصة، رحمة الله عليه، وغفر له، وجزاه بأحسن من عمله".

من الواضح في هذه الرسالة أن الإمام الليث يناقش الإمام مالكا في مشروعية الأخذ في مدارك الأحكام بعمل أهل المدينة، كما يناقشه في اختلاف صحابة رسول الله ﷺ بعد

عصر أبي بكر وعمر وعثمان في الفتاوى والأحكام؛ مما يفتح مجالاً لمشروعية الاختلاف في الفتوى في المسائل التي يجوز فيه الاختلاف، وأن التابعين من بعد الصحابة توسع الخلاف الفقهي على أيديهم توسعاً لم يكن موجوداً من قبل، ثم نرى بعد ذلك مذهب الإمام مالك على أيدي أتباعه، وهو يعتمد عمل أهل المدينة كأحد مصادر التشريع، الأمر الذي أثار نقاشاً فقهيًا بين أهل الأصول منذ بعث الإمام مالك رسالته إلى الإمام الليث، ورد عليه الإمام الليث في رسالته التي أوردنا هنا طرفاً منها. ثم دون الإمام محمد بن الحسن الشيباني أيضاً في هذا العصر كتب ظاهر الرواية الستة وهي:

"المبسوط والزيادات"، و"الجامع الكبير"، و"الجامع الصغير"، و"السير الكبير"، و"السير الصغير"، وسميت بكتب ظاهر الرواية؛ لأنها رويت عن الثقات من تلاميذه، فهي ثابتة عنه إما بالتواتر أو بالشهرة، وفي هذا العصر بدأ علم أصول الفقه تتسع رقعته في تخريجات الفقهاء، واستدلالاتهم واستنباطاتهم ومناقشاتهم.

ونورد هنا مناقشة بين أبي حنيفة والإمام الباقر تبين شكل المناقشات الفقهية في ذلك العصر، وتبين البذور الأولى للتفكير الفقهي الأصولي لهذا العصر: قال الباقر: أنت الذي حولت دين جدي وأحاديثه إلى القياس؟ قال أبو حنيفة: اجلس مكانك كما يحق لي؛ فإن لك حرمة كحرمة جدك عليه السلام في حياته على أصحابه، فجلس، ثم جثا أبو حنيفة بين يديه، ثم قال: إني أسألك عن ثلاث كلمات فأجيني، الرجل أضعف أم المرأة؟ قال الباقر: المرأة أضعف، قال أبو حنيفة: كم سهم المرأة في الميراث؟ قال الباقر: للرجل سهمان، وللمرأة سهم، قال أبو حنيفة: هذا علم جدك، ولو حولت دين جدك، لكان ينبغي القياس أن يكون للرجل سهم، وللمرأة سهمان؛ لأن المرأة أضعف من الرجل، ثم الصلاة أفضل أم الصوم؟ قال الباقر: الصلاة أفضل، قال أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو حولت دين جدك، لكان أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضي الصلاة، ولا تقضي الصوم.

ثم البول أنجس أم النطفة؟ قال الإمام الباقر: البول أنجس، قال أبو حنيفة: لو كنت حولت دين جدك بالقياس، لكنت أمرت أن يغتسل من البول، ويتوضأ من النطفة، ولكن

معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس، فقام الإمام الباقر، وعانقه، وقبل وجهه". ففي هذا الحوار بين الإمام الباقر والإمام أبي حنيفة يظهر مصطلح القياس، وأن أول من اشتهر به وتوسع في استخدامه هو الإمام أبو حنيفة، ونرى كيف يحدد الإمام أبو حنيفة مجال القياس، وهو أنه يكون عند عدم النص، وهي قاعدة قال بها الأصوليون فيما بعد عندما ضبطوا القياس وبينوا أركانه وشروطه، ولما وقع الخلاف بين أهل الرأي، وأهل الحديث، وادعى الاجتهاد نفر ممن لم يتأهل له، وخلطوا في استدلالاتهم، ظهرت الحاجة ماسة إلى وضع قواعد للاجتهاد، وقد كان للإمام الشافعي: محمد بن إدريس الفضل في إخراج أول مصنف في علم أصول الفقه؛ وهذا هو الثابت لدى أغلب الباحثين أن أول من صنف في هذا العلم تصنيفاً مستقلاً، إنما هو عالم قريش الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي أتجه إلى تدوين هذا العلم الجليل، فرسم مناهج الاستنباط، ووضَّح معالم هذا العلم.

لقد وجد الشافعي الثروة الفقهية المتمثلة في أحكام القرآن والسنة، وفتاوى الصحابة وأقضيتهم، وفتاوى التابعين وأقضيتهم، كما وجد ما تركه أصحاب الاتجاهات المختلفة، والمناظرات التي أثرت عن فقهاء المدينة، وفقهاء العراق، فخاض غمار ذلك كله، فهده ذلك إلى وضع موازين يتبين بها الخطأ من الصواب في الاستدلال، فكانت تلك الموازين هي أصول الفقه.

ولا غرابة أن يكون البحث في فروع الفقه وتدوينها متقدماً على تدوين أصول الفقه؛ لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط، ومعرفة الخطأ من الصواب، فهو علم ضابط والمادة هي الفقه، وكذلك الشأن في كل العلوم الضابطة، فالنحو متأخر عن النطق بالفصحى، والشعراء كانوا يقولون الشعر موزوناً قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض، والناس كانوا يتجادلون، ويفكرون قبل أن يدون "أرسطو" علم المنطق.

ولقد كان الشافعي جديراً بأن يكون أول من يدون ضوابط الاستنباط؛ فقد أوتي علماً دقيقاً باللسان العربي؛ حتى عد في صفوف الكبار من علماء اللغة، وأوتي علم الحديث، فتخرج على أعظم رجاله، وأحاط بكل أنواع الفقه في عصره، وكان عليماً باختلاف

العلماء من عصر الصحابة إلى عصره، وكان حريصا أن يعرف أسباب الخلاف، والوجهات المختلفة التي تتجه إليها أنظار المختلفين، وبهذا وبغيره توفرت له الأداة لأن يستخرج من المادة الفقهية التي تلقاها الموازين التي توزن بها آراء السابقين، وتكون أساسا لاستنباط اللاحقين، يراعونها فيقاربون ولا يباعدون.

فبعلم اللسان استطاع أن يستنبط القواعد؛ لاستخراج الأحكام الفقهية من نصوص القرآن والسنة، وبدراسته في مكة التي كان يتوارث فيها علم عبد الله بن عباس الذي سمي ترجمان القرآن، عرف الناسخ والمنسوخ، وباطلاعه الواسع على السنة، وتلقيه لها من علمائها وموازنتها بالقرآن، استطاع أن يعرف مقام السنة من القرآن، وحالها عند معارضة بعض ظواهرها لظواهر القرآن الكريم، وقد كانت دراسته لفقه الرأي، وللمأثور من آراء الصحابة أساسا لما وضعه من ضوابط للقياس، وهكذا وضع الشافعي قواعد للاستنباط، ولم تكن في جملتها ابتداعا ابتدعه، ولكنها ملاحظة دقيقة لما كان يسلكه الفقهاء الذين اهتموا بهم من مناهج في استنباطهم لم يدونوها، فهو لم يتتبع مناهج الاستنباط، ولكن له السبق في أنه جمع أشتات هذه المناهج التي اختارها، ودونها في علم مترابط الأجزاء".

والحق أن الشافعي رتب أبواب هذا العلم، وجمع فصوله، ولم يقتصر على مبحث دون مبحث، بل بحث في الكتاب، وبحث في السنة، وطرق إثباتها، ومقامها من القرآن، وبحث الدلالات اللفظية فتكلم في العام والخاص، والمشارك والمجمل والمفصل، وبحث في الإجماع وحقيقته، وناقشه مناقشة علمية لم يعرف أن أحدا سبقه بها، وضبط القياس، وتكلم في الاستحسان.

وهكذا استرسل الشافعي في بيان حقائق هذا العلم مبوبة مفصلة، وهو بهذا لم يسبق، أو على التحقيق لم يعلم إلى الآن أن أحدا سبقه، ولا يغض هذا من مقام من سبقوه، فلا يغض هذا من مقام شيخه "مالك"، ولا من مقام شيخ فقهاء القياس "أبي حنيفة"؛ فإن التدوين في عصرهما لم يكن تكامل نموه.

ولا نقول: إن الشافعي قد أتى بالعلم كاملا على كل الوجوه؛ بحيث أنه لم يبق مجهودا لمن بعده، بل إنه جاء من بعده من زاد ونمى وحرر مسائل كثيرة في هذا العلم".

(تنبيه): من المسلم به أن أصول الفقه باعتباره قواعد ونظريات وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة بوجه عام، نشأ في عصر الصحابة رضي الله عنهم حيث كان مصاحباً للفقهاء، فإن من الصحابة من كان يتصدر للفتيا والقضاء بين الناس، كعمر بن الخطاب، وابن مسعود، وعلي بن أبي طالب وغيرهم، وكانوا على دراية تامة بقواعد اللغة العربية، التي نزل بها القرآن الكريم، وبأسباب النزول، وبالناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد، والعام والخاص، وسائر المباحث التي تكفل ببيانها علم "أصول الفقه" فيما بعد. وهكذا كان لكل إمام من الأئمة المجتهدين قواعده وأصوله التي يسير عليها في اجتهاده، إلا أنه كان هناك خلاف حاد بين اتجاه أهل الحديث بالحجاز، وأهل الرأي بالعراق، حتى أخذ كل فريق في الطعن على طريقة الفريق الآخر، فأهل الرأي يعيرون على أهل الحديث الإكثار من الرواية التي تدل على عدم الفهم والتدبر، كما أن أهل الحديث يعيرون على أهل الرأي بأنهم يأخذون في دينهم بالظن ويحكمون العقل في الدين.

وظهر المتعصبون لكلا الفريقين، فأتسع الخلاف واحتدم النزاع، حتى قيض الله لهذا الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي، ويبين القواعد القوانين التي يحتكم إليها الجميع، وهو الإمام الشافعي رضي الله عنه - بعد أن كتب له الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة ١٩٨ هـ. وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز، أرسل إلى الإمام الشافعي أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب "الرسالة". قال علي بن المديني: قلت لمحمد بن إدريس: أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك وهو متشوق إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعي. وأرسل الكتاب إلى الإمام ابن مهدي مع الحارث بن سريج النقال الخوارزمي، ثم البغدادي وبسبب ذلك سمي النقال.

وعلى ذلك يتبين عدم صحة ما ينقله بعض العلماء من أن هناك من سبق الإمام الشافعي في التأليف في علم الأصول، كالإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين، المتوفى سنة ١١٤ هـ. وكالإمامين أبي يوسف، ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنهم. فإن هذا من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها الأئمة، والتي سبق أن

أشرنا إليها، وأنها كانت موجودة حتى في عصر الصحابة رضي الله عنهم.
فالتحقيق أن أول من ألف في ذلك كتاباً مستقلاً متكاملًا هو الإمام الشافعي رضي الله عنه، كما قال الإمام السبكي وكما هو المتفق عليه بين الأئمة.
راجع: الخطيب البغدادي ٢/ ٦٤-٦٥، معجم الأدباء ٦/ ٧٨٨، ورسالة الإمام الشافعي بتحقيق الشيخ أحمد شاكر من ٩٦، ١٨٤، ٥٧٣، ٦٢٥، ٩٠٧، مناقب الإمام الشافعي للرازي ص ٢١. الفهرست لابن النديم ص ٢٨٦، الشيعة وفنون الإسلام ص ٥٦٥، عقيدة أهل السنة في الإمام الصادق ص ٢٩٢، الشافعي للشيخ أبي زهرة ص ١٧٩، أصول الفقه - نشأته وتطوره - للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٢٣-٣٥.
المسألة الحادية عشرة: اختلف المؤرخون فيما بينهم على أول واضع لعلم أصول الفقه، فذهب الأكثرون إلى أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي هو أول من وضع علم أصول الفقه، وألف فيه كتابه المسمى "الرسالة" فإليه يرجع الفضل في إرساء حجر الأساس لهذا العلم، وذهب آخرون إلى أن الحنفية هم أول من وضع قواعد هذا العلم، وأن الإمام أبا حنيفة ألف فيه كتابًا سماه "الرأي" ضمنه قواعد الاستدلال، وأن الإمامين أبا يوسف ومحمدا ألفا كتابين في هذا العلم أيضًا، ولكن هذه الكتب لم تصل إلينا إلا لمئات عنها في بطون الكتب، كما أن الإمام مالكًا أيضًا أشار في كتابه "الموطأ" إلى بعض هذه القواعد، وهذه الكتب كلها كانت قبل الشافعي، والحق أن علم الأصول نشأ مع نشأة الفقه نفسه، لأن استنباط الأحكام متوقف عليه، هذا إذا عنينا المعنى العام لهذا العلم، ولكننا إذا قصدنا ذلك الترتيب والتععيد المخطوط الذي وصل إلينا عن هذا العلم كما نراه الآن بين أيدينا، فلا بد لنا من أن نعترف للإمام الشافعي بقصب السبق في ذلك، فقد كان كتابه "الرسالة" فتحًا جديدًا في هذا الفن، وكل ما روي من أن الحنفية سبقوا الشافعي في ذلك فما هو إلا روايات لم يدعمها الواقع، لأنه لم يصل إلينا من ذلك شيء رغم وصول كل كتبهم تقريبًا وفي طليعتها كتب ظاهر الرواية للإمام محمد.
قال الإمام أحمد: (لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي) البحر المحيط لبدر الدين الزركشي.
وقال الرازي: اعلم أن نسبة الشافعي إلى أصول الفقه كنسبة أرسطو إلى علم المنطق

وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض) مناقب الشافعي للرازي ص ٥٦ .
قال أبو حامد الغزالي: (ولا خلل في أصول مذهب الشافعي وقد كان أعرف الناس بعلم
الأصول وهو أول من صنف في هذا العلم) المنحول في تعليقات الأصول للغزالي ص
٤٩٧ .

وقال بدر الدين الزركشي: (الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أول من صنف في أصول الفقه صنف فيه
كتاب الرسالة "، وكتاب أحكام القرآن "، واختلاف الحديث "، وإبطال الاستحسان "
وكتاب جماع العلم " وكتاب " القياس " الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة ورجوعه عن
قبول شهادتهم، ثم تبعه المصنفون في الأصول) البحر المحيط لبدر الدين الزركشي.
وقال الجويني في شرح الرسالة: (لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها)
البحر المحيط لبدر الدين الزركشي.

وقال السبكي: (وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء ما منهم إلا من
جاهد وجاهد وكد ودأب ونصب واجتهد والله لسعيه شاهد وكان من أعظمهم منة على
من بعده من طلاب الفوائد الإمام الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فإن له أجمل العوائد لجمعه بين
الحديث والفقه وكان غيره يقتصر منهما على واحد ولبنية كلامه على أصول هو أول
من صنفها لما سأله ابن مهدي فصنف له الرسالة وكم فيها من الفوائد فهو أول من
صنف في أصول الفقه لا يمتري في ذلك إلا معاند) الإبهاج في شرح المنهاج ص ٤ / ١ .
وقد حكى الإسني في التمهيد الإجماع على أن الإمام الشافعي هو أول من ألف في
أصول الفقه. يُنظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسني (ص: ٣٨).

وقال الدكتور محمد سليمان الأشقر: (علم أصول الفقه لم يتميز عن غيره إلا عندما
جمع مسأله الإمام الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتاب له سماه الرسالة) الواضح في أصول الفقه
للأستاذ الدكتور محمد سليمان الأشقر ص ١٥ .

وقال الدكتور عبد الكريم زيدان: (الشائع عند العلماء أن أول من دون هذا العلم، وكتب
فيه بصورة مستقلة هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي) الوجيز في أصول الفقه د. عبد
الكريم زيدان ص ١٦ .

وقال الدكتور وهبة الزحيلي: (بدأ تدوين علم أصول الفقه بنحو شامل على يد الإمام

الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ في كتابه الرسالة أول مدون في هذا العلم) الوجيز في أصول الفقه د. وهبة الزحيلي ص ١٦ .

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف: (أول من دون من قواعد هذا العلم وبحوثه مجموعة مستقلة مرتبة مؤيدا كل ضابط منها بالبرهان ووجهة النظر فيه الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ للهجرة فقد كتب فيه رسالته الأصولية التي رواها عنه صاحبه الربيع المرادي، وهي أول مدون في هذا العلم وصل إلينا فيما نعلم، ولهذا اشتهر على ألسنة العلماء أن واضع أصول افقه الإمام الشافعي). علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ١٨ .

وقال الدكتور محمد الزحيلي: (الشافعي... صنف أول كتاب في علم أصول الفقه، هو الرسالة) علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ١٨ .

وقال العلامة العثيمين: (علماء أصول الفقه يقولون: إن أول من ألف في أصول الفقه: الإمام الشافعي رحمته الله وتابعه الناس على ذلك) شرح الأصول من علم الأصول لابن عثيمين ص ٧ .

(تنبيه): لم تذكر المراجع السنة التي صنف فيها الإمام الشافعي الرسالة؛ إلا أنه ذكر أنه صنف الرسالة مرتين، المرة الأولى في بغداد، وقيل: في مكة، وأطلق عليها اسم " الرسالة القديمة". والمرة الثانية في مصر والتي أطلق عليها " الرسالة الجديدة"، وهي الرسالة الموجودة الآن بين أيدي الناس. يُنظر: مقدمة الشيخ أحمد شاکر في تحقيقه للرسالة (ص: ٩ - ١٠).

وأشارت المراجع إلى أن الإمام الشافعي ارتحل إلى مصر سنة مائتين، وبقي بها أربع سنين حتى توفي. يُنظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١ / ٢٣٩). قال ابن حاتم: حدثنا بحر بن نصر الخولاني المصري قال: "قدم الشافعي من الحجاز فبقي بمصر أربع سنين، ووضع هذه الكتب في أربع سنين، ثم مات". يُنظر: آداب الشافعي ومناقبه (ص: ٧٠).

وذكر الشيخ أحمد شاکر في مقدمته: "والظاهر عندي أنه أعاد تأليف الرسالة بعد تأليف أكثر كتبه التي في "الأم"؛ لأنه يشير كثيرا في الرسالة إلى مواضع مما كتب هناك". يُنظر: مقدمة الشيخ أحمد شاکر في تحقيقه للرسالة (ص: ١٠).

بعد ذلك توالى الشروحات على كتاب الشافعي ثم بدأ التأليف في أصول الفقه كفن مستقل.

المسألة الثانية عشرة: ذكر طرق التأليف في أصول الفقه وأهم الكتب المؤلفة على كل طريقة.

العلماء والباحثون في أصول الفقه اختلفوا في الطرق التي اتبعوها في التأليف والتصنيف في أصول الفقه، فنشأ عن ذلك كثير من الطرق هي كما يلي:

الطريقة الأولى: طريقة الحنفية.

الطريقة الثانية: طريقة الجمهور.

الطريقة الثالثة: الجمع بين الطريقتين.

الطريقة الرابعة: طريقة تخريج الفروع على الأصول.

الطريقة الخامسة: طريقة عرض أصول الفقه من خلال المقاصد، والمفهوم العام.

وإليك بيان ذلك:

أما الطريقة الأولى - وهي: طريقة الحنفية - فإنها تتميز بأمرين:

أولهما: أنها تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم.

ثانيهما: أنها تغوص على النكت الفقهية.

وسميت هذه الطريقة بطريقة "الفقهاء"؛ لأنها أمس بالفقه، وأليق بالفروع، وسبب

ذلك: أن تلك القواعد قد أخذت من الفروع؛ ذلك لأن الحنفية المتأخرين لاحظوا

واستقرأوا وتتبعوا الفتاوى الصادرة عن أئمتهم المتقدمين، فعمدوا إلى تلك الفتاوى

والفروع واستخلصوا منها القواعد والضوابط، وجعلوها أصولاً لمذهبهم لتكون لهم

سلاحاً في مقام الجدل والمناظرة. وقد أُلّف على هذه الطريقة كتب كثيرة، ومنها:

١ - مآخذ الشرائع لأبي منصور الماتريدي.

٢ - رسالة في الأصول لأبي الحسن الكرخي.

٣ - الفصول في الأصول لأبي بكر الجصاص.

٤ - تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي.

٥ - أصول البزدوي، مطبوع مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري.

=

٦ - مسائل الخلاف لأبي عبد الله الصيمري.

٧ - أصول السرخسي لأبي بكر السرخسي.

٨ - ميزان الأصول لأبي بكر السمرقندي.

٩ - المنار لأبي البركات عبد الله النسفي.

أما الطريقة الثانية - وهي طريقة الجمهور - فإنها تتميز بما يلي:

أولاً: أنها اهتمت بتحرير المسائل، وتقرير القواعد على المبادئ المنطقية.

ثانياً: الميل الشديد إلى الاستدلال العقلي.

ثالثاً: البسط في الجدل والمناظرات.

رابعاً: تجريد المسائل الأصولية عن الفروع الفقهية، وقد أشبهت بذلك طريقة أهل

الكلام، لذلك سميت طريقتهم بطريقتهم المتكلمين.

وهذه الطريقة قد سار عليها علماء الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية،

والمعتزلة، وذلك من حيث الترتيب والتنظيم. وإليك ذكر بعض الكتب التي ألفت على

هذه الطريقة، ولقد رتب ذلك على المذاهب:

أولاً: بعض الكتب المؤلفة على المذهب المالكي:

١ - التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد للقاضي أبي بكر الباقلاني.

٢ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، والإشارة، والحدود - كلها لأبي الوليد

الباجي.

٣ - منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، وقد اختصر هذا

الكتاب بكتاب سمّاه: "مختصر المنتهى". وشرح هذا المختصر كثير من العلماء،

ومنهم:

(أ) عضد الدين الإيجي، شرحه بكتاب سمّاه: "شرح المختصر".

(ب) ابن السبكي تاج الدين شرحه بكتاب سمّاه: "رفع الحاجب عن مختصر ابن

الحاجب".

(ج) شمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩ هـ) شرحه بكتاب سمّاه: "بيان المختصر".

٤ - الضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو المالكي، حققته وطبع بعض

المجلدات منه .

٥ - شرح تنقيح الفصول لشهاب الدين القرافي .

٦ - نفائس الأصول شرح المحصول للقرافي، وقد قمت بتحقيق جزء منه، ولم يطبع .

٧ - شرح البرهان للمازري .

ثانيا: بعض الكتب المؤلفة على المذهب الشافعي:

١ - الرسالة للإمام الشافعي، وقد شرح هذه الرسالة الإمام الصيرفي، والقفال الشاشي الكبير، وأبو محمد الجويني، وغيرهم .

٢ - اللمع، وشرح اللمع، والتبصرة لأبي إسحاق الشيرازي .

٣ - البرهان، والتلخيص، والورقات لإمام الحرمين .

٤ - قواطع الأدلة لابن السمعاني .

٥ - المستصفى، والمنحول، وشفاء الغليل وأساس القياس للغزالي .

٦ - الوصول إلى الأصول لابن برهان .

٧ - الإحكام في أصول الأحكام للآمدني .

٨ - المحصول للرازي، وقد شرحه كل من القرافي في " نفائس الأصول "، وشمس الدين الأصفهاني (ت ٦٨٨ هـ) في: "الكاشف عن المحصول" . واختصره كل من: تاج الدين الأرموي في كتاب سمّاه: "الحاصل من المحصول" . سراج الدين الأرموي في كتاب سمّاه: "التحصيل من المحصول" . النقشواني في كتاب سمّاه: "تلخيص المحصول" .

التبريزي في كتاب سمّاه: "تنقيح المحصول" .

٩ - منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، وشرحه كثير من العلماء، ومنهم:

شمس الدين الأصفهاني شرحه بكتاب سمّاه: "شرح منهاج البيضاوي"، وقد حققته وطبع بمجلدين . الإسنوي شرحه في كتاب سمّاه: "نهاية السؤل" . ابن السبكي شرحه في كتاب سمّاه: "الإبهاج في شرح المنهاج" . البدخشي شرحه في كتاب سمّاه: "منهاج العقول" .

١٠ - البحر المحيط للزرکشي .

ثالثاً: بعض الكتب المؤلفة على المذهب الحنبلي:

- ١ - العدة لأبي يعلى.
 - ٢ - التمهيد لأبي الخطاب.
 - ٣ - الواضح لابن عقيل.
 - ٤ - روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة.
 - ٥ - شرح الكوكب المنير لابن النجار.
 - ٦ - إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، قمت بتأليفه وطبع في ثمان مجلدات.
- رابعاً: الكتب المؤلفة على المذهب الظاهري:
- ١ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم.
 - ٢ - النبذ لابن حزم.

خامساً: الكتب المؤلفة على المذهب المعتزلي:

- ١ - العمدة للقاضي عبد الجبار بن أحمد.
 - ٢ - المعتمد لأبي الحسين البصري.
 - ٣ - شرح العمدة لأبي الحسين البصري.
- أما الطريقة الثالثة - وهي الجمع بين طريقة الحنفية وطريقة الجمهور - فقد حقق من جمع بين الطريقتين القواعد الأصولية، وأثبتها بالأدلة النقلية والعقلية، وطبقوها في الفروع الفقهية، فجاءت مؤلفاتهم مفيدة في خدمة الفقه، وتمحيص الأدلة، وكتب في هذه الطريقة

جمع من علماء الجمهور، وعلماء الحنفية، ومن أهم كتبهم ما يلي:

- ١ - بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام للساعاني.
- ٢ - تنقيح أصول الفقه، وشرحه التوضيح لصدر الشريعة، وقد شرحه التفتازاني في كتاب سمّاه: " التلويح".
- ٣ - جمع الجوامع لتاج ابن السبكي، وقد شرحه كثيرون، ومنهم: (أ) جلال الدين المحلي شرحه بكتاب سمّاه: " شرح جمع الجوامع". (ب) الزركشي شرحه بكتاب سمّاه: " تشنيف المسامع".

- (ت) حلولو المالكي شرحه بكتاب سمّاه: " الضياء اللامع".
- ٤ - التحرير لكمال الدين ابن الهمام، وقد شرحه كثيرون، ومنهم: أمير الحاج شرحه بكتاب سمّاه: " التقرير والتحبير". أمير بادشاه شرحه بكتاب سماه: " تيسير التحرير".
- ٥ - مسلم الثبوت لمحّب الدين بن عبد الشكور الحنفي، وقد شرحه الأنصاري في كتاب سمّاه: " فواتح الرحموت".
- ٦ - كتابي هذا، فإنه يعتبر من هذه الطريقة، وهو " المهذب في علم أصول الفقه المقارن".

أما الطريقة الرابعة - وهي طريقة تخريج الفروع على الأصول - فهي تتميز بذكر خلاف الأصوليين في المسألة، مع الإشارة إلى بعض أدلة الفرق المختلفة، ثم ذكر عدد من المسائل الفقهية المتأثرة بهذا الخلاف، والغاية منها هو: ربط الفروع بالأصول، ولا يذكر في الكتب المؤلفة على هذه الطريقة إلا المسائل التي اختلف العلماء فيها، والخلاف فيها معنوي له ثمرة، أما إذا كان الخلاف لفظيا فلا يرد فيها، لذلك صنّفت كتابا ذكرت فيه المسائل التي جاء الخلاف فيها لفظيا، وقد طبع في مجلدين.

وقد أُلّف على هذه الطريقة - وهي الطريقة الرابعة - مؤلفات كثيرة، ومنها:

- ١ - تخريج الفروع على الأصول للزنجاني " شافعي".
- ٢ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني " مالكي".
- ٣ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي " شافعي".
- ٤ - القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام " حنبلي". المهذب في أصول الفقه (١/٥٩-٦٥).

أما الطريقة الخامسة: دراسة الأصول على المقاصد الشرعية.

وهي طريقة عرض أصول الفقه من خلال المقاصد - فلم تسلك هذه الطريقة مسلك المتقدمين، وهي: ذكر القواعد تحت عناوين وأبواب معينة، بل سلكت طريقة أخرى وهي: عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة، والمفهوم العام الكلي للتكليف، وأشهر من أُلّف فيه هو الشاطبي (١٨٩٠) في كتابه الموافقات وأتت بعده كتب على نفس النهج لكن غالبها عالية على كتاب الشاطبي إما شرح للموافقات أو اختصار له وممن

اختصر الموافقات الدكتور محمد الجيزاني في كتاب تهذيب الموافقات في مجلد واحد. (تتمة): كتاب الموافقات هو عصارة فكر من سبقه من الأصوليين وعصارة فكر الشاطبي وهو منهج فريد في تجديد هذا الفن وتأصيل علم المقاصد وربطه بأصول الفقه فهو في الحقيقة كتاب مجتهدين ولذلك نجد جل من كتب عن الشاطبي يدور حول هذا الأمر كمن كتب عن المقاصد عند الشاطبي أو الاجتهاد عند الشاطبي وبناء عليه فينبغي معرفة مراد الشاطبي من العبارة المذكورة :

فقله : (ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة؛ أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض - وإن كان حكمة بالذات - والله الموفق للصواب) المفيد هو من ينبه على خطأ أو يسد نقصا في هذا الكتاب والمستفيد هو المجتهد الذي يعمل بما وجد في هذا الكتاب من تأصيل وتقعيد وقد نبه إلى دور المفيد في صدر كتابه بقوله : (وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمل وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام حتى أهدى إليه نتيجة عمره ووهب له يتيمة دهره فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه وطوقه طوق الأمانة التي في يديه وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه...)

وأما المستفيد فهو الذي وجه إليه الخطاب في هذا الكتاب جميعا وهو المجتهد فالمستفيد عند الأصوليين لقب على المجتهد ولذلك يعرفون أصول الفقه بقولهم : (معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد)

وعليه فالناظر في هذا الكتاب ثلاثة أشخاص :

١ - المفيد وهو من يسدد الخلل ويعتذر لمصنفه.

٢ - المستفيد وهو المجتهد الذي سيطبق ما ورد فيه ويستعين به في اجتهاده.

٣ - المطلع المتعلم المبتديء.

وهو قد اشترط فيمن ينظر إلى هذا الكتاب نظر القسم الأول والثاني ان يكون ريان من علوم الشريعة أما القسم الثالث فلا يشترط فيه ذلك فنظر المفيد والمستفيد قيد في الناظر الذي يشترط له هذا الشرط أما نظر غيرهما فلا يشترط فيه ذلك.

(تنبیه): هناك ارتباط قوي بين أصول الفقه وعلم المقاصد مما جعل بعض العلماء يرى عدم استقلال المقاصد عن أصول الفقه والذي جعل هؤلاء العلماء يذهبون إلى هذا القول أمران :

الأمر الأول : أنا هناك مسائل ومباحث كثيرة مشتركة بين العلمين مثل التكليف وشروطه والأحكام التكليفية وارتباطها بالمقاصد، وكذا مباحث الأدلة فالقرآن مصدر للمقاصد العامة والجزئية والسنة قولاً وفعلاً تدل على المقاصد، والإجماع مقصد شرعي يرفع الخلاف ويستند إلى مصادر المقاصد كالقرآن والسنة والقياس والمصالح، وكذا قول الصحابي لعلمهم وفقههم بمقاصد الشرع، والعمل بالعرف يحقق المقاصد الشرعية من رفع الحرج والتيسير على الخلق كما انه يستند إلى المصلحة في بعض مسائله ومنها تغير الأحكام بتغير المصالح، أما علاقة المقاصد بالقياس والمصلحة المرسلة وسد الذرائع (التي هي وسائل المقاصد) والاستحسان فظاهرة وكذا مراعاة الخلاف عند المالكية والاحتياط عند الجمهور كلها تعتمد المقاصد وهي مباحث أصولية تبحث في الأدلة، وكذا الحال في باب الأوامر والنواهي حيث يعتمد المر والنهي على المصالح والمفاسد كما قرر كثير من الأصوليين، وكذا في باب الاجتهاد اشترط كثير من الأصوليين كالقرافي والشاطبي علم المجتهد بالمقاصد وكثير من مسائل الاجتهاد ترتبط بالمقاصد مثل هل المصيب واحد أو الكل مصيب؟ والأخذ بفتوى الأصلح للفتوى، والاجتهاد ينقض إذا خالف القواعد الشرعية التي هي المقاصد، وفي باب التعارض والترجيح يظهر الاعتماد على المقاصد في ذلك في الترجيح بين الأحكام التكليفية استناداً للمقاصد والترجيح بين خبر الاحاد والقياس عند المالكية والترجيح بين العلل في القياس والترجيح بين المفتين وغير ذلك كله يذكر فيه الأصوليون أن من المرجحات الاعتماد على المقاصد والمصالح الشرعية.

الأمر لثاني : أن العلمين بينهما إرتباط من الناحية التاريخية فعلم المقاصد إنما برز مع

علم الأصول بل إنها تعتمد في وجودها على أصول الفقه.

لكن الأظهر أن علم المقاصد علم مستقل وما ذكر في هذين الأمرين لا يعني أنه جزء من أصول الفقه كما أن تخريج الفروع على الأصول والفقه والقواعد الفقهية لها ارتباط بأصول الفقه في كثير من المسائل وربما تكون ثمرة لأصول الفقه لكنها علوم مستقلة. وفي علم المقاصد مباحث لا ترتبط بأصول الفقه ولها علاقة بعلوم أخرى مثل المقاصد الجزئية للأحكام مرتبطة بالفقه ومثل مقصد رفع الحرج والتيسير على المكلفين ورفع الضرر ونحوها هي مقاصد لكنها ترتبط بعلم القواعد الفقهية لا أصول الفقه.

والشاطبي رحمته الله أخذ هذا العلم عن سبقة لا سيما شيخه المقرئ صاحب القواعد والمقرئ أخذه عن شيخه ابن القيم وشهاب الدين القرأفي صاحب الفروق، والقرأفي أخذه عن شيخ هذا الفن والمبرز فيه شيخه العز بن عبد السلام وابن القيم أخذه عن ابن تيمية رحم الله الجميع فهذه سلسلة من العلماء المبرزين في هذا الفن، وكثير مما قرره الشاطبي رحمته الله وجمعه موجود في كتب هؤلاء الأعلام مفرقا ثم إن الشاطبي أضاف بعض الأصول والقواعد لهذا الفن وبسط فيما ذكره السابقون وجدد فيه حتى اشتهر بهذا، وإلا والأصوليون من عهد الصحابة إلى عهد الشاطبي رحمته الله يستندون إلى علم المقاصد سواء صرحوا بذلك أو أمأوا إليه أو استنبط من فتاويهم ولو نظرنا إلى كتب الفقه في المذاهب الأربعة لرأينا اهتمامهم بالمقاصد تطبيقا لا سيما في حفاظهم على الضروريات الخمس في جانب الوجود وجانب العدم وينظر مثلا :

- كتاب المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين للدكتور نور الدين الخادمي (رسالة دكتوراه).

وينظر المقاصد عند ابن تيمية للدكتور يوسف البدوي والمقاصد عند العز بن عبد السلام للدكتور عمر بن صالح بن عمر وكذا ابن القيم رحمته الله تكلم كثيرا عن المقاصد وبسط الكلام عليها في كثير من كتبه لا سيما أعلام الموقعين، وكذا من سبقهم كالجويني في البرهان والغيثي، والغزالي في شفاء الغليل والمستصفى والمنخول وأساس القياس وإحياء علوم الدين والرازي في المحصول والطوفي في شرح مختصر الروضة وفي شرحه لحديث " لا ضرر ولا ضرار " ضمن شرح الأربعين النووية.

ولو نظرنا في كتب الفقه كبدائع الصنائع للكاساني ومقدمات ابن رشد والتمهيد والاستذكار والكافي لابن عبد البر والمغني لابن قدامة والمجموع للنووي وغيرها وكذا كتب التفسير كتفسير ابن جرير وأحكام القرآن لابن العربي وغيرها لوجدناها مليئة بالكلام على المقاصد وربط الأحكام الشرعية بها.

وقد اشترط بعض العلماء (العلم بالمقاصد في حق المفتي والمجتهد) فقد ذكره غير واحد من الأصوليين قبل الشاطبي ومنهم القرافي كما في الفروق (٢ / ١٠٧ - ١٠٨) وكذا ابن تيمية وابن القيم ذكرا أهمية ذلك في حق المجتهد، بل أشار إلى هذا الغزالي في المستصفي (٢ / ٣٥٠) حين قال ضمن شروط المجتهد: (الركن الثاني المجتهد وله شرطان أحدهما أن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره..) وكذلك ابن السبكي في جمع الجوامع (٢ / ٣٨٣) والإبهاج (١ / ٨ - ٩) بل نقل الجويني عن الشافعي ما يفيد ذلك كما في البرهان (٢ / ٨٧٥) حيث يقول: (ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبا حسنا فقال: إذا وقعت واقعة فأحوج لمجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولا في نصوص الكتاب فإن وجد مسلكا دالا على الحكم فهو المراد وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة فإن وجدته وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد فإن عثر على مغزاه وإلا انعطف على ظواهر الكتاب فإن وجد ظاهرا لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات فإن لاح له مخصص ترك العمل بفحوى الظاهر وإن لم يتبين مخصص طرد العمل بمقتضاه ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهرا نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة مع انتفاء المختص ثم إلى أخبار الآحاد، فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقل فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة التفت إلى مواضع الإجماع فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه فقد كفوه مؤنة البحث والفحص...) والمقصود أن العلماء والمجتهدين من عصر الصحابة ثم التابعين ثم الأئمة الأربعة يهتمون بهذا الفن ويراعونه في فتاويهم لكن الجمع فيه والتأليف استقلالا جاء متأخرا.

* أشهر الكتب المؤلفة في (الاصطلاحات الأصولية)

من أشهر الكتب في هذا الباب هو كتاب الحدود لابن فورك (٤٧٨) وكتاب الحدود في الأصول للباجي (٤٧٤) ثم كتاب المتخل للغزالي (٥٠٥) ثم كتاب الكاشف للرازي (٦٠٦) والكافية للجويني (٤٧٨) وكتاب التعريفات للجرجاني وكتاب المهمات للمناوي وغيرها.

أشهر الكتب في (تخريج أحاديث كتب الأصول)

أول من ألف في ذلك هو الإمام ابن الهادي (٧٤٤) حيث خرج أحاديث مختصر ابن الحاجب ثم جاء الإمام ابن كثير (٧٧٤) فصنف تحفة الطالب في معرفة أحاديث ابن الحاجب ثم ابن الملقن (٨٠٤) في غاية مأمول الراغب وكتاب موافقة الخبر للخبر لمعرفة أحاديث المختصر لابن حجر (٨٥٨) والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج للزرکشي (٧٩٤) وتذكرة المحتاج لابن الملقن (٨٠٤) وتخريج أحاديث المنهاج للحافظ العراقي (٨٠٦) وتحفة الراوي في تخريج أحاديث البيضاوي لابن همام (١١٧٥).

* أشهر الحواشي والهوامش على كتب الأصول.

من أشهر الحواشي حاشية العطار على جمع الجوامع وحاشية الجرجاني على شرح العضد وعليه حاشية التفتازاني وحاشية مرآة الأصول لمحمد أفندي وكذلك حاشية المطيعي على نهاية السؤل وغيرها.

المسألة الثالثة عشرة: هل أصول الفقه يحتاج في فهمها لعلم المنطق.

لا نعرف أحدًا من المتقدمين أدخل المنطق في أصول الفقه قبل أبي حامد الغزالي، وقد انتقده العلماء - أعني علماء أهل السنة - كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، قال أبو العباس: (وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره) وقال أيضًا: (فإنه - أي الغزالي - أدخل مقدمة من المنطق اليوناني في أول كتابه المستصفى وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق) وقد جزم أبو العباس بن تيمية رحمه الله تعالى أن أصول الفقه لا يفتقر بل ولا يحتاج أدنى حاجة إلى المنطق اليوناني، وقال أبو العباس (وقد صنف في الإسلام علوم النحو واللغة

والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق بل عامتهم كانوا قبل أن يُعرب هذا المنطق اليوناني، وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً وإن كان الفقه وأصوله متصلًا بذلك فهي أجل وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفات إلى المنطق إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس وأفضلها القرون الثلاثة من كان يلتفت إلى المنطق أو يعرج عليه مع أنهم في تحقيق العلوم وكمال بالغاية التي لا يدرك أحد شأوها كانوا أعمق الناس علمًا وأقلهم تكلفًا وأبرهم قلوبًا ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا وجدت بين الكلامين من الفرق أعظم مما بين القدم والفرق).

✽ موقف الإمام الغزالي من المنطق:

١- يمكن أن نستخرج موقف الإمام الغزالي من المنطق من خلال كتبه وبالذات في كتابه (القسطاس المستقيم) حيث يتبين من خلاله أنه كان متابعًا لمنطق اليونان على الجملة، إلا أنه حاول أن يلبسه ثيابًا إسلامية، حيث تكلم عن موازين خمسة لا تخرج عن أشكال القياس المنطقي الأرسطي (القسطاس المستقيم، ص ١٨ - ٤٩) وحاول الإمام الغزالي في هذا الكتاب نسبة ما فيه إلى أنه تعليم الأنبياء، والحقيقة إنما تعلمه من ابن سينا وهو تعلمه من كتب أرسطو.

٢- كما أن الغزالي نفسه يذكر اتباعه لمنطق اليونان فيقول في كتابه (المنقذ من الضلال، ص ١٦٧): "ولا يتصور أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه، إذ لا يخالف فيه أهل التعليم، لأنني استخرجته من القرآن الكريم، وتعلمته منه، ولا يخالف فيه أهل المنطق، لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له".

٣- ألف الغزالي كتابيه (معيار العلم) و(محك النظر) ووافق فيهما منطق أرسطو وابن سينا، إلا أنه قرر بعد ذلك في مقدمته لكتاب (المستصفى في الأصول) أن المنطق هو مقدمة العلوم كلها، وأن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً.

٤- وأدنى هذا الموقف من الغزالي لعلم المنطق إلى دخوله في العلوم الشرعية واختلاطه بها وخاصة في أصول الفقه، حيث وقع المزج الحقيقي بينه وبين علم المنطق على يد الإمام الغزالي عندما أصل لتلك المقدمة المنطقية في بداية كتابه المستصفى وجعلها

مقدمة ضرورية للعلوم كلها، يقول الدكتور علي النشار: (أما مزج المنطق الأرسطاطاليسي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين... بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي). مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص ٩٨ - ص ٩٩).

(تنبيه): علم الكلام ليس من علوم أهل السنة، وليس في أهل السنة المحضنة متكلم بحمد الله، لأن علماء الكلام جانبوا منهج أهل السنة والجماعة في كثير من أبواب الاعتقاد.

لقد كانت المهمة الأساسية والأولى للإسلام هي تقرير التوحيد تقريراً واضحاً صريحاً لا لبس فيه، وإقراره في العقول والقلوب إقراراً يدفعها إلى العمل به، والتزام شريعته ومنهجه في كافة نواحي الحياة، ثم نفي الشرك -المضاد لهذا التوحيد- نفيًا تاماً في أي صورة من صورته، وتحت أي اسم أو شعار يختفي من وراءه. وقد انتهج القرآن الكريم منهجاً خاصاً في تقرير تلك العقيدة وإقرارها، فاتجه إلى الفطرة الإنسانية يخاطب ما هو مركز فيها من معاني الإيمان بوجود الخالق، وضرورة عبادته وحده أمراً بديهياً لا حاجة فيه لجدل أو سفسطة.

وقد درج بعض من تناول هذا الأمر بالتحليل ممن تأثر بالفلسفة والاستشراق على أن القرآن قد خاطب الفطرة، وأن "الكلام" قد خاطب العقل، وهذا غير صحيح بل مغرض، فإن الإسلام قد خاطب الفطرة في كافة جوانبها سواء الفطرة الشعورية أو الفطرة العقلية -العقل البديهي- الذي لم يغش عليه بما يفسد استدلاله ويشوش على صحة أحكامه.

لقد لفت القرآن الأنظار إلى الآيات الماثورة في الكون والنفس، قال تعالى { أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت }، وقال تعالى { إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الأبصار }، وحمل الإنسان على التفكير في خلق نفسه، وفي خلق آيات الكون، وفي إخراج النبات الحي من الأرض الميتة، ليدفعه من خلال تلك الصور إلى التفكير ثم التعقل فالتذكر. { خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون }،

{ خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين } . ثم عرض لصفات الباري سبحانه فأوضحها بأسهل طريق وأبين لفظ، قال تعالى: { قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد } ، وقال تعالى: { ليس كمثله شيء وهو السميع البصير } .
بهذه التصاغة الرائقة، وبهذا الأسلوب البين، وبهذا المنهج الهين اللين الذي لا عوج فيه ولا أمتا، قرر القرآن التوحيد، هذا المنهج الذي يتوجه إلى الفطرة السليمة يلتبس فيها مواطن البديهة العاقلة فيهدبها برفق وعمق إلى الحق فتعتقده، ويزكي فيها مكونات الوجدان والشعور فيدفعها بقوة إلى التعلق برب العالمين .

وقد أحسن الرعيل الأول من صحابة رسول الله ﷺ في استيعابهم لمقررات القرآن على الطريقة التي قررها، فأحكموا المحكم منه، وردوا إليه متشابهه ليستبين لهم وجه الحق فيه، ولم يضرّبوا آياته بعضها ببعض ليجعلوا القرآن عسرين، بل ركزوا جهودهم على القيام بحقه عملاً لا قولاً، ففتح الله بهم البلاد، وهدى بهم قلوب العباد، حتى أصبح اقتفاء آثارهم هدى، والعدول عن نهجهم ضلالة تفتري. لكن الأمر لم يستقم على هذا المنوال، فما أن قضى جيل الصحابة - أو كاد - وما أن فتحت البلدان على المسلمين وتوسعت الرقعة التي يظلمها الإسلام بظلمه، حتى تأثر المسلمون بما وفد عليهم من عوامل ومؤثرات وحتى اختلطوا بأبناء الأمم المفتوحة، الذين كانوا متأثرين بسابق حضاراتهم، وما تحمله ثقافتهم ودياناتهم من أفكار ومعتقدات، بل ومناهج نظر وبحث تختلف باختلاف تلك الأمم. إلى جانب أن الكثير من أبناء تلك الأمم قد دخلوا الإسلام حاملين ذلك التراث المثقل بركام التصورات القديمة، والمناهج الضالة فكانوا كبذور الفتنة وقد ألقيت في تربة الإسلام، فترعرع منها ما ترعرع من شقاق وتفرق، هذا إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من اتساع نطاق الترجمة والنقل من الثقافات الأخرى خاصة اليونانية في مجال الفلسفة والمنطق.

كل تلك العوامل أدت إلى نشأة ما عرف بعلم "الكلام" أو "علم التوحيد" كما أطلقوا عليه. وقد ارتبط علم الكلام هذا منذ أول نشأته بظهور فرقة المعتزلة أو ظاهرة "الاعتزال" في الواقع الإسلامي، وإن تسرب بعد ذلك إلى طوائف أخرى من الفرق المبتدعة كالروافض والمرجئة، بل شاع في أوساط كثير من العلماء وكتابتهم منذ عهد

أبي الحسن الأشعري ومن انتسب إليه من الأشاعرة الذين وإن خالفوا المعتزلة في العديد من القضايا، إلا أنهم وافقوهم في انتهاج منهج الكلام في صياغة العقيدة، وقد سمي من انتمى لذلك النهج "المتكلمين"، فكان هناك متكلمو المعتزلة، ومتكلمو الأشاعرة، ومتكلمو الروافض.

تعريف علم الكلام وأمثلة منه: تعريف هذا العلم عند أهله -على اختلافهم في تعريفه- أنه: العلم بالعقائد الدينية عن طريق الأدلة اليقينية (أي العقلية في اصطلاحهم). ولا بأس هنا أن نعرض مثالين يوضحان طريقة تناولهم لمسائل العقيدة الإسلامية، والمنهج الذي انتهجوه لإثباتها:

أولاً: إثبات وجود الله سبحانه: أراد علماء الكلام أن يثبتوا وجود الله سبحانه، ثم إثبات النبوات بعد ذلك، حتى يمكن تلقي الأمور الخبرية عن النبوة ويكون ذلك التلقي مبنياً على يقين عقلي، فاستدلوا بدليلين مشهورين:

أولهما: دليل الحدوث، وملخصه: أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء، وهذه الأجسام يمكن قسمتها إلى أجزاء.. وهكذا، ولكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية، بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد، وكل الجواهر تتعرض لحالات مختلفة كالحركة والسكون وهذه الأحوال يطلقون عليها الأعراض، وهي حادثة لأنها متغيرة، وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض، والأعراض حادثة، فالجواهر إذن حادثة، والأجسام حادثة، والعالم حادث، ومن ثم فلا بد له من محدث وهو الله سبحانه.

ثانيهما: دليل الممكن والواجب، ويتلخص هذا الدليل في أن كل ما يوجد في العالم كان من الممكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه، ومن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالي، بل من الممكن في هذا العالم أن يصعد الحجر إلى أعلى وأن يهبط اللهب إلى أسفل، وإذا كان الأمر كذلك فالعالم حادث، ولا بد له من محدث، وهو الله سبحانه.

ثانياً: إثبات اليوم الآخر: نهج علماء الكلام لإثبات وجود اليوم الآخر نهجاً جدلياً بعيداً عن العقل المنطقي السليم، فقالوا إن وجود اليوم الآخر ممكن، لأنه لو قدر وجوده لم

يلزم من تقدير وجوده محال، فما المانع إذن أن يوجد يوم آخر عقلاً؟. ولا شك أن هذه الطريقة الجدلية لا تقف أمام مجادل جلد، إذ أنه كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في رده عليهم - أن إمكان الوقوع لا يعني بالضرورة تحقق الوقوع، والممكنات كثيرة لا تدخل تحت حصر ولكن الموجودات لا تمثل إلا جزءاً منها، فما يمنع - حسب قولهم - أن يكون اليوم الآخر من هذا الممكن الذي لا يتحقق؟. مأخذ أهل السنة على علم الكلام ومنهجه:

أولاً: مخالفة منهج علم الكلام للمنهج القرآني في عرض العقيدة: ذكرنا في بداية هذا الفصل لمحة عن نهج القرآن في مخاطبة الناس، وأنه يخاطب الفطرة والعقل والقلب والشعور معاً، ونزيد الأمر إيضاحاً ليتبين لنا أن علم الكلام قد انتهج الطريقة العويصة الباردة التي لا هي طريقة قرآنية شرعية، ولا هي طريقة عقلية تصمد أمام مقررات العقل القوي الحجة، السليم الاستنباط في كثير من الأحيان.

ولنعد إلى المثال السابق عن إثبات اليوم الآخر لنرى الفرق واضحاً بينه وبين المنهج القرآني. فالقرآن قد أثبت وجود اليوم الآخر بأدلة سهلة ميسرة، بعكس علم الكلام الذي حاول إثباته أولاً كقضية ذهنية، بأن قرر عدم استحالة ذلك، ثم انتقل إلى تقرير وجوده في الحقيقة بناءً على تلك المقررة الذهنية. أما القرآن فقد نحا منحى عقلياً واقعياً سهلاً ليصل إلى النتيجة المؤكدة. فالإنسان يعلم إمكان وجود الشيء، تارة لعلمه بوجود نظيره أو ما يشبهه، وتارة بعلمه بوجود ما هو أكبر وأولى من هذا الشيء. فإن ثبت إمكان وجود الشيء بهذين المسلكين، فلا بد من بيان قدرة الله سبحانه على تحقيق وجوده بالفعل، فإن ثبت ذلك الأمر، كان لابد من بيان الفائدة التي تترتب على إيجاده بالفعل، إذ أن إمكان تحقق الفعل وقدرة الله سبحانه على إيجاده، وقد لا تعني إيجاده بالضرورة، بل تبقى الفائدة والغاية والمصلحة المتحققة من هذا الأمر، حسب حكمة الله سبحانه في إيجاده له.

وقد كان ذلك تماماً منهج القرآن في إثبات ذلك الأمر.

فقد قال تعالى: { وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه }، وقال تعالى: { أفعبينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد }، فأثبت إمكان وجود اليوم الآخر لوقوع

نظيره من الخلق الأول، بل إنه أهون عليه سبحانه في ذلك.

وقال تعالى: { أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم }، فأوضح قدرة الله سبحانه على ذلك. وقال تعالى: { لتُجزئ كل نفس بما تسعى }. فوجود اليوم الآخر الذي قرره القرآن فعلاً، هو لحكمة إلهية عالية يتحقق منها العدل الإلهي، ويتقرر بها مبدأ الثواب والعقاب.

وقد استعمل القرآن الكريم نفس الأسلوب في تنزيه الله سبحانه عن الشرك والأبناء، فقال: { ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون وإذا بُشِّر أحدهم بالأنثى ظلَّ وجهه مسوداً وهو كظيم }، وقال تعالى: { ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيما نكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم }، فهو يقرر سبحانه أنه إذا كنتم تنزهون أنفسكم عن الأمور الناقصة وتكرهون البنات وتحبون الذكور، فكيف تجعلونها له من دونكم؟.

وإن كنتم لا تحبون أن يكون مملوككم شريكاً لكم ونظيراً فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوق لي ومملوك لي شريكاً يدعى ويُعبد من دوني؟.

إذن فطريقة علم الكلام مبناها على "استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلزوم مسلماتهم، والتنقيح والسؤال، وتوجيه إشكال ثم اشتغاله بحله، والمنهج القرآني يواجه الفطرة بشمولها ويخاطب الكينونة البشرية بكل ما تحتويه دفعة واحدة، فهو كالماء الذي ينتفع به الطفل الرضيع والرجل القوي، لذلك فقد اتبع السلف هذا المنهج في عرض العقيدة فقد "ابتدأ البخاري صحيحه ببدء الوحي ونزوله، فأخبر عن نزول العلم والإيمان على الرسول أولاً، ثم اتبعه بكتاب الإيمان، الذي هو الإقرار بما جاء به، ثم بكتاب العلم الذي هو معرفة ما جاء به، فرتبه الترتيب الحقيقي". واتباع هذا المنهج حكمة وهداية، واتباع منهج المتكلمين فيه خبط وخلط ووعورة متكلفة.

ثانياً: إغفال توحيد العبادة الذي هو هدف الرسالات: شاع إطلاق اسم التوحيد على علم الكلام وذلك نظراً لموضوعه الذي يبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولما جرى بين المتكلمين وبين أصحاب الاعتقادات الباطلة كالمجوس والصابئة واليهود والنصارى من مجادلات ومناقشات حول ذات الله وصفاته والقضاء والقدر بذلك

الأسلوب اليوناني الذي أشرنا إليه من قبل، وقد حرص أرباب هذا العلم على إثبات تلك التسمية لشرفها من جهة، ولظنهم أن توحيد الربوبية هو المطلوب الأول للرسول والحقيقة أن هذا الإطلاق فيه شيء من التمويه قد يكون غير مقصود، إلا أنه قد انخدع به طلبة العلم وصاروا يتداولونه، وكأنه من البديهيات المسلم بها.

وكان من جراء ذلك أن ارتبط معنى التوحيد في الأذهان بتوحيد الربوبية بشكل عام. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع فتاواه (٣/ ٩٨): "وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع فيقولون: هو واحد في ذاته وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث، وهو توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا لا إله إلا الله، حتى يجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع". اهـ.

هكذا جهد المتكلمون أعظم الجهد لإثبات ما أقر به المشركون، ومن ثم كانت الفجوة واسعة بين مفهوم التوحيد في العقيدة الإسلامية ومفهوم التوحيد الكلامي عند أربابه، وهذا أدى بدوره إلى ذبول مفهوم الطاعة والاتباع، حتى اقتصر الأمر على مجرد أداء الشعائر، فلما جاء دور إقصاء الشريعة عن الحياة الإسلامية والتحاكم إلى غير شرع الله هان الخطب على الناس، وسهل الأمر على أذعياء العلم أن يغيضوا الطرف عن ذلك الأمر الجليل، طالما أن توحيد الربوبية قائم في نفس الحاكم والمحكوم، وأن كتب التوحيد تتداولها الأيدي، ويتدارسها الدارسون. وكان هذا - في نظرنا - من أوخم نتائج الانحراف عن معاني التوحيد الحقيقي، وأسوأها أثراً في الحياة الإسلامية.

ثالثاً: وضع أصول للدين غير ما بينه الله ورسوله: لقد وضع علماء الكلام أصولاً هي ما قرروه من مشكلات وحلها، ومقدماتها ولوازمها، وسموا ذلك "أصول الدين" واشتروا على المسلم معرفتها ليصح إسلامه، فعليه أن يعرف أدلة حدوث العالم، وأدلة التمانع والجوهر والعرض، وقواعد الحركة والسكون إلى غير ذلك مما قرروه في كلامهم، وجعلها بعضهم أول الواجبات على المكلف وهي المعرفة وليس أول

الواجبات النطق بالشهادتين: "وقد وضع لهم القاضي أبو بكر الباقلاني المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب إعتقادها". انظر أجد العلوم (٢/٤٥٠).

وقد أوضح شارح جوهرة التوحيد للباجوري (ص ٥٩) مذاهب الناس في أول الواجبات على المسلم فقال: "وأهم الأقوال في أول الواجبات: أولاً: ما قاله الأشعري إمام هذا الفن: المعرفة.

ثانياً: ما قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني: أنه النظر الموصل للمعرفة.

ثالثاً: ما قاله القاضي الباقلاني: أنه أول نظر، أي المقدمة الأولى منه.

رابعاً: ما قاله إمام الحرمين: أنه القصد إلى النظر، أي تفرغ القلب عن الشواغل.

خامساً: ما قاله بعضهم: من أنه التقليد.

سادساً: أنه النطق بالشهادتين!!". ثم عقب بتصحيح الآراء الثلاثة فقال:

"والأصح أنه أول واجب غاية: المعرفة، وأول واجب وسيلة: تربية النظر، وأول واجب وسيلة بعيدة: القصد إلى النظر، وبهذا يجمع بين الأقوال الثلاثة". اهـ.

ولا ريب أن ما تقدم يخالف ما علم من الدين بالضرورة من أنه أول واجبات المسلم هي النطق بالشهادتين واعتقاد معناهما من توحيد الله وعبادته وحده وضرورة إتباع الرسالة، وأما المعرفة الكلامية، والنظر الموصل إليها وأمثال ذلك فهو مما لا يفترض على المسلم لا أول واجب ولا آخره، وإنما التزموا ذلك لما أطلقوا على مقدماتهم اسم "أصول الدين"، ومعلوم أن أصول الدين يجب على الجميع أن يعرفها وأن يقر بها ليصح إسلامه وأصول الدين التي هذا شأنها مع المسلم، قد بينها الله ورسوله أوفى بيان ولم يدع للمتكلمين مهمة الاستدراك عليه فيها. "ولهذا قد اعترف بهذا من أهل الكلام كالشاعرة وغيرهم، بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة" راجع مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/٣٠٣).

رابعًا: تعظيم دور العقل وجعله حاكمًا لا محكومًا: ذلك أن أرباب الكلام قد عظموا العقل وارتضوا أحكامه فيما لا يصلح أن يكون فيه حكمًا، فقد كانوا يطرحون المسألة، ثم يعرضونها على العقل -عقل الواحد منهم طبعًا- فيستجمع لها الأدلة كما يتراءى له لإثباتها على وجه من الوجوه، وحين يصل إلى نتيجة وينتهي إلى قرار يعمد إلى الأدلة السمعية فيؤول منها ما لا يوافق نتيجته -إن كانت من آيات الله- أو يرد الحديث بدعوى تناقضه مع العقل أو أنه مبني على الظن.

يتضح مذهبهم هذا في موقفهم من خبر الواحد مثلاً، فإنهم أنكروا حججه مطلقاً في الاعتقاد، وأما في باب الأعمال فقد جعلوا من شروط قبوله أن يكون في متن الخبر ما يجوزه العقل ومالم يحتمل تأويلاً صحيحاً فخره مردود لاستحالة هذا في العقول، ولهم في رد الأحاديث بهذا المنطق فضائح يرجع إليها في مثل كتاب "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة.

وقد وافق بعض كبار الأشاعرة المعتزلة في نسجهم على هذا المنوال، فقالوا إن اليقين لا يثبت إلا بالعقل، وأن المعتمد هو العقل عند التضارب.

وإنما أتى هؤلاء من ظنهم أنه قد يكون هناك تعارض بين دليل عقلي قطعي ودليل نقلي صحيح، ومن ظنهم أن الدليل النقلي لا يتضمن الدليل العقلي، مع أن القرآن مليء بالأمثال وهي أقيسة عقلية، ثم كيف تتعارض نصوص الكتاب والسنة مع العقل والكل من عند الله سبحانه؟!.

خامسًا: اتخاذ الجدل والمرء وسيلة للبحث في الدين: ذلك أن منهج علم الكلام أصلاً بني على: "إن قالوا.. قلنا" أي طريقة الجدل والمرء والخصومة، فهو لازم مذهبهم، عليه بنيت أصولهم، كما رأينا من قبل في تعريف الغزالي له من أنه "إلزام للخصم بلوازم مستنتجة من مقدماته"، وكم أدت بهم هذه الطريقة إلى التزام ما لا يلزم، والانتهاج إلى نتائج قد لا يرضونها أصلاً، وإن أقروا بها خصومة وجدلاً وإشفاقاً من الفرار والتراجع أمام الخصم.

سادسًا: النظر إلى الشريعة نظر النقص والافتقار: ذلك أن متكلمة المعتزلة قد اعتقدوا في الشريعة التضارب والتخالف، فقد يثبت المعنى الذي يتوهمون في عقولهم، ثم يأتي

الحديث الصحيح معارضاً لذلك المعنى، فتجدهم يفرون منه فرار المجذوم من الأسد، ويودون لو أن الحديث لم يرد أصلاً، وإن لم يجدوا مندوحة من قبوله لجأوا إلي تأويله أو رده بحجة أنه حديث آحاد مثلاً، وقل مثل ذلك في الآيات القرآنية التي تثبت عكس مقرراتهم.

وإنكارهم للأحاديث الصحيحة الثابتة وردهم لها بدعوى التناقض أكثر من أن يحصى، وقد جمع ابن قتيبة الكثير منها في كتابه "تأويل مختلف الحديث" وأوضح وجه الدلالة فيه.

وبعد، فإننا إن ذهبنا نستقصي ما جناه علم الكلام على الحياة الإسلامية من جرائم لما انتهى بحثنا إلى ما نريده من إيجاز واختصار، وإنما بقى أن ننقل نماذج من تقريرهم لمسائلهم، وتعقيدهم لمقدماتهم ونتائجها، حتى يستشعر القارئ صحة ما ذهبنا إليه من قلة غناء مثل هذا العلم، ويتنبه بنفسه إلى ما فيه من غموض والتواءات قد تشكل حتى على أصحابها.

انظر إلى كلام متكلمي الأشاعرة عن "القدرة الإلهية" يقول صاحب شرح جوهرة التوحيد: (ص ١٠٥) "وللقدرة تعلقات سبع أشار إلى واحد منها وهو الصلوحى القديم..

ومعنى التعلق الصلوحى: صلاحيتها إلى الأزل للإيجاد والإعدام، والتعلقات الستة الباقية هي:

تعلق قبضة: وهو تعلقها بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا.

تعلق بالفعل: وهو تعلقها بإيجادنا بالفعل بعد العدم السابق.

تعلق قبضة: وهو تعلقها باستمرار الوجود بعد العدم.

تعلق بالفعل: وهو تعلقها بإعدامنا بالفعل بعد الوجود.

تعلق قبضة: وهو تعلق باستمرار العدم بعد الوجود.

تعلق بالفعل: وهو تعلقها بإيجادنا بالفعل حين البعث يوم القيامة.

والتعلق هو: طلب الصفة أمراً زائداً على قيامها بالذات". ثم يزيد الدسوقي الأمر شرحاً وبيانا!! فيقول حاشيته على أم البراهين (ص ١٠٠): "إن القدرة تتعلق بوجود الممكن

اتفاقاً تعلق تأثير، وكذا تعلق بعدم الطارئ تعلق تأثير على المعتمد" ١! . هثم انظر إلى قولهم في تعلقات السمع والبصر: "وللسمع والبصر تعلقات ثلاثة: أولاً: خلوصي قديم، وهو صلاحيتها في الأزل لاكتشاف ذرات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال!.

ثانياً: تنجيزي قديم: وهو انكشاف الذات العليا وصفاتها بهما انكشافاً يغير انكشاف العلم، إذ لكل صفة حقيقة تخالف حقيقة الأخرى، غير أنهما لا يتعلقان بالأمور العدمية "كالسلوب" والأمور الثبوتية "كالأحوال".

ثالثاً: تنجيزي حادث: وهو انكشاف الممكنات بعد وجودهما بهما" انظر شرح الجوهرة للباجوري (ص ١١٨).

فانظر إلى هذا التعقيد والتخليط، وقارن بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من صفات الكمال والجلال، مثل ما قال رسول الله ﷺ حين رفع الناس أصواتهم بالدعاء: (يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إن الذي تدعون سميع قريب) هكذا دون تعلقات تنجيزية أو صلوحية!.

ولقد مر علم الكلام بأربع مراحل مختلفة تغيرت فيها موضوعات مباحثه، نوجزها فيما يلي:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة متقدمي المتكلمين، كواصل بن عطاء [ت ١٣٠هـ] وعمرو بن عبيد [ت ١٤٣هـ] وخالد بن صفوان، ثم أبي الهذيل العلاف [ت ٢٣٥هـ] وإبراهيم النظام [ت ٢٣٠هـ]. وقد تميزت هذه المرحلة بالتأثر بالمصطلحات اليونانية، وخاصة عند المتأخرين منهم كالعلاف، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية، فترجم كتاب "الطبيعة" "وما بعد الطبيعة" لأرسطو، وقد ترجمه إسحاق الكندي، وقد كانت المباحث الكلامية في هذه المرحلة حسب موضوعاتها التي يتفق الكلام فيها دون وضع قواعد صريحة لهذا العلم، كما خلت من الاستعانة بعلم المنطق الأرسطي.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي دخل فيها الأشاعرة معترك "الكلام" في مقابل المعتزلة، ويمثلها من الأشاعرة أبو الحسن الأشعري [ت ٣٣٠هـ] مؤسس المذهب، وأبو بكر الباقلاني [ت ٤٠٢هـ]، وهو الذي قام بوضع قواعد علم الكلام ومقدماته التي يحتاج

إليها الدارس مثل إثبات الجوهر الفرد، وأن لا يقوم العرض بالعرض... إلخ. ومن بعده إمام الحرمين أبي المعالي الجويني [٤٧٨هـ] الذي صنف على هذه الطريقة كتابه "الشامل" ثم مختصره "الإرشاد". ومن المعتزلة أبو هاشم الجبائي [٣٢٠هـ] ومن بعده أبو عبد الله البصري، ثم القاضي عبد الجبار [٤١٥هـ].

المرحلة الثالثة: ويمثلها أبو حامد الغزالي [٥٠٥هـ] والفخر الرازي حيث تتميز هذه المرحلة بمناقشة كلام الفلاسفة، وإدخال ذلك في "علم الكلام". يقول صاحب أبجد العلوم: "ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في متن الكلام للمتقدمين، فخالفوا الكثير من البراهين التي أدت إلى ذلك، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات". كما تتميز باستعمال المنطق الأرسطي في مقدمات علم الكلام ودراسة أدلته وبراهينه.

المرحلة الرابعة: ومنها البيضاوي [٦٩١هـ] صاحب "الطوابع" ومن بعده، وتتميز بالخلط بين مذاهب الفلسفة والكلام، واشتباه الأمر فيهما على الكاتب والقارئ جميعاً، ثم يأتي أصحاب التقليد المحض من أتباع الأشاعرة. وقد ظهر اتجاه لدى كبار أئمة الكلام من الأشاعرة يدعو إلى التحذير من إشاعة علم الكلام بين العامة، وزعموا أنه يجب قصر ذلك على الخاصة أو من رام الاجتهاد والعلو في الدين، وما نرى ذلك إلا رد فعل لما رأوه من أثر انتشار هذه المباحث على عقيدة الناس، واستقبالهم لعقائد الإيمان ومدى تأثيرهم بالقرآن منهجاً وأسلوباً، وما شاع من اختلاط في الأفهام واضطراب في المفاهيم، ومن هؤلاء الأئمة أبو المعالي الجويني في كتابه "الغيثي" (ص ١٩٠) حيث صرح بأن من أراد الارتقاء عن مرتبة العوام فله أن ينظر في كتب الكلام التي وضعها، أما العامة فعلى إمام المسلمين أن يجمعهم على عقيدة السلف، وينهاهم عن الخوض في المعميات وتكلف وارد المشتبهات. وقد تابعه تلميذه الغزالي في هذا الرأي في مصنفه "إلجام العوام عن علم الكلام".

وقد ذم سلف الأمة علم الكلام، ونهوا عن الخوض فيه أشد النهي، مما يؤكد نفورهم منه، وعدم إجازتهم له وأنه لا يروي غليلاً ولا يشفي عليلاً.

قال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: "لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه - ما عدا الشرك - خير له من أن

ينظر في الكلام"، وقال: "حكيم في علماء الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في العشائر ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام".
وقال أحمد بن حنبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "لا يصلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة".
وقال الأوزاعي: "إذا أراد الله بقوم شراً ألزمهم الجدل ومنعهم العمل".
وعن أبي يوسف: "من طلب المال بالكيمياء فقد أفلس، ومن طلب الدين بالكلام تزندق".

ونقل مثل ذلك الاعتقاد علي بن المديني وأبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، وإسحاق بن إبراهيم، والقاسم بن سلام، والليث بن سعد، ومالك، وسفيان الثوري وغيرهم من علماء الأمة الأجلاء، وكلهم ينهون عن النظر في كتب المتكلمين، ويأمرون بترك مجالستهم وهجرانهم.

وقد رجح العديد من أئمة المتكلمين إلى الحق من عقيدة السلف الصالح في إثبات الصفات وغير ذلك، ونهوا عما أحدثوه من قبل من كلام في دقائق العقيدة، وأعلنوا التوبة منه والرجوع عنه.

قال الفخر الرازي -في وصيته التي وردت في كتاب: عيون الأنباء-: "ولقد اخترت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمتنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات.. فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده، ووحدته وبرائه عن الشركاء في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله به.. والذي لم يكن كذلك أقول ديني متابعة محمد سيّد المرسلين" القائد في تصحيح العقائد (٧٤).

وكان أبو المعالي الجويني يقول: "يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلته به" تلييس أبلّيس لابن الجوزي (٨٥).

أما أبو حامد الغزالي فإنه لم يجد له مغنى في الكلام، وكان ذلك مما بعثه على الرجوع في آخر عمره إلى ما كان يرغب عنه، ويرى أنه لا شيء فيه، فأقبل على حفظ القرآن، وسماع الصحيحين، فيقال أنه مات وصحيح البخاري على صدره، ولكنه توفي قبل أن

يظهر أثر ذلك في كتبه.

فكل هؤلاء الأئمة هم من أجل أئمة المتكلمين من الأشاعرة، قد ذكروا طريقتهم السابقة، ولو أنها كانت الحق لما زيفوها، وأبانوا عوارها ونقصها، وجعلوا في خاتمة عمرهم يتبرؤون منها فياليات المحدثين من المنتسبين لفكرهم والمقلدين لهم يعتبرون بهذه الحال.

٥- كان المتكلمون قبل ذلك - وحتى الإمام الجويني أستاذ الغزالي - يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة، أما بعد الغزالي فأصبح الذين يتكلمون عنها إنما يتبعون طريقة أهل المنطق اليوناني.

٦- ومما يدل على تأثر الغزالي واتباعه لمنطق أرسطو هو قوله بنظرية (الطبقات الثلاث) للناس والتي أشار إليها الفارابي، وابن سينا، وتبعهم عليها الغزالي في (القسطاس المستقيم) وغيره، وفصل ابن رشد القول فيها تفصيلاً في كتابه (فصل المقال)، وهي نظرية يونانية بحثت تأثرت بمنطق أرسطو الذي فرق بين البرهان والجدل والخطابة وبين كل نوع منها. انظر تحصيل السعادة (ص ٤٠ - ٤١). وعيون الحكمة (ص ١١ - ١٤)، ورسالة في الأجرام العلوية (ص ٢٨). والقسطاس المستقيم (ص ١٠ - ١٣، ص ٦٢ - ٦٨)، وإلجام العوام (ص ٣٠١). وفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (ص ٨ - ١٠، ص ٢٣ - ٢٦).

٧- حماسة الغزالي في الإشادة بالمنطق والذب عنه واعتبار محصلاته يقينية، ومحصلات ما عداه ظنية واضحة في كتبه حتى كان من أقواله عن قوانين المنطق أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً، ويقول أيضاً: (ولا أدعي أنني أزن بها - يعني قوانين المنطق - المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية، والهندسية، والطبيعية، والفقهية، والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم) (القسطاس المستقيم، ص ١٨٨).

٨- ذكر عثمان بن علي حسن في كتابه (منهج الاستدلال عند أهل السنة) في أثناء حديثه عن موقف أهل السنة من المنطق الأرسطي أن الإمام الغزالي في آخر حياته ذم المنطق وأهله، وبين أن طريقتهم لا توصل إلي يقين، لاسيما فيما يتعلق بالإلهيات، وذمها أكثر

مما ذم به طريقة المتكلمين، وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها، ومات وهو مشغل بالبخاري ومسلم. (منهج الاستدلال، ج ٢، ص ٦١٠، وانظر أيضا: المنقذ من الضلال للغزالي: ص ٦٣، ٦٤، ٨٨ - ٩٠، ٩٣، والرد على المنطقيين، ص ١٩٥، ١٩٨).

(تنبيه): لقد اشتهر عند كثير من الكتاب والباحثين أن علماء الكلام والفلاسفة المنتسبين للإسلام قاموا بتهذيب وتشذيب علم المنطق اليوناني من كل ما يؤدي إلى الإلحاد والزندقة حتى أصبح يتلاءم مع العقيدة والفكر الإسلامي، بل أصبح وسيلة للدفاع عن عقائد الإسلام وإثباتها بعد أن أزالوا منه ما اختلط به من مسائل فلسفية خصوصا في باب الإلهيات، وأطلقوا على ذلك التهذيب والتشذيب (المنطق الإسلامي) ولكن عند النظر والبحث والدراسة في مدى مصداقية هذه الدعوى يلاحظ الباحث أنها مجرد دعوى واهمة جانبت الصواب فالمنطق الذي ينسب إلى هؤلاء والذي يقال له المنطق الإسلامي ما هو إلا صورة طبق الأصل للمنطق الأرسطي مع تغيير طفيف في العبارات والمسميات لا يرقى إلى درجة الاستقلالية عنه بل فيه دخن كثير ومتابعة واضحة للمنطق الأرسطي حيث قبل هؤلاء المتكلمون والفلاسفة المنطق الأرسطي وعنوا عناية كبيرة بدراسته وشرحه وتحليله، والتعليق عليه، مع محاولتهم تطويره والإضافة إليه إلا أنهم لم ينقدوه نقدا علميا ومنهجيا واضحا ومفصلا، أو الإتيان بالبديل الإسلامي عنه المعتمد على نصوص الكتاب والسنة سواء كان في طرق الاستدلال أو القياس أو التعريفات، كما أن هؤلاء المتكلمين والفلاسفة وقعوا فيما وقع فيه فلاسفة ومناطقة اليونان من زلل في مسائل الاعتقاد، وتخبط في مناهج البحث والاستدلال، وتشويش في الفكر والشك في المنهج والمعتقد، فمنهم من أُلحد ومنهم من تزندق ومنهم من تخبط ومنهم من انحرف به الطريق عن الجادة المستقيمة وما يدري ما يعتقد حتى آل بهم الأمر في آخر حالهم إلى طلب الموت على دين وعقائد العجائز والعوام، وما هذا الزلل والتخبط إلا نتيجة حتمية للطرق وللمسالك التي سلكوها في إثبات العقائد عن طريق المنطق الذي قام في الأساس على المنطق الأرسطي اليوناني بعيدا عن هدي الكتاب والسنة.

وبعد هذا أیصح أن ندعي أن المنطق الإسلامي تأسس وتشكل على يد هؤلاء المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام؟ لا شك ولا ريب أن هذا لا یصح في نظر الناظر المنصف والباحث عن الحقيقة، وإذا كان الأمر كما ذكرنا نعود فتساءل أين نجد المنطق الإسلامي البديل للمنطق الأرسطي اليوناني؟

أن الإجابة نجدها بكل وضوح وإنصاف عند شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى الذي نقد المنطق الأرسطي نقدا مفصلا لأصوله وقواعده وقضاياه ومسائله، بمنهج علمي دقيق وبتجرد، ولم يكن نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي نقدا محضا - أي هداما - فحسب، بل كان فيه تقرير البديل الإسلامي للمنطق الأرسطي، وهو الجانب الذي استفاده الأوربيون من المنهج الإسلامي في المعرفة، واصطلحوا على تسميته بالمنهج التجريبي، يقول الدكتور عبد اللطيف محمد العبد: (وكان نقد ابن تيمية هذا أول نقد تعرفه الحياة العقلية الإنسانية في نقد المنطق الأرسطي، نقدا منهجيا يقوم على العقل وحده...) (التفكير المنطقي، ص ٤٣). وتتمثل أهمية ابن تيمية في نقد المنطق في الآتي: أولا: ان نقده للمنطق لم يكن لمجرد الهدم، بل كان لظهار عدم كفاية هذه الطريقة المنطقية في بلوغ المعرفة، أو في عصمة التفكير الانساني عن الوقوع في الخطأ.

ثانيا: ان ابن تيمية في نقده للمنطق، لم يرفضه مجرد رفض، بل جاء رفضا واعيا عن دراسة وفهم، فهو يناقش المنطق الأرسطي بصفة عامة، ونظرياته وقواعده وبراهينه، ويوضح بطلانها أو عدم كفايتها في الوصول إلى المعرفة الحققة.

ثالثا: ان ابن تيمية - لهذا يعتبر من الرواد الأوائل من بين مفكري الإسلام الذين رفضوا المنطق الأرسطي، بناء على نقد ومناقشة، لا عن اسقاط أو إحجام أو تكفير، بل على أساس من المناقشة وأبطال البراهين ودحض الحجج وبيان تهافت الأسس التي يقوم عليها.

رابعا: والواقع ان ابن تيمية بهذا، لا يعتبر فقط أول مفكر إسلامي ينقد المنطق الأرسطي بالدراسة والمناقشة، بل كذلك يمكن القول بأنه سبق مفكري الغرب بما لا يقل عن ستمائة سنة إلى نقد المنطق، ومن الطريف في هذا الصدد أن نذكر أن أغلب ما قال به ابن تيمية من نقد، يقول به كثير من المناطقة المحدثين والمعاصرين.

خامسا: هذا وتعود أهمية ابن تيمية البالغة - بالإضافة إلى ما سبق - إلى رفضه أو إنكاره للميتافيزيقا التي يمكن أن تنشأ على أسس منطقية، كنقده لفكرة الماهية الثابتة، وقوله بعدم وجود الماهيات، وكذا الكليات إلا في الأذهان.

وهذا يتبين أن ابن تيمية تبع في نقده للمنطق منهج مزدوج قائم على نقده للمنطق الأرسطي وإبطاله، مع التأكيد على الطريقة الإسلامية والأساليب القرآنية المستخدمة في التدليل والبرهان.

المسألة الرابعة عشرة: المباحث الكلامية في أصول الفقه.

دراسة هذه المسألة تحتاج إلى بحث طويل وتفصيل دقيق ودراسة لمسائل أصولية كثيرة وهذا يحتاج إلى وقت بل لو أردنا أن ننظر في كتاب واحد من كتب المتكلمين وعرض طريقته ودراسة مسأله لأصبح بحثا مطولا فكيف بدراسة منهج كامل ومدرسة أصولية خلال قرون لكنني أذكر رؤوس أقلام لهذا الموضوع لعل فيها فائدة فأقول :

علم الكلام كما يقول الإيجي (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه) وقد دخل علم الكلام في العلوم الإسلامية بعد أن انتشر الإسلام وكثرت الفتوحات ودخل في الإسلام أصحاب الملل الأخرى من يهودية ونصرانية ومجوسية وغيرهم وترجمت كتب اليونان والرومان في الفلسفة والمنطق وغيرهما واندرس بين المسلمين من يريد القضاء على الإسلام بمثل هذه العلوم؛ إذ عجزوا عن مواجهته بالقوة، وكانت بداية ترجمة هذه الكتب على يد يحيى بن خالد البرمكي مؤدب هارون الرشيد وقد كان يقربه ثم غضب عليه وسجنه حتى مات سنة ١٩٠ هـ وإن من عجيب ما حصل أن ملك الروم كان قد منع من الاطلاع على كتب اليونان خشية أن تفسد دين النصاري فلما طلبها منه البرمكي سارع بإعطائها إياه رغبة في إفساد دين المسلمين.

كما أن في نشوء الطوائف المنحرفة أثر كبير في دخول علم الكلام في علوم المسلمين كالمعتزلة ثم الأشاعرة وقد حرص المأمون الخليفة العباسي على ترجمة تلك الكتب وذلك لقوة المعتزلة وسيطرتهم في عصره ولذا دخلت كثير من المصطلحات التي لم تكن معروفة من قبل عند المسلمين كالجوهر والعرض والطفرة وغيرها.

وقد كان ابن المقفع قد ترجم قبل ذلك شيئا من كتب المنطق فمن ثم تأثرت مدرسة

البصرة في اللغة بعلم المنطق ولذا يسمي أهل البصرة أهل المنطق في مقابل أهل الكوفة وظهر ذلك في مصطلحاتهم وحدودهم ورسومهم.

ثم إن علم الكلام دخل في علوم المسلمين من عقيدة وتفسير وأصول فقه ولغة ولم يأل العلماء الناصحون من أهل الحديث والسنة جهدا في التحذير من علم الكلام وذمه، وكلام الأئمة الأربعة المقتدى بهم أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في ذم الكلام متواتر معلوم ومن ثم نص على ذمه والتحذير منه المصنفون في كتب العقائد من أهل السنة.

ولا زال العلماء الناصحون يتكلمون عن المسائل المذكورة في علوم المسلمين والمأخوذة من علم الكلام ويبينون أن إدراجها في هذه العلوم دخيل.

وأصول الفقه من ضمن العلوم التي دخلها الكلام في القرن الرابع تقريبا لطبيعة من كتب فيه من الفرق كالمعتزلة والأشاعرة والماتريديّة ومن أوائل من ألف في أصول الفقه من علماء الكلام عبد الجبار المعتزلي وأبو بكر الباقلاني الأشعري وهناك من ألف من المعتزلة والأشاعرة قبل ذلك لكن لا توجد لهم كتب وإنما تنقل آراؤهم كأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم والكعبي وأبي عبد الله البصري المعروف بجعل وهؤلاء من المعتزلة، وأبي الحسن الأشعري والقفال الشاشي وابن فورك وأبي حامد الأسفراييني وأبي إسحاق الأسفراييني وغيرهم من الأشاعرة.

ثم جاء بعدهم أبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو منصور البغدادي وأبو محمد الجويني والقاضي أبو يعلى وتلميذاه ابن عقيل وأبو الخطاب وأبو الوليد الباجي وأبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين الجويني وتلميذاه الغزالي وإلكيا الهراسي ثم الفخر الرازي وأتباعه.

ثم في القرن السادس ابن قدامة والآمدّي وابن الحاجب والقرافي والبيضاوي وغيرهم. ويظهر تأثير الكلام في مصنفات هؤلاء باختصار في :

- ١ - طريقة بسط المسائل ومناقشتها والاستدلال لها وذكر الاعتراضات.
- ٢ - ذكر بعض المسائل الكلامية التي لا علاقة لها بأصول الفقه والتي بعضها كلامي بحث لا يرتبط بعلوم الشريعة وبعضها مرتبط بعلم العقيدة لا بعلم أصول الفقه كالكلام

على العلم وتعريفه وتعريف الإيمان وبيان أول واجب على المكلفين والتحسين والتقيح العقليين ووجوب شكر المنعم وغير ذلك من المسائل وقد ألف الشيخ الدكتور محمد العروسي مؤلفاً في هذا الباب وهو كتاب المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، وهناك رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الإسلامية بعنوان (مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه - عرض ونقد على ضوء الكتاب والسنة) إعداد خالد عبد اللطيف محمد نور، وينظر كذلك آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً، للشيخ الدكتور علي الضويحي

٣ - ذكر بعض المسائل التي لها نوع ارتباط بالعقيدة وربط ذلك بالعقيدة فهي مسائل متفرعة عن اعتقاد وإن كانت المسألة ذاتها من مسائل أصول الفقه مثل تعريف الحكم وتعريف القرآن والأمر والنهي وصيغة الأمر وصيغة النهي وصيغ العموم وهذه كلها تربط بصفة الكلام لله ﷻ فيبحثون عندها صفة الكلام فيقرر المعتزلة معتقدتهم والأشاعرة معتقدتهم في هذه الصفة، وكذا مسألة الأمر هل يتوقف على الإرادة أو لا؟، وجواز النسخ وربطه بمسألة البداء عند المخالفين، وكذا تعريف العلة وربطه بمسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، والتكليف بما لا يطاق وهل كل مجتهد مصيب أولاً؟ وغير ذلك من المسائل.

٤ - الحدود والمصطلحات الكلامية والمنطقية وعناوين المسائل الأصولية كالقضية والجزء والكل والجزئي والكلي والموضوع والمحمول والاطراد والانعكاس والدور والتسلسل...

٥ - المسائل الأصولية التي قعدوها وأصلوها ليتفرع عنها مسائل عقديّة توافق اعتقاد المتكلمين من معتزلة أو أشاعرة كرد خبر الآحاد في العقائد وتعريف المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز والتأويل وغير ذلك.

وعموماً فجل كتب أصول الفقه على منهج المتكلمين إلا ما كتب على طريقة الحنفية الفقهاء وكذا ما كتبه أهل الحديث مثل الرسالة للشافعي وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر وما كتبه ابن تيمية وما كتب حوله من مؤلفات معاصرة وما كتبه ابن القيم في أعلام الموقعين ومذكرة الشنقيطي كتابنا هذا، وكذا ما كتبه في تفسيره مفرقا وفي شرحه

نشر الورود على مراقي السعود وكتاب الأصول من علم الأصول للشيخ محمد العثيمين ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة للشيخ الدكتور محمد بن حسين الجيزاني.

وهذا لا يعني أن كتب أصول الفقه على طريقة المتكلمين لا تقرأ ولا ينظر فيها طالب العلم فهذا غير صحيح بل هي كغيرها من المؤلفات التي دخلها علم الكلام ككتب التفسير وشروح الأحاديث واللغة التي صنفها من تأثر بعلم الكلام كما أن علم الكلام المذموم هو ما خالف الكتاب والسنة أما الاستدلال بالأدلة العقلية السليمة الموافقة للكتاب والسنة فهذه لا تدم وقد استخدمها القرآن واستخدمها النبي ﷺ والأئمة المقتدى بهم، ثم إن تلك المصنفات تختلف من مؤلف لآخر حسب قوة تأثير علم الكلام فيه وحسب كونه منظرا أو مقلدا في علم الكلام كما أن بعضها يكثر فيه التنظير على طريقة المتكلمين كالبرهان للجويني والمستصفى للغزالي والمحصول للفخر الرازي والأحكام للآمدي وكذا كتب المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، بخلاف ما كتبه القاضي أبو يعلى مثلا فهو قليل الاعتماد على علم الكلام بل هو أقرب إلى منهج أهل الحديث من منهج المتكلمين.

المسألة الخامسة عشرة: معنى التجديد الأصولي.

أصل كلمة (التجديد): من جد، (والجيم والذال) أصول ثلاثة: الأول: العظمة، والثاني: الحظ، والثالث: القطع.

والمناسب هنا المعنى الأول، ومنه قوله تعالى: {وَأَنَّ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا} [الجن: ٣] أي عظمته وجلاله وغناه.

والتجديد لغة: تصيير الشيء جديداً، يقال: أجدده واستجدده وجدده: أي صيِّره جديداً، وهو نقيض الخلق.

وجاء في الحديث: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا». فالمراد بالتجديد في الحديث: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما.

وهذا يُعلم أن التجديد أحد الطرق التي يتحقق بها حفظ الدين.

ومما سبق ندرك أن التجديد لا يعني الإتيان بجديد منقطع عما كان عليه الأمر أولاً؛ ولكنه يمر بمراحل؛ وهي:

- المرحلة الأولى: كون الشيء المراد تجديده موجوداً في أول الأمر، وللناس به عهد.
 - المرحلة الثانية: أتت الأيام على الشيء فصار قديماً خَلِقًا فَتُرِكَ.
 - المرحلة الثالثة: إعادة الشيء إلى حاله الأولى التي كان عليها قبل أن يُبْلَى وَيَخْلَق.
- فالمرحلة الثالثة هي استدراك لما كان للمرحلة الثانية.
- وعليه أقرر أن المراد بالأثر التجديدي: نتيجة إحياء ما اندرس من أصول الفقه على طريقة السلف.

ويمكن تلخيص أهم ملامح التجديد في علم أصول الفقه من القرن الثالث إلى القرن الرابع عشر والتي بُنيت على استدراقات سابقة في الصورتين التاليتين:

- الصورة الأولى: التجديد بمعنى التنمية والتوسيع، وإضافة ماله صلة وثيقة بالمجدد، فيُضَاف إليه ما يكتمل به بنيانه.

وهذا المعنى ظهر من بداية التصنيف في أصول الفقه، فقد مر معنا سابقاً أن الإمام الشافعي يُعد مستدركاً لما في مدرستي الأثر والرأي؛ حتى ذكر أنه المجدد للمئة الثانية. وبعد أن صنف الرسالة ألف بعدها ثلاثة مؤلفات لنفس الغرض الذي من أجله ألف الرسالة، فصنف كتاب جماع العلم، واختلاف الحديث، وإبطال الاستحسان.

ويدخل أيضاً في هذه الصورة من التجديد ما قام به العلماء بعد الإمام الشافعي من حركة علمية نشطة أضافت إلى علم الأصول الشيء الكثير، وكانت الطرق في التصنيف ذات اتجاهات مختلفة، فظهرت طريقة الجمهور، وصحبها طريقة الحنفية، ثم ظهرت في القرن السابع طريقة الجمع بين الطريقتين، والتي كانت كاستدراك للطريقتين السابقتين -كما مر معنا-، وظهرت طريقة تخريج الفروع على الأصول، وطريقة بناء القواعد الأصولية على مقاصد الشريعة، كل هذا جدد في علم الأصول ما اكتمل به بنيانه.

- الصورة الثانية: التجديد بمعنى التمحيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون، وهذا أيضاً واقع في كتب المتقدمين، ولا يكاد يخلو منه مصنف أصولي.
- ومن الشخصيات المجددة لعلم الأصول التي يذكرها الكاتبون في هذا المجال:

- =
- ابن حزم: ومن آثاره التجديدية في علم الأصول التي استدرك بها على السابقين:
 - القول بحجج العقول.
 - القول بأن خبر الواحد يوجب العلم والعمل معاً.
 - رفض التقليد بكل صورته.
 - خلو بحوثه الأصولية من الآثار الكلامية.
 - ترك البحوث التي ليس وراءها عمل.
 - الجويني: ومن آثاره التجديدية في علم الأصول التي استدرك بها على السابقين:
 - وضع مدخل تعريفي في علم الأصول.
 - حسن التقسيم.
 - الحرية في البحث، والتقاط من كل مذهب خياره.
 - الغزالي: ومن آثاره التجديدية في علم الأصول التي استدرك بها على السابقين:
 - ابتكار ترتيب بديع لمادة علم الأصول.
 - سلاسة التعبير، والإعراض عن التكلف والتعقيد في العبارة.
 - الدعوة إلى تنقية الأصول من المواد الدخيلة.
 - إدخال المنطق في علم الأصول.
 - شيخ الإسلام ابن تيمية: ومن آثاره التجديدية في علم الأصول التي استدرك بها على السابقين:
 - نقضه للطريقة الكلامية في أصول الفقه. فذكر أن هذه الطريقة مُقدّرات نظرية لا تبني على معرفة بالواقع العلمي لعلم الأصول ابتداءً، ولا تسوق إلى ثمرة فقهية علمية انتهاءً. يُنظر: مجموع الفتاوى (٢٠ / ٤٠٢).
 - موقفه من علم المنطق. حيث سعى إلى نقضه، ونفى أن يكون وسيلة لضبط العلوم. يُنظر: المرجع السابق (٩ / ٥) وما بعدها.
 - عنايته بالأصول التي يتأسس عليها العمل. ومن ذلك كلامه في قاعدة: أن جنس فعل المأمور أعظم من جنس ترك المنهي، حيث جمع بين التنظير والتطبيق. يُنظر: مجموع الفتاوى (٢٠ / ٨٥)..
- =

- فتح آفاق جديدة في علم الأصول. ذكر الباحث عبدالسلام بن عبدالكريم خمسة عشر مثلاً ما بين مسائل وبحوث وقواعد مبتكرة تكلم فيها ابن تيمية بطريقة خاصة؛ ومن ذلك: الرد على من زعم أن أكثر علم الفقه ظنون، وقاعدة: جنس فعل المأمور أعظم من جنس ترك المنهي. يُنظر: التجديد والمجددون في أصول الفقه (ص: ٢٦٢ - ٢٦٣). ويُنظر: مجموع الفتاوى (١٣ / ١٢٠)؛ (٨٥ / ٢٠).

• الشاطبي: ومن آثاره التجديدية في علم الأصول التي استدرك بها على السابقين:

- الدعوة إلى تنقية الأصول من المواد الدخيلة.

- بناء المادة الأصولية على مقاصد الشريعة.

- تفتيق مباحث ومسائل جديدة في علم الأصول. ذكر الباحث عبدالسلام بن عبدالكريم ثلاثين مسألة فجر ينبوعها الإمام الشاطبي؛ ومن ذلك: كل خصلة أمر بها أو نُهي عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير؛ فالأمر والنهي على مراتب بحسب الاجتهاد. وهذه المسألة جليلة القدر، من ثمراتها: أن يعلم ما يقدم وما يؤخر عند تراحم المصالح والمفاسد. يُنظر: التجديد والمجددون في أصول الفقه (ص: ٢٩٨). ويُنظر: الموافقات (٣ / ١٣٥). انظر الاستدراك الأصولي (ص ٧٨٥-٧٨٩).

(تنبيه): من المعلوم أن هذا الموضوع له حساسية مفرطة لدى بعض الباحثين، مما يجعلهم يرفضون كل ما يتسم بالتجديد جملة وتفصيلاً بموجب وبلا موجب.

وسبب ذلك هو ضبابية هذا المصطلح، وعدم تحريره، وضبط آلياته، كما أن بعض المرردين له والداعين إليه هم من الدخلاء في هذا العلم.

واختلاف المفاهيم في تحرير هذا المصطلح؛ هو الذي أدى إلى توسيع دائرة النزاع بين الباحثين؛ لعدم تحرير محل البحث وضبط المصطلح، والتجديد في علم الأصول لا بد أن ينطلق من أساس علم الأصول ومحكماته، وإلا كان تجديداً فاقداً للثقة والمصدقية. مفهوم التجديد الأصولي.

حدد البوطي مفهوم التجديد الأصولي بما يلي: (تجديد الانضباط بقواعده وأحكامه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه، وتمتين ما وهى من دلائله، وسد ما تفتتح من ثغرات في مفاهيمه، ونفض ما غشى عليه من غبار النسيان له والإعراض عنه، وعرض مضمونه

بأسلوب أكثر جدة وأيسر فهماً).

ومفهوم التجديد الأصولي المقبول: هو إبراز القواعد الأصولية للمستفيد، وتأصيلها بالأدلة الشرعية، وتصفيتها من كل ما علق بها مما ليس منها، وكل ما اتصل بها ولم يثمر فرعاً.

وأما التجديد حول المعاصرة والأسلوب، فإنه يدخل تبعاً لا استقلالاً، فمن فاته الأصل لم ينتفع بالفرع، وإن صيغ له بأبدع الأساليب.

فإن مفهوم التجديد إذا لم يخدم الهدف والغاية التي لأجلها وضع علم الأصول، لم تكن الدعوة إليه ذات قيمة وفائدة، لذا لا بد أن يرتبط المفهوم بالغاية من هذا العلم، وغاية هذا العلم: كيفية استنباط الحكم من نص الشارع.

وعليه لا بد أن تكون قواعد هذا العلم سهلة الملمس قريبة المأخذ لمن رغب في الاستنباط، فإن الناظر في مجمل كتب الأصول يجد مفاوز شاسعة - من التنظير والجدل - بينه وبين القاعدة الأصولية؛ لهذا أصبحت القواعد في كثير من الأحيان مشوشة، غير واضحة المعالم، ولا بيّنة الدلائل؛ لكثرة ما علق بها، ولهذا قيل عن علم الأصول: دونه خرط القتاد.

ومفهوم التجديد السابق يتلخص في أمرين:

الأول: حاجة القاعدة الأصولية إلى الأدلة.

قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): (الأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهب المجتهدين كمالك؛ والشافعي؛ والأوزاعي؛ وأبي حنيفة؛ وأحمد بن حنبل، وداود ومذهب أتباعهم؛ بل هؤلاء ونحوهم هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه؛ إذ كانوا يعرفونها بأعيانها ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدره، بعضها وجد، وبعضها لا يوجد، من غير معرفة أعيانها.

فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقاً فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلماً في أدلة مقدره في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدرات

فهو كلام باطل).

فابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يَشِيرُ فِي صَدْرِ كَلَامِهِ عَلَى أَهْمِيَّةِ رِبْطِ الْأَصُولِ بِأَدْلَتِهَا؛ فَأَحَقُّ النَّاسِ عِنْدَهُ بِمَعْرِفَةِ هَذَا الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَعْرَفَهُمْ بِالْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ؛ وَنَقْدِهِ لِأَصُولِ الْمُتَأَخِّرِينَ فِي آخِرِ النَّصِّ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، بَلْ ذَكَرَ أَنَّ حَقِيقَةَ عِلْمِ الْأَصُولِ = هِيَ مَعْرِفَةُ هَذِهِ الْأَدْلَةِ؛ لِهَذَا فَإِنَّ الْأَصُولِيَّ حَقًّا هُوَ مَنْ أَدْرَكَ هَذِهِ الْأَدْلَةَ عَلَى الْإِجْمَالِ، كَمَا يَصْرَحُ بِذَلِكَ فِي مَوْطِنِ آخِرِ وَيَقُولُ: (فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ وَتَقْسِيمِهَا إِلَى: الْكِتَابِ، وَالسُّنَنِ، وَالْإِجْمَاعِ، وَاجْتِهَادِ الرَّأْيِ، وَالْكَلَامِ فِي وَجْهِ دَلَالَةِ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْأَحْكَامِ: أَمْرٌ مَعْرُوفٌ مِنْ زَمَنِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ؛ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَهُمْ كَانُوا أَقْعَدَ بِهَذَا الْفَنِّ وَغَيْرِهِ مِنْ فَنُونِ الْعِلْمِ الدِّينِيِّ مِمَّنْ بَعْدَهُمْ).
وغياب الأدلة في كتب الأصول أنتج بالضرورة بناء هذه القواعد على غير أصولها، وفي ذلك يقول ابن تيمية:

(إن من له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين - كابن الخطيب وغيره - يتكلمون في أصول الفقه الذي هو علم إسلامي محض؛ فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية).
وَأَتَى لِعِلْمِ بُنْيِ أَصْلِهِ عَلَى الْفَلَسَفَةِ وَعِلْمِ الْكَلَامِ أَنَّ يَحْقُقُ غَايَتَهُ الْمُنْشُودَةَ: مَلَكَةٌ الْاسْتِنْبَاطِ مِنَ النَّصِّ؛ لِهَذَا لَا مَحِيصَ عَنْ تَجْدِيدِ هَذَا الْعِلْمِ وَرَدَهُ لِمَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ لَدُنِ الشَّافِعِيِّ، وَمَنْ قَبْلَهُ كَالصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ.
وإن أردت أن تعلم غياب الأدلة، فدونك أقرب كتاب في علم الأصول - خاصة المتأخرة - تناوله وبحث فيه عن الأدلة، وانظر ماذا ترى؟!)

- مسائل مجردة.

- تعليقات عقلية.

- افتراضات ذهنية.

- حكاية السيد والعبد!

- أصول كلامية.

- نتف من الأدلة الشرعية!

وهم في ذلك بين مستقل ومستكثر، وناقد ومؤيد، وكتب الأصول المتأخرة في الجملة

على قسمين:

١ - متون صناعية معقدة.

٢ - شروح وحواشي، وهي إما شروح تهتم بفك العبارات لا غير، أو شروح تحولت إلى معارك خلافية بين أئمة المذاهب.

كل ذلك أدى إلى عدم الاهتمام بذكر الأدلة الشرعية على القواعد الأصولية، كما أدى إلى آثار أخرى سلبية في بناء القواعد على غير أصولها، كمن يذكر القاعدة بناء على أصل كلامي، أو بناء على قول السيد لعبده، وإذا حاول تطبيق ذات القاعدة على النص الشرعي لم يجد لذلك سبيلاً؛ لفساد التععيد من الأساس، بل قد يُطوِّع النص حتى يتوافق مع القاعدة وإن لم يدل عليها.

ولتوضيح ذلك تدبر التقرير التالي: "مسألة: إذا توجه الأمر إلى واحد لم يدخل غيره فيه بإطلاقه. قال المصنف - الخطابي -: وجه قولنا أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن الإنسان إذا قال لعبده افعل كذا وكذا لم يدخل بقية عبيده في ذلك، فكذلك إذا أمر الله تعالى نبيه لم تدخل فيه الأمة".

فهل هذا التقرير صحيح؟ هل هذا الدليل يكفي لإثبات هذه القاعدة؟ ألم يكن ثمت فرق بين خطاب الله تبارك وتعالى، وخطاب السيد لعبده أو أمته؟ أليس الأصل في خطاب الله العموم؟ فأين ذلك في خطاب السيد لعبده؟! ثم وإن سلمنا جدلاً بهذا الأصل؛ هل هذا القياس صحيح؟ وإن صح هل ينهض لتأصيل هذه القاعدة؟ يتحصّل مما سبق أن كتب الأصول قد اشتملت على أمور توجب التجديد منها:

- دخول المادة الفلسفية في علم الأصول.

- غياب الأدلة عن القواعد الأصولية.

- دخول ما لا ثمرة فيه في علم الأصول.

- شيوع التقليد المذموم.

قال بعض الباحثين - في معرض حديثه عن جمود المدونات الفقهية -: (فلم تعد هذه المدونة بحكم تقليدها وامثالها بحاجة أصلاً إلى هذا النموذج الذي تتحدد وظيفته المنهجية المعرفية الأساسية بتقعيد عملية الاجتهاد. وهو ما يفسر - ما خلا استثناءات

محدودة - جمود البحث الأصولي، وتحوله إلى نوع من مختصرات معقدة ومستغلقة للمختصرات، إلى درجة تدفع الشيخ محمد الخضري الذي كان يدرس مادة أصول الفقه في كلية غوردون في السودان إلى وصف ألبازها بأنها (تكاد لا تكون عربية المبنى) وأن فهم (المراد) منها مثل (فتح المعميات).

حتى كأنها (ما ألفت لتفهم) ومن هنا "لا تكاد تفهم وحدها لذلك احتاجت إلى الشروح، واحتاج الشرح إلى حاشية، كحاشية ابن عابدين". ولا أدل على جمود التفكير الأصولي من أن تدريس علم الأصول في الأزهر، قد انحصر قرونًا طويلة حتى أوائل القرن العشرين بكتاب (جمع الجوامع) بشرح المحلي الذي يصفه الشيخ محمد الخضري بأنه "عبارة عن جمع الأفاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئًا ولا سامعًا، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد". فلقد غدا علم الأصول بتعبير للشيخ محمد الخضري أيضًا "أثرًا من الآثار".

فوجود هذه الأمور تبين ضرورة التجديد في علم الأصول، ولا سيما ما يتعلق بربط القواعد الأصولية بأدلتها الشرعية؛ لأن ذلك هو الأصل واللب، ومن هنا المنحاز من المتقدمين الإمام الشيرازي رحمته الله (ت: ٤٧٦هـ)، فقد كانت له جهود مباركة في تنقيح أصول الإمام الشافعي عن أصول المتكلمين، إضافة إلى ذكر الأدلة الشرعية على المسائل الأصولية، وهذا ظاهر وبيّن، ولا سيما في كتابه "التبصرة" الذي خصه بأصول الفقه المقارن.

قال أبو الحسن: (ومعروف شدة الشيخ أبي حامد الاسفراييني على أهل الكلام حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقاني وهو عندي، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابيه "اللمع" و"التبصرة" حتى لو وافق قول الأشعري وجها لأصحابنا موزه. وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدّهم من أصحاب الشافعي، واستنكفوا منهم - أي: من الأشاعرة - ومن مذهبهم في أصول الفقه فضلًا عن أصول الدين.

قلت: - أي ابن تيمية - هذا المنقول عن الشيخ أبي حامد، وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعي أصحاب الوجوه؛ معروف في كتبهم المصنفة في أصول الفقه وغيرها).

ولولا مخافة التطويل والخروج عن المقصود؛ لأتيت بشواهد تطبيقية من خلال "شرح اللمع" للشيرازي.

وممن تأثر بالشيرازي واقتفى أثره الإمام السمعاني (ت: ٤٨٩هـ)؛ وذلك في كتابه: "قواطع الأدلة".

قال ابن تيمية: (من بنى الكلام في العلم - الأصول والفروع - على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين، فقد أصاب طريق النبوة).
الثاني: بيان الدخيل على القواعد الأصولية ونبذه.

المسائل الخارجة عن علم الأصول وغايتها كثيرة، وعلاقة هذه المسائل بعلم الأصول تختلف من مسألة إلى أخرى، فمن هذه المسائل ما لها علاقة مباشرة بالقاعدة، وقد يستفاد منها في فهمها وتصورها، بل وتطبيقها، ومنها ما لا علاقة لها به، وهذا يمكن الاستغناء عنه.

مثال الأول: تقسيم الأسماء إلى حقيقة عرفية، ووضعية، وشرعية، ووجه ذلك: أن القواعد الأصولية قد تتضمن مصطلحات شرعية، وعرفية، ووضعية، كما أن النصوص قد تتضمن ذلك، والمتفقه بحاجة إلى قاعدة بيّنة في تعامله مع هذه الحقائق.

ومثال الثاني: تقسيم الكلام إلى اسم، وفعل، وحرف، وهذا لا وجه له سوى الاستطراد. يقول الغزالي (ت: ٥٠٥هـ): (وذلك - أي علم الكلام - مجاوزة لحد هذا العلم - أي علم الأصول - وخلط له بالكلام وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف، ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة).

قال الطوفي (ت: ٧١٦هـ): (واعلم أن البحث عن أن العموم من عوارض الألفاظ، أو المعاني هو من رياضات هذا العلم، لا من ضروراته حتى لو ترك، لم يُخلل بفائدة).

وما لو ترك في كتب الأصول لم يُخلل بفائدة كثير جدا، فأصول الفقه فيه جزء كبير من العربية، وجزء كبير من أصول الدين كالحسن والقبح، وصدق النبوة وعصمة الأنبياء عليهم السلام، وجزء من النحو والتصريف وغير ذلك مما ليس له به صلة مباشرة.

وكثرة المسائل الدخيلة في أصول الفقه تطبيقياً، أمر أوضح من أن يستدل له، وقد نص على ذلك كثير من الأصوليين، بل كتب بعض المعاصرين رسالة في مجلد لطيف بعنوان: "المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع للمحلي" للباحث: نشأت علي محمود. فإذا كان هذا في شرح جمع الجوامع فقط، فما بالك بغيره من المصادر الأصولية الموسعة؟

وقد كُتِبَ أيضًا في تمييز المسائل الكلامية عن المسائل الأصولية، ومن أشهر من ميّز هذه المسائل العروسي في كتابه: "المسائل المشتركة"، وممن بيّن وجمع المسائل الأصولية المبنية على المسائل الكلامية واللغوية الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) في كتابه: "سلاسل الذهب" وهو تصنيف مبتكر لم يُسبق إلى مثله، ولم يُنسج على منواله.

الخلاصة: وجود مسائل ليست من أصول الفقه أمر لا جدل فيه، ودونك هذا المثال: قال الرازي (ت: ٦٠٦هـ): (وأما الكلام، فهو الجملة المفيدة، وهي إما الجملة الاسمية، كقولنا زيد قائم، أو الفعلية، كقولنا قام زيد، وإما مركب من جملتين).

قال عبد المؤمن الحنبلي (ت: ٧٣٩هـ): (و"الكلام" هو المنتظم من الأصوات المسموعة المعتمدة على المقاطع وهي الحروف، وهو جمع كلمة، وهي اللفظ الموضوع لمعنى. وخص أهل العربية الكلام المفيد وهو الجمل المركبة من فعل وفاعل، أو مبتدأ وخبر، وغير المفيد كلم).

وهذا الأمثلة جزء من عشرات الأمثلة، وكتب الأصول في ذلك تكاد تكون متطابقة، فالمثال الواحد يكفي في إثبات القضية؛ وذلك لغلبة النقل عليهم.

قال الإسني (ت: ٧٧٢هـ): (واعلم أن المصنف - رَحِمَهُ اللهُ - أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الأرموي، والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للإمام فخر الدين، والمحصل استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفى لحجة الإسلام الغزالي، والثاني المعتمد لأبي الحسين البصري، حتى رأيتُه ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها، وسببه - على ما قيل - أنه كان يحفظهما، فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول).

هذا النص يدل على كثرة النقل لديهم، والعيب في ذلك ليس في مجرد النقل، وإنما في

النسخ المتطابق من غير إضافة ولا تحرير، وهذا أثر كبير من آثار التقليد الذي بلينا به. قال الشوكاني (ت: ١٢٥٠ هـ): (- بعد ذكره لأهمية علم الأصول - وكانت مسأله المقررة، وقواعده المحررة تؤخذ مسلمةً عند كثير من الناظرين، كما تراه في مباحث الباحثين، وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول أذعن لها المنازعون، وإن كانوا من الفحول، لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق الحقيقي بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول، تقصر عن القَدَح في شيءٍ منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول).

بهذا نكون قد استوفينا بإيجاز التقرير الدال (نظرياً وتطبيقياً) من خلال كتب الأصول على صدق هذا المفهوم الذي ذكرناه، كما قد بان لك من خلال النقول السابقة حاجة هذا العلم إلى التجديد والمراجعة في كثير من مواده، ولا سيما التي تضمنها هذا المعنى وهو: هو إبراز القواعد الأصولية للمستفيد، وتأصيلها بالأدلة الشرعية، وتصنيفها من كل ما علق بها مما ليس منها، وكل ما اتصل بها ولم يثمر فرعاً.

الخلاصة: أن علم الأصول من أحوج العلوم إلى التجديد وتنقيته والنهوض به وتحرير مسأله، وأسباب ذلك لا تخفى على الممارسين له كما سيأتي. ولعل هذا ما جعل بعض الأيدي تتناوله بحق، أو تتناول عليه بلا حق. والدراسات التي تناولت موضوع التجديد في الأصول، تختلف باختلاف أصحابها وتوجهاتهم ومقاصدهم، ورد دعوى التجديد بالكلية ليس سديداً، فقد يصدق الكذب، ويوجد البخيل، غير أنها قد ترشدك وتنبهك على مواطن الخلل أحياناً، فخذ منها ودع، والحكمة ضالة المؤمن، وعليه لا بد أن تعلم أن الرد الجملي بلا تفصيل لا يستقيم.

* مواقف العلماء من التجديد.

تباينت مواقف العلماء والكتّاب في النظر إلى موضوع التجديد إلى طرفين ووسط: الموقف الأول: مانعوا التجديد، وهم الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه وشعارهم المرفوع: ليس في الإمكان أبدع مما كان! يمثل هؤلاء بعض مقلدي المذاهب المتعصبين لها، والحرفيون الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص. أقول لهؤلاء: إن تراثنا بأمس الحاجة إلى التحقيق والغربلة، لتكثيف الفهم والتعقل،

وتحري الاختيار والانتخاب، ومن ادعى غير ذلك فقد جنى على التراث أولاً، وعلى المتقدمين ثانياً؛ بالإدعاء لهم ما لم يدعوه لأنفسهم، ولا لمن سبقهم، وتعدى على المتأخرين ثالثاً؛ بوأد عقولهم في مهدها، والتشكيك في قدراتهم ومقاصدهم. كما أن ركाम الخلافات التي تفاقم أمرها في كتب علم الأصول يحتاج إلى عقل مجدد لاستخلاص الراجح من بينه.

وأؤكد في هذا السياق على عدم صحة اعتبار أن الماضي دائماً أفضل حالاً من الحاضر، والقادم أسوأ من الحاضر. فمجمل ما يتعلق به هؤلاء مردود من مقولات كرسست حالة الجمود والسكون والرهبنة، والتقديس في التعامل مع التراث، وبالذات مع آراء واجتهادات العلماء السابقين، ورسخت حالة التقليد والتبعية، وأضعفت حالة الاجتهاد والتجديد.

"وأما الجانب النفسي - عند هؤلاء - فإن هناك لونا من الخشية في الإقدام على تجديد كل ماله علاقة بالدين، حتى أن كلمة التجديد نفسها إذا وردت في معرض الحديث عن مسألة فقهية تقابل بالامتعاض خوفاً من أن تكون ذريعة للتحلل من أوامر الدين وشعائره شيئاً فشيئاً.

والانتصار على هذا الجانب النفسي يحتاج إلى شجاعة وثقة بالنفس، وإيمان بأن الإسلام الذي ارتضاه الله ديناً للناس كافة يحض على إعمال العقل، ومحاربة الجمود، والعمل الدؤوب من أجل أن تسود كلمة الحق، وأن تكون لها صولة وقوة حتى لا تخنس أمام ضراوة الباطل وإعصار التقليد والجمود".

الموقف الثاني: الغلاة في التجديد، وهم الذين يريدون أن ينسفوا كل قديم وإن كان هو أساس هوية المجتمع، وهؤلاء في الحقيقة مبددون لا مجددون، وهم يكتبون تارة باسم التجديد الأصولي، وتارة بتجديد الفكر الإسلامي.

الموقف الثالث: المتوسطون في التجديد، وهم الذين يرفضون جمود الأوليين وجحود الآخرين.

وهنا لا بد أن نفرق بين ما يبيده الذين يدعون إلى التجديد الذي يظهر أنه امتداد للجهد الذي بذله علماء المسلمين منذ قيامهم بواجب الاجتهاد والإفتاء، وبناء صرح الفقه

الإسلامي، وبين الذين يدعون إلى هدم الإسلام، وطمس معالمه، وقد بان لك فيما سبق أنهم متصفون بأسوأ من ذلك.

وهؤلاء المتوسطون اختلفوا في الضوابط الشرعية للتجديد، كما اختلفوا في التعاطي معها، منهم من توسع حتى كاد يصل إلى الغلاة، ومنهم من ضيق حتى كاد يغلق الباب. "وجملة القول أن التجديد في علم الأصول ضرورة دينية، وأن الدعوة إلى هذا التجديد تنطلق من مبدأ صلاحية التشريع الدائم للتطبيق، وأن هذه الدعوة لا تعني خروجاً على كل ما كتبه السلف في هذا العلم، فمنه ما لا يقبل التطور، ومنه ما جاء عن نظر واجتهاد، ولا أحد يستطيع أن يدعي فرضية متابعة أي مجتهد في أمر أداه إليه اجتهاده فقط، فإن ذلك أقصى ما يقال فيه، إنه رأي، والرأي مشترك".

التجديد متزامن مع التأليف

وهنا أنبه القارئ على أن فكرة التجديد لعلم الأصول ليست وليدة الساعة، ولا مما أفرزته الثقافة الغربية فحسب، وإن كان لها أثر على بعض من يحمل لواءها. فإن من الأصوليين من كان يشير إلى ما يمكن أن نطلق عليه: تجديد الأصول، وإن كان المصطلح قد تطور وتَعَصَّرَ، إلا أن أصل فكرة التجديد متفق عليها. فالشاطبي قد جدد وابتكر وغيره كذلك.

انظر مثلاً هذا القول وهو لفخر الأئمة منصور بن إسحاق السجستاني (ت: ٢٩٠هـ) - إن صح تاريخ الوفاة - يقول بعد كلام: (.. فرغبت في جمع جمل من الفصول تقع بها الهداية والكفاية لطلبة الأصول، وطرحت منها الحواشي والفضول..).

ويقول أبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ): (فأحببت أن أولف كتاباً مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام. إذ كان ذلك من علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم..).

ويقول السمعاني (ت: ٤٨٩هـ) أيضاً في هذا المعنى: (.. ورأيت بعضهم - أي الأصحاب - قد أوغل، وحلل، وداخل. غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجنب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير..).

فهذه النقول تدل على التزامن بين التأليف والتجديد في هذا العلم، وإن كان متبايناً مع التجديد المعاصر، لكنه يؤيد أصل الفكرة.

مقترحات التجديد الأصولي

مما أقترح تهذيبه وتفعيله في علم الأصول ما يلي:

أولاً: الرجوع التام إلى الأصول والمصادر التي تكون منها هذا العلم، فتجديد علم الأصول لا يكون مثمراً إلا برجوعه لمصادره الأصلية، وانعاقه مما خالطه من العلوم الأجنبية عنه، ومصادر أصول الفقه اثنان:

١ - الأدلة الشرعية بفهم السلف.

٢ - اللغة العربية.

قال القرافي: (والحق أن مسائل أصول الفقه معلومة - كما قال التبريزي - بالاستقراء التام من اللغات..).

وما سوى ذلك من الفروع فهو مساعد لضبط الأصول لا ناتج لها.

ثانياً: تنقيح علم الأصول من فضول المسائل التي لا علاقة له بها، وذلك يكون بطريقتين:

١ - بإفراد هذه المسائل عن العلم؛ مع ذكر السبب، وبيان أثرها على العلم.

٢ - بتصفية قواعد علم الأصول التي لها أثر ظاهر في الاستنباط مع أدلتها وأمثلتها.

والفرق بين الأول والثاني: هو أن الأول إبراز المسائل الدخيلة في هذا العلم؛ ليعلمها المتلقي، والثاني تصفية وتنقيح المسائل الأصولية المثمرة عن غيرها؛ ليسهل الوصول إليها.

ثالثاً: تفعيل جانب التطبيق على جانب التنظير في الدراسات الأصولية، وهذا له عدة جوانب:

١ - ربط القواعد الأصولية بالأدلة، وذلك في محافل التدريس، والرسائل الجامعية، لبيان أصلها ومصدرها.

٢ - الاهتمام بذكر الأمثلة الفقهية لكل قاعدة، لبيان ثمرتها وإنتاجها.

٣ - الاهتمام بتطبيق القواعد الأصولية على النوازل الفقهية المعاصرة، وبيان فاعليتها.

اعلم أنَّ الحكم في اللغة: هو المنع. ومنه قيل للقضاء: حكم؛ لأنه يمنع من غير المَقْضِيِّ^(١).

تقول: حَكَمَهُ كَنَصَرَهُ، وأَحْكَمَهُ كَأَكْرَمَهُ، وحَكَمَهُ بالتضعيف بمعنى منعه. ومنه قول جرير:

أَبْنِي حَنِيفَةٌ أَحْكَمُوا سَفَهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضِبَا

=

رابعاً: التحديث والإضافة للتراث الأصولي، وذلك بأمور:

- ١ - صياغة التراث الأصولي وتحديثه بأسلوب عصري مدعوم بالأمثلة والترجيح، وتحرير المصطلحات ما أمكن خاصة في المناهج الدراسية الأصولية.
- ٢ - إضافة ما لا بد منه كالمقاصد الشرعية، ولا سيما في المناهج.
- ٣ - تقليل الاعتماد على المتون الصناعية ما أمكن، خاصة المنظومات؛ لما فيها من التعقيد وقلة الفائدة.
- ٤ - الاهتمام بالموضوعات الأصولية التي كثر الكلام حولها كالمصالح والنسخ وغيرها.

خامساً: التجديد من جهة الصياغة وطريقة التأليف، وهذا له طرق:

- ١ - مؤلف يهتم بإعادة الصياغة لبعض القواعد الأصولية.
 - ٢ - مؤلف يهتم بأخطاء الأصوليين في طريقة التأليف.
- قال الشاطبي: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له).

(١) يقصد بِحَالِهِ: أن المحكوم عليه ينفذ حكم القضاء ويمنع من فعل غيره، قال صاحب المصباح المنير (١/ ١٤٥): الحكم القضاء وأصله المنع يقال (حكمت) عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك.

أبني حنيفة إنني إن أهجكم
وقول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

تكلفني ليلي وقد شطَّ ولئها سبابٌ أو قتالٌ أو هجاءٌ

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء^(٢)

ومن الحكم بمعنى المنع: حَكَمَةُ اللجام، وهي ما أحاط بحنكي الدابة،
سُمِّيَتْ بذلك لأنَّها تمنعها من الجري الشديد.

والحَكَمَةُ أيضاً: حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه، تمنعه من

(١) "شرح ديوان جرير" (ص ٤٧)، وورد البيت -أيضاً- في: "تهذيب اللغة" للأزهري ٤ /
١١٢ (حكم)، "الزاهر" للأزهري ١ / ٥٠٣، "الصحاح" للجوهري ٥ / ١٩٠٢
(حكم)، "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصبهاني (ص ٢٤٨)، "لسان العرب"
لابن منظور ٣ / ٢٧٠ (حكم)، "الدر المصون" للسمين الحلبي ١ / ٢٦٧، "خزانة
الأدب" للبغدادي ٩ / ٢٣٦ وغيرها.

والشاهد قوله: (أحكموا) أي: امنعوه، يقول: يا بني حنيفة «امنعوا سفهاءكم عنى كما
تمنع الدابة بالحكمة، فان غضبى عليكم شديد. وفيه ضرب من التهديد، فخوفه عليهم
كناية عن ذلك. وأن أغضب: مفعول أخاف، أى أخاف عليكم غضبى.
فدل على أن الحكمة أصلها في كلام العرب المنع، كما قال المصنف.
قاله جرير لبني حنيفة، لأن ميلهم كان مع الفرزدق عليه، قال أبو هلال العسكري كما في
ديوان المعاني: هو لجرير فهدد فيه بالهجاء ولو كان لمن يتمكن من القتل والأسر
والنكاية لكان أفخر بيت قيل.

(٢) هما في ديوانه (ص ٢٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣ / ٣٥٨).

يقول: من هجانا منعناه بقوافينا المُنْفَحمة، ونحن نضرب حين تختلط الدماء! أي: حين
تلتحم الحرب. وقوله: نحكم: أي: نمنع.

مخالفة راكبه، وكانت العرب تتخذها من القَدِّ والأبق وهو القنب^(١).
ومنه قول زهير:

القائد الخيل منكوبًا دوابرها قد أحكمت حكمت القَدِّ والأبقا^(٢).

والحكم في الاصطلاح هو: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. نحو: زيد قائم
وعمر وليس بقائم.

وهو ينقسم بدليل الاستقراء^(٣) إلى ثلاثة أقسام:

(١) القنب (بكسر القاف وضمها): ضرب من الكتان.

(٢) البيت في ديوان زهير بشرح ثعلب (ص ٤٩) قال الأستاذ محمود شاكر في تحقيق تفسير الطبري (١٩ / ٣٦١): البيت لزهير بن أبي سلمى المزني، من قصيدة يمدح بها هرم بن سنان (مختار الشعر الجاهلي، بشرح مصطفى السقا، طبعة الحلبي ٢٤٨) قال شارحه: الدوابر: الحوافر، أي تأكلها الأرض وتؤثر فيها. (وفي اللسان: دبر): دابرة الحافر مؤخرة، وقيل: هي التي تلي مؤخر الرسغ. وجمعها: دوابر. (وأحكمت): جعل لها حكمت. والحكمة: التي تكون على الأنف من الرسن. والقند: ما قطع من الجلد. والأبق: شبه الكتان، وقيل: هو القنب. اهـ. وفي (اللسان: حكم): والحكمة: حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه عن مخالفة راكبه وحكم الفرس حكما (بفتح الحاء)، وأحكمه بالحكمة: جعل للجامه حكمة، وكانت العرب تتخذها من القد والأبق، لأن قصدهم الشجاعة، لا الزينة؛ قال زهير: "القائد الخيل.. " البيت. يريد قد أحكمت بحكمت القد، وبحكمت الأبق. فحذف الحكمت، وأقام الأبق مكانها. ويروي: "محكومة حكمت القد والأبقا" على اللغتين جميعا. قال أبو الحسن: عدي: "قد أحكمت" لأن فيه معنى قلدت، وقلدت متعدية إلى مفعولين، الأزهري: وفرس محكومة في رأسها حكمة، وأنشد "محكومة حكمت القد والأبق" ابن شميل: الحكمة: خلقة تكون في فم الفرس.

(٣) الاستقراء: هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت

- ١ - حكم عقلي: وهو ما يعرف فيه العقل النسبة إيجاباً أو سلباً. نحو: الكل أكبر من الجزء إيجاباً. الجزء ليس أكبر من الكل سلباً.
- ٢ - حكم عادي: وهو ما عرفت فيه النسبة بالعادة. نحو: السقمونيا^(١) مسهل للصفراء، والسكنجيين^(٢) مسكن لها.

حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به أو هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية، فلا يكفي في تمام الاستقراء أن تتصفح ما وجدته شاهدا على الحكم إذا أمكن أن يغيب عنك شيء، كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأنه إستقرئ أصناف الحيوانات الكثيرة، ولكنه لما لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى، وهو مأخوذ من قولهم: قرأت الشيء قرآنا أي: جمعته وضممت بعضه إلى بعض، حكاه الجوهري وغيره، والسبر فيه للطلب، فلما كان المجتهد طالبا للأفراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة أم لا، عبر عن ذلك بالاستقراء، ومتى أخذ من جزئيات الموضوع شيء واحد أو أقل جزئياته، لم يسم ذلك استقراء، لكن يسمى أخذ المثال.

(١) قال صاحب كتاب القانون في الطب (١ / ٥٩٣): السقمونيا قال ديسقوريدوس: هو نبات له ثلاثة أغصان كبيرة مخرجها من أصل واحد كل واحد منها ثلاثة أفرع أو أربعة دسمة مركبة وله ورق شبيه بورد العسني أو ورق اللبلاب إلا أنه ألين منه وله ثلاث زوايا وله زهر أبيض مستدير أجوف شبيه في شكله بالقرطالة ثقيل الرائحة وله أصل طويل غليظ مثل الساعد أبيض ممتليء لبناً ويؤخذ لبنه من رأسه الأعلى من أصله وذلك بأن يشق الأصل ويجوف على استدارتها فإن اللبن يسيل في ذلك التجويف ثم يجمع في صدف. ومن الناس من يحفر الأرض على استدارة حول الأصل ويأخذ ورق الجوز ويسطه ويصيره في الحفرة ثم يشق الأصل ويدعون اللبن حتى يسيل ويجف قليلاً ثم يرفعونه.

(٢) جاء في المطلع ص (٢٤٦): وأما السكنجيين فليس من كلام العرب، وهو معروف

٣ - حكم شرعي: وهو المقصود، وحده جماعة من أهل الأصول بأنه: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف به^(١).

فخرج بقوله: "خطاب الله" خطاب غيره؛ لأنه لا حكم شرعياً إلا لله وحده جلّ وعلا، فكل تشريع من غيره باطل، قال تعالى: {إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ} [الأنعام / ٥٧]، {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} [الشورى / ١٠]، {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء / ٥٩].

وخرج بقوله: "المتعلق بفعل المكلف" ما تعلق بذات الله تعالى، نحو: "لا إله إلا الله"، وما تعلق بفعله نحو قوله تعالى: {خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ} [الأنعام / ١٠٢]، وما يتعلق بذوات المكلفين نحو: {وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ} الآية [الأعراف / ١١]، وما تعلق بالجمادات نحو: {وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً} [الكهف / ٤٧].

مركب من السكر والخل - والعسل - ونحوه. قلت وهو أنواع كما في القانون للطب (٣ / ٤٦٢).

(١) والمراد بالمكلف: البالغ العاقل الذاكر غير المكره. والخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف به لا يخلو عن ثلاثة أمور: الأول: أن يرد فيه اقتضاء وطلب. وهذا يشمل الأقسام الأربعة: الواجب والمندوب والمحرم والمكروه. الثاني: أن يرد فيه التخيير. وهذا هو القسم الخامس لأحكام التكليف: المباح. الثالث: ألا يرد فيه اقتضاء ولا تخيير فهذا هو خطاب الوضع، وذلك بأن يرد الخطاب بنصب سبب أو مانع أو شرط، أو كون الفعل رخصة أو عزيمة، وغير ذلك. ويسمى ما ورد بالاقتضاء أو التخيير خطاب التكليف. فتبين بذلك أن الحكم الشرعي قسمان: حكم تكليفي، وحكم وضعي. لذا عبر البعض عن هذا القيد بقوله: "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع".

وخرج بقوله "من حيث أنه مكلف به" خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا من حيث أنه مكلف به، كقوله تعالى: {يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ (١٢)} [الانفطار / ١٢]، فإنه خطاب من الله متعلق بفعل المكلف من حيث إن الحفظة يعلمونه، لا من حيث إنه مكلف به^(١).

واعلم أن عبارات الأصوليين اضطربت في تعريف الحكم الشرعي، وسبب اضطرابها أمران:

أحدهما: أن بعض المكلفين غير موجود وقت الخطاب، والمعدوم ليس بشيء حتى يخاطب^(٢).

(١) بقي أن يقال واحترز بقوله في التعريف المكلف دون قوله المكلفين حتى لا يعترض عليه معترض بقضايا الأعيان، فإن المخاطب فيها واحد وليس جمع ومن شروط التعريف أن تكون جامعة مانعة. وبقي أن يقال أيضا أن بعضهم مثل الأمدي عدل في التعريف عن قوله خطاب الله إلى (خطاب الشارع) كأنه يريد أن يشمل كلام الله سبحانه، وكلام الرسول ﷺ، وهو عند التحقيق ليس بلازم لأن خطاب الرسول ﷺ هو خطاب الله سبحانه وتعالى في المعنى، لأنه مستمد منه، ومبين له.

(٢) ذهب المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة فيما ذكره أبو عبد الله الجرجاني في أصوله: إلى أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم، وأن أوامر الشرع الواردة في عصر النبي ﷺ خاصة بالموجودين في وقته؛ فأما من بعدهم فإنه دخل في ذلك بدليل آخر، لذا اضطربوا في تعريف الحكم بناء على هذا المذهب. وأجيب عن ذلك: بأن الخطاب متوجه إليهم بشرط وجودهم متصفين بصفات التكليف، والأمر متعلق بمأمور وجد في الزمن الثاني كما يتعلق الأمر بالعاجز لقدرة تحصل في الزمن الثاني، وقد دلت النصوص على خطاب المعدومين من هذه الأمة للموجودين منها، كقوله ﷺ: (تقاتلون اليهود، حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر، فيقول: يا عبد الله، هذا يهودي ورائي فاقتله). وفي حديث آخر: (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود....)

ثانيهما: زعمهم أنّ الخطاب هو نفس المعنى الأزلي القائم بالذات المجرد عن الصيغة.

وسنين إن شاء الله تعالى غلطهم الذي سبّب لهم تلك الإشكالات في مبحث الأمر^(١).

وقوله: تقاتلون قومًا نعالهم الشعر. الحديث) وقوله: في قصة عيسى (وامامكم منكم) وقد دل على ذلك القرآن، قال تعالى: { وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ } [الأنعام: ١٩] قال بعض السلف: من بلّغ القرآن فقد أُنذر بإنذار النبي ﷺ فالمقصود بجميع كل هذه الخطابات المعدومون يومئذ بلا نزاع كما هو ظاهر، وانما ساغ خطابهم بها تبعًا لأسلافهم الموجودين وقت الخطاب. وإذا قلنا: الأمر يتعلق بالمعدوم، فمعناه أنه لا يحتاج إلى خطاب ثان، وعلى هذا فلو أوصى الوالد عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية، فإن الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفًا بوصية والده، حتى إنه يوصف بالطاعة والعصيان بتقدير المخالفة والامتثال. وللمزيد راجع في هذه المسألة التمهيد في أصول الفقه الورقة "٤٦ - ٤٧"، والمسودة ص "٤٤ - ٤٥"، وروضة الناظر ص "١١٠"، وشرح الكوكب المنير ص "١٧٥ - ١٧٦"، والبحر المحيط "٣٣٨ / ٢".

(١) هذا هو مذهب الأشاعرة في القرآن وهو مذهب باطل مخالف لمذهب أهل الحق أهل السنة والجماعة أهل الحديث والأثر، لأن حقيقة هذا المذهب أن القرآن مخلوق فهم يزعمون أن كلام الله معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت معنى قائم بنفس الرب ﷻ والله تعالى لا يُسمع منه الكلام بل الكلام معنى قائم بنفسه لا يسمع. وأما الموجود في المصاحف فهذا عبارة عن كلام الله عبر به جبريل أو عبر به محمد، بعضهم يقول: إن جبريل أخذه من اللوح المحفوظ وبعضهم يقول: فهمه من الرب؛ لأن الله اضطره ففهم المعنى القائم بنفسه؛ فإذاً حقيقة مذهب الأشاعرة أن نصفه مخلوق، وهو الحروف والكلمات ونصفه غير مخلوق، وهو المعنى القائم بنفسه، وهذا يوافق نصف مذهب المعتزلة، المعتزلة يقولون: القرآن مخلوق لفظه ومعناه

اللفظ والمعنى مخلوق، والأشاعرة يقولون: معناه غير مخلوق، ولفظه مخلوق. ويسمى ما في المصحف كلام الله مجازاً، ولهذا إذا قلت لبعض الأشاعرة: هل المصحف فيه كلام الله قد يقر عند التسامح، لكن عند المناظرة وبيان حقيقة المذهب يقولون: لا ليس في المصحف كلام الله لكن نسميه كلام الله مجازاً؛ لأنه تأدئ به كلام الله؛ ولأنه دليل على كلام الله؛ أما كلام الله فهو معنى قائم بنفسه، لذا اعترف الغزالي في كتاب أركان الإيمان وهو أشعري أن حقيقة مذهب الأشاعرة في القرآن أنه مخلوق. وقال الآمدي وهو من حذاق الأشاعرة المعروفين: إني نظرت في هذا القول وهو أن كلام الله قديم، وأن القرآن قديم، وأنه حين أوحى إلى محمد ﷺ إنما أوحى بالعبارة وبما ألقى في نفس جبريل، فأشكل علي أن القرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي { قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها } [المجادلة: ١]، وهل كان ثم مجادلة؟ وهل كان ثم زوج؟ وهل كان ثم صوت حتى يسمع الله؟ قال { قد سمع الله } فإذا كان الله ﷻ قال هذا القول في الأزل ولا زوجة ولا مجادلة ولا قول، فما الذي سمع؟ فيلزم منه أن قوله { قد سمع } وكل أفعال الماضي في القرآن أنها غير مطابقة للواقع، وهذا هو الكذب.

قال ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤ / ١٦٠): ولقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية ينطح المصحف برجله قال فأكبرت ذلك وقلت له ويحك تفعل هذا الفعل بالمصحف وفيه كلام الله عز وجل فقال لي ويحك والله ما فيه الا السخام والسواد وأما كلام الله تعالى فلا أو كلاماً هذا معناه قال أبو محمد وكتب الي بو المرجى علي بن زوار المصري رحمه الله تعالى أن بعض ثقات إخوانه من طلاب السنن أخبره أن رجلاً من الأشعرية قال له مشافهة علي من يقول إن الله تعالى قال (قل هو الله احد الله الصمد) ألف لعنة قال أبو محمد بل علي من ينكر أن الله تعالى قالها ألف لعنة وعلي من ينكر أنه يسمع كلام الله عز وجل ويقراً كلام الله ﷻ ألف لعنة تترى عليه من عند الله عز وجل ثم من ملائكته وأنبيائه وجميع الصالحين من الانس والجن فان قول هذه الفرقة في هذه المسألة نهاية الكفر بالله عز وجل ومخالفة القرآن وتكذيب رسول الله ﷺ ومضادة جميع اهل الاسلام قبل

حدوث هذه الطائفة ا.هـ.

ومن أمثلة اضطرابهم في التعريف بسبب هذه العقيدة الفاسدة على سبيل المثال عدول القراني في شرح التنقيح عن لفظ: خطاب الله إلى لفظ: كلام الله، قال: لأن الخطاب والمخاطبة لغة، إنما يكون بين اثنين، وحكم الله تعالى قديم، فلا يصح فيه الخطاب، وإنما يكون في الحادث، وكان هذا منه بناء على هذه العقيدة الفاسدة فتنبه.

(منبهة): الذي يجب علينا أن نعتقده نحن المسلمين، هو ما جاءنا من الله ﷻ، وما أخبرنا رسول الله ﷺ، فقد أخبرنا الله ﷻ أنه يتكلم قال تعالى: (ومن أصدق من الله حديثاً) النساء/ ٨٧ وقال تعالى: (ومن أصدق من الله قيلاً) النساء/ ١٢٢.

ففي هاتين الآيتين إثبات أن الله يتكلم، وأن كلامه صدق، وحق، ليس فيه كذب بوجه من الوجوه.

وقال تعالى: (وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم) المائدة/ ١٦٦ ففي هذه الآية أن الله يقول، وأن قوله مسموع فيكون بصوت، وأن قوله كلمات وجمل، والدليل على أنه بحرف قول الله تعالى: (يا موسى إني أنا ربك) طه/ ١١ - ١٢ فإن هذه الكلمات حروف وهي من كلام الله. والدليل على أنه بصوت قوله تعالى: (ونادينا من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً) مريم/ ٥٢، والنداء والمناجاة لا تكون إلا بصوت.

ولهذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله يتكلم بكلام حقيقي متى وكيف شاء بما شاء بحرف وصوت لا يماثل أصوات المخلوقين، والدليل على أنه لا يماثل أصوات المخلوقين، قوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) الشورى/ ١١، فعرف ابتداء أن هذه العقيدة هي عقيدة أهل السنة والجماعة، وأهل السنة والجماعة يعتقدون أن القرآن كلام الله، ومن الأدلة على هذا الاعتقاد قول الله تعالى: (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) التوبة/ ٦ والمراد القرآن بالاتفاق، وأضاف الكلام إلى نفسه فدل على أن القرآن كلامه.

وعقيدة أهل السنة والجماعة أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٢ / ٥٧٩): فصل الكلام في القرآن والكلام هل هو حرف وصوت أم ليس بحرف وصوت محدث حدث في حدود المائة الثالثة وانتشر

في المائة الرابعة؛ فإن أبا سعيد بن كلاب ثم أبا الحسن الأشعري ونحوهما لما ناظروا المعتزلة في إثبات الصفات وأن القرآن ليس بمخلوق ورأوا أن ذلك لا يتم إلا إذا كان القرآن قديما وأنه لا يمكن أن يكون قديما إلا أن يكون معنى قائما بنفس الله كعلمه وزادوا أن الله لا يتكلم بصوت ولا لغة لا قديم ولا غير قديم لما رأوه من امتناع قيام أمر حادث به وخالفوا في ذلك جمهور المسلمين من أهل الحديث والفقهاء والكلام والتصوف وإن تنوعت مآخذهم فإن الآثار شاهدة بأن الله يتكلم بصوت ولهذا جهم الإمام أحمد وغيره من أنكر ذلك قال عبد الله بن أحمد قلت لأبي إن أقواما يقولون إن الله لا يتكلم بصوت فقال: هؤلاء جهمية؛ إنما يدورون على التعطيل وذكر حديث ابن مسعود وكذلك رواه غير واحد عن أحمد وكذلك البخاري ترجم في صحيحه بابا في قوله: { حتى إذا فزع عن قلوبهم } بين فيه الحجة على أن الله يتكلم بصوت. وكذلك المصنفون في السنة من أئمة الحديث وهم كثير وكذلك أئمة الصوفية كالحارث المحاسبي وأبي الحسن بن سالم وغيرهما وكذلك الفقهاء من جميع الطوائف: المالكية والشافعية والحنفية والحنبلية المصنفون في أصول الفقه.

وقال الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص: ١٤٩): وإن الله ﷻ ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، فليس هذا لغير الله جل ذكره قال أبو عبد الله: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب وأن الملائكة يصعقون من صوته فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا، وقال ﷻ: { فلا تجعلوا لله أندادا } [البقرة: ٢٢]، فليس لصفة الله ند ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين.

وقال أبو بكر الخلال: أخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم، قال: قلت لأبي عبد الله: الله يكلم عبده يوم القيامة؟ قال: نعم؛ فمن يقضي بين الخلائق إلا الله عز وجل، يكلم عبده ويسأله، الله متكلم، لم يزل الله متكلمًا؛ يأمر بما شاء، ويحكم بما يشاء، وليس له عدل ولا مثل، كيف شاء، وأين شاء. أنظر: «المسائل والرسالة المروية عن الإمام أحمد» (١٢٨٨).

وقال عبد الله بن الإمام أحمد رحمه الله: سألت أبا عبد الله ﷻ عن قوم يقولون: لما كلم الله

عز وجل موسى؛ لم يتكلم صوت؟ فقال أبي: بلى؛ إن ربك عز وجل تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت. المصدر السابق (١ / ٣٠٢).

وقال ابن أبي عاصم في «السنة» (١ / ٢٢٥): باب ذكر الكلام والصوت والشخص وغير ذلك.

وقال أبو الحسن الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر (ص: ٢١٤): وأجمعوا على إثبات حياة الله حياة الله عز وجل، لم يزل بها حيا... وكلاما لم يزل به متكلمًا... وقال الأصبهاني في الحجة (١ / ٣٣١ و ٣٣٢): وخاطر أبو بكر رضي الله عنه - أي راهن قوما من أهل مكة - فقرأ عليهم القرآن، فقالوا: هذا من كلام صاحبك، فقال: ليس بكلامي ولا بكلام صاحبي، ولكنه كلام الله تعالى، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة.

وقال عمر رضي الله عنه المنبر: إن هذا القرآن كلام الله، فهو إجماع الصحابة، وإجماع التابعين بعدهم، مثل سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، والحسن، والشعبي وغيرهم، ممن يطول ذكرهم، أشاروا إلى أن كلام الله هو المتلو في المحاريب والمصاحف.

وذكر صالح بن أحمد بن حنبل، وحنبل: أن أحمد رضي الله عنه قال: جبريل سمعه من الله، والنبى؟ سمعه من جبريل، والصحابة سمعته من النبي؟.

وفي قول أبي بكر رضي الله عنه: ليس بكلامي، ولا كلام صاحبي، إنما هو كلام الله تعالى، إثبات الحرف والصوت؛ لأنه إنما تلا عليهم القرآن بالحرف والصوت، اهـ.

ويوب رضي الله عنه في «الحجة» (١ / ٢٦٩): فصل إثبات النداء صفة لله عز وجل، ثم سرد جملة من الآيات والأحاديث.

وقال الغنيمان في شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (٢ / ٣٣٢): قوله: (فينادي بصوت) قال الحافظ: (أكثر الرواة، روهه بكسر الدال - يعني رواية صحيح البخاري - قال: وفي رواية أبي ذر بفتحها على البناء للمجهول، ولا محذور في رواية الجمهور، فإن قرينة قوله: (إن الله يأمرك) تدل ظاهرا على أن المنادي ملك يأمره الله بأن ينادي بذلك).

قلت: هذا مجانب للإنصاف، وبعيد عن ظاهر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم بل الظاهر أن المنادي هو الله تعالى. والنداء صفة كمال، لا محذور فيه كما توهمه أهل التأويل الباطل، وقد ثبت بالنصوص الكثيرة اتصاف الله تعالى بالكلام، والنداء منه. وأي محذور يخشاه

هؤلاء الذين ينصبون أنفسهم لتحريف كلام الله وكلام رسوله، وصرفه عن الظاهر المراد منه، حتى عطلوه تعالى، حتى جعلوا المخلوق أكمل منه، ولذلك قالوا: المنادي ملك يأمره الله أن ينادي آدم، هذا مع وضوح الكلام وكونه يأبى هذا التحريف، فإنه قال: (يقول الله: يا آدم، فينادي بصوت) فقوله: (فينادي بصوت) تفسير لقوله: (يقول الله: يا آدم)، وبيان له، ولكن الذين تأثروا بأصول الجهمية ظنوا أن اتصاف الله تعالى بالكلام حقيقة والنداء من التشبيه، فنفوا ذلك عن الله تعالى ظانين أن هذا قول أهل السنة فصار الأخذ بظاهر هذا النص ونحوه لا يجوز؛ لأنه عندهم على خلاف أصولهم، التي منها: نفي حقيقة الكلام عن الله تعالى، فوجب تأويله - كما زعموا -، والحق خلاف ظنهم، ثم نقول: إذا كان الله تعالى ليس هو المنادي، وإنما يأمر ملكا ينادي، نقول: بأي شيء يأمر الملك، وأنتم تقولون: لا يتكلم بكلام يسمع منه؟ أيكون أمره بالإشارة؟ وبذلك يكون الملك أكمل من رب العالمين.

أم يكون الأمر بأن يخلقه بقلبه؟ فإن قالوا ذلك فيلزم أن يكون الأمر صفة للملك؛ لأن ما كان مخلوقا فيه فهو صفة له.

فالحق أن الله يتكلم بصوت مسموع يسمعه من شاء من عباده، وليس الصوت الذي يتكلم الله به قديما كما يقوله بعض أهل البدع، بل لم يزل يتكلم متى شاء، وسيكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم، كما في حديث عدي بن حاتم: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان)، ولما علم أئمة الأشعرية القدماء أن الحروف والأصوات لا تكون قديمة العين، لم يمكنهم أن يقولوا: القديم هو الحروف، والأصوات؛ لأنها لا تكون إلا متعاقبة. والصوت عرض، لا يبقى زمانين إلا بواسطة ما يمسكه كشريط التسجيل ونحوه، فلذلك قالوا: القديم معنى واحد، لامتناع معان لا نهاية لها عندهم، وهذا هو أصلهم الذي بنوا عليه مذهبهم الباطل. والاختلاف في القرآن والكلام، هل هو حرف وصوت أو غير ذلك؟ محدث حدث في حدود المائة الثالثة، وانتشر في المائة الرابعة. فإن ابن كلاب والأشعري ونحوهما لما ناظروا المعتزلة في إثبات الصفات، وأن القرآن ليس مخلوقا، وأنه لا يمكن أن يكون قديما إلا أن يكون معنى قائما بنفس الله، كعلمه. وزادوا: إن الله لا يتكلم بصوت، ولا لغة، ولا قديم ولا

غير قديم، لما رأوا امتناع قيام أمر حادث به، وخالفوا في ذلك جمهور المسلمين. والآثار شاهدة بأن الله يتكلم بصوت، ولهذا جعل الإمام أحمد من أنكر ذلك: جهميا. قال عبد الله: قلت لأبي: إن قوما يقولون: إن الله لا يتكلم بصوت؟ فقال: هؤلاء جهمية، إنما يدورون على التعطيل.

قال شيخ الإسلام: السلف والأئمة يقولون: إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه تعالى قديم النوع، بمعنى أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، فإن الكلام صفة الكمال، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته، ومن لا يزال متكلمًا بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام ممكنًا له بعد أن يكون ممتمعا. وقال أيضا: والصواب أن الله تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن كلماته لا نهاية لها، وأنه نادى موسى بصوت سمعه موسى، وإنما ناداه حتى أتى، لم يناده قبل ذلك، وأن صوت الرب لا يماثل أصوات العباد، كما أن علمه لا يماثل علمهم.

وقال عبد الله ابن الإمام أحمد: حدثنا أبي، حدثنا جرير، عن منصور، عن المعتمر، عن هلال بن يساف، عن فروة بن نوفل الأشجعي، قال: كنت جارا لخباب، فخرجنا يوما من المسجد، وهو آخذ بيدي فقال: يا هناه، تقرب إلى الله ما استطعت، فإنك لن تقرب إليه بشيء أحب إليه من كلامه يعني: القرآن.

وروي بسند حسن، عن جبير بن نفير، قال: قال رسول الله ﷺ: إنكم لن ترجعوا إلى الله بشيء أفضل مما خرج منه يعني: القرآن.

وقال: حدثني أبو معمر، حدثنا وكيع، عن موسى بن عبيدة، عن محمد بن كعب القرظي، قال: كأن الناس إذا سمعوا القرآن من في الرحمن يوم القيامة فكأنهم لم يسمعه قبل ذلك.

وحدثني أبي، سمعت عبد الرحمن بن مهدي، يقول: من زعم أن الله لم يكلم موسى يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه.

سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت؟ فقال أبي: بلى، تكلم بصوت، هذه الأحاديث نروها كما جاءت.

يعني: أنها لا تؤول، بل يجب الإيمان بها على ما يدل عليه ظاهرها، من أن الله يتكلم، وأن كلامه بصوت. ولو كان ما يفهم من ظاهرها باطل، لبينه رسول الله ﷺ؛ لأن الله تعالى كلفه بيان ما نزل إليه.

ثم قال: سمعت أبا معمر الهذلي يقول: من زعم أن الله لا يتكلم، ولا يسمع ولا يبصر، ولا يغضب، ولا يرضى - وذكر أشياء من هذه الصفات - فهو كافر بالله.

حدثني أبي، حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، عن الأعمش، عن مسلم، عن مسروق، عن عبد الله: إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء، فيخرون سجداً، حتى إذا فرغ عن قلوبهم، قال: سكن عن قلوبهم، نادى أهل السماء: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، قال كذا وكذا، ورواه مرفوعاً.

وفي الترمذي، عن عمران بن حصين، قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فتفاوت بين أصحابه في السير، فرفع رسول الله ﷺ صوته بهاتين الآيتين: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ } إلى قوله: { عَذَابُ اللَّهِ شَدِيدٌ }، فلما سمع ذلك أصحابه حثوا المطى، وعرفوا أنه عنده قول يقوله، فقال: هل تدرون أي يوم ذلك؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذاك يوم ينادي الله فيه آدم، فيناديه ربه، فيقول: يا آدم، ابعث بعث النار إلى آخر الحديث، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. فهذا ظاهر جدا في أن المنادي هو الله تعالى، والنداء لا يكون إلا بصوت يسمع من بعد عن المنادي، فله تعالى صوت يليق به، فصوته لا يشبه أصوات خلقه، كصفاته ولثبوت ذلك بالأدلة التي ذكر شيء منها في هذا يتعين على المؤمن الإيمان بأن الله تعالى يتكلم بكلام يسمعه من يشاء من خلقه، وأنه بصوت، إذا شاء صوت به.

فتبين أن قول الحافظ - ابن حجر -: (إن المنادي ملك يأمره الله بأن ينادي بذلك) باطل، إذ هو خلاف الحق، وأن المنادي هو الله.

وإذا كان الله تعالى لا يتكلم بكلام مسموع منه، فكيف يأمر الملك؟ وكيف يرسل الرسل؟ أو ليس الكلام صفة كمال، ومن يتكلم وينادي أكمل ممن لا يقدر على ذلك؟ فما هو المسوغ لتحريف كلام الله وكلام رسوله؟ مع أن السلف وأهل السنة مجمعون على وصف الله بالكلام، وأن من نفى ذلك ضال سالك غير سبيل المؤمنين.

واعلم أنَّ الحكم الشرعيَّ قسمان^(١):

- (١) وهما الحكم التكليفي والحكم الوضعي والفرق بينهما يتلخص في نقاط وهي .
- ١ - أن الحكم الوضعي قد لا يدخل تحت قدرة المكلف أصلاً كزوال الشمس لوجوب الظهر وغروبها لوجوب المغرب وحلول شهر رمضان لوجوب الصوم وحلول زمن الحج لوجوب الحج وحوالان الحول لوجوب الزكاة ونحو ذلك، فإن هذه الأشياء لا تدخل تحت قدرة المكلف أصلاً وأما الحكم التكليفي فإنه لا يكون أبداً إلا بما هو مقدور عليه لقوله تعالى { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } وقال تعالى { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا } وهذا فرق جوهري بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي .
- ٢ - أن الحكم الوضعي قد يدخل تحت القدرة إلا أن المكلف لم يؤمر بتحصيله كتحصيل النصاب لوجوب الزكاة، فإن الزكاة لا تجب إلا إذا بلغ المال الزكوي نصاباً لكن الشارع لم يأمر المكلف بتحصيل النصاب لتجب عليه الزكاة، وأما الحكم التكليفي فإنه لا بد أن يكون مطلوباً، إما مطلوب الفعل وإما مطلوب الترك وبناء على هذين الفرقين فأقول: كل حكم لا يدخل تحت قدرة المكلف فهو حكم وضعي وكل حكم لم يؤمر المكلف بفعله أو تركه فهو حكم وضعي .
- ٣ - الحكم الوضعي خطاب إخبار وإعلام جعله الشارع علامة على حكمه وربط فيه بين أمرين بخلاف التكليفي فإنه خطاب طلب فعل أو طلب ترك أو تخيير، فحقيقة الخطاب تختلف بين الحكمين .
- ٤ - الحكم التكليفي يتعلق بكسب ومباشرة المكلف نفسه بخلاف الوضعي فقد يكلف أشخاص بفعل غيرهم مثل الدية قد يدفعها أشخاص لم يتسببوا في القتل .
- ٥ - أن الحكم الوضعي مطلوب لغيره، وأما الحكم التكليفي فهو مطلوب لذاته، فالحكم الوضعي وسيلة تعريفية بالأحكام التكليفية، ذلك لأن الله جل وعلا قد ربط الأحكام التكليفية بالأحكام الوضعية فجعل الحكم الوضعي علامة على مطالبته بالحكم التكليفي، فإذا زالت الشمس فهذه علامة أنه يريد منا صلاة الظهر وإذا غربت فهو علامة أنه يريد منا صلاة المغرب وإذا دخل شهر رمضان بالرؤية أو بالإتمام فهو علامة أنه يريد منا صيامه، وإذا نزل الحيض على المرأة فهو علامة على تحريم الصلاة =

والصوم والوطء والطواف وإذا حصل سفر فهو علامة على استحباب القصر وغير ذلك من أحكام السفر وهكذا، وفائدة ذلك أن الشريعة مستمرة إلى قيام الساعة والنبى ﷺ عمره قصير وسيموت فكيف يعرف المكلفون الأوقات التي يؤدون فيها العبادة أو يتركونها؟ فحرص الشارع على ربط الأحكام التكليفية بعلامات كونية وغيرها يعرفها الجميع أو الأغلب فهذه العلامات هي الأحكام الوضعية، وبه تعرف أن الحكم الوضعي ليس مطلوباً لذاته وإنما هو مطلوب لأنه وسيلة لتعريف المكلف بالحكم التكليفي والله أعلم.

٦ - الحكم التكليفي يشترط فيه أن يكون معلوماً للمكلف وأن يعلم أن التكليف به صادر من الله تعالى حتى يصح فيه القصد والنية بخلاف الوضعي فإنه لا يشترط فيه علم المكلف؛ فمثلاً الميراث من الأحكام الوضعية، فإن مات لك قريب ولم تعلم ذلك لا تحرم الميراث، وكذلك من زوج ابنته بشروط العقد ولم تعلم صح زواجها.

٧ - أن الحكم التكليفي مختص بالعاقل البالغ المختار وعليه حديث (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) وحديث (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يحتلم) فلا تكليف إلا بعقل وبلوغ وفهم خطاب واختيار كما سيأتي إن شاء الله تعالى وأما الحكم الوضعي فإنه لا يختص بهؤلاء بل يدخل تحته غير العاقل كالمجنون فإن تضمين المجنون ما أتلفه هو من باب الحكم الوضعي، وكذلك ما أتلفته البهيمة فإن ضمانه إنما هو من باب الحكم الوضعي لكن ضمان تلفها يقع على صاحبها لأنها ليست محلاً صالحاً للضمان، ويدخل تحته فعل النائم فإن ما يتلفه النائم حال نومه إذا تعلق به حق للغير فإنه يضمه، وضمانه من باب الحكم الوضعي لا التكليفي، ويدخل تحته أيضاً وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون فإن القول الصحيح وجوب الزكاة في ماليهما لأن ذلك من باب الحكم الوضعي فهو من باب ربط الأحكام بأسبابها، بل ويدخل تحته تضمين أشخاص لا ذنب لهم بسبب جنائية شخص آخر، كتحميل العاقلة دية الخطأ وشبه العمدة، فإن العاقلة وهم أقارب الرجل من قبل أبيه لم يتجانفوا الإثم ولم يباشروا الجنائية التي حصلت ولم يتسببوا فيها ومع ذلك يلزمهم دفع الدية عن قريبتهم الجاني، فتحميل

أولهما: تكليفي، وهو خمسة أقسام: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام.

والثاني: خطاب الوضع، وهو أربعة أقسام: العلل والأسباب والشروط والموانع.

وأدخل بعضهم فيه الصحة والفساد، والرخصة والعزيمة، وبعضهم يجعل الصحة والفساد من خطاب التكليف^(١).

العاقلة لدية الخطأ وشبه العمد من باب الحكم الوضعي لا التكليفي، ويدخل تحته ما أتلفه الصبي الصغير فإنه يضمنه من ماله إن كان له مال أو يضمنه وليه فتضمن الصغير ما أتلفه هو من باب الحكم الوضعي، وذكر غير واحد من العلماء أن ذلك من باب إقامة العدل بين العباد ومن باب حفظ الأموال حتى لا تذهب سدئ والمقصود: أن الحكم التكليفي لا يدخل تحته إلا العاقل البالغ المختار، وأما الحكم الوضعي فإنه يدخل فيه غير هؤلاء.

(١) بالنسبة للصحة والفساد وفي أي أنواع الحكم يدخلان للعلماء في هذه المسألة مذهبان كما أشار المصنف:

المذهب الأول: أنهما من الأحكام التكليفية حيث يرى بعض الأصوليين أنهما يرجعان إلى خطاب التكليف ولا يخرجان عن مضمونه ومدلوله، وهذا القول هو قول الإمام الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج وغيرهما.

ووجهتهم في ذلك: أن المراد بالصحة هو إباحة الإنتفاع بالمبيع مثلا والمراد بالبطلان أو الفساد حرمة، والإباحة والحرمة من أحكام التكليف، فاندراج بذلك تحت لفظ الاقتضاء والتخيير ضمنا فكانا من أقسام الحكم التكليفي.

المذهب الثاني: أنهما من أقسام الحكم الوضعي، وهذا الرأي هو الذي أخذ به أكثر علماء الأصول، كالغزالي والآمدني والشاطبي والأسنوي وغيرهم.

وقد ردوا على الرأي الأول بأن إرجاع أقسام خطاب الوضع ومنها الصحة والفساد إلى

إذا علمت ذلك فهذه تفاصيل الأحكام الشرعية.
 قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: أقسامُ أحكام التكاليف خمسة: واجب و مندوب و مباح
 و مكروه و محظور.

التكاليف لغة: هو إلزام ما فيه كلفة، أي مشقة^(١).

الحكم التكليفي أمر فيه عسر وتكلف لا يساعد عليه اللفظ ولا ينتظمه المعنى، ولذلك فقد استبعده الأسنوي في شرح المنهاج وأثبت عدم جدواه فقال: "أما دعواه بأن الصحة هي إباحة الإنتفاع فمناقوض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الإنتفاع به" ثم استشكل دخول صحة العبادة في أحد الأحكام التكليفية الخمسة.

وأما الرخصة والعزيمة فالجمهور يرون أنهما من أقسام الحكم التكليفي. وذهب الغزالي والآمدني والشاطبي على أنهما من أنواع الحكم الوضعي. وقد استدل من قال بأنهما من أنواع الحكم التكليفي بأنهما لا يخرجان عما عرف من أنواع الحكم التكليفي، وبيان ذلك: أن العزيمة اسم لما طلبه الشارع أو أباحه على وجه العموم والرخصة اسم لما أباحه الشارع للضرورة أو الحاجة ولا شك أن الطلب والإباحة من الحكم التكليفي لا الوضعي. واستدل من قال على أنهما من أنواع الحكم الوضعي بأن العزيمة راجعة إلى جعل الشارع الحالة العادية سببا لاستمرار الأحكام الأصلية العامة والرخصة راجعة إلى جعل الشارع الأحوال الطارئة سببا للتخفيف عن العباد والسبب من الأحكام الوضعية لا التكليفية. ثم إن هذا الخلاف وإن كان مبنيًا على وجهات نظر صحيحة فإنه خلاف لا يترتب عليه تغيير في مفهوم الصحة والفساد ولا في مفهوم العزيمة والرخصة.

(١) (تنبيه) هل يصح إطلاق لفظ التكاليف على جميع الأحكام الشرعية؟

كون الأحكام الشرعية تسمى تكليفاً وتعليل ذلك بأن فيها كلفة ومشقة ليس المقصود من ذلك أن جميع الأحكام الشرعية فيها مشقة أو أن ذلك شرط لكي يصح نسبتها للشرع، وإنما غالب الأحكام قررة للعيون وسرور للقلب ولذات للأرواح وكمال للنعيم

ومن تأمل قوله ﷺ (أرحنا بها يا بلال) علم مقصود ذلك. وعليه فلا يصح إطلاق القول بأن كلها مشقات فهذا الإطلاق مخالف لما نفاه الله سبحانه من الحرج والضيق عن هذا الدين.

كما أن الله سمى الأحكام شرعة ومنهاجا ونور ووصفها بأنها رحمة ويسر وتيسيرا. ولتعلم أن إطلاق لفظ التكليف على جميع الأحكام الشرعية أول من استعمله المعتزلة إذ أن من أصولهم أن الثواب والعقاب لا يترتب إلا على عمل فيه مشقة وكلفة بل متى لم يكن العمل شاقا لم يستحق صاحبه ثوابا أصلا ولهذا جعلوا الأحكام كلها من باب التكليف.

إنني لا أنفي أن بعض الأحكام تسمى تكليفا وفيها مشقة على النفس كالجهاد (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) وهذه المشقة تكون معتادة قدر وسع المكلف. إلا أن الإنكار جاء على تعميم ذلك وجعل المشقة شرطا للتكليف وأن الشريعة كلها مشقات وأن المشقة والمضرة جهة لوجوب الفعل، ومن الآثار السلبية لقولهم إنكار كون المباح من الأحكام الشرعية وللرد عليهم مجال آخر ليس هذا محله وإنما الغرض التنبيه على أصلهم وبيان فساده.

قال تقي الدين ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" (١/ ٢٥): (نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه كما عليه أهل الإيمان وكما دل عليه القرآن لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم إن عبادته تكليف ومشقة وخلاف مقصود القلب لمجرد الامتحان والاختبار أو لأجل التعويض بالأجرة كما يقوله المعتزلة وغيرهم فإنه وإن كان في الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس والله سبحانه يأجر العبد على الأعمال المأمور بها مع المشقة كما قال تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ) الآية [التوبة: ١٢٥] وقال ﷺ لعائشة: (أجرك على قدر نصبك) فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعي وإنما وقع ضمنا وتبعا لأسباب.

ولهذا لم يجئ في الكتاب والسنة وكلام السلف إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح أنه تكليف كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفهمة وإنما جاء ذكر التكليف

في موضع النفي كقوله: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرة: ٢٨٦]، (لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ) [النساء: ٨٤]، (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) [الطلاق: ٧] أي وإن وقع في الأمر تكليف فلا يكلف إلا قدر الوسع لأنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً مع أن غالبها قرة العيون وسرور القلوب ولذات الأرواح وكمال النعيم وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه وذكره وتوجه الوجه إليه فهو الإله الحق الذي تطمئن إليه القلوب ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبداً قال الله تعالى: (فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) [مريم: ٦٥].

وقال الشيخ العروسي في "المسائل المشتركة" (ص/ ٨٦): (أطلق الأصوليون والفقهاء على أوامر الله سبحانه ونواهيه بأنها تكاليف، وسموا الأحكام الشرعية بالأحكام التكليفية. ثم قال بعضهم في تعريف التكليف: بأنه إرادة المكلف من المكلف فعل ما يشق عليه، فلزم من ذلك أن الأحكام الشرعية خطاب الشارع بما فيه مشقة على المخاطب).

وإطلاق لفظ التكليف على جميع الأحكام الشرعية، قول مستحدث، وأول من استعمل هذا الإطلاق المعتزلة، إذ أن من أصولهم أن الثواب والعقاب لا يترتب إلا على عمل فيه مشقة وكلفة، بل متى لم يكن الفعل شاقاً لم يستحق صاحبه الثواب أصلاً، ولهذا جعلوا الأحكام كلها من باب التكليف، حتى اضطرب بعضهم كالكعبي أن جعل المباح من قبيل الواجب.

فظهر أن الاصطلاح على تسمية شرع الله سبحانه ومنهاجه تكاليف لا يصح لأمرين: أولاً: لعدم التسليم بصحة هذا الإطلاق وهو أن الأحكام كلها مشقات، فإن أوامر الله وشرعه ليست كلها مشقات. وهذا الإطلاق مخالف لما نفاه الله سبحانه من الحرج والضيق عن هذا الدين.

ثانياً: عدم التسليم بصحة إطلاق هذه التسمية على جميع الأحكام، فإن الله سبحانه سماها أحكاماً، وشرعة ومنهاجاً ونوراً ووصفها سبحانه بأنها رحمة ويسر وتيسيراً... قال الشيخ عياض السلمى في "أصوله" (ص/ ٦٨): (أنكر بعض العلماء أن تسمى أوامر الشرع ونواهيه تكاليف؛ لأنها ليس فيها مشقة. والصواب: صحة الإطلاق؛ إما من جهة

ومنه قول الخنساء:

يُكَلِّفُهُ الْقَوْمُ مَا نَابِهِمْ وَإِنْ كَانَ أَصْغَرَهُمْ مَوْلِدًا^(١).

وقول علقمة بن عبدة التميمي:

أن الإطلاق جاء من قولهم: كَلِّفْتُ بِالْأَمْرِ، إِذَا أَحْبَبْتَهُ، وتكاليف الشرع محبوبة للمؤمن، وإما من جهة أن التكاليف الشرعية لا تخلو من مشقة، ولكنها مشقة معتادة؛ ولذلك قال النبي ﷺ: «حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات» (رواه مسلم من حديث أنس مرفوعاً)، وتكون المشقة المنفية هي المشقة الخارجة عن المعتاد المؤدية إلى اختلال الحياة أو المعاش.

ومما يدل على صحة تسمية أوامر الشرع تكليفاً قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرة ٢٨٦] فالآية تدل على امتناع التكليف بما خرج عن الوسع والطاقة، وتدل على صحة التكليف بما يدخل تحت الوسع والقدرة بطريق المفهوم.

ومن دقق في القولين السابقين يلحظ أن الخلاف بينهما لفظي فالمنع إنما يتجه لوصف جميع الأحكام الشرعية بأن فيها مشقة وأن ذلك شرط لكي يصح نسبتها للشرع، والإثبات إنما يتجه لكون بعض الأحكام الشرعية فيها نوع مشقة وهي المشقة العادية كمشقة البرد في الوضوء والغسل، ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها، ومشقة ألم الحدود ورجم الزناة ونحو ذلك. وقد اتفقا على خروج المشقة العظيمة التي تتجاوز الحدود العادية والطاقة البشرية السوية، كالتى تؤدي إلى هلاك أحد الضرورات الخمس، فنحو هذه المشقات إنما هي مرفوعة عن الأمة، ولم يكلفنا الله بها، بل هي موجبة للرخصة والتخفيف كنحو إباحة التيمم للخوف من الاغتسال للجنابة من شدة البرد، ووجوب الفطر لكن خاف على نفسه التضرر بالصوم، ونحو ذلك مما هو معروف في محله.

انظر "إغاثة اللهفان" ١/ ٣٢، و"معجم المناهي اللفظية" ص ١٢٩.

(١) البيت في ديوان الخنساء (ص ٥٧). وفيه (ما عالهم) بدل (نابهم)، وهي بمعناها لغة كما في الكامل. انظر: الكامل في اللغة للمبرد (٤/ ٤٢).

تكلّفني ليلِيْ وقد شَطَّ وَلِيْهَا وعادت عوادِ بيننا وخطوبُ^(١).

وحده في الاصطلاح: قيل: "إلزام ما فيه مشقة". وقيل: "طلب ما فيه مشقة"^(٢).

فعلى الأول لا يدخل في حده إلا الواجب والحرام؛ إذ لا إلزام بغيرهما، وعلى الثاني يدخل معهما المندوب والمكروه؛ لأنَّ الأربعة مطلوبة. وأما الجائز فلا يدخل في تعريف من تعاريف التكليف؛ إذ لا طلب به أصلاً، فعلا ولا تركاً، وإنما أدخلوه في أقسام التكليف مسامحةً وتكميلاً للقسمة المشار إليها بقول المؤلف: (وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إمّا أن يردّ باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما، فالذي يردُّ باقتضاء الفعل أمرٌ، فإن اقترن به إشعارٌ بعدم العقاب على الترك فهو ندب، وإلا فيكون إيجاباً، والذي يردُّ باقتضاء الترك نهْيٌ، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهةٌ، وإلا فحظرٌ). كلامه واضح^(٣).

(١) البيت في ديوانه (ص ١٣١)، وفي المفضليات (ص ١٩١).

(٢) اصطلاحات الأصوليين في حد التكليف مختلفة ومضطربة وسبب الإضطراب أنهم اتفقوا أن الإيجاب والتحرير حكمان تكليفيان فمن اقتصر عليهما أراد أن يأتي بحدّ يخرج الندب والكراهة ومن ذهب إلى تعميم الحكم على التحريم والإيجاب والكراهة والندب أتى بحدّ يدخل فيه الجميع.

(٣) اختلف الأصوليون في دخول المباح في أحكام التكليف فأثبتته قوم ونفاه آخرون وهم الأكثر وفي المسألة أقول هي.

١ - ذكرت من باب تكميل العدد وهو اختيار المصنف. وحجة أصحاب هذا القول أن الإباحة ليس فيها كلفة ولا مشقة؛ لأنها مردودة إلى اختيار المكلف إن شاء فعل وإن شاء ترك، فمن هذه الحيثية ليس فيها تكليف، في الأمر المباح إن شئت فعلته وإن شئت تركته =

لذاته، لا لما يترتب عليه من آثار، هذا المباح إن حصل به إعانة على فعل واجب أو مستحب صار له حكماً، وإن حصل بسببه تفریط وتضييع للواجبات صار حراماً وهكذا، لكن هو في الأصل مباح، وليس فيه تكليف؛ لأن ما يرد فيه إلى اختيار المكلف ليس فيه تكليف، هذه وجهة نظر من يقول: إن المباح ليس حكماً تكليفاً، وإنما ذكر من باب تتميم القسمة.

٢ - المراد إعتقاد هذا الحكم مثل إعتقاد أن الطعام مباح ويرد بأن كل الأحكام يجب اعتقادها أنها أحكام تكليفية.

٣ - المباح حكم تكليفي بمعنى أنه مأمور به يعني يجب على المكلف حيث أنه ترك للحرام وقالوا لا يتم ترك الحرام إلا بفعل المباح وحينئذ يكون المباح حكم تكليفي لأنه متلازم لترك الحرام فقالوا بالسكوت يترك الكذب وهذا قول الكعبي وأبي بكر الدقاق وأبي فرج المالكي وهذا كلام غير صحيح في المباح المتساوي الطرفين وليس بكونه ذريعة إلى أمر آخر وكذلك لا يوجد تلازم بين الكذب والسكوت فقد يسكت وهو لا يكذب ويلزم من قولهم أن السرقة واجبة إن شغلت السارق عن الزنى لأنه أكبر. وقال الشيخ مشهور حسن آل سلمان في شرح الورقات: والصواب: أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق وإنما يحاسب على التقصير بالشكر عليه، وقد يقال إن المباح حكم تكليفي من حيث الجنس لا من حيث الأفراد فالمكلف يجب عليه أن يأكل ويشرب وينام وينكح ويدل على ذلك حديث الرهط الثلاثة الثابت في صحيح البخاري ومسلم " عن أنس بن مالك رضي الله عنه يقول ثم جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال أحدهم أما أنا فإني أصلي الليل أبداً وقال آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله إنني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني " ١. هـ

(تنبيه) قال العلامة عبد الرزاق عفيفي -رحمة الله عليه- {الخلافاً في أن الإباحة من الأحكام أو لا إختلاف في تسمية اصطلاحية لا فائدة من ورائها عملياً} أنظر حاشية

الواجب^(١): ثم قال: وحد الواجب: "ما تُؤْعَدُ بالعقاب على تركه". وقيل:

الإحكام للآمدي [١ / ١٦٣].

(١) كأن المصنف يميل إلى ما مشى عليه الفقهاء وبعض الأصوليين من أن الحكم هو أثر الخطاب ومدلوله، وليس الخطاب نفسه، كما هو قول جمهور الأصوليين، لذا قال الواجب ولم يقل الوجوب والفرق بين تعريف جمهور الأصوليين وتعريف الفقهاء: أن الأصوليين نظروا إلى الحكم من حيث المصدر وهو خطاب الله، والفقهاء نظروا إليه من حيث المتعلق، وهو أفعال المكلفين.

قال الشيخ صالح آل الشيخ في شرح الورقات: قال (الأحكام سبعة: الواجب والمندوب...) إلى آخره، لو تأملت معي لوجدت أن (الواجب) ليس حكماً، لماذا لأن الواجب صفة يوصف بها الشيء؛ نصف الصلاة بأنها واجبة، فالحكم الذي أتى من الشارع هل يصح أن نقول إن الحكم هو الواجب؟ لا يصح؛ لهذا يقول العلماء إن هذه العبارة وهي كثيرة عند الأصوليين فيها شيء من التجوز لأجل الملازمة، والتلازم بين الواجب وما سآذكره؛ ألا وهو أن حكم الشارع هو الإيجاب، حكم الشارع هو الندب، حكم الشارع الإباحة، حكم الشارع الحظر، حكم الشارع الكراهة. أما الواجب فهو وصف لما قام به الإيجاب، الإيجاب حكم واحد، أما الواجب هذا وصف لما تعلق به الإيجاب، -أليس كذلك؟ - فحكم الله (أَقِمِ الصَّلَاةَ) نقول فيها حكم بواجب الصلاة؟ ما يستقيم؛ لكن فيها حكم بإيجاب الصلاة، هذا صحيح، كذلك؟ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ؟ [الحج: ٧٧] هذا فيه حكم بندب فعل الخير أو بإيجاب فعل الخير،؟ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى؟ [النساء: ٤٣]، فيها التحريم، فيها الحظر؛ لكن نقول فيها المحرم؟ إذن هناك فرق بين حكم الشارع الذي هو الإيجاب والندب والإباحة والحظر والكراهة، هذه الأحكام السالفة، والصحة والبطالان في الأحكام الوضعية ظاهر هذا؟. إذن نقول هذه العبارة فيها تجوز.

(تتمة) أولاً الصيغ الدالة على إفادة الوجوب في نصوص الكتاب والسنة كثيرة أهمها:

١ - صيغة الأمر بلفظ الإنشاء، بفعل الأمر (افعل) كقوله تعالى: { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ } [الأنعام: ٧٢]، أو المضارع المجزوم بلام الأمر كقوله تعالى: { فليتقوا الله وليقولوا

قولاً سديداً { [النساء: ٩]، أو اسم فعل الأمر كقوله تعالى: { يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم } [المائدة: ١٠٥]، أو المصدر النائب عن فعل الأمر، كقوله تعالى: { فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب } [محمد: ٤].

٢ - صيغة (أمر) وما يتصرف عنها، كقوله تعالى: { إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى } [النحل: ٩٠]، وقوله: { إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها } [النساء: ٥٨]، وقوله ﷺ: ((وأنا أمركم بخمس الله أمرني بهن: السمع والطاعة، والجهاد، والهجرة، والجماعة))، (جزء من حديث صحيح أخرجه الترمذي وغيره).

٣ - صيغة (كتب) و(كتب)، كقوله تعالى: { كتب عليكم القتال وهو كره لكم } [البقرة: ٢١٦]، وقوله ﷺ: ((إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته فليرح ذبيحته)) [أخرجه مسلم من حديث شداد بن أوس].

٤ - صيغة (فرض) وما يتصرف عنها، كقوله تعالى: { سورة أنزلناها وفرضناها } [النور: ١] أي: أوجبنا العمل بها.

وعن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذ إلى اليمن قال: (إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله عز وجل، فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن أطاعوا بها فخذ منهم وتوق كرائم أموالهم) [متفق عليه].

٥ - صيغة (له عليك فعل كذا) كقوله تعالى: { والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً } [آل عمران: ٩٧]، وقوله ﷺ في حق الرجل على امرأته: ((ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح)) [أخرجه مسلم من حديث جابر بن عبدالله]، ومنه قوله تعالى: { ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف } [البقرة: ٢٣٤].

٦ - صيغة الخبر التي فيها تنزيل المطلوب منزلة التام الحاصل تأكيداً للأمر به، كقوله تعالى: { والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً } [

[البقرة: ٢٣٤].

٧- ما ورد فيه ترتب المؤاخذة على ترك الامتثال، كقوله تعالى: {فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله} [البقرة: ٢٧٩]، وقول النبي ﷺ: ((من لا يرحم لا يرحم)) [متفق عليه من حديث جرير بن عبد الله وأبي هريرة].

٨- وصف ترك الامتثال بالمخالفة، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((شر الطعام طعام الوليمة، يدعى لها الأغنياء ويترك الفقراء، ومن ترك الدعوة فقد عصى الله ورسوله)) [متفق عليه]، وقوله تعالى: {ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون} [الحجرات: ١١].

٩- ما رتب على تركه عدم الاعتداد بالعمل، كقوله رضي الله عنه: ((لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)) [متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت]، وقوله رضي الله عنه: ((لا نكاح إلا بولي)) [حديث صحيح أخرجه أصحاب السنن وغيرهم].

١٠ - الخبر الذي يراد به الإنشاء: مثل؛ "ومن دخله كان آمناً" قال ابن كثير: هذا خبر يراد به إنشاء أي يا أيها المسلمون آمنوا الذين يدخلون البيت، فمن قال من الزنادقة أنه حدث قتل في البيت الحرام فنقول له هذا ليس خبر يصدق ويكذب وإنما المراد هنا الإنشاء، وكذلك مثل "والوالدات..."^١. هـ

ثانياً: الواجب بالنذر كالواجب بالشرع: المتقرر عند الفقهاء رحمهم الله تعالى أن الواجب بالنذر كالواجب بالشرع، هذا هو نص القاعدة فما يوجب العبد على نفسه بالنذر يجري مجرى الواجب بالشرع وهذه المماثلة من عدة أوجه:

الأول: أن الذمة كما أن الواجب بالشرع يعمرها بوجوب فعله فلا تبرأ الذمة إلا بفعل الواجب بالشرع فكذلك الواجب بالنذر يعمر الذمة بوجوبه فلا تبرأ الذمة إلا بفعله، فكلاهما يعمران الذمة بوجوبهما.

الثاني: أن الواجب بالشرع يجب على المكلف القيام به ولا يجوز له التخلف عنه وتركه ما دام الناذر قادراً، هذا إذا كان نذر طاعة لحديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ (من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه) "رواه البخاري".

الثالث: أنه كما أن من امتثل الواجب بالشرع يمدح ويشئ عليه ويستحق الثواب فكذلك من امتثل الواجب بالنذر ووفى به فإنه يمدح ويشئ عليه ويستحق الثواب قال تعالى {وما

"ما يعاقب تاركه". وقيل: "ما يلزم تاركه شرعاً العقاب"^(١).

أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه { وقال تعالى مادحا أهل الجنة ومبيناً لشيء من صفاتهم { يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً } .

الرابع: المماثلة في الصفة، أي أن صفة المنذور من العبادات لا بد أن يكون مماثلاً لصفة العبادة المشروعة، فمن نذر صلاة وجبت عليه الصلاة الشرعية المعروفة بكل شروطها وأركانها وواجباتها ويستحب له المحافظة على سننها، ومن نذر صوماً وجب عليه الصيام الشرعي المعهود بكل شروطه وواجباته ويستحب له المحافظة على سننه، ومن نذر عمرة وجب عليه عمرة كالعمرة الشرعية المعروفة من طواف ثم سعي ثم حلق أو تقصير، ومن نذر حجاً فعليه الحجبة الشرعية بكل أركانها وواجباتها ويستحب له المحافظة على سننها، ومن نذر بيعاً أو شراءً وجب عليه جميع ما يجب في البيع شرعاً ويجب عليه جميع ما يجب في الشراء شرعاً، أي لا بد من تحقق جميع شروط صحة البيع، ومن نذر نكاحاً وجب عليه أن يمثل جميع المتقرر شرعاً في باب النكاح من الشروط والواجبات ونحوها، وهكذا فالواجب بالنذر كالواجب في الشرع من ناحية لزومه وعمار الذمة به ومدح المتمثلين له وصفته، والله أعلم.

(١) التعريفات الثلاثة عليها مؤخذات منها.

١ - كلها تعريفات من حيث الحكم والثمرة والشيء إن عرف بالحكم والثمرة يحتاج إلى تعريف من حيث الماهية يكون بالحد والضابط، لا بالحكم ولا بالثمرة؛ لأنهم يقولون: إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، حتى إن ابن عقيل الحنبلي في كتابه الواضح في الأصول قال: "إن الحد ببيان الثمرة يباه المحققون".

٢ - ينقص في هذه التعريفات إلا الثالث منها كلمة (قصدًا) وذلك لأن الأحكام أخروية وليست دنيوية ويحتاج العمل حتى يقبل في الآخرة إلى القصد والنية ولذا قال النبي ﷺ " لا أجر لمن لا حسبة له".

٣ - يؤخذ على هذه التعريفات إلا الأول منها أنه يمكن أن يفعل العبد الكبيرة والذنب ويترك الواجب ولا يقع العقاب ويعفو الله عنه فهذا يشوش على التعريفان، ولأهل السنة والجماعة عقيدة الوعد والوعيد ومفاد هذه العقيدة " أن الله إن وعد لا يخلف وعده وإن

اعلم أولاً: أنّ الوجوب في اللغة هو سقوط الشيء لازماً محلّه، كسقوط الشخص ميتاً، فإنه يسقط لازماً محلّه لانقطاع حركته بالموت، ومنه قوله تعالى: {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا} [الحج / ٣٦] أي سقطت ميتة لازمة محلّها، وقوله ﷺ في الميت: "فإذا وجب فلا تبكين باكية"^(١).

وقول قيس بن الخطيم:

أوعد فقد يخلف وعيده من باب فضله وكرمه". جاء عمرو بن عبيد رأس المعتزلة إلى أبي عمرو بن العلاء من علماء السنة وأئمة اللغة فقال يا أبا عمرو أيخلف الله وعده (وكان يريد وعيده) فقال أبو عمرو: لا فقال المعتزلي أفأريت من وعده الله على عمل عقابا أيخلف الله وعده فيه فقال له أبو عمرو: من العجمة أتيت أبا عثمان إن الوعد غير الوعيد؛ إن العرب لا تعد عارا ولا خلفا أن تعد شرا ثم لا تفعل ترى ذلك كرما وفضلا إنما الخلف أن تعد خيرا ولا تفعل قال ابن عبيد: أوجد لي هذا من كلام العرب قال: نعم وأنشد أبو عمرو شعرا العامر بن طفيل: وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي.

(تنبيه) التعريف الثالث ليس في الروضة كما يشعر كلام المصنف ﷺ فتنبه.

(١) أخرجه مالك (١/ ٢٣٣)، وأحمد (٥/ ٤٤٥)، وابن أبي شيبة (٣/ ٣٩٢)، وأبو داود (٣١١١)، والنسائي (١٨٤٦)، والطبراني في الكبير (٢/ ١٩١)، وابن حبان (٣١٨٩)، والحاكم (١/ ٥٠٣)، والبيهقي (٤/ ٦٩)، وابن عبد البر في الإستذكار (١١٦٤٩) من حديث جابر بن عتيك رضي الله عنه والحديث قال عنه ابن عبد البر في التمهيد (١٩/ ٢٠٢): لم يختلفوا في إسناده ومنتنه، وصححه الحاكم، وقال ابن العربي في العارضة (٢/ ٣٨٦): ثابت، وصححه النووي في المجموع (٥/ ٣٠٧)، وفي الخلاصة (٢/ ١٠٥٥)، والذهبي في الكبائر (٥١٩)، وابن الملقن في البدر المنير (٥/ ٣٥٨)، والحافظ كما في الفتوحات الربانية (٤/ ١٣٦)، وقال الشيخ ناصر في صحيح الترغيب (١٣٩٨): صحيح لغيره، وقال الأرنبوط ومن معه في تحقيق المسند: حديث صحيح، وقال شيخنا في شفاء العي (١/ ٣٧٢): حسن لغيره.

أطاعت بنو عوفٍ أميرًا نهاهم
عن السَّلْمِ حتى كان أول واجبٍ^(١).
ويطلق الوجوب على اللزوم.

وفي الاصطلاح عرّفه المؤلف بأنه: "ما تُوعَدُّ بالعقاب على تركه". والوعيد بالعقاب على تركه لا ينافي المغفرة، كما بيّنه تعالى بقوله: { وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ } [النساء / ٤٨].

وإن شئت قلت في حد الواجب: "ما أمر به أمرًا جازمًا".

وضابطه: أن فاعله موعود بالثواب، وتاركه متوعد بالعقاب، كالصلاة والزكاة والصوم^(٢).

(١) البيت في ديوان قيس بن الخطيم (ص ٩٠)، وقال في (اللسان مادة (وجب) قاله قيس بن الخطيم يصف حربا وقعت بين الأوس والخزرج في يوم بعث وأن مقدم بني عوف وأميرهم لجح في المحاربة، ونهى بني عوف عن السلم حتى كان أول قتيل.

(٢) يؤخذ على هذا التعريف أنه يمكن أن يفعل العبد فعلا تبرأ به ذمته ويسقط التكليف عنه ولا يثاب عليه، فمثلا ورد في الشرع عدة نصوص تشوش على هذا التعريف من مثل ما أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٢٣٠) قال رسول الله ﷺ " من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة". والسؤال هنا ليس سؤال امتحان ولو كان سؤال امتحان حتى يتبرهن له حاله فهذا جائز فقد ذهب النبي ﷺ لابن صياد فامتحنه وكان كذابا عرافا والقصة في صحيح مسلم أما من سأله مستأنسا وغير مصدق له لا تقبل صلاته أربعين يوما وهناك إجماعا عند الفقهاء أنه من أتى عرافا وصلّى فصلاته سقطت من ذمته ولا قضاء عليه ولا إعادة وأما المراد لا تقبل أي لا يثاب على فعلها ومن أمثلة ذلك كذلك قول رسول الله ﷺ " إذا أبق العبد فلا تقبل له صلاة " وقول رسول الله ﷺ " من شرب الخمر لا تقبل له صلاة أربعين صباحا فإن تاب تاب الله عليه فإن عاد لا تقبل له صلاة أربعين صباحا فإن تاب تاب الله عليه " والفقهاء مجمعون على أن العبد الأبق وشارب الخمر إذا صلّى فصلاته تسقط من

ذمته وليس عليه إعادة ولا قضاء والمقصود من عدم القبول أي لا ثواب له عليها،
فإذن يؤخذ على المؤلف أنه ليس كل من فعل الواجب موعود بالثواب عليه.
قال القيم في كتابه المنار المنيف (ص: ٣٢ - ٣٣): والقبول له أنواع قبول رضا ومحبة
واعتماد ومباهاة وثناء على العامل به بين الملاء الأعلى وقبول جزاء وثواب وإن لم يقع
موقع الأول وقبول إسقاط للعقاب فقط وإن لم يترتب عليه ثواب وجزاء كقبول صلاة
من لم يحضر قلبه في شيء منها فإنه ليس له من صلاته إلا ما عقل منها فإنها تسقط
الفرض ولا يثاب عليها وكذلك صلاة الآبق وصلاة من أتى عرفا فصدقه فإن البعض قد
حقق أن صلاة هؤلاء لا تقبل ومع هذا فلا يؤمرون بالإعادة يعني أن عدم قبول صلاتهم
إنما هو في حصول الثواب لا في سقوطها من ذمتهم لذا كان عمر يتمنى أن الله قبل له
سجدة كان يريد قبول الرضى والمحبة والمباهاة ١. هـ

فلو قيل في ضابط الواجب: (ما توعد على تركه بالعقاب) لكان أولى لأنه أعم من
تعريف المصنف.

(فائدة): قال الدكتور النملة في المذهب: الواجب لغة: الواجب لغة هو: الساقط، يقال:
"وجب الحائط": إذا سقط ويقال: "وجب الميت" إذا سقط ومات، ومنه قوله تعالى:
(فإذا وجبت جنوبها) أي: سقطت على الأرض. ومعنى الوجوب لغة: السقوط، حيث
إننا نتخيل الحكم أو الشيء الواجب جزماً سقط، أي: وقع على المكلف من الله تعالى.
ويطلق الواجب على اللازم والثابت، يقال: "وجب الشيء" أي: لزم. ثانياً: الواجب
اصطلاحاً: هو: "ما دُم تاركه شرعاً مطلقاً". شرح التعريف وبيان محتراته: قولنا: "ما
"موصولة بمعنى" الذي"، وهو صفة لموصوف محذوف تقديره "الفعل"، لأن
الواجب هو: الفعل الذي تعلق به الإيجاب، والمقصود: "فعل المكلف". و"ما" التي
تعود إلى "فعل المكلف" جنس في التعريف يشمل الواجب، والمندوب، والمحرم،
والمكروه، والمباح. قولنا: "ذم" الذام هو الشارع، والمراد بالذم: اللوم والاستنقاص.
وهو قيد في التعريف أخرج المندوب، لأن المندوب لا ذم على تركه.

وأخرج المكروه، لأن المكروه لا ذم على فعله، وأخرج المباح، لأن المباح لا ذم على
تركه، ولا على فعله. وعبرنا بلفظ: "ذم" - على أنه فعل ماضٍ -، لأن هذه المذام قد

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: والفرض هو الواجب على إحدى الروايتين^(١).

وقعت، ووردت في الكتاب والسنة. ولو ذكرنا اللفظة "ذم" بلفظ "يُذَمُّ" - فعل مضارع - لأشعر بأن تلك المذام لم تقع. قولنا: "تاركة" اسم فاعل مشتق من الترك، وقد أخرج بهذا اللفظ "المحرم"، لأن المحرم يذم على فعله، لا على تركه. قولنا: "شرعاً" منصوب على التمييز، يفيد أن الذام هو الشارع فقط، أي: أن الذم يعرف من جهة الشرع، لا من جهة العقل، خلافاً لما زعمه أكثر المعتزلة في قولهم: "التحسين والتقيح العقلين". والمراد: ما ورد ذمه في كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع الأمة. قولنا: "مطلقاً": قيد في التعريف يفيد أن الذي يترك الواجب مطلقاً هو الذي يذم. أما من تركه؛ لأنه سيقضيه في آخر الوقت، أو من تركه ليقضي نوعاً آخر مثله، أو من تركه، لأن بعض المسلمين فعله، فإن هذا لا يذم. وقلت ذلك؛ لأن من أقسام الواجب: "الواجب الموسع"، و"الواجب المخير"، و"الواجب الكفائي". فالواجب الموسع هو: ما كان فيه الوقت أزيد من الفعل كالصلاة. والواجب المخير هو: ما صح للمكلف أن يفعل أي فرد من أفراده التي حصل فيها التخيير كخصال الكفارة في اليمين وهي: الإطعام، أو الكسوة، أو الإعتاق. والواجب الكفائي هو: ما سقط بفعل بعض المكلفين كصلاة الجنازة. فترك الواجب الموسع يوجب الذم إذا ترك في جميع الوقت، ولا يوجب الذم إذا ترك في بعض الوقت، وعزم على فعله في آخر وترك الواجب المخير يوجب الذم، إذا ترك جميع الخصال، ولا يوجب الذم إذا ترك خصلة من الخصال المخير بينها، وعزم على فعل الخصلة الأخرى. وترك الواجب الكفائي يوجب الذم إذا تركه جميع المكلفين. ولا يوجب الذم إذا ترك من البعض وفعل من البعض الآخر. وهناك تفصيلات واعتراضات على هذا التعريف ذكرتها مع الأجوبة عنها في كتابي "إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر"، و"الواجب الموسع عند الأصوليين" فراجعهما إن شئت.

(١) الأحكام التكليفية عند جماهير أهل العلم خمسة: الوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة، أما الأحناف فيجعلون الأحكام التكليفية سبعة وليست خمسة فيزيدون الفرض والكراهة التحريمية ويفرقون بين الوجوب والفرض وبين التحريم والكراهة

التحريرية فالفرض والتحرير ما ثبت بدليل قطعي الدلالة والثبوت والكرهية التحريمية والوجوب ما ثبت بدليل ظني، قال الشيخ مشهور حفظه الله في شرح الورقات: ومما ينبغي أن يذكر أن الحنفية أنهم ما صنف أئمتهم كتباً في الأصول وإنما استخرجوا أصولهم من خلال الفروع وهذا التقسيم الذي عندهم إنما هو مأخوذ على وجه جملي أغلبي لا كلي استقرائي تام فمثلاً لو أنك بحثت عن حكم لبس الرجل الحرير يقولون هو حرام مع أن الأحاديث التي تنص على حرمة ليست متواترة وإذا قلنا لهم لم تقولون لبس الحرير للرجل حرام مع أن الأحاديث في ذلك غير متواترة يقولون هكذا نصص أئمتنا وفي بعض الأحيان يتجاوزون ويلحقون المكروه كراهة تحريرية بالحرام ويلحقون الوجوب بالفرض، مع القول بأنه من حيث الثمرة لا فرق عند الحنفية بين الوجوب والفرض والحرام والكرهية التحريمية وذلك لأن من ترك الواجب أو الفرض ومن فعل الحرام أو الكراهة التحريمية هو آثم عندهم ومن فعل الواجب أو الفرض ومن ترك الحرام أو الكراهة التحريمية يثاب على ذلك عندهم، وإنما تظهر هذه الفروق في البطلان وعدمه فمثلاً حكم قراءة الفاتحة في الصلاة عندهم واجبة وليست فرض ومن ترك الواجب عندهم صلاته صحيحة وهو آثم ولذا لما تعرض ابن حجر في الفتح لهذه المسألة قال: فتح الباري ج: (٢ / ٢٤٢): لا ينقض عجبى ممن يتعمد ترك قراءة الفاتحة منهم وترك الطمأنينة فيصلى صلاة يريد أن يتقرب بها إلى الله تعالى وهو يتعمد ارتكاب الإثم فيها مبالغة في تحقيق مخالفته لمذهب غيره. هـ

وقال الدكتور النملة في المذهب: هل يوجد فرق بين " الواجب " و " الفرض "؟ اتفق العلماء - من حيث اللغة - على: أن مفهوم هذين اللفظين - الفرض والواجب - مختلف، ومعناهما متباين: فالفرض لغة: التقدير والحز والقطع. والواجب لغة: الساقط، والثابت.

أما من جهة الشرع، فقد اختلف العلماء في الفرض والواجب هل هما مترادفان، أو مختلفان على مذهبين: المذهب الأول: أن الفرض والواجب غير مترادفين، بل يدلان على معنيين مختلفين. ذهب إلى ذلك الحنفية، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو اختيار =

القاضي أبي يعلى، وأبي إسحاق بن شاقلا، والحلواني، وحكاه ابن عقيل عن كثير من الحنابلة. وهذا هو الصحيح عندي فيكون الفرض: اسم لما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، أي: أن الفرض: ما ثبت حكمه بدليل قطعي مثل: الآية التي قطع بدلالته على الحكم، والحديث المتواتر الذي قطع بدلالته على الحكم، والإجماع الصريح الذي نقل إلينا نقلاً متواتراً. والواجب هو: اسم لما ثبت من طريق غير مقطوع به، أي: أن الواجب: ما ثبت حكمه بدليل ظني كخبر الواحد، والقياس، والإجماع السكوتي، ودلالات الألفاظ الظنية. وقد صححته؛ لأدلة، من أهمها: الدليل الأول: أن هناك فرقا بين الفرض والواجب عند أهل اللغة. فالفرض في اللغة: الحز في الشيء والتأثير فيه. أما الوجوب فهو في اللغة: السقوط. فإذا ثبت هذا: فالتأثير أكد من السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط ولا يؤثر. فكل من الفرض والواجب لازم، إلا أن تأثير الفرضية أكثر من تأثير الوجوب، ومنه سمي الحز في الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال، وسمي السقوط على الأرض وجوباً؛ لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي. وإذا كان الأمر كذلك: وجب اختصاص الفرض بقوة في الحكم كما اختص بقوة في اللغة؛ حملاً للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية؛ لأن الأصل عدم التغيير. الدليل الثاني: أن العلماء قد اتفقوا على أن الدليل القطعي ثبوتاً، ودلالة يفيد علماً أقوى مما يفيد الدليل الظني ثبوتاً ودلالة، وبناء على ذلك لا بد من التفريق بين الحكم الثابت بدليل قطعي، لإفادته علماً يقينياً، وبين الثابت بدليل ظني المفيد ظناً قوياً، فيطلق على الثابت بالأول اسم "الفرض"، ويطلق على الثابت بالثاني اسم "الواجب" وذلك من أجل تسهيل التمييز بينهما لتصبح دلالة كل اسم على نوعه أدق وأوضح دون حاجة إلى قرائن. ولو لم يعتبر هذا التفريق لزم رفع الدليل المظنون إلى رتبة المقطوع من جهة، وحط الدليل المقطوع به إلى رتبة المظنون من جهة أخرى. الدليل الثالث: أن وجود التفاوت بينهما في الآثار والأحكام يجعلنا نخص كل نوع باسم، بيان ذلك: أن حكم الفرض يكفر جاحده، ويفسق تاركة بلا عذر. أما حكم الواجب فلا يكفر جاحده، ويفسق تاركة إذا استخف به أما إذا تأول فلا. وإن الحج يشتمل على فروض، وواجبات، وأن الفرض لا يتم النسك إلا به، والواجب يجبر بدم، وأن الصلاة مشتملة على فروض وواجبات، والفروض هي:

الأركان. وأن الواجب يجبر إذا ترك نسياناً بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبر.. أي: أن المكلف إذا ترك فرضاً كالركوع أو السجود بطلت صلاته، ولا يسقط في عمد ولا سهو، ولا تبرأ الذمة إلا بالإعادة، أما إذا ترك واجباً فإن صلاته صحيحة، ولكنها ناقصة. الدليل الرابع: أن هناك فرقاً بين الفرض والواجب في عادة أهل الشرع، فتجدهم يفرقون بين الفرض والواجب في التعبير عن الأحكام الشرعية، فيقولون - مثلاً -: في الديون والشفعة: واجبات، ولا يقولون: إنها فروض، ويقول القائل منهم: "أوجبت على نفسي"، ولا يقول: "فرضت على نفسي"، فبان: أن معنى اللفظين مختلف في عادة أهل الشرع. الدليل الخامس: أن هناك فرقاً بينهما عن طريق العقل، حيث إن كل عاقل يجد في عقله أن صلاة الظهر أكد من الصلاة المنذورة، والزكاة أكد من النذر في الصدقة، وإن كانتا لازمتين. وإذا كانت هذه الأمور يجدها كل عاقل في نفسه، فإنه ينبغي أن يفرق ما هو أكد عما هو دونه باسم يعرف به، فيجعل اسم الفرض عبارة عما كان في أعلى المراتب من الوجوب، ويجعل اسم الواجب عبارة عما كان دونه، فرقاً بين الاثنين. المذهب الثاني: أن الفرض والواجب مترادفان، أي: أنهما اسمان لمسمى واحد، ولفظان يطلقان على مدلول واحد، وهو: الفعل الذي ذم تاركه شرعاً مطلقاً، أو هو: طلب الشارع المقتضي فعل المكلف طلباً جازماً، سواء كان هذا الطلب بدليل ظني، أو قطعي. ذهب إلى ذلك كثير من العلماء. أدلة هذا المذهب: الدليل الأول: قالوا فيه: إن اختلاف أسباب الوجوب، وقوة بعضها على بعض لا يوجب اختلاف الشئيين في أنفسهما، بدليل: أن النفل قد ثبت بأخبار متواترة، وثبت بأخبار الأحاد، والكل متساو، فكذلك الفرض قد ثبت بأخبار متواترة، وأخبار آحاد، والكل متساو. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عنه -: إن قوة بعض أسباب الوجوب على بعضها الآخر توجب اختلافهما في أنفسهما؛ لأن ما كان معلوماً أنه مراد الله تعالى قطعاً، فإنه مخالف لما كان مظنوناً، وكذلك ما يكفر جاحده مخالف لما لا يستحق هذه الصفة، ومتى ما اختلفت الأشياء في أنفسها وأحكامها اختلفت الأسماء التي تستعمل فيها، لاختلاف ما يستفاد بالعبارة منها. الدليل الثاني: أنهما متساويان في الحد؛ حيث إن حد الواجب - وهو: ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً - ينطبق على الفرض تماماً، ولا فرق، فإذا كانا متساويين في هذا لم

يكن لأحدهما مزية على الآخر، كما أن الندب والنفل لما كان معناهما واحداً - وهو: ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه - لم يكن لأحدهما مزية على الآخر. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عنه - : إن الفرض وإن ساوى الواجب في ذم وعقاب تارك الفعل، فقد خالفه من وجه آخر، وهو: أن ثبوته من طريق مقطوع به، فهذه المخالفة منعت من المساواة في التسمية، قياساً على الندب والمباح، فإنهما تساويا في سقوط الذم عن التارك لهما، واختلفا في التسمية، وذلك نظراً لاختلافهما من وجه آخر، وهو: أن الندب يحمد فاعله ويثاب، والمباح لا يحمد فاعله ولا يثاب. فكذلك هنا، فإن الفرض والواجب وإن تساويا في الحد، فإنهما اختلفا من وجه آخر، وهو طريق الثبوت، فالواجب ثبت عن طريق مظنون، والفرض ثبت عن طريق مقطوع به، فلزم أن يختلفا في التسمية.

* بيان نوع الخلاف: إن الخلاف في هذه المسألة قد اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: إن الخلاف معنوي له ثمرة، فقد رتب أصحاب المذهب الأول - وعلى رأسهم الحنفية - على الحكم بفرضية الشيء: كفر جاحده، وعدم إمكان جبره، أما الحكم بوجوب الشيء فلا يكفر جاحده، ويمكن جبره، وكذلك قالوا: إن قراءة القرآن في الصلاة فرض، لثبوته بدليل قطعي، وهو قوله تعالى: (فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ)، أما قراءة الفاتحة في الصلاة فهي واجبة، لثبوت ذلك بالدليل الظني، وهو خبر الواحد الذي رواه عبادة بن الصامت: أن النبي ﷺ قال: " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب".

القول الثاني: إن الخلاف لفظي لا ثمرة له، لأنه لا نزاع بين أصحاب المذهبين في انقسام ما أوجبه الشرع علينا وألزمنا إياه من التكليف إلى قطعي وظني، ولا نزاع بينهم - أيضاً - على تسمية الظني واجباً، ولكن النزاع حصل في القطعي، فأصحاب المذهب الثاني يسمونه " فرضاً "، و" واجباً " بطريق الترادف. وأصحاب المذهب الأول - وعلى رأسهم الحنفية - يسمونه باسم " الفرض "، وذلك مما لا يضر أصحاب المذهب الثاني، فليس كل فريق بما شاء، وهو مجرد اصطلاح. والراجح عندي التفصيل: فإن نظر إلى الأمر وأنه حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم بقطع النظر عن كون الدليل قطعياً أو ظنياً، فإن الخلاف يكون لفظياً. وإن نظر إلى أحكام كل منهما وما يفيد، فإن الخلاف

فحاصل كلامه أنَّ الفرض هو الواجب على إحدئ الروائين، وهو قول الشافعي ومالك، وعلى الرواية الأخرى فالفرض أكد من الواجب، فالفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلاة، والواجب ما ثبت بدليل ظني كالعمرة عند من أوجبها، وهو قول أبي حنيفة^(١).

يكون معنويًا؛ فإن أصحاب المذهب الأول - وعلى رأسهم الحنفية - قد ذكروا أحكامًا شرعية وفرّقوا بينها وبين الأحكام الأخرى، وكان سبب هذا التفريق هو تفريقهم بين "الفرض" و"الواجب". وانظر المسألة في: "أصول السرخسي" ٢ / ٣٠٣، و"كشف الأسرار" ٢ / ٢٠٣، و"فواتح الرحموت" ١ / ٥٨ و"التوضيح على التنقيح" ٣ / ٧٥، و"البدخشي" ١ / ٥٥.

(١) ظاهر هذا النقل عن الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه موافق للأحناف في التفريق بين الفرض والواجب بناء على أن الفرض ما ثبت بدليل مقطوع به، والواجب ما ثبت بدليل غير مقطوع به والصواب في هذه المسألة أن هذه الرواية عن الإمام أحمد أن مستنده فيها في التفريق شيء آخر حملة عليه تورعه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ وليس ضابط الأحناف. قال ابن رجب في "جامع العلوم والحكم" (٢ / ١٥٣ - ١٥٥): وأكثر النصوص عن أحمد تفرق بين الفرض والواجب، فنقل جماعة من أصحابه عنه أنه قال: لا يسمى فرضًا إلا ما كان في كتاب الله تعالى، وقال في صدقة الفطر: ما أجتري أن أقول: إنها فرض، مع أنه يقول بوجوبها، فمن أصحابنا من قال: مراده أن الفرض: ما ثبت بالكتاب، والواجب: ما ثبت بالسنة، ومنهم من قال: أراد أن الفرض: ما ثبت بالاستفاضة والنقل المتواتر، والواجب: ما ثبت من جهة الاجتهاد، وساغ الخلاف في وجوبه. ويشكل على هذا أن أحمد قال في رواية الميموني في بر الوالدين: ليس بفرض، ولكن أقول: واجب ما لم يكن معصية، وبر الوالدين مجمع على وجوبه، وقد كثرت الأوامر به في الكتاب والسنة، فظاهر هذا أنه لا يقول: فرضًا إلا ما ورد في الكتاب والسنة تسميته فرضًا. وقد اختلف السلف في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: هل يسمى فريضة أم لا؟

وقيل: الفرض ما لا يسامح بتركه عمداً ولا سهواً كأركان الصلاة، والواجب ما يسامح فيه إن وقع من غير عمدٍ كالصلاة بالنجاسة عند من يقول بالمسامحة

فقال جويبر، عن الضحاك: هما من فرائض الله ﷻ، وكذا روي عن مالك. وروى عبد الواحد بن زيد، عن الحسن، قال: ليس بفريضة، كان فريضة علي بن إسرائيل، فرحم الله هذه الأمة لضعفهم، فجعله عليهم نافلة. وكتب عبد الله بن شبرمة إلى عمرو بن عبيد أبياتا مشهورة أولها: الأمر بالمعروف يا عمرو نافلة والقائمون به لله أنصار. واختلف كلام أحمد فيه: هل يسمى واجبا أم لا؟ فروى عنه جماعة ما يدل على وجوبه، وروى عنه أبو داود في الرجل يرى الطنبور ونحوه: أوجب عليه تغييره؟ قال: ما أدري ما واجب إن غير، فهو فضل. وقال إسحاق بن راهويه: هو واجب على كل مسلم، إلا أن يخشى على نفسه، ولعل أحمد يتوقف في إطلاقه الواجب على ما ليس بواجب على الأعيان، بل على الكفاية. وقد اختلف العلماء في الجهاد: هل هو واجب أم لا؟ فأنكر جماعة منهم وجوبه، منهم: عطاء، وعمرو بن دينار، وابن شبرمة، ولعلمهم أرادوا هذا المعنى، وقالت طائفة: هو واجب، منهم: سعيد بن المسيب، ومكحول، ولعلمهما أرادا وجوبه على الكفاية. وقال أحمد في رواية حنبل: الغزو واجب على الناس كلهم كوجوب الحج، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم، ولا بد للناس من الغزو. وسأله المروزي عن الجهاد: أفرض هو؟ قال: قد اختلفوا فيه، وليس هو مثل الحج، ومراده: أن الحج لا يسقط عن من لم يحج مع الاستطاعة بحج غيره، بخلاف الجهاد. وسئل عن النفير: متى يجب؟ فقال: أما إيجاب فلا أدري، ولكن إذا خافوا على أنفسهم، فعليهم أن يخرجوا. وظاهر هذا التوقف في إطلاق الواجب على ما لم يأت فيه لفظ الإيجاب تورعا، ولذلك توقف في إطلاق لفظ الحرام على ما اختلف فيه، وتعارضت أدلته من نصوص الكتاب أو السنة، فقال في متعة النساء: لا أقول: هي حرام، ولكن ينهى عنه، ولم يتوقف في معنى التحريم، ولكن في إطلاق لفظه؛ لاختلاف النصوص والصحابة فيها، هذا هو الصحيح في تفسير كلام أحمد.

في ذلك^(١).

(١) هذا على مذهب الأحناف خلافا للجمهور كما تقدم وتتميما للفائدة نذكر قاعدة مما يشبه هذه المسألة وهي قاعدة: الشروط في باب المأمورات لا تسقط بالجهل والنسيان وفي التروك تسقط بهما.

قال صاحب تليح الأفهام العلية (١ / ٢٨) القاعدة السابعة: الشروط في باب المأمورات لا تسقط بالجهل والنسيان وفي التروك تسقط بهما.

اعلم - رحمك الله تعالى - أن الشروط عندنا نوعان: شروط صحة، وشروط وجوب. فشروط الصحة هي التي لا يصح الفعل إلا بها كالطهارة شرط لصحة الصلاة وكذلك استقبال القبلة وستر العورة وإزالة النجاسة.

وشروط الوجوب هي التي لا تعلق لها بالصحة وإنما لها تعلق بالوجوب فلا يجب الفعل إلا بها لكن يصح بدونها كشرط المحرم للمرأة في الحج، لا يجب عليها الحج إلا عند توفر المحرم، لكن لو حجت بلا محرم فحجها صحيح مع الإثم، كاشتراط الإقامة لوجوب الصوم، فلو صام المسافر لصح صيامه لكن لا يجب عليه إلا بالإقامة، وهكذا إذا علمت هذا فاعلم أن قولنا في القاعدة (الشروط) إنما نعني بها شروط الصحة لا شروط الوجوب فانتبه لهذا حتى لا تشكل عليك بعض الفروع.

ثم اعلم أن شروط الصحة عندنا نوعان: الأول: شروط كانت معدومة فأمر المكلف بإيجادها، فهذه هي المراد بقولي: (في باب المأمورات) يعني أن المكلف أمر بإيجادها، كالطهارة للصلاة كانت معدومة فأمر المكلف بإيجادها عند كل صلاة إذا كان محدثا، فالطهارة شرط مأمور بإيجاده. الثاني: شروط أمر المكلف بعدم التلبس بها أي باجتنابها والابتعاد عنها، فهذه هي المرادة بقولي: (في باب التروك) يعني أن المكلف أمر بتركها، كإزالة النجاسة هو شرط تركي بمعنى أن المكلف أمر باجتناب النجاسة والابتعاد عنها لا بفعلها، وإن أشكل عليك ذلك فإليك هذين السؤالين اللذين يوضحان الفرق: فأقول: إذا أشكل عليك شرط من شروط الصحة هل هو من شروط الإيجاد أو من شروط الترك؟ فاسأل نفسك سؤالين: هل الله أمرنا بالإتيان بهذا الشرط أي بإيجاده وقد كان معدوما؟ أم أن الله أمرنا بتركه واجتنابه والابتعاد عنه؟

=

إذا كان الجواب بالأول: نعم، أي أن الله أمرنا بإيجاده فاعرف أنه من شروط المأمورات.

وإذا كان الجواب بالثاني: نعم، أي أن الله أمرنا بتركه واجتنابه والابتعاد عنه فاعرف أنه من شروط التروك، كالطهارة لصحة الصلاة، وترك الأكل لصحة الصيام. فتقول: هل الله أمرني بفعل الطهارة وإيجادها والتلبس بها أو أمرني بترك الطهارة؟ الجواب: نعم أمرك الله بإيجاد الطهارة عند إرادة الصلاة، إذا الطهارة شرط مأمور بإيجاده فلا يسقط بالجهل والنسيان.

وتقول: هل الله أمرني إذا صمت أن أوجد الأكل والشرب أو أترك الأكل والشرب؟ الجواب: هو أن أترك الأكل والشرب، إذا الأكل والشرب لصحة الصوم شرط تركي فيسقط بالجهل والنسيان وهذا واضح جدا.

وقولنا: (لا تسقط بالجهل والنسيان) المراد به هو الجهل الذي لا يعذر فيه صاحبه كالجهل الذي يقدر المكلف أن يرفعه عن نفسه لكنه فرط في ذلك. وأما النسيان فهو عارض طبيعي يغطي على التفكير ويقطع اتصاله، ولا يؤاخذ الإنسان به في حال دون حال، إذا علمت هذا فاعلم أن دليل هذه القاعدة هو الاستقراء التام لأدلة الشريعة كما سنذكره الآن في بعض الفروع، والله أعلم. فمنها: رجل صلى بلا ستر عورة ناسيا أو جاهلا فما الحكم؟ نقول: هل ستر العورة مما أمر المكلف بإيجاده والتلبس به أو مما أمر المكلف بتركه واجتنابه؟ لاشك أن الجواب هو الأول إذا هو شرط مأمور بإيجاده، والشروط المأمور بإيجادها لا تسقط بالجهل والنسيان إذا صلاته باطلة ويلزمه إعادتها، والله أعلم.

ومنها: صلى رجل بلا استقبال للقبلة جاهلا بالحكم جهلا لا يعذر فيه أو ناسيا لاستقبالها، فما الحكم؟ الجواب أن نقول: هل استقبال القبلة مما أمر المكلف بإيجاده أو مما أمر المكلف بتركه واجتنابه؟ الجواب هو الأول إذا استقبال القبلة من شروط الإيجاد فلا يسقط بالجهل والنسيان فصلاته إذا باطلة، والله أعلم.

ومنها: رجل تكلم في الصلاة جاهلا أو ناسيا فما الحكم؟ نقول إن الكلام في الصلاة مما أمر المكلف بتركه واجتنابه لا مما أمر بفعله فإذا هو من شروط التروك وشروط التروك

تسقط بالجهل والنسيان إذا صلاته صحيحة ولا شيء عليه ويدل على ذلك حديث معاوية بن الحكم في مسلم.

ومنها: أن من أكل أو شرب في الصلاة ناسيا أو جاهلا فإن صلاته صحيحة كثيرا كان الأكل أو قليلا؛ لأن الأكل والشرب في الصلاة مما أمر المكلف بتركه واجتنابه فهو شرط تركي وشروط التروك تسقط بالجهل والنسيان.

ومنها: أن من صلى بلا نية ناسيا لها أن صلاته باطلة؛ لأن النية مما أمر المكلف بإيجاده والتلبس به فهي من شروط الإيجاد وشروط الإيجاد لا تسقط بالجهل والنسيان.

ومنها: أن من أكل أو شرب ناسيا في رمضان لا شيء عليه ويتم صومه وإنما أطعمه الله وسقاه ذلك لأن الأكل والشرب في رمضان مما أمر المكلف بتركه واجتنابه فهو شرط تركي وشروط التروك تسقط بالجهل والنسيان فصومه صحيح وعلى ذلك يدل حديث أبي هريرة: (من أكل أو شرب ناسيا فليتم صومه...) متفق عليه.

ومنها: من جامع في نهار رمضان جاهلا أو ناسيا فإنه لا شيء عليه وصومه صحيح؛ لأن الجماع في نهار رمضان مما أمر المكلف بتركه واجتنابه وعدم فعله فهو إذا شرط تركي وشروط التروك تسقط بالجهل والنسيان وهذا هو الصحيح خلافا للمذهب.

ومنها: من ارتكب محظورا من محظورات الإحرام، أيا كان ذلك المحظور جاهلا أو ناسيا فلا كفارة ولا فدية؛ لأن هذه المحظورات مما أمرنا بتركها واجتنابها حال الإحرام فهي من شروط التروك وشروط التروك تسقط بالجهل والنسيان وهذا هو الصحيح خلافا لمن فرق بين الصيد وما كان من باب الإيلاف وبين غيره، والله أعلم.

ومنها: من ترك التسمية على الذبيحة جاهلا أو ناسيا فذبيحته حرام وميتة؛ لأن التسمية على الذبيحة مما أمر المكلف بإيجاده وفعله فهي من شروط الإيجاد والشروط في باب الإيجاد لا تسقط بالجهل والنسيان، هذا هو الصحيح وعليه قوله تعالى: {ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه}، وكذلك من ترك التسمية عند إرسال الجارحة أو آلة الصيد كالبنديقة ونحوها لا يحل ما اصطاده لأن التسمية من شروط الإيجاد فلا تسقط بالجهل والنسيان، هذا الصحيح خلافا لمن قال تسقط التسمية في الكل مع النسيان، وخلافا لمن فرق بينهما فقال تسقط عند الذبح ولا تسقط على الصيد، فإن التسمية على الذبح

واصطلح كثير من العلماء من مالكية وشافعية وحنابلة على إطلاق الواجب على السنة المؤكدة تأكيداً قوياً^(١).

كالطهارة مع الصلاة، فمن أحل الذبيحة التي تركت التسمية عليها فليصح الصلاة التي لا طهارة قبلها، فإن شروط الإيجاد باهما واحد وحكمها واحد وهي متماثلة في أن كل واحد منها مما أمر المكلف بإيجاده، ولذلك اختار شيخ الإسلام حرمة ما ترك عليه التسمية أيا كان ذبيحة أو صيدا والحق معه، والله أعلم.

وفروعها كثيرة لكن فيما مضى كفاية - إن شاء الله تعالى - .

(١) ضابط السنة المشهور عند أهل العلم: ما يثاب فاعلها أمثالا ولا يعاقب تاركها، ولها أمثلة عديدة، منها: السنن الرواتب، والوتر، والسواك، والمبالغة في المضمضة والاستنشاق، وتخليل الأصابع، وإفطار الصائم على تمر، وتكرار الحج والعمرة، والصدقة غير الزكاة، ومساعدة المحتاجين من الناس، ونحو ذلك. إلا أن هذه السنن ليست على درجة واحدة، بل بعضها أقوى من بعض مع اشتراكها في أفضلية الفعل، وعدم المعاقبة على الترك، ولذلك قسم أهل العلم السنن قسمين: سنن مؤكدة، وسنن غير مؤكدة. والذي يعنينا هنا السنن المؤكدة، وهي كما يعرفها أهل العلم: ما فعله الرسول - ﷺ -؛ وواظب على فعله، كالسنن الرواتب، والوتر، وصلاة العيدين عند طائفة من أهل العلم، وقراءة السورة بعد الفاتحة في الصلاة، وسجود التلاوة، وقيام الليل، والأضحية، وصلاة الكسوف، وصلاة الاستسقاء، وركعتا الطواف، وإبداء السلام، وعبادة المريض، والتسبيح، والتحميد، والتهليل، والتكبير.

هذا هو المشهور عند كثير من أهل العلم في معنى السنة المؤكدة، وخلاصته أن فاعلها أمثالا يستحق الثواب، وتاركها لا يستحق العقاب، فإذا اقتصر العبد على فعل الواجبات فقط فالمرجو له أن يكون من الناجين بإذن الله، فإن قيل: لماذا لا يشترط ترك الحرام؟ الإجابة: لأن ترك الحرام من جملة الواجبات فتركها يدخل ضمننا في قولنا (فعل الواجبات) فلا داعي لذكره بخصوصه والدليل على ذلك حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله ﷺ (خمس

صلوات في اليوم والليلة) فقال: هل علي غيرها؟ قال: (لا إلا أن تطوع) قال رسول ﷺ: (وصوم رمضان) فقال: هل علي غيره؟ فقال (لا إلا أن تطوع) وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة فقال: هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع) فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد علي هذا ولا أنقص، فقال ﷺ (أفلح إن صدق) أو (دخل الجنة إن صدق) "متفق عليه" وهو واضح الدلالة، وعند بعض أهل العلم ضابط آخر للسنة المؤكدة، وهو ما نقله المصنف عن كثير من المالكية والشافعية والحنابلة وهو: إطلاق الواجب علي السنة المؤكدة وأغفل ذكر الأحناف وهذا الإطلاق عندهم والمالكية مشهور بعكس الشافعية والحنابلة، فهم أولى بالذكر من الشافعية والحنابلة، لأن الأحناف يعنون بالسنة المؤكدة، الواجب، يقول الكاساني في بدائع الصنائع (١ / ١٥٥): لأن السنة المؤكدة، والواجب سواء، خصوصاً ما كان من شعائر الإسلام، ولا شك أن السنة بهذا المعنى تختلف عن المعنى المتقدم ذكره، وذلك من حيث الأثر المترتب علي تركها، فإن تارك السنة المؤكدة بالمعنى الأول لا يَأْتُم، لكن تارك السنة بالمعنى المشهور عند الأحناف يَأْتُم؛ لأنها مثل الواجب، والواجب يعاقب تاركه كما هو معلوم، ومن أمثلة السنة المؤكدة عند الأحناف: صلاة الجماعة، فإنهم يصرحون بأنها سنة مؤكدة، وليس معنى هذا أنهم يجيزون التخلف عنها، ولكنهم يعنون بالسنة المؤكدة الواجب كما صرحوا هم به، ولذلك فإنهم لا يجيزون التخلف عن صلاة الجماعة من غير عذر. هـ وأفاد ابن القيم في الصلاة وحكم تاركها (ص ١٢٧): أن الحنفية والمالكية يؤثمون تارك السنن المؤكدة والخلاف بينهم وبين من قال أنها واجبة لفظي. ا. هـ

(فائدة) قال الشاطبي في الموافقات (١ / ٢١١): إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، وسنة الفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب؛ فإنها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها، ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه، وكذلك صلاة الجماعة، من داوم علي تركها يجرح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول ﷺ - من دوام علي ترك الجماعة؛ فهم أن يحرق =

فصل

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: والواجب ينقسم إلى معيّن وإلى مبهم في أقسام محصورة... .

اعلم أن الواجب ينقسم ثلاثة تقسيمات:

١ - ينقسم باعتبار ذاته إلى واجب معيّن لا يقوم غيرُه مقامه، كالصوم والصلاة.

وإلى مبهم في أقسام محصورة، فهو واجب لا بعينه، كواحدة من خصال الكفارة في قوله تعالى: { فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ } [المائدة / ٨٩]، فالواجب واحد منها لا بعينه، فأى واحد فعله الحانث أجزاءه.

وزعم المعتزلة أن التخيير مطلقاً ينافي ذلك الوجوب باطل؛ لأنّه لم يخير بين الفعل والترك تخييراً مطلقاً حتى ينافي ذلك الوجوب، بل لا يجوز ترك بعضها إلا مشروطاً بفعل بعض آخر منها، فلو ترك جميعها لكان آثماً، ولا خيار له في ترك الجميع، ولا يجب عليه فعل جميعها إجمالاً^(١).

عليهم بيوتهم، كما كان ﷺ لا يغير على قوم حتى يصبح، فإن سمع أذانا أمسك، وإلا أغار، والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع؛ من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني، وما أشبه ذلك؛ فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين، إذا كان دائماً، أما إذا كان في بعض الأوقات؛ فلا تأثير له، فلا محذور في الترك.

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في درء التعارض ١/ ٢١٥-٢١٦: "ثم اضطرب الناس هنا هل الواجب الثلاثة فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين المخير أو الواجب واحد لا بعينه فيكون المأمور به مبهما غير معلوم للمأمور ولا بد في الأمر من تمكن المأمور

من العلم بالمأمور به والعمل به والقول بأيجاب الثلاثة يحكى عن المعتزلة والقول بأيجاب واحد لا بعينه هو قول الفقهاء وحقيقة الأمر أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة وهو مسمى أحدهما فالواجب أحد الثلاثة وهذا معلوم متميز معروف للمأمور وهذا المسمى يوجد في هذا المعين وهذا المعين وهذا المعين فلم يجب واحد بعينه غير معين بل وجب أحد المعينات والإمتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه الأمر والمتناقض هو أن يوجب معينا ولا يعينه أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين وهذا يظهر بالواجب المطلق وهو الأمر بالماهية الكلية كالأمر بإعتاق رقبة فإن الواجب رقبة مطلقة والمطلق لا يوجد إلا معينا لكن لا يكون معينا في العلم والقصد فالأمر لم يقصد واحدا بعينه مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا وأن المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معينا مشخصا مخصوصا متميزا في الأعيان وإنما سمي كليا لكونه في الذهن كليا وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلا"

وقال أيضا (مجموع الفتاوى ١٩ / ٣٠٠): "وهذا الكلام مذکور في مسألة الواجب على التخيير والواجب المطلق والواجب المعين والفرق بينها أن الواجب المخير قد أمر فيه بأحد أشياء محصورة والمطلق لم يؤمر فيه بأحد أشياء محصورة وإنما أمر بالمطلق ولهذا اختلف في الواجب المخير فيه هل الواجب هو القدر المشترك كالواجب المطلق أو الواجب هو المشترك والمميز أيضا على التخيير فيه وجهان والمشارك هو كونه أحدهما فعلى هذا ما تميز به أحدها على الآخر لا يثاب عليه ثواب الواجب بخلاف ما إذا قيل المتميز واجب أيضا على البدل وأما المطلق فلم يتعرض فيه للأعيان المتميزة بقصد لكنه من ضرورة الواقع فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهو وإن قيل هو واجب فهو واجب في الفعل وهو مخير فيه فاخياره لا حدئ العينين لا يجعله واجبا عينا فتبين بذلك أن تعيين عين الفعل وعين المكان ليس مأمورا به فاذا نهى".

وقال في الفتاوى الكبرى ٣ / ٢٩٥: "وبهذا يظهر الفرق بين الواجب المخير فيه بين أنواع الكفارة وبين الواجب إذا تعين بالأداء فإن انتقاله في وجوب التخيير من نوع إلى نوع

فتبين أن الواجب واحدٌ منها لا بعينه؛ لأن كل واحد منها يفى بالمقصود الشرعي، ولا يحصل دون واحد منها.

وكذلك غير المحصورة، كإعتاق رقبة في الظهر أو اليمين، فإن الواجب في ذلك رقبة لا بعينها من غير حصر لما تجب منه.

ونظير ذلك تزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفأين الخاطبين، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين^(١)؛ فإن كل ذلك يجب في واحد لا بعينه، ولا

هو بحكم الإذن الشرعي فإن الخطاب الشرعي سمي كل واحد من النوعين وانتقاله في كل واجب من عين إلى عين هو بحكم المشيئة التي لا نهي فيها وفرق بين ما أذن فيه وبين ما لم ينه عنه والثاني مثل أن لا يكون عند المكلف ولا يمكنه أن يحصل إلا هذه الرقبة المعينة وبمنزلة ما لو حضر وقت الصلاة ولا طهور إلا ماء في محل فهنا يتعين عليه فعل ذلك المعين لا لأن الشارع أوجب ذلك المعين فإن الشارع لم يوجب إلا رقبة مطلقة وماء مطلقا لكن لأن المكلف لا يقدر على الامتثال إلا بهذا المعين فصار يقينه لعجز العبد عن غيره لا لاقتضاء الشارع له فلو كانت الرقبة كافرة أو الماء نجسا وهو لم يعلم لم يتأدى به الواجب لأن الشارع ما أمره بذلك المعين قط ولا هو متضمن لما أمر به ولكن ما أمره بغيره من الرقاب والمياه في ذلك الوقت لعجزه عن غيره ولا أمره به أيضا لأنه لا يتأدى به المأمور به وإنما كان مأمورا في الباطن بالانتقال إلى البدل الذي هو التراب أو الصيام لكن لم يعلم أنه منهي عنه فلم يؤاخذ به...".

انظر شرح الكوكب ١ / ٣٨٠، والقواعد والفوائد الأصولية ٦٥ والتبصرة ٧٠، والمدخل إلى مذهب أحمد ص ٥٩، والتمهيد ص ١٤، ونهاية السؤل ١ / ٩٦، وتيسير التحرير: ٢ / ٢١١، وقواطع الأدلة ١ / ١٧١، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ١ / ١٢٨.

(١) أي أن تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين واجب ولا سبيل إلى إيجاب الجمع بين الزوجين وكذلك عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين للإمامة

يمكن أن يقال فيه بإيجاب الجميع ولا بسقوط إيجاب الجميع كما ترى^(١).

واجب والجمع محال، بخلاف خصال الكفارة الجمع فيها غير محال شرعا. (١) الواجب المعين هو: ما طلبه الشارع بعينه، دون تخيير بينه وبين غيره كالصلوات الخمس، والصيام، والزكاة، ونحو ذلك. وهذا النوع أكثر الواجبات. وحكمه: عدم براءة ذمة المكلّف إلا إذا فعله بعينه.

أما الواجب المخير - أو المبهم - فهو ما طلبه الشارع لا بعينه، بل خيّر الشارع في فعله بين أفراد المعينة المحصورة. أو هو: الذي لم يتعين المطلوب به بشيء واحد، وإنما كان له أفراد، وخيّر المكلّف فيه بأن يأتي بأي منها. مثل كفارة اليمين، فقد طلب الشارع من المكلّف أن يكفّر عن يمينه بخصلة واحدة من خصال الكفارة الثلاث وهي: "الإطعام"، أو "الكسوة"، أو "العتق"، قال تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ). ومثل: تخيير الإمام في حكم الأسرى بين المن والفداء، قال تعالى: (فَأِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً). ومثل: التخيير في جزاء الصيد الوارد في قوله تعالى: (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِالْبَالِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ) ومثل التخيير في فدية الأذى الوارد في قوله تعالى: (فمن كان منكم مريضًا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك). وحكم الواجب المخير: أن المكلّف تبرأ ذمته بفعل أي واحد من أفرادها فإن تركها جميعًا أثم.

ثانياً: هل الخطاب في الواجب المخير متعلق بواحد مبهم أو أنه متعلق بكل الأفراد المخير بينها؟.

اعلم أن الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً - وهو ما يعرف بالإيجاب - قد يتعلّق بفعل معين كالخطاب الطالب للصلاة، والطالب للزكاة، وهو المسمّى بالواجب المعين. وقد يتعلّق بفعل مبهم من أمور معينة كالخطاب المتعلّق بكفارة اليمين، وهو المسمّى بالواجب المخير. فأما الواجب المعين: فلا شك في أن الخطاب المتعلّق به يقتضي إيجاب ذلك المعين بعينه من صلاة، وصيام وزكاة، وقد أجمع العلماء على ذلك. أما الواجب المخير فقد اختلف العلماء فيه. أي: اختلف العلماء في الخطاب

الوارد في الواجب المخير أين يتعلق؟ أو تقول: هل الخطاب في الواجب المخير متعلق بواحد مبهم من الأمور المخير بينها، أو أنه متعلق بكل فرد من أفرادها؟ اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أن الخطاب في الواجب المخير إنما يتعلق بواحد مبهم من الأمور المخير بينها. ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين، ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه. وهو الصحيح عندي، وعلى هذا فالمكلف مخير في تحقيق الخطاب في أي فرد من هذه الأفراد المعينة المخير بينها، فأى فرد فعله المكلف منها يسقط ما وجب عليه، فمثلاً في كفارة اليمين: لو فعل "الإطعام" سقطت عنه "الكسوة" و"العتق"، ولو فعل "الكسوة" سقطت عنه الإطعام، والعتق، ولو فعل العتق سقط الإطعام والكسوة، وهكذا، فالواجب منها واحد لا بعينه، أي: متعلق بالإيجاب والخطاب هو الواحد لا بعينه، ويتعين ذلك الواحد بالفعل. فلا يوصف كل واحد من الأمور المخير بينها بأنه واجب بخصوصه. بل يصح أن يوصف بأنه واجب من حيث إن الواجب يتحقق فيه. وقد اخترته للأدلة التالية: الدليل الأول: أن العقل لا يمنع منه: فلو أن السيد قال لعبده: "أمرتك أن تخيط هذا القميص في هذا اليوم، أو تبني هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتفيت به، وأثبتك عليه، وإن تركت الجميع عاقبتك، وأنا لا أوجب الخياطة والبناء معاً عليك، بل أوجب أحدهما لا بعينه أيهما شئت": كان هذا القول معقولاً. فلا يمكن أن يقال: إن السيد لم يوجب على العبد شيئاً، وذلك لأن السيد صرح بعقاب العبد لو ترك الكل. ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد أوجب على العبد فعل الخياطة والبناء معاً في اليوم نفسه، لأن السيد صرح بنقيض ذلك. ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد أوجب على العبد واحداً معيناً، لأن السيد صرح بلفظة "أو" المفيدة للتخيير. وإذا بطلت هذه الأمور الثلاثة: لم يبق إلا أن يقال: المأمور به واحد لا بعينه: إما الخياطة، أو البناء، أيهما فعل فإنه سينال الثواب من السيد. الدليل الثاني: العقل لا يمنع من جهة أخرى، حيث لا يمتنع عقلاً أن يتعلق غرض السيد بفعل واحد غير معين، لأن كلاً من فعل الخياطة، أو فعل البناء يفني بهذا الغرض، وهو: طاعة السيد وعدم مخالفته، فأى واحد منهما فعله العبد، فإنه يكون قد سلم من العقاب،

وفاز بالثواب بسبب فعله، فإذا كان الأمر كذلك، فلا مانع من أن يطلب السيد من العبد ما يفي بغرضه، وهو: فعل شيء غير معن - فقط - ويكون التعيين - حينئذ - زيادة وفضلة لا يتعلق بها غرض السيد، فلا يطلبه من العبد. فينتج: أن إيجاب واحد غير معين من أمور محصورة لا مانع منه عقلاً. الدليل الثالث: الوقوع، حيث وقع التخيير بين أمور في الشرع كما ورد في كفارة اليمين؛ حيث قال لعالي: (فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة). وفي جزاء الصيد على المحرم؛ حيث قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِالْعِ كَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ) وفي تخيير الشارع للإمام بين المن والفداء؛ حيث قال تعالى: (فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءً). وفي تخيير الشارع للحاج في فدية حلق الرأس لعذر؛ حيث قال تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ)، وقال ﷺ في كعب بن عجرة - " احلق رأسك، وانسك نسيك، أو صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين ". وفي وجوب تزويج المرأة المستحقة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطبين. وفي وجوب عقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها. فعندنا ثلاثة احتمالات في هذه الأمثلة هي كما يلي: الأول: إما أن يقال في هذه الأمثلة الستة: إن المراد وجوب جميع المخير بينها. الثاني: إما أن يقال: إن المراد وجوب واحد بعينه. الثالث: إما أن يقال: إن المراد وجوب واحد لا بعينه. أما الأول - وهو: أن المراد وجوب جميع المخير بينها - فهو باطل؛ لأنه لو كان التخيير يوجب تعلق الوجوب بالجميع لترتب على ذلك ما - يلي:

١ - لزوم أن جميع خصال كفارة اليمين واجبة، وهذا خلاف الإجماع.
٢ - ولزم - أيضًا - :الجمع بين جزاء الصيد، وهذا مخالف للصحيح من أقوال العلماء.

٣ - ولزم - أيضا - :الجمع بين المن والفداء بالنسبة للأسرى، وهذا ظاهر البطلان.
٤ - ولزم - أيضا - :الجمع بين الصيام، والصدقة، والنسك في فدية الأذى، وهو خلاف الإجماع.

٥ - ولزم - أيضًا - : تزويج المرأة من الكفوئين الخاطبين معا، وهذا خلاف الإجماع.
٦ - ولزم - أيضا - : عقد الإمامة للرجلين الصالحين لها - معًا - وهذا باطل، لأنه يؤدي إلى الفساد.

أما الثاني - وهو: أن المراد وجوب واحد بعينه - فهذا باطل - أيضًا -، لأن الشارع صرح بلفظة " أو " المفيدة للتخيير. فمثلاً: لو كان التخيير يوجب خصلة معينة من خصال كفارة اليمين، أو يوجب تزويج واحد بخصوصه، أو عقد الإمامة لواحد معين، لامتنع التخيير، وهذا باطل؛ ضرورة تحقق التخيير بكلمة " أو "، فيلزم من ذلك بطلان وجوب واحد بعينه. أي: أن التخيير لو كان موجباً لوجوب واحد بعينه، لكان موجباً لنقيضه، لأن التخيير ينافي التعيين، حيث إن التخيير يجوّز ترك المعين، والتعيين لا يجوّزه فاختلفا. ولا بطل الاحتمال الأول - وهو: أن المراد وجوب الجميع - وبطل الثاني - وهو: أن المراد وجوب واحد بعينه - صح الثالث - وهو: أن المراد وجوب واحد لا بعينه - أي: أن الخطاب متعلق بواحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف، فإذا فعل المكلف أحد الأفراد المخير بينها كان هو الواجب عليه، ويسقط عنه الباقي.

المذهب الثاني: أن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراد المحصورة، أي: أن جميع الأشياء المأمور بها في الواجب المخير واجبة على طريق التخيير، ولم يتعلق الإيجاب بواحدٍ مبهم. ذهب إلى ذلك جمهور المعتزلة، وعلى رأسهم الجبائيان: أبو عليّ وابنه أبو هاشم، ونسب إلى ابن خويز منداد من المالكية. أدلة هذا المذهب: الدليل الأول: أنه يستحيل اجتماع الوجوب مع التخيير؛ لأن التخيير ينافي الوجوب؛ لأن معنى وجوب الجميع: أنه لا تبرأ ذمة المكلف إلا بفعل الجميع، ومقتضى التخيير: أن الذمة تبرأ بفعل أيها شاء، وهما لا يجتمعان، فيلزم أن الجميع واجب على التخيير. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عنه - : إن هذا الدليل لكم منقوض بخصال كفارة اليمين، والأمثلة التي ذكرناها سابقاً. فالله ﷻ يعلم الأشياء على ما هي عليه، فيعلم الواجب الذي ليس بمعيّن غير معيّن، وإذا أتى بها المكلف كلها سقط الفرض بالأمر الذهني. الدليل الثاني: أنه يستحيل التكليف بواحد مبهم؛ لأنه مجهول، والتكليف بالمجهول محال، فيلزم التكليف بكل - واحد من هذه الأمور. جوابه: يمكن أن يقال -

في الجواب عن ذلك - : إن الواحد المبهم ليس مجهولاً؛ لأن الواجب المخير هو: القدر المشترك الذي يتحقق حصوله بحصول جزء من جزئيات المخير فيه، وحينئذ لا تكون هناك جهالة. الدليل الثالث: قياس الواجب المخير على الواجب الكفائي، بيان ذلك: إنه كما أن الوجوب في الواجب الكفائي على الجميع ويسقط بفعل بعضهم، فكذلك في الواجب المخير نقول بوجوب الجميع، فإذا فعل واحداً سقط الباقي.

جوابه: يمكن أن يجاب - عنه - ويقال: إن هذا القياس فاسد؛ لأمرين: الأول: أنه قياس مع النص؛ حيث وردت نصوص شرعية تفيد وجوب واحد من عدة أمور كخصال كفارة اليمين، والتخير في الأسرى، والتخير في جزاء الصيد، والتخير في فدية الأذى، ونحو ذلك مما سبق. الأمر الثاني: أنه قياس مع الفارق، وذلك لأن تأثيم الواحد المبهم في الواجب الكفائي بعيد، أما التأثيم بترك واحد مبهم في الواجب المخير فهو قريب وممكن. المذهب الثالث: أن الخطاب في الواجب المخير متعلق بواحد معين عند الله، غير معين عند المكلف، إلا أن الله تعالى علم أن المكلف لا يختار إلا ذلك الذي هو واجب عليه، واختياره معرّف لنا أنه الواجب في حقه. وهذا المذهب يطلق عليه قول التراجم، لأن الأشاعرة ينسبونه إلى المعتزلة، والمعتزلة ينسبونه إلى الأشاعرة. فكل فريق يرجم به الآخر ويتبرأ منه. والصواب: أنه لا يُعرّف قائله. وإنما نشأ من مبالغة المعتزلة في الرّد على الأشاعرة في أسباب تعلّق الوجوب بالجميع - كما ذكر تاج الدين ابن السبكي في الإبهاج، وذكر أن رواية الأشاعرة له عن المعتزلة لا وجه له، وذلك لأن هذا المذهب ينافي قواعد المعتزلة، ومنها: إيجاب الأصلح على الله تعالى، وعدم تكليف ما لا يطاق.

جوابه: هذا المذهب فاسد، لأمرين: أولهما: أن التخير معناه: أن الشرع جَوّز للمكلف ترك كل واحد من المخير بينها بشرط الإتيان بالآخر، وكونه واجباً على التعيين عند الله يقتضي: أنه تعالى لم يجوّز لنا تركه ألبتة، والجمع بين الترك وعدم جواز الترك تناقض. أي: أنه لو خير الله تعالى بينه وبين غيره مع أنه جعله واجباً على التعيين لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه، وهذا تناقض ظاهر. ثانيهما: أن القول بأن الواجب معين عند الله، وليس معيناً عند المكلف يجعل الواجب غير معلوم عند المكلف فلا

يمكنه فعله، لجهله فإذا كُلف به - مع ذلك -: كان تكليفاً بما لا يطاق، وقد اتفق العلماء على أن التكليف بما لا يطاق غير واقع، وإن اختلفوا في جوازه عقلاً - كما سيأتي إن شاء الله - . وقد ورد الخطاب بأمور معينة قد عطف بعضها على بعض بما يفيد التخيير، وذلك في كفارة اليمين - وغير ذلك من الأمثلة - فالقول بعدم تعيين الواجب للمكلف يلزمه وقوع تكليف ما لا يطاق، فيكون باطلاً. بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة قد اختلف فيه على قولين: القول الأول: أن الخلاف لفظي لا ثمره له، ولا يترتب عليه أي أثر، لأن الفريقين قد اتفقا على أنه لا يجب الإتيان بكل واحد منها، ولا يجوز تركه كذلك. واتفقا - أيضاً - على أنه إذا أتى بواحد منها كفى ذلك في سقوط التكليف، وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق في العمل. القول الثاني: إن الخلاف معنوي، وقد أثر في بعض المسائل الفقهية ومنها:

١ - إذا طلق إحدى زوجتيه، أو أعتق أحد عبديه. فعلى المذهب الأول: لا يقع الطلاق؛ لأن الواجب مبهم، فالطلاق وقع مبهماً، فلا يقع إلا عند التعيين. وعلى المذهب الثاني: فإن الطلاق وقع على كل واحدة.

٢ - إذا ترك جميع خصال الكفارة - وقلنا: للإمام المطالبة بالكفارات - فعلى المذهب الأول: يجبر الإمام هذا المكلف على فعل واحدة منها من غير تعيين. وعلى المذهب الثاني: يجبر على فعل واحدة منها بعينها. القول الثالث: التفصيل. قال أصحاب هذا القول: إن كون الخلاف لفظياً، أو معنوياً راجع إلى تفسير مراد جمهور المعتزلة في قولهم: "إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراد". فمن قال: إن جمهور المعتزلة أرادوا بتعلقه بكل الأفراد: أنه لا يجوز تركها - كلها -، وإذا فعل المكلف جميعها أثيب ثواب واجب واحد، وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب واحد، وإذا فعل واحداً منها يكون قد فعل ما وجب عليه: فإن الخلاف لفظي عنده.

أي: من فسّر قول جمهور المعتزلة بهذا: فإن قولهم يكون موافقاً لقول جمهور العلماء في المعنى والمراد، فيكون الخلاف في اللفظ، وهذا تفسير بعض العلماء كإمام الحرمين، وأبي الحسين البصري، والبيضاوي. أما من قال: إن جمهور المعتزلة أرادوا بتعلقه بكل الأفراد: أنه إذا فعل الأمور كلها، فإنه يثاب عليها ثواب واجبات، فإذا تركها

كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحداً منها سقط عنه غيره: فإن الخلاف معنوي عنده. أي: من فسّر قول جمهور المعتزلة بهذا: فإن الخلاف يكون معنوياً، لأن مقصودهم يكون مختلفاً عن مقصود جمهور العلماء. وهذا تفسير بعض العلماء كابن فورك، والغزالي، وأبي الطيب الطبري، وابن التلمساني، والتبريزي. والراجح عندي هو القول الأول - وهو: أن الخلاف لفظي لا ثمره له؛ حيث إن مراد جمهور المعتزلة هو نفسه ما يريده جمهور العلماء ولا فرق، لأن المعتزلة لا يخالفون في أمور ثلاثة:

١ - أنه لا يجب الإتيان بجميع الخصال المخير بينها.

٢ - أن من أتى بواحدة منها فقد برأت ذمته.

٣ - أنه لا يقع التخيير بين الواجب وغيره من مباح ومندوب. وهذا هو قول جمهور العلماء، إذ: لا خلاف في الحقيقة. وأبو الحسين قد صرح بذلك في "المعتمد"، وهو الذي ينبغي أن يعتمد في بيان مراد أصحابه المعتزلة، لأنه أعرف بمقاصدهم. وصرح بذلك - أيضاً - المحققون الأصوليون ممن تصدئ لتفسير كلام المعتزلة، وممن التقى بعضهم كأبي يعلى الحنبلي في "العدة"، وإمام الحرمين في "البرهان"، وفخر الدين الرازي في "المحصول" وابن برهان في "الوصول". وأما ما ذكر من فروع فقهية، فإن هذا ألزمهم إياه بعض العلماء؟ لقولهم: "إن الكل واجب"، ولم يكن هذا هو نفس قول المعتزلة.

* سؤال: إذا كان الخلاف لفظياً، فإنه يكون مقصد المعتزلة هو نفسه مقصد جمهور العلماء، فلماذا عبّر جمهور المعتزلة بتعبير يخالف ما عبّر به جمهور العلماء؟ جوابه: أقول - في الجواب عن ذلك -: إن جمهور المعتزلة وصفوا الجميع بالوجوب - وهو تعبير يخالف ما ذكره جمهور العلماء - فراراً من التسوية بين الواجب وغير الواجب؛ بناء على قاعدتهم في "التحسين والتقيح العقليين"، و"إيجاب الأصلح على الله"؟ حيث قالوا: إن الحكم على الشيء يتبع حسنه أو قبحه، فإيجاب شيء "ما" تابع لحسنه الخاص به، فلو كان الواجب واحداً لا بعينه، والباقي غير واجب لخلا الباقي عن مقتضى اللوجوب، وأصبح التخيير بين ما هو واجب، وما ليس بواجب، وهذا لا يقول

به أحد، فلا بد من أن يكون واحد لخصوصه مشتقاً على صفة تقتضي وجوبه، وحينئذٍ يوصف كل منها بالوجوب والتخير. أما نحن فلا نقول بالتحسين والتقبيح العقليين ولا إيجاب الأصلح على الله، فلا مانع - عندنا - من إطلاق الوجوب على واحد منها لا بعينه.

* شروط الواجب المخير: إذا علمنا - في المسألة السابقة - أن الخطاب في الواجب المخير متعلقٌ بواحدٍ غير معيّن، ويتعين بفعل المكلف، فهو مخير بين أمور محصورة، فمتى ما فعل واحداً فإنه هو الواجب في حقه، وهذا هو التخير. ولكن ليس كل تخيير يصح، بل إن التخير الصحيح له شروط لا يصح إلا بها، هي كما يلي:

الشرط الأول: أن تكون الأشياء المخير بينها معلومة للمخاطب ومحصورة ومعينة حتى يحيط بها المكلف ويوازن بينها، ويرى ما هو الأصلح، فيختاره ويقوم به.

الشرط الثاني: أن تتساوى تلك الأشياء المخير بينها في الرتبة. أي: تكون متساوية في الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، فلا يجوز التخير بين واجب ومندوب، ولا بين واجب ومباح، ونحو ذلك؛ فإن التخير بين الوجوب وتركه يرفع الوجوب. ولهذا لما استدل داود الظاهري على وجوب النكاح بقوله تعالى: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ): ردّه العلماء؛ لأن قوله تعالى: (أو ما ملكت أيمانكم) فيه تخيير بين النكاح وبين ملك اليمين، ومعروف أن ملك اليمين لا يجب إجماعاً، فلذلك امتنع التخير بين النكاح وملك اليمين. الشرط الثالث: أن تكون الأشياء المخير بينها متميزة للمكلف، أي: أن يتميز بعض الأشياء عن بعض، فلا يجوز التخير بين متساويين من جميع الوجوه لا يتميز أحدها عن الآخر بوصف، كما لو خير بين أن يصلي أربع ركعات وبين أن يصلي أربع ركعات مع تساويهما في جميع الصفات. الشرط الرابع: أن يتعلّق التخير بما يستطيع فعله، فلا يصح التخير بين شيء يستطيعه، وشيء لا يستطيعه. الشرط الخامس: أن يكون وقت المخير بينها واحداً " حيث يتأتى الإتيان بكل واحد منهما في وقت واحد، بدلاً عن التغير، فإنه لو ذكر للمكلف إعلان مؤقتان بوقتتين مختلفتين: فإن ذلك لا يكون تخييراً؛ فإنه في وقت الإمكان من فعل الأول لا يتمكن من الفعل الثاني، وفي الوقت الثاني لا يتمكن من الأول، فلا يتحقق وصف التخير أصلاً، وإنما يتحقق ذلك في

شيئين يجوز ثبوت أحدهما بدلاً عن الثاني مع تقدير اتحاد الوقت. نُسب هذا الشرط إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. قلت: وهذا الشرط باطل من جهة العقل، ومن جهة الشرع. أما بطلانه من جهة العقل فلأن السيد لو قال لعبدته: "عليك خياطة هذا الثوب يوم السبت، أو بناء هذا الجدار يوم الأحد، أيهما فعلت: أثبتك، وإن تركت الجميع عاقبتك" كان هذا القول معقولاً. أما بطلانه من جهة الشرع فلأن الشرع ورد فيه التخيير بين شيئين في وقتين مختلفين، وهو أن المسافر سفر طاعة، فإنه يخير بين أن يصوم وأن يفطر ثم يصوم في وقت آخر. رابعاً: هل يجوز الجمع بين الأمور المخير بينها؟ الأمور المعينة المحصورة المخير بينها قد يحرم على المكلف الجمع بينها، وقد يباح الجمع بينها، وقد يندب الجمع بينها.

فمثال الأول: وهو: ما يحرم فيه الجمع بين الأمور المخير بينها: تزويج المرأة من كفوئين متساويين معاً، وكذا مبايعة إمامين للأمة. ومثال الثاني: وهو: ما يباح فيه الجمع بين الأمور المخير بينها: ستر العورة بثوب بعد سترها بثوب آخر، فستر العورة واجب، والمكلف مخير بسترها بأي ثوب شاء متى تعددت عنده الثياب، ويباح له سترها بأكثر من ثوب واحد، فيكون الجمع بين الأثواب في الستر مباحاً. ومثال الثالث: وهو ما يندب فيه الجمع بين الأمور المخير بينها: خصال كفارة اليمين، فإننا نعلم أن الخطاب قد تعلّق بها على سبيل التخيير بينها، والواجب يسقط بفعل واحد منها، ولكن يندب له الجمع بين "الإطعام" و"الكسوة" و"العتق" زيادة له في الثواب. لكن هنا سؤال وهو: أن المكلف إذا جمع بين تلك الخصال - وهي: الإطعام، والكسوة، والعتق - فثواب الواجب هل يكون على أعلاها أو على أدناها، وما زاد نافلة، وكذلك إذا ترك الجميع هل يأثم بترك أدناها، أو أعلاها؟ جوابه: اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، إليك أهمها: المذهب الأول: أنه إذا فعل الجميع أثيب ثواب أعلاها، والباقي ندب، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب، فانصرف الواجب إلى أعلاها، تكثيراً لثوابه. وإذا ترك فعل الجميع عوقب على أدناها "ليقل وباله ووزره. ذهب إلى ذلك ابن برهان، وابن السمعاني، وهو قول للباقلاني.

المذهب الثاني: أنه إذا فعل الجميع، فإن الذي يقع واجباً هو العتق، فإنه أعظم ثواباً؛ لأنه

٢ - وينقسم الواجب -أيضاً- باعتبار وقته إلى مضيق وموسع.
فالواجب المضيق: هو ما وقته مضيق.

وضابط ما وقته مضيق واجباً كان أو غيره: هو ما لا يسع وقته أكثر من فعله، كصوم رمضان في الواجب، وستة من شوال عند من يقول بأنها لا بد أن تكون متتابعة تلي يوم الفطر، وهو ظاهر حديث أبي أيوب، وحديث ثوبان^(١)، والأيام

أنفع وأشق على النفوس، وهو محكي عن القاضي الباقلاني. المذهب الثالث: أنه يثاب ثواب الواجب على أذناها؛ لأنه لو اقتصر عليه أجزاءه، ويثاب على ما زاد ثواب التطوع. بيان نوع الخلاف: الخلاف هنا لفظي، حيث إن العمل لا يختلف باختلاف هذه المذاهب. انظر المذهب في علم أصول الفقه المقارن.

(١) قد ذهب الشافعية وبعض الحنابلة إلى أفضلية متابعتها عقب العيد مبادرة إلى العبادة، ولما في التأخير من الآفات، ولم يفرق الحنابلة بين التابع والتفريق في الأفضلية. وعند الحنفية تستحب الستة متفرقة: كل أسبوع يومان، أما المالكية: فذهبوا إلى كراهة صومها متصلة برمضان متتابعة، ونصوا على حصول الفضيلة ولو صامها في غير شوال، بل استحبا صيامها في عشر ذي الحجة، والراجح في المسألة أن صيام ست من شوال سنة ثابتة عن رسول الله ﷺ يندب للمسلم بعد أن يفرغ من صيام رمضان، ويفطر يوم عيد الفطر أن يستأنف الصيام في شوال، فيصوم ستة أيام منه، فمن فعل ذلك كل عام فكأنما صام الدهر، وذلك أن الحسنه بعشر أمثالها، واليوم بعشرة أيام، فرمضان بعشرة أشهر، وستة أيام بستين يوماً، أي بشهرين، فيكون بصيامه ستة من شوال بعد صيامه رمضان كأنما صام عشرة أشهر، ثم صام شهرين، وهي عدد أشهر السنة، ولا يجب صوم هذه الأيام الستة عقب العيد مباشرة، كما لا يجب صومها مجتمعة متصلة، وإنما يتحقق المطلوب بصوم ستة من شوال، أية ستة منه. لأن الرسول ﷺ أطلق صيامها ولم يذكر تابعا ولا تفريقا، حيث قال ﷺ: (من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه الإمام مسلم (٢٧٥٨) من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، ولأن الرسول ﷺ قال أيضا (صيام شهر رمضان

البييض^(١) في غير الواجب.

والواجب الموسَّع هو ما يسعُّ وقته أكثر من فعله، كالصلوات الخمس. ومثاله في غير الواجب: الوتر، وركعتا الفجر، والعيدان، والضحي.

والوقت في الاصطلاح: هو الزمن الذي قدره الشارع للعبادة.

وما زعمه بعضهم من أنَّ الواجب الموسع مستحيل، زاعماً أنَّ التخيير في فعل العبادة ذات الوقت الموسع في أول الوقت ووسطه ينافي الوجوب، إذ الواجب حتمٌ، لا تخييرَ فيه، ولا يجوز تركه فهو باطل^(٢) - أي الزعم بأنَّ

بعشرة أشهر، وصيام ستة أيام من شوال بشهرين، فذلك صيام سنة) فأطلق صيامها ولم يقيد بها بوقت معين، والحديث أخرجه أحمد (٥ / ٢٨٠، رقم ٢٢٤٦٥)، والنسائي في الكبرى (٢ / ١٦٢، رقم ٢٨٦٠)، والدارمي (٢ / ٣٤، رقم ١٧٥٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣ / ٣٤٩، رقم ٣٧٣٦)، والبيهقي (٤ / ٢٩٣، رقم ٨٢١٦). وأخرجه أيضاً: الطبراني في الشاميين (٢ / ٥٠، رقم ٩٠٣)، والخطيب (٢ / ٣٦٢)، والديلمي (٢ / ٣٩٥، رقم ٣٧٥٣) والحديث صححه العلامة الألباني في صحيح الجامع (٣٨٥١)، وقال الأرناؤوط ومن معه في تحقيق المسند: حديث صحيح وهذا إسناد حسن من أجل ابن عياش.

(١) قال النووي في تحرير أَلْفَاظِ التَّنْبِيهِ (ص ١٢٩): قوله وأيام البيض هكذا ضبطناه عن نسخة المصنف وهو الصواب ويقع في بعض النسخ أو أكثرها الأيام البيض وكذا يقع في كثير من كتب الفقه وغيرها وهو خطأ عند أهل العربية معدود في لحن العامة لأنَّ الأيام كلها بيض وإنما صوابه أيام البيض أي أيام الليالي البيض.

(٢) يقصد المصنف بقوله (وما زعمه بعضهم) أكثر الحنفية. قال صاحب شرح مختصر الروضة (١ / ٣١٢): وأنكر أكثر الحنفية الموسع وقالوا: وقت الوجوب هو آخر الوقت، ثم اختلفوا في الفعل الواقع قبل ذلك، فقال بعضهم: هو نفل يسقط الفرض به، والكرخي منهم، تارة يقول بتعيين الواجب بالفعل، في أي أجزاء الوقت كان، وتارة =

الواجب الموسع مستحيل-؛ لأن الواجب الموسع من قبيل الواجب المبهم في واحد لا بعينه، كالصلاة يجب أن تؤدى في حصة من حصص الوقت لا بعينها، كوجوب واحدة من خصال الكفارة لا بعينها، فأى حصة من حصص الوقت من أوله أو وسطه أو آخره فعل فيها الصلاة أجزأته، كما أن أى واحدة من خصال الكفارة فعلها أجزأته.

وقد أجمع العلماء على أن من أدى الصلاة في أول وقتها أنه يثاب ثواب الفرض، وتلزمه نية الفرض - محل الاستدلال لزوم نية الفرض مع جواز التأخير-؛ فدل ذلك على بطلان قول من قال: إنه لو وجبت في أول الوقت لما جاز ترك أدائها إلى وسط الوقت أو آخره، وتبين أنها غير واجبة في أول الوقت، لأن التخيير في تركها في ذلك الوقت إلى ما بعده ينافي الوجوب، ولا شك أن ذلك كله باطل كما بينا^(١).

يقول: إن بقي الفاعل مكلفاً إلى آخر الوقت كان فعله قبل ذلك واجباً، وإلا فهو نفل أ. هـ وقد بين المصنف فساد هذا القول فتأمل.

(١) الفعل الواجب على المكلف قد لا يحدد الشارع وقتاً معيناً لإيقاعه فيه، وقد يحدد الشارع لفعله وقتاً معيناً. فالأول - وهو الذي لم يحدد الشارع له وقتاً معيناً لأدائه وإيقاعه فيه - يُسمى واجباً مطلقاً مثل كفارات الأيمان، وقضاء ما فاتته من صيام رمضان عند الحنفية، والواجب بالنذر المطلق - وقد سبق بيانه. والثاني - وهو الذي حدد الشارع له وقتاً معيناً لأدائه فيه - يسمى واجباً مؤقتاً. والوقت الذي حدده الشارع لإيقاع وأداء الواجب فيه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: أن يكون وقت الفعل أنقص من الفعل، بحيث إن الوقت لا يمكن إيقاع الفعل كله فيه، فهذا لا يجوز التكليف به؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، إلا إذا كان القصد من التكليف بالفعل في هذا الوقت الناقص هو: ابتداء الفعل فيه، ثم إكماله بعد هذا الوقت، بحيث إذا لم يتد

الفعل في هذا الوقت يكون قضاؤه واجبا عليه، فالتكليف به من هذه الناحية جائز عقلاً، وواقع شرعاً، فإن الصبي إذا بلغ وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة، والمجنون إذا أفاق من جنونه وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة، والحائض إذا انقطع حيضها وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة، فإن هؤلاء الثلاثة تجب عليهم الصلاة، فإذا لم يتدبها كل منهم في الوقت الباقي وجب عليهم القضاء.

القسم الثاني: أن يكون وقت الفعل مساوياً له، أي: أن يكون الوقت الذي حدده الشارع لفعل الواجب فيه على قدر الفعل، بحيث لا يزيد عن الفعل، ولا ينقص عنه كصوم رمضان، ويُسمَّى هذا بـ "الواجب المضيق". القسم الثالث: أن يكون وقت الفعل أزيد من الفعل، بحيث إن الوقت يسع الفعل عدة مرات، وهذا الذي يُسمَّى بـ "الواجب الموسع". ونظراً لعدم وقوع التكليف في القسم الأول، فإنه لم يبق إلا القسمان: "الثاني": وهو الواجب المضيق، والثالث: وهو الواجب الموسع.

* ثانياً: تعريف الواجب المضيق والواجب الموسع مع الأمثلة عليهما: الواجب المضيق - كما قلنا فيما سبق - ما كان وقته يسعه ولا يسع غيره من جنسه. أي: هو ما ألزم الشارع المكلف بفعله في وقت مساوٍ لوقت أدائه وإيقاعه بلا زيادة أو نقصان مثل صيام يوم من رمضان، فالشارع ألزم المكلف الذي لا عذر له بصيامه، واليوم يبدأ من الفجر الصادق إلى غروب الشمس، وهذا الوقت الذي بينهما له لوحده لا يتسع لفعل شيء آخر معه، ويكون الفعل باطلاً لو فعله قبل الوقت، ويكون قضاء لو فعل بعد الوقت لعذر، ولا يقع معه في وقته غيره من جنسه. والواجب المضيق اتفق العلماء على ثبوته. أما الواجب الموسع فهو: ما كان وقته واسعاً لأدائه وأداء غيره من جنسه. أي: هو: "الفعل الذي طلب الشارع من المكلف إيقاعه وأداءه طلباً جازماً في وقت يسعه ويسع غيره من جنسه" مثل: صلاة الظهر، فإن الشارع قد ألزم المكلف بفعلها في وقت محدد يزيد عن وقت أدائها بحيث يمكن فعلها، وفعل غيرها من جنسها في ذلك الوقت. ثالثاً: الواجب الموسع هل هو ثابت؟ لقد اختلف العلماء في ذلك الواجب الموسع هل هو ثابت أو لا: على مذهبين: المذهب الأول: أن الواجب الموسع ثابت، ويكون وقت أداء الواجب الموسع هو جميع الوقت. أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي

إيقاع الفعل في أيّ جزء من أجزاء وقته على حسب اختيار المكلف. فيكون المكلف مخيراً في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره. ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. وهذا هو الصحيح، للأدلة التالية: الدليل الأول: قوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل). وجه الدلالة: أن هذا الأمر عام يتناول جميع أجزاء الوقت المذكور من غير إشعار بالتخصيص ببعض أجزاءه. فليس المراد من الأمر تطبيق أول فعل الصلاة في أول الوقت وآخر الفعل في آخر الوقت؛ لأن هذا خلاف الإجماع. وليس المراد من الأمر: إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته، فلا يخلو جزء من الوقت من الصلاة، فهذا - أيضاً - خلاف الإجماع. وليس المراد من الأمر: تعيين جزء من الوقت لاختصاصه بوقوع الواجب فيه؛ لأن اللفظ الوارد في الآية عام، ولا يوجد مخصص. فلم يبق إلا أن يكون المراد من الأمر هو: أن كل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه باختيار المكلف، ضرورة امتناع قسم آخر.

الدليل الثاني: أن جبريل عليه السلام قد صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم أول الوقت وآخره، ثم قال له - بعد ذلك - " يا محمد: هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين "، وفي رواية: "الوقت ما بينهما". وجه الدلالة: أن الله تعالى حينما فرض الصلاة أتى جبريل - علمه السلام - إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليعلمه أوقاتها وأفعالها، فصلّى به مرة في أول وقتها، وصلّى به مرة أخرى في آخر وقتها، فقال - حينئذ - "الوقت ما بين هذين"، وهذا يفيد تخيير المكلف في أداء الصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت المحدد لها، أي: أن الإيجاب يتناول جميع أجزاء الوقت، وليس تعيين بعض أجزاء الوقت للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر.

الدليل الثالث: العقل دلّ على ثبوت الواجب الموسّع، بيانه: أن السيد لو قال لعبده: " قد أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم في أي جزء منه، إن شئت في أوله، أو في وسطه، أو في آخره، فمهما فعلت: تكون قد امتثلت أمري، وإن لم تفعل: تكون قد خالفت أمري " كان هذا الكلام معقولاً، ولا يمكن أن يقدر في صحته أحد. فلا يمكن أن يقال: إن السيد لم يوجب على العبد شيئاً؛ لأن العبارة واضحة أنه أوجب عليه فعل شيء. ولا يمكن أن يقال: إن السيد قد أوجب على العبد بناء الجدار في وقت واحد فقط

فضيق عليه، لأنه صرح بالتوسع، حيث قال له: " إن شئت في أوله، أو في وسطه، أو في آخره". فلم يبق إلا أنه أوجب عليه بناء الجدار في ذلك اليوم ووسع عليه في هذا الإيجاب بدليل لفظه في المثال، مما يدل على تخير في الوقت.

الدليل الرابع: قياس الواجب الموسع على الواجب المخير، بيانه: كما أنه جاز التخيير بين أفراد الواجب في الواجب المخير كخصال كفارة اليمين - إما الإطعام، أو الكسوة، أو الإعتاق - كذلك يجوز التخيير بين أجزاء الوقت في الواجب الموسع كالصلاة، فإن الصلاة في أول الوقت كالصلاة في وسطه، والصلاة في آخره، ولا فرق بينها في سقوط الغرض وحصول المصلحة. المذهب الثاني: إنكار الواجب الموسع. أي: عدم وجود واجب موسع في الشريعة، بل إن الإيجاب متعلق في وقت معين، وهو أول الوقت، أو آخره - كما سيأتي تفصيل الخلاف فيه:

دليل هذا المذهب: استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن التوسع ينافي ويناقض الوجوب. أي: أن الوجوب مع التوسعة يتنافيان؛ لأن الواجب لا يجوز تركه، وهذا يجوز تركه عن الوقت الذي وصفتموه بالوجوب فيه، وهو أول الوقت وآخره، فلا يكون للواجب الموسع حقيقة. قال ابن العربي في "المحصول" - مبينا ذلك - : " إن جواز التأخير مع خيرة المكلف بين الفعل والترك يضاد الوجوب". جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين: الجواب الأول: أننا لم نجوز ترك الفعل في أول الوقت مطلقاً، بل جَوَّزنا ترك الفعل في أول الوقت بشرط العزم على الفعل في آخر الوقت.

الجواب الثاني: أن جواز التأخير إنما يضاد الواجب المضيّق، أما الواجب الموسع فلا، لأنه يجوز ترك فعل الواجب الموسع في أول وقته، وفعله في وسطه، أو في آخره، حيث إنه مخير بين أجزاء الوقت الموسع، قياساً على الواجب المخير، بيان ذلك: أن الواجب الموسع يرجع - في حقيقته - إلى الواجب المخير - كما قلنا سابقاً -، لأن الفعل واجب الأداء في وقت " ما " : إما في أوله، أو وسطه، أو آخره، فجرى ذلك مجرى قولنا في الواجب المخير: " إن الواجب إما هذا أو ذاك". فكما أننا نصف الخصال بالوجوب على معنى: أنه لا يجوز الإخلال بجمعها، ولا يجب الإتيان بها جميعاً، وإنما تجب خصلة واحدة غير معينة، فكذلك هنا: يجب على المكلف أن يفعل ما وجب عليه في أي

وقت شاء من هذا الوقت المحدد: إما في أوله، أو في وسطه، أو في آخره، ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه، بل خيرناه بينه وبين ما بعده. رابعاً: فرق منكري الواجب الموسع، وأدلة كل فرقة مع الجواب عنها: إن المنكرين للواجب الموسع قد اتفقوا على إنكاره، ولكنهم اختلفوا - فيما بينهم - في أي جزء من الوقت يتعلق الإيجاب؟ على فرقة الأولى قالت: إن الوجوب متعلق بأول الوقت. أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف الواجب فيه، وفعله في غيره من أجزاء الوقت: كان هذا الفعل قضاء، لا أداء. نسب هذا إلى بعض الشافعية، وإلى بعض المتكلمين.. وكثيراً من الشافعية قد أنكروا أن يكون هذا في مذهبهم، وذكرت أن الشافعية قد اختلفوا في السبب الذي من أجله عزي هذا إلى مذهبهم، أدلة هذه الفرقة على أن الوجوب متعلق بأول الوقت:

الدليل الأول: قوله تعالى: (سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض)، وقوله: (فاستبقوا الخيرات)، وقوله: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض). وجه الدلالة: أن الله قد أمرنا في هذه الآيات بالاستباق إلى الخير، والمسارعة إليه، ولا شك أن فعل الواجب في وقته مسارعة واستباق إلى الخير، فمن أخره عن أول وقته يكون مخالفاً لذلك الأمر. جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن تلك الآيات الدالة على الاستباق والمسارعة لا دلالة فيها على المطلوب، وذلك لأن دلالتها على المسارعة والاستباق إلى أسباب المغفرة ثبت عن طريق الاقتضاء، والمقتضى لا عموم له. ولئن سلمنا أن للمقتضى عموماً، فإننا لا نسلّم أن هذا الأمر للوجوب، بل هو للندب؛ لأمرين: أولهما: الإجماع على ذلك. ثانيهما: أنه لو كان للوجوب للزم منه تخصيصات لا حصر لها، وهو خلاف الأصل. وإذا ثبت ذلك لم تكن الآيات دالة على اختصاص الوجوب بأول الوقت، بحيث لا يجوز التأخير عنه، بل يجوز التأخير عنه بشرط العزم على فعله في آخر الوقت، ونحن نقول به.

الدليل الثاني: أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: " الصلاة في أول الوقت رضوان، وفي آخره عفو الله". وجه الدلالة: أن هذا النص اقتضى أن فعل الصلاة في آخر الوقت معصية

تتطلب العفو، ولو كان المكلف مخيراً بأي جزء من هذه الأجزاء وقع الفعل فيه: لما كان تأخيره للواجب عن أول الوقت موجباً للعفو والغفران، لأن العفو إنما يكون عن ذنب أو معصية، وبذلك يكون الحديث دالاً على أن وقت الفعل هو الجزء الأول منه، وما بعده وقت لقضائه. جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين: الجواب الأول: أن هذا الحديث فيه يعقوب بن الوليد، وهذا قد كذبه الإمام أحمد، وسائر الحفاظ، وقال ابن حبان: " ما رواه إلا يعقوب، وكان يضع الحديث على الثقات "، وأخرجه الدارقطني بسند ضعيف. فإذا ثبت ذلك فلا يصح الاحتجاج بالحديث على إثبات قاعدة أصولية كهذه، وهي: " أن الوجوب متعلق بأول الوقت ". الجواب الثاني: على فرض صحة الحديث، فإنه يفيد الترغيب في المبادرة لأداء الصلاة في أول وقتها، فيكون المراد بالعفو هنا: هو العفو عن تقصير المكلف عن الأداء الأفضل للواجب.

الدليل الثالث: إن أوقات الصلوات أسباب، والأصل ترتب المسببات على أسبابها، فإذا وجد السبب يجب أن يوجد المسبب فوراً، فيتعلق الوجوب بما تحققت به سببته، وهو أول الوقت، وحينئذٍ الواقع بعد ذلك قضاء سد مسد الأداء. جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين: الجواب الأول: إن هذا الكلام لا ينافي مذهبنا وهو: ثبوت الواجب الموسع، وذلك لأننا رتبنا الوجوب على أول الوقت، أي: يبدأ فعل الواجب من أول الوقت إلى آخر الوقت، وهذا هو مذهبنا.

الجواب الثاني: أن قولكم: " إن الواقع بعد أول الوقت قضاء سد مسد الأداء " مخالف للإجماع، قال الأمدي في الأحكام: " الإجماع منعقد على أن ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء، ولا يصح بنية القضاء ".

الفرقة الثانية قالت: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت. أي: أن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأخير من أجزاء الوقت، ويكون أوله سبباً للوجوب. ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، وهم بعض مشائخ العراق من الحنفية. أدلة هذه الفرقة:

الدليل الأول: أن حقيقة الواجب هو: ما ذم تاركه، أو ما يعاقب على تركه، ومعروف أن الصلاة يعاقب على تركها إذا أضيفت إلى آخر وقتها؛ لأنه لو تركها خرج الوقت وعليه القضاء، ويكون عاصياً بذلك؛ لأنه أخرج الصلاة عن وقتها بالعمد، ونتيجة لذلك تكون

الصلاة إذا أضيفت إلى آخر وقتها واجبة؛ لأنه يعاقب على تركها، ولكن إذا أضيفت إلى أول وقتها، أو وسطه، فإن المكلف مخير بين فعلها؛ تركها، وإن فعلها فهو أفضل، وهذا هو حد الندب؛ لأنه يجوز تركه، وكل ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه، وإذا ثبت أنه غير واجب في أول الوقت، ولا في وسطه فهو واجب في آخره؛ لعدم جواز تركه، وإلا لكان لها وقت آخر غير المضروب لها. جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن أقسام الفعل ثلاثة:

القسم الأولي: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً، وهو المندوب.

القسم الثاني: فعل يعاقب على تركه مطلقاً، وهو الواجب المضيق.

القسم الثالث: فعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت - أوله، وأوسطه، وآخره - ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا القسم الثالث لا يمكن أن نسميه مندوباً؛ لأن المندوب لا يعاقب تاركه مطلقاً، ولا يمكن أن نسميه واجباً مضيقاً؛ لأن الواجب المضيق يعاقب تاركه مطلقاً. إذن: هذا القسم يحتاج إلى اسم يُسمّى به غير "الواجب المضيق" وغير "المندوب"، وأحسن عبارة تقال فيه هي: "الواجب الموسّع"، فإن قلت: لماذا سميتموه بهذا الاسم؟ قلنا: سميناه واجباً؛ لأن المكلف يعاقب على تركه بالجملة. وسميناه "موسّعاً"؛ لحصول التوسعة في وقته عن قدر فعله، ويجوز للمكلف تأخيره إلى آخر وقته. اعتراض على هذا الجواب: لقد اعترض بعضهم على ذلك الجواب بقوله: إن القسم الثالث وهو الذي سميتموه بالواجب الموسّع هو في حقيقته داخل ضمن الواجب المضيق والمندوب، بيان ذلك: أن المكلف إذا فعل الصلاة في أول وقتها، فهذا الفعل يكون مندوباً، لأنه يجوز للمكلف ترك الفعل، وما يجوز تركه فهو الندب. وإن فعل المكلف الصلاة في آخر الوقت، فإن هذا الفعل يكون واجباً مضيقاً؛ لأنه لا يجوز له ترك الفعل، وما لا يجوز تركه فهو الواجب المضيق. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عنه -: إن قولكم في حدّ الندب: "إنه ما يجوز تركه" ليس بصحيح، بل إن الصحيح في حدّ الندب: "أنه ما يجوز تركه مطلقاً" أي: من غير شرط.

أما القسم الثالث - وهو ما سميناه بـ "الواجب الموسّع" - فهو "الذي لا يجوز تركه

مطلقاً " أي: هو " الذي يجوز تركه بشرط". وهذا الشرط: إما الفعل في أول الوقت، أو العزم على الفعل في آخر الوقت. أي: يجوز للمكلف أن يترك الفعل في أول الوقت بشرط أن يفعل بعده مباشرة، أو أن يعزم على الفعل في آخر الوقت، لكن لا يجوز له ترك الفعل مطلقاً، بخلاف المندوب فإنه يجوز تركه مطلقاً. اعتراض على هذا الجواب: لقد اعترض بعضهم على هذا الجواب قائلاً: إنكم قلت: إن العزم هو بدل عن الصلاة في أول وقتها، وهذا غير مسلم؛ لأمرين: الأول: أنه معروف أن البدل يكون نائباً عن المبدل، والعزم - فقط - لا يكفي عن الفعل.

الثاني: أن الأبدال لا يجوز إثباتها من غير دلالة عليها. جوابه: يجاب عن الأول: بأن العزم ليس بدلاً عن أصل الوجوب ونفس الفعل، بل هو بدل عن تقديم الفعل فقط، وما دام الأمر كذلك، فإن العزم يصلح أن يكون بدلاً، والفعل لم يتغير سواء وقع في أول الوقت، أو في آخره بدليل: تساوي الثواب والأجر. ويجاب عن الثاني: بأن الدليل على أن العزم هو بدل: القياس على الواجب المخير، فكما أنه لا يجوز ترك أي خصلة من خصال الواجب المخير إلا بشرط النية على فعل غيرها، فكذلك لا يجوز أن يترك الفعل في أول الوقت - في الواجب الموسع - إلا بشرط العزم على فعله في الجزء الأوسط، أو الأخير.

الدليل الثاني - من أدلة القائلين: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت -: أن الإجماع قد انعقد على أنه لا يجوز تأخيرها عن آخر الوقت من غير عذر، وذلك يدل على أنها واجبة فيه، لا في أول الوقت، وحينئذ يحتمل أن يكون فعلها في أول الوقت ندباً يسقط الفرض عنده، أو يكون فعلها كالزكاة المعجلة. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عنه -: إن ذلك يدل على أنه وقتها المضيق، ولا يدل على أنها غير واجبة في غيره بصفة التوسع؛ لأن كون الشيء واجباً بصفة التضيق في وقت لا يدل على أنه غير واجب في غيره على وجه التوسع.. أما قولكم: " يحتمل أن يكون فعله ندباً في أول الوقت يسقط الفرض عنده "، فهذا باطل؛ لأمرين: أولهما: أنه لو أدى الفرض بنية الندب لم يقع الوقع إجماعاً. ثانيهما: أن سقوط الفرض عند أداء الندب بعينه لم يعهد مثله في الشرع. أما قولكم: " أو يكون فعلها كالزكاة المعجلة " فهو باطل - أيضاً -؛ لأن قياس الصلاة في

أول وقتها على تعجيل الزكاة قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، بيان ذلك: أن تعجيل الزكاة لم يحصل بحكم الأمر المقتضي للوجوب، وإنما حصل بحكم الأمر المقتضي للرخصة وهو: ما ورد أن العباس رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم في تعجيل الزكاة قبل أن تحل فرخص له في ذلك. بخلاف الصلاة؛ فإنها تفعل في أول الوقت بالأمر الذي تفعل في آخره، فالنية واحدة في الصلاة سواء صلاها في أول الوقت، أو صلاها في آخره، ولم يفرق أحد من السلف بين النيتين. أما الزكاة فإنها تجب قبل حلولان الحول بنية التعجيل حسب الأمر المقتضي للرخصة - فقط -، أما لو أخرها بعد كمال الحول، فإنها تجب بنية الأمر المقتضي لوجوب الزكاة، وفرق بين النيتين.

✽ اختلاف القائلين بهذا المذهب في تقدير وقت الوجوب: لقد اختلف القائلون: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت في تقدير وقت الوجوب على قولين: القول الأول: إن الوقت هو ما يسع جملة الصلاة، وينقضي بانقضائها، وهو قول الإمام زفر، وجماعة من الحنفية. القول الثاني: إن الوقت هو ما يسع تكبيرة الإحرام. اختلاف القائلين بهذا المذهب فيما إذا أوقع المكلف الفعل في غير الجزء الأخير. لقد اختلف القائلون: إن الوجوب متعلق في آخر الوقت في مسألة وهي: إذا أوقع المكلف الفعل في أول أو وسط الوقت ما حكمه؛ على قولين: القول الأول: أن الفعل يقع نفلًا يسقط به الفرض. حكى هذا عن بعض مشائخ الحنفية العراقيين. دليل هذا القول: استدلال أصحاب هذا القول بأنه لو كان الفعل واجبًا في أول الوقت: لما جاز تأخيره عنه إلا إلى بدل، وقد جاز تأخيره عنه بغير بدل، فثبت أنه فيه نفل. جوابه: يقال في الجواب عنه: إنا لا نُسَلِّمُ أنه يجوز تركه بغير بدل، فقد ذهب أكثر المشبتهين للواجب الموسع إلى أنه لا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلا إذا كان عازمًا على فعله في آخر الوقت، وهذا هو البديل. القول الثاني: أن المكلف إذا أدَّى الفعل في أول الوقت فهو موقوف، فإذا جاء آخر الوقت، وهو على صفة التكليف - بأن كان عاقلاً مسلماً خالياً من الموانع - كان ما فعله في أول الوقت واجباً، وإن جاء آخر الوقت، وقد زالت عنه صفة التكليف - بأن جن، أو نزل بامرأة حيض، أو نحو ذلك - : كان الفعل الذي فعله في أول الوقت نفلًا. ونسب هذا إلى الكرخي، ويسمى هذاب "المراعاة". وذكر بعض العلماء كالزركشي في "تشنيف

المسامع": أن الكرخي قال ذلك فرارًا مما ورد على أصحابه الحنفية من تعلق الوجوب بآخر الوقت من إجزاء النفل عن الفرض، فاختار هذه الطريقة. جوابه: أقول - في الجواب عنه -: إن هذا المذهب ضعيف؛ لأن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضاً ولا نفلاً خلاف القواعد الشرعية. ثم كيف ينوي هذه الصلاة؛ فهذا القول خلاف الإجماع؛ حيث أجمع السلف على أن من فعل الصلاة في أول الوقت، ومات في أثناءه أنه أدى فرض الله، وأثيب ثواب الواجب كما حكى ذلك الأمدي في الإحكام. الفرقة الثالثة قالت: إن الوجوب يتعلق بالجزء الذي يتصل به الأداء، وإلا فآخر الوقت الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه. وبعضهم عبّر عنه بقوله: "إذا اختار وقتاً تعين إلى أن يضيق فيتعين بالتضييق". حكى هذا عن أبي الحسن الكرخي وبعض العلماء.

دليل هذه الفرقة: استدلال هؤلاء على ذلك: بأن سبب الوجوب كل واحد من أجزاء الوقت بطريق البدلية إن اتصل به الأداء، وإلا فآخره، إذ يستحيل أن يكون جميع الوقت سبباً وإلا لزم الوجوب بعده. وكذا يستحيل أن يكون أوله سبباً، أو آخره، لاستحالة تأخر المسبب عن السبب وتقدمه عليه؛ إذ يجوز الأداء في آخر الوقت، ولا يآثم به، ويجوز الأداء - أيضاً - في أوله، فلم يبق السبب إلا الجزء الذي اتصل الأداء به، أو آخره. جوابه: يقال في الجواب عنه - ماذا يراد بعبارة -: "إن الوجوب يتعلق بالجزء الذي يتصل به الأداء"؟ إن كان المراد منها: أن وقته بطريق البدلية، أي: أن الأمر يقتضي إيقاع الفعل في أحد أجزاء الوقت، لا بعينه، فإذا اتصل الفعل بأحد أجزائه تبين سقوط الفرض به، فهذا صحيح، وهو الذي نقول به "حيث إننا قلنا - فيما سبق -: إن حاصل الواجب الموسع يرجع في الحقيقة إلى الواجب المخير. وإن كان المراد منها: أنا نتبين عند الأداء أن ذلك وقته، وإن ما سوى ذلك لم يكن وقته: فهذا غير صحيح، وذلك لمخالفته الأدلة الصحيحة على أن الوقت موسع، أوله، ووسطه، وآخره، وقد سبق. وإن كان المراد منها غير ذلك فلا بدّ من التصريح بذلك حتى يمكن أن نقبله، أو نرده بالأدلة. وأما قولهم - في الاستدلال -: "أول وقته لا يجوز أن يكون سبباً للوجوب وإلا لزم تأخر المسبب عن السبب": فيمكن أن يجاب عنه: بأننا لا نسلّم ذلك، فإن أول الوقت سبب للوجوب على وجه التوسع، وقد تحقق ذلك معه، فلا يلزم

تراخي المسبب، والاستدلال بجواز التأخير على عدم الوجوب باطل. تنبيه: هناك فرق - من فرق منكري الواجب الموسع - قد تركت ذكرها، لأحد أمرين: إما لأنها متداخلة مع المذاهب السابقة. وإما لضعفها الشديد. بيان نوع الخلاف: لبيان ذلك لا بد من التفصيل الآتي: الخلاف الأول: الخلاف بين الجمهور - وهم المثبتون للواجب الموسع - وبين الفرقة الأولى - وهم بعض السافعية القائلين: إن الوجوب متعلق بأول الوقت - هذا الخلاف لفظي لا ثمره له؛ لأن القائلين بأن الوجوب متعلق بأول الوقت يجوزون فعله في وسط وآخر الوقت، ويقولون: إنه قضاء سد مسد الأداء، وهذا متفق في المعنى مع مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء المثبتين للواجب الموسع. الخلاف الثاني: الخلاف بين الجمهور - وهم المثبتون للواجب الموسع - وبين الفرقة الثانية - وهم بعض الحنفية القائلين: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت - هذا الخلاف اختلف فيه على قولين: القول الأول: إن الخلاف لفظي لا ثمره له، وذلك لأن القائلين: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت يجوزون فعله في أول الوقت، وإنما الخلاف في تسميته واجبًا. القول الثاني: إن الخلاف معنوي قد أثر في بعض الفروع الفقهية: وهذا هو الصحيح عندي، لأنه بعد استقراء وتتبع بعض المسائل الفقهية وجد أنها تأثرت بهذا الخلاف، وإليك بعض المسائل في ذلك:

١ - إذا صلى الصبي في أول الوقت، ثم بلغ قبل انقضاء الوقت الموسع فهل تجزئه تلك الصلاة، ولا إعادة عليه أم ماذا؟ اختلف في ذلك: فعلى مذهب الجمهور - وهم المثبتون للواجب الموسع - فإن صلاته التي صلاحها في أول الوقت تجزئه، ولا يلزمه إعادتها، وقالوا - في تعليل ذلك -: إن الوجوب متعلق في أول الوقت كما هو متعلق في آخر الوقت، وهذا الصبي قد بلغ قبل انقضاء زمن الوجوب، فلا إعادة عليه، كما لو بلغ بعد انقضاء الوقت. وعلى مذهب بعض الحنفية - وهم القائلون: إن الوجوب متعلق في آخر الوقت - فإن صلاته لا تجزئه، فيلزمه إعادتها، وقالوا - في تعليل ذلك -: إن الوجوب يثبت بآخر الوقت، وقد صار فيه أهلاً للوجوب، حيث إنه بلغ فيه، فبان: أن ما أداه أولاً لم يكن في وقته.

٢ - إذا سافر في أول الوقت، أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت، ومضى مقدار الفعل

من الزمان فهل يجب الإتمام على المسافر، أو القضاء على الحائض؟ اختلف في ذلك: فعلى مذهب الجمهور: يجب الإتمام على المسافر، والقضاء على الحائض؛ لأن كلاً من المسافر والحائض قد أدرك وقت الوجوب.

أما على مذهب بعض الحنفية - وهم القائلون: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت - فإنه لا يجب الإتمام على المسافر، ولا القضاء على الحائض، لأن الوجوب لم يتحقق في أول الوقت. الخلاف الثالث: الخلاف بين الجمهور - وهم المثبتون للواجب الموسع - وبين الفرقة الثالثة - وهم الذين قالوا: إن الوجوب يتعلق بالجزء الذي يتصل به الأداء - وإلا فآخر الوقت الذي يسع الفعل ولا يفصل عنه - خلاف لفظي إن أرادوا من قولهم: "إن وقته المعين هو ما اتصل به الأداء": أن ذلك وقته بطريق البدلية. وقد بينت ذلك هناك. لكن إن أرادوا بتلك العبارة: أنا نتبين عند الأداء أن ذلك وقته، وأن ما سوى ذلك لم يكن وقته، فالخلاف بينهم وبين الجمهور معنوي؛ وذلك لمخالفته مقصود الجمهور المثبتين للواجب الموسع.

* خامساً: الاختلاف في اشتراط العزم: لما رجحنا في المسألة السابقة مذهب الجمهور، وهم المثبتون للواجب الموسع بالأدلة، اختلف هؤلاء - فيما بينهم - في مسألة وهي: إذا لم يفعل المكلف الفعل في أول وقته، وأراد فعله في آخر الوقت، فهل يشترط العزم على ذلك أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يشترط العزم. أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت، فالمكلف مخير في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره، ولكن لا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلا بشرط العزم على فعله في وسط أو آخر الوقت، فإن جاء آخر الوقت وهو لم يفعل الواجب فحينئذ تعين فعله. ذهب إلى ذلك أكثر المثبتين للواجب الموسع. وهو الصحيح؛ للأدلة التالية:

الدليل الأول: القياس على الواجب المخير، بيانه: أنه لا يجوز للمكلف ترك أي خصلة من خصال الواجب المخير إلا بشرط النية على فعل غيرها، فكذلك لا يجوز أن يترك الفعل في الجزء الأول من الوقت في الواجب الموسع إلا بشرط العزم على فعله في الجزء الأوسط، أو الأخير من الوقت.

الدليل الثاني: أن وجوب العزم تابع لبقاء الفعل في الذمة، ولازم لكل من عليه التكليف دخل وقته أو لم يدخل؛ لأنه إذا لم يعزم على الفعل مع التذكر، فقد عزم على الترك، وهو معصية، وترك المعصية واجب، إذن: العزم واجب.

الدليل الثالث: أن العزم لا بد منه إذا ترك فعلاً واجبا عليه مريداً عمله في آخر وقته، فلذلك أوجب العلماء على المسافر إذا أراد أن يجمع الظهر مع العصر جمع تأخير: أن يعزم على فعل صلاة الظهر مع العصر، وإن لم يعزم فيكون تاركاً للصلاة - ضرورة - وهو حرام. كذلك المديون لا يجب عليه الأداء في وقت معين - ما لم يشترط - ولكن يجب عليه العزم على أدائه، وإن لم يعزم على ذلك فقد فعل محرماً. ومثل ذلك الواجب الموسع إذا ترك فعله في أول وقته، فيجب عليه أن يعزم على فعله في آخر وقته، وإلا كان تاركاً للفعل مطلقاً، وهذا لا يجوز.

الدليل الرابع: أن القائل بأنه يجوز تأخير الفعل بدون بدل وهو العزم يقال له: "لما لم يفعل المكلف الواجب في أول الوقت ما هي نيته؟". فإن قال: "لا نية له"، فهذا غير صحيح؛ لأنه لا بد لكل عبادة من نية. وإن قال: "إن له نية وهي: أن يعمل فيما بعد". نقول: هذا هو العزم على الفعل، وهو المطلوب.

المذهب الثاني: لا يشترط العزم. أي: يجوز للمكلف تأخير الفعل في الواجب الموسع إلى وسط الوقت، أو إلى آخره مطلقاً، أي: بدون بدل، وذلك إلى أن يتضيق الوقت بحيث إنه لو لم يشتغل به لخرج بعضه عن الوقت، فإنه لا يجوز له التأخير إذ ذاك، أو يغلب على ظنه أنه لو لم يشتغل به في هذا الجزء لفاته في الجزء الثاني من الوقت. ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين ومنهم الغزالي في "المنحول"، وإمام الحرمين في "البرهان"، وأبو الحسين البصري في "المعتمد"، وفخر الدين الرازي في "المحصول"، وأبو الخطاب في "التمهيد"، والبيضاوي في "المنهاج"، وابن السبكي في "جمع الجوامع" و"الإبهاج"، وغيرهم. أدلة هذا المذهب:

الدليل الأول: أن المكلف الذي أخر الفعل الواجب في وقته الموسع إلى آخر الوقت لو غفل عن العزم ومات: لم يكن عاصياً، فلو كان العزم واجبا لعصى بموته وهو تارك له؛ لأن تارك الواجب عاص. جوابه: يجاب عن ذلك: بأنه لم يعرض لما ترك الواجب هنا؛

لأنه غافل، والغافل غير مكلف؛ لأنه لا يفهم خطاب الشارع حال غفلته، فيكون معذورًا بالغفلة، ولذلك لم يعص.

الدليل الثاني: لو كان العزم على الفعل في آخر الوقت بدلا عن الفعل في أول الوقت: لوجب أن يكون بدلا عن أصل الواجب حتى لا يجب عليه الفعل، ولما لم يجز أن يكون العزم على الفعل بدلا عن أصل الوجوب لم يجز أن يكون بدلا عن الفعل في أول الوقت. جوابه: يجاب عن ذلك: بأن العزم على الفعل ليس بدلا عن الفعل مطلقا، وإنما هو بدل عن الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل، وحينئذ يكون الفعل هو المتيقن على المكلف، وذلك مثل التيمم في الطهارة ينتصب بدلا عن الوضوء في استباحة الصلاة، ولا ينتصب بدلا عنه في رفع الحدث.

الدليل الثالث: أن العزم على الفعل بدل عن الصلاة في أول الوقت، ومعروف أن البديل هو: ما يفعل لتعذر المبدل منه، وفعل الصلاة في أول الوقت ليس بمتعذر، فلا يكون له بدل. جوابه: يقال في الجواب عنه: إنه وقع في الشريعة حالات يؤتي فيها بالبديل مع أن المبدل ليس بمتعذر على المكلف أن يأتي به، تيسيرا وتسهيلا على المكلفين. من أمثلة ذلك: المسح على الخفين بدل عن غسل الرجلين، وكذلك المسح على العمامة بدل عن مسح الرأس، فهذه يجوز فعلها مع القدرة على المبدل، وهذا كله من باب الرخص والتسهيل على المكلفين، والواجب الموسع وسع الله وقت أدائه من باب التيسير والتسهيل. ثم إن العزم على الفعل ليس بدلا عن نفس الصلاة، بل هو بدل عن تقديم فعلها - فقط -.

الدليل الرابع: أن قوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل)، وقول جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم: "الوقت ما بين هذين"، وكذلك جميع النصوص الواردة في المواقيت يفهم منها: أن الصلاة واجبة في هذا الوقت المحدد، وليس فيها أي تعرض لوجوب العزم على الفعل في آخر الوقت إذا ترك فعل الصلاة في أول الوقت، فيجاب العزم - حينئذ - يكون زيادة على النص لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يجوز التكليف به. جوابه: يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الدليل لكم يفهم منه. أنكم تطالبوننا بالاستدلال على اشتراط

العزم على الفعل إذا لم يفعل الواجب الموسَّع في أول الوقت، والمطالبة بالدليل ليست بدليل. وعلى فرض أن المطالبة بالدليل دليل، فإننا قد أثبتنا أدلة قوية على اشتراط العزم.

الجواب الثاني: أنا نوافقكم على أن النصوص السابقة لم تتعرض صراحة لاشتراط العزم على فعل الصلاة في آخر الوقت إن لم تفعل في أول الوقت، لكن فهم من تلك النصوص: أن الصلاة الواجبة لا تتم ولا تصح إلا بأحد شيئين: إما فعلها في أول الوقت. أو العزم على فعلها في آخر الوقت. ولا ثالث لهما. وإذا كانت الصلاة لا تتم إلا بذلك - وهو قد ترك الفعل في أول الوقت - فيكون العزم واجباً؛ بناء على القاعدة الأصولية المعروفة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

* بيان نوع الخلاف: الخلاف بين المشتريين للعزم وغير المشتريين خلاف لفظي، لانفاق الفريقين على أن المكلف لا يترك الفعل في أول الوقت إلا إذا كان عازماً على الفعل في آخر الوقت، وإن لم يصرح أصحاب المذهب الثاني - وهم المانعون من اشتراط العزم - بذلك؛ لأن وجوب العزم تابع لبقاء الفعل في الذمة ولازم لكل من عليه التكليف دخل وقته أو لم يدخل، وذلك لأنه إذا لم يعزم على الفعل مع التذکر، فقد عزم على الترك، وهو معصية، وترك المعصية واجب. فأى مكلف عاقل يفهم الخطاب لا يمكن - بأي حال من الأحوال - أن يترك الفعل في أول وقته مطلقاً، بل تركه، وهو ينوي أن يعمل في وقت آخر، وهو آخر وقت الوجوب، حيث إنه لو أخره عن ذلك الوقت المحدد شرعاً من غير عذر فإنه يأثم، ويجب عليه القضاء، وهذا متفق عليه بين الفريقين فكان الخلاف في الاصطلاح واللفظ. سادساً: حالات تأخير الواجب الموسع إلى آخر وقته: قلنا - فيما سبق -: إن المكلف إذا لم يفعل الواجب الموسع في أول وقته، وأراد تأخيره إلى آخر وقته، فلا يجوز ذلك التأخير إلا إذا كان عازماً على فعله في آخر وقته. لكن هذا التأخير ليس مطلقاً، بل له حالات تختلف باختلاف ظن المكلف، وضيق الوقت، ولكل حالة حكم خاص بها، وإليك بيان ذلك: الحالة الأولى: لو أخر المكلف الفعل - في الواجب الموسع - عن أول الوقت مع أنه غلب على ظنه عدم البقاء إلى آخر الوقت: فإنه يكون عاصياً بترك الفعل في أول الوقت، وإن لم يمت، لأنه قد تضيَّق الوقت

بناء على ظنه الغالب، وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان، هذا بالاتفاق. الحالة الثانية: لو أَّخر المكلَّف الفعل حتى ضاق الوقت عن فعله، ثم مات ولم يبق إلا الوقت الذي يتسع لأقل من أربع ركعات: فإنه يموت عاصياً، لأنه لا يجوز تأخير الفعل عن هذا الوقت. الحالة الثالثة: إذا أَّخر المكلَّف الفعل في الواجب الموسَّع عن أول الوقت مع غلبة ظن السلامة، فمات فجأة أثناء الوقت الموسَّع، مثل لو مات بعد زوال الشمس، وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها وأكثر ولم يصلها، فاختلف العلماء المبتنون للواجب الموسَّع في عصيانه على مذهبين: المذهب الأول: أنه لم يمت عاصياً. ذهب إلى ذلك أكثر المبتنين للواجب الموسَّع. وهو الصحيح؛ وذلك لأن الواجب الموسَّع يجوز تركه في أول الوقت ليعمله في آخر وقته المحدد، وقد جاز الترك مع عدم علمه بالعاقبة، وإذا كان تركه في أول الوقت ليفعله في آخر وقته جائزاً، فكيف يعصى؟! المذهب الثاني: أنه يموت عاصياً. ذهب إلى ذلك إمام الحرمين، وأبو الخطاب، والمجد ابن تيمية. دليل هذا المذهب: احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم: إنه يجوز له تأخير الفعل من أول الوقت إلى آخره بشرط سلامة العاقبة، وهو: أنه يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب. جوابه: يجاب عن ذلك بجوابين: الجواب الأول: أنه نقل عن السلف أنهم أجمعوا على عدم عصيان من مات في أثناء الوقت، وهو لم يفعل الواجب الموسَّع؛ إذ يعلم من عادتهم بالضرورة أنهم ما كانوا يؤثمون من مات فجأة في أثناء الوقت إذا كان عازماً مصمماً على الامتثال. وإذا ثبت الإجماع على هذا، فالقول بأنهم يعصون قول مخالف للإجماع فلا يجوز. الجواب الثاني: أن هذا الشرط لا يسلم لكم؛ لأن العاقبة مستورة عن المكلَّف، وهي تعتبر من المغيبات التي لا يعلمها إلا الله تعالى فاشترط مثل ذلك الشرط يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال؛ لأن سلامة العاقبة غيب لا يعلمه إلا الله ﷻ، ولم نكلف علمه، ولا بناء الأحكام عليه، لأننا لا نعلم حقيقة هل يبقى المكلَّف حياً إلى آخر الوقت، فيفعل الواجب أو لا؟ واعلم: أنه لا يجوز للمكلَّف العزم على تأخير الفعل إلا إلى زمن يغلب على ظنه السلامة، والبقاء إليه، والعيش فيه كمن أَّخر فعل الصلاة عن أول وقتها إلى آخر وقتها، ومثل الشاب، أو الشيخ الصحيح الذي لا يشكو من علة إذا أَّخر قضاء رمضان إلى

شعبان، والشاب الصحيح إذا أَّخر أداء الحج إلى سنة، أو سنتين - على رأي من قال بأن الحج من أمثلة الواجب الموسَّع - . فالظن - إذن - يختلف باختلاف الأحوال وقوى الرجال. فإذا غلب على ظنه السلامة والبقاء إلى الزمن الذي يريد أن يوقع الفعل فيه: جاز له تأخير الواجب الموسَّع إليه بمقتضى ذلك الظن الغالب للبقاء. وإذا غلب على ظنه عدم البقاء إلى الزمن الذي يريد أن يوقع الفعل فيه: وجب الإتيان بالفعل قبل ذلك الزمن الذي لا يستطيع أداء الفعل فيه، لأن الظن - هنا - مناط التعبد، فإن عزم على تأخير الفعل مع ظنه الغالب في عدم السلامة والبقاء إليه: عصي بمجرد هذا التأخير، لأنه أَّخر الواجب عن وقته مع القدرة على فعله مع الظن الغالب من عدم البقاء. فمثلاً لو عزم المريض المشرف على الهلاك على تأخير قضاء الصوم شهراً، أو عزم الشيخ الهرم الضعيف على التأخير، وغلب على ظنهما أنهما لا يعيشان إلى تلك المدة: عصيا بهذا التأخير؛ قياساً على الشخص الذي عنده ودیعة وظن ظناً غالباً بأن النار ستأتي عليها فتحرقها، ومع ذلك لم يزلها من هذا المكان الخطر فهنا يضمونها؟ لأنه فرط في هذه الودیعة. فكذا هنا يعصي ويأثم؛ لأنه أَّخر أداء الواجب إلى آخر وقته مع ظنه الغالب بأنه لا يبقى إلى ذلك الوقت؛ حيث فرط في الوقت الذي تضيق بسبب ظنه. سابقاً: إذا فعل المكلف الفعل في الوقت الذي غلب على ظنه أنه لا يعيش إليه، فهل هذا الفعل أداء أو قضاء؟ المكلف إذا غلب على ظنه أنه لن يبقى إلى آخر الوقت في الواجب الموسَّع، ومع ذلك أَّخره فإنه يعصي بذلك التأخير، لأنه ترك العمل بالظن الراجح، وعمل بالظن المرجوح، وهذا لا يجوز؛ لما فيه من التفريط. لكن لو حصل من المكلف أنه أَّخر الواجب الموسَّع إلى آخر وقته مع أنه غلب على ظنه عدم البقاء إلى ذلك الوقت، ثم بأن له خطأ ظنه فبقي - أي: لم يمت - وفعل ذلك الواجب في وقته المحدد له شرعاً فهل يكون ذلك الفعل قضاء أو أداء؟ فمثلاً: لو أَّخر فعل الصلاة إلى آخر وقتها، مع غلبة ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت، ولكنه عاش وفعل الصلاة في آخر الوقت، فهل يكون هذا الفعل أداء أو قضاء؟ اختلف المثبتون للواجب الموسَّع في ذلك على مذهبين: المذهب الأول: أن الفعل أداء، ولا يكون قضاء. ذهب إلى ذلك كثير من العلماء كالغزالي، وابن السبكي. وهو الصحيح؛ لدليلين: أولهما: أن الفعل قد وقع في وقته المحدد له شرعاً،

وهذه حقيقة الأداء. ثانيهما: أنه بأن خطأ ظنه، ولا عبرة بالظن الذي بأن خطؤه. المذهب الثاني: أن الفعل قضاء، ولا يكون أداءً. نسب هذا المذهب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. دليل هذا المذهب: استدلاله بأن المكلف لا غلب على ظنه أنه يموت قبل فعله صار مضيقاً في حقه بمقتضى ظنه ذلك، وصار كأن آخر. وقته هو: أول الوقت الذي ظن أنه يموت فيه، فصار فعله له بعد ذلك خارجاً عن الوقت المضيق، أشبه ما لو فعله بعد خروج الوقت الأصلي المقدر له شرعاً. جوابه: يجاب عن ذلك بجوابين: الجواب الأول: أن جميع الوقت كان وقتاً للأداء قبل ظن المكلف تضيقه بالموت، والأصل بقاء ما كان على ما كان، وهذا المكلف قد أوقع الفعل أولاً في وقته المحدد شرعاً، وهذا هو الأداء حقيقة، والظن لا يغير شيئاً في ذلك، إنما أثر الظن في تأثيمه بالتأخير بدون عزم، ولا يلزم من تأثيمه بالتأخير مخالفة الأصل المذكور، وهو بقاء الوقت الأصلي وقتاً للأداء في وقته. الجواب الثاني: أن قول القاضي: "إن هذا الفعل قضاء" يلزم منه أن يوقعه بنية القضاء، وهذا بعيد "لأن وقت الأداء لا زال باقياً، ولا قضاء في وقت الأداء" لأن القضاء والأداء متنافيان، كل واحد منهما له وقت يخالف الآخر. بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة لفظي "لأنه كما هو واضح قد وقع الخلاف في التسمية، وقيل غير ذلك. ثامناً: متى يتضيق الوقت في الواجب الموسع؟ هذا سبقت الإشارة إليه، ولكن لا بد من ذكره هنا، تذكيراً بذلك وحصرًا له، ولبیان متى يعصى؟ فأقول: يضيق الوقت في الواجب الموسع بطريقتين: الطريق الأول: بالانتهاء إلى آخر الوقت، بحيث لا ينفصل زمانه عنه. وبناء على ذلك فإن المكلف يعصي بخروج وقته. الطريق الثاني: بغلبة الظن بعدم البقاء إلى آخر الوقت، فإنه مهما غلب ذلك على ظنه فإنه يجب عليه الفعل، كما لو كانت المرأة تعرف أن الحيض يأتيها في ساعة معينة من الوقت، فيتضيق الوقت عليها، فيجب عليها الفعل قبل ذلك الوقت. وبناء على ذلك: فإن المكلف يعصي إذا أخره عن ذلك الوقت الذي ظن أنه لا يبقى إليه. انظر كتاب المهذب في علم أصول الفقه المقارن.

(مسألة) الفرق بين الواجب الموسع والواجب المضيق:

١ - الواجب الموسع لا يصح أداءه إلا بنية اتفاقاً، وأما الواجب المضيق كالصوم في

رمضان، فعند أكثر الحنفية أنه لا يحتاج إلى نية الفرض، بل ينصرف الصوم إليه من غير نية تخصيصه، وعند الجمهور لا بد من النية وهو الصواب.

٢ - أن الواجب الموسع لا يمتنع صحة غيره من الواجبات في زمنه، فله أن يصلي في وقت الظهر ظهراً فائتة أو صلاة أخرى، وأما الواجب المضيق فليس له أن يؤدي في وقته غيره إلا إذا كان ممن يجوز له ترك هذا الواجب كالمسافر في رمضان، فقد اختلفوا هل يجوز أن ينوي بصيامه في رمضان واجبا آخر كالكفارة والنذر مثلاً؟ فقال بعضهم: لا يجوز؛ لأن وقت رمضان مضيق فلا يتسع لغيره، وقال بعضهم: إذا كان معذورا لا يكون مطالباً بصيام رمضان، ولا دليل على منعه من صيام نذر أو كفارة، وهذه المسألة مبنية على قاعدة فقهية وهي: (يجوز التطوع بجنس الفرض الفائت قبل أدائه إن أمكن فعله في وقته) إذا علم هذا فليعلم أن من وجب عليه شيء من العبادات أو الحقوق المالية فهل يجوز له أن يتطوع بجنس هذه العبادة أو جنس ذلك الحق قبل أداء الفريضة أو لا يجوز؟

والجواب هو إن الحقوق والفروض نوعان: حقوق الله تعالى، وحقوق للأدميين، فأما الأول: فإنه إذا وجب عليك فرض فلا يخلو من حالتين: إما أن يكون وقته موسعاً وإما مضيقاً، فإن كان وقته موسعاً فإنه يجوز لك التطوع بجنسه قبل أدائه على القول الصحيح، وأما إن كان مضيقاً فلا يجوز لك ذلك، بل الواجب عليك أن تؤدي الفرض أولاً ثم إن شئت التطوع بجنسه فلك ذلك، وعلى ذلك فروع:

منها: يجوز للإنسان أن يتطوع بالصلاة بعد دخول وقت الفرض بما شاء من التطوعات؛ لأن وقت الفرض وقت موسع، لكن إذا تضايق الوقت بحيث لم يعد يتسع إلا لإيقاع الصلاة المفروضة فقط فإنه لا يجوز حينئذ التطوع بالصلاة، بل يجب أداء الفرض؛ لأن الوقت أصبح مضيقاً. ومنها: من فاتته أيام من رمضان وجب عليه قضاؤها، ووقت القضاء وقت موسع يبدأ من انتهاء رمضان إلى رمضان الآخر، فيجوز حينئذ أن يتطوع الإنسان بالصوم قبل قضاء هذه الأيام، فله أن يصوم الاثنين والخميس والأيام البيض ويوم عرفة وعاشوراء ونحوه مما يستحب صيامه، ذلك لأن وقت القضاء وقت موسع، لكن إذا لم يبق على رمضان الآخر إلا بقدر الأيام الفائتة فإنه حينئذ لا يجوز له التطوع

بالصوم أبدا، بل الواجب أداء الواجب عليه ذلك؛ لأن الوقت صار وقتا مضيقا ومنها: من حج تطوعا أو عن نذر أو عن غيره قبل حجة الإسلام فإنه ينقلب ما نواه إلى نية حجة الإسلام، وذلك لأن وقت الحج وقت مضيق، وقد دل الدليل على وجوب البدء بالحج عن النفس أي حجة الإسلام كما في حديث ابن عباس: أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول: ليك عن شبرمة. قال: (ومن شبرمة)؟ قال: أخ لي أو قريب لي. قال: (أحججت عن نفسك)؟ قال: لا. قال: (حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة)؛ ولأنه لا يتكرر في العام إلا مرة فوجب تقديم حجة الإسلام؛ لأن الإنسان لا يدري ما يعرض له وهذا هو جادة المذهب.

ومنها: من وجبت الزكاة في ماله، فهل له أن يتصدق قبل إخراجها؟
الجواب: فيه خلاف بين العلماء والراجح والله أعلم جواز ذلك، وقد نص عليه الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - ولكن إذا كان في ماله سعة، أما إذا لم يكن عنده إلا هذا النصاب الزكوي فقط فإن الصدقة منه لا تجوز بما ينقصه لتعلق حق الفقراء به. فهذا بالنسبة للعبادات، وأما بالنسبة للتصرفات المالية وهي الحقوق التي بين العباد فإن مبناها على المشاحة لا المسامحة، فمن وجب في ماله حق لغيره وطالب به هذا الغير فهل يجوز له أن يتصرف في ماله قبل أداء هذا الحق؟ الجواب: فيه خلاف بين العلماء، ومذهب الأصحاب الجواز إذا لم يكن حرج عليه، وإن استغرق ماله كله، ولكن اختار الشيخ تقي الدين أنه لا ينفد شيء من ذلك مع مطالبة الغرماء بحقوقهم، وحكاة قولاً في المذهب وهو الراجح - إن شاء الله تعالى -، ذلك لأن الغرماء لما طالبوه تعلق حقهم بماله، وفي حديث جابر قال: أعتق رجل منا عبدا له عن دبر ليس له مال غيره فدعا به النبي ﷺ (فباعه) متفق عليه، وهذا القول هو الموافق للعدل، فإنه لو جاز تصرفه في ماله مع المطالبة لأدى ذلك إلى تفويت حق الغرماء وإلى خداعهم في إخراج ماله لمن اتفق معه على أنه صدقة، أو وقف ونحوه فإذا هدأت المطالبة رده عليه، فالقول الراجح هو أن من تعلق بماله حق لغيره فإنه لا يجوز له أن يتصرف في ماله بقدر هذا الحق، وأما ما زاد على قدر الحق فله التصرف فيه؛ لأنه لم تتعلق به حقوق للغير، وبناء على هذا القول فإنه لا يصح وقف ما تعلق به حق للغير ولا بيعه ولا هبته ولا الصدقة به، وهذا مع

مطالبة الغير بذلك وهذا القول هو الذي لا يسع الناس غيره خصوصا في هذا الزمن الذي كثرت فيه المماطلات والكذب - والعياذ بالله تعالى - ، والله تعالى أعلم .

ثالثا: وقد بنوا على الخلاف بين الحنفية والجمهور مسائل فرعية، أهمها:

١... أن من سافر بعد دخول الوقت يقتضي مذهب الجمهور أنه لا يجوز له القصر، ويقتضي مذهب الحنفية أنه يجوز له ذلك. ولكن جمهور العلماء على جواز القصر، وعذرهم عن عدم تطبيق قاعدتهم: أن القصر صفة في الصلاة فيراعى بها حالة أدائها، فالمقيم الذي دخل عليه الوقت وجب عليه أداء الصلاة من غير تحديد لعدد ركعاتها، فإن صلاها في الحضر صلاها أربعا، وإن صلاها في السفر صلاها اثنتين. قال النووي: ففي وجه قاله المزني وابن سريج لا يجوز القصر، وعلى الصحيح المنصوص وقول جمهور أصحابنا يجوز القصر، فعلى هذا إنما جاز القصر لأنه صفة للصلاة، والاعتبار في صفتها بحال فعلها لا بحال وجوبها، ولهذا لو فاته صلاة في حال قدرته على القيام أو الماء ثم عجز عنهما صلاها قاعدا بالتيمم وأجزأته .

٢... إذا حاضت المرأة بعد دخول وقت الصلاة بزمن كان يمكنها أن تؤدي الصلاة فيه، فعلى القول بأن كل جزء من الوقت سبب للوجوب فيجب عليها القضاء إذا طهرت، وعلى القول بأن سبب الوجوب آخر الوقت فلا قضاء عليها. والمنصوص عليه عند الحنفية أنها لا قضاء عليها، وعلله بعضهم بأنها لم تدرك الوقت الذي تعلق به الوجوب، وعلله آخرون بأنها إذا لم تصل في أول الوقت انتقلت السببية إلى الوقت الذي يليه، وهكذا إلى أن يتضيق الوقت.

والجمهور اختلفوا في ذلك: فمنهم من أوجب القضاء؛ لأن كل جزء من الوقت يصلح سببا، فإذا حاضت بعد دخوله استقر الواجب في ذمتها، ومنهم من قال لا قضاء عليها لأنها فعلت ما يجوز لها فعله وهو ترك الصلاة في أول الوقت، مع العزم على فعلها في آخره ثم حيل بينها وبين أدائها بسبب ليس من جهتها، والقول الأول أقرب؛ لقاعدتهم في الواجب الموسع.

٣... إذا أجزأ الواجب الموسع فمات في أثناءه قبل ضيق الوقت، فعلى القول بإنكار التوسع لا إثم عليه، وعلى القول بإثبات التوسع اختلفوا:... فمنهم من قال: إن آخرها =

ذاكرا، ولم يعزم على الفعل في الوقت يكون آثما، وإن أخرها ناسيا أو عازما على الفعل في الوقت فلا إثم عليه، وهذا هو المناسب للقول بالتوسع، وبأن أول الوقت سبب لوجوب الصلاة.

وقيل: لا إثم عليه وإن لم يعزم على الفعل في آخر الوقت، وهو مرجوح؛ لأنه إذا كان ذاكرا فإما أن يفعل أو يعزم على الفعل أو يعزم على الترك، فإذا لم يفعل فليس أمامه سوى خيارين، وأحدهما محرم، فيكون الثاني واجبا لأنه لا يتم ترك الحرام إلا به فيكون واجبا، وهو العزم على الفعل في تالي الوقت.

(مسألة): ما الأفضل في الواجب الموسع؟ ومتى يكون مضيقا؟ وما شروط تأخيره عن أول وقته؟ وما الحكم لو أخره عن أول وقته فمات؟ مع بيان ذلك بالأدلة؟ والأمثلة؟
الجواب: أقول: هذا السؤال جمع عدة مسائل، ومن باب التوضيح نأخذها مسألة مسألة فأقول:

المسألة الأولى: قوله: ما الأفضل في الواجب الموسع؟ أقول الأفضل في الواجب الموسع المبادرة إلى أدائه في أول وقته، ما لم يأت دليل يفيد استحباب تأخيره والدليل على ذلك أثري ونظري: فأما الأثري فقولته تعالى { وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين } وقوله تعالى { سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض } وقال تعالى { وفي ذلك فليتنافس المتنافسون } وقوله تعالى { إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا } وقال تعالى { فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا } فالأمر بالمسارعة والمسابقة بالخيرات ومدح التنافس فيها والثناء على المتنافسين والمسارعين فيها دليل على استحباب إيقاع الواجب في أول وقته لأن هذا هو حقيقة المسارعة والمنافسة والتسابق، وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أحب إلى الله تعالى فقال (الصلاة لوقتها) وفي رواية للترمذي (الصلاة في أول وقتها) وهذا الحديث نص في المسألة فإن الصلاة المفروضة من الواجب الموسع وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن فعلها في أول وقتها هو الأحب إلى الله تعالى وهذا أي استحباب المسارعة بالصلاة في أول وقتها قد ثبت بقوله وفعله، فإما قوله فمنه ما مضى في الحديث السابق، وأما فعله فكما في حديث

أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه قال: (كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الهجير التي تدعوها الأولى حين تدحض الشمس ويصلي العصر ثم يرجع أحدنا إلى رحله والشمس حية الحديث) وعن أنس رضي الله عنه قال: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس مرتفعة حية فيذهب الذهاب إلى العوالي فيأتيهم والشمس مرتفعة، وبعض العوالي من المدينة على أربعة أميال) "متفق عليهما" وفي الصحيحين أيضا من حديث أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا اصفرت وكانت بين قرني شيطان قام فنقرها أربعا لا يذكر الله تعالى فيها إلا قليلا) وفي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الفجر فيشهد معه نساء من المؤمنات متلفعات بمروطهن ثم يرجعن إلى بيوتهم ما يعرفهن أحد من الغلس) ولمسلم من حديث أبي موسى (فأقام الفجر حين انشق الفجر والناس لا يكاد يعرف بعضهم بعضا) وفي الصحيحين من حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال (كنا نصلي المغرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فينصرف أحدنا وإنه ليصبر مواقع نبلة) وفي الصحيحين من حديث جابر رضي الله عنه قال: (كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر بالهاجرة والعصر والشمس نقية والمغرب إذا وجبت والعشاء أحيانا وأحيانا إذا رآهم اجتمعوا عجل وإذا رآهم أبطئوا آخر والصحيح كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلها بغلس). وأما الدليل النظري فمن وجوه:

منها: أنه مشعر بتعظيم شعائر الله تعالى، وتعظيم شعائر الله تعالى دليل على تقوى القلوب، قال تعالى { ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب } ومنها: أنه الأسرع في إبراء الذمة.

ومنها: أنه لا يدري ما يعرض له في وقته، فلعل الصوارف تكثر والمشاكل تزيد ولا يتمكن من الفعل، أو يمرض ونحو ذلك.

ومنها: أنه من التنافس في الخيرات والمسارة فيها وهذا محبوب لله تعالى وما كان محبوبا لله تعالى فهو المطلوب.

ومنها: أنه أغيب للشيطان وأدحر له.

ومنها: أنه أدهى لخفة العبادة على النفس، وأقوى للعزيمة على فعلها.

ومنها: أنه أخذ بالعزائم

ومنها: أن فيه تعويدا للنفس على المبادرة للخير.

ومنها: أنه دليل على حرص المسلم على الطاعة. وغير ذلك من الحكم والمصالح المترتبة على لمبادرة بالواجب الموسع في أول وقته، وهذه فيما إذا لم يأت دليل يفيد استحباب التأخير، كاستحباب تأخير الظهر عند اشتداد الحر كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (إذا أشد الحر فابدوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم) "متفق عليه" وللبخاري عن أبي سعيد نحوه وكاستحباب تأخير العشاء ما لم يشق على المأمومين لحديث عائشة رضي الله عنها قالت أعتم النبي ﷺ ذات ليلة بالعشاء حتى ذهب عامة الليل ثم خرج فصلتي وقال (إنه لوقتها لولا أن أشق على أمتي) "رواه مسلم" وله من حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما قال: مكثنا ذات ليلة ننتظر رسول الله ﷺ صلاة العشاء الآخرة، فخرج إلينا حين ذهب ثلث الليل أو بعده، فلا ندري، أشيء شغله في أهله أو غير ذلك؟ فقال حين خرج (إنكم لتنتظرون صلاة ما ينتظرها أهل دين غيركم ولولا أن يثقل على أمتي لصليت بهم هذه الساعة) ثم أمر المؤذن فأقام الصلاة وصلتي، ولمسلم أيضا من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه قال (كان رسول الله ﷺ يصلي الصلوات نحو من صلاتكم، وكان يؤخر العتمة بعد صلاتكم شيئا وكان يخفف الصلاة) وفي الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما نحو من هذه الأحاديث، ولأجل ذلك فقد قرر أهل العلم رحمهم الله تعالى هذا الضابط في كتاب الصلاة والذي يقول: (فعل الصلاة في أول وقتها أفضل إلا ما استثناه الشارع) وأختتم هذه المسألة بحديث في استحباب المبادرة بالصلاة في أول وقتها وهو حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال (كنا نصلي العصر مع رسول الله ﷺ ثم تنحر الجزور، فتقسم عشر قسم، ثم تطبخ، فنأكل لحمها نضيجا قبل مغيب الشمس) "متفق عليه" فهذا بالنسبة للمسألة الأولى من السؤال. والله أعلم.

المسألة الثانية: وأما قوله (ومتى يكون مضيقا) فأقول: يكون الواجب الموسع مضيقا بطريقتين: أحدهما: إذا لم يبق من وقته إلا ما يسع فعله فقط، كأن لا يبقى من وقت صلاة الظهر إلا ما يسعها ولا يبقى من وقت صلاة العصر إلا ما يسعها ولا يبقى من صلاة العشاء إلا ما يسعها وهكذا وكأن لا يبقى من وقت قضاء الصوم إلا ما يسعه فقط، فإذا لم يبق من وقت الواجب الموسع إلا ما يسعه فقط فإن الواجب الموسع ينقلب من كونه

واجبا موسعا إلى واجب مضيق، وبرهان ذلك أنه لو لم يوقع الواجب الموسع في هذا الوقت بعينه فإن ذلك سيؤدي إلى فوات وقت العبادة، ويكون بذلك أثما معتديا عاصيا لأنه أخرج العبادة عن وقتها المحدد لها بلا عذر وهذا محرم لا يجوز. وهذا واضح. والطريق الثاني: أن يغلب على ظنه عدم البقاء إلى آخر الوقت، فإذا غلب على ظنه طروء مانع من الفعل في أثناء الوقت فإنه يلزمه فعل الواجب الموسع الآن أي في أول وقته، وذلك لأنه مأمور بهذا الواجب وقد غلب على ظنه وجود المانع منه في أثناء الوقت فوجب عليه المبادرة بإبراء ذمته وفعل الواجب في وقت الإمكان وغلبت الظن في ذلك كافية لأن غلبة الظن منزلة منزلة اليقين وقد تقرر في القواعد أن غلبة الظن كافية في العمل، وعلى ذلك عدة أمور:

الأول: من حكم عليه بالقتل في أثناء وقت الصلاة، فإنه يجب عليه أن يؤدي هذه الصلاة قبل حلول ذلك الوقت أي قبل حلول وقت التنفيذ ولو خالف وأخر الصلاة وقتل ولم يصل فإنه يموت عاصيا.

الثاني: لو علمت المرأة أو غلب على ظنها أن الحيض سيأتيها في أثناء وقت هذه الصلاة المعنية فإنه يجب عليها المبادرة بالصلاة في أول وقتها ولا يجوز لها حينئذ التأخير والحالة هذه، لأن المكلف إذا غلب ظنه وجود المانع وجب عليه المبادرة بالواجب في وقت السعة والإمكان.

الثالث: الطبيب الذي سيجري عملية في أثناء الوقت ويعلم أو يغلب على ظنه أنه لن يفرغ منها إلا بخروج الوقت فإنه يجب عليه المبادرة إلى أداء الصلاة في أول وقتها لأنه يغلب على ظنه وجود المانع، فتكون هذه الصلاة في حقه من الواجب المضيق.

الرابع: إذا أفاق المغمى عليه في أول وقت الصلاة ويعلم أو يغلب على ظنه أنه سيعاوده الإغماء في الوقت ولن يمكنه من أداء الصلاة فإنه يجب عليه وجوب عين أن يصلي بعد إفاقته من الإغماء الأولي لأنه غلب على ظنه وجود المانع، فيكون الواجب الموسع في حقه في هذه الحالة واجبا مضيقا.

الخامس: إذا علم مريض الكلبي أو غلب على ظنه أن مدة تغسيل الكلبي سوف يمتد زمنه إلى خروج الوقت، وأراد الغسيل وقد دخل وقت الصلاة فإنه يجب عليه وجوب عين

أن يؤدي الصلاة الآن في أول وقتها لأنه يغلب على ظنه وجود المانع فينقلب الواجب الموسع في حقه مضيقاً.

السادس: المريض الذي ستجري له عملية، وقد دخل عليه الوقت فإنه يجب عليه وجوب عين أن يؤدي صلاة ذلك الوقت في أول وقتها، أعني إذا كان وقت العملية سيستغرق الوقت أو علم أنه لن يفيق من التخدير إلا بعد فوات الوقت فإنه يجب عليه الصلاة الآن في أول الوقت، فوقت هذه الصلاة يتضايق في حق هذا الرجل والله أعلم.

السابع: من وجب عليه حضور المعركة للجهاد، ويعلم أنه إن دخل في صف القتال فإنه لن يستطيع الخروج منه للصلاة، وقد دخل عليه وقت الصلاة قبل حضور الصف فإنه في هذه الحالة يجب عليه وجوب عين أن يؤدي هذه الصلاة في أول وقتها لأنه لا يزال في سعة من أمره، وقد علم أو غلب على ظنه وجود المانع له من الأداء لو أصر الصلاة عن أول وقتها، فتتقلب هذه الصلاة في حق هذا الرجل من الواجب الموسع إلى الواجب المضيق.

الثامن: لقد قرر الفقهاء رحمهم الله تعالى أن وقت طواف الإفاضة وقت موسع فيبدأ من منتصف ليلة العيد إلى مدة حياته، هكذا قالوا، وإن كان في النفس منه شيء لكن أقول: على قولهم هذا فإن هذا الوقت ينقلب من كونه موسعاً إلى كونه مضيقاً في حالة ما إذا علمت المرأة أن الحيض سينزل عليها في أيام التشريق مثلاً وإذا سافرت فإنه يغلب على ظنها أنها لن تستطيع العودة ويغلب على ظنها أيضاً أنها لا تستطيع البقاء إلى أن تطهر ففي هذه الحالة يجب عليها أن تطوف طواف الإفاضة قبل حلول الوقت الذي غلب على ظنها أنها ستحيض فيه، لأنها لو لم تطف الآن وحصل المانع فإنها لن تتمكن من الطواف وهو من فروض الحج وأركانه ولا يتم الحج إلا به فأبى سبب يؤدي إلى تضييعه فإنه يحرم، ومن أسباب تضييعه تأخيره في هذه الحالة، فيجب عليها الطواف من حين حلول وقته فصار الواجب الموسع في حقه مضيقاً لأنه يغلب على ظنها وجود المانع من الطواف بالتأخير والله أعلم فهذه بعض الأمثلة لتوضيح هذه المسألة، والخلاصة: أن الواجب الموسع ينقلب مضيقاً في حالتين:

الأولى: إن لم يبق من وقته إلا بمقدار فعله فقط.

الثانية: أن يغلب على ظنه وجود المانع في أثناء الوقت والله ربنا أعلى وأعلم.

المسألة الثالثة: وأما قوله: ما شروط تأخيره عن أول وقته؟

فأقول: اشترط الأصوليون لجواز تأخير الواجب الموسع عدة شروط:

الأول: أن يعلم أو يغلب على ظنه عدم وجود المانع في آخر الوقت كما مثلنا سابقا، فإن علم أو غلب على ظنه وجود المانع فإنه يجب عليه فعل الواجب الموسع أول الوقت ولعل الأمثلة السابقة كافية في فهم هذا الشرط أن شاء الله تعالى.

الثاني: أن يعقد العزم الباطني على فعلها في وقتها، وهذا الشرط فيه خلاف ويشبه أن يكون من الخلاف اللفظي، لأن الكل اتفقوا على وجوب الفعل في الوقت ولكن المشترطون قالوا: يشترط العزم على الفعل، والآخرين قالوا: لا يشترط وهذا لا يضر مع اتفاقهم على وجوب الفعل أثناء الوقت.

الثالث: أن لا يرتبط الواجب الموسع بما يوجبه في أول وقته، وهذا الشرط مع أهميته لم أرى في كتب الأصول من نص عليه، ولكنه مهم، ويمثل عليه بصلاة الجماعة فإننا قررنا سابقا أن الصلاة المفروضة من الواجب الموسع لكن إذا أقيمت الجماعة في أول الوقت فإن إيقاع الصلاة معهم واجبة على القول الصحيح وأختره أبو العباس ابن تيمية وغيره رحم الله الجميع رحمة واسعة، فالواجب الموسع الآن قد ارتبط بما يوجبه في أول الوقت، وهو أنه يجب على المكلف وجوب عين أن يصلي مع الجماعة قال تعالى {واركعوا مع الراكعين} وقال ﷺ (والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها ثم أمر رجلا فيصلي بالناس ثم أخالف إلى رجال لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقا سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء) "متفق عليه" ولمسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى النبي ﷺ رجل أعمى فقال يا رسول الله إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد فسأل رسول الله ﷺ أن يرخص له، فرخص له فلما ولي دعاه فقال (هل تسمع النداء بالصلاة؟) فقال: نعم، قال (فأجب) وفي الحديث الحسن (من سمع النداء فلم يأت فلا صلاة له إلا من عذر) والأدلة على وجوبها كثيرة، فلا يجوز لأحد أن يتخلف عن صلاة الجماعة بحجة أنها من الواجب الموسع الذي يجوز تأخيره، لأن الواجب

الموسع إذا ارتبط بما يوجبه في أول وقته وجب فعله في أول وقته، وقد ارتبطت فروض الصلاة الخمسة بالجماعة، وغالبا ما تفعل الجماعة في أول الوقت، فيجب شهود صلاة الجماعة ولا يجوز التخلف عنها، فانتبه لهذا ولهذا جعلنا الشرط الثالث من جملة الشروط لجواز تأخير الواجب الموسع عن أول وقته.

فهذا بالنسبة للمسألة الثالثة والله أعلم، وهذا على رأي بعض العلماء أما جمهورهم فالجماعة عندهم ليست بفرض عين وأدلة الفريقين مبسوطه في كتب الفقه فانظرها هناك.

المسألة الرابعة: وأما لو أخره عن أول وقته فمات؟ فأقول في جوابه إنه إذا تحققت الشروط الثلاثة السابقة فأخره المكلف فمات قبل الفعل فإنه لا يموت عاصيا، وقد نص أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى على أنه إذا مات من له تأخير الواجب الموسع قبل فعله فإنه لا يكون عاصيا وذلك أنه فعل ما يجوز له فعله حيث أبيع له التأخير، وهذا فيما إذا تحققت الشروط السابقة كما ذكرته لك، وأما إذا تخلف شيء من هذه الشروط الثلاثة السابقة ومات فإنه يموت عاصيا مستحقا للعقاب ولكنه تحت المشيئة كما هو مذهب أهل السنة رفع الله نزلهم في الدنيا والآخرة، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى عن تأخير الصلاة وشرط ذلك (يجوز التأخير من أول الوقت إلى آخره إذا لم يغلب على ظنه الفوات بالتأخير فأما إن غلب على ظنه الفوات بالتأخير أو حدوث أمر يمنع منها، أو من بعض فروضها قبل خروج الوقت، كمرض يغلب على ظنه الموت منه، أو من يقدم للقتل أو امرأة عاداتها تحيض في أثناء الوقت أو غير ذلك، لم يجز له التأخير إلى الوقت الذي يغلب على ظنه فوت ذلك بالتأخير إليه، لأنه يقضي إلى تفويت واجب فإنه إذا أخرها في هذه المواضع فمات مات عاصيا). اهـ. كلامه. والذي يدل على أنه غير آثم إن أخره مع تحقق الشروط السابقة ما قرره أهل العلم من أن الجواز ينافي الضمان، ونحن أجزنا له التأخير المشروط بهذه الشروط الثلاثة وحيث أجزنا له ذلك شرعا فإنه لا ضمان عليه، والإثم من الضمان، فلا إثم عليه وأما إذا أخره مع تخلف شرط من الشروط السابقة فإنه يكون أخره في حالة لا يجوز له التأخير فيها، فلو مات، فإنه يموت عاصيا. انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب الجزء الأول السؤال =

٣ - وينقسم الواجب -أيضاً- باعتبار فاعله إلى واجب عيني وواجب على الكفاية.

فالواجب العيني: هو ما يُنظرُ فيه الشارع إلى ذات الفاعل، كالصلاة والزكاة والصوم؛ لأن كل شخص تلزمه بعينه طاعة الله ﷻ؛ لقوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦)} [الذاريات / ٥٦].

وأما الواجب على الكفاية فضابطه أنه ما يُنظرُ فيه الشارع إلى نفس الفعل، بقطع النظر عن فاعله، كدفن الميت، وإنقاذ الغريق، ونحو ذلك؛ فإن الشارع لم ينظر إلى عين الشخص الذي يدفن الميت أو ينقذ الغريق، إذ لا فرق عنده في ذلك بين زيد وعمرو، وإنما ينظر إلى نفس الفعل الذي هو الدفن والإنقاذ مثلاً، وستأتي مسألة فرض الكفاية في مباحث الأمر -إن شاء الله تعالى-^(١).

(١٧).

(١) الواجب ينقسم باعتبار فاعله إلى قسمين: القسم الأول: الواجب العيني. القسم الثاني: الواجب الكفائي.

أما القسم الأول - وهو: الواجب العيني - فهو: ما يتحتم أدائه على مكلف بعينه. أو هو: ما طلب حصوله من كل واحد من المكلفين كالصلاة، والصيام والحج، ونحو ذلك. وسمي بالواجب العيني؛ لأن الفعل الذي تعلق به الإيجاب منسوب إلى العين والذات باعتبار أن ذات الفاعل مقصودة. وحكمه: لزوم الإتيان به من كل واحد بعينه، بحيث لا تبرأ ذمته إلا بفعله.

أما القسم الثاني - وهو: الواجب الكفائي - فهو: ما يتحتم أدائه على جماعة من المكلفين، لا من كل فرد منهم، بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدّى الواجب، وسقط الإثم والحرَج عن الباقيين مثل: الجهاد في سبيل الله إن لم يكن النفير عاماً،

والصلاة على الميت وتغسيله، وتكفينه، ورد السلام، وإنقاذ الغريق، ونحو ذلك. وسمي بالواجب الكفائي؛ لأنه منسوب إلى الكفاية والسقوط من حيث إن فعله من أي فاعل أسقط طلبه عن الآخرين. وحكمه: أنه إذا قام به من يكفي من المكلفين سقط عن الباقيين. وإذا لم يؤده أحد لحق الإثم جميع المكلفين. فالقصد من الفعل الكفائي: هو وقوع الفعل نفسه لما يترتب عليه من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة بقطع النظر عما يقع منه. ثانيًا: متى يتحوّل الواجب الكفائي إلى واجب عيني؟ عرفنا - فيما سبق - أن المقصود من الواجب الكفائي هو: وقوع الفعل لما يترتب عليه من جلب المصلحة أو دفع المفسدة، دون النظر إلى فاعله، ولكن قد تطرأ بعض الأحوال التي تجعله واجبًا عينيًا، وذلك مثل:

- ١ - أن يأمر الإمام شخصًا بتجهيز ميت تعين عليه، وليس له استنابة غيره.
- ٢ - أنه لو رأى شخص غريقًا، وكان بإمكانه إنقاذه أصبح إنقاذه واجبًا عينيًا عليه.
- ٣ - لو دخل الكفار ديار المسلمين، ولم يتمكن الجند صدهم تعين على كل مسلم مكلف قادر أن يساهم بما يستطيعه حتى يتحقق صد العدو.
- ٤ - إذا غلب على ظن المكلف أن غيره لم يقيم بالواجب الكفائي، وهو قادر على القيام به أصبح هذا الواجب في حقه عينيًا.

ثالثًا: شروط فرض الكفاية: الذي يوصف بأنه فرض كفاية له شرطان:

الشرط الأول: أن يكون فيه مصلحة شرعية، أو هو وسيلة لمصلحة شرعية. مثال المصالح الشرعية: ضبط أصول الفقه، وفروعه، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وأنواع الأدلة، وأن يوصلها كل قرن إلى من بعده، ومناظرة الملحدين والطاعنين في الدين الإسلامي، وضبط أصول الدين، وتعليم القرآن، والفروع الشرعية للطلاب، والنحو، واللغة، وكل ما يتعلق بالكتاب والسنة. ومثال الوسائل إلى المصالح الشرعية: الصنائع والحرف التي لا يستغنى عنها الناس، فيجب أن تخرج لكل حرفة طائفة من الناس، فإذا كان لهم في ذلك نية حسنة أثيبوا ثواب الواجب، وإن لم يكن لهم نية فلا ثواب لهم، وليس كل واجب يثاب عليه. الشرط الثاني: أن يكون مما لا تتكرر مصلحته بتكرره وجوده، مثل: إنقاذ الغريق، فإنه إذا رفعه واحد من البحر، ثم نزل آخر

بعده لم يحصل بنزوله مصلحة، وكذلك إطعام الجوعان، وإكساء العريان، فهذا ونحوه يجب على الكفاية، ويسقط عن الآخرين نفياً للتعب.

رابعاً: هل فرض الكفاية أفضل من فرض العين؟ اختلف في ذلك على مذهبين: المذهب الأول: أن فرض العين أفضل من فرض الكفاية. ذهب إلى ذلك كثير من العلماء. وهو الصحيح؛ لأن فرض العين مفروض حقاً للنفس، فهو أهم عندها من فرض الكفاية وأكثر مشقة، بخلاف فرض الكفاية، فإنه مفروض حقاً للكفاية، والأمر إذا عم خف، وإذا خص ثقل.

المذهب الثاني: أن فرض الكفاية أفضل من فرض العين. ذهب إلى هذا أبو محمد الجويني، ونسبه إلى الإمام الشافعي. دليل هذا المذهب: أنه في فرض الكفاية يسقط الفرض عن نفسه وعن غيره، فهو أكثر في الأجر، أما في فرض العين فإنه يسقط الفرض عن نفسه - فقط - . جوابه: يجاب عنه: بأن هذا ليس بصحيح؛ لأن القيام بفرض العين أكثر في الأجر والثواب؛ لأنه أشق من فرض الكفاية، والأجر على قدر المشقة. أما نسبه إلى الإمام الشافعي فليس بصحيح، - فإن الشافعي مع أصحاب المذهب الأول، ودل على ذلك قوله في " الأم ": " قطع الطواف المفروض لصلاة الجنائز، أو الرواتب مكروه؛ إذ لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية ". وذكر الغزالي في " إحياء علوم الدين " - مؤيدا للمذهب الأول - : أن من عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية، وزعم أن مقصوده الحق: فهو كذاب، ومثاله: من ترك الصلاة، واشتغل في تحصيل الثياب ونسجها قصداً لستر العورات.

خامساً: في بيان أن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع: الصحيح: أن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع فيه إلا في حالتين: أولهما: في الجهاد في سبيل الله؛ لأنه إذا شرع في الجهاد ثم ترك الصف، ففي ذلك كسر لقلوب الجند، وعدم حثهم على القتال. ثانيهما: في الصلاة على الجنائز؛ لأنه إذا شرع في الصلاة على الجنائز، فإنه يلزمه الإتمام، لأن الانسحاب من ذلك فيه هتك لحرمة الميت كمن قام من مجلس مسلم بدون إذنه. سادساً: من هو المخاطب بفرض الكفاية؟ اختلف في ذلك على مذهبين: المذهب الأول: أن المخاطب بفرض الكفاية هو الكل، أي: موجه إلى جميع المكلفين، وفعل بعضهم هذا

الواجب مسقط للطلب منهم. ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. وهو الصحيح؛ لاتفاق العلماء على ترتيب الإثم على الجميع إذا لم يحم به أحد، فتأثم الجميع موصماً لتكليفهم جميعاً، لأنه لا يمكن أن يؤخذ الإنسان على شيء لم يكلفه، فدل على أن وجوبه على الجميع. المذهب الثاني: أن المخاطب بفرض الكفاية هو: بعض المكلفين - فقط - . ذهب إلى ذلك بعض العلماء كتاج الدين ابن السبكي في " جمع الجوامع ". أدلة هذا المذهب:

الدليل الأول: قياس الإبهام في المكلف على الإبهام في المكلف به. بيانه: كما جاز التكليف بأمر مبهم في الواجب المخير، فكذلك يجوز تكليف بعض مبهم من الجماعة، وذلك لحصول المصلحة المطلوبة في ذلك. جوابه: يجاب عنه: بأن هذا القياس غير صحيح، لأنه قياس مع النص، حيث وردت نصوص دلت على تكليف الجميع دون البعض، كما في قوله تعالى: (وقاتلوا في سبيل الله)، وقوله: (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار)، فهذه الخطابات وردت في القتال، وهي تعم كل الأفراد بدليل واو الجماعة واسم الموصول اللذين يفيدان العموم، مع الاتفاق على أن القتال فرض كفاية، فإن هذا التعميم في الآيات بتوجيه الخطاب إلى مجموع المسلمين دليل على أن الواجب الكفائي مطلوب من الجميع.

الدليل الثاني: أن سقوط الواجب الكفائي بفعل بعض المكلفين دليل على توجيه الخطاب فيه إلى بعض المكلفين، لا كلهم، لأن الأصل عدم سقوط الشيء إلا بفعل من وجب عليه، وما دام أن الاتفاق قد وقع على سقوطه بفعل بعض المكلفين، فيكون الواجب موجهاً إلى هذا البعض فقط. جوابه: يجاب عنه: بأن الواجب قد سقط عن الجميع بفعل بعضهم لا لأن هؤلاء البعض قد طلب منهم الواجب فقط، وإنما سقط الواجب عن الجميع بفعل البعض، لأن المقصود في الواجب الكفائي هو: فعل الواجب وإيقاعه بقطع النظر عن الفاعل - كما قلنا سابقاً -، فإذا كان الفعل قد حصل فقد حصلت المصلحة التي من أجلها صدر الأمر من الشارع، وبعد ذلك يكون بقاء الوجوب على الباقيين تحصيلاً للحاصل، كما لو أوجب أداء دين على كفيلين، فأدّى أحدهما الدين كله، فإنه يسقط أداء هذا الواجب عن الكفيل الآخر، فكذا هنا. بيان نوع

الخلاف: الخلاف في هذه المسألة لفظي لا ثمرة له؛ لأن الحكم لا يتغير سواء كان المخاطب به هو الكل، أو البعض؛ حيث إنه إذا قام به من يكفي سقط عن الباقي. انظر المهذب في علم أصول الفقه المقارن.

قال البعلي في القواعد والفوائد الأصولية (ص ١٨٦): وتحرير الفرق بين فرض العين والكفاية أشار إليه القرافي وهو أن فرض العين ما تكررت مصلحته بتكريره كالصلوات الخمس فإن مصلحتها الخضوع لله وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين يديه وهذه الآداب تكثر كلما كررت الصلاة، وفرض الكفاية ما لا تتكرر مصلحته بتكريره كإنقاذ الغريق إذا سأله إنسان فالنازل بعد ذلك إلى البحر لا يحصل شيئاً فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفيًا للعبث في الأفعال وأشار القرافي أيضا إلى أن فرض الكفاية والأعيان كما يتصور في الواجبات يتصور في المندوبات كالأذان والإقامة والتشميت والتسليم وما يفعل بالأموال من المندوبات فهذه على الكفاية والذي على الأعيان كالوتر وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات والله أعلم. وكلام القرافي يقتضي أن فرض الكفاية لا يشرع تكرار فعله مرة بعد أخرى وهذا على عمومته فيه نظر ظاهر والله أعلم

إذا تقرر هذا فهنا مسائل تتعلق بفرض الكفاية منها أنه هل هو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض أم على بعض غير معين في المسألة قولان أحدهما وهو الذي نص عليه أحمد أنه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض قال في رواية حنبل الغزو واجب على الناس فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم قال القاضي أبو يعلى في الكفاية فقد نص أحمد على أن المخاطبة بالغزو واجبة على الناس وإنما تسقط عن بقيتهم في الثاني وذكر صاحب المغنى قريبا من هذا وهذا هو الصحيح عن الأمدئ وابن الحاجب وغيرهما

والثاني وهو منسوب إلى المعتزلة وهو مقتضى كلام المحصول أنه واجب على بعض غير معين وإذا قلنا بالأول فلا فرق بين فرض الكفاية وفرض العين في الابتداء وإنما يفترقان في ثاني الحال قاله أبو محمد المقدسي وهو فرق حكمي وفرض الكفاية إذا فعله الكل كان كله فرضا ذكره ابن عقيل محل وفاق وقال أبو العباس لعله إذا فعلوه جميعا

فإنه لا خلاف فيه قلت هذا ظاهر إذا قلنا فرض الكفاية واجب على الجميع وإن قلنا على بعض غير معين فيتجه خلاف وقد حكى ابن الرفعة من متأخري الشافعية عن الذخائر للقاضي تحكى حكاية وجه أن الزائد على ما سقط به فرض صلاة الجنابة في الصلاة الواحدة يقع نفلا وهو احتمال أبداه الإمام من الشافعية وهو يوافق القائل بأن الفرض يتعلق ببعض

وأما إذا فعل البعض بعد البعض ففي كون الثاني فرضا وجهان وينبني عليها جواز فعل صلاة الجنابة بعد الفجر والعصر مرة ثانية ومنها أيما أفضل فاعل فرض العين أو فاعل فرض الكفاية نقل الطوفى في شرحه قولين أحدهما ولم يسم قائله أن فاعل فرض العين أفضل لأن فرضه أهم ولذلك وجب على الأعيان

والثاني فاعل فرض الكفاية أفضل لأن نفعه أعم إذ هو يسقط الفرض عن نفسه وعن غيره قال وهذا منسوب إلى إمام الحرمين واقتصار الطوفى على النقل عن إمام الحرمين يوهم أن ذلك لا يعرف لغيره وليس كذلك فقد سبقه إلى هذه المقالة والده في المحيط وكذا الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائينى نقله عنهما ابن الصلاح في فوائد رحلته والله أعلم ومنها أن فرض الكفاية هل يلزم بالشروع أم لا قال بعض شيوخنا في المسألة قولان أخذنا من احتمالين قالهما صاحب التلخيص في اللقيط إذا أراد الملتقط رده إلى الحاكم مع قدرته لكن قاس احتمال الجواز على اللقطة واحتمال المنع علله بأنه فرض كفاية وقد شرع فيه وقدر عليه فصار متعينا

ويظهر لي أخذ القولين من مسألة أخرى وهي أن حفظ القرآن فرض كفاية إجماعا فإذا حفظه وأخر تلاوته بحيث ينساه ولا عذر حرم على الصحيح قال الإمام أحمد ما أشد ما جاء فيمن حفظه ثم نسيه وفيه وجه يكره وقدمه بعضهم والله أعلم. ههناك حالتين يلزم بالشروع فيهما على الراجح وهما:

الأولى: في الجهاد في سبيل الله تعالى، ذلك لأنه إذا شرع في الجهاد ثم ترك الصف فإن في ذلك كسر لقلوب الجند وإضعاف لشوكة المسلمين وفيه تخذيل لهم عن مواصلة القتال، ولأنه بمجرد حضوره لصف القتال يكون الجهاد قد وجب عليه وجوب عين فلا

يجوز له الرجوع بحال، ويؤيد ذلك قوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون } وقال تعالى { يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار (١٦) ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير }
 الثانية: صلاة الجنابة، فإنه إذا شرع فيها تعينت عليه ذلك لأن الانسحاب منها فيه هتك حرمة الميت، ولعموم قوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم } والله أعلم.

ومنها أنه يكفي في سقوط فرض الكفاية غلبة الظن فإذا غلب على ظن طائفة أن غيرها قام به سقط عنها قاله القاضي وأبو العباس وغيرهما والله أعلم
 ومنها أن فاعل فرض الكفاية أفضل من غير فاعله ضرورة أنه حصل مصلحته دون غيره نعم هما شيئان في الخروج عن العهدة لكن هذا خرج بفعله وذاك خرج لانتفاء القابل لفعله والله أعلم. هـ

مسألة: هل يمكن أن يكون الواجب الكفائي واجبا عينيا؟

نعم، يمكن ذلك، وذلك أننا قدمنا أن المقصود من الواجب الكفائي وقوع الفعل دون النظر إلى فاعله، فإذا لم يوجد من يقوم به غيره فلا يستطيع له إلا ذلك الشخص فإنه يكون واجبا عينيا في حقه، ويكفي في ذلك غلبة الظن فمن غلب على ظنه أن غيره لا يقوم بفرض الكفاية فإنه يتعين عليه هو أن يقوم به، وعلى ذلك أمثلة:

منها: إذا لم يكن في البلد أحد يعرف السنة في تغسيل الميت إلا هذا الرجل فقط فإن تغسيل الميت يكون في حقه فرض عين، مع أنه كان فرض كفاية لكن طرأ عليه ما يجعله فرض عين وهو غلبة ظنه أنه لا يقوم أحد بالتغسيل إلا هو، فهذه الغلبة قلبت فرض الكفاية إلى فرض العين والله أعلم.

ومنها: إذا علمت أو غلب على ظنك في هذا المنكر أنه لا ينكره أحد وكانت عندك القدرة لإنكاره فإن إنكار هذا المنكر المعين في هذه الحالة يكون فرض عين في حقه.

ومنها: لو غرق شخص في نهر وحوله الخلق مجتمعون ولكن لا يعرف السباحة منهم أحد إلا واحد فقط، فيكون إنقاذ الغريق في هذه الحالة في حق هذا الشخص فرض عين،

فصل

قال المؤلف: إذا أحرَّ الواجب الموسَّع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصياً.. الخ.

لأنه غلب على ظنه أن غيره لا يقوم به، وأنه لا قدرة لأحد في إنقاذه إلا هذا الرجل فينقلب فرض الكفاية في حقه فيكون فرض عين والله أعلم. ومنها: لو دخل العدو ديار المسلمين ولم يتمكن الجند من صددهم فإنه يتعين على كل مسلم قادر في هذه البلد أن يجاهد بدفع العدو عن حرمة المسلمين وأموالهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فانقلب الجهاد من فرض كفاية إلى فرض عين لعدم كفاية الجند لذلك.

ومنها: لو مات رجل في مكان ولم يوجد به من يصلي عليه إلا هذا الرجل فإن صلاة الجنائز تكون فرض عين في حقه لأنه يعلم أو يغلب على ظنه أنه لن يقوم بالصلاة إلا هو فتكون فرض عين في حقه.

ومنها: لو لم يوجد في البلد أحد يعرف السنة في الدفن إلا واحد فيكون دفن الميت في حقه من فروض الأعيان.

ومنها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على موظفي الهيئات من فروض الأعيان لا من فروض الكفاية لأن ولي الأمر عينهم لذلك وأمرهم به بأعيانهم فيجب عليهم وجوب عين أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، مع أنه في حق غيرهم لا يزال باقياً على أصل حكمه الأول الذي هو فرض كفاية وبالجملة فإنه إذا غلب على ظن المكلف أن غيره لم يقدّم بالواجب الكفائي وهو قادر على القيام به، أصبح هذا الواجب في حقه من واجبات الأعيان وعلى ذلك فقس، وإن أردت القاعدة في هذه المسألة ليسهل عليك الأمر فأقول: نص القاعدة يقول: (فروض الكفايات تتعين على من لم يقدّم بها غيره) والله ربنا أعلى وأعلم.

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل أنّ المكلف إذا مات في أول الوقت أو وسطه والحال أنه لم يؤدِّ الصلاة لم يمت عاصياً؛ لأن الوقت موسع، والوقت الموسع يجوزُ للإنسان أن يأتي بالصلاة في أية حصة شاءها من حصصه، سواءً كانت من أوله أو وسطه أو آخره.

وأما إن مات والحال أنه لم يبق من الوقت قدر ما يسع الصلاة، فإنه إذا يموت غير عاصٍ فيما إذا لم يغلب على ظنه أنه يموت في أول الوقت أو وسطه، كالمحكوم عليه بالقتل مع تعيين وقت التنفيذ؛ لأن الوقت يضيق في حقه بسبب ظن الموت.

فلو تخلف الظن وسلم من الموت، وأدى الصلاة في آخر الوقت، فهل تكون صلاته أداء - وهو الظاهر؛ لوقوعها في الوقت - أو تكون قضاءً ولو وقعت في آخر الوقت، بناءً على أن الوقت ضاق في حقه بسبب ظن الموت، بدليل أنه لو مات في الوقت مع ظن الموت ولم يبادر بالصلاة مات عاصياً؟^(١).

فصل

قال المؤلف: (ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى ما ليس داخلياً تحت قدرة المكلف، كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة، فلا يوصف بوجوب).

(١) انظر هذه المسألة في جمع الجوامع ١ / ١٩٠، مختصر ابن الحاجب ١ / ٢٤٣، نهاية السؤل ١ / ٨٧، فواتح الرحموت ١ / ٨٦، الإحكام، الأمدي ١ / ١٠٩، القواعد والفوائد الأصولية ص ٨٢، المستصفى ١ / ٩٥، الروضة ص ٣١، تيسير التحرير ٢ / ٢٠٠، مختصر الطوفي ص ٢٣، التمهيد ص ١٠، الفروع، ابن المفلح ١ / ٢٩٣.

وإلى ما هو داخلٌ تحت قدرة العبد فيما يتعلقُ باختيار العبد، كالطهارة للصلاة، والسعي للجمعة، وغسل جزءٍ من الرأس، وإمساك جزءٍ من الليل مع النهار في الصوم، فهو واجب... الخ.

حاصل معنى كلامه رَحِمَهُ اللهُ أَنْ ما لا يتم الواجب إلا به قسمان:

١ - قسم ليس تحت قدرة العبد، كزوال الشمس لوجوب الظهر، وككون مَنْ تعينت عليه الكتابةُ مقطوع اليدين، وكحضور الإمام والعدد الذي لا تصح الجمعة بدونه، فلا قدرة للمكلف على قهر الإمام والجماعة على الحضور إلى المسجد، فهذا النوع لا يوصف بوجوبٍ إلا على قول من جَوَّز التكليف بما لا يُطاق، وهو مذهب باطلٍ مردود.

٢ - وقسمٌ تحت قدرة العبد، كالطهارة للصلاة، والسعي للجمعة، وغسل جزءٍ من الرأس، إذ لا يتحققُ تعميمُ غسل الوجه إلا بغسل جزءٍ يسير من الرأس^(١)، وإمساك جزءٍ من الليل مع النهار، إذ لا يتحقق الإمساك في جميع نهار

(١) قال الشيخ مشهور في تحقيق الموافقات (٣/ ٤٢٣): كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه؛ فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه؛ فهل يجب غسل هذا الجزء وجوبا تابعا لإيجاب غسل الوجه، أم لا يجب شرعا وإن كان لا بد منه عادة؟ وإذا لم يفعله المكلف؛ فهل يآثم بتركه غير إثم بترك غسل الوجه، أم لا إثم إلا بالأخير فقط؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعا إلا إذا كان شرطا شرعيا، وأما الشرط العقلي أو العادي؛ فالمختار أنه لا يجب تبعا، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه، وقيل: الشروط كلها واجبة، وقيل: كلها غير واجبة، وهذا الخلاف في غير الأسباب، أما الأسباب؛ فقد نقل الإجماع على وجوبها، بل قالوا: إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل؛ لأن المسببات غير مقدورة، والمقدور هو السبب كما تقدم. انظر في القاعدة:

رمضان إلا بإمساك جزء يسير من الليل، بناءً على أن الغاية في قوله تعالى: { حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ } الآية [البقرة / ١٨٧] خارجة، وهو الصحيح^(١)؛ لأنَّ

"البحر المحيط" ١ / ٢٢٣، و"البرهان" ١ / ٢٥٧، و"الإحكام" ١ / ١١٠، وللأمدي، و"المسودة" ٦٠، و"المستصفى" ١ / ٧١. و"التمهيد" ١ / ٣٢٢، و"شرح تنقيح الفصول" ص ١٦٠، و"القواعد" للمقري ٢ / ٣٩٣، القاعدة الرابعة والأربعون بعد المائة، و"مجموع فتاوى ابن تيمية" ٢٠ / ١٥٩.

(١) هذا ما رجحه المصنف وهو قول جمهور العلماء، وفي المسألة قول لآخر، فقد أخرج عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عباس قال: أحل الله لك الأكل والشرب ما شككت. وروي عند ابن أبي شيبة من طريق أبي الضحى قال: سأل رجل ابن عباس عن السحور، فقال له رجل من جلسائه كل حتى لا تشك فقال ابن عباس إن هذا لا يقول شيئاً، كل ما شككت حتى لا تشك. قال ابن المنذر: وعلى هذا القول صار أكثر العلماء. كما في فتح الباري (٤ / ١٦١)، وقال الحافظ أيضاً في الفتح (٤ / ١٩٧): وفي الحديث أيضاً استحباب تعجيل الفطر، وأنه لا يجب إمساك جزء من الليل مطلقاً، بل متى تحقق غروب الشمس حل الفطر. هـ وقال العلامة الألباني في تمام المنة (ص ٤١٧): ومن (مباحات الصيام) قوله تحت هذا العنوان: "فإذا طلع الفجر وفي فمه طعام وجب عليه أن يلفظه..". قلت (الكلام للألباني): هذا تقليد لبعض الكتب الفقهية وهو مما لا دليل عليه في السنة المحمدية بل هو مخالف لقوله ﷺ: "إذا سمع أحدكم النداء والإناء على يده فلا يضعه حتى يقضي حاجته منه" أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم وصححه هو والذهبي وأخرجه ابن حزم وزاد: "قال عمار (يعني: ابن أبي عمار راويه عن أبي هريرة): وكانوا يؤذنون إذا بزغ الفجر" قال حماد (يعني: ابن سلمة) عن هشام بن عروة: كان أبي يفتي بهذا وإسناده صحيح على شرط مسلم وله شواهد ذكرتها في "التعليقات الجياد" ثم في "الصحيححة" (١٣٩٤) وفيه دليل على أن من طلع عليه الفجر وإناء الطعام أو الشراب على يده أنه يجوز له أن لا يضعه حتى يأخذ حاجته منه فهذه الصورة مستثناة من الآية: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) (١) فلا تعارض بينها وما في معناها من

من آخر الإمساك عن جميع أجزاء الليل بتمامها فهو متناولٌ للفطر قطعاً في نهار رمضان، إذ لا واسطة بين الليل والنهار، وما جاء من الأحاديث موهماً جواز تناول المفطر بعد الصبح، فهو محمولٌ على أن المراد به أنه في آخر جزءٍ من الليل، لشدة قربه من النهار.

وهذا القسم الأخير أعني ما هو تحت قدرة المكلف، قال المؤلف: إنه واجب. هذا حاصلٌ معنى كلامه رَحِمَهُ اللهُ.

قال مقيده -عفا الله عنه-: وهذا التقسيمٌ غيرٌ جيد. وحاصلٌ تحرير المقام أن يقال: ما لا يتم الواجب إلا به ثلاثة أقسام:

- ١ - قسمٌ ليس تحت قدرة العبد، كما مثلنا له آنفاً.
 - ٢ - وقسمٌ تحت قدرة العبد عادةً إلا أنه لم يؤمر بتحصيله، كالنصاب لوجوب الزكاة، والاستطاعة لوجوب الحج، والإقامة لوجوب الصوم.
- وهذان القسمان لا يجبان إجماعاً.

٣ - القسم الثالث: ما هو تحت قدرة العبد مع أنه مأثورٌ به، كالطهارة للصلاة، والسعي للجمعة... الخ. وهذا واجبٌ على التحقيق.

وإن شئت قلت: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجبٌ، كالطهارة

الأحاديث وبين هذا الحديث ولا إجماع يعارضه بل ذهب جماعة من الصحابة وغيرهم إلى أكثر مما أفاده الحديث وهو جواز السحور إلى أن يتضح الفجر وينتشر البياض في الطرق راجع "الفتح (٤/ ١٠٩ - ١١٠) لأن من فوائد هذا الحديث إبطال بدعة الإمساك قبل الفجر بنحو ربع ساعة؟ لأنهم إنما يفعلون ذلك خشية أن يدركهم أذان الفجر وهم يتسحرون ولو علموا هذه الرخصة لما وقعوا في تلك البدعة فتأمل.

للصلاة، وما لا يتم الواجب المعلق - أي المعلق على شرط، كالزكاة معلقة على ملك النصاب، والحج على الاستطاعة - إلا به فليس بواجب، كالنصاب للزكاة، والاستطاعة للحج.

وأوضح من هذا كله أن تقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كالطهارة للصلاة، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب، كالنصاب للزكاة^(١).

(١) هذه المسألة تسمى تارة بهذا الاسم، وتسمى تارة بـ "مقدمة الواجب"، وتارة تسمى بـ "الوسيلة" أو "وسيلة الواجب" أو "ما لا يتم الأمر إلا به يكون مأموراً به".
تحرير محل النزاع في هذه المسألة: أقول في ذلك: إن الذي يتوقف عليه الواجب قسمان:

القسم الأول: ما يتوقف عليه في وجوبه.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه في وقوعه.

أما القسم الأول - وهو: ما يتوقف عليه وجوب الواجب - فهذا القسم لا يجب إجماعاً سواء كان سبباً أو شرطاً، أو انتفاء مانع. فبلوغ النصاب - مثلاً - سبب يتوقف عليه وجوب الزكاة، فلا يجب على أحد تحصيله حتى تجب الزكاة عليه. والزوجات والمماليك سبب وجوب النفقات، فلا يجب تحصيلها حتى تجب تلك النفقات. والإقامة شرط وجوب الصوم، فلا يجب على أحد أن يقيم في بلد ويترك السفر حتى يجب عليه الصوم. والدين مانع من الزكاة، فلا يجب على أحد أن يوفي دينه حتى تجب الزكاة.

أما القسم الثاني - وهو: ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تقرر الوجوب - فهو يتنوع إلى نوعين: النوع الأول: ما يكون غير مقدور للمكلف، أي: أن يكون ما لا يتم الواجب إلا به غير مقدور للمكلف كالقدرة على الفعل، واليد في الكتابة، والرجل للمشي، وحضور الإمام والعدد الكامل للجمعة، فهذا النوع لا يجب إجماعاً؛ لأنه ليس بقدره المكلف ولا طاقته تحصيل ذلك، بل عدم تلك الأمور يمنع الوجوب.

النوع الثاني: ما يكون مقدوراً للمكلف، أي: أن يكون ما لا يتم الواجب إلا به مقدوراً

للمكلف، ويجب فيستطيع فعله واختياره. وهذا النوع - وهو المقذور عليه - له أربع حالات: الحالة الأولى: أن يكون إيجاب الواجب مقيّدًا بحصول المقذور عليه، وورد صريحًا كقولك لغيرك: "إن ملكت النصاب فزك" أو تقول: "إن توضحت فصل"، فهذا واجب مقيّد بحصول السبب، أو الشرط، وقد حصل الاتفاق على أن كلاً من السبب والشرط في - هذه الحالة - لا يجب بوجود الواجب، بل الواجب نفسه لا يجب إلا بعد حصول السبب والشرط. الحالة الثانية: أن يُصرح بعدم إيجابه، كأن يقول: "صل، ولا أوجب عليك الوضوء"، فهنا: ما لا يتم الواجب إلا به لا يجب بالاتفاق؛ عملاً بموجب التصريح.

الحالة الثالثة: أن يُصرح بوجوده كأن يقول: "صل، وأوجب عليك الوضوء"، فهنا: ما لا يتم الواجب إلا به واجب اتفاقاً؟ عملاً بموجب التصريح.

الحالة الرابعة: ألا يصرح الشارع بإيجابه ولا عدم إيجابه، ولا يقيده بشيء، بل يأتي اللفظ مطلقاً مثل وجوب غسل الوجه، هل يوجب غسل جزء من الرأس ليتحقق غسل الوجه؛ ومثل وجوب صوم اليوم هل يجب تبعاً لذلك صوم جزء من الليل ليتحقق من صوم اليوم؛ فهذا هو المحل الذي تنازع فيه العلماء. أي: هل ما لا يتم الواجب إلا به واجب؟ اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

* المذهب الأول: أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب مطلقاً. أي: سواء كان سبباً شرعياً مثل: الصيغة للعتق الواجب. أو سبباً عقلياً مثل: النظر المحصل للعلم الواجب. أو سبباً عادياً مثل: حز الرقبة بالنسبة إلى القتل. أو شرطاً شرعياً مثل: الوضوء للصلاة. أو شرطاً عقلياً مثل: ترك أضرار المأمور به. أو شرطاً عادياً مثل: غسل جزء من الرأس مع الوجه ليتحقق غسل كل الوجه، وهذا هو مذهب جمهور العلماء. وهذا هو الصحيح عندي، لما يلي من الأدلة:

الدليل الأول: أن ما لا يتم الواجب إلا به لا بد منه في الواجب، وما لا بد منه في الواجب يكون واجباً. فعندنا مقدمتان: الأولى: أن ما لا يتم الواجب إلا به لا بد منه في الواجب. الثانية: أن ما لا بد منه في الواجب يكون واجباً. دليل المقدمة الأولى: أن ما لا بد منه في الشيء الواجب لا يكمل ذلك الشيء الواجب إلا به. دليل المقدمة الثانية: أن ما لا بد

منه المكمل للواجب لازم، واللازم واجب، فما لا بد منه واجب. ففتح من المقدمتين: أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب.

الدليل الثاني: أن الواقع المحسوس يشهد لذلك، فإن السيد لو قال لعبد: " ائني بماء"، ولا يوجد الماء إلا في البئر، فإنه لا يمكن أن يحضر الماء لسيد إلا بسحب الماء من البئر برشاء ودلو، فيلزمه - حينئذٍ - إحضار الرشاء والدلو ليسحب بهما الماء، وذلك ليفعل ما أمره به سيده إذا كان له طريق إليه، فلا يجوز له تركه - مع القدرة - وإلا لاستحق العقوبة من السيد. فلذلك لزمه ووجب عليه إحضار السبب " وهو الرشاء والدلو " الذي بواسطتهما يمكنه تنفيذ أمر سيده، وهو جلب الماء؛ لأنه لا يمكن إحضار الماء إلا بهما، فلذلك وجبا. ففتح أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. تنبيه: اختلف الجمهور - وهم أصحاب المذهب الأول - في وجوب ما لا يتم الواجب إلا به - وهي مقدمة الواجب - هل هو متلقى من نفس الصيغة الموجبة للواجب، أو متلقى من دلالتها؟ اختلف هؤلاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن وجوب ما لا يتم الواجب إلا به أخذ من نفس الصيغة الموجبة للواجب المطلق. ذهب إلى ذلك بعض العلماء كما ذكره ابن السمعاني في " القواطع ".
القول الثاني: أن وجوب ما لا يتم الواجب إلا به أخذ من دلالة الصيغة، أي: أن وجوب مقدمة الواجب دلت عليها الصيغة من حيث المعنى. وهذا هو الصواب؛ لأن الدلالة اللفظية: ما كان مسموعاً في اللفظ، ولا شك أن لكل من الشرط والسبب لفظاً يخصه، ولم يسمع ذلك، فوجب أن تكون دلالته من حيث المعنى. المذهب الثاني: أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب مطلقاً. ذهب إلى ذلك بعض الشافعية. أدلة هذا المذهب:
الدليل الأول: أن الخطاب لم يتعرض لإيجاب هذه الأشياء، وأن هذه الشرائط لها صيغ بخصوصها، واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المصوغ له. جوابه: يقال في الجواب عنه: إن هذا الدليل لكم يدل على أنكم تقولون بأن لفظ الصيغة لا يدل على وجوب المقدمة، وإنما وجوب المقدمة دل عليه معنى الصيغة، وهذا ما نقوله.

الدليل الثاني: أنه لو وجب ما يتوقف عليه الواجب للزم تعقل الموجب له، لأن الإيجاب بدون التعقل غير معقول، والتالي باطل وذلك لأن كثيراً ما نؤمر بأشياء ونغفل عن

مقدماتها. جوابه: يقال في الجواب: إنا نمنع لزوم التعقل هنا، وإنما يلزم فيما إذا كان الأمر بالمقدمة صريحًا، ولكن مقدمة الواجب هنا صارت: واجبة عندنا عن طريق دلالة الصيغة عليها من حيث المعنى. -

المذهب الثالث: إن كانت المقدمة شرطًا شرعيًا فتجب، وإن لا فلا. ذهب إلى ذلك إمام الحرمين، وابن القشيري، وابن برهان، وابن الحاجب. دليل هذا المذهب: أن الشرط الشرعي إنما عرفت شرطيته من الشارع، فعدم إيجابه بالخطاب الموجب للمشروط يوجب غفلة المكلف عنه، وعدم التفاته إليه، وذلك موجب لتركه، وتركه يؤدي إلى بطلان المشروط، فلزم من ذلك: أن يكون الخطاب الموجب للمشروط موجبًا له. بخلاف غير الشرعي، فإن شرطيته عرفت من غير الشرع كالعقل والعادة. جوابه: يقال في الجواب عنه: إن هذا التفريق بين الشرط وغيره لا داعي له؛ لأن كلاً من الشروط والأسباب الشرعية وغير الشرعية يفهم وجوبها من صيغة الخطاب الموجب للواجب عن طريق المعنى.

المذهب الرابع: إن كانت مقدمة الواجب سببًا، فتجب وإلا فلا. اختاره صاحب المصادر. أي: أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب سببه فقط، سواء كان هذا السبب شرعيًا، أو غير شرعي، وأما الشرط فلا يدل الخطاب على إيجابه مطلقًا. دليل هذا المذهب: أن ارتباط الشيء بسببه أقوى من ارتباطه بشرطه؛ لأنه معروف: أن السبب يؤثر بطرفي الوجود والعدم، والشرط إنما يؤثر بطرف العدم خاصة. جوابه: يقال في الجواب عنه: إنه لا داعي ولا مبرر لهذا التفريق بين السبب والشرط، لأن كلاً منهما يفهم وجوبه من صيغة الخطاب الموجب للواجب عن طريق المعنى. -

المذهب الخامس: الفرق بين الملازم في الذهن، وغير الملازم. فإن كانت مقدمة الواجب قد لازمت الذهن حال استماع المكلف للأمر، وعلم أن الإتيان بالمأمور به ممتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة، فهي واجبة. أما إذا كانت مقدمة الواجب غير ملازمة للذهن، بل لم نعلم بها إلا عن طريق العقل والشرع، فلا يكون الأمر واجبًا من تلك الصيغة، بل واجب من المركب من الأمر والعقل. ذهب إلى هذا بعض المتأخرين، كما قال ذلك الزركشي. جوابه: يقال في الجواب عنه - كما قلنا فيما سبق -: إن هذا التفريق

لا داعي له؛ لأنه متى ما علمنا بالمقدمة، سواء عن طريق الذهن، أو عن طريق الخطاب الأمر بالواجب، فإنها تكون تلك المقدمة واجبة. -

المذهب السادس: التوقف. ذهب إلى ذلك بعض العلماء. دليل هذا المذهب: أنه يحتمل أن يكون الخطاب الأمر بالواجب الأصلي أمرًا بشرط تحصيل المقدمة، ويحتمل غير ذلك والاحتمالان متساويان، فوجب التوقف. جوابه: يقال في الجواب عنه: إنه لا داعي لهذا التوقف مع وضوح أدلتنا على وجوب المقدمة - وهو المذهب الأول - لأن الخطاب الأمر بالواجب الأصلي هو أمر بتحصيل المقدمة عن طريق معنى الصيغة.

بيان نوع هذا الخلاف: هذا فيه تفصيل، إليك بيانه: الخلاف الأول: الخلاف بين الجمهور القائلين بوجوب المقدمة مطلقا، وبين أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم الوجوب مطلقا، هذا الخلاف اختلف فيه على قولين:

القول الأول: أن الخلاف لفظي. وهو الصحيح عندي؛ لأن أصحاب المذهبين قد اتفقا على أن المقدمة واجبة، دل على ذلك استقراء وتتبع كلام أصحاب المذهب الثاني؛ حيث إنه يفهم من كلامهم في تقرير مذهبهم أنهم ينكرون وجوب المقدمة من نفس الصيغة الموجبة للواجب المطلق، ولكن لا ينكرون وجوب المقدمة من دلالة اللفظ بالتضمن أو الالتزام. أي: من أنكر إيجاب المقدمة مطلقا لكون الأمر ساكتا عنها، إنما أراد أن الأمر لم يتناولها لفظة، ولم ينكر أنها تجب تبعا، وهذا موافق لمذهب الجمهور بأن المقدمة واجبة مطلقا؛ حيث إنهم أرادوا به أن المقدمة تجب تبعا للواجب الأصلي، ولم يقولوا: إنها تجب بالأمر الدال على الواجب صراحة، فكان كل فريق موافقا للآخر في المعنى والمراد، فكان الخلاف لفظيا.

القول الثاني: إن الخلاف معنوي له فائدة. واختلف أصحاب هذا القول - فيما بينهم - في هذه الفائدة، هل هي في الآخرة، أو في الدنيا؟ على رأيين: الرأي الأول: أن فائدة الخلاف في الآخرة فقط وهي: تعلق الثواب والعقاب، أي: إذا فعل المكلف الواجب ومقدمته، فهل نقول: يثاب ثوابين: ثواب على الواجب، وثواب على المقدمة؟ وإذا تركهما هل يعاقب عقابين: عقاب على الواجب، وعقاب على المقدمة؟ اختلف في

ذلك، والخلاف مبني على الخلاف في تلك المسألة الأصولية. الرأي الثاني: أن فائدة الخلاف في الدنيا؛ حيث إنه يترتب على هذا الخلاف في هذه القاعدة، اختلاف في عدد كثير من المسائل الفقهية، فقالوا على لزوم المقدمة وهو رأي الجمهور الأحكام التالية:

١ - أنه إذا اشتبهت المنكوحه بالأجنبية حرمتا معاً، ووجب الكف عنهما، وكذا إذا اشتبهت الميتة بمذكاة.

٢ - إذا نسي صلاة من الخمس ولم يعلم بها لزمه أن يصلي جميع الخمس، لتحقق براءة الذمة.

٣ - إذا خفي عليه موضع النجاسة من الثوب، أو البدن ووجب غسله كله. ٤ - إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار وجب غسل الجميع وتكفينهم، والصلاة عليهم. ٥ - إذا اشتبهت عليه الثياب النجسة بالطاهرة لزمه أن يصلي بعدد النجس، ويزيد صلاة أخرى لتحقق الصلاة بثوب طاهر. الجواب عن تلك الأمثلة: يجاب عن ذلك بأن تلك الأمثلة لا تمنع من القول بأن الخلاف لفظي، وذلك لأن أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون: إن المقدمة لا تجب مطلقاً - لا يخالفون في ذلك، فقد وافقوا الجمهور عليها، لكنهم وافقوهم عليها عن طريق التبع، أي: أنها وجبت بسبب دلالة الصيغة، لا بنفس الصيغة الدالة على وجوب الواجب المطلق. الخلاف الثاني: الخلاف بين الجمهور وبين أصحاب المذهب الثالث والرابع، وهم المفرقون بين السبب والشرط، أو بين الشرط الشرعي وغيره هو: خلاف لفظي - أيضاً -؛ لأنه لا يستلزم الفرق الذي ذكره اختلافاً بينهما في الأحكام الفقهية. الخلاف الثالث: الخلاف بين الجمهور وبين أصحاب المذهب الخامس وهم القائلون بالفرق بين الملازم في الذهن فيجب، وبين غير الملازم فلا يجب هو: خلاف لفظي - أيضاً -؛ لاتفاق الفريقين على أن المقدمة واجبة، وهو عند الجمهور واضح. أما عند أصحاب المذهب الخامس، فالمقدمة إما واجبة، بالصيغة

نفسها التي أوجبت الواجب المطلق، حيث قالوا: إن المكلف حال استماع صيغة الأمر يعلم أن الإتيان بالمأمور ممتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة. وإما إنها واجبة بدلالة صيغة

الأمر، لا بالصيغة نفسها، حيث قالوا: فلا تكون المقدمة واجبة من تلك الصيغة، بل من المركب من الأمر والعقل، وهذا هو مقتضى مذهب الجمهور ومقصودهم من مذهبهم. انظر المهذب في علم أصول الفقه المقارن.

(منبهة): لا بد من التمييز بين قاعدتين أصوليتين حتى يتبين الأمر وهما الأولى: (ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب) الثانية: (ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب).

أما القاعدة الأولى فيبانها أن يقال: إن الشريعة الإسلامية قد رتبت على وجوب العبادة في الذمة بعض الشروط، فلا تجب العبادة في ذمة المكلف أصلاً إلا بوجود هذه الأشياء، فهي أشياء لا يتم وجوب العبادة في الذمة إلا بها، فهذه الأشياء لا توصف بأنها واجبة، وعلاقتها أن تكون خارجة عن قدرة المكلف أصلاً، أو تكون مما لم يطلب به العبد، فمثال الأول دخول الوقت لوجوب الصلاة، فإن دخول الوقت لا يوصف بأنه واجب وكذلك دخول وقت الصوم لوجوب الصيام، فإن دخول وقته لا يوصف بأنه واجب، وذلك لأن دخول الوقت قد علق عليه الوجوب، وما علق عليه الوجوب فليس بواجب، فلا يقال إن زوال الشمس واجب ولا يقال إن غروب الشمس واجب لصلاة المغرب وهكذا، هذا تعبير خاطئ لأن زوال الشمس وغروبها لا يدخل تحت دائرة التكليف حتى يوصف بأنه واجب لخروج ذلك عن قدرة المكلف، فقوله (ما لا يتم الوجوب إلا به) أي الأشياء التي علق عليها وجوب العبادة في الذمة، وقوله (فليس بواجب) أي لا يوصف بأنه من الواجبات الشرعية التي يؤمر المكلف بها، وكذلك يعرف بعدم طلبه من العبد كالنصاب لوجوب الزكاة فإن الزكاة لا تجب في الذمة إلا بالنصاب، فالنصاب ليس بواجب لأن النصاب قد علق عليه وجوب الزكاة في الذمة، وما علق عليه الوجوب فليس بواجب، وكذلك الإقامة لوجوب الصوم فإن الصوم لا يترتب وجوبه في الذمة أصلاً إلا بالإقامة فالإقامة لا توصف بأنها واجبة، لأن الإقامة قد علق عليها وجوب الصوم وما علق عليه الوجوب فليس بواجب، وهذه قاعدة مطردة لا تنخرم أبداً، فإذا أردت أن تعرف ذلك فاسأل نفسك سؤالاً: هل إذا تخلف هذا الشرط يتخلف الوجوب عن الذمة، أم أن الوجوب ثابت حتى لو تخلف الشرط؟ فإن كان الوجوب لا يثبت إلا

بهذا الشرط، فاعرف أن الشرط هذا لا يوصف بأنه واجب فيدخل في هذه القاعدة جميع الأشياء التي يلزم من تخلفها تخلف الوجوب عن الذمة وزيادة في التوضيح أضرب لك بعض الأمثلة:

منها: لا شك أنك تعرف أن التكليف مربوط بالبلوغ، فلا تكليف إلا ببلوغ لحديث (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ... الحديث) فالعبادات لا يترتب وجوبها في الذمة أصلاً إلا بالبلوغ فإذا انعدم البلوغ انعدم التكليف بالبلوغ لا يوصف بأنه واجب لأن الوجوب في الذمة قد علق عليه وما لا يتم الوجوب في الذمة إلا به فليس بواجب. ومنها: الاستطاعة لوجوب الصوم، فإن الصوم لا يترتب وجوبه في الذمة إلا بالاستطاعة، فلا صوم إلا باستطاعة فالصوم لا يتم وجوبه في الذمة إلا بالاستطاعة فلا توصف الاستطاعة بأنها واجبة، لأن الوجوب معلق عليها ولا يتم إلا بها، وما لا يتم الوجوب في الذمة إلا به فليس بواجب.

ومنها: اشترط الأصحاب لوجوب الجمعة في الذمة حضور أربعين رجلاً، فلا الجمعة إلا بأربعين، فالجمعة لا يتم وجوبها في الذمة إلا بالأربعين، فالأربعون هنا لا يوصف بأنه واجب، لأن الوجوب في الذمة معلق به، وما لا يتم الوجوب في الذمة إلا به فليس بواجب.

ومنها: العقل لثبوت التكليف، فإن التكليف لا يثبت في الذمة إلا بالعقل فلا تكليف إلا بعقل، فإذا فقد العقل فقد التكليف، فالعقل إذا لا يوصف بأنه واجب لأنه مما علق عليه الوجوب، فلا يتم وجوب التكليف إلا بالعقل، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب. ومنها: المحرم للحج بالنسبة للمرأة، فإن القول الصحيح أن المحرم شرط لترتب وجوب الحج في الذمة، فإذا وجد المحرم وجب الحج وإن انعدم المحرم انعدم الوجوب، فلا وجوب إلا بمحرم، فالمحرم إذا لا يوصف بأنه واجب، لأنه مما علق عليه الوجوب في الذمة، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب، ولعل الأمر أتضح إن شاء الله تعالى، أعني وضوح قاعدة (ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب).

وأما القاعدة الثانية وهي قولهم (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) فبيان هذه القاعدة أن يقال: إن هناك أشياء لا يتحقق فعل ما وجب في الذمة إلا بتحصيلها أي أن المكلف

لا يستطيع أن يقوم بما أوجب الله عليه تجاه هذه الواجبات إلا بتحصيل هذه الأمور، فهذه الأمور التي علق عليها حصول الواجب هي التي توصف بأنها واجبة، فالشريعة الإسلامية علقّت صحة بعض العبادات على بعض الشروط فلا تصح العبادة إلا بهذه الشروط، فهذه الشروط هي التي توصف بأنها واجبة، فالشريعة إذا أوجبت شيئاً فإنها توجب جميع ما يتوقف حصول ذلك الواجب عليه، فكل وسيلة لا يتحقق الواجب إلا بها فهي واجبة، كالطهارة للصلاة فإن الصلاة لا تتم صحتها إلا بالطهارة، فالطهارة توصف بأنها واجبة وسيأتي مزيد من الأمثلة على ذلك بعد قليل إن شاء الله تعالى، وعلامة هذه الأشياء أنها لا تكون إلا داخلية تحت قدرة المكلف وهي مما أمر المكلف بها فجمعت بين أمرين: دخولها تحت قدرته وأمره بها، ولكن لا تعلق لها بوجود العبادة في الذمة، كما في القاعدة الأولى، فالعبادة هنا واجبة واجبة سواء تخلف الشرط أو توفر، أي أن الصلاة تجب من حين دخول الوقت، بغض النظر عن حالة المكلف هل هو محدث أم متطهر، فالطهارة لا تضيف وجوباً جديداً للصلاة ولكن لا تتم هذه الصلاة أي لا تتم صحتها إلا بالطهارة فبان بذلك أن تخلف هذا الشرط لا يلزم منه تخلف وجوب الصلاة في الذمة، وإنما هو متعلق بالصحة لا بالوجوب، فهذا هو الذي يوصف بأنه واجب، فلا بد من التفريق بين القاعدتين: وحتى يتضح الأمر أكثر نضرب فروعا على القاعدة الثانية فأقول:

منها: لقد ثبت في الدليل الصحيح وجوب صلاة الجماعة، ولكن إلا أن صلاة الجماعة لا تتم إلا بالمشي إليها، لأنها تقام في المساجد فلا بد من المشي إليها، فلما توقف تحقيق إيقاع الجماعة على المشي إليها صار المشي إليها واجبا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالمشي لا تعلق له بوجود الجماعة في الذمة، لأن صلاة الجماعة واجبة ولو لم يمش إليها، ولكن المشي للجماعة له تعلق بتمام إقامة صلاة الجماعة فليس هو مما لا يتم الوجوب في الذمة إلا به، بل هو مما لا يتم الواجب ويتحقق إلا به، فإذا تحقق وجوب صلاة الجماعة في الذمة فاسأل نفسك: وكيف تتحقق الجماعة؟ والجواب: بالمشي إليها، فيكون المشي واجبا لأن ما لا يتحقق الواجب إلا به فهو واجب، والله أعلم.

ومنها: إذا تحقق وجوب الحج في الذمة، أي إذا استقر وجوبه في الذمة، فإنه لا يمكن أن توجد حقيقته إلا بقطع المسافات للوصول إلى تلك البقاع، فقطع المسافة يوصف بأنه واجب لأنه قد علق عليه تمام الواجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لكن قطع هذه المسافات لا تعلق له بالوجوب في الذمة، فالحج إذا توفرت شروط وجوبه وجب في الذمة سواء قطع هذه المسافات أو لم يقطع، فلا تعلق له بالوجوب وإنما له تعلق بالواجب، ففرق بين الأمرين، فالحج لا يتحقق إلا بقطع هذه المسافات - أي بالنسبة للبعيد - فيكون قطع المسافة واجبا.

ومنها: ستر العورة للصلاة، فإنه إذا دخل الوقت وجبت الصلاة في ذمة كل مكلف سواء ستر عورته أو لم يستر عورته، فهذا الشرط لا تعلق له بوجوب العبادة في الذمة، ولكن لا تتم صحة الصلاة إلا بستر العورة، فحيث كان هذا الشرط لا تعلق له بالوجوب وإنما تعلقه بتمام الصلاة فإنه يوصف بأنه واجب لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أي أن الصلاة بعد وجوبها في الذمة لا يمكن أن تتم وجودا وصحة إلا بأشياء، فهذه الأشياء هي التي توصف بأنها واجبة، فهذه الأشياء لها تعلق بتمام الواجب ووجوده لا بل بأصل وجوبه في الذمة. ولعلك فهمت الفرق بين القاعدتين إن شاء الله تعالى. وخلاصة ذلك أن يقال: الفرق بين هاتين القاعدتين من وجوه:

أحدها: أن الأولى تتكلم عن الشروط التي لها تعلق بوجوب العبادة في الذمة وأما الثانية فإنها تتكلم عن الأشياء التي يتوقف عليها حصول هذا الواجب الذي استقر وجوبه في الذمة، فمتعلق هاتين القاعدتين يختلف فالأولى تتكلم عن شيء والأخرى تتكلم عن شيء آخر.

ثانيها: أن الأولى لا يدخل فيها إلا الأشياء التي لا يقدر عليها المكلف كزوال الشمس وغروبها وحلول شهر رمضان ونحو ذلك أو الأشياء التي لم يؤمر المكلف بتحصيلها كالنصاب الزكوي. والإقامة لوجوب الصوم ونحو ذلك، فيدخل فيها غير المقدور وما ليس بمأمور، وأما القاعدة الثانية فإنه لا يدخل فيها إلا ما كان داخلا تحت القدرة ويكون مما أمر العبد به، كالطهارة وستر العورة وإزالة النجاسة واستقبال القبلة والنية وغير ذلك، فهذه الأشياء تدخل تحت قدرة المكلف وهي مما أمر المكلف بها.

ثالثها: أن القاعدة الأولى تتكلم عن الأشياء التي يكون في انعدامها انعدام الوجوب في الذمة وأما الثانية فإنه لا تعلق لها بالوجوب في الذمة، فهي تبحث في الأشياء التي يتوقف عليها حصول الواجب، فالأولى يختص نظرها بالوجوب في الذمة أي أنها تنظر إلى ذمة المكلف، أما الثانية فإنها تنظر إلى ذات العبادة وكيف الطريق لتصحيحها وتكملها والله أعلم.

رابعها: أن القاعدة في الأولى تبحث في الأحكام الوضعية أي في الأسباب والشروط والموانع. وأما القاعدة الثانية فإنها تبحث في الحكم التكليفي، والله أعلم. فهذه بعض الفروق بينهما، وخلاصة الأمر أن يقال: إن الأشياء التي يتوقف عليها الوجوب في الذمة لا توصف بأنها واجبة، والأشياء التي يتوقف عليها حصول الواجب وتحقيقه في الخارج هي التي توصف بأنها واجبة. والله ربنا أعلى وأعلم.

انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب الجزء الأول السؤال (٢١).

(فائدة) قال صاحب تليح الافهام العلية (١ / ٧): القاعدة الثانية

لا يجوز تقديم العبادة على سبب وجوبها ويجوز بعد السبب وقبل شرط الوجوب وهذه القاعدة أيضا من القواعد المهمة في الفقه، لكن تنتظر حتى تفهم لمعرفة ما هو سبب العبادة؟ وما هو شرط وجوبها؟ وإليك البيان.

اعلم - رحمك الله تعالى - أن الشروط نوعان: شروط وجوب، وشروط صحة. والمراد هنا هو شروط الوجوب، أي الشيء الذي لا يتم وجوب العبادة إلا به، كالحنث لوجوب الكفارة فالكفارة في اليمين لا تجب إلا بعد الحنث أي مخالفة مقتضى اليمين، وكذلك زهوق النفس لوجوب كفارة القتل فكفارة القتل يشترط لوجوبها زهوق النفس وهكذا، فالشرط الذي تعنيه القاعدة هو ما لا يتم الوجوب إلا به، لا ما لا يتم الواجب إلا به، فإنه قد تقرر في الأصول أن هناك فرق بين الوجوب والواجب، فشرط الوجوب هو الذي يخصصنا في هذه القاعدة فإن شرط الواجب هو ما لا يصح الفعل إلا به، كالطهارة للصلاة والإسلام لصحة العبادات، لكن الفعل يجب بدونه فالصلاة تجب ولو لم يتطهر الإنسان، والعبادات تجب على الكافر ولو لم يسلم، لكن لا تصح الصلاة إلا بالطهارة ولا العبادات إلا بالإسلام، وأما شرط الوجوب فهو الذي لا يتم وجوب

العبادة أصلاً إلا به، فإذا تخلف فإنه يتخلف وجوبها، وهذا واضح جداً، وأما السبب الذي نعنيه هنا فهو الذي يتوقف عليه جواز الفعل لا وجوبه، أي إذا تحقق فإنه يجوز الفعل لكن لا يجوز قبل تحققه كعقد اليمين فهو سبب انعقاد الكفارة، والجرح الموت هو سبب انعقاد الدية ودخول وقت الأولى من الصلاة المجموعة سبب لانعقاد فعل الثانية منهما، وهكذا، إذا علمت هذا فإن هذه القاعدة لا تدخل إلا في عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب، أما ما ليس له سبب وجوب فلا تدخل معنا كصيام شهر رمضان وصلاة الفريضة التي ليست بمجموعة إلى غيرها. إذا علمت هذا فاعلم أن العبادة التي لها سبب وجوب وشرط وجوب لها ثلاث حالات: إما أن تفعل قبل سبب وجوبها، وإما أن تفعل بعد تحقق السبب لكن قبل شرط الوجوب، وإما أن تفعل بعد شرط الوجوب، فإذا فعلت قبل سبب الوجوب فإنها لا تصح؛ لأن وقتها بعد لم يتحقق فكأنه صلى الظهر قبل دخول وقتها، وذلك كمن أخرج الكفارة قبل عقد اليمين فإنها تكون صدقة وليست بكفارة، وأما إذا فعلت بعد سبب الوجوب وقبل شرط الوجوب فإن هذا الفعل جائز، كمن أخرج الكفارة بعد عقد اليمين وقبل الحنث، وأما إذا فعلها بعد شرط الوجوب فإنها تجب حينئذ كمن كفر بعد الحنث.

وإذا كانت القاعدة بهذا الشرح لازالت لم تفهم فهالك الفروع حتى تتضح أكثر:

فمن ذلك: كفارة اليمين هي عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فلا يجوز إخراج الكفارة قبل عقد اليمين؛ لأنه سبب وجوبها، ويجوز إخراجها بعد عقد اليمين وقبل الحنث لتحقق سبب وجوبها، ويجب إخراجها بعد الحنث؛ لأنه شرط وجوبها. وعلى ذلك قوله ﷺ: (إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير) فهذا دليل على جواز إخراج الكفارة بعد عقدها وقبل الحنث خلافاً لمن منع ذلك. ومنها: الصلاة المجموعة كالظهرين والعشائين، يصير وقتها كالوقت الواحد كما هو معلوم عند الفقهاء، فدخول وقت الأولى منهما أعني الظهر أو المغرب سبب لوجوب فعل الثانية أعني العصر والعشاء، ودخول وقت الثانية شرط لوجوبها، إذا لا يجوز فعل الصلاة الثانية قبل دخول وقت الأولى، ويجوز فعلها بعد دخول وقت الأولى لتحقق سبب وجوبها لكنها لا تجب، إلا إذا دخل وقتها

(تنبيه)

اعلم أنَّ الطهارة للصلاة واجبةٌ إجماعاً كما لا يخفى، وحينئذٍ فعلى أن ما لا يتم الواجب المطلق إلَّا به واجب، فجميع النصوص الموجبة للصلاة توجب

فتجب حينئذٍ، والله أعلم.

ومنها: كفارة القتل لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبها هو الجرح القاتل، وشرط وجوبها هو الزهوق أعني زهوق روح المجرور فعلى هذا، لا تصح الكفارة أعني كفارة القتل قبل الجرح؛ لأنه سبب وجوبها، ولا يصح فعل العبادة قبل سبب وجوبها، ويجوز إخراجها بعد الجرح وقبل الزهوق لتحقق سبب وجوبها، أما إذا زهقت النفس فتجب حينئذٍ، والله أعلم.

ومنها: الزكاة عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبها هو تمام النصاب، وشرط وجوبها حولان الحول، فعلى هذا، فلا زكاة قبل تمام النصاب لعدم انعقاد سبب وجوبها، وتجوز بعد تمام النصاب وقبل حولان الحول، أما إذا حال الحول فتجب حينئذٍ، وهذه القاعدة تؤيد قول من قال بجواز تقديم الزكاة بعد تمام النصاب لعام أو عامين، والله تعالى أعلى وأعلم.

ومنها: صلاة الجمعة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبها هو يومها وشرط وجوبها هو الزوال فلا يجوز فعلها قبل سبب وجوبها ويجوز بعده وتجب بعد الزوال، وهذا دليل لمن قال بجواز فعلها قبل الزوال كما هو المذهب، ولكن في النفس من هذا الفرع شيء كبير فالله تعالى أعلم.

ومنها: الطهارة عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبها الحدث وشرط وجوبها القيام إلى الصلاة فتجوز الطهارة بعد الحدث وقبل القيام إلى الصلاة وتجب عند إرادة القيام إلى الصلاة؛ لأنه شرط وجوبها، والله أعلم.

وأحسب أنه بهذه الفروع قد فهمت هذه القاعدة فهما جليا وعليها فقس، لكن كما ذكرت سابقا أن فهمهما متوقف على معرفة سبب الوجوب وشرط الوجوب، والله تعالى أعلى وأعلم.

الطهارة؛ لأنها لا تتم إلّا بها، وما لا يتم الواجب إلّا به واجب، وإن كانت الطهارة واجبةً بأدلةٍ أخرى، إذ لا مانع من تعدد الأدلة، وعلى العكس فالطهارة واجبةٌ بالنصوص الأخرى فقط دون النصوص الموجبة للصلاة^(١).

(١) (تنبيه): الواجب باعتبار وقته وزمن أدائه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول؛ الواجب غير المؤقت، وهو " الواجب المطلق".

القسم الثاني: الواجب المؤقت.

أما الواجب المطلق فهو: لغة: مأخوذ من الإطلاق وهو: التخلية والإرسال، والترك، يقال: " أطلقت الأسير " إذا حللت أسره وأخليت سبيله، ويقال: " أطلقت القول " : إذا أرسلته من غير تقييد ولا شرط. والمراد بالواجب المطلق هو: الفعل الذي طلب الشارع إيقاعه من المكلف طلباً جازماً، ولم يحدد وقتاً معيناً لأدائه وإيقاعه فيه. ومن أمثلته: كفارة اليمين؛ حيث إنها واجبة مطلقة.

وأما الواجب المؤقت: فهو الفعل الذي طلب الشارع إيقاعه من المكلف طلباً جازماً وحدد له وقتاً معيناً لأدائه وإيقاعه فيه. وهو نوعان: النوع الأول: الواجب المضيق، من ضاق يضيق ضيقاً: خلاف اتسع، يقال: " ضاق الرجل فهو مضيق عليه " : إذا ضاق عليه معاشه ورزقه، بحيث يكفي يومه فقط بدون زيادة - والواجب المضيق اصطلاحاً: هو الفعل الذي طلبه الشارع من المكلف طلباً جازماً محدداً وقت وزمن أدائه، بحيث يسعه وحده، ولا يسع غيره من جنسه. أو تقول: إن المراد منه: ما ألزم الشارع المكلف بفعله في وقت مساو لوقت أدائه بلا زيادة ولا نقصان، ويطلق عليه الحنفية اسم "المعيار". مثل: صيام يوم من رمضان، فالشارع ألزم المكلف الذي لا عذر له صيام ذلك اليوم، واليوم يبدأ من الفجر الصادق إلى غروب الشمس، وهذا الوقت الذي بينهما له لوحده لا يتسع لفعل شيء آخر معه. ولا يصح فعله قبل دخول وقته، وإذا فعله بعد خروج وقته يكون فعله هذا قضاءً، ولا يمكن أن يقع معه في وقته غيره من جنسه. ويمثل له الشافعية بوقت صلاة المغرب على القول الجديد؛ إنه ليس لها إلا وقت واحد، وهو بمقدار ما يتطهر، ويستتر العورة، ويؤذن، ويقوم الصلاة، ويدخل فيها، فإن أحرّ الدخول عن هذا الوقت أثم. النوع الثاني - من نوعي الواجب المؤقت: " الواجب الموسع". والتوسيع

فصل

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (وإذا اختلطت أخته بأجنبية أو ميتةً بمذكاةٍ حرَّمتنا الميتة بعلّة الموتِ والأخرى بعلّة الاشتباه).

لغة: بخلاف التضييق، يقال: "استوسع الشيء" : وجدده واسعا. والمراد بالواجب الموسّع هو: الفعل الذي يكون وقته واسعا لأدائه وأداء غيره من جنسه. والمراد بالواجب الموسّع: هو الفعل الذي طلب الشارع من المكلف إيقاعه وأداءه طلبًا جازمًا في وقت يسعه ويسع غيره من جنسه. كالصلوات الخمس، فصلاة الظهر مثلاً واجب موسّع؛ حيث إنه يجوز أن يصلي المكلف في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره. قال البناني حاشيته على جمع الجوامع (١/ ١٩٣): الواجب المطلق: ما لا يكون وجوبه متقيد بما يتوقف عليه وجوده، والواجب المعلق ما يكون وجوبه مقيداً بما يتوقف عليه وجوده كقوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فإن وجوب الصلاة مقيد بوجود الدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما فالصلاة واجب مقيد بالنسبة للدلوك، وواجب مطلق بالنسبة للطهارة والتوجه للقبلة، قال البناني: فإن وجوب الصلاة مقيد بما يتوقف عليه ذلك الوجوب، وهو الدلوك، وليس مقيداً بما يتوقف عليه وجود الواجب، وهو الوضوء والاستقبال ونحوهما. اهـ. وقال شيخ الإسلام في موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ١/ ١٢٨: "الواجب المطلق وهو الأمر بالماهية الكلية كالأمر بإعتاق رقبة مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معيناً، لكن لا يكون معيناً في العلم والقصد، فالأمر لم يقصد واحداً بعينه مع علمه بأنه لا يوجد إلا معيناً وأن المطلق الكلي وجوده عند الناس في الأذهان لا في الأعيان فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معيناً مشخصاً مخصوصاً متميزاً في الأعيان، وإنما سمي كلياً لكونه في الذهن كلياً وأما الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلاً. وانظر: تقرير الشرييني ١/ ١٩٢، فواتح الرحموت ١/ ٩٥، المسودة ص ٦١، المدخل إلى مذهب أحمد ص ٦١، الأحكام للآمدي ١/ ١١١."

هذه المسألة يترجم لها علماء الأصول بقولهم: "ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب".

فإن اختلطت ميتة بمذكاة، أو أخته بأجنبية، فلا يتم ترك الحرام الذي هو أكل الميتة في الأول ونكاح الأخت في الثاني إلا بترك الجميع، فترك الجميع واجب. وقول المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: حَرَمْنَا الميتة بعلة الموت والأخرى بعلة الاشتباه، فيه نظر؛ لأن الميتة غير معروفة بعينها، فالجميع محرّم؛ لأنه لا يتم ترك الحرام إلا بترك الجميع، فكل واحدة أكل منها احتمال أن تكون هي الميتة. وقول من قال: إن المذكاة حلال، لكن يجب الكف عنها، ظاهر التناقض، كما بينه المؤلف^(١).

(١) إن المتقرر في العقول والقلوب بالأدلة المتواترة أن الشريعة كاملة، وإن من أوجه كمالها أنها إذا حرمت شيئاً فإنها تمنع جميع الوسائل والطرق المفضية إليه، أي أن الشريعة إذا حرمت شيئاً فإنها تحميه بحمى، وهو تحريم كل الأشياء التي تؤدي إليه فلا يمكن أبداً أن تحرم شيئاً ثم تجيز سلوك الطريق المؤدية إليه، هذا ما لا يكون أبداً، ومن استقرأ أدلة الشريعة في هذه المسألة علم العلم اليقيني صحة هذه القاعدة، فوسائل الحرام حرام، وجميع الأشياء التي يؤدي سلوكها إلى الوقوع في الحرام فهي حرام حتى وإن لم تذكر بالتحريم بعينها، فيكفي في تحريمها أنها تفضي إلى الممنوع شرعاً، وما أفضى بصاحبه إلى الممنوع فهو ممنوع وما أفضى إلى الحرام فهو حرام، وهذا ما نعتقه وندين الله تعالى به، وأضرب لك مثالا واحداً قبل الدخول في الاستدلال على هذه القاعدة، فأقول: إن الأدلة الواضحات والنصوص المتواترات دلت على تحريم الزنا، فكان ذلك يقتضي أن تسد الشريعة جميع الطرق المفضية إليه، فجاءت الأدلة بتحريم جميع الوسائل التي تؤدي إليه فحرمت النظر للمرأة الأجنبية وحرمت الخلوة بها وحرمت سفر المرأة بلا محرّم وحرمت الاختلاط وأوجب المباحة بين الرجال والنساء وجعلت صفوف النساء متأخرة عن صفوف

الرجال، بل وجعلت خير صفوف النساء آخرها إذا صلوا مع الرجال في موضع واحد، وأمرت النساء أن لا يرفعن رؤوسهن من السجود قبل الرجال وأمرت الرجال أن يبقوا في المسجد قليلا حتى يخرج النساء إلى بيوتهن، وحرمت مصافحة الأجنبية وحرمت على المرأة أن تخضع بالقول حتى لا يطمع الذي في قلبه مرض، وحرمت إفضاء المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد، وإفضاء الرجل للرجل في الثوب الواحد وحرمت على الزوجة وصف امرأة أخرى لزوجها وحرمت التبرج والسفور وأوجبت العقوبة على المرأة الكاسية العارية المائلة المميلة التي تلبس ما يوجب الافتتان بها وتسرح شعرها بما يوجب الافتتان بها، وأوجبت ستر العورة على الجنسين وغلظت في عورة المرأة فالمرأة في الشرع كلها عورة أي في باب النظر، وذمت كثرة خروج المرأة من بيتها وهي الموصوفة بأنها الخراجة الولاجة، وغير ذلك، كل هذه الطرق سدت وأحكم إغلاقها لأنها سبل تفضي إلى الوقوع في الفاحشة وهذا من كمال الشريعة، فهذا هو ما نعينه بقولنا (ما أفضى إلى الحرام فهو حرام) وهو ما نعينه بقولنا (ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام) ولعل القاعدة بهذا المثال قد اتضحت وأما الأدلة عليها كثيرة جدا وأذكر لك طرفا صالحا منها فأقول:

منها: قوله تعالى {ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن} ووجه الاستشهاد بذلك أن الله تعالى حرم على المرأة أن تضرب برجلها الأرض ضربا زائدا عن العادة والعلة في هذا التحريم حتى لا يعلم الرجال الأجانب ما تخفيه في رجلها من الزينة من جمال القدم وبياض الساق وما عليه من الحلبي كالخلخال ونحوه، وكل ذلك حتى لا يفتتن الرجال بها، فيقع المحذور، فلما كان افتتان الرجل بالأجنبية محرم وكان من طرق هذا الافتتان ضرب المرأة برجلها الأرض حتى يبين ما تخفيه في رجلها من الزينة سدت الشريعة هذه الطرق بالتحريم الأكيد عن هذا الضرب فصار الضرب حراما لأنه يفضي للحرام وما أفضى إلى الممنوع فهو ممنوع ووسائل الحرام حرام وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام والله أعلم.

ومنها: قوله تعالى {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم} ووجه الاستشهاد بها أن سب الله تعالى من أعظم المحرمات وأكبر المنكرات وأعظم

العظام ولا شك فكل طريق يفضي إليه فهو حرام بلا شك، ومن هذه الطرق سب آلهة المشركين فإن المسلم إذا سب آلهة المشركين التي يعظمونها ويعبدونها وقد نزلت من قلوبهم المنزلة العالية فإنهم سينتقمون لها بالجزاء بالمثل فيسبوا الله جل وعلا فسدت الشريعة هذا الطريق، لا لأن سب آلهة المشركين حرام في ذاته وإنما سبب التحريم هو لأن سب آلهتهم طريق لسب إلهنا جل وعلا فسب الله جل وعلا محرم وما لا يتم هذا الحرام إلا به فهو حرام ومن طريقه المفضية إليه سب آلهة المشركين فيجب ترك سب آلهتهم لأن سبها طريق ووسيلة لسب ربنا جل وعلا والله أعلم.

ومنها: من المعلوم المتقرر أن الله تعالى حرم الشرك فكان من مقتضى ذلك سد جميع الطرق المفضية إليه وهكذا كان، فحرم الله تعالى طاعة الشيطان واتباع خطواته وحرم اتخاذ الكفار بطانة وأولياء قال تعالى { ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء } وقال تعالى { يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم } وقال تعالى { يا أيها الذين آمنوا إن طيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين } وقال تعالى { يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر } وغير ذلك من الآيات فكل ذلك حرام لأنه يفضي إلى الكفر والكفر حرام وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام.

ومنها: قوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا } فنهاهم الله تعالى عن قول (راعنا) مع أنها في الأصل جائزة لأن قولها يفضي إلى أن اليهود ينالون بغيتهم من سب النبي ﷺ لأن (راعنا) عند اليهود من الرعونة والجفاء والغلظة ومنه قولك (أرعن) أي غليظ وجاف وسب النبي ﷺ محرم وموبقة وردة فلما كان قولها مفض إلى ذلك سدته الشريعة لأن سبه ﷺ حرام وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام، فلما كان سب اليهود لا يتم إلا بذلك قطعت الشريعة هذه المادة وسدت هذا الباب بتحريم هذه الكلمة على المؤمنين واستبدالها بلفظ يحمل المقصود منها وهو (أنظرونا) لكن ليس فيها مدخل لليهود والله أعلم.

ومنها: قوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر

الله وذروا البيع} فالأصل جواز البيع لكنه حرم في هذه الحالة لأنه يفضي إلى ترك الصلاة وما أفضى إلى الحرام فهو حرام وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام وتركه واجب.

ومنها: قوله ﷺ (لا صلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس) "متفق عليه" مع أن الأصل مشروعية النفل إلا أنه في هذين الوقتين حرام وباطل إلا ما له سبب وعلة ذلك سد ذريعة الوقوع في مشابهة الكفار في صلاتهم للشمس وسجودهم لها، والتشبه بالكفار حرام فيما هو من عباداتهم وعاداتهم، والتشبه له صور كثيرة ومن صور الصلاة في هذين الوقتين فأحكم سده لسد باب التشبه بهم لأنه - أي التشبه بهم - حرام وما أفضى إلى الحرام فهو حرام وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام وتركه واجب.

ومنها: أن الشريعة أمرت بصلة الأرحام وحرمت كل سبب يفضي إلى قطعها ومن صور ذلك تحريم الجمع بين البنت وخالتها والبنت وعمتها كما في حديث (لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها) "متفق عليه" ولأحمد والترمذي وابن حبان (فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم) فلما كان قطع الأرحام محرماً فإن الشريعة سدت كل الأبواب المفضية إليه ومن هذه الأبواب هذا النكاح فحرمة الشريعة لأنه مفض إلى الحرام وما أفضى إلى الحرام فهو حرام وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام وتركه واجب. فهذه بعض الأدلة الدالة على صحة هذه القاعدة، أما فروعها فهي كثيرة وسأذكرها بأدلتها حتى تكون فروعاً وأدلة أيضاً فأقول وبالله والتوفيق ومنه أستمد الفضل والعون وحسن التحقيق:

فمن الفروع: حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه) قالوا يا رسول الله وكيف يشتم الرجل والديه، قال (يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه) "متفق عليه" ومن المعلوم أن سب الوالدين محرّم مباشرة وتسبياً ومن أسبابه وطرقه أن يلعن الرجل والدي رجل آخر فيقوم هذا الرجل بجزائه بالمثل فيسب والدي الساب الأول فحرمت الشريعة الابتداء بالسب لأنه يفضي إلى الجزاء بالسب وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام فسب غيرك لوالديك لا يتم

إلا بسبك لوالديهم فحرمته الشريعة لذلك.

ومنها: المتقرر شرعا وجوب صيانة القرآن والمحافظة عليه من كل ما من شأنه أن يكون فيه إهانتة، ومن صور إهانتة السفر به لأرض العدو فلا يجوز السفر بالقرآن لأرض العدو مخافة أن تناله أيديهم فيمتهنوه فسفرك بالقرآن لهذه الأرض حرام لأن إهانتهم له لا تتم إلا بذلك وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام.

ومنها: أن الشريعة حرمت الخلوة بالأجنبية ولو لتعليم العلم الشرعي لأن الخلوة بها تفضي إلى ما لا تحمد عقباه من الوقوع في الفاحشة والعياذ بالله تعالى، فلما كان الوقوع في الفاحشة محرم ولا يتم إلا بالخلوة بالأجنبية صارت الخلوة بها حراما لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام وتركه واجب وعلى ذلك حديث) لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي حرمة) وحديث (انطلق فحج مع امرأتك).

ومنها: أن تجصيص القبور حرام، ورفع بنائها فوق الشبر حرام، وبناء المساجد عليها حرام، والكتابة عليها حرام، وإطالة العكوف عندها حرام، وإقاد المصاييح عليها حرام وتسجيتها بالحريير والديباج حرام والصلاة إليها وعندها حرام واتخاذها عيدا حرام وشد الرحال إليها حرام، وعلة ذلك أن هذه الأفعال تفضي إلى تعظيمها والتعظيم الذي نفضي إلى عبادتها واتخاذها أوثانا تعبد من دون الله تعالى، وهو من أعظم المحرمات وأكبر الكبائر على الإطلاق فلما كان هذا المحرم الكبير والجرم الشنيع لا يتم إلا بهذه الأفعال صارت هذه الأفعال محرمة لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام، ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة مرفوعا (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ والمسجد الأقصى) وعن عائشة رضي الله عنها قالت (لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد) "متفق عليه" وزاد مسلم (والنصارى) وعن جندب بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال سمعت النبي ﷺ قبل أن يموت بخمس يقول وذكر الحديث وفيه (ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد ألا فلا تتخذوا القبور مساجد فإني أنهاكم عن ذلك) "رواه مسلم" وعن أم حبيبة وأم سلمة رضي الله عنهما أنهما ذكرتا كنيسة رأيتها بأرض الحبشة يقال بها مارية وذكرتا ما فيها من الحسن والتساوير فقال ﷺ (أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره

مسجدا وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق عند الله ﷻ) "متفق عليه" وعن أبي مرثد الغنوي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (لا تصلوا إلى القبور ولا تجلسوا عليها) وفي حديث أبي سعيد الخدري يرفعه (الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام) وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال (لعن رسول الله ﷺ زوارات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) وفي الحديث (لا تتخذوا بيوتكم قبورا ولا تتخذوا قبوري عيدا وصلوا علي حيث كنتم فإن صلاتكم تبلغني) أو كما قال ﷺ وعن أبي الهياج الأسدي أن عليا رضي الله عنه قال له: ألا أبعثك علي ما بعثني عليه رسول الله ﷺ (أن لا تدع صورة إلا طمسها ولا قبرا مشرفا إلا سويته) عن جابر رضي الله عنه قال (نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر وأن يبنى عليهم وأن يقعد عليه) "رواه مسلم" والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح أن بيع السلاح في الفتنة لا يجوز، وبيع العصير لمن يتخذه خمرا لا يجوز وذلك لأن قتل النفس وشرب الخمر حرام ولا يتم ذلك إلا بهذا البيع فيكون حراما لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام. والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح تحريم العينة لحديث ابن عمر مرفوعا (إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر... الحديث) وهو حديث صحيح بمجموع طرقه، وصورتها أن تباع سلعة بثمن مؤجل زائد ثم تعود فتشترى بثمن حال ناقص، وعلة تحريمها أنها باب من أبواب الربا، ولا يتم الربا في هذا العقد إلا بالشراء الثاني فصار الشراء الثاني حراما لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام، والله أعلم.

ومنها: أن الإطراء الزائد عن الحد حرام لأنه يفضي إلى تعظيم الممدوح التعظيم الزائد عن الحد وقد يصل بصاحبه إلى مراتب من الشرك الأكبر، فلأنه يفضي إلى ذلك فيكون حراما لأن تعظيم الغير التعظيم المفضي إلى عبادته إنما يكون بالإطراء الخارج عن المشروع فيكون حراما لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام وعلى ذلك حديث (لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم وإنما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله) وقد أمر النبي ﷺ الممدوح أن يحشو التراب في وجهه مادحه، كما في حديث (احشوا في وجوه المادحين التراب) أو كما قال ﷺ والله أعلم وأعلم.

ومنها: أن ترك الأكل من الميتة في حالة الاضطرار إليه حرام لأنه يفضي إلى تلف النفس

فصل

قال المؤلف: (الواجب الذي لا يتقيد بحدٍّ محدودٍ، كالطمأنينة في الركوع والسجود.. الخ). اعلم أولاً أن الزيادة على الواجب لها حالتان: الأولى: أن تكون الزيادة على الواجب متميزةً عنه، كصلاة النافلة بالنسبة إلى الصلوات الخمس، وهذه الزيادة غيرٌ واجبةٍ، كما هو واضح.

الثانية: أن تكون الزيادة غير متميزة عن الواجب، كالزائد على قدر الفرض من الطمأنينة في الركوع والسجود ونحو ذلك، فقال قوم: الزيادة هنا واجبة؛ لأن الجميع امتثالٌ للأمر الواجب، ولم يتميز فيه واجب عن غيره، فالكُلُّ واجب؛

والتسبب في إتلافها حرام ولا يتم هذا الحرام الذي هو تلف النفس إلا بترك الأكل فيكون تركه حراماً لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام والله أعلم. ومنها: أن السهر الزائد عن الحد، والذي يفضي بصاحبه على تفويت صلاة الفجر حرام وتركه واجب، ذلك لأن تفويت صلاة الفجر حرام ولا يتم ذلك إلا بهذا السهر الزائد عن الحد فيكون حراماً لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام والله أعلم.

ومنها: من المعلوم أن من مقاصد الشريعة حفظ النسل والعرض، وكل طريق فيه انتهاك لحرمة هذا المقصد العظيم فلا بد من سده، ومن هذه الطرق اختلاط الأنساب بعضها ببعض، ومن صور اختلاط الأنساب أن يدعي الإنسان لغير أبيه وهو يعلم ذلك فاختلاط الأنساب محرم ولا يتم ذلك إلا بهذا الادعاء الفاجر الآثم فيكون حراماً لأن ما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام، على ذلك حديث سعد بن أبي وقاص وأبي بكر رضي الله عنهما قالوا قال رسول الله ﷺ (من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام) "متفق عليه" وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فقد كفر) "متفق عليه" فهذه عشرة فروع من باب التمثيل فقط والله أعلى وأعلم.

لأنه امتثالٌ للواجب.

والحقُّ أنَّ الزائد غير واجب، والدليلُ على ذلك جوازُ تركه والاختصار على ما يحصل به الفرض فقط من الطمأنينة من غير شرطٍ ولا بدلٍ^(١).

(١) الواجب ينقسم بالنظر إلى تقديره وتحديده وعدم ذلك إلى قسمين:
القسم الأول: " واجب محدّد".

القسم الثاني: " واجب غير محدّد".

أما القسم الأول - وهو: الواجب المحدّد - فهو: الفعل الذي طلبه الشارع طلباً جازماً، وقد حدّده الشارع وقدره بمقدار معيّن، وفصله عن غيره، مثل: الصلوات الخمس، فقد حدّدت كل صلاة بركعات محدّدة، ومثل زكاة الأموال، وصيام رمضان، والنذر لمن حدده، وغسل الوجه، وغسل الرجلين واليدين، ونحو ذلك. فحكم هذا القسم: أن لا يفعل المكلف شيئاً زائداً على الفعل المحدّد والمعيّن، وإذا توقف وجوده، أو العلم بوجوده على شيء: يكون ما توقف عليه واجباً، لأنه لا تبرأ الذمة إلا بأدائه بمقداره الذي قدره الشارع، وهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

أما القسم الثاني - وهو: الواجب غير المحدّد - فهو: الذي لم يحدده ولم يقدره الشارع بقدر معيّن مثل: الطمأنينة في الركوع، والطمأنينة في السجود، ومدة القيام، ومدة القعود، وذلك في الصلاة، حيث وجبت الطمأنينة في الركوع والسجود، ولكن لم يقدر الشارع مدة هذه الطمأنينة، كذلك أوجب الشارع فيها القيام والقعود مدة من الزمن، ولكن لم يحدد ولم يعين الشارع هذه المدة. فحكم هذا القسم: أن المكلف يستطيع أن يزيد على أقل الواجب، بحيث تكون هذه الزيادة لا تنفصل عن حقيقة الواجب مثل: الزيادة في الطمأنينة في الركوع والسجود، والزيادة في مدة القيام، وفي مدة القعود. ثانياً: حكم الزيادة على أقل الواجب: هذه الزيادة التي يزيد بها المكلف على أقل الواجب هل هي واجبة أو هي مندوبة؟ اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول: أن تلك الزيادة مندوبة. ذهب إلى ذلك كثير من العلماء كالغزالي، وفخر الدين الرازي، والبيضاوي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الشيرازي، وأبي عبد الله الجرجاني، وأبي يعلى الحنبلي، وأبي الخطاب. وهو الراجح عندي؛

لدليلين:

أولهما: أن الواجب هو: الذي لا يجوز تركه إلا بشرط البدل وهو: العزم على الفعل في آخر الوقت في الواجب الموسَّع، أو فعل غيره من الخصال المخير بينها في الواجب المخير، وهذه الزيادة في الطمأنينة - مثلاً - على أقل الواجب يجوز تركها بلا شرط ولا بدل، وهذا هو حد الندب، فتكون تلك الزيادة مندوبة.

ثانيهما: أن من فعل من الأمور به ما يقع عليه الاسم، فإنه يحسن أن يخبر عن نفسه، ويقول: "فعلت ما أمرت به"، ولو كان اللفظ يتناول أكثر من ذلك لما حسن الإخبار عن نفسه بذلك.

المذهب الثاني: أن الزيادة على أقل الواجب تكون واجبة. أي: أن الزيادة على أقل ما يطلق عليه الاسم واجبة فيكون الفعل جميعه واجب. ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، ونسب إلى الكرخي منهم. دليل هذا المذهب: إن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، والأمر في نفسه أمر واحد لا يتجزأ، وهو أمر إيجاب، والواجب وما زاد عليه لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء، فإذا فعل المكلف الواجب وما زاد عليه يوصف بأنه ممثّل، والامثال واجب فيكون الواجب وما زاد عليه واجباً.

جوابه: يقال في الجواب عنه: إما أن تتميز الزيادة، أو لا تتميز. فإن تميزت الزيادة عن الواجب الذي تناوله الاسم، أي: تميز أحدها عن الآخر ببعض التميز فلا نسلم أن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، بل الواجب نسبتته إلى الأمر بالوجوب، ونسبة الزيادة إلى الأمر بالندبية. ولا نسلم - أيضاً - أن الأمر في نفسه واحد لم يتجزأ، بل الأمر واحد من حيث اللفظ، أما من حيث حقيقته فهو أمران: أحدهما: جازم بالنسبة إلى الواجب، والآخر: غير جازم بالنسبة إلى الزيادة. أما إذا لم تتميز الزيادة - أي: لم يتميز الواجب وما زاد عليه - فيحتمل أن يكون بعضه واجبا وبعضه ندبا؛ قياساً على من دفع ديناراً عن زكاة عشرين ديناراً، فيكون نصف الدينار عن العشرين، والنصف الآخر قد دفعه ندبا وصدقة. بيان نوع هذا الخلاف: الخلاف في هذه المسألة معنوي له أثره؛ حيث ترتب على هذا الخلاف اختلاف في بعض المسائل الفقهية، ومنها:

١ - أنه إذا مسح رأسه كله دفعة واحدة - وقلنا: إن الواجب مسح قدر الناصية -

فالواجب هو: قدر الناصية، والزائد ندب على المذهب الأول، أما على المذهب الثاني: فكله واجب.

٢ - أنه لو كان عنده خمس من الإبل فعجل زكاتها، وأخرج بغيراً - وقلنا بالإجزاء - فهل كله واجب، أو بعضه هو الواجب؟ اختلف في ذلك والخلاف مبني على الخلاف في هذه المسألة الأصولية.

٣ - أنه إذا زاد في مبيت ليلة مزدلفة الواجبة لحظة من النصف الثاني، فإن الزيادة نافلة؛ بناء على المذهب الأول، أما على المذهب الثاني، فالكل واجب.

٤ - أنه إذا وقف بعرفات زيادة على قدر الواجب، فالزيادة نفل بناء على المذهب الأول، أما على المذهب الثاني فالكل واجب. انظر المهذب في علم أصول الفقه المقارن.

وقال صاحب تيسير الوصول إلى قواعد الأصول (ص ٢٩): وقد سمي القاضي ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبا، بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب؛ لعدم التميز، وخالفه أبو الخطاب. والفضيلة والأفضل كالمندوب. قوله: (وقد سمي القاضي ما لا يتميز من ذلك... واجبا) أي: إن الزيادة على الواجب قسمان:

١ - زيادة متميزة عن الواجب؛ كصلاة التطوع بالنسبة للمكتوبات، فهذه ندب إجماعاً.
٢ - زيادة غير متميزة؛ كالزيادة في الطمأنينة، والزيادة في الركوع والسجود على أقل الواجب، ففيها قولان:

الأول: أنها ندب؛ لأن هذه يجوز تركها فلا تكون واجبة، وهذا قول الأئمة الأربعة، واختاره أبو الخطاب.

الثاني: أنها واجبة، وهو قول الكرخي وبعض الشافعية، وهو قول القاضي أبي يعلى، لكن في كتابه (العدة) ما يفهم منه القول بأنها ندب، مع أن أبا الخطاب حكى عنه الوجوب، والمرداوي نقل عنه القولين، وعبارة المصنف هنا تجمع بين القولين وتزيل الإشكال، حيث أفادت أن رأي أبي يعلى أن ما زاد على ما يتناوله الاسم من الواجب يكون نفلاً بمعنى أنه لا يعاقب على تركه، ولكن إذا فعله فإنه يثاب عليه ثواب الواجب،

المندوب

قال المؤلف: (الثاني: المندوب^(١)).

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا المبحث أن المندوب هو ما في فعله الثواب، وليس في تركه عقاب^(٢).

لعدم تميزه، لا بمعنى أنه يعاقب على تركه، وقوله: (كالطمأنينة في الركوع والسجود) أي: كالزيادة في الطمأنينة على قدر الأجزاء، فهي واجبة، وعللوا ذلك بأنه لا يتميز فيه جزء عن جزء يسقط الفرض به، لصلاحيته كل جزء لذلك، فتخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب ترجيح بلا مرجح، وقوله: (وخالفه أبو الخطاب) أي: إن أبا الخطاب خالف شيخه القاضي أبا يعلى فقال: إن هذه الزيادة ندب، لما تقدم.

(١) تقدم في أول مبحث الوجوب أن العبارة الأدق هي الندب، وليس المندوب فتنبه.
(٢) يؤخذ على هذا التعريف أولاً: أنه تعريف من حيث الحكم والثمرة والشئ إن عرف بالحكم والثمرة يحتاج إلى تعريف من حيث الماهية يكون بالحد والضابط، لا بالحكم ولا بالثمرة؛ لأنهم يقولون: إن الحكم على الشئ فرع عن تصوره، حتى إن ابن عقيل الحنبلي في كتابه الواضح في الأصول قال: "إن الحد ببيان الثمرة بأباه المحققون".

ثانياً: ينقص هذا التعريف كلمة (قصداً أو امتثالاً) وذلك لأن الأحكام أخروية وليست دنيوية ويحتاج العمل حتى يقبل في الآخرة إلى القصد والنية ولذا قال النبي ﷺ " لا أجر لمن لا حسبة له". لأنه يمكن أن يفعله الإنسان رياء أو غير حاضر فلا يثاب عليه، ويمكن أيضاً أن يفعله مكرهاً عليه أو نحو ذلك فلا يثاب عليه. وانظر تعريف المندوب في أصول السرخسي ١ / ١١٥، مختصر الطوفي ص ٢٥، كشف الأسرار ٢ / ٣١١، تيسير التحرير ٢ / ٢٣١، الأحكام، الأمدي ١ / ١١٩، المحصول ١ / ١ / ١٢٨، المسودة ص ٥٧٦، جمع الجوامع ١ / ٨٠، الحدود للبايجي ص ٥٥، شرح العضد ١ / ٢٢٥،

وهذا أجود التعريفين اللذين ذكرهما المؤلف. وإن شئت قلت: ما أمر به أمرًا غير جازم.

والتحقيق أن المندوب مأمورٌ به؛ لأنَّ الأمر قسمان:

١ - أمر جازم، أي في تركه العقاب، وهو الواجب.

٢ - وأمر غير جازم، أي لا عقاب في تركه، وهو المندوب.

والدليل على شمول الأمر للمندوب قوله تعالى: {وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ} [الحج/

٧٧]. أي ومنه المندوب.

{وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ} [لقمان/ ١٧] أي ومنه المندوب.

{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ} [النحل/ ٩٠] أي ومن

الإحسان وإيتاء ذي القربى ما هو مندوب.

واحتجَّ من قال: إنَّ الندب غير مأمور به بقوله: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ

أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور/ ٦٣]، قالوا: في الآية

التوعد على مخالفة الأمر بالفتنة والعذاب الأليم، والندب لا يستلزم تركه شيئاً

من ذلك.

وبحديث: (لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كلِّ صلاة)^(١) مع أنه

ندبهم إلى السواك، قالوا: فدلَّ ذلك على أنَّ الندب غير مأمور به.

والجواب أنَّ الأمر في الآية والحديث المذكورين يراد به الأمر الواجب، فلا

شرح تنقيح الفصول ص ٧١، شرح الكوكب المنير ١ / ٤٠٢، شرح مختصر الروضة

١ / ٣٥٣.

(١) متفق عليه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢).

ينافي أن يطلق الأمر -أيضاً- على غير الواجب، وقد قدّمنا أن الأمر يطلق على هذا وهذا.

وزعم من قال إن الندب تخيير؛ بدليل جواز تركه، والأمر استدعاءً وطلب، والتخير والطلب متنافيان = زعم غير صحيح؛ لأن الندب ليس تخييرًا مطلقًا؛ بدليل أن الفعل فيه أرجح من الترك؛ للثواب في فعله وعدم الثواب في تركه، ولأن المندوب -أيضاً- مطلوبٌ إلا أن طلبه غير جازم.

والندب في اللغة: الدعاء إلى الفعل. ومنه قوله:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ... في النائبات على ما قال برهاناً^(١).

والثواب في اللغة: الجزاء مطلقاً. ومنه قوله:

لكل أخي مدحٍ ثوابٍ علمته ... وليس لمدح الباهلي ثوابٍ
أي جزاء.

وزعم أن الثواب يختص بجزاء الخير بالخير غير صحيح، بل يطلق الثواب أيضاً على جزاء الشر بالشر في اللغة، ومنه قوله تعالى: {قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ} الآية [المائدة/ ٦٠]، وقوله تعالى: {هَلْ تُؤبَّ الكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} (٣٦) [المطففين: ٣٦].

والعقاب في اللغة التنكيل على المعصية. ومنه قول النابغة الذبياني:
ومن عصاك فعاقبه معاقبة ... تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمّد^(٢).

(١) البيت لقريظ بن أنيف كما خزانة الأدب (٧/ ٤٤١)، والحماسة البصرية (١/ ٢٩).

(٢) هناك مسائل متعلقة بالندب نذكر منها:

* أولاً: صيغ المندوب وهي ما يلي:

١ - صيغة الأمر غير الجازم، والأمر غير الجازم قد يكون من أوامر الآداب، وقد يكون أمراً صرف بصارف فصار أمراً غير جازم، ونحو ذلك مثل الأمر الوارد بعد الحظر لا يدل على الوجوب دائماً ومن الأمثلة على ذلك:

قول الله تعالى " وإذا حللتم فاصطادوا".

قوله تعالى " فإذا قضيت الصلاة فانتشروا".

قوله تعالى " فإذا تطهروا فأتوهن من حيث أمركم الله".

وقول النبي ﷺ " ألا كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزورها"

وأيضاً: الأمر الوارد بعد السؤال أو الاستئذان لا يدل على الوجوب ومن الأمثلة: عندما

سأل الصحابة عما أخذوه بصيد الجوارح (صيد الكلاب المعلمة) فأنزل الله تعالى "

فكلوا مما أمسكن عليكم " رجل أمسك عليه كلبه المعلم ولا يريد أن يأكله فلا إثم عليه

لأن الأمر هنا للإباحة.

٢ - التصريح بأن ذلك سنة كقوله ﷺ: " وسنت لكم قيامه" - يقصد رمضان-.

٣ - التصريح بالأفضلية الوارد من الشارع، كقوله في غسل الجمعة: " ومن اغتسل

فالمغسل أفضل "، عند من قال باستحبابه.

٤ - كل عبارة تدل على الترغيب ومنه قوله ﷺ لبريرة: " لو راجعته".

٥ - كل فعل جاء به حث أو رتب عليه حب الله وهي من الألفاظ المشتركة بين

الوجوب والندب.

٦ - فعل عجب مثل ما في صحيح البخاري في سبب نزول قوله تعالى " ويؤثرون على

أنفسهم ولو كان به خصاصة " قال النبي " إن الله عجب من صنعكما " وقد تدل على

بغض الفعل مثل قوله تعالى " فإن تعجب فعجب قولهم".

* ثانياً: الاختلاف في أسماء المندوب هل هي مترادفة أو لا؟.

المندوب له أسماء كثيرة، فهل تلك الأسماء مترادفة أو مختلفة؟ اختلف في ذلك على

مذهبين:

المذهب الأول: أن المندوب، والمستحب، والتطوع، والسنة، والإحسان، والمرغِب

فيه أسماء مترادفة؛ لأنها أسماء لمعنى واحد، وهو: المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً، أو هو: الفعل المطلوب طلباً غير جازم. المذهب الثاني: أن تلك الأسماء غير مترادفة. وهو: اختيار بعض الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة. واختلف أصحاب هذا المذهب في التفريق بينها على أقوال:

القول الأول: إنه يوجد فرق بين السُّنَّة، والمستحب، والتطوع، فالسُّنَّة: ما فعله النبي ﷺ وواظب عليه، والمستحب: هو ما فعله النبي ﷺ ولم يواظب عليه، بل فعله مرة أو مرتين. أما التطوع: فهو الذي لم يفعله النبي ﷺ، بل أنشأه المكلف من نفسه واختاره، ذهب إلى ذلك بعض العلماء كالقاضي حسين، والبغوي. القول الثاني: أن لفظ " السُّنَّة " يختص بالعرف بالمندوب بدليل قولهم: " هذا واجب أو سُنَّة ".

القول الثالث: أن لفظ " السُّنَّة " غير مرادف للمندوب، بل يتناول كل ما علم أو ظن نديته أو وجوبه بقوله أو فعله ﷺ، ولذلك قال ﷺ: " الختان سُنَّة للرجال ومكرمة للنساء "، وقال: " النكاح من سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني ". قال صفى الدين الهندي في " نهاية الوصول ": " وليس المراد منه النكاح المندوب فقط، بل المراد منه إما النكاح الواجب، أو المطلق الذي هو قدر مشترك بين الواجب والمندوب، أو العموم ليتناول جميع أفرادها.

القول الرابع: إن النفل والتطوع لفظان مترادفان، وهما ما سوى الفرائض والسنن، أما المستحب ونحو ذلك فأنواع لهما.

القول الخامس: إن السُّنَّة ترتب كالرواتب مع الفرائض، والنفل والندب: ما زاد على ذلك. القول السادس: إن النفل قريب من الندب، إلا أنه دونه في الرتبة.

القول السابع: إن السُّنَّة: ما ارتفعت رتبته في الأمر، وبالغ الشرع في التحضيض عليه، أما ما كان في أول هذه المراتب فهو تطوع ونافلة، أما ما كان متوسطاً بين هذين فهو فضيلة ومرغب فيه.

القول الثامن: إن السُّنَّة: مما صلاهما ﷺ في جماعة وداوم عليها، والفضيلة: ما دخل في

الصلاة وليس من أصل نفسها كسجود التلاوة.

بيان نوع الخلاف: هذا الخلاف بين أصحاب المذهب الأول وأصحاب المذهب الثاني على اختلاف أقوالهم خلاف لفظي راجع إلى اللفظ والتسمية؛ لأن حاصله أن كلاً من تلك الأقسام، كما أنها تسمى بأسمائها المذكورة، هل تسمى بغير تلك الأسماء؟ فعلى المذهب الأول، فإنه يُسمى كل منها باسم الآخر، أي: يصدق على كل من الأقسام أنه مرغّب فيه من الشارع، ومطلوب فعله. أما على المذهب الثاني: فإنه لا يسمى كل واحد من الأسماء باسم الآخر، أي: لا يصدق على كل من الأقسام اسم الآخر، بل لكل اسم واصطلاح خاص به، فالخلاف في إطلاق الاسم فقط.

※ ثالثاً: هل يلزم المندوب بالشروع فيه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه، أي: لا يصير المندوب واجباً بالشروع فيه مطلقاً. أي: أن المكلف إذا شرع بمندوب، فإنه يجوز له تركه متى ما شاء، فهو مخير بين قطعه وإتمامه، لكن يستحب له الإتمام؛ لما فيه من الثواب، فإن قطعه فلا إثم ولا قضاء عليه. هذا في غير نفل الحج والعمرة، - حيث يجب فيهما الإتمام، أما غيرهما فلا يجب عليه الإتمام - كما قلنا - . ذهب إلى ذلك: الإمام أحمد في رواية عنه، والشافعية، والحنابلة. وهو الصحيح عندي؛ لما يلي من الأدلة: الدليل الأول: قوله ﷺ: "الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر"، فأجاز - هنا - قطع صيام النفل بدون إثم ولا قضاء، فيدل على أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه.

الدليل الثاني: ما روي: "أن ﷺ كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر"، وهو واضح في الدلالة على أن المندوب لا يلزم في الشروع فيه.

الدليل الثالث: أن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: "يا عائشة، هل عندكم شيء؟"، فقلت: يا رسول الله ﷺ ما عندنا شيء، قال: "فإني صائم" قالت: فخرج رسول الله ﷺ فأهديت لنا هدية، ثم عاد فقلت: قد خبأت لك شيئاً، قال: "ما هو؟" قلت: حيس، قال: "هاتيه"، فجئت به فأكل، ثم قال: "كنت أصبحت صائماً". وجه الدلالة: أنه لو كان الإتمام واجباً لفعله النبي ﷺ، ولكنه قطعه ولم يتمه، فدل

ذلك على عدم لزوم الإتمام.

الدليل الرابع: إجماع الصحابة السكوتي دَلَّ على ذلك؛ حيث إن أبا الدرداء، وأبا طلحة، وأبا هريرة، وابن عباس، وحذيفة، كانوا يصومون تطوعاً، ثم يقطعون ذلك من غير نكير من بقية الصحابة، فصار بمثابة الإجماع السكوتي على أن النفل لا يلزم بالشروع فيه، فلو أنكر عليهم بعض الصحابة في ذلك لنقل إلينا كما نقل إلينا غيره.

الدليل الخامس: قول الصحابي وفعله دَلَّ على ذلك، حيث إن البيهقي وعبد الرزاق أخرجوا عن ابن عمر وابن عباس أنهما أصبحا صائمين، ثم أفطرا، وقال ابن عمر: لا بأس به ما لم يكن نذراً أو قضاء رمضان. وقال ابن عباس: إذا صام الرجل تطوعاً، ثم شاء أن يقطعه قطعه، وإذا دخل في صلاة تطوعاً، ثم شاء أن يقطعها قطعها.

الدليل السادس: آخر النفل من جنس أوله ولا فرق بينهما. فكما أنه مخير في الابتداء بين أن يسرع فيه وبين أن لا يسرع فيه؟ لكونه نفلاً، فكذلك يكون مخيراً في الانتهاء، وإذا ترك الإتمام وإنما ترك أداء النفل، وذلك لا يلزمه شيئاً.

المذهب الثاني: أن المندوب يلزم بالشروع فيه، فإذا شرع المكلف في أداء المندوب، فإنه يجب عليه المضي فيه وإتمامه. ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وأكثر المالكية على تفصيل في ذلك: فالحنفية ذهبوا إلى أن المكلف إذا شرع في أداء النفل، فيجب عليه الإتمام، فإن خرج منه لعذر: لزمه القضاء، ولا إثم عليه، وإن خرج منه لغير عذر: لزمه القضاء وعليه الإثم. هذا في جميع المندوبات. أما المالكية، فقد ذهبوا إلى أنه يجب عليه الإتمام إذا شرع في المندوب، فإن خرج منه بغير عذر فعليه القضاء فقط، وإن خرج بعذر فلا قضاء عليه. هذا في سبعة من المندوبات - عندهم - وهي: "الحج المندوب"، و"العمرة المندوبة" - وهذا بالاتفاق بين العلماء - و"طواف التطوع"، و"الصلاة المندوبة"، و"الصوم المندوب"، و"الائتمام: فمن صلى في جماعة امتنع أن يفارق الإمام"، و"الاعتكاف: فمن نوى اعتكاف عشرة أيام وجب عليه إكمالها إذا شرع فيها". أما ما عدا ذلك من المندوبات - فيجوز - عند المالكية - أن يقطعه إذا دخل فيه. أدلة أصحاب هذا المذهب: استدلل هؤلاء على أن المكلف إذا شرع في المندوب أو النفل، فإنه يجب عليه إتمامه، ولا يجوز قطعه بأدلة، هي كما يلي: الدليل الأول: قوله

تعالى: (ولا تبطلوا أعمالكم). وجه الدلالة؛ أن الله نهى عن إبطال الأعمال مطلقاً، وهذا يعم الأعمال الواجبة والأعمال المندوبة، والنهي المطلق يفيد التحريم، فيكون الإبطال حرام، وترك الحرام واجب، فيكون إتمام ما شرعنا فيه واجبا، سواء كان واجبا أصلاً أم مندوباً. جوابه: يجاب عن ذلك بأجوبة: الجواب الأول: أن النهي هنا يحمل على التنزيه، لا على التحريم، والذي صرفه إلى التنزيه الأحاديث السابقة التي ذكرناها ضمن أدلة المذهب الأول؛ حيث إنها خاصة، والآية عامة، وإذا تعارض العام مع الخاص قدم الخاص؛ جمعاً بين الدليلين، وبناء على هذا يكون النهي الوارد في الآية للتنزيه. وإذا ثبت هذا، فإنه يجوز لمن شرع في النفل أن يقطعه مطلقاً. الجواب الثاني: على فرض أن النهي في الآية للتحريم، وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالردة بدليل الآية التي قبلها، وهي قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَالُهُمْ (٣٢) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (٣٣)).

الجواب الثالث: على فرض أن النهي في الآية للتحريم، وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالرياء، وهو رأي ابن عباس، وابن جريج، ومقاتل، كما نقله بعض المفسرين كالزمخشري، والقرطبي، ونقله ابن عبد البر عن أهل السنة.

الدليل الثاني: أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ماذا فرض الله علي من الصلاة؟ قال: "خمس صلوات في اليوم والليلة"، قال: هل علي غيرهن؟ قال: "لا، إلا أن تطوع". وجه الدلالة: أنك إن دخلت في التطوع فإنه يلزمك إتمامه، وإن كان في الأصل هو تطوع، ولا يلزم المكلف فعله، لكن لزم بسبب دخولك فيه. جوابه: يقال في الجواب عنه: إن الاستثناء في قوله: "إلا أن تطوع" منقطع، أي: أنه لا علاقة له بما تقدم بدليل: أن النبي ﷺ قد أبطل تطوعه بفطره بعد نية الصوم، وبدليل حديث عائشة: أن النبي ﷺ لما أكل مما أهدي إليه قال: "كنت أصبحت صائماً"، وبدليل: أن كبار الصحابة كانوا يقطعون صيام النفل من غير نكير.

الدليل الثالث: أنه روي: أن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدى لنا حيس فأفطرننا، ثم سألنا رسول الله ﷺ فقال: "اقضيا يوماً مكانه".

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ لما أوجب أن تقضي عائشة وحفصة يوماً مكان اليوم الذي أظرتا فيه، فإنه يشير إلى أن المندوب يلزم بالشروع فيه. جوابه: يجاب عنه بجوابين: الجواب الأول: أن الحديث مرسل، وضعيف، كما قال كثير من علماء الحديث، وذكر ذلك ابن حجر العسقلاني في "فتح الباري"، وقال عنه الترمذي: "فيه مقال"، وقال عنه أبو داود: "لا يثبت" وإذا كان كذلك فلا يستطيع أن يقوى على معارضة الأحاديث الصحيحة التي أثبتت أن المندوب لا يلزم بالشروع. الجواب الثاني: على فرض ثبوت هذا الحديث، فإن الأمر في قوله: "اقضيا" يحمل على الندب، لا على الوجوب، والقرينة الصارفة هي الأحاديث التي ذكرناها في المذهب الأول.

الدليل الرابع: أن النفل يلزم بالشروع؛ قياساً على النفل المنذور، فكما أن النفل المنذور صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد، فهو أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى. جوابه: يقال في الجواب عنه: إن هذا القياس قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إننا نتكلم عن النفل المطلق، وهذا بخلاف النفل المنذور، فإنه قد قيد بالندب، حيث أوجب الناظر على نفسه ذلك.

الدليل الخامس: أن نفل الحج وNFL العمرة يجب بالشروع فيهما، فكذلك أي نفل يشرع فيه يجب إتمامه، ولا فرق، والجامع: أن كلاً من الحج والعمرة وغيرهما يطلق عليه اسم "النفل". جوابه: يقال في الجواب عنه: إن قياسكم النفل المطلق على نفل الحج والعمرة قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إن نفل الحج والعمرة يفارق نفل غيرهما من وجهين:

الوجه الأول: أن النية في نفل الحج والعمرة لا تختلف عن النية في فرضهما، فهي في كل منهما قصد التلبس بالحج والعمرة، وهذا ليس متحققاً في غيرهما من النوافل؛ حيث إن نية النفل غير نية الفرض.

الوجه الثاني: أنه تجب الكفارة فيهما بالجماع، كما تجب في فرضهما، بخلاف وجوب الكفارة بالإفطار في الصيام، فإنها تجب في الفرض، دون النوافل.

بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة معنوي، حيث أثار في بعض المسائل الفقهية، وهي أنه إذا دخل في نافلة من النوافل، سواء كانت في الصوم، أو الصلاة، فإنه عند

أصحاب المذهب الأول - وهو المختار - : يجوز له قطع ذلك بعذر أو بدون عذر، ولا شيء عليه. أما عند المالكية من أصحاب المذهب الثاني، فإنه إذا قطع ما دخل فيه من النافلة، فإنه ينظر: إن كان قطعها بعذر فلا قضاء عليه. وإن كان قطعها بلا عذر فعليه القضاء. أما عند الحنفية من أصحاب المذهب الثاني، فإنه إذا قطع ما دخل فيه من النافلة فإنه ينظر: إن كان قد قطع النافلة بعذر فعليه القضاء، ولا إثم عليه. وإن كان قد قطع النافلة بغير عذر فعليه القضاء، وعليه الإثم.

* رابعا: هناك بعض المواضع يستحب فيها ترك المندوب منها:

الأولى: إذا كان يقصد بتركه تأليف القلوب، فإذا كان ترك المندوب يوجب تألف القلوب وعدم اختلافها واتحاد الصف فإنه يترك، لأن مصلحة تأليف القلوب وبقاء الأخوة أهم من مراعاة مصلحة الإتيان بهذا المندوب، قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى (ويستحب للرجل أن يقصد إلى تأليف القلوب بترك هذه المستحبات لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل هذا). اهـ. أي المندوب، وقال أبو العباس أيضا (ومعلوم أن ائتلاف الأمة أعظم في الدين من بعض هذه المستحبات فلو تركها المرء لائتلاف القلوب كان ذلك حسنا وذلك أفضل إذا كان مصلحة ائتلاف القلوب أعلى من مصلحة ذلك المستحب). اهـ. قلت: ودليل ذلك أن المتقرر شرعا أنه إذا تعارض مصليحتان روعي أعلاهما بتفويت أدناهما، فإذا تعارضت مصلحة تأليف القلوب وبقائها متألفة متحاببة، مع مصلحة فعل مندوب معين، بحيث يؤدي فعل إحداهما إلى تفويت الأخرى فإننا نقدم المصلحة العليا بتفويت المصلحة الدنيا، فأى المصلحتين أهم وأكبر في نظرك؟ لا شك أن مصلحة التأليف أولى بالمراعاة وأحرى بالنظر وأجدر بالاهتمام لاسيما وأن الشريعة حرصت كل الحرص على بقاء القلوب متفقه متألفة متحاببة ولذلك فإنها قد قطعت جميع الوسائل المفضية إلى اختلاف القلوب كما هو معلوم، ويدل عليه أيضا أن النفع المتعدي إذا تعارض مع النفع القاصر، فإنه يقدم النفع المتعدي على النفع القاصر، وفعل هذا المندوب نفعه قاصر على صاحبه وأما تركه فإنه يحصل تألف القلوب واتحاد الكلمة وائتلاف الأرواح وعدم تناكرها، وهذا نفع متعد، فإذا تعارض الفعل والترك وكانت مصلحة الترك أعظم لأنها

ذات نفع متعد فلا شك أنه - أي الترك - يقدم على الفعل لأننا بهذا الترك نحصل نفعاً متعدياً وهذا واضح، ويدل عليه أيضاً أن المتقرر في القواعد أن المفضول قد يصير فاضلاً والفاضل قد يصير مفضولاً، وذلك باقتران المصلحة من عدمها، فأى طرف كانت فيه المصلحة فهو الفاضل، ويكون الطرف الذي فارقت المصلحة مفضولاً، إذا علمت هذا فاعلم أن فعل المندوب فيه مصلحة ولا شك، ولكن تركه في هذه الحال المعينة فيها مصلحة أعظم وأكبر وأهم، فالمصلحة المقترنة بالترك أعظم من المصلحة المقترنة بالفعل فيرجح الترك على الفعل في هذه الحالة، وهذا هو عين الفقه، أعني مراعاة المصالح والمفاسد، فإن قلت: فهلا مثلت لذلك ليكون واضحاً، فأقول: - نعم والفروع كثيرة ولكن أقصر على بعضها طلباً للاختصار فأقول: -

منها: إذا صليت بقوم من الحنفية أو صليت معهم ورأيت أن ترك رفع اليدين مع المواضع الثلاثة يوجب تأليف القلوب فاتركه، ونعني بالمواضع الثلاثة أي عند الهوي للركوع وعند الرفع منه وبعد القيام من الركعتين، ذلك لأن مذهب الأحناف عدم رفع اليدين في هذه المواضع وأما في تكبيرة الإحرام فالمذاهب متفقة على الرفع في هذا الموضوع فإذا كان رفعك ليديك في هذه المواضع يفضي إلى الاختلاف والتنازع والتنافر والطعن فيك أو عدم قبولهم لتوجيهك ونصحك الذي أتيت من أجله فإن الأفضل لك تركه في هذه الحالة المعينة ذلك لأن مصلحة التأليف أولى مراعاة من مجرد مصلحة فعل هذا المندوب، لاسيما وأن بعض الأحناف فيه تعصب شديد لمذهبه، فكان المناسب والحال هذه أن يترك هذا المندوب المعين في هذه الحالة المعينة مراعاة لمصلحة التأليف، ولما كنت في بعض البلاد التي تعتمد مذاهب الحنفية صليت بهم إماماً (الكلام لصاحب كتاب تعريف الطلاب) وكنت أرفع يدي في هذه المواضع ولما فرغت من الصلاة أردت أن أقوم للموعظة والتذكير ففوجئت أن إمام المسجد الأصلي أخذ اللاقط قبلي وتكلم مع الجماعة بلغتهم التي لا أفهمها فلما فرغ خرج أكثر من في المسجد إلا نفراً يسيراً ولما سألت عن الذي قاله ذلك الإمام وجدت أنه قال: إن هذا الرجل إنما جاء ليعلمكم مذهبا غير مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة، حتى هو خرج من المسجد فوقع الاختلاف وأسيء بي الظن ورفض أهل المسجد الموعظة وحرموا منها

من أجل أني فعلت سنة كان علي أن أتركها لمصلحة التأليف، ولكني كنت قليل الفقه في هذه المسألة، وقد قررها أبو العباس ابن تيمية أكمل تقرير ولكن جهلي بها هو الذي أوقعني في مثل هذا الأمر فانتبهوا رحمكم الله تعالى لهذه المسألة والله يتولانا وإياكم. وهو أعلى وأعلم.

ومنها: قرر أبو العباس رحمه الله تعالى في الفتاوى أن الفقيه إذا كان يرى سنة القنوت في الوتر، وصلى يقوم لا يرون القنوت في الوتر وطلبوا منه أن لا يقنت بهم فإن المشروع في حقه ترك القنوت في هذه الحالة المعينة، وعلّة ذلك طلب تأليف القلوب واتخاذ الكلمة وقطع أسباب الشقاق والخلاف المفضي إلى التنازع والتحزب وذلك لأن المندوب إذا كان في تركه تحصيل ذلك فالمشروع تركه لأنه إذا تعارض مصالحتان روعي أعلاهما بتفويت أدناهما، ولأن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها والله أعلم.

ومنها: قرر أبو العباس في الفتاوى أن السنة ترك الجهر بالبسملة لورود الأدلة بذلك كحديث أنس في الصحيحين (أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين) ولمسلم (لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا في آخرها) وفي رواية (لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم) ولا بن خزيمة (كانوا يسرون) ولكنه قرر أيضا أن الجهر بها إذا كان فيه مصلحة تأليف القلوب فإن الأفضل في هذه الحالة المعينة أفضل، ومثال ذلك: إذا صلى الإنسان يقوم من الشافعية فإنه من المناسب جدا الجهر بالبسملة لأن الشافعية يرون الجهر بها، وقد حدثني من أثق به أنه صلى إماما في بعض الدول الأفريقية ولم يجهر بالبسملة فأعادوا الصلاة وقتوا عليه وكادت تكون فتنة، فالجهر بالبسملة وإن كان فعلا مفضولا إلا أنه في بعض الأحوال يكون فاضلا وذلك إذا اقترنت به مصلحة التأليف، فإن مراعاة مصلحة التأليف أولى من مراعاة فعل هذا المندوب، وهذا هو الذي ندرسه لطلابنا، أعني الحرص على النظر في المصالح والمفاسد والله أعلم.

ومنها: الجهر بالتأمين فلا شك أن الجهر بالتأمين في الصلاة الجهرية هو السنة ولكن إذا صليت يقوم لا يرون الجهر به وهو مذهب بعض الحنفية، أو صليت بينهم فإن من

المصلحة ترك الجهر بالتأمين تأليفا لقلوبهم وتحصيلا لأعلى المصلحتين، وقد حدثنا بعض الدعاة أنه صلى في مسجد في دولة ألبانيا وكان المسجد كبيرا وعامرا بالمصلين فلما قال إمامهم (ولا الضالين) رفع أخونا الداعية هذا صوته بالتأمين، ويقول: ولا يسمع في المسجد إلا تأميني فقط فلما فرغوا من الصلاة رماني القوم بأبصارهم عن قوس واحدة وبدءوا يتناجون فيما بينهم وبعضهم قام وهو ينفذ يده في وجهي منكرا ما فعلته، يقول: وإنما أتيت مذكرا وواعظا فقلت: أنه من المناسب ترك التذكير في هذه الحالة، وهذا الداعية جزاه الله خيرا وأجزل له الأجر والمثوبة لو أنه فقه هذه المسألة وترك الجهر بالتأمين لما حصل ما حصل ولتمكن من وعظهم وإيصال صوت الخير إليهم بقلوب مقبلة وإني بهذه المناسبة لأنادي وبأعلى صوتي: - إن من أهم المهمات أن يتعرف الداعية على المذهب المعتمد في البلاد التي يريد الدعوة فيها، وهذا واجب المؤسسة التي سينطلق منها، وذلك حتى يأخذ للأمر عدته ولا يقع في مثل هذه الإحراجات التي تكون سببا لإفساد وتعطيل مقصوده الذي جاء من أجله وهذا من باب الدفع وقد تقرر أن الدفع أيسر من الرفع، فدفع الأمر قبل وقوعه أيسر من رفعه إذا وقع كما هو محسوس ومجرب والله ربنا أعلى وأعلم.

الحالة الثانية: - يستحب ترك المندوب أحيانا لئلا يظن وجوبه، أو أنه سنة راتبة لا ينبغي الإخلال بها، فإذا ترتب على المداومة على المستحب إلحاقه بالواجبات فالسنة تركه أحيانا حتى يتقرر في القلوب أنه ليس بواجب، وهذا في المندوبات التي ليست براتبه، أما السنن الراتبة فإنها لا تترك، قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى (لا ينبغي المداومة عليها - أي قراءة سورة السجدة في فجر يوم الجمعة - بحيث يتوهم الجهال أنها واجبة وأن تاركها مسيء بل ينبغي تركها أحيانا لعدم وجوبها) وقال أيضا: (لا يجوز أن تجعل المستحبات بمنزلة الواجبات بحيث يمتنع الرجل من تركها ويرى أنه قد خرج من دينه أو عصي الله ورسوله). اهـ. وقال أيضا (وقد يكون ترك المندوب أفضل إذا كان الجهال يظنون أنها سنة راتبة أو واجبة فتترك حتى يعرف الناس أنها ليست براتبه لاسيما إذا داوم عليها الناس فينبغي تركها أحيانا فالفعل الواحد يستحب فعله تارة ويترك تارة أخرى بحسب المصالح). اهـ. كلامه رحمه الله تعالى، وخلاصة هذه الحالة أن يقال: أما الأمر

الواجب فإنه لا يترك مطلقا، وأما السنة الراتبة فإنها أيضا لا تترك، وأما النوافل التي ليست براتبة فإنها تترك أحيانا إذا خيف من المداومة عليها ظن الآخرين بأنها تصف مصاف السنن الراتبة المؤكدة، أو تصف مصاف الواجبات، وكذلك إذا تطرف إلى ذهنه هو نفسه أنه يتأثم بتركها فالمستحب له ترك هذا الفعل أحيانا، وعلّة ذلك سد ذريعة اعتقاد ما ليس بواجب واجبا، وسد ذريعة اعتقاد ما ليس بسنة راتبة بأنه سنة راتبة، وهذا مأخذ صحيح. وعلى ذلك فروع كثيرة أذكر لك بعضها:-

منها: تكرار تجديد الوضوء، فإن تكراره سنة لكن إذا خيف من ظن الجهال أن الوضوء لكل صلاة بلا حدث من الواجبات فإنه يستحب تركه أحيانا لبيان أنه ليس بواجب ففي صحيح مسلم من حديث بريدة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء ومسح على خفيه فقال عمر: يا رسول الله لقد صنعت اليوم شيئا لم تكن تصنعه فقال (عمدا صنعته يا عمر) والله أعلم.

ومنها: جلسة الاستراحة، فإنها وإن كانت سنة إلا أنها ليست من السنن الراتبة التي يحافظ عليها دائما بل السنة أحيانا تركها، فإنها لم ترد إلا في حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه قال (رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فإذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي جالسا) "رواه البخاري" قال ابن القيم رحمه الله تعالى (وإنما ذكرت - أي جلسة الاستراحة - في حديث أبي حميد ومالك بن الحويرث ولو كان هديه صلى الله عليه وسلم فعلها دائما لذكرها كل من وصف صلاته صلى الله عليه وسلم). اهـ. مع أن أهل العلم اختلفوا في سنتها أصلا، لكن القول الصحيح هو أنها سنة من سنن الصلاة ولكن ومع القول بأنها من سنن الصلاة إلا أنها ليست من السنن المؤكدة فحيث كان الأمر كذلك فإن المستحب ترك هذه الجلسة أحيانا، حتى لا يظن الظان أنها من الواجبات أو يظن الظان أنها من السنن المؤكدة والله أعلم.

ومنها: حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (رحم الله امرءا صلى قبل العصر أربعاً) "حديث حسن" فهذه الركعات الأربع من النفل المطلق الذي ليس براتب، وقد سئل عنها أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى فأفتى بأن المستحب تركها أحيانا، وهذه هو الصحيح إن شاء الله تعالى لأن ما ليس بسنة راتبة سن تركه أحيانا، فالأفضل ترك

هذه الركعات الأربع أحيانا حتى لا تصف مصاف السنن الراتبة فضلا عن ظن اعتبارها من الواجبات والله أعلم.

ومنها: التنفل قبل المغرب، فإنه سنة ولكن ليس من السنن الراتبة المؤكدة لحديث (صلوا قبل المغرب صلوا قبل المغرب) ثم قال في الثالثة (لمن شاء) "متفق عليه" ولكنها ليست من السنن الراتبة، فحيث كان الأمر كذلك فالمستحب تركها أحيانا لأن ما ليس بسنة راتبة فإنه يسن تركها أحيانا. واختاره شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، وهذا الترك يقصد به التفريق بين السنة الراتبة والنفل المطلق والله ربنا أعلى وأعلم.

ومنها: التنفل بين الأذنين لحديث (بين كل أذنين صلاة، بين كل أذنين صلاة) ثم قال في الثالثة (لمن شاء) "متفق عليه" والصلاة بين الأذنين نوع من التنفل المطلق وليس هو من السنن المؤكدة الراتبة التي يحافظ عليها دائما، وحيث كان الأمر كذلك فالمستحب للعبد أن يتركه أحيانا حتى يميز بهذا الترك بينه وبين النفل الراتب وحتى لا يظن الجهال أنه من الواجبات واختاره شيخ الإسلام أبو العباس رحمه الله تعالى والله أعلم.

ومنها: الجلوس على العقبين بين السجدين فإنه من سنن الصلاة كما ثبت ذلك في صحيح مسلم عن ابن عباس أنه لما سئل عن ذلك أجاب بقوله (تلك السنة) فقيل له: إنا لنراه جفاء بالرجل فقال (لا بل هو سنة نبيك ﷺ) ولكن هذه الهيئة بين السجدين ليست من السنن الراتبة المؤكدة التي ينبغي المحافظة عليها في كل جلسة بين السجدين وإنما يفعلها أحيانا ويتركها أحيانا، وهذا الترك لها أحيانا من السنن حتى لا تصف هذه السنة مصاف الواجبات ولا تصف مصاف السنن المؤكدة والله أعلم.

ومنها: لقد قرر أبو العباس في الفتاوى أنه لا ينبغي المداومة على قراءة سورة السجدة والإنسان في صلاة الفجر يوم الجمعة وذلك حتى لا يظن الظان أنها من الواجبات المتحتمات، وأن تاركها مسيء بل ينبغي تركها أحيانا حتى لا يظن الجاهل أنها من الواجبات وهذا مأخذ صحيح لا غبار عليه. والله أعلم.

ومنها: التورك في الصلاة الرباعية أو الثلاثية هو من سنن الصلاة إلا أنه ومع القول بأنه سنة إلا أنه ينبغي تركه أحيانا وإظهار ذلك ليعلم الجاهل أنه ليس من واجبات الصلاة

ولا من السنن المؤكدة الراتبه، فالمستحب للمصلي أن يتركها أحيانا لأن ما ليس بسنة راتبه فالسنة تركه أحيانا وعلى ذلك فقس والله ربنا أعلى وأعلم.

الحالة الثالثة:- من الحالات التي يسوغ فيها ترك المندوب ما اختاره شيخ الإسلام أبو العباس رحمه الله تعالى من أن المندوب إذا صار شعارا للمبتدعة واختلطوا بأهل السنة فإنه لا بد من أن يتميز السني عن المبتدع ولا سيما الرافضة فإذا لم يحصل التميز إلا بترك هذا المندوب المعين في هذه الحالة المعينة فالمشروع فيه الترك، ولا يعني أبو العباس الترك الدائم، بل هو ترك عارض يقصد منه تميز السنة عن المبتدعة وقد نص أبو العباس على ذلك في رده على الرافضي في المنهاج فإنه قال: (إذا كان في فعل مستحب مفسدة راجحة لم يصر مستحبا ومن هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبات إذا صارت شعارا لهم - أي الرافضة - فإنه لم يترك واجبا بذلك لكن قال: في إظهار ذلك مشابهة لهم، فلا يتميز السني من الرافضي ومصلحة التميز عنهم لأجل هجرانهم ومخالفتهم أعظم من مصلحة هذا المستحب وهذا الذي ذهب إليه يحتاج إليه في بعض المواضع إذا كان في الاختلاط والاشتباه مفسدة راجحة على مصلحة فعل ذلك المستحب لكن هذا أمر عارض لا يقتضي أن يجعل المشروع ليس بمشروع دائما). اهـ.

كلامه رحمه الله تعالى، وهذه المسألة لم أجد لها مثالا حاضرا في ذهني حال الكتابة ولكن سأبحث عنها إن شاء الله تعالى، فهذه جملة الحالات التي يستحب فيها ترك المندوب والله ربنا أعلى وأعلم.

انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب الجزء الأول سؤال (٣٨).

* خامسا: قال بعض العلماء: يتأكد المندوب على من يقتدى به، يكون في حقه أكد إذا كان قدوة للناس، ولهذا أيها الأخوة نقل عن الإمام مالك - رَحِمَهُ اللهُ - أنه كان يقول: لا أحب المرة من العالم، شو المقصود بالمرة؟ نعم يا شيخ يقول: لا أحب المرة من العالم المقصود بالمرة اللي هو غسل الأعضاء في الوضوء مرة واحدة، وهي صحيحة بالإجماع يعني مجزئة، إذا أسبغ مجزئة، والصواب التلث فيقول الإمام مالك: لا أحبها من العالم. لماذا؟ قال: لأن العامة تقتدي به فترك التلث اقتداء بهذا العالم وقد يأتي إنسان عامي لا يحسن الوضوء فيرى هذا غسل مرة مرة، والعالم يحسن الإسبغ

وهو لا يحسن الإسباغ فيتوضأ مثله وهو لا يحسن الإسباغ فقد يؤدي هذا إلى بطلان وضوء هذا العامي؛ ولهذا قال الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ: لا أحب المرة من العالم.

* سادسا: بقي معنا الإشارة إلى أن المفضول قد يصير فاضلا لمصلحة راجحة، والشارع راعى هذه الأمور كما في حديث: "يؤم القوم أقرأهم فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة...." إلى آخر الحديث "ولا يؤمن الرجل الرجل في بيته ولا في سلطانه" -فلاحظوا معي- "ولو كان أعلم منه" فالمفضول الذي هو صاحب البيت ترجح على الفاضل الذي هو العالم ولكن لمصلحة الراجحة كونه هو صاحب البيت، فقال العلماء: إن المفضول قد يصبح فاضلا لمصلحة راجحة.

وكذلك في حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "لولا أن قومك حديث عهد بإسلام لتقضت الكعبة وجعلت لها بايين" كما في الحديث. فوضعها في الوقت الحاضر مفضول ووضعها على ما أراد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاضل. واضح أيها الأخوة، ولكنه ترك هذا الفاضل ورجح عليه هذا المفضول لمصلحة راجحة. فقال العلماء: إنه يجوز يعني ترك الفاضل إلى المفضول لمصلحة راجحة، انظر الشرح على شرح جلال الدين المحلي للورقات.

* سابعا: لقد دلت الأدلة الشرعية أن المندوبات شرعت لعدة حكم:

فمنها: للوصول إلى محبة الله تعالى، أعني بها المحبة الصادرة منه لنا، والتي هي صفة من صفاته الفعلية على ما يليق بجلاله وعظمته، وفي ذلك يقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما يرويه عن ربه عَلَيْهِ السَّلَام (ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب مما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها، ولئن استعاذني لأعيذنه ولئن سألتني لأعطينه) فإن الفرائض وإن كانت موصلة لمحبة الله تعالى إلا أن العبد بالنوافل لا يزال يترقى في درجات محبة الله تعالى حتى يبلغ فيها الدرجات العلى والمنازل السامية.

ومنها: تكميل الواجبات فإن من حكمته جل وعلا ورحمته بعباده أنه شرع المندوبات من الأعمال لتكميل نقص قد حصل في الواجبات فلا تجد عبادة من أصول العبادات الواجبة إلا ولها من النفل ما يكملها فالصلاة فيها فريضة وندب والصوم فيه فريضة

ونذب والزكاة والحج والعمرة فيها فريضة وندب فالمستحبات تكون خادمة للواجبات ومكملة لها وجابرة للنقص الحاصل فيها، قال الإمام ابن ماجة في سننه: - حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن بشار قالوا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن علي بن زياد عن أنس بن حكيم الضبي قال: قال لي أبو هريرة رضي الله عنه إذا أتيت أهل مصر فأخبرهم إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (إن أول ما يحاسب به العبد المسلم يوم القيامة الصلاة المكتوبة فإن أتمها وإلا قيل: انظروا هل له من تطوع؟ فإن كان له تطوع أكملت الفريضة من تطوعه ثم يفعل بسائر الأعمال المفروضة مثل ذلك) "حديث صحيح" وقال ابن ماجة أيضا: - حدثنا أحمد بن سعيد الدارمي قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن سلمة عن داود بن أبي هند عن زرارة بن أوفى عن تميم الداري عن النبي صلى الله عليه وسلم (ح) وحدثنا الحسن بن محمد بن الصباح قال حدثنا عفان، قال حدثنا حماد قال: أنبأنا حميد عن الحسن عن رجل عن أبي هريرة، وداود بن هند عن زرارة بن أوفى عن تميم الداري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (أول ما يا يحاسب به العبد يوم القيامة صلاته فإن أكملها كتبت له نافلته، وإن لم يكن أكملها قال الله سبحانه لملائكته: انظروا هل تجدون لعبدي من تطوع؟ فأكملوا بها ما ضيع من فريضته ثم تؤخذ الأعمال على حسب ذلك) "حديث صحيح" وجه الدلالة منها واضحة.

ومنها: أن المندوبات سياج المفروضات، أي أن المحافظة على الندب جعل كالسياج الحافظ من ترك الفرائض، فإن من كان محافظا على المستحبات فإنه وبلا شك يكون أشد محافظة على المفروضات ولذلك فإن الشيطان لا يطمع في أن يترك الفرائض من كان محافظا على المستحبات، ولذلك فإنك تجده أول شيء يحاول في أن يترك العبد المستحب فإذا فاز بمطلوبه هان عليه تغريه بترك المفروضات فالتساهل في المندوبات موجب ومفض للتساهل في الفرائض والمحافظة على المندوبات طريق لشد العزائم وتعلية الهمم للمحافظة على المفروضات.

ومنها: تمكين العبد من أن يملأ وقت فراغه هذه المندوبات فإن المفروضات لا تأخذ وقتا طويلا من عمر المكلف، فإذا لم تشرع له هذه النوافل ليملاً بها وقته لتفتلت عليه الأوقات وضاعت عليه اللحظات مع أنه سوف يسأله الله تعالى عنها يوم القيامة ولعلك

تفهم هذا من قوله (ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل) وهذه الصيغة تفيد الاستمرار والدوام فالنوافل القولية والعملية والمالية إذا حافظ عليها العبد فإنه لن يكاد له وقتا يضعه فضلا عن أن يواقع فيه شيئا من المحرمات، وهذا تكميل آخر للمندوب قل من ينبه عليه، فإن للمندوب تكميلين للفرض تكميل في الدنيا وتكميل في الآخرة فأما التكميل في الدنيا فلأن المندوب يكمل إعمار الوقت واستغلاله فيما يقرب الله جل وعلا، فالأوقات الفاضلة بعد فعل الفرض يكملها فعل المندوب، وأما التكميل الأخرى فهو ما ذكرناه في الأمر الثاني من المندوب يكمل نقص المفروض يوم القيامة والله أعلم.

ومنها: أن فعل المندوب مع أنه مكمل للفرض الناقص فكذلك هو سبب من أسباب رفعة الدرجات يوم القيامة، فإن الناس يتفاضلون في درجاتهم يوم القيامة على حسب تفاضلهم في فعل المندوبات فإن الواجبات يستوي في فعلها الجميع غالبا ولكن المندوبات هي محط التفاضل، فمن أكثر من نفل الصلاة دعي من باب الصلاة ومن أكثر من الصيام دعي من باب الصيام ومن أكثر من الصدقة دعي من باب صدقة. فانظر مثلا قوله ﷺ (من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيبا فإن الله يتقبلها بيمينه ثم يربها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل) "متفق عليه" فندب الصدقة أوجب لصاحبه هذه الرفعة العظيمة وانظر إلى فضل نفل الصلاة كما في حديث أم حبيبة مرفوعا (من صلى الله اثنتي عشرة ركعة في يومه وليلته بنى الله له بيتا في الجنة) وانظر إلى فضل قيام رمضان كما في حديث (ومن قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه) وانظر إلى الفضل العظيم لقراءة القرآن للماهر به كما في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ (الذي يقرأ القرآن وهو ماهر به مع السفرة الكرام البررة. الحديث) وانظر إلى الفضل العظيم لركعتي الفجر قبلية فإنه فضل لا يدرك له شأن كما في حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا (ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها) "رواه مسلم" وانظر إلى الفضل الكبير في ركعتي الوضوء الوارد في حديث عقبه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (ما من مسلم يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقوم فيصل ركعتين مقبلا عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة) "رواه مسلم" وفي

حديث عثمان مرفوعاً (من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه) "متفق عليه" ولهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبلال: (يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته في الإسلام فإني سمعت دف نعليك بين يدي الجنة، قال: ما عملت عملاً أرجى عندي من أني لم أتطهر طهوراً في ساعة من ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً لا تكاد تحصر، فالمندوب يرفع الله به درجات العبد يوم القيامة.

* ثامناً: المندوبات أوسع من جنس الواجبات.

ومعناها أن يقال: إن الشريعة خففت في فعل المندوب، فأسقطت فيه ما لا يسقط في الواجب، وذلك لرغبة الشارع في أن يتكثر العباد من المندوبات ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، فتجاوزت الشريعة عن أشياء في المندوبات طالبت بها في الواجبات وأسقطت في المندوبات أركانها هي من أركان الواجبات فلا يصح الواجب إلا بها والعلة في ذلك استحباب الشارع للتكثير من المسنونات والاستزادة منها على حسب القدرة والطاقة، وهذه القاعدة قد نص عليها أبو العباس ابن تيمية وغيره من المحققين رحم الله الجميع رحمة واسعة ودليلها الاستقراء الكامل المفيد للقطع وبيان ذلك فيما يأتي:-

فمن أدلة ذلك:- جواز صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام، ودليل ذلك حديث عائشة رضي الله عنها (أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين وهو جالس بعدما أوتر) "حديث صحيح" فهذا دليل على جواز النفل قاعداً ولو كان العبد قادراً على القيام، ولكن لا يأخذ الأجر كاملاً وإنما له نصف أجر القائم، لحديث (صلاة القاعد على نصف أجر صلاة القائم) "حديث صحيح" وفي حديث عامر بن ربيعة (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على راحلته حيث توجهت به يومئذ برأسه ولم يكن يصنعه في المكتوبة) وكل ذلك دليل على أن جنس النفل أوسع من جنس الفرض وأنه يتسامح في النوافل ما لا يتسامح في الفرائض والله أعلم.

ومنها: جواز التطوع على الراحلة في السفر حيث توجهت به للحديث السابق، وفي الصحيحين من حديث ابن عمر نحوه فلا يلزم في التنفل في السفر على الراحلة أن يفتح الصلاة للقبلة وهذا من باب التوسع في النفل لأن جنس المندوبات أوسع من جنس

المفروضات.

ومنها: أن الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة قد أوجبت الجماعة لصلاة الفريضة فصلاة الجماعة فرض عين على كل مكلف، على رأي بعض أهل العلم بل إن بعض أهل العلم قال بأنها شرط أي أن من صلى الفرض في غير الجماعة مع قدرته على صلاتها جماعة فصلاته باطلة. ويروى ذلك عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وهو بعيد، وهذا في الصلوات المفروضة فقط وأما النافلة فإن الجماعة لا تجب لها قولاً واحداً، وذلك من باب التوسيع في النفل لأن جنس المندوبات أوسع من جنس الواجبات.

ومنها: لقد تقرر بالدليل أن الفرض لا يسقط حضراً ولا سفراً، وإنما يشترع في السفر قصر الصلاة الرباعية، وأما النفل الراتب فإنه يسقط في السفر إلا الوتر وركعتي الفجر، وأما بقية النوافل فإنها تسقط أي من السنة ترك السنة الراتبة في السفر إلا ما استثناه الشارع، وهذا من باب التخفيف والتيسير في المندوب، لأن جنس المندوبات أوسع من جنس الواجبات. فالواجبات لا يسقط منها شيء وأما المندوبات فإن منها ما يسقط توسعه وتخفيفاً والله أعلم.

ومنها: أنه يجوز إنشاء نية صوم التطوع من النهار إذا لم يتقدم شيء من المفسدات لحديث عائشة رضي الله عنها قالت: - دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم فقال (هل عندكم من شيء) فقلنا: لا، فقال: (فإني إذا صائم) ثم أتانا يوماً آخر فقلنا يا رسول الله أهدي لنا حيس فقال (أرينيه فلقد أصبحت صائماً فأكل) "رواه الجماعة إلا البخاري" وهذا بخلاف الفرض فإنه لا بد من تبييت نيته من الليل لحديث حفصة مرفوعاً (من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له) "رواه الخمسة وصححه ابن خزيمة وابن حبان" وذلك لأن جنس الندب أوسع من جنس المفروض والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح والرأي الراجح المليح هو جواز قطع الصوم المندوب، ولا قضاء على القول الصحيح. بخلاف الفرض فإنه لا يجوز قطعه إلا بالمسوغ الشرعي وأما النفل فلا بأس بقطعه، لحديث عائشة السابق وفيه (فلقد أصبحت صائماً فأكل) وفي رواية للنسائي من حديث عائشة مرفوعاً (إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل يخرج من ماله صدقة فإن شاء أمضاها وإن شاء حبسها) وهذا من باب التوسعة في النفل، لأن

جنس المندوبات أوسع وأيسر من جنس الواجبات، فإن الصوم النافلة لو كان يلزمه إتمامه لاستثقله الناس، ولكن لما علموا أنه يجوز قطعه مع أفضلية إتمامه هان عليهم، وهذه يفيد أنه يتسامح في المندوبات ما لا يتسامح في الواجبات.

ومنها: أن الواجبات غالباً ما تكون محدودة الوقت والمقدار كالصلوات المفروضة فإنها محدودة الوقت ومحدودة المقدار، وكصوم رمضان فإنه محدد الوقت ومحدد المقدار، وأما النوافل فإن الباب فيها مفتوح، فيجوز التطوع بالصلاة في كل وقت إلا فيما ورد النهي عنه كالأوقات الثلاثة لحديث عقبة بن عامر (ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن أو أن نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تزول الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب) "رواه مسلم" وحديث (لا صلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس) "متفق عليه" والصوم كذلك محدود بشهر رمضان فقط، وأما المندوب فإنه واسع فيجوز صيام كل يوم من السنة إلا الأيام التي ورد النهي عن صيامها كيومي العيدين وأيام التشريق إلا لمن لم يجد الهدي والأحاديث في ذلك معروفة، والزكاة كذلك فإنها محدودة باعتبار المال الذي تجب فيه وباعتبار المقدار الواجب فيه وأما الصدقة فإنها غير محددة، فباب النفل بالصدقة أوسع من باب الزكاة وكل ذلك دليل على أن جنس المندوبات أوسع من جنس الواجبات وأنه يتسامح في المستحبات أوسع مما يتسامح في المفروضات والله أعلم.

ومنها: ذكر أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الوضوء إذا كان مستحباً فللإنسان أن يقتصر على البعض واستدل على ذلك بوضوء ابن عمر لنومه جنباً إلا رجليه، وهذا يفرع على هذه القاعدة لأن الوضوء المستحب يتوسع فيه ما لا يتوسع في الوضوء الواجب لأن جنس المندوبات أوسع من جنس الواجبات والله أعلم.

* تاسعا: هل المندوب مأمور به حقيقة؟

لا خلاف ولا نزاع في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر "افعل"، وتستعمل فيه. ولكن الخلاف في -: هل المندوب مأمور به حقيقة؟ اختلف في ذلك على مذهبين: المذهب الأول: أن المندوب مأمور به حقيقة. ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي، وأحمد،

وأكثر أتباعهما، واختاره المحققون من الحنفية، وهو وجه عند المالكية. وهذا هو الصحيح، للأدلة التالية:

الدليل الأول: أن الأمر هو: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء. والاستدعاء هو: الطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب، وبناء على ذلك فإن المندوب يدخل في حقيقة الأمر كما دخل الواجب؟ لاشتراكهما في شيء واحد وهو: أن كلاً منهما مستدعى ومطلوب، فهذا يصدق عليهما. أي: كما أن "الإنسان" و"الفرس" يصدق عليهما اسم واحد، وهو: "الحيوان"؛ إلا أن الأول حيوان ناطق، والثاني حيوان غير ناطق، فكذلك الواجب والمندوب يصدق عليهما اسم واحد، وهو: أن كلاً منهما مأمور به حقيقة إلا أن الأمر بالواجب أمر جازم، والأمر بالمندوب أمر غير جازم.

الدليل الثاني: أنه قد شاع وذاع بين الفقهاء وأهل اللغة أن الأمر ينقسم إلى قسمين: "أمر إيجاب" و"أمر ندب واستحباب"، وحيث إن مورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة، فإنه يثبت: أن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب.

الدليل الثالث: أن الله سبحانه وتعالى قد أطلق الأمر على المندوب في الكتاب، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون المندوب مأموراً به حقيقة. من ذلك: قوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى)، فهنا قد أمر الله تعالى بأشياء، منها: ما هو واجب، كالأمر بالعدل، ومنها ما هو مندوب إليه كالأمر بالإحسان، وإعطاء ذي القربى، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الأمر يطلق على المندوب، كما يطلق على الواجب سواء بسواء، وهذا يقتضي أن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب. ومن ذلك قوله تعالى: (وأمر بالمعروف)، فهنا قد أمر الله تعالى بالمعروف، والمعروف عام لدخول الاستغراقية عليه، فهو يشمل الطاعات الواجبة، والطاعات المندوبة، وهذا يدل على أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة كما يطلق على الواجب ولا فرق. ومن ذلك ما قالته أم عطية رضي الله عنها: "أمرنا صلى الله عليه وسلم أن نخرج في العيدين العواتق"، ومعروف أنه ليس إخراجهن واجباً.

ومن ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار القسم، ونصرة المظلوم، وإجابة الداعي، وإفشاء

السلام " فإن هذه الأمور فيها ما هو واجب، وفيها ما هو مندوب إليه، ومع ذلك قد وُحِدَ الشارع الأمر، مما يدل على أن الأمر قد استعمل في المندوب، والأصل في الاستعمال الحقيقية، فثبت أن المندوب مأمور به حقيقة. الدليل الرابع: أن المندوب طاعة، وكل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة، فالمندوب مأمور به حقيقة. دليل المقدمة الصغرى - وهي: أن المندوب طاعة - إجماع العلماء على أن المندوب طاعة. دليل المقدمة الكبرى - وهي: أن كل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة - أن الطاعة تقابل المعصية، والمعصية مخالفة الأمر، فالطاعة: امتثال الأمر. فتكون النتيجة: أن المندوب مأمور به حقيقة. اعتراض على هذا: قال معترض على الدليل الرابع: إن كون المندوب طاعة لا يدل على أنه مأمور به؛ لأن الطاعة ليست من خصائص الأمر. جوابه: يقال في الجواب عن ذلك: إن الطاعة والمعصية مقرونتان بالأمر من حيث الامتثال والمخالفة، فيكونان من خصائصه، ويؤيد ما قلناه نصوص قد وردت: منها: قوله تعالى: (أفَعْصَيْتَ أَمْرِي)، وقوله: (ويفعلون ما يؤمرون). ومن ذلك: قول حصين بن منذر ليزيد بن المهلب - شعراً - : "أمرتك أمراً جازماً فعصيتني... فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً فما أنا بالباكي عليك صباة... وما أنا بالداعي لترجع سالماً ومن ذلك قول العرب - نثراً -: "فلان مطاع الأمر"، و"فلان معصي الأمر"، وقولهم: "أمر فأطيع"، وقولهم: "أمر فعصي". المذهب الثاني: أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وإنما اعتبر مأموراً به عن طريق المجاز. ذهب إلى ذلك: أبو الحسن الكرخي، والجصاص، وأبو بكر الشاشي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو حامد الإسفراييني، وفخر الدين الرازي، وعبد الرحمن الحلواني، ونقل عن أكثر الشافعية، وهو وجه للمالكية، واختاره إلكيا الهراسي، وأستحسنه ابن السمعاني، وصحَّحه ابن العربي. أدلة أصحاب هذا المذهب: الدليل الأول: قوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). وجه الدلالة: أن الله حذّرنا من مخالفة أمره، وتوعّد من يخالف ذلك الأمر بالعقاب - وهو الفتنة والعذاب -، فلو كان المندوب مأموراً به حقيقة لحذّرنا الله سبحانه من مخالفته، ولكن لم يصدر أيّ تحذير من مخالفة المندوب؛ حيث إنه يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه، فينتج أن المندوب ليس مأموراً به حقيقة. جوابه: يقال =

في الجواب عنه؛ إنا نسلم أن الأمر - هنا - يقتضي الوجوب حيث إن الله تعالى توعد من يخالف أمره بالعقاب، ولكن يجوز صرف هذا الأمر من الوجوب إلى الندب بصارف، فإذا صرف الأمر من كونه يقتضي الوجوب إلى كونه يقتضي الندب، فإن ذلك لا يخرج الأمر عن تسميته أمرًا، فثبت: أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة كالواجب بدليل: اشتراكهما في التسمية. الدليل الثاني: قوله ﷺ: " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة". وجه الدلالة: أن " لولا " تفيد انتفاء شيء لوجود غيره، والمراد هنا: انتفاء الأمر لوجود المشقة. فلو كان المندوب مأمورًا به حقيقة، لكان السواك مأمورًا به، ولكن الصادق المصدوق نفى الأمر عن السواك من أجل المشقة التي ستلحق الأمة لو أمر به، والمشقة لا تلحق إلا فيما يجب فعله، فثبت أن المندوب غير مأمور به حقيقة. جوابه: يقال في الجواب عنه: إن المنفي هنا هو الأمر الجازم الذي يقتضي الوجوب، ويكون تقدير الكلام: " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أمر إيجاب وإلزام "، بدليل: أنه امتنع منه لأجل المشقة، والمشقة إنما تلحق فيما يلزم فعله. وإذا ثبت أن المنفي هو الأمر الجازم: ثبت أن الأمر غير الجازم لم ينفه الرسول ﷺ، وهو الدال على المندوب، فنتج من ذلك: أن المندوب مأمور به حقيقة بقطع النظر عن كونه جازمًا أو غير جازم. الدليل الثالث: أنه يفهم من صيغة الأمر أنها تقتضي إيقاع الفعل اقتضاء جازمًا لا تخيير فيه؛ حيث إن تاركه يعاقب، بخلاف المندوب، فإن فيه نوع تخيير، وهو: إن شاء المكلف فعل المندوب وله ثواب، وإن شاء ترك ولا عقاب عليه، ولو كان المندوب مأمورًا به حقيقة لما وقع التخيير فيه، فثبت أن المندوب ليس مأمورًا به حقيقة لثبوت التخيير فيه. جوابه: يجاب عنه بجوابين: الجواب الأول: لا نسلم أن الأمر ليس فيه تخيير، بل يقع التخيير فيه بدليل " الواجب الموسع "، حيث خير الشارع المكلف بين أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو وسطه، أو آخره، وبدليل " الواجب المخير "، حيث خير الشارع المكلف بين أن يفعل إحدى خصال الكفارة. الجواب الثاني: سلمنا لكم قولكم: " إن الأمر لا تخيير فيه "، ولكن لا نسلم أن المندوب فيه تخيير؛ لأن فعل المندوب أرجح من تركه. أما التخيير فهو عبارة عن كون فعل الشيء وتركه سواء لا يرجح أحدهما على الآخر كالفعل والترك بالنسبة للمباح، فثبت أن

المندوب لا تخيير فيه، فشارك الواجب في عدم التخيير، فثبتت مشاركته في كونه مأمورًا به حقيقة، فنتج: أن المندوب مأمور به حقيقة. الدليل الرابع: لو كان المندوب مأمورًا به لسمى تاركه عاصيا، ولجاز أن يقال لمن ترك قيام الليل، وصيام التطوع، وصلاة النفل، وصدقات التطوع، وإمطة الأذى عن الطريق: " عصيت أمر الله "، كما يقال في الواجب، ولما لم يجز أن يوصف تارك المندوب بالعصيان دلّ على أن المندوب غير مأمور به حقيقة. جوابه: يقال في الجواب عنه: إن تارك المندوب لم يسم عاصيا بسبب أن العصيان اسم ذم مختص بمخالفة أمر الإيجاب، فلو سمي تارك المندوب عاصيا لالتبس مع الواجب، لذلك أسقط الله تعالى الذم عن تارك المندوب. بيان نوع هذا الخلاف: لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين: القول الأول: إن الخلاف لفظي لا ثمره له. وهذا هو الصحيح عندي؛ لأن المندوب مطلوب فعله باتفاق أصحاب المذهبين، فلم يبق إلا في إطلاق اسم الأمر على المندوب حقيقة، أو مجازًا. القول الثاني: إن الخلاف معنوي، قد ترتب عليه بعض الآثار والفوائد، منها:

١ - أنه إذا ورد لفظ الأمر، ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب، فإنه يحمل على الندب، دون الحاجة إلى دليل، وذلك بناء على المذهب الأول؛ حيث إن اللفظ عندهم له حقيقتان. أما على المذهب الثاني: فإنه لا يحمل الأمر على الندب إلا بدليل وذلك لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بدلالة؛ لجواز كون الأمر للإباحة.

٢ - أنه إذا قال الراوي: " أمرنا "، أو " أمرنا رسول الله ﷺ بكذا " فعلى المذهب الأول: يكون الأمر مترددًا بين إرادة الوجوب والندب، فيكون الأمر مجملًا بينهما ولا بد من دليل يرجح المقصود. أما على المذهب الثاني: فإن الأمر يكون للوجوب، وهو ظاهر فيه حتى يقوم دليل على خلافه.

* عاشرًا: هل يعتبر المندوب من أحكام التكليف؟ اختلف في ذلك على مذهبين: المذهب الأول: أن المندوب من الأحكام التكليفية. وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وابن عقيل، وابن قاضي الجبل، وابن قدامة، والطوفي. وهو الصحيح لما يلي من الأدلة:

الدليل الأول: أن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة، وفعل المندوب رغبة في الثواب

واحتياطاً للدين فيه مشقة، وتركه فيه مشقة على المكلف القوي الإيمان؛ نظراً لفوات الثواب الجزيل بفعله، وربما كان ذلك أشق عليه من الفعل. الدليل الثاني: أن تخصيص الفعل بوعده الثواب يحث العاقل على الفعل، وهذا من الكلفة. فإن قال معترض: إن المندوب غير ملجأ لذلك الفعل بالإكراه الشرعي، والمشقة إنما تنشأ عن الإلجاء، والمختار لا مشقة فيه. فإننا نقول له: إن هذا الاعتراض يناسب المعنى اللغوي للتكليف الذي هو: إلزام ما فيه كلفة وهي: المشقة، ولا يناسب المعنى الشرعي للتكليف وهو: "الخطاب بأمر أو نهي"، كما سيأتي. الدليل الثالث: أن التكليف من الشارع هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة، إلا أن ذلك قد يكون بإلزام وذاك هو الإيجاب، وقد لا يكون بإلزام وذاك هو المندوب، فهما قد طلبهما الشارع، ولم يخير في فعلهما أو تركهما، وهما في فعلهما مشقة وكلفة، إلا أنهما يختلفان في الترك، فترك الواجب يزيد في المشقة؛ لأن التارك يعاقب، أما ترك المندوب فلا مشقة فيه؛ لأنه لا عقاب عليه، فتبقى المشقة في المندوب في الفعل فقط. المذهب الثاني: أن المندوب ليس من الأحكام التكليفية. ذهب إلى ذلك: إمام الحرمين، وابن برهان، والآمدني، وابن الحاجب، والقرافي، وتاج الدين ابن السبكي، ونسبه بعضهم إلى الأكثرين. أدلة أصحاب هذا المذهب: الدليل الأول: أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة، والمندوب لا كلفة ولا مشقة فيه، بل هو مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج مع زيادة الثواب على الفعل. جوابه: يقال في الجواب عنه: إن قياسكم المندوب على المباح قياس فاسد؟ لأنه قياس مع الفارق، حيث إنه يوجد فرق بين المندوب والمباح من وجوه: الوجه الأول: أن المندوب مطلوب فعله، أما المباح فهو مخير بين الفعل والترك.

الوجه الثاني: أن المندوب يثاب المكلف على فعله، أما المباح فإن المكلف إذا فعله فإنه لا يثاب. الوجه الثالث: أن العقل والشرع يمنعان من ترك المندوبات استصلاحاً ونظراً، لا عزمًا وجزماً، بخلاف المباحات، فإن العقل والشرع لا يمنعان من تركها. الدليل الثاني: أن المندوب في سعة من تركه، ولا تكليف في السعة. جوابه: يقال في الجواب عنه: إنا لا نُسَلِّمُ ذلك؛ لأن كون الشارع قد جَوَّزَ ترك المندوب لا يعني أنه لم يكلف به، بل كلف به إلا أن ذلك التكليف ليس بإلزام على فعله، - وإلا كان واجباً.

المباح

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (القسمُ الثالث: المباح. وحدُّه: ما أذن اللهُ في فعله وتركه غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه، وهو من الشرع... الخ كلامه^(١)).

اعلم أن الإباحة عند أهل الأصول قسمان:

١ - الأولى: إباحة شرعية، أي عُرِفَتْ من قِبَلِ الشرع، كإباحة الجماع في ليالي رمضان المنصوص عليها بقوله: {أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} [البقرة/ ١٨٧]، وتسمى هذه الإباحة: الإباحة الشرعية.

٢ - الثانية: إباحة عقلية، وهي تسمى في الاصطلاح: البراءة الأصلية، والإباحة العقلية، وهي بعينها استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل ناقل عنه.

ومن فوائد الفرق بين الإباحتين المذكورتين أن رفع الإباحة الشرعية يُسَمَّى نسخاً، كرفع إباحة الفطر في رمضان، وجعل الإطعام بدلاً عن الصوم

بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة لفظي لا ثمره له؛ حيث إنه راجع إلى تفسير التكليف ما هو؟ فمن فسر التكليف بأنه "الخطاب بأمر أو نهى"، أو "الأمر بما فيه كلفة، أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة": قال: المندوب من التكليف. ومن فسّر التكليف بأنه: "إلزام ما فيه كلفة": قال: المندوب ليس من التكليف؛ لأنه لا إلزام في طلب المندوب. فيكون أصحاب المذهبين متفقين على أن المندوب مطلوب فعله، إلا أن أحدهما نفى عنه اسم التكليف؛ نظراً لعدم الإلزام في طلبه، والآخر - وهو الذي اخترناه - أثبت له اسم التكليف؛ لوجود المشقة والكلفة في طلبه كما قلنا.

(١) هذا التعريف ينقصه قيد عند قوله في فعله وتركه وهو: من غير بدل فإن إذن الله في تركه يبدل فقد يكون واجبا مبهما أو موسعا.

المنصوص في قوله: { وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ } [البقرة/ ١٨٤]، فإنه منسوخ بقوله: { فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ } [البقرة/ ١٨٥].
وأما الإباحة العقلية فليس رفعها نسخاً؛ لأنها ليست حكماً شرعياً، بل عقلياً،
ولذا لم يكن تحريم الربا نسخاً لإباحته في أول الإسلام؛ لأنها إباحة عقلية،
وأمثال ذلك كثيرة جداً.

والمباح في اللغة: هو ما ليس دونه مانع يمنعه. ومنه قولُ عبيد بن الأبرص:
ولقد أبحنا ما حميت ... ولا مبيح لما حمينا^(١).

(١) مسائل في المباح:

* الأولى: تعريف المباح.

المباح لغة له عدة معانٍ، فمن معانيه السعة فالمباح هو الواسع ومنه باحة الدار، أي المكان الواسع فيها، ومن معانيه الإظهار والإعلان، ومنه قولهم: باح بالسر أي أظهره وأعلنه، ومن معانيه لغة الإذن ومنه قولهم: أباح ماله للآخرين أي أذن في ذلك. وأما تعريفه في الاصطلاح: فهو ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته فقولهم (ما لا يتعلق به أمر ولا نهي) يخرج به الواجب والمندوب لأنه يتعلق بهما أمر ويخرج به المحرم والمكروه لأنه يتعلق بهما نهي، وقولهم (لذاته) أي بالنظر إلى المباح بعينه لا بالنظر إلى هيئته ولا بالنظر إلى أنه وسيلة لأحد هذه الأحكام الأربعة، ولا بالنظر إلى نية فاعله عند فعله، وإنما بالنظر إلى ذاته فقط، وكل ذلك سيأتي إيضاحه بأدلته وأمثله إن شاء الله تعالى، ويمثل عليه بالأكل والشرب والنوم والبيع والشراء ونحو ذلك والمباحات كثيرة، وأما ثمرته فبالنظر إلى ذاته فإنه لا يتعلق به طلب فعل ولا طلب كف، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن حكم المباح من حيث هو ويقطع النظر عن أي أمر خارج عنه، لا يؤمر بفعله ولا بتركه ولا حرج على الإنسان في فعله ولا تركه ولا إثم عليه ولا ذم ولا عقوبة، أي أنه لا يثاب العبد على فعل المباح، ولا يعاقب على تركه، والله ربنا أعلى وأعلم.

* ثانياً: متى يكون المباح عبادة؟ وما القاعدة في ذلك، مع ذكر الفروع على ذلك؟
 يكون المباح عبادة بالنية الصالحة، واتباع الهيئة الشرعية فيه، والقاعدة في ذلك تقول (المباحات تنقلب عبادات بالنيات الصالحات) أي أن المباح بالنظر إلى ذاته لا يتعلق به ثواب ولا عقاب وأما بالنظر إلى نيته فإنه لا يخلو من حالتين: - إما أن ينوي به نية سيئة فاسدة وإما أن ينوي به نية صالحة طيبة ولكل أمرٍ ما نوى فإن كان قد نوى به السيئة فإنه يعاقب على فعل هذا المباح، لأنه وسيلة والوسائل بها أحكام المقاصد، وهذا ليس المقصود من سؤالنا، لأن السؤال هو عن كيفية انقلاب المباح إلى عبادة، وذلك لا يكون إلا بالنية الصالحة الطيبة، فأى مباح قصد به صاحبه القصد الطيب فإنه يترقى بهذه النية الطيبة من كونه مباحاً لا يثاب فاعله إلى كونه عبادة يثاب فاعلها، ويدل على ذلك حديث عمر المشهور «إنما الأعمال بالنيات «فهذا المباح ينظر فيه إلى نية فاعله فإن كانت صالحة فإنه يثاب لأنه عمل والأعمال بنياتها والأمور بمقاصدها وغاياتها.

ويدل عليه أيضاً حديث «إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة «فإنفاق الرجل على أهله لنا فيه نظران: - نظر من ناحية الأصل ونظر من ناحية الفرع، فأما النفقة في الأصل فيه واجبة، وأما بالنظر إلى فروعها وآحادها فإنها مباحة فإذا أنفق الإنسان على أهله يحتسب هذه النفقة عند الله تعالى فإنها تكون له صدقة، سواء الواجبة والمباحة، فلما اقترن بالنفقة المباحة النية الصالحة وهي نية احتسابها عند الله جل وعلا ترقى من كونها مباحة لا يثاب عليها إلى كونها عبادة يثاب عليها، ومن الأدلة أيضاً حديث «وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها صدقة، قال: «أرأيتم إن وضعها في حرام كان عليه وزر فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر» «رواه مسلم في صحيحه» وهذا يفيد أنه إذا نوى بجماعة العدول عن الحرام فإنه يؤجر على هذا الجماع، مع أن الأصل أن الجماع من المباحات، إلا أنه ترقى بهذه النية الطيبة من كونه مباحاً لا ثواب فيه إلى كونه عبادة يثاب فاعلها. ويتضح الأمر أكثر بضرب الفروع على ذلك فأقول وبالله التوفيق ومنه استمد العون والفضل: -

منها: الأكل والشرب فإن الأصل أنه من جملة المباحات التي لا ثواب فيها ولا عقاب ولكن إذا قصد العبد بأكله التقوي على طاعة الله تعالى واستعمل في أكله الآداب

الشرعية الواردة في شأن الأكل فإنه يكون بذلك قد قلب هذه العدة إلى عبادة، أي أن أكله هذا بدل أن يكون عادة لا يثاب عليها صار عبادة يثاب عليها، وهذا توفيق الله تعالى للعبد، فقبل البدء في الطعام ينبغي لك أن نستشعر أنك تتعبد لله تعالى بهذه اللقيمات وفي الصحيحين من حديث سعد مرفوعاً «حتى ما تجعل في في امرأتك» أي أن الرجل إذا جاء بالطعام لأهله محتسباً لله تعالى فإن ما ترفعه المرأة لفيها من هذا الطعام يكون له فيها أجر، قال النووي رحمه الله تعالى (ويتضمن ذلك أن الإنسان إذا فعل شيئاً أصله على الإباحة وقصد به وجه الله تعالى فإنه يثاب عليه وذلك كالأكل بنية التقوي على طاعة الله تعالى، والنوم للاستراحة ليقوم إلى العبادة نشيطاً) ١. هـ وقد حرص العلماء على التنبيه على ذلك فقد جاء في حاشية ابن عابدين (وينوي به - أي بالطعام والشراب - أن يتقوى به على العبادة فيكون مطيعاً ولا يقصد به التلذذ والتنعيم فإن الله تعالى قد ذم الكافرين بأكلهم للتمتع والتنعيم فقال { وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ } ١. هـ فعلى الإنسان عند تناول طعامه أن يحسن نيته ولا يتلفظ بها لأن محلها القلب، قال بعض السلف (من سره أن يكمل له عمله فيحسن نيته فإن الله ﷻ يأجر العبد إذا حسنت نيته حتى باللقمة) وقال بعضهم (أي لأحب أن تكون لي نية في كل شيء حتى في الطعام والشراب). اهـ.

ومنها: الشرب ويقال فيه ما قيل في الأكل.

ومنها: النوم، فإنه عادة إلا أن العبد إذا نوى به النية الصالحة فإنه يترقى من كونه مباحاً لا ثواب فيه إلى كونه عبادة يثاب عليها، فلا يرفع عنه قلم الحسنات وهو مستغرق في نومته، وذلك بأن ينوي بنومته هذه التقوي على طاعة الله تعالى، ذلك لأن الله تعالى جعل النوم من ضرورات الجسد، فلو لم ينم العبد لاختل نظام عقله فيما أنه لا بد له من النوم، ونحن غالباً نقطع في النوم وقتاً طويلاً فينبغي للعاقل أن يحرص على هذا الوقت بالنية الصالحة، وهي لا تكلف شيئاً وإنما هي مجرد استشعار قلبي بأن هذه النومة مما يقوي على طاعة رب الأرض والسموات، فيكون نومته كله من أوله إلى آخره عبادة لأن المباحات والعادات تنقلب عبادات بالنيات الصالحات.

ومنها: الذهاب للوظيفة، فإن غالب الناس رجالاً ونساءً له وظيفة راتبه يذهب لها يومياً

ويقطع فيها وقتاً طويلاً، وهذا الذهاب وهذه الوظيفة من جملة العادات التي لا ثواب فيها ولا عقاب إلا أن العبد الناصح لنفسه ينبغي له أن يحرص على استغلال هذا الوقت ليكون في ميزان حسناته، وذلك لا يكون إلا بالنية الصالحة بأن ينوي بهذه الوظيفة والذهاب إليها كسب المال الحلال الذي به يكف وجهه عن السؤال ويستطيع به إقامة نفسه ومن تحت يده من الزوجة والأولاد، وأن يقصد نفع الأمة بعمله هذا من تعليم العلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واليسير على الناس والشفاعة الحسنة لهم، وغير ذلك، فإن هذه الوظائف نوع من التمكين في الأرض وقد قال الله تعالى { الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَحَقُّوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ } فإذا نوى العبد ذلك فإنه يترقى بوظيفته هذه من كونها مباحاً لا يثاب عليه إلى كونها عبادة يثاب عليها، فالذي ينبغي للعبد أن يحرص على ذلك كل الحرص، ولكن الشيطان حريص على تغفيل القلوب عن مثل هذه النية الطيبة لأنه يعلم عظم الأجر المترتب على ذلك والله المستعان.

ومنها: التنزه في البراري والحدائق العامة ونحو ذلك، فإن الأصل فيه أنه مباح ما لم يترتب عليه محرم، وبعض الناس يقطع فيه أوقات كبيرة فكيف يجعله العبد في ميزان حسناته؟ الجواب يكون ذلك عبادة بالنية الصالحة ذلك لأن المباحات تكون عبادات بالنيات الصالحات، وذلك بأن ينوي بهذا العمل إراحة النفس وإجمامها وتفريغ شحنات الهم عنها حتى إذا أقبلت على العبادة تقبل بقبول وانسراح فإن النفوس إذا أخذت بالجد دائماً تعبت ومللت وانقطعت، فلا بد من فترات الترويح والإجمام فحيث كان لا بد منها فلا بد أن يغتنم العبد أوقاتها ولا يكون ذلك إلا بالنية الصالحة، والدين مبناه على الوسطية والاعتدال فما يخالف العبد هذه الوسطية في أي إلا ويكون مآله الانقطاع، فلا يأخذ نفسه بالجد دائماً ولا يفتح لها أبواب اللهو على مصراعيه ولكن ساعة وساعة «كما قال أرحم الخلق بالخلق ﷺ والمراد بذلك أن يمزج الإنسان حياته بالجد والنشاط تارة فإذا رأى فيها فتوراً أو كسلاً أعطاه شيئاً من اللهو المباح الذي لا محذور فيه وعليه أن يحتسب هذا الوقت لوقت الجدد، فإذا فعل العبد ذلك فإنه يكون في عبادة دائماً.

ومنها: المزاح الخالي عن الحرام، فإن الأصل فيه أنه عادة ومباح ولا يكاد يخلو منه أحد غالبًا، والعبد يستطيع أن يجعل مزاحه هذا في ميزان حسناته وذلك بأن ينوي به أراحة النفس لتقبل على العبادة بجد ونشاط، وينوي به أيضًا إدخال السرور على إخوانه المسلمين فإن ذلك من أحب الأعمال إلى الله تعالى، وينوي به تفريح هموم إخوانه فإن بعض الناس يذهب المزاح ما علق بقلبه من الهموم، وإذا كان معلمًا في حلقة فلينو بمزاحه إذهاب الملل عن الطلبة من طول الجلوس وثقل المسائل، ونحن في حلقاتنا والله الحمد لا نخلو من ذلك وقد يظن بعض الناس أن المزاح يذهب الهيبة ويسقط المروءة، وهذا ظن فاسد، بل هو مما يوجب انشراح الصدور وانبساط النفس وزيادة النشاط وذهاب الهم والغم، وزيادة الألفة، وزوال الوحشية من النفوس وتوثيق عرى الأخوة والمحبة، إلا أنه لا بد أن يكون باعتدال كما ذكرت سابقًا، لأن الدين مبني على الوسطية والاعتدال، وكيفيك في بيان شأن المزاح صدوره من أفضل الخلق على الإطلاق ﷺ، حتى مع الأطفال، ففي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه قال: إن كان النبي ﷺ ليخالطنا حتى يقول لأخ لي صغير «يا أبا عمير ما فعل النغير» كان له نغير صغير يلعب به فمات، وقال أبو داود في سننه: حدثنا وهب ابن ببيعة قال أخبرنا خالد عن حميد عن أنس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله أحملني فقال النبي ﷺ «إنا حاملوك على ولد ناقة» قال يا رسول الله وما أصنع بولد الناقة فقال النبي ﷺ «وهل تلد الإبل إلا النوق» «حديث صحيح» وقال في سننه أيضًا: حدثنا مؤمل بن الفضل قال حدثنا الوليد بن مسلم عن عبد الله بن العلاء عن بسر ابن عبيد الله عن أبي أدريس الخولاني عن عوف بن مالك الأشجعي قال: أتيت رسول الله ﷺ في غزوة تبوك وهو في قبة من آدم فسلمت فرد وقال «أدخل» «فقلت أكلّي يا رسول الله؟ فقال» كلك «فدخلت» «حديث صحيح» فالمزاح كالملح فلا بد من وزنه بميزان الشرع والعرف والله أعلم.

ومنها: الوطاء وتقدم الكلام عليه.

ومنها: البيع والشراء، فإنه من جملة المباحات والعادات التي لا ثواب فيها ولا عقاب، إلا أن العبد الحصيف ينبغي له إذا دخل في مثل هذه المعاملات أن يحرص على ترقيتها من كونها مباحًا لا ثواب فيه إلى كونها عبادة يثاب عليها وذلك بالنية الصالحة، كأن

يكون سمحاً في بيعه وشرائه، سهلاً مع الزبائن وناصحاً لهم وأميناً على بضائعهم مجتنباً كل صور الغش والتدليس، بعيداً عن الحلف إلا فيما اقتضته الحاجة الملحة، صادقاً في قوله، مترفعاً عن دسائس الكذب بعيداً عن التكسب بالطرق المحرمة والمعاملات الممنوعة كالنجش وتلقي الركبان وتصرية الإبل والبقر والغنم والمعاملات التي فيها غرر وجهالة، وأن لا يبيع على بيع أخيه أو يشتري على شراء أخيه، ونحو هذه المعاملات وأن لا يشتغل بالبيع والشراء عن ما أوجب الله عليه من الصلوات ونحوها من الواجبات، فإذا حرص البائع والمشتري على ذلك فإن بيعه وشراءه هذا يترقى من كونه عادة ومباحاً لا ثواب فيه إلى كونه عبادة يثاب عليها العبد، وهكذا فكل مباح يكون عبادة بالنية الطيبة الصالحة والله ربنا أعلى وأعلم.

* ثالثاً: الصيغ التي تعرف بها الإباحة هي كما يلي:-

الأولى: النص على الحل، فإذا نص الشارع على حلية الشيء علمنا أن هذا الشيء مباح، وذلك كقوله تعالى {أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} وقوله تعالى {أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ} وقوله تعالى {أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلنَّيَّارَةِ} وقوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ} وقوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء {وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ} وقوله تعالى {وَيُحَلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ} وقوله ﷺ في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وغير ذلك.

الثانية: التصريح بالترخيص، فإذا لفظ (رخص) في الأدلة الشرعية فإنها تفيد الإباحة وذلك ورد في أحاديث كثيرة نذكر منها الكثير تجميعاً للكتاب بذكر ألفاظ النبوة على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم فأقول وبالله التوفيق:- قال أبو داود في سننه: حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن سفيان قال أخبرني زيد العمي عن أبي الصديق الناجي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال «رخص رسول الله ﷺ لأمهات المؤمنين في الذيل شبراً ثم استزدنه فزادهن شبراً فكن يرسلن إلينا، فنذرع لهن ذراعاً» «حديث صحيح» وفي الصحيحين من حديث أنس أن رسول الله ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في قميص الحرير من حكة كانت بهما «وقال أبو داود في سننه:

حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب قال أخبرني خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه عن النبي ﷺ أنه رخص في بيع العرايا بالتمر والرطب «حديث صحيح» وروى بسنده أيضاً من طريق يحيى ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع التمر بالتمر ورخص في العرايا أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطباً «حديث صحيح» وقال في سننه أيضاً: حدثنا عبد الله بن مسلمة القعنبي عن مالك (ح) وحدثنا ابن السرح قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني مالك عن عبد الله بن أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن أبي البداح بن عاصم عن أبيه أن رسول الله ﷺ رخص لرعاء الإبل في البيوتة، يرمون يوم النحر ثم يرمون الغد، ومن بعد الغد ليومين ويرمون يوم النفر «حديث صحيح» وقال الترمذي في جامعه: حدثنا عبدة بن عبد الله الخزاعي قال حدثنا معاوية بن هشام عن سفيان عن عاصم الأحول عن عبد الله ابن الحارث عن أنس «أن رسول الله ﷺ رخص في الرقية في الحمة والعين والنملة» ورواه مسلم أيضاً. وقال الإمام النسائي في سننه: أخبرنا قتيبة قال حدثنا سفيان عن عاصم عن زر عن صفوان بن عسال قال «رخص رسول الله ﷺ إذا كنا مسافرين أن لا نزرع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن» «حديث حسن» وقال ابن ماجه في سننه: حدثنا عثمان بن أبي شيبة وهناد بن السري قالوا حدثنا أبو الأحوص عن مغيرة عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت «رخص رسول الله ﷺ في الرقية من الحية والعقرب» وقال أيضاً: حدثنا إبراهيم بن سعد الجوهري قال حدثنا روح قال حدثنا بسطام ابن مسلم قال سمعت أبا التياح قال سمعت ابن أبي مليكة عن عائشة أن رسول الله ﷺ رخص في زيارة القبور «حديث صحيح» وقال أيضاً: حدثنا محمد بن بشار وبشر ابن هلال الصواف قالوا: حدثنا عبد الوهاب بن عبد المجيد قال حدثنا المهاجر أبو مخلد عن عبد الرحمن ابن أبي بكرة عن أبيه عن النبي ﷺ أنه رخص للمسافر إذا توضأ ولبس خفيه أن يمسح ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة «حديث حسن» وقال أيضاً: حدثنا سويد بن سعيد قال حدثنا يحيى بن سليم عن إسماعيل بن أمية وعبيد الله عن نافع أنه كان يقول قال ابن عمر رضي الله عنهما «رخص رسول الله ﷺ للنساء في التصفيق وللرجال في التسييح» «حديث صحيح بشواهد» والأمثلة على ذلك كثيرة، والله أعلم.

الثالثة: التصريح نفي الحرج أي أن يسأل النبي ﷺ عن شيء فيقول في جوابه (لا حرج) فنفي الحرج دليل الحل، ففي الصحيح من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ هَذَا امْرَأَةً أَبِي سَفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سَفْيَانَ رَجُلٌ مَمْسُوكٌ فَهَلْ عَلِيٌّ مِنْ حَرْجٍ أَنْ أَنْفَقَ عَلَيَّ عِيَالَهُ مِنْ مَالِهِ بغيرِ إِذْنِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ «لَا حَرْجَ عَلَيْكَ أَنْ تَنْفِقِي عَلَيْهِمْ بِالْمَعْرُوفِ» وَاللَّفْظُ لِأَبِي دَاوُدَ وَقَالَ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَهُ فِي الذَّبْحِ وَالْحَلْقِ وَالرَّمِيِّ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فَقَالَ «لَا حَرْجَ» وَقَالَ أَيْضًا: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْأَلُ يَوْمَ النَّحْرِ بِنْتِي فَيَقُولُ: «لَا حَرْجَ» فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: حَلَقْتَ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ قَالَ «أَذْبَحْ وَلَا حَرْجَ» وَقَالَ: رَمَيْتَ بَعْدَمَا أَمْسَيْتَ فَقَالَ «لَا حَرْجَ» وَقَالَ أَيْضًا: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَوْسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ عَيْسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَفَ فِي حُجَّةِ الْوُدَاعِ فَجَعَلُوا يَسْأَلُونَهُ فَقَالَ رَجُلٌ: لِمَ أَشْعُرُ فَحَلَقْتَ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ قَالَ «أَذْبَحْ وَلَا حَرْجَ» فَجَاءَ آخِرُ فَقَالَ: لِمَ أَشْعُرُ فَنَحَرْتَ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ، قَالَ «ارْمِ وَلَا حَرْجَ» فَمَا سَثَلَ يَوْمَئِذٍ عَنْ شَيْءٍ قَدِمَ وَلَا آخَرَ إِلَّا قَالَ «افْعَلْ وَلَا حَرْجَ» وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُ تَعَالَى {لَيْسَ عَلَيَّ الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَيَّ الْأَعْرَجُ حَرْجٌ وَلَا عَلَيَّ الْمَرِيضُ حَرْجٌ وَلَا عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُنَّ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا} فَكُلْ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ حَلَالًا مَبَاحَةً لِأَنَّهُ قِيلَ فِيهَا (لَا حَرْجَ) وَاللَّهُ رَبُّنَا أَعْلَى وَأَعْلَمُ.

الرابعة: مما يعرف به المباح نفي الجناح، أي أن يصرح النص بنفي الجناح، فإذا قيل في شيء لا جناح فيه فهو دليل على إباحته وحله، كما قال تعالى في الآية السابقة {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا} وَقَالَ تَعَالَى {لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا} فَكُلْ هَؤُلَاءِ يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ

تكشف عنهن، فالكشف عن هؤلاء حلال لأنه قيل فيه (لا جناح) وقوله تعالى { وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمَ اللَّهِ أَنَّكُمْ سَأْتَدُكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ الْآيَةُ } وهذا دليل على أنه يجوز التعريض بخطبة المرأة المطلقة حال عدتها، ودليل جوازه أنه نفى الجناح بقوله (لا جناح) وأما التصريح بالخطبة حال العدة فإنه حرام الحرمة المؤكدة، وقال تعالى { فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ } وهذا دليل على جواز دفع مال الخلع وأخذه إذا خافت المرأة أن لا تقيم حدود الله في حياتها الزوجية بسبب كراهتها لزوجها، أي إذا كانت الحاجة للفرقة قائمة من قبل المرأة فلها أن تخلع نفسها من زوجها بالمال، فالخلع مع قيام الحاجة الملحة جائز لأن الله تعالى قال فيه (لا جناح) وهذه صيغة من صيغ الإباحة.

وقال تعالى { لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ } وهذا من الأدلة الدالة على حل سائر المطعومات والمشروبات لمن هذه صفاته، ومن المعلوم أن هذه الصفات تقضي قضاءً لازماً على صاحبها الابتعاد عن كل ما حرّمته الأدلة من المطعومات والمشروبات والله أعلم، وقال تعالى { لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ } وهذا دليل على إباحة الاتجار في الحج أن نفى الجناح دليل الحل ولكن لا على الوجه الذي يشغل الحاج عن مقصوده الذي جاء من أجله، وقال تعالى { فَإِنْ طَلَّقَهَا } أي الزوج الثاني { فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ } وهذا دليل على أن الزوج الذي طلق زوجته ثلاثاً يجوز له أن يرجع لزوجته بعد تزوجها بغيره نكاح رغبة إن غلب على ظنهما إقامة حدود الله بهذا الاجتماع الجديد، وقال تعالى { فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا } وهذا فيه دليل على جواز فطام الطفل قبل الحولين بشرط رضا الأبوين وتشاورهما، فإذا رأيا بعد التشاور أن المصلحة هو فطامه قبل الحولين فلهما ذلك، ويؤخذ من هذه الآية أن انفراد أحدهما دون الآخر لا يكفي ولا يجوز لواحد أن يستبد بالرأي من غير مشاورة الآخر والله أعلم، وقال تعالى { وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ }
=

عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ { أي إذا اتفق الوالدان على أن يكون الطفل عند الأب وقد كانت أرضعته أمه وأراد الأب أن يسترضع لولده فلا حرج عليه ولا جناح في ذلك، لكن عليه أن يسلم الأجرة بالمعروف لأم الطفل وعليه أن يسلم الأجرة بالمعروف للضئر الجديدة، كل ذلك جائز لأنه قيل فيه (لا جناح) ونفي الجناح دليل الحل. وقال تعالى { وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ } وهذا فيه دليل على أن المرأة المتوفى عنها زوجها إذا انقضت أربعة أشهر وعشراً فإنه يجوز لها أن تتجمل وتتصنع للخطاب ويجوز لها أن تنكح النكاح الطيب فكل ذلك جائز بالمعروف لأنه قال فيه (لا جناح) ونفي الجناح دليل الحل، وقال تعالى { إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُوهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا } وهذا يدل على جواز ترك الكتابة في التجارة الحاضرة التي يتم فيها الأخذ والإعطاء حاضراً في مجلس العقد فترك الكتابة في مثل هذه الحالة لا بأس به لأنه قيل فيه (لا جناح) ونفي الجناح دليل الحل، وقال تعالى { فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ } وهذا يدل على أن الإنسان إذا تزوج امرأة ولها بنت من زوج سابق ثم قدر الله تعالى أن تطلق أمها قبل أن يدخل بها، ففي هذه الحالة يجوز له أن يتزوج بالبنت، لأنه لم يدخل بأمها، فالربيبية لا تحرم بمجرد العقد على أمها، بل لا يحرمها إلا الدخول بأمها، فالتزوج بالربيبية لمن لم يدخل بأمها جائز لأنه قيل فيه (لا جناح) ونفي الجناح دليل الحل، وقال تعالى { وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ } وهذا يدل على أن المرأة إذا خافت من زوجها أن ينفر عنها أو أن يعرض عنها فلها أن تسقط عنه حقها أو بعضه من نفقة أو مبيت أو كسوة أو غير ذلك مما هو حق لها عليه، ويجوز له قبول هذا الإسقاط، كل ذلك جائز لأنه من الصلح والصلح خير ولأن الله تعالى قال فيه (لا جناح) ونفي الجناح دليل الحل، وقال تعالى { لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ } وهذا دليل على جواز دخول البيوت التي ليست بمسكونة إذا كان الإنسان له فيها متاع غير سابق إذن وقلنا بالجواز لأنه قال (لا جناح) ونفي الجناح دليل الحل، وقال تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَتْ ذُنُوبُ الَّذِينَ

مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ { وهذه الآية في استئذان الأقارب بعضهم على بعض فأمر الله المؤمنين أن يستأذنهم خدمهم مما ملكت أيماهم وأطفالهم الذين لم يبلغوا الحلم منهم في ثلاثة أحوال من قبل صلاة الغداة لأن الناس إذ ذاك يكونون نياماً ومن الظهرية لأنهم يضعون ثيابهم وهو وقت الراحة والقيولة ومن بعد صلاة العشاء لأنه وقت النوم فيؤمر الخدم والأطفال أن لا يهجموا على أهل البيت في هذه الأحوال لما يخشى أن يكون الرجل على أهله أو نحو ذلك من الأشغال الخاصة، ولكن في غير هذه الأحوال الثلاث فإنه لا إثم عليهم في الدخول بلا استئذان، فيجوز دخول المماليك والأطفال على ذويهم وأسيادهم بلا استئذان في غير هذه الأحوال الثلاث، ودليل الجواز نفي الجناح، ونفي الجناح دليل الحل، وقال تعالى { وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةِ الْآيَةِ } وهذا يدل على أن العجوز الكبيرة الطاعنة في السن التي لم يبق لها شوق ولا تطلع للنكاح ولا يتطلع الرجال لمثلها فإنه يجوز لها أن تضع جلبابها، ورداءها، بشرط أن لا تضع على وجهها أي نوع من أنواع الزينة، واستعفاها بجلبابها ورداءها أفضل لها لكن إن أرادت وضعه في هذه الحالة فلها ذلك لأنه نفي عنها الجناح ونفي الجناح دليل الحل، وقال تعالى { وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ } وهذه الآية أصل من أصول المؤاخذة بالخطأ، فمن فعل المحرم وهو مخطئ غير قاصد للمخالفة فلا جناح عليه، أي أن فعله هذا الذي صدر منه خطأ من غير قصد لا إثم فيه ولا يترتب عليه أي شيء إلا ما اقتضاه الضمان فقط، ومنه أخذنا اشتراط العلم والقصد للتأثيم، فلا تكليف إلا بعلم ولا تأثيم إلا بقصد وهذه قاعدة معتمدة قد شرحناها في مواضع آخر والله أعلم، فهذه بعض الأمثلة على هذه الصيغة وهي كثيرة ولكن كما ذكرت لك إن الأدلة هي نور الكتاب وجماله وبهاؤه وزينته وتاجه وحلاوته، فلا خير في كتاب خلا عن الدليل والله المستعان.

الخامسة: من الصيغ التي تعرف بها الإباحة التصريح بالإذن، كقوله تعالى { أُذِنَ لِلَّذِينَ

يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ { وقوله { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا
بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنَاهُ } .

السادسة: التصريح بالمشيئة أي أن يرد الشارع الأمر إلى مشيئة الإنسان فيخيره بين
العمل والترك أو يخيره بين أنواع متعددة ويرد أمر التحديد إلى اختياره هو، فهذا دليل
الحل، والأمثلة على ذلك كثيرة ونذكر لك طرفاً منها: - قال الترمذي في جامعه: حدثنا
هارون بن إسحاق الهمداني قال حدثنا عبدة بن سليمان عن هشام ابن عروة عن أبيه عن
عائشة رضي الله عنها أن حمزة بن عمرو الاسلمي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصوم في السفر؟
وكان يسرد الصوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن شئت فصم وإن شئت فأفطر » " حديث
صحيح وأصله في الصحيح " وهو دليل جواز الأمرين في السفر، وعن جابر بن سمرة
رضي الله عنه أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال « إن شئت توضأ وإن
شئت فلا تتوضأ... الحديث » " رواه مسلم " وهو دليل على جواز الوضوء من لحم
الغنم وجواز الترك، فالأمران جائزان، وعن أنس رضي الله عنه في كتاب مقادير الزكاة وهو كتاب
طويل وفيه « فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة شاة واحدة فليس فيها صدقة
إلا أن يشاء ربه » « فهذا فيه دليل على جواز إخراج الزكاة من النصاب إذا كان ناقصاً، ومن
غير وجوب بل الأمر على الجواز وفي الحديث أيضاً « فإن لم تكن إلا تسعين مئة فليس
فيها شيء إلا أن يشاء ربه » " رواه البخاري " فهذه بعض الأمثلة التوضيحية فقط.

السابعة: التصريح بأن هذا الشيء مسخر لنا كما في قوله تعالى { وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي
السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ } وقوله تعالى { أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي
الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ... الآية } وقوله تعالى في بهيمة الأنعام { كَذَلِكَ
سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } وقوله تعالى { وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ
بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ } وقوله تعالى { وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا
وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا } وقوله تعالى { أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي
السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً } وغير ذلك.

الثامنة: الإنكار على تحريم الشيء، فإن إنكار التحريم دليل الحل، كقوله تعالى { قُلْ
مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ... الآية } فإنكار تحريم الزينة

دليل على أنها حلال، وكقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ... الآية } فإنكار تحريم هذه الطيبات دليل على أنها حلال، وقوله تعالى { تَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الصَّانِئِينَ وَمِنَ الْمَعْرِئَاتِ قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثِيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ نَبَوْنِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٤٣) } وَمِنَ الْأَيْلِ الْأُنثِيَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ الْأُنثِيَيْنِ قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثِيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ... الآية } فإنكاره جل وعلا على من حرم شيئاً من ذلك دليل على أنه حلال مباح، وقال تعالى في سياق الإنكار على المشركين { وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ } فإنكاره هذا دليل على حل ما حرموه من بهيمة الأنعام.

التاسعة: ما سكت عنه الدليل الشرعي، فإن الأصل فيما سكت عنه النص الحل والإباحة، وذلك لأن الحرام قد فُصِّلَ لنا كما قال تعالى { وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ } وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » فدل ذلك على أن الأصل في المسكوت عنه الحل وقد صرح النبي ﷺ بذلك في قوله « وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » أو كما قال ﷺ، وبناءً عليه فنقول: كل لباس لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل وكل زينة لم يأت في تحريمها نص فالأصل فيها الحل، وكل حيوان لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل عادة لم يأت في تحريمها نص فالأصل فيها الحل، وكل معاملة لم يأت في تحريمها نص فالأصل فيها الحل، وكل مركوب لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل قول لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل حلية لم يأت في تحريمها نص فالأصل فيها الحل، وكل آنية لم يأت في تحريمها نص فالأصل فيها الحل، وكل عرف لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل فعل لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل وكالة لم يأت في منعها نص فالأصل فيها الحل، وكل نكاح لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل شرط لم يأت في منعه نص فالأصل فيه الحل، وكل نبات أو ثمر لم يأت في تحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل إجارة لم يأت بتحريمها نص فالأصل فيه الحل، وكل هدية لم يأت بمنعها نص فالأصل

فيها الحل، وكل وقف لم يأت بتحريمه نص فالأصل فيه الحل، وكل وصية لم يأت بمنعها نص فالأصل فيها الحل، وكل نوع من أنواع الاستمتاع بالزوجة لم يرد بمنعه نص فالأصل فيه الحل، وكل بيع لم يأت بمنعه نص فالأصل فيه الحل، وكل شراء لم يأت بمنعه نصه فالأصل فيه الحل، وكل تملك لم يرد بالمنع منه نص فالأصل فيه الحل، وكل تجارة لم يرد نص بمنعها فالأصل فيها الحل وكل مرثيٍّ لم يرد نص بمنع رؤيته فالأصل في رؤيته الحل، وكل مسموع لم يرد بمنع سماعه نص فالأصل في سماعه الحل، وكل طيب لم يرد نص بمنعه فالأصل فيه الحل بل أقول: كل مشموم لم يرد نص بمنع شمه فالأصل فيه الحل، وكل ملموس لم يرد نص بمنع لمسه فالأصل فيه الحل، وكل دواء لم يرد نص بمنع التداوي به فالأصل فيه الحل وكل صيد لم يرد نص بمنع اصطیاده فالأصل فيه الحل، وكل صلح لم يرد بمنعه نص فالأصل فيه الحل، وكل إحياء للأرض الميتة لم يرد بمنعه نص فالأصل فيه الحل، وكل مكان لم يمنع النص من الصلاة فيه فالأصل في الصلاة فيه الحل، وكل اسم من الأسماء لم يرد بمنعه نص فالأصل فيه الحل وغير ذلك مما يصعب حصره إلا بكلفة فهذه بعض الصيغ المفيدة للإباحة والله ربنا أعلى وأعلم.

* رابعا: هل المباح من الشرع؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح من الشرع، أي: أنه حكم شرعي، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. وهو الراجح؛ لما يلي من الأدلة:

الدليل الأول: أن الإباحة: تخيير بين الفعل والترك، وهو متوقف في وجوده على الشرع كبقية الأحكام الشرعية، فتكون الإباحة حكماً شرعياً. فهذا الدليل قائم على القياس، وهو قياس الإباحة على بقية الأحكام الشرعية، كالواجب والمندوب بجامع: أن كلاً منها متوقف في وجوده على الشرع.

الدليل الثاني: الأفعال ثلاثة أقسام: قسم صرح الشرع فيه بالتخيير بين فعله وتركه، فقال: "إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه"، فهذا خطاب من الشارع صريح وهو حكم شرعي.

وقسم لم يرد من الشارع خطاب فيه بالتخير، ولكن دَلَّ دليل السمع على نفي الحرج من فعله وتركه، فهذا عرف بدليل السمع، ولولا وجود هذا الدليل الشرعي لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه، حيث يبقيه على النفي الأصلي، فاجتمع في هذا القسم دليل السمع والعقل. وقسم لم يرد فيه خطاب صريح، ولا دليل من الشرع، أي: أن هذا القسم لم يتعرض الشرع له لا بصريح لفظ الشارع، ولا هو مفهوم من دليل من أدلة السمع، فهذا يجري فيه احتمالان: الأول: أنه يحتمل أن يقال: لا حكم له؛ لأنه لم يرد فيه خطاب صريح من الشرع، ولم يرد فيه دليل شرعي. وهذا الاحتمال بعيد جدًا؛ لأنه لا توجد حادثة إلا ولها حكم شرعي. الثاني: أنه يحتمل أن يقال: قد دَلَّ السمع - بصورة عامة - على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك، فالمكلف مخير فيه أو بانعقاد الإجماع على ذلك، وهذا الدليل يعم جميع الأفعال التي لا نهاية لها. وعلى هذا لا يبقى فعل إلا وقد دَلَّ عليه من جهة الشرع فتكون إباحته من الشرع. المذهب الثاني: أن الإباحة ليست بحكم شرعي. ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة واحتجوا على ذلك بقولهم: إنه لا معنى للمباح إلا انتفاء الحرج من فعله وتركه، وهذا ثابت قبل ورود الشرع، وهو مستمر بعده، وعلى هذا لا يكون حكمًا شرعيًا.

بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة لفظي لا ثمرية له؛ ودليل ذلك: أنه إن أراد أصحاب المذهب الثاني بالمباح: ما لا حرج في فعله ولا في تركه لا غير، أو أرادوا بالحكم الشرعي الحكم الذي يخالف حكم العقل الذي كان ثابتًا قبله: فالمباح ليس حكمًا شرعيًا. وإن أرادوا بالمباح: ما أعلم فاعله أو دُلَّ بطريق شرعي على أنه لا حرج في فعله أو تركه، أو أرادوا بالحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير: فالمباح حكم شرعي؛ وذلك لأن الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالتخيير أعم من أن يكون ذلك على وجه التقرير، أو على وجه التغير. فلم تتوارد أقوال أصحاب المذهبين على محل واحد، فلا خلاف في المعنى.

* خامسا: هل المباح مأمور به؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح غير مأمور به من حيث هو مباح، ذهب إلى ذلك جمهور

العلماء. وهو الصحيح؛ لأنه يعلم كل عاقل من نفسه الفرق بين أن يأذن الله تعالى لعبده في الفعل وبين أن يأمره به ويقتضيه منه، وأنه إن أذن له فليس بمقتض له. وبهذا تبين لك الفرق بين معنى "الأمر"، ومعنى "الإباحة". فمعنى الأمر: اقتضاء الفعل من الأمور به، والمطالبة به، والنهي عن تركه، ومعنى الإباحة: الإذن في الفعل والترك، أي: تعليق الفعل المباح بمشيئة المأذون له في الفعل، وإطلاق ذلك له. وإذا ثبت الفرق بين ما يقتضيه الأمر، وما تقتضيه الإباحة: لزم من ذلك أن المباح غير مأمور به.

(تنبيه): إن ورد واستعمل وأطلق لفظ الأمر على المباح فإن هذا الاستعمال والإطلاق ليس على الحقيقة، وذلك لأن الاسم الحقيقي للمباح هو: المأذون فيه، ويجوز إطلاق عليه اسم الأمر مجازاً من إطلاق اللازم على الملزوم، لأنه يلزم من خطاب الله تعالى بالتخيير فيه كونه مأموراً باعتبار أصل الخطاب، كما أن الرجل الشجاع يطلق عليه اسم "أسد" مجازاً القرينة، مع أنه اسم حقيقي لذلك الحيوان المفترس، كذلك هنا.

المذهب الثاني: أن المباح مأمور به. وينسب إلى الكعبي، وأبي الفرج المالكي، وأبي بكر الدقاق. دليل هذا المذهب: استدلال أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن فعل المباح لا يتحقق إلا بترك حرام، وترك الحرام مأمور به، وعلى هذا: يكون المباح مأمور به، بيان ذلك: أنه لا يمكن التلبس بفعل مباح إلا ويستلزم ذلك ترك محرم، بل قد يستلزم ترك محرمات. فمثلاً: السكوت المباح يترك به الكفر والقذف والكذب، والسكوت المباح يترك به الزنا والسرقة وترك الكفر، والقذف، والكذب، والزنا، والسرقة مأمور به، ولا يمكن ترك هذه الأمور إلا بالسكوت والسكون، فيكونان مأموراً بهما. وعلى هذا يكون السكون المباح، والسكوت المباح مأموراً بهما. فينتج: أن المباح مأمور به. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عن قولهم في استدلالهم -: إننا لو سلكنا هذا المنهج فإنه يلزم أن المباح يكون واجباً؛ لأن ترك الحرام واجب؛ حيث إن ما لا يتم ترك الحرام إلا به فهو واجب، فيكون السكوت عن الكذب - مثلاً - واجباً؛ لأنه لا يتم ترك الكذب إلا بالسكوت عنه فيصبح واجباً. ويلزم - أيضاً -: أن يكون المندوب واجباً؛ حيث إنه يترك به الحرام، فمثلاً المشتغل في السواك قد يترك به شرب الخمر، فيكون المندوب واجباً، لأنه ترك به حراماً، وهو شرب الخمر. ويلزم - أيضاً - أن يكون

الحرام واجبا؛ حيث يُترك به حرام آخر، فمثلاً: المشتغل بالسرقة فإنه - وهو في تلك الحالة - يترك به الزنا فتكون - بناء على ذلك المسلك - السرقة واجبة؛ لأنه ترك بها حراماً آخر وهو الزنا، وهكذا. هذه الأمور وغيرها تلزم لو سلطنا ونهجتنا ذلك المسلك الذي سار عليه الكعبي في استدلاله على أن المباح مأمور به. وهي باطلة - كلها -؛ لأمرين: أولهما: أنه نتج - كما سبق - من تلك الإلزامات: أن يكون المباح واجبا، والحرام واجبا، والمندوب واجبا، ونحو ذلك، وهذا تناقض ظاهر في الشريعة، وهو لا يجوز عقلاً فضلاً على أنه لا يجوز شرعاً. ثانيهما: أن كون المباح واجبا يقتضي كون أفعال المكلفين التي تتعلق بها الأحكام أربعة؛ ضرورة كون المباح واجبا - حيثئذ - وهو خلاف الإجماع. بيان نوع الخلاف: الخلاف بين أصحاب المذهب الأول - وهم الجمهور القائلون: إن المباح غير مأمور به، وبين أصحاب المذهب الثاني - وهم الكعبي وأتباعه القائلون: إن المباح مأمور به، هو خلاف لفظي؛ لاتفاق أصحاب المذهبين في المعنى؛ حيث إننا لو تدبرنا ودققنا فيما استدلل به الكعبي وأتباعه، لوجدنا أن ظاهر كلام الكعبي يدل دلالة واضحة على أن المباح غير مأمور به من جهة ذاته، فلم يخالف غيره من الجمهور في ذلك، ويدل على أن المباح مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام وغيره، ولا يخالفه الجمهور في ذلك؟ حيث إن صيرورة المباح مأمور به لعارض مما اتفق عليه. والخلاصة: أن الكعبي لا ينكر المباح، ولا يقول: إن المباح مأمور به من حيث ذاته، وهو: المخير بين فعله وتركه، وإنما يقول - كما نقله عنه كثير من الأصوليين -: إن المباح مأمور به من حيث ما لزم عليه من ترك للحرام؛ لأن ترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإذا لم يتم ترك الحرام إلا بفعل المباح، فالمباح واجباً، وهو إنما يصفه بالوجوب أثناء فعله، أما قبل الفعل فيجوز للمكلف - عنده - أن يفعله ويفعل غيره من أقسام الحكم مما يتعلق به ترك الحرام. ويلزمه - على هذا - أن يصف جميع الأحكام بالوجوب من حيث ما يلزم عليها من ترك للحرام، ويلزم - أيضاً - من ذلك أن يصف الحرام نفسه بالوجوب من حيث لزم عليه من ترك لحرام أعظم منه، وكذا يقال في بقية الأقسام. وعلى هذا: فهو يقول في المباح: هو مباح من حيث هو مخير بين فعله وتركه، واجب من حيث ما لزم

عليه من ترك للحرام. وهذا ما نقله عنه أكثر الأصوليين، والجميع يسلم له ذلك، فظهر أن الخلاف لفظي، وأن من نسب إليه إنكار المباح لم يحزر مذهبه. وقد تكلمت عن ذلك في كتاب "الخلاف اللفظي عند الأصوليين"، وكتاب "إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر".

* سادسا: هل الإباحة تكليف؟

اختلف العلماء في الإباحة هل تدخل تحت التكليف أو لا؟ على مذهبين: المذهب الأول: أن الإباحة ليست تكليفاً. ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. وهو الصحيح؛ لأن التكليف هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة بصيغة الأمر أو النهي، والإباحة - كما هو معروف - ليس فيها مشقة جازمة كمشقة الوجوب والتحريم، ولا مشقة غير جازمة كمشقة الندب والكراهة، وهي: مشقة فوات الفضيلة، بل إن المكلف في المباح يخير بين الفعل والترك مطلقاً، وهذا لا تكليف فيه، وبناء على ذلك فلا تكليف في المباح.

المذهب الثاني: أن الإباحة تدخل تحت التكليف. ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، واستدل بقوله: إن التكليف هو: وجوب اعتقاد إباحته، وأنه من الشرع، فيكون المباح يكلف به من حيث وجوب اعتقاده. جوابه: يمكن أن يجاب عما قاله الأستاذ في استدلاله بأن يقال: إننا لو قلنا مثل ذلك للزم أن نقول مثله في جميع الأحكام الشرعية؛ لأنه لا فرق بين المباح، والحرام، والمندوب، والمكروه في وجوب اعتقاد الحكم من إباحة، أو حرمة، أو نديبة، أو كراهة، والكلام ليس في هذا الاعتقاد فإنه لا يسمى مباحاً، وإنما الكلام في نفس الفعل الذي تعلق به الإباحة كالأكل والشرب. سبب وضع المباح ضمن الأحكام التكليفية: قد يقول قائل: إذا كان المباح لا يدخل في التكليف كما رجحت ذلك، وأجبت عن دليل من قال بأنه من التكليف، فلماذا اعتبر من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة؟ أقول - في الجواب عن ذلك - إن المباح صار من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة؛ لأنه يختص بالمكلفين. أي: أن الإباحة والتخيير لا يكون إلا ممن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، أما الناسي، والنائم، والمجنون، والصبي، ومن في حكمهم فلا إباحة في حقهم، فهذا معنى جعل المباح من أقسام الأحكام

التكليفية الخمسة، لا بمعنى أن المباح مكلف به. بيان نوع الخلاف في هذه المسألة: الخلاف في هذه المسألة لفظي؛ لعدم وروده على محل واحد، فالنزاع راجع إلى الاختلاف في تفسير لفظ "التكليف". فمن فسّر "التكليف" بأنه طلب ما فيه مشقة وكلفة بصيغة الأمر أو النهي قال: إن المباح ليس مكلفاً به، وهو مذهبنا - ومن فسّر "التكليف" بأنه: وجوب اعتقاد إباحته، وأنه من الشرع قال: إن المباح مكلف به، وهو رأي الأستاذ أبي إسحاق. أو تقول في الدليل على كون الخلاف لفظياً: إن أبا إسحاق أراد بقوله: المباح مكلف به: أنه يجب اعتقاد إباحته، فلم يثبت بالنسبة إلى أصل الفعل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً، والوجوب من خطاب التكليف. والجمهور لا يخالفونه في كون المباح من التكليف بهذا الاعتبار، وهو لا يخالفهم في أن المباح ليس من التكليف باعتبار الفعل والترك. فالخلاف لم يرد على محل واحد، فكان الخلاف لفظياً.

* سابعاً: هل المباح من جنس الواجب؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين: المذهب الأول: أن المباح ليس بجنس للواجب ولا هو داخل فيه. ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. وهو الصحيح؛ للأدلة التالية:

الدليل الأول: أنه يوجد فرق بين الواجب والمباح في الحقيقة، فالمباح مطلق الفعل ومطلق الترك، أي: لا فرق بين الترك والفعل. أما الواجب فغير مطلق الترك - كما سبق بيان ذلك من خلال تعريفهما -.

الدليل الثاني: أن المباح لو كان جنساً للواجب: لوجب صدقه عليه كصدق الحيوان على الإنسان.

المذهب الثاني: أن المباح من جنس الواجب، أي: أن المباح يدخل في مسمى الواجب. ذهب إلى ذلك بعض العلماء واحتجوا بقولهم: إن المباح هو: المأذون في فعله، وهذا المعنى متحقق في الواجب، والزيادة التي اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عن ذلك -: إن كلاً من المباح والواجب يختلف عن الآخر، فالمباح مأذون في فعله، ومأذون في تركه بخلاف الواجب - فإنه وإن كان

(تنبيه)

قد دلت آيات من كتاب الله على أن استصحاب العدم الأصلي حجة على عدم المؤاخذه بالفعل حتى يرد دليل ناقل عن العدم الأصلي. من ذلك أنهم كانوا يتعاملون بالربا، فلمَّا نزل تحريم الربا خافوا من أكل

مأذونًا في فعله - كما أشرت - فإنه غير مأذون في تركه فافترقا. بيان نوع الخلاف في هذه المسألة: إن الخلاف في هذه المسألة - خلاف لفظي؛ راجع إلى تفسير "المباح" ما هو؟ فمن فسّر المباح بأنه المأذون - فقط - فلا شك أن هذا مشترك بين الواجب وغيره، فيكون المباح جنسًا للواجب. ومن فسّر المباح بأنه المأذون فيه مع عدم المنع من الترك، فلا شك أن المباح يكون نوعًا مباينًا للواجب، فلم يكن جنسًا له. أو تقول - في بيان الدليل على كون الخلاف لفظيًا -: إن من قال بأن المباح جنس للواجب عني بالمباح الذي هو بمعنى: "الجائز" الذي لا يمتنع شرعًا، فلا شك: أن ذلك يشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه. ومن قال: إن المباح ليس بجنس للواجب، فإنه عني بالمباح: المباح الذي هو: ما خيّر الشارع بين فعله وتركه.

* ثامنًا: هل يسمّى المباح حسنًا؟ أجمعوا على أن المباح لا يُسمّى قبيحًا. واختلفوا: هل يُسمّى حسنًا أو لا؟ على مذهبين: المذهب الأول: أن المباح يُسمّى حسنًا، وهو الصحيح؛ لأن الشارع رفع الحرج عن فعله، وكل ما رفع الحرج عن فعله فإنه يكون حسنًا، فالمباح يكون حسنًا. المذهب الثاني: أن المباح لا يُسمّى حسنًا، لأنه لا يستحق فاعله المدح والثناء. بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي، راجع إلى بيان المراد بـ "الحسن"، فإن كان المراد من "الحسن" كل ما رفع الشارع الحرج عن فعله، سواء كان على فعله ثواب أو لم يكن، فإن المباح يكون حسنًا. وإن كان المراد بـ "الحسن": ما يستحق فاعله الثناء والمدح والثواب، فإن المباح لا يكون حسنًا، والله أعلم.

الأموال الحاصلة منه بأيديهم قبل تحريم الربا، فأنزل الله في ذلك: {فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ} [البقرة / ٢٧٥]، فقوله تعالى: {فَلَهُ مَا سَلَفَ} يدلُّ على أن ما تعاملوا به من الربا على حكم البراءة الأصلية قبل نزول التحريم لا مؤاخذه عليهم به.

ونظير ذلك قوله: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ} [النساء / ٢٢]، وقوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ} [النساء / ٢٣]، فإنَّ قوله تعالى: {إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ} في الموضوعين استثناء منقطع، أي لكن ما سلف قبل التحريم على حكم البراءة الأصلية، فهو عفو.

ونظائر هذا في القرآن الكريم كثيرة، ومن أصرح الآيات في ذلك قوله تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ} [التوبة / ١١٥] فإنهم لما استغفروا لموتاهم المشركين، فنزل قوله تعالى: {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلِيَا قُرْبَى} [التوبة / ١١٣] ندموا على استغفارهم للمشركين، فأنزل الله الآية مبينة أن ما فعلوه من الاستغفار لهم على حكم البراءة الأصلية قبل نزول التحريم، لا مؤاخذه عليهم به حتى يحصل بيان ما ينهى عنه^(١).

(١) ذهب عامة أهل العلم إلى أن الأصل في الأشياء الحل والإباحة والطهارة، إلا ما ورد الدليل بالمنع منه فإنه يخرج بخصوصه عن هذا الأصل ويبقى ما عداه داخلاً في هذا الأصل والقاعدة في ذلك تقول (الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة إلا بدليل) والدليل على ذلك عدة أمور:-

فمن الأدلة: قوله تعالى {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} ووجه الاستدلال على ذلك الأصل من عدة أوجه:-

=

أحدها: أنه قال (خلق لكم) وهذه اللام لام الاختصاص كما نص عليه أهل العلم قال ابن تيمية رحمه الله تعالى (واللام حرف إضافة وهي توجب اختصاص المضاف بالمضاف إليه) وكذلك هي لام الاستحقاق، فهي لام الاختصاص والاستحقاق وهذا فيه بيان أن كل ما في هذه الأرض فهو لنا اختصاصاً واستحقاقاً على الوجه الذي يصلح له، وهذا يفيدك أنه على أصل الحل، إذ لو لم يكن حلالاً لنا لما كان لقوله (خلق لكم) فائدة لأن الحرام ليس مخلوقاً لنا لنتنفع به وهذا واضح.

الثاني: أنه قال (ما في الأرض) فقوله (ما) هي الموصولة بمعنى الذي وقد تقرر في القواعد أن الأسماء الموصولة من صيغ العموم، فيدخل في ذلك كل شيء على وجه هذه الأرض وما فيها، وقد تقرر في القواعد أن الأصل هو البقاء على العموم حتى يرد المخصص، فمن ادعى أن فرداً من أفراد ما على هذه الأرض ليس لنا، فإنه يكون بذلك مخالفاً للأصل، ومخالف الأصل لا يقبل قوله إلا بالبيّنة، وقد تقرر في القواعد أن الدليل يطلب من الناقل عن الأصل لا من الثابت على الأصل، فدل ذلك على أن مقتضى العموم يفيد حلية كل شيء على وجه هذه الأرض وما فيها، وهو المراد بقولنا: (الأصل في الأشياء الإباحة).

الثالث: أنه قال (الأرض) فأدخل على الأرض الألف واللام المفيدة للاستغراق، لأن المتقرر في القواعد أن الألف واللام الاستغراقية إذا دخلت على المفرد واسم الجنس والجمع فإنها تكسبه العموم، وهذا يفيد أن كل أجزاء الأرض بما عليها وما فيها حلال لنا لأنه مخلوق لنا.

الرابع: أنه قال (خلق لكم ما في الأرض) فعمم ولم يفصل، أي لم يقل إن كان كذا فهو حلال وإن كان كذا فهو حرام، وقد تقرر في الأصول والقواعد أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال منزل منزلة العموم في المقال، وهذا العموم يجب أن يبقى على عمومته ولا يخص إلا بدليل.

الخامس: أنه أيّد هذا هذه العموم الثلاث بقوله (جميعاً) وقد تقرر في القواعد أن (جميع) من أقوى صيغ العموم، وهذا لرفع توهم احتمال التخصيص ببعض الأفراد وهذا كقوله تعالى { فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ } فهذه أربعة عمومات في هذه الآية

كلها تفيد أن ما على الأرض وما فيها فهو حلال لنا.

السادس: أن الله تعالى قال (خلق لكم) وهذا يقتضي أنه حلال وطاهر إذ الحرام والنجس ليس لنا، فلما نص الله تعالى على أنه خلق ما في الأرض لنا اقتضى ذلك حليته وطهارته.

السابع: أن هذه الآية سقت مساق الامتنان والتذكير بالنعمة، وربنا جل وعلا لا يمتن على عباده بما هو حرام عليهم لا يستطيعون الانتفاع به، بل لا يمتن عليهم إلا بما هو حلال وطاهر يقدر على الانتفاع به متى ما أرادوا ذلك، وهذا هو حقيقة الامتنان، فلما كانت هذه الآية في مقام الامتنان وأن من جملة ما امتن الله به علينا أن خلق لنا ما في الأرض علمنا أن ما في هذه الأرض حلال وطاهر وأن الانتفاع به جائز على الوجه المشروع وهذا يدل على أن الأصل في الأشياء الحل والطهارة. فهذه الأوجه السبعة المستنبطة من هذه الآية كلها تفيد صحة ذلك الأصل الذي قررناه لك والله أعلم.

ومن الأدلة: قوله تعالى { وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ } ومقتضى تسخيره لنا أن يكون حلالاً طاهراً لأن النجس والحرام ليسا بمسخرين لنا ويقال في سائر أوجه الاستدلال بهذه الآية كما قلناه في أوجه الاستدلال في الآية قبلها.

ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ } فلما أنكر الله تعالى على من حرم شيئاً من هذه الزينة علمنا أن الأصل فيه الحل، إذ لو كان الأصل فيها التحريم لما كان للإنكار هنا فائدة، لكن لما كان الأصل فيها الحل أنكر الله تعالى على من ادعى تحريم شيء منها بلا برهان وقوله (زينة الله) مفرد مضاف لأن قوله (زينة) مفرد والاسم الأحسن مضاف إليه وقد تقرر في القواعد أن المفرد المضاف يعم، فيدخل في ذلك كل زينة سواء أكانت من الزينة المأكولة أو المشروبة أو المفروشة أو المركوبة أو المعلقة أو غير ذلك، كل ما هو من الزينة فإنه حلال طاهر، وقد وصف الله تعالى هذه الزينة بقوله (التي أخرج لعباده) وهذه اللام كما ذكرنا سابقاً لام الاختصاص والاستحباب، لأن ما كان حراماً أو نجساً فليس لعباده أن يتنفعوا به فدل ذلك على أن الأصل في الأشياء الحل والطهارة وجواز الانتفاع بكل أنواع الانتفاع إلا ما دل الدليل الشرعي الصحيح الصريح على المنع منه فإنه يخرج من

العموم بخصوصه فقط ويبقى ما عداه على أصل الحل وهذا واضح.
ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ } قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في بيان وجه الاستدلال من هذه الآية على الأصل المتقرر: (دلت الآية من وجهين أحدهما: أنه وبخهم وعنفهم على ترك الأكل مما ذكر اسم الله عليه قبل أن يحله باسمه الخاص فلو لم تكن الأشياء مطلقة مباحة لم يلحقهم ذم ولا توبيخ إذ لو كان حكمها مجهولاً أو كانت محظورة لم يكن ذلك، الوجه الثاني: أنه قال { وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ } والتفصيل التبيين فبين أنه بين المحرمات، فما لم يبين تحريمه ليس بمحرم وما ليس بمحرم فهو حلال، إذ ليس إلا حلال أو حرام). اهـ.

ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا } إلى قوله تعالى { وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (١٣٨) } وقالوا ما في بطن هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرّم على أزواجنا وإن يكن ميثمّ فهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَّهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ } فالله تعالى ذم المشركين الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به جل وعلا وحرّموا ما لم يحرمه الله سبحانه ولو كان الأصل في هذه الأعيان التحريم لما استحقوا الإنكار على تحريمهم هذا لكن لما أنكر عليهم هذا التحريم الذي لم يستند إلى برهان وحجة وإنما هو محض كذب وافتراء علمنا أنهم حرّموا على أنفسهم ما هو حلال في الأصل لهم، فدل ذلك على أن الأصل في الأعيان الحل والإباحة والطهارة.

ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ } فدل ذلك على أنهم حرّموا شيئاً حلالاً، ولذلك استحقوا هذا الإنكار والتوبيخ، فلو كان الأصل في هذه الأشياء التحريم لما كان لهذا الإنكار فائدة فلما أنكر عليهم التحريم، دل ذلك على أن الأصل فيها هو الحل والإباحة والطهارة.

ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا

تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ { فلما نهاهم جل وعلا عن تحريم شيء من هذه الطيبات علمنا أن الحكم المتقرر فيها هو الحل، إذ لو كانت حراماً لما كان ينهاهم عن تحريم ما هو حرام في الشرع، لكن لما كان الأصل فيها الحل والإباحة حذرهم ونهاهم عن تحريم شيء منها، وأخبر أن هذا التحريم نوع من الاعتداء ومجاوزة الحد لأنه من التدخل فيما هو من خصائص الشارع، لأن التحريم من حقوقه التي يجب توحيدها، والله أعلم.

ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لغيرِ اللَّهِ بِهِ } فدل ذلك على أن ما لم يرد الوحي من الكتاب والسنة بتحريمه فهو على أصل الحل، وأن ما لم يُحَرِّمْ فهو حلال. فدل ذلك على أن الأصل الحل إلا ما ورد الوحي بتحريمه. ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ... الآية } وصرف (إنما) يوجب حصر الأول في الثاني، فيجب انحصار المحرمات فيما ذكر يعني: وما عداه فهو حلال إلا أن يرد الدليل بتحريمه.

ومن الأدلة أيضاً: قوله تعالى { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ } ووجه الاستدلال بهذه الآية أن ما لم يبين لنا الشارع تحريمه فهو حلال مباح، إذ لو كان محرماً لبينه سبحانه وتعالى لنا لثلاثاً نضل والله أعلم.

ومن الأدلة أيضاً: قوله ﷺ «إن أعظم المسلمين في المسلمين حرماً من سئل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته» «متفق عليه» قال أبو العباس رحمه الله تعالى: (دل ذلك على أن الأشياء لا تحرم إلا بتحريم خاص لقوله) «لم يحرم» (ودل على أن التحريم قد يكون من أجل المسألة فبين بذلك أنها بدون ذلك ليست محرمة).

ومن الأدلة: ما رواه ابن ماجة في سننه قال: حدثنا إسماعيل بن موسى السدي قال حدثنا سيف بن هارون عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء؟ فقال: «الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه» «حديث حسن» وهذا نص في هذه القاعدة وهو أن ما لم يرد بتحريمه ولا يحله دليل خاص فإنه مما عفا الله

عنه، أي أنه على أصل الحل، فأى شيء سكت عنه النص فإن الأصل فيه الحل. ومن الأدلة: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يأخذون الأشياء ويعطونها ويتفعون بها بمختلف أنواع الانتفاع من غير سؤال عن حلها، مما يدل على أنه كان قد تقرر في قلوبهم أن الأصل في هذه الأشياء الحل والإباحة، إذ لو كان الأمر بخلاف ذلك لما جاز لهم أن يستخدموا ذلك إلا بعد السؤال عن حكمها من حل أو حرمة، لكن لما كانوا يستخدمون ذلك من غير سبق سؤال عن الحكم دل ذلك على أن المتقرر عندهم في هذه الأشياء أنها حلال، وهذا كالإجماع منهم على هذا الأصل وقد نقل أبو العباس رحمه الله تعالى اتفاق العلماء السالفين على هذا الأصل فقال: (لست أعلم خلاف أحد من العلماء السالفين في أن ما لم يجيء دليل بتحريمه فهو مطلق غير محجور). اهـ. فهذه بعض الأدلة التي تفيدك صحة هذا الأصل المهم ولزيادة الوضوح نضرب لك بعض الأمثلة الفقهية المخرجة على هذا الأصل فأقول:-

منها: أن كل ما على وجه هذه الأرض فإنه إن لم يرد بتحريمها فإنها حلال، أي كانت هذه الأشياء فأى عين قد اختلف فيها أهل العلم بين محل لها ومحرم، فقف مع من قال بالحل لأنه الأصل إلا إن جاءك المحرم بدليل شرعي صحيح صريح على التحريم فإن جاء بالدليل المحرم فأهلاً وسهلاً وإلا فالأصل هو البقاء على الأصل حتى يرد الناقل، والله أعلم.

ومنها: أن الأصل في جميع العقود الحل، إلا ما ورد الدليل الشرعي الصحيح الصريح بتحريمه، فأى عقد وقع فيه خلاف بين محلل ومحرم، فقف مع القائل بالحل إلا إن جاء المحرم بالدليل، فإن جاء المحرم بدليل المنع وكان صالحاً للتمسك به فأهلاً وسهلاً وإلا فالأصل هو البقاء على الأصل حتى يرد الناقل والقاعدة في ذلك تقول (الأصل في المعاملات الحل والإباحة إلا بدليل) وقد شرحناها في كتابنا قواعد البيوع وفرائد الفروع والله أعلم.

ومنها: أن الأصل في الأعيان التي يصح نفعها صحة بيعها، إلا ما ورد الدليل بالمنع منه، فأى عين قد اختلف فيها العلماء هل يجوز بيعها أم لا يجوز فالأصل أن تقف موقف الحل إلا إن جاء المانع من بيعها بدليل المنع فإن جاء به وكان صالحاً للتمسك به فأهلاً

وسهلاً وإلا فالأصل هو البقاء على الحل حتى يرد الناقل. ومنها: أن الأصل في الأفعال والعادات الحل لأنها شيء من الأشياء، والأصل في الأشياء الحل، إلا ما حرمه الشارع، فأى عادة ثبت الخلاف فيها بين مجيز ومانع فقف مع من قال بالحل إلا إن جاء المانع بدليل المنع وكان صحيحاً صالحاً فنقول بمقتضى الدليل وإلا فالأصل هو البقاء على الحل حتى يرد الناقل. ومنها: أن كل شيء ثبت الخلاف فيه هل هو طاهر أم نجس فقف مع القائل بالحل إلا إن جاء مدعي النجاسة على ذلك بالدليل الشرعي، فإن جاء به صحيحاً صريحاً قبلناه وعلى العين والرأس، وإلا فالأصل هو الطهارة، لأن الأصل في الأعيان الطهارة كما قدمناه سابقاً.

ومنها: اختلف أهل العلم في البول واقفاً، والصحيح جوازه من غير كراهة لكن بشرطين: الأول: أمن التلوث، والثاني: أن لا يراه أحد، فإذا توفر هذان الشرطان جاز، وحديث حذيفة في الصحيحين يدل على ذلك - أعني حديث السبابة - ويدل عليه أيضاً هذا الأصل، لأن البول واقفاً فعل من الأفعال وشيء من الأشياء والأصل فيها الإباحة إلا ما ورد الدليل بالمنع منه ولا نعلم دليلاً مرفوعاً صحيحاً في ذلك أي في المنع من البول واقفاً، فالصحيح إن شاء الله تعالى جواز البول واقفاً بمراعاة الشرطين السابقين والله أعلم.

ومنها: اختلف أهل العلم في أنواع كثيرة من المياه، كالماء الذي تغير بما لا يشق صونه عنه، والماء الذي رفع بقليله حدث، والماء الذي غمس القائم من نوم الليل فيه قبل غسلها ثلاثاً، والماء الذي استعملته المرأة في طهارة كاملة عن حدث، والماء الذي انغمس فيه الجنب، والماء الذي وقعت فيه نجاسة وكان قليلاً ولم يتغير والماء المشمس وماء البئر بالمقبرة، والماء المسخن بالنجاسة والماء المتغير برائحة الميتة المجاورة له، ونحو ذلك، والقول الصحيح والرأي الراجح المليح في كل ذلك الحل والإباحة والطهورية وجميع ما استدل به المانعون من استعمالها تحريماً أو كراهة، إما صحيحة غير صريحة وإما صريحة غير صحيحة، وقد طرقتنا المسألة في كتابينا إتحاف النبهاء وفي معين الفقهاء وسلوة الفضلاء في الأسئلة والأجوبة الفقهية، فهذه المياه

السابقة كلها يصدق عليها أنها شيء والأصل في الأشياء الحل والإباحة والطهارة والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح والرأي الراجح المليح أن الأصل في الآنية الحل والإباحة والطهارة، والأدلة على ذلك تقرب من الأدلة التي سقناها أول المسألة، فالآنية شيء من الأشياء والمتقرر أن الأصل في الأشياء الحل فأى إناءٍ اختلف أهل العلم فيه بين مجيز ومانع فقف مع المجيز إلا إن جاء المانع بدليل المنع وإلا فالأصل هو البقاء على الأصل حتى يرد الناقل والله أعلم.

ومنها: الأصل طهارة الشعور كلها، واختاره أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى ومن ذلك شعر الكلب والخنزير، قال أبو العباس رحمه الله تعالى (القول الراجح هو طهارة الشعور كلها، شعر الكلب والخنزير وغيرهما وذلك لأن الأصل في الأعيان الطهارة فلا يجوز تنجيس شيء ولا تحريمه إلا بدليل). اهـ. كلامه رحمه الله تعالى.

ومنها: أن الأصل جواز استخدام اللباس كله بمختلف أنواعه إلا ما ورد الدليل بتحريمه، فكل ما كان من اللباس مختصاً بالرجال فيجوز لهم استخدامه إلا ما خصه الدليل، وكل ما كان من اللباس مختصاً بالنساء فيجوز لهن استخدامه إلا ما خصه الدليل، لأن هذه الألبسة أشياء والأصل المتقرر في الأشياء الحل والإباحة والطهارة.

ومنها: أن الأصل في زينة المرأة الحل إلا ما خصه الدليل الشرعي الصحيح الصريح فأى زينةٍ وقع فيه خلاف هل تجوز أم لا تجوز؟ فانظر في دليل المانع فإن كان صالحاً للتمسك به واستوفى أركان الاحتجاج به فقل به في هذه الزينة الخاصة فقط، وإن لم يك صالحاً للاحتجاج به فقل بالحل، لأن هذه الزينة شيء من الأشياء والأصل في الأشياء الإباحة.

ومنها: أن الأصل في الأطعمة الحل، فأى طعام وقع فيه خلاف فالأصل أن تبقى على أصل الإباحة إلا ما ورد الدليل بمنعه، والحرام من الأطعمة محصور والله الحمد والمهم أن الأصل في كل طعام على وجه هذه الأرض هو الحل والطهارة إلا ما خصه الشارع.

ومنها: أن الأصل في الحيوانات برية كانت أو بحرية الحل والطهارة، إلا ما ورد الدليل

فصل

قال المؤلف - رحمه الله تعالى - : (واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها. . . الخ^(١)).

بالمعنى منه، فيكون ممنوعاً هو بخصوصه ويبقى ما عداه على أصل الحل، وتقرير هذا الأصل يفيدك جداً إذا نظرت في خلاف أهل العلم في بعض الأطعمة. ومنها: أن الأصل في النباتات برية كانت أو بحرية الحل والطهارة، فأى نبات وقع فيه الخلاف فالأصل أن تبقى على أصل الحل فيه إلا إذا جاء المانع بالدليل الشرعي الصحيح الصريح فيقال بمقتضاه في هذه النبتة بخصوصها ويبقى ما عداها على أصل الحل لأن هذه النباتات أشياء والأصل في الأشياء الإباحة. ومنها: أن جميع ما يخرج من الأرض من المعادن والفحم والذهب والفضة والبتروك وسائر ما يخرج منها كل ذلك الأصل فيه الحل والطهارة إلا ما ورد بتحريمه النص وعلى ذلك ففسر وقد شرحنا قاعدة الأصول في الأشياء في رسالة مستقلة بتفصيل وتدليل وتفريع أوسع من ذلك فارجع إليها أن أردت زيادة المعرفة، والله يحفظنا وإياك وهو أعلى وأعلم.

(١) اختلف في وقوع هذه المسألة هل هو جائز أم ممتنع؟.

والصحيح: أنه ممتنع، لأن الأرض لم تخل من نبي مرسل: {وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ} [فاطر: ٢٤].

أو يكون المراد بهذه المسألة: حكم الأشياء بعد ورود الشرع لكنه - أي الشرع - خلا عن حكمها، ومعلوم أن هذا لا يصح أبداً.

أو يكون المراد بعد ورود الشرع ولم يخل عن حكمها، لكن جهل هذا الحكم، كمن نشأ في برية، أو وُلد في جزيرة، ولم يعرف شرعاً وعنده فواكه وأطعمة قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٥٣٩/٢١): ولقد اختلف الناس في تلك المسألة: هل هي جائزة أم ممتنعة؟ لأن الأرض لم تخل من نبي مرسل؛ إذ كان آدم نبياً مكلماً حسب اختلافهم في جواز خلو الأقطار عن حكم مشروع، وإن كان الصواب عندنا جوازه. ومنهم من

اعلم أنّ خلاصة ما ذكره المؤلف - رحمه الله تعالى - في هذا المبحث: أنّ حكم الأفعال والأعيان - أي الذوات المنتفع بها - قبل أن يرد فيها حكم من الشرع فيها ثلاثة مذاهب:

الأول: أنها على الإباحة، وهو الذي يميل إليه المؤلف. واستدل بقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} [البقرة / ٢٩]، فإنه تعالى امتنّ على خلقه بما في الأرض جميعاً، ولا يمتن إلا بمباح، إذ لا منة في محرّم. واستدل لإباحتها أيضاً بصيغ الحصر في الآيات، كقوله: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ} [الأعراف / ٣٣]، وقوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ} [الأنعام / ١٤٥]، {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ} [الأنعام / ١٥١].

واستدل لذلك أيضاً بحديث: "الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرّمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو ممّا عفا عنه" (١).

فرضها فيمن ولد بجزيرة، إلى غير ذلك من الكلام الذي يبين لك ألا عمل بها، وأنها نظر محض ليس فيه عمل. كالكلام في مبدأ اللغات وشبه ذلك، على أن الحق الذي لا راد له أن قبل الشرع لا تحليل ولا تحريم، فإذا لا تحريم يستصحب ويستدام، فيبقى الآن كذلك، والمقصود خلوها عن المآثم والعقوبات.

(١) أخرجه البزار (١٢٣، ٢٢٣١، ٢٨٥٥ - كشف)، والدارقطني (٢ / ١٣٧ / ١٢)، والطبراني في مسند الشاميين (ص ٤١٦)، والحاكم (٢ / ٣٧٥) والبيهقي (١٠ / ١٢) عن أبي الدرداء رضي الله عنه، والحديث قال عنه البزار: إسناده صالح، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وحسن إسناده الهيثمي في المجمع (١ / ١٧١)، وحسنه الشيخ ناصر

المذهب الثاني: أن ذلك على التحريم حتى يرد دليل الإباحة. واستدل لهذا بأن الأصل منع التصرف في ملك الغير بغير إذنه، وجميع الأشياء ملك لله جلّ وعلا فلا يجوز التصرف فيها إلا بعد إذنه.

ونوقش هذا الاستدلال بأن منع التصرف في ملك الغير إنما يقبُح عادةً في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه، وأنه يقبُح عادةً المنع ممّا لا ضرر فيه، كالاتظلال بظلّ حائط إنسان، والانتفاع بضوء ناره، والله جلّ وعلا لا يلحقه ضرر من انتفاع مخلوقاته بالتصرف في ملكه.

المذهب الثالث: التوقف عنه حتى يرد دليلٌ مبينٌ للحكم فيه.

في الصحيحة (٢٢٥٦)، أما العلامة المعلمي فضعفه في الأنوار الكاشفة (٣١٢)، وضعفه الحويني في تنبيه الهاجد (١١٦٢).. قلت وللحديث شاهد من حديث سلمان رضي الله عنه أخرجه الترمذي (١٧٢٦)، وابن ماجه (٣٣٦٧)، وابن شريح في جزء بيبي (٨٥)، وابن عدي في الكامل (١٢٦٧ / ٣)، والعقيلي في الضعفاء (١٧٤ / ٢)، والطبراني في الكبير (٦ / ٦١٢٤)، والحاكم (٤ / ١١٥)، والبيهقي (١٠ / ١٢)، والحديث قال عنه الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وروي سفيان وغيره عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان قوله، وكأن الحديث الموقوف أصح وأسأل البخاري عن هذا الحديث فقال: ما أراه محفوظاً. روي سفيان عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان موقوفاً، قال البخاري: وسيف بن هارون مقارب الحديث وسيف بن محمد ذاهب الحديث. وقال العقيلي: لا يحفظ إلا عنه - يعني عن سفيان بن هارون - إلا بهذا السند"، وسئل أبو حاتم الرازي كما في (علل الحديث) (١٥٠٣) عن هذا الحديث فقال: "هذا خطأ رواه الثقات عن التيمي عن أبي عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا - ليس فيه (سلمان) وهو الصحيح..... انتهى، وقال الشيخ ناصر في التعليقات الرضية (٣ / ٥٤): إسناده ضعيف جداً لكن معناه صحيح ثابت وحسنه في صحيح الترمذي.

واعلم أن لعلماء الأصول في هذا المبحث تفصيلاً لم يذكره المؤلف، ولكنه أشار إليه إشارة خفية، وهو أنهم يقولون: الأعيان - مثلاً - لها ثلاث حالات:

١ - إِمَّا أن يكون فيها ضررٌ محضٌ ولا نفع فيها البتة، كأكل الأعشاب السامة القاتلة.

٢ - وإِمَّا أن يكون فيها نفعٌ محضٌ، ولا ضرر فيها أصلاً.

٣ - وإِمَّا أن يكون فيها نفع من جهةٍ وضرر من جهةٍ.

فإن كان فيها الضرر وحده ولا نفع فيها، أو كان ضررها أرجح من نفعها أو مساوياً له = فهي حرام؛ لقوله ﷺ "لا ضرر ولا ضرار"^(١).

وإن كان نفعها خالصاً لا ضرر معه، أو معه ضرر خفيف والنفع أرجح منه فأظهر الأقوال الجواز.

وقد أشار المؤلف إلى هذا التفصيل بقوله: (المنتفع بها)؛ فمفهومه أن ما لا نفع فيه لا يدخل في كلامه^(٢).

(١) ورد من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر، وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة، والحديث ضعفه بعض أهل الحديث وقواه بعضهم لشواهد الكثرة، قال عنه النووي في "أربعينه": "طرقه يقوي بعضها بعضاً، وحسنه في الأذكار (٥٠٢)، وقال ابن الصلاح: مجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به، وعد أبو داود السجستاني هذا الحديث من الأحاديث التي يدور عليها الفقه، وهذا مشعر بأنه يراه حجة، والله أعلم، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/٢٠٧): بعض طرقه تقوى ببعض، وصححه العلامة الألباني بمجموع طرقه في الصحيحة (٢٥٠)، وحسنه الأرئوط ومن معه في تحقيق المسند.

(٢) اختلف العلماء في هذه المسألة على مذاهب:

المذهب الأول: الإباحة أي: أن الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: . مباحة: إن شاء المكلف انتفع بها واستعملها، وإن شاء تركها لا ذم ولا مدح لفاعلها ولا لتاركها. ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وبعض الحنابلة كأبي الحسين التميمي وأبي الخطاب، وبعض المالكية كأبي الفرج، وبعض الشافعية كالأستاذ أبي إسحاق، وأبي العباس بن سريج، وأبي حامد المرزوي، وبعض المعتزلة كأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم. وهذا هو الراجح للأدلة التالية:

الدليل الأول: قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا). وجه الاستدلال: أن هذه الآية دللت على إباحة الأشياء وجواز الانتفاع بها، حتى يرد دليل يغيّر ذلك، ويؤيد ذلك قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٢) وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (١٣)). فهو سبحانه أتى بلفظ "لكم" وكررها ليبين لنا - في موطن الامتنان علينا - أنه خلق لنا ما في الأرض وسخره لنا، واللام في قوله "لكم" في الآيتين للاختصاص أو الملك - وهو تملك مجازي وليس بحقيقي -؛ لأن المالك الحقيقي هو الله ﷻ - فإذا كان الله تعالى قد خصنا بهذه الأشياء وملكنا إياها فلا بد أن نتحصل على فائدة الملك، وهي: الانتفاع بها.

الدليل الثاني: قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...). وجه الدلالة: أن الله جعل - في هذه الآية - الإباحة أصلاً في هذه الأشياء إلا ما استثني من ذلك.

الدليل الثالث: قوله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ)، وقوله: (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ). وجه الدلالة: أن هاتين الآيتين جعلتا الإباحة أصلاً في هذه الأشياء إلا ما صرح الله ﷻ بتحريمه.

الدليل الرابع: أن النبي ﷺ سئل عن السمن والجبن والفراء فقال: "الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفي عنه". وجه الدلالة: أن الأشياء المسكوت عنها قد عفى الله لمن فعلها ولمن تركها، وهذا هو معنى الإباحة. الدليل الخامس: قوله تعالى: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ

الرُّزْق). وجه الدلالة: أن الله سبحانه بين أنه لا يجوز لأي شخص أن يحرم شيئاً قد أخرجه لعباده دون دليل صادر عنه سبحانه. فهذه النصوص الشرعية دلت بعمومها على أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها هو: الإباحة. (تنبيه): لقد استدل القائلون بالإباحة بأدلة عقلية، ولكن تلك الأدلة ضعيفة. المذهب الثاني: الوقف، أي: أن الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: لا حكم لها.. ذهب إلى ذلك: بعض الحنفية، وابن الحاجب، والغزالي، وفخر الدين الرازي، والآمدي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو علي الطبري، وأبو الحسن الأشعري، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو الحسن الخرزني الحنبلي، وعامة أهل الظاهر، وكثير من أهل العلم.

(تنبيه): لقد اختلف في تفسير المراد بالوقف هنا: فبين بعض الأصوليين أن المراد بالوقف هنا: أن الحكم متوقف على ورود الشرع بحكم تلك الأفعال، ولا حكم لهذه الأشياء في الحال؛ لأن الحكم موقوف على ورود الشرع، ولم يرد الشرع بذلك، وليس المراد: عدم العلم، فلا يدري أهي محظورة أم مباحة؟ وهذا تفسير الغزالي، والآمدي، وعضد الدين الإيجي. أما ناصر الدين البيضاوي، فقد فسّر الوقف بأنه عدم العلم. أي: أن هذه الأشياء لها حكم، ولكن لم نعلم ما هو. وأشار فخر الدين الرازي إلى هذين التفسيرين. والصواب عندي: أن التفسيرين صالحان؛ لأن الشخص إذا لم يعلم هذا الشيء، فإما أنه لم يعلمه؛ لعدم ورود الشرع بذلك، فلا حكم عنده في الحال. وإما أنه لم يعلمه؛ لأنه ورد في الشرع، ولكن هذا الشخص لم يعلمه هو في الحال. فهنا يتوقف في هذا حتى يرد عليه الشرع بذلك. أي: أن الشرع لم يرد بالحكم بالنسبة لهذا الشخص الجاهل.

دليل أصحاب هذا المذهب: أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون بالتوقف استدلوا بقولهم: إن المباح: ما أذن فيه صاحب الشرع، والمحظور: ما حرّمه صاحب الشرع. فإذا لم نجد ورود الشرع في عين بحظر، ولا إباحة، فليس أمامنا إلا التوقف؛ لأن طريق الإباحة الإذن ولم يوجد، وطريق التحريم المنع ولم يوجد، والعقل لا مدخل له في الأحكام الشرعية، فلا يحرم شيئاً ولا يبيحه بمجرد استحسانه أو استقباحه، فتتوقف فيها

حتى يرد الشرع ببيان حكمها. جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين: الجواب الأول: أنا نسلم بأن العقل لا يحظر شيئاً ولا يبيحه بعد ورود الشرع، وخلافنا في هذه المسألة قبل ورود الشرع، ولا يمنع أن نقول: إنه قبل ورود الشرع يمكن للعقل أن يحظر ويبيح إلى أن يرد الشرع ويمنع ذلك.

الجواب الثاني: أنه يمكن معرفة حكم تلك الأشياء قبل ورود الشرع عن طريق آخر، وهو: الشرائع السابقة؛ إذ لا يخلو زمن من شرع. فإذا ثبت ذلك فليس للعقل مدخل في التحريم والإباحة، بل يكون ذلك للشرائع. وهذا الجواب أقوى من الأول، والله أعلم. المذهب الثالث: الحظر والتحريم، أي: أن الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: محرمة. ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، وابن أبي هريرة، وأبو بكر الأبهري، والحسن بن حامد، وتلميذه أبو يعلى، والحلواني.

أدلة أصحاب هذا المذهب: استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، من أهمها: الدليل الأول: أن هذه الأعيان ملك لله تعالى، لأنه خلقها وأنشأها، والانتفاع بملك الغير بغير إذنه قبيح فلا يجوز، قياساً على ملك المخلوق، فكما لا يجوز التصرف في ملك الإنسان بغير إذنه، فكذلك لا يجوز التصرف والانتفاع بما خلقه الله تعالى بغير إذنه، وهو لم يأذن، فيبقى على التحريم. جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن قياسكم الخالق على المخلوق قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن الخالق لا يتضرر إذا انتفعنا بما خلقه وما ملكه، وأما المخلوق فإنه يتضرر إذا انتفعنا بأملكه، بيان ذلك: أن العادة تقضي: أن التصرف في ملك الغير من المخلوقين بغير إذنه يقبح إذا كان هذا الغير يتضرر ويتأثر كمن أكل من طعام غيره، أو شرب من شرابه، فإنهما يؤثران في الطعام والشراب. أما إذا كان ذلك الغير لا يتضرر ولا يتأثر فلا يقبح التصرف في ملكه بغير إذنه عادة، كمن نظر إلى امرأة غيره، أو من استظل بجدار غيره؛ حيث إن هذه الأمور وما شابهها لا يؤدي إلى استهلاك أو ضرر المرأة، أو الجدار. فإذا ثبت أن الشيء الذي لا يتضرر به المالك من آدميين يقبح أن يمنع من الانتفاع به، فيجب أن لا يمنع الانتفاع بشيء من الأعيان التي يملكها الله ﷻ - وكل شيء ملكه سبحانه وتعالى -؛ لأنه لا ضرر على الله تعالى في الانتفاع بشيء من ذلك.

الدليل الثاني: أن أخذنا بالحظر والتحريم أحوط وأبعد عن الخطر. بيان ذلك: أن تلك الأعيان والأفعال يحتمل أن يكون الانتفاع بها مباحًا، فلا يَأْتُمُّ المكلف بذلك، ويحتمل أن يكون الانتفاع بها حرامًا، فيَأْتُمُّ المكلف على ذلك، ويترتب على ذلك ضرر عليه. وبناء على هذين الاحتمالين، فإننا إذا - أقدمنا على الانتفاع بهذه الأشياء لم نأمن العقوبة من الله تعالى؛ لاحتمال كونه حرامًا. وإذا تركنا ذلك: سلمنا من ذلك الاحتمال. فكان القول بالحظر والتحريم أحوط وأبعد عن الخطر؛ لأن فعل الحرام يعاقب عليه مطلقًا، أما ترك المباح فهو جائز. جوابه: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن قولكم هذا لو كان صحيحًا في إثبات الحظر والتحريم لجاز أن يجعل هذا الدليل طريقًا في إيجاب بعض العبادات كالصوم والصلاة قبل ورود الشرع بإيجابها خوفًا من أن تكون واجبة، فيقال: لا نأمن من العقاب على تركها، فيجب أن يكون ذلك واجبًا قبل ورود الشرع بإيجابها، ولما لم يصح هذا بالإجماع - حيث إننا لم نعلم إيجاب الصلاة والصوم إلا بعد ورود الشرع بذلك - لم يصح ما ذكرناه؛ لعدم اطراد. بيان نوع هذا الخلاف: لبيان نوع الخلاف في هذه المسألة لا بد من التفصيل الآتي: أولاً: الخلاف بين المذهب الأولي - وهو الإباحة - والثاني - وهو الوقف - خلاف لفظي، بيان ذلك: إن القائل بالوقف هو موافق في الحقيقة للقائل بالإباحة؛ حيث إن مراد القائلين بالوقف هو: أنه لا يثاب على الامتناع منه، ولا يَأْتُمُّ بفعله، وهذا هو حقيقة الإباحة. أي: أنه لا عقاب على أحد في ما يفعله، ولا ثواب في شيء يفعله، ولا وجوب بشيء من الأشياء حتى يرد الشرع به، وهذا هو حد الإباحة. ومراد القائلين بالإباحة: أنه لا حرج في الفعل والترك، وهذا هو الوقف؛ لأن المتوقف يقول: لا حكم لهذا الشيء فيعمل كيفما شاء. فلا خلاف حقيقي بين القائلين بالإباحة والقائلين بالوقف، وهو اختيار إمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وأبي يعلى الحنبلي.

ثانيًا: يرى بعض العلماء كابن عقيل، وشمس الدين الأبياري: أن الوقف موافق للحظر، فيكون الخلاف بين القائلين بالوقف، والقائلين بالحظر خلافاً لفظياً، وهذا هو الصحيح، بيان ذلك: أن المتوقفين لم يتوقفوا في التصرف في هذه الأشياء، ولم ينتفعوا بها إلا لأنهم حرموها على أنفسهم؛ حيث لا يوجد دليل من الشرع، ولا من العقل يفيد

الإذن في الانتفاع بها، وهو معنى قول القائلين بالحظر والتحريم كما يستفاد ذلك من أدلة الفريقين.

ثالثاً: أن الخلاف بين أصحاب المذهب الأول وهم القائلون بالإباحة، وبين أصحاب المذهبين الثاني والثالث خلاف معنوي له ثمرة، بيان ذلك: أن الشيء الذي سكت عن حكمه الشارع، فلم يوجد له في الشرع لا نفي ولا إثبات، أو وجد دليلان متعارضان متكافئان فيه اختلف العلماء فيه، ويرجع كل واحد من العلماء في ذلك إلى أصله قبل الشرع، ويستصحب ذلك الأصل إلى ما بعد ورود الشرع. فالقائلون بأن الأصل في الأشياء قبل الشرع الإباحة يقولون: إن حكم هذا الشيء الذي سكت عنه الشرع الإباحة؛ استصحاباً للإباحة السابقة قبل الشرع، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يأتي دليل يغير الحالة. والقائلون بأن الأصل في الأشياء قبل الشرع الحظر يقولون: إن حكم هذا الشيء الذي سكت عنه الشرع: الحظر والتحريم؟ استصحاباً للحال السابقة قبل الشرع. وبناء على ذلك فقد اختلف العلماء في الحيوان المشكل أمره كالزرافة، والحشرات، والنبات المجهول تسميته، حيث إن هذه الأشياء لم يأت الشارع بحكمها. فالقائلون بالإباحة قالوا: إن تلك الأشياء على الإباحة فيجوز أكلها. والقائلون بالحظر قالوا: إن تلك الأشياء محرمة، فلا يجوز أكلها والله أعلم. انظر المذهب في علم أصول الفقه المقارن.

(منبهة): هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى وهي مسألة التحسين والتقيح العقلي وفي الحقيقة هي فرع من فروعها كما قال شيخ الإسلام في الأصفهانية (ص ٢٠٣) لذا فيحسن هنا تبين هذه المسألة فنقول: الحسن والقبح يطلقان باعتبارات ثلاثة: الاعتبار الأول: أن الحسن هو ملاءمة الطبع، والقبح هو منافرة كقولنا: إنقاذ الغريق حسن، وإتهام البريء قبيح.

الاعتبار الثاني: أن الحسن هو الكمال، والقبح هو النقص كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح.

الاعتبار الثالث: أن الحسن هو استحقاق الثواب والمدح، والقبح استحقاق العقاب والذم. قال القرافي: (والأولان عقليان إجماعاً)، وإنما وقع الخلاف في الثالث.

والخلاف فيها بين أهل القبلة يرجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن حسن الأشياء وقبحها، والثواب عليها والعقاب يعرف من جهة الشرع، وهو قول جماهير الأشاعرة.

القول الثاني: أن حسن الأشياء وقبحها، والثواب عليها والعقاب يعرف من جهة العقل، وهو قول المعتزلة والرافضة.

وتحقيق مذهب المعتزلة بينه الزركشي في البحر المحيط (١ / ١١١ - ١١٣) بقوله: والتحقيق في ذلك عن المعتزلة أن الفعل إن اشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة اقتضى العقل أن الله تعالى طلبه وإن اشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة اقتضى العقل أن الله تعالى طلب تركه وإن تكافأت مصلحة الفعل ومفسدته أو تجرد عنهما أصلا كان مباحا وليس حكما شرعيا عندهم لثبوته قبل ورود الشرع وأن العقل أدرك أن الله تعالى يجب له بحكمته البالغة أن لا يدع مصلحة في وقت ما إلا أوجبها وأثاب عليها ولا يدع مفسدة في وقت ما إلا حرمها وعاقب عليها تحقيقا لكونه حكيمًا وإلا لفاتت الحكمة في جانب الربوبية فعندهم إدراك العقل لما ذكرنا من قبل الواجبات للعقل لا من قبل الجائزات كما نقول وليس مرادهم أن الأوصاف مستقلة بالأحكام ولا أن العقل يوجب ويحرم وهذا هو الحق في تقرير مذهبهم وتلخيص النزاع وهو المفهوم من كلام الصيرفي السابق وحاصل كلام القرافي أيضا والأصوليون الناقلون لهذه المسألة قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لقائل أن يقوله. هـ

القول الثالث: أن حسن الأشياء وقبحها، والثواب عليها والعقاب يعرف من جهة العقل دون ترتيب ثواب أو عقاب على ذلك، وهو قول أهل السنة والجماعة من السلف ومن تبعهم، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم واختاره الزركشي من الشافعية، وهو قول الماتريديّة والكرامية.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٨ / ٤٣١): الناس في "مسألة التحسين والتقبيح" على ثلاثة أقوال: طرفان ووسط. الطرف الواحد: قول من يقول: بالحسن والقبح ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له ولا يجعل الشرع إلا كاشفا عن تلك الصفات لا سببا لشيء من الصفات فهذا قول المعتزلة - وهو ضعيف - وإذا ضم إلى ذلك قياس

الرب على خلقه فقيل: ما حسن من المخلوق حسن من الخالق وما قبح من المخلوق قبح من الخالق ترتب على ذلك أقوال القدرية الباطلة وما ذكروه في التجويز والتعديل وهم مشبهة الأفعال يشبهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال وهذا قول باطل كما أن تمثيل الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الصفات باطل. فاليهود وصفوا الله بالنقائص التي يتنزه عنها فشبهوه بالمخلوق: كما وصفوه بالفقر والبخل واللغوب. وهذا باطل؛ فإن الرب تعالى منزه عن كل نقص وموصوف بالكمال الذي لا نقص فيه وهو منزه في صفات الكمال أن يماثل شيء من صفاته شيئاً من صفات المخلوقين فليس له كفوًا أحد في شيء من صفاته لا في علمه ولا قدرته ولا إرادته ولا رضاه ولا غضبه ولا خلقه ولا استوائه ولا إتيانه ولا نزوله ولا غير ذلك مما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله. بل مذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه. وما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل. فلا ينفون عنه ما أثبتته لنفسه من الصفات ولا يمثلون صفاته بصفات المخلوقين؛ فالنافي معطل والمعطل يعبد عدما. والمشبه ممثل والممثل يعبد صنما. ومذهب السلف إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. كما قال تعالى: { ليس كمثله شيء } وهذا رد على الممثلة. وقوله: { وهو السميع البصير } رد على المعطلة. وأفعال الله لا تمثل بأفعال المخلوقين فإن المخلوقين عبيده يظلمون ويأتون الفواحش وهو قادر على منعهم ولو لم يمنعهم؛ لكان ذلك قبيحا منه وكان مذموما على ذلك. والرب تعالى لا يقبح ذلك منه لما له في ذلك من الحكمة البالغة والنعمة السابغة هذا على قول السلف والفقهاء والجمهور الذين يثبتون الحكمة في خلق الله وأمره.

ومن قال إنه لا يخلق شيئاً بحكمة ولا يأمر بشيء بحكمة؛ فإنه لا يثبت إلا محض الإرادة التي ترجح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح كما هو أصل ابن كلاب ومن تابعه وهو أصل قول القدرية والجهمية. وأما الطرف الآخر في "مسألة التحسين والتقيح" فهو قول من يقول: إن الأفعال لم تشمل على صفات هي أحكام ولا على صفات هي علل للأحكام بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر. ويقولون: إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك

بالله وينهى عن عبادته وحده ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش وينهى عن البر والتقوى والأحكام التي توصف بها الأحكام مجرد نسبة وإضافة فقط وليس المعروف في نفسه معروفا عندهم ولا المنكر في نفسه منكر عندهم. بل إذا قال: {يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث} فحقيقة ذلك عندهم أنه يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم ويحل لهم ما يحل لهم ويحرم عليهم ما يحرم عليهم بل الأمر والنهي والتحليل والتحريم ليس في نفس الأمر عندهم لا معروف ولا منكر ولا طيب ولا خبيث إلا أن يعبر عن ذلك بما يلائم الطباع وذلك لا يقتضي عندهم كون الرب يحب المعروف ويبغض المنكر. فهذا القول ولوازمه هو أيضا قول ضعيف مخالف للكتاب والسنة ولإجماع السلف والفقهاء مع مخالفته أيضا للمعقول الصريح؛ فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء.

فقال: {إن الله لا يأمر بالفحشاء} كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر فقال تعالى: {أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون} وقال: {أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون} وقال: {أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار} وعلى قول النفاة: لا فرق في التسوية بين هؤلاء وهؤلاء وبين تفضيل بعضهم على بعض ليس تنزيهه عن أحدهما بأولى من تنزيهه عن الآخر وهذا خلاف المنصوص والمعقول. وقد قال الله تعالى: {الله أعلم حيث يجعل رسالته} وعندهم تعلق الإرسال بالرسول كتعلق الخطاب بالأفعال لا يستلزم ثبوت صفة لا قبل التعلق ولا بعده والفقهاء وجمهور المسلمين يقولون: الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجبتم معنا شيئا: إيجاب وتحريم وذلك كلام الله وخطابه والثاني وجوب وحرمة وذلك صفة للفعل. والله تعالى عليم حكيم علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم وهو أثبت حكم الفعل وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب.

وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع؛ (أحدها: أن يكون

الفعل مشتقاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتق على مصلحة العالم والظلم يشتمل على فسادهم فهذا النوع هو حسن وقبيح وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن؛ لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقييح؛ فإنهم قالوا؛ إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث إليهم رسولا وهذا خلاف النص قال تعالى: {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} وقال تعالى: {رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل} وقال تعالى: {وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون} وقال تعالى: {كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير} {قالوا بلئى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير} {وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير}. وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: {ما أحد أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين} والنصوص الدالة على أن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة كثيرة ترد على من قال من أهل التحسين والتقييح: إن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم. (النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا وإذا نهى عن شيء صار قبيحا واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع. والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتنح العبد هل يطيعه أم يعصيه ولا يكون المراد فعل المأمور به كما أمر إبراهيم بذبح ابنه فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح وكذلك {حديث أبرص وأقرع وأعمى لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة فلما أجاب الأعمى قال الملك: أمسك عليك مالك فإنما ابتليتكم؛ فرضي عنك وسخط على صاحبيك}. فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة؛ وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع والأشعرية ادعوا: أن جميع الشريعة من قسم الامتحان وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع؛ وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب.

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (المباح غير مأمور به . . الخ.
من المعلوم أَنَّ المباح لم يُؤمَر به، لا تركًا ولا فعلًا، وقد قدّمنا أنه لا يدخل في
تعريف التكليف بوجهٍ من الوجوه، وإنّما عدوه من أقسام الحكم التكليفي
مسامحةً وتكميلاً للقسمة، كما تقدّم.

المكروه

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (القسم الرابع: المكروه، وهو ما تركه خيرٌ من فعله^(١)،
وقد يطلق ذلك على المحذور، وعلى ما نهى عنه نهي تنزيه، فلا يتعلق بفعله
عقاب . . . الخ.
كلامه واضح.

والمكروه في اللغة: اسم مفعول كرهه، إذا أبغضه ولم يحبه، فكلُّ بغيضٍ إلى
النفوس فهو مكروه في اللغة، ومنه قوله تعالى: {كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ
مَكْرُوهًا (٣٨)} [الإسراء / ٣٨].

(١) يؤخذ على هذا التعريف أولاً: أنه تعريف من حيث الحكم والثمرة والشيء إن عرف
بالحكم والثمرة يحتاج إلى تعريف من حيث الماهية يكون بالحد والضابط، لا
بالحكم ولا بالثمرة؛ لأنهم يقولون: إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، حتى إن
ابن عقيل الحنبلي في كتابه الواضح في الأصول قال: "إن الحد ببيان الثمرة ياباه
المحققون".

ثانياً: ينقص هذا التعريف كلمة (قصد أو امتثالاً) وذلك لأن الأحكام أخروية وليست
دنيوية ويحتاج العمل حتى يقبل في الآخرة إلى القصد والنية ولذا قال النبي ﷺ " لا أجر
لمن لا حسبة له". لأنه يمكن أن يتركه الإنسان رياء أو غير حاضر القلب فلا يثاب عليه،
ويمكن أيضاً أن يفعله مكرهاً عليه أو نحو ذلك.

وقول عمرو بن الإطنابة:

وإقدامي على المكروه نفسي وضربي هامة البطل المشيح^(١).

واعلم أن المكروه قد يطلق على الحرام؛ لأنه بغيض إلى النفوس العارفة، وذلك هو معنى قول المؤلف: (وقد يطلق ذلك على المحظور)، فالإشارة في قوله "ذلك" راجعة إلى المكروه والمحظور والحرام.

ومراد أن الكراهة قد تطلق على كراهة التحريم وكراهة التنزيه، كما هو معروف في كلام العلماء^(٢).

(١) البيت لعمرو ابن الأطنابة وهي أمه، وأبوه يزيد بن مناة بن ثعلبة من باهلة، ويروى: وإقحامى بدل) وإقدامى (ويروى) أضرب (بدل) ضربي (، والهامة أعلى الرأس. والمشيح: الجاد في القتال، من أشاح إذا جد واجتهد.

(٢) وهذا كثير في كلامهم، ويعرفه من نظر في كتب السلف الأوائل كما سنذكر لك طرفا كبيرا من الأمثلة عليه، فالكراهة في القرآن والسنة أكثر ورودها إنما يراد منه التحريم صراحة، أي أن القرآن والسنة يذكران أشياء محرمة ثم يعبران عن التحريم بالكراهة، فيكون المراد من الكراهة المذكورة التحريم، هذا في الغالب الكثير، بل في الأغلب الأكثر، كقوله تعالى { ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق... } ثم قال بعدها { ولا تقربوا الزنى... } ثم قال بعدها { ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق... } ثم قال بعدها { ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده... } ثم قال بعدها { ولا تقف ما ليس لك به علم... } ثم قال بعدها { ولا تمش في الأرض مرحا... } ثم قال بعد ذلك كله { كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها } فإني لا أخالك تتوقف من أن المراد بقوله (مكروها) أي محرما فإن جميع الأشياء المذكورة من جملة المحرمات المتفق على تحريمها، ومع ذلك قال (مكروها) مما يدل على أن الكراهة في نص الشارع في الأغلب الأكثر إنما يراد بها حقيقة التحريم، قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى: (الكراهية في كلام السلف كثيرا وغالبا يراد بها التحريم) وفي

صحيح البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال (إن الله تعالى كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال) وقد نبه ابن القيم رحمه الله تعالى إلى أن من الأغلاط أن تفهم الكراهة عند المتقدمين على خلاف مرادهم، وأن تفسر بالكراهة المعروفة عند المتأخرين من الفقهاء والأصوليين، فقال: (والسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله ولكن المتأخرون اصطلاحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم وتركه أرجح من فعله ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث فغلط في ذلك، وأقبح غلطا منه من حمل لفظ الكراهة أو لفظ (لا ينبغي) في كلام الله ورسوله على المعنى الحادث). اهـ. كلامه، فيستفاد من هذا أن الكراهة عند السلف المتقدمين ترادف المحرم وهذا في الأعم الأغلب، وقد بين الإمام مالك رحمه الله تعالى العلة في ذلك وأن الدافع للسلف في التعبير بلفظ الكراهة عن لفظ التحريم إنما هو الورع، فقال ابن وهب (سمعت مالكا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحدا أقتدي به يقول في شيء: - هذا حلال وهذا حرام ما كانوا يجترؤون على ذلك وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسنا ونتقي هذا ولا نرى هذا). اهـ. كلامه، ومما يؤيد هذا ما نقله ابن القيم من نصوص كثيرة لبعض السلف رحمهم الله تعالى صرحوا فيها بلفظ الكراهة وهم إنما يريدون بها التحريم وأنا أسوقها لك منه مع شيء من الزيادة التوضيحية فأقول:-

من هذه النصوص: أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى قال في الجمع بين الأختين بملك اليمين (أكرهه ولا أقول هو حرام) ومذهبه تحريمه من غير شك والآية صريحة في ذلك ولكنه تورع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان الذي أخرجه مالك في الموطأ والشافعي في الأم والبيهقي في السنن عن أبي شهاب عن قبيصة ابن ذؤيب أن رجلا سأل عثمان بن عفان عن الأختين من ملك اليمين فقال عثمان: أحلتها آية وحرمتها آية فأما أنا فلا أحب أن أصنع ذلك، وسنده صحيح فالمذهب المعروف عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى التحريم لكنه تورع عن التصريح به هنا لأجل هذا القول من عثمان رضي الله عنه، فالكراهة يراد بها التحريم.

ومنها: ما قاله أبو القاسم الخرقى في مختصره رحمه الله تعالى: (ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة) والمعروف من المذهب التحريم الأكيد، فأطلق لفظ الكراهة وأراد التحريم.

ومنها: ما رواه عبدالله بن الإمام أحمد عنه أنه قال (لا يعجبني أكل ما ذبح للزهرة ولا الكواكب ولا الكنيسة وكل شيء ذبح لغير الله قال الله تعالى { حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به } قال ابن القيم: فتأمل كيف قال لا يعجبني فيما نص الله تعالى على تحريمه وأحتج هو أيضا بتحريم الله به في كتابه) ١. هـ

ومنها: ما رواه الأثرم عنه أنه قال: (أكره لحوم الجلالة وألبانها) والمراد بهذه الكراهة التحريم وقد صرح رحمه الله تعالى بالتحريم في رواية حنبل وغيره، فهذه الكراهة يراد بها التحريم.

ومنها: ما رواه عنه ابنه عبدالله أنه قال (أكره لحم الحية والعقرب لأن الحية لها ناب والعقرب له حمة) قال ابن القيم: ولا يختلف مذهبه في تحريمه، فهذه الكراهة يراد بها كراهة التحريم.

ومنها: سئل الإمام أحمد عن ألبان الأتن فقال (أكرهه) ومذهبه لا يختلف في تحريمه فأطلق الكراهة وأراد بها التحريم.

ومنها: سئل الإمام أحمد عن بيع الماء فقال: (أكرهه) ومذهبه لا يختلف في أن بيع الماء حرام، فأطلق الكراهة وأراد بها التحريم.

ومنها: قال محمد بن الحسن في الجامع الكبير (يكره الشراب في آنية الذهب والفضة للرجال والنساء) ومراده بهذه الكراهة التحريم ولا شك، وقد نقل أبو العباس وغيره اتفاق أهل العلم رحمهم الله تعالى على تحريم ذلك، وبه تعلم أن الكراهة المذكورة إنما يراد بها كراهة التحريم.

ومنها: قال أبو يوسف ومحمد صاحباً أبي حنيفة (يكره النوم على فرش الحرير والتوسد على وسائده) قال ابن القيم: ومرادها التحريم، وقد صرح الأصحاب أنه حرام، فالكراهة هنا يراد بها التحريم.

ومنها: أنهم قالوا: (ويكره منديل الحرير الذي يتمخط فيه ويتمسح من الوضوء) قال ابن

القيم (ومرادهم التحريم).
ومنها: أنهم قالوا: (ويكره بيع العذرة) قال ابن القيم (ومرادهم التحريم).
ومنها: أنهم قالوا: (يكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم إذا أضر بهم وضيق عليهم) قال ابن القيم (ومرادهم التحريم).
ومنها: أنهم قالوا: (ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة) قال ابن القيم (ومرادهم التحريم).
ومنها: أنهم قالوا: (ويكره بيع أرض مكة) قال ابن القيم (ومرادهم التحريم).
ومنها: أنهم قالوا: (ويكره اللعب بالشطرنج) قال ابن القيم (وهو حرام عندهم).
ومنها: ما بوبه أبو داود في سننه على حديث لعن الراشي والمرتشي فإنه قال (باب في كراهية الرشوة) ثم ساق حديث (لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي) وهذه الكراهة يراد بها التحريم ولا شك، بل التحريم الأكيد والنهي القاطع وأنها من كبائر الذنوب فقد عبر بالكراهة عن التحريم.
ومنها: ما بوبه بقوله (باب كراهية المسألة) ويريد بها التحريم.
ومنها: ما بوبه بقوله (باب كراهية المسألة بوجه الله) ويريد بها التحريم.
ومنها: ما بوبه بقوله (باب ما يكره أن يجمع بينهن من النساء) ويريد بهذه الكراهة التحريم لأنه روى تحت هذا الباب حديث (لا تنكح المرأة على عمته ولا العمة على بنت أخيها ولا المرأة على خالتها ولا الخالة على بنت أخيها) وهذا يراد بها التحريم قطعاً ولا نعلم بين العلماء في ذلك كبير خلاف.
ومنها: ما بوبه بقوله (باب في كراهية أن يخطب الرجل على خطبة أخيه) ويريد بهذه الكراهة التحريم.
ومنها: ما بوبه بقوله (باب ما يكره من ذكر الرجل ما يكون من إصابة أهله) ويريد بها التحريم بلا شك.
ومنها: ما بوبه بقوله (باب كراهية ترك الغزو) ويريد بهذه الكراهة التحريم ودليل ذلك أنه روى تحت هذا الباب حديث (من مات ولم يغزو ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من نفاق) وحديث (من لم يغزو أو يجهز غازياً أو يخلف غازياً في أهله بخير أصابه الله بقارعة) ومثل هذا لا يكون في أمر مكروه كراهة تنزيه وهذا يفيد أن الكراهة =

عند السلف الأوائل إنما يراد بها التحريم وهذا في الأغلب.
ومنها: ما بوبه بقوله (باب كراهية حرق العدو بالنار) وهي كراهة التحريم لا كراهة التنزيه.

ومنها: ما بوبه بقوله (باب كراهية الذبح عند القبور) ولا أظن عالما يتوقف في أن المراد بهذه الكراهة التحريم وهذا أمر مجمع عليه بين علماء المسلمين، فأطلق الكراهة وأراد بها التحريم.

ومنها: ما بوبه بقوله (باب في كراهية القعود على القبر) ويريد بها التحريم فإنه روى تحته حديث (لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه حتى تخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر) "حديث صحيح" ومثل هذا الكلام لا يقال في ارتكاب أمر مكروه كراهة تنزيه، فالمراد بهذه الكراهة التحريم ولا شك في ذلك.

ومنها: ما بوبه بقوله (باب في كراهية الحلف بالآباء) وكذلك ما بوبه بقوله (باب في كراهية الحلف بالأمانة) وكل ذلك على التحريم باتفاق أهل السنة لأن القاعدة المتقررة عندهم أنه لا يحلف إلا بالله أو صفة من صفاته فقط وأن الحلف بالمخلوقات لا يجوز وأنه من الشرك الأصغر إن لم يصاحبه تعظيم وأما إن صاحبه تعظيم فإنه من الشرك الأكبر.

ومنها: ما بوبه بقوله (باب في كراهية اليمين في البيع) وهذه الكراهة يراد بها التحريم، والأمثلة على ذلك في سننه كثيرة.

ومنها: ما بوبه البخاري في صحيحه بقوله (باب كراهية التعري في الصلاة وغيرها) وهو يريد بذلك كراهة التحريم لأن كشف العورة في الصلاة محرم، وقد نقل ابن تيمية اتفاق أهل العلم على وجوبستر في الصلاة، فقال: (ولا تجوز الصلاة عريانا مع قدرته على اللباس باتفاق العلماء). اهـ. كلامه، وهذا يدل على أن الكراهة في هذا التبويب يراد بها كراهة التحريم لا مجرد الكراهة التنزيهية.

ومنها: ما بوبه البخاري أيضا بقوله (باب كراهية الصلاة في المقابر) وهذه الكراهة يراد بها التحريم أيضا وقد اتفق المسلمون على أنه لا يجوز قصد القبر للصلاة عنده قال ابن تيمية رحمه الله تعالى (ولا خلاف بين المسلمين أنه لا يشرع أن يقصد الصلاة إلى

القبر). اهـ. وهذا يفيدك على أن الكراهة في هذا التبويب إنما يراد بها كراهة التحريم لا كراهة التنزيه.

ومنها: ما بوبه في صحيحه بقوله (باب ما يكره من النياحة على الميت) وهذه الكراهة يراد بها التحريم ولا شك لأنه روى تحتها حديث (من نيح عليه يعذب بما نيح عليه) وحديث (الميت يعذب في قبره بما نيح عليه) قال الحافظ في الفتح نقلا عن الزين بن المنير قوله: والمراد بالكراهة كراهة التحريم، اهـ. قلت ونحن نقطع بذلك بلا تردد كيف وقد قال ﷺ (النائحة إذا ماتت ولم تتب فإنها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب) وقد عدها النبي ﷺ من خصال الجاهلية، ومثل هذا لا يقال في كراهة التنزيه وإنما يقال في كراهة التحريم فقط.

ومنها: ما بوبه في صحيحه أيضا بقوله (باب ما يكره من الصلاة على المنافقين والاستغفار للمشركين) والمقصود كراهة التحريم، قال تعالى {ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره} وقال تعالى {ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم}. ومنها: ما بوبه في صحيحه أيضا بقوله (باب ما يكره من الحلف في البيع) وهذه الكراهة للتحريم بلا شك.

ومنها: ما بوبه بقوله (باب ما يكره من التبتل والخصاء) وهي كراهة تحريم. ومنها: ما بوبه بقوله (باب ما يكره من النميمة) ولا نشك في أن هذه الكراهة كراهة تحريم لا مجرد تنزيه.

ومنها: ما بوبه بقوله (باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان) وهي كراهة تحريم لأنه ﷺ لا يغضب على حبه وابن حبه أسامة بن زيد رضي الله عنه كل هذا الغضب لمجرد ارتكاب شيء مكروه كراهة تنزيه، وهذا واضح فهذه بعض الأمثلة على ما ذكرناه سابقا من أن السلف الأوائل إذا أطلقوا لفظ الكراهة أو قال أحدهم (لا يعجبني أو لا ينبغي) فإنه في الأغلب الأكثر إنما يريدون به التحريم حقيقة ولكن لشدة ورعهم واحترازهم واحتياطهم رحمهم الله تعالى لم يكونوا يصرحون بالتحريم، فافهم هذه المسألة فإن بعض المتأخرين قد حمل لفظ الكراهة الواردة في كلامهم على الكراهة

وعرّف المكروه في الاصطلاح بأنه: هو ما تركه خير من فعله. وإن شئت قلت: هو ما نهي عنه نهياً غير جازم.

فصل

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (والأمرُ المطلق لا يتناول المكروه؛ لأن الأمر استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب، ولأن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه، وإذا قلنا: إنَّ المباح ليس بمأمور فالنهي عنه أولى^(١)).

إيضاح معنى كلامه رَحِمَهُ اللهُ:

أن المأمور به إذا كان بعض جزئياته منهياً عنه نهي تنزيه أو تحريم لا يدخل ذلك المنهية عنه منها في المأمور به؛ لأنَّ النهي ضدُّ الأمر، والشيء لا يدخل في ضده، خلافاً لبعض الحنفية القائلين بدخوله فيه، فتحيّة المسجد مثلاً مأمور بها،

التنزيهية فغلط في ذلك غلطا فاحشا والله أعلى وأعلم، انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب السؤال (٣٢).

(١) قال صاحب شرح مختصر الروضة (١/ ٢٨٣) قوله: فلا يتناول الأمر المطلق لتنافيهما. هذه الفاء سببية، أي: لما كان المكروه منهياً عنه لم يتناول الأمر المطلق، فكونه منهياً عنه هو السبب في عدم تناول الأمر المطلق له لتنافيهما، أي: لتنافي الأمر والنهي، لأن الأمر يقتضي إيجاد الفعل، والنهي الصادق على الكراهة يقتضي الكف عن الفعل بالجملة فيتنافيان. فالأمر المطلق بالصلاة لا يتناول الصلاة المشتملة على السدل والتخصر ورفع البصر إلى السماء واشتمال الصماء والالتفات ونحو ذلك من المكروهات فيها، والأمر بالطواف لا يتناول طواف المحدث عند من لا يشترط له الوضوء.

فإذا دخل المسجد وقت نهي، فتلك الصلاة المنهي عنها لوقت النهي لم تدخل في الأمر للمضادة التي بين الأمر والنهي، وهكذا.
وقال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: إِنَّ الصَّلَوَاتِ ذَوَاتِ الْأَسْبَابِ الْخَاصَّةِ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا النَّهْيُ، فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِي الْأَمْرِ؛ لِأَنَّهَا لَمْ تَدْخُلْ فِي النَّهْيِ^(١).

(١) مسائل في المكروه:

* الأولى: المكروه لغة: المكروه لغة: ضد المحبوب، تقول: "كرهت الشيء" إذا لم تحبه. وقيل: المكروه مأخوذ لغة من الكريهة، وهي الشدة في الحرب، ومنه سمي يوم الحرب: "يوم الكريهة". والكره - بضم الكاف - المشقة كما نقله الجوهري في الصحاح عن الفراء. وعلى هذا يكون المكروه هو: ما نفر عنه الشرع والطبع؛ لأن الطبع والشرع لا ينفران إلا عن شدة ومشقة تلحق بالمكلف.

ثانيا: المكروه اصطلاحاً: المكروه هو: "ما تركه خير من فعله ولا عقاب في فعله". شرح التعريف، وبيان محترزاته: قولنا: "ما" جنس في التعريف شمل كل متعلقات الحكم التكليفي الخمسة؛ لأن المراد بها فعل المكلف. قولنا: "تركه خير من فعله" قيد أخرج الأحكام التكليفية الثلاثة وهي: "الواجب، والمندوب، والمباح"، وبيان ذلك: أن الواجب خرج، لأن فعله "خير من تركه، وفي تركه عقاب. وأما المندوب فقد خرج، لأن فعله خير لحصول الثواب، ولا عقاب في تركه. وأما المباح فقد خرج، لأن فعله وتركه سواء، فلا يوصف أحدهما بالخيرية. وقولنا: "ولا عقاب في فعله" أخرج الحرام "لأن الحرام تركه خير من فعله، وفي فعله عقاب.

* الثانية: الصيغ التي تستعمل وتدل على الكراهة هي:

الأول: صيغة النهي إذا ورد ما يصرفها إلى الكراهة، فالأصل في صيغة النهي التحريم ولكنها تنتقل من إفادة التحريم إلى إفادة الكراهة إذا وردت القرينة الصارفة.

ويمثل على ذلك ما رواه مسلم في صحيحه من حديث قتادة عن أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ (نهى أن يشرب الرجل قائماً) فالأصل أن تحمل هذه الصيغة على التحريم لكن ورد لها صارف من التحريم إلى الكراهة التنزيهية، وذلك فيما رواه أبو داود في سننه قال:

حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن مسعر بن كدام عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة أن عليا دعا بماء فشربه وهو قائم ثم قال (إن رجلا يكره أحدهم أن يفعل هذا وقد رأيت رسول الله ﷺ يفعل مثل ما رأيتموني أفعله) "حديث صحيح ورواه البخاري أيضا" وفي الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: (أتيت النبي ﷺ بدلو من ماء زمزم فشرب وهو قائم) وكذا ثبت في صحيح مسلم (أن النبي ﷺ شرب من شن معلقة وهو قائم) فشربه هذا يفيد أن نهيه الأول ليس على التحريم وإنما هو على الكراهة التنزيهية، فيستفاد من ذلك أن الشرب قائما جائز مع الكراهة والله أعلم، وهذا خلافا لشيخ الإسلام والعلامة الألباني فقد ذهب إلى تحريم الشرب قائما.

ويمثل له أيضا بما رواه الترمذي في جامعه قال: حدثنا عبيد بن أسباط بن محمد القرشي قال حدثنا أبي قال حدثنا سليمان التيمي، عن خدش عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (إذا استلقى أحدكم على ظهره فلا يضع إحدى رجله على الأخرى) "حديث صحيح" ففيه النهي عن هذه الهيئة والأصل في النهي التحريم، ورواه مسلم أيضا إلا أن النهي هنا ليس على باب الذي هو التحريم وإنما هو للكراهة التنزيهية بدليل ما رواه الشيخان في صحيحهما من حديث عباد بن تميم عن عمه عبدالله بن زيد رضي الله عنه (أنه رأى النبي ﷺ مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجله على الأخرى) والأصح في تخريج هذا أنه لبيان الجواز، فاضطجاعه هذا رضي الله عنه ووضع إحدى رجله على الأخرى دليل على أن نهيه الأول عن ذلك ليس على التحريم وإنما هو للكراهة التنزيهية فقط والله أعلم. ويمثل له أيضا بالنهي عن كسب الحجام مع إعطائه رضي الله عنه أجرته لما حجه، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال (نهى رسول الله ﷺ عن كسب الحجام... الحديث) وفي الحديث الآخر (وكسب الحجام خبيث) وقد ثبت في الصحيح (أن النبي ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجره) فعرفنا بذلك أن كسب الحجام مكروه، وذلك للجمع بين التحريم والإعطاء، فلما أعطاه النبي ﷺ أجرته دل ذلك على أن النهي عن هذا الكسب ووصفه بالخبت لا يدل على التحريم المؤكد وإنما يفيد الكراهة التنزيهية ويمثل له أيضا بحديث (نهى رسول الله ﷺ أن تغتسل المرأة بفضل الرجل أو الرجل بفضل المرأة وليغتربا جميعا) فهذا النهي على باب حديث ابن عباس عند مسلم (أن النبي ﷺ كان

يغتسل بفضل ميمونة رضي الله عنها ولأصحاب السنن (اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فجاء يغتسل منها فقالت إني كنت جنباً فقال إن الماء لا يجنب) "حديث صحيح" فهذا الفعل صرف النهي الأول من التحريم إلى الكراهة والله أعلم، وعلى ذلك فقس، فأبي نهي فإنه يفيد التحريم إلا إذا وردت قرينة تصرفه من التحريم إلى الكراهة وستأتي زيادة أمثلة إن شاء الله تعالى على ذلك عند الكلام على النهي ودلالته بحول الله وقوته.

الثاني: مما تستفاد منه الكراهة: أن يشغل الفعل عما هو أنفع منه، فكل فعل أشغل العبد عن ما هو أنفع منه فإن هذا الفعل مكروه، وقد نص على ذلك أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى، ولم أره منصوصاً عليه في مبحث الكراهة من كتب الأصول على حسب إطلاعي القاصر، وبيانه أنه يقال: إن المقصود من العبادات تحصيل المصالح ودفع المفاسد، والمصالح المطلوبة ليست على درجة واحدة فلهذا بين شيخ الإسلام أن العبادة إذا أضعفت الإنسان عن الاشتغال بما هو أصلح له فإنها تكون مكروهة في حقه، وكذلك إذا أوقعه فعلها في مكروه فإنها تكون مكروهة، وهذه الكراهة نسبية، أي تختلف من أحد إلى آخر، قال أبو العباس رحمه الله تعالى (متى كانت العبادة توجب له ضرراً يمنعه عن فعل واجب أنفع له منها كانت محرمة وأما إذا أضعفته عما هو أصلح منها وأوقعته في مكروهات فإنها تكون مكروهة). اهـ.

قلت: ومأخذ هذا الكلام يعرف من النظر في مقاصد الشريعة ومراعاتها للمصالح والمفاسد، ويمثل له بالصيام في حال الجهاد فإذا كان الصوم في حال الجهاد يوجب ضعف المجاهدين عن كمال مراتب الجهاد فإنه يكره في حقهم والأفضل لهم في هذه الحالة الفطر، قد أفتى أبو العباس رحمه الله تعالى بالفطر في رمضان في بعض الغزوات التي خاضها ضد التتر، ويمثل له أيضاً بكراهة السهر في طلب العلم أو قراءة القرآن ونحو ذلك إذا أضعفت الإنسان عن القيام لصلاة الفجر، أما إذا علم من نفسه أنه بهذا يفوت الصلاة فالسهر محرم لأن ما أفضى إلى الحرام فهو حرام، ويمثل له أيضاً بكثرة صيام التطوع إذا ضعف الرجل عن كمال معاشرته أهله، وفي الحديث (إن لأهلك عليك حقاً) وهذا كله من باب مراعاة المصالح والمفاسد، ويمثل له أيضاً بكثرة الضحك التي تضعف القلب عن كمال سيره إلى الله تعالى، فإن كثرة الضحك مما يميئ القلب أو

يضعفه، وغير ذلك من الأمثلة، فمتى كان الاشتغال بالشيء مضعفا للعبد عن ما هو أصلح له منه فإن هذا الشيء في حق هذا الرجل مكروه لأن الاشتغال بالمفضول عن الفاضل مكروه والله أعلم.

الثالث: مما تعرف الكراهة مخالفة السنة الراتبة، وبيان بذلك أن يقال: إن من السنن ما هو راتب قد داوم عليه النبي ﷺ ولم يرد عنه ﷺ أنه تركها ولو لمرة واحدة لبيان أنها ليست براتبة، ومن السنن ما ليس براتب بحيث أنه قد ورد عنه ﷺ عدم المداومة عليها، فما كان من القسم الأول فإن تركه يعد من المكروهات أي من ترك شيئا من السنن الراتبة فإنه يكون بذلك قد فعل مكروها واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وأما ترك شيء من القسم الثاني فلا يعد تركه مكروها بل السنة تركه أحيانا حتى لا يصف مصاف السنن الراتبة المؤكدة، فمن رأته قد ترك شيئا من السنن الراتبة فقل له: إنك بهذا الترك قد فعلت مكروها، ويمثل لهذا بترك قراءة شيء زائد على الفاتحة في الركعتين الأوليين، فإنك تعرف أن قراءة الفاتحة ركن، وأما قراءة ما زاد عليها فإنه سنة مؤكدة، بل قال بعض أهل العلم بالوجوب، ولكن الصحيح أنه سنة مؤكدة لا ينبغي الإخلال بها، فإذا أخل بها فإنه يكون بذلك قد فعل مكروها، والضابط في ذلك يقول (الإخلال بالسنة الراتبة مكروه) ويمثل له أيضا بالوتر فإنه من السنن على القول الصحيح التي لم يتركها النبي ﷺ لا حضرا ولا سفرا، حتى لما فاته ورده من الليل قضاه ﷺ من النهار شفعا، فالوتر سنة مؤكدة فيكون تركه مكروها، لأن الإخلال بالسنة الراتبة مكروه، ويمثل له أيضا بعقد الإحرام قبل الميقات المكاني، فإنه مكروه، لأن السنة الثابتة المنقولة عن النبي ﷺ في عمره وحجته أنه لم يكن يحرم إلا من الميقات، ولم ينقل عنه ﷺ الإحرام قبل الميقات المكاني ولا مرة واحدة، وبناء عليه فمن أحرم قبل المواقيت المكانية فإنه يكون بذلك قد فعل مكروها لأن الإخلال بالسنة الراتبة مكروه، قال أبو العباس (فقد واظب النبي ﷺ على الإحرام من الميقات فمخالفته في ذلك مكروهة). اهـ. ويمثل له أيضا بالقصر في السفر، فإنه هديه الراتب ﷺ في السفر قصر الرباعية لركعتين، ولم يثبت عنه ﷺ في حديث واحد أنه أتم في شيء من أسفاره، وقد اختلف أهل العلم في القصر هل هو واجب أم سنة؟ على أقوال والراجح منها أنه

من السنن المؤكدة جدا وبناء عليه فيكون الإتمام في السفر مكروها واختاره شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى، وعلّة ذلك أن الهدي الراتب من حاله ﷺ القصر، فالقصر سنة مؤكدة والمتقرر في الضوابط: - أن الإخلال بالسنة الراتبية مكروه والله أعلم. وعلى ذلك فقس والله ربنا أعلى وأعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

* الثالثة: متى تزول الكراهة.

تزول الكراهة في بعض الأحيان والقاعدة في ذلك تقول (لا كراهة مع قيام الحاجة) فإذا قامت الحاجة إلى فعل المكروه فإنه لا يبقى مكروها في حق من قامت به الحاجة ومن باب أولى من قامت به ضرورة إليه، وهذه القاعدة من قواعد التيسير، وقد أتمدها أبو العباس ابن تيمية في كثير من فتاويه ونحن نشير إلى شيء من أمثلتها فأقول: يمثل عليها بزوال كراهة استعمال الماء المسخن بالنجاسة عند الحاجة إلى استعماله، عند من قال بكرهته كالحنابلة وغيرهم، فإنهم ذهبوا إلى أن كراهة الماء المسخن بالنجاسة لكنهم قالوا: وتزول الكراهة إذا احتاج إليه، لأنه لا كراهة مع قيام الحاجة، ويمثل عليه أيضا بزوال الكراهة عن الماء الذي انفردت باستعماله المرأة في طهارة كاملة عن حدث، فإن المتقرر أنه مكروه لكن هذه الكراهة تزول إذا لم يجد الإنسان إلا هذا الماء، لأنه لا كراهة مع قيام الحاجة، ويمثل له أيضا بماء البئر بالمقبرة، فإن المذهب عندنا أنه مكروه لكن أفتى الأصحاب رحمهم الله تعالى أن هذه الكراهة تزول إذا احتيج إلى استعماله لأنه لا كراهة مع قيام الحاجة، ويمثل له أيضا بالشرب واقفا، فإنه مكروه كما قرناه سابقا ولكن إذا احتاج الإنسان للشرب قائما فلا كراهة لأنه لا كراهة مع قيام الحاجة، ويمثل عليه أيضا بزوال كراهة اللثام في الصلاة إذا كان يصدر من فمه رائحة نتنة تؤذي من بجواره، فإذا تحققت هذه الحاجة زالت الكراهة، لأنه لا كراهة مع وجود الحاجة ويمثل له أيضا بزوال كراهة الاستنجاء باليمين إذا كانت الشمال فيها ما يمنع الاستنجاء بها من حرق يضره الماء أو جرح يزيده الماء ألما ونحو ذلك فإذا تحقق ذلك فلا كراهة لأنه لا كراهة مع قيام الحاجة، ويمثل له أيضا بكسب الحجام، فإن الأصل أن الحر يمنع من أن يتكسب بسحب الدم لأن هذا الكسب خبيث أي رديء ودنيء إلا أن هذا الحر إذا

لم يجد وجها من أوجه التكسب إلا بالحجامة فلا بأس حينئذ ولا كراهة لأنه محتاج للكسب، وأنت خبير بأن كسبا فيه ذناء خير من سؤال الناس فإذا كان الحجام محتاجا لهذا الكسب فإن الكراهة تزول لأنه لا كراهة مع قيام الحاجة، ويمثل عليه أيضا بإتمام الصلاة في السفر، فإن الأصل فيه أنه مكروه كما ذكرناه سابقا إلا أنه إذا احتاج إليه فلا كراهة حينئذ وذلك كما إذا صلى المسافر خلف المقيم من أول صلاة المقيم فإنه يلزمه الإتمام ولا كراهة حينئذ لأن الحاجة تدعو إلى الإتمام ولا كراهة عند قيام الحاجة وعلى هذه الأمثلة فقس والخلاصة أنه لا كراهة عند الحاجة والله ربنا أعلى وأعلم، انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب السؤال (٤٥).

* الرابعة: الفرق بين خلاف الأولى والمكروه.

هذا النوع أهمله الأصوليون وإنما ذكره الفقهاء وهو واسطة بين الكراهة والإباحة واختلفوا في أشياء كثيرة هل هو مكروه أو خلاف الأولى كالنفض والتنشيف في الوضوء وغيرهما قال إمام الحرمين في كتاب الشهادات من النهاية التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون وفرقوا بينهما بأن ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف الأولى ولا يقال مكروه وقال المراد بالنهي المقصود أن يكون مصراحا به كقوله لا تفعلوا كذا أو نهيتكم عن كذا بخلاف ما إذا أمر بمستحب فإن تركه لا يكون مكروها وإن كان الأمر بالشيء نهيا عن ضده لأننا استفدناه باللازم وليس بمقصود وحكى الرافعي عنه في كتاب الزكاة في كراهة الصلاة على غير الأنبياء ما يبين أن المراد بالنهي المقصود تعميم النهي لا خصوصه إذ قال ووجهه إمام الحرمين بأن قال المكروه يتميز عن خلاف الأولى بأن يفرض فيه نهي مقصود وقد ثبت نهي مقصود عن التشبه بأهل البدع وإظهار شعارهم والصلاة على غير الأنبياء مما اشتهر بالفئة الملقبة بالرفض أه وكلام الإمام في كتاب الجمعة يقتضي أنه لا فرق بينهما فإنه قال كل فعل مسنون صح الأمر به مقصودا فتركه مكروه وقال في موضع آخر إنما يقال ترك الأولى إذا كان منضبطا كالضحى وقيام الليل وما لا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروها وإلا لكان الإنسان في كل وقت ملبسا للمكروهات الكثيرة من حيث إنه لم يتم فيصلي ركعتين أو يعود مريضا ونحوه اهـ والتحقيق أن خلاف الأولى قسم من المكروه

ودرجات المكروه تتفاوت كما في السنة ولا ينبغي أن يعدد قسماً آخر وإلا لكانت الأحكام ستة وهو خلاف المعروف أو كان خلاف الأولى خارجاً عن الشريعة وليس كذلك. انظر البحر المحيط (١ / ٢٤٤).

* الخامسة: هل المكروه منهي عنه حقيقة؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المكروه منهي عنه حقيقة. ذهب إلى ذلك كثير من العلماء. وهو الصواب؛ للأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن استعمال المنهي في المكروه قد شاع في لسان اللغة والشرع، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولا يوجد شيء يمنع من ذلك.

الدليل الثاني: أن كلمة " النهي " تطلق على ما كان النهي فيه لحرمة كما تطلق على ما كان النهي فيه لكرهته وعدم استحسانه، ولا فرق بينهما إلا في العقاب على فعل الحرام، دون المكروه.

المذهب الثاني: أن المكروه منهي عنه مجازاً، وليس حقيقة. وهو لبعض العلماء مستدلين بقوله تعالى: (وما نهاكم عنه فانتهوا). وجه الدلالة: أن هذا النص يقتضي أن الانتهاء لازم عن المنهي عنه، وترك المكروه غير لازم، فكان المكروه - منهيًا عنه مجازاً لا حقيقة، أي: لو كان المكروه منهيًا عنه حقيقة للزم من ذلك الانتهاء عن فعله، وإن لم تنته حل العقاب، ولكن حقيقة المكروه أنه طلب الانتهاء عنه، ولكن لو فعلناه لما كان علينا عقاب، إذن يكون النهي عنه نهيًا مجازاً، لا حقيقة. جوابه: يمكن أن يقال في الجواب عنه: إننا نظرنا إلى غير ما نظرتم إليه، فنحن نظرنا إلى إطلاق لفظ النهي على المكروه، وأنتم نظرتم إلى حكمه، ففرق بينهما. بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي لا يترتب عليه أي أثر؟ وذلك لاتفاقنا مع أصحاب المذهب الثاني على أن المكروه مطلوب ترك فعله وإن كان طلباً غير جازم.

* السادسة: هل الأمر المطلق يتناول المكروه.

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأمر المطلق لا يتناول المكروه. ذهب إلى ذلك بعض الحنفية

كالجرجاني، والإمام مالك، وبعض المالكية كابن خويز منداد، وأكثر الشافعية، والحنابلة. وهو الراجح عندي؛ للأدلة التالية:

الدليل الأول: أن المكروه - كما سبق - منهي عنه نهياً غير جازم، والنهي يقتضي ترك الفعل، أما الأمر فإنه يقتضي إيجاد الفعل، فيلزم من ذلك أن الأمر والنهي متضادان، وإذا كانا متضادين فإنه لا يمكن أن يطلب ترك الشيء في حين أنه يطلب فعله. أي: استحيل أن يكون الشيء مأموراً به منهيًا عنه في آن واحد، فينتج: أن المكروه لا يتناول الأمر المطلق.

الدليل الثاني: أنه إذا كان المباح ليس مأموراً به - كما سبق بيانه - مع أنه ليس منهيًا عنه، فمن باب أولى أن المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق؛ لأنه منهي عنه.

الدليل الثالث: أنه يوجد تنافي بين حقيقة الأمر، وحقيقة المكروه فالأمر هو: استدعاء وطلب، والمأمور به مستدعى ومطلوب فعله كالواجب والمندوب. أما المكروه فهو مطلوب الترك، إذن: ليس مستدعى ولا مطلوباً فعله، فيكون المكروه منهيًا عنه.

المذهب الثاني: أن الأمر المطلق يتناول المكروه. ذهب إلى ذلك بعض الحنفية كالجصاص، وبعض المالكية، وبعض الحنابلة. أدلة هذا المذهب:

الدليل الأول: أنه يجوز أداء صلاة عصر يومه بعد تغير الشمس، فهو مأمور به شرعاً، وهو مكروه. جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عنه -: إن الكراهة ليست في صلاة العصر، بل إن سبب الكراهة هو: التشبه بعباد الشمس.

الدليل الثاني: أن الأمر الوارد في قوله تعالى: (وليطوفوا بالبيت العتيق)، يتناول طواف المحدث، وهو صحيح عند الحنفية، وهو مكروه.

جوابه: يمكن أن يقال - في الجواب عنه -: إن الكراهة ليست في الطواف، لأنه تعظيم للبيت، بل الكراهة لوصف في الطائف، وهو المحدث، والحدث ليس من الطواف. بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة معنوي له ثمرة وفائدة في كثير من المسائل الفقهية، ومنها:

١ - لو طاف مكلف على غير طهارة، أو طاف منكوساً وهو - المقلوب الذي رجلاه إلى أعلى، ورأسه إلى أسفل "، فهل يدخل في الأمر الوارد في قوله تعالى: (وليطوفوا

بالبيت العتيق). اختلف العلماء في ذلك، وكان سبب اختلافهم هو: اختلافهم في المسألة السابقة: فأصحاب المذهب الأول - وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يتناول المكروه - ذهبوا إلى عدم دخول تلك الصورة المؤداة في الأمر، ولو فعل لا يكون مجزئاً بسبب: أن المكروه لا يدخل في مطلق الأمر. أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون: إن الأمر المطلق يتناول المكروه - فقد ذهبوا إلى أن ذلك الفعل بتلك الصورة المؤداة يدخل في الأمر، وإن كان حكمه مكروهاً إلا أنه يجزي عن الطواف.

٢ - لو توضع مكلف وضوءاً منكساً دون ترتيب، فهل يدخل في مطلق الأمر بالوضوء ويجزئ عنه؟ اختلف العلماء في ذلك، وسبب اختلافهم هو اختلافهم في المسألة السابقة. فأصحاب المذهب الأول - وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يتناول المكروه - ذهبوا إلى أن الوضوء المنكس لا يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك لا يجزئ. أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون: إن الأمر المطلق يتناول المكروه - فقد ذهبوا إلى أن الوضوء المتكس يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك فإنه يجزئ.

* السابعة: هل المكروه من التكليف؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المكروه ليس من التكليف. ذهب إلى ذلك جمهور العلماء. وهو الصحيح؛ لأن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة، والمكروه لا كلفة ولا مشقة فيه - كما اتضح ذلك من بيان حقيقة المكروه السابق فيما تقدم، ومن بيان حكم المكروه المتقدم، حيث بيننا: أن المكلف إذا ترك الفعل المكروه فله أجر وثواب، وإن لم يتركه فلا إثم عليه، وهذا لا مشقة ولا كلفة فيه، بخلاف الواجب والحرام، فالمشقة والكلفة فيهما واضحة؛ حيث إن المكلف إن فعل الواجب فله أجر، وإن تركه فعليه إثم، وإن ترك الحرام فله أجر، وإن فعله فعليه إثم، وكل ذلك للابتلاء.

المذهب الثاني: أن المكروه من التكليف. ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة. دليل هذا المذهب: استدلال هؤلاء بقولهم: إن المكروه لا يخلو من مشقة وكلفة، فشمله معنى التكليف. جوابه: يمكن أن

الحرام

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (القسم الخامس: الحرام ضد الواجب).
اعلم أن الحرام صفةٌ مشبهةٌ باسم الفاعل، لأنه الوصف من حَرْمَ الشيءُ فهو حرام .

والحرام في اللغة: هو الممنوع. ومنه قول امرئ القيس:

جالت لتصرعني فقلتُ لها اقصري إني امرؤُ صرعي عليك حرام^(١).

وقول الآخر:

حرامٌ على عيني أن تطعما الكرى وأن ترقا حتى ألايك يا هند

وقوله تعالى: { وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ } [القصص / ١٢]، وقوله

تعالى: { فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً } [المائدة / ٢٦]، وقوله تعالى:

{ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا } [الأنبياء / ٩٥] الآيات.

=

يقال - في الجواب عنه - : إننا لو رجعنا إلى حقيقة المكروه لوجدنا أنه لا مشقة حقيقية فيه، ولا إلزام في ترك الفعل.

الخلافاً في هذه المسألة خلاف لفظي لا ثمرة له راجع إلى تفسير التكليف ما هو. فمن فسّر التكليف بأنه: إلزام ما فيه كلفة، قال: المكروه ليس من التكليف، لأنه لا إلزام في المكروه. ومن فسّر التكليف بأنه الأمر بما فيه كلفة، أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة، أو هو الخطاب بأمر أو نهي: قال: المكروه من التكليف. إذن: أصحاب المذهبين قد اتفقوا على المعنى وهو: أن المكروه مطلوب تركه إلا أن أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور رفع عنه اسم التكليف، نظراً لعدم الإلزام في طلب الترك، أما أصحاب المذهب الثاني أثبتوا له اسم التكليف لوجود الكلفة والمشقة في طلب الترك.

(١) البيت في ديوانه (ص ١١٦) يريد إني فارس لا يمكنك أن تصرعيني.

وقوله: "ضد الواجب" يعني أن الحرام في الاصطلاح: هو ما في تركه الثواب وفي فعله العقاب^(١). وإن شئت قلت: ما نهي عنه نهياً جازماً.

(١) يؤخذ على قوله الحرام ضد الواجب ما قاله ابن بدران (وقوله الحرام ضد الواجب إنما هو باعتبار تقسيم أحكام التكليف وإلا فالحرام في الحقيقة ضد الحلال إذ يقال هذا حرام وهذا حلال قال الله تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) انتهى كلامه.

ويؤخذ على قوله (ما في تركه الثواب وفي فعله العقاب)

أولاً: أنه تعريف من حيث الحكم والثمرة والشيء إن عرف بالحكم والثمرة يحتاج إلى تعريف من حيث الماهية يكون بالحد والضابط، لا بالحكم ولا بالثمرة؛ لأنهم يقولون: إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، حتى إن ابن عقيل الحنبلي في كتابه الواضح في الأصول قال: "إن الحد بيان الثمرة بأباه المحققون".

ثانياً: ينقص هذا التعريف كلمة (قصدا مختاراً) وذلك لأن الأحكام أخروية وليست دنيوية ولا يستحق فاعل المحرم العقاب إلا أن كان قاصداً، غير مكرهاً عليه أو نحو ذلك، وينقصه أيضاً كلمة (امثالاً) وقوله (ويستحق) وبيان أهميتهما أن يقال: إن المقرر في القواعد أن تارك الحرام لا يثاب إلا إذا نوى التعبد لله جل وعلا بهذا الترك، وأما إن ترك الحرام تركاً لا تعبد فيه فإنه وإن لم يعاقب لكنه لا يثاب، وقد شرحنا ذلك في قواعد النية، وأما الثانية فهي جارية على مذهب أهل السنة رحمهم الله تعالى، وهو أن فاعل الحرام غير الشرك لا نجزم بعقوبته في الآخرة وإنما نقول: هو مستحق للعقاب وأما الجزم بعقوبته فهذا لا شأن لنا به لأنه من أمور الغيب التي لا يعلمها إلا الله تعالى ففاعل الحرام تحت المشيئة إن شاء الله تعالى غفر له وأدخله الجنة ابتداءً وإن شاء عذبه في النار بقدر ذلك ويخرجه منها إلى الجنة انتقالاً، فمذهب أهل السنة أننا نرجو للمحسن الثواب ونخشى على المسيء العقاب، فتارك الحرام بلا نية الامتثال والتعبد لا ثواب له فلا بد من كلمة (امثالاً) وفاعل الحرام لا نجزم بعقوبته في الآخرة كما هو مذهب الوعيدية من الخوارج والمعتزلة وإنما هو مستحق للعقوبة فلا بد من كلمة (ويستحق) وأما أمثله فكثيرة، فمنها الزنا والسرقه والغيبه والنميمة والكذب وقطع الطريق والظلم

وقول المؤلف رَحْمَةً: (فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً، طاعة ومعصية، من وجه واحد، إلا أن الواحد بالجنس ينقسم إلى واحد بالنوع، وإلى واحد بالعين، أي بالعدد. . . الخ).

إيضاح معنى كلامه رَحْمَةً أن الوحدة ثلاثة أقسام:

١ - وحدة بالجنس^(١).

٢ - وحدة بالنوع^(٢).

٣ - وحدة بالعين^(٣).

أما الوحدة بالجنس أو النوع فلا مانع من كون بعض أفراد الواحد بهما حراماً وبعضها حلالاً، بخلاف الوحدة بالعين، فلا يمكن أن يكون فيها بعض الأفراد حراماً وبعضها حلالاً.

=

والفواحش والبغي بغير الحق والشرك وغير ذلك مما هو معروف والله تعالى أعلى وأعلم. انظر في تعريف الحرام "التعريفات للجرجاني ص ٢١٧، مختصر الطوفي ص ٢٦، المدخل إلى مذهب أحمد ص ٦٢، الأحكام، الأمدي ١ / ١١٣، المستصفي ١ / ٧٦، نهاية السؤل ١ / ٦١، التوضيح على التنقيح ٣ / ٨٠".

(١) الوحدة بالجنس، هو لفظ واحد دال على جنس كالحيوان، وهو شامل للوحدة بالنوع كالإنسان، والوحدة بالعين كزيد، وعند الأصوليين هو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض وعند الفقهاء ما لا يكون بين أفرادها تفاوت فاحش بالنسبة إلى الغرض، قواعد الفقه (ص ٢٥٤).

(٢) الوحدة بالنوع، هو لفظ واحد دال على نوع كالإنسان، وهو شامل للوحدة بالعين كزيد، وعند الأصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق التعريفات للجرجاني (١٧٨)، وقواعد الفقه (ص ٥٣٦).

(٣) الوحدة بالعين هو لفظ واحد دال مفهومه على شخص معين كزيد.

مثال الوحدة بالجنس: وحدة البعير والخنزير؛ لأنهما يشملهما جنسٌ واحدٌ هو الحيوان، فكلاهما حيوان، فهما متحدان جنسًا، ولا إشكال في حرمة الخنزير وإباحة البعير.

ومثال الوحدة بالنوع: السجود؛ فإنه نوع واحد، فالسجود لله والسجود للصنم يدخلان في نوع واحد هو اسم السجود، ولا إشكال في أن السجود للصنم كفر، والله قربة، كما قال تعالى: { لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (٣٧) } [فصلت / ٣٧].

ومثال الوحدة بالعين عند المؤلف رَحِمَهُ: الصلاة في الأرض المغصوبة، فلا يمكن عنده أن يكون بعض أفرادها حرامًا وبعضها مباحًا.

وإيضاح مراده: أن المصلي في الدار المغصوبة إذا قام إلى الصلاة شغل بجسمه الفراغ الذي هو كائن فيه، وشغله الفراغ المملوك لغيره بجسمه تعدّيًا غصبًا، فهو حرامٌ، فهذا الركن الذي هو القيام غصبًا، فهو حرامٌ، فإذا ركع شغل الفراغ الذي هو كائن فيه في ركوعه، وإذا سجد شغل الفراغ الذي هو كائن فيه في سجوده، وهكذا، وشغل الفراغ المملوك لغيره تعدّيًا غصبًا، فلا يمكن أن يكون قربة؛ لامتناع كون الواحد بالعين واجبًا حرامًا، قربةً معصيةً، لاستحالة اجتماع الضدين في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة؛ فيلزم بطلان الصلاة المذكورة.

ومنع هذا القائلون بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة، وهم الجمهور، قالوا: الصلاة في الأرض المغصوبة فعلٌ له جهتان، والواحد بالشخص يكون له جهتان هو طاعةٌ من إحداهما ومعصيةٌ من إحداهما، فالصلاة في الأرض المغصوبة من حيث هي صلاةٌ قربةً، ومن حيث هي غصبٌ معصيةً، فله صلاته

وعليه غضبه.

فيقول من قال ببطلانها: الصلاة في المكان المغصوب ليست من أمرنا، فهي ردٌّ، للحديث الصحيح: "من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد" (١).

فيقول خصمُه: الصلاة في نفسها من أمرنا، فليست بردُّ، وإنما الغضبُ هو الذي ليس من أمرنا فهو ردُّ.

واعلم أن حاصل أقوال العلماء في الصلاة في المكان المغصوب أربعة مذاهب:

الأول: أنها باطلة يجب قضاؤها، وهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد رحمته الله.
الثاني: أنها باطلة ولا يجب قضاؤها؛ لأنَّ النهي يقتضي البطلان ولأنَّ السلف لم يكونوا يأمرون بقضاء الصلاة في المكان المغصوب، وممن قال به الباقلاني، والرازي. ولا يخفى بُعده.

الثالث: أنها صحيحة، وهي رواية أخرى عن أحمد، وعليه الجمهور منهم مالك والشافعي وأكثر أهل العلم، وأكثرهم على أنها صحيحة لا أجر فيها، كالزكاة إذا أخذت منه قهراً.

والرابع: أنها صحيحة، وله أجر صلاته وعليه إثم غضبه. وهذا أقيس (٢).

(١) أخرجه البخاري برقم (٢٦٩٧) ومسلم برقم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) فقهاء الأمصار وأتباعهم على حرمة الصلاة في الثوب المغصوب: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، ولكن فرق كثير من العلماء في الأحكام بين ما كان حراماً في ذاته وأصله، وما كان حراماً لو وصف تعلق به مع إباحة أصله.

فاختلفوا في صحة الصلاة في الأرض المغصوبة والثوب المغصوب أو المصنوع من حرير، فذهب بعضهم إلى صحة الصلاة مع إثم المصلي في ذلك، وهذا مذهب

الجمهور: الحنفية، والمالكية، والشافعية، ورواية عن أحمد، فهو قول جمهور العلماء. لأن النهي لا يعود إلى ماهية الصلاة، فلم يمنع صحتها، كما لو صلى وهو يرى غريقاً يمكنه إنقاذه فلم ينقذه، أو حريقاً يقدر على إطفائه فلم يطفئه، أو مطل غريمه الذي يمكن إيفاؤه وصلى، ويسقط بها الفرض مع الإثم، ويحصل بها الثواب، فيكون مثاباً على فعله عاصياً بمقامه، وإثمه للمكث في مكان مغصوب.

ويصف علماء الأصول من الجمهور هذه الصلاة بأنها فعل له جهتان: كونه صلاة وكونه غضباً، لكن الجهتين غير متلازمتين؛ لأنهما وإن اجتمعتا في هذه الصورة، فإن انفرادهما ممكن ومتصور، فالغضب ينفرد عن الصلاة بأن يشغل المكان بأي عمل آخر، والصلاة تنفرد عن الغضب بأن تؤدي في مكان آخر، وبناء عليه يكون اجتماع الإيجاب والتحريم في هذا الفعل جائزاً، فهذه الصلاة واجبة من حيث إنها صلاة، وحرام من حيث إنها غضب شامل لملك الغير، ولا تنافي لعدم الاتحاد بين متعلق الإيجاب الذي هو الصلاة ومتعلق التحريم الذي هو الغضب، وعليه فإن هذه الصلاة صحيحة ويثاب عليها باعتبار، وحرام ويعاقب عليها باعتبار آخر. مسلم الثبوت ١ / ٦٧، والتلويح على التوضيح ١ / ٢١٧، ومرآة الأصول ١ / ٣٢٨، والفروق للقرافي ٢ / ٨٥، والإحكام للآمدي ١ / ٥٩، وشرح المحلى على جمع الجوامع ١ / ١٤٣.

وذهب الحنابلة على الراجح عندهم إلى أنه لا تصح الصلاة في الموضع المغصوب، ولو كان جزءاً مشاعاً؛ لأنها عبادة أتى بها على الوجه المنهي عنه، فلم تصح كصلاة الحائض وصومها، والنهي يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتأثم بفعله، فكيف يكون مطيعاً بما هو عاص به، ممثلاً بما هو محرم عليه، متقرباً بما يبعد به؟ فإن حركاته وسكناته من القيام والركوع والسجود أفعال اختيارية، وهو عاص بها منهي عنها، ويختلف الأمر عن إنقاذ الغريق وإطفاء الحريق؛ لأن أفعال الصلاة في نفسها منهي عنها. ولكن يصح لدئ الحنابلة الوضوء والأذان وإخراج الزكاة والصوم والعقود كالبيع والزواج وغيرهما، والفسوخ كالطلاق والخلع في مكان مغصوب؛ لأن البقعة ليست شرطاً فيها، بخلاف الصلاة.

قال العلامة العثيمين في الشرح الممتع (٢ / ٩٣): قوله: (ومغصوب)، أي: ولا تصح

الصلاة في مغضوب، والمغضوب: كل ما أخذ من مالكه قهرا بغير حق، سواء أخذ بصورة عقد أو بدون صورة عقد.

فمثلا: لو جاء إنسان لآخر وغضب منه أرضا وصلّى فيها؛ فصلاته لا تصح؛ لأنها مغضوبة.

ولو جاء إنسان إلى آخر وقال: بعني أرضك، قال: لا أبيعها، قال: بعها وإلا قتلتك، فباعها إكراها، وصلّى فيها المكروه فلا تصح؛ وإن كانت مأخوذة بصورة عقد.

ولا أعلم دليلا أثريا يدل على عدم صحة الصلاة في الأرض المغضوبة، لكن القائلين بذلك عللوا بأن الإنسان منهي عن المقام في هذا المكان؛ لأنه ملك غيره، فإذا صلّى فصلاته منهي عنها؛ والصلاة المنهي عنها لا تصح؛ لقول النبي ﷺ: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) ولأنها مضادة للتعبد، فكيف يتعبد لله بمعصيته؟

والقول الثاني في المسألة: أنها تصح في المكان المغضوب مع الإثم؛ لأن الصلاة لم ينه عنها في المكان المغضوب، بل نهي عن الغضب، والغضب أمر خارج، فأنت إذا صليت فقد صليت كما أمرت، وإقامتك في المغضوب هي المحرمة.

وأما قوله ﷺ: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد)، فلا دليل فيه على عدم صحة الصلاة في المكان المغضوب إلا لو قال: لا تصلوا في الأرض المغضوبة، فلو قال ذلك لقلنا: إن صليت في مكان مغضوب، فصلاتك باطلة، لكنه قال في النهي عن الغضب: { لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم } [النساء: ٢٩]، وهذا يدل على تحريم الغضب لا على بطلان الصلاة في المغضوب. والقول الثاني في هذه المسألة هو الراجح.

وانظر للتوسع في فقه هذه المسألة "جامع أحكام شروط الصلاة" (باب من صلّى في ثوب محرّم) طبعة دار اللؤلؤة. وانظر تحرير المسألة الأصولية في تحقيق المراد في أن النهي يقتضى الفساد للحافظ العلائي، ومجموع فتاوى ابن تيمية "١٩ / ٢٣، ٢٩٩ / ٢٣، ٢٥، ٢٩ / ٢٨١ وما بعدها، و٣٢ / ٨٨ و٣٣ / ١٨، ٩٩"، و"إعلام الموقعين" ١ / ١٠٨، و"كشف الأسرار" ٤ / ١٣٤ - ١٣٥.

فصل

قال المؤلف - رحمه الله تعالى - : (مصححوا الصلاة في الدار المغصوبة قَسَمُوا النهي ثلاثة أقسام . . .) إلى آخره .

اعلم أنَّ حاصل كلام أهل الأصول في هذه المسألة أنَّ المنهي عنه إمَّا أن تكون جهة النهي فيه منفردةً، أعني أنه لم تكن له جهة أخرى مأمور به منها، كالشرك بالله والزنا، فإنَّ النهي عنهما لم يخالطه أمر من جهة أخرى، وهذا النوع واضح لا إشكال في أنه باطل على كل حال .

وإمَّا أن يكون له جهتان: جهة مأمور به منها، وجهة منهي عنه منها. وهم يقولون في مثل هذا: إن انفكت جهة الأمر عن جهة النهي فالفعل صحيح، وإن لم تنفك عنها فالفعل باطل. لكنهم عند التطبيق يختلفون:

فيقول الحنبليُّ: الصلاة في الأرض المغصوبة منهي عنها من جهة الغضب، مأمور بها من جهة الصلاة، إلا أنَّ الجهة هنا غير منفكة، لأنَّ نفس الحركة في أركان الصلاة عين شغل الفراغ المملوك لغيره تعدياً، وذلك عين الغضب، فأفعال الصلاة لا تنفك عن كونها غضباً، والصلاة يشترط فيها نية التقرب، وتلك الأفعال التي هي شغل الفراغ المملوك لغيره غضبٌ لا يمكن فيه نية التقرب، إذ لا يمكن أن يكون متقرباً بما هو عاصٍ به .

أما إذا انفكت الجهة فالفعل صحيح، كالصلاة بالحرير، فإنَّ الجهة منفكة؛ لأنَّ لبس الحرير منهي عنه مطلقاً في الصلاة وغيرها، فالمصلي بالحرير صلاته صحيحة، وعليه إثم لبسه الحرير .

فيقول المالكي والشافعي مثلاً: لا فرق البتة بين الصلاة في المكان المغصوب وبين الصلاة بالحرير، فالغصب -أيضاً- حرامٌ في الصلاة وفي غيرها، فصلاته صحيحة، وعليه إثم غصبه^(١).

ويقول المالكي -مثلاً-: مثال الجهة غير المنفكة صوم يوم العيد أو الفطر؛ لأن الصائم فيهما معرض عن ضيافة الله، لأن الصوم إمساك، وهذا الإمساك هو بعينه الإعراض عن ضيافة الله، لأن الإعراض عنهما هو الامتناع عن الأكل والشرب، فلا يمكن انفكاك الجهة.

فيقول الحنفي: الجهة منفكة -أيضاً-؛ لأن الصوم من حيث إنه صومٌ قريبٌ،

(١) وهو الراجح كما تقدم، لأن الجهة منفكة، والقاعدة: أن النهي لا يقتضي الفساد إلا إذا اتحد المحل بأن ينصب إلى الذات -ذات الشيء- أو إلى الوصف اللازم له، وبعبارة أخرى: النهي إذا عاد إلى ذات العبادة أو إلى شرطها فإنها تبطل مع التحريم، أما إذا عاد النهي إلى أمر خارج عن الذات والشرط وما لا تقوم إلا به، فإنها تصح مع التحريم، يعني فرق بين أن يصلي شخص وعليه عمامة حرير، أو خاتم ذهب أو ما أشبه ذلك، ففي هذه الأمثلة الجهة منفكة لأن تحريم هذه الأشياء ليس من أجل الصلاة، ولكن من أجل استعمال شيء لا يجوز استعماله سواء كان في صلاة أو خارجها، فإذا انفكت الجهة يمكن أن يوصف الفعل بأنه واجب، وفي الوقت نفسه محظور، هذا بخلاف المعروف عن الظاهرية أن كل نهي يقتضي الفساد، ولو لم يعد إلى العبادة نفسها ولا إلى شرطها. وبالمقابل هناك من يبالي بانفكاك الجهة، ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما يقوله بعض الأشعرية من وجوب غض البصر من قبل الزاني عن المزني بها، نعم، يجب عليه أن يغض بصره؛ لأن هذا حرم بخطاب وهذا حرم بخطاب، ارتكب هذا لا يجوز له أن يرتكب هذا، هذه مبالغة في فك الجهات؛ إنما حرم النظر من أجل الوقوع في الفاحشة، لا شك أن الجهات قد تنفك وقد تتحد فإذا اتحدت الجهة لم يصح العمل وإذا انفكت الجهة قد يصح.

ومن حيث كونه في يوم العيد منهي عنه، فالجهة منفكة، ولذا لو نذر أحد أن يصوم يوم العيد فنذره عنده صحيح منعقد، ويلزمه صيام يوم آخر غير يوم العيد بناء على انفكك الجهة عنده^(١).

وقول المؤلف رَحِمَهُ اللهُ فِي هَذَا الْمَبْحَثِ: (قَسَمُوا النَّهْيَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ).

إيضاح معناه: أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ عَنْهُ لِدَاتِهِ، أَوْ لَوْصَفِهِ الْقَائِمَ بِهِ، أَوْ لَخَارِجِ عَنْهُ، زَادَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ قِسْمًا رَابِعًا: وَهُوَ أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ لَخَارِجِ عَنْهُ قَدْ تَكُونُ فِيهِ جِهَةٌ النَّهْيِ غَيْرَ مَنْفَكَةٍ عَنِ جِهَةِ الْأَمْرِ، وَقَدْ تَكُونُ مَنْفَكَةً عَنْهَا، فَتَكُونُ الْأَقْسَامُ أَرْبَعَةً.

مثال المنهي عنه لذاته: الشرك والزنا، ومثال المنهي عنه لوصفه القائم به: الخمر بالنسبة إلى الإسكار، ومثل له المؤلف بالصلاة في حالة السكر؛ لأنَّها منهي عنها لوصف السكر القائم بالمصلي، ومثال المنهي عنه لخارج غير لازم: الصلاة بالحرير، ومثال المنهي عنه لخارج لازم عند المؤلف: الصلاة في المكان المغصوب.

(١) الصواب في هذه المسألة قول الجمهور وهو عدم انفكك الجهة في هذه المسألة لأن النبي ﷺ "نهى عن صوم العيدين عيد الفطر، وعيد الأضحى" هذا النهي ما نوعه؟ نهى عن ذات العبادة، يعني عبادة الصيام منهي عنها لذاتها، هل لأنه أختل شرط من الشروط؟ لا، الصيام ذاته في يوم العيد منهي عنه، فهذا يقتضي فساد قول الأحناف، قال الإمام ابن القيم متعقبا الأحناف في أعلام الموقعين (١/ ٢٧٧): وقستم نذر صوم يوم العيد في الانعقاد ووجوب الوفاء على النذر صوم اليوم القابل له شرعا وتركتم محض القياس وموجب السنة ولم تقيسوه على صوم يوم الحيض وكلاهما غير محل الصوم شرعا فهو بمنزلة الليل.

والنهي يقتضي البطلان في ثلاثة منها، وهي: ما نهي عنه لذاته، أو لوصفه القائم به، أو لخارج عنه لازم له لزومًا غير منفك.

أمَّا الرابع فلا يقتضي البطلان، وهو ما كان النهي عنه لخارج غير لازم. وقد قدمنا اختلافهم في انفكك الجهة.

وقد بين صاحب "مراقي السعود" بعض المسائل التي اختلفوا في انفكك الجهة فيها وعدمه بقوله:

مثل الصلاة بالحرير والذهب أو في مكان الغضب والوضو انقلب
ومعطنٍ ومنهجٍ ومقبرة كنيسةٍ وذئبٍ حميمٍ مجزرة
والمؤلف رَحِمَهُ اللهُ يرى أنَّ الصلاة في الأمكنة المنهي عنها باطلة، والخلاف فيها مشهور^(١).

(١) مسائل في المحرم:

* الأولى: المحرم هو ما طلب الشارع تركه على جهة الجزم والإلزام، فقوله (ما طلب الشارع تركه) يخرج بذلك الواجب والمندوب لأنهما مما طلب الشارع فعله ويخرج المباح أيضًا لأنه لا يتعلق به طلب فعل ولا طلب ترك. وقوله (على جهة الجزم والإلزام) يخرج المكروه لأنه قد طلب الشارع تركه لا على وجه الإلزام وإنما على وجه التنزيه. وأما ثمرته، فيثاب تاركه امتثالًا ويستحق العقاب فاعله، وهنا كلمتان لا بد منهما وهما قوله (امتثالًا) وقوله (ويستحق) وبيان أهميتهما أن يقال: إن المقرر في القواعد أن تارك الحرام لا يثاب إلا إذا نوى التعبد لله جل وعلا بهذا الترك، وأما إن ترك الحرام تركًا لا تعبد فيه فإنه وإن لم يعاقب لكنه لا يثاب، وقد شرحنا ذلك في قواعد النية، وأما الثانية فهي جارية على مذهب أهل السنة رحمهم الله تعالى، وهو أن فاعل الحرام غير الشرك لا نجزم بعقوبته في الآخرة وإنما نقول: هو مستحق للعقاب وأما الجزم بعقوبته فهذا لا شأن لنا به لأنه من أمور الغيب التي لا يعلمها إلا الله تعالى ففاعل الحرام تحت المشيئة

إن شاء الله تعالى غفر له وأدخله الجنة ابتداءً وإن شاء عذبه في النار بقدر ذلك ويخرجه منها إلى الجنة انتقالاً، فمذهب أهل السنة أننا نرجو للمحسن الثواب ونخشى على المسيء العقاب، فتارك الحرام بلا نية الامتثال والتعبد لا ثواب له فلا بد من كلمة (امتثالاً) وفاعل الحرام لا نجزم بعقوبته في الآخرة كما هو مذهب الوعيدية من الخوارج والمعتزلة وإنما هو مستحق للعقوبة فلا بد من كلمة (ويستحق) وأما أمثله فكثيرة، فمنها الزنا والسرقة والغيبة والنميمة والكذب وقطع الطريق والظلم والفواحش والبغي وغير الحق والشرك وغير ذلك مما هو معروف والله تعالى أعلى وأعلم.

* الثانية: الصيغ التي يعرف بها تحريم الفعل أو القول؟.

الصيغ كثيرة منها:

منها: التصريح بلفظ التحريم كقوله تعالى { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ } وقوله تعالى { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدُومُ وَالْحَمُّ الْخَنِزِيرُ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّبْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فُسُقٌ } وقوله تعالى { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا } وكقوله تعالى { قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... الآيات } وفي الصحيحين من حديث جابر مرفوعاً « أن الله ورسوله حرم عليكم بيع الخمر والخنزير والميتة والأصنام... الحديث » وعن أبي ثعلبة رضي الله عنه قال « حرم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأهلية » متفق عليه " وهذه الصيغة نص في التحريم.

ومن الصيغ أيضاً: صيغة (لا تفعل) وما تصرف منها فإنها يستفاد منها التحريم على القول الصحيح وسيأتي البحث في ذلك في باب النهي إن شاء الله تعالى كقوله تعالى { وَلَا تَقْرَبُوا الزُّنَىٰ } وقوله تعالى { وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ } وقوله

تعالى { وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } وقوله تعالى { وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً } وقوله تعالى { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ } وغير ذلك من الآيات وهي أكثر الصيغ وجودًا في الكتاب والسنة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب « رواه مسلم » وفي لفظ البخاري « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه » وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لا تلتقوا الركبان، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا تناجشوا ولا يبيع حاضر لبادٍ ولا تصروا الإبل والغنم... الحديث « متفق عليه » وعن سليمان بن بريدة عن أبيه قال كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرًا على جيش أو صاه في خاصة نفسه بتقوى الله تعالى ومن معه من المسلمين خيرًا ثم قال « أغزوا باسم الله، في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، أغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا... الحديث » رواه مسلم .

ومنها: التصريح بلفظ (نهي) وما تصرف منها فإن هذه اللفظة هي بعينها كلفظة (حرم) ولا فرق بينهما وذلك كقوله تعالى { إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } وكقوله تعالى { أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ } وكقول تعالى { وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ } وقوله تعالى { وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } وكقول البراء بن عازب رضي الله عنه « أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ونهانا عن سبع... الحديث « وحديث » إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس « متفق عليه ».

ومنها: ترتيب اللعن على الفعل، فأى فعل رتب الشارع اللعنة على فعله فهو حرام، بل هو من أشد أنواع الحرام، لأن اللعن معناه الطرد والإبعاد عن الرحمة ولا نعلم في هذه الصيغة خلافاً، وذلك كقوله تعالى { إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ } وكقوله تعالى { فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ } وكقوله تعالى { لَعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ

لِسَانَ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ
فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ { وكحديث « لعن رسول الله ﷺ المحلل والحلل له
« وحديث » لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكتابه وشاهديه وقال: هم سواء
« وحديث » لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي « "حديث صحيح" وحديث » لعن الله
السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده « وحديث » لعن الله اليهود
والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد « وحديث » لعن الله الواصلة والمستوصلة
والواشمة والمستوشمة وحديث « لعن الله من ذبح لغير الله لعن الله من لعن والديه، لعن
الله من آوى محدثاً لعن الله من غير منار الأرض » وحديث « لعن الله اليهود إن الله لما
حرم عليهم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه » .

ومنها: نفي الإيمان عن فاعل ذلك الفعل، فأى فعل نفي الشارع الإيمان على فاعله
فلحرمته، أي أن الفعل الذي نفي عن فاعله الإيمان حرام، وذلك كقوله ﷺ (لا يزني
الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين
يشربها وهو مؤمن ولا يغل حين يغل وهو مؤمن ولا ينتهب نهبه ذات شرف حين ينتهبها
وهو مؤمن) وكقوله تعالى { وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مَنْ
بَعْدَ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ } وحديث « ليس المؤمن باللعان ولا الطعان ولا
الفاحش وحديث (ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع) .

ومنها: الوعيد بالعقوبة على الفعل، فإذا توعده الشارع على عمل ما بعقوبة كالنار مثلاً
دل ذلك على تحريم ذلك العمل، وذلك كتحرим البدع كلها لأن البدع من المحدثات
في الدين والمحدث في الدين متوعده بالنار كما في حديث مرفوعاً (أما بعد فإن أصدق
الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة
ضلالة وكل ضلالة في النار) أو كما قال ﷺ وكاستفادة تحريم جر الثوب بقوله (من جر
ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة) وحديث (فما أسفل من الكعبين ففي النار)
وحديث (ثلاثة لا ينظر الله إليهم ولا يكلمهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، المسبل،
والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب) وحديث (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة
ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، رجل كان له فضل ماءً بالطريق فمنعه من

ابن السبيل ورجل بايع إمامه لا يبايعه إلا لنديا إن أعطاه منها رضي وإن لم يعطه منها سخط ورجل أقام سلعته بعد العصر فقال والله لقد أعطيت بها كذا وكذا وهو كاذب) وحديث (الذي يشرب في آنية الفضة فإنما يجر جر في بطنه نار جهنم) وحديث (من تحلم بحلم لم يره كلف أن يعقد بين شعرتين ولن يفعل، ومن استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون أو يفرون منه، صب في أذنيه الآنك يوم القيامة ومن صور صورة عذب وكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ) وحديث (كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفساً فيعذبه في جهنم) وحديث (أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله) وحديث (من أخذ شبراً من الأرض بغير حق طوقه يوم القيامة من سبع أرضين) وحديث (من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة) وحديث (من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً.

ومنها: الذم على الفعل وتصوير فاعله بصورة مذمومة قبيحة فهذا يدل على تحريم ذلك الفعل كقوله تعالى { وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ } وعن بريدة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه » « رواه مسلم » وقال تعالى { مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ } وقال تعالى { وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ } وكحديث « من أوى ضالة فهو ضال ما لم يعرفها » وحديث « العائد في هبته كالكلب بقي ثم يعود في قيئه » فهذا دليل على تحريم الرجوع في الهبة بعد لزومها إلا ما استثناه الشارع وكحديث (من مات ولم يغزو ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق) وحديث (المنشعب بما لم يعط كلابس ثوبي زور) وحديث (مثل المنافق مثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذا مرة وإلى هذا مرة) وحديث (من نكح امرأة وهو لا يريد أن يؤدي صداقها فهو زان ومن أخذ أموال الناس وهو لا يريد أداؤها فهو سارق) وحديث (إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث) وحديث (من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين) وحديث (من احتكر فهو خاطيء) وحديث (مطل الغني ظلم) وغير ذلك.

ومنها: الفعل الذي وصف فاعله بأنه (ليس منا) فهذا يدل على تحريم هذا الفعل كحديث (من غش فليس منا) وحديث (من حمل علينا السلاح فليس منا) وحديث (ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية) وحديث (ليس منا من لم يتغن بالقرآن) "رواه البخاري" فهذا يدل على أن التغني به من الواجبات وأن ترك التغني به من المحرمات، وكحديث (من علم الرمي ثم تركه فليس منا أو قد عصي) "رواه مسلم" وحديث (من ادعى ما ليس له فليس منا وليتبوأ مقعده من النار) "رواه مسلم" وحديث (ليس منا من تشبه بغيرنا) وحديث (ليس منا من تطير أو تطير له أو تكهن أو تكهن له أو سحر أو سحر له) وحديث (ليس منا من حلف بالأمانة) وحديث (ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا) وحديث (من خبب خادما على أهلها فليس منا، ومن أفسد امرأة على زوجها فليس منا) وحديث (من رمانا بالليل فليس منا) وغير ذلك من الأحاديث.

ومنها: التصريح بعدم الحل كقوله تعالى { لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتیتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة } وقوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن } وكقوله تعالى في حق نبيه ﷺ { لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك } وكقوله ﷺ (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة) وكحديث (لا يحل لأحدكم أن يحمل السلاح بمكة) وحديث (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا) وحديث (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم) وحديث (لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام) وحديث (لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه) وحديث (لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك) وحديث (لا يحل ثمن الكلب ولا حلوان الكاهن ولا مهر

البغي) وحديث (لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا يبيع ما ليس عندنا) "حديث صحيح" وحديث (لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره - يعني إتيان الحبالى - لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقع على امرأة من السبي حتى يستبرئها ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيع مغنما حتى يقسم) "حديث حسن" وحديث (لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي لولده... الحديث) وكحديث (لا يحل لرجل أن يفرق بين اثنين إلا بإذنها) "حديث صحيح" وكحديث (لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يصلي وهو حقن حتى يتخفف ولا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يؤم قوما إلا بإذنها) وحديث (لا يحل لمسلم أن يروع مسلما) فهذه الأفعال كلها حرام لأنها وردت بلفظ (لا يحل) وهو لفظ صريح في التحريم والله أعلم.

ومنها: الأفعال التي رتب عليها العقوبة في الدنيا سواء كانت العقوبة الحدية أو غيرها من العقوبات، فإن هذه الأفعال محرمة لأنه لا يعاقب إلا على فعل الحرام وذلك كقوله تعالى { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما } وقوله تعالى { الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة } وقوله تعالى { إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم } وكحديث (إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد) وحديث (أن النبي ﷺ كان يضرب في الخمر بالجريد والنعال) وحديث (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما) وحديث (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه) وحديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) وحديث (من بدل دينه فاقتلوه) وحديث (من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فإن المساجد لم تبن لهذا) وحديث (من رأتموه يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا له: لا أربح الله تجارتك) وحديث (من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له الصلاة أربعين يوما) وحديث (من اقتنى كلبا غير كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراط) وحديث (من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله) وحديث (من

حلف على ملة غير الإسلام فهو كما قال).

ومنها: إيجاب الكفارة على الفعل فأى فعل أوجبت فيه الشريعة الكفارة فهو دليل على أنها تمنع منه كوجوب الكفارة على مخالفة مقتضى اليمين ووجوب الكفارة المترتبة على لفظ الظهار والكفارة المترتبة على ارتكاب شيء من محظورات الإحرام والكفارة المترتبة على القتل ونحو ذلك والأمثلة على ذلك كثيرة جدا. فهذه بعض الصيغ التي يستفاد منها التحريم سقناها إليك بأمثلتها والله يتولانا وإياك وهو أعلى وأعلم. انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب السؤال (٢٨).

✽ الثالثة: الحرام المخير.

إن المحرمات باعتبار التعيين والتخيير قسمان، محرمات معينة، أي هي حرام بعينها دائما سواء ضمت مع غيرها أو أفردت عنه، فهي حرام على التأيد كالميتة والسرقعة والزنا وترك الصلاة وقطع الطريق وشرب الخمر ونحو ذلك فهذه محرمات بأعيانها ونسَميها الحرام المعين، وأما القسم الثاني فهي محرمات لا بعينها وإنما اكتسبت التحريم بانضمامها إلى غيرها، أي أنها في ذاتها جائزة لكنها صارت حراما لاقترانها بأمر آخرى، فهي حرام على جهة الاجتماع لا أنها حرام بالعين، إذا علمت هذا فاعلم أن مذهب أهل السنة هو إثبات الحرام المخير، وهو مذهب جماهير الأصوليين وليست هذه المسألة من أمهات المسائل التي يخرج من دائرة أهل السنة من خالف فيها وإنما هي من المسائل اليسيرة التي ليس الخلاف فيها بذلك، ولكن المعروف عن أهل السنة إثبات المحرم المخير، وقد خالفنا في ذلك المعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أنه ليس في الشريعة شيء اسمه حرام على التخيير، وهذا خطأ منهم ولا شك، والمهم عندنا هو القول الحق بدليله والحق هو ما قدمناه لك من أن المحرم لا بعينه أو المحرم المخير ثابت في الشرع وهو مذهب أهل السنة كما قدمته لك والدليل على ذلك العقل والقياس والوقوع، فإما العقل فبيانه أن يقال: إن السيد لو قال لعبده: إني أمنعك من خدمة زيد أو عمرو ولا أمنعك من خدمة أحدهما ولكن إذا خدمت أحدهما فإني أمنعك من خدمة الآخر، ولم يعين له الممنوع من خدمته وإنما ترك تعيين الممنوع لاختيار العبد، فإن هذا الكلام الصادر من السيد لا نظن أحدا من العقلاء ينكره، وعدم إنكاره من قبل العقلاء دليل

على أنه كلام سائغ لا يتعارض مع العقل، فالعقل لا يمنع من ذلك، فلا يقال إنه حرم عليه خدمة الرجلين لأنه صرح بـ (أو) المفيدة للتخيير، ولا يقال: إنه منعه من خدمة الرجلين لأنه أمره بخدمة أحدهما، ولا يقال: إنه أمره بخدمة واحد بعينه لأنه قال: زيد أو عمرو فلم يبق إلا أن يقال: إنه منعه من خدمة واحد لا بعينه فهذا هو ما نعينه بقولنا (المحرم المخير) فهذا وجه الجواز العقلي، وأما القياس فبيانه أن يقال: إننا قررنا سابقا جواز الواجب المخير أي إيجاب واحد لا بعينه، وذكرنا هناك أنه واقع شرعا وضرربنا لك أمثلة كثيرة على ذلك فكما أنه جاز شرعا إيجاب واحد لا بعينه، فكذلك يجوز تحريم واحد لا بعينه ولا فرق بينهما، فهناك خير في فعل أحدهما، وهناك يخير في ترك أحدهما، وهذا قياس صحيح مستوف لكل أركانه وقد تقرر في الأصول أن القياس الصحيح حجة، فهذا بالنسبة لدليل القياس، وأما الوقوع الشرعي فهو أصل الأدلة في إثبات المحرم المخير وهو ما سيأتي من الفروع، وليست فروع هذه المسألة بالكثيرة وقد نقشت بعضها بالمنقاش ولم تسعفنا كتب الأصول بكثير من الفروع في هذه المسألة وإنما هو فضل الله تعالى وتوفيقه وفتحته فأقول وبالله التوفيق ومنه أستمد الفضل والعون:

فمن الفروع: تحريم إحدى الأختين لا بعينها، فإن الإنسان إذا أراد أن ينكح من بيت فيه عدة أخوات، فإنه لا يحل منهن إلا واحدة والبواقي حرام عليه، لكن أين المحرمات بأعيانهن؟ لا شك أنها غير معلومة وإنما هو متروك لاختيار المكلف فإذا نكح واحدة منهن فإنه اختار تحريم البواقي على نفسه وهذه التي نكحها لو أنه تركها ونكح أختها لكانت هي الحرام عليه، قال تعالى في سياق المحرمات من النساء {وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف} فالتحريم غير معلوم لنا إلا لما نكح واحدة منهن، فأحدهن حرام لا بعينها لكنه عين المحرمة بنكاح أختها وهذا واضح إن شاء الله تعالى.

ومنها: من المعلوم المتقرر شرعا أن الجمع بين البنت وعمتها أو خالتها حرام على الإنسان، فإذا خير الإنسان بين نكاح بنت أو عمتها، أو بنت أو خالتها فأحدهن حرام عليه بلا شك إلا أن هذه المحرمة لم تتبين عينها بعد، والتحريم متروك له فإن نكح البنت فإنه اختار تحريم عمتها وخالتها، وإن نكح العممة أو الخالة فإنه قد اختار تحريم

البنث وهذا هو الحرام المخير، فليس كلهن حرام، وليست إحداهن حرام بعينها إلا لما نكح واحدة منهن، فبنكاحه لإحداهن تبين لنا من المحرمة وفي الحديث (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) وقد تقدم قبل قليل.

ومنها: إذا أسلم رجل ونساؤه وكان تحته أكثر من أربع نسوة ولنقل مثلا تحته ثمان نسوة، فإنه يحرم عليه منهن أربع بلا شك، ولكن أين أعيان هذه المحرمات؟ بالطبع غير معلوم وهذا متروك لا اختياره هو فإذا اختار منهن أربعاً صار البواقي عليه حرام أي أنه باختياره لأربع منهن قد اختار لنفسه تحريم البواقي، وهذا هو الحرام المخير وعلى ذلك حديث فيروز قال أبو داود في سننه: - حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا وهب بن جرير عن أبيه، قال سمعت بن يحيى بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي وهب الجيثاني عن الضحاك بن فيروز عن أبيه قال: قلت يا رسول الله إني أسلمت وتحتي أختان فقال (طلق أيتهما شئت) "حديث حسن" وقال أيضا حدثنا مسدد قال حدثنا هشيم (ح) وحدثنا وهب ابن بقية قال أخبرنا هشيم عن ابن أبي ليلى عن حميضة بن الشمردل عن الحارث ابن قيس قال مسدد: - ابن عميرة، وقال وهب: - الأسدي قال: - أسلمت وعندي ثمان نسوة فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال عليه الصلاة والسلام (اختر منهن أربعاً) "حديث صحيح" ووجه الدلالة منه واضحة والله أعلم.

ومنها: إذا اضطر الإنسان إلى الأكل من الميتة وكان عنده ميتتان يكتفي بإحدهما، فإن واحدة منهن حرام لا بعينها والتحريم متروك لا اختياره، فإن أكل من هذه صارت الثانية عليه حرام وإن أكل من الثانية صارت الأولى عليه حرام فتحريم إحدهما متروك لأكله من إحدهما وهذا هو الحرام المخير والله أعلم.

ومنها: إن عقد العينة يشتمل على بيعتين، البيعة الأولى وهي بيع السلعة بثمن مؤجل زائد، والبيعة الثانية وهي بيع السلعة نفسها بثمن حال ناقص، فإحدى البيعتين حرام لا بعينها، فلا يجوز لأحدهما بالنسبة للآخر إلا بيعة واحدة فقط فإن باعها التاجر البيعة الأولى ذات الثمن المؤجل فإن البيعة الثانية ذات الثمن الحال حرام عليه، وإن كان التاجر يريد اشتراطها بالثمن الحال أي البيعة الثانية فإن البيعة الأولى عليه حرام فإحدى البيعتين حرام لا بعينها، فإن باعها الأول لا يجوز أن يكون هو بعينه المشتري لها ثانياً،

ومشتريها الثاني لا يجوز أن يكون هو بعينه بائعها الأول، فالبيعة الأولى تحرم الثانية، والبيعة الثانية تحرم الأولى، فأحدى البيعتين حرام لا بعينها وتحديدها متروك للتاجر، فإن تحقق منه البيع الأول فقد اختار لنفسه تحريم البيع الثاني، وإن اختار شرائها من مشتريها الأول فقد اختار لنفسه تحريم البيع الأول وهذا هو حقيقة التحريم المخير والله أعلم.

ومنها: المتقرر شرعا في قواعد الشريعة أن كل قرض جر نفعاً فهو ربا، فلا يجوز الجمع بين عقد القرض وطلب الانتفاع من المقرض، هذا لا يجوز أبداً، فهنا قرض وهنا طلب الانتفاع، فأحدهما حرام لا بعينه، فإن أقرضه فقد اختار على نفسه تحريم طلب الانتفاع منه، وإن طلب الانتفاع منه فقد اختار لنفسه تحريم إقراضه، بسبب هذا الانتفاع وهذا هو الحرام المخير ولو تأملته لوجدته صحيحاً لأن المحرم هو الجمع بينهما، فالقرض جائز في ذاته بلا انتفاع والانتفاع جائز في ذاته بلا إقراض، أما الإقراض مع الانتفاع فهو المحرم، فبفعله لأحدهما يحرم الآخر وهذا المحرم ليس محدد العين إلا بعد فعل واحد منهما، وهذا واضح إن شاء الله تعالى والله أعلم.

ومنها: تحريم إحدى عقدي الإمامة الكبرى لأحد الكفوئين الصالحين لها، وقد مثلنا بهذا في الواجب المخير، ويصلح مثلاً أيضاً للحرام المخير وبيان صلاحيته للتمثيل به هنا أن يقال: إذا تقدم للإمامة رجلان يحملان كل صفاتها المشروطة فيها، فإن عقدها لأحدهما حرام لا بعينه، ويترك اختيار هذا التحريم وتعيينه لأهل الحل والعقد فإن اختاروا الأول وعقدوها له فإن عقدها للثاني حرام، وإن اختاروا الثاني وعقدوها له فإن عقدها للأول حرام، فأحد العقدين حرام لا بعينه وهذا هو الحرام المخير والله أعلم.

ومنها: قال أبو داود في سننه: - حدثنا زهير بن حرب قال: حدثنا إسماعيل عن أيوب قال: حدثني عمرو بن شعيب قال حدثني أبي عن أبيه حتى ذكر عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم تضمن سلف وبيع) وبيان تفريعه على قاعدتنا أن يقال: - إن المراد بالسلف هنا هو القرض، فالقرض عقد، والبيع عقد، فلو أقرضه شيئاً ولم يشترط عليه بيعاً لجاز، ولو باعه شيئاً

ولم يشترط عليه إقراضا جاز، لكن لو جمع بينهما فإنه يحرم، فأحد العقدين حرام لا بعينه، وتعيينه متروك لاختياره، فإن أجرى بينهما عقد القرض وأقرضه فإن إدخال عقد البيع عليه حرام، أي أن كل بيع سببه هذا القرض فإنه يحرم، ولو باعه شيئا ثم أدخل عليه عقد القرض فإن القرض يحرم، فأى قرض سببه هذا البيع فإنه حرام، ففعله لأحدهما يحرم الآخر فأحدهما حرام لا بعينه، فلا يجوز له أن يقرضه ويشترط عليه بيعا بسبب هذا القرض، ولا يجوز أن يبيعه شيئا ثم يشترط عليه قرضا بسبب هذا البيع، فالبيع والقرض مجتمعين حرام كتحرير الجمع بين الأختين، فكما أن أحد الأختين حرام لا بعينها فأحد العقدين حرام لا بعينه وكما أن المحرمة تتعين بنكاح إحداهما فكذلك المحرم من هذين العقدين يتبين بعقده لأحدهما وهذا واضح والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح والرأي الراجح المليح هو أن وطء إحدى الأمتين بملك اليمين يحرم على الأخرى إذا كانت هي أختها وذلك لعموم قوله تعالى { وأن تجمعوا بين الأختين } فيدخل في ذلك الأختان الحرائر والإماء، والأصل هو البقاء على العموم حتى يرد الناقل واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من المحققين رحم الله الجميع رحمة واسعة، فإذا كان تحت ملكك أختان، فإنه بنكاحك لإحداهما بمقتضى ملك اليمين تحرم عليك أختها مباشرة، فلا يجوز لك البتة أن تطأ الأختين جميعا، فوطء إحداهما محرم على التخيير، أي إن شاء السيد أن يحرم الأولى فليطأ الثانية، وإن شاء أن يحرم الثانية فليطأ الأولى، وهذا هو ما نعينه بالمحرم المخير وهذا واضح إن شاء الله تعالى، فهذه بعض الفروع المندرجة تحت هذا الأصل، والخلاصة أن الحق الحقيقي بالقبول هو إثبات التحريم المخير لما ذكرناه من الأدلة ولا عبرة بما قاله المعتزلة الأوباش فإنه لا حق لهم أن يدخلوا معنا في كثير نقاش والله أعلى أعلم. انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب السؤال (٣٠).

* الرابعة: مقدمة الحرام.

مقدمة الحرام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما كان من أجزاء الحرام فهذا محرم بالتأكيد، مثاله: الإيلاج والإخراج في عملية الزنا، فإنه لا فرق - هنا - بين المقدمة والحرام، فإن حكمهما واحد؛ حيث إنه لا فرق

فصل

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى، فأما الصيغة فلا، فإنَّ قوله: (قم) غير قوله: (لا تقعد)، وإنَّما النظر في المعنى، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود... إلى آخره. اعلم أن كون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده فيه ثلاثة مذاهب: الأول: أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده. وهذا قول جمهور المتكلمين.

قالوا: اسكن -مثلًا-، السكون المأمورُ به فيه هو عين ترك الحركة، فهو إذن عين النهي عن الحركة -أيضًا-، فالأمرُ بالسكون هو النهي عن الحركة. قالوا: وشغل الجسم فراغًا هو عين تفرغِه للفراغ الذي انتقل عنه، والبعد من المغرب هو عين القرب من المشرق، وهو بالإضافة إلى المشرق قرب، وإلى المغرب بعد.

قالوا: ومثل ذلك طلب السكون، فهو بالنسبة إليه أمر وإلى الحركة نهي. والذين قالوا بهذا القول اشترطوا في الأمر كون المأمور به معينًا، وكون وقته

=

بين أن يقول الشارع: "لا تزن" أو أن يقول: "لا تولج".
الثاني: ما كان من أسباب الحرام فهذا حرام مثل: محادثة الأجنبية بشهوة "لأن ذلك سبب في الوقوع في الزنا."
الثالث: ما كان من ضرورات الحرام مثل: اختلاط أخته بعدد من الأجنبية عنه في بلدة صغيرة، وعسر تمييزها من بينهن، فهنا يحرم نكاح الجميع ضرورة، حتى لا يوصل به هذا إلى نكاح أخته.

مضيّقًا، ولم يذكر ذلك المؤلف، أمّا إذا كان غير معين - كالأمر بواحد من خصال الكفارة - فلا يكون نهيًا عن ضده، فلا يكون في آية الكفارة نهي عن ضد الإعتاق - مثلاً -؛ لجواز ترك الإعتاق من أصله والتلبس بضده، والتكفير بالإطعام - مثلاً -، وذلك بالنظر إلى ما صدّقهُ أي فرده المعين، كما مثلنا، لا بالنظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بين تلك الأشياء؛ فإنَّ الأمر حينئذٍ نهي عن ضد الأحد الدائر، وضده هو ما عدا تلك الأشياء المخير بينها.

وكذلك الوقت الموسع، فلا يكون الأمر بالصلاة في أول الوقت نهيًا عن التلبس بضدها في ذلك الوقت، بل يجوز التلبس بضدها في أول الوقت وتأخيرها إلى وسطه أو آخره بحكم توسيع الوقت.

قال مقيده - عفا الله عنه -: الذي يظهر - والله أعلم - أنَّ قول المتكلمين ومن وافقهم من الأصوليين أنَّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، مبني على زعمهم الفاسد أنَّ الأمر قسمان: نفسي ولفظي، وأنَّ الأمر النفسي هو المعنى القائم بالذات المجرّد عن الصيغة، وبقطعهم النظر عن الصيغة واعتبارهم الكلام النفسي زعموا أنَّ الأمر هو عين النهي عن الضد مع أنَّ متعلق الأمر طلب ومتعلق النهي ترك، والطلب استدعاء أمر موجود، والنهي استدعاء ترك فليس استدعاء شيء موجود.

وبهذا يظهر أنَّ الأمر ليس عين النهي عن ضده، وأنه لا يمكن القول بذلك إلا على زعم أنَّ الأمر هو الخطاب النفسي القائم بالذات المجرّد عن الصيغة. ويوضح ذلك اشتراطهم في كون الأمر نهيًا عن الضد أنَّ يكون الأمر نفسيًا، يعنون الخطاب النفسي المجرد عن الصيغة، وجزم ببناء هذه المسألة على

الكلام النفسي صاحبُ الضياء اللامع وغيره، وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله: (من حيث المعنى، وأما الصيغة فلا)، ولم ينتبه لأنَّ هذا من المسائل التي فيها النارُ تحت الرماد؛ لأنَّ أصل هذا الكلام مبنيٌّ على زعم باطل، وهو أنَّ كلام الله مجرد المعنى القائم بالذات المجرد عن الحروف والألفاظ؛ لأنَّ هذا القول الباطل يقتضي أنَّ ألفاظ كلمات القرآن بحروفها لم يتكلم بها ربُّ السموات والأرض. وبطلان ذلك واضح، وسيأتي له إن شاء الله زيادة إيضاح في مباحث القرآن ومباحث الأمر.

المذهب الثاني: أنَّ الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده، ولكنه يستلزمه. وهذا هو أظهر الأقوال؛ لأنَّ قولك: اسكن -مثلاً- يستلزم نهيك عن الحركة؛ لأنَّ المأمور به لا يمكنُ وجوده مع التلبس بضده؛ لاستحالة اجتماع الضدين، وما لا يتم الواجب إلاَّ به واجب كما تقدَّم، وعلى هذا القول أكثر أصحاب مالك، وإليه رجع الباقلاني في آخر مصنّفاته، وكان يقولُ بالأول.

المذهب الثالث: أنه ليس عينه ولا يتضمّنه. وهو قول المعتزلة والأبياري من المالكية، وإمام الحرمين والغزالي من الشافعية، واستدلَّ من قال بهذا بأنَّ الأمر يجوز أن يكون وقت الأمر ذاهلاً عن ضده، وإذا كان ذاهلاً عنه فليس ناهياً عنه، إذ لا يتصور النهي عن الشيء مع عدم خطوره بالبال أصلاً.

ويجاب عن هذا بأنَّ الكفَّ عن الضد لازم لأمره لزوماً لا ينفك، إذ لا يصح امتثال الأمر بحال إلا مع الكف عن ضده، فالأمر مستلزم ضرورة للنهي عن ضده، لاستحالة اجتماع الضدين.

قالوا: ولا تشتط إرادة الأمر، كما أثنى عليه المؤلف رَحِمَهُ اللهُ.

قال مقيده - عفا الله عنه -:

قولهم هنا: "ولا تُشترط إرادة الأمر" في هذا المبحث غلط؛ لأن المراد بعدم اشتراط الإرادة في الأمر إرادة الأمر وقوع المأمور به، أما إرادته لنفس اقتضاء الطلب المعبر عنه بالأمر، فلا بدّ منها على كل حال، وهي محل النزاع هنا. ومن المسائل التي تنبني على الاختلاف في هذه المسألة قول الرجل لامرأته: إن خالفت نهبي فأنت طالق، ثم قال: قومي، فقعدت.

فعلى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، فقوله: "قومي" هو عين النهي عن القعود، فيكون قعودها مخالفةً لنهيه المعبر عنه بصيغة الأمر، فتطلق. وعلى أنه مستلزم له، فيتفرع على الخلاف المشهور في لازم القول هل هو قول أو لا؟

وعلى أنه ليس عين النهي عن الضد، ولا مستلزمًا له، فإنّها لا تطلق^(١). ومن المسائل المبنية عليها -أيضًا- ما لو سرق المصلّي في صلاته، أو لبس حريمًا، أو نظر محرّمًا، فعلى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده فيكون الأمر بالصلاة هو عين النهي عن السرقة -مثلًا-، فتبطل الصلاة بناءً على أن النهي يستلزم الفساد، فعين السرقة منهي عنها في الصلاة بنفس الأمر بالصلاة؛ فعلى أن النهي يقتضي الفساد فالصلاة باطلة. وسيأتي لهذا زيادةً إيضاح -إن شاء الله تعالى-، وخلاف العلماء في مثل هذه الفروع مشهور.

(١) ولو قيل يستل هذا الرجل عن نيته فيما قال ثم يحكم بالطلاق أو لا يحكم على حسب نيته لكان قولاً وجيهاً والله أعلى أعلم.

(تنبيه)

تكلم المؤلف رَحِمَهُ اللهُ عَلَى الأَمْرِ بِالشَّيْءِ الَّذِي لَهُ ضِدٌّ، وَلَمْ يَذْكَرْ حَكْمَ الشَّيْءِ الَّذِي لَهُ أَضْدَادٌ مُتَعَدِّدَةٌ، وَحَكْمَهُمَا وَاحِدٌ، فَالأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنِ الضَّدِّ الوَاحِدِ أَوْ مُسْتَلْزِمٌ لَهُ. . إِلَى آخِرِهِ، وَنَهْيٌ عَنِ جَمِيعِ الأَضْدَادِ المُتَعَدِّدَةِ أَوْ مُسْتَلْزِمٌ لَهَا. . إِلَى آخِرِهِ.

مثال الواحد: ضد السكون، وهو الحركة. ومثال المتعددة: النهي عن القيام، فضده القعود والاضطجاع^(١).

(١) اختلف العلماء في هذه المسألة على مذاهب، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في التعبير بهذه القاعدة.

- ١- فمنهم - كما هنا - من قال "الأمر بالشئ نهي عن ضده".
 - ٢- ومنهم من ذكر القيود كعبارة الجمع المتقدمة، وهي: الأمر النفسي بشئ معين نهي عن ضده الوجودي.
 - ٣- ومنهم من قال كالبيضاوي في المنهاج: وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه.
 - ٤- وشرط في التوضيح أن يكون الضد مفوتاً لمقصود الأمر، فكأن القاعدة ستكون على هذا الأمر بالشئ نهي عن الضد المفوت لمقصوده تحريماً، وإلا فكراهة يعني إن لم يفوت، والأشهر والأخصر الأشمل ما هنا لشمولها للواجب والمندوب، أما كونه معيناً فأهمها المصنف؛ لأن الأمر بأحد الأشياء مبهماً ضده الاشتغال بغير الجميع، مع عدم العزم على الامتثال في المستقبل لأنه موسع.
- شرح المسألة:

أولاً: اتفق العلماء على أن المأمور به إذا لم يكن معيناً كخصال الكفارة مثلاً أنه لا يكون نهياً عن واحد منها فليس الأمر باعتاق رقبة مثلاً نهي عن إطعام عشرة مساكين.
ثانياً: اتفق العلماء على أنه إذا كان للمأمور به ضد واحد أن الأمر في تلك الحالة يكون نهياً عن ضده؛ إذا لا يمكن عقلاً أن يفعل المأمور به إلا بالانتهاج عن غيره.

ثالثا: ليس النزاع في لفظ الأمر والنهي بأن يقال للفظ الأمر نهي ولللفظ النهي أمر للقطع بأن الأمر موضوع بصيغة (افعل) والنهي موضوع بصيغة (لا تفعل).

رابعا: ليس النزاع في مفهوم الأمر والنهي للقطع بأنهما متغايران.

خامسا: لا خلاف في أن لكل من الأمر والنهي ضد حقيقي وهو تركه فالأمر بالشيء نهي عن ضده الحقيقي الذي هو ترك فعل المأمور به وكذلك النهي عن شيء هو أمر بضده الحقيقي الذي هو ترك الانتهاء عن ذلك الشيء المنهي عنه.

سادسا: لا خلاف في أنه إذا قصد ضد الأمر نهي أنه يكون نهيًا عن ذلك الضد كقوله تعالى: ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض فإن الضد في مثل هذه الصورة منهي عنه باتفاق وهو حرام بلا خلاف.

سابعًا: ذكر بعض الأصوليين الاتفاق على أنه إذا كان الأمر من باب الواجب الموسع فإنه لا يكون نهيًا عن ضده بمعنى أنهم يجعلون الخلاف في الواجب المضيق فقط.

ثامنا: الأمر المراد بالمسألة هو الوجوب عند الأكثر فلا يجري الخلاف في المندوب وبعضهم أجراه فيهما.

المبحث الثاني: منشأ الخلاف في المسألة (سبب الخلاف):

يرجع سبب الخلاف في المسألة إلى أمور:

أحدها: مسألة عقدية وهي كلام الله تبارك وتعالى: فالأشاعرة يثبتون الكلام النفساني فقط ومن ثم فهم يرون أنه لاصيغة للأمر كما هو معروف وبناء على ذلك جعلوا دلالة الأمر بالشيء نهي عن ضده من قبيل اللفظ.

والمعتزلة بناء على قولهم في صفة الكلام قالوا لا بد من إرادة الأمر في تحقيق الأمر وبناء على ذلك قالوا: لا يكون الأمر بالشيء نهي عن ضده باللفظ ثم اختلفوا في دلالة ذلك من جهة اللزوم أو المعنى كما سيأتي في ذكر الأقوال في المسألة.

الثاني: أن الأمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده.

الثالث: جواز التكليف بما لا يطاق فمن يرى جوازه يقول يمكنه فعل المأمور وضده فيجوز تكليفه به دون أن ينهي عن الضد.

المبحث الثالث: الأقوال في المسألة:

اختلف في مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده فيما سوى المذكور في تحرير محل النزاع على عدة أقوال أشهرها قولان:

القول الأول: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده وبهذا قال جمهور الأصوليين من الحنفية والمالكية والحنابلة والظاهرية وجمهور الشافعية كأبي اسحق الشيرازي والفخر الرازي والآمدني وابن برهان وبه قال المعتزلة.

ثم اختلف هؤلاء هل الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة اللفظ أو المعنى على قولين: الأول: أنه من جهة اللفظ وهو قول الأشاعرة. الثاني: أنه من جهة المعنى وهو قول الجمهور.

القول الثاني: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده وبه قال إمام الحرمين الجويني وتلميذاه الغزالي وإلكيا الهراسي الطبري والنووي وابن الحاجب من المالكية وهو قول قدماء المعتزلة.

المبحث الرابع: أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول ان الأمر بالشيء نهي عن ضده:

١ - أن ضد المأمور به إما ان يكون مأموراً به أو منهيًا عنه أو مباحاً.

لا يصح أن يكون مأموراً به؛ لأنه لا يصح الأمر بالضدين لاستحالة الجمع بينهما، ولا يصح أن يكون مباحاً وإلا لجاز له فعل الضد ويفضي جواز فعل المأمور به إلى جواز ترك المأمور به لاستحالة الجمع بين الضدين.

فإذا فعل ضد ما أمر به فقد ترك المأمور به لكن ترك المأمور به لا يجوز ففعل ضده لا يجوز.

٢ - أنه لا يمكنه فعل المأمور به إلا بترك الضد فوجب أن يكون الأمر يتضمن النهي عن ضده

ألا ترى أنه لما لم يمكنه فعل الصلاة إلا بما يتوصل به إليها كالطهارة واستقبال القبلة واستقاء الماء وغير ذلك كان الأمر بالصلاة متضمناً للأمر بكل ما يتوصل به إليها كذلك ههنا.

=

٣ - أن الأمر بالشيء عندهم _ أي المعتزلة _ يقتضي إرادة المأمور به وحسنه وإرادة الشيء وحسنه يقتضي كراهية ضده وقبحه وذلك يقتضي تحريمه فيجب أن يكون الأمر بالشيء تحريماً لضده.

٤ - أن السيد إذا قال لعبده قم فقعد استحق الدم والتوبيخ ولو لم يكن الأمر بالقيام يقتضي النهي عن ضده لما جاز لومه وتوبيخه على القعود.
ثانياً: أدلة القول الثاني: أن المر بالشيء ليس نهياً عن ضده:

١ - ن الأمر بالشيء قد يكون غافلاً عن ضده والنهي عن الشيء مشروط بالشعور به فالأمر بالشيء حال غفلته عن ضد ذلك الشيء يمتنع أن يكون ناهياً عن ذلك الضد فضلاً عن أن يقال هذا الأمر نفس ذلك النهي. وأجيب عنه بثلاثة أجوبة:

الأول: لا نسلم أنه يصح منه إيجاب الشيء عند الغفلة عن الإخلال به وذلك لأن الوجوب ماهية مركبة من قيدين أحدهما المنع من الترك فالمتصور للإيجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة، وأما الضد الذي هو المعنى الوجودي المنافي فقد يكون مفعولاً عنه ولكنه لا ينافي الشيء لماهيته بل لكونه مستلزماً عدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات ليست إلا بين وجود الشيء وعدمه
وأما المنافاة بين الضدين فهي بالعرض فلا جرم عندنا الأمر بالشيء نهياً عن الإخلال به بالذات ونهياً عن أضداده الوجودية بالعرض والتبع.

والراجح في المسألة أن الأمر بالشيء نهياً عن ضده لكن من جهة المعنى لا من جهة اللفظ كما قال المصنف وذلك لقوة ما استدلوا به من أدلة ولن أدلة القول الثاني تمت مناقشتها ولا تقوى على ما زعموه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (الناس اتفقوا على أن المطلوب بالأمر وجود المأمور به وأن لزم من ذلك عدم ضده ويقول الفقهاء الأمر بالشيء نهياً عن ضده فإن ذلك متنازع فيه والتحقيق أنه منهي عنه بطريق اللزوم وقد يقصده الأمر وقد لا يقصده وأما المطلوب بالنهي فقد قيل أنه نفس عدم المنهي عنه وقيل ليس كذلك لأن العدم ليس مقدرًا ولا مقصودًا بل المطلوب فعل ضد المنهي عنه وهو الامتناع وهو أمر وجودي.

والتحقيق أن مقصود الناهي قد يكون نفس عدم المنهى عنه وقد يكون فعل ضده وذلك لعدم عدم خاص مقيد يمكن أن يكون مقدرًا بفعل ضده فيكون فعل الضد طريقًا إلى مطلوب الناهي وإن لم يكن نفس المقصود وذلك أن الناهي إنما نهى عن الشيء لما فيه من الفساد فالمقصود عدمه كما ينهى عن قتل النفس وشرب الخمر وإنما نهى لابتلاء المكلف وامتحانه كما نهى قوم طالوت عن الشرب إلا بملء الكف فالمقصود هنا طاعتهم وانقيادهم وهو أمر وجودي وإذا كان وجوديًا فهو الطاعة التي هي من جنس فعل المأمور به فصار المنهى عنه إنما هو تابع للمأمور به فان مقصوده اما عدم ما يضر المأمور به أو جزء من أجزاء المأمور به وإذا كان اما حاويًا للمأمور به أو فرعًا منه ثبت أن المأمور به أكمل وأشرف وهو المقصود الأول)

المبحث السادس: ثمرة الخلاف: من ثمرات الخلاف في المسألة ما يلي:

١ - إذا قال لامرأته إن خالفت أمري فأنت طالق ثم قال لها لا تكلمي زيدا فكلمته لم تطلق لأنها خالفت نهيها لا أمره هذا هو المشهور، وقال الغزالي أهل العرف يعدونه مخالفًا للأمر.

٢ - لو قال إن خالفت نهيي فأنت طالق ثم قال لها قومي فقعدت

فالأصوليين وغيرهم خلاف في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا:

فذهب بعض من جعله نهيًا إلى وقوع الطلاق

واختار بعضهم المنع مطلقًا إذ لا يقال في عرف اللغة لمن قال قم إنه نهي.

٣ - ما ذكره بعض الفقهاء أن النزاع في وجوب النكاح مبني على هذه القاعدة وهي أن النهي عن الشيء أمر بضده؛ لأننا إذا قلنا بذلك فالمكلف منهى عن ترك الزنا فيكون مأمورًا بضده وهو النكاح والأمر يقتضي الوجوب فيكون النكاح واجبًا.

ونازعهم الطوفي وقال هذا ترجيح ضعيف لأن التحقيق أن الشيء إذا كان له أضداد فالنهي عنه أمر بأحد أضداده والزنا لم ينحصر ضده في النكاح بل ليس ضدا له أصلا إنما ضد الزنا تركه لكن تركه قد يكون بالنكاح وقد يكون بالتسري وقد يكون بالاستعفاف مع العزوبة فلا يتعين بالنكاح للتلبس بل يلزم مقابل ذلك أن يكون المكلف المنهي عن الزنا مأمورًا بالنكاح أو التسري على التخيير لأن ترك الزنا يحصل

فصل

قال المؤلف - رحمه الله تعالى - : (التكليف في اللغة: إلزام ما فيه كلفة، أي

مشقة^(١) .

بكل منهما فيصير من باب الواجب المخير فإن قال بذلك صح له التخريج المذكور لكن التسري لم نعلم أحدا قال بوجوبه تعيينا ولا تخييرا.

٤ - استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط إذا قيل بأنه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد إذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد لأنه خالف أمرا ونهيا وعصى بهما. وغير ذلك من الفروع الماثورة في كتب الأصول والفقهاء. ينظر للتوسع في هذه المسألة: أصول السرخسي (١ / ٩٤) كشف الأسرار للنسفي (١ / ٤٤٣) كشف الأسرار للبخاري (٢ / ٦٠٢) إحكام الفصول للبايجي (ص ١٢٤) شرح تنقيح الفصول (ص ١٣٥) تقريب الوصول لابن جزى الغرناطي (ص ١٨٩) مفتاح الوصول للتلمساني (ص ٣٤) نشر البنود (١ / ١٥٢) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٢ / ٥٠) البرهان للجويني (١ / ١٨٠) ف (١٦٤) المستصفي للغزالي (١ / ٨١) المنحول (ص ١١٥) البحر المحيط للزركشي (٢ / ٤١٨) الأحكام للآمدي (٢ / ١٩١) المحصول للرازي (٢ / ١٩٩) التبصرة (ص ٨٩) اللمع (ص ١٨) الوصول إلى الأصول لابن برهان (١ / ١٦٤) الإبهاج شرح المنهاج (١ / ١٢٠) روضة الطالبين (٨ / ١٨٨) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي (ص ٩٧) العدة لأبي يعلى (٢ / ٣٦٨) التمهيد لأبي الخطاب (١ / ٣٢٩) المسودة (ص ٤٩) القواعد والفوائد الأصولية (ص ١٨٣) شرح الكوكب المنير (٣ / ٥١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠ / ١١٨، ١٥٩) الأحكام لابن حزم (٣ / ٣٢٦) إرشاد الفحول (ص ١٨١) المعتمد لأبي الحسين البصري (١ / ٩٧) مستفاد من بحث للشيخ أبو حازم الكاتب جزاه الله خيرا.

(١) (منبهة): قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاواه (١ / ٢٥ - ٢٦): وقد بسطت

قالت الخنساء:

يكلّفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولداً

فقد عرفنا التكليف لغة واصطلاحاً فيما تقدم.

وقوله: (وهو في الشريعة الخطابُ بأمر أو نهي). قد بينّا فيما تقدم وجه إدخال الجائز في أقسام التكليف مع أنه ليس مكلفاً به فعلاً ولا تركاً.

الكلام في معنى القيوم في موضع آخر، وبينّا أنه الدائم الباقي الذي لا يزول ولا يعدم، ولا يفنى بوجه من الوجوه. واعلم أن هذا الوجه مبني على أصلين: أحدهما: على أن نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه كما عليه أهل الإيمان، وكما دل عليه القرآن؛ لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم: أن عبادته تكليف ومشقة. وخلاف مقصود القلب لمجرد الامتحان والاختبار؛ أو لأجل التعويض بالأجرة كما يقوله المعتزلة وغيرهم؛ فإنه وإن كان في الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس - والله سبحانه يأجر العبد على الأعمال المأمور بها مع المشقة، كما قال تعالى: {ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب} الآية، وقال ﷺ لعائشة: {أجرك على قدر نصبك} - فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعي، وإنما وقع ضمنا وتبعاً لأسباب ليس هذا موضعها، وهذا يفسر في موضعه. ولهذا لم يجيء في الكتاب والسنة وكلام السلف إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح أنه تكليف كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة؛ وإنما جاء ذكر التكليف في موضع النفي؛ كقوله: {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها} {لا تكلف إلا نفسك} {لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها} أي وإن وقع في الأمر تكليف؛ فلا يكلف إلا قدر الوسع، لأنه يسمي جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون وسرور القلوب؛ ولذات الأرواح وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه، وذكره وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق الذي تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبداً. قال الله تعالى: {فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً} فهذا أصل.

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف، وبعضها يرجع إلى نفس الفعل المكلف به. . .) إلى آخره.

أما شروط التكليف الراجعة إلى المكلف فذكر منها: العقل، والبلوغ، وعدم النسيان، وعدم النوم، فجعل السكران الذي لا يعقل غير مكلف، ولم يجعل عدم الإكراه شرطاً، فالمكره عنده مكلف، وذكر الخلاف في اشتراط عدم الكفر بالنسبة إلى فروع الإسلام، ولذا ذكر أن الكفار اختلف في خطابهم بفروع الإسلام.

وذكر ثلاثة شروط راجعة إلى نفس الفعل المكلف به، وهي: علم المكلف بالمأمور به، فلا يصح تكليفه بما لا يعلمه.

الثاني: كون الفعل المأمور به معدوماً، لأنَّ التكليف بتحصيل الموجود تحصيل حاصل. وهو محال.

الثالث: كونه ممكناً، فلا يصح التكليف بالمحال^(١).

(١) شروط ترجع إلى المكلف نفسه وشروط ترجع إلى المكلف به، وذكروا رحمهم الله تعالى أن الشروط التي تعود إلى المكلف هو الحياة والعقل والاختيار وفهم الخطاب والعلم والقدرة وأن يكون من الثقيلين الإنس والجن، فإذا اجتمعت هذه الشروط في أحد فإنه يوصف بأنه مكلف، وأما الشروط التي ترجع إلى المكلف به فأن يكون معلوماً ومقدوراً عليه.

الأول: العقل: وضده الجنون، فيشترط في المكلف أن يكون عاقلاً وذلك للدليل الأثري والنظري. فأما الأثري فقولهُ ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة) وذكر منهم: (وعن المجنون حتى يفيق) فقلم التكليف مرفوع عن المجنون لانعدام شرط التكليف الذي هو العقل. وأما النظري فلأن الشريعة إنما جاءت بامثال المأمور وترك المحظور، والامثال هو قصد الطاعة بذلك تحقيقاً لامتحان المكلف كما قال سبحانه: { ليلوكم أيكم أحسن

عملا { وشرط كون الامتثال طاعة قصدها الله تعالى رغبة ورهبة فيما عنده من الوعد والوعيد فهذا القصد هو المصحح لكون الامتثال طاعة وهو مفقود في المجنون؛ لأنه لا يتصور منه ذلك الامتثال الذي هو قصد الطاعة، فانتفت فيه حكمة التشريع فلم يعد إيجابه عليه مناسبا لانعدام الحكمة منه وهذا واضح.

الشرط الثاني: فهم الخطاب: ويعني أن يفهم المكلف خطاب التكليف بأمر أو نهي فالذي لا يفهم الخطاب لا تكليف عليه، ولا يلزم من كونه لا يفهم الخطاب أن يكون لا عقل له، بل فهم الخطاب مرتبة زائدة على مجرد العقل، لكن لا يلزم من وجود العقل فهم الخطاب كما سيأتي في الفروع - إن شاء الله تعالى -، والدليل على هذا الشرط أثري ونظري، فأما الأثري فلحديث: (رفع القلم عن ثلاثة عن الصغير حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ...) فالقلم مرفوع عن هؤلاء ليس لأنهم مجانين لا عقول لهم أصلا، بل لهم عقول لكنهم في حالة لا يفهمون معها الخطاب، فالنائم لا يفهم قوله تعالى: { وأقيموا الصلاة } ونحوه وكذلك الصغير لا يفهم ذلك، فسقط عنهم التكليف؛ لأنهم لا يفهمون الخطاب.

وأما النظري فلأن تكليف من لا يفهم الخطاب تكليف بما لا يطاق وهو منتف شرعا ولعدم وجود قصد الامتثال منهما فاجتمع هؤلاء في أنهم لا يفهمون الخطاب لكن عدم الفهم في هؤلاء مختلف فالصبي والمجنون لا يدركان معنى كلام الشرع، أما الصبي فبالأصالة؛ لأن عقله الذي يفهم به الخطاب لم يكمل بحيث يقوى على الإدراك، وأما المجنون فبعارض قوي قهري وهو الجنون، وأما النائم فلعارض طبيعي وهو النوم، قاله الطوفي في شرح مختصر الروضة.

الشرط الثالث: الاختيار: وهو أن يفعل المأمور ويترك المنهي اختيارا منه، فإذا ترك المأمور وفعل المنهي عنه بإكراه فإنه لا يأثم لأنه غير مكلف، والدليل على ذلك أثري ونظري، فأما الأثري فقوله تعالى { من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان } فرخص الله جل وعلا قول كلمة الكفر وفعله مع اطمئنان القلب بسبب الإكراه، وقال النبي ﷺ: (عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه)، وأما النظري فلأن المكره - بفتح الراء - صار كالألة في يد المكره - بكسر الراء - فلا ينسب

إليه فعل، وشرط العقوبة أن يقدم الإنسان على المعصية وهو مختار لها؛ لأنه حينئذ يستحق العقاب، لكن إذا صار كالآلة في يد غيره فلا يستحق حينئذ العقاب؛ ولأنه يقدم على الفعل وهو لا يريد ولم يقصده، وإنما فعل بدافع الإكراه فقط.

واعلم أن الإكراه نوعان: إكراه ملجئ وهو الذي لا يبقى للإنسان قدره ولا اختيار فهذا مسقط للتكليف في قول عامة أهل العلم.

وإكراه غير ملجئ وهو الذي يبقى للإنسان نوع نظر واختيار، وعموم الأدلة يدل على أنه داخل في إسقاط التكليف فإن الأدلة لم تفرق بين إكراه وإكراه وترك الاستفصال في مقام الاحتمال يجرى مجرى العموم في المقال.

إذا علمت هذا فاعلم أنه لا يثبت التكليف إلا إذا توفرت هذه الشروط جميعها فإذا اختل شرط منها فلا تكليف، لكن يلزمنا أن نفرق بين أمرين متشابهين:

الأول: الحكم التكليفي. الثاني: الحكم الوضعي، فهذه القاعدة إنما تسقط الأول ولا تعلق لها بالثاني. فالأحكام الوضعية ثابتة ولو على غير المكلف كالمجنون والصغير والبهيمة ونحوها؛ لأنها من باب ربط الأشياء بأسبابها، وذلك لأن الضمان إنما أوجبه الشارع مطلقاً ولو على غير العاقل تحقيقاً للعدل بين عباده وحفظاً لأموالهم من الضياع، ولذلك فإن الضمان يجب فيما أتلفته البهيمة مع أنها غير مكلفة بالاتفاق، فهل يقال إن إيجاب الضمان في إتلاف البهيمة دليل على تكليفها؟ لا أظن أحداً يقول ذلك، ولكن لأن مصالح العباد وإقامة العدل بينهم وحفظ حقوقهم وأموالهم لا تقوم إلا بضمان ما أتلفه البعض على البعض وجب ضمان ما أتلفه المجنون، لا لأنه مكلف، وإنما لحفظ الحقوق وإقامة العدل، فالضمان نوع من أنواع الحكم الوضعي والحكم الوضعي لا يشترط له العقل، وذلك يسميه الأصوليون (من باب ربط الأحكام بأسبابها) فالضمان حكم يترتب مباشرة على سبب وهو الإتلاف، فإذا وجد الإتلاف وجد الضمان بغض النظر عن أهلية المتلف، فلا بد من التفريق بين هذين البابين فلو انقلب النائم على أحد فأتلفه وجب عليه ضمانه مع أنه غير مكلف حال نومه، ولو أن النائم قام يمشي في نومه وأتلف شيئاً من ممتلكات الغير وجب عليه ضمانه مع أنه غير مكلف، ولو أن البهيمة أتلفت شيئاً وجب الضمان على مالكها مع أنها غير مكلفة لو أن الصغير

الذي لم يبلغ سواء المميز أو غير المميز أتلّف شيئاً من ممتلكات الغير لوجب على وليه ضمان ذلك مع أنه غير مكلف فكذلك المجنون لو أنه أتلّف مال غيره ووجب عليه الضمان - أعني من ماله - ويتولّى ذلك وليه، مع أنه غير مكلف، فإذا باب التكليف شيء وباب الضمان شيء آخر، وأزيدك إيضاحاً فأقول: إن التكليف شيء بين العبد وبين ربه وأما الضمان فإنه شيء بين العباد وبعضهم البعض، فارتفع التكليف عن المجنون لأن حقوق الله تعالى مبناها على المسامحة ولم يرتفع عنه ضمان المتلفات لأن من حقوق العباد وحقوق العباد مبناها على المشاحة، ولأن في إيجاب الضمان سدا لذريعة شر عظيم، وبيانه أن يقال: لو لم يجب الضمان في إتلاف غير المكلف لانفتح باب استعمالهم في إتلاف مال الغير، فكل من أراد أن يتلف مالا أو نفسا ويعلم أنه لو باشره بنفسه لاقتصر منه، فإنه يعمد إلى مجنون أو بهيمة ونحو ذلك لياشتر هو الإتلاف ويخرج هو من العهدة فتضيع الحقوق بذلك، ويحصل بذلك الشر العظيم والبلاء الوخيم، ففي إيجاب الضمان في إتلاف غير المكلف سد لهذا الشر وأنت تعلم أن قاعدة سد الذرائع من القواعد المعتمدة في هذه الشريعة المباركة، والخلاصة في الجواب أن الذي يرتفع عن المجنون إنما هو خطاب التكليف لا خطاب الوضع والضمان من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف والله أعلم. فهذه بالنسبة لتحرير هذا الشرط الذي هو (العقل) استدلالاً وشرحاً وتنظيراً ولم يبق إلا سياق الفروع عليه وهي كثيرة ولكن سنحاول الاختصار ما استطعنا فأقول:-

منها: لو أن المجنون طلق لما صح طلاقه وقد ذكر أبو العباس الاتفاق على ذلك. ومنها: لا قصاص على المجنون، فلو أنه اعتدى على غيره اعتداء ذهبت فيه نفس المعتدى عليه أو تلف طرف من أطرافه، فإنه لا قصاص على المجنون لأن القصاص يشترط له العقل وهذا لا عقل له، ولكن فيه الدية فقط وذلك لأن المجنون لا يصح له قصد، وأوجبنا الدية عليه لأن الدية من خطاب الضمان، والضمان من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف كما قدمناه قبل قليل.

ومنها: الخرف الكبير الذي لم يعد يميز بين الأيام ولا الأوقات ولا بين مقادير الصلوات ولا بين أولاده الأقربين، فإنه لا تكليف عليه لأن عقله التكليفي ارتفع.

ومنها: أن الكفارة بسبب الإفطار لكبر السن في رمضان إنما تجب على العجوز الكبير الذي لا يستطيع الصوم إذا كان عقله باقيا، وأما العجوز الكبير الذي خرف فإنه لا تجب عليه الكفارة أصلا، إذ لا صوم عليه فإن الكفارة إنما شرعت من باب البدل عن ترك الصوم الواجب، والكبير الخرف الذي لا فهم ولا إدراك ولا تمييز عنده لا صوم عليه، فحيث لا صوم عليه فلا كفارة عليه لأن الأصل الذي هو الصوم لم يجب في ذمته أصلا، فكيف يجب بدله وهذا لا يكون أبدا والله أعلم.

ومنها: لو أن المجنون سرق شيئا فإنه لا قطع عليه لأن القطع لا بد فيه من العقل كما نص عليه أهل العلم، ولكن فيه ضمان المسروق إن كان قد تلف وإلا فيرد المسروق بعينه لأن ذلك من باب الضمان، وإذا كان المجنون يزدجر بالتعزير ورأى ولي الأمر أن يعزره فله ذلك لأن باب التعزير أوسع من باب الحد كما هو معلوم والله أعلم.

ومنها: أن المجنون لو نطق بكلمة الكفر أو فعل شيئا من المكفرات وهو في هذه الحالة فإنه لا يحكم عليه بمقتضى فعله هذا، لأن التكفير يشترط في العقل وهذا لا عقل له ويشترط فيه القصد وهذا ليس له قصد صحيح، ألا ترى أن الذي قال من شدة الفرح (اللهم أنت عبدي وأنا ربك) لم يكفر لأنه لم يقصدها مع أنه موصوف بالعقل لكن لم يكف لأنه غير قاصد لحقيقة ذلك، فكيف بالمجنون الذي لا عقل ولا قصد له أصلا لا شك أنه لا يكفر من باب أولى.

ومنها: لو أن رجلا كان كافرا ثم أصيب بالجنون، فنطق بكلمة الإسلام حال جنونه فإن إسلامه هذا لا يصح، لأن الإسلام لا بد فيه من العقل والقصد لأن عقد القلب على التصديق إنما يكون بالعقل وهو مفقود بسبب الجنون، هذا إذا كان كافرا بالأصالة ثم جن فاسلم فإنه لا يصح إسلامه، وأما من كان مسلما بالأصالة ثم طرأ عليه الجنون فإن طروءه لا يرتفع به حكم الإسلام، ولا نعلم في ذلك خلافا، وكذا من ولد مجنونا بين أبوين مسلمين فإنه يحكم بإسلامه ونعامه في حياته وبعد موته معاملة المسلم، وإنما الكلام هنا فيمن كان كافرا ثم جن ونطق بكلمة الإسلام حال جنونه والله أعلم.

ومنها: لو أن المجنون تولى زواج نفسه بنفسه فإنه لا يعتد بذلك النكاح ولا يقع صحيحا ولا تترتب عليه شيء من آثار عقد النكاح الصحيح، وقد ذكر ابن تيمية

الإجماع على ذلك، ولكن إذا احتاج المجنون للزواج إما لقضاء الشهوة أو للإيواء والحفظ فإن الذي يعقد له وليه أو الوصي عليه أو الحاكم في البلد، إن لم يكن له ولي أو وصي، وقلنا: أن عقده بنفسه لنفسه باطل لأن من شرط ذلك العقل والقصد وهو لا عقل له ولا يصلح له قصد.

ومنها: لو أن المجنون قذف أحدا فإنه لا يقام عليه حد القذف لأن من شرط إقامة حد القذف أن يكون القاذف عاقلا، ولكن عليه التعزير فقط إذا رأى الحاكم أن المصلحة في تعزيره.

ومنها: إذا باع المجنون شيئا أو اشترى شيئا فإن هذا البيع والشراء باطلان ولا يترتب عليهما أي شيء، بل يجب تعزير من بايعه أو اشترى منه إن كان يعلم بحقيقة حاله، لأن البيع والشراء لا بد فيهما من العقل وهذا لا عقل له.

ومنها: أن المجنون محجور عليه أي لا يصح له أي تصرف في ماله، فلا يصح بيعه ولا شراؤه ولا وقفه ولا هبته ولا عتقه ولا صدقته ونحو ذلك لأنه محجور عليه وذلك لأن من شرط التصرف في المال العقل وهذا لا عقل له. والقول الصحيح أن الحجر عليه لا يفتقر إلى حكم المحكمة، والقول الصحيح أنه إذا عقل انفك عنه الحجر مباشرة ولا يفتقر فك الحجر عنه إلى حكم المحكمة.

ومنها: صلاة المجنون وصيامه وحجه وعمرته لا تقع صحيحة، بل لا ينبغي لوليه أن يمكنه من ذلك لأن من شرط صحة ذلك العقل وهو لا عقل له.

ومنها: إقرار المجنون على نفسه بحق لغيره لا يصح قولا واحدا لأن من شرط صحة الإقرار العقل وهو لا عقل له.

ومنها: شهادة المجنون لا تقبل قولا واحدا لأن من شرط الشهادة العقل وهو لا عقل له. ومنها: لا ولاية لمجنون، أي إن المجنون لا يصلح أن يكون وليا على أحد من أهله ولا من أقربائه، بل هو المفتقر لمن يكون وليا عليه، وذلك لأن من شرط الولاية العقل وهو لا عقل له.

ومنها: لا حضانة لمجنون كما قرره أهل العلم فإذا جن أحد الأبوين فإنه لا حق له في حضانة هذا الولد ذكرا كان أو أنثى صغيرا كان أو كبيرا لأن الحضانة نوع من الولاية

هذا حاصل ما ذكره من شروط التكليف، ودونك تحقيق المقام في الشروط المذكورة.

أمّا اشتراط العقل في التكليف فلا خلاف فيه بين العلماء، إذ لا معنى لتكليف من لا يفهم الخطاب، وأمّا لزوم قيم المتلفات وأروش الجنبايات لمن لا عقل له، كالصبي الصغير والمجنون، فهو من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف^(١).

ومن شرطها العقل وهذا لا عقل له، انظر تلقيح الافهام العلية (١ / ١٠٤)، وتعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب السؤال (٥٥).

(١) اعلم رحمك الله تعالى أن العقل من شروط التكليف بالدليل الأثري فقد روى أبو داود في سننه قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا يزيد بن هارون قال أخبرنا حماد بن سلمة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر "حديث صحيح" وقال أيضًا: حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي طيبان عن ابن عباس قال أتى عمر بمجنونة قد زنت فاستشار فيها أناسًا فأمر عمر أن ترجم فمر بها علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال ما شأن هذه؟ قالوا مجنونة بني فلان زنت فأمر بها عمر أن ترجم، قال: فقال: ارجعوا بها، ثم أتاه فقال: يا أمير المؤمنين أما علمت أن القلم قد رفع عن ثلاثة عن المجنون حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يعقل؟ قال بلى قال: فما بال هذه أن ترجم؟ قال لا شيء قال: فأرسلها، قال - أي عمر - فأرسلها، فجعل علي يكبر "حديث صحيح" وقال: حدثنا يوسف ابن موسى قال حدثنا وكيع عن الأعمش - نحوه - وقال أيضًا: حتى يعقل وقال وعن المجنون حتى يفيق "حديث صحيح" وقال أبو داود في سننه أيضًا: حدثنا ابن السرح قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني جرير بن حازم عن سليمان بن مهران عن أبي طيبان عن ابن عباس رضي الله عنه قال: مر علي ابن أبي

طالب رضي الله عنه بمعنى حديث عثمان - قال: أو ما تذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفارق وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم فقال عمر: صدقت، قال: فخلني عنها "حديث صحيح" وقال أيضًا: حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا وهيب عن خالد عن أبي الضحى عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل قال أبو داود ورواه ابن جريج عن القاسم بن يزيد عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه والخرف "حديث صحيح" وقد حسن هذا الحديث أبو العباس شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ونقل اتفاق أهل المعرفة على تلقيه بالقبول وقال (إنه متلقى عند الفقهاء بالقبول). اهـ. وقد دل على مقتضاه الإجماع أيضًا وقد نقله أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى بقوله (وأما المجنون الذي رفع عنه القلم فلا يصح شيء من عباداته باتفاق العلماء ولا يصح منه إيمان ولا كفر ولا صلاة ولا غير ذلك من العبادات... ولا تصح عقوده باتفاق العلماء فلا يصح بيعه ولا شراؤه ولا نكاحه ولا طلاقه ولا إقراره ولا شهادته ولا غير ذلك من أقواله، بل أقواله كلها لغو لا يتعلق بها حكم شرعي ولا ثواب ولا عقاب). اهـ. كلامه رحمه الله تعالى وقال في موضع آخر (جاءت الشريعة بأن القلم مرفوع عن النائم والمجنون والمغمى عليه ولم يختلفوا إلا فيمن زال عقله بسبب محرم). اهـ. وقد تقرر في الأصول أن الإجماع حجة شرعية يجب قبولها واعتمادها وتحريم مخالفتها وبناءً عليه فلا تغتر بما نقله بعض أهل الأصول من الخلاف في هذه المسألة فإنه لا خلاف فيها بنقل العلماء العارفين الثقات، ويجاب عن الخلاف المزعوم بجوابين:

الأول: أنه خلاف حادث، بالإجماع المتقرر، وقد تقرر في الأصول أن الإجماع على الخلاف اللاحق، بل لا حق لأحد أن يخالف ما أنعقد عليه الإجماع.

الثاني: أن يحمل قصد ناقل الخلاف على الخطأ في الفهم، لأن أهل العلم يوجبون على المجنون الضمان وبعضهم يوجب عليه الزكاة، فظن هذا الرجل أن هذا البعض من العلماء يقول بتكليف المجنون، وهذا ليس بصحيح وسيأتي بسط جوابه بعد قليل إن شاء الله تعالى، والمقصود عندنا الآن أن نذكر الأدلة على عدم تكليف المجنون، وقد

ذكر الدليل الأثري المركب من السنة، الدليل النظري على عدم تكليفه فمن وجوه:-
 أحدها: القياس الأولوي: وبيانه أن يقال: إن العلماء رحمهم الله تعالى قد اتفقوا على أنه لا تصح صلاة من زال عقله بأي سبب كان ذلك الزوال، فإذا كان هذا الاتفاق حاصل فيمن كان معه أصل العقل ولكنه زال بسبب ما، وسيعود بعد زوال ذلك السبب فكيف بالمجنون الذي زال عقله بالكلية؟ لا شك أنه لا تصح صلاته من باب أولى، وبناءً عليه فلا تكليف عليه. وقد ذكر هذا أبو العباس رحمه الله تعالى في الفتاوى، فإنه قال: (ولهذا اتفق العلماء على أنه لا تصح صلاة من زال عقله بأي سبب زال فكيف بالمجنون) وهو قياس أولوي وقد تقرر في الأصول أن القياس الأولوي حجة والله أعلم.
 الثاني: أن مدار التكليف ومناطه هو العقل، وهو قاعدته وأساسه فالتكليف مربوطة بوجوده، فإذا وجد العقل وجدت التكليف وإذا انتفى العقل انتفى التكليف، وقد تقرر في الأصول أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا. والمجنون لا عقل له، فلا تكليف عليه.

الثالث: أن المتقرر لدى العامة والخاصة فضلاً عن أهل العلم أن المجنون ليس له قصد صحيح، ومن المعلوم عند العلماء أن مدار التكليف الذي ثمرته الثواب والعقاب على القصد الصحيح، فلما كان المجنون يفقد هذه الخصيصة فإنه لا تكليف عليه، إذ أن كل فعل يفعله فإنه لا يصدر من قصد صحيح فلما انتفى عنه القصد الصحيح انتفى عنه التكليف.

الرابع: أننا قررنا أن الصبي المميز ليس بمكلف لأنه ناقص العقل، فإذا كان الصبي المميز ليس بمكلف لنقصان عقله فكيف بالمجنون الذي قد زال عقله بالكلية؟ لا شك أنه أولى بعدم التكليف ولهذا صحت عبادة الصبي المميز وأثيب عليها بخلاف المجنون فإن عبادته لا تصح ولا يحصل بها المقصود منها، وهذا من باب قياس الأولى وهو واضح عند أهل الألباب.

الخامس: أن القصد من وضع التكليف من الأوامر والنواهي إنما هو قصد الامتثال، فلا بد من هذا الأمر في كل عبادة فإن الثواب مترتب عليها فمن فعل الأمر بلا قصد لم يصح ومن ترك المنهي بلا قصد الامتثال فلا ثواب له، وذلك لأن قصد الامتثال هو

روح الأوامر والمناهي وهو المقصود بوضعها، والمجنون لا يتصور أن يصدر منه هذا القصد، فلما كان ذلك غير متصور في المجنون سقط عنه التكليف، لأن تكليفه في هذه الحالة لا فائدة منه لأن فاقد لقصد الامتثال والطاعة وفاقد لنية التعبد والتقرب بالفعل والترك وهذا واضح. فلما انتفى المقصود الأعظم من التكليف في حق المجنون سقط التكليف عنه.

السادس: أن المجنون أولى برفع القلم عنه من النائم والمغمى عليه، فإن هؤلاء قد رفع الشارع عنهم التكليف مع أن النوم والإغماء من العوارض الخفيفة التي تزول عن قريب، وإن طال زمن الإغماء - وسيأتي تحقيق ذلك قريباً إن شاء الله تعالى - والمقصود أن قلم التكليف مرفوع عن النائم والمغمى عليه وعلّة ذلك وجود ما غطى على العقل الذي هو مناط التكليف، وعارض الجنون أقوى من عارض النوم والإغماء ومدته تطول في الغالب، بل ولربما لا يعود العقل للمجنون في غالب الأحيان ولا سيما فيمن ولد كذلك، فلما كان الجنون أقوى من عارض النوم والإغماء صار المجنون أولى بالقول برفع القلم عنه، وهذا من باب قياس الأولى، والذي يدل على أن عارض النوم والإغماء أخف من الجنون وهو أن الأنبياء يجوز عليهم النوم والإغماء لكن لا يجوز عليهم الجنون لأن زوال العقل بالجنون من أعظم النقائص والعيوب فكان المجنون أولى بعدم التكليف لأن زوال العقل بالجنون أعظم وهذا واضح.

السابع: أن التكليف لا تتجه إلا لمن يفهم الخطاب، فمن لم يفهم الخطاب فلا تكليف عليه، وعدم فهم الخطاب قد يكون بسبب النوم أو بسبب الإغماء أو بسبب الصغر أو بسبب الجنون وهو أعظمها على الإطلاق فلما كانت التكليف موضوعة عن النائم لأنه لا يفهم الخطاب، وموضوعة عن المغمى عليه لأنه لا يفهم الخطاب وموضوعة عن الصغير الذي لم يبلغ لأنه لا يزال عقله التكليفي قاصراً عن فهم الخطاب، فكيف بالمجنون؟ لا شك أنه من باب أولى، وهذا قريب من الوجه السادس وهو من باب الاستدلال بالقياس الأولوي، فهذه الأدلة الأثرية والاستدلالات النظرية تفيد إفادة جازمة بأن المجنون لا تكليف عليه، فهذه بالنسبة لشطر السؤال الأول وهو بيان الأدلة الدالة على أن العقل شرط من شروط التكليف والله ربنا أعلى وأعلم، وأما الشطر الثاني

من السؤال وهو قوله (وما المقصود به)؟ أي بالعقل فنقول فيه: العقل الذي يكون بارتفاعه ارتفاع التكليف يقصد به تلك الملكة التي امتن الله بها على عباده والتي بها يميز الإنسان بين ما ينفعه وما يضره، وبين الخير والشر وبين أجزاء الأشياء وأنواعها والتي يحصل بها فهم الخطاب ورد الجواب موافقاً له، والتي تكون سبباً في منع الإنسان من الوقوع في القبيح شرعاً وعرفاً، والتي يحصل به الإدراك والفهم والتمييز، وبناءً عليه فمن لم يميز بين أجزاء الأشياء وأنواعها فلا يعرف أيام الأسبوع مثلاً أو لا يعرف الجبل من الشجرة ولا يفقه ما يقال له ولا يفرق بين الذكر والأنثى ولا يعرف التمييز بين الحسن والقبيح فليس بعاقل، وقد اختلفت عبارات أهل العلم في تحديد معنى العقل وكل تعاريفهم تصب في أن العقل هو آلة الإدراك والفهم والتمييز.

وأما قوله (وكيف الجواب عن إلزام المجنون بالضمان مع أنه غير مكلف) فأقول فيه: أنه لا بد من التفريق بين شيئين، بالتفريق بينهما يزول هذا الإشكال... وهما: - ما كان من قبيل الأحكام التكليفية، وما كان من قبيل الأحكام الوضعية فالمجنون إنما ارتفع عنه قلم المؤاخذة في الأحكام التكليفية فقط، فالمجنون يرفع أهلية التكليف فقط، وذلك لأن الحكم الشرعي قسمان: حكم تكليفي وحكم وضعي فالحكم التكليفي هو الذي يرتفع عن المجنون فقط، وأما الحكم الوضعي فإنه يثبت في حقه وفي حق غيره، والضمان من باب الحكم الوضعي لا من باب الحكم التكليفي، وذلك لأن الضمان إنما أوجبه الشارع مطلقاً ولو على غير العاقل تحقيقاً للعدل بين عباده وحفظاً لأموالهم من الضياع، ولذلك فإن الضمان يجب فيما أتلفته البهيمة مع أنها غير مكلفة بالاتفاق، فهل يقال إن إيجاب الضمان في إتلاف البهيمة دليل على تكليفها؟ لا أظن أحداً يقول ذلك، ولكن لأن مصالح العباد وإقامة العدل بينهم وحفظ حقوقهم وأموالهم لا تقوم إلا بضمان ما أتلفه البعض على البعض وجب ضمان ما أتلفه المجنون، لا لأنه مكلف، وإنما لحفظ الحقوق وإقامة العدل، فالضمان نوع من أنواع الحكم الوضعي والحكم الوضعي لا يشترط له العقل، وذلك يسميه الأصوليون (من باب ربط الأحكام بأسبابها) فالضمان حكم يترتب مباشرة على سبب وهو الإتلاف، فإذا وجد الإتلاف وجد الضمان بغض النظر عن أهلية المتلف، فلا بد من التفريق بين هذين البابين فلو انقلب

وأما الصبي المميز: فجمهور العلماء على أنه غير مكلف بشيء مطلقاً، لأنَّ القلم مرفوع عنه حتى يبلغ، وعن أحمد رواية مرجوحة بتكليف الصبي المميز، ومذهب مالك وأصحابه تكليف الصبي بالمكروه والمندوب فقط دون الواجب والحرام، قالوا: للإجماع على أنه لا إثم عليه بترك واجب، ولا بارتكاب حرام؛ لرفع القلم عنه، وأما المكروه والمندوب فاستدلوا بتكليفه بهما بحديث

النائم على أحد فأتلفه وجب عليه ضمانه مع أنه غير مكلف حال نومه، ولو أن النائم قام يمشي في نومه وأتلف شيئاً من ممتلكات الغير وجب عليه ضمانه مع أنه غير مكلف، ولو أن البهيمة أتلفت شيئاً وجب الضمان على مالكها مع أنها غير مكلفة لو أن الصغير الذي لم يبلغ سواء المميز أو غير المميز أتلف شيئاً من ممتلكات الغير لوجب على وليه ضمان ذلك مع أنه غير مكلف فكذلك المجنون لو أنه أتلف مال غيره وجب عليه الضمان - أعني من ماله - ويتولى ذلك وليه، مع أنه غير مكلف، فإذا باب التكليف شيء وباب الضمان شيء آخر، وأزيدك إيضاحاً فأقول: إن التكليف شيء بين العبد وبين ربه وأما الضمان فإنه شيء بين العباد وبعضهم البعض، فارتفع التكليف عن المجنون لأن حقوق الله تعالى مبناها على المسامحة ولم يرتفع عنه ضمان المتلفات لأن من حقوق العباد وحقوق العباد مبناها على المشاحة، ولأن في إيجاب الضمان سداً لذريعة شر عظيم، وبيانه أن يقال: لو لم يجب الضمان في إتلاف غير المكلف لانفتح باب استعمالهم في إتلاف مال الغير، فكل من أراد أن يتلف مالاً أو نفساً ويعلم أنه لو باشره بنفسه لاقتصر منه، فإنه يعمد إلى مجنون أو بهيمة ونحو ذلك ليباشر هو الإتلاف ويخرج هو من العهدة فتضيع الحقوق بذلك، ويحصل بذلك الشر العظيم والبلاء الوخيم، ففي إيجاب الضمان في إتلاف غير المكلف سد لهذا الشر وأنت تعلم أن قاعدة سد الذرائع من القواعد المعتمدة في هذه الشريعة المباركة، والخلاصة في الجواب أن الذي يرتفع عن المجنون إنما هو خطاب التكليف لا خطاب الوضع والضمان من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف والله أعلم.

الخشعية التي أخذت بضبعي صبي، وقالت: يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: "نعم
ولك أجر"^(١).

(١) أخرجه مسلم برقم (١٣٣٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

والقول الصحيح في هذه المسألة هو أن الصبي المميز ليس بمكلف حتى يبلغ وأن التكليف من شرط القول به البلوغ، فلا تكليف إلا ببلوغ ودليل ذلك الأثر والنظر، فأما الأثر فقد تقدم لنا حديث «رفع القلم عن ثلاثة عن الصغير حتى يحتلم» وقد سبق لنا أنه حديث صحيح، فهو نص صريح في أن الصغير لا يكلف إلا إذا احتلم أي إذا بلغ، ولا يصح عند أهل السنة البتة معارضة هذا الحديث برأي ولا بقياس، وقد تقرر في الأصول أن كل قياس صادم النص فإنه قياس فاسد الاعتبار، وتقرر في القواعد أن قول الشارع مقدم على قول كل أحد، وأن ذلك من مقتضى الإيمان الواجب الذي لا تحصل النجاة في الآخرة إلا به، قال تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ } فإن قلت: أوليس القول الصحيح وجوب الزكاة في ماله؟ فأقول: نعم ولكن هذا من باب ربط الأحكام بأسبابها، فالشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً ترتب عليها تحقيقاً للعدل في خلقه ومراعاة لمصالحهم تفضلاً منه سبحانه فالزكاة لها تعلق بالمال ولها تعلق بالذمة وتعلقها بالمال أقوى وأكد فغلب جانب الحكم الوضعي فيها على جانب التكليف وهناك آثار عن الصحابة تفيد بمجموعها وجوب الزكاة في مال الصغير، فهذا بالنسبة للدليل الأثري في أن الصبي المميز ليس بمكلف، وأما الدليل النظري فبيانه أن يقال: أن فهم الصبي ناقص، وتمام الفهم يحصل بالتدرج على وجه الجفاء شيئاً فشيئاً والناس يتفاوتون في هذا تفاوتاً واضحاً، فمن رحمته تعالى أن علق التكليف بعلامة ظاهرة منضبطة وهي (البلوغ) ضبطاً لمناط التكليف، ولأن الشريعة قد رفعت الحرج عن المكلفين، فلو كان مناط التكليف هو التمييز لكان في ذلك أعظم الحرج على الأولياء لأن ذلك لا يعرف إلا بكلفة وشدة متابعة فإن ابتداء التمييز كنور الصبح يطلع أولاً ولا يكاد يرى، ثم يزداد شيئاً فشيئاً على وجه لا يحس به الإنسان أي لا يحس بدرجات زيادته إلا بعد استكمالها، فلو قيل للأولياء راقبوا تمييز صغاركم فمتى ابتدأ التمييز ابتدأ التكليف لكان في ذلك أعظم المشقة والحرج وقد قررنا أنه مرفوع شرعاً

فكان المتناسب مع القول برفعه نفي التكليف عن المميز حتى يبلغ ولأنه قد تقرر عند أهل العلم أن الحكمة إذا كانت خفية فإن الحكم يعلق على وصف ظاهر منضبط، فلما كان اكتمال العقل التكليفي خافٍ علقته الشريعة على وصف ظاهر منضبط ظاهر وهو (البلوغ)، ولأن التكليف أمر عظيم يترتب عليه الثواب والعقاب، فلا يمكن أبداً أن يعلق بشيء خفي لا يعرفه إلا نواذر الناس بل لا بد أن يعلق بالأمر الظاهر والوصف المنضبط فهذه الأدلة تفيدك إن شاء الله تعالى أن القول الصحيح في هذه المسألة هو أن الصبي المميز غير مكلف مطلقاً أي لا بالأوامر ولا بالمناهي حتى يبلغ وهو المعتمد في مذهب الإمام أحمد، وهو مذهب جمهور الأصوليين واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى والله أعلى وأعلم.

وإليك بعض الفروع المختصرة المحررة في هذه المسألة:

منها: أن بعض أهل العلم أوجب الإيمان على الصبي المميز، ولكن هذا ليس بصحيح لأن الصبي المميز ليس بمكلف ووجوب الإيمان حكم تكليفي ولا تكليف إلا ببلوغ، واختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: أن بعض أهل العلم أوجب الصلاة على الصبي المميز، ولكن هذا ليس بصحيح لأن الصبي المميز ليس بمكلف ووجوب الصلاة حكم تكليفي ولا تكليف إلا ببلوغ، وبناءً عليه فلا يجب على الصبي المميز أي نوع من أنواع التعبدات الواجبة.

ومنها: أن الشهادة عن القاضي لا يمكن أبداً أن تكون واجبة على الصبي المميز حتى وإن كان هو قد شاهد الواقعة وعرف تفاصيلها، لأن وجوب الشهادة حكم تكليفي، ولا تكليف إلا ببلوغ.

ومنها: أن القول الصحيح أن عمد الصبي خطأ وبناءً عليه فلو جنى الصبي المميز جنابة توجب القود فإنه لا قود عليه لأن من شرط القود البلوغ، وإنما فيه الدية فقط، فلا قصاص على صبي لأنه ليس بمكلف.

ومنها: القول الصحيح أن الصبي إذا بلغ في أثناء النهار فإنه يمسك ببقية يومه إن لم يكن ممسكاً ولا قضاء عليه لأنه قبل ذلك لم يكن مكلفاً بوجوب الإمساك، وقد خوطب بالإمساك في أثناء النهار فيجب عليه الإمساك في الوقت الذي خوطب فيه، واختاره شيخ

الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ومنها: أن إتلاف الصبي مضمون لأن الضمان من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف.

ومنها: أن الصبي المميز لو أفطر أثناء النهار فلا إثم عليه لأنه ليس بمكلف بوجوب إتمام الصوم وإنما إتمامه في حقه سنة لا واجب، لأن إتمام الصوم تكليف ولا تكليف إلا ببلوغ.

ومنها: أن الصغير محجور عليه لحظ نفسه، وذلك لأن عقله التكليفي لم يكتمل فحتى لا يتضرر هو بفقد ماله حجر الشارع عليه، وحجره لا يفتقر إلى حكم حاكم فإذا بلغ راشداً وجب دفع ماله إليه لانفكاك الحجر عنه وفكه لا يحتاج إلى حكم حاكم والله أعلم.

ومنها: أن الصبي المميز لو أوقف شيئاً فإن وقفه لا يصح، لأن نفوذ ذلك من أحكام التكليف وهو لم يكلف بعد، ولا تكليف إلا ببلوغ.

ومنها: أن القول الصحيح أن الكفار الذين تلزمهم الجزية إنما تلزم المكلفين منهم وأما الصغار وإن كانوا مميزين فإنه لا يلزمهم دفع الجزية، لأن الإلزام بالجزية من أحكام التكليف ولا تكليف إلا ببلوغ ولعموم حديث «خذ من كل حالمة وحالم ديناراً».

ومنها: أن الصبي المميز لا يصح أن يتولى تزويج نفسه بنفسه لأنه مفتقر هو إلى الولي فكيف يكون هو ولي نفسه، فإذا أراد وليه أن يزوجه فله ذلك ولكن هو - أي الولي - هو الذي يتولى عقد تزويجه، فإذا زوج الولي الصبي صح هذا الزواج وترتبت عليه الأحكام الشرعية، وأما الصبي فإنه لا يصح أن يتولاه هو بنفسه لأن ذلك من شرطه التكليف ولا تكليف إلا ببلوغ والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح إن شاء الله تعالى أن الصبي إذا قتل مورثه فإنه لا يحرم من الميراث، ذلك لأن الحرمان من الميراث يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح أن يكون سبباً للعقوبة، ولأن القتل المؤثر في الحرمان من الميراث من شرطه التكليف ولا تكليف إلا ببلوغ وهذا ليس ببالغ.

ومنها: لو نطق الصبي المميز بكلمة الكفر فإنه لا ينطبق عليه حكمها على القول

الصحيح لأن انطباق ذلك من شرطه التكليف وهو ليس بمكلف، لأنه لا تكليف إلا ببلوغ وهذا ليس ببالغ.

ومنها: لو أن الصبي المميز صلى محدثاً عالمًا بذلك فإنه لا إثم عليه ولا مؤاخذه ولا إعادة، لكن الصلاة لا تصح، فلم نقل بالتأثم لأن التأثم من شرطه التكليف ولا تكليف إلا ببلوغ وهذا ليس ببالغ، ولم نقل بالإعادة لأن الصلاة أصلاً لا تجب عليه، والعبادة التي لم تجب في أصلها لم تجب في إعادتها، ولكن على وليه أن يأمره بالطهارة ويعلمه أحكامها حتى إذا بلغ فإذا هو عالم بها وسهلة عليه لأن نفسه قد ارتاضت على فعلها. ومنها: لو سرق الصبي المميز فإنه لا قطع عليه لأن القطع من شرطه التكليف ولا تكليف إلا ببلوغ وهذا لم يبلغ بعد.

ومنها: لو أن أحدًا اعتدى على الصبي المميز وفعل به الفاحشة فإنه لا يعاقب المفعول به لأنه صغير لم يبلغ بعد، ولكن يؤمر وليه بحفظه، وذلك لأن عقوبة الفاحشة من شرطها التكليف ولا تكليف إلا ببلوغ وهذا لم يبلغ بعد.

ومنها: أن الصبي لو حج لصح حجه ولكنه لا يغنيه عن حجة الإسلام ولا نعلم في ذلك خلافًا وسيأتي دليله بعد قليل إن شاء الله تعالى، فهذه بعض الفروع المخرجة على مسألة عدم تكليف الصبي المميز ولعلها تكفي إن شاء الله تعالى في توضيح هذه المسألة والمهم فيها أنك تحفظ هذا الضابط (لا تكليف إلا ببلوغ) والله ربنا أعلى وأعلم.

مسألة: لو فعل الصبي المميز عبادة فإنها تصح منه إذا أتى بها على الوجه المأمور به شرعاً لأن من شرط العبادة التمييز وقد حصل، وأما البلوغ فإنه شرط وجوب لا شرط صحة، وأما أجرها فإنه يكون لفاعلها ولمن أمره أو دله عليها، فأجر عبادة الصبي له ولمن أرشده إليها، وهو مذهب الجمهور واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى. والأدلة على ذلك كما يلي:-

فمنها: ما رواه أبو داود في سننه قال: حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد قال أخبرنا أيوب عن عمرو بن سلمة قال: كنا بحاضرٍ يمر بنا الناس إذا أتوا النبي ﷺ فكانوا إذا رجعوا مروا بنا فأخبرونا أن رسول الله ﷺ قال كذا وكذا وكنت غلامًا حافظًا، فحفظت من ذلك قرآنًا كثيرًا فانطلق أبي وافداً إلى رسول الله ﷺ في نفرٍ من قومه

فعلمهم الصلاة وقال يؤمكم أقرؤكم فكنت أقرأهم لما كنت أحفظ فقدموني فكنت أؤمهم وعلي بردة لي صغيرة صفراء فكنت إذا سجدت تكشف عني فقالت امرأة من النساء: واروا عني عورة قارئكم فاشتروا لي قميصاً عمانياً فما فرحت بشيء بعد الإسلام فرحي به فكنت أؤمهم وأنا ابن سبع أو ثمان سنين، وهذا الحديث يشتمل على عدة فوائد أذكر لك منها فائدتين فقط:

الأولى: صحة صلاة المميز في نفسه.

الثانية: صحة إمامته بغيره لأن القاعدة تقول: (من صحت صلاته بنفسه صحت بغيره) والشاهد أن عمرو بن سلمة صلى إماماً وهو صبي مميز فدل ذلك على أن عبادة المميز صحيحة في نفسها. وهذا الحديث عند البخاري.

ومنها: ما رواه البخاري في صحيحه قال: حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن عبدالله بن عباس أنه قال: أقبلت ركباً على حمارٍ أتانٍ وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام ورسول الله ﷺ يصلي بالناس بمنى إلى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت فأرسلت الأتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي أحد "رواه مسلم" أيضاً وابن عباس يومئذ لم يبلغ فهو صبي مميز وقد صلى مع النبي ﷺ مما يدل على أن عبادة المميز صحيحة.

ومنها: ما رواه أبو داود في سننه قال: حدثنا محمد بن عيسى يعني ابن الطباع قال حدثنا إبراهيم بن سعد عن عبدالملك بن الربيع بن سبرة عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها وقال أيضاً: حدثنا مؤمل بن هشام يعني اليشكري قال حدثنا إسماعيل عن سوار أبي حمزة وهو سوار بن داود بن حمزة المزني الصيرفي، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع "حديث صحيح" والشاهد منه أنه أمر الأولياء أن يأمرؤا أولادهم المميزين بالصلاة إذا بلغوا سبعا وهذا دليل على أن عبادة المميز صحيحة.

ومنها: ما رواه أبو داود في سننه قال: حدثنا سليمان بن داود المهري قال حدثنا ابن

وهب قال أخبرنا هشام بن سعد قال حدثني معاذ بن عبدالله بن خبيب الجهني قال: دخلنا عليه فقال لامرأته: متى يصلي الصبي؟ فقالت كان رجل منا يذكر عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن ذلك فقال إذا عرف يمينه من شماله فمره بالصلاة وأمره بالصلاة دليل على صحتها منه.

ومنها: ما رواه البخاري في صحيحه قال: حدثنا أحمد قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا عمرو عن عبد ربه بن سعيد عن محزمة بن سليمان عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال نمت عند خالتي ميمونة والنبي ﷺ عندها تلك الليلة فتوضأ ثم قام يصلي فقامت عن يساره فأخذني فجعلني عن يمينه فصلى ثلاث عشرة ركعة... الحديث "ورواه مسلم أيضًا" وابن عباس حينها لم يبلغ وقد أقره رضي الله عنهما على صلواته معه فدل ذلك على أن عبادة الصبي صحيحة.

ومنها: قال الإمام البخاري في صحيحه (باب صوم الصبيان) وقال عمر رضي الله عنه لنشوان في رمضان: ويلك وصبياننا صيام فضر به. ثم قال حدثنا مسدد قال حدثنا بشر بن المفضل عن خالد بن ذكوان عن الربيع بنت معوذ قالت: أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار من أصبح مفطرًا فليتم بقية يومه ومن أصبح صائمًا فليصم قالت: فكنا نصومه بعد، ونصوم صبياننا ونجعل لهم اللعبة من العهن فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذلك حتى يكون عند الإفطار والشاهد منه أن تصويمهم لصبيانهم دليل أن المتقرر في قلوبهم صحة صومهم وإقرار النبي ﷺ دليل على ذلك وهذا يدل على أن عبادة الصبي صحيحة.

ومنها: قال أبو داود في سننه: حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا سفيان بن عيينة عن إبراهيم بن عقبة عن كريب عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ بالروحاء فلقي ركبًا فسلم عليهم فقال من القوم؟ قالوا: المسلمون، قالوا: من أنت قال: رسول الله ففرغت امرأة فأخذت بعضد صبي فأخرجته من محفتها فقالت: يا رسول الله هل لهذا حج؟ قال نعم ولك أجر ورواه البخاري أيضًا وهذا نص في أن حج الصبي صحيح مما يدل على أن عبادة الصبي المميز صحيحة. ولكنه لا يجزئه عن حجة الإسلام بلا خلاف أعلمه ودليل ذلك في الحديث الآتي والله أعلم.

ومنها: حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أيما صبي حج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام وإيما عبد حج ثم عتق فعليه حجة الإسلام وهو موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما قد صححه موقوفاً ابن حزم وابن خزيمة وقال الحافظ في البلوغ (والمحفوظ أنه موقوف). اهـ. قلت: وقد صح مرفوعاً أيضاً فقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه قال: أنا أبو معاوية عن أبي ظبيان عن ابن عباس أنه قال: احفظوا عني ولا تقولوا: قال ابن عباس - فذكره - وهذا ظاهر أنه أراد أنه مرفوع فلذا نهاهم عن نسبته إليه. وقال البيهقي في سننه: واخبرنا أبو الحسن المقرئ قال حدثنا الحسن بن محمد بن إسحاق قال حدثنا يوسف بن يعقوب قال حدثنا محمد بن المنهال قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا شعبة عن سليمان الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما صبي حج ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج أخرى، وأيما أعرابي حج ثم هاجر فعليه حجة أخرى وأيما عبد حج ثم عتق فعليه حجة أخرى وقال النووي في شرح المهذب (رواه البيهقي في الباب الأول من كتاب الحج بإسناد جيد ورواه أيضاً موقوفاً ولا يقدر ذلك فيه، ورواية المرفوع قوية ولا يضر تفرد محمد بن المنهال بها فإنه ثقة مقبول ضابط روى عنه البخاري ومسلم في صحيحهما) ١. هـ فالحديث صحيح مرفوعاً وموقوفاً، وقد انعقد الإجماع على ذلك، قال أبو عيسى الترمذي رحمه الله تعالى (وقد أجمع أهل العلم أن الصبي إذا حج قبل أن يدرك فعليه الحج إذا أدرك لا تجزئ عنه تلك الحجة عن حجة الإسلام وكذلك المملوك في رقه ثم أعتق فعليه الحج إذا وجد إلى ذلك سبيلاً ولا تجزئ عنه ما حج في حال رقه) ١. هـ وبه يتضح لك أن حج الصبي المميز صحيح لكنه لا يجزئه عن حجة الإسلام مما يدل على أن عبادة الصبي المميز صحيحة مقبولة والله أعلم.

فهذه بالنسبة لحكم عبادة الصبي وأنها صحيحة، وأما أجرها فذكرنا لك أن أجرها لفاعلها - أي لهذا الصبي - ولمن أرشده إليها، فأما دليل الأول فلأن الأصل أن الأجر إنما هو للفاعل ابتداءً، والأصل هو البقاء على الأصل حتى يرد الناقل ولأنه محل صالح للإثابة على العمل ولعموم قوله تعالى { مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا } وقوله تعالى { وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا } ولعموم قوله

وأما النائم والناسي: فاختُلف في تكليفهما، فقيل: غير مكلفين، كما درج عليه المؤلف؛ للإجماع على سقوط الإثم عنهما، ولو كانا مكلفين كانا آثمين بترك العبادة حتى فات وقتها لأجل النوم والنسيان.

وقيل: هما مكلفان؛ بدليل الإجماع على وجوب القضاء عليهما، إذ لو كانت الصلاة غير واجبة عليهما في وقت النوم أو النسيان لما وجب قضاؤها عند اليقظة والذكر؛ لأن ما لم يجب لا يجب قضاؤه.

وجمع بعض محققي الأصوليين من المالكية بين القولين بأن قال: إنَّ عدم النوم والنسيان شرطاً في الأداء لا في الوجوب، فالصلاة واجبة عليهما مع أنهما غير مكلفين بنفس أدائها، فالتمكن من الأداء بعد النوم والنسيان شرطاً في الأداء فقط لا في الوجوب، ومرادهم بشرط الإيجاب أنه شرط في الإيجاب الإعلامي الذي المقصود منه اعتقاد وجوب إيجاد الفعل، ومرادهم بشرط الأداء الإيجاب

تعالى { هَلْ جَزَاءُ الْأَحْسَانِ إِلَّا الْأَحْسَانُ } ونحو ذلك من الآيات التي تدل بعمومها على دخول الصبي المميز، وأما قولنا (ولمن أرشده إليها) يدل على ذلك ما رواه مسلم في صحيحه بسنده من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً ولأنه ﷺ قال للمرأة التي رفعت صبياً فقالت ألهذا حج؟ قال نعم ولك أجر فهذا مجمل الجواب عن هذه المسألة وخلاصتها ثلاثة أشياء:-

الأول: أن عبادة الصبي المميز صحيحة.

الثاني: أنه هو المستحق لأجر تعبه إذا قبل الله ذلك منه.

الثالث: أن الأمر بذلك والمرشد له مستحق للأجر أيضاً والله أعلى وأعلم.

الإلزامي الذي المقصود منه الامتثال الذي لا يحصل إلا بالاعتقاد والإيجاد معاً.

واعلم أنّ ما جزم به المؤلف رَحِمَهُ اللهُ من كون الناسي والنائم غير مكلفين، يشكل عليه وجوب قضاء الصلاة، والإجماع على أنّها قضاء، وقد يُجاب عنه بأنّ القضاء وجب بانعقاد سبب الوجوب، وإن منع منه تمامه مانع النوم أو النسيان. والله تعالى أعلم^(١).

(١) الناسي ليس بمكلف حال نسيانه، وهذه المسألة وإن كان فيها خلاف إلا أن القول بعدم تكليفه هو القول الصحيح، المتوافق مع دلالة الكتاب والسنة والاعتبار الصحيح، وعرف أهل العلم النسيان بقولهم (عزوب العلم عن الذهن بعد إدراكه) وضده الذكر، فالذكر شرط للتكليف والنسيان مانع من الموانع، وبناء عليه فالأدلة التي نذكرها في نفي النسيان لثبوت التكليف هو بعينها الأدلة المثبتة لاشتراط الذكر وهي ما يلي:-

منها: قوله تعالى {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا} وقد ثبت في صحيح مسلم أن الله تعالى قال (قد فعلت) فهذا نص صريح في عدم مؤاخذة المخطئ والناسي، وارتفاع المؤاخذة عن الناسي دليل على ارتفاع التكليف عنه في هذه الحالة، لأن ارتفاع المؤاخذة أثر من آثار ارتفاع التكليف.

ومنها: قوله تعالى {ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به} وهذه الآية تنفي أن يكون في التكليف ما لا طاقة لنا به، فكل التكليف داخله تحت الوسع والطاقة وبناء عليه فلا تكليف حال النسيان لأن القول بثبوت التكليف حال النسيان من التكليف بما لا يطاق، وهو منتف شرعاً، فمن لوازم انتفائه القول بنفي التكليف حال النسيان. وهذا واضح.

ومنها: قوله تعالى {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها} وقوله تعالى {لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها} والتكليف حال النسيان تكليف بما ليس في وسع النفس وهو منتف شرعاً.

ومنها: ما رواه البخاري في صحيحه قال: حدثنا عبدان قال أخبرنا يزيد بن زريع قال حدثنا هشام قال حدثنا ابن سيرين عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال (من نسي

وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه وإنما أطعمه الله وسقاه) وهذا الحديث يفيد أن تكليفه بترك الأكل والشرب في نهار رمضان قد ارتفع عنه في هذه اللحظة التي نسي فيها مما يدل على أن النسيان من موانع التكليف وأن الذكر شرط من شروط التكليف. ومنها: ما رواه البخاري في صحيحه قال: حدثنا أبو نعيم وموسى ابن إسماعيل قالوا: حدثنا همام عن قتادة عن أنس ابن مالك عن النبي ﷺ قال (من نسي صلاة فليصل إذا ذكر لا كفارة لها إلا ذلك) {وأقم الصلاة لذكري} وهذا يفيد أن الإنسان لا يأثم بترك الصلاة وإخراجها عن وقتها ناسيا وإنما الواجب عليه هو المبادرة بأدائها حال تذكرها وهذا يدل على أن الإنسان ليس بمكلف بأداء الصلاة حالة كونه ناسيا حتى وإن أستمّر نسيانه إلى أن خرج وقت الصلاة مما يدل على أن التذكر شرط للتكليف وأن النسيان رافع للتكليف.

ومنها: قوله ﷺ (إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) "حديث صحيح" ووجه الدلالة منه واضحة.

ومنها: أن التكليف إنما يتوجه لمن يفهم الخطاب والناسي ليس ممن يفهم الخطاب في هذه الحالة، فتكليفه وهو ناسي مخالف لما قررت الأدلة من أنه لا يكلف إلا من يفهم الخطاب.

ومنها: أن رفع الحرج من مقاصد هذه الشريعة العظيمة، والقول بتكليف الناسي لا يتناسب مع هذا المقصد، لما في القول بتكليف الناسي من العسر والحرج والمشقة، فكان المتناسب مع روح الشريعة إسقاط التكليف عن الناسي لأن هذا القول يحقق تحقيق مقصد عظيم من مقاصد الشريعة وهو رفع الحرج، وبهذا يتبين لك إن شاء الله تعالى أن القول الصحيح في هذه المسألة بالأدلة من الكتاب والسنة والأثر أن الذكر شرط من شروط التكليف وأن النسيان مانع من موانع التكليف ولم يبق إلا التفريع فأقول:-

منها: أن من نسي صلاة من الصلوات المفروضة فإن الواجب عليه أن يصلّيها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك ولكنه لا يأثم بهذا التأخير لأنه كان عن نسيان ولا تكليف على ناس.

وأما السكران الذي لا يعقل: فجزم المؤلف بأنه غير مكلف، وبين أن لزوم الطلاق للسكران، ولزوم قيم المتلفات للنائم والناسي، أن ذلك من خطاب الوضع، وذلك هو مراده بقوله: (من قبيل ربط الأحكام بالأسباب)؛ لأن ذلك بعينه من خطاب الوضع.

واعلم أن العلماء اختلفوا فيما يلزم السكران، ومما قيل في ذلك: التفصيل؛ لأن السكر قد يذهب جميع عقله حتى يكون لا يعقل شيئاً، وهو المعروف بالسكران الطافح، وقد يذهب بعض عقله، ويبقى معه بعضه. فالأظهر في الطافح أنه لا يلزمه شيء من العقود ولا العتق ولا الطلاق ولا

ومنها: أن من تكلم في الصلاة ناسياً فلا شيء عليه على القول الصحيح لأنه لا تكليف على ناس.

ومنها: أن من أكل أو شرب في نهار رمضان ناسياً فلا شيء عليه على القول الصحيح لأنه ناس ولا تكليف على ناس.

ومنها: أن من جامع في نهار رمضان ناسياً فلا شيء عليه على القول الصحيح لأنه ناس ولا تكليف على ناس.

ومنها: أن من التفت في الصلاة ناسياً إنه في صلاة فلا شيء عليه على القول الصحيح لأنه ناس ولا تكليف على ناس.

ومنها: أن من قرأ القرآن في دورة المياه ناسياً أو ذكر الله تعالى في الخلاء ناسياً فلا شيء عليه لأنه ناس ولا تكليف على ناس.

ومنها: أن من صلى بثوب نجس ناسياً فلا شيء عليه إن لم يتذكر إلا بعد الفراغ من الصلاة لأنه ناس ولا تكليف على ناس.

ومنها: أن من غطى رأسه في الحج أو العمرة حال الإحرام ناسياً فلا شيء عليه لأنه ناس ولا تكليف على ناس، انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب السؤال

الجنايات إلا ما كان من خطاب الوضع كغرم قيمة المتلف، وأمّا الذي لم يفقد جميع عقله فهو الذي فيه قول من قال:

لا يلزم السكران إقرار عقود... بل ما جنى عتق طلاق وحدود
فإن قيل: قد دلّ القرآن على تكليف السكران في قوله تعالى: {لَا تَقْرَبُوا
الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى} [النساء / ٤٣]؛ لأنّ قوله: {وَأَنْتُمْ سُكَارَى} جملة
حالية، العامل فيها {لَا تَقْرَبُوا}، وصاحبها الضمير الذي هو الواو، والمعروف
في علم العربية أنّ الحال إن كانت غير مقدرة، فوقتها هو بعينه وقت عاملها،
فيلزم من ذلك أن وقت النهي عن قربان الصلاة هو وقت السكر بعينه، ونهي
السكران في وقت سكره يدل على أنه مكلف.

فالجواب عن هذا الإشكال من الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف:

الأولى: أن المراد بالنهي النهي عن شرب الخمر في أول الإسلام قبل
تحريمها قرب أوقات الصلاة بحيث يغلب على الظن أنها يدخل وقتها وهو
سكران، لأن من شرب المسكر في وقت يظن فيه أنه يأتي وقت الصلاة وهو
سكران فكأنه عالم بأنّ صلاته تكون في وقت سكره.

ودليل هذا الوجه: أن الآية لما نزلت كانوا لا يشربونها إلا في وقتين: بعد
صلاة العشاء وبعد صلاة الصبح؛ لأنه يغلب على الظن أن السكران يصحو فيما
بين العشاء والصبح، وفيما بين الصبح والظهر، وأمّا في غير ذينك الوقتين فلا
يشربونها؛ لأن وقت الصلاة في غيرهما يدخل قبل صحو السكران، وهو واضح.

الثانية: أن المراد بالنهي خطاب مَنْ وَجَدَ مبادئ النشاط والطرب قبل زوال
عقله؛ فإنّه إن ابتداء الصلاة في ذلك الوقت قد يتمكن منه السكر في أثناءها.

(تنبيه)

قد أشار تعالى إلى ما يُعرف به زوال السكر، وهو أن يكون فاهماً لما يتكلم به غير طائش عنه، وذلك في قوله: { حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ } الآية [النساء/ ٤٣] (١).

(١) اعلم رحمك الله تعالى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى قد عرف السكران بتعريف أخذه من القرآن، وذلك في قوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون } فجعل الله تعالى الغاية التي يزول بها حكم السكران أن يعلم ما يقول، فمتى كان لا يعلم ما يقول فهو في السكر وإذا علم ما يقول خرج عن حكمه، فهذا أصل يجب اعتماده وهذا هو حد السكران، فالمعتبر في وصفه بأنه سكران هو قوله تعالى { حتى تعلموا ما تقولون } فمن كان يدري ما يقول فليس بسكران ومن كان لا يدري ما يقول فهو السكران الذي نبحت نحن الآن في أقواله وأفعاله وتصرفاته، فلا شأن لنا بمن استعمل مسكرا ولم يؤثر عليه في أقواله فهو يدري ما يقول ويزن كلامه ويعرف السؤال ويحسن الجواب ويرتب كلامه، فهذا لا شأن لنا به، لأنه يعلم ما يقول، وإنما البحث الآن في السكران الذي لا يعلم ما يقول، فلا بد من التنبه لهذا واعلم أيضا رحمك الله تعالى أننا نبحت في السكران الذي لا يعذر بسكره وأما السكران المعذور بسكره فإنه لا شأن لنا به كمن شرب الخمر عن اضطرار لدفع غضبة أو شربها لدفع ضرورة العطش، أو كان مكرها على شربها، أو كان مخطئا قد اختلط عليه الأمر، أو وضع له المخدر في شرابه من حيث لا يشعر به ونحو ذلك، فلا شأن لنا بهؤلاء وإنما الشأن الآن في هذا البحث إنما هو في السكران الذي اتصف بصفتين: - الأولى: أنه لا يعلم ما يقول، الثانية: أنه ممن لا يعذر بهذا السكر، إذا علمت هذا فأعلم أن العلماء قد اختلفوا في هذا السكران على أقوال كثيرة وقد تعددت روايات المذهب فيه إلى خمس روايات والأرجح منها إن شاء الله تعالى هو أنه غير مكلف مطلقا، واختاره شيخ الإسلام تقي الدين وابن القيم وابن قدامة والطوفي وأكثر المتكلمين، بل هو مذهب الجمهور من الأصوليين، ولا نعني بذلك أن

لا يقام عليه الحد عليه لأنه غير مكلف، لا، بل الحد يقام عليه إذا توفرت شروطه، وإنما الذي رجحناه هنا هو أن هذا السكران إذا بلغ به السكر مرحلة لا يعلم ما يقول فيها. ثم عقد عقداً أو غير ذلك فهل ذلك معتبر منه أم لا؟ وقد رجحنا أنه غير معتبر منه والأدلة على ذلك ما يلي:-

الأول: قوله تعالى {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون} فدل ذلك على أن السكران لا يعلم ما يقول والقلب هو الملك الذي تصدر عنه الأقوال والأفعال، فإذا كان السكران لا يعلم ما يقول لم يكن ذلك صادراً عن القلب، بل يجري مجرى اللغو، والشارع لم يرتب المؤاخذة إلا على ما يكسبه القلب من الأقوال والأفعال الظاهرة، ولم يؤخذ على أقوال وأفعال لم يعلمها القلب ولم يعتمدها، أفاده أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى.

الثاني: ما رواه مسلم في صحيحه قال: حدثنا محمد بن العلاء الهمداني قال حدثنا يحيى بن يعلى وهو ابن الحارث المحاربي عن غيلان وهو ابن جامع المحاربي عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول طهرني، فقال: (ويحك ارجع فاستغفر الله وتب إليه) قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال النبي ﷺ (ويحك، أرجع فاستغفر الله وتب إليه) فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله طهرني، فقال له النبي ﷺ مثل ذلك، حتى إذا كانت الرابعة فقال له رسول الله ﷺ (فيما أطهرك؟) فقال: من الزنا، فسأل رسول الله ﷺ (أبته جنون؟) فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال: (أشرب خمرا؟) فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر، فقال له رسول الله ﷺ (أزيت) قال: نعم، فأمر به فرجم، ووجه الاستشهاد به هو أن النبي ﷺ سأل هل شرب خمرا؟ وأمر أحد الحاضرين باستنكاهه أي بشمه هل شرب الخمر؟ وما ذلك إلا ليرد إقراره على نفسه، إذ لو لم يكن للسكر تأثير في صحة الإقرار لما كان في هذا السؤال وفي هذا الاستنكاه أي فائدة، لكنه لم يسأل عن ذلك إلا لأن أقوال السكران ملغاة غير معتبرة شرعا، فهذا يفيد أن السكران لو أقر على نفسه بشيء لما كان معتبرا وهذا واضح في أن أقواله حال السكر غير معتبرة والله أعلم.

الثالث: ما رواه مسلم في صحيحه قال: حدثنا يحيى بن يحيى التميمي قال حدثنا حجاج بن محمد عن ابن جريج قال حدثني ابن شهاب عن علي بن حسين ابن علي عن أبيه حسين بن علي عن علي بن أبي طالب قال (أصبت شارفا مع رسول الله ﷺ في مغنم يوم بدر، وأعطاني رسول الله ﷺ شارفا أخرى، فأنختهما يوما عند باب رجل من الأنصار وأنا أريد أن أحمل عليهما إذخرا لأبيعه - ومعني صائغ من بني قينقاع - فاستعين به علي وليمة فاطمة، وحمزة بن عبدالمطلب يشرب في ذلك البيت معه قينة تغنيه فقالت: ألا يا حمز للشرف النواء، فثار إليهما حمزة بالسيف فجب أسنمتها وبقر خواصرها، ثم أخذ من أكبادهما، وقال علي: فنظرت إلى منظر أفضعني فأتيت النبي ﷺ وعنده زيد بن حارثة فأخبرته الخبر فخرج ومعه زيد، وانطلقت معه فدخل علي حمزة فتغيظ عليه، فرجع حمزة بصره فقال: هل أنتم إلا عبيد لأبائي فرجع رسول الله ﷺ يقهقر حتى خرج عنهم) ووجه الشاهد منه أنه ﷺ ترك حمزة علي ما هو فيه ولم يؤاخذه بقوله هذا لأنه كان حين قوله ثملا لا يعلم ما يقول فدل ذلك علي أن أقوال السكران هدر لا يترتب عليها شيء من الأثر والله أعلم.

الرابع: أن المتقرر شرعا أن الأقوال والعقود مشروطة بوجود التمييز والعقل فمن لا تمييز له ولا عقل عنده فإنه ليس لكلامه في الشرع اعتبار أصلا، والسكران الذي لا يعلم ما يقول كذلك فإنه إذا بلغ به السكر هذه المرحلة أذهب عنه التمييز وأذهب عنه العقل فكيف يؤخذ من لا تمييز ولا عقل عنده؟، وهذا الاستدلال بالنظر الصحيح.

الخامس: الاستدلال بالقياس: وبيانه أن يقال: إن السكران كالتائم والمجنون الذي جاء النص يرفع القلم عنهما، والجامع عدم الفهم في كل وعدم القصد في كل فلما كان النوم والمجنون من موجبات زوال الفهم وتخلف القصد فكذلك يقال في السكران أيضا فإنه من موجبات زوال الفهم وتخلف القصد وهذا واضح.

السادس: ما رواه الترمذي في جامعه قال: حدثنا عبد بن حميد قال حدثنا عبدالرحمن بن سعد عن أبي جعفر الرازي عن عطاء بن السائب عن أبي عبدالرحمن السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: صنع لنا عبدالرحمن ابن عوف طعاما فدعانا وسقانا الخمر فأخذت الخمر منا وحضرت الصلاة فقدموني فقرأت ((قل يا أيها الكافرون لا

أعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون)) قال فنزلت {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون} "حديث صحيح" ولم ينقل أن النبي ﷺ حكم فيه بشيء مع أن الكلمة فيها ما فيها ولكنه كان ثملا لا يعلم ما يقول بل إن الله تعالى دعاهم بأحب الأسماء إليهم فقال {يا أيها الذين آمنوا... الآية} فدل ذلك على أنه لم يؤاخذ بسكره، فإن قلت: إن ذلك قبل تحريم الخمر، فأقول: نعم ولكن حتى وإن لم تحرم الخمر بعد فما السبب الذي به عذر علي ﷺ؟ لا شك أنك ستقول لأنه قال كلمة لا يدري ما حقيقتها ولم يكن يقصدها طرفه عين، وهذا هو التعليل الصحيح، فالشارع عذره لأنه كان لا يعلم ما يقول وكذلك السكران بعد التحريم بجامع أن كلا منهما لا يعلم ما يقول، فعلي ﷺ قال كلمة لم يقصدها فعذر لعدم قصده، فكذلك من شكر بعد التحريم وقال كلمة لم يقصدها فإنه يعذر لعدم قصده وهذا واضح.

السابع: الاستدلال بالقياس الأولوي: وبيانه أن يقال: إن السكران أولى بعدم تكليفه من الصبي، لأن الصبي تصلح عبادته وهو غير مكلف لنقص عقله لا لزواله، فالسكران أولى لأنه لا تصح عبادته أصلا ولأنه زائل العقل بالكلية.

الثامن: أننا قررنا سابقا أنه لا تكليف إلا بعقل والسكران نجزم بأنه إذا بلغ السكر به حد الهذمة والهديان أنه لا عقل له، فكيف يقال له: افهم الخطاب وهو لا عقل له، وكيف يقال له: امثل الأمر واجتنب النهي وهو لا عقل له، فإنه والمجنون بمنزلة واحدة فهذا ارتفع عقله بسبب عارض الجنون وهذا ارتفع عقله بسبب السكر، فالقول فيهما واحد لا يختلف بجامع ارتفاع العقل في كل منهما فحيث قررنا سابقا أنه لا تكليف إلا بعقل، لزم من ذلك القول بعدم تكليف السكران إذا بلغ به السكر مرحلة لا يعلم فيها ما يقول.

التاسع: حديث (لا طلاق ولا عتاق في إغلاق) أي أن مناط الطلاق والعتاق هو العقل لأنه مصدر الفهم والقصد فأى مغلق يغلق على العقل فيمنع فهمه وقصده فإنه لا يصح معه طلاق ولا عتاق، لأن الطلاق والعتق هنا منفيان بـ (لا) النافية للجنس وقد تقرر في الأصول أن الشيء المنفي بـ (لا) النافية للجنس أنه نفي لحقيقته الشرعية، أي أن الطلاق والعتق الحاصلان حال كون العقل في إغلاق ليسا هما الطلاق والعتق المأمور بهما شرعا، أي أنهما لاغيان وجودهما كعدمهما لوجود هذا الذي أغلق على العقل، والسكر

من جملة هذه المغلقات فإذا استحكمت به السكر وأغلق عليه فإنه لا يصح معه طلاق ولا عتاق ويقاس عليهما سائر التصرفات والأقوال والعقود بجامع وجود الإغلاق في كل فإن قلت: أو ليس بعض السلف فسر الإغلاق بالغضب؟ فأقول: بلى ولكن هذا من باب التفسير بالمثل، لا من باب الحد الجامع المانع، فالمراد بالإغلاق كل ما من شأنه أن يذهب فهم العقل وقصده فالغضب إغلاق والإكراه إغلاق والجنون إغلاق والنوم إغلاق والسكر إغلاق كذلك، فالمراد من الإغلاق في الحديث العموم بدليل أن لفظه (إغلاق) نكره وقد وردت في سياق النفي، وقد تقرر في الأصول أن النكرة في سياق النفي تعم فيدخل في ذلك كل إغلاق والله أعلم. فهذه أدلة من الكتاب والسنة والنظر الصحيح والقياس كلها تدل على أن السكران الذي لا يعلم ما يقول ليس بمكلف، وأضرب لك بعض الفروع على هذه المسألة حتى تتضح أكثر فأقول:-

منها: لو أسلم الكافر بعد سكره الشديد المذهب للعقل والقصد فإن هذا الإسلام غير معتبر منه لأنه نطق بكلام لا يدري عن حقيقة معناه كالكافر النائم إذا نطق بالشهادة حال نومه وسمعه أحد فإن هذا النطق غير معتبر، فلا بد من تجديد النطق إذا عاد إليه عقله لأن السكران الذي لا يعلم ما يقول لا عقل له ومن لا عقل له فلا تصح أقواله ولا عقوده.

ومنها: لو نطق بكلمة توجب الردة حال سكره الطافح المغيب لعقله فإنه لا يحكم عليه بمقتضاها ولا يؤخذ بها البتة، لأنه سكران لا يدري ما يقول ومن لا يدري ما يقول فإنه لا يؤخذ بما يقول، ولذلك فقد عفا النبي ﷺ عن حمزة لما قال (وهل أنتم إلا عبيد لأبي) ولم يؤخذ عليا لما قرأ (ونحن نعبد ما تعبدون).

ومنها: لو أوقع السكران حال كونه طافحا غائب العقل يبعأ أو شراء فإن هذا البيع وهذا الشراء لاغيان غير معتبرين لأنه لا عقل له ومن لا عقل له فإنه لا يصلح بيعه ولا شراؤه. ومنها: لو أنه أعتق حال كونه سكرانا لا يعلم ما يقول فإنه لا يقع عتقه صحيحا لأن ذلك تصرف له أثر، وشرط ذلك العقل والسكران لا عقل له.

ومنها: إذا حصل من السكران إقرار وهو لا يعلم ما يقول فإن إقراره مردود عليه غير مقبول لأن من شرط الإقرار العقل وهذا غائب العقل ومن لا عقل له فلا يصح منه الإقرار. وعلى ذلك يحمل قوله ﷺ لماعز (أشربت خمرا؟) لأنه لو قال: نعم، لرد

إقراره عليه، فلو كان إقرار السكران صحيحا لما كان لهذا السؤال أية فائدة وهذا واضح.

ومنها: إذا أدلى السكران بشهادة فإن هذه الشهادة لاغية لا يترتب عليها أي شيء وذلك لأنه لا عقل له ولا يوثق بكلامه ولأنه فاسق بهذا الشرب ولأن إقرار على نفسه أصلا لا يصح فكيف بشهادته لغيره؟ لا شك أنها ترد من باب أولى.

ومنها: القول الصحيح والرأي الراجح المليح أن السكران لو ظاهر من زوجته حال سكره الطافح فإن ظهاره هذا غير واقع وغير منعقد لأن من شرط الظهار العقل وهذا لا عقل له.

ومنها: القول الصحيح أنه لو عقد نذرا فإن نذره غير منعقد لأنه ليس بعاقل ومن لا عقل له فلا يصح نذره.

ومنها: القول الصحيح أن يمينه أصلا لا تنعقد لأنه لا عقل ولا قصد له ومن لا عقل ولا قصد له فكيف تنعقد يمينه.

ومنها: لو أترف السكران شيئا فإنه يضمن لأن ضمان المتلفات من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف.

ومنها: أن السكران لو صلى وهو لا يعلم ما يقول فإن صلاته باطلة لأنه لا عقل ولا قصد ولا تمييز عنده، ومن فقد ذلك فإن صلاته لا تصح، لأن من شرطها العقل والتمييز.

ومنها: أنه لو تكلم بأي كلام فيه مؤاخذة ويترتب عليه أثر فإنه غير مؤاخذ بذلك لأنه لا عقل له، وبناء عليه فالصحيح إن شاء الله تعالى أنه لو قذف أحدا حال كونه سكرانا طافحا فإنه لا يقام عليه الحد، لأن ذلك من شرطه العقل وهو ممن لا عقل له، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات وشبهة فقد العقل هنا وعدم القصد قوية جدا توجب سقوط الحد عنه.

ومنها: لو طلق زوجته وهو سكران غائب العقل فإن طلاقه لا يقع على القول الصحيح وأختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: لو زوج السكران الطافح نفسه بنفسه فإن عقد زواجه هذا عقد لاغ لا يترتب عليه

وَأَمَّا الْمُكْرَهُ: فجزم المؤلفُ رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّهُ مَكْلَفٌ، وإطلاقه تكليفه من غير تفصيل لا يخلو من نظر، إذ الإكراه قسمان:

١ - قسمٌ لا يكون فيه المكروه مكلفاً بالإجماع، كمن حلف لا يدخل دار زيد مثلاً، فقهره من هو أقوى منه، وكبّله بالحديد، وحمله قهراً حتى أدخله فيها، فهذا النوع من الإكراه صاحبه غير مكلف كما لا يخفى، إذ لا قدرة له على خلاف ما أكره عليه.

٢ - وقسمٌ هو محلُّ الخلاف الذي ذكره المؤلف، وهو ما إذا قيل له: افعل كذا مثلاً وإلا قتلتك، وجزم المؤلفُ بأنَّ المكروه هذا النوع من الإكراه مكلفٌ، وظاهر كلامه أنه لو فعل المحرّم الذي أكره عليه هذا النوع من الإكراه لكان آثماً، والظاهر أنّ ذلك تفصيلاً.

فالمكروه على القتل بأن قيل: "اقتله وإلا قتلتك أنت"، لا يجوز له قتل غيره، وإن أدّى ذلك إلى قتله هو، وأمّا في غير حق الغير فالظاهر أنّ الإكراه عذر يسقط التكليف، بدليل قوله تعالى: {إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} [النحل/ ١٠٦].

وفي الحديث: "إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه".

أي نوع من أنواع الأثر على العقد الصحيح لأن عقد الزواج لا بد فيه من العقل والقصد وهذا لا عقل ولا قصد له.

ومنها: لو أنه عقد صلحاً وهو سكران غائب العقل فإن هذا الصلح لاغ ولاشك لأنه غائب العقل فهو كالمجنون الذي لا عقل له، وعلى ذلك ففس.

والحديث وإنَّ أعلَّه أحمد وابن أبي حاتم، فقد تلقاه العلماء بالقبول، وله شواهد ثابتة في الكتاب والسنة^(١).

(١) جاء هذا الحديث عن: عبد الله بن عباس، وأبي ذر، وأبي بكرة، وعقبة بن عامر، وابن عمر، وثوبان، وأبي الدرداء، وأم الدرداء رضي الله عنها، والحسن البصري، والشعبي، وعطاء، وعبيد بن عمير، وقتادة مرسلاً، وقد اختلف العلماء في صحة هذا الحديث فضعه الإمام أحمد كما في العلل ومعرفة الرجال رواية ابنه عبد الله (١ / ٥٦١ رقم ١٣٤٠) فقد أنكر هذا الحديث وقال: ليس يروى فيه إلا عن الحسن عن النبي ﷺ، وضعفه أبو حاتم الرازي حيث قال في العلل (١ / ٤٣١): وهذه أحاديث منكورة كأنها موضوعة وقال: ولا يصح هذا الحديث ولا يثبت إسناده، وضعفه محمد بن نصر المروزي بقوله: ليس له إسناد يحتج بمثله، نقل ذلك عنه ابن رجب في الجامع (٢ / ٣٦٥)، والحافظ في التلخيص (١ / ٦٧٢)، وضعفه ابن رجب الحنبلي؛ وهذا ظاهر صنيعه في جامع العلوم والحكم، وصححه غيرهم فصححه ابن حبان، وابن حزم في المحلى (٦ / ٢٢٠)، والحاكم، والنووي في المجموع (٦ / ٣٠٩)، وحسنه في الأربعين (رقم ٣٩)، وفي الفتاوى (١٣٨)، وحسنه شيخ ابن الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٧ / ٦٨٥)، وقال ابن كثير في إرشاد الفقيه (١ / ٩٠): رجاله على شرط الصحيحين وله شاهد من القرآن، وقال في تحفة الطالب (رقم ١٥٨): إسناده جيد، وحسنه الحافظ في تخريج المختصر (١ / ٥١٠) وقال: ومجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً، وقال السيوطي في الأشباه والنظائر ص (٣٣٩) بعد أن ذكر الحديث وشواهد: فهذه شواهد قوية تقضي للحديث بالصحة، ورمز له في الجامع الصغير بالصحة كما في فيض القدير (٤ / ٣٤)، وقال السخاوي في المقاصد (٢٤٠): ومجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً لا سيما وأصل الباب حديث أبي هريرة في الصحيح من طريق زرارة بن أوفى عنه بلفظ: "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم به، وصححه العلامة الألباني في الإرواء (١ / ١٢٣ رقم ٨٢) ونقل عن الشيخ أحمد شاكر أنه صححه.

(توضيح): اعلم رحماني الله وإياك أن من عمل عملاً سوى القتل مكرها عليه فإنه لا

يؤاخذ عليه سواء في ذلك فعل المحظور أو ترك المأمور، فمن فعل المحظور مكرها على فعله فإنه غير مؤاخذ ومن ترك المأمور مكرها على تركه فإنه غير معاقب، فأقوال المكره وعقوده وأفعاله ملغاة غير معتبرة فلا يترتب عليها شيء وعلى ذلك دلت أدلة الكتاب والسنة وبيان الأدلة فيما يلي:-

فمنها: قوله تعالى { من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم } فقد تجاوز الله تعالى للمكره على كلمة الكفر أن ينطق بها ولكن شرط أن يكون قلبه مطمئنا بالإيمان، لأن الإكراه إنما يكون في أعمال الظاهر ولا شأن له بأعمال القلوب، مع أن الكفر في الظاهر أمره خطير وكبير فإذا جاز قول الكفر أو فعله في حال الإكراه فلأن يجوز غيره مما هو أدنى منه من باب أولى فإذا عفا الله تعالى عما أكره عليه الشخص في أصل الدين فما عداه من باب أولى.

ومن الأدلة أيضا: ما رواه البيهقي في سننه قال: أخبرنا أبو ذر بن أبي الحسين بن أبي القاسم المذكر وأبو عبدالله إسحاق بن محمد بن يوسف السوسي في آخرين قالوا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال: حدثنا الربيع بن سليمان قال حدثنا بشر بن بكر، قال: حدثنا الأوزاعي عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ (إن الله تعالى تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) ورواه الحاكم في المستدرک وابن حبان في صحيحه، وقد صححه ابن حبان والحاكم والذهبي، وقد حسنه النووي وأبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى، ووجه الاستدلال به أن يقال: إن قوله (وما استكرهوا عليه) من صيغ العموم، لأن (ما) أسم موصول بمعنى (الذي) وقد تقرر في الأصول أن الأسماء الموصولة من صيغ العموم، فيدخل في ذلك كل إكراه وقوله (تجاوز) أي وضع وغفر ولم يؤاخذ، فدل ذلك على أن المكره ليس بمكلف ومن قال غير ذلك فقد جنح إلى غير الهدى.

ومن الأدلة أيضا: ما رواه أبو داود في سننه قال: حدثنا عبيد الله بن سعد الزهري قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال حدثنا أبي عن أبي إسحاق عن ثور بن يزيد الحمصي عن محمد بن عبيد بن أبي صالح الذي كان يسكن إيلياء، قال خرجت مع عدي بن عدي

الكندي حتى قدمنا مكة، فبعثني إلى صفية بنت شيبه وكانت قد حفظت من عائشة فقالت: سمعت عائشة رضي الله عنها تقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا طلاق ولا عتاق في إغلاق) "حديث حسن" والمراد بالإغلاق الأمر الذي يغلق على العقل فيمنع المكلف من اختيار فعله ويدخل في هذا العموم الإكراه، واختاره أبو العباس شيخ الإسلام، ووجه الدلالة منه أن يقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم أبطل طلاق المكره وعتاقه لأن المكره أغلق عليه فعله وصار كالآلة في يد المكره لأن الإكراه نوع إغلاق كما نص عليه أهل العلم رحمهم الله تعالى، فدل هذا على أنه لو تكلم بكلمة يترتب عليها أثر من الآثار فإنه لا يترتب عليها إثرها هذا، لأنه غير مكلف في هذه الحالة والله أعلم.

ومن الأدلة أيضا: قوله تعالى {ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم} وهذا نص في أن الأمة إذا أكرهها سيدها على أن تفجر مع رجل آخر، ومانعت في ذلك ولكنه بحكم القوة والسلطة أكرهها على ذلك وفعلت مكرهه فإنه لا عقوبة عليها ولا حد لأنها حال الفعل كانت مكرهه غير مختارة ولا تكليف إلا باختيار، ولذلك ختم الله تعالى في الآية إلى سمة الغفور والرحيم ليبين أن هذا البغاء الذي حصل منهن لا أثر له وأنه داخل تحت المغفرة والرحمة وأنه لا عقوبة فيه لأنها لم ترده وإنما أكرهت عليه وهذا نص واضح في أنه لا تكليف إلا باختيار. ويوضح هذا ما يأتي بعده والله أعلم.

ومن الأدلة أيضا: ما رواه البخاري في صحيحه تحت باب إذا استكرهت المرأة على الزنا فلا حد عليها، لقوله تعالى {ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم} ثم قال: وقال الليث: حدثني نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته (أن عبدا من رقيق الإمارة وقع على وليدة من الخمس، فاستكرهها حتى افتضها فجلده عمر الحد ونفاه، ولم يجلد الوليدة من أجل أنه استكرهها) ووجه الدلالة منه أن عمر رضي الله عنه لم يقيم عليها لأنها كانت مكرهه مما يفيد أنه رضي الله عنه كان يرى أنه لا عقوبة ولا تكليف إلا باختيار، إذ لو كان المكره كالمختار لما سقط عنها الحد وفعله هذا كان بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه ذلك أحد فكان كالإجماع السكوتي منهم على أنه لا عقوبة ولا تكليف إلا باختيار.

ومن الأدلة أيضا: الإجماع وبيانه أن يقال: إن هناك في الإكراه مسائل قد اتفق عليها أهل

العلم رحمهم الله تعالى، فمن ذلك: إجماعهم على أن الإكراه الملجئ رافع للتكليف وإنما اختلفوا في الإكراه غير الملجئ والإكراه الملجئ هو الذي لا يبقى للإنسان مطلق القدرة ولا مطلق الاختيار، ومن ذلك: إجماعهم على جواز النطق بكلمة الكفر حال الإكراه، قال القرطبي رحمه الله تعالى (أجمع أهل العلم على أن من أكره على الكفر حتى خشى على نفسه القتل أنه لا إثم عليه إن كفر وقلبه مطمئن بالإيمان ولا تبين منه زوجته ولا يحكم عليه بالكفر). اهـ. وقال الحافظ بن كثير رحمه الله تعالى (اتفق العلماء على أن المكروه على الكفر يجوز له أن يوالي إبقاء لمهجته). اهـ. وقال ابن رجب رحمه الله تعالى (وأما الإكراه على الأقوال فاتفق العلماء على صحته وأن من أكره على قول محرم إكراهها معتبرا أن له أن يفتدي نفسه به ولا إثم). اهـ. وهذا الإجماع دليل على أن الإكراه له أثر في ارتفاع التكليف وقد تقرر أن الإجماع حجة شرعية يجب اعتمادها والمصير إليها وتحريم مخالفتها، ولا أقصد بالإجماع هنا إجماعهم على أن كل إكراه فإنه معتبر لا لا أقصد هذا أبدا وإنما أقصد أن الإجماع لما انعقد على بعض مسائل الإكراه فإن ذلك دليل على أن له أثرا في ارتفاع التكليف والله أعلم.

ومن الأدلة أيضا: ما رواه البيهقي في سننه قال: أخبرنا أبو نصر عمر ابن عبدالعزيز بن عمر بن قتادة قال حدثنا أبو العباس محمد ابن إسحاق بن أيوب الصبغي قال حدثنا الحسن ابن علي بن زياد قال حدثنا ابن أبي أويس قال حدثني عبدالملك بن قدامة بن إبراهيم بن محمد بن حاطب الجمحي عن أبيه أن رجلا تدلى يشتر عسلا في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فجاءته امرأته فوقف على الحبل فحلفت لتقطعنه أو لتطلقني ثلاثا، فذكرها الله والإسلام فأبى إلا ذلك، فطلقها ثلاثا، فلما ظهر أتى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه فذكر له ما كان منها إليه ومنه إليها فقال: أرجع إلى أهلك فليس هذا بطلاق) قال البيهقي: وكذلك رواه عبدالرحمن بن مهدي عن عبدالملك ابن قدامة الجمحي عن أبيه عن عمر رضي الله عنه. وإسناده جيد ووجه الدلالة منه أن عمر رضي الله عنه رد المرأة على زوجها بعد أن تلفظ بطلاقها لأنه كان مكرها ما يفيد أن الخليفة الثاني يرى أن المكروه ليس بمكلف بما قاله حال الإكراه.

ومن الأدلة أيضا: ما أخرجه البخاري في صحيحه معلقا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال

(طلاق السكران والمستكره ليس بجائر) ووجه الدلالة منه واضحة. ومن الأدلة أيضا: ما رواه عبدالرزاق في مصنفه بسنده عن ثابت البناني (أن عبدالرحمن بن زيد توفي وترك أمهات أولاده قال: فخطبت إحداهن إلى أسيد ابن عبدالرحمن وهو أصغر من عبدالله بن عبدالرحمن فانكحني فلما بلغ ذلك عبدالله بعث إلي، فاحتملت إليه فإذا حديد وسياط فقال: طلقها وإلا ضربتك بهذه السياط وإلا أوثقتك بهذا الحديد قال: فلما رأيت ذلك طلقته ثلاثا أو قال: بتتها فسألت كل فقيه بالمدينة فقالوا: ليس بشيء، فسألت ابن عمر فقال: أيت ابن الزبير فاجتمعت أنا وابن عمر عند ابن الزبير بمكة فقصصت عليهما، فرداها علي) "وسنده صحيح" لا غبار عليه ووجه الدلالة منه واضحة.

ومن الأدلة أيضا: ما رواه البخاري في صحيحه تحت باب: إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود، ثم قال: حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن عبدالرحمن ابن القاسم عن أبيه عن عبدالرحمن ومحمع ابني يزيد بن جارية عن خنساء بنت خدام الأنصارية (أن أباهما زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأنت رسول الله ﷺ فرد نكاحه) ووجه الدلالة منه أنها لما أكرهت على هذا النكاح لم يعتبره النبي ﷺ شيئا لأنها كانت مكرهة عليه ولا تكليف على مكره والله أعلم.

ومن الأدلة أيضا: القياس الأولوي: وهو أنه لما أجاز الشارع النطق بكلمة الكفر حال الإكراه وجعلها ملغاة لا يترتب عليها شيء مع أن كلمة الكفر عظيمة وكبيرة لأن الكفر أعظم المنهيات على الإطلاق فلأن يكون ما دونه إن حصل بإكراه أن يكون ملغى أيضا من باب أولى. وهذا واضح ولكن تأمله جيدا مرة بعد مرة.

ومن الأدلة أيضا: أن المتقرر شرعا أن الألفاظ قوالب المعاني، وأن مصدرها ومناطها قصد القلب، فالألفاظ التي تقطع جزما عدم قصد القلب لها لا يجوز أن ترتب عليها أحكاما كألفاظ النائم والمجنون والمكره ونحوهم، فهؤلاء وإن نطقوا بألفاظ إلا أننا نعلم جزما أنهم لا يقصدونها البتة، واللفظ إذا تخلف عنه القصد فإنه لا يعتبر شيئا لأن المتقرر أن القصد في الألفاظ معتبرة، والمتقرر في القواعد: أن العبرة بالقصود والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فالمكره قد أتى باللفظ المقتضي للحكم، ولكنه لم يقصد الحكم

ولم يقصد حقيقة المراد من اللفظ وإنما قصد دفع الأذى عن نفسه، وبناء عليه فلا يثبت حكم هذا اللفظ لأن الألفاظ لا تثبت أحكامها إذا تخلف عنها قصد القلب والله أعلم. ومن الأدلة أيضا: أننا أجزنا بالدليل للجائع الذي يخاف على نفسه الهلاك أن يأكل من الميتة إبقاء على نفسه، فكذلك يقاس عليه جواز النطق بالكلمة التي يترتب عليها أثر حال التهديد بالقتل أو أتلاف شيء من الأعضاء إبقاء على نفسه وأطرافه، فالأصل: جواز الأكل من الميتة للمضطر، والفرع جواز النطق بالكلمة حال الإكراه، والعلة، إنجاء النفس أو الأطراف من الهلكة، والحكم: أنه لما جاز الأكل من الميتة للمضطر إبقاء لنفسه فكذلك يجوز النطق بالكلمة إبقاء لنفسه وهذا قياس صحيح مستوف لجميع أركانه.

ومن الأدلة أيضا: أن هناك صور الإكراه ما نجزم جزما أن صاحبه قد بلغ مرتبة الضرورة، فإذا أكره على كلمة محرمة ونحوها وبلغ به الإكراه هذه المرتبة فإنه لا حرج عليه أن يقولها ولا يترتب عليها أي شيء من الأحكام لأن المتقرر عند أهل العلم بالاتفاق أنه لا محرم مع الضرورة. فهذه بعض الأدلة التي تفيدك إن شاء الله تعالى أن المكروه ليس بمكلف وأن القاعدة التي تقول (لا تكليف إلا باختيار) قاعدة صحيحة لا غبار عليها. وقبل أن نبدأ في ذكر الفروع أحب - من باب تكميل الفائدة - أن أذكر بعض المسائل المتعلقة بالإكراه حتى يتضح هذا الباب إن شاء الله تعالى فأقول:-

المسألة الأولى: أعلم رحمك الله تعالى أن الإكراه يختلف باختلاف المكروه عليه فإذا كان المكروه عليه أمرا عظيما وخطبا جسيما كالإكراه على الكفر مثلا فإنه لا يتحقق الإكراه عليه إلا بشيء شديد كالضرب والتهديد الأكيد بالقتل والتعذيب الشديد ونحو ذلك، لأنه كلما عظم المحرم كلما غلظ في صورة الإكراه، فلا يجوز الكفر مثلا أن يقول لك الإمام: ستفصل من الوظيفة لو لم تكفر، أو يقول لك سوف أحبسك إن لم تكفر، أو يقول: سوف أنفيك من البلاد إن لم تكفر، أو يقول: سوف أمنع عنك التأمين الصحي إن لم تكفر أو يقول:- سوف أصادر أموالك كلها إن لم تكفر ونحو هذه الأشياء التي لا نظن بمسلم عاقل حريص على دينه أن ينطق بكلمة الكفر من أجل هذا الإكراه بل أنا أقطع جزما أنه لا يمكن صدور ذلك من مسلم بل قد اتفق العقلاء أن من نطق بكلمة

الكفر من أجل هذه الأشياء أنه مخطئ جبان مستهتر بدينه، وأما إذا كان المكروه عليه شيئاً يسيراً كالهبة مثلاً فإنه يكفي فيه التهديد بالفصل من الوظيفة والتهديد بمصادرة المال والتهديد بالنفي من البلد ونحو ذلك لأن الأمر سهل، وقد أفادنا بهذه الفائدة أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى فإنه قال (تأملت المذهب فوجدت الإكراه يختلف باختلاف المكروه عليه فليس الإكراه المعتبر في كلمة الكفر كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها فإن أحمد قد نص في غير موضع على أن الإكراه على الكفر لا يكون إلا بتعذيب من ضرب أو قيد ولا يكون الكلام إكراهاً، وقد نص على أن المرأة لو وهبت زوجها صداقها بمسألته لها فلها أن ترجع بناء على أنها لا تهب له إلا إذا خافت أن يطلقها أو يسيء عشرتها، فجعل خوف الطلاق وسوء العشرة إكراهاً في الهبة). اهـ. كلامه.

المسألة الثانية: اعلم رحمك الله تعالى أن صور الإكراه كثيرة لكن يجمعها لحوق الضرر بالمكروه، إما في النفس وإما في الأهل وإما في المال.

المسألة الثالثة: اعلم رحمك الله تعالى أن لا يشترط غلبة الظن في تحقيق التهديد لحصول الإكراه، بل يكفي في ذلك استواء الطرفين، أي حتى لو شككت هل سينفذ ما هدد به أم لا؟ فإن ذلك كاف في حصول الإكراه واختاره أبو العباس ابن تيمية رحمته الله.

المسألة الرابعة: اعلم رحمك الله تعالى أن الأصل وجوب المدافعة ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، فلا بد من الحرص على الامتناع ومحاولة التخلص بقدر الإمكان ولا بد من التحمل قليلاً، فمن سلم بادئ الأمر وطاوع من غير مدافعة فليس بمكروه والله أعلى وأعلم.

المسألة الخامسة: حد الإكراه المسقط للأمر والنهي.

من المعلوم أن الإنسان يكره الأذى بالضرب، أو طول اللسان، أو الغيبة، وما من شخص يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا ويتوقع منه غالباً نوع من الأذى، لذلك كان لا بد من معرفة حد المكروه الذي يسقط بسببه وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فاعلم أن مطالب الناس في هذه الدار ترجع إلى أربعة أمور يطلبها الإنسان لنفسه ومن

أحب كالقراية ونحوهم وهي:

الأول: مطلوب في النفس وهو العلم.

الثاني: مطلوب في البدن وهو الصحة.

الثالث: مطلوب في المال وهو الثروة.

الرابع: مطلوب في قلوب الناس وهو الجاه.

والمكروه في هذه الأمور الأربعة أمران:

الأول: زوال الموجود منها.

الثاني: امتناع المرتقب.

وكل واحد من هذين الأمرين يحصل بفواته الضرر، ولكي تجلئ لك صورة الأمر نمثل لك على تعرض كل واحد من تلك المطالب الأربعة للزوال باعتبار ما هو حاصل وموجود منها، لا ما كان مرتقبا.

فأما العلم: فلا يمكن لأحد رفعه من قلب صاحبه، وهذا من مزايا العلم وشرفه على غيره كما هو معلوم فانتفى المحذور من هذا الوجه.

وأما البدن: فقد يقصد بالعطب الكامل وذلك بالقتل فهذا يسقط الوجوب ولا ريب، وقد يقصد بأذى دونه كالضرب أو قطع شيء من الأعضاء ونحو ذلك، وهذا على قسمين وهما:

١ - القسم الأول: ما كان الأذى فيه غير معتبر كالضربة الخفيفة ونحوها. فهي غير مؤثرة ولا معتبرة في إسقاط الوجوب.

٢ - القسم الثاني: ما كان الأذى فيه معتبرا كالضرب المؤثر، وقطع شيء من الأعضاء وما جرى مجرى ذلك فإن هذا يسقط الوجوب. وأما المال فهذا على قسمين أيضا وهما:

الأول: ما كان زواله غير مؤثر ولا منظور كتنقص حبيبات من بر، أو درهم من ممتلكات المحتسب وهذا على سبيل التغليب، وإلا فلا شك أن ذلك يختلف باختلاف الناس.

الثاني: ما كان زواله مؤثرا على صاحبه، كإتلاف المال، أو جزء له قيمة معتبرة منه، وهذا مسقط للوجوب. وأما الجاه فهو على قسمين أيضا وهما:

=

الأول: ما كان غير معتبر، وهو ما كان بنحو غيبة تقال فيه، أو لمز أمام أحد من الخلق، أو تجهيل أو نحو ذلك كأن يخرج من داره حاسر الرأس مثلا - وإن كان هذا يتفاوت ويختلف باختلاف الأعراف وتفاوتها - أو كأن يمنع من ركوب المراكب الفاخرة التي اعتاد ركوبها ونحو ذلك فهذا كله غير معتبر. وهذا هو الذي يعبر عنه بالجاء المحض.

الثاني: ما كان معتبرا، كأن يسود وجهه ويطاق به على حمار في السوق أو نحو ذا، فإن هذا يسقط الوجوب عنه وهو ما يعبر عنه بخوارم المروءة وليس كلها مسقطا للوجوب. وأما التمثيل لما يخاف امتناع ما هو منتظر منها فكما يلي:

ففي جانب العلم: كأن يخشى الإنكار على معلمه أو من لو أنكر عليه لحال بينه وبين التعلم فيقال في هذا إن له ثلاثة أحوال.

الأولى: أن يجد غيره فهذا لا يسقط عنه الأمر والنهي فينكر عليه أو يأمره فإن امتنع من تعليمه ذهب وتعلم من غيره.

الثاني: أن لا يجد غيره لكن العلم الذي يتلقاه منه ليس فرضا في حقه فإن هذا أيضا لا يسقط الوجوب عنه.

الثالثة: أن لا يجد غيره والعلم الذي يتعلمه منه فرض في حقه، كتعلم الوضوء والصلاة ونحو ذلك، فإن القول بسقوط الإنكار عنه متجه والله أعلم.

وأما في البدن: فكأن يترك الإنكار على الطبيب خوفا من أن لا يداويه إذا اعتل أو خاف أن يتأخر عنه فتمتنع بسببه صحته المرتقبة.

وأما في المال: فكثره الحسبة على السلطان وأصحابه، وعلى من يواسيه من ماله خوفا من أن يقطع إداره في المستقبل ويترك مواساته.

وأما الجاه: فكثره الحسبة على من يتوقع منه نصرة أو جاهها في المستقبل فيخشى أن لا يحصل له ذلك الجاه أو كأن يخاف أن يقبح حاله عند السلطان الذي يتوقع منه ولاية. فإن هذا واللذين قبله لا يسقطان شيئا من وجوب الحسبة لأن هذه زيادات امتنعت.

والذي يمكن أن يستثنى من ذلك هو ما تدعو إليه الحاجة ويكون في فواته محذور يزيد على محذور السكوت على المنكر. كما إذا كان محتاجا إلى الطبيب لمرض ناجز والصحة منتظرة من معالجة الطبيب ويعلم أن في تأخره عنه شدة الضنا به وطول المرض

وقد يفضي إلى الهلاك فإذا انتهى إلى هذا الحد لم يبعد أن يرخص له في ترك الحسبة .
ودونك بعض الفروع اليسيرة من باب التوضيح فأقول:-
فمنها: المكروه على كلمة الكفر يجوز له النطق بها بشرط اطمئنان قلبه بالإيمان .
ومنها: المكروه على البيع بغير حق لا يقع بيعه صحيحا لأنه لا تكليف إلا باختيار ولأن
من شروطه الرضا لقوله تعالى { إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم } .
ومنها: من أكره بالضرب والتهديد والحبس على الطلاق فطلق فإن طلاقه لاغ على
القول الصحيح واختاره الشيخ تقي الدين لأن هذا مكروه ولا تكليف إلا باختيار .
ومنها: من أكرهت على الزنا فإنه لا عقوبة ولا إثم عليها لأنها حال الفعل كانت مكروهة
ولا تكليف إلا باختيار .
ومنها: من أساء العشرة مع زوجته قصدا لتفتدي منه بالمال وتكون الفرقة من قبلها فإنه
لا حق له في هذا المال ولو حكم به الحاكم، إلا إذا أتت بفاحشة مبينة، قال تعالى { ولا
تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة } فهذا المال أخذ
إكراها بغير وجه حق، فهو سحت وحرام وظلم، والزوج إن فلت من عقوبة الدنيا فلن
يفلت من عقوبة الآخرة إذا شاء الله عقابه .
ومنها: من سحر ليطلق فإنه إكراه واختاره أبو العباس ابن تيمية فإذا ثبت عند الحاكم أن
هذا الزوج كان مسحورا ليطلق زوجته وشهد بذلك أهل الرقية العارفون بمثل هذه
المسائل وانتفت الشبهة فلا بد من مراعاة ذلك، فهذا الطلاق عندنا غير واقع لأنه لا
تكليف إلا باختيار .
ومنها: من خطف وفعل به الفاحشة إكراها فإنه لا عقوبة ولا إثم على المفعول به لأنه
حال وقوعها عليه كان مكرها ولا تكليف إلا باختيار .
ومنها: من ألقى من شاهق فوق على إنسان فقتله، فلا قود عليه قولا واحدا والصحيح
أن الدية تجب على من ألقاه لأن الملقى - بالفتح - صار كالآلة في يد الملقى -
بالكسر - وليس له مطلق الإرادة ولا مطلق الاختيار وهذا ليس بمكلف اتفاقا .
ومنها: القول الصحيح أنه لا قطع على السارق المضطر إلى السرقة لأن الضرر ألجأه
إلى السرقة، واختاره شيخ الإسلام .

ومنها: القول الصحيح فيما إذا أكرهت المرأة على إبراء زوجها من باقي صداقها أو من دين لها عليه بشرط أن يطلقها، فإنه لا يصلح الإبراء ولا يقع الطلاق، لأن ذلك كله حصل بالإكراه، ولم يقع شيء منه بالاختيار ولا تكليف إلا باختيار. واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ومنها: إذا أكره على عقد اليمين فإن يمينه لا تنعقد، وكذلك لو أكره على الحنث في يمينه فإنها لا تنحل ولا تزال باقية في ذمته ولا كفارة عليه، لأنه لا اختيار له لما حنث فيها ولا تكليف إلا باختيار واختاره شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

ومنها: من قيد وهو صائم وصب الماء في حلقه، فإنه لا يفطر ولا إثم عليه ولا أي شيء وصومه صحيح، وهذا الشرب لا أثر له لأنه لم يحصل باختياره ولا تكليف إلا باختيار. ومنها: من أكره على حلق رأسه وهو محرم أي حلق رأسه وهو نائم مثلاً فإنه لا كفارة عليه ولا أي شيء لأنه كان مكرهاً ولا تكليف إلا باختيار.

ومنها: من أكره على صلح أو جب له سقوط بعض حقه، وهو مكره على ذلك فإن هذا الصلح لا يصلح وله حق المطالبة بكامل حقه بعد ذلك لأنه حال الصلح كان مكرهاً ولا تكليف إلا باختيار، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ومنها: لو أكره عالم على السكوت عن شيء من العلم، مما يقوم به غيره، ولم يمكنه ولي الأمر أن يعلم ذلك النوع من العلم وهدده بأنه إن قام بذلك فإنه سيفعل به كذا وكذا، فللعالم من روجه أن يسكت لا سيما وغيره من أهل العلم قد قام بذلك ولا تنبغي المخالفة جمعاً للصف وتوحيد للكلمة وإخماداً للفتنة ودرءاً للمفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى والعالم هذا لا يأثم بهذا السكوت لأنه مكره عليه ولا تكليف إلا باختيار والله أعلم.

ومنها: لو أن رجل في نهار رمضان أكره زوجته الصائمة على الوطاء فرفضت ولكن بحكم القوة الجسدية تغلب عليها وجامعها فإن صومها لا يبطل بل هو صحيح، لأن من شرط ترتب الأثر الاختيار وهي ليست بمختارة، بل هي مكرهة ولا تكليف على مكره، وقد نص بعض أهل العلم أن الكفارة التي كانت ستجب عليها لو كانت مختارة تلزم الزوج المجمع، فيكون عليه كفارتان، كفارة عن نفسه وكفارة عنها لأنه المعتدي والله

وأما خطابُ الكفار بفروع الإسلام: فاختلف فيه، فقليل: غير مخاطبين بها. واحتجَّ من قال بأنَّهم غير مخاطبين بها بأنَّهم لو فعلوها في حال كفرهم لم تقبل منهم، ولا يجب قضاؤها عليهم بعد الإسلام، وما لم يقبل منهم فلا يُخاطبون به.

وهذا الاحتجاجُ مردودٌ؛ لأنَّهم مخاطبون بها وبما لا تصحُّ إلا به وهو الإسلام، كالمحدث يخاطب بالصلاة وبما لا تصح الصلاة إلا به كالطهارة، كما قدَّمنا من أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب، والحقُّ أنَّهم مكلفون بها لدلالة النصوص على ذلك.

فمن الأدلة عليه قوله تعالى: { مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ (٤٤) } [المدثر / ٤٢ - ٤٤].
ففي الآية التصريح بأن من الأسباب التي سلكتهم في سقر عدم إطعام المسكين، وهو فرع من الفروع.

ونظيره قوله تعالى: { خُذُوهُ فَغُلُّوهُ (٣٠) ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ (٣١) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (٣٢) } ثم بين السبب بقوله تعالى: { إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ (٣٣) وَلَا يَحْضُرُ عَلَيَّ طَعَامِ الْمَسْكِينِ (٣٤) } [الحاقة / ٣٣ - ٣٤].

ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: { وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا

أعلم، ولعل هذه الفروع تكفي أن شاء الله تعالى لفهم هذا القاعدة المهمة والله يتولانا وإياك وهو أعلى وأعلم.

يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨)
يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) { [الفرقان / ٦٩ - ٦٨] ؛
لأن الآية نص في مضاعفة العذاب في حق من جمَعَ بين المحظورات. واعلم أن
المسألة فيها ثلاثة أقوال:

الأول: أنهم مخاطبون بها. وهو الحق.

الثاني: أنهم غير مخاطبين بها مطلقاً.

الثالث: أنهم مخاطبون بالنواهي لصحة الكفِّ عن الذنب منهم دون الأوامر.
وحجة من قال بالإطلاق أن الكفِّ عن المنهي عنه وإن صدر منهم فلا أجر
لهم فيه؛ لأن الكفر سيئة لا تنفع معها حسنة.

وأما الجواب عن كونها لا تقضى بعد الإسلام، فهو أن الإسلام يجبُّ ما
قبله^(١).

(١) (تنبيهات): أولاً: لا خلاف بين العلماء في أن الكفار مكلفون بالإيمان، أي: مكلفون
بأصول الشريعة، وأن تركهم لهذه الأصول يوجب تخليدهم في النار، كما قال تعالى:
(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ
شَرُّ الْبَرِيَّةِ).

ثانياً: ولا خلاف بين العلماء في أن الكفار مكلفون. بالمعاملات كالبيع، والشراء،
والرهن، والإجارة.

ثالثاً: ولا خلاف بين العلماء في أن الكفار مكلفون بالعقوبات كالحدود والقصاص.
وبعض العلماء يعبر عما سبق بقوله: أجمع العلماء على أن الكفار مخاطبون بخطاب
الوضع مثل اعتبار جنائياتهم سبياً في وجوب عقوباتهم عليهم، ولذلك تقام عليهم
الحدود عند تقرر أسبابها، كما يعتبر وقوع عقودهم على الأوضاع الشرعية سبياً لترتب
آثارها عليهم كالبيع، والنكاح، ونحوهما، كما يعتبر الإتلاف منهم سبياً لوجوب

الضمان عليهم. والسبب في تكليفهم بالمعاملات: أن المعاملات قصد بها الحياة الدنيا، فالكفار بها أنسب؛ لأنهم آثروا الحياة الدنيا على الآخرة. والسبب في تكليفهم بالعقوبات: أن العقوبات قصد بها الزجر عن ارتكاب أسبابها، والكفار أحق بالزجر وأولى به من المؤمنين.

رابعاً: أن ما عدا ما ذكرنا من فروع الشريعة كالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، وإيقاع طلاقه، وعتقه، وظهاره، وإلزامه بالكفارات، ونحو ذلك، فقد اختلف العلماء هل الكفار مكلفون بها أو لا؟ أي: إذا أمر الشارع بفعل شيء أو نهى عن فعل شيء، واستعمل لفظاً شاملاً وعماماً، فهل يدخل الكفار في هذا الخطاب فيكونون مكلفين بما كلف به المؤمنون؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنهم مكلفون بفروع الشريعة مطلقاً، أي: بالأوامر والنواهي. ذهب إلى ذلك: الإمام مالك، وهو ظاهر مذهب الشافعي، وهو رواية عن الإمام أحمد، واختاره كثير من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وعامة أهل الحديث، وبعض الحنفية كالكرخي، والجصاص، وهو مذهب أكثر المعتزلة. وهو الصحيح عندي؛ لما يلي من الأدلة: الدليل الأول: أنه لو لم يوجد في الكافر غير فقد شرط العبادة وهما الشهادتان، فإن فقد شرط العبادة مع القدرة عليه لا يمنع من توجه الخطاب بها. يدل على ذلك: المحدث فإنه فقد فيه شرط الصلاة، ولم يمنع ذلك من وجوب الصلاة عليه وإلزامه بها بسبب قدرته على تحصيل الشرط، كذلك الكافر فإنه قادر على تحصيل شرط العبادة وهو: الإيمان. بيان ذلك: أن المحدث - وهو في حال حدثه ونجاسته - يؤمر بالصلاة بشرط تقديم الوضوء، كذلك الكافر - وهو في حال كفره - يؤمر بالصلاة وغيرها من العبادات بشرط تقديم الشهادتين، ولا فرق بينهما، والجامع: أن كليهما لا يصح منه العمل وهو في حالته تلك: فإذا أمر المسلم بالصلاة - وهو محدث - فإنه يكون مأموراً بالشيء الذي لا تتحقق صحة الصلاة إلا به وهو الطهارة من باب: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كذلك الكافر يؤمر بالصلاة والزكاة والصوم، وغيرها، ومعروف أنه لا تتحقق صحة الصلاة وغيرها من العبادات إلا بتقديم الشهادتين، إذاً هو من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ما اعترض به على ذلك الدليل: الاعتراض الأول: لا

نُسَلِّمُ الحكم في المقيس عليه؛ حيث إن المسلم المحدث - وهو المقيس عليه - لا يؤمر بالصلاة مباشرة، بل إنه يؤمر بالوضوء، فإذا توضحاً أمر بالصلاة، بدليل: أن المحدث - حال حدثه - لا يتصور أن يؤمر بالصلاة؛ لأنه حال حدثه لا يمكن أن يمثل الصلاة، بل يكون عاجزاً عن إيقاعها؛ لذلك قلنا: إنه يؤمر بالوضوء والتطهر، فإذا تطهر أمر - حينئذٍ - بالصلاة. جوابه: يجاب عنه بأننا لو سلمنا لكم أن المحدث يؤمر بالوضوء، فإذا توضحاً أمر بالصلاة: للزم كما ذلك أمران باطلان: أولهما: أن المحدث لو ترك الصلاة طول عمره، فإنه لا يعاقب على تركها، بل يعاقب على ترك الوضوء - فقط -؛ لأنه ليس مأموراً بغيره، ثم إذا فعله أمر بالصلاة، وهذا باطل؛ لأنه خلاف الإجماع؛ حيث أجمع العلماء على أن المحدث لو ترك الصلاة فإنه يعاقب على ترك الصلاة، ولا يعاقب على ترك الوضوء. ثانيهما: أنه يلزم - على كلام المعترض - أن المحدث إذا توضحاً لا يصح أمره بالصلاة بعد ذلك، بل يؤمر بعد الوضوء بتكبيرة الإحرام، فيشترط تقديمها، بل يؤمر بهمزة التكبيرة، ثم الكاف، وهكذا، وكذلك السعي إلى الجمعة ينبغي أن لا يتوجه الأمر به إلا بالخطوة الأولى، ثم الثانية وهكذا، وهذا لم يقل به أحد. الاعتراض الثاني: أن قياسكم الكفر على الحدث من المسلم قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، بيانه: أن المعنى في الحدث لا ينافي فعل الصلاة، ولهذا تصح صلاة المتميم وهو محدث، والكفر ينافي الصلاة بكل حال.

جوابه: يجاب عنه بأن قياسنا الكفر على الحدث قياس صحيح، وذلك لأن الحدث ينافي فعل الصلاة مع القدرة على الماء، ولا يمنع توجه الخطاب إلى المحدث وهو في تلك الحال، فكذلك الكفر ينافي فعل الصلاة، ولكن لا يمنع من توجه الخطاب إليه، وهو في تلك الحال. الدليل الثاني: قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا). وجه الدلالة: أن لفظ "الناس" اسم - جنس معرف بأل الاستغراقية، فيشمل جميع الناس، والكفار من جملة الناس، فيدخلون في هذا الخطاب، ولا مانع من دخولهم تحت الخطاب "لأنه لو وجد مانع لكان إما عقلياً، وإما شرعياً. ولا يوجد مانع عقلي من دخول الكافر؛ لأن المانع العقلي هو: فقد التمكن من الفعل، والكافر يمكنه أن يحج بأن يقدم قبله الإيمان، كما أن المسلم المحدث يوصف بالتمكن من الصلاة

بأن يقدم عليها الطهارة. ولا يوجد مانع شرعي " لأنه لو وجد لعرفناه عند الطلب. الدليل الثالث: قوله تعالى: (مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (٤٦)). وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر عنهم أنهم إنما عاقبهم يوم القيامة، وسئلوا عما عاقبهم لأجله، فاعترفوا بأنهم عوقبوا على ترك إقامة الصلاة، وإطعام الطعام، فدل على أن الخطاب متوجه إليهم بالعبادات، وأنهم يعاقبون على تركها، فيعذبون على تركها جميعاً، فدل ذلك على تكليفهم. ما اعترض به على ذلك:

الاعتراض الأول قيل فيه: إن هذه حكاية قول الكفار، فلا يكون حجة. جوابه: يجاب عنه بجوابين: الجواب الأول: أن الأمة أجمعت على أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض التصديق لهم، وبه يحصل التحذير للمؤمنين من موقعة ذلك. الجواب الثاني: أن الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلاً لدخول النار بترك الصلاة: وجب أن يكون ذلك صدقاً. ولا يمكن أن يكون ذلك كذباً؛ لأمر الأول: أنه لو كان كذباً لا حصل تحذير المؤمنين من موقعة ذلك. الأمر الثاني: أنه لو كان كذباً لم يكن في رواية ذلك فائدة، وكلام الله متى أمكن حملة على ما هو أكثر فائدة وجب ذلك. الأمر الثالث: أنه لو كان كذباً: لما صحح أن يعطف عليه قوله تعالى: (وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ)، فهنا عطف عليه ما ثبت عليه العذاب - وهو التكذيب بيوم الدين - فثبت: أن الله عذبهم لأنهم تركوا فرعاً من فروع الشريعة وهي الصلاة، وإطعام الطعام، والخوض. الاعتراض الثاني: قوله: (لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ...) إلخ، معناه: لم نك ممن يعتقد الصلاة، وإطعام الطعام - وهو الزكاة - لتركهم الملة والدخول في الإسلام، وعندنا يستحقون العقاب على ترك ذلك. جوابه: يجاب عنه بجوابين: الأول: هذا خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر يقتضي تعلق العقاب بترك نفس الصلاة دون اعتقادها؛ حيث إن اللفظ حقيقة في فعل الصلاة، فمن حمل ذلك على الاعتقاد فقد عدل باللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وهذا لا يجوز إلا بقرينة. الجواب الثاني: أن العقوبة وجبت على ترك الاعتقاد بقوله تعالى: (وكنا نكذب بيوم الدين)، فلهذا يجب حمل الصلاة والإطعام على مقتضاه الحقيقي، لئلا يكون هناك تكرار وإعادة. الاعتراض الثالث: يحتمل أن معنى قوله تعالى: (لم نك من المصلين)

أي: لم نك من المؤمنين، لما روي أن النبي ﷺ قال: "نهيت عن قتل المصلين" أي: المؤمنين. جوابه: يجاب عنه: بأن هذا محتمل، لكن الظاهر لا يترك إلا بدليل، ولا دليل على أن المراد من المصلين: هم المؤمنون. الاعتراض الرابع: سلمنا لكم أن التعذيب على ترك الصلاة، فيجوز أن يكون قوله تعالى: (لم نك من المصلين) إخباراً عن قوم كانوا أسلموا وارتدوا بعد إسلامهم، ولم يصلوا حال إسلامهم، لأن قوله: (لم نك من المصلين) لا يفيد أنهم لم يصلوا في جميع الزمان الماضي.

جوابه: يجاب عنه: بأن قوله تعالى: (لم نك من المصلين) هو جواب المجرمين المذكورين في قوله تعالى - قبل ذلك - : (يتسائلون عن المجرمين)، وذلك عام في كل مجرم مرتد وغير مرتد. الدليل الرابع - من أدلتنا على أن الكافر مكلف مطلقاً - : قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ). وجه الدلالة: أن هذا عام في حق المسلمين والكفار، فلا يخرج الكافر إلا بدليل، ولا يوجد دليل على ذلك، والكفر ليس برخصة مسقطه للخطاب عن الكافر. الدليل الخامس: قوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا). وجه الدلالة: أن هذا نص في مضاعفة عذاب من جمع بين هذه المحظورات، وهي الكفر، والقتل، والزنا، وهذا يدل على أن الزنا والقتل يدخلان فيه، فثبت كون ذلك محظوراً عليه، مما يقتضي أن الكافر مخاطب ومكلف بفروع الشريعة. الدليل السادس: قوله تعالى: (فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى (٣١) وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى (٣٢)). وجه الدلالة: أن الله تعالى ذم - هنا - الكفار لتركهم الصلاة، وهي من فروع الشريعة، مما يدل على أن الكفار مكلفون بالفروع. الاعتراض على ذلك: قال المعترض: إن المراد بذلك ترك الاعتقاد، دون الفروع.

جوابه: يجاب عنه بأن هذا لا يصح؛ لأنه قدم على التكذيب الصلاة، وهي فرع من فروع الشريعة، فدل ذلك على أن المراد الفعل دون الاعتقاد. الدليل السابع: قوله تعالى: (وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (٦) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (٧)). وجه الدلالة: أن الله تعالى توعد المشركين على شركهم، وعلى ترك إيتاء الزكاة، فدل ذلك على أنهم مخاطبون بالإيمان، ومخاطبون بإيتاء الزكاة؛ لأنه لا يتوعد على ترك ما لا

يجب على الإنسان، ولا يخاطب به، فدل ذلك على أن الكفار مكلفون بالفروع. الدليل الثامن: إن صلاح الخطاب للكفار في اللغة كصلاحه للمسلمين، فوجب أن يدخلوا تحته كما دخل المسلمون ولا فرق، فإذا قال تعالى: (يا بني آدم)، و(يا أولي الأبصار)، و(الله على الناس حج البيت)، و(أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة)، فإنهم يدخلون حيث إنهم من جملة بني آدم، ومن أولي الأبصار، ومن الناس، فينتج أنهم مكلفون بالفروع. الدليل التاسع: أن الإجماع منعقد على أن الكافر معاقب على قتل الأنبياء، وتكذيب الرسل، كما يعاقب على الكفر بالله تعالى. المذهب الثاني: أن الكفار غير مكلفين بفروع الشريعة مطلقاً، أي: ليسوا بمخاطبين في الأوامر والنواهي. ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وهو قول للإمام الشافعي، وهو مذهب ابن خويز منداد من المالكية، وهو اختيار أبي حامد الإسفراييني من الشافعية، وهو مذهب كثير من الحنفية. أدلة هذا المذهب: الدليل الأول: أنه يستحيل من الكافر فعل الشرعيات عبادة وقربة في حال كفره، فإذا كلف - مع ذلك - بالشرعيات، فإن هذا تكليف بما لا يطاق، قياساً على المريض العاجز عن القيام لا يكلف أن يصلي قائماً، وقياساً على الحائض لا تكلف أن تصلي مع حيضها. جوابه: يجاب عنه بأن المستحيل هو: تكليف الكافر بفعل الشرعيات عبادة وقربة مع عدم استطاعته على فعلها، وهذا لم يكلف به. ولكن لا يستحيل تكليفه بفعل الفروع ما دام أنه باستطاعته فعلها، وذلك بأن يقدم الإيمان، ثم يفعل ما أمر به، قياساً على المحدث فقد كلف بالصلاة لا مع حدثه، ولكن بأن يقدم عليها الطهارة ثم يفعل الصلاة. أما قياسكم الكافر على العاجز عن القيام، وعلى الحائض فإنه قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، وذلك لأن الحائض والعاجز لا يمكنهما إزالة الحيض والعجز بخلاف الكافر، فإنه يمكنه إزالة كفره بأن يشهد الشهادتين ثم يفعل الفروع. الدليل الثاني: أن النبي ﷺ قال لمعاذ - لما بعثه إلى اليمن -: "أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم". وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أمر معاذاً أن يدعوهم أولاً إلى الإيمان، فلو كان الخطاب يتوجه إليهم بغير ذلك الأمر لأمره

أن يدعوهم إليه. ويفهم من هذا: أنهم إن لم يمثلوا لا يدعوهم إلى الصلاة ولا إلى الزكاة، وهذا يؤدي إلى أنهم غير مكلفين بها عند كفرهم؛ إذ لو كانوا مكلفين بها حال كفرهم كما هم مكلفون بها حال إسلامهم لأمرهم بها، وإن لم يجيبوه إلى الإيمان؛ لأنهم مكلفون بكل من الإيمان والفروع استقلالاً. جوابه: يجب عنه بجوابين: الجواب الأول: أن الحديث لو دلّ على ما تقولون للزم منه أن يكون الحديث دالاً على أنه لا يؤمر الشخص بالزكاة إلا إذا أجابه إلى الصلاة، ويكون هناك ترتيب في الدعوة بين الصلاة والزكاة ولم يقل به أحد. وإنما الغرض من الحديث هو التسهيل في الدعوة، ومراعاة أحسن الطرق فيها، ومعروف أن من شأن من لم يجب الداعي إلى الإيمان أنه لا يجيبه إلى غيره من الفروع، فتكون دعوته إلى الفروع عبثاً. الجواب الثاني: أن الحديث دلّ على أن الكافر غير مكلف مطلقاً بطريق المفهوم المخالف، والآيات السابقة التي استدللنا بها على أن الكافر مكلف مطلقاً دلّت على ذلك بالمنطوق، والمفهوم لا يقوى على معارضة المنطوق. الدليل الثالث: أن النبي ﷺ لما دعا قيصر وكسرى وكتب إليهما في ذلك لم يدعهما إلا إلى التوحيد، ولم يدعهما إلى غيره؛ إذ لم يذكر في ذلك الكتاب الفروع الفقهية، فدلّ ذلك على أنهم غير مكلفين بالفروع. جوابه: يجب عنه: بأن ﷺ لم يذكر في كتابه شيئاً من التكليف الفرعية؛ لأنه لا يصح فعل أيّ عبادة وهما في حالة الكفر، فدعاهما إلى ما يصح فعله وهو التوحيد. الدليل الرابع: لو صح تكليفهم بالفروع لصحت منهم إذا أدوها، لموافقة الأمر، ولكنها لا تصح منهم وهم على حالة الكفر. جوابه: يجب عنه: بأن المحدث مأمور بالصلاة لكن بشرط الطهارة. فكذا الكافر مأمور بالفروع لكن بشرط الإيمان، بيانه: أن المحدث مأمور بالشرط - وهو الطهارة - ومأمور بفعل الصلاة بعد حصول الشرط، فهو مأمور بهما في الحال، كذلك في مسألتنا إذا كان مأموراً بالشرط ومأموراً بالفعل بعد حصول الشرط: وجب أن يكون مأموراً بهما، لأنه لا مانع من الأمر بهما في هذه الحال. الدليل الخامس: أن الكفر يمنع صحة العبادة، ويمنع قضائها في الثاني، فصار كالجنون. جوابه: يجب عنه: بأن قياسكم الكفر على الجنون قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إن الكافر عاقل يفهم الخطاب، أما المجنون فلا يدرك شيئاً من ذلك.

الدليل السادس: أن الصلاة لو وجبت على الكافر لوجبت عليه إما حال الكفر، أو بعده. والأول - وهو وجوبها حال الكفر - باطل؛ لأن الإتيان بالصلاة في حال الكفر ممتنع، حيث يستحيل الجمع بين فعله للصلاة وبين كفره، فكيف يجب على الكافر ما يستحيل أن يمثله؛ هذا ممتنع، والممتنع لا يؤمر به. وأما الثاني - وهو: وجوب قضاء الصلاة بعد الكفر، أي: بعد إسلامه - فهذا باطل - أيضا -، لإجماع العلماء على عدم أمر الكافر عندما يسلم بقضاء ما فاته من الصلاة في زمن كفره. جوابه: يجاب عنه: بأن المستحيل والممتنع هو تكليف الكافر بفعل الصلاة وغيرها من العبادات مع عدم قدرته على فعلها، ولكن لا يمتنع تكليفه بفعل الصلاة بشرط تقديم الإيمان؛ لاستطاعته فعل ذلك. وأما عدم أمر الكافر عندما يسلم بقضاء ما فاته من الصلوات في زمن كفره، فقد أجمع العلماء عليه، لأمرين: أولهما: قوله تعالى: (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)، وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: "أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله". فهنا جعل الإسلام مسقطا لما قد سلف، أي: يقطع ما قبله من أحكام الكفر حتى كأن الكافر بعد إسلامه لم يصدر منه معصية لله تعالى أصلاً، وفي هذا ملحظ للشارع قد اهتم به، وهو تيسير الدخول في الإسلام عليهم، وتحبيبه عندهم وتحسينه في أنظار الكفار، إذ أن الكافر لو أراد الإسلام - وهو شيخ كبير أو هو في منتصف العمر - وهو يعلم بأنه سيقضي ما فاته من العبادات من صلاة وصيام وزكاة لنفر عن الدخول في الإسلام، ولكن إذا علم أنه إذا أسلم فإنه لا يطالب بشيء من ذلك سهل عليه الدخول فيه. أما حقوق الأدميين فلا يسقطها الإسلام؛ تحقيقاً للعدل العام. ثانيهما: أنه كان يسلم عند ﷺ الجم الغفير من الكفار، ولم ينقل إلينا أنه أمر أحداً بأن يقضي ما فاته من صلاة ونحوها من العبادات. المذهب الثالث: أن الكفار مكلفون ومخاطبون بالنواهي، دون الأوامر، أي: أنهم مكلفون بأن ينتهوا عن المنهي عنه مثل: الزنا، والقتل، والسرقة، ونحوها، فإن فعل أحد الكفار واحداً من تلك الأمور فإنه يعاقب كالمسلم، أما الأمور بها كالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحوها، فلا يكلفون بها فلا يعاقبون على تركها. ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، وهو رواية عن الإمام أحمد. أدلة هذا المذهب: الدليل الأول: أنه لا يمكن الجمع بين الإتيان بالمأمور

به كالصلاة، وبين كفره، وقد سبق بيانه والجواب عنه. أما الانتهاء عن الشيء فإنه يمكن وهو في حالة كفره؛ حيث لا يشترط في الانتهاء عن المنهيات التقرب، بل يكتفى بالكف عنه، فجاز التكليف بالمنهيات، بخلاف المأمور بها فإنه يشترط فيها التقرب فلا تصح من الكافر.

جوابه: يجب: بأن الفرق الذي ذكرتموه بين المأمور به، والمنهي عنه باطل. بيانه: أنه يقال لهم: إن عنيتم بقولكم: " إنه يمكنه الانتهاء عن المنهيات، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات ": أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية، فهو أيضاً متمكن من فعل المأمورات من غير اعتبار النية. وإن عنيتم به: أنه متمكن من الانتهاء عن المنهيات لغرض امتثال قول الشارع، فهذا متعذر حال عدم الإيمان. فعلمنا من ذلك استواء المأمور والمنهي، من حيث إن الإتيان بهما من جهة الصورة لا يتوقف على الإيمان، وأن الإتيان بهما لغرض امتثال حكم الشارع يتوقف في كليهما على الإيمان. الدليل الثاني: أن العقوبات تقع عليهم في فعل المنهيات، دون ترك المأمورات، دلّ على ذلك: أنهم يعاقبون على ترك الإيمان بالقتل، والسبي، وأخذ الجزية، ويحد في الزنا والقذف والسرقة، ولا يؤمر بقضاء شيء من العبادات إذا أسلم، وإن فعلها في كفره لم تصح منه. جوابه: يجب عنه بأن يقال. أولاً: أما وقوع العقوبات عليهم وتمثيلكم على ذلك بأنه إذا ترك الإيمان يعاقب بالسبي، والقتل، وأخذ الجزية، وأنه يحد في الزنا، والقذف، والسرقة، فإن هذا ليس في محل النزاع؛ حيث إننا بينا - فيما سبق - أن الكفار مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات باتفاق العلماء.

ثانياً: أما عدم وجوب قضاء شيء من العبادات إذا أسلم فقد بينا - فيما سبق - أن سقوط القضاء عنهم كان لسببين: الأول: أن ﷺ لم يأمر من أسلم من الكفار بقضاء ما فاتهم مع كرتهم. الثاني: قوله تعالى: (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)، وقوله ﷺ: "أما علمت أن الإسلام يهدم ما قبله". ثالثاً: أما عدم صحتها إذا فعلها في حال كفر: فلأن المانع من الصحة موجود، وهو الكفر، لكن يستطيع أن يزيل هذا المانع وذلك بالإيمان، فإذا فعلها بعد تقديم الإيمان تكون تلك الأفعال صحيحة، وسبق بيان ذلك. المذهب الرابع: أنهم مكلفون بالأوامر فقط، دون النواهي، حكى هذا المذهب =

الزركشي في " البحر المحيط "، ولم ينسبه إلى قائل، ولم أجد دليلاً عليه. جوابه: هذا ضعيف؛ لأمرين: الأول: أنه لا دليل على هذا التفريق، وما لا دليل عليه فلا يلتفت إليه. الثاني: أن هذا المذهب يرده ما حكيناه من الإجماع على أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه على الكافر والمسلم معاً. وترده - أيضاً - النصوص التي سقناها - في المذهب الأول - على أن الكافر مكلف مطلقاً.

المذهب الخامس: أنهم مكلفون بالفروع جميعاً إلا الجهاد في سبيل الله، ذكر هذا المذهب إمام الحرمين في " النهاية "، والقرافي في " تنقيح الفصول "، والإسنوي في " التمهيد "، ولم ينسبوه إلى أحد. دليل هذا المذهب: استدلال أصحاب هذا المذهب بما استدلل به أصحاب المذهب الأول على أن الكافر مخاطب بجميع الفروع، ولكنهم استثنوا الجهاد؛ لأنه يمتنع أن يقاتل الكفار أنفسهم. جوابه: يجب عنه بأنه لا فائدة من هذا الاستثناء؛ لأنه لا يتصور الجهاد منه، ولو حصل بعد الإيمان لخرج عن محل النزاع. المذهب السادس: الفرق بين الكافر المرتد فيكلف بالفروع، وبين الكافر الأصلي فلا يكلف. حكى هذا المذهب عبد الوهاب المالكي في " الملخص "، والقرافي في " شرح تنقيح الفصول "، وابن السبكي في " جمع الجوامع ". دليل أصحاب هذا المذهب: أن الكافر المرتد ملتزم بأحكام الإسلام، ومنها قضاء ما فاته في الردة من العبادات، بخلاف الكافر الأصلي فإنه غير ملتزم. جوابه: يجب عنه بأن العبادات وترك المحظورات لازمة للكافر مطلقاً: " المرتد "، و " الأصلي " ولا فرق بينهما؛ لأن كلاً منهما يطلق عليه اسم " كافر " لغة. وكذا الآيات السابقة التي ذكرناها في المذهب الأول لم تفرق بينهما، فهذا التفريق زيادة لا دليل عليها.

المذهب السابع: التفريق بين الكافر الحربي فلا يكلف، والكافر غير الحربي فيكلف. حكى هذا المذهب الزركشي في " البحر المحيط ". دليل أصحاب هذا المذهب: أن غير الحربي ملتزم بأحكام الإسلام بعقد الذمة فله ما للمسلمين، وعليه ما عليهم. أما الكافر الحربي فنظراً لكونه غير ملتزم، ولم يعقد معه عقد فإنه لم يلتزم بشيء فلا يكلف بالفروع. جوابه: يجب عنه بأن الأدلة النقلية التي ذكرناها في المذهب الأول قد صرحت بأن الكافر مكلف مطلقاً، ولم تفرق بين الكافر الحربي، وغير الحربي، وهذا =

التفريق بينهما زيادة بدون دليل. المذهب الثامن: التوقف في المسألة. حكى هذا المذهب أبو حامد الإسفراييني عن أبي الحسن الأشعري، وحكاه سليم الرازي في "التقريب"، ولم ينسبه إلى أحد. دليل أصحاب هذا المذهب: أنه لم يصح دليل على تكليفهم، ولم يصح دليل على عدم تكليفهم فتوقفوا. جوابه: يجاب عنه بأنه لا داعي لهذا التوقف مع ما أثبتناه من الأدلة القوية على أن الكفار مكلفون بالفروع مطلقاً، وضعف أدلة المذاهب الأخرى. ثم إن التوقف لا يعتبر مذهبا يعمل به لذلك يسقط. اهـ.

من المذهب في أصول الفقه. والصحيح ما اختاره المصنف من أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام ومخاطبون بشروط صحتها ومخاطبون بالتخلي عن موانعها، كل ذلك يخاطب به الكفار وهو مذهب جمهور الأصوليين، بل هو مذهب أغلب أهل العلم من الفقهاء والمحدثين والأصوليين ونقل عن الإمامين الشافعي ومالك وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وهو قول جماعة من الحنفية منهم الكرخي والجصاص، واختاره ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم، وهو مذهب المعتزلة أيضا، والثمرة التطبيقية من هذه المسألة تكون في بعض الفروع منها: رجل عنده امرأة كتابية هل يجب عليه أن يأمرها بالحجاب الشرعي وهل هي مكلفة بذلك؟ ورجل اتهم زوجته الكتابية بالزنا هل تقع بينهم ملاءنة؟ رجل جاءه ضيف كتابي في نهار رمضان فأراد أن يقدم له شاي فهل له ذلك؟ فمن قال الكفار مخاطبون بفروع الشريعة فيجب عنده أن تؤمر الكتابية بالحجاب وتقع الملاءنة ولا يجوز تقديم الشاي، ومن قال أن الكفار غير مخاطبين فلا يجب عنده أن تؤمر الكتابية بالحجاب ولا تقع الملاءنة، ويجوز تقديم الشاي للكتابي في نهار رمضان، وانظر تفصيل المسألة في البرهان ١ / ١٠٧، التلخيص ١ / ٣٨٦، المستصفى ١ / ٩١، المعتمد ١ / ٢٩٤، الإحكام ١ / ١٤٤، التبصرة ص ٨٠، شرح العضد ٢ / ١٢، كشف الأسرار ٤ / ٢٤٣، فواتح الرحموت ١ / ١٢٨، أصول السرخسي ١ / ٧٣، التوضيح ١ / ٢١٣، تيسير التحرير ٢ / ١٤٨، المحصول ١ / ٢ / ٤٠٠، التمهيد للإسنوي ص ١٢٧، شرح تنقيح الفصول ص ١٦٦، شرح الكوكب المنير ١ / ٥٠٤، بيان معاني البديع ١ / ٢ / ٧٥٤، مرآة الأصول ص ٧٤، الضياء اللامع ١ / ٣٦٨، التمهيد لأبي الخطاب ١ / ١ / ٣٧٦، المسودة ص ٤٦.

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (فأما الشروط المعتبرة لفعل المكلف به فثلاثة: أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى، حتى يتصور فيه قصد الطاعة والامتثال، وهذا يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب).

إيضاح معنى هذا الشرط الأول أن الفعل المكلف به يشترط في صحة التكليف به شرعاً أن يكون المكلف يعلمه، فيشترط لتكليفه بالصلاة علمه بحقيقة كيفية الصلاة؛ لأن التكليف بالمجهول من تكليف ما لا يطاق، إذ لو قيل للمكلف: "افعل ما أضمر في نفسي أنك تفعله وإلا عاقبتك" فقد كلف بفعل ما لا طاقة له به؛ لأنَّ اهتدائه إلى الفعل المطلوب من غير علم ليس في طاقته، كما هو واضح.

واعلم أن الأحكام الشرعية قسمان: قسم منها تعبدية محض، وقسم معقول المعنى.

فالتعبدية كالصلاة والزكاة والصوم، فيشترط في التكليف به العلم بحقيقة الفعل المكلف به كما بينا، ويزاد على ذلك العلم بأنه مأمور به من الله تعالى، إذ لا بد له من نية التقرب به إلى الله تعالى، ونية التقرب إليه ﷻ لا يمكن إلا بعد معرفة أن الأمر المتقرب به إليه أمر منه جل وعلا. وأما معقول المعنى فلا يشترط في صحة فعله نية التقرب، ولكن لا أجر له فيه البتة إلا بنية التقرب إلى الله تعالى.

ومثال ذلك ردُّ الأمانة والمغصوب، وقضاء الدين، والإنفاق على الزوجة، فمن قضى دينه، وأدى الأمانة، وردَّ المغصوب مثلاً لا يقصد بشيء من ذلك

وجه الله، بل لخوفه من عقوبة السلطان مثلاً، ففعله صحيح دون النية، وتسقط به المطالبة، فلا يلزمه الحق في الآخرة بدعوى أن قضاءه في الدنيا غير صحيح لعدم نية التقرب، بل القضاء صحيح، والمطالبة ساقطة على كل حال، ولكن لا أجر له إلا بنية التقرب، وهذا هو مراد المؤلف بقوله: (وهذا يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب)^(١).

(١) الصواب أنه (لا تكليف إلا بعلم) وبيان ذلك أن يقال: إن من فات في حقه هذا الشرط فإنه لا يثبت في حقه التكليف مطلقاً فلا إثم عليه إذا ترك الواجب أو فعل المحرم ولا يلزمه قضاء ما فاته من عبادات ولا رد ما قبضه بعقد في تلك الحال ولا يعاقب إذا فعل ما يوجب الحد أو التعزير قال ابن تيمية رحمه الله تعالى (الشريعة أمر ونهي فحكم الأمر لا يثبت إلا بعد بلوغ الخطاب وكذلك النهي، فمن فعل شيئاً لم يعلم أنه محرم ثم علم لم يعاقب وإذا عامل معاملات ربوية يعتقد أنها جائزة وقبض منها ثم جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ولا يكون شراً من الكافر ولو كان قد باع خمراً أو حشيشة أو كلباً لم يعلم أنها حرام وقبض ثمنها). اهـ. وقال أيضاً (ولا تلزم الشرائع إلا بالعلم). اهـ. وأما الأدلة على ذلك فهي كثيرة جداً وأنا أذكر لك بعضها فأقول:

فمن ذلك: قوله تعالى { وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا }.

ومنها: قوله تعالى { لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ }.

ومنها: قوله تعالى { وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنَخْزَىٰ }.

ومنها: قوله تعالى { وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَتْلُو عَلَيْهِنَّ آيَاتِنَا }.

ومنها: قوله تعالى { لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَن بَلَغَ }.

ومنها: قوله تعالى { رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا }.

ومنها: ما رواه الشيخان في الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: « ما أحد أحب إليه العذر من الله تعالى، م أجل ذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب (ووجه الاستدلال من هذه الآيات =

والحديث أن يقال: لقد بين الله تعالى الحكمة والغاية من بعث الرسل وإنزال الكتب وهي تعليم الناس شرائع دينهم ودلائلهم على كل خير وتحذيرهم من كل شر حتى لا يكون للناس حجة على الله تعالى أنهم كانوا جاهلين لم يعلموا ما يجب أو ما يحرم عليهم وبين الله جل وعلا أنه لا عقوبة إلا بعد الإنذار والبلاغ والعلم وأن المخطئ عن جهل لا عقوبة عليه، وهذا كله دليل على أن العلم شرط للتكليف وشرط في العقوبة فالله تعالى لا يؤاخذ جاهلاً ولا يعاقب جاهلاً ولذلك فالمتقرر عند أهل العلم رحمهم الله تعالى (أنه لا تكليف إلا بعلم ولا عقوبة إلا بعد إنذار).

ومنها: قوله تعالى { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا }.

ومنها: قوله تعالى { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا } ووجه الدلالة من ذلك أن التكليف بما لا يعلمه المكلف تكليف بما لا يطاق، إذ كيف يقال له: امثل الأمر وهو لا يعلم الأمور به، وكيف يقال له: انته عن ما نهيناك عنه هو لا يعلم الشيء الذي نهى عنه، هذا لا يكون أبداً فدللت الآيات على أن ما كان خارجاً عن قدرة الإنسان ووسعه وطاقته فإنه لا يكلف به، والتكليف بما لا يُعلمُ تكليف بما لا يطاق وهو منتفٍ شرعاً.

ومنها: قوله تعالى { يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ }.

ومنها: قوله تعالى { يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ } ووجه الدلالة من ذلك أن التكليف بما لا تعلمه من العسر والإثقال، وهو منتفٍ شرعاً فكان مقتضى ذلك أن ينتفي التكليف إذا انعدم العلم لأن ذلك هو التيسير والتخفيف الذي يريده الله جل وعلا بنا.

ومنها: قوله تعالى { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ } وقوله تعالى { وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ } وهذه نكرة في سياق النفي وقد تقرر في الأصول أنها تعميم، فيدخل في هذا النفي كل أنواع الحرج والتكليف بما لا نعلمه نوع من الحرج بل هو من أعظم أنواع الحرج، فهو منتفٍ شرعاً وهذا واضح.

ومنها: ما رواه أبو داود في سننه قال: حدثنا زهير بن حرب وغيرها قالوا: حدثنا عبد الملك بن عمرو قال حدثنا زهير بن محمد عن محمد بن عبد الله بن محمد بن عقيل عن إبراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران بن طلحة عن أمه حمئة بنت جحش قالت: كنت استحاض حيضة كثيرة شديدة فأتيت رسول الله ﷺ أستفتيه وأخبره، فوجدته في

بيت أختي زينب بنت جحش فقلت يا رسول الله: أفي امرأة استحاض حيضة كثيرة شديدة فما ترى فيها، قد منعتني الصوم والصلاة فقال: «أنعت لك الكرسف فإنه يذهب الدم» قالت: أهو أكثر من ذلك قال: «فاتخذي ثوبًا» فقالت: هو أكثر من ذلك، إنما أتج ثجًا، قال رسول الله ﷺ «سأمرك بأمرين، أيهما فعلت أجزأ عنك من الآخر وإن قويت عليهما فأنت أعلم، إنما هذه ركضة من الشيطان فتحضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله تعالى ذكره، ثم اغتسلي حتى إذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلي ثلاثًا وعشرين ليلة أو أربعة وعشرين ليلة وأيامها وصومي، فإن ذلك يجزئك وكذلك فافعلي في كل شهر كما تحيض النساء وكما يطهرن، ميقات حيضهن وطهرن وإن قويت على أن تؤخري الظهر وتعجلي العصر فتغتسلين وتجمعين الصلاتين الظهر والعصر، وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي، وتغتسلين مع الفجر فافعلي وصومي إن قدرت على ذلك» قال الرسول ﷺ «وهذا أعجب الأمرين إلي» «حديث حسن» ووجه الدلالة منه أن حمنة تركت بعض الصلاة وبعض الصيام ظنًا منها أن هذا الدم يمنع من الصلاة والصيام ولذلك قالت: (وقد منعتني الصلاة والصوم) ومع ذلك لم يأمرها النبي ﷺ بقضاء ما فاتها مما تركته، بل عذرها لأنها كانت جاهلة بحقيقة الحال فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى (إن رسول الله ﷺ لم يأمر المستحاضة التي تستحاض حيضة شديدة تمنعها الصوم والصلاة بقضاء ما

تركته حال الجهل بوجوب ذلك وهي مستحاضة). اهـ.

ومنها: حديث المسيء في صلاته، وقد رواه البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس فصلى ثم جاء النبي ﷺ فسلم عليه، فقال: «وعليك السلام، أرجع فصل فإنك لم تصل» فرجع الرجل فصلى كما كان صلى ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فرد عليه وقال: «ارجع فصل فإنك لم تصل» - ثلاثًا - فقال الرجل: والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا فعلمني فقال عليه الصلاة والسلام: «إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم أركع حتى تطمئن راعيًا ثم أرفع حتى تعتدل قائمًا ثم اسجد حتى

تطمئن ساجداً ثم أرفع حتى تطمئن جالساً ثم أسجد حتى تطمئن ساجداً ثم أفعل ذلك في صلاتك كلها «ووجه الدلالة منه أن يقال: إن المسيء في صلاته قد ترك ركناً من أركان الصلاة وهو الطمأنينة، وقد أفصح هذا المسيء للنبي ﷺ أنه لا يحسن غير ذلك أي أن صلاته السابقة كلها منذ أسلم كانت مثل ذلك مع أنه ﷺ حكم على هذه الصلاة بقوله «فإنك لم تصل» ومع ذلك لم يأمره بإعادة ما فات من الصلوات التي تخلف عنها هذا الركن مما يدل على أنه عذره لجهله فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم إنما أمره ﷺ بإعادة تلك الصلاة الحاضرة فقط لأن وقتها لا يزال باقياً وقد أمكنه التعلم، وهذا نص صحيح صريح قاطع في أنه لا تكليف إلا بعلم.

ومنها: ما رواه الشيخان في صحيحهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال «بينما الناس بقاء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة» ووجه الدلالة منه أنهم افتتحوا هذه الصلاة إلى القبلة المنسوخة جهلاً منهم بأن الأمر قد نسخ، وأنت تعلم أن استقبال القبلة من شروط الصلاة ومع ذلك فلم يقطعوا صلاتهم التي افتتحوها غير القبلة الصحيحة وإنما استداروا كما هم إلى الكعبة، وهذا دليل على أنهم كانوا يعتقدون أنهم لم يطالبوا بالتوجه إلى الكعبة إلا حين وصول العلم إليهم، ولم ينكر عليهم الصحابي الذي أخبرهم بذلك، ومثل هذه الصورة العظيمة في الإتيان لا تخفى على النبي ﷺ ومع ذلك فقد أقرهم على فعلهم هذا فالكل اتفقوا على صحة صلاتهم هذه فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم ويوضح هذا الدليل ما يأتي بعده والله أعلم.

ومنها: أن يقال: إذا كان خبر تحويل القبلة لم يعلم به أهل قباء المجاورين للمدينة إلا بعد عدة أوقات، فبالله عليك فكيف بالمسلمين الذين هم في مكة وفي اليمن وفي الحبشة وكيف بالأعراب الذين في البادية من المسلمين لا شك إن شاء الله تعالى أنك تتفق معي أن خبر تحويل القبلة لم يصلهم إلا بعد مرور صلوات كثيرة ولم يثبت عنه ﷺ أنه أمر أحداً من هؤلاء بالإعادة، وهذا لأنهم كانوا يجهلون الأمر وحقيقة الحال، فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم وهذا واضح.

ومنها: وهو قريب من الذي قبله في وجه الاستدلال وبيانه أن يقال: في الصحيحين من

حديث عائشة رضي الله عنها قالت: « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم زيد في صلاة الحضر وبقيت صلاة السفر على الأول » وأنت تعلم أنه قد كان في أرض الحبشة واليمن ومكة والبوادي كثير من المسلمين، وليس هناك وسائل اتصال سريعة، مما نقطع معه أن خبر الزيادة في صلاة الحضر لم يعلم به هؤلاء إلا بعد مدة فكانوا يصلون ركعتين ركعتين ومع ذلك لم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم أحداً من هؤلاء بالإعادة مما يدل على أنه عذرهم لجهلهم فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم.

ومنها: ما رواه مسلم في صحيحه من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه وقد تقدم حديثه، والشاهد منه أنه تكلم في الصلاة وأنت تعلم أن الكلام الأجنبي في الصلاة ممنوع وأنه مبطل للصلاة، ولكن ومع ذلك فلم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم معاوية بإعادة هذه الصلاة لأن معاوية كان جاهلاً بالحكم، فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم.

(فائدة) إن قلت: إن النبي صلى الله عليه وسلم قد أمر المسيء في صلاته بإعادة هذه الصلاة التي ترك الطمأنينة فيها جهلاً وعللت ذلك بأن وقتها لا يزال باقياً، ولم يأمر معاوية بالإعادة لما تكلم مع أن وقتها كان باقياً فما الفرق في ذلك؟ فأقول: هذا لأن خلاص بن رافع قد ترك مأموراً جاهلاً والمأمور لا يسقط بالجهل، وأما معاوية فإنه قد فعل محظوراً جاهلاً والمحظور يسقط بالجهل، وقد قرنا لك سابقاً أن باب المأمورات لا يسقط بالجهل والنسيان وباب التروك يسقط بهما والله أعلم.

ونعود الآن إلى إكمال بقية الأدلة فأقول:

ومنها: قال أبو داود في سننه: حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن أبي نعامة السعدي عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: - بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى القوم ذلك ألقوا نعالهم فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاته قال « ما حملكم على إلقاء نعالكم؟ » قالوا: رأيناك ألقى نعليك فألقينا نعالنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني أن فيهما قدراً - أو قال - أذى ثم قال: - إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما صلى الله عليه وسلم » حديث صحيح " ووجه الدلالة منه هو أنه صلى الله عليه وسلم صلى بالنجاسة جاهلاً بالحال فلما أخبره جبريل عليه السلام بأن فيهما نجاسة ألقاهما

وبنى على صلواته ولم يستأنفها لفوات شرط من شروطها وهو إزالة النجاسة فدل ذلك على أنه معذر لعدم علمه بحقيقة الحال، مما يدل على أنه لا تكليف إلا بعلم.

ومنها: ما رواه البخاري في صحيحه قال: حدثنا حجاج بن منهال قال حدثنا هشيم قال أخبرني حصين بن عبدالرحمن عن الشعبي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: لما نزلت { حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ } عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك فقال: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار» وقال في صحيحه أيضًا: حدثنا سعيد بن أبي مريم قال حدثنا ابن أبي حازم عن أبيه عن سهل بن سعد (ح) وقال: حدثني سعيد بن أبي مريم قال حدثنا أبو غسان محمد بن مطرف قال حدثني أبو حازم عن سهل بن سعد قال: أنزلت «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ولم ينزل (من الفجر) فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما فأنزل الله بعد (من الفجر) فعلموا أنه إنما يعني الليل والنهار» ووجه الدلالة منه أن بعض الصحابة أكل بعد طلوع الفجر جاهلاً بالحكم حيث ظن أن المراد بقوله تعالى { الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ } يراد به الأبيض والأسود من الحبال، ومع ذلك فلم يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بقضاء ما أفطروه مما يدل على أنه عذرهم بجهلهم فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم والله أعلم.

ومنها: ما رواه البخاري ومسلم في صحيحهما أن صفوان بن أمية قال لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه: - أرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يوحى إليه قال: - فيبينما النبي صلى الله عليه وسلم بالجعرانة ومعه نفر من أصحابه جاءه رجل فقال: - يا رسول الله كيف ترى في رجل أحرم بعمرة وهو متضمخ بطيب؟ فسكت النبي صلى الله عليه وسلم ساعة، فجاءه الوحي فأشار عمر إلى يعلى، فجاء يعلى، وعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوب قد أظلم به فأدخل رأسه فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم محمر الوجه وهو يغط، ثم سري عنه فقال: - أين الذي سأل عن العمرة؟ فأتى بالرجل فقال «أغسل الطيب الذي بك - ثلاث مرات - وانزع عنك الجبة واصنع في عمرتك كما تصنع في حجتك» ووجه الدلالة منه أن الطيب ولبس المخيط من جملة محظورات

الإحرام وهذا الرجل فعله جاهلاً بالحكم الشرعي في ذلك فأمره النبي ﷺ أن يغسل الطيب وينزع الجبة ولم يأمره بالكفارة المتقررة في ذلك أنه كان جاهلاً، فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم.

ومنها: حديث عمر وعمار رضي الله عنهما وقد رواه البخاري ومسلم في صحيحهما قال البخاري في صحيحه: - حدثنا آدم قال حدثنا شعبة قال حدثنا الحكم عن در عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي، عن أبي قال: - جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: - إني أجنب فلم أصب الماء، فقال عمار بن ياسر لعمر ابن الخطاب: - أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت فأما أنت فلم تصل وأما أنا فتمعكت فصليت فذكر للنبي ﷺ فقال النبي ﷺ: إنما كان يكفيك هكذا فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه «ووجه الدلالة منه: - أن عمر رضي الله عنه بقي هذه المدة لم يصل وعمار لم يتيمم التيمم الشرعي وكلاهما كان لا يعلم بجزء من أحكام التيمم فأما عمر رضي الله عنه فكان لا يعلم بأن التيمم مشروع لرفع حدث الجنابة، وأما عمار رضي الله عنه فكان لا يعلم بالصفة الشرعية للتيمم عن حدث الجنابة، ومع ذلك فلما أخبر النبي ﷺ بذلك دلهما على الصفة الشرعية ولم يأمر أحداً منهما بإعادة شيء ولا بقضاء شيء من الصلوات، أي لم يأمر عمر بقضاء الصلوات التي تركها ولم يأمر عمار بإعادة الصلوات التي صلاها بهذا التيمم، مما يدل على أنه عذرهما لأنهما كانا لا يعلمان بذلك، فدل هذا على أنه لا تكليف إلا بعلم.

ومنها: الاستدلال بالقياس الأولوي وبيانه أن يقال: روى أصحاب الصحيح عن أسامة بن زيد رضي الله عنه أنه قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصحبنا الحرقات من جهينة فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلا الله، فطعنته فوق في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «أقال لا إله إلا الله وقتلته؟» فقلت يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح، فقال «أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا» فما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ... الحديث فإذا كان النبي ﷺ لم يوجب على أسامة كفارة ولا دية في قتله لهذا الذي قال هذه الكلمة لأنه - أي أسامة كان متأولاً - مع أن أسامة يعلم حرمة دم المسلم، لكنه فعل ما فعل تأويلاً، فلم يوجب عليه النبي ﷺ شيئاً من الدية ولا من

الكفارة فكيف بالجاهل بالحكم أصلاً؟ لا شك أن من باب أولى وهذا واضح.
ومنها: حديث أنس المخرج في الصحيحين وغيرهما قال «جاء أعرابي فبال في طائفة
المسجد فزجره الناس فنهاهم النبي ﷺ حتى قضى بوله، فأمر النبي ﷺ بذنوب من ماء
فأهريق عليه» والشاهد منه أنه ﷺ لم يعاقبه على فعلته هذه لأنه كان جاهلاً، فدل هذا
على أنه لا تكليف إلا بعلم.

ومنها: ما رواه مسلم في صحيحه من حديث عبدالرحمن بن وعله السبئي - من أهل
مصر - أنه سأل عبدالله بن عباس عما يعصر من العنب؟ فقال ابن عباس أن رجلاً أهدى
لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ «هل علمت أن الله تعالى قد حرمها
» قال: لا، قال: فسار إنساناً فقال له رسول الله ﷺ «بم ساررت» فقال: أمرته ببيعها فقال
«إن الذي حرم شربها حرم بيعها» قال: ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها ووجه الدلالة منه
هو أنه ﷺ لم يعاقب هذا الرجل الذي جاء بهذا الخمر ليهديه إليه لأنه كان جاهلاً
والعقوبة إنما تكون مع العلم فدل ذلك على أنه لا تكليف إلا بعلم ولا عقوبة إلا بعد
إنذار. فهذه بعض الأدلة التي تفيدك صحة هذه القاعدة المتقررة والتي تعتبر أصلاً من
أصولنا وهي ما ندين الله تعالى به، فلا تكليف إلا بعلم ولا عقوبة إلا بعد إنذار، وإتماماً
لإجابة السؤال أذكر بعض الفروع المخرجة على ذلك فأقول:-

منها: إن وجوب بما جاء به الرسول ﷺ يتفاوت بحسب ما يبلغ الإنسان من العلم بما
جاء به الرسول ﷺ فمن بلغه ما يجب الإيمان به طولب بالإيمان به ومن لم يبلغه ذلك
فإنه معذور بجعله لأنه لا تكليف إلا بعلم.

ومنها: اشترط الأصوليون في المكلف به أن يكون معلوماً لأن التكليف بالمجهول لا
يطاق، وهذا يتفرع على قاعدة (لا تكليف إلا بعلم).

ومنها: أن العالم إذا بذل وسعه واجتهد فأخطأ في إصابة الحق فهو معذور ولا إثم عليه
لخفاء الدليل عليه والتباسه وتعذر علمه به فلا يطالب المجتهد إلا بما توصل إليه
باجتهاده بعد بذل الوسع والطاقة في درك الحق وما خفي عليه فإنه لا يطالب به لأنه لا
تكليف إلا بعلم.

ومنها: لو أن شخصاً اسلم في دار حرب ولم يعلم بوجوب الصلاة عليه فإنه لا يؤخذ

على هذا الترك حتى يعلم فإذا علم طوّل بالامتنال الآن ولا قضاء عليه فيما فاتته من الصلوات بعد إسلامه لأنه لم يكلف بها لجهله بوجوبها ولا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: من أكل لحم الإبل ولم يتوضأ وكان جاهلاً بوجوب الوضوء جهلاً يعذر فيه ثم علم الحكم بعد ذلك فإنه لا يعيد لأنه لا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين. ومنها: من صلى في بقعة نجسة جاهلاً بحقيقتها ثم تبين بعد الفراغ من الصلاة أنها كانت نجسة فلا شيء عليه لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين. ومنها: من صلى في بقعة يحرم الصلاة فيها جاهلاً بحقيقة حكم الصلاة فيها، ثم علم بالحكم فإنه لا إعادة عليه ولا عقوبة عليه، لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: المستحاضة إذا مكثت مدة لا تصلي لا اعتقادها عدم الوجوب فلا قضاء عليها بعد العلم لأنها كانت جاهلة بالحكم ولا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين. ومنها: لو أسلم رجل ومضى عليه سنوات ولم يرك ماله ولم يصم شهر رمضان جاهلاً بالحكم جهلاً يعذر فيه فإنه لا يلزم تدارك ذلك بعد علمه بالحكم لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: إذا لم تقم البيّنة على دخول شهر رمضان إلا في أثناء النهار فإنه يلزمه الإمساك من حيث علم بها ولا يلزمه قضاء ذلك اليوم، لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: من عقد عقد نكاح لا يجوز عقد شرعاً وكان جاهلاً بحقيقة الحكم في عقده ثم علم بالحكم بعد ذلك فإنه يقر عليه ولا يلزمه تجديد العقد لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم واختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: من حلف على يمين يظن صدق نفسه فيها ثم تبين له خطؤه فلا كفارة عليه على القول الصحيح واختاره الشيخ تقي الدين.

ومنها: من احتجم في نهار رمضان جاهلاً أن الحجامة من المفطرات أو تبرع بالدم جاهلاً أنه من المفطرات فإنه لا قضاء عليه إذا علم بالحكم بعد ذلك لأنه كان جاهلاً

ولا تكليف إلا بعلم.

ومنها: من كان يمس ذكره بلا حائل وبشهوة بعد الوضوء ويصلي ولا يتوضأ جاهلاً بالحكم الشرعي في ذلك فإنه لا إعادة عليه في شيء فيما صلاه سابقاً إذا علم بالحكم الشرعي في ذلك لأنه سابقاً كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم.

ومنها: إذا عامل معاملة محرمة كبيع عينة أو ميسر أو بيع حاضرٍ لبادٍ أو تلقي الركبان وهو لا يعلم بذلك فالبيع صحيح ولا إثم عليه ويقر على ما قبضه من هذه العقود لأنه كان جاهلاً حال التعامل بها ولا تكليف إلا بعلم.

ومنها: من فعل محظوراً في الصلاة لا يعلم أنه محظور كمن كان يصلي في أعطان الإبل أو في بقعة مغصوبة أو تكلم في الصلاة أو التفت فيها جاهلاً بذلك ثم علم فلا إعادة عليه لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم.

ومنها: من ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام جاهلاً فإنه لا كفارة عليه لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم.

ومنها: من كان يلبس الحرير أو الذهب من الرجال وهو يجهل حرمة ذلك فإنه لا إثم عليه ولا عقوبة لأنه كان جاهلاً ولا تكليف إلا بعلم.

ومنها: من كانت تكشف وجهها للأجانب جاهلة بالحكم الشرعي ثم علمت به بعد ذلك فإنه لا عقوبة عليها ولا إثم لأنها كانت جاهلة ولا تكليف إلا بعلم.

فهذه بعض الفروع التي تطلعك على ما رآها مما لم يذكر وبها تتم الإجابة على السؤال المذكور والحمد لله رب العالمين وهو أعلى وأعلم.

(تمتة): ضد العلم الجهل، وقد عرف أهل العلم الجهل بأنه (خلو النفس من العلم)

وأما حدود الجهل التي تكون عذراً للمكلف، فهذا يحتاج إلى تفصيله في مسائل:-

المسألة الأولى:- اعلم أولاً أن الله تعالى أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً وجعل

لنا أدوات الفهم والتحصيل حتى نستجمع بها العلوم والمعارف الدينية والدينية كما

قال تعالى { وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ

وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } وبناءً عليه فلا يجوز البتة تعطيل هذه الأدوات عما

خلقت له، أو استخدامها وإشغالها فيما لا يعود على الإنسان نفعه في الدنيا والآخرة،

فيجب على العبد أن يسعى جاهداً في تحصيل النافع طيلة حياته. المسألة الثانية: - اعلم أننا مأمورون برفع الجهل عنا كما قال تعالى { فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } فالأمر برفع الجهل من جملة الأحكام التكليفية والأمر به يختلف باختلاف المطلوب من العلم، فإن كان ما يطلب من العلم واجباً فإن رفع الجهل فيه واجب وإن كان المطلوب مستحباً فإن رفع الجهل فيه مستحب ولذلك فاحفظ هاتين القاعدتين المفيدتين جداً في باب الباب الأولى: (رفع الجهل في المطلوب وجوباً واجب)، الثانية: (رفع الجهل في المطلوب استثناءً سنة)، وذلك لأن المتقرر عند أهل العلم رحمهم الله تعالى أن ما لا يتم المأمور إلا به فهو مأمور فإذا كان المأمور به من باب الواجب فما لا يتم إلا به فهو واجب، وإذا كان المأمور به من باب الندب فما لا يتم إلا به فهو مندوب، وهذا كله يختلف باختلاف معرفة نوعية العلم المطلوب، فلا بد إذاً من معرفة حكم العلم وهو ما سأذكره في المسألة الثالثة.

المسألة الثالثة: - لقد اختلفت عبارات أهل العلم رحمهم الله تعالى في تحديد المطلوب من العلم، ولكن بعد النظر والتنقيب الطويل عن هذه المسألة وجدنا أن هذه المسألة تنفرد عن قاعدة مهمة في هذا الباب إذا حفظتها فستعرف الفرق بين المطلوب من العلم وجوباً والمطلوب استحباباً وهو التي تقول (العلم الذي تتوقف عليه صحة العقيدة والشريعة واجب) وذلك لأن الدين إما عقائد وإما شرائع، أي إما علميات وإما عمليات، فأى علم توقفت عليه صحة عقيدة من العقائد فإن طلبه من باب الفرض الذي يأثم المكلف بعدم السعي في تحصيله بلا عذر شرعي، ذلك لأن تصحيح العقيدة من الواجبات ولا يتم تصحيحها إلا بهذا النوع من العلم فيكون تحصيله من باب الواجبات لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأي علم توقفت عليه صحة شريعة من الشرائع فإن طلبه من باب الفرض الذي يأثم المكلف بعدم السعي في تحصيله بلا عذر شرعي، ذلك لأن تصحيح الشريعة أي العمل على وفق المشروع فيها، من الواجبات ولا يتم تصحيحها إلا بهذا النوع من العلم فيكون تحصيله من الواجبات لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيجب على المكلف أن يتعلم ما أمره الله به، فيتعلم مسائل التوحيد ويتعرف على أدلتها ويتعلم مسائل الشرك ويعرف وسائله، ويتعلم ما يجب

اعتقاده في صفات الله تعالى وأسمائه، ويتعلم أركان الإيمان وأركان الإسلام، ويتعلم مختلف عقائد أهل السنة كعقيدتهم في القرآن والقدر والصحابة والإيمان وغير ذلك من العقائد، ويجب عليه أن يتعلم الصلاة ومواقيتها وكيفية أدائها، وإن كان له مال فيه زكاة فيجب عليه أن يتعلم أحكام الزكاة وإن كان يريد الحج فعليه أن يتعلم أحكام الحج، وإذا كلف بالصيام فعليه أن يتعلم أحكام الصيام الواجبة، وهكذا، وكل ذلك من باب التمثيل لا الحصر، والخلاصة أن طلب العلم الواجب والذي يَأْتُم تاركه بلا عذر هو العلم الذي تتوقف عليه صحة العقيدة والشريعة فإن قلت: وما حكم ما زاد على ذلك من العلم؟ فأقول: هذا ما ستتكلم عليه في المسألة الرابعة، والله أعلم.

المسألة الرابعة:- لقد قررنا في المسألة الثالثة أن ما توقفت عليه صحة العقائد والشرائع من العلم فإنه يكون واجباً وأما ما زاد على ذلك قلنا فيه نظران:- نظر عام ونظر خاص، ونعني بالنظر العام أي النظر إلى عموم الأمة، ونعني بالنظر الخاص أي النظر إلى الأفراد، فأما بالنظر إلى فإنه يجب على عموم الأمة علم جميع ما جاء به الرسول ﷺ وما بلغه أمته، بحيث لا يجوز للأمة أن تضيع شيئاً من ذلك، وهذا الوجوب كفايي، أي إذا قامت طائفة تحصل بها الكفاية بتحصيل هذا النوع من العلم سقط الإثم عن الباقيين، وأما بالنظر إلى الأفراد فإنه سنة، أي يسن لكل فرد أن يكون هو القائم بذلك، لا سيما لمن توفرت فيه الأهلية من كمال الفهم وقوة الحفظ وجودة الذهن و فراغ الوقت والتمكن من شراء الكتب ووفرة أهل العلم في بلده فإنه إذا توفر ذلك ازدادت المطالبة وقد تصل في بعض صورها إلى الوجوب العيني الذي يَأْتُم صاحبه إن تركه، فهذا بالنسبة لحكم تعلم ما زاد على ما تصح به العقائد والشرائع والله أعلم.

المسألة الخامسة:- وبعد هذا التمهيد نحدد جواب السؤال المذكور فأقول:- إن رفع الجهل عن النفس من جملة الأحكام التكليفية وقد تقرر بالاتفاق أن الواجبات تسقط بالعجز، فالجهل الذي يعذر به صاحبه هو الجهل الذي لا يستطيع أن يدفعه عن نفسه، فإذا بذل المكلف قصارى جهده في كشف ذلك الجهل وسلك الطرق في رفعه ولكنه عجز عجزاً حقيقياً فإن هذا الجهل هو الذي يعد عذراً وهو الذي يكون رافعاً للإثم في ترك المأمور أو فعل المحذور وهو الجهل الذي يقول فيه أهل العلم (ومثله يجهل)

وأما الجهل الذي لا يعذر به صاحبه فهو الجهل الذي يستطيع أن يرفعه عن نفسه ولكنه فرط وقصر في ذلك اشتغالاً بالدنيا وشهواتها أو انشغالاً بغير ذلك فلم يسع ولم يجتهد في رفع ذلك الجهل عنه، مع أنه لو أراد رفعه لقدر على ذلك ولما كان هناك مانع يمنعه ولا صاداً يصده ولكنه التسويف والتفريط والتقصير والتساهل والتشاغل بغير ما خلق له فرجع الجهل شأنه شأن سائر الأوامر الشرعية وقد قررنا سابقاً أن الأمر منوط بالقدرة والاستطاعة، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه الله تعالى لا يحملنا ما لا طاقة لنا به، ولا يطالبنا بما لا نستطيع أن نتعلم، وقد قال عليه الصلاة والسلام «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» والله تعالى يريد بنا اليسر لا العسر ويريد بنا التخفيف لا الإثقال وقد وضع عنا الآصار والأغلال التي كانت على من قبلنا، فلا تكليف إلا بعلم، فالجهل جهلان: جهل يستطيع المكلف أن يرفعه عن نفسه ولكنه فرط وقصر فهذا جهل لا يعذر به صاحبه، وجهل لا يستطيع المكلف دفعه عن نفسه فهذا الجهل هو الذي يعذر به صاحبه، فإن سألك سائل وقال لك: ما الجهل الذي يعذر به صاحبه؟ فقل: هو الجهل الذي لا يقدر المكلف أن يدفعه عن نفسه. وهذا هو بعينه اختيار الشيخ تقي الدين ابن تيمية وهو المنقول عن كثير من أهل العلم.

ولعل المسألة الآن قد اتضحت معالمها إن شاء الله تعالى والله أعلم.

المسألة السادسة: - وبناءً على ما قررناه سابقاً فإنه يدخل في ذلك حديث العهد بالإسلام أي الذي اسلم قريباً، فإنه غالباً ما يجهل كثيراً من أحكام الإسلام ابتداءً فإن ترك مأموراً به أو فعل منهياً عنه، فإنه يعذر حتى يتبين له، ويتعلم أحكام الإسلام، ودليل ذلك ما رواه الترمذي في جامعه قال: حدثنا سعيد بن عبد الرحمن المخزومي قال حدثنا سفيان عن الزهري عن سنان بن أبي واقد الليثي أن رسول الله ﷺ لما خرج إلى حنين مر بشجرة للمشركين يقال لها: ذات أنواط، يعقلون عليها أسلحتهم فقالوا: يا رسول الله أجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط فقال رسول الله ﷺ «سبحان الله، هذا كما قال قوم موسى {اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ} والذي نفسي بيده لتركبن سنة من كان قبلكم» «حديث صحيح» ووجه الدلالة منه أنهم حديثوا عهد بإسلام وقالوا ما قالوه عن جهل إذ أنهم لم يتصوروا في ذلك الوقت كثيراً من أحكام الإسلام وظنوا أن ذلك جائز فبين

لهم النبي ﷺ حكم ذلك ولم يتعرض لهم بشيء مما يدل على أنه عذرهم بالجهل لأنهم حديثوا عهد بجاهلية.

المسألة السابعة:- ويدخل في ذلك أيضًا من نشأ ببادية بعيدة عن العلماء ولم ينتشر فيها العلم وأسباب الاتصال بأهل العلم منقطعة أو منعدمة كالأعراب والبدو الذين تكثر فيهم الأمية فضلًا عن جهل ما أنزل الله تعالى، فالجهل في هذه المواضع مما يشق التحرز منه، وهنا تبرز ضرورة الدعوة إلى الله تعالى وتعليم الناس أحكام دينهم، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى (وكثير من الناس قد ينشأ في الأمكنة والأزمنة التي يندرس فيها كثير من علم النبوات حتى لا يبقى من يبلغ ما بعث الله به رسوله من الكتاب والحكمة فلا يعلم كثيرًا مما بعث الله به رسوله ولا يكون هناك من يبلغه ذلك ومثل هذا لا يكفر، ولهذا اتفق الأئمة على أن من نشأ ببادية بعيدة عن العلم والإيمان وكان حديث عهد بالإسلام فأنكر شيئًا من هذه الأحكام الظاهرة المتواترة فإنه لا يحكم بكفره حتى يعرف ما جاء به... الرسول ﷺ) ١.هـ. قلت: ودليل هذا ما رواه ابن ماجة في سننه قال: حدثنا علي بن محمد قال حدثنا أبو معاوية عن أبي مالك الأشجعي عن ربعي بن خراش عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدري ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، وليسرى على كتاب الله تعالى صلى الله عليه وسلم في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية وتبقى طوائف من الناس، الشيخ الكبير والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إله إلا الله، فنحن نقولها، فقال له صلة: ما تغني عنهم لا إله الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة، ثم ردها ثلاثًا، كل ذلك يعرض عنه حذيفة، ثم أقبل عليه حذيفة فقال: يا صلة، تنجيهم من النار... ثلاثًا- «حديث صحيح» وأنت تعلم بضوء الأدلة الصحيحة أن العلم في آخر الزمان سيرفع وأن الجهل سيظهر ويثبت، قال النبي ﷺ «إن من ورائكم أيامًا ينزل فيها الجهل ويرفع فيها العلم ويكثر فيها الهرج» وقال عليه الصلاة والسلام «يكون بين يدي الساعة أيام يرفع فيها العلم وينزل فيها الجهل ويكثر فيها الهرج» والهرج القتل «متفق عليهما» وفي الصحيح أيضًا قال رسول الله ﷺ «يتقارب الزمان وينقص العلم ويلقى الشح وتظهر الفتن ويكثر الهرج» وهو القتل. والله أعلم.

قال المؤلف: (الثاني: أن يكون معدومًا، أما الموجود فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به).

إيضاح معنى هذا الشرط أنه يشترط في المطلوب المكلف به أن يكون الفعل المطلوب معدومًا، فالصلاة والصوم المأمور بهما وقت الطلب لا بد أن يكونا غير موجودين، والمكلف ملزم بإيجادهما على الوجه المطلوب، أما الموجود

المسألة الثامنة:- ويدخل في ذلك أيضًا البقاء في دار الحرب لأسباب مشروعة فإذا كان المسلم قد نشأ في دار الحرب ولم يعلم حكم ما أقدم عليه أو امتنع عنه فإنه يعذر بهذا الجهل، لأن دار الحرب يشق الاحتراز من الجهل فيها، أي أن دار الحرب مظنة الجهل والله أعلم.

المسألة التاسعة:- ويدخل في ذلك أيضًا جهل العامة بدقائق مسائل العلم، والتي لا يطلع عليها إلا خواص أهل العلم، إما لخفاء الدليل فيها، وإما للجهل بطرائق الاستدلال، فإن طرائق الاستدلال لا يعلمها العامة، وقد صحح القاضي حسين من الشافعية أن كل مسألة تدق وتغمض معرفتها فإنه يعذر فيها العامي. فإذا أنكر بعض العامة شيئًا من هذه المسائل الدقيقة أو خالف فيها أو استغربها فلا شيء عليه ولكن يعرف بأدلتها بالحكمة والموعظة الحسنة. لأن الجهل بمثل هذه المسائل لا يمكن الاحتراز منه، والله أعلم.

المسألة العاشرة:- ويدخل في ذلك أيضًا من نشأ في بيئة غلب عليها البدعة ولا قدرة عنده على معرفة الدين الصحيح الذي جاء به كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ويضاف إلى ذلك أنه لا يجد في بلده إلا علماء السوء والبدعة والانحراف، فلا يعرف الدين إلا من خلالهم، وليس عنده طريق يتعرف به على الحق من أهل العلم الراسخين في علمهم وديانتهم، فمثل هؤلاء يعذرون بالجهل حتى نوصل لهم العلم الصحيح المستمد من الكتاب والسنة فإذا عرفوه وخالفوا فيه فإنه يحكم عليه حينئذ بما تقتضيه الحال. فلا بد من الترفق في مثل هذه المسائل وترك العجلة والله أعلم. انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب سؤال رقم (٦٢) و(٦٣).

الحاصل فلا يصح التكليف به، كما لو كان صلى ظهر هذا اليوم بعينه صلاة تامةً من كل جهاتها، فلا يمكن أمره بإيجاد تلك الصلاة بعينها التي أداها على أكمل وجه؛ لأن الأمر بتحصيلها معناه أنها غير حاصلة، والفرض أنها حاصلة، فيكون تناقضاً.

ومن هنا قالوا: تحصيل الحاصل محال، لأن السعي في تحصيله معناه أنه غير حاصل بالفعل، وكونه حاصلًا بالفعل ينافي ذلك، فصار المعنى هو غير حاصل هو حاصل. وهذا تناقض، واجتماع النقيضين محال.

(تنبيه)

مثل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ} الآية [الأحزاب / ١] صريح في الأمر بما هو حاصل وقت الطلب؛ لأنه وَتَقِ اللَّهَ مُتَّقٍ وقت أمره بالتقوى. والجواب: أن أمره بالتقوى يراد به الدوام على ذلك أو أمر أمته بأمره لأنه قدوة لهم^(١).

(١) هذا الشرط كالمتمفق عليه بين العلماء لولا خلاف شاذ لبعض المتكلمين ولكن الحق هو مذهب جماهير أهل الإسلام، لوجهين:
الوجه الأول: أن إيجاد الشيء الموجود تحصيل حاصل، لا يرد به الشرع، فهو مستحيل كاستحالة الجمع بين الضدين، وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد.
الوجه الثاني: أنه لا يحسن أن يؤمر من هو قائم بالقيام، ومن هو يكتب بالكتابة؛ لوجود القيام، والكتابة قبل الأمر، فكذلك هنا. هذا هو المذهب الأول في المسألة.
المذهب الثاني: أنه يجوز الأمر بفعل شيء موجود. ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.
دليل هذا المذهب: أنه لو لم يصح الأمر بفعل الموجود للزم من ذلك أمران:
أولهما: أنه لا يصح ذم الكافر على كفره - الذي هو فيه في الحال -، لأنه لا يصح أمره

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (الثالث: أن يكون ممكناً، فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين ونحوه، لم يجز الأمر به، وقال قوم: يجوز ذلك، بدليل قوله تعالى: {وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} [البقرة / ٢٨٦] والمحال لا يسأل دفعه؛ لأن الله تعالى علم أن أبا جهل لا يؤمن وقد أمره بالإيمان، وكلفه إياه. . .) إلى آخره. اعلم أن هذه المسألة هي المعروفة عند أهل الأصول بمسألة التكليف بما لا يطاق، وبعضهم يقول: التكليف بالمحال، وفيها تفصيل لا بد منه، ولم يذكره المؤلف رحمه الله تعالى، ولكنه أشار إليه إشارة خفيفة في آخر كلامه^(١).

بتركة لكون الأمر موجوداً.

ثانيهما: يوجب أن لا يكون المؤمن مأموراً بالإيمان؛ لأن ما وجد منه لا يصح الأمر به وهو على هذه الصفة. جوابه: يجاب عنه ت بأن الكافر إنما يستحق الذم على فعله من اعتقاد الكفر والبقاء عليه، فهذا ليس فيه دلالة على كونه مأموراً بما قد وجد منه. وأما أمر المؤمن بالإيمان فليس المقصود منه الأمر الحقيقي، وإنما المراد بالأمر هنا هو: طلب الاستمرار على الإيمان، والله أعلم.

(١) من المعلوم أن من شروط التكليف أن يكون الفعل مقدوراً عليه أي أن يكون الفعل ممكناً داخلاً تحت قدرة المكلف، والمراد بالإمكان والقدرة هنا هو أن يتمكن المكلف من الإتيان بالفعل من غير مضرة تلحقه، ودليل ذلك قوله تعالى {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها} وقوله تعالى {لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها} وقوله تعالى {ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً} وفي الحديث (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) وفي الحديث (صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب) والمتقرر عند أهل السنة رحمهم الله تعالى أن الله تعالى لا يكلف عباده إلا بالذي يطيقونه وأما مسألة التكليف بما لا يطاق فإنها مسألة كلامية منطقية فلسفية غريبة على الأصول، لأنها مما أدخله المتكلمون كالأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، ولا عبرة بما قالوا فيها، ولا خير في عقل لا يهتدي بنور الشرع، فالحق الحقيقي بالقبول هو

اعلم أنّ حاصل تحقيق المقام في هذه المسألة عند أهل الأصول أن البحث فيها من جهتين:

الأولى: من جهة الجواز العقلي، أي هل يجوز عقلاً أن يكلف الله عبده بما لا يطيقه أو يمتنع ذلك عقلاً؟. الثانية: هل يمكن ذلك شرعاً أو لا؟
اعلم أنّ أكثر الأصوليين على جواز التكليف عقلاً بما لا يُطاق.

قالوا: وحكمته ابتلاء الإنسان، هل يتوجّه إلى الامتثال، ويتأسف على عدم القدرة، ويضمّر أنه لو قدر لفعل، فيكون مطيعاً لله بقدر طاقته، أو لا يفعل ذلك فيكون في حكم العاصي.

ومنهم من يقول: لا يلزم ظهور الحكمة في أفعال الله؛ لأنهم يزعمون أن أفعاله لا تعلق بالأغراض والحكم^(١)، وسيأتي إن شاء الله تعالى إيضاح إبطال ذلك في

مذهب السلف الصالح وعليه تدل أدلة الشريعة وهو المتوافق مع أصولها ومقاصدها هو أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بما يطيق.

(١) يقصد المصنف الأشعري وأتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي يعلى وغيرهم فهؤلاء أصلهم أن الله لا يخلق شيئاً لشيء فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها وعندهم ليس في القرآن لام كي لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله: {فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً} وكذلك يقولون في قوله: {ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس} يعنون كان عاقبة هؤلاء جهنم وعاقبة المؤمنين العبادة من غير أن يكون الخالق قصد أن يخلقهم لا لهذا ولا لهذا ولكن أراد خلق كل ما خلقه لا لشيء آخر فهذا قولهم، لذلك فالعبادة عندهم القيام بها ليس إلا لمجرد الأمر من غير أن تكون سبباً لسعادة في معاش ولا معاد ولا سبباً لنجاة وإنما القيام بها لمجرد الأمر ومحض المشيئة كما قالوا في الخلق إنه لم يخلق ما خلقه لعله ولا لغاية هي المقصودة به ولا لحكمة تعود إليه منه وليس في المخلوقات أسباب مقتضيات لمسبباتها ولا فيها قوى

ولا طبائع فليست النار سببا للإحراق ولا الماء سببا للإرواء والتبريد وإخراج النبات ولا فيه قوة ولا طبيعة تقتضي ذلك وحصول الإحراق والري ليس بهما لكن بإجراء العادة الإقترانية على حصول هذا عند هذا لا بسبب ولا بقوة قامت به وهكذا الأمر عندهم في أمره الشرعي سواء لا فرق في نفس الأمر بين المأمور والمحظور ولكن المشيئة اقتضت أمره بهذا ونهيه عن هذا من غير أن يقوم بالمأمور به صفة اقتضت حسنه ولا المنهي عنه صفة اقتضت قبحه ولهذا الأصل لوازم وفروع كثيرة فاسدة وقد ذكرناها في كتابنا الكبير المسمى 'مفتاح دار السعادة ومطلب أهل العلم والإرادة وبيننا فساد هذا الأصل من نحو ستين وجها وهو كتاب بديع في معناه وذكرناه أيضا في كتابنا المسمى 'سفر الهجرتين وطريق السعادتين وهؤلاء لا يجدون حلاوة العبادة ولا لذتها ولا يتنعمون بها وليست الصلاة قرّة أعينهم وليست الأوامر سرور قلوبهم وغذاء أرواحهم وحياتهم ولهذا يسمونها تكاليف أي قد كلفوا بها ولو سمى مدح لمحبة ملك من الملوك أو غيره ما يأمره به تكليفا وقال إني إنما أفعله بكلفة لم يعده أحد محبا له ولهذا أنكر هؤلاء أو كثير منهم محبة العبد لربه وقالوا إنما يحب ثوابه وما يخلقه له من النعيم الذي يتمتع به لا أنه يحب ذاته فجعلوا المحبة لمخلوقه دونه وحقيقة العبودية هي كمال المحبة فأنكروا حقيقة العبودية ولبها وحقيقة الإلهية كونه مألوها محبوبا بغاية الحب المقرون بغاية الذل والخضوع والإجلال والتعظيم فأنكروا كونه محبوبا وذلك إنكار لإلهيته، وقد انقسم الناس في مسألة تأثير الأسباب إلى ثلاثة أقسام على وجه الإجمال، الفرقة الأولى:- معطلة الأسباب وهم الذين قالوا إن الأسباب لا تأثير لها البتة، فالأسباب وإن حصل عند حدوثها أثر، إلا أنها لا دخل لها فيه أبدا وإنما هذا الأثر حصل عندها لا بها، فإذا رمى أحد زجاجة بحجر فانكسرت، فإن هذا الانكسار لا علاقة بينه وبين إصابة الحجر مطلقا، بل الله تعالى أوجد الانكسار عند ارتطام الحصة بالزجاج قدرا، بحيث أنه حتى لو قدرنا عدم حصول هذه الرمية لوجد الانكسار، وهذا هوس في العقل، وقدح في الشرع، ومناقضة للمتنقولات وللقضايا الحسيات وللمعقولات المتقررات ولو عرض على بهيمة لما قبلته، وحق الواحد من هؤلاء أن يركل في بطنه وظهره عدة ركلات قوية صباحا

ومساء فإذا تألم قيل له: إن الألم حصل عند الركلة لا بها، وما أشد فرح القاتل بهذا المذهب، فإنه سيقول: إن موت الجنني عليه حصل عند رمية الرصاصة لا بها، وبالجملة فهذا المذهب مرفوض تماما وقابلهم طائفة ثانية يقال لهم: مشركة الأسباب، وهم الذين غلوا في إثبات السبب حتى جعلوه هو المؤثر بذاته، أي أن الله تعالى لا شأن له في خلق الأثر ولا تقديره وإنما السبب ذاته هو الذي أوجد هذا الأثر بنفسه وهذا شرك في الربوبية لأنهم يعتقدون خالقا مدبرا ومؤثرا ومتصرفا في هذا الكون غير الله تعالى.

فالفرقة الأولى فرطت في الربط بين السبب وأثره فقالت لا رابطة بينهما مطلقا، أي ليس بينهما مطلق الرابطة، والفرقة الثانية غلت وتجاوزت الحد في إثبات تأثير الأسباب حتى جعلوه هو المؤثر بذاته فجعلوا له التأثير المطلق، وكلاهما على طرفي نقيض، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم والحق هو الوسط ولم يفز به إلا أهل الوسطية، الخيار العدول، أهل السنة والجماعة رفع الله نزلهم في الفردوس الأعلى وأعلى الله منارهم وسدد خطاهم وغفر لأمواتهم وثبت أحياءهم وجمعنا بهم في الجنة، فإنهم توسطوا كعادتهم بين الفرقتين، فقالوا: لا نعطي السبب التأثير المطلق ولا نسلبه مطلق التأثير، بل هو مؤثر بجعل الله له مؤثرا، أي أن التأثير الذي اكتسبه هذا السبب ليس ذاتيا بل بجعل الله له مؤثرا، فالرابط بين الأسباب وآثارها هو الله جل وعلا، فإذا شاء الله بحكمته وعلمه وعدله ورحمته أن يمضي أثر السبب أمضاه، وإذا شاء أن لا يمضيه ما أمضاه، لأنه سبحانه بيده الأمر كله أوله وآخره، وسره وعلايته فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ولا غالب لأمره جل وعلا فالسبب عند أهل السنة مؤثر ولكن لا بذاته وإنما بتقدير الله تعالى، وهم في هذا المذهب وسط بين هاتين الفرقتين، وبيان ذلك أن قول أهل السنة (السبب مؤثر) فيه رد على معطلة الأسباب الذين نفوا تأثير السبب، وقولهم رحمهم الله تعالى (ولكن لا بذاته وإنما بجعل الله مؤثرا) رد على مشركة الأسباب فلم يعطوا السبب عن أثره ولم يعطوه التأثير المطلق الذاتي. والقاعدة عندهم في ذلك تقول (السبب مؤثرا بقدر الله لا بذاته) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (١/ ٤٨٥)، ومدارج السالكين (١/ ٩٢)، وتعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال

الكلام على علة القياس.

وأكثر المعتزلة وبعض أهل السنة منعوا التكليف بما لا يطاق عقلاً. قالوا: لأن الله يشرع الأحكام لحكم ومصالح، والتكليف بما لا يطاق لا فائدة فيه، فهو محال عقلاً^(١).

أمَّا بالنسبة إلى الإمكان الشرعي ففي المسألة التفصيل المشار إليه آنفاً، وهو أن المستحيل أقسام، فالمستحيل عقلاً قسمان:

قسم مستحيل لذاته، كوجود شريك لله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وكاجتماع النقيضين والضدّين في شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة، ويسمى هذا القسم: المستحيل الذاتي.

وإيضاحه: أن العقل إما أن يقبل وجود الشيء فقط، أي ولا يقبل عدمه، أو يقبل عدمه فقط ولا يقبل وجوده، أو يقبلهما معاً، فإن قبل وجوده فقط ولم يقبل عدمه بحال فهو الواجب الذاتي المعروف بواجب الوجود، كذات الله جل وعلا، متصفاً بصفات الكمال والجلال، وإن قبل عدمه فقط دون وجوده فهو المستحيل المعروف بالمستحيل عقلاً، كوجود شريك لله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإن قبل العقل وجوده وعدمه فهو المعروف بالجائز عقلاً،

وجواب السؤال (٧٣).

(١) قال الشوكاني: أن من جوز التكليف بما لا يطاق، فهو يقول بجوازه عقلاً فقط لا بوقوعه. فكان عدم الوقوع متفقاً عليه بين الطائفتين. ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني أجماع أرباب الشرائع على امتناعه. "إرشاد الفحول ص ١٧٣، وانظر تيسير التحرير ٣ / ١٧٤، نشر البنود ١ / ٢٨٠".

وهو الجائز الذاتي، كقدوم زيد يوم الجمعة وعدمه.

فالمستحيل الذاتي أجمع العلماء على أن التكليف به لا يصح شرعاً؛ لقوله تعالى: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } [البقرة / ٢٨٦]، وقوله تعالى: { فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ } [التغابن / ١٦]، ونحو ذلك من أدلة الكتاب والسنة.

القسم الثاني من قسمي المستحيل عقلاً: هو ما كان مستحيلاً لا لذاته، بل لتعلق علم الله بأنه لا يوجد؛ لأن ما سبق في علم الله أنه لا يوجد مستحيل عقلاً أن يوجد؛ لاستحالة تغير ما سبق به العلم الأزلي.

وهذا النوع يسمونه المستحيل العرضي، ونحن نرى أن هذه العبارة لا تنبغي، لأن وصف استحالاته بالعرض من أجل كونها بسبب تعلق العلم الأزلي لا يليق بصفة الله، فالذي ينبغي أن يقال: إنّه مستحيل لأجل ما سبق في علم الله من أنه لا يوجد.

ومثال هذا النوع: إيمان أبي لهب، فإن إيمانه بالنظر إلى مجرد ذاته جائز عقلاً الجواز الذاتي؛ لأن العقل يقبل وجوده وعدمه، ولو كان إيمانه مستحيلاً عقلاً لذاته لاستحال شرعاً تكليفه بالإيمان مع أنه مكلف به قطعاً إجماعاً، ولكن هذا الجائز عقلاً الذاتي مستحيل من جهة أخرى، وهي من حيث تعلق علم الله فيما سبق أنه لا يؤمن؛ لاستحالة تغير ما سبق به العلم الأزلي.

والتكليف بهذا النوع من المستحيل واقع شرعاً وجائز عقلاً وشرعاً بإجماع المسلمين لأنه جائز ذاتي، لا مستحيل ذاتي^(١).

(١) نقل الآمدي وابن الحاجب الإجماع على صحة التكليف عقلاً بما علم الله أنه لا يقع وهو ممنوع فإن ابن برهان قال إن جماعة من أصحابنا صاروا إلى أن ذلك لا يسمى

والأقسام بالنظر إلى تعلق العلم قسماً: واجب ومستحيل فقط؛ لأن العلم إما أن يتعلق بالوجود فهو واجب، أو بالعدم فهو مستحيل، ولا واسطة، والمستحيل العادي كتكليف الإنسان بالطيران إلى السماء بالنسبة إلى الحكم الشرعي كالمستحيل العقلي.

هذا هو حاصل كلام أهل الأصول في هذه المسألة، والآية لا دليل فيها على جواز التكليف شرعاً بما لا يطاق؛ لأن المراد بما لا طاقة به هي الآصار والأثقال التي كانت على من قبلنا؛ لأن شدة مشقتها وثقلها تنزلها منزلة ما لا طاقة به^(١).

تكليفاً انظر البحر المحيط (١/ ٣١٦).

(١) المتقرر عند أهل السنة رحمهم الله تعالى أن الله تعالى لا يكلف عباده إلا بالذي يطيقونه وأما مسألة التكليف بما لا يطاق فإنها مسألة كلامية منطقية فلسفية غريبة على العلماء الربانيين، لأنها مما أدخله المتكلمون كالأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، ولا عبرة بما قالوا فيها، ولا خير في عقل لا يهتدي بنور الشرع، فالحق الحقيق بالقبول هو مذهب السلف الصالح وعليه تدل أدلة الشريعة وهو المتوافق مع أصولها ومقاصدها هو أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بما يطيق.

والطاقة هي الاستطاعة، والخلاف بين الطوائف قائم حول تحديد المقصود بما لا يطاق، هل هو الممتنع عادة، أم المستحيل كالجمع بين الضدين، أو هو كتكليف الكافر وهو لا يؤمن.

وشيخ الإسلام بين أن هذا الخلاف ناتج عن عدم التفريق بين أمرين متعلقين بالنزاع في هذه المسألة:

١ - ما يرجع إلى الفعل المأمور به، وهذا فيما يتعلق بالقضاء والقدر.

٢ - وما يرجع إلى جواز الأمر، وهذا فيما يتعلق بمسائل الأمر والنهي.

والذين خلطوا بين هذين القسمين وقعوا في المحذور، مثل قياس بعضهم أمر الله الكافر

بالإيمان مع علمه تعالى أنه لا يفعل، بمسألة العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه، وجعلهم القسامين قسما واحداً وأنه تكليف بما لا يطاق. فهذا جمع مخالف لما يعلم بالاضطرار من الفرق بينهما، وهو من مشارات الأهواء بين القدرية والجبرية. درء التعارض (١/ ٦٤ - ٦٥).

ولذا يرى شيخ الإسلام أن إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام. كما في درء التعارض (١/ ٦٥).
وقد وقع الخلاف في تكليف ما لا يطاق على أقوال:

٢ - عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وقد منعه لقبحه عقلا، وهذا مبني على مذهبهم في أن القدرة تكون قبل الفعل فقط، حتى يتحقق التكليف، ومن ثم يترتب عليه الثواب والعقاب، ولذلك منعوا أن تكون القدرة مقارنة لمقدورها، لأن معنى ذلك أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله لا يفعل القبيح، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم.

٣ - أن تكليف ما لا يطاق جائز، وهذا مذهب الأشاعرة، وبنوا ذلك على ما في مذهبهم من أنه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء. لكن الأشاعرة يقولون، إن ما لا يطاق أقسام:

أ- أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه، كتكليف الكافر بالإيمان في حالة كفره، وهذا جائز عند جميع الأشاعرة، وهذا النوع هو ما لا يستطيعه المكلف لاشتغاله بضده فقط وهو الذي منعه المعتزلة.

ب- أن يمتنع الفعل لنفسه، بكونه محالا كالجمع بين الضدين، وهذا اختلف فيه الأشاعرة، منهم من أجازته كالرازي ومنهم من منعه.

ج- ألا تتعلق به القدرة الحادثة عادة، كحمل الجبل، والطيران، فهذا يجوزه بعض الأشاعرة وإن لم يقع من خلال الاستقراء، وبعض المجوزين يحتج لذلك بتكليف أبي لهب الإيمان مع ورود الخبر أنه لا يؤمن.

٤ - مذهب السلف، التفصيل، وذلك أن يقال: تكليف ما لا يطاق على وجهين:

أحدهما: ما لا يقدر على فعله لاستحالته، وهو نوعان:

أ- ما هو ممتنع عادة كالمشي على الوجه والظيران، وكالمقعد الذي لا يقدر على القيام، والأخرس الذي لا يقدر على الكلام.

ب- وما هو ممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين، وجعل المحدث قديماً، والقديم محدثاً، ونحو ذلك. فهذان النوعان قد اتفق حملة الشريعة على أن مثل هذا ليس بواقع، وأنه لا يجوز تكليفه. مجموع الفتاوى (٨ / ٣٠١).

والثاني: ما لا يقدر عليه لا لاستحالته، ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضده، مثل تكليف الكافر الإيمان في حال كفره، فهذا جائز خلافاً للمعتزلة، لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة. ولكن إطلاق تكليف ما لا يطاق على هذا مما منعه جمهور أهل العلم، وإن كان بعض المنتسبين إلى السنة قد أطلقه في ردهم على القدرية.

بقي الكلام في ما احتج به بعض الأشاعرة من جواز تكليف الممتنع عادة، بقصة أبي لهب، فشيخ الإسلام يرى أن هذا خطأ، لأن من أخبر الله أنه لا يؤمن وأنه يصلى النار، بعد دعاء النبي ﷺ له إلى الإيمان، فهذا قد حقت عليه كلمة العذاب، فهو كالذي يعاين الملائكة وقت الموت، فلم يبق هذا مخاطباً من جهة الرسول بالأمرين المتناقضين. وهو أيضاً كقوم نوح حين أخبر الله نوحاً ﷺ أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن، فلم يكن بعد هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب. مجموع الفتاوى (٨ / ٣٠٢)، ودرء التعارض (١ / ٦٣).

"بل إذا قدر أنه أخبر بصلية النار المستلزم لموته على الكفر وأنه سمع هذا الخطاب، ففي هذا الحال انقطع تكليفه، ولم ينفعه إيمانه حينئذ، كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب، قال تعالى: فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا [غافر: ٨٥] درء التعارض (١ / ٦٣ - ٦٤).

فأبو لهب قد حقت عليه كلمة العذاب، فلا ينفعه الإيمان. مجموع الفتاوى (٨ / ٤٣٨)، (٤٧٣ - ٤٧٤).

وقال الإمام ابن القيم في بدائع الفوائد (٤ / ٩٨١): الفعل بالنسبة إلى التكليف نوعان

أحدهما اتفق الناس على جوازه ووقوعه واختلفوا في نسبة إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق والثاني اتفق الناس على أنه لا يطاق وتنازعا في جواز الأمر به ولم يتنازعا في عدم وقوعه ولم يثبت بحمد الله تعالى أمر اتفق المسلمون على أنه لا يطاق وقالوا إنه يكلف به العبد ولا اتفق المسلمون على فعل كلف به العبد وأطلقوا القول عليه بأنه لا يطاق وللمسألة ثلاثة مآخذ

أحدها أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله والصواب أنها نوعان نوع قبله وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه ونوع مقارن له فليست شرطا في التكليف المأخذ الثاني إن تعلق علم الله سبحانه بعدم وقوع الفعل هل يخرج عن كونه مقدورا للعبد فمن أخرجه عن كونه مقدورا قال الأمر به أمر بما لا يطاق ومن لم يخرج عن كونه مقدورا لم يطلق عليه ذلك والصواب أنه لا يخرج عن كونه مقدورا القدرة المصححة التي هي مناط التكليف وشرط فيه وإن أخرجه عن كونه مقدورا القدرة الموجبة للفعل المقارنة له.

المأخذ الثالث أن ما تعلق علم الله بأنه لا يكون من أفعال المكلفين نوعان أحدهما أن يتعلق بأنه لا يكون لعدم القدرة عليه فهذا لا يكون ممكنا مقدورا ولا مكلفا به والثاني ما يتعلق بأنه لا يكون لعدم إرادة العبد له فهذا لا يخرج بهذا العلم عن الإمكان ولا عن جواز الأمر به ووقوعه.

المأخذ الرابع وهو من أدقها وأغمضها وهو أن علم الله أنه لا يكون لعدم مشيئته له ولو شاء للعبد لفعله هل يخرج عن عدم مشيئة الرب تعالى له عن كونه مقدورا ويجعل الأمر به أمرا بما لا يطاق والصواب أن عدم مشيئة الرب له لا يخرج عن كونه ممكنا في نفسه كما أن عدم مشيئته لما هو قادر عليه من أفعاله لا يخرج عن كونه مقدورا له وإنما يخرج الفعل عن الإمكان إذا كان بحيث لو أراد الفاعل لم يمكنه فعله وأما امتناعه لعدم مشيئته فلا يخرج عن كونه مقدورا ويجعله محالا فإن قيل هو موقوف على مشيئة الله وهي غير مقدورة للعبد والموقوف على غير المقدور غير مقدور قيل إنما يكون غير مقدور إذا كان بحيث لو أراد العبد لم يقدر عليه فيكون عدم وقوعه لعدم قدرة العبد عليه فأما إذا كان عدم وقوعه لعدم مشيئته له فهذا لا يخرج عن كونه مقدورا له وإن

كانت مشيئته موقوفة على مشيئة الرب تعالى كما أن عدم وقوع الفعل من الله لعدم مشيئته له لا يخرج عن كونه مقدورا له وإن كانت مشيئته تعالى موقوفة على غيرها من صفاته كعلمه وحكمته فالنزاع في هذا الأصل يتنوع إلى النظر إلى المأمور به وإلى النظر إلى جواز الأمر به ووقوعه ومن جعل القسمين واحدا وادعى جواز الأمر به مطلقا لوقوع بعض الأقسام التي يظنها مما لا يطاق وقاس عليها النوع الذي اتفق الناس على أنه لا يطاق وأن وقوع ذلك النوع يستلزم لوقوع القسم المتفق على أنه لا يطاق أو على جوازه فقد أخطأ خطأ بينا فإن من قاس الصحيح المتمكن من الفعل القادر عليه الذي لو أراد لفعله على العاجز عن الفعل إما لاستحالته في نفسه أو لعجزه عنه لجامع ما يشتركان فيه من كون الاستطاعة مع الفعل ومن تعلق علم الرب تعالى بعدم وقوع الفعل منهما فقد جمع بين ما علم الفرق بينهما عقلا وشرعا وحسا وهذا من أفسد القياس وأبطله والعبد مأمور من جهة الرب تعالى ومنهى وعند هؤلاء أن أوامره تكليف لما لا يطاق فهي غير مقدورة للعبد وهو مجبور على ما فعله من نواهيه فتركها غير مقدور له فلا هو قادر على فعل ما أمر به ولا على ترك ما ارتكبه مما نهى عنه بل هو مجبر في باب النواهي مكلف بما لا يطيقه في باب الأوامر وبإزاء هؤلاء القدرية الذين يقولون إن فعل العبد لا يتوقف على مشيئة الله ولا هو مقدور له سبحانه وأنه يفعل بدون مشيئة الله لفعله وتركه بدون مشيئة الله لتركه فهو الذي جعل نفسه مؤمنا وكافرا وبرا وفاجرا ومطيعا وعاصيا والله لم يجعله كذلك ولا شاء منه أفعاله ولا خلقها ولا يوصف بالقدرة عليها وقول هؤلاء شر من قول أولئك من وجه وقول أولئك شر من قول هؤلاء من وجه وكلاهما ناكب عن الحق حائد عن الصراط المستقيم. هـ

وقال بعض العلماء: أنه بعد نزول السورة أصبح أبو لهب بمنزلة من عاين العذاب؛ فإنه لا ينفعهم إيمانهم لأنهم غير مأمورين به تلك الساعة؛ لأن التكليف والامتنال إنما ينفع قبل المعاينة كما قال تعالى: "فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا...." الآية ومعنى هذا أن أبا لهب بعد نزول السورة لا يؤمر بالإيمان لانكشاف عاقبته كما قال الله تعالى لنوح في قومه: "إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن". وعلى هذا فيعلم بعد نزول السورة أن أبا لهب لن

فصل

قال المؤلف: (والمقتضى بالتكليف فعلٌ وكفٌ، فالفعل كالصلاة، والكف كالصوم وترك الزنا وشرب الخمر... .) إلى آخره.
اعلم أن الله جلَّ وعلا إنما يُكَلِّفُ بالأفعال الاختيارية، وهي باستقراء الشرع أربعة أقسام:

الأول: الفعل الصريح، كالصلاة.

الثاني: فعلُ اللسان وهو القول، والدليل على أن القول فعلٌ قوله تعالى: { زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ } [الأنعام / ١١٢].

الثالث: الترك، والتحقيق أنه فعلٌ، وهو كفُّ النفس وصرْفُها عن المنهي عنه، خلافاً لمن زعم أن الترك أمرٌ عديمٌ لا وجود له، والعدم عبارة عن لا شيء. والدليل على أن الترك فعلٌ الكتاب والسنة واللغة:

أما دلالة الكتاب على أن الترك فعلٌ ففي آيات من القرآن العظيم، كقوله تعالى: { لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ الشَّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ } (٦٣) [المائدة / ٦٣].

يؤمن كما أن قوم نوح بعد خبر الله له لن يؤمن أحد منهم، فانقضت بذلك وقت الدعوة والإنذار، وحق القول عليهم بأنهم من أصحاب النار، فعلى ذلك لا إشكال في تكليف أبي لهب بالإيمان مع أن الله أخبر أنه سيصلي ناراً ذات لهب، وأن ذلك لا يستلزم الجمع بين النقيضين وهما: أمره بالإيمان مع إخباره بأنه لا يؤمن. وهكذا فالقول الراجح هو التفصيل فيها. ومن ذلك يتبين خطأ المعتزلة والجهمية وبعض الأشاعرة. علماً أن من الأشاعرة من ذكر القول الحق بتفصيله في هذه المسألة.

فسمى الله جل وعلا عدم نهي الربانيين والأخبار لهم صنعا، والصنع أخصُّ مطلقاً من الفعل، فدلَّ على أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فعلٌ، بدليل تسمية الله له صنعاً.

وكقوله تعالى: { كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ } [المائدة / ٧٩].

فسمى عدم تناهيهم عن المنكر فعلاً، وهو واضح، ولم أر من الأصوليين من انتبه لدلالة هذه الآيات على أن الترك فعل.

وقال السبكي في طبقاته: إنَّ قوله تعالى: { وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا } [الفرقان / ٣٠] يدلُّ على أن الترك فعل. قال: لأنَّ الأخذَ التناولُ، والمهجور المتروك، فصار المعنى: تناولوه متروكاً، أي فعلوا تركه. هكذا قال. وأما دلالة السنة ففي أحاديث، كقوله ﷺ: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"^(١).

فسمى ترك الأذى إسلاماً، وهو يدل على أن الترك فعل.
وأما اللغة فكقول الراجز:

لئن قعدنا والنبىِّ يعملُ لذاك منا العمل المضللُّ

فمعنى "قعدنا" تركنا الاشتغال ببناء المسجد، وقد سمي هذا الترك عملاً في قوله: "لذاك منا العمل المضلل".

وينبغي على الخلاف في الترك هل هو فعل أو لا؟ فروعٌ كثيرةٌ في المذاهب،

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري (١٠)، ومسلم (٤٠) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

كمن منع مضطراً فضل طعام أو شراب حتى مات، فعلى أن الترك فعل فإنه يضمن ديته، وعلى أنه ليس بفعل فلا ضمان عليه. وكمن منع خيلاً ممن به جائفة حتى مات، ومن منع جاره فضل مائه حتى هلك زرعه، ومن منع صاحب جدار خاف سقوطه عمداً عنه حتى سقط، ومن أمسك وثيقة حق حتى تلف الحق. وأمثال هذا كثيرة جداً في الفروع.

فعلى أن الترك فعل فإنه يضمن في الجميع، وعلى أنه ليس بفعل فلا ضمان عليه.

وأشار إلى هذا صاحب مراقي السعود بقوله:

ولا يكلف بغير الفعل	باعث الأنبياء ورب الفضل
فكفنا بالنهي مطلق النبي	والكف فعل في صحيح المذهب
له فروع ذكرت في المنهج	وسردها من بعد ذا البيت يجي
من شرب أو خيط ذكاة فضل ما	وعمد رسم وشهادة وما
عطل ناظر وذو الرهن كذا	مفرط في العلف فادر المأخذاً ^(١) .

(١) البيتان الأخيران ليسا من نظم صاحب مراقي السعود قال المصنف في أضواء البيان (٤٩ / ٦): وقد أشار صاحب "مراقى السعود" إلى أن الكف فعل على المذهب، أي: وهو الحق. وبين فروعاً مبنية على ذلك نظمها الشيخ الزقاق في نظمه المسمى بالمنهج المنتخب، وأورد أبيات الزقاق في ذلك، وقال: وجلبتها هنا على سبيل التضمنين، وهذا النوع يسمى استعانة، وهو تضمنين بيت فأكثر بقوله:

فكفنا بالنهي مطلق النبي	والكف فعل في صحيح المذهب
له فروع ذكرت في المنهج	وسردها من بعد ذا البيت يجي
من شرب أو خيط ذكاة فضل ما	وعمد رسم شهادة وما

عطل ناظر وذو الرهن كذا مفطرط في العلف فادر المأخذا
وكالتى ردت بعيب وعدم وليها وشبهها مما علم
فالآيات الثلاثة الأخيرة من نظم الشيخ الزقاق.

(تتمة): مسائل في الترك:

المسألة الأولى: تعريف الترك:

الترك لغة: ترك الشيء تركا وتركانا، طرحه وخلاه، ويقال: تركت المنزل تركا، رحلت عنه؛ وتركت الرجل: فارقتة. والترك: عدم فعل المقدور عليه. وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا، ولذلك لا يقال: ترك فلان خلق الأجسام.

وذلك أن الترك فعل الضد لأنه مقدور، ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركا للآخر، فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك، فلا يقال: ترك بعوده الصعود إلى السماء، ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية. ثم إن عدم فعل المقدور إنما يسمى تركا إذا كان حاصلًا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة، ولذلك يتعلق بالترك الذم والمدح والشواب والعقاب، فلو لا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعًا.

وذلك أن الترك من أفعال القلوب؛ لأنه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده.

المسألة الثانية: أحكام الترك: ويمكن بيان ذلك في النقاط الآتية:

أولاً: أن الترك داخل تحت التكليف. الترك معدود من الأفعال المكلف بها؛ خلافاً لمن زعم أن الترك أمر عدمي لا وجود له، والعدم عبارة عن لا شيء. والدليل على أن الترك فعل من القرآن قوله - تعالى: { كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون } [المائدة: ٧٩] فسمى الله عدم تناهيهم عن المنكر فعلاً وذمهم على هذا الفعل، فقال - سبحانه: { لبئس ما كانوا يفعلون } ، ومن السنة قوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» فسمى ترك الأذى إسلاماً وهو يدل على أن الترك فعل.

ثانياً: متى يكون الترك مطلوباً أو مباحاً في الشرع؟

١ - إذا وقع ترك ما أحله الله على وجه معتبر شرعاً وذلك إذا اقترن بهذا الترك نية

صحيحة، أو كان الترك وسيلة مفضية إلى العمل الصالح وعونا عليه؛ فإن هذا الترك على هذا الوجه يدخل تحت معنى العبادة، فلا يكون بدعة حينئذ، وذلك كمن نوى بترك النوم ليلا لإدراك صلاة الفجر، أو كان ترك النوم بالنسبة إليه سببا للبر بوالديه أو أحدهما.

٢ - إذا وقع الترك لسبب معقول؛ كمن يترك الطعام لأنه يضره في جسمه، أو لأنه لا يجد ثمنه، أو ما أشبه ذلك من الدواعي الخاصة، ومنه ترك النبي ﷺ لأكل الضب لقوله فيه «إنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه»، ولا يسمى مثل هذا تحريما لأن التحريم يستلزم القصد إليه، وهذا ليس كذلك فهذا الترك في أصله من قبيل المباح.

٣ - ترك الأمور المشتبهات من باب الاحتياط؛ فإن هذا من باب الورع، وهو الوارد في قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وقوله ﷺ: «فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه».

٤ - ترك بعض السنة سدا للذريعة؛ لثلاث يظن الوجوب وهذا خاص بمن كان من الناس في مظنة الاقتداء به، وهو منقول عن السلف؛ كترك بعض الصحابة ﷺ الأضحية؛ خشية أن يظن الناس أنها واجبة؛ نقل ذلك عن أبي بكر وعمر وابن عباس ﷺ وقال أبو مسعود البديري - ﷺ: «إني لأترك أضحيتي وإني لمن أيسركم؛ مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة».

والأصل في ذلك: ترك النبي ﷺ قتل المنافقين، وتركه ﷺ هدم الكعبة وبنائها على قواعد إبراهيم ﷺ.

قال ابن القيم: "هذا إذا أمن المفتي عائلة الفتوى، فإن لم يأمن غائلتها وخاف من ترتب شر أكثر من الإمساك عنها أمسك عنها، ترجيحاً لدفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما، وقد أمسك النبي ﷺ عن نقض الكعبة وإعادتها على قواعد إبراهيم لأجل حدثان عهد قريش بالإسلام، وأن ذلك ربما نفرهم عنه بعد الدخول فيه". وكذلك إن كان عقل السائل لا يحتمل الجواب عما سأل عنه، وخاف المسئول أن يكون فتنة له، أمسك عن جوابه.

ثالثا: متى يصير الترك بدعة؟

=

ترك ما أحله الله تعالى يصير بدعة ضلالة في حالتين:

الحالة الأولى: أن يعتقد تحريم فعل ما أحله الله. والأصل في ذلك: التحريم الواقع من الكفار؛ كالبخيرة والسائبة والوصيلة والحام؛ كما ورد ذلك في قوله - تعالى: { ما جعل الله من بخيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون } [المائدة: ١٠٣].

ومن الأمثلة على ذلك:

١ - اعتقاد تحريم التمتع بالطيبات.

٢ - اعتقاد حرمة جميع ما يصنع ويأتي من بلاد الكافرين، من أطعمة وألبسة وغيرها.

٣ - اعتقاد حرمة بعض المخترعات العصرية، كالوسائل الكهربائية.

والحالة الثانية: أن يقترن بترك فعل ما أحله الله قصد التعبد ونية التقرب إلى الله، من وجه لم يعتبره الشارع، وإن كان هذا التارك يعتقد في نفسه أن إتيان هذا الفعل حلال من حيث الأصل.

وذلك مثل التقرب إلى الله تعالى بترك النوم ليلاً أو ترك الأكل نهاراً، أو ترك إتيان النساء، وهذا ما ورد في قصة رهط الثلاثة.

فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أخبروه كأنهم تقالوها فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر.

قال أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال آخر: أنا اعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «أنتم الذين قلتُم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأنقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني».

وذلك أن هؤلاء الثلاثة أرادوا التقرب إلى الله تعالى بترك الحلال، وهو ترك النوم ليلاً، وترك الإفطار نهاراً، وترك الزواج. ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أنكر عليهم صنيعهم هذا وبين سنته وجلاها، فقال: «لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» والرغبة عن السنة موقع في البدعة.

والأصل في ذلك: قول الله - تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين} [المائدة: ٨٧] حيث نهى أولاً عن تحريم الحلال ثم جاءت الآية تشعر بأن ذلك اعتداء لا يحبه الله، وذلك أن الترك المقصود معارضة للشارع في شرع التحليل.

ومما يحلق بهذا النوع من الترك: الاقتصار في الملبس على الخشن من غير ضرورة، أو الاقتصار على البشيع في المأكل من غير عذر فإنه تنطع؛ لأنه من قبيل التشديد والتنطع المذموم، وفيه أيضاً من قصد الشهرة ما فيه، وهذا كله قد يفضي إلى الوقوع في الغلو المنهي عنه.

رابعا: متى يصير الترك معصية.

يعد الترك معصية: إذا ترك ما هو مطلوب في الشرع كسلا أو تضييعا أو عبثا، فهذا الضرب من الترك راجع إلى مخالفة أمر الشارع، فإن كان في أمر يفيد الوجوب فالترك يكون حينئذ معصية؛ كترك الطعام يوم العيد. وإن كان الترك في أمر يفيد الندب، فهذا الترك لا يعد معصية؛ كترك الاستياك والتطيب لصلاة الجمعة.

المطلب الثاني تعريف السنة التركية:

قبل الشروع في تعريف السنة التركية يجدر التعرض بالبيان لأقسام تركه ﷺ وذلك على النحو الآتي: ينقسم تركه ﷺ إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: الترك الجبلي أو العادي، وهو ما يرجع إلى العجبة أو العادة؛ كتركه ﷺ أكل الضب؛ لكونه لم يكن بأرض قومه. ومن ذلك: ما تركه ﷺ على جهة النسيان.

مثال ذلك: أن الرسول ﷺ صلى بأصحابه ﷺ صلاة فزاد أو نقص، فلما سلم قيل له: يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء؟ قال: "وما ذاك؟" قالوا: صليت كذا وكذا، فثني رجله بوجهه قال: «إنه لو حدث في الصلاة شيء لنبأتكم به ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني، وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدةتين».

القسم الثاني: الترك الخاص به ﷺ وهو ما ثبت بالدليل كونه خاصا به ﷺ كتركه ﷺ

أكل الثوم.

القسم الثالث: الترك المصلحي، وهو ما يرجع إلى تحقيق مصلحة شرعية. ومن أمثلته ما يأتي:

تركه ﷺ صلاة القيام في رمضان جماعة بأصحابه؛ رحمة بأمته.
تركه ﷺ هدم الكعبة وبنائها على قواعد إبراهيم ﷺ تأليفا لقلوب أهل مكة؛ لقرب عهدهم بالكفر.

تركه ﷺ قتل المنافقين؛ سدا لذريعة التنفير من الدخول في الإسلام.
تركه ﷺ الصلاة على صاحب الدين وتركه ﷺ الصلاة على الغال من باب العقوبة لهما والترهيب من صنيعهما.

القسم الرابع: الترك البياني، أو الترك التشريعي، وهو ما تركه ﷺ بيانا للشرع؛ كتركه ﷺ الأذان للعبيد وتركه الاحتفال بمولده ﷺ.

وهذا القسم من تركه ﷺ هو المراد من السنة التركية، وإنما يحتج به فيجب ترك ما تركه ﷺ، إذا وجد السبب المقتضي لفعل هذا المتروك في زمنه ﷺ وانتفى المانع من فعله كما سيأتي.

ومما يلتحق بهذا القسم - أعني الترك البياني - ثلاثة أنواع من الترك:
الأول: تركه ﷺ واجتنابه لما هو محرم شرعا، ومن ذلك: تركه ﷺ وهو محرم للطيب والصيد؛ فإن المعلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الإحرام.

الثاني: قاعدة: "ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، ويحسن بها الاستدلال"، وهي مقالة مشهورة عن الإمام الشافعي. وقد نقل عنه قول آخر يخالف هذا القول هو: "حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط منها الاستدلال". وقد استشكل ذلك بعض العلماء، وجعلهما بعضهم قولين للشافعي وجمع بعضهم بين القولين بأن الاحتمال إذا كان قريبا سقط بها الاستدلال وإذا كان بعيدا فلا يسقط.

ومعنى القاعدة: أن النبي ﷺ إذا ترك السؤال عن تفاصيل واقعة ما فإن عدم السؤال يدل على عموم حكمها، وذلك أن غيلان بن سلمة الثقفي رضي الله عنه أسلم وله عشر نسوة في

الجاهلية فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يتخير أربعا منهن.
 فدل تركه ﷺ سؤاله: هل عقد عليهن معا أو مرتبا على عموم الحكم وعدم الفرق بين
 الأمرين.
 قال تاج الدين السبكي: "اشتهر عن الشافعي رحمته الله أن ترك الاستفصال في حكاية
 الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال".
 وهذا وإن لم أجده مسطورا في نصوصه فقد نقله عنه لسان مذهبه، بل لسان الشريعة على
 الحقيقة أبو المعالي - رحمته الله. ومعناه صحيح؛ فقد كانت من عاداته رحمته الله أن يستفصل
 ويستقصي بحيث لا يدع غاية في البيان ولا إشكالا في الإيضاح.
 الثالث: سكوته ﷺ على حكم لو كان مشروعا لبينه، فإنه يدل على عدم الحكم.
 ومن أمثله: القول بأن المرأة لا كفارة عليها في الوقاع في نهار رمضان؛ إذ لو وجبت على
 المرأة كفارة لبينها رسول الله ﷺ ولأمر الأعرابي بتبليغ ذلك لأهله؛ كما أمر أنيسا لما
 قال له: «واغدا يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها».
 ومما يدل على ذلك: قوله رحمته الله «إن الله رحمته الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات
 فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا
 تبحثوا عنها».
 ويدل على ذلك - أيضا - قول ابن عباس رحمته الله «وما سكت عنه فهو مما عفا عنه».
 قال التلمساني: واعلم أن من شرط هذا الاستدلال بيان أن الوقت وقت حاجة للبيان،
 بحيث يكون التأخير معصية.
 وهذا النوع أعني دلالة سكوته ﷺ يقرب من السنة التقريرية إلا أن السنة التقريرية - كما
 سيأتي في المطلب الآتي - لا بد أن يقترن بها فعل أو قول من بعض الصحابة رحمهم الله
 بخلاف دلالة السكوت فإنها أعم؛ إذ قد يقترن بها استفسار وسؤال سابق، فتكون من
 قبيل السنة التقريرية، وقد لا يقترن بها سؤال؛ فتكون من قبيل التمسك بالأصل، وهو
 براءة الذمة؛ فتكون من قبيل سنة الترك.
 القسم الخامس: ما تركه ﷺ لعدم القدرة عليه، وهذا الترك لم يوجد معه القصد إلى
 الترك.

وهذا على التحقيق لا يسمى تركا؛ لكونه غير داخل تحت حقيقة الترك؛ إذ الترك كما تقدم مخصوص بترك فعل المقدور عليه.

ومن الأمثلة عليه: تركه ﷺ الإتيان بالمستجدات الواقعة بعد عصره ﷺ كتركه ﷺ قتال مانعي الزكاة؛ فإن جحد وجوب الزكاة إنما وقع في عهد أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وكتركه ﷺ دخول الحمامات، فإن هذه الحمامات لم تكن معروفة ولا متوافرة في بلاد المسلمين قبل الفتوحات.

وبناء على ذلك فإن تركه ﷺ عاد إلى أربعة أقسام، وهي ترجع إلى قسمين: ترك تشريعي وترك معلل.

فالترك التشريعي نوعان: فقد يكون خاصا به ﷺ، وقد يكون تركه ﷺ عاما له ولأمته، وهذا - أعني الترك التشريعي العام - هو الترك الراتب، وهو محل الاقتداء، وهو الذي يطلق عليه سنة الترك.

وأما الأنواع الأخرى من التروك فإنها داخلة تحت تركه ﷺ لكنها لا تسمى سنة تركية. وأما الترك المعلل فهو ما وقع فيه الترك لأجل علة معينة غير علة التشريع وبيان الحكم. وذلك أن الترك - ها هنا - حكم معلل بوجود مانع معين، وهذا المانع يتضمن معنى معتبرا.

إذ قد يرجع هذا المعنى أو المانع إلى الجبلة والعادة، وقد يرجع إلى تحصيل مصلحة أو درء مفسدة.

وحيث إن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، فإن هذا المعنى أو المانع متى تبين زواله وعلم انتفاؤه زال حكم الترك وانقطع وصار الإتيان بهذا الأمر المتروك مشروعا متى ما وجد في الشرع ما يقتضيه.

فهذا القسم من الترك يسمى بالترك غير الراتب؛ لأنه منوط بقيام علته، ومقيد بها، ولا يشرع فيه الاقتداء بالنبي ﷺ.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذين القسمين من الترك بقوله: "فاستحباب الصلاة عقب السعي كاستحبابها عند الجمرات أو بالموقف بعرفات أو جعل الفجر أربعا قياسا على الظهر".

والترك الراتب سنة كما أن الفعل الراتب سنة.

بخلاف ما كان تركه بعدم مقتضى أو فوات شرط أو وجود مانع وحدث بعده من المقتضيات والشروط وزوال المانع ما دلت الشريعة على فعله حينئذ كجمع القرآن في المصحف وجمع الناس التراويح على إمام واحد وتعلم العربية وأسماء النقلة للعلم وغير ذلك مما يحتاج إليه في الدين، بحيث لا تتم الواجبات أو المستحبات الشرعية إلا به. وإنما تركه ﷺ لفوات شرطه أو وجود مانع " :

وبذلك يمكن تعريف سنة الترك بأنها: " تركه ﷺ فعل الشيء مع وجود مقتضيه بيانا لأمتة". وقد تضمن هذا التعريف قيودا أربعة:

القيد الأول: أن يكون هذا الأمر المتروك مقدورا عليه من جهة النبي ﷺ، وذلك أن الترك - حسبما تقدم في التعريف اللغوي - عدم فعل المقدور عليه.

وبهذا القيد يخرج ما تركه ﷺ لعدم القدرة عليه؛ فإن هذا النوع من الترك لم يوجد معه القصد إلى الترك.

وهذا على التحقيق لا يسمى تركا؛ لكونه غير داخل تحت حقيقة الترك؛ إذ الترك مخصوص بترك فعل المقدور عليه.

ومن الأمثلة على ذلك: تركه ﷺ الإتيان بالمستجدات الواقعة بعد عصره ﷺ مع وجود مقتضياتها؛ كتركه ﷺ استعمال مكبرات الصوت الحديثة في نقل الأذان وتكبيرات الإمام والخطبة فهي غير مقدور عليها.

وقد مثل ابن تيمية لذلك بتركه ﷺ دخول الحمامات، وذلك أن هذه الحمامات لم تكن معروفة ولا متوافرة في بلاد المسلمين قبل الفتوحات.

قال رحمه الله: ليس لأحد أن يحتج على كراهة دخولها أي الحمامات أو عدم استحبابه بكون النبي ﷺ لم يدخلها ولا أبو بكر وعمر، فإن هذا إنما يكون حجة لو امتنعوا من دخول الحمام، وقصدوا اجتنابها، أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها.

وقد علم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمام، فليس إضافة عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة أو عدم ما يقتضي الاستحباب، بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول، وهو القدرة والإمكان.

القيد الثاني: أن يكون هذا الأمر المتروك من قبيل الأفعال فالسنة التركية مخصوصة بتركه ﷺ للفعل دون تركه ﷺ للقول.

وبهذا القيد يحترز من السنة التقريرية؛ فإنها من قبيل السكوت وذلك تركه ﷺ للقول. القيد الثالث: أن يكون هذا الأمر المتروك من الأمور التي قام سببها ووجدت الحاجة إلى فعلها.

وبهذا القيد خرج ما تركه الرسول ﷺ لعدم الحاجة إليه في زمنه، إلا أن الحاجة إليه طرأت فيما بعد، وهذا هو باب المصالح المرسلة، وذلك أن المصلحة المرسلة فعل أمر لم يكن في عهد النبي لكن دعت الحاجة إلى فعله بعد زمنه.

ومن الأمثلة على ذلك: تركه ﷺ قتال مانعي الزكاة؛ فإن منع الزكاة إنما وقع في عهد أبي بكر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وخرج بهذا القيد - أيضا: تركه ﷺ للمنهيات والمنكرات، إذ ليس هنالك ما يقتضي فعل المعصية، بل الشرع يقتضي تركها واجتنابها.

القيد الرابع: أن يقع هذا الترك من النبي ﷺ على وجه التشريع والبيان؛ وذلك أن يترك الرسول ﷺ فعل الشيء ليبين لأئمة أن المشروع في هذا الشيء تركه وعدم فعله.

وبهذا القيد خرج ما تركه ﷺ لا على وجه التشريع، وإنما تركه من أجل قيام مانع من الموانع: إما لمانع جبلي، كتركه ﷺ أكل الضب، أو تأليفا للقلوب؛ كتركه ﷺ نقض الكعبة وبنائها على قواعد إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ، أو لغير ذلك من المعاني.

وخرج بهذا القيد - أيضا - تركه ﷺ فعل أمر من الأمور الدنيوية المحضة؛ فإن هذا الترك منه ﷺ إنما يقع من جهة كونه بشرا، فهو راجع إلى أفعاله ﷺ الجبلية والعادية، وهي في الأصل تأخذ حكم الإباحة.

ومن الأمثلة على ذلك: أمره ﷺ بترك تأبير النخل، فعن موسى بن طلحة عن أبيه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: مررت مع رسول الله ﷺ يقوم على رؤوس النخل فقال: «ما يصنع هؤلاء» فقالوا: يلحقونه؛ يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح؛ فقال رسول الله ﷺ «ما أظن يغني ذلك شيئا» قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه؛ فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا

فخذوا به فيني لن أكذب على الله ﷺ».

وقد خرج بهذا القيد - أيضا - الترك الخاص به ﷺ؛ فإن هذا الترك وإن حصل به بيان للشرعية، لكنه بيان يختص به ﷺ دون أمته؛ كتركه ﷺ أكل الثوم.

المطلب الثالث: أقسام السنة التركية.

أولا: تنقسم السنة التركية بحسب مجالاتها إلى ما يأتي:

١ - باب الاعتقادات، كالقول بأن أول واجب على المكلف هو النظر أو القصد إليه، وكالاستدلال بطريقة الأعراض وحدوثها على إثبات الصانع.

٢ - باب العبادات، كتركه ﷺ صلاة ركعتين بعد الفراغ من السعي.

٣ - باب الأعياد، وذلك أن النبي ﷺ ترك الاحتفال بأيام الإسلام المشهودة ولم يتخذها أعيادا.

قال ابن تيمية: "وللنبي ﷺ خطب وعهود ووقائع في أيام متعددة، مثل يوم بدر وحنين والخندق وفتح مكة، ووقت هجرته ودخوله المدينة، وخطب له متعددة يذكر فيها قواعد الدين، ثم لم يوجب ذلك أن يتخذ أمثال تلك الأيام أعيادا، وإنما يفعل مثل هذا النصراني الذين يتخذون أمثال أيام حوادث عيسى ﷺ أعيادا أو اليهود". وإنما العيد شرعية، فما شرعه الله اتبع، وإلا لم يحدث في الدين ما ليس منه.

٤ - باب النكاح وما يتعلق به، وقد مثل الشاطبي لذلك فقال: "وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكورة من حيث وجد في زمانه - عليه الصلاة والسلام - المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين بإجازة التحليل ليراجعا كما كان أول مرة، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها.

٥ - باب الجنايات والحدود، ومن الأمثلة على ذلك: تركه ﷺ جلد الزاني المحصن اكتفاء برجمه. وسيأتي مزيد من الأمثلة لهذه الأبواب وغيرها في الفصل الثالث الخاص بالتطبيقات.

ثانيا: تنقسم السنة التركية بالنسبة إلى نقلها إلى طريقتين:

الطريق الأول: أن يرد نص صريح من الصحابي، بأن الرسول ﷺ ترك كذا وكذا ولم

يفعله، وذلك كقوله: «إن رسول الله ﷺ صلى العيد بلا أذان ولا إقامة». وقد ورد في السنة المطهرة تركه ﷺ الأذان والإقامة لصلاة العيد بألفاظ متعددة فمن ذلك: عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: "صليت مع النبي ﷺ العيدين غير مرة ولا مرتين بغير أذان ولا إقامة".

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «صلى رسول الله ﷺ ثم خطب وأبو بكر وعمر وعثمان في العيد بغير أذان ولا إقامة».

وفي "صحيح البخاري" أن ابن عباس رضي الله عنهما أرسل إلى ابن الزبير رضي الله عنه في أول ما بويع له إنه لم يكن يؤذن بالصلاة يوم الفطر إنما الخطبة بعد الصلاة.

الطريق الثاني: اجتماع القرائن الدالة على مواظبته ﷺ على ترك هذا الفعل، وذلك بأن تتوافر همم الصحابة رضي الله عنهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحد منهم على نقله لو أن الرسول ﷺ فعله، فحيث لم ينقله واحد منهم البتة، ولا حدث به في مجمع أبدا علم أنه لم يكن. ومن أمثلة ذلك: تركه ﷺ التلفظ بالنية عند دخوله في الصلاة، وتركه الدعاء بعد الصلاة مستقبلاً المأمومين وهم يؤمنون على دعائه دائماً بعد الصبح والعصر أو في جميع الصلوات.

قال ابن النجار: "وإذا نقل عن النبي ﷺ أنه ترك كذا كان - أيضاً - من السنة الفعلية؛ كما ورد أنه ﷺ لما قدم إليه الضب فأمسك عنه وترك أكله: أمسك الصحابة رضي الله عنهم وتركوه حتى بين لهم أنه حلال ولكنه يعافه". ولكن هذا النوع مقيد بتصريح الراوي بأنه ترك، أو قيام القرائن عند الراوي الذي يروي عنه أنه ترك.

المطلب الرابع: علاقة سنة الترك بالسنة التقريرية.

قبل الشروع في بيان هذه العلاقة يحسن التمهيد لذلك بالكلام عن السنة التقريرية من حيث معناها وحجيتها. فأقول: المقصود بتقريره ﷺ: أن يفعل أحد الصحابة رضي الله عنهم بحضرة النبي ﷺ فعلاً أو يقول قولاً فيمسك ﷺ عن الإنكار ويسكت، أو يضم إلى عدم الإنكار تحسیناً له، أو مدحاً عليه، أو ضحكاً منه على جهة السرور به.

ومن المثلة على ذلك: أكل الضب على مائدة رسول الله ﷺ وإقراره ﷺ بإنشاد الشعر المباح.

والأصل في حجية إقراره ﷺ هو أنه لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذ سكوته يدل على جواز ذلك الفعل أو القول، بخلاف سكوت غيره، لذلك بوب الإمام البخاري في صحيحه بقوله: "باب من رأى ترك النكير من النبي ﷺ حجة لا من غير الرسول".

وكذلك فإن من خصائصه ﷺ أن وجوب إنكار المنكر لا يسقط عنه بالخوف على نفسه لقوله - تعالى: { والله يعصمك من الناس } [المائدة: ٦٧].

وإنما يكون سكوته ﷺ وعدم إنكاره حجة فيدل على الجواز بشرطين:

أ - أن يعلم ﷺ بوقوع الفعل أو القول، فأما أن يقع ذلك بحضرتة، أو في غيبته لكن ينقل إليه أو في زمنه وهو عالم به لانتشاره انتشارا يبعد معه ألا يعلمه ﷺ.

ب - ألا يكون الفعل الذي سكت عنه ﷺ صادرا من كافر لأن إنكاره ﷺ لما يفعله الكفار معلوم ضرورة فالعبرة في فعل أحد المسلمين.

قال الطوفي: "نعم شرط كون إقراره حجة، بل شرط كون تركه الإنكار إقرارا: علمه بالفعل وقدرته على الإنكار؛ لأنه بدون العلم لا يوصف بأنه مقرر أو منكر، ومع العجز يدل على أنه مقرر كحاله مع الكفار في مكة قبل ظهور كلمته". وأما العلاقة بين السنة التركية والسنة التقريرية فيمكن بيانه في أمرين:

الأمر الأول: وجه الاتفاق بينهما: تشترك السنة التركية والسنة التقريرية في وجهين:

١ - أن كلا منهما يدخل تحت السنة النبوية المطهرة، ومن هنا فإن كلا منهما طريق يحصل به معرفة الحكم الشرعي.

٢ - أن كلا منهما يستند إلى الترك؛ فسنة الترك من قبيل تركه ﷺ للفعل، وسنة التقرير من قبيل تركه ﷺ للقول.

الأمر الثاني: وجه الافتراق بينهما:

تفترق السنة التركية عن السنة التقريرية من وجهين:

١ - أن سنة الترك تعود إلى السنة الفعلية، بخلاف السنة التقريرية فإنها قسم مستقل.

٢ - أن السنة التقريرية لا بد أن يقترن بها ويحصل معها فعل أو قول من بعض الصحابة رضي الله عنهم بخلاف سنة الترك فإنها لا يقترن بها فعل ولا قول من الصحابة رضي الله عنهم بل الغالب =

أن يقترن بها ترك منهم.

٣ - أن السنة التقريرية ترك للقول، إذ هي من قبيل الاستدلال بسكوته ﷺ بخلاف سنة الترك فإنها من قبيل تركه ﷺ للفعل.

المطلب الخامس: علاقة سنة الترك بالمصلحة المرسلة.

قبل الشروع في بيان هذه العلاقة يحسن الكلام على المصلحة المرسلة من حيث معناها وحجيتها فأقول:

المصلحة لغة: ضد المفسدة، وهي الخير والصواب.

والمصلحة المرسلة عند الأصوليين هي: منفعة لم يشهد الشرع لاعتبارها ولا لإلغائها بدليل خاص.

وتنقسم المصلحة المرسلة بالنظر إلى قوتها إلى ثلاثة أقسام:

فأقواها المصلحة الضرورية ثم الحاجية، ثم التحسينية.

والمراد بالمصلحة المرسلة الضرورية، ما كانت المصلحة فيه في محل الضرورة، بحيث يترتب على تفويت هذه المصلحة تفويت شيء من الضروريات أو كلها.

ومن الأمثلة على ذلك: تولية أبي بكر رضي الله عنه الخلافة من بعده لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وجمع القرآن الكريم. وأما شروط العمل بالمصلحة المرسلة فهي:

الأول: ألا تكون المصلحة مصادمة لنص أو إجماع.

الثاني: أن تعود على مقاصد الشريعة بالحفظ والصيانة.

الثالث: ألا تكون المصلحة في الأحكام التي لا تتغير، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات والحدود والمقدرات الشرعية، ويدخل في ذلك الأحكام المنصوص عليها والمجمع عليها، وما لا يجوز فيه الاجتهاد.

الرابع: ألا تعارضها مصلحة أرجح منها أو مساوية لها وألا يستلزم من العمل بها مفسدة أرجح منها أو مساوية لها. وأما العلاقة بين السنة التركية والمصلحة المرسلة فيمكن بيانه في أمرين:

أولاً: وجه الاتفاق بين سنة الترك والمصلحة المرسلة:

تتفق سنة الترك مع المصلحة المرسلة في أن كلا منهما من الأمور التي لم ينقل عن النبي

ﷺ أنه فعلها.

ثانيا: وجه الافتراق بين سنة الترك والمصلحة المرسله: تفرق سنة الترك عن المصلحة المرسله من وجوه ثلاثة:

١ - أن سنة الترك تنفرد بأن عدم وقوعها من جهة النبي ﷺ إنما كان مع قيام المقتضي لفعلها، وتوفر الداعي، مع انتفاء المانع، بخلاف المصلحة المرسله فإن عدم وقوعها منه ﷺ إنما كان لأجل انتفاء المقتضي لفعلها، أو لأن المقتضي لفعلها قائم لكن وجد مانع يمنع منه.

٢ - أن سنة الترك إنما تعتبر في الأمور التعبديّة وما يلتحق بها بخلاف المصلحة المرسله؛ فإن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل معناه، وجرى على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتهما بالقبول، فلا مدخل للمصالح المرسله في التعبّدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعيّة.

٣ - أن مخالفة سنة الترك يدخل تحت معنى الابتداع في الدين، وذلك أن من تعبد الله بعبادة لم يفعلها النبي ﷺ فهو مشمول بقوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد».

ومن هنا يتبين أصل مهم: وهو أن سنة الترك تتميز بها البدع وتعرف، وذلك أن مخالفة سنة الترك بدعة في الدين.

بخلاف المصلحة المرسله، فإن مخالفتها لا تندرج تحت معنى الابتداع في الدين، وإنما تندرج تحت باب تعارض المصالح والمفاسد، وذلك أن المصالح المرسله قد تقع في رتبة الضروريات، وقد تقع في رتبة الحاجيات أو التحسينات؛ فمن ترك المصلحة المرسله وأهدرها فإنه قد وقع في المفسدة، وهذه المفسدة تتفاوت بحسب هذه الرتب.

الفصل الثاني: حجية السنة التركيّة.

المطلب الأول: دلالة السنة التركيّة.

سنة الترك قسم من أقسام السنة المطهرة، وهي حجة شرعية معتبرة، وذلك أن ترك الرسول ﷺ للشيء دليل على تحريمه؛ فيجب حينئذ ترك ما تركه رسول الله ﷺ.

إلا أن هذا ليس على إطلاقه؛ إذ مجرد تركه ﷺ للشيء لا يدل على تحريم هذا الشيء

المترك، وإنما يستفاد التحريم من تركه ﷺ متى انضم إلى هذا الترك القرائن المفيدة للتحريم، ولذا فإن الاحتجاج بتركه ﷺ لا بد أن تتوافر فيه شروط، هذا ما يمكن ذكره إجمالاً، وإليك فيما يأتي تفصيل ذلك في أصول خمسة:

الأصل الأول: أن النبي ﷺ إذا ترك أمراً من الأمور فإن هذا الترك محل للاقتداء والتأسي به ﷺ وذلك أن تركه ﷺ جزء من سنته ﷺ إذ سنته تعم جميع أفعاله وتركه ﷺ.

وقد دل على ذلك عموم قوله - تعالى: { لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً } [الأحزاب: ٢١]. ويدخل تحت معنى التأسي بالرسول ﷺ في تركه أمور ثلاثة:

الأول: متابعة الرسول ﷺ في ترك ما تركه:

قال السمعاني: "إذا ترك النبي ﷺ شيئاً من الأشياء وجب علينا متابعتة فيه. ووجوب متابعة الرسول ﷺ في تركه ليس على إطلاقه، وإنما يشترط فيه أن يقع هذا الترك منه ﷺ مع وجود المقتضي لفعله في زمنه ﷺ مع انتفاء المانع، كما سيأتي.

الثاني: موافقة الرسول ﷺ في قصده في هذا الترك:

إذ لا يكفي في التأسي بالرسول ﷺ مجرد ترك ما تركه الرسول ﷺ بل لا بد أن يضم إلى هذا الترك موافقته ﷺ في قصده ﷺ من هذا الترك.

أما إذا ترك الرسول ﷺ أمراً من الأمور بحكم الاتفاق دون قصد للترك، أو وقع الترك منه ﷺ دون أن يقصد العبادة بهذا الترك؛ فمتابعة الرسول ﷺ في هذا الترك بقصد العبادة لا يكون من التأسي به ﷺ لأنه ﷺ لم يقصد العبادة.

قال ابن النجار: وأما التأسي في الترك: فهو أنه تترك ما تركه لأجل أن تركه.

الثالث: الاقتداء بالرسول ﷺ في تحصيل معاني تركه وتحقيق حكمه:

ومن الأمثلة على ذلك: أن الرسول ﷺ قد يترك فعل أمر من الأمور من أجل علة معينة؛ كتركه ﷺ قيام رمضان جماعة، رحمة بأمته وشفقة عليهم فالمتعين على المفتي وهو قائم مقام النبي في الأمة، أن يسلك في فتواه مسلك الرحمة بالخلق والشفقة عليهم، وأن يقتدي بمنهج الرسول ﷺ في بيانه للشريعة.

قال الشاطبي: "لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب إذا كان منظورا إليه مرموقا، أو مظنة لذلك؛ بل الذين ينبغي له أن يدعها بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة؛ لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه".

كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب؛ فحمله على الوجوب، ثم استمر على ذلك فضل..

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود فلم يسجدها، وقال: "إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء".

ومن الأمثلة على ذلك: تركه ﷺ نقض الكعبة ثم بنائها على قواعد إبراهيم تأليفا للقلوب فيجدد بالمفتي أن يقتدي بالرسول ﷺ في فتواه بمراعاة المآل والنظر إلى ثاني الحال.

ومن هنا فإن عبد الله بن الزبير لما ولي الحجاز قام بمد الكعبة على الأركان الأربعة، ثم إن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان رد الكعبة على ما كانت عليه.

ثم لما جاء بعض خلفاء بني العباس استشار الإمام مالك في ذلك فقال: "أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره؛ فتذهب هيئته من قلوب الناس فصرفه عن رأيه فيه".

الأصل الثاني: أن تركه ﷺ لأمر من الأمور يدل على مشروعية تركه وعلى عدم وجوبه في أدنى الدرجات.

قال التلمساني: "ويلحق بالفعل في الدلالة: الترك؛ فإنه كما يستدل بفعله ﷺ على عدم التحريم يستدل بتركه على عدم الوجوب".

وبهذا يتبين أن تركه ﷺ لا يدل على تحريم هذا الشيء المتروك.

وهذا كله إنما يستقيم إذا خلا تركه ﷺ من القرائن.

وهذه قضية في غاية الأهمية؛ فإن تركه ﷺ من حيث هو يحتمل - وهذا هو الأصل - جواز الترك، وهو الإباحة ويحتمل - أيضا - وجوب الترك، وهو التحريم.

ومن هنا فلا يسوغ لأحد أن يجعل من مجرد تركه ﷺ لأمر من الأمور دليلاً على تحريم هذا الأمر المتروك، كما لا يسوغ لأحد أن يجعل من مجرد تركه ﷺ لأمر من الأمور دليلاً على إباحة هذا الأمر المتروك.

إلا أن تركه ﷺ قد تقترن به قرائن تمنع من الاحتجاج به فيكون هذا الترك دليلاً على الإباحة.

وقد تقترن بتركه ﷺ قرائن تجعل من هذا الترك حجة، فيكون هذا الترك دليلاً على التحريم، ويتعين إذ ذاك متابعتة ﷺ في هذا الترك. وسيأتي بيان هذه القرائن في الأصل الرابع والخامس.

ثم إن ترك النبي ﷺ حتى يكون حجة يجب متابعتة فيه لا بد أن يتوافر فيه شرطان: الشرط الأول: أن يترك ﷺ فعل أمر من الأمور مع وجود السبب المقتضي لهذا الفعل في عهده ﷺ.

والشرط الثاني: أن يترك ﷺ فعل هذا الأمر مع انتفاء الموانع وعدم العوارض. وسيأتي تفصيل هذه الشروط إن شاء الله في المطلب الآتي.

الأصل الثالث: أن تركه ﷺ ليس قسماً واحداً بل تركه ﷺ كأفعاله ﷺ فإنها على أقسام فمنها الترك الجبلي والعادي والترك الخاص به ﷺ والترك المصلحي، والترك البياني، وقد تقدم بيان هذه الأقسام في الفصل السابق.

الأصل الرابع: أن ترك النبي ﷺ قد تقترن به قرائن تمنع من الاحتجاج به، وتفيد عدم مشروعية الاقتداء به ﷺ في هذا الترك. ومن الأمثلة على هذه القرائن:

١ - أن يترك ﷺ الفعل لمانع يرجع إلى الجبلة أو العادة؛ كتركه ﷺ أكل الضب لكونه لم يكن بأرض قومه.

٢ - أن يترك ﷺ الفعل لأمر يختص به ﷺ وهو أنه يناجي الملائكة وذلك كتركه ﷺ أكل الثوم.

٣ - أن يترك ﷺ الفعل تحقيقاً لمصلحة شرعية؛ كتركه ﷺ هدم الكعبة وبناءها على قواعد إبراهيم ﷺ تأليفاً لقلوب أهل مكة.

٤ - أن يترك ﷺ الفعل لعدم القدرة عليه، بسبب حدوث مسائل مستجدة وقعت بعد

عصره ﷺ كتعدد الطوابق في الطواف والسعي ورمي الجمرات. والضابط لهذه القرائن: أن يحصل هذا الترك منه ﷺ لأجل وجود مانع يمنعه من الفعل، أو من أجل انتفاء سبب هذا الفعل المقتضي له. الأصل الخامس: أن ترك النبي قد تقترن به قرائن تجعل من هذا الترك حجة قاطعة؛ فيتعين إذ ذاك متابعتة ﷺ في هذا الترك. وأقرب هذه القرائن أن يقترن بتركه ﷺ ترك السلف الصالح من الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين وتابعيهم. والأصل في ذلك أن كل عبادة اتفق على تركها الرسول ﷺ وسلف الأمة من بعده فهي بلا شك بدعة ضلالة، ليست من الدين في صدر ولا ورد. فإذا تواطأ النبي ﷺ وسلف الأمة من بعده على ترك عبادة فهذا دليل قاطع على أنها بدعة. ذلك أن المانع من فعل عبادة من العبادات إن وجد في حق النبي ﷺ فلا يمكن أن يوجد في حق السلف من بعده؛ إذ لا يمنعهم عن فعل العبادات مانع، ولا يشغلهم عن بيان الدين شاغل. وذلك أن السكوت عن حكم الفعل أو الترك - إذا وجد المعنى المقتضى له وانتفى المانع منه - إجماع من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان؛ إذ لو كان ذلك لاثقا شرعا أو سائغا لفعלוه، فهم كانوا أحق بإدراكه والسبق إلى العمل به. ومن هنا يتبين أن كل عبادة من العبادات، ترك فعلها السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم أو نقلها أو تدوينها في كتبهم أو التعرض لها في مجالسهم فإنها تكون بدعة بشرط أن يكون المقتضي لفعل هذه العبادة قائما والمانع منه منتفيا. ومن هنا يظهر وجه التقارب والتلازم بين قاعدة السنة التركية وقاعدة ترك السلف. ويعتبر في العمل بقاعدة ترك السلف جميع ما يذكر من شروط في حجية ترك النبي ﷺ سواء بسواء. ومن الأمثلة على التلازم بين ترك النبي ﷺ وترك السلف:

١ - صلاة الرغائب المبتدعة: وقد اعتمد العز بن عبد السلام في إنكار هذه الصلاة وبيان بدعيتها على قاعدة ترك السلف. قال - رَحِمَهُ اللهُ -: "ومما يدل على ابتداع هذه الصلاة أن العلماء الذين هم أعلام الدين وأئمة المسلمين من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين

وغيرهم ممن دون الكتب في الشريعة مع شدة حرصهم على تعليم الناس الفرائض والسنن لم ينقل عن أحد منهم أنه ذكر هذه الصلاة، ولا دونها في كتابه، ولا تعرض لها في مجالسه. والعادة تحيل أن تكون مثل هذه سنة وتغيب عن هؤلاء الذين هم أعلام الدين وقدوة المؤمنين، وهم الذين إليهم الرجوع في جميع الأحكام من الفرائض والسنن والحلال والحرام".

٢ - الاحتفال بأيام الإسلام ووقائعه المشهودة واتخاذها أعيادا.

فمن ذلك: الاحتفال بمولد النبي ﷺ فإنه لم ينقل عن أحد من السلف فضلا عن فعله. قال ابن تيمية: "وإنما العيد شريعة، فما شرعه الله اتبع وإلا لم يحدث في الدين ما ليس منه".

وقال أيضا: "فإن هذا لم يفعله السلف مع قيام المقتضي له وعدم المانع منه، ولو كان هذا خيرا محضاً أو راجحاً لكان السلف ﷺ أحق به منا، فإنهم كانوا أشد محبة لرسول الله ﷺ وتعظيماً له منا، وهم على الخير أحرص. وإنما كمال محبته وتعظيمه في متابعته وطاعته واتباع أمره، وإحياء سنته باطنا وظاهراً، ونشر ما بعث به، والجهاد على ذلك بالقلب واليد واللسان. فإن هذه طريقة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان".

المطلب الثاني: شروط الاحتجاج بالسنة التركية.

الشرط الأول: أن يقع هذا الترك منه ﷺ مع وجود السبب المتقضي لهذا الفعل في عهده ﷺ وذلك بأن تقوم الحاجة إلى فعله ويتركه ﷺ، فتركه ﷺ حينئذ لهذا الفعل يعد سنة يجب الأخذ بها وتجب متابعتها ﷺ في ترك هذا الفعل ولكن ذلك بشرط انتفاء الموانع كما سيأتي في الشرط الثاني.

أما إن انتفى السبب المتقضي ولم يوجد هذا السبب الموجب لهذا الفعل، فإن ترك النبي ﷺ حينئذ لا يكون سنة؛ لأن تركه كان بسبب عدم وجود المقتضي إذ لو وجد المقتضي لفعله ﷺ.

ومن الأمثلة على ذلك: تركه ﷺ قتال مانعي الزكاة فقط؛ إذ إن هذا الترك كان لعدم وجود السبب المتقضي، فلما فعل أبو بكر ﷺ ذلك وقاتل مانعي الزكاة فقط لم يكن

مخالفا لسنة رسول الله ﷺ.

(تنبيه): احتج بعضهم بذلك في تحسين بعض البدع - كاحتفال بمولده ﷺ وبيوم هجرته، وتخصيص ليلة السابع والعشرين من شهر رجب بالمزيد من الذكر والقيام - حيث قال: إن الرسول ﷺ لم يفعل بعض العبادات، وذلك لأن المقتضي في حقه ﷺ منتف؛ لكونه قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومعلوم أن تركه ﷺ كما تقرر لا يكون حجة إلا بشرط قيام المقتضي، فهو ﷺ بخلاف أمته - ولا سيما المتأخرين - فإن المقتضي في حقهم قائم ثابت، وذلك لعظم تقصيرهم وكثرة ذنوبهم.

والجواب على ذلك: أن الرسول ﷺ قد بين بطلان هذه الدعوى وذلك في قصة الرهط الثلاثة الذين سألوا عن عبادته ﷺ فلما أخبروا بها كأنهم تقالوها، فقالوا: أين نحن من النبي ﷺ وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فقال ﷺ: «أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له».

وبذلك يعلم أن الرسول ﷺ بلغ الغاية القصوى في تقوى الله والحرص على التقرب إليه بأنواع التعبادات والطاعات. وبهذا يتقرر أصل مهم في هذا الباب، وهو: أن المقتضي لفعل عمل ما في باب العبادات متى ثبت في حق الأمة فثبوتها في حق النبي ﷺ أولى وأتم، لأنه ﷺ كان أتقى هذه الأمة لله على الإطلاق.

ومثل هذا يقال - أيضا - في حق السلف الصالح، فإن المعنى المقتضي للإحداث - وهو الرغبة في الخير والاستكثار من الطاعة - كان أتم في السلف الصالح؛ لأنهم كانوا أحق بالسبق إلى الفضل وأرغب في الخير ممن أتى بعدهم. وهذا بخلاف غير العبادات من الأعمال، فإن المقتضي لفعلها قد يوجد في حق النبي ﷺ وفي حق السلف، وقد لا يوجد.

الشرط الثاني: أن يقع هذا الترك منه ﷺ مع تمكنه ﷺ من الفعل، ويحصل ذلك بانتفاء الموانع وعدم العوارض؛ لأنه ﷺ قد يترك فعلا من الأفعال - مع وجود المقتضي له - بسبب وجود مانع يمنع من فعله.

ومن الأمثلة على ذلك: تركه ﷺ جمع القرآن فإن المانع من جمعه كان على عهد رسول الله ﷺ أن الوحي لا يزال ينزل فيغير الله ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو جمع في

مصحف واحد لتعسر أو تعذر تغييره كل وقت فلما استقر القرآن بموته أمن الناس من زيادة القرآن ونقصه فكان جمعه داخلا تحت معنى سنته ﷺ.

وهكذا تركه ﷺ قيام رمضان مع أصحابه ﷺ في جماعة بعد ليال وعلل ذلك بخشيته أن يفرض عليهم فلما كان في عهد عمر ﷺ جمعهم على قارئ واحد ولم يكن هذا الاجتماع بهذه الهيئة مخالفا لسنة رسول الله ﷺ بل هو راجع إلى العمل بالسنة.

(تنبيه): احتج بعضهم بذلك في تحسين بعض البدع - كاحتفال بمولده ﷺ ويوم هجرته، وتخصيص ليلة السابع والعشرين من شهر رجب بالمزيد من الذكر والقيام - حيث قال: إن الرسول ﷺ ربما لم يفعل بعض العبادات وآثر تركها مع قيام المقتضي لفعالها؛ رحمة منه ﷺ بأمته وشفقة عليهم؛ كما ترك ﷺ الاجتماع في صلاة التراويح خشية أن يكتب على أمته، فهذا هو المانع الذي لأجله ترك ﷺ فعل بعض العبادات، ومعلوم أن تركه ﷺ مع وجود المانع - كما تقرر - لا يكون حجة.

والجواب: أن هذا يفتح باب الإحداث في الدين على الإطلاق، فمن زاد في أعداد الصلوات أو أعداد الركعات أو صيام شهر رمضان أو الحج أمكنه أن يقول: هذه زيادة مشروعة، وهي عمل صالح والرسول ﷺ إنما تركها رحمة بأمته. بل الصواب أن ينظر فيما تركه ﷺ من العبادات: هل تركه كذلك صحابته من بعده ﷺ، والتابعون لهم؟ فإن كانت هذه العبادة قد تركها النبي ﷺ، ثم لما توفي فعلها الصحابة ﷺ من بعده علم أن ترك النبي ﷺ كان لأجل مانع من الموانع؛ كتركه ﷺ صلاة التراويح جماعة. أما إذا تواطأ النبي ﷺ وصحابته ﷺ من بعده على ترك عبادة فهذا دليل قاطع على أنها بدعة.

المطلب الثالث: الأدلة على حجية السنة التركية. تتنوع الأدلة الدالة على حجية سنة الترك إلى أنواع ثلاثة.

أولا: الأدلة الدالة على حجية أفعاله ﷺ:

من المقرر أن أفعاله ﷺ قسم من أقسام السنة النبوية، وهذه الأفعال تشمل ما قصد ﷺ إلى فعله وما قصد إلى تركه.

والأدلة كثيرة على وجوب الاقتداء به ﷺ ومتابعته في أفعاله وتركه فمن ذلك:

أ - قوله تعالى: { لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر } [الأحزاب: ٢١].

قال ابن كثير: " هذه الآية أصل كبير في التأسى برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله".

ب - وقوله تعالى: { فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون } [الأعراف: ١٥٨].

قال ابن تيمية: " وذلك لأن المتابعة أن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل؛ فإذا فعل فعلا على وجه العبادة شرع لنا أن نفعله على وجه العبادة، وإذا قصد تخصيص مكان أو زمان بالعبادة خصصناه بذلك.

ثانيا: ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم وعن أئمة العلم والدين من الاحتجاج بسنة الترك والعمل بها في غير موضع فمن ذلك:

قال حذيفة - رضي الله عنه: «كل عبادة لم يتعبد بها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تتعبدوا بها، فإن الأول لم يدع للآخر مقالا فاتقوا الله يا معشر القراء، خذوا طريق من كان قبلكم». وقال الإمام مالك: «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها».

وقال الإمام الشافعي: «كل من تكلم بكلام في الدين أو في شيء من هذه الأهواء ليس له فيه إمام متقدم من النبي ﷺ وأصحابه فقد أحدث في الإسلام حدثا».

وقال الإمام أحمد لابن أبي دؤاد يسأله: "خبرني عن هذا الأمر الذي تدعو الناس إليه: أشيء دعا إليه رسول الله ﷺ؟ قال: "لا" قال: "ليس يخلو أن تقول: علموه أو جهلوه؛ فإن قلت علموه وسكتوا عنه وسعنا وإياك من السكوت ما وسع القوم، وإن قلت جهلوه وعلمته أنت فيا لكع بن لكع يجهل النبي ﷺ والخلفاء الراشدون رضي الله عنهم شيئا وتعلمه أنت وأصحابك".

وبوب الإمام ابن خزيمة في صحيحه فقال: "باب ترك الصلاة في المصلي قبل العيدين وبعدها اقتداء بالنبي واستنانا به". وقال السمعاني: "إذا ترك الرسول شيئا وجب علينا متابعتة فيه".

وقال الطرطوشي في إبطاله لبعض البدع: "ولو كان هذا لشاع وانتشر وكان يضبطه طلبه العلم والخلف عن السلف فيصل ذلك إلى عصرنا، فلما لم ينقل هذا عن أحد ممن يعتقد علمه ولا ممن هو في عداد العلماء؛ علم أن هذه حكاية العوام والغوغاء".

وقال ابن تيمية في إنكاره لبعض البدع: "ومعلوم أنه لو كان هذا مشروعاً مستحباً يثيب الله عليه لكان النبي ﷺ أعلم الناس بذلك، ولكان يعلم أصحابه ذلك وكان أصحابه أعلم بذلك وأرغب فيه ممن بعدهم.

فلما لم يكونوا يلتفتون إلى شيء من ذلك علم أنه من البدع المحدثه التي لم يكونوا يعدونها عبادة وقربة وطاعة فمن جعلها عبادة وقربة وطاعة فقد اتبع غير سبيلهم، وشرع من الدين ما لم يأذن به الله.

وسئل تقي الدين السبكي عن بعض المحدثات فقال: "الحمد لله هذه بدعة لا يشك فيها أحد، ولا يرتاب في ذلك ويكفي أنها لم تعرف في زمن النبي ﷺ ولا في زمن أصحابه ولا عن أحد من علماء السلف".

وقال ابن القيم: "فإن تركه ﷺ سنة كما أن فعله سنة، فإذا استحبننا فعل ما تركه كان نظير استحبابنا ترك ما فعله، ولا فرق".

وقال الشاطبي: "لأن ترك العمل به من النبي ﷺ في جميع عمره، وترك السلف الصالح له على توالي أزمانهم قد تقدم أنه نص في الترك، وإجماع من كل من ترك؛ لأن عمل الإجماع كنصه.

وقال الزركشي: "لأن المتابعة كما تكون في الأفعال تكون في التروك.

وقال ابن النجار: "وإذا نقل عن النبي ﷺ أنه ترك كذا كان - أيضاً - من السنة الفعلية".

وقال الشوكاني: "تركه ﷺ للشيء كفعله له في التأسى به فيه".

ثالثاً: أن عدم الاحتجاج بسنة الترك وإهدار العمل بها والغفلة عنها يلزم منه الوقوع في مفسد شرعية ومحاذير دينية فمن ذلك:

المفسدة الأولى: القول بعدم قيام الرسول ﷺ بواجب التبليغ وأن الرسول ﷺ لم يعلم أمته بعض الدين.

مثال ذلك: أن اعتقاد الأذان للتراويح عبادة مشروعاً والعمل بها يلزم منه القول بأن

الرسول ﷺ لم يبين ذلك لأحد من أمته.

المفسدة الثانية: القول بضياع بعض الدين، وأن الرسول ﷺ فعل هذه العبادة وبلغها للأمة، لكن الصحابة رَضُوا كتموا نقل ذلك.

المفسدة الثالثة: فتح باب الابتداع والإحداث في الدين عامة، وفي باب العبادات خاصة دون قيد ولا شرط.

فمن زاد في أعداد الصلوات أو أعداد الركعات أو صيام شهر رمضان أو الحج أمكنة أن يقول: هذه زيادة مشروعة وهي عمل صالح.

قال ابن القيم: "فإن قيل: من أين لكم أنه لم يفعله وعدم النقل لا يستلزم نقل العدم؟ فهذا سؤال بعيد جدا عن معرفة هديه وسنته وما كان عليه.

ولو صح هذا السؤال وقيل لاستحب لنا مستحب الأذان للتراويح وقال: من أين لكم أنه لم ينقل؟

واستحب لنا مستحب آخر الغسل لكل صلاة، وقال: من أين لكم أنه لم ينقل؟

واستحب لنا مستحب آخر النداء بعد الأذان للصلاة يرحمكم الله ورفع بها صوته، وقال: من أين لكم أنه لم ينقل؟

واستحب لنا آخر صلاة ليلة النصف من شعبان أو ليلة أول جمعة من رجب وقاك: من أين لكم أن إحياءهما لم ينقل؟ وانفتح باب البدعة وقال كل من دعا إلى بدعة: من أين لكم أن هذا لم ينقل؟ "ومن هنا يظهر لكل ذي بصيرة أن العمل بالسنة التركيبية أمر متعين شرعا، وهو ضرورة دينية لا بد من المصير إليها.

وذلك أن الاحتجاج بسنة التركيبية مبني على مقدمات ثابتة راسخة.

المقدمة الأولى: كمال هذه الشريعة واستغناؤها التام عن زيادات المبتدعين واستدراكات المستدركين فقد أتم الله هذا الدين فلا ينقصه أبدا ورضيه فلا يسخطه أبدا.

ومن الأدلة على هذه المقدمة: قوله - تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً} [المائدة: ٣]. وقوله ﷺ: «وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء».

المقدمة الثانية: بيانه ﷺ لهذا الدين وقيامه بواجب التبليغ خير قيام، فلم يترك أمرا من أمور هذا الدين صغيرا كان أو كبيرا إلا وبلغه لأتمته. ومن الأدلة على ذلك: قوله - تعالى: { يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته } [المائدة: ٦٧] وقد امتثل ﷺ لهذا الأمر، وقام به أتم القيام. وقد شهدت له أتمته بإبلاغ الرسالة وأداء الأمانة واستنطقهم بذلك في أعظم المحافل، في خطبته يوم حجة الوداع فقال ﷺ «ألا هل بلغت؟» قالوا: نعم، قال: «اللهم فاشهد».

المقدمة الثالثة: حفظ الله لهذا الدين وصيانته من الضياع، فهياً الله له من الأسباب والعوامل التي يسرت نقله وبقائه حتى يومنا هذا وإلى الأبد إن شاء الله - تعالى. ومن الأدلة على ذلك قوله - تعالى: { إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون } [الحجر: ٩]. والواقع المشاهد يصدق ذلك؛ فإن الله قد حفظ كتابه وسنة نبيه ﷺ ووفق علماء المسلمين إلى قواعد مصطلح الحديث، وأصول الفقه، وقواعد اللغة العربية.

الفصل الثالث أثر الاحتجاج بالسنة التركية.

الفرع الأول: أثر سنة الترك في تخصيص العموم: الأصل في ذلك: أن سنة الترك دليل خاص يقدم على كل عموم. وإليك توضيح ذلك بالأثلة:
المثال الأول: تركه ﷺ للأذان في العيدين؛ فإن الرسول ﷺ تركه مع وجود المقتضي لفعله في عهده وهو إقامة ذكر الله ودعاء الناس إلى الصلاة.
فهذا الترك دليل خاص يقدم على العمومات الدالة على فضل ذكر الله، كقوله - تعالى: { يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا } [الأحزاب: ٤١] والأذان من الذكر الذي يدخل تحت هذا العموم.

قال ابن تيمية تعليقا على هذا المثال: "فهذا مثال لما حدث مع قيام المقتضي له وزوال المانع لو كان خيرا.

فإن كل ما يبيده المحدث لهذا من المصلحة، أو يستدل به من الأدلة قد كان ثابتا على عهد رسول الله ﷺ ومع هذا لم يفعله رسول الله ﷺ.

فهذا الترك سنة خاصة، مقدمة على كل عموم وكل قياس.

المثال الثاني: إسقاط الزكاة من الخضر والبقول مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي

ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وما سقي بالضح نصف العشر» لأن عدم نقل أن النبي ﷺ أخذ الزكاة منها ينزل كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها. المثال الثالث: تركه ﷺ استلام الركنين الشاميين، وغيرهما من جوانب البيت. وقد ورد في ذلك أن ابن عباس ومعاوية رضي الله عنهما طافا بالبيت فاستلم معاوية رضي الله عنه الأركان الأربعة، فقال ابن عباس رضي الله عنهما إن رسول الله ﷺ لم يستلم إلا الركنين اليمانيين، فقال معاوية - رضي الله عنه: ليس من البيت شيء متروك، فقال ابن عباس - رضي الله عنهما: { لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة } [الأحزاب: ٢١] فرجع إليه معاوية - رضي الله عنه.

الفرع الثاني: أثر سنة الترك في معرفة مقاصد الشريعة.

عد الإمام الشاطبي سنة الترك من الطرق التي تعرف بها مقاصد الشريعة، فقال - رحمه الله تعالى: "والجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع السكوت عن شرع التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له". وقد بين الشاطبي في هذا المقام أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:.

الضرب الأول: أن يسكت الشارع عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقدر لأجله. ومن الأمثلة على ذلك: تلك النوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كليتها وما أحدثه السلف الصالح؛ كجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصناعات وما أشبه ذلك مما لم يجر ذكره، في زمن رسول الله - ﷺ - ولم تكن من نوازل زمانه ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيه.

فهذا الضرب يندرج تحت مقاصد الشريعة، وهذا ما يعرف باسم المصالح المرسلة. الضرب الثاني: أن يسكت الشارع عنه وموجبه المقتضي له قائم فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان.

فهذا الضرب يعتبر فيه سكوت الشارع كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ومخالفة لما قصده الشارع إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك لا الزيادة عليه ولا

النقصان منه .

وقد مثل الشاطبي لهذا الضرب بقوله: "وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل، وأنها بدعة منكورة؛ من حيث وجد في زمانه - عليه الصلاة والسلام - المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين بإجازة التحليل ليراجعا كما كان أول مرة، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها.

وهو أصل صحيح إذا اعتبر وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجودا قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل".

الفرع الثالث: أثر سنة الترك في إبطال البدع والرد على المبتدعة. وهذا يشمل البدع العملية والعلمية.

فمن البدع العملية: التلفظ بالنية عند الدخول في الصلاة. والأذان لغير الصلوات الخمس. والصلاة عقب السعي بين الصفا والمروة.

قال ابن تيمية: "فأما ما تركه أي النبي ﷺ من جنس العبادات مع أنه لو كان مشروعا لفعله أو أذن فيه، ولفعله الخلفاء بعده والصحابة؛ فيجب القطع بأن فعله بدعة، وضلالة ويمتنع القياس في مثله.

ومن البدع العلمية: كل ما لم يرد في الكتاب والسنة ولم يؤثر عن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين من الاعتقادات. ومن الأمثلة على ذلك:

- علم الكلام:

قال الإمام مالك: "لو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل".

وقال ابن أبي العز: "وصاروا يبتدعون من الدلائل والمسائل ما ليس بمشروع، ويعرضون عن الأمر المشروع".

أ - فمن المسائل المبتدعة: القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر أو القصد إلى النظر.

ب - ومن الدلائل المبتدعة: الاستدلال بطريقة الأعراض وحدوثها على إثبات الصانع.

قال الخطابي: "واعلم أن الأئمة الماضين وأولي العلم من المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزا عنه، ولا انقطاعا دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وقد كانت هذه الفتن قد وقعت في زمانهم وظهرت، وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه من فتنها وعلموه من سوء عاقبتها وسيء مغبتها.

وقد كانوا على بينة من أمورهم، وعلى بصيرة من دينهم؛ لما هداهم الله بنوره وشرح صدورهم بضياء معرفته فأروا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته وتوقيف السنة وبيانها غناء ومدوحة مما سواها، وأن الحججة قد وقعت وتمت بهما وأن العلة والشبهة قد أزيحت بمكانهما.

فلما تأخر الزمان بأهله وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة وقلت عنايتهم بها واعترضهم الملحدون بشبههم والطاعنون في الدين بجدلهم حسبوا أنهم إن لم يردوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ودلائل العقل؛ لم يقووا عليهم ولم يظهروا في الحجاج عليهم.

فكان ذلك ضلة من الرأي وخدعة من الشيطان.

فلو سلكوا سبيل القصد ووقفوا عندما انتهى بهم التوقيف لوجدوا برد اليقين وروح القلوب، ولكثرت البركة وتضاعف النماء وانشرحت الصدور وأضاءت فيها مصابيح النور".

ومن الأمور المبتدعة: التعرض للألفاظ المجملة بالإثبات أو النفي بإطلاق؛ كلفظ الجهة والجسم والعرض.

قال ابن تيمية: "فلم ينطق أحد منهم - أي السلف - في حق الله بالجسم لانفيا ولا إثباتا ولا بالجواهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تحقق حقا ولا تبطل باطلا، بل هذا هو من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة".

أما طريق السلف: في التعامل مع الألفاظ المجملة فقد بينها ابن أبي العز بقوله:

"والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي: فنثبت ما أثبتته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته نصوصهما من الألفاظ والمعاني. وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها: فإن كان معنى صحيحا قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد. والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها ونحو ذلك".

وبهذا يعلم أن من "السنة اللازمة: السكوت عما لم يرد فيه نص عن الله ورسوله أو يتفق عليه المسلمون على إطلاقه، وترك التعرض لها بنفي أو إثبات، فكما لا يثبت إلا بنص شرعي فكذلك لا ينفي إلا بدليل سمعي".

وتظهر لقاعدة السنة التركية أهمية بالغة في إبطال البدع والرد على أهلها؛ حيث اعتمد أئمة السلف - كثيرا - على هذه القاعدة في مناظراتهم للمبتدعة والرد عليهم. فمن ذلك: أن الإمام الشافعي قال لبشر المريسي: "أخبرني عما تدعو إليه؟ أكتب ناطق وفرض مفترض وسنة قائمة ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال" فقال بشر: "لا إنه لا يسعنا خلافه" فقال الشافعي: "أقررت بنفسك على الخطأ...".

وقال الإمام أحمد لابن أبي دؤاد يسأله: "خبرني عن هذا الأمر الذي تدعو الناس إليه: أشيء دعا إليه رسول الله ﷺ؟ قال: «لا...»، قال: "ليس يخلو أن تقول: علموه أو جهوله؛ فإن قلت علموه وسكتوا عنه وسعنا وإياك من السكوت ما وسع القوم، وإن قلت: جهلوه وعلمته أنت فيا لكع بن لكع يجهل النبي ﷺ والخلفاء الراشدون ﷺ شيئا وتعلمه أنت وأصحابك".

الفرع الرابع: أثر سنة الترك في المسائل المعاصرة. وتحت هذا الفرع أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: وضع أعلام لحدود حرم المدينة النبوية:

المتأمل لما دونه المؤرخون للمدينة ربما يتوقف حيرة في أن النبي ﷺ ثم الخلفاء من بعده تركوا نصب أعلام لحدود حرم المدينة؛ إذ لم ينقل شيء من ذلك عنهم، اللهم إلا ما رواه الطبراني وغيره - وهو خاص بالحمى دون الحرم - عن كعب بن مالك - رضي الله عنه:

"بعثني رسول الله ﷺ أعلم على حدود الحمى".

وهذا بخلاف الحرم المكي؛ فإن النبي ﷺ والخلفاء من بعده قد تتابعوا على تجديد أعلامه، ولا تزال أعلامه شامخة شاخصة إلى يومنا هذا.

فهل يسوغ اعتبار تركه ﷺ نصب أعلام لحدود الحرم المدني سنة نبوية يقتدي بالرسول ﷺ فيه؛ فيجب أن نترك ما تركه؟.

الجواب: أن السبب المقتضي لوضع أعلام تميز حدود حرم المدينة ويعرف بها ما يدخل في حد الحرم وما لا يدخل قد كان منتفيا في عصره ﷺ حيث كانت حدود حرم المدينة معلومة العين، بارزة لا تخفى على ذي عين، بل إن دور المدينة كلها واقعة بين اللابتين، وكانت اللابتان تحيط بأطراف المدينة. قال المحب الطبري: "معنى لابتي المدينة: أي طرفاها".

ومن هنا يعلم أن اللابتين كانتا في عصره ﷺ واضحتي المعالم ظاهرتين للمعائن، لا يرد في حدهما إشكال ولا يتأتى بشأنهما نزاع؛ بسبب قلة السكان، وضيق مساحة العمران، فانتفى لأجل ذلك المقتضي الموجب نصب أعلام على حدود الحرم.

وقد يكون السبب في ترك وضع أعلام لحدود حرم المدينة في العهود السالفة: أن المدينة النبوية ظلت مدة طويلة خاضعة لحكم الدولة العثمانية التي كانت تعتمد المذهب الحنفي الذي يرى أصحابه أن المدينة ليست كمكة في التحريم.

أما في وقتنا هذا فقد وجد هذا المقتضي وقام السبب الداعي إلى وضع أعلام تبين حدود هاتين الحرتين وما بينهما ونصب علامات تظهر بها حدود الحرم من كل جهة؛ إذ عفت معالم الحرتين في الجملة، وانطمست آثارهما، بسبب امتداد البنيان وارتفاعه، وازدياد العمران واتساعه وأصبح السائر فوق تلك الأرض لا يمكنه التعرف على أصلها أو التنبؤ بأساسها؛ أهو واد مركوم أم جبل مقضوم أو هو سهول بيضاء أم حرة سوداء؟

وبهذا يظهر جليا أن السبب المقتضي لوضع أعلام تميز حدود حرم المدينة إنما وجد في هذا العصر، ولم يكن هذا لمقتضي موجودا في عصره ﷺ وبذلك يعلم أن نصب أعلام على حدود حرم المدينة أمر مشروع، بل هو داخل تحت عموم سنته التي ثبت بها تحريم ما بين لابتي المدينة وما بين جبلها، حيث أصبحت في هذا العصر معرفة حدود

هذا الحرم متوقفة على وضع هذه الأعلام؛ إذ يمكن بها معرفة ما يدخل في حد الحرم وما لا يدخل وبدون وضع هذه الأعلام يصعب تمييز حدود الحرم أو يتعذر. المثال الثاني: وضع المفارش ذوات الخطوط في المساجد للاستعانة بها في إقامة صفوف المصلين وتسويتها: من الواضح أن استعمال المفارش ذوات الخطوط ليس مقصودا لذاته، وإنما قصد من أجل كون هذه المفارش وسيلة معينة على استقامة الصفوف واعتدالها؛ حيث إن الشارع حث على استقامة صفوف المصلين وأمر بتسويتها. ومعلوم أن هذا النوع من المفارش إنما سهل تصنيعه في هذا العصر بسبب وجود الآلات الكهربائية المتطورة وهذه الآلات لم تكن موجودة في عصر النبوة مع قيام المقتضي لها، وهو الحرص على استقامة الصفوف، فوضع هذه لمفارش كان أمرا غير مقدور عليه من قبل.

وهذا بخلاف وضع خيط أو حبل أو رسم خط على أرض المسجد؛ لتستقيم عليه أقدام المصلين؛ فإنه كان من الأمور الميسورة والمقدور عليها في عهد النبوة. ومن هنا فإن وضع خيط أو حبل أو رسم خط في صفوف لمصلين يمكن أن يحكم عليه بأنه إحداث وابتداع في الدين، وأما وضع مفارش ذوات خطوط مصنوعة لهذا الغرض فهذا لم يكن مقدورا عليه، فكان عدم القدرة عليه هو المانع الذي منع من فعله في عهد النبوة.

المثال الثالث: استعمال مكبرات الصوت في المساجد الكبيرة؛ للاستعانة بها في نقل تكبيرات الإمام وسائر ألفاظه.

من الواضح أن استعمال أجهزة نقل الصوت وتكبيره ليس مقصودا لذاته، وإنما قصد من أجل كونها وسيلة يحصل بها نقل صوت الإمام؛ حيث إن المأمومين يلزمهم الاقتداء بالإمام ومتابعته في كافة أفعال الصلاة.

ومعلوم أن هذه الأجهزة إنما وجدت في هذا العصر بسبب وجود الآلات الكهربائية المتطورة، وهذه الآلات لم تكن موجودة أصلا في عصر النبوة مع قيام المقتضي لها، وهو ضرورة لسماع صوت الإمام بالنسبة للمأمومين، فاستعمال أجهزة الصوت لم يكن أمرا مقدورا عليه من قبل.

الرابع: العزم المصمم على الفعل، والدليل على أنه فعل قوله ﷺ في حديث أبي بكره الثابت في الصحيح: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار". قالوا: يا رسول الله قد عرفنا القاتل فما بال المقتول؟ قال: "إنه كان حريصاً على قتل صاحبه". فالحديث يدلُّ دلالة لا لبس فيها على أن عزم هذا المقتول المصمم على قتل صاحبه فعل دخل بسببه النار، لأنهم قالوا له: قد عرفنا القاتل، أي عرفنا الموجب الذي دخل بسببه النار وهو قتل المسلم، فما بال المقتول، أي ما تشخيص الذنب الذي دخل بسببه النار؛ لأنه لم يحصل منه قتل بالفعل؟ فأجابهم ﷺ بأن سبب دخوله النار هو حرصه على قتل صاحبه. فدلَّ ذلك بدلالة الإيماء والتنبيه على أن حرصه على قتل صاحبه، هو الفعل الذي دخل بسببه النار، كما هو واضح.

وقول المؤلف رَحِمَهُ اللهُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: (والمقتضى بالتكليف) هو بفتح الضاد بصيغة اسم المفعول، أي الشيء المقتضى بالتكليف فعلٌ وكفٌّ، كما أوضحناه. قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (الضرب الثاني من الأحكام: ما يتلقى من خطاب الوضع والأخبار. وهو أقسامٌ أيضاً). اعلم أن ما ذكر من أقسام خطاب الوضع ستة

ومن هنا أمكن القول أن استعمال أجهزة الصوت محقق لمصلحة شرعية ظاهرة، بل إن استعمالها يندرج تحت قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ لكونها وسيلة لا بد منها في متابعة المأموم للإمام.

وقد كان من المعمول به قديماً: مسألة التبليغ خلف الإمام، وأما بعد أن وجدت هذه المكبرات فلا حاجة إلى التبليغ. اهـ. من كتاب سنة الترك ودلالاتها على الأحكام الشرعية.

أقسام:

القسم الأول: ما يظهر به الحكم، وهو نوعان: العلل والأسباب.
 الثالث: الشروط. الرابع: الموانع. الخامس: الصحة. السادس: الفساد.
 وانجرَّ الكلامُ إلى الرخصة والعزيمة والقضاء والأداء والإعادة، وهذه
 تفاصيل ذلك كله:

اعلم أولاً أنَّ خطابَ الوضعِ إنَّما سُمي خطابَ الوضعِ لأنَّ الشرعَ وضع
 الخطابَ بالأسباب والشروط والموانع مثلاً، بمعنى أنه يقول: إذا زالت الشمس
 مثلاً فقد وضعتُ وجوب الصلاة، وإذا تم النصاب والحول فقد وضعتُ
 وجوب الزكاة، وإذا حصل الحيض فقد وضعتُ سقوط الصلاة والصوم. وقس
 على هذا.

واعلم أنه يُفَرَّقُ بين خطاب التكاليف وخطاب الوضع بفارقين ظاهرين،
 وهما: أنَّ خطاب الوضع علامته أنه إما أن لا يكون في قدرة المكلف أصلاً،
 كزوال الشمس والنقاء من الحيض، أو يكون في قدرته ولا يؤمَّرُ به، كالنصاب
 للزكاة، والاستطاعة للحج، وعدم السفر للصوم.

وبهذا تعرف أنَّ خطاب التكاليف علامته أمران: أن يكون في قدرة المكلف،
 ويؤمَّرُ به فعلاً، كالوضوء للصلاة، أو تركاً كسائر المنهيات.

وخطاب الوضع أعمُّ من خطاب التكاليف؛ لأنَّ كلَّ تكليف معه خطابٌ
 وضع، إذ لا يخلو من شرط أو مانع مثلاً، وقد يوجد خطاب الوضع حيث لا
 تكليف، كلزوم غرم المتلفات وأروش الجنایات لغير المكلف كالصبي، وقيل:

بينهما عموم وخصوص من وجه، واعتمده القرافي في الفروق^(١).

(١) الوضع لغة: يطلق على الولادة قال تعالى { وَنَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا } ويطلق على الإسقاط كقولهم (وضعت عنك الدين) ومنه حديث كعب بن مالك رضي الله عنه أنه تقاضى ديناً له على ابن أبي حدود في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو في بيته فخرج إليهما رسول الله ﷺ حتى كشف سجف حجرته ونادى كعب بن مالك فقال: يا كعب فقال: لبيك يا رسول الله، فأشار بيده أن ضع الشطر من دينك، قال كعب: قد فعلت يا رسول الله، قال رسول الله ﷺ قم فاقضه وهو في الصحيح، ومنه حديث أبي قتادة أن النبي ﷺ قال من سره أن ينجيهِ الله من كرب يوم القيامة فلينفس عن معسرٍ أو يرضع عنه " رواه مسلم وغيره " ومنه حديث ويضع الجزية أي يسقطها، ويطلق أيضاً على الترك، ومنه حديث أبي هريرة عند البخاري أن النبي ﷺ قال له أبغني أحجاراً أستنفض بها أو نحوه، قال: فأتيته بأحجار بطرف ثوبي فوضعتها عنده فأعرضت عنه الحديث وأما تعريفه اصطلاحاً: فهو (خطاب الشارع المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه أو كون الفعل رخصة أو عزيمة) ومعناه أن الشارع وضع وشرع أموراً سميت أسباباً وشروطاً وموانع، والمقصود بهذا الوضع أن تكون هذه الأشياء علامات معرفة للمطلوب فعلة أو للمطلوب تركه، فالحكم الوضعي علامات معرفة للأحكام التكليفية، فهو كالإشارات الموجودة على جانب الطريق والتي تعرفك الاتجاه الصحيح للمكان المطلوب، وهذا من رحمته جل وعلا بعباده ومن حكمته البالغة جل وعلا، ذلك لأن الأحكام التكليفية لها أسباب توجد بوجودها وتنعدم بانعدامها ولها شروط لا تجب إلا بها أو لا تصح إلا بها، ولها موانع تمنع منها وهذه الأسباب وهذه الشروط وهذه الموانع هي بعينها الأحكام الوضعية، ولولاها لما عرف المكلف متى يطلب منه أن يفعل ومتى يطلب منه أن يترك، ومن المعلوم أن هذه الأحكام التكليفية مستمرة إلى أن تقوم الساعة والنبي ﷺ قد مات فجعل الله تعالى علامات ظاهرة أما كونية وإما بدنية والفائدة من هذه العلامات هي التعريف بالأحكام التكليفية، فالله تعالى أمرنا بصلاة الظهر وجعل لها علامة نعرف بها متى تجب علينا وهو زوال الشمس، فزوال الشمس حكم شرعي

وصلاة الظهر حكم شرعي، ولكن زوال الشمس حكم شرعي وضعي لأنه علامة معرفة، وصلاة الظهر حكم تكليفي لأننا مأمورون بفعله، فكأن الله تعالى يقول لنا كل يوم: إذا زالت الشمس فصلوا الظهر، وإذا غربت الشمس فصلوا المغرب وإذا غاب الشفق فصلوا العشاء وإذا طلع الفجر فصلوا الفجر وهكذا وبه تعلم أن تحديد أوقات الصلاة من الأحكام الوضعية لأنها علامات معرفات للصلوات، وهذا أول فرق من الفروق بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي فالحكم الوضعي علامات معرفة، والحكم التكليفي أفعال يطلب إيجادها أو أشياء يطلب إعدامها، وهناك فرق ثانٍ وهو أن الحكم الوضعي لا يطلب فيه القدرة والاستطاعة فهناك من الأحكام الوضعية ما لا يدخل تحت قدرة العبد ولا طاقته كزوال الشمس، وغروبها وطلوع الفجر، وحلول شهر رمضان، وحلول أشهر الحج، وحولان الحول للزكاة وهكذا، فهذه الأشياء لا تدخل تحت قدرة المكلف أصلاً، وأما الحكم التكليفي فإنه لا يكون إلا داخلاً تحت قدرة المكمل، وكذلك نقول: إن الوضعي لا يدخل في حدود ما أمر به المكلف أصلاً حتى وإن كان هذا الحكم الوضعي داخلاً تحت قدرته وطاقته ووسعه، كالنصاب لوجوب الزكاة فإن بلوغ النصاب من الأحكام الوضعية، وهو داخل تحت قدرة المكلف ولكن الشارع لم يطالبنا بتحصيل النصاب لتجب علينا الزكاة، وبه تعلم أن الحكم الوضعي منه ما لا يدخل تحت قدرة المكلف أصلاً ومنه ما يدخل تحت قدرة المكلف، ولكن ليس مطالباً بتحصيله، وأما الحكم التكليفي فإنك لا تجده أبداً إلا يدخل تحت قدرة المكلف، ولا تجده أبداً إلا طلباً لفعل شيء إيجاباً أو استحباباً أو طلباً لترك شيء تحريماً أو كراهة، وبهذا التفريق تستطيع أن تميز بين ما كان من قبيل الأحكام الوضعية وبين ما كان من قبيل الأحكام التكليفية فالصلاة حكم تكليفي وأوقاتها حكم وضعي، والصوم حكم تكليفي وحلول شهره حكم وضعي، والحج حكم تكليفي وزمنه حكم وضعي، والزكاة حكم تكليفي وحولان الحول وبلوغ النصاب حكمان وضعيان، وبر الوالدين حكم تكليفي ووجودهما وحياتهما حكم وضعي، وصلاة الجمعة حكم تكليفي وحضور العدد المشترك حكم وضعي، وصلة الرحم حكم تكليفي ووجود الأرحام أصلاً حكم وضعي، وكتابة الدين حكم تكليفي

أمَّا العلة فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييراً، ومنه سُمِّيَتْ علة المريض؛ لأنها اقتضت تغير الحال، ومنه قول زهير:

إن تلق يوماً على علاته هَرِمًا ... تلق السماحته منه والندى خُلُقًا

أي إن تلقه على علاته -أي حالاته المقتضية تغيير الجود، كالفقر والجذب- تلقه متصفاً بالجود والسماحة على كل حال.

والعلة العقلية عبارة عما يوجب الحكم لا محالة، كتأثير حركة الأصبع في حركة الخاتم، وتأثير الكسر في الانكسار والتسويد في السواد. والفقهاء يستعملون العلة في ثلاثة أشياء:

الأول: ما يوجب الحكم لا محالة، أي إذا وجد وجد قطعاً، وهو المجموع المركب من مقتضى الحكم، وشرطه، ومحلّه، وأهله، كوجوب الصلاة؛ فإنه حكم شرعي، ومقتضيه أمر الشارع بالصلاة، وشرطه أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه بأن يكون بالغاً عاقلاً، ومحلّه الصلاة، وأهله المصلي، فإذا وجد هذا المجموع وجدت الصلاة، ويطلق على هذا المجموع اسم العلة تشبيهاً

=

ووجود اليد للكتابة حكم وضعي، وهكذا وقد شرحنا الفروق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي في أول هذا الكتاب المبارك بإذن الله تعالى وأما قوله (ما سبب هذه التسمية) فاعلم أنه سمي بذلك لأن الشارع هو الذي تولّى وضع هذه العلامات المعرفة، فلأن الشارع وضعها قيل له (حكم وضعي) وأما أقسامه إجمالاً، فهي: - السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، وسوف نبحث معها تبعاً لها: الصحة والفساد، وكل ذلك سيأتيك مفصلاً بأدلته وفروعه وسوف نطيل في شرحها حتى يغلب على الظن أنها اتضحت وأن الإشكال قد زال إن شاء الله تعالى والله أعلى وأعلم.

بالعلة العقلية.

وقول المؤلف في هذا البحث: (والأهل والمحل وصفان من أوصافها. . .) إلى آخره.

صوابه أن يقول: ركنان من أركانها؛ لأنَّ الأهل والمحل ركنان من أركانها على هذا التفسير لها.

الثاني من الأشياء التي يطلقون عليها العلة: هو العلة التي تخلف شرطها أو وجد مانعها، كاليمين مع عدم الحنث بالنسبة لوجوب الكفارة، فاليمين علة الكفارة، وشرط وجوبها بها الحنث، فتسمى اليمين دون الحنث علةً وهي علة تخلف شرطها، وهكذا في نحوه، وهذا أولى عند المؤلف.

الثالث من الأشياء التي يطلقون عليها اسم العلة: هو الحكمة. وضابط الحكمة أنها هي المعنى الذي من أجله صار الوصف علة، فعلة تحريم الخمر -مثلاً- الإسكار، وحكمته حفظ العقل؛ لأنَّ حفظ العقل هو الذي صار من أجله الإسكار علة للتحريم في الخمر. قال صاحب مراقبي السعود في تعريف الحكمة:

وهي التي من أجلها الوصف جرى... علة حكم عند كل من درى

وهذا هو معنى قول المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (كقولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة)؛ لأن علة الرخصة بالقصر وعدم الصوم هي السفر، والحكمة رفع المشقة؛ لأنها هي التي من أجلها صار السفر علة للرخصة^(١).

(١) مسائل في العلة: العلة تعتبر قسماً من أقسام السبب.

أولاً: العلة لغة: تطلق على إطلاقات، ولكن أقربها إلى الصحة هو: أنها بمعنى الأمر

المغير للشيء، ومنه سمي المرض عِلَّةً؛ لأن حالة المريض تتغير به من الصحة والقوة والنشاط إلى المرض والضعف والسقم. وهذا أنسب التعاريف اللغوية للعِلَّة؛ لتناسبه مع المعنى الاصطلاحي وهو: التغيير، فكما يتغير الجسم حالة حصول العِلَّة، وهي المرض من القوة إلى الضعف، فكذلك إذا وجدت العِلَّة في المحل، فإنها تغير حكمه مما كان عليه في الأول.

ثانياً: العلة اصطلاحاً: لقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف العِلَّة: فقيل: إن العِلَّة هي: المعرّف للحكم. وهو تعريف فخر الدين الرازي، والبيضاوي، وكثير من العلماء. وقيل: إن العِلَّة: المؤثر أو الموجب للأحكام بجعل الله تعالى. ذهب إلى ذلك الغزالي، وأكثر الحنفية. وقيل: إن العِلَّة: الباعث على الحكم. ذهب إلى ذلك ابن الحاجب والآمدني.

بيان نوع الخلاف: الحق: أن الخلاف بين تلك الأقوال الثلاثة خلاف لفظي، فهو راجع إلى تفسير كل أصحاب مذهب لما قالوه. فكل أصحاب مذهب نظروا إلى جهة معينة غير ما نظر إليها الآخر، ففسر العِلَّة باعتبار تلك الجهة. فمن قال بأن العِلَّة: المعرّف للحكم: نظر إلى أن الحكم يضاف إليها، فيقال: وجب القصاص للقتل، ووجب القطع للسرقة، وهكذا. ومن قال بأن العِلَّة: المؤثر أو الموجب للأحكام بجعل الله لها: يرى أن العِلَّة تستلزم الحكم استلزماً عادياً بجعل الله تعالى، أي: أن كلاً من الوصف والحكم من الله، وقد جرت العادة بأنه متى ما وجد السبب وجد المسبب. ومن قال بأن العِلَّة: الباعث على الحكم: يرى أنها لا بد وأن تكون مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع. وأصحاب هذه الأقوال متفقون على أن الموجب للحكم - حقيقة هو الله تعالى - وهو: المؤثر الحقيقي وحده، دون العلة والأسباب.

واتفقوا على أن الله حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر وناطه به، ورتبه عليه. واتفقوا - أيضاً - على أن الأحكام معللة بمصالح العباد، وإن اختلفت العبارات في مؤدى ذلك حسب ما يؤدي إليه التصور، ويدل على ذلك: أن الكل يقول بالقياس. فالخلاف - إذاً - في العبارة - فقط - دون المعنى.

ثالثاً: هل يوجد فرق بين السبب والعِلَّة؟ لقد اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أن العلة تعتبر من أقسام السبب. وهو من التقسيم الثالث من تقسيمات السبب، وعلى هذا فإن السبب يكون أعم من العلة. وهذا مذهب أكثر العلماء. وهذا هو الصحيح عندي، وإليك بيان ذلك: أن السبب ينقسم إلى قسمين: "سبب معقول المعنى"، و"سبب غير معقول المعنى". فإن كان الأول - أي: كان السبب مما يدرك العقل ارتباط الحكم به - كان سبباً وعلّة كقطع يد السارق، فإن السرقة تسمى سبباً وعلّة للقطع، وكذا: السفر المبيح للفطر، فإن السفر يُسمى سبباً وعلّة لإباحة الفطر. وإن كان الثاني - أي: إن كان السبب مما لا يدرك العقل ارتباط الحكم به - فإنه يسمى سبباً لا علّة، مثل: دخول الوقت، وشهود الشهر. فدخول الوقت يسمى سبباً لوجوب الصلاة، ولا يسمى علّة "لعدم إدراكنا للمناسبة بين دخول الوقت ووجوب هذه الصلاة بعينها، كذلك شهود شهر رمضان يسمى سبباً لوجوب الصوم، ولا يسمى علّة؛ لعدم إدراكنا للمناسبة بين شهود الشهر ووجوب رمضان. فالسبب - على ذلك - يشمل الوصف المناسب وغير المناسب، فيكون أعم من العلة.

المذهب الثاني: أن السبب والعلّة متفقان، وهما اسمان لمسمى واحد. هذا مذهب بعض العلماء. واحتجوا بقولهم: إننا لما دققنا النظر فيهما وجدنا أوجه التشابه بينهما واضحة، وهي كما يلي: الوجه الأول: أن كلياً منهما ينبنى عليه الحكم ويرتبط به وجوداً وعدمًا. الوجه الثاني: أن كلياً منهما أمانة وعلامة على وجود الحكم. الوجه الثالث: أن للشارع حكمة في ربط الحكم بكل واحد منهما وإضافته إليه، وبنائه عليه. فإذا كان الأمر كذلك، فإن معناهما واحد، فالسفر يطلق عليه سبب، ويطلق عليه علّة لإباحة الفطر، ودخول الوقت سبب وعلّة على وجوب الصلاة. فأصحاب هذا المذهب: جعلوا السبب مرادفاً للعلّة، واسما من أسمائه التي تطلق عليه دون فرق بينهما.

المذهب الثالث: أن السبب والعلّة متغايران تمام التغاير، فهما وصفان متباينان. ذهب إلى ذلك الحنفية؛ حيث عرفوا السبب بأنه: "ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود، ولا يعقل فيه معاني العلل". فهنا قد صرّحوا بأن السبب لا يضاف إليه وجود الحكم، ولا يعقل فيه معنى التعليل، بخلاف العلة، فإنه يضاف إليها الحكم أصالة عندهم، ويكون بين هذا الوصف الذي ورد مع الحكم وبين

الحكم مناسبة ظاهرة. إذن: لا يطلق أحدهما على الآخر - عند الحنفية - إلا مجازاً - .
بيان نوع الخلاف: الخلاف لفظي في هذه المسألة، لا يترتب عليه أي أثر، وذلك لأننا عرفنا أن كثيراً من العلماء يقسمون السبب إلى قسمين: " سبب مناسب للحكم " و " سبب غير مناسب للحكم "، وبهذا التقسيم تلتقي المفاهيم، ويتحد المدلول لدى الجميع.

رابعا: من الملاحظ في الأحكام الشرعية أنها شرعت من أجل تحقيق المصلحة: من جلب نفع أو دفع ضرر. وهذه هي الحكمة التي أراد الشارع تحقيقها بتشريع ذلك الحكم، والاعتبار في تقدير المصالح والمفاسد هو تقدير الشارع، وليس تقدير الناس، لأن الناس تختلف عقولهم، وتباين أفهامهم، وتتعدد أهوائهم، وتكثر رغباتهم، فقد يقدمون مصالحهم الخاصة على المصالح العامة فهتدر المصالح العامة، وتسود الفوضى والاضطراب في الأحكام. كما أن الحكمة قد تكون خفية لا يمكن التحقق من وجودها، وقد تكون أمرا غير منضبط يختلف باختلاف الأحوال أو باختلاف الناس، لذلك لا يربط التشريع - غالبا - الحكم بحكمته، وإنما يربطه بالوصف الظاهر المنضبط، وهذا الوصف هو مظنة لتحقيق حكمة الحكم حيث يغلب مع هذا الوصف تحقق الحكمة من الحكم وهو الذي يسميه الأصوليون: علة الحكم أو مناطه. وهذا هو معنى قولهم: أن الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعدما؛ أي إذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم بخلاف الحكمة. فمثلا: النوم يوجب النقض للطهارة، وذلك لخروج الخارج بواسطة استطلاق الكاء بالنوم، ولكن إدراك الخارج وقت النوم لا يتحقق، فعلق الشارع النقض على النوم الذي نتحققه لغالب وجود علة النقض، وهو الخارج. وكذلك: السفر في رمضان علة تبيح الفطر وقصر الصلاة، والحكمة من ذلك دفع المشقة، والمشقة أمر تقديري غير منضبط تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فإن انتفت المشقة حيث كان السفر لا مشقة فيه، فإنه مع ذلك يبيح له الفطر وقصر الصلاة؛ لأن السفر هو علة الحكم والحكم يدور مع علته وجودا وعدما وليس مع حكمته. فيتين من هذا أن الحكمة هي المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع درؤها أو تقليلها. والعلة هي

وأما السبب فهو كل ما توصلت به إلى شيء. ومنه قول زهير:
 ومن هاب أسباب المنية يلقتها... ولو رام أسباب السماء بسلم^(١).
 ويروى: "أسباب المنايا ينلنه"، أي طرقها الموصلة إليها.
 والسبب يطلق عند الفقهاء على أربعة أشياء:

الأول: ما يُقابل المباشرة، كالحفر مع التردية، فالحافر يسمى صاحب سبب،
 والمُردِّي الذي هو المباشر صاحب علة، وكم من قدم طعام شخص إلى آخر
 فأكله، فالمقدم متسبب، والآكل مباشر، والقاعدة عند الفقهاء تقديم المباشر في
 الضمان، فإن تعذر تضمينه لموت أو فلس ضمن المتسبب، ولا يخلو تضمينه
 من خلاف^(٢).

الوصف الظاهر المنضبط الذي بني عليه الحكم وجودا وعدما. لأنه مظنة تحقق
 المصلحة المقصودة من تشريع الحكم. فربط الحكم بالعلل يؤدي إلى ضبط الأحكام
 واستقرار أوامر التشريع ووضوحها.
 (١) البيت في ديوانه (ص ٣٠).

(٢) قال الزرقا في شرح القواعد الفقهية (١/ ٤٤٦): إذا اجتمع المباشر للفعل أي الفاعل له
 بالذات والمتسبب له أي المفضي والموصل إلى وقوعه يضاف الحكم إلى المباشر
 لما تقدم في المادة السابقة من أن الفاعل هو العلة المؤثرة والأصل في الأحكام أن
 تضاف إلى عللها المؤثرة لا إلى أسبابها الموصلة لأن تلك أقوى وأقرب إذ المتسبب
 هو الذي تخلل بين فعله والأثر المترتب عليه من تلف أو غيره فعل فاعل مختار
 والمباشر هو الذي يحصل الأثر بفعله من غير أن يتخلل بينهما فعل فاعل مختار فكان
 أقرب لإضافة الحكم إليه من المتسبب قال الرملي في حاشيته على جامع الفصولين
 (في الفصل ٣٣ صفحة ١٢٤) إذا اجتمع المباشر والمتسبب فالمباشر مقدم كالعلة
 وعلة العلة والحكم يضاف إلى العلة لا إلى علة العلة (ثانيا - التطبيق) مثلا لو حفر

رجل بئرا في الطريق العام بلا إذن ولي الأمر فألقى أحد حيوان شخص في تلك البئر ضمن الذي ألقى الحيوان لأنه العلة المؤثرة ولم يتخلل بين فعله والتلف فاعل مختار دون حافر البئر لأنه وإن كان فعله مفضيا وموصلا إلى التلف إلا أن التلف لم يحصل بفعله بل تخلل بين فعله والتلف فاعل مختار وهو مباشر الإلقاء بلا واسطة فكان الضمان عليه حتى لو لم يتخلل بين فعله والتلف فاعل مختار بأن تدهور فيه

الحيوان بلا صنع أحد ضمن الحافر إذا كان متعديا بأن كان حفره بغير إذن ولي ويتفرع على القاعدة ما لو دل سارقا على مال إنسان فسرقه أو دل آخر على القتل أو قطع الطريق ففعل فلا ضمان على الدال بل على السارق والقاتل وقاطع الطريق لأنه المباشر وكذا لو دفع سكيننا إلى صبي مميز ليمسكه له فقتل الصبي به نفسه فلا ضمان على الدافع المتسبب لأنه تخلل بين فعله والتلف فاعل مختار وهو الصبي لأنه ضرب نفسه باختيار فلو لم يحصل التلف باختياره بأن وقع السكين من يد الصبي عليه فجرحه ضمن الدافع (تنبيه) إنما يجب الضمان على المباشر وحده دون المتسبب إذا كان السبب لا يعمل في الإلتلاف إذا انفرد عن المباشرة كحفر البئر فإنه بانفراده لا يوجب التلف ما لم يوجد الدفع الذي هو المباشرة وإن كان لولا الحفر لا يتلف بالدفع أما إذا كان السبب يعمل في الإلتلاف إذا انفرد عن المباشرة كالسوق مع الركوب فإن المباشر والمتسبب يشتركان حينئذ في ضمان ما تتلفه الدابة لأن السائق وإن كان متسببا والراكب وإن كان مباشرا فإن السبب ها هنا وهو السوق يعمل في الإلتلاف إذا انفرد عن الركوب فيضمنان بالسوية (ثالثا - المستثنى) خرج عن هذه القاعدة المسألة التالية لو دل المودع نفسه السارق على الوديعة فسرقها فإنه يضمن لترك الحفظ إلا إذا منعه حين الأخذ فأخذها كرها فلا يضمن بخلاف وارث المودع إذا دل السارق عليها فإنه لا يضمن لأنها في يده أمانة محضة لم يلتزم الحفظ فيها ويظهر أن مثله ما لو ألقى الريح ثوب الجار في داره فدل السارق عليه لتصريحهم بأنه أمانة محضة لا التزام للحفظ فيها وانظر القواعد الفقهية لابن رجب (ص ٣٠٧): القاعدة السابعة والعشرون بعد المائة.

الثاني: علة العلة، يسمونها علة، كالرمي، فإنه علة لإصابة السهم بدن الشخص المرمي، وإصابته إياه علة لقتله، فالرمي علة لعلة القتل تسمى سبباً.

الثالث: العلة التي تخلف شرطها، كنصاب الزكاة بدون الحول.

الرابع: العلة الشرعية نفسها، وعليه أكثر أهل الأصول.

قال في مراقبي السعود:

ومع علة ترادف السبب والفرق بعضهم إليه قد ذهب

وسياتي إن شاء الله تعالى زيادة إيضاح معنى العلة الشرعية في مبحث العلة من

كتاب القياس^(١).

=

(١) مسائل في السبب.

الأولى: السبب في اللغة: عبارة عما يمكن التوصل به إلى مقصود ما، ومنه سمي الحبل سبباً والطريق سبباً لإمكان التوصل بهما إلى المقصود ولهذا يقول ابن منظور: "السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره" وهو عند الإطلاق يرد على عدة معان من أهمها ما يأتي:

١ - يأتي بمعنى الطريق ومنه قوله تعالى: (فأتبع سبباً) أي طريقاً، فالطريق سبب للوصول إلى المكان المقصود بواسطة المشي أو على راحلة.

٢ - يأتي بمعنى الباب ومنه قوله تعالى في قصة فرعون: (لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السماوات والأرض) أي أبواب السماوات والأرض. ومنه أيضاً قول الشاعر: ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ولو نال أسباب السماء بسلم. فإن الأسباب هنا بمعنى: الأبواب.

٣ - يأتي بمعنى الحبل. ومنه قوله تعالى: (فليمد بسبب إلى السماء) أي بحبل إلى السماء. يقول الزمخشري: "انقطع السبب، أي: الحبل" ويقول الفيروز آبادي: "السبب الحبل".

٤ - ويأتي بمعنى الشفيع. ومنه قول الشاعر:

=

ما أنت بالسبب الضعيف وإنما نجح الأمور بتوه الأسباب
 فالיום حاجتنا إليك وإنما يرجى الطبيب لقوة الأوصاب.
 ٥ - يأتي بمعنى الحياة. فقد ذكر الفيروز آبادي أنه يقال: " قطع الله به السبب: الحياة".
 وإنما سمي ذلك كله سببا لأنه يتوصل به إلى المقصود.
 وأما تعريف السبب في الاصطلاح: فهو (الأمر التي يلزم من وجودها الوجود ويلزم
 من عدمها العدم لذاتها) أي إذا وجد السبب وجد ما رتب عليه وإذا انعدم السبب انعدم
 ما رتب عليه، وهذا بالنظر إلى ذات السبب، لكن قد يتخلف الشيء الذي رتب على
 السبب لا لخلل في السبب وإنما بوجود مانع مثلا أو تخلف شرط ونحو ذلك فالسبب
 يوجب وجود الحكم التكليفي عند وجوده، ويوجب انعدامه عند عدمه وذلك كوقت
 الصلاة، فإذا وجد وقت الصلاة وجبت الصلاة وإذا لم يوجد وقت الصلاة لم تجب
 الصلاة، فالصلاة وجودا وعدما معلقة بالوقت وجودا وعدما فإذا وجد وجدت وإذا
 انعدم انعدمت، وكوجوب الضمان بسبب الإلتلاف، فإن الإلتلاف سبب للضمان، فإذا
 وجد الإلتلاف وجب الضمان وإذا انعدم الإلتلاف انعدم الضمان، فالضمان وجودا
 وعدما مرتبط بالإلتلاف وجودا وعدما وكوجوب الزكاة في الأموال النقدية وفي بهيمة
 الأنعام وفي عروض التجارة فإنها معلقة بالحوال وبلوغ النصاب فإذا حال الحول ووجد
 النصاب وجبت الزكاة وإذا انعدم الحول وانعدم النصاب انعدم وجوب الزكاة، لأن
 حولان الحول وبلوغ النصاب أسباب لوجوب الزكاة، فإذا وجدا وجد الوجوب وإذا
 انعدما انعدم الوجوب، وكحلول شهر رمضان لوجوب الصوم فإن حلول الشهر سبب
 الصوم فإذا دخل الشهر برؤية الهلال أو الإتمام وجب الصوم وإذا لم يدخل الشهر لم
 يجب الصوم، لأن وجوب الصوم وجودا وعدما معلق بوجود الهلال أصلا أو الإتمام
 بدلا، فإذا حل الشهر وجب الصوم وإذا انعدم الحول انعدم الوجوب، لأن وجوب
 الصوم حكم تكليفي وقد ربط بسبب وهو حلول الشهر فإذا وجد السبب وجد ما رتب
 عليه وإذا انعدم السبب انعدم ما رتب عليه، وكحلول موسم الحج لوجوب الحج، فإن
 موسم الحج سبب لوجوبه، فإذا وجد الموسم أي أشهر الحج وجب الحج وإذا انعدم
 الموسم انعدم الوجوب وهكذا يقال في سائر العبادات المؤقتة فإنه لا يتحقق المطالبة بها

إلا بحلول أسبابها ووجودها، وإقامة الحدود بوجود أسبابها، كحد الزنا وحد السرقة وحد القذف وحد شارب الخمر، ونحو ذلك فإن هذه معلقة بأسباب، فحد الزنا علق بوجود الزنا، فإذا وجد الزنا وجبت إقامة الحد وإذا انعدم الزنا فلا حد، وحد السرقة معلق بالسرقة فإذا وجدت السرقة وجبت إقامة الحد وإذا انعدمت السرقة فلا حد، وحد القذف معلق بوجود كلمة القذف فإذا وجدت هذه الكلمة وجب إقامة حد القذف وإذا انعدم القذف انعدم حده، وحد شارب الخمر فإنه معلق بشرب الخمر فإذا وجد الشرب وجب إقامة الحد وإذا انعدم الحد، وهكذا في سائر الحدود، وكالكفارات فإنها معلقة بوجود أسبابها، فكفارة قتل الخطأ وشبه الخطأ معلقة بوجود القتل على هذه الصفة فإذا وجد القتل الخطأ وشبه العمد وجدت الكفارة وإذا انعدم انعدمت، وككفارة الظهار فإن سببها الظهار فإذا وجدت كلمة الظهار وجدت الكفارة وإذا انعدمت الكلمة انعدمت الكفارة وهكذا والأسباب الشرعية كثيرة لا تكاد تحصر والله أعلى وأعلم.

ثانياً: هناك فرق بين سبب الوجوب، وشرط الوجوب اعلم رحمك الله تعالى أن هناك من العبادات ما له سبب وجوب وشرط وجوب، ونعني بسبب الوجوب أي الشيء الذي إذا تحقق، تحقق معه جواز الفعل، ونعني بشرط الوجوب أي الشيء الذي إذا تحقق، تحقق معه وجوب الفعل، فسبب الوجوب يستفاد منه جواز الفعل فقط، وشرط الوجوب يستفاد منه وجوب الفعل، وهذا في بعض العبادات لا في كلها، وبناء عليه فأقول: - هذه العبادة التي لها سبب وجوب وشرط وجوب لها ثلاثة أحكام: -

الأول: حكم فعلها قبل سبب الوجوب.

الثاني: حكم فعلها بعد سبب الوجوب.

الثالث: حكم فعلها بعد شرط الوجوب.

فأما فعلها قبل سبب وجوبها فلا يجوز، وأما فعلها بعد سبب وجوبها فجائز، وأما فعلها بعد شرط وجوبها فواجب، (فلا يجوز فعل العبادة قبل سبب وجوبها ويجوز فعلها بعد سبب وجوبها وقبل شرط الوجوب) وهذا هو القاعدة في ذلك، وهي قاعدة مفيدة للطالب وفي ذلك قال الناظم: -

ولا يجوز فعلها قبل السبب وبعد شرط للوجوب قد وجب

أي أن فعل العبادة قبل السبب لا يجوز، وبعد السبب جائز وبعد شروط الوجوب يجب فعلها، والمهم في هذه القاعدة هو أن تفرق أولاً بين العبادة التي لها سبب وجوب وشرط وجوب، وبين العبادة التي ليست كذلك، ثانياً أن تفرق بين سبب الوجوب وشرط الوجوب، وقد ذكرنا لك الفرق بينهما، وبقي عليك أن تعرف بعض العبادات التي تدخل تحت هذه القاعدة وهي ما سنذكره لك في الفروع إن شاء الله تعالى فأقول:-
منها: كفارة اليمين، فإنها عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب فسبب وجوبها عقد اليمين على مستقبل ممكن، فإذا عقد المكلف اليمين فقد انعقد سبب وجوب الكفارة، ولكن لا تجب الكفارة إلا إذا تحقق شرط وجوبها وهو مخالفة مقتضى بأن يترك ما حلف على فعله أو فعل ما حلف على تركه، وبناء عليه فلا يجوز إخراج الكفارة قبل عقد اليمين الذي هو سبب وجوبها ويجب إخراج الكفارة على الفور بعد الحنث الذي هو شرط وجوبها وهاتان المسألتان لم يختلف فيهما العلماء فيما أعلم، ولكن ما حكم إخراج الكفارة بعد عقد اليمين وقبل الحنث؟ هذا هو الذي اختلف أهل العلم فيه ولكن الراجح هو الجواز، ودليل الجواز أثري ونظري، فأما الأثري فقد أخرج أصحاب الصحيح عنه عليه السلام أنه قال (إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير) فتكفيره عليه السلام هنا حصل بعد عقد اليمين أي بعد سبب الوجوب لأنه قال (لا أحلف على يمين) أي أنه قد عقد اليمين، وقد حصل هذا التكفير قبل مخالفة اليمين أي قبل شرط الوجوب لأنه قال (كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير) فهذا الإتيان حصل بعد الكفارة، فدل ذلك على أنه أخرج الكفارة بعد عقد اليمين وقبل مخالفة مقتضاها، والدليل نص في ذلك ولا عبرة بقول أحد كائناً من كان مع قول المعصوم عليه السلام، وأما الدليل النظري فلأن المتقرر في القاعدة معنا أن العبادة يجوز فعلها بعد سبب وجوبها وقبل شرط الوجوب، فانظر كيف اتفق الدليلين، الأثري والنظري ولذلك فإن هذا الدليل من جملة ما يستدل به على صحة هذه القاعدة فهو وإن كان في اليمين خاصة، إلا أن الشريعة لا تفرق بين المتماثلات فلما جاز ذلك في اليمين لأن لها سبب وجوب وشرط وجوب قسنا عليها جميع العبادات التي لها سبب وجوب وشرط وجوب لأن العلة واحدة وإذا اتفقت العلة اتفقت الأحكام، والمهم أن

تعرف أن الراجح في هذا الفرع هو جواز إخراج الكفارة بعد عقد اليمين وقبل الحنث، فصارت الكفارة لها ثلاثة أحكام أما إخراجها قبل عقد اليمين فلا يجوز، وأما إخراجها بعد العقد وقبل الحنث فجائز وأما إخراجها بعد الحنث فواجب والله أعلم.

ومنها: التيمم فإنه عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فأما سبب وجوبه فهو عدم الماء حقيقة أو حكماً، وأما شرط الوجوب فهو القيام إلى الصلاة وبناء عليه فلا يصح التيمم قبل سبب وجوبه، أي إذا كان الماء موجوداً فإن التيمم لا يصح، ولو تيمم ألف مرة فإنه لا يكون ذلك تيمماً شرعياً لأن فعل العبادة قبل سبب وجوبها لا يجوز، وأما إذا عدم الماء فإن سبب الوجوب قد تحقق فيجوز له حينئذ أن يتيمم، وأما إذا أراد الصلاة فإن هذا هو شرط وجوب التيمم فيجب عليه فعله، وبناء عليه فإن القول الصحيح جواز التيمم قبل دخول الوقت إذا كان سبب وجوبه متحققاً وهو اختيار الشيخ تقي الدين، فصار التيمم له ثلاثة أحكام: - أما قبل سبب وجوبه فلا يجوز، وأما بعد سبب وجوبه وقبل شرط الوجوب فيصح ويجوز وأما بعد شرط الوجوب فواجب والله أعلم.

ومنها: الصلاة المجموعة كالظهرين والعشاءين، فإن وقت المجموعتين كالوقت الواحد، فدخول وقت الأولى - أي الظهر، أو المغرب - سبب لوجوب فعل الثانية معها - أي العصر والعشاء - ودخول وقت الثانية شرط لوجوب فعلها، إذا لا يجوز فعل الصلاة الثانية من المجموعتين قبل دخول وقت الأولى، ويجوز فعلها بعد دخول وقت الأولى لتحقيق سبب الوجوب ولكنها لا تجب بمجرد دخول وقت الأولى، أما إذا دخل وقت الثانية فقد تحقق شرط وجوبها فيجب فعلها حينئذ وقد عارضني بعض الطلبة في هذا الفرع ولكنني أراه صالحاً لإدخاله تحت هذه القاعدة فتدبر ذلك، وبعد نقاش طويل معه قلت له: إذا كنا متفقين على أصل القاعدة فلا حرج أن نختلف في بعض فروعها، وقد أفرحتني معارضته هذه لأنها دليل على أنه فهم القاعدة من أصلها وهذا هو المطلوب. والله أعلم.

ومنها: كفارة القتل لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبها هو الجرح القاتل، وشرط وجوبها زهوق النفس فعلى هذا، فلا تصح الكفارة أعني كفارة القتل قبل وجود الجرح القاتل لأنه سبب وجوبها ولا يصح فعل العبادة قبل سبب وجوبها، ويجوز

إخراجها بعد وجود الجرح القاتل وقبل زهوق الروح لتحقق سبب وجوبها، أما إذا خرجت النفس فتجب الكفارة حينئذ لتحقق شرط وجوبها والله أعلم.

ومنها: الزكاة، فإنها عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب فسبب وجوبها تمام النصاب، وشرط وجوبها حولان الحول، فعلى هذا فلا زكاة قبل تمام النصاب لعدم انعقاد سبب وجوبها ويجوز إخراجها بعد تمام النصاب وقبل حولان الحول لأنه تحقق سبب وجوبها، أما إذا حال الحول فإنه يجب إخراجها حينئذ لتحقق شرط وجوبها، وبناء عليه فالقول الصحيح جواز تعجيل الزكاة لسنة ولستين، لهذه القاعدة، قال أبو داود في سننه: حدثنا سعيد بن منصور قال: حدثنا إسماعيل بن زكريا عن الحجاج بن دينار عن الحكم عن حجية عن علي رضي الله عنه أن العباس (سأل النبي صلى الله عليه وسلم في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في ذلك - قال مرة - فأذن له في ذلك) "حديث حسن" وهو من جملة أدلة القاعدة التي نحن بصدد شرحها. وروى البخاري ومسلم في صحيحهما بسندهما من حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم عمر بن الخطاب على الصدقة فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس عم النبي صلى الله عليه وسلم، فقال عليه الصلاة والسلام (ما ينقم ابن جميل إلا أن كان فقيرا فأغناه الله تعالى، وأما خالد فإنكم تظلمون خالد فقد احتبس أذراعه وأعتاده في سبيل الله تعالى، وأما العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم فهي علي ومثلها) وهو من الأدلة الدالة على صحة القاعدة التي معنا والله أعلم.

ومنها: الغسل الواجب، فإنه عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبه إذا وجد ما يوجبه كالإنزال مثلا، وشرط وجوبه إرادة الصلاة، أو إرادة ما تجب له الطهارة الكبرى، كالطواف مثلا، فإذا وجد أحد موجباته جاز فعله وإذا تحقق القيام إلى الصلاة وجب فعله والله أعلم.

ومنها: الوضوء، فإنه عبادة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبها الحدث، فإذا وجد الحدث فقد انعقد سبب وجوب الوضوء وشرط وجوبه القيام إلى الصلاة وهذا واضح.

ومنها: كفارة الإحرام، فإن لها سبب وجوب وشرط وجوب فسبب وجوبها الحاجة الماسة إلى مقارفة المحذور أي وجود العذر المسوغ لارتكاب هذا المحذور وشرط

وجوبها فعله، وبناء عليه فلا يجوز إخراجها قبل العذر، لأنه لم يتحقق سبب وجوبها، ويجوز إخراجها بعد العذر وقبل المقارفة لأنه قد تحقق سبب وجوبها، ويجب إخراجها فوراً بعد المقارفة لأنه قد تحقق شرط وجوبها، وعلى ذلك حديث كعب بن عجرة والله أعلم.

ومنها: كفارة الظهر، فإن لها سبب وجوب وشرط وجوب فسبب وجوبها هو التلفظ بالظهر، وشرط وجوبها هو إرادة الجماع، وبناء عليه فلا يجوز إخراج الكفارة قبل الظهر لأنه لم يتحقق بعد سبب الوجوب، ويجوز إخراجها بعد عقد الظهر وقبل إرادة الجماع، لأنه قد تحقق سبب الوجوب وأما بعد إرادة الوطء فإنه يجب إخراجها، وعلى ذلك قوله تعالى {والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا... الآيات}.

ومنها: صيام التمتع والقران لعادم الهدى، فسبب وجوبه الإحرام بالنسك وشرط وجوبه دخول أيام التشريق، وبناء عليه فلا يجوز الصيام قبل الدخول في نية النسك لأنه لم يتحقق سبب الوجوب بعد، ويجوز الصيام بعد الإحرام وقبل حلول أيام التشريق لأن سبب الوجوب قد انعقد وأما بعد دخول أيام التشريق فيجب الصوم، وهذا لعادم الهدى، فمن غلب على ظنه انه لا يجد الهدى فإنه يجوز له أن يبدأ في الصيام بعد نية الإحرام، وهذا على القول الصحيح واختاره الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى والله أعلم.

ومنها: قضاء ما فاته من رمضان، فإن لها سبب وجوب وشرط وجوب، فسبب وجوبها انتهاء رمضان مع يوم العيد وشرط وجوبها أن لا يبقى على رمضان الثاني إلا بقدر الأيام التي يجب قضاؤها، وهذا الفرع في النفس منه شيء فإن لم تقبله فاتركه ولا يكدر عليك صفو القاعدة، وقلت ذلك لأن هذه الأيام يجب قضاؤها وجوباً موسعاً، فوجوبها ثابت في الذمة أصلاً من حين إفتارها ولكن شرط فعلها انتهاء رمضان ويوم العيد، وعلى كل حال إذا وجدت في نفسك أنه لا يتفرع على القاعدة فدعه وانتقل إلى ما بعده والله أعلم.

ومنها: النذر المعلق على شرط كأن يقول: إذا شفى الله مريضى فله علي صيام شهر مثلاً، فهذا النذر له سبب وجوب وشرط وجوب، فأما سبب وجوبه فعقده، وأما شرط

وجوبه فتحقق الشفاء، وبناء عليه فإنه يجوز له أن يبدأ في صيام الشهر بعد العقد وقبل الشفاء لأن سبب الوجوب قد تحقق والعبادة إذا تحقق سبب وجوبها جاز فعلها، وإذا تحقق الشفاء وجب الصوم حينئذ لأنه قد تحقق شرط الوجوب، وهذا على القول الصحيح والله أعلم.

ومنها: خصال الفطرة وأعني قص الشارب وتقليم الأظافر وحلق العانة ونتف الإبط، فإن لها سبب وجوب وشرط وجوب، فأما سبب وجوبها فظهورها وأما شرط وجوبها فمرور أربعين ليلة عليها وبناء عليه فيجوز بل يسن فعلها فيما دون الأربعين، وأما إذا مرت الأربعون فإنه يجب فعلها، قال النسائي في سننه: أخبرنا قتيبة قال حدثنا جعفر - هو ابن سليمان - عن أبي عمران الجوني عن أنس ابن مالك قال (وقت لنا رسول الله ﷺ في قص الشارب وتقليم الأظفار وحلق العانة ونتف الإبط أن لا تترك أكثر من أربعين يوماً - وقال مرة أخرى: أربعين ليلة-) "حديث صحيح ورواه مسلم وابن ماجه وغيرهم".

ومنها: حد القذف، فإن له سبب وجوب وشرط وجوب، فأما سبب وجوبه فالرمي بالزنا أو اللواط - والعياذ بالله تعالى - وأما شرط وجوبه فمطالبة المقذوف بإقامة الحد، فلو رأى الحاكم باجتهاده إقامة الحد، فله ذلك ولو لم يطالب المقذوف بإقامته - على القول الصحيح - لأن سبب الوجوب قد تحقق، وأما لو طالب المقذوف بإقامة الحد فإنه يجب ذلك حينئذ لأن شرط الوجوب قد تحقق والله أعلم.

ومنها: اختلف أهل العلم في حكم غسل الجمعة على أقوال، والكلام الآن مع الذين قالوا بالوجوب، فعلى مذهبهم هذا يكون غسل الجمعة له سبب وجوب وشرط وجوب، فأما سبب الوجوب فدخل يوم الجمعة وأما شرط الوجوب فإرادة الخروج للمسجد، وبناء عليه فمن أغتسل من بعد صلاة الفجر فإنه يحصل الثواب ويسقط عنه الواجب لأن سبب الوجوب قد تحقق، ولكن لا يجب عليه مباشرة الغسل إلا إذا عزم على الخروج للمسجد لأن هذا هو شرط الوجوب ولكن كما ذكرت لك أن هذا على قول من قال بالوجوب، وإلا فالراجح عندنا أن غسل الجمعة سنة والله أعلم.

ومنها: ثبوت البيع ولزومه فإن له سبب وجوب وشرط وجوب فأما سبب الوجوب لزومه فالتلفظ بألفاظ البيع، فإذا تلفظ المتعاقدان بألفاظ البيع فقد انعقد سبب اللزوم،

ولكن لا يتحقق بثبوت الثبوت الكامل إلا بتفرق الأبدان من المجلس، فإذا تفرق المتعاقدان من مجلس العقد فقد ثبت البيع ووجب ولزم لتحقيق شرط الوجوب فهما بالخيار ما لم يتفرقا كما في الصحيحين من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

ومنها: أجرة الصناعات، أي الذين بينك وبينهم عقد على عمل خاص كالحدادين والنجارين والخياطين وأهل البناء ونحوهم، فإن هذه الأجرة لها سبب وجوب وشرط وجوب، فأما سبب وجوبها فهو العقد، وأما شرط وجوبها فهو إكمال الصنعة على الوجه المشترط.

ومنها: الشفعة، فإن لها سبب ثبوت وشرط ثبوت، فأما سبب ثبوتها فبيع الشقص (الشقص، بالكسر السهم، والنصيب، والشرك) أي إذا باع شريكك نصيبه فقد انعقد سبب الشفعة في حقه، فإذا طالبت بالنصيب فعلا فقد تحقق شرط ثبوت الشفعة، فسبب ثبوتها بيع الشقص وشرط وجوبها المطالبة الفعلية، وبناء عليه فالصحيح إن شاء الله تعالى أن الشريك إذا مات قبل المطالبة بها فإنها تسقط ولا ينتقل الحق فيها للورثة وأما إذا مات بعد المطالبة بها فإنها تكون حقا موروثا أي لورثته المطالبة بها بعد موته والله ربنا أعلى وأعلم.

ومنها: الجزية التي تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس، فإن لها سبب وجوب وشرط وجوب، فأما سبب وجوبها فعقدنا بينها وبينهم، وأما شرط وجوبها فحولان الحول، لأن الجزية من الواجبات المالية الحولية، وبناء عليه فلا يجوز أخذها منهم على أنها جزية قبل العقد، ويجوز أخذها منهم بعد العقد وقبل تمام الحول وأما إذا تم الحول فإنه يجب أخذها لتحقيق شرط الوجوب، وأقصد بالحالة الثانية فيما إذا أراد الكتابي أن يدفعها قبل تمام الحول فإنه يمكن من ذلك والله أعلم.

ومنها: إذا جرح المحرم الصيد جرحا موح أي قاتل، فإنه بهذا الجرح قد انعقد في حقه سبب وجوب الكفارة المقررة في قتل الصيد، وهي المثل، أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليدوق وبال أمره، فيجوز له إخراجها بعد هذا الجرح وقبل زهوق روح الحيوان، وأما إذا خرجت روح الحيوان فإنه قد انعقد شرط الوجوب فيجب إخراجها على الفور فهذه الكفارة - أي كفارة الصيد - لها ثلاث أحكام: - أما إخراجها

قبل الجرح فلا يصح، وأما إخراجها بعد الجرح وقبل الزهوق فجائز، وأما إخراجها بعد الزهوق فواجب، فهذه بعض الفروع التي تحضرنى حال الكتابة وهي عشرون فرعا، فأشدد يدك عليها فإنك لن تجد غالبها لا في كتب الأصول ولا في كتب القواعد الفقهية وإنما هو فتح الله وتوفيقه والله أعلى وأعلم.

ثالثا: ينقسم السبب إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة من أهمها:

الأول: من ناحية قدرة المكلف على فعله فإنه ينقسم إلى قسمين:

١ - سبب من فعل المكلف ومقدوره: وهو ما كان داخلا تحت كسبه وطاقته حيث يستطيع فعله أو تركه كالبيع الذي يترتب عليه ملك العين المباعة للمشتري وملك الثمن للبائع. وقد يكون منها عنه، كالقتل عدوانا، وقد يكون مباحا: كالصوم بالنسبة للمسافر.

٢ - سبب ليس في مقدور المكلف فعله: سواء كان المترتب عليه حكما تكليفيا كزوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر الوارد في قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) أي لوقت زوال الشمس، أم كان المترتب عليه حكما وضعيا، كالموت الذي هو سبب لانتقال الملكية إلى الوارث.

الثاني: ينقسم من ناحية ترتب الحكم التكليفي عليه إلى قسمين:

١ - سبب يترتب عليه حكم تكليفي: سواء أكان ذلك من فعل المكلف: كالسرقة، أو القتل، أم كان في غير مقدوره: كدخول وقت الصلاة.

٢ - سبب لا يترتب عليه حكم تكليفي: سواء أكان من فعل المكلف: كعقود الزواج، من حيث ترتب الحل وزواله، أم كان ليس من فعل المكلف: كالموت الذي يترتب عليه الإرث فإن شيئا من ذلك لا يعتبر حكما تكليفيا.

الثالث: وينقسم باعتبار المشروعية وعدمها إلى قسمين:

١ - السبب الممنوع: وهو ما يؤدي إلى المفسدة - في نظر الشارع - أصلا وإن أدى إلى المصلحة تبعا. ومثال ذلك: النكاح الفاسد فإنه سبب ممنوع لأنه رباط غير شرعي، وإن أدى إلى المصلحة تبعا، كإلحاق الولد بأبيه نسبا، وكثبوت الميراث، وغير ذلك من الأحكام.

٢ - السبب المشروع وهو ما يؤدي إلى المصلحة - في نظر الشارع - أصلا وإن أدى

إلى مفسدة تبعا، ومثال ذلك الجهاد فإنه يؤدي إلى إعلاء كلمة الله وإلى ما فيه من مصلحة الأمة وإن استتبع هلاك بعض الأنفس وضياع شيىء من الأموال بحسب الظاهر. رابعا: تداخل الأسباب قبل البدء في شرح ذلك اضرب لك مثلا لعله يتضح به ما أريد إثباته لك فأقول: ما الأثر لو خرج من الإنسان غائط؟ الجواب: وجوب الوضوء فخروج الغائط سبب، وهذا السبب له أثر وهو وجوب الوضوء، فإن قلت: ما الأثر لو خرج من الإنسان ريح؟ الجواب: وجوب الوضوء، فخروج الريح سبب وهذا السبب له أثر وهو وجوب الوضوء، فإن قلت لك: ما الأثر لو أكل الإنسان لحم الجزور؟ الجواب: هو وجوب الوضوء، فأكل لحم الجزور سبب وهذا السبب له أثر وهو وجوب الوضوء، فبان لك بذلك أن عندنا ثلاثة أسباب كل هذه الأسباب لها أثر متفق واحد وهو وجوب الوضوء في جميعها، وبناء عليه فلو اجتمعت في الإنسان هذه الأسباب كلها، أي تغوط وخرجت منه ريح وأكل لحم الجزور، فكم عليه من سبب يوجب الوضوء؟ سوف تقول: ثلاثة، فيقال لك: وهل يلزمه أن يتوضأ ثلاث مرات أي هل يجب عليه أن يتوضأ لكل سبب من هذه الثلاثة وضوءا مستقلا أم يكفيها جميعها وضوء واحد؟ كأي بك ستقول: بل يكفيها عنها وضوء واحد، فهذا هو ما نعنيه بتداخل الأسباب وبيانه أن يقال: إذا اجتمعت أسباب مختلفة ولكن آثارها متفقه أجزاء عنها فعل واحد، أي لا يلزم أن تأتي لكل سبب بفعل خاص مستقل بل يكفي أن تأتي عنها جميعها بفعل واحد، ولعل ذلك واضح، ولكن هذا التداخل مشروط بأن لا تفعل موجب السبب الأول، فمثلا لو تغوط إنسان فتوضأ ثم أكل لحم جزور، فهل يكفيه وضوءه الأول عن الوضوء الثاني؟ الجواب: لا، فإن قلت لك: وما السبب؟ فستقول: لأنه جاء بموجب السبب الأول، فإذا جئت بموجب السبب الأول فلا بد للسبب الثاني من فعل آخر ولا يستغنى عنه بالفعل الأول، ولا تقل: إن هذا صعب، لأنه سيتضح لك وضوحا لا خفاء فيه مع معرفتك لكيفية التفريع عليه فإن قلت: وما القاعدة في ذلك والتي سننطلق منها في معرفتنا لأحكام الفروع؟ فأقول: القاعدة في ذلك تقول (يجزئ عن الأسباب فعل واحد إذا اتفقت آثارها إن لم يخرج موجب أحدها) وهي وإن كانت طويلة لكنها يسيرة إن شاء الله تعالى، وأطلب منك أيها الأخ الحبيب أن تكرر لفظها =

عشر مرات حتى تحفظها حفظاً لا مزيد عليه، فإن قلت: وما الأدلة على ذلك، فأقول: ستأتي الأدلة إن شاء الله تعالى في قيد التفريع، ولنذهب الآن إلى التفريع مستعينين بالله تعالى على التسهيل والتيسير فأقول: - منها: ذهب الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن أسباب الوضوء إذا تكررت فإنها تتداخل ويندرج بعضها في بعض، فيكفي لأسباب متعددة وضوء واحد كمن قبل وأمدى وخرجت منه ريح ونام، فيكفيه وضوء واحد عن موجبات الأسباب كلها لأن مقصودها متحد بمعنى أن المقصود منها لم يختلف فدخل كل واحد منها في الآخر وذلك لأنه يجزئ عن الأسباب فعل واحد إذا اتفقت آثارها ولم يخرج موجب الأول. وأما فقهاء الشافعية فلهم في هذه المسألة أوجه كثيرة بعضهم إلى خمسة أوجه، ولكن الحق في هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور أهل العلم رحمهم الله تعالى. فيا رب اغفر للعلماء أولهم وآخرهم مغفرة لا تبقي عليهم أي نوع من أنواع المؤاخذة إنك على ذلك قدير وبالإجابة جدير والله أعلم.

ومنها: الأصل أن كل عبادة مأمور بها أمر إيجاب أو استحباب فإن لها نيتها الخاصة لعموم قوله ﷺ (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) "متفق عليه" إلا أن النية في بعض الصور تتداخل كما لو دخل الإنسان المسجد وقد أقيمت الصلاة فإنه يدخل معهم في الفرض ويجزئ ذلك عن تحية المسجد لتحقق المقصود والاتحاد السبب، وكمن توضأ ودخل المسجد وصلّى تحية المسجد فإنه عن سنة الوضوء، لتحقق المقصود والاتحاد السبب، وكمن دخل المسجد وصلّى السنة القبلية فإنه يغنيه ذلك عن تحية المسجد لتحقق المقصود والاتحاد السبب، وكل ذلك على القول الصحيح والرأي الراجح المليح وإلا فلا تخلو هذه المسائل من نوع خلاف فكل هذه الصلوات المذكورة يدخل بعضها في بعض والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح أن القيء لا ينقض الوضوء وإنما يستحب له الوضوء فقط والقول الصحيح أن أكل ما مسته النار ليس من باب الوجوب وإنما من باب الاستحباب فقط، وبناء عليه فلو اجتمع أي لو قدرنا أن إنساناً أكل شيئاً مسته النار، وبعد ذلك تقيأ فقد اجتمع في حقه سببان مما يستحب معها الوضوء فيكفيه في تحصيل ذلك وضوء واحد يدخل فيه الوضوء عن هذا وعن هذا لأنه يجزئ عن الأسباب فعل واحد إذا

اتفقت آثارها، لكن لو أكل اللحم المطبوخ فتوضأ، ثم تقيأ بعد ذلك فإنه يستحب له أن يتوضأ مرة ثانية، لأن القاعدة المذكورة مقيدة بقولنا (ما لم يخرج موجب الأول) والله أعلم.

ومنها: ذهب الفقهاء الأربعة إلى أنه إذا تكررت أسباب الغسل الواجب سواء أكانت موجبات الأسباب متفقة كالجنابتين، أم كانت مختلفة كالجنابة والحيض فإنها تتداخل هذه الأسباب ويكفي لها غسل واحد لأن النبي ﷺ لم يكن يغتسل من الجماع إلا غسلا واحدا عن موجبات متعددة، فالإيلاج وحده موجب للغسل والإنزال لوحده موجب للغسل، ومع ذلك فلم يكن ﷺ يغتسل من هذين السببين الموجبين لغسلين إلا غسلا واحدا ذلك لأنه يجزئ عند اجتماع الأسباب فعل واحد تدخل فيه جميعها إذا كانت آثارها متفقة والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح والمنهج الراجح المليح هو أن من اغتسل عن الجنابة يوم الجمعة عن الصلاة ونوى تحصيل الفضيلتين فإنه يحصلهما ويكفيه غسل الجنابة عن غسل الجمعة بل أقول: وحتى لو لم ينو إلا غسل الجنابة فإنه يدخل معه غسل الجمعة تبعا لتحقيق المقصود، وقد روى عن ابن عمر أنه كان يغتسل للجنابة والجمعة غسلا واحدا وسئل مكحول عن الرجل يغتسل يوم الجمعة للجنابة والجمعة هل يجزئ ذلك عنه؟ فأجاب (إذا فعل ذلك فله أجران) ولعموم قوله ﷺ (من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم جاء في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة... الحديث) "متفق عليه" والله ربنا أعلى وأعلم.

ومنها: القول الصحيح إن شاء الله تعالى هو أن الأغسال المسنونة تتداخل أيضا كمن اغتسل للإحرام في يوم الجمعة فإنه يحصل له الستتان لتحقيق المقصود وكمن اغتسل للعيد في يوم الجمعة فإنه يحصل له الستتان لتحقيق المقصود، وكمن اغتسل يوم الجمعة قبل دخوله لمكة فإنه يحصل له الستتان لتحقيق المقصود، وكمن اغتسلت عن الاستحاضة قبل إحرامها فإنه يحصل لها الستتان لتحقيق المقصود، والضابط في ذلك يقول: (الأغسال المسنونة مقصودها واحد فإذا اجتمعت تداخلت) وهذا الضابط متفرع من قاعدتنا التي نحن بصدد شرحها والله أعلى وأعلم.

ومنها: القول الصحيح الذي لا نشك فيه هو أنه إذا اجتمعت طهارتان كبرى وصغرى، فإن الطهارة الصغرى تدخل في الكبرى، فإذا اغتسل من الجنابة وعليه أحداث صغرى فإنه يكفي ذلك لأن الطهارة مبناها على التداخل وهو مذهب الحنفية والمالكية ووجه عند الشافعية ورواية في مذهب الإمام أحمد رحم الله سائر أهل العلم رحمة واسعة، والدليل على ذلك أن موجبات الغسل توجب الوضوء ضمنا ألا ترى أن خروج الحيض يكون من القبل وقد تقرر عند الفقهاء أن خروج الشيء من السبيل ناقض للوضوء ومع ذلك اكتفوا منها عند طهرها بالاغتسال فقط لأن الشريعة لم تأمرها عند طهرها بأكثر من ذلك، ولأن الغسل يتضمن غسل الأعضاء الأربعة بدليل قوله ﷺ لمن يغسلن ابنته (اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك بماء وسدر وابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها... الحديث) فعند النبي ﷺ غسل مواضع الوضوء جزءا من الغسل ولكن تقدم مواضع الوضوء كما تقدم الميامن وقد روي إنكار الجمع بين الوضوء والغسل عن علي وابن مسعود، إلا أننا نقول: لقد اتفق الفقهاء على استحباب تقديم الوضوء قبل الغسل الواجب، من باب الاستحباب فقط والخلاصة أن الغسل الواجب كاف عن الوضوء الواجب والله ربنا أعلى وأعلم.

ومنها: إذا اجتمعت عليه أسباب توجب وضوءا ولم يجد الماء أو عجز عن استعماله لعذر شرعي فإنه يكفي عن سائر هذه الأسباب تيمم واحد على القول الصحيح. ومنها: إذا اجتمعت عليه أسباب توجب الغسل ولم يجد الماء أو عجز عن استعماله لعذر شرعي فإنه يكفي عن سائر هذه الأسباب تيمم واحد على القول الصحيح. ومنها: القول الصحيح هو أن الكلاب المتعددة إذا ولغت في إناء واحد مرات متعددة فإنه يكفي أن يغسل سبع مرات أولاها بالتراب لتحقق المقصود ولتداخل التطهير، فالسبب الموجب لغسل الإناء واحد وهو الولوج فلما تكرر الولوج كان ذلك بمنزلة تكرار السبب الواحد فتداخلت والاتحاد النجاسة، فإن النجاسة الثانية إذا التقت مع النجاسة الأولى كانت كالنجاسة الواحدة فيكفي فيها الغسل سبعا إحداها بتراب مرة واحدة ولأنه يجزئ عن الأسباب المتعددة فعل واحد إذا اتحدت آثارها إن لم يخرج موجب الأول والله أعلم. ومنها: القول الصحيح إن شاء الله تعالى هو أن التريديد خلف المؤذن من المستحبات

المندوبات وليس من الواجبات المتحتمات، وبناء عليه فإذا اتفق مؤذنان في أداء ألفاظ الأذان في وقت واحد أي ابتداء هذا في مسجد فابتداء بعده الآخر في المسجد الآخر فإنه يسن للسامع أن يرد ترديدا واحدا بنية إجابة المؤذنين جميعا وإن تفاوت أحدهما يسيرا في ألفاظ الأذان فيجيب كل مؤذن فيما يختص بلفظه إذا أمكنه الجمع بين ذلك من غير اختلاط، وإذا أجاب المؤذن الأول وانتهى ثم ابتداء مؤذن آخر بالأذان فيستحب أن يجيبه أيضا لأن الأذان الأول استقل بالإجابة الأولى، فيسن للأذان الثاني إجابة جديدة، واختاره أبو العباس فإنه قال (ويجيب مؤذنا ثانيا وثالثا حيث قلنا أنه يستحب) وكل ذلك مع القول بالاستحباب فإذا حصلت الإجابة الثانية فمغرم وإن فاتت فليس في فواتها مغرم والله ربنا أعلى وأعلم. ومنها: القول الصحيح والرأي الراجح المليح أن الفوائت إذا قضيت جملة واحدة فإنه يكتفى بأذان واحد لجمعها، وهذا هو السنة وأما الإقامة فلا نعلم خلافا بين الفقهاء رحمهم الله تعالى في استحبابها، وأما الأذان فإنه الإعلام بدخول وقت الصلاة وبما أن الفوائت كلها سوف تقضى في وقت واحد فيكفي فيها أذان واحد لتحقيق المقصود من الأذان وهو الإعلام بدخول الوقت الذي ستفعل فيه والدليل على ذلك حديث ابن مسعود رضي الله عنه الذي رواه الترمذي في جامعه قال: حدثنا هناد، قال حدثنا هشيم عن أبي الزبير عن نافع بن جبير بن مطعم عن عبيدة بن عبد الله بن مسعود قال: قال عبد الله بن مسعود (إن المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلي الظهر ثم أقام فصلي العصر ثم أقام فصلي المغرب ثم أقام فصلي العشاء) "حديث حسن" إن شاء الله تعالى والله أعلى وأعلم.

ومنها: القول الراجح إن شاء الله تعالى هو أنه يكتفى بأذان واحد للصلاتين المجموعتين كالظهرين والعشاءين وهو مذهب جمهور أهل العلم رحم الله الجميع رحمة واسعة والدليل على ذلك حديث جابر عند مسلم (أن النبي صلى الله عليه وسلم فصلي المغرب والعشاء في المزدلفة بأذان واحد وإقامتين) وهذا حديث صريح في الاكتفاء بأذان واحد للصلاتين المجموعتين، مع أن الأصل أن لكل صلاة مفروضة أذانا خاصا ولكن بسبب الجمع بين الصلاتين اكتفى بأذان واحد، فيما أن هاتين الصلاتين ستفعلان في وقت

واحد، فيكفيهما إعلام واحد والله أعلى وأعلم.

ومنها: ذهب الشافعية والحنابلة وغيرهم من أهل العلم رحمهم الله تعالى إلى أن العيد والجمعة إذا اجتمعا في يوم واحد فإن حضور أحدهما يغني عن حضور الجمعة إلا الإمام فلا بد أن يقيم الجمعة ليصليها معه من شاء والدليل على ذلك ما رواه أبو داود في سننه قال: حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا إسرائيل قال حدثنا عثمان بن المغيرة عن إياس بن أبي زملة الشامي قال: أشهدت معاوية بن أبي سفيان وهو يسأل زيد بن أرقم قال: أشهدت مع رسول الله ﷺ عيدين اجتمعا في يوم واحد؟ قال: نعم، قال فكيف صنع؟ قال: صلى العيد ثم رخص في الجمعة فقال (من شاء أن يصلي فليصل) "حديث صحيح" وقال أبو داود أيضا: حدثنا محمد بن المصنف وعمر بن حفص الوصابي قالوا: حدثنا بقية قال حدثنا شعبة عن المغيرة الضبي عن عبدالعزيز بن رفيع عن أبي صالح عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ (قد اجتمع في يومكم عيدان فمن شاء أجزأه من الجمعة وإننا مجمعون) "حديث صحيح" وقال أبو داود أيضا: حدثنا يحيى بن خلف قال حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج قال: قال عطاء: اجتمع يوم جمعة ويوم فطر على عهد ابن الزبير فقال (عيدان اجتمعا في يوم واحد فجمعها جميعا فصلاهما ركعتين بكرة لم يزد عليهما حتى صلى العصر) "أثر صحيح" وقال أبو داود أيضا: حدثنا محمد ابن طريف البجلي قال حدثنا أسباط عن الأعمش عن عطاء بن أبي رباح قال: صلى بنا ابن الزبير في يوم عيد في يوم جمعة أول النهار ثم رحنا إلى الجمعة فلم يخرج إلينا، فصلينا وحدانا وكان ابن عباس بالطائف فلما قدم ذكرنا ذلك له فقال: أصاب السنة، فهذه الأدلة والآثار تحقق لك صحة ما رجحناه ولأن مقصود الشارع الحكيم يتحقق بحضور إحدى هاتين الصلاتين وهو الاجتماع لسماح الموعدة والذكرى والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح هو تداخل سجود السهو إذا تعدد في الصلاة، فلو سهى العبد في صلاته عدة مرات فإنه يكفيه عنها جميعها سجود واحد، وهو قول الجمهور، وأما حديث ثوبان (لكل سهو سجدتان) فإنه حديث ضعيف، ولأن كل سهو في الصلاة فإن له سجدتين فحيث كانت آثار الأسباب متفقة فإنها تتداخل، لأن المقصود من سجود السهو جبر الخلل الحاصل في الصلاة وهذا يكفي فيه سجدتان، فالسبب متحد والأثر =

متحد فيكتفى عن كل السهو الحاصل بسجود واحد والله أعلم.
ومنها: إن حق الميت أن يصلّى عليه، وهذا لاشك فيه، لكن إذا اجتمع الأموات وتعدّدوا، فإن صلاة واحدة تكفي لجميعهم، لأن المقصود الشرعي من صلاة الجنّاة هو الدعاء للميت وقد تحقّق ذلك بصلاة واحدة، ولأن السبب متحد وهو الموت والأثر متحد وهو الصلاة والمتمرر أنه إذا كان أثر الأسباب واحدا فإنه يكتفى فيها بفعل واحد تدخل فيه جميعها، وقد روى النسائي في سننه من حديث يزيد بن أبي حبيب عن عطاء بن أبي رباح عن عمار قال (حضرت جنازة صبي وامرأة فقدم الصبي مما يلي القوم ووضعت المرأة وراءه فصلّى عليهما وفي القوم أبو سعيد الخدري وابن عباس وأبو قتادة وأبو هريرة فسألتهم فقالوا: السنة) "حديث صحيح" والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح إن شاء الله تعالى أن الإنسان إذا وقع يوم القضاء الواجب في يوم يستحب صيامه كيوم الاثنين أو الخميس ونحو ذلك ونوى تحصيل الفضيلتين فإنهما تحصلاّن له، فإن المقصود متحد والسبب متحد فكلاهما صوم وكلاهما إمساك فصيامه قضاء في اليوم الفاضل الذي يستحب صيامه يتحقّق به المقصودان جميعا، فيصدق عليه أنه قضى ما عليه، وأنه صام اليوم الفاضل ورحمة الله واسعة وأجره لا حدود له والله أعلم. ومنها: القول الصحيح إن شاء الله تعالى أن من جامع في نهار رمضان عالما عامدا مختارا في يوم واحد عدة مرات فإنه يكفيه عن جميع ذلك كفارة واحدة، وأما إذا كان الجماع قد تكرر في يومين أو أكثر فالقول الراجح أنه يلزمه لكل يوم كفارته الخاصة فلا تداخل هنا، ذلك لأن كل يوم عبارة عن عبادة مستقلة لها حرمتها الخاصة والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح أن من ارتكب محظورا من محظورات الحج التي يجب فيها الكفارة وتكرر منه ذلك الارتكاب فإنه يكفيه عن كل ذلك كفارة واحدة إن لم يخرج موجب الأول والله أعلم.

ومنها: القول الصحيح أن من أحر طواف الإفاضة وطافه قبل خروجه من مكة ونوى به الإفاضة والوداع أن ذلك جائز، فإذا فرغ من هذا الطواف فليخرج من الحرم ولا شيء عليه لتحقق المقصود واتحاد السبب.

ومنها: القول الصحيح أن من كرر اليمين على شيء واحد فإنه يجزيه عن هذه الأيمان

وأما الشرط في اللغة: فهو العلامة، ومنه قوله تعالى: {فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا} [محمد/ ١٨].

وقول أبي الأسود الدؤلي:

لئن كنت قد أزمعت بالصرم بيننا فقد جعلت أشرط أوله تبدو^(١).

والشرط الشرعي في الاصطلاح عند أهل الأصول: هو ما لا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم، ولكنه يلزم من عدمه عدم المشروط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإن وجود الطهارة لا يلزم منه وجود الصلاة ولا عدمها، لأن المتطهر قد يصلي وقد لا يصلي، بخلاف عدم الطهارة فإنه يلزم منه عدم الصلاة الشرعية.

واعلم أن الشرط قسمان: شرط وجوب، وشرط صحة.

فشرط الوجوب كالزوال لصلاة الظهر، وشرط الصحة كالوضوء للصلاة.

جميعها كفارة واحدة إذا خالف مقتضى يمينه، لأن المقصود من هذه الأيمان واحد، وأما إذا تعدد المحلوف عليه فلا بد لكل محلوف عليه من كفارة خاصة إذا خالف مقتضاه والله أعلم. ومنها: من سرق مرارا فإنه يكفيه حد واحد إن لم يحد لشيء مما مضى لتحقق المقصود واتحاد السبب. ومنها: من زنا مرارا فإنه يكفيه حد واحد إن لم يحد لشيء مما مضى. ومنها: من قطع الطريق مرارا فإنه يكفيه حد واحد إن لم يحد لشيء مما مضى. ومنها: من شرب الخمر مرارا فإنه يكفيه حد واحد إن لم يحد لشيء مما مضى. انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب.

(١) يقول: إن كنت جزمت بقطع المودة بيننا فلا تكتميه، لأن علامات ابتدائه شرعت في الظهور، والشرط في اللغة: بتسكين الراء: إلزام شيء والتزامه في البيع ونحوه، وجمعه شروط وشرائط، والشرط - بفتح الراء: العلامة. والجمع أشرط ومنه سمي الشرط (أي أفراد الأمن)؛ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها.

وضابط الفرق بين شرط الوجوب وشرط الصحة هو عين الفرق المتقدم بين خطاب التكليف وخطاب الوضع؛ لأنَّ شرط الوجوب من خطاب الوضع، وشرط الصحة من خطاب التكليف، إلا أنَّ صحة الواجب قد تشترط لها شروط الوجوب من حيث هي شروط في الوجوب.

وزاد بعض العلماء شرطاً ثالثاً، وهو شرط الأداء، وقد قدمنا الإشارة إليه في أقسام التكليف.

واعلم أنَّ الشرط من حيث هو شرطٌ ثلاثة أقسام:

الأول: الشرط الشرعي، وهو المذكور آنفاً، وهو المقصودُ في الأصل.

الثاني: الشرط اللغوي، كـ "إن دخلت الدار فانت طالق"، وهو واضح.

الثالث: الشرط العقلي، وهو ما لا يمكن المشروط في العقل دونه، ومثَّل له المؤلف بالحياة للعلم، والعلم للإرادة^(١).

(١) مسائل في الشرط:

الأولى: الشرط لغة يطلق على العلامة لأنه علامة على المشروط ومنه قوله تعالى { فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا } أي علاماتها، وأما شرعاً: فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، أي أنه إذا انعدم الشرط انعدم المشروط، ولكن إذا وجد الشرط فإنه لا يلزم مع وجوده وجود المشروط ولا يلزم من وجوده عدم المشروط وذلك كالطهارة للصلاة فإنه يلزم من عدم الطهارة عدم الصلاة، أي عدم صحتها ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة ولا عدم الصلاة لأن الإنسان قد يتطهر لقراءة القرآن مثلاً أو للطواف أو لغير ذلك، وكاستقبال القبلة للصلاة فإنه إذا انعدم الاستقبال انعدمت صحة الصلاة فلا تصح الصلاة إلا بالاستقبال ولكن لا يلزم من وجود الاستقبال وجود الصلاة ولا عدم الصلاة فإن العبد قد يستقبل القبلة لقراءة القرآن أو للدعاء أو للتدريس ولتعليم العلم مثلاً ونحو ذلك،

وكستر العورة للصلاة فإنه إذا انعدم ستر العورة انعدمت صحة الصلاة فلا تصح الصلاة إلا بستر العورة لكن لا يلزم من ستر العورة وجود الصلاة ولا عدمها، وكالإسلام لصحة العبادات فإنه لا تصح العبادات إلا بالإسلام فإذا انعدم الإسلام انعدمت الصحة، وكالنية لصحة الصلاة والطهارة والصوم والحج فإنه إذا انعدمت النية انعدمت الصحة، وكملك المبيع لصحة بيعه فإنه إذا انعدمت ملكية المبيع انعدمت صحة البيع فلا يصح البيع إلا من مالك للعين أو من يقوم مقامه وككون المحال عليه مليئاً لصحة الحوالة، فإنه إذا انعدم ذلك لم تصح الحوالة، وكإباحة المنفعة لصحة الإجارة فإنه إذا انعدمت الإباحة انعدمت صحة الإجارة وكالولي لصحة النكاح فإنه لا نكاح إلا بولي فإن انعدم الولي انعدمت صحة النكاح، وكعدم الولادة لوجوب القصاص فإنه لا يستوفي القصاص إلا إذا كان القاتل ليس من أصول المقتول، وكانتهاء الجرح إلى عظم لثبوت القصاص في الجراح فإنه إذا كان الجرح لا ينتهي إلى عظم لم يجز القصاص في الجراح، وكالعدالة الظاهرية لقبول الشهادة فإنه إذا كان الشاهد كافرًا أو فاسقًا لم تقبل شهادته، وكالعقل لصحة الإقرار فإنه إذا كان المقر مجنوناً فإنه لا يقبل إقراره والأمثلة على الشروط الشرعية كثيرة لا تكاد تحصر والخلاصة أن الشرط هو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته والله أعلم.

الثانية: الأصل في الاشتراط الشرعي التوقيف على الدليل الشرعي الصحيح الصريح، فلا يجوز لأحد أن يربط عبادة بشرط إلا وعلى ذلك دليل لأن الأصل في العبادات الإطلاق عن الشروط والأصل هو البقاء على الأصل حتى يرد الناقل، فإذا ادعى أحد أن هذا الشيء شرط في هذه العبادة فإنه مطالب بالدليل المثبت لذلك الإدعاء فإن جاء به صريحاً صحيحاً فعلى العين والرأس وإن لم يأت به فإن قول مردود عليه لأنه مخالف للأصل، والدليل يطلب من الناقل عن الأصل لا من الثابت عليه، ولأن النبي ﷺ يقول (من أحدث في أمرنا هذه ما ليس منه فهو رد) "متفق على صحته" وهذا الإحداث شامل لإحداث الصفات أو الأسباب أو الشروط فمن جاء بشرط وربط العبادة به فإنه مطالب بالدليل لأنه ناقل عن الأصل، واعلم أن الشروط وقف على صحة النص فلا يستدل عليها بالمنقولات الضعيفة ولا بالمرويات الكاذبة ولا بوجودها في المذاهب إذا لم يكن

عليها أدلة فوجود هذا الشرط في المذهب الذي تنتمي إليه لا يكسبه صفة الشرعية إذا لم يكن عليه برهان من الكتاب أو السنة الصحيحة أو الإجماع الثابت أو القياس المستوفي لشروطه وأركانها وأني أقسم بالله تعالى أن الطلاب لو تربوا على هذه القاعدة العظيمة لتحررت عقولهم من الاشتراط الذي لا دليل عليه، والقاعدة التي نقصدها تقول (الأصل في الشروط الشرعية التوقيف) وهي فرع من القاعدة العظيمة (الإحكام الشرعية تفتقر في ثبوتها للأدلة الصحيحة الصريحة) ذلك لأن اعتقاد كون الشيء شرطاً هو إثبات لحكم شرعي، لأن الوجوب والندب والتحريم والكرهية والسبب والمانع والشرط والصحة والفساد كل ذلك من الأحكام الشرعية التي لا تثبت إلا بالأدلة فلا بد يا أخي الطالب أن تحرص على هذه القاعدة المهمة وقد أفردناها بالشرح في مؤلف مستقل وحتى يتبين لك كيفية تخريج القاعدة المسئول عنها على الفروع أذكر لك بعض الفروع على ذلك فأقول :

منها: اشترط بعض الفقهاء لصحة المسح على الخفين أن يكون صفيقاً وأن يكون ثابتاً بنفسه وأن لا يكون مخرقاً ولو خرقاً يسيراً، وكل ذلك اشتراط في عبادة والأصل في الاشتراط الشرعي الدليل فأين الدليل الدال على هذه الشروط؟ فإننا لا نعلم على ذلك شيئاً من الأدلة المرفوعة الصحيحة وإنما هي قياسات وتعليقات معلولة وحيث كان لا دليل عليها فالأصل عدمها لأن الشرط حكم شرعي والأحكام الشرعية تفتقر في ثبوتها للأدلة الصحيحة الصريحة، فالحق في هذه المسألة أنه يجوز المسح على الخف المخرق إذا كان يمكن متابعة المشي فيه واختاره شيخ الإسلام، والصحيح أيضاً أنه يجوز المسح على الخف الشفاف واختاره شيخ الإسلام والصحيح أيضاً جواز المسح على الخف ولو لم يثبت بنفسه واختاره شيخ الإسلام، ولا شأن لنا بوجود هذه الشروط في مذهب الأصحاب فإن الاشتراط وقف على ثبوت الدليل، وقد أخذنا العهد على أنفسنا من أول ما بدأنا في الطلب أن لا نتعصب لمذهب ولا لرأي ولا لغيره وإنما نتعصب للدليل، فالدليل هو ضالتنا فحيث ذهب الدليل ذهبنا معه وحيث وقف وقفنا معه ولا ندعي الكمال في ذلك، بل لو تتبعنا ما كتبناه فإنك ستجد فيه ولا بد أشياء كثيرة مخالفة للدليل ولكن حسبنا أننا بشر نصيب ونخطئ وهذا جهدنا والله يغفر لنا ولنا

وتقصيرنا وهو أعلى وأعلم.

ومنها: اشترط بعض الفقهاء رحمهم الله تعالى لجواز المسح على الجبيرة أن تكون قد لبست على طهارة وقاسوها على الخف، ولكن هذا اشتراط لا يقبل وتعليقهم هذا عليل والأصل في الاشتراط الشرعي التوقيف على الدليل ولا أعلم من القرآن ولا من السنة الصحيحة ولا من الإجماع ما يفيد اشتراطها ذلك، وأقوال العلماء يستدل لها لا يستدل بها، وأما قياسهم هذا فهو قياس فاسد لأن المسح على الخف رخصة وتوسعة، وأما المسح على الجبيرة فطهارة ضرورة ولأنه قد يضطر لها الإنسان ولا يستطيع تقديم الطهارة، وبالجملة فقياسهم هذا مع الفارق وقد تقرر في الأصول أن القياس مع الفارق غير مقبول، فحيث لم يرد دليل في تصحيح هذا الشرط فالأصل عدمه لأن الاشتراط الشرعي مبناه على الدليل، فالراجح في هذه المسألة بناء على ذلك هو أنه يجوز المسح على الجبيرة ولو بلا سبق طهارة. وهو اختيار شيخ الإسلام وغيره من المحققين، والله أعلم.

ومنها: اشترط بعض الفقهاء رحمهم الله تعالى لجواز المسح على العمامة أن تكون محنكة أو ذات ذؤابة، وهذا الاشتراط لم نجد له دليلاً بخصوصه في شيء من الأدلة إلا قولهم، لأن هذا هو شأن عمائم العرب، وهذا لا يفيد الوجوب فضلاً عن كونه شرطاً، والاشتراط حكم شرعي أي أنه موقوف على الدليل الشرعي الصحيح الصريح فحيث لا دليل يفيد هذا الاشتراط فالصحيح جواز المسح عليها ولو لم تكن محنكة أو ذات ذؤابة والله أعلم.

ومنها: اشترط بعض الفقهاء لصحة بعض المعاملات كالبيع والسلم ونحوها ألفاظاً معينة وكذلك النكاح أيضاً اشترطوا لصحته ألفاظاً معينة، وأوقفوا صحة هذه العقود على وجود هذه الألفاظ المشروطة ولكن هذا الاشتراط غير مقبول لأنه لا دليل عليه والمتقرر أن الأصل في الاشتراط الشرعي التوقيف على الدليل الصحيح الصريح ولا نعلم دليلاً يفيد هذه الشرطية وحيث لا دليل يفيدها فالحق الحقيقي بالقبول أن هذه العقود ونحوها تنعقد بما يدل على مقصودها من الأقوال والأفعال وذلك يختلف باختلاف الأعراف وقد ذكرنا في كتابنا قواعد البيوع في ذلك ضابطاً مفيداً وذكرنا الأدلة

هناك وهذا الضابط نصه يقول (تنعقد المعاملات والعقود بما يدل على مقصودها من قول أو فعل) وهو اختيار أبي العباس بن تيمية رحمه الله تعالى وأظنه من أوائل من نصر هذا القول ومن أوائل من أطال في الاستدلال عليه، وخرجه على قواعد الشريعة فجزاه الله خير الجزاء وغفر له ورفع نزله في الدنيا والآخرة والله ربنا أعلى وأعلم.

ومنها: اشترط بعض الفقهاء رحمهم الله تعالى لصحة الجمعة أربعين رجلاً وبعضهم نصر ذلك القول نصراً لا مزيد عليه، وجاء من المرويات بما لا خطام له ولا زمام، فالله يعفو عنه ويغفر له والحق أن جميع ما يروى في اشتراط الأربعين فإنه ما لا تقوم به الحجة، وقد استوفى هذه المسألة الشيخ العلامة سليمان بن عبد الله حفيد الشيخ محمد رحم الله أصل هذه السلالة الطيبة وسائر فروعها الرحمة الواسعة وغفر لهم وجزاهم الله خير ما يجزي عالمًا عن أمته ورفع نزلهم في الفردوس الأعلى، فإنه قد جاء في هذه الرسالة بما لا نعلمه لغيره من التحقيق ونقد المرويات فجزاه الله خيرًا والمقصود أن هذا الاشتراط لا دليل عليه، بل وكذلك غيرها من الأقوال فإن الدليل عليها إما صحيح غير صريح وإما صريح غير صحيح، والحق إن شاء الله تعالى في هذه المسألة صحة الجمعة برجلين أحدهما يخطب والثاني يستمع ثم يصليان معًا، وكما هو معلوم أن أقل الجماعة اثنان والخلاصة أن اشتراط الأربعين اشتراط في عبادة، والاشتراط في العبادة مبناه على الدليل وحيث لم يصح دليل في هذه المسألة فلا نقبل أي قول فيها ونبقى على الأصل وهو أن المشتراط في إقامتها تحقق مسمى الجماعة وهي تتحقق باثنين والله أعلى وأعلم.

ومنها: اشترط بعض الفقهاء رحمهم الله تعالى لصحة البيع أن يقع منجزًا فلا يصح تعليقه بالشرط إلا بالمشيئة، وهذا اشتراط لا دليل عليه في الحقيقة والاشتراط الشرعي مبناه على التوقيف وحيث لم يصح في ذلك دليل فالقول الصحيح في هذه المسألة هو صحة تعليق البيع بالشرط، واختاره شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله تعالى والله أعلم.

ومنها: اشترط كثير من الفقهاء لصحة الطواف أن يكون على طهارة من الحدث الأصغر واستدلوا على ذلك بما في الصحيحين أن النبي ﷺ توضأ ثم طاف بقوله (افعلي ما يفعله الحاج غير أن لا تطوف بالبيت حتى تطهري) ويحدث (الطواف بالبيت صلاة إلا

أن الله أباح الكلام فيه) وفي الحقيقة أن هذه الأحاديث لا تفيد الشرطية فأما حديث وضوئه قبل الطواف فإنه حكاية فعل والمتقرر في القواعد أن حكاية الأفعال لا تفيد الوجوب ولا يقال أنه مقرون بقوله (خذوا عني مناسككم) لأن الوضوء في ذاته ليس من المناسك الخاصة بأحد النسكين ومن المعلوم أن من عادته ﷺ استحباب بقائه دائماً على طهارة، ألا ترى أن الفقهاء قالوا بسنية التلبية مع أنه ﷺ لبى وقال (خذوا عني مناسككم) وقالوا: بسنية جمع الظهرين تقديمًا بعرفة وبسنية جمع العشائين تأخيرًا في المزدلفة مع أنه فعلها وقال (خذوا عني مناسككم) وقالوا: بسنية ذكر الله تعالى عند المشعر الحرام مع أن الله تعالى قال { فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ } وفعله النبي ﷺ وقال (خذوا عني مناسككم) فإذا قال الفقهاء بسنية ذلك مع أنها من جملة المناسك فكيف يقال في وضوئه قبل الطواف مع أن الوضوء في ذاته ليس من المناسك فقد كان ﷺ يحب دائماً أن يكون على طهارة ولذلك فإنه لما أفاض من عرفات وقف في الطريق وبال ثم توضأ مباشرة وقال (الصلاة أمامك) ولم يؤخر الوضوء إلى الوصول للمزدلفة ذلك لأنه ﷺ دائم الذكر وهو يكره أن يذكر الله إلا على طهر كامل تعظيمًا لربه جلا وعلا وفي الحديث (إني كرهت أن أذكر الله إلا وأنا على طهارة) وقد اعتمر قبل ذلك ثلاث مرات ولم يثبت عنه أنه أمر الناس بالوضوء قبل الطواف فلو كان من الشروط المتحتمة التي يتعلق بها صحة الطواف لأمر به النبي ﷺ والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن، ولا يتأتى ذلك إلا إذا قلنا بأنه وضوؤه قبل الطواف من المندوبات لا من الواجبات المتحتمات، وأما حديث (افعلي ما يفعل الحاج) فإنه يفيد اشتراط الطهارة من الحدث الأكبر ونحن نبحت في الحدث الأصغر، فالطهارة مما يوجب الغسل والحيض والنفاس والجنابة شرط في الطواف وأما ما يوجب الحدث الأصغر فلا دليل عليه، فحديث عائشة (افعلي ما يفعل الحاج) وحديث (أحباستناهي) إنما يفيد اشتراط الطهارة من الحدث الأكبر فالاستدلال بها على اشتراط الطهارة الصغرى استدلال في خير محله، ألا ترى أن الصوم يمنع الحيض والنفاس ولا يمنع الحدث الأصغر، بل ولا تمنعه الجنابة وهي من الحدث الأكبر، ألا ترى أن قراءة القرآن تمنعها الجنابة والحيض والنفاس عند الأكثر ولا يمنعها الحدث الأصغر ألا ترى أن دخول المسجد

يمنعه الحيض والنفاس والجنابة ولا يمنعه الحدث الأصغر ألا ترى أن دخول الملائكة في البيت تمنعه الجنابة ولا يمنعه الحدث الأصغر وأنا أريد بذلك أن تعرف أنه ليس كل عبادة تشترط فيها الطهارة الكبرى تكون الطهارة الصغرى فيها مشترطة، ومن ذلك الطواف فهو عبادة تشترط فيها الطهارة من الحدث الأكبر ولكن لا يشترط لها الطهارة من الحدث الأصغر فالعبادات باعتبار اشتراط الطهارة من الحدثين ثلاثة أقسام :

الأول : ما يشترط له الطهارتان كالصلاة ومس المصحف، الثاني : ما لا تشترط له الطهارتان كالسعي والمبيت بمزدلفة ومنى ورمي الجمار والوقوف بعرفة وعقد الإحرام ونحوها، الثالث : ما يشترط له الطهارة الكبرى فقط دون الطهارة الصغرى كالطواف وقرآءة القرآن بلا مس وغير ذلك والخلاصة أن الأحاديث في منع الحائض من الطواف إنما يستدل بها على وجوب الطهارة الكبرى ولا شأن لها بالطهارة الصغرى، وأما حديث (الطواف بالبيت صلاة) فيجاب عنه بأنه ضعيف، ومع تسليم صحته فإن التشبيه هنا إنما هو في المنزلة والمكانة ولا شأن له في الاشتراط الشرعي، أي أن مكانة الطواف بالبيت في الشريعة كمكانة الصلاة، ألا ترى أن الحديث إنما استثنى الكلام فقط وأنت تعلم أن الطواف يجوز فيه الضحك وهو لا يجوز في الصلاة، والطواف يجوز فيه الالتفات ولا يجوز ذلك في الصلاة والطواف يجوز فيه الكلام الأجنبي ولا يجوز ذلك في الصلاة والطواف يجوز فيه كشف العاتقين ولا يجوز ذلك في الصلاة، والطواف لا يشترط فيه استقبال الكعبة بكل البدن واستقبالها شرط في الصلاة، ولو تحرك الطائف عشرة آلاف حركة ما بطل طوافه وأما الصلاة فإنه تبطلها الحركة الأجنبية إذا كثرت وتوالت بالاتفاق وهذا يفيدك أن الحديث إنما يقصد به المماثلة في المنزلة والرتبة فقط فهو خارج عن محل النزاع أصلاً وبالجملة فالاشتراط موقوف على الدليل الصحيح الصريح وحيث لم يثبت في شرطية أي الوضوء للطواف دليل صحيح صريح فإننا لا نقول بشرطية وإنما نقول بما وقف عنده الدليل وهو الاستحباب فقط واعتذر لك عن الإطالة في هذا الفرع والله أعلم فهذه سبعة فروع تطلعك على ما وراءها إن شاء الله تعالى.

الثالثة: ينقسم الشرط الشرعي باعتبار أثره في العبادة المشترط فيها إلى قسمين : شرط

صحة وشرط وجوب ونعني بشرط الصحة أي الشرط الذي تتخلف الصحة بتخلفه أي إذا انعدم هذا الشرط فإن العبادة لا تصح، ولذلك فإنهم أضافوه إلى أثره فقالوا: شرط صحة وذلك كالإسلام باعتبار العبادات كلها فإنه شرط صحته فإذا تخلف الإسلام عن العبادات فإنها باطلة، وكالطهارة للصلاة فإنها شرط صحة فإذا تخلفت الطهارة بطلت الصلاة وكاستقبال القبلة وستر العورة والنية في الصلاة هي من شروط الصحة بمعنى أنها إذا تخلفت عن الصلاة فإن الصلاة أصلاً لا تصح أو كستر العورة للطواف فإن من شروط الصحة، وكعدم الموانع الشرعية للصيام فإن عدمها شرط صحة فلا يصح صيام الحائض والنفساء بالاتفاق، وكالتمييز في كل العبادات إلا النسكين أي الحج والعمرة، فإذا انعدم التمييز بطلت كل العبادات إلا الحج والعمرة فإنهما يصحان من غير المميز لحديث: فرفعت امرأة صبيًا فقالت: ألهذا حج؟ قال (نعم ولك أجر) "رواه مسلم" وكالتراضي وامتلاك السلعة والقدرة على تسليمها ومعرفتها برؤية أو وصف ومعرفة الثمن وكون المبيع مباح النفع وكون العقد جائز التصرف لصحة البيع كل هذه الشروط السبعة من شروط صحة البيع أي لا يصح البيع إلا بوجودها، وكمعرفة الكيل أو الوزن والأجل لصحة عقد السلم لحديث (ممن أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم) "متفق عليه" فلا يصح السلم إلا بذلك، وكالعقل لصحة العبادات من غير استثناء فإنه من شروط الصحة والإخلاص والمتابعة لصحة العبادات كلها فإنها من شروط الصحة في سائر العبادات فلا تصح العبادات إلا إذا توفر فيها شرط الإخلاص والمتابعة، وبالجملة فشروط الصحة هي التي تتوقف عليها صحة العبادة بحيث إذا انعدمت انعدمت الصحة، وأما شروط الوجوب فهي الشروط التي لا شأن لها بالصحة وإنما لها تعلق بوجوب العبادة في الذمة فإذا وجدت هذه الشروط وجد الوجوب في الذمة وإذا انعدمت هذه الشروط انعدم الوجوب في الذمة كالبلوغ فإنه شرط وجوب بالنسبة للعبادات أي لا تجب العبادة إلا على البالغ فقط لقوله عليه الصلاة والسلام (رفع القلم عن ثلاثة عن الصغير حتى يحتلم) "حديث حسن" لكن لا شأن للبلوغ في صحة العبادة فلو حج الصغير صح حجه ولو صلى لصحة صلاته ولو صام لصح صيامه، ولكن هي في ذاتها لا تجب عليه، فلو صلى الذي لم يبلغ لصحة صلاته مع

تخلف شرط البلوغ لكنه شرط وجوب لا شرط صحة، وكالمحرم بالنسبة للمرأة في الحج فإنه شرط وجوب لا شرط صحة فلو حجت المرأة بلا محرم لصح حجها ولكن مع الإثم لأنها منهيّة عن أي سفر بلا محرم وكالاستطاعة لوجوب الحج لقوله تعالى { مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا } فالاستطاعة شرط وجوب بحيث لا يترتب وجوب الحج في الذمة إلا بالاستطاعة التي هي الزاد والراحلة لكن لو حج العاجز لصح حجه لأن شرط الاستطاعة لا تعلق له بالصحة وكالإقامة والاستطاعة لوجوب الصيام فإنهما من شروط الوجوب فلو صام العاجز والمسافر لصح صومهما مع تخلف هذين الشرطين لكنهما ليسا بشرط صحة، ولو تركا الصيام لما أتما لأنه ليس بواجب عليهما في هذه الحالة وإنما يجب عليهما قضاؤه إذا أقام المسافر وبرأ المريض، وباستقراء شروط الشريعة وجدنا أن شروط الصحة أكثر من شروط الوجوب، وقد يجتمع الأمران في شرط من الشروط فيكون شرط وجوب وشرط صحة كالعقل فإنه شرط وجوب أي لا تجب العبادات إلا بالعقل وشرط صحة أي لا تصح العبادات إلا بالعقل وكالتمييز في غير النسكين فإنه شرط وجوب فلا تجب العبادات على غير المميز وكذلك هو شرط صحة فلا تصح العبادات غير النسكين إلا من المميز، والخلاصة: أن شرط الصحة هو الذي لا تصح العبادة إلا به، وشرط الوجوب هو الذي لا تجب العبادة في الذمة أصلا إلا به والله ربنا أعلى أعلم.

الرابعة: أقسام الشروط باعتبار الجاعل.

لقد سبق أن ذكرنا أن الشروط الشرعية وقف على الشارع، وهي الاشتراط في العبادات فلا يجوز لأحد أن يربط عبادة بشرط إلا وعلى ذلك دليل من الكتاب أو السنة الصحيحة أو الإجماع أو قياس الصحيح المستوفي لأركانه، وبناءً عليه فالجاعل لهذا النوع من الشروط هو الشارع وهي التي نسميها بالشروط الوضعية والنوع الثاني: الشروط الجعلية وهي التي لا تعلق لها بالعبادات الخمس وإنما هي فيما بين الخلق وبعضهم البعض كالشروط في المعاملات والشروط في النكاح والشروط في الوقف والشروط في الهبة والوصايا والشروط في باب الجعالة وعقود الإجارة، وهذه الشروط فيها خلاف بين أهل العلم في تقرير الأصل فيها ولكن القول الصحيح والرأي الراجح

المليح هو أن الأصل فيها الحل والإباحة إلا فيما خالف الدليل، وهذه قاعدة نافعة جداً وأحب أن أعيد لك لفظها بنصه لتحفظه فأقول: الأصل في الشروط الجعلية الحل والإباحة إلا فيما خالف الدليل وبه تعلم أن عندنا هنا قاعدتين، قاعدة في الشروط الشرعية وقاعدة في الشروط الجعلية، فأما القاعدة في الشروط الشرعية فتقول: (الأصل في الاشتراط الشرعي، التوقيف على الدليل الشرعي الصحيح الصريح) وأما القاعدة في الشروط الجعلية فهو ما ذكرناه لك سابقاً، واعلم رحمك الله تعالى أني أحب لك الخير كله، وبناء على هذه المحبة فأرجو منك أن لا تمل من طول الكتابة في الضوابط المتفرعة على قاعدة الشروط الجعلية فإنه قد تفرع عنها ضوابط فقهية مهمة جداً وقد استفدنا منها كثيراً في سيرنا العلمي ورأينا بركة تعلمها علينا وإني أحب لك ما أحبه لنفسي وهذه المحبة تقتضي مني أن أفضل لك الكلام في هذه الضوابط واحداً واحداً فأقول وبالله التوفيق ومنه أستمد الفضل وحسن التحقيق: الضابط الأول: - الأصل في الشروط في البيوع الحل والإباحة إلا فيما خالف الدليل، وبيانه أن يقال: إنه يجوز لكل من المتعاقدين أن يشترط ما شاء على الآخر ولا حق لأحد أن يمنع شرطاً تفوه به أحد المتعاقدين على الآخر إلا إذا كان هذا الشرط يتنافى مع شيء من الأدلة فإنه يمنع حينئذٍ وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وجمع من المحققين وهو الذي يتوافق مع دلالة الكتاب والسنة والاعتبار الصحيح وبيان ذلك أن يقال: فأما الكتاب فقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ } وهذه الشروط التي يشترطها أحد المتعاقدين على الآخر هي من جملة العقود وقد أمر الله تعالى بالوفاء بها وحث عليها فهي دليل على أن الشروط التي لم تخالف الشرع صحيحة في جميع عقود المبيعات، وكذلك قوله تعالى { وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا } وهذه الشروط نوع من العهد الذي يقطعه الإنسان على نفسه فالواجب أن يوفي به وإلا عرض نفسه للسؤال يوم القيامة، وكذلك قوله تعالى: { وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا } وقوله تعالى { وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَمُ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } وأما السنة فقد روى الشيخان من حديث جابر رضي الله عنه أنه كان يسير على جمل له أعياء فأراد أن يسبه قال: فلحقت النبي صلى الله عليه وسلم فدعا لي بالبركة وضربه وسار سيرا لم يسر مثله قط ثم قال (بعينه

بأوقية) فقلت لا فقال (بعنيه) فبعته بأوقية واشترط حملانه إلى أهلي... الحديث. فهذا جابر رضي الله عنه ابتداء هذا الشرط من عند نفسه من غير سؤال هل هو مما تقرر جوازه في الشرع أم لا؟ وأقره على ذلك النبي صلى الله عليه وسلم مما يدل على جواز مثل هذا الاشتراط وهذا اشتراط في البيع وأفاد ذلك أن الأصل المتقرر في الشروط الحل والإباحة، وقد تقرر في القواعد أن إقراره صلى الله عليه وسلم دليل الجواز، ومن الأدلة أيضًا ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن أحق ما أوفيتم به من الشروط ما استحلتتم به الفروج) فدل ذلك على أن الشروط كلها حقها الوفاء ويدخل في ذلك الشروط في المعاملات وغيرها إلا أن الشروط في النكاح أحق الشروط وفاءً، ومن الأدلة أيضًا: ما رواه الترمذي والبخاري من حديث كثير من عبد الله بن عمرو وابن عوف المزني عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا)، والمسلمون على شروطهم إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا) قال الترمذي حديث حسن صحيح ومثله حديث ابن عمر رضي الله عنهما عند البزار قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الناس على شروطهم ما وافقت الحق) قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى (وهذه الأسانيد وإن كان الواحد منها ضعيفًا فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضًا) ١٠٥٠. وهي صريحة في المراد وأن المسلمين على شروطهم التي اشترطوها فيما بينهم إلا ما خالف الدليل منها بأن يكون هذا الشرط يتضمن تحليل الحرام أو تحريم الحلال فإنه حينئذ لا يجوز ومن الأدلة أيضًا ما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع إلا يشرط المبتاع) "متفق عليه" وفي لفظ (من ابتاع عبدًا وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشرطه المبتاع) فدل ذلك على جواز مثل هذه الشروط، والله أعلم، ومن الأدلة أيضًا: ما رواه الترمذي في سننه قال: حدثنا محمد بن بشار، قال أخبرنا عباد بن ليث صاحب الكرابيسي البصري قال أخبرنا عبدالمجيد بن وهب قال قال لي العداء بن خالد بن هوذة: ألا أفرئك كتابًا كتبه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قلت بلى، فأخرج لي كتابًا (هذا ما اشترى العداء ابن خالد بن هوذة من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، اشترى منه عبدًا أو قال: أمة لا داء ولا عائلة ولا خبثة، بيع المسلم المسلم) حديث حسن، قال الترمذي: (هذا حديث حسن قريب لا نعرفه من حديث عباد بن ليث وقد روى عنه هذا الحديث

غيره وأحد من أهل الحديث) أه كلامه فهذه الاشتراطات من العداء على رسول الله ﷺ تفيد أن مثل هذه الشروط الأصل فيها الجواز ومن الأدلة أيضًا ما في الصحيحين من حديث بريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَأَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا اشترتها من أهلها على أن الولاء لها فأبى أهلها إلا أن يكون الولاء لهم فلما علم النبي ﷺ بذلك خطب فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : (أما بعد ما بال أقوام يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط) والمراد بكتاب الله أي دينه وشريعته لأن هناك شروط صدرت من بعض الصحابة وليست مذكورة بأعيانها في كتاب الله تعالى وأجازها النبي ﷺ ولم يقل لهم : إنها ليست في كتاب الله، فدل ذلك على أن المراد بكتاب الله دينه وشريعته، فاشترط الولاء بعد بيع الرقيق شرط مخالف لدين الله جل وعلا لأن المتقرر شرعًا بالنص (أن الولاء لمن أعتق) كما قاله المعصوم ﷺ في آخر هذا الحديث والله أعلم، فهذه الأدلة تفيدك إن شاء الله تعالى صحة ما قررناه في هذا الضابط من أن الأصل في الشروط في المعاملات الحل والإباحة إلا فيما خالف الدليل فهو ممنوع بعينه والله ربنا أعلى وأعلم وعلى هذا القول كثير من المحققين كابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم وغيرهم رحم الله الجميع رحمة واسعة، وأما قوله ﷺ في الحديث (ولا شرطان في بيع) فإنه ليس المراد به الشروط الجائزة التي لا يؤدي اجتماعها إلى مفسدة وإنما يقصد بذلك الشروط التي إذا اجتمعت أفضى اجتماعها إلى مفسدة، كالعينة، فالشرطان في البيع هو بعينه البيعتان في بيعه، قال ابن سعدي رحمه الله تعالى : (وإن جمع بين شرطين من غير النوعين الأولين كحمل الحطب وتكسيه وخياطة الثوب وتفصيله بطل البيع لحديث (ولا شرطان في بيع) والصحيح أن الحديث لا يتناول هذا وإنما يدخل فيه الشرطان اللذان باجتماعهما تترتب مفسدة شرعية كمسائل العينة وعكسها ويؤيد هذا أن الشارع لا ينهى عن المعاملات إلا ما فيه مفسدة ربا أو غرر أو ظلم وهذه الشروط لا محذور فيها بوجه فكيف ينهى عنها الشارع وهي لا مفسدة فيها ولا يتذرع بها إلى مفسدة) أه وبالجملة فإذا اشترط أحد المتعاقدين على الآخر شرطًا أو شرطين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك فانظر فإن كانت هذه الشروط أو أحدها يخالف شيئًا من الشرع فإنه لاغ ولا تعتبره شيئًا وأما إن كانت لا تصادم شيئًا من النصوص فإنها صحيحة مقبولة يجب =

الوفاء بها إذا قبلها الطرف الآخر واعتمدها، ويتفرع على ذلك فروع كثيرة اذكر لك طرفاً منها فأقول :

منها : لو باعه جارية عزيزة عليه واشترط البائع على المشتري أنه إذا أراد أن يبيعها لآخر فإنه أحق بها بالثمن المتقرر لمثلها في السوق، فهذا الشرط فيه خلاف والأظهر أنه شرط صحيح لأنه لا يخالف شيئاً من أدلة الشرع والأصل في الشروط الجعلية في المعاملات الإباحة إلا بدليل واختار الجواز فحل العلماء أبو العباس بن تيمية رحمه الله تعالى .
ومنها : لو باعه بيعاً معلقاً على مجيء زيد أو رضا والده مثلاً أو نحو ذلك فهذا الشرط صحيح إذ لا شيء يخالفه من أدلة الشريعة والأصل فيه الحل واختاره أبو العباس ابن تيمية والضابط عندنا يقول (يجوز تعليق البيوع بالشروط المستقبلية).

ومنها : ما يجري بين صاحب الدار والعامل الذي يريد بناء داره فإنهم عند العقد يكتبون شروطاً على بعض فصاحب الدار يكتب المواصفات التي يريدتها في داره فيقول : اشترط أن يكون هذا نوعيته كذا وهذا نوعيته كذا وهذا نوعيته كذا، وقد تصل هذه الشروط إلى ثلاثين أو أربعين أو ستين شرطاً، وكذلك العامل يشترط على رب الدار شروطاً في تحديد دفعات المال ونحو ذلك وكل ذلك اشترط في معاملة فهو جار على أصل الحل والإباحة ما لم يخالف شيء منها شيئاً من أدلة الشرع.
ومنها : الشرط الجزائي فهذا الشرط جائز وماضٍ ويجب الوفاء به إذا رضي به الطرف الآخر.

ومنها : لو باعه شيئاً واشترط عليه كفيلاً أو رهناً أو ضماناً كل ذلك صحيح لازم ويجب الوفاء به.

ومنها : لو ابتاع حطباً واشترط على البائع حمله وتكسيه ووضعه في مكان معين، كل ذلك صحيح لازم يجب الوفاء به.

ومنها : باعه دابة واشترط أن تحمله إلى مسافة معلومة صح الشرط. وعليه حديث جابر.

ومنها : باعه داراً واشترط سكنها مدة معلومة صح الشرط ولزم الوفاء وعلى ذلك حديث (نهى النبي ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم).

ومنها : باعه عبداً واشترط عليه عتقه في الحال ورضي بذلك المشتري صح الشرط ولزم الوفاء به وإلا فللبائع حق انتزاع العبد ورد الثمن كاملاً وهو مذهب الجمهور.
ومنها : لو اشترط عليه أن يكون العبد كاتباً والأمة بكرًا والدابة حلوبًا فكل ذلك شروط صحيحة لا غبار عليها لأن الأصل في الشروط في المعاملات الحل والإباحة.
ومنها : لو باعه عبداً واشترط عليه الولاء، فالشرط باطل لورود ما يمنعه في الشرع كما قدمناه في حديث بريرة.

ومنها : لو باعه سيارة بثمن مؤجل واشترط عليه أن يشتريها منه بثمن حال ناقص، بطل الشرط لأنه مفض إلى العينة وقد ورد في شأنها ما علمت أعني حديث (إذا تبايعتم بالعينة... الحديث).

ومنها : باعه شيئاً واشترط البائع على المشتري أن يقرضه شيئاً وإلا لما تم البيع فالشرط باطل لأنه سلف بيع وقد قال عليه الصلاة والسلام (لا يحل سلف وبيع).
ومنها : اقترض منه شيئاً واشترط المقرض على المقترض أن يسكن داره شهراً أو يستعمل دابته سنة مثلاً فهذا الشرط باطل لأنه ربا، والمتقرر عند أهل العلم أن كل قرض جر نفعاً فهو ربا، والله أعلم.

فهذه بعض الفروع على قاعدة (الأصل في الشروط في المعاملات الإباحة إلا فيما خالف الدليل) وهو الضابط الأول المتفرع من قاعدة الشروط الجعلية، ونذهب الآن إلى الضابط الثاني من هذه الضوابط التي تدخل تحت قاعدة الشروط الجعلية وهو الذي يقول (الأصل في شروط الواقف الحل إلا فيما خالف الدليل) أي يجوز للإنسان إذا أوقف شيئاً أن يشترط هذا الوقف ما شاء من الشروط المباحة فالأصل في شروط الواقف التوسعة، إلا فيما خالف الدليل أي أنه إذا شرط شرطاً مخالفاً للشرع فإنه شرط باطل بعينه لأن العبد لا يجوز له مخالفة الشرع لا بشرط ولا بغيره فيجوز له أي للواقف أن يشترط ناظراً معيناً على الوقف وأن يشترط مصرفاً معيناً للوقف ونحو ذلك والأصل في ذلك كله الحل والإباحة إلا فيما خالف الدليل الشرعي والدليل على ذلك ما روى نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : أصاب عمر بن الخطاب أرضاً بخير فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره قال : يا رسول الله إني أصبت مالاً بخير لم أصب مالاً قط هو أنفس عندي

منه، فما تأمرني به؟ فقال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها قال: ففعل بها عمر، على أن لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث، تصدق بها للفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضعيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقاً غير متمول وهذا الحديث في الصحيح وهو أصل في أن شروط الواقف مبناها على الحل إلا فيما خالف الدليل، إلا أنه لا بد أن يكون مصرفه في جهة بر، وفي رواية للحديث السابق أن عمر قال (تليه حفصة ما عاشت ثم يليه ذو الرأي من أهلها) وجعل الزبير بن العوام رضي الله عنه دوره وقفا على بنيه لا تباع ولا توهب وأن للمردودة من بناته أن تسكن وإن استغنت بزواج فلا حق لها في الوقف وأخرج النسائي والترمذي والبخاري تعليقا بصيغة الجزم من حديث عثمان أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال: (من يشتري بئر رومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي) حديث حسن وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أما خالد فإنكم تظلمون خالداً) فقد احتبس أذراعه واعتاده في سبيل الله) والحاصل: أن شروط الواقف لا بد أن تكون موافقة للشرع فلو تضمنت ظلماً أو غبناً أو معصية فإنها لا تحل كمن أوقف على ذكور أولاده دون إناثهم أو أوقف على القبور وسدنتها أو أوقف على أماكن اللهو والفجور والطرب أو أوقف على طباعة كتب الزندقة والبدعة أو أوقف على زخرفة القبور وتزيينها أو أوقف على الصوفية كالربط والمدارس الموقوفة عليهم وذلك كله حرام وشرط باطل لأنه مخالف للشرع وكذلك الوقوف على الكنائس أو الوقوف على بناء الملاعب الرياضية أو أماكن التنزه كل ذلك لا يجوز لأن من شرط صحة الوقف أن يكون على جهة بر وقربة وهذا الضابط مفيد جداً في معرفة ما يقبل من شروط الواقف ومما لا يقبل ودونك بعض فروع ليتضح لك فأقول:

منها: لو شرط الواقف ناظراً معيناً للوقف وجب ذلك الشرط ولزم ولا يجوز تعديده لكن لا بد أن يكون هذا الناظر مسلماً عدلاً ولو في الظاهر.

ومنها: لو شرط الواقف أن غلة الوقف أو منفعته تكون لأناس معينين من الفقراء والمساكين أو على جهة بر معينة كوزارة الأوقاف مثلاً أو على المساجد أو على ترميم

ما إنهدم من بيوت الفقراء أو على حفر آبار المياه للبلاد والقرى المحتاجة أو على شراء المتاع والحاجات الضرورية لبعض الفقراء ونحو ذلك فإنه يجب الوفاء به ولا يجوز تعديده.

ومنها : لو شرط الواقف أن هذه الدار موقوفة على المطلقة من بناته ما لم تتزوج لصح ذلك الشرط لأن الأصل في شروط الواقف الصحة إلا بدليل.

ومنها : لو شرط الواقف للدار أنه يصرف من غلتها ما يحجج به عنه لصح ذلك الشرط وهو المعمول به عندنا.

ومنها : لو شرط الواقف للناظر أن يأكل من الوقف أو يطعم ضيفاً أو صديقاً بالمعروف لصح ذلك لأن هذا الشرط لا يخالف نصاً.

ومنها : لو شرط أن يباع وقفه متى احتيج لبيعه لكان ذلك الشرط باطلاً لأن الشرع ورد بمنع بيع الوقف، لكن إذا تعطلت منافعه فإنه يباع ويصرف في مثله على القول الصحيح، بل اختار أبو العباس جواز نقل الوقف إلى مكان آخر إذا اقتضت المصلحة ذلك والله أعلم.

ومنها : لو اشترط الواقف إدخال نفسه في الوقف فيكون فيه كسائر الموقوف عليهم لصح ذلك لأنه لا يخالف نصاً، واختاره أبو العباس وتلميذه وجمع من المحققين فهذه بعض الفروع على هذا الضابط وخلاصته أن يقال الأصل في شروط الواقف الصحة ما لم تخالف النص والله أعلم.

الضابط الثالث :- من فروع قاعدة الشروط الجعلية يقول (الأصل والاشتراط وعقد النكاح الصحة إلا بدليل يمنع منه) أي أنه يجوز للزوج أن يشترط على الزوجة حال العقد ما شاء من الشروط إلى فيما خالف المنصوص عليه ويجوز للزوجة أن تشترط على زوجها ما شاءت من الشروط إلا فيما خالف المنصوص عليه، فكل شرط يصدر من أحدهما فالأصل فيه الصحة إلا الشرط الذي يخالف دليلاً فإنه يمنع بعينه وشروط النكاح التي تستحل بها الفروج من أعظم الشروط وأهمها وأحقها بالوفاء لما في الصحيح من حديث عقبة مرفوعاً : (أن أحق ما وفيتم به من الشروط ما استحلتتم به الفروج) وهذا الحديث نص في أن الأصل في مثل هذه الشروط الحل إلا بدليل وبناء =

عليه فيصح لها أن تشتترط مسكنًا معينًا وأن تشتترط خادمة إذا كان سيأتي بها على الوجه الشرعي وأن تشتترط أن لا يتزوج عليها، وهذا في بعضه خلاف ولكن الأصل الصحة لأنه لا يخالف نصًا، نعم ورد الشرع بالتعدد ولكن إذا اشترطت هي قبل نكاحه بالثانية أن لا يتزوج عليها فلا حق له في ذلك وإن فعل فهي بالخيار إن شاءت بقيت وإن شاءت فسخ العقد فلها ذلك مجانًا لأن المسلمين على شروطهم وأما إذا اشترطت أن يطلق أحد نسائه فهذا شرط لاغ لأنه يخالف الشرع لأن الطلاق مع استقامة الحال وعدم الحاجة لا يجوز، ولما رواه البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: (لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ولتنكح فإنما لها ما قدر لها) وهذا دليل على بطلان هذا الشرط فحيث ورد الشرع ببطلانه فإنه لا يصح اشتراطه، وأما حديث (أبغض الحلال إلى الله الطلاق) فإنه ضعيف والضعيف لا يستدل به ويكفي في الاستدلال على بطلان ذلك الشرط النص السابق وقاعدة: ما أفضى إلى الحرام فهو حرام وكذلك لا يصح اشتراط إسقاط المهر، أي أن يشترط الزوج على من يريد نكاحها أن لا مهر عليه، فهذا شرط باطل لقوله تعال { وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً } وقد تقرر عند العلماء أن النكاح بلا مهر من خصائصه ﷺ ولأنه ﷺ كلف الرجل الذي قال: (يا رسول الله إن لم يكن لك فيها حاجة فزوجنيها) كلفه أن يأتي ولو بخاتم من حديد حتى زوجته على أن يعلمها ما معه من القرآن وهذا دليل على أنه لا بد من الصداق، وبناءً عليه فاشتراط إسقاط المهر شرط باطل، لكن لو سماه واشترط تصنيفه مثلاً أو اشترط تقسيطه على دفعات لصح ذلك، المهم أنه لا بد من مهر، حتى إن الفتوى تنص على أنه لو تزوجها ومات ولم يسم صداقاً لوجب لها صداق أمثالها من النساء لا وكس ولا شطط لما رواه أو داود في سننه قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدي عن سفيان عن فراس عن الشعبي عن مسروق عن عبدالله أي ابن مسعود رضي الله عنه في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق فقال: لها الصداق كاملاً وعليها العدة ولها الميراث، فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله ﷺ قضى به في بروع بنت واشق، وفي رواية وإن لها صداق كصداق نسائها لا وكس ولا شطط والحديث صحيح يؤكد كذلك لو اشترط

وأما المانع فهو في اللغة: اسمٌ فاعلٌ منعه.

وليها أي ولي المرأة أن يتزوج أخت الزوج لا صداق بينهما أي كما تقول العامة: رأس برأس، وهذا شرط فاسد لا شك في بطلانه ولا أعلم في بطلانه إلا نزاعاً شاذاً وهذا هو الذي يسميه العلماء نكاح الشغار وهو أن يزوج الرجل موليته على أن يزوجه الآخر موليته ولا صداق بينهما، ودليل بطلانه حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الصحيحين أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار، وقد فسره نافع بقوله: ينكح ابنة الرجل وينكحه الآخر ابنته بغير صداق، وينكح أخت الرجل فينكحه أخته بغير صداق فهذا الشرط باطل لأنه يفضي إلى الشغار وهو ممنوع وقد تقرر في القواعد أن ما أفضى إلى الممنوع فهو ممنوع كذلك لو اشترط في العقد أن هذا النكاح ينتهي في زمن كذا وكذا، أو اشترطت هي ذلك فهذا نكاح باطل وشرط لاغ وهو نكاح المتعة أي أن ينكحها على مدة مشروطة في العقد يفسخ النكاح بانتهائها، وهذا كان جائزاً في بداية الإسلام ثم نسخ، ولا شأن لنا بقول أحد في جوازه كائناً من كان مع صحة حديث النهي، ففي صحيح مسلم وسنن أبي داود وغيرهما من حديث الزهري عن ربيع بن سبرة من أبيه أن: (رسول الله ﷺ حرم متعة النساء زمن الفتح) ولو اشترطت هي أن تبقى في وظيفتها أو أن لا يأخذ من مرتبتها شيئاً لصح ذلك الشرط لأنه لا يخالف شيئاً من المنصوص عليه، ولو اشترط عليها أن لا تزور والديها لكان ذلك الشرط باطلاً ولا يلزمها الوفاء به لأنه مناف للمتقرر في الأدلة من وجوب البر والإحسان للوالدين ولعلك بذلك تكون قد فهمت هذا الضابط إن شاء الله تعالى وخلاصته أن يقال: الأصل في الاشتراط في النكاح الإباحة والحل إلا فيما خالف النص فصار بهذا عندنا ثلاثة ضوابط تدخل تحت قاعدة الشروط الجعلية ومن باب التيسير عليك أعيد لك نص القاعدة وأعيد لك نصوص هذه الضوابط حتى تكون منها على ذكر فأقول: قاعدة الشروط الجعلية هي: (الأصل في الشروط الجعلية الحل إلا فيما خالف النص) ويدخل تحتها ثلاثة ضوابط وهي كما يلي:

الأول: الأصل في الشروط في المعاملات الحل إلا فيما خالف النص. الثاني: الأصل في الشروط في الوقف الحل إلا فيما خالف النص. الثالث: الأصل في الشروط في النكاح الحل إلا فيما خالف النص والله ربنا أعلى وأعلم.

وفي اصطلاح أهل الأصول: هو ما لا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ، ولكنه يلزم من وجوده عدم الحكم، كالحيض بالنسبة للصلاة والصوم مثلاً، فإنَّ عدم الحيض لا يلزم منه وجودهما ولا عدمهما؛ لأنَّ المرأة الطاهرة قد تصلي وتصوم، وقد لا تفعل ذلك؛ بخلاف وجود الحيض فإنه مانعٌ من الصلاة والصوم.

(تنبيه)

المانع ثلاثة أقسام:

- ١ - مانع للدوام والابتداء معاً، كالرضاع بالنسبة إلى النكاح، فإنه مانع منه ابتداء ودواماً، ومعنى منعه ابتداء أنه يمنع من ابتداء عقد النكاح، إذ لا يجوز عقد النكاح ابتداءً على امرأة هي أخته من الرضاعة، ومعنى منعه الدوام أنه لو تزوج رضيعاً ليست له بمحرم، ثم بعد عقد النكاح أرضعتها أمه أو أخته مثلاً، فإنَّ هذا الرضاع الطارئ على العقد يمنع من الدوام على العقد، بل يجب فسخه حالاً.
- ٢ - مانع للابتداء فقط دون الدوام، كالإحرام بالنسبة إلى النكاح، فإنَّ الإحرام يمنع ابتداء عقد النكاح ما دام مُحْرَماً، ولا يمنع من الدوام على نكاح قبله.

٣ - مانع للدوام دون الابتداء، كالطلاق، فإنه مانع من الدوام على النكاح

الأول ولا يمنع ابتداء نكاح ثان^(١).

(١) مسائل في المانع:

أولاً: المانع لغة هو الحاجز بين الشيئين والفاصل بينهما وأما شرعاً: فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، فقله (ما يلزم من وجوده العدم)

أخرج السبب والشرط، وذلك كالحيض بالنسبة للصيام والصلاة والطواف، فإنه يشترط للصلاة والصوم والطواف عدم الحيض فيلزم في وجود الحيض عدم صحة الصلاة والصوم والطواف، قال عليه الصلاة والسلام: (أليس إذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم؟) قلن بلى، قال (فذلك من نقصان دينها) متفق عليه، وقد أجمع أهل العلم على أن الحيض مانع من الصلاة والصيام، وفي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت لما جئنا سرف حضرت فقال النبي ﷺ (إفعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري) وفيهما أيضاً أنه لما حاضت صفة قال النبي ﷺ: (أحباستنا هي؟) الحديث، وكذلك الجنون بالنسبة لسائر العبادات فإن الجنون مانع منها، ولذلك فإذا وجد الجنون انعدمت الصحة، بل وانعدم الوجوب، وهذا هو المانع، أي الذي يلزم من وجوده العدم، فإذا وجد المانع انعدم الوجوب، فالله لا يقبل العبادة مع الكفر وإن أطعم بها في الدنيا لكنه لا ثواب له فيها في الآخرة كما في قوله ﷺ: (إن الله تعالى لا يظلم مؤمناً حسنة يعطى بها في الدنيا ويؤجر عليها في الآخرة، وأما الكافر فإنه يطعم، حسنة ما عمل بها في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزئ بها) رواه مسلم، وقال تعالى { وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا } فالكفر من الموانع لأنه يلزم من وجوده عدم الصحة، وكذلك الحدث مانع من الصلاة لحديث: (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه فإذا وجد الحدث الذي هو المانع انعدمت الصحة، وكوجود الماء بالنسبة للتيمم، فإنه إذا وجد المانع انعدم التيمم قال تعالى { فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا } فوجود الماء مع القدرة على استعماله مانع من التيمم وكوجود الجنب في الدار بالنسبة لدخول الملائكة فإنه إذا وجد الجنب في البيت خرجت الملائكة كما في قوله ﷺ: (لا تدخل الملائكة بيتاً فيه جنب...) أو كما قال ﷺ وكوجود الصورة أو الكلب في الدار أيضاً هو مانع من دخول الملائكة لحديث: (لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صورة) وكوجود الحمل بالنسبة لإقامة الحد فإن وجود الحمل مانع من استيفاء القصاص أو الحد لأنه سيفضي إلى تلف ما في بطنها وهذا من التعدي لأنه لا تزر وازرة وزر أخرى، ولذلك فقد أحر النبي ﷺ إقامة الحد على الغامدية حتى وضعت ما في بطنها وأرضعته مدة الرضاع وقد قرر

الفقهاء في كتبهم ذلك أتم تقرير وكدخول وقت النهي بالنسبة للتطوع المطلق الذي لا سبب له فإنه إذا دخل وقت النهي انعدمت صحة التطوع الذي لا سبب له، وهذه الأوقات هي المذكورة في حديث (لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر متى تغيب الشمس) متفق عليه، وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ (لا يتحرى أحدكم فيصلح عند طلوع الشمس وعند غروبها) متفق عليه، وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال (ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن وأن نقبر فيهن موتانا، حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تزول الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب) رواه مسلم، فلا يجوز إنشاء تطوع مطلق في هذين الوقتين لكن يجوز فيهن فعل التطوع الذي له سبب واختاره الشيخ تقي الدين كتحية المسجد وركعتي الطواف والطهارة وإعادة الجماعة مع قيام السبب لحديث (فلا تفعلوا إذا صليتما في رحالكما ثم أدركتما الإمام ولم يصل فصليا معه فإنها لكما نافلة) حديث صحيح، وكصلاة الاستخارة في أمر سيفوت ولا يحتمل التأخير واختاره أبو العباس ولذلك فالضابط عندنا يقول (لا تطوع في وقت نهي إلا ماله سبب) أظن أنني شرحت في كتابي إتحاف النبهاء فالله أعلم، وكالفسق الظاهري لرد الشهادة فإن وجود الفسق مانع من قبول الشهادة لقوله تعالى { وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ } وكقوله تعالى { مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ } ونحن لا نرضى إلا العدول، وكوجود العداوة بالنسبة لعدم قبولها على عدوه، فإن وجود العداوة يمنع من قبول شهادة أحدهما على الآخر لما رواه أحمد وأبو داود والبيهقي بسند حسن من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ (لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمر على أخيه ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت) وبالمناسبة فإن موانع الشهادة هي الفسق والخيانة والاشتهار بالكذب ووجود التهمة والعداوة والقذف وكذلك لا تقبل شهادة بدوي على صاحب قرية لما رواه أبو داود وابن ماجه والبيهقي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول (لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية) قال المنذري: (رجال إسناده احتج بهم مسلم في صحيحه) أهدقت: وهو حديث صحيح وبالجملة فالأمثلة كثيرة.

ولنذكر أمثلة على المانع مقرونة بأدلتها:

منها: الولاية، فإنها مانعة من قبول الهدية، فلا يجوز للوالي كالقاضي والسلطان ونحوهم قبول الهدايا بعد توليهم هذه المناصب لأن الهدايا تأسر القلوب وإن لم يشأ صاحبها وهذه المناصب ركنها الأمانة والعدل والقوة وهذه الهدايا يقصد بكثير منها إحقاق الباطل وإبطال الحق وأخرج أبو داود من حديث بريدة عن النبي ﷺ بلفظ (من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذه بعد ذلك فهو غلول) وسنده جيد، وقال البخاري في صحيحه: حدثنا عبيد ابن إسماعيل قال حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلاً على صدقات بين سليم يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا ما لكم وهذا هدية فقال رسول الله ﷺ: فهلاًّ جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيتك هديتك إن كنت صادقاً) ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإن استعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله فيأتي فيقول، هذا ما لكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتية هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلا عرفن أحد منكم لقي الله يحمل بغيراً له رغاء أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى روي بياض إبطه يقول: اللهم هل بلغت؟ بصر عيني وسمع أذني) وقد بوب عليه البخاري بقوله (باب اختيار العامل ليهدي له) فالأصل منع هدايا العمال ولكن قد استثنى أهل العلم من ذلك الهدايا المعتادة والتي كانت قبل الولاية، ولكن أقول: الورع تركها لأن الدليل ورد عاماً وقد تقرر في الأصول أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال منزل منزلة العموم في المقال والخلاصة أن الولاية من جملة موانع الهدية والله أعلم.

الثاني: الأبوة فإنها مانعة من استيفاء القصاص، أي لا يقتل الأصل بالفرع، ودليل ذلك ما رواه الترمذي في سننه قال: حدثنا أبو سعيد الأشج قال حدثنا أبو خالد الأحمر عن الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا يقاد الوالد بالولد) وهو حديث حسن، وقال أيضاً: حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا ابن أبي عدي عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (لا تقام الحدود في المساجد

ولا يقتل الوالد بالولد) وهو حديث حسن ووجه الدلالة منهما واضحة والله أعلم.
 الثالث: الدين فإنه مانع من قبول الهدية، فإذا استدان منك أحد ديناً فلا تقبل منه الهدية إلا بشرطين، أن تكون هذه الهدية مما جرى بها العرف قبل الاستدانة، أو أن تنوي أنت احتسابها من دينك أي أن تنقص من دينك بقدرها والدليل على ذلك ما رواه البخاري في صحيحه من حديث أبي بردة بن أبي موسى قال: قدمت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال: (إنك بأرض فيها الربا فاش فإذا كان لك على رجل حق فأهدئ إليك حمل تبين أو حمل شعير أو حبل قت فلا تأخذه فإنه ربا) ولأن هذه الهدية قد تكون سبباً لتعطيل أداء الحقوق والاستحياء من مطالبة أصحابها.

الرابع: الشبهة لعدم إقامة الحدود، فإن المتفق عليه أن الشبهة تمنع من إقامة الحد، ولكن لا بد أن تكون هذه من الشبه المحتملة، والمقصود من ذلك إسقاط الحد عن المتهمين بما يوجد من المخارج والمحامل التي يندرى بها الحد فإن هذه الشريعة العظيمة مبنية على العدل والقسط وعلى مصالح العباد في المبدأ والمعاد والحكم بالحد مع الاحتمال أو مع مقارنة الشبهة خروج عن العدل إلى الجور ولذلك فقد أكثر النبي ﷺ من سؤال ماعز رضي الله عنه لما اعترف عنده بأنه زنى إلا أن النصوص المروية في هذه القاعدة فيها مقال عريض إلا أن الصحيح أن هذه المرويات وإن كان فيها مقال إلا أن القاعدة ثابتة في سنة رسول الله ﷺ وقضاء أصحابه من بعده فقد قال لماعز: (لعلك قبلت) (لعلك لمست) (لعلك غمزت) (أتدري ما الزنا) وقد قضى الصحابة بأنه لا قطع في مجاعة، قال ابن القيم (وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد رمقه وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج وهو أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء) أهـ وكذلك لم يرق عمر الحد على امرأة اعترفت أنها زنت واستهلت به استهلال من يجهل تحريمه فدرأ عمر عنها الحد وقال ابن المنذر رحمه الله تعالى: (أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الحدود تدرأ بالشبهات) أهـ والخلاصة أن الشبهة المحتملة من جملة موانع الحدود والله أعلم.
 الخامس: الرق والقتل واختلاف الدين بالنسبة للتوارث فإن هذه الأشياء الثلاثة هي

مواع الإرث قال الرحبي رحمه الله تعالى.

ويمنع الشخص من الميراث واحدة من علل ثلاث
رق وقتل واختلاف دين فافهم فليس الشك كاليقين

ففي الصحيحين من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) وروى الترمذي وابن ماجه من حديث أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يتوارث أهل ملتين) حديث صحيح، وقد وقع الإجماع على أن المسلم لا يرث من الكافر وأن الكافر لا يرث من المسلم وروى الترمذي وابن ماجه من حديث حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (القاتل لا يرث) حديث حسن، وقد نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على ذلك. والله أعلم.

السادس: العسرة مانعة من حبس المدين وإيذائه بالجلد والتعيير، لقوله تعالى { وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ } والمعسر هو الذي لا يجد شيئاً يسدده ولو بعض دينه والله أعلم.

السابع: مواع التكفير - أعني تكفير المعين - وقد بحثناها مستوفاه في مواضع أخرى، وقد نص أهل العلم على أن الجهل الذي يعذر به صاحبه مانع من مواع التكفير لحديث العهد بالإسلام أو من أسلم في دار الحرب أو في بادية بعيدة عن أهل العلم وكذلك الجنون، فلو فعل المجنون شيئاً من موجبات التكفير لما كفرناه لوجود مانع وهو الجنون لحديث (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون حتى يفيق...) وكذلك الصغر فإن الصغر مانع من مواع التكفير للحديث السابق وفيه (وعن الصغير حتى يحتلم) وكذلك الخطأ وعدم القصد فإن عدم القصد والخطأ تمنع من الحكم بالكفر لحديث (أخطأ من شدة الفرح) وحديث الرجل الذي قال (إذا أنا مت فاحرقوني ثم ذروني في يوم رائج نصفي في البر ونصفي في البحر... الحديث) وكذلك الإكراه أيضاً من مواع التكفير لقوله تعالى { إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ } وحديث (إن الله تبارك وتعالى تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) وكذلك وجود التأويل وهذا من أوسع المواع وأذكر أنني بحثتها في القول الرشيد في سرد فوائد التوحيد إن لم

أكن واهمًا فإنني لا أملكه الآن حال كتابتي لهذه المسألة. والمقصود أن هذه الأشياء الستة موانع تكفير المعين فيلزم من وجودها عدم الحكم بالكفر والله أعلم.

الثامن: الإحداث في الدين فإنه من جملة موانع الشرب من حوضه ﷺ ذلك لأن الشرب من هذا الحوض العظيم وقف على أهل الإتياع ولا حظ لأهل الابتداع فيه فكن متبعًا لا مبتدعًا، مقتفيًا لا مبتدأ، ففي الصحيحين من حديث سهل بن سعد قال قال رسول الله ﷺ (إني فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ أبدًا ليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فأقول: (إنهم مني) فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول: سحقتًا سحقتًا لمن غير بعدي) فنسأله جل وعلا باسمه الأعظم أن يعيذني وإخواني من الإحداث في الدين والله أعلم.

التاسع: موانع الأجزاء في الأضحية والهدي التي نص عليها رسول الله ﷺ وكما في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (أربع لا تجوز في الأضاحي العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين ضلعها والكسير التي لا تنقي) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم وهو كما قالوا. فهذه العيوب الأربع تسمى موانع الأجزاء في الأضاحي فهي من جملة الموانع والله أعلم.

العاشر: الأثوثة فإنها مانعة من زيارة القبور ومن الولايات أما منعها من الولايات فلما رواه البخاري في صحيحه عن أبي بكر رضي الله عنه قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) فهي ممنوعة من الولايات لكونها امرأة، وأما زيارة القبور فلحديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ لعن زورات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) وسنده جيد.

الحادي عشر: مرض الموت فإنه مانع من وقوع الطلاق فمن طلق في مرض موته المخوف فإن طلاقه لا يقع معاملة له بنقيض قصده لأنه لما أخر التطبيق إلى هذا الوقت وحلول هذا المرض غلب على ظننا أنه يريد بهذا الطلاق حرمان هذه الزوجة من الميراث وقد تقرر في القواعد أن من استعجل الشيء قبل أوانه فإنه يعاقب بحرمانه وقد تقرر أيضًا أن من نوى الشر فإنه يعامل بنقيض قصده والله أعلم.

الثاني عشر: الوصف بالأمانة مانع من الضمان حال تلف المال في يد الأمين بلا تعد ولا تفريط كالوكيل فإنه أمين وكذلك المودع بالفتح فإنه أمين وكذلك المضارب أيضًا فإنه أمين وكذلك الأجير الخاص فإنه أمين وكذلك المستعير فإنه أمين وكذلك المرتهن فإنه أمين وكذلك ناظر الوقف فإنه أمين وكذلك ولي الصغير والسفيه والمجنون فإنه أمين وكذلك المتلقت بكسر القاف فإنه أمين ووجه كونهم من الأمانة أن مال غيرهم قد حل في أيديهم بإذن الشرع أو بإذن صاحبه فحيث كانوا يوصفون بأنهم من الأمانة فإن هذا الوصف مانع من الضمان في حال تلف العين بلا تعد أو تفريط أي لا يضمن واحد من هؤلاء السالف ذكرهم ما تلف بيده من أموال الغير إلا ما تعدى فيه أو فرط والضابط عندنا يقول: (لا يضمن الأمين تلف العين إلا بالتعدي أو التفريط) ولذلك فإن الغاصب يضمن مطلقاً والله أعلم.

الثالث عشر: الحيض فإنه مانع من الطلاق، فالحائض لا يجوز إيقاع الطلاق عليها، وكذلك الجماع الذي حصل في الطهر بعد الحيض فإنه مانع من إيقاع الطلاق ما لم يتبين به الحمل، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله ﷺ فتغيظ فيه رسول الله ﷺ ثم قال: (ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهرًا قبل أن يمسه، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء) متفق عليه وفي رواية (مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهرًا أو حاملاً) ولذلك فطلاق السنة هو أن يطلقها وهي طاهرة قبل أن يمسه، أو يطلقها حاملاً قد استبان حملها طليقة واحدة وما عدا ذلك فهو الطلاق البدعي، والمقصود أن الحيض والجماع في الطهر قبل استبانة الحمل مانعان من موانع إيقاع الطلاق والله أعلم.

الرابع عشر: لقد نص أهل العلم رحمهم الله تعالى على أن الأبوة والبنوة مانعة من دفع الزكاة أي لا يجوز دفع الزكاة لفروعك ولا لأصولك وذلك لأن هؤلاء ممن تجب عليك نفقتهم فأداء الزكاة لهم فيه تعطيل لما وجب عليك تجاههم والله أعلم.

الخامس عشر: النبوة فإنها مانعة من التوارث لقوله ﷺ: (لا نورث ما تركناه صدقة) متفق عليه والله أعلم.

السادس عشر: الإحرام فإنه مانع من عقد النكاح لحديث: (لا ينكح المحرم ولا ينكح

ولا يخطب) رواه مسلم.

السابع عشر: الزنا فإنه مانع من النكاح فلا يجوز للعفيف أن ينكح زانية ولا يجوز للعفيفة أن يتزوجها زان لقوله تعالى { الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ }.

الثامن عشر: قصد التحليل فإنه مانع من صحة النكاح ومانع من ترتب الأثر وهو حل الزوجة لمطلقها الأول، فهذه النية الفاسدة لا تحل المطلقة المبتوتة لزوجها الأول لحديث (لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له) حديث صحيح ولا نعلم نزاعاً في ذلك بين الصحابة.

التاسع عشر: نية المضارة في ارتجاع المطلقة مانعة من صحة الرجعة لقوله تعالى { وَبِعُولَتْنَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا } ولقوله تعالى { وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ }.

العشرون: نكاح المرأة فإنه مانع من نكاح أختها وأمها وعمتها وخالتها لقوله تعالى { وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ } وقوله تعالى { وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ } وفي الحديث (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها...) وهو في الصحيح.

الحادي والعشرون: الإحداد فإنه مانع من الزينة بالإجماع لحديث أم عطية رضي الله عنها قالت : إني سمعت رسول الله ﷺ قال : (لا تحدا امرأة على ميت فوق ثلاث إلى على زوج أربعة أشهر وعشراً ولا تلبس ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عصبه ولا تكتحل ولا تمس طيباً إلى إذا طهرت نبذة من قسط أو أظفار) متفق عليه.

الثاني والعشرون: أكل الثوم والبصل فإنه مانع من حضور الجماعة في المسجد لحديث (من أكل من هذه الشجرة الممتنة فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنس) متفق عليه وفي رواية (من أكل ثوماً أو بصلاً) وفي رواية (أو الكراث) ويقاس عليهما ما هو أخبث رائحة منهما.

الثالث والعشرون: بلوغ الحدود للسلطان فإنه يمنع من الشفاعة فيها لحديث (يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله...) الحديث وهو في الصحيح، وقد أخرج أحمد وأبو داود والحاكم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (من حالت

شفاعته دون حد من حدود الله فهو مضاد لله في أمره) حديث صحيح، وأخرج أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي بإسناد حسن وصححه الحاكم أن النبي ﷺ قال لصفوان لما أراد أن يشفع فيمن سرق رداءه: (هلاً كان ذلك قبل أن تأتيني به) والله أعلم.

الرابع والعشرون: الغضب وما في معناه فإنه مانع من القضاء لحديث (لا يقضي القاض وهو غضبان) وهو في الصحيح.

الخامس والعشرون: الموت على أصل الإسلام فإنه مانع من التخليد الأبدي في النار كخلود الكفار وهذا معتقد أهل السنة رفع الله منازلهم في الدنيا والآخرة فإنهم يعتقدون أن أصحاب الكبائر إذا ماتوا بلا توبة منها فإنهم تحت المشيئة فإن شاء الله غفر لهم وأدخلهم الجنة ابتداءً وإن شاء عذبهم في النار ثم يخرجهم منها إلى الجنة انتقالاً وأنه لا يخلد أحد في النار من أهل القبلة لحديث (يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير) رواه البخاري والأحاديث في ذلك كثيرة.

السادس والعشرون: الحرص والتطلع للولاية مانع منها فمن رآه الإمام حريصاً على نيل الولاية ومريد لها فلا يجوز له تمكينه منها لحديث أبي موسى رضي الله عنه قال دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي فقال أحدهما يا رسول الله أمرنا على بعض ما ولاك الله تعالى وقال للآخر مثل ذلك فقال: إنا والله لا نولي على هذا العمل من أرادته) أو قال (لا نولي على هذا العمل أحداً سألته ولا أحداً حرص عليه).

السابع والعشرون: الفسق مانع من الولاية أي ولاية مال الصغير والمجنون وولاية النكاح أيضاً.

الثامن والعشرون: الاكتواء والتطير مانعان من أن يكون الإنسان من السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب لحديث (هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتبون وعلى ربهم يتوكلون) متفق عليه.

التاسع والعشرون: حضور صف الجهاد مانع من الفرار إلا لمتحرف لقتال أو متحيزاً

وأما الصحة فهي في اللغة: السلامة وعدم الاختلال، ومنه قوله:

لَفْتَةٌ كَمَا قَالَ تَعَالَى { وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَكَدَّ بَاءً بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ... } .

الثلاثون: ولعله الأخير إن شاء الله تعالى: النسيان مانع من ترتب أثر ارتكاب المحرم لقوله تعالى { رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا } وحديث (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) والله ربنا أعلى وأعلم.
ثانيا: أقسام المانع.

أقسام المانع قسمان: مانع للوجوب، ومانع للصحة، كما ذكرناه في الشروط سابقاً فمانع الوجوب يقابله شرط الوجوب، فضد كل شرط من شروط الوجوب مانع من موانع الوجوب، فالبلوغ شرط لوجوب الصوم والصلاة مثلاً، والصغر مانع من وجوبها والإقامة شرط لوجوب الصوم، والسفر مانع من وجوبه في الذمة، والاستطاعة شرط وجوب للحج والعجز مانع من وجوبه في الذمة، فإذا عرفت شرط الوجوب فاعلم أن ضده هو مانع الوجوب، وأما مانع الصحة، فهو الذي يكون ضد شرط الصحة، فإذا عرفت شرط الصحة فاعلم أن ضده هو مانع الصحة، كالإسلام فإنه شرط صحة فكذلك الكفر مانع صحة، والنية شرط صحة للمأمورات فكذلك عدمها مانع من موانع الصحة، والعقل شرط صحة ووجوب لسائر التعبدات فكذلك الجنون مانع من موانع الصحة والوجوب لسائر التعبدات، والعلم شرط لصحة تكفير المعين والجهل مانع للتكفير، والإرادة شرط في التكفير والإكراه مانع من التكفير، ودخول الشهر شرط من شروط صحة الصوم فكذلك عدم دخوله مانع من موانع الصحة، والطهارة من الحدثين شرط من شروط صحة الصلاة، والحدث مانع من موانع صحة الصلاة، والخلو من الموانع الشرعية أي الحيض والنفاس شرط من شروط صحة الصوم وكذلك وجود الحيض أو النفاس مانع من موانع صحة الصوم، وعلى ذلك ففسس فإذا أردت أن تعرف مانع الوجوب ما فاعرف أولاً شرط الوجوب، لأن مانع الوجوب ضد شرط الوجوب وإذا أردت أن تعرف مانع الصحة فاعرف شرط الصحة لأن مانع الصحة يكون ضد شرط الصحة والله وأعلم.

وليل يقول المرء من ظلماته سواء صحیحاتُ العیون وعورها^(١).

والصحة في اصطلاح الفقهاء تطلق في العبادات وفي المعاملات، فالصحة عندهم في العبادات: هي الأجزاء وإسقاط القضاء، فكلُّ عبادة فعلت على وجهٍ يجرى ويسقط القضاء فهي صحيحة.

والصحة عندهم في المعاملات: هي ترتب الأثر المقصود من العقد على العقد، فكلُّ نكاح أباح التلذذ بالمنكوحه فهو صحيح، وكلُّ بيع أباح التصرف في المبيع فهو صحيح. وهكذا.

وأما عند المتكلمين فضابطُ الصحة مطلقاً في العبادات وغيرها هي موافقةُ ذي الوجهين الشرعي منهما.

وإيضاحه: أن كلَّ فعل -عبادة كان أو معاملة- لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون موافقاً للوجه الشرعي، أو مخالفاً له، فإن وقع موافقاً له فهو الصحيح.

والقائلون بهذا القول منهم من قال: إن الموافقة للوجه الشرعي لا بد أن تكون واقعة في نفس الأمر، ولا يكفي فيها ظنُّ المكلف الموافقة، إن كانت غير حاصلة في نفس الأمر.

ومنهم من قال: تكفي الموافقة في اعتقاد المكلف وإن لم تحصل في نفس الأمر، كمن صلى يظنُّ أنه متطهر وهو محدث، فالموافقة للوجه الشرعي حاصلة في ظنه لا في نفس الأمر، فمن قال: يكفي في ذلك اعتقاده، قال: صلاته

(١) نسبه بعضهم للأعشى، وهو في ديوانه (ص ٤٢٣)، ونسبه ابن الشجري في الحماسة (٢/ ٧١٠، ٧٢٨)، وكذا البغدادي في الخزانة (٥/ ١٨) لمضر بن ربيعي الفقعسي، وهو الذي لم يحك الأستاذ محمود الشاكر في تحقيق تفسير الطبري غيره (١/ ٢٥٦).

صحيحة، وهو قولٌ بعض المتكلمين، وبعضهم يقول: هي صحيحة، ولكن يجب قضاؤها، وبعضهم يقول: هي صحيحة لا يجب قضاؤها، وعامة الفقهاء على أنها باطلة؛ لاختلال شرط الصحة وهو الطهارة.

وقول المؤلف في هذا المبحث: (وهذا يبطل بالحج الفاسد، فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد).

إيضاح مراده: أن قول المتكلمين إن الصحة موافقة ذي الوجهين الشرعي منهما يقدح فيه بأن إتمام الحج الفاسد بعد فساده مأمور به، فتتميمه موافق للوجه الشرعي، ولو كانت الصحة موافقة لكان صحيحاً، مع أنه فاسد.

ويجاب عن هذا بأن الحج إنما فسد لأنه وقع مخالفاً للوجه الشرعي بارتكاب ما يفسده أولاً. وهو واضح.

وأما الفساد فهو في اللغة: ضد الصلاح.

وهو في اصطلاح الفقهاء يُعرف من تعريف الصحة المتقدم.

فالفساد في اصطلاح الفقهاء في العبادات: هو عدم الإجزاء وعدم إسقاط القضاء، وكلُّ عبادةٍ فُعِلَتْ على وجهٍ لم يجزئ ولم يسقط القضاء فهي فاسدة. وفي المعاملات: عدم ترتب الأثر المقصود من العقد على العقد، فكلُّ نكاح لم يفد إباحة التلذذ بالمنكوحه فهو فاسد، وكلُّ شراءٍ لم يفد إباحة التصرف في المشتري فهو فاسد.

وعند المتكلمين، فالفساد: هو مخالفة ذي الوجهين الشرعي منهما.

والفساد والباطل مترادفان، فمعناهما واحد عند الجمهور، وخالف في ذلك الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، فجعل الباطل هو ما منع بوصفه وأصله، كبيع

الخنزير بالدم، وجعل الفاسد هو ما شرع بأصله ومنع بوصفه، كبيع الدرهم بالدرهمين، فهو مشروع بأصله وهو بيع درهم بدرهم، ممنوعٌ بوصفه الذي هو الزيادة التي سببت الربا، ولذا لو حذف الدرهم الزائد عنده صح البيع في الدرهم الباقي بالدرهم، على أصل بيع الدرهم بالدرهم يدًا بيد. قال في مراقبي السعود:

وقابل الصحة بالبطلان وهو الفساد عند أهل الشان
وخالف النعمانُ بالفسادُ ما نهيه بالوصف يستفاد^(١)

(١) مسائل في الصحة والفساد:

الأولى: لا تكون العبادة والمعاملة صحيحة إلا إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها، ونعني بالشروط هنا شروط الصحة لا شروط الوجوب ونعني بالموانع هنا موانع الصحة لا موانع الوجوب، فالشيء الذي له شروط وله موانع لا يصح إلا إذا توفرت جميع شروط صحته وانتفت جميع موانع صحته، وعندنا في ذلك قاعدتان: الأولى: لا تصح العبادة إلا إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها، وهذه القاعدة خاصة بالعبادات، الثانية: لا تصح المعاملات إلا إذا توفرت شروط صحتها وانتفت موانعها، وهذه القاعدة خاصة بالمعاملات، فالوضوء لا يصح إلا إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه والغسل لا يصح إلا إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه والصلاة والصوم والزكاة والحج لا تصح إلا إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها والبيع والسلم والإجارة والحوالة لا تصح إلا إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها، والسبق والمساقاة والمزارعة والمقارضة والشركات بأنواعها والرهن والكفالة والضمان والوكالة والشفعة والعارية والوديعة والوقف والهبة والوصية لا يصح إلا إذا توفرت شروط صحتها وانتفت موانع صحتها، وكذلك النكاح أيضًا لا يصح إلا إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه وهكذا في سائر العبادات والمعاملات فإننا نقول فيها جميعها قولاً واحداً لا يختلف، أنها جميعها مما ذكرناه ومما لم نذكره لا يصح إلا إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه، وكذلك تكفير المعين لا يجوز إلا إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه وكذلك الشفاعة في الآخرة لا تكون إلا إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها، وكذلك التوسل بدعاء الآخرين لا يصح

إلا إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه بأن يكون حيًا حاضرًا قادرًا وبمعرفة شروط الصحة تعرف موانع الصحة كما أسلفناه لك سابقًا والله ربنا أعلى وأعلم.
الثانية: تعريف الصحة والفساد لغة وشرعًا، وما معنى الصحة في العبادات وما معنى الفساد فيها؟ وما معنى الصحة في المعاملات وما معنى الفساد فيها.

الأول: الصحة لغة خلافه السقم، وهي خلو الشيء من موجبات اضطرابه وخروجه عن طبيعته سواء كان ذلك الموجب حسيًا أو معنويًا كالمرض الحسي فإنه يوجب خروج الإنسان عن طبيعته من القوة والنشاط، وكمرض القلوب المعنوي بارتكاب الذنوب والمعاصي وهكذا، فإذا خلا ذلك الشيء عن شيء يخرج عن طبيعته فهو الصحيح، وأما تعريفها اصطلاحًا فهي أثر من آثار وقوع الفعل موافقًا للمشروع، وهذا تعريف الصحة فإن الفعل إذا وافق الشرع أي فعل مستوفيًا شروطه وأركانه وانتفت موانعه فإنه يكون صحيحًا، فالصحة أثر من آثار موافقة الفعل للمشروع وهي: - أي الصحة - صفة للعمل، فإن كان العمل موافقًا للمشروع فهو الصحيح وإن خالف المشروع فهو الفاسد، فالصحة والفساد وصفان للعمل والله أعلم.

الثاني: الفساد لغة عبارة عن تغير الشيء عن الحالة السليمة إلى حالة سقيمة والمفسدة نقيض المصلحة وأما تعريف الفساد اصطلاحًا فهو أثر من آثار مخالفة العمل للمتقرر شرعًا، فموافقة الأعمال الباطنية والظاهرية لأمر الشارع تثمر صحتها ومخالفتها لأمر الشارع تثمر فسادهما فالصحيح ما وافق الشرع والفساد ما خالف الشرع. والله أعلم.

الثالث: القاعدة في صحة العبادات تقول: لا تصح العبادة إلا إذا استجمعت أركانها وشروطها وانتفت موانعها وقد ذكرناها قبل قليل فإذا وقعت العبادة مستوفية لجميع الأركان والشروط والواجبات مع اجتناب جميع الموانع فإنها تكون صحيحة ومعنى الصحة فيها: براءة الذمة وسقوط الإعادة. فالصحيح من العبادات هو ما ترتبت عليه آثاره من براءة الذمة وسقوط المطالبة، وبه تعرف الفاسد من العبادات وهو ما لم يترتب عليه أثره من براءة الذمة وسقوط الطلب، والعبادة الفاسدة هي التي لا تبرأ بها الذمة وتسقط بها المطالبة، فالمراد بالصحة في العبادات سقوط القضاء بمعنى أنه لا يحتاج إلى فعل العبادة مرة ثانية وهذا هو الإجزاء ولا تكون العبادة مجزية مسقطه للقضاء إلا

إذا كانت موافقة لأمر الشرع، والدليل على ذلك حديث عائشة في الصحيحين مرفوعاً :
(من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) ولمسلم (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا
فهو رد) فكل عمل ليس عليه أمر الشارع فهو مردود وكل عمل وافق أمر الشارع فهو
المقبول الصحيح وبناءً عليه فمن كان عمله خارجاً عن أمر الشرع وليس متقيداً به فهو
مردود ومن كان عمله جارياً تحت أحكام الشرع موافقاً لها فهو مقبول. وعلى ذلك
فروع :

منها: الطواف حول القبور، عمل باطل وبدعة منكرة وطامة إبليسية وهಾಯية من مهاوي
الردئ وعمل مخالف للشرع فالطواف حول القبور الذي يظن فاعلوه من العبادات
باطل ساقط مردود ولأنه مخالف لأمر الشارع.

ومنها: الذبح لأصحاب القبور، وهذا لاخلاف في أنه من الشرك وليس من العبادة في
صدر ولا ورد وهو باطل وهذه الذبيحة حرام وميتة لأنها أهلت لغير الله تعالى فالذبح
للقبور فعل ليس عليه أمر النبي ﷺ فهو رد ولأن كل إحداث في الدين فهو رد.

ومنها: صلاة الرغائب والألفية فإنهما من البدع المردودة على أصحابها لأنها ليست مما
عليه أمره ﷺ فهي مخالفة للمشروع وما خالف المشروع فهو مردود.

ومنها: الذكر الجماعي، فإنه مما ليس عليه أمر النبي ﷺ فهو رد ولأنه محدث في الدين
وكل إحداث في الدين فهو رد والعبادة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت موافقة للشرع.

ومنها: الرقص وضرب الطبول في المساجد فإنه من البدع الوخيمة والبلايا العظيمة
وصاحبه مأزور لا مأجور وأثم لا غانم، ومتى كان الرقص والضرب بالطبول في
المساجد عبادة يتقرب الله تعالى بها؟ من أين لهم هذا؟ هل على ذلك إثارة من علم؟ أم
هو إتباع للشهوات وعشق البدع، نعوذ بالله من الخذلان.

ومنها: سائر البدع المنتشرة كالتلفظ بالنية والأذكار أثناء الوضوء واعتقاد أذكار
مخصصة في أزمنة أو أمكنة مخصصة ولم يثبت بتخصيصه دليل صحيح صريح،
وقراءة القرآن في المقابر والمآتم وقول (حي على خير العمل) أو (أشهد أن علياً ولي
الله) في الأذان والتعريف في الأمصار عشية يوم عرفة، وصلاة الظهر مباشرة بعد صلاة
الجمعة، وصلاة ركعتين بين الخطبتين، وقراءة القرآن في مكبر الصوت يوم الجمعة،

والسلت بعد البول أو النتر والقفز والضحك والنحنة أو كتم النفس وصعود الدرج أو إمساك الحبل بعد البول كل ذلك من البدع المردودة على أصحابها ورفع القبور والكتابة عليها وتخصيصها وكتابة الآيات في مداخل المقبرة أو على بعض القبور وما يعرف بصلاة الكفاية وذبائح الصلح التي يتقرب بها للمذبح له بالذبح بين يديه أن يرضى وبدع الموالد كلها ووضع المصاحف في المقابر والندور والقرابين لها، ونداء أصحابها والاستغاثة بهم وإسراج المقابر وقراءة القرآن قبل الدفن، وتوزيع الأطعمة فيها ورفع الصوت خلف الجنائز وتحية العلم والسلام الملكي وإخراج الزكاة بالحوال الميلادي وشد الرحال إلى القبور وضرب الفخذين باليدين بعد الفراغ من الصلاة كما يفعل الرافضة وتخصيص سجود الجبهة على شيء معين واعتياد لبس الصوف تعبدًا كل ذلك من البدع الردية والمحدثات المنكرة التي هي إحداث في الدين وكل إحداث في الدين فهو رد ولا يعتقد أصحابها أنهم مأجورون لأن الأجر فرع الصحة والعبادة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت موافقة للمشروع وأما من كان تعبه خارجًا عن سنن الشريعة فإنه آثم ومأزور والفروع كثيرة وقد ذكرنا طرفًا كبيرًا منها في كتابنا شرح قاعدة الإحداث في الدين وقد كتبت فيه من الفروع ما يقرب على مائتي فرع، ولا زلت أزيد فيه حتى يكون بمثابة قاموس للبدع، نصحًا للأمة وذبا عن حياض الشريعة عسى الله أن يرحمنا وأن يعفو عنا ويغفر لنا زللنا وتقصيرنا في العلم والعمل والدعوة والله أعلى وأعلم.

الفرع الرابع: القاعدة في صحة المعاملات تقول: لا تصح المعاملة إلا إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها وقد ذكرناها سابقًا وبناءً عليه فالمراد بالصحة في المعاملات ترتب الأثر المقصود من المعاملة فكل بيع أباح التصرف في المبيع وحقق كما الانتفاع فهو صحيح فالمراد بالفساد إذا كان في المعاملات عدم ترتب الأثر، فالمعاملة الصحيحة هي التي تترتب عليها آثارها والمعاملة الفاسدة هي التي لا تترتب عليها آثارها وعلى ذلك فروع كثيرة نذكر لك بعضها:

منها: بيع ما لا يقدر على تسليمه كبيع الطير في الهواء والسّمك في الماء والجمل الشارد والعبد الأبق كل ذلك لا يجوز لأن من شروط صحة البيع القدرة على التسليم فلو

خالف أحد وباع مثل هذه البيوعات فإن هذا البيع لا يترتب عليه أثره لأنه فاسد، والفساد في المعاملات معناه عدم ترتب الأثر.

ومنها: بيع ما ليس عندك أي ما لا تملك فهذا بيع فاسد ولا يترتب عليه أثره لحديث (ولا تبع ما ليس عندك) حديث حسن صحيح، وقال رسول الله ﷺ (ليس على رجل بيع فيما لا يملك) حديث صحيح وفي حديث حكيم بن حزام قال سألت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله يأتيني الرجل فيسألني البيع ليس عندي ما أبيع منه ثم أبتاعه له من السوق؟ فقال (لا تبع ما ليس عندك).

ومنها: بيع الغرر والجهالة فيما يقصد فإن هذه البيوع بيوع محرمة فاسدة ولا يترتب عليها أثرها لما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر، وذلك كبيع المنابذة والملامسة لما في الصحيحين من حديث الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن الملامسة والمنابذة. والملامسة لمس الثوب لا ينظر إليه والمنابذة طرح الرجل ثوبه إلى الرجل بالبيع قبل أن يقلبه أو ينظر إليه وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال (نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين عن الملامسة والمنابذة) وللنسائي في تفسير ذلك (أن يتبايع الرجلان بالثوبين تحت الليل يلمس كل رجل منهما ثوب صاحبه بيده، والمنابذة: أن ينبذ الرجل إلى الرجل الثوب وينبذ الآخر إليه الثوب فيتبايعا على ذلك) وقد اتفق أهل العلم فيما نعلم على منع هاتين المعاملتين فلو وقعتا لما ترتب عليهما أثرهما لأنهما فاسدتان والفساد من المعاملات ما لا يترتب عليه أثره.

ومنها: بيع الحصاة لحديث أبي هريرة عن مسلم في صحيحه أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر. وأظنه والله أعلم أن يقول أحدهما للآخر، ارم بهذه الحصاة فما بلغت فهو عليه بكذا، أو يقول: ارم هذه الحصاة فأى سلعة وقعت عليه فهي عليك بكذا فهذا محرم لثبوت النهي عنه بخصوصه فهو بيع فاسد لا يترتب عليه أثره.

ومنها: بيع الثمر قبل بدو صلاحه وبيع الحب قبل اشتداده فهذان بيعان محرمان وفسدان فلا يترتب عليهما أثر البيع الصحيح وذلك لحديث نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ قال (لا تبيعوا الثمر حتى يبدو صلاحه) وفي الصحيح عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ (نهى عن بيع الثمار حتى تزهي، قل وما تزهي؟ قال حتى

تحمراً).

ومنها: بيع المزابنة، وهي بيع التمر المجذوذ بتمر لا يزال على رؤوس النخل، فهذا بيع محرم وفساد ولكن يستثنى من ذلك العرايا فقط وهي أن يحتاج أهل الاستمتاع بالرطب وليس عندهم إلا تمر العام الماضي فيجوز لهم أن يبيعوا هذا فيما دون خمسة أوسق ففي الصحيح من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ (نهى عن المزابنة) وعنه ﷺ أن النبي ﷺ (نهى عن بيع الثمر بالتمر) رواه أبو داود وسنده صحيح، وعن جابر ﷺ أن النبي ﷺ (نهى عن المخابرة والمزابنة والمحاولة وأن يباع التمر حتى يبدو صلاحه ورخص في العرايا) وهو في الصحيح، وعن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ (رخص في العرايا، بخرصها) متفق عليه وعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ (رخص في العرايا أن تباع بخرصها في خمسة أوسق أو فيما دون خمسة أوسق) متفق عليه.

ومنها: بيع الربا بأنواعها سواء ربا النسئة أو ربا الفصل أو ربا القرض كل ذلك محرم بالأدلة القاطعة.

ومنها: بيع التمر بالرطب فإنه بيع محرم وفساد ولا يترتب عليه أثره لما رواه أبو داود وابن ماجه من حديث عبدالله بن زيد عن زيد عن سعد قال: سئل رسول الله ﷺ عن بيع التمر بالرطب؟ فقال لمن حوله: (أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم: فنهى عن ذلك) وهو حديث صحيح.

ومنها: بيع جبل الحبلية، وبيع الكلب ولو معلماً، وبيع الهرة وبيع الخمر والخنزير والميتة والأصنام والصور التي لم تدع لها ضرورة وكتب السحر والابتداع وبيع الملاقيح وما في بطون الأنعام وبيع الصبرة من الطعام بصبرة لا يعلم كيلها أيضاً، وبيع آلات اللهو والمخدرات، بأنواعها ومختلف أشكالها وبيع الطعام قبل قبضه وبيع العينة وغير ذلك مما ثبت تحريمه بالنص فإنه بيع محرم وفساد ولا يترتب عليه أثره والخلاصة من هذه الإجابة عدة أمور هي:

الأول: تعريف الصحة لغة وشرعاً

الثاني: تعريف الفساد لغة وشرعاً

الثالث: معنى الصحة الفساد في العبادات مع التمثيل.

الرابع : معنى الصحة والفساد في المعاملات مع التمثيل .
 الثالثة: لقد ذكرنا أن الصحيح هو ما وافق أمر الشارع وهذه الموافقة تكون في ستة أشياء:
 الأول: الجنس، أي لا بد من موافقة الشارع في جنس العبادة فلا يجوز للمكلف أن
 يخترع عبادة لا جنس لها في الشرع كالتعبد بالرقص والتعبد بضرب الدفوف والطبول
 والتعبد بالهيام في البراري ومعاشرة الوحوش والأفاعي والتعبد بلبس الصوف لا غير،
 والتعبد بالنظر إلى الأحداث والنسوان وقد وضعوا حديثاً مكذوباً يقول : (النظر إلى
 وجه الأمرد عبادة) وغير ذلك فإنك لو نظرت إلى هذه الأشياء التي ذكرتها لك لم تجد
 لها جنساً في الشرع، أي أنها لا تدخل تحت صلاة ولا صدقة ولا زكاة ولا حج ولا صيام
 ولا غير ذلك، بل هي تعبدات غريبة ومحدثات سخيفة وإملاءات شيطانية وهي رد على
 أصحابها وهذا يسميه أهل العلم البدع الحقيقية، أي هي بدعة في ذاتها وصفاتها ليس لها
 جنس في الشرع البتة، فهو إحداث في الأصل وإحداث في الوصف نعوذ بالله من
 الخذلان فالذكر الجماعي مثلاً هو في أصله مشروع لأنه ذكر لكن الإحداث حصل في
 وصفه، وأما البدع التي ذكرتها لك سابقاً فإنها محدثة في أصلها أي لا أصل لها في الشرع
 ومحدثة في صفاتها، فهذا أول شيء تجب موافقة الشرع فيه وهو الجنس فمن اخترع
 عبادة لا جنس لها في الشرع فهي باطلة فاسدة لحديث (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس
 منه فهو رد).

الثاني: السبب، أي لا بد من موافقة الشرع في السبب فلا يجوز لأحد كائناً من كان أن
 يربط عبادة بسبب لا دليل على سببته في الشرع، وذلك كتعظيم ليلة بقيام أو بصيام أو
 باحتفال أو غير ذلك ولا دليل في الشرع على هذا التعظيم، وهذه مخالفة في السبب
 كالاحتفال بالمولد النبوي وبدعة الحزن في يوم عاشوراء عند الرافضة، وعلى العكس
 من ذلك بدعة الفرحة الزائد عند الخوارج وبدعة التشاؤم بشهر صفر، وبدعة تخصيص
 شهر رجب بالصوم، وبدعة تعظيم ليلة الإسراء فيه كما يعتقدونه وبدعة صلاة الرغائب
 وبدعة صلاة الألفية في شعبان، وبدعة عيد الميلاد، وعيد الأم، وعيد الحب، والاحتفال
 بمرور سنين معدودة على تحرير الدولة أو توحيدها والاحتفال الدوري ببعض
 الانتصارات وغير ذلك فكله من باب الإحداث في السبب، أي أن هذه الأسباب التي

جعلتهم يفعلون هذه الأشياء لا أصل لها في الشريعة فالأسباب محدثة مردودة وما ترتب عليها من هذه الأفعال مردودة أيضًا حتى وإن كانت مشروعة باعتبار الأصل لكنها لما ربطت بهذه الأسباب المحدثة صارت محدثة وكل إحداث في الدين فهو رد لحديث (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد).

الثالث: الصفة أي العبادات التي شرعت على صفات معينة فإنه لا بد من موافقة الشرع فيها أي أن نفعلها على الصفة التي وردت لها في الشرع من غير زيادة ولا نقصان كالصلاة مثلاً فلا بد لصحتها أن تصلي كما صلى النبي ﷺ لقوله ﷺ (صلوا كما رأيتموني أصلي) رواه البخاري وكالحج، لحديث (لتأخذوا عني مناسككم) فقد كان يقوله ﷺ كلما فرغ من منسك من المناسك وكذلك الوضوء والتميم وغير ذلك من العبادات وبناءً عليه فمن جاء إلى عبادة لها صفة معينة، فاخترع لها صفة أخرى فإنه يكون بذلك محدث في الصفة وصفته رد عليه لا تقبل لحديث (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) متفق عليه.

الرابع: الزمان أي إذا قيدت هذه العبادة بزمان معين فلا بد من إيقاعها في زمنها الذي قيدت به وبناءً عليه فلا يجوز إحداث تعظيم لزمان من الأزمنة بعبادة قولية أو فعلية لم يدل على تعظيمه دليل شرعي صحيح صريح كتعظيم يوم الجمعة أو ليلتها بشيء ليس عليه دليل لحديث (لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين سائر الليالي ولا تخلصوا يوم الجمعة بصيام من بين سائر الأيام) وكتعظيم ليلة النصف من شعبان وتعظيم السابع أو الثامن والعشرين من شهر رجب ونحو ذلك فكل ذلك من البدع المحدثات والمحرمات المنكرات، لأنه إحداث تعظيم لزمان لم يأت بتعظيمه نص الشرع وكل إحداث في الدين فهو رد.

الخامس: المكان، أي إذا خصصت الشريعة لفعل هذه العبادة المعينة مكاناً معيناً فيجب على المكلفين أن يوقعوها في هذا المكان المعين، كرمي الجمرات، والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ولذلك فلا يشرع الطواف بأي جزء من أجزاء الأرض باتفاق العلماء إلا بالبيت العتيق، ولا يشرع تقبيل أي جزء من أجزاء الأرض إلى الحجر الأسود فقط ولا يشرع رمي شيء بالحصي إلا رمي الجمرات فقط

في وقتها المخصوص وبناءً عليه فمن زعم أنه يشرع في هذا المكان المعين عبادات معينة فإنه مطالب بالدليل والله أعلم.

السادس: المقدار، فإذا قدرت الشريعة شيئاً من العبادات بمقدار معين فإنه لا تتم المتابعة إلا بمتابعتها في هذا المقدار بلا زيادة ولا نقصان كأنصبة الزكاة والواجب فيها ومقادير زكاة الفطر ومقدار العقيقة عن الغلام والأنثى ومقدار الإستجمار وغسل نجاسة الكلب وعدد ركعات الصلوات، وعدد الحصى الذي ترمى به الجمرات وعدد الطواف والسعي ونحو ذلك وبناءً عليه فلا يجوز تقييد عبادة قولية أو فعلية بمقدار معين إلا وعليه دليل شرعي صحيح صريح وإلا لكان ذلك بدعة كصلاة الرغائب وهي التي تكون في أول جمعة من رجب بين صلاة المغرب والعشاء ويسبقها صيام يوم الخميس وصفتها أن يصلي ثنتي عشرة ركعة يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب مرة وقوله: (إنا أنزلناه في ليلة القدر) ثلاث مرات وهذا تقدير لا دليل عليه، ثم يقرأ بعد ذلك (قل هو الله أحد) ثنتي عشرة مرة وهذا أيضاً تقدير لا دليل عليه فإذا فرغ من صلاته شرع في الصلاة على النبي ﷺ فيصلّي عليه سبعين مرة وهذا أيضاً تقدير لا دليل عليه... إلخ. الصفة المبتدعة، وأعلم أن كل حديث فيها فهو كذب مختلف لا يصح رفعه لمقامه ﷺ فحيث كانت هذه التقديرات لا دليل عليها فالحق هو إطراحها لأنها إحداث في الدين وكل إحداث في الدين فهو رد والله أعلم. فهذه الأمور الستة هي جهات التعبّدات الست وبه تعلم أن قوله ﷺ (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) لا بد من فهمه فهماً أوسع مما شرحه البعض فنقول فيه: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه صفة أو ما ليس منه زماناً أو ما ليس منه مكاناً أو ما ليس منه مقداراً من أحدث شيئاً من ذلك فهو أي هذا الشيء الذي أحدثه رد أي مردود على صاحبه لأن كل إحداث في الدين فهو رد ويدخل تحت هذه المسألة عدة ضوابط:

الأول: الأصل في العبادات التوقيف على الدليل.

الثاني: الأصل في العبادات الإطلاق إلا بدليل.

الثالث: الأصل في تقييد العبادة بالزمان التوقيف على الدليل.

الرابع: الأصل في تقييد العبادة بصفة التوقيف على الدليل.

وأما الإعادة فهي في اللغة: تكرير الفعل مرة أخرى. ومنه قول توبة بن الحمير:

من الخفرات البيض ودّ جلسها إذا ما انقضت أهدوثة لو تعيدها
وهي في اصطلاحهم: فعل العبادة مرة أخرى؛ إمّا لبطلانها -مثلاً- فتعاد في
الوقت وبعده، وإمّا لغير ذلك، كإعادتها لفضل الجماعة في الوقت.
وأما القضاء في اللغة، فيأتي لمعان كثيرة، ومنها: فعل العبادة كيف ما كان في
وقتها أم لا، لقوله تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ} الآية [النساء / ١٠٣]، {فَإِذَا
قُضِيَتِ مَنَاسِكُكُمْ} الآية [البقرة / ٢٠٠]، {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ} الآية
[الجمعة / ١٠].

وهو في اصطلاح أهل الأصول: فعل جميع العبادة المؤقتة خارج الوقت
المقدّر لها.

وقولنا: "جميع العبادة" لأنّها إن فعل بعضها في الوقت كانت أداء على
الأصح.

وأما الأداء في اللغة: فهو إعطاء الحق لصاحب الحق، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ

الخامس: الأصل في تقييد العبادة بمكان التوقيف على الدليل.

السادس: الأصل في تقييد العبادة بمقدار التوقيف على الدليل.

السابع: الأصل في ربط التعبد بسبب التوقيف إلا بدليل.

الثامن: الأصل في ربط التعبد بشرط التوقيف على الدليل فهذا ما يخص إجابة هذا
السؤال العظيم المهم والله ربنا أعلى وأعلم. انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال
وجواب.

اللَّهُ يَا مُرْكُمُ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا { [النساء / ٥٨]، وقوله تعالى: { وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ { [آل عمران / ٧٥]:
والأداء في الاصطلاح: هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً لمصلحة
تشمّل عليها في الوقت.

وعرفه صاحب مراقبي السعود بقوله:

فعلُ العبادة بوقت عيّنَا شرعاً لها باسم الأداء قُرْنَا
وكونه بفعل بعض يحصل لعاضد النصّ هو المعوّل
وقيل ما في وقته أداء وما يكون خارجاً قضاء
وعرّف القضاء بقوله:

وضدّه القضا تداركاً لما سبق الذي أوجبه قد علما
وعرّف الوقت بقوله:

والوقت ما قدره من شرعا من زمن مضيّقاً موسعاً.
وعرّف الإعادة بقوله:

وانتفيا في النفل والعبادة تكريرها لو خارجاً إعادة

(تنبيه)

قد يجتمع الأداء والقضاء في العبادة، كالصلوات الخمس، فإنّها تؤدّى في وقتها وتقضى بعد خروجه.

وقد ينفرد الأداء دون القضاء، كصلاة الجمعة، فإنّها تؤدّى في وقتها ولا تقضى بعد خروج الوقت بل يجب قضاؤها ظهراً.

وقد ينفرد القضاء دون الأداء، كما في صوم الحائض، فإنَّ أداءه حرام، وقضائه واجب.

وقد ينتفیان معاً في النوافل التي ليس لها أوقات معينة. ولا يخفى أن القضاء في الاصطلاح إنما هو فيما فات وقته المعين له، وقد سبق له وجوب في وقته، فما لم يعين له وقت لا يُسمى قضاءً، كالزكاة إذا أخرها عن وقتها، وكمن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخرها، فلا يقال: إنَّ صلاته بعد التأخير قضاء القضاء.

وهنا سؤال معروف، وهو أن يقال: الحائض في بعض أيام رمضان يجب عليها القضاء إجمالاً مع أن الوقت فات، والصوم عليها حرام، فكيف يجب قضاء ما فات وقته وهو حرام؟

وكذلك يُقال في الناسي والنائم؛ لأنَّهما فات عليهما وقت الصلاة وهي غير واجبة عليهما، بدليل الإجماع على سقوط الإثم عنهما. وقد تكلمنا فيما سبق على مسألة الناسي والنائم بما يُغني عن إعادة الكلام هنا.

وأما الحائض فقد اختلف في إطلاق وجوب الصوم عليها زمن الحيض وعدمه، فأكثر العلماء على أن انعقاد السبب مع وجود المانع يكفي في إطلاق الوجوب على العبادة المنعقد سببها المانع منها مانع.

وقال بعضهم: انعقاد سبب الوجوب مع وجود المانع لا أثر له، فلا يوصفُ بوجوب إلا ما توفرت شروطه وانتفت موانعه.

وعلى قول الجمهور: إنَّه يكفي في إطلاق اسم الوجوب عليه انعقاد سببه وإن

منع منه مانع، فالفعل الثاني قضاء للأول، وعلى قول من قال: إنه لا يطلق عليه اسم الوجوب، فالفعل الثاني أداء بأمر جديد وليس قضاء للأول. وفرق بعض العلماء بين النائم والناسي والمسافر وبين الحائض، فقال: الفعل في غير زمن الحيض كزمن النوم والنسيان والسفر يوصف بالوجوب، ففعله الثاني قضاء لذلك الواجب، وأمَّا الحيض فالصوم فيه حرام، فلا يمكن وصفه بالوجوب، فصوم الحائض عدَّة من أيام آخر على هذا أداءً بأمر جديد لا قضاء.

وذكر ابن رشد في "المقدمات" أن هذا التفصيل هو الراجح عند المالكية. وعليه درج في المراقي بقوله:

هل يجب الصوم على ذي العذر كحائض ومُمرَض وسافر
وجوبه في غير الأول رجح وضعفه فيه لديهم وضح
وهذا القول بأن صوم الحائض ما فاتها من رمضان إذا طهرت أداءً لا قضاءً
هو الذي رده المؤلف بقوله: (وهذا فاسد؛ لوجوه ثلاثة:

١ - ما روي عن عائشة رضي الله عنها: "كُنَّا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء الصيام، ولا يأمرنا بقضاء الصلاة".

٢ - أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء.

٣ - أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده... الخ.

هذه الأوجه الثلاثة التي رد بها المؤلف ذلك:

الوجه الأول منها لا دليل فيه؛ لأنَّ إطلاق عائشة رضي الله عنها اسم القضاء على صوم

الحائض ما فاتها من رمضان لا دليل فيه؛ لأن القضاء يطلق في اللغة على فعل العبادة مطلقاً في وقتها أم لا.

وتخصيصه بفعالها بعد خروج الوقت اصطلاح خاص للأصوليين والفقهاء، فلا دليل قطعاً في لفظ عائشة المذكور؛ لأن الاصطلاح المذكور حادث بعدها. وأما الوجه الثاني، وهو الإجماع على أنهم ينوون القضاء، فهو الدليل الجيد المعتمد في محل النزاع، مع أن بعض أهل العلم ناقش هذا الدليل قائلاً: إنه لم ينعقد فيه إجماع، وإنه لا مانع من قصد الحائض الأداء بأمر جديد. وعليه - أي الخلاف في ذلك - درج في المراقي بقوله:

وهو في وجوب قصد للأداء أو ضده لقائل به بدا

والاكتفاء بانعقاد سبب الصوم - مثلاً - في وجوب القضاء، وإن منع من تمام الوجوب مانع كالحيض، هو مراد المؤلف بقوله: (ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة بناء على وجود السبب مع تعذر فعلها، كما في النائم والناسي، وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الأدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها) وهذا واضح كما ترى^(١).

(١) مسائل في القضاء والأداء:

الأولى: الأداء، والإعادة، والقضاء: بعض العلماء جعل تلك الأمور تقسيماً للحكم باعتبار متعلّقة، وهو: الفعل؛ لأن هذه الأمور أقسام للفعل الذي تعلق به الحكم. وجعلها فريق آخر من أنواع الحكم الوضعي. والحق: أنها داخلة ضمن السبب؛ لأن دخول الوقت سبب للأداء، وخروجه سبب للقضاء، وبطلان الفعل سبب للإعادة. إذا علمت ذلك فاعلم أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أو لا.

أما العبادة التي لم يُعَيَّن الشارع لها وقتاً، فإما أن يكون لها سبب أو لا. فالعبادة التي لم يعين الشارع لها وقتاً، والتي لها سبب كسجود السهو سببها قراءة آية السجدة، والتي لا سبب لها، كفعل بعض الأذكار المطلقة، فهذه العبادة لا توصف بأداء ولا بقضاء. وأما العبادة التي عين الشارع لها وقتاً محدداً، فهي إما أن تقع قبل وقتها المقدر شرعاً، أو في وقتها، أو بعد وقتها. فإن وقعت قبل وقتها المقدر شرعاً، حيث جَوَّزه الشارع: فهو تعجيل مثل إخراج الزكاة قبل تمام الحول، وإخراج زكاة الفطر في أول شهر رمضان، فهذا الإخراج للزكاة يُسمَّى تعجيلاً؛ لأن وقت إخراج الزكاة لا يكون إلا بعد مرور الحول، وإخراج زكاة الفطر يكون في آخر ليلة منه.

أما العبادة التي تقع في وقتها المقدر شرعاً دون أن تسبق بأداء مختل فهو أداء. أما العبادة التي تقع في وقتها المقدر شرعاً، ولكن سبقت بأداء مختل فهو إعادة. وإن فعلت العبادة بعد وقتها المقدر شرعاً فهو القضاء.

ثانياً: تعريف الأداء: الأداء هو: ما فعل أولاً في وقته المقدر له شرعاً. شرح التعريف وبيان محترزاته: قولنا: " ما فعل " جنس يشمل الثلاثة كلها: الأداء، والإعادة، والقضاء. قولنا: " أولاً " أخرج الإعادة؛ لأنها تفعل ثانياً لخلل في الأول. قولنا: " في وقته المقدر له " أخرج أمرين: أولهما: القضاء؛ حيث إنه يفعل بعد الوقت المقدر. ثانيهما: ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يوصف ذلك بأداء ولا قضاء، ولا إعادة. قولنا: " شرعاً " أي: يجب أن يكون التعيين والتحديد صادراً من الشارع، وخرج بهذا القيد: ما فعل في وقته المقدر له عقلاً كما لو قضى الدين عند المطالبة به، فإنه فعل في وقته المقدر له، وهو: ما يتسع له، ولكن هذا التقدير ليس بالشرع، بل بالعقل، وكذلك الزكاة لو قدر الإمام شهراً معيناً مثلاً لإخراجها فيه، - فهو توقيت عقلي، لا شرعي.

سؤال: هل يشترط وقوع جميع الفعل في وقته المحدد حتى يكون أداء؟ جوابه: لا يشترط هذا، بل لو وقع بعضه في وقته المقدر شرعاً كركعة من الصلاة مثلاً، فالصحيح أن الجميع أداء؛ لأن الركعة من الصلاة مشتملة على معظم وغالب ما بعدها، فهو تكرار لها، فيكون تابعاً لها. أما إذا أدرك أقل من الركعة، فالكل يكون قضاء عند الجمهور، كما

ذكره النووي في "روضه الطالبين". وبعض العلماء يقول: إنه إذا أدرك تكبيرة الإحرام قبل أن يخرج الوقت، فإن الصلاة تكون أداء، وهذا رأي الحنفية، وكثير من الحنابلة. ثالثاً: تعريف الإعادة: الإعادة هي: ما فعل ثانياً في وقت الأداء لخلل في الأول. شرح التعريف وبيان محترزاته: قولنا: "مما فعل": جنس يشمل الأداء، والإعادة، والقضاء. قولنا: "ثانياً": أخرج الأداء؛ لأنه يفعل أولاً. قولنا: "في وقت الأداء": أخرج القضاء؛ لأنه يفعل بعد خروج وقت الأداء. قولنا: "لخلل في الأول": أخرج ما يفعل ثانياً، لكن بدون خلل في الأول كالمنفرد إذا صلى مرة ثانية مع الجماعة، فإن صلاته الأولى ليس فيها خلل، فلا توصف الثانية بالإعادة شرعاً، بل هي أداء كالأولى. وعلى هذا فالإعادة قسم من الأداء، وليست قسيماً له؛ لأن الأداء في الحقيقة اسم لما يقع في الوقت المحدد شرعاً مطلقاً، سواء كان سابقاً أو مسبوقاً، أو منفرداً، فإن سبق بأداء مختل سمي إعادة، وعلى ذلك فكل إعادة أداء، دون العكس. فيكون فعل العبادة إما أن يكون في وقته المحدد شرعاً أو لا. فإن كان في وقته المحدد شرعاً فهو أداء، أو إعادة. وإن لم يقع في وقته، بل بعد خروج الوقت فهو قضاء.

رابعاً: تعريف القضاء: القضاء: ما فعل بعد خروج وقته المحدد شرعاً مطلقاً. شرح التعريف وبيان محترزاته: قولنا: "ما فعل بعد خروج وقته المحدد شرعاً": أخرج الأداء والإعادة، لأنهما يفعلان في وقتها المحدد شرعاً كما سبق. قولنا: "مطلقاً" فيه بيان: أن اسم القضاء مخصوص بفعل العبادة بعد فوات وقته المحدد له شرعاً مطلقاً، أي: سواء كان فوات الوقت لعذر، أو لغير عذر، فإنه لا فرق في تأخير الواجب عن وقت الأداء بين أن يكون التأخير بعذر أو لغير عذر، وسواء كان التأخير مع التمكن من الفعل كالمسافر والمريض يستطيع الصوم مع السفر والمرض. أو كان مع عدم التمكن من فعله، إما لمانع شرعي كما في الحيض والنفاس، لعدم صحة الفعل شرعاً، أو لمانع عقلي كنوم، أو سهو، أو إغماء، فإنه لا يمكن عقلاً أداء الصلاة من النائم والساهي، والمغمى عليه "لأنها تفتقر إلى النية والقصد، وذلك محال مع وجود النوم والإغماء والسهو.

خامساً: إذا حاضت المرأة، أو سافر مكلف أو مرض آخر في رمضان فأفطروا، فلما

انقضئ رمضان صاموا الأيام التي أفطروها، فهل يسمى فعلهم هذا قضاء أو أداء؟
 اختلف العلماء في ذلك على مذاهب: المذهب الأول: أنه يُسمى قضاء. ذهب إلى ذلك
 جمهور العلماء، وهو الصحيح؛ لأمرين: أولهما: إجماع العلماء على أنه إذا صام
 المسافر والمريض والحائض بعد زوال عذرهم، فإنه تجب عليهم نية القضاء، لا نية
 الأداء، وأي شيء وجبت فيه نية القضاء فهو قضاء؛ لأنه لو كان أداء لما جاز أن ينووا
 القضاء؛ لأنهم - حيثئذ - ينوون غير الواجب عليهم. ثانيهما: أنه روي عن عائشة رضي الله عنها
 أنها قالت: "كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء
 الصلاة". وجه الدلالة: أن عائشة - هنا - سمّت فعل الصوم - بعد انتهاء الشهر، وبعد
 زوال الحيض - قضاء، فلو كان أداءً لما سمته باسم القضاء، والأمر هو النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا
 اشتهر بهذه التسمية فلا يمكن أن يطلق عليه بأنه أداء.

المذهب الثاني: أن الحائض إذا فاتها أيام من رمضان، فإنه يجب عليها أن تصومها بعد
 رمضان، وصيامها هذا لا يُسمى قضاء، وإنما يُسمى أداءً. دليل هذا المذهب: أنه لا
 يجب على الحائض صيام رمضان حال حيضها، بل إن صومها وهي في تلك الحال
 حرام، ومعلوم: أن فعل الحرام معصية، ولا يمكن أن تؤمر أن تفعل ما تعصى في فعله،
 ولو ماتت قبل أن تتمكن من صيام تلك الأيام التي تركتها لا تكون عاصية بالإجماع.
 فلما لم تتمكن الحائض من أن توقع الصيام في وقته المقدّر شرعا للعذر - وهو الحيض
 - فإن فعلها فيما بعد هو نفس الأداء الذي لم تتمكن من فعله، وعلى هذا فلا يمكن أن
 يُسمى قضاء. جوابه: يجاب عنه بما ورد عن عائشة رضي الله عنها من أنها سمّت فعل الصوم -
 بعد انتهاء رمضان - قضاء، كما سبق. والقضاء لا يمكن أن يطلق عليه أداء ولا العكس.
 أما عدم وجوب الأداء أثناء الحيض فلأن التكليف تشريف، وعبادة لله سبحانه وتعالى،
 ويمتنع ذلك مع حالتها المستقدرة تلك، والشيء الذي لم يجب هو الأداء، أما جعل
 ذلك في الذمة، فهو واجب لا شك فيه. أما عدم العصيان إذا تركت الصيام حال الحيض
 وماتت: فهذا مرجعه إلى كونها غير مكلفة بفعل الصيام أداء؛ للعذر وهو: "الحيض"،
 فإذا زال رجع إليها التكليف، لكن تبقى ذمتها مشغولة حتى تفعل ما وجب عليها قضاء.
 المذهب الثالث: أن المسافر والمريض لا يلزمهما الصوم في شهر رمضان، وإذا كان

الصيام في الشهر لا يلزمهما، ولا يجب عليهما حال السفر وحال المرض، ثم فعلا الصيام بعد رمضان سمي ذلك الفعل أداء، وليس بقضاء. ومستند عدم وجوب الصيام على المسافر قوله ﷺ: " ليس من البر الصيام في السفر "، ومستند عدم وجوب الصيام على المريض: وجود المشقة التي تحصل له عند صومه، والمشقة تجلب التيسير. وكذا أجمع العلماء على أن من آخر رمضان لسفر أو لمرض من غير تفريط، ثم مات - بعد ذلك - وقبل القضاء، فإنه لا يكون عاصياً لتأخيرها. جوابه: يجاب عنه بأن العلماء قد أجمعوا على أنه إذا صام المسافر والمريض بعد زوال عذرهما، فإنه تجب عليهما نية القضاء؛ لانية الأداء، وما وجبت فيه نية القضاء فهو قضاء، ولو كان أداء كما زعم أصحاب هذا المذهب لما نووا القضاء؛ لأن حقيقة الأداء غير حقيقة القضاء، ولأنه يلزم من ذلك أنهم ينوون غير الواجب عليهم. أما عدم لزوم الصوم أثناء العذر وهو السفر والمرض، فقد ثبت نظراً لحالتهم فلا يطلب أداء الصوم وهما في حالتهم تلك، لكن تبقى ذمتهم مشغولة بالواجب فلا تبرأ إلا بالقضاء؛ لخروج وقت الأداء. أما عدم العصيان لما تركا الصيام حال السفر والمرض، فهذا مرجعه إلى أنهم غير مكلفين بفعل الصيام أداءً؛ لعذر السفر والمرض، وهو من باب الرخص والتيسير ورفع الحرج عن الأمة، لكن تبقى ذمتهم مشغولة حتى يفعلوا ما وجب عليهما قضاء. بيان نوع الخلاف: الخلاف لفظي - في هذه المسألة - كما هو واضح؛ حيث إن أصحاب المذاهب اتفقوا على أن الحائض والمريض والمسافر إذا أفطروا في نهار رمضان لعذر الحيض والمرض والسفر، فإنه يجب عليهم صيام تلك الأيام التي تركوها بعد انتهاء شهر رمضان، ولكن اختلفوا في تسمية هذا الفعل، فالجمهور يسمونه قضاء؛ لانطباق حقيقة القضاء عليه، وأصحاب المذهبين الأخيرين يسمونه أداء، فصار الخلاف في التسمية والتعبير فقط.

سادساً: هل يتعلق القضاء بالمندوب كالواجب؟ اتفق العلماء على أن الأداء والإعادة يتعلقان بالمندوب، واختلفوا في القضاء هل يتعلق بالمندوب؛ على مذهبين: المذهب الأول: أن القضاء يتعلق بالمندوب إذا كان له وقت معين؟ بخلاف المندوب المطلق، فلا يتعلق به الأداء، ولا الإعادة، ولا القضاء. هذا مذهب جمهور العلماء وهو الصحيح، وبناء عليه: فإنه إذا فات المندوب المؤقت: فإنه يقضى مطلقاً، كما قال

العلماء: إن قضاء السنة سنة كما أن قضاء الواجب واجب، والقضاء في رتبة المقضي. دليل ذلك: القياس على الواجب؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية، ويشملهما حد القضاء. المذهب الثاني: أن القضاء لا يتعلّق بالمندوب. ذهب إلى ذلك الحنفية، وقالوا: يقصر القضاء على الواجب فقط؛ تنزيلاً عن درجة الواجب بسبب: أن طلبه غير جازم. واستثنى بعض علماء الحنفية من هذه القاعدة: قضاء السنة إذا كانت شديدة التأكد بشروط، فقالوا في فروعهم: إذا فات المصلي سنة الصبح مع فرضها، فإنه يسن له قضاؤها، بخلاف ما إذا فاتته السنة دون الفرض فلا قضاء لها. بيان نوع الخلاف: الخلاف - هنا - لفظي؛ للاتفاق على أن المندوب إذا لم يقضه المكلف فإنه لا تشغل الذمة فيه، ولا يطالب به؛ لأن حقيقة المندوب - كما سبق - عدم العقاب على تركه.

سابعاً: الدليل الموجب للقضاء: اختلف العلماء في الدليل الموجب للقضاء هل هو أمر جديد، ودليل مبتدأ، أو هو الأمر الأول الموجب للأداء ينسحب مع الواجب ويلزمه في الوقت وبعده؛ على مذهبين: المذهب الأول: أن وجوب القضاء ثابت بالأمر الأول، فالدليل الذي أوجب الأداء هو ما أوجب القضاء، ولا يحتاج إلى نص جديد. ذهب إلى ذلك عامة الحنفية والمالكية، وكثير من الشافعية، وجمهور أهل الحديث. وهو الصحيح عندي؛ للأدلة التالية: الدليل الأول: أن الأداء قد كان واجباً مستحقاً على المكلف في الوقت المحدد شرعاً، وقد علمنا من قواعد الشرع بالاستقراء أن الواجب لا يسقط عن المكلف إلا بالأداء، أو بإسقاط من له الحق، أو بالعجز، ولم يوجد شيء من ذلك، وخروج الوقت ليس مما يسقط الواجب، فتبقى الذمة مشغولة بهذا الواجب، لا يزول هذا الشغل إلا بمزيل له، وهو أحد الأمور الثلاثة السابقة - فقط -.

الدليل الثاني: القياس على الدين، بيان ذلك: أن الوقت للمأمور به كالأجل للدين، فكما أن الدين لا يسقط بترك تأديته في أجله المعين، فكذلك المأمور به إذا لم يفعل في وقته المعين، فإنه لا يسقط، بل يجب قضاؤه، ويكون ذلك مستفاداً من الأمر الأول بدلالة التضمن، لا بدلالة المطابقة.

المذهب الثاني: أن وجوب القضاء ثابت بأمر جديد، ودليل مبتدأ. ذهب إلى ذلك أكثر المتكلمين. أدلة هذا المذهب:

الدليل الأول: أنه لو وجب بالأمر الأول لاقتضاه ذلك الأمر، ولكان أداءً لا قضاء. جوابه: يجاب عنه بأن ذلك ممنوع؛ لأنه إذا فات الوقت بقي الواجب مع نقص الواجب فيه، وهو الوقت المحدد، فكان إيقاعه بعد الوقت قضاء، لا أداءً.

الدليل الثاني: قياس الزمان على المكان، بيانه: أن الأمر لو علق بمكان معين كالأمر بالحج علق بمكان معين، وهي المناسك المعروفة، فإذا تعذر فعله بهذا المكان وتلك المناسك، فلا يجوز فعله بمكان آخر. كذلك الأمر إذا علق بوقت معين، وتعذر فعله بهذا الوقت فإنه يسقط الأمر الأول، ويحتاج إلى أمر آخر. جوابه: يجاب عنه: بأن قياسكم الزمان على المكان قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه يوجد فرق بين تعلق الأمر بزمان، وبين تعلقه بمكان من وجهين: أولهما: أن الزمان يتعلق ببعضه ببعض، حيث إن الزمان الثاني تابع للأول، فالواجب الذي لم يفعل في الزمان الأول؛ فإنه ينسحب هذا الوجوب إلى الزمان الثاني، ثم الثالث، وهكذا، ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلا بأدائه ولو في آخر العمر. بخلاف المكان، فإنه لا ينسحب إلى مكان آخر، وما يجوز فعله في مكان قد لا يجوز فعله في مكان آخر. ثانيهما: أن المكان لا يفوت، فيمكن الفعل فيه، ولا يعدل إلى غيره، بخلاف الزمان، فإنه يفوت فوجب القضاء في غيره.

الدليل الثالث: قياس ما بعد الوقت على ما قبل الوقت، بيانه: إنه كما أنه لا يجب الفعل قبل الوقت؛ لعدم تناول الأمر إياه، كذلك أن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر، فلا يجب فيه الفعل، ويحتاج إلى أمر جديد. جوابه: يجاب عنه بأن هذا القياس قياس فاسد؛ لأن الكلام في الواجب، ولا وجوب قبل الوقت. بيان نوع الخلاف: الخلاف في هذه المسألة معنوي له ثمرة وفائدة، وهي: جواز الاستدلال بالأوامر في أداء العبادة على قضائها بناء على المذهب الأول. وعدم جواز ذلك بناء على المذهب الثاني. ومن وجب عليه صوم يوم بعينه لأجل نذره فلم يصمه، أو أفسده هل يجب عليه القضاء أو لا؟ فبناء على المذهب الأول - وهو: أن القضاء بالأمر الأول - فإنه يجب القضاء بذلك الأمر، وهو الصحيح. وبناء على المذهب الثاني - وهو: أن القضاء يحتاج إلى أمر جديد - فإنه لا يجب عليه القضاء؛ لأنه لا يوجد أمر جديد. وأيضا من ترك الصلاة عمدا حتى خرج وقتها، فإنه يلزمه قضاؤها بالأمر الأول، وهو الصحيح. واختلف أصحاب المذهب

الثاني على قولين: القول الأول: أنه لا قضاء عليه؛ لأن القضاء يحتاج إلى أمر جديد، ولا يوجد أمر. القول الثاني: أنه يلزمه قضاء تلك الصلاة بعد خروج وقتها، لورود الأمر الجديد، وهو قوله ﷺ: "فدين الله أحق أن يقضى". وبعضهم قال: يجب عليه القضاء بأمر جديد وهو: القياس على النائم والناسي، لورود الأمر بوجوب القضاء عليهما. ثامنا: قسم الحنفية الأداء إلى قسمين:

١ - الأداء في حق الله تعالى.

٢ - الأداء في حق العباد.

القسم الأول: الأداء في حقوق الله وهو على قسمين:

١ - أداء محض: وهو ما لا يكون فيه شبه بالقضاء في وجهه من الوجوه وهو نوعان:

الأول: أداء كامل: وهو ما يؤديه المكلف كاملا على الوجه الذي شرع عليه، كأداء الصلاة المفروضة مع الجماعة بكامل شروطها وأركانها وواجباتها وسننها وآدابه.

الثاني: أداء قاصر: وهو ما يؤديه المكلف ببعض أو صافه، كأداء الصلاة منفردا في بيته.

٢ - أداء شبيه بالقضاء كمن دخل مع الإمام في صلاته، ثم فاته الإمام بسبب نوم، أو سبق حدث، فذهب وتوضأ، ثم جاء بعد فراغ الإمام من الصلاة فإذا صلى ما فاته به الإمام، كان فعله هذا أداء يشبه القضاء في الحكم.

القسم الثاني: الأداء في حقوق العباد وهو أيضا على قسمين:

١ - أداء محض وهو نوعان:

الأول: أداء كامل: مثل رد المغصوب بذاته على الحالة التي غضب عليها بدون تغيير.

الثاني: أداء قاصر: مثل رد المغصوب بعد أن جنى جناية تستحق بها رقبته أو طرف من أطرافه، أو أتلف مال إنسان في يده فاستقر في ذمته، فإنه حينئذ لا يقع الرد على الحالة التي غضب عليها لتعلق حق الغير به.

٢ - وأداء شبيه بالقضاء: كمن جعل سلعة غيره مهرا لزوجته وهي ليست في ملكه ثم اشتراها من مالها ودفعتها إلى زوجته برضاها.

تاسعا: للقضاء عند جمهور الأصوليين عدة تقسيمات من حيث وجوب أدائه وعدمه، ومن حيث إمكان فعله وعدم إمكانه وهي كما يلي:

الأول: قضاء كان الأداء فيه واجبا كقضاء الصلاة التي تركت في وقتها بلا عذر مثلا.
الثاني: قضاء لم يكن الأداء فيه واجبا، وكان الأداء ممكنا شرعا وعقلا، كقضاء ما تركه
المسافر والمريض من الصوم في السفر فإن كلا منهما لا يجب عليه أداء الصوم لقوله
تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر)
إلا أنه لا حرج على أحدهما أن يصوم في سفره ومرضه ولا مانع من ذلك شرعا ولا
عقلا.

الثالث: قضاء لم يكن أداءه واجبا وغير ممكن عقلا، كقضاء النائم والمغمى عليه في
رمضان من أول الوقت إلى آخره، فإن الصلاة على النائم والمغمى عليه غير واجبة أثناء
نومه لقوله - ﷺ: " رفع القلم عن ثلاث ومنها النائم حتى يستيقظ... " ولأن القصد
إلى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لأنها جمع بين النقيضين.

الرابع: قضاء لم يكن أداءه واجبا وغير ممكن شرعا كقضاء المرأة لما فاتها من الصوم
أثناء حيضها أو نفاسها فإن الصوم غير واجب على الحائض والنفساء لوجود المانع من
الوجوب وهو الحيض والنفاس، والمانع من صحة صومهما هو الشرع لا العقل
ويسميه البعض كالغزالي أداء.

ويقسم الحنفية القضاء إلى قسمين:

١ - في حقوق الله تعالى.

٢ - في حقوق العباد.

أولا: أقسامه في حقوق الله تعالى:

١ - قضاء محض: وهو ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلا لا حقيقة ولا حكما وهو
قسمان:

أ) قضاء بمثل معقول: كقضاء الصوم الفأث بصوم مثله.

ب) قضاء بمثل غير معقول: كقضاء الصوم بالفدية في العبادات عند العجز المستديم في
حق الشيخ الفاني.

٢ - قضاء شبيه بالأداء: كقضاء تكبيرات العيد في الركوع إذا أدرك الإمام وهو راكع،
وخاف أن يرفع الإمام رأسه لو اشتغل بها.

وأما العزيمة فقد عرّفها المؤلف رَحِمَهُ اللهُ فِي اللّغَةِ بقوله: (العزيمة في اللسان: القصدُ المؤكّد، ومنه قوله تعالى: {وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا} [طه/ ١١٥] {فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ} [آل عمران/ ١٥٩]).

وعرّفها -أيضاً- في عرف حملة الشرع بقوله: (فالعزيمة الحكمُ الثابتُ من غير مخالفةٍ دليلٍ شرعيٍّ. وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى).
والتعريفُ الأوّلُ أكمل؛ لأنّ العزيمة تشمل الواجب والمندوب.
والحرام والمكروه.

وكثير من أهل الأصول يُطَلِّقُ اسم العزيمة على كل ما ليس برخصةٍ كما سيأتي.

وأما الرُّخصة فهي في اللغة: النعمة واللِّين، ومنه قول عمرو بن كلثوم:
وَتُدَيًّا مِثْلَ حَقِّ الْعَاجِ رِخْصًا حِصَانًا مِنْ أَكْفِ اللَّامِسِينَا

=

ثانيا: أقسامه في حقوق العباد:

- ١ - قضاء بمثل معقول وينقسم إلى قسمين:
الأول: قضاء كامل: كضمان المغصوب بالمثل عند عدم القدرة على رد العين المغصوبة.
- الثاني: قضاء قاصر: كضمان المغصوب بالقيمة إذا لم يجد مثله.
- ٢ - قضاء بمثل غير معقول: كضمان النفس أو الأطراف بالمال في جناية الخطأ إذ لا مماثلة بين النفس والأطراف وبين المال.
- ٣ - قضاء يشبه الأداء: كمن سمى لامرأة عبدا غير معين في صداقها فحيث إن اشترى وسطا وسلمه إليها فلا خفاء أنه أداء وإن أدى إليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الأداء.

وعرّفها المؤلف لغة بأنها السهولة واليسر، قال: (ومنه رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء).

وعرّفها في اصطلاح أهل الأصول بأنها: (استباحة المحظور مع قيام الحاضر. وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح). وهذا التعريف الأخير الذي حكاه بقيل أجود من الأول.

ومثاله: إباحة الميتة للمضطر، ففيها استباحة المحظور الذي هو أكل الميتة مع قيام الحاضر أي المانع الذي هو خبث الميتة الذي حرّمت من أجله، وهو - أيضًا - ثابت على خلاف دليل شرعي هو { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ } [المائدة/ ٣] لمعارض راجح، كقوله: { فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ } الآية [المائدة/ ٣] ونحوها من الآيات.

ومن أجود تعاريف الرخصة، ما عرفها به بعض أهل الأصول من أنّها: هي الحكم الشرعي الذي غير من صعوبة إلى سهولة لعذر اقتضى ذلك، مع قيام سبب الحكم الأصلي.

فخرج بالتغيير ما كان باقياً على حكمه الأصلي، كالصلوات الخمس، وخرج بالسهولة نحو حرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته قبله، لأنه تغيير من سهولة إلى صعوبة، وكذلك الحدود والتعازير، مع تكريم الأدمي المقتضي للمنع من ذلك قبل وروده.

وخرج بالعذر ما تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر، كترك تجديد الوضوء لكل صلاة، فإنّ التجديد لكل صلاة كان لازماً ثم غير إلى سهولة هي أنّه يصلي بوضوء واحد كلّ الصلوات ما لم يُحدِث، إلا أن هذا التغيير لا يسمى رخصة

اصطلاحًا، لأنه لم يكن لعذر جديد.

وخرج بقيام سبب الحكم الأصلي النسخ، كتغيير إيجاب مصابرة المسلم الواحد العشرة من الكفار بمصابرة اثنين منهم فقط المنصوص في أخريات الأنفال؛ لأنَّ الحكم الأصلي الذي هو مصابرة العشرة كان في أول الإسلام لقلّة المسلمين وكثرة الكافرين، وفي وقت النسخ زال هذا السبب بكثرة المسلمين، وكذلك ما لو قطع من إنسان بعض أعضاء الوضوء فإن غسله يسقط عنه وجوبه ولا يسمى رخصة؛ لأن سبب الحكم الأصلي وجود محله وقد زال هنا بقطعه. وعرف صاحب المراقي الرخصة والعزيمة بقوله:

للعذر والرخصة حكمٌ غيِّرا إلى سهولةٍ لعذرٍ قرِّرا

مع بقاء علة الأصلي وغيرها عزيمة النبي

وقد ذكر المؤلف رَحِمَهُ اللهُ فِي هذا المبحث أنَّ إباحة التيمم إنَّ كانت مع القدرة على استعمال الماء لمرضٍ أو لزيادة ثمنٍ سميت رخصة، وإنَّ كانت مع العجز عنه كعدم الماء فلا تسمى رخصة؛ لأنَّ سبب الحكم الأصلي وهو وجود الماء زائل هنا، فلا تكليف بمعجوز عنه. وهو ظاهر.

والأكثر على أنَّ إباحة الميتة للمضطر رخصة وإنَّ وجب عليه الأكل لإحياء نفسه، لأنَّ الرخصة قد تجبُّ كما هنا، وسميت رخصة لما فيها من التسهيل عليه بالإذن في أكل الميتة، ولم يضيق عليه بالزامه ترك الأكل منها حتى يموت. وقيل: من جهة التوسيع رخصة، ومن جهة وجوب الأكل عزيمة، والواحد بالشخص له جهتان كما تقدم.

وذكر المؤلف في هذا المبحث أيضًا ما خلاصته: أنَّ الصورة المخرجة من

العموم بمخصص إن كانت توجد فيها علة الحكم العام تسمى رخصة، وإن كانت لا توجد فيها لا تسمى رخصة.

مثال ما وجدت فيه علة الحكم العام من صور التخصيص: مسألة بيع العرايا؛ لأنَّ بيع الرطب بالتمر اليابس فيها داخل في عموم أدلة النهي عن المزابنة، وعلّة تحريم المزابنة التي هي عدم تحقق المماثلة الواجب تحققها في التمر بالتمر إجمالاً موجودة في الصورة المخرجة من حكم العام بدليل خاص، وهي إباحة بيع العرايا المذكور.

ومثال ما لم توجد فيه علة العام: إباحة رجوع الأب فيما وهب لابنه، فإنه داخل في عموم المنع في حديث الواهب: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه" ولكنه خرج بدليل خاص، وعلّة المنع غير موجودة في الأب؛ لأنَّ الأبوة تجعل له من التسلط على ما تحت يد الولد ما لم يكن لغيره.

وناقش بعض العلماء في الفرق بينهما، وقال: لا فرق بين المسألتين^(١).

(١) مسائل في الرخصة والعزيمة:

الأولى: تعريف العزيمة والرخصة لغة واصطلاحاً.

العزيمة هي الحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ عن معارض راجح، كتحرим الأكل من الميتة، فإنه عزيمة لأنه حكم ثابت بدليل شرعي وهو قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) وقوله تعالى: (قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسق أهل لغير الله به... الآية) فهذا التحريم ثبت بالدليل الشرعي فيكون عزيمة لكنه يكون عزيمة إذا لم يعارضه ما هو أرجح منه أي أنه يكون عزيمة ما دام خالياً عن المعارض الراجح، وذلك كوجود الاضطرار في المخمصة، فإنه إذا وجد الاضطرار انقلب الحكم في حق المضطر من كونه عزيمة إلى كونه رخصة، لقوله تعالى: (إلا ما اضطررتم إليه) فإذا لم يوجد =

المعارض الراجح لما ثبت بالدليل فإنه يكون عزيمة وإذا وجد المعارض الراجح لما ثبت بالدليل فإنه يكون رخصة، ومثال آخر: إتمام الصلاة أي إيقاع الصلاة تامة فإنه عزيمة لأنه حكم ثبت بالدليل الشرعي، وخلا عن المعارض الراجح، لكن إذا سافر الإنسان ففي هذه الحالة وجد المعارض الراجح وهو وجود وصف السفر فينقلب الحكم هنا مع وجود هذا المعارض الراجح من كونه عزيمة إلى كونه رخصة، فإتمام الصلاة عزيمة مع عدم وجود هذا المعارض الراجح، وقصر الصلاة رخصة مع وجود هذا المعارض الراجح أي وصف السفر.

ومثال ثالث: إن إيقاع الصلاة في وقتها المحدد لها عزيمة لأنه حكم ثابت بالدليل مع عدم وجود المعارض الراجح إلا أنه إذا قام المعارض في الراجح من وجود وصف السفر وجدت المشقة بسبب المرض أو لوجود المطر الذي يبيل الثياب ويحصل معه الأذى بالخروج فيه، فإن الحكم ينقلب هنا من كونه عزيمة إلى كونه رخصة، فإذا انعدم هذا المعارض صار الحكم عزيمة وهو صلاة كل فرض في وقته، وإذا وجد هذا المعارض الراجح صار الحكم رخصة وهو جواز الجمع بين الظهرين والعشائين في وقت أحدهما على ما هو الأرفق بالحال.

ومثال رابع: إن القيام في الفريضة من العزائم التي لا يجوز الإخلال بها لحديث (صل قائمًا) فهذا هو الأصل وهو العزيمة لأن القيام في الفرض حكم ثبت بالدليل الشرعي وخلا عن المعارض الراجح، لكن إذا كان الإنسان عاجزًا عن القيام لعذر من الأعذار فقد وجد المعارض الراجح فينقلب الحكم مع وجود هذا المعارض وهو وجود وصف العجز، من كونه عزيمة إلى كونه رخصة فيجوز له الصلاة قاعدًا لحديث (فإن لم تستطع فقاعدًا) فإذا انعدم هذا المعارض الراجح صار الحكم عزيمة وهو وجوب القيام في الفرض، وإذا وجد هذا المعارض الراجح صار الحكم رخصة وهو جواز الصلاة جالسًا.

ومثال خامس: وهو رمي جمرة العقبة للأقوياء بعد طلوع الشمس من يوم النحر فإن هذا الحكم من العزائم لأنه حكم ثبت بالدليل وهو خال عن المعارض الراجح، لكن إذا وجد المعارض كالضعيف والعجز والمرض وخوف الهلاك ونحو ذلك فإن الحكم

ينقلب من كونه عزيمة في حق من قام به المعارض الراجح إلى كونه رخصة فيجوز له الرمي بالليل أي بعد نصف الليل من ليلة النحر، فإذا انعدم المعارض فإن الحكم يكون عزيمة وهو أن لا ترمي إلا بعد طلوع الشمس، وإذا وجد المعارض فإن الحكم يكون عزيمة وهو جواز الرمي ليلاً والله أعلم.

ومثال سادس : الصوم عزيمة في شهر رمضان فلا يجوز الإفطار بحال، فإتمام الصوم في رمضان من العزائم لأنه حكم ثبت بالدليل أعني قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وخلا عن المعارض الراجح لكن متى ما وجد المعارض الراجح من مرض يشق معه الصوم أو دخل الإنسان في وصف المسافر فإن الحكم ينقلب في حقه من كونه عزيمة إلى كونه رخصة، فيجوز له الإفطار بالدليل الشرعي فإذا انعدم المعارض فإتمام الصوم عزيمة وإذا وجد المعارض الراجح فالفطر رخصة.

ومثال سابع : وهو أن التطهر بالماء عند وجود الحدث وإرادة الصلاة من العزائم لحديث (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ) ولقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وإيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) فهذا هو الأصل وهو من العزائم، لكن إذا وجد المعارض الراجح وهو وجود الضرر باستعمال الماء إما لبرد شديد يخاف الضرر باستعمال الماء معه، وإما باحتراق محل الغسل بحيث يتضرر المحل إذا غسل بالماء، فإن الحكم في هذه الحالة ينقلب من كونه عزيمة إلى كونه رخصة، فيجوز له من باب التخفيف والتيسير والترخص أن يعدل عن العزيمة الذي هو استعمال الماء إلى الرخصة التي هي التيمم وعلى ذلك حديث عمرو بن العاص لما أجنب وصلى بأصحابه بعدما تيمم، وأقره النبي ﷺ، فإذا انعدم المعارض الراجح فالحكم عزيمة وهي وجوب استعمال الماء وإذا وجد المعارض الراجح فالحكم رخصة جواز التيمم والله أعلم.

مثال ثامن : وهو أنه لا يجوز دفن اثنين في قبر واحد، بل الذي عليه عمل المسلمين سلفاً وخلفاً هو تخصيص كل ميت بقبر واحد وهذا من العزائم التي لا يجوز الإخلال بها، لكن إذا وجد المعارض الراجح وهو كثرة الموتى وقلة من يدفنهم مع خوف الفساد عليهم فإنه يجوز وحيثئذ دفن اثنين وأكثر في القبر الواحد وهذا رخصة لوجود المعارض

الراجح، فإذا انعدم المعارض الراجح فالحكم عزيمة وهو تخصيص كل ميت بقبر خاص لا يشاركه فيه غيره وإذا وجد المعارض الراجح فالحكم رخصة وهي جواز دفن اثنين أو أكثر في القبر الواحد وعلى ذلك حديث جابر في شهداء أحد أن النبي ﷺ كان يدفن الاثنين والثلاثة في القبر الواحد ويسأل أيهم أكثر أخذًا للقرآن فيقدمه في اللحد.

ومثال تاسع: وهو أن الأصل عدم ذكر المسلم بالسوء لأنه من الغيبة، والأدلة المحرمة للغيبة كثيرة قال تعالى (ولا يغتب بعضكم بعضًا) وغير ذلك، لكن إذا وجد المعارض الراجح كالنصح للمسلمين ولا يتأتى ذلك إلا بذكر الاسم أو الوصف المعين فإنه يجوز من ذلك ما يحصل به اندفاع الضرر وذلك كالمتمظلم عند السلطان أو عند من يقدر استخراج حقه لقوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) وكالمعرف للشخص بالوصف الذي لا يعرف إلا به، كما هو حاصل عند بعض المحدثين، لا سيما إذا كان يؤدي عدم التعريف به إلى الضرر، وكالمحذر من شخص بعينه إذا لم يتم الحذر منه إلا بذكر اسمه، وعلى ذلك جرى عمل أئمة الحديث فإنهم يحذرون من الوضاعين والضعفاء بأسمائهم من باب التحذير من مروياتهم وبيان حالهم وكمن أراد الاستفتاء عن حال شخص معين فللمفتي أن يجيبه على عين سؤاله وفي الحديث (أما معاوية فصعلوك لا مال له وأما أبو جهنم فإنه لا يضع العصا عن عاتقه) ويدخل في ذلك التحذير من المبتدعة بأسمائهم ومن كتبهم بأعيانها ولا كرامة لهم والمقصود أن هذا المعارض الراجح قلب الحكم من التحريم إلى الجواز لكن ليس الجواز المطلق وإنما هو الجواز المقيد بما يندفع به الضرر والله أعلم.

ومثال عاشر: وهو أن تعلم أن الأصل والعزيمة عدم جواز استعمال الذهب للرجال فلا يجوز للرجل استعمال الذهب لكن إذا وجد المعارض الراجح جاز ذلك بقدر الضرورة كمن قطع أنفه مثلاً فيجوز له اتخاذ أنف من الذهب لأنه ضرورة وهو لا ينتن وعلى ذلك حديث عرفة وكذلك شد الأسنان بالذهب فإنه جائز، فإذا انعدم المعارض الراجح وهو وجود الحاجة المنزلة منزلة الضرورة فالحكم عزيمة وهو حرمة الاستعمال، وإذا وجد المعارض الراجح فالحكم رخصة، وهو جواز استعمال ما تندفع به هذه الحاجة، ولعل هذه الأمثلة كافية في فهم العزيمة، فالعزيمة هي الحكم الذي ثبت

بالدليل الشرعي إذا كان خاليًا عن المعارض الراجع، وبتعريف العزيمة تعرف الرخصة، ونقول في تعريفها (الحكم الثابت بالدليل الشرعي على خلاف دليل الأصل لمعارض راجح) وبه تعلم أن العزيمة والرخصة كلاهما حكم ثبت بالدليل الشرعي إلا أن العزيمة حكم شرعي خال من المعارض الراجع، والرخصة حكم شرعي سبب تقريره ووجود المعارض الراجع أي أن دليل العزيمة قرر أولاً، ودليل الرخصة قرر ثانياً، وأن دليل العزيمة لم ينظر فيه إلى القرائن المصاحبة لحالة المكلف وأما دليل الرخصة فقد نظر فيه إلى القرائن المصاحبة لحال المكلف وأن التيسير الحاصل في دليل الرخصة أوسع من التيسير الحاصل في دليل العزيمة فكلاهما - أي العزيمة والرخصة - فيهما تيسير إلا أن تيسير الرخصة أوسع من تيسير العزيمة. والله أعلم.

الثانية: أقسام الرخصة.

تنقسم الرخصة إلى ثلاثة أقسام: الأول الرخصة الواجبة. الثانية: الرخصة المستحبة. الثالثة: الرخصة المباحة. واختار هذا التقسيم أبو العباس بن تيمية رحمه الله تعالى، واعتمده في كثير من الفتاوى فالرخصة الواجبة هي التي يجب الأخذ بها ولا يجوز تركها والرخصة المستحبة هي التي يندب الأخذ بها مع جواز الترك لكن يكون تركها في هذه الحالة من المكروهات الشرعية والرخصة المباحة هي الرخصة التي يحل للمكلف أن يأخذ بها ويحل له تركها، ونضرب لك أمثلة على الأنواع الثلاثة في مختلف الأبواب، فأرجو منك أن لا تستطيل التفريع لأننا قصدنا به زيادة في الإيضاح ورغبة منا في تسهيل المسألة عليك. فأقول وبالله التوفيق ومنه استمد الفضل والعون وحسن التحقيق:

منها: التيمم عند عدم الماء عدماً حقيقياً، فقد أمر الله تعالى بالانتقال عند عدم وجود الماء إلى التيمم لقوله: (فلم تجدوا ماءً فتيمموا) وهذه رخصة إلا أنها واجبة أي يجب على من عدم الماء عدماً حقيقياً أن ينتقل إلى التيمم ولا يجوز له ترك هذه الرخصة لأن الصلاة من شرطها الطهارة إما بالماء عند وجوده وإما بالتيمم عند عدم الماء، فهو - أي التيمم - أحد الطهورين، فلا تصح الصلاة إلا به عند عدم الماء، فصار الأخذ به واجباً ولأن الله تعالى قال: (فتيمموا) وهذا أمر والأمر يفيد الوجوب إلا لصارف ولا صارف نعلمه في هذه المسألة، فبان بذلك أنه رخصة الانتقال إلى التراب عند عدم وجود الماء

من الواجبات المتحتمات، فالتيمم عند عدم الماء رخصة واجبة قال أبو داود في سننه : حدثنا محمد بن أحمد بن أبي خلف، ومحمد بن يحيى النيسابوري في آخرين قالوا : حدثنا يعقوب قال : أخبرني أبي عن صالح عن ابن شهاب قال حدثني عبيد الله ابن عبد الله عن ابن عباس عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ عرس بأولات الجيش ومعه عائشة فانقطع عقد لها من جزع ظفار، فحبس الناس ابتغاء عقدها ذلك حتى أضاء الفجر، ليس مع الناس ماء، فتغيظ عليها أبو بكر وقال : حبست الناس وليس معهم ماء فأنزل الله تعالى ذكره على رسول الله ﷺ رخصته التطهر بالصعيد الطيب فقام المسلمون مع رسول الله ﷺ فضربوا بأيديهم إلى الأرض ثم رفعوا أيديهم ولم يقبضوا من التراب شيئاً فمسحوا بها أيديهم ووجوههم... الحديث) وصححه الألباني رحمه الله تعالى وعن أبي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : (الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين فإذا وجد الماء فليتق الله وليمسه بشرته فإن ذلك خير) حديث صحيح والله أعلم.

ومنها : التيمم مع وجود الماء لخشية البرد أو لوجود حروق في جسده يتأذى بها مع استعمال الماء فإن ذلك رخصة لكن هي رخصة مستحبة مندوبة وليست واجبة بحيث لو احتمل البرد واستعمل الماء أو استحمل الألم واستعمل الماء فلا يكون بذلك قد خالف واجباً، فاستعمال التيمم مع وجود الماء لخشية التأذي ببرد ونحوه من الرخص المندوبة المستحبة، قال أبو داود في سننه : حدثنا ابن المثنى قال أخبرنا وهب بن جرير قال : أخبرنا أبي قال سمعت يحيى بن أيوب يحدث عن زيد ابن أبي حبيب عن عمران بن أبي أويس عن عبدالرحمن ابن جبير المصري عن عمرو بن العاص قال : احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيمنت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال : (يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟) فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت : إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً) فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً) وهو حديث صحيح وعلقه البخاري جازماً به، وبناءً عليه فالتيمم لا يخلو من حالتين : إما أن يكون تيممه عن عدم حقيقي فرخصة التيمم في هذه الحالة من الواجبات

والعزائم، وإما أن يكون تيممه عن خوف من برد أو ضرر ونحوه فرخصة التيمم في هذه الحالة من المندوبات المستحبات وهذا واضح والله أعلم.

ومنها: المسح على الخفين فإنها رخصة باتفاق أهل العلم في الصحيحين من حديث المغيرة أنه كان مع النبي ﷺ في سفر قال: فأهويت لأنزع خفيه فقال: (دعهما فيني أدخلتها طاهرتين فمسح عليهما) ولمسلم من حديث بلال أن النبي ﷺ (مسح على الخفين والخمار) وللبخاري من حديث عمرو بن أمية الضمري قال: (رأيت النبي ﷺ يمسح على الخفين) وفي الصحيحين عن همام قال رأيت جرير بن عبد الله بال ثم توضأ ومسح على خفيه ثم قال إلى الصلاة فسألته فقال: (رأيت النبي ﷺ صنع مثل هذا) وإسلام جرير كان بعد نزول المائدة، ولمسلم عن علي رضي الله عنه قال: (جعل النبي ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم) يعني في المسح على الخفين وفي الحديث رخص النبي ﷺ للمسافر ثلاثة أيام وليلة للمقيم يوماً وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما. فقد سماه رخصة والأدلة على ذلك كثيرة ولكن هل هو من الرخصة الواجبة أم من الرخصة المستحبة؟ كأني بك تقول: هو من الرخصة المستحبة المندوبة، وهذا هو الجواب الصحيح، فليس المسح على الخفين من الواجبات المتحتمات بل هو من الرخص المستحبات والله أعلم.

ومنها: المسح على العمامة هو من رخص الشريعة السمحة اليسيرة زادها الله شرفاً ورفعاً ففي حديث عمرو بن أمية الضمري (أنه رأى النبي ﷺ يمسح على عمامته) رواه البخاري وفي حديث بلال السابق، أن النبي ﷺ مسح على الخفين والخمار أي العمامة ولمسلم عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن النبي ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة والخفين. وقال أبو داود في سننه: حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ثور بن يزيد عن راشد بن سعد عن ثوبان رضي الله عنه قال بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين، والعصائب هي العمام والتساخين هي الخفاف. وهو حديث صحيح، فثبت بذلك أن المسح على العمامة رخصة ولكن هل هو من الرخص الواجبة أو من المستحبة؟ الجواب بل هو من الرخص المستحبة المندوبة، فالمسح على العمامة

رخصته مستحبة والله تعالى أعلى وأعلم.

ومنها: المسح على خمر النساء، فإنه من الرخص، فيجوز للمرأة أن تمسح على خمارها الذي على رأسها لا سيما إذا كان مشدودًا ويشق نزعها وقد كانت أم سلمة تمسح على خمارها والقياس على جواز المسح على العمامة بجامع مشقة النزع المتكرر في كل والمسح على خمر النساء من الرخص المستحبة المندوبة كما قلنا في المسح على العمامة في حق الرجل والله أعلم.

ومنها: لقد قرر الفقهاء رحمهم الله تعالى أن من حدثه دائم فإنه يغسل فرجه ويتحفظ بخرقه أو قطنه ونحوها ويتوضأ لكل وقت صلاة مفروضة ويصلي ولا يضر خروج حدثه بعد ذلك أي أنه ما دام في الوقت فإنه لا يلزمه أن يعيد الوضوء إذا خرج حدثه وهذا من الرخص فحدثه هذا لا حكم له شرعاً أي أن وجوده كعدمه وذلك لمشقة التحرز منه ولأن المتقرر في القواعد أن المشقة تجلب التيسير وللقياس على المستحاضة بجامع تكرار خروج الحدث في كل، وهذه الرخصة من الرخص المستحبة المندوبة فلا ينبغي أن يكلف صاحب الحدث الدائم نفسه أن يتوضأ كلما خرج حدثه لأن ذلك سيشق عليه ولعموم قوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولأن من أصول الشريعة رفع الحرج عن المكلفين والله أعلم.

ومنها: التخفيف في غسل المذي، فإن المذي إذا أصاب الثوب فإن الواجب فيه النضح فقط وهذه رخصة مندوبة أي أن الغسل والحك والفرك والقرص ليس بلازم لكن لو فعله الإنسان فلا حرج عليه إلا أن العمل بالرخصة أولى وأحب إلى الله تعالى ففي حديث سهل بن حنيف مرفوعاً (إنما يكفيك أن تأخذ كفاً من ماء فتنضح به حتى ترى أنه قد أصاب منه) حديث صحيح مع أن المذي من النجاسات بالاتفاق لكن قد خفف الشارع في تطهيره رحمة منه وإحساناً وترخيصاً لعباده وتوسعة عليهم والله أعلم.

ومنها: - التخفيف في غسل بول الطفل الرضيع الذي لم يأكل الطعام، فإن الدليل قد أثبت فيه التخفيف ففي الصحيحين من حديث أم قيس بنت محصن الأسدية أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله ﷺ فأجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه عليه ولم يغسله وعن أبي السمرح رضي الله عنه

قال قال رسول الله ﷺ (يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام) حديث صحيح فهذا التخفيف من الرخص المندوبة فلا ينبغي التنطع في غسل بول الغلام الرضيع الذي لم يأكل الطعام بل الأخذ بالرخصة أحسن وأحب إلى الله تعالى فإن الله تعالى يحب أن يأخذ المكلفون بما رخص لهم فيه وخفف عليهم به فالحمد لله على نعمه العظيمة التي لا تعد ولا تحصى والله أعلم.

ومنها: - الصلوات بوضوء واحد فإنه رخصة ألا أنها رخصة مباحة فعن بريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد ومسح على خفيه فقال له عمر يا رسول الله لقد صنعت اليوم شيئاً لم تكن تصنعه فقال (عمداً صنعته يا عمر) رواه مسلم فهذا ترخيص من الشارع بهذا الأمر لكن الوضوء لكل صلاة أفضل وأحسن لأن هذا هو الغالب من حاله رضي الله عنه فأداء الصلوات المتعددة من وضوء واحد من رخص الشريعة المباحة الجائزة لكن الوضوء لكل صلاة أكمل وأحسن وأتم والله أعلم.

ومنها: - نوم الجنب من غير أن يمسه ماء فإن ذلك من الرخص المباحة، فيجوز من باب الترخيص أن ينام الجنب من غير وضوء ولا غسل ففي حديث عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي ﷺ ينام ثم ينام ولا يمسه ماء حتى يقوم بعد ذلك فيغتسل) حديث صحيح رواه أبو داود وابن ماجه واللفظ له وفي لفظ له (أن رسول الله ﷺ إن كانت له إلى أهله حاجة قضاها ثم ينام كهيئته لا يمسه ماء) حديث صحيح، فنوم الجنب من غير أن يمسه ماء من الرخص المباحة إلا أن الأكمل من ذلك أن يتوضأ وضوءه للصلاة لما في الصحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال لرسول الله ﷺ أيرقد أحدنا وهو جنب؟ قال (نعم إذا توضأ) وفي الصحيحين أيضاً من حديث عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي ﷺ إذا كان جنباً فأراد أن يأكل أو ينام غسل فرجه وتوضأ للصلاة، وقال ابن ماجه في سننه: - حدثنا أبو مروان العثماني محمد بن عثمان قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد ابن عبد الله بن الهاد عن عبد الله بن خباب عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه كان تصيبه الجنابة من الليل فيريد أن ينام فأمره النبي ﷺ أن يتوضأ) حديث صحيح، وهذا الأمر مصروف عن الوجوب إلى الاستحباب لما تقدم من الأحاديث في أول الفرع، والأكمل له من الوضوء أن يغتسل لينام على طهر كامل، والمقصود أن من رخص الشريعة المباحة نوم الجنب

من غير أن يمس ماءً والله أعلم.

ومنها: - الصلاة في الرحال في الليلة المطيرة، فإنها من رخص الشريعة التي يستحب إحيائها والأخذ بها فإن الله تعالى يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته، فالصلاة في الرحال أي البيوت في الليلة ذات المطر الذي يحصل الأذى بالخروج فيه من رخص الشريعة المندوبه قال ابن ماجه في سننه حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي المليح قال: - خرجت في ليلة مطيرة فلما رجعت استفتحت فقال أبي من هذا؟ قال: - أبو المليح، فقال: - لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ يوم الحديبية وأصابتنا سماء لم تبل أسافل نعالنا فنادى رسول الله ﷺ (صلوا في رحالكم) حديث صحيح ورواه أبو داود أيضًا. وفي الصحيح من حديث نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ ينادي مناديه في الليلة المطيرة أو الليلة الباردة ذات الريح (صلوا في رحالكم) وفي الصحيح أيضًا أن ابن عباس أمر المؤذن يوم الجمعة وذلك في يوم مطير فقال: - الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدًا رسول الله ثم قال: - ناد في الناس فليصلوا في بيوتهم فقال له الناس ما هذا الذي صنعت؟ قال: قد فعل هذا من هو خير مني تأمروني أن أخرج الناس من بيوتهم فيأتوني يدوسون الطين إلى ركبهم) وهذا لفظ ابن ماجه. فهذه الأدلة تفيد أن ذلك من الرخص لكن ليس من الرخص الواجبة والعزائم اللازمة بل من الرخص المستحبة والله أعلم.

ومنها: - مسح الحصى عن موضع السجود مرة واحدة فإن الأصل في هذا المسح المنع لكن رخص فيه النبي ﷺ مرة واحدة فقط وهذا من الرخص المباحة، لا الواجبة ولا المندوبة ففي الصحيح عن معيقب قال قال رسول الله ﷺ في مسح الحصى في الصلاة (إن كنت فاعلاً فمرة واحدة) وقلت إن الأصل المنع لحديث أبي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه فلا يمسح الحصى) رواه أبو داود وابن ماجه بسند فيه مقال، فمسح الحصى عن موضع السجود مرخص فيه مرة واحدة فقط والله تعالى أعلى وأعلم.

ومنها: - السجود على الثوب من شدة الحر فإن ذلك من الرخص الشرعية المباحة،

ففي الصحيح من حديث أنس رضي الله عنه قال: - كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في شدة الحر فإذا لم يقدر أحدنا أن يمكن جبهته، بسط ثوبه فسجد عليه) وأنت خير بأن الأصل هو مباشرة الجبهة لموضع السجود بلا حائل لكن هذا من رخص الشريعة المباحة من باب التخفيف وحفظ الخشوع ويقاس على هذا ما إذا كانت رائحة سجاد المسجد قبيحة بسبب تعفنها بالماء ونحو ذلك فيرخص للمصلي حينئذ أن يسجد على طرف كفه أو غترته ونحو ذلك حفاظاً على خشوعه والله أعلم.

ومنها: - قصر الصلاة في السفر فإنه من رخص الشريعة بالاتفاق ولكن هل هو من الرخص الواجبة أم من الرخص المستحبة؟ فيه خلاف فمن قال بوجوبه فهو عنده من الرخص الواجبة ومن قال باستحبابه فهو عنده من الرخص المستحبة والراجح عندنا إن شاء الله تعالى أنه من الرخص المستحبة المتأكدة التي تقرب من الوجوب، فعن عمر رضي الله عنه قال: - صلاة السفر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان وصلاة العيد ركعتان تمام من غير قصر على لسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم حديث صحيح، وروى مسلم وغيره أن يعلى بن أمية قال لعمر: - رأيت قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) فقد أمن الناس؟ فقال: - عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) وعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالمدينة أربعاً وصلى العصر بنذي الحليفة ركعتين. متفق عليه، وعنه قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة قيل له: - أقمتم بمكة شيئاً؟ قال: - (أقمنا بها عشرة أيام) متفق عليه، وعن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناساً قياماً فقال: - ما يصنع هؤلاء؟ قلت: - يسبحون - أي يتنفلون - فقال: - لو كنت مسبحاً أتممت صلاتي، صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لا يزيد في السفر على ركعتين أبا بكر وعمر وعثمان كذلك) متفق عليه، فقصر الصلاة في السفر من رخص الشريعة المستحبة استحباباً مؤكداً جداً، والله أعلم.

ومنها: - الجمع بين العشاءين أو الظهرين في وقت إحداهما إذا وجد المسوخ الشرعي، فإن باب الجمع كله مبني على أنه رخصة ولذلك قال أهل العلم (الجمع رخصة عارضة

لرفع الحرج) فإذا تحقق الحرج جاز الجمع وهذا من الرخص المباحة لكن إذا اشتد الحرج وزاد الضيق فيكون من الرخص المستحبة التي يحب الله تعالى الأخذ بها، وذلك كجمع المريض والمستحاضة ونحوها وكجمع المسافر إذا جدَّ به السير وكان الجمع أرفق بحاله، وكالجمع بين العشاءين والظهرين لعذر المطر إذا حصل به الأذى وكالجمع في عرفة تقديمًا للتفرغ للدعاء وعدم الإشتغال بغيره، وكالجمع في مزدلفة تأخيرًا بسبب الإشتغال بمعالجة الازدحام في السير من عرفة إلى مزدلفة، وهكذا فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: - كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الظهر والعصر إذا كان على ظهر سير ويجمع بين المغرب والعشاء) رواه البخاري، وروى مسلم في صحيحه وأبو داود في سننه واللفظ له من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال (صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعًا والمغرب والعشاء جميعًا من غير خوف ولا مطر فقبل لابن عباس: - ما أراد إلى ذلك؟ قال: - أراد أن لا يحرج أمته) أي أراد بذلك أن يرفع الحرج عنهم وعن حمنة بنت جحش رضي الله عنها قالت: - كنت أستحاض حيضة كثيرة شديدة فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم أستفتيه فقال: - سأمر بك بأمرين أيهما فعلت أجزء عنك من الآخر وإن قويت عليهما فأنت أعلم، إنما هذه ركضة من الشيطان، فتحيض ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله تعالى ذكره، ثم اغتسلي حتى إذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلي ثلاثًا وعشرين ليلة، أو أربعًا وعشرين ليلة وأيامها وصومي فإن ذلك يجزئك وكذلك فاعلمي في كل شهر كما تحيض النساء وكما يطهرن، ميقات حيضهن وطهرهن وإن قويت على أن تؤخر الظهر وتعجلي العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين الظهر والعصر، وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فاعلمي، وتغتسلين مع الفجر فاعلمي وصومي إن قدرتي على ذلك وذلك أعجب الأمرين إلي) رواه أبو داود وغيره وهو حديث صحيح.

ومنها: - سقوط الجمعة عمن حضر العيد إذا اجتمعوا في يوم، فإن من حضر العيد وصلاتها مع الإمام يرخص له في ترك الجمعة، وهذه رخصة مباحة، إلا أن الإمام ينبغي له أن يقيم الجمعة لمن أراد أن يصلبها معه ولمن لم يصل العيد، برهان ذلك ما رواه أحمد وأصحاب السنن من حديث زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم (العيد أول

النهار، ثم رخص في الجمعة فقال (من شاء أن يجمع فليجمع) قال أبو العباس بن تيمية:- (إذا اجتمع العيد والجمعة في يوم واحد، فللعلماء في ذلك ثلاثة أقوال، الصحيح منها أن من شهد العيد سقطت عنه الجمعة لكن على الإمام أن يقيمها ليشهدها من شاء شهودها، ويشهدا أيضًا من لم يشهد العيد، وهذا هو المأثور عن النبي ﷺ وأصحابه وهو قول من بلغه الحديث من الأئمة كأحمد وغيره، وإنما الذين خالفوهم فلم يبلغهم ما في ذلك من السنن والآثار ثم إن من لم يحضرها فعليه أن يصلي الظهر في وقت الظهر) إنتهى كلامه وهذا الفرع يدخل تحت الرخصة المباحة، فإن شاء صلى الجمعة وإن شاء ترك الصلاة، لكن تجب عليه الظهر في وقتها، والله أعلم.

ومنها:- دفن اثنين وأكثر في قبر واحد إذا كثر الموتى وقل من يدفنهم وخيف عليهم الفساد فإن ذلك رخصة، وهي من الرخص المباحة، فالأصل أن لا يدفن في القبر إلا واحد لكن رخص الشارع دفن اثنين أو أكثر عند الضرورة، برهان ذلك ما رواه البخاري عن جابر في شهداء أحد أن النبي ﷺ كان يدفن الاثنين والثلاثة في قبر واحد ويقول أيهم أكثر أخذًا للقرآن فيقدمه في اللحد) فالحمد لله تعالى على هذه التوسعة والتيسير والله أعلم.

ومنها:- الفطر في رمضان للمسافر وللمريض الذي يشق عليه الصيام فإن ذلك رخصة، والأصل أنها رخصة مباحة، لكن قد تكون مندوبة وقد تكون واجبة على حسب حال المسافر والمريض ومشقة الصيام عليه وبرهان ذلك:- حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال خرج رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة فصام حتى بلغ عسفان ثم دعا بماء فرفعه إلى يديه ليريه الناس فأفطر حتى قدم مكة وذلك في رمضان فكان ابن عباس يقول قد صام رسول الله ﷺ وأفطر، فمن شاء صام ومن شاء أفطر) متفق عليه، وعن أنس رضي الله عنه قال كنا نسافر مع رسول الله ﷺ، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم. متفق عليه، ومع المشقة فالمستحب الأخذ بهذه الرخصة أي تترقى من كونها رخصة مباحة إلى كونها رخصة مستحبة لحديث (ليس من البر الصوم في السفر) وحديث (ذهب المفطرون اليوم بالأجر) وحديث (أولئك العصاة، أولئك العصاة) وإلا فالأصل أنها رخصة مباحة لحديث حمزة بن عمرو الأسلمي مرفوعاً (إن شئت فصم وإن شئت

فأفطر) وحديث (هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه).

ومنها: - جواز الاشتراط عند الإهلال بالإحرام في حج أو عمرة لمن خاف مانعاً، فإن الأصل عدم الاشتراط لكن رخص الشارع لمن خاف مانعاً من عدو أو مرض أن يقول: - وإن محلي حيث حبستني إذا حبسني حابس لحديث عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضباعة بن الزبير فقال لها: - (لعلك أردت الحج) قالت: - والله لا أجديني إلا وجعة فقال لها (حجي واشترطي قولي: - اللهم محلي حيث حبستني) وكانت تحت المقداد بن الأسود. متفق عليه، وهذا الاشتراط ليس رخصة في حق كل أحد إنما هو حق لم خاف المانع فقط واختاره شيخ الإسلام رحمه الله تعالى وهو من الرخص المباحة.

ومنها: - الأصل أن المحرم ممنوع من لبس السراويل والخفاف إلا أن الشريعة رخصت في حق من لم يجد الإزار أن يلبس السراويل ومن لم يجد نعلين أن يلبس الخفين، لحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب بعرفات (من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ومن لم يجد إزاراً فليلبس سراويل للمحرم. متفق عليه، ولمسلم مثله من حديث جابر رضي الله عنه).

ومنها: - الأصل أن الحجاج لا يرمون جمرة العقبة إلا بعد طلوع الشمس من يوم النحر، إلا أن الشريعة رخصت من باب التخفيف للضعفة من الرجال والنساء والصغار أن يرموا من ليلة النحر بعد مغيب القمر لحديث سالم قال: - كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يقدم ضعفة أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة ليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع فمنهم من يقدم منىً لصلاة الفجر ومنهم من يقدم بعد ذلك، فإذا قدموا رموا الجمرة وكان ابن عمر يقول (أرخص في أولئك رسول الله صلى الله عليه وسلم) وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال (أنا ممن قدم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المزدلفة في ضعفة أهله) متفق عليه، والله أعلم.

ومنها: - أن المتقرر شرعاً حرمة اقتناء الكلاب، إلا أن الشريعة رخصت في اقتنائها إذا كانت بقصد الاصطياد بها أو لحفظ الزرع أو الماشية، وما عدا ذلك فلا يجوز اقتناؤه،

برهان ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (من اقتنى كلباً فإنه ينقص كل يوم من عمله قيراط إلا كلب حرثٍ أو ماشية) وفي لفظ (أو صيد) متفق عليه وقال عليه الصلاة والسلام (من اقتنى كلباً لا يغني عنه زرعاً ولا ضرعاً نقص كل يوم من عمله قيراط) متفق عليه (وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (من اقتنى كلباً إلا كلباً ضارياً لصيد أو كلب ماشية فإنه ينقص من أجره كل يوم قيراطان) وعن ابن المغفل قال (أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب ثم رخص في كلب الصيد وكنب الغنم) رواه مسلم، وهذه الرخصة من الرخص المباحة، والله أعلم.

ومنها: - جواز العرايا، فإن الأصل المتقرر شرعاً حرمة المزابنة لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: - نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، أن يبيع ثمر حائطه إن كان نخلاً بتمر محيلاً وإن كان كرمًا أن يبيعه بزبيب كيلاً أو كان زرعاً أن يبيعه بكيل طعام نهى عن ذلك كله) متفق عليه، والعرايا من المزابنة، إلا أنه قد رخص فيها لحديث رافع بن خديج رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة، بيع الثمر بالثمر، إلا أصحاب العرايا فإنه أذن لهم) متفق عليه، وعن سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع التمر بالتمر ورخص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطباً) متفق عليه، وفي الحديث مرفوعاً أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة والمعاومة والمخابرة وعن الثنيا ورخص في العرايا) رواه مسلم، وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلاً) متفق عليه، ولكن شرط الرخصة إنما هي في مقدار خمسة أوسق فقط فلا يجوز فيما زاد على ذلك، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: - رخص رسول الله ﷺ في بيع العرايا بخرصها من التمر فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة أوسق) وهذه من الرخص المباحة متفق عليه.

ومنها: - الأصل المتقرر شرعاً أنه لا يجوز للرجل أن يلبس الحرير للأدلة المانعة من ذلك، إلا أن الشريعة رخصت لبسه من باب التداوي لمن به حكة أو قروح ولا يتم شفاؤها إلا بذلك، وهذا من الرخص المباحة، وبرهان ذلك أن النبي ﷺ رخص لعبدالرحمن بن عوف والزيبر بن العوام في قميص الحرير من حكة كانت بهما) متفق عليه، والله أعلم.

ومنها: - الأصل في رمي الجمرات أن يرمي الإنسان في الوقت المحدد له، إلا أن الشريعة رخصت للقائمين على شئون البهائم أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً، أي من رمى أيام التشريق، وذلك لتحقيق المصلحة العامة ويقاس على ذلك من باب أولى من يهتم برعاية شؤون الآدميين كالجنود المرابطين ورجال الإطفاء والأطباء ونحوهم فهؤلاء ومن في حكمهم يرخص لهم أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً، فيرمون مثلاً اليوم الحادي عشر، ويتركون رمي اليوم الثاني عشر، ثم يرمون اليوم الثالث عشر لليومين جميعاً، وبرهان ذلك: - حديث عاصم بن عدي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص لرعاء الإبل في البيتوتة يرمون يوم النحر، ثم يرمون الغد ومن بعد الغد ليومين ويرمون يوم النفر) رواه أبو داود بسند صحيح، وعن عدي رضي الله عنه أن النبي ﷺ رخص للرعاء أن يرموا يوماً (ويدعون يوماً) رواه أبو داود بسند جيد والله أعلم.

ومنها: - أن الأصل في المبيت بمنى واجب، إلا أن الشريعة رخصت لأهل السقاية البيتوتة خارج منى، ويقاس عليهم من باب أولى من يقوم على شؤون الحجاج ممن أوكل لهم ولي الأمر القيام بذلك إذا كانت ظروف عملهم تمنعهم من المبيت وتحتم عليهم المبيت خارج منى، وهذه من الرخص المباحة، وبرهان ذلك: - حديث ابن عمر في الصحيحين قال: - استأذن العباس رضي الله عنه رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته فأذن له) والله أعلم.

ومنها: - الأصل أن الحائض لا تطوف بالبيت لحديث (أفعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري) متفق عليه ولحديث (أحباستنا هي) فقالوا: - (إنها قد أفاضت قال: فلتنفر إذا) متفق عليه، إلا أن المرأة الآفاقية إذا حاضت أو نفست قبل طواف الإفاضة ولم تتمكن من الطواف، وضاق الأمر عليها واضطر رفقتها للذهاب والرجوع إلى ديارهم، وكانت ديارها بعيدة بحيث لا تستطيع الرجوع إلى مكة للطواف إذا طهرت، فإن القول الصحيح في هذه المرأة أنها تتلجم جيداً وتطوف للإفاضة، ويسقط عنها اشتراط الطهارة من الحدث الأكبر للضرورة والعجز، وهذه رخصة قد دل عليها الدليل العام كقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) قال الله تعالى (قد

فعلت) كما في صحيح مسلم، ويدل عليها القواعد العامة أيضًا كقاعدة لا واجب مع العجز ولا محرم مع الضرورة وقاعدة: - الأصل في الشريعة رفع الحرج عن المكلفين وقاعدة: - كل أمر في تطبيقه عسر فإنه يصحب باليسر، وقاعدة: - المشقة تجلب التيسير والمقصود أن طواف هذه المرأة من الرخص الشرعية واختار ذلك القول فحل الإسلام في زمانه وبعد زمانه أبو العباس بن تيمية رحمه الله تعالى.

ومنها: - الأصل المنع من الوصال، أي أنه لا يجوز للصائم أن يواصل صوم يومين أو أكثر بلا فطر بينهما، وهذا لا يجوز، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: - نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال في الصوم فقال رجل من المسلمين: - إنك تواصل يا رسول الله، قال (وأياكم مثلي إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني) فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً، ثم يوماً ثم رأوا الهلال فقال (لو تأخر لزدتكم) كالتنكيل لهم حين أبوا أن ينتهوا) متفق عليه وفي رواية لهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (إياكم والوصال) قالها مرتين، ولهما عن عائشة رضي الله عنها قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمةً لهم) فالأصل أن الوصال منهي عنه، إلا أن الشارع رخص في الوصال إلى السحر فقط، وهذه رخصة مباحة والترك أحسن لعموم حديث (لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر) والدليل على الترخيص في الوصال للسحر حديث أبي سعيد رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول (لا تواصلوا فأياكم إذا أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر) رواه البخاري، والله أعلم.

ومنها: - الأصل أن طواف الوداع واجب على كل حاج ذكراً كان أو أنثى إلا أنه من باب الترخيص والتخفيف لا يجب على الحائض فإذا أتمت المرأة مناسك حجها ولم يبق عليها إلا الطواف وحاضت فإنها تنفر إلى بلدها ولا شيء عليها رخصة ورحمة وتوسعة من الله عليها برهان ذلك حديث (أحباستنا هي؟) قالوا: - إنها أفاضت قال (فل تنفر إذا) قاله صلى الله عليه وسلم لما أخبروه أن صفية قد حاضت، ولحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال (أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض) متفق عليه، وفي رواية للبخاري (رخص للحائض أن تنفر إذا حاضت) وله عن طاووس بشأن الحائض إذا أفاضت قال: - سمعت ابن عمر يقول: - إنها لا تنفر، ثم سمعته يقول بعد، إن النبي صلى الله عليه وسلم رخص (لهن).

ومنها: - الأصل حرمة الغيبة، أي أنه لا يجوز شرعاً أن تذكر أخاك في حال غيبته بما يكره لقوله تعالى (ولا يغتب بعضكم بعضاً) وحديث (الغيبة ذكرك أخاك بما يكره) قال: - يا رسول الله أرأيت إن كان في أخي ما أقول، قال (إذا كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته) والأدلة على تحريمها كثيرة، إلا أن أهل العلم رحمهم الله تعالى استثنوا من ذلك ست صور، وقد استفادوا استثناءها من النصوص العامة والخاصة فدليل استثناء المتظلم قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالقول من السوء إلا من ظلم) فإذا ظلمت في حق من عرض أو مال فلك أن تتظلم عند من يقوى على رفع الظلامة عنك ولو أنك ذكرت اسم ظالمك فذلك ليس من الغيبة، ومنه ما يكون عند القضاء من التظلم بذكر الأسماء، ودليل استثناء المعرف أن النبي ﷺ لما جاءه رجل فقال (إني تزوجت امرأة من الأنصار، فقال له النبي ﷺ هل نظرت إليها؟ فإن في عيون الأنصار شيئاً... الحديث) فقوله هذا من باب التعريف لا من باب الغيبة، وروى مسلم في صحيحه أن فاطمة بنت قيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما طلقها زوجها أبا عمرو ابن حفص البتة وانتهت عدتها تقدم لها معاوية بن أبي سفيان وأبو جهم، فجاءت تسأل رسول الله ﷺ فقال (إما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه وأما معاوية فصعلوك لا مال له، ولكن انكحي أسامة... الحديث) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة وأما دليل استثناء المحذر فاتفق المحدثين رحمهم الله تعالى على وجوب الكشف عن أحوال الرواة وبيان ضعيفهم وكذابهم وغير ذلك من أحوالهم، واتفقوا على أن ذلك ليس من الغيبة بل هو من النصيحة الواجبة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، والمقصود أن هذه الصور الست مستثناة من عموم تحريم الغيبة.

ومنها: - الأصل أن النظر إلى المرأة الأجنبية حرام قال تعالى (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم) إلا أن الشريعة رخصة للخاطب العازم الذي يغلب على ظنه إجابته ينظر إلى مخطوبته ولو بلا علمها وهذه رخصة مستحبة فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال كنت عند النبي ﷺ فأتاه رجل فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار فقال له رسول الله ﷺ (أنظرت إليها) قال: - لا، قال: - (اذهب فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً) وعن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال قال رسول الله ﷺ (إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما

يدعوه إلى نكاحها فليفعل) قال:- فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعاني إلى نكاحها فتزوجتها) حديث صحيح.

ومنها:- الأصل أن النطق بكلمة الكفر محرم ومن نطق بها فإنه يثبت عليه مقتضاها بشرطه، إلا أن الشريعة رخصت للمكره إكراهًا شديدًا على النطق بها أي ينطق بها من باب الموافقة الظاهرية مع اشتراط اطمئنان القلب بالإيمان كما قال تعالى (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) وهذه من الرخص المباحة.

ومنها:- الأكل من الميتة للمضطر فإنها رخصة واجبة، فمن اضطر إلى الأكل من الميتة فترك ذلك فمات فقد أعان على نفسه ويخشى عليه أن يكون من أهل النار، فالأكل من الميتة للمضطر واجب لا يجوز تركه لقوله تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانفٍ لإثم فإن الله غفور رحيم) وقال (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ومنها:- الأصل حرمة استعمال الذهب للرجال، إلا أنه رخص في أنف الذهب وفي شد الأسنان به، واختاره شيخ الإسلام أبو العباس استدلالًا بحديث عرفة رضي الله عنه وأن أنفه قطع يوم الكلاب فاتخذ أنفًا من ورق فأتنت ثم اتخذ بعده أنفًا من ذهب والحديث صحيح والله اعلم.

ومنها:- الأصل حرمة الخيلاء قال تعالى (إن الله لا يحب كل مختال فخور) وغير ذلك إلا أن الشارع رخص في الخيلاء في الحرب، بل هي من الرخص المستحبة، برهان ذلك ما رواه أبو داود في سننه من حديث جابر بن عتيك أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول (من الغيرة ما يحبه الله ومنها ما يبغضه الله فأما التي يحبها الله فالغيرة في الريبة وأما الغيرة التي يبغضها الله فالغيرة في غير ريبة، وإن من الخيلاء، ما يبغضه الله، ومنها ما يحب الله، فأما الخيلاء التي يحب الله فاختيال الرجل نفسه عند القتال واختياله عند الصدقة وأما التي يبغض الله فاختياله في البغي والفخر) وسنده جيد. والله أعلم. ولعل هذا الفرع هو آخرها إن شاء الله تعالى فأسأله جل وعلا أن يبارك فيما نقول ونكتب وأن يعاملنا بعفوه ورحمته وأن يغفر لنا زللنا وتقصيرنا في العلم والعمل والدعوة وهو أعلى وأعلم.

الثالثة: الأسباب الداعية إلى الترخيص.

الأسباب الداعية إلى الترخيص كثيرة وهي كما يلي:-

الأول:- الضرورة، وهي حالة يبلغ فيها المكلف الهلاك أو يقاربه إذا لم يتناول الممنوع، فإذا حصلت الضرورة وجب الترخيص، كالترخيص في أكل المقدار الذي يندفع به الضرر من الميتة فإنه سببه الضرورة، وكالترخيص في دفع الغصة بالخمير إن لم يوجد إلا هو، وكالترخيص في كشف العورة والنظر إليها ولمسها للتداوي وكالترخيص في قتل المعتدي الصائل على النفس والعرض والمال، وكالترخيص في أكل طعام الغير إن لم يكن مضطراً هو إليه مع ضمانه وكالترخيص في النطق بكلمة الكفر حال الإكراه الشديد، وكالترخيص في دفع الرشوة لمن أسلمت في دار الحرب إذا منعت من السفر لديار المسلمين إلا بهذا الدفع، وكالترخيص في ذكر مثالب الخاطب إذا استشارك أهل الزوجة وغير ذلك من الأمثلة، ولكن اعلم رحمك الله تعالى أن الضرورة تقدر بقدرها كما درسناه في قواعد الفقه، ولا بد أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة ولا بد أن يجتهد المكلف في دفعها بغير المحرم فمتى كان قادراً على دفعها بالمباح فلا يجوز استباحة المحرم بحال، فلا بد من مراعاة ذلك والله أعلم.

السبب الثاني من أسباب الترخيص:- الحاجة، وهي الحالة التي تعرض للمكلف لو لم تراعى لأفضت به إلى العسر والمشقة، وهي أدنى من الضرورة فإن الضرورة ظرف قاهر يؤدي عدم مراعاته إلى فوات أحد الضرورات الخمس وهي النفس والدين والمال والعرض والعقل، وأما الحاجة فإنه لا يتوقف على عدم مراعاتها ذهاب ذلك، ولكنها توجب على صاحبها العسر والحرج والمشقة لو لم يرخص له، فالحاجة العارضة من أسباب الترخيص عامة كانت أو خاصة كالترخيص في التداوي بلبس الحرير لمن به حكة، وكالترخيص في أنف الذهب لمن قطع أنفه من الرجال وكالترخيص في العمليات الجراحية والحاجية وقد شرحناها في المسائل الطبية، وكالترخيص في تضييب الإناء بالفضة اليسيرة لسد ثلمة فيه، وكالترخيص في تحلية آلة الحرب إغاطة للمشركين وكالترخيص في التبختر بين الصفيين في الحرب لإدخال الرعب في قلوب الأعداء، وكالترخيص في التصوير الفوتوغرافي للتعريف بالنفس أو لحاجة الوظيفة أو الدراسة

ونحو ذلك وكالترخيص في الانتقال للتميم مع وجود الماء في الليلة الشتوية مع خوف الضرر إذا لم يكن عنده ما يدفع به الماء وكالترخيص في مباشرة الحرام للتخلص منه والقاعدة عندنا تقول: - مباشرة الحرام للتخلص منه جائزة، وكالترخيص في النظر إلى المخطوبة وكالترخيص في النظر إلى المرأة في مجلس القضاء إذا احتيج إلى ذلك للتعرف على عينها، وكالترخيص في كشف العورة للختان أعني إذا أسلم الرجل وهو كبير، فإن كشفها رخصة وسببها وجود الحاجة، وكالترخيص في بيان عيب الضعفاء والمجروحين من الرواة، وكالترخيص للمرضع أن تصلي في ثياب إرضاعها وكالترخيص للقصاب الصلاة في ثياب مهنته، وكالترخيص للضعفة النفر من مزدلفة بليل، وكالترخيص في الحركة الكثيرة لقتل الحية والعقرب في الصلاة لحديث (اقتلوا الأسودين في الصلاة)، وكالترخيص في التخلف عن صلاة الجمعة والجماعة لمرافقة المريض المحتاج لذلك، وكالترخيص في الإنفراد عن الإمام الذي طول الصلاة طولاً زائداً فاحشاً، لحديث معاذ في الصحيحين وأن النبي ﷺ لم ينكر على الذي ترك معاذاً وانفرد عنه وأتم لنفسه وقد تقرر في الأصول أن إقراره ﷺ دليل الجواز، وكالترخيص للحجاج من الجند والمرابطين في البيوتة خارج حدود منى من أجل المحافظة على المصلحة العامة، وكالترخيص في تأخير إقامة الحد على من وجب عليه في دار الحرب حتى ترجع جيوشنا إلى دار الإسلام، وكالترخيص في الجمع للمريض وكالترخيص في الفطر في رمضان للمريض الذي يشق عليه الصوم وكالترخيص له في الصلاة قاعداً أو مضطجعاً إذا شق عليه القيام أو القعود، وكالترخيص في الصلاة وهو حامل النجاسة إذا لم يقدر على التخلص منها كالأنابيب التي تربط بعض المرضى ويمر فيها بولهم أو غائطهم فلهم الصلاة بها ولا حرج، وكالترخيص في تزويج من أسلمت بلا ولي إذا لم يكن أهلها أو أقاربها مسلم ويكون وليها في هذه الحالة رئيس المركز الإسلامي في بلدها إن وجد، وإلا فأحد الثقات من طلبة العلم في هذا البلد وكالترخيص في سفر المرأة بلا محرم إذا أسلمت في دار الحرب ولا محرم يصحبها، أو كما إذا مات محرمها في السفر فيجوز لها السفر في هذه الحالة إتماماً أو عودة بلا محرم لأن ذلك من الحاجة، وكالترخيص في قبول شهادة بعض الصبيان على بعض فيما لا يكون إلا بينهم في الغالب

فإنه لو لم تقبل شهادة بعضهم على بعض في مثل هذه الأمور لضاعت الحقوق، وكالترخيص في مناظرة أهل البدع فإن الأصل منعه لكن جاز للحاجة، أعني لمن عنده علم بالمذهب الصحيح وقواعده وبالمذاهب الفاسدة وقواعدها، والأمثلة لا تكاد تحصر ولو أطلقنا عنان القلم للتمثيل لتضاعف حجم الكتاب والمقصود الاختصار فلعل ذلك كافٍ في فهم ما نريده من أن الحاجة عامة كانت أو خاصة من أسباب الترخيص وهي السبب الثاني، والله أعلم.

الثالث: - السفر، وهذا لا امتراء فيه فإن السفر تتعلق به عدة رخص، كقصر الرباعية إلى ركعتين وكالترخيص في الجمع بين الظهرين أو العشاءين في وقت إحداهما على ما هو الأرفق به وكالترخيص في ترك الجمعة والجماعة والعيدين، وكالترخيص في جواز المسح على الخفين ثلاثة أيام بلياليهن وكالترخيص في الفطر في رمضان وكالترخيص في التنفل على الدابة قبل أي وجهة توجهت وكل ذلك ثابتة بالأدلة وقد ذكرناها فيما مضى من الأسئلة، بل ذكرناها في السؤال الذي قبل هذا فلا داعي للإعادة هنا والمهم أن تعرف أن من أسباب الترخيص، السفر والله أعلم.

الرابع: - المرض، وهو عبارة عما يدخل على الجسم من اعتلال يفقده مألوف طبيعته واعتداله فيضعف عن القيام بالمطلوب منه وفروع الترخيص بالمرض كثيرة، وكالترخيص في ترك الطهارة المائية إلى الطهارة الترابية عند العجز الحقيقي أو الحكمي، وكالترخيص في المسح على الجبيرة وكالترخيص في الصلاة قاعداً إذا كان لا يستطيع القيام لحديث عمران، وكالترخيص في الجمع لحديث حمنة وكالترخيص في التخلف عن صلاة الجمعة والجماعة إذا كان ذلك يشق عليه وكالترخيص في الفطر في رمضان إذا كان ذلك أرفق بحاله، وكالترخيص للانتقال للكفارة في الصوم للكبير الذي لا يطيق الصوم إذا كان عقله باقياً، وكالترخيص في تأخير إقامة الحد إن كان قطعاً أو جلدًا عن المريض إذا قرر الطبيب المسلم أن حالته المرضية لا تسمح بإقامة الحد عليه وكالترخيص في التداوي بالحريز لمن ينفعه ذلك كمن به حكة، وكالترخيص في شد الأسنان بالذهب، وكالترخيص في عظم الذهب لمن تهشم عظمه بحادث ونحوه وكالترخيص في حلق رأسه إن كان محرماً لكن لزوم الفدية لحديث كعب بن عجرة

وكالترخيص في تغطية رأسه إن كان يتضرر بكشفه لكن مع الفدية، وكالترخيص في إجراء ما قرره الأطباء من العمليات الجراحية وكالترخيص في التخلف عن الجهاد لقوله تعالى (ولا على المريض حرج) وكالترخيص في الإنابة في أصل الحج، أو في الرمي إن كان المرض يعوقه عن ذلك، وكالترخيص في ترك الوضوء لمن به حدث دائم عند تكرار خروج حدثه، بل يكتفي بالوضوء في أول الوقت إلى آخره ولا يضره خروج حدثه، والفروع كثيرة والمقصود أن تعرف أن المرض سبب من أسباب التخفيف وهو السبب الرابع.

الخامس: - الإكراه وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضى فعله ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه والأصل فيه قوله تعالى (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وقوله ﷺ (إن الله تعالى رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) حديث حسن، فالإكراه سبب في جواز الترخيص بالنطق بكلمة الكفر حال الإكراه الملجئ عليها مع اطمئنان قلبه بالإيمان، والإكراه سبب من أسباب عدم وقوع طلاق المطلق إذا أكره عليه وقد رجحنا سابقاً فيما أظن أن من سُحِرَ ليطلق فهو إكراه وإكراه الولي لموليته على نكاح من لا تحب سبب من أسباب تخييرها في فسخ العقد، والإكراه سبب من أسباب الترخيص بالنطق بكلمة الكذب إذا تعلق بذلك إنقاذ النفس المعصومة من الهلكة، والإكراه سبب من أسباب سقوط كفارة الظهار إذا أكره الزوج عليه، والإكراه سبب من أسباب سقوط كفارة الجماع في نهار رمضان عن الزوجة إذا كانت مكروهة عليه، والإكراه سبب من أسباب سقوط كفارة اليمين إذا أكره الحالف على ترك ما خالفه أو فعل ما حلف على تركه، أي إذا أكره الحالف على مخالفة مقتضى يمينه فإنه لا كفارة عليه، والإكراه سبب من أسباب عدم فساد الصوم إذا أكره الصائم على تناول ما يفسد صومه، والإكراه سبب لسقوط حد الزنا عمن أكرهت عليه بالقهر والضرب والأمثلة على ذلك كثيرة.

السبب السادس: - الخطأ، وهو ما يقابل العمد، قال تعالى (وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم) والخطأ مرفوع عن هذه الأمة المرحومة زادها الله شرفاً ورفعة كما قال تعالى (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) قال الله (قد فعلت) كما

في صحيح مسلم وغيره، وفي الحديث السابق (إن الله رفع عن أمتي الخطأ...) فيدخل تحت ذلك سقوط القصاص عن قتل غيره خطأ، فسبب هذا الإسقاط هو الخطأ وعليه الدية والكفارة فقط، فالدية لتبرئة ذمته فيما بينه وبين أولياء المقتول، والكفارة لتبرئة ذمته فيما بينه وبين ربه جل وعلا، ومن فعل المحلوف على تركه مخطئاً فلا شيء عليه على القول الصحيح، ومن اجتهد في معرفة جهة القبلة فأخطأ فلا شيء عليه ولو كان الوقت باقياً على القول الصحيح، ومن نطق بكلمة الكفر خطأ فلا شيء عليه لحديث (أخطأ من شدة الفرح) ومن وطئ امرأة خطأ ظاناً أنها زوجته وكانت القرائن تحتل ذلك فلا حد عليه ولا إثم، لأنه مخطئ، ومن شرب شيئاً يظنه مما يجوز شربه من أنواع العصيرات فيجده مسكراً فلا شيء عليه ولا حد، لأنه مخطئ، ومن أكل شاكاً في طلوع الفجر فإذا هو قد طلع فلا شيء عليه لأنه مخطئ، ومن حلف على شيء مضى يظن صدقه في يمينه فيجد أنه على خلاف ذلك فلا شيء عليه، فلا إثم ولا كفارة، لأنه مخطئ، وإذا وقف الناس في عرفة ظناً منهم أنه اليوم التاسع فبان أنه الثامن فلا شيء عليهم ووقوفهم صحيح بالاتفاق، وإذا عرض على المفتي أو الحاكم مسألة فاجتهد فيها وأخطأ فلا شيء عليه، لأنه مخطئ بل هو معذور، وإذا أراد أن يقول لزوجته أنت طاهر فسبق على لسانه فقال أنت طالق فلا طلاق لأنه مخطئ والله أعلم.

السبب السابع الجهل: - وهو عدم العلم بالحكم الشرعي، أي هو خلو النفس من العلم، وقد تقدم الكلام عليه بالتفصيل.

السبب الثامن النسيان: - وهو انقطاع التفكير أي هو عزوب الشيء عن الذهن، وقد تقدم الكلام عليه بالتفصيل.

السبب التاسع: - العجز، وقد تقرر بالاتفاق أنه لا واجب مع العجز، فالعاجز عن الطهارة المائية يرخص له بالطهارة الترابية والعاجز عنهما يرخص له في أن يصلي على حسب حاله، والعاجز عن ستر العورة يرخص له في أن يصلي جنبه على حسب حاله بلا إعادة والعاجز عن القيام يصلي قاعداً والعاجز عن القعود يرخص له أن يصلي على حسب حاله والمريض يتطهر على حسب حاله وما يعجز عنه فإنه يسقط عنه، ويصلي على حسب حاله وما يعجز عنه فإنه يسقط عنه وصاحب الحدث الدائم يرخص

له في ترك الوضوء كل مرة ويكفيه الوضوء في أول الوقت فقط، وجماع ذلك أن كل واجب عجزت عنه فلا يخلو فإن كان عجز عنه كله سقط كله وإن كان ما عجز عن بعضه فيسقط عنك ما تعجز عنه، قال عليه الصلاة والسلام (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم) والله أعلم.

السبب العاشر: - المشقة، وقد تقرر بالأدلة الكثيرة أن المشقة تجلب التيسير وأن كل فعل فيه عسر فإنه يصحب باليسر، فالماء الذي يتغير بما يشق صون الماء عنه لا يضره ذلك لوجود المشقة ويدخل تحتها كذلك قاعدة: - (من حدثه دائم فإنه يتوضأ لوقت كل صلاة ويصلي ولا يضره خروج حدثه) ويعض عن طين الشوارع في الأمطار، فالخوض فيه لا يؤثر ولا ينبغي تكلف السؤال عن حاله، والقول بطهارة روث وبول مأكول اللحم كالغنم والبقر والإبل، والقول بطهارة الهرة وما دونها في الخلقة لمشقة التحرز منها، وكشريع رخص السفر وذلك لرفع المشقة وكجواز صلاة القصاب في ثياب مهنته لمشقة خلعها وإبدالها، وكجواز صلاة المريض في ثياب إرضاعها لمشقة خلعها وإبدالها، وكجواز الجمع للمريض، وجواز الجمع في مطر يبيل الثياب ويحصل بالخروج فيه الأذى، وكجواز قول المؤذن (صلوا في الرحال) في الليلة المطيرة وكجواز دفن اثنين أو أكثر في قبر واحد لكثرة الموتى وقلة من يدفنهم، وكتطهير بول الغلام الرضيع بالرش فقط للمشقة وكذلك تطهير المذي بالرش فقط، وكتطهير النعل بالمسح وكتطهير ذيل المرأة بالمرور على ما بعده فقط والأمثلة على ذلك كثيرة، فهذه مجمل أسباب الترخيص.

الرابعة: الضوابط الشرعية للأخذ بالرخص.

لقد قرر الأصوليون رفع الله منازلهم في الدنيا والآخرة أن للأخذ بالرخصة ضوابط لا بد مراعاتها لكل من يريد الأخذ بها وهي: -

الضابط الأول: - ثبوت الدليل الشرعي بجواز الترخيص بذلك الشيء إذ ليس لكل أحد أن يترخص بما شاء من الأفعال، بل لا بد من أن تكون هذه الرخصة التي يريد الأخذ بها نابعة من الدليل الشرعي الصحيح الصريح، وذلك لأن الرخصة حكم شرعي وقد تقرر بالاتفاق أن الأحكام الشرعية تفتقر في ثبوتها للأدلة الصحيحة الصريحة، ولحديث (إن

الله يحب أن تؤتى رخصه) ووجه الدلالة أنه أضاف الرخصة إلى الله تعالى مما يفيد أنها لا تعرف إلا منه جل وعلا، فأفاد ذلك أن العبد لا يستقل بمعرفة هذه الرخصة على وجه التفصيل بل لا بد لها من مستند شرعي والله أعلم.

الضابط الثاني:- تحقق السبب المقتضي للترخيص، وذلك لأن الرخصة حكم شرعي منوط بالسبب، ولا تدخل في حيز التشريع إلا إذا حل سببها، فلا تشرع رخص السفر إلا بتحقيق مسمى السفر، ولا تشرع رخص المرض إلا إذا تحقق مسمى المرض وكان داعياً لها، ولا يجوز النطق بكلمة الكفر إلا إذا تحقق مسمى الإكراه وكان في صورته داعياً إلى النطق بها، وهكذا في كثير من الفروع، وبناء على اشتراط هذا الشرط فإذا كانت هذه الرخصة لها سبب لا تشرع إلا عنده فإنه لا يجوز الأخذ بها إلا إذا تحقق سببها والله أعلم.

الضابط الثالث:- أن يكون سبب الرخصة مقطوعاً به أو مما يغلب على الظن فلا يكون مشكوكاً فيه لأن الشك لا تناط به الأحكام الشرعية فإن قلت:- اضرب لنا أمثلة على ذلك ليتضح هذا الضابط؟ فأقول سمعاً وطاعة ودونك بعضها:-

منها:- من الرخص جواز المسح على الخفين، لكن هذه الرخصة معلقة بسبب وهو استيفاء شروط المسح وأن يكون في وقته المحدد شرعاً أي في يوم وليلة للمقيم وثلاثة أيام بلياليها للمسافر فإذا شك المكلف في هذا السبب فإنه لا يجوز له المسح بل عليه أن يغسل قدميه عملاً بالأصل فإذا شك هل تمت المدة أم لا عليه الغسل فإذا شك هل المقيم إذا سافر يتم مسح مسافرٍ أو لا؟ فعليه الغسل - أي غسل قدميه - وهكذا، فإذا شك في السبب المرخص في المسح فإنه يعود إلى الأصل وهو وجوب غسل القدمين لأن الرخصة لا تناط بالشك.

ومنها:- من الرخص مشروعية القصر للمسافر، لكن هذه الرخصة مناطة بسبب وهو السفر وبناء عليه فإن شك في هذه المسافة التي سيقطعها هل هي تسمى سفرًا أو لا؟ فإنه لا يترخص بالقصر بل يلزمه الإتمام، وإذا شك هل المقيم إذا دخل عليه الوقت ثم سافر يقصر أم يتم؟ فإنه لا يقصر بل عليه الإتمام لأنه لا يزال شاكاً في سبب الترخيص، والرخص لا بد من الجزم بحصول أسبابها أو يغلب الظن بذلك، وأما من لا يزال في

دائرة الشك فإنه لا يترخص بها، بل عليه الإتمام في هذه الحالة. ومنها: - من الرخص جواز التيمم في شدة البرد وذلك فيما إذا علم أو غلب علي ظنه أنه سيتضرر إذا استعمل الماء، فهنا يجوز له الترخيص بذلك، وأما من لا يزال شاكاً لم يترجح عنده شيء فلا يدري هل سيتضرر أم لا فإنه لا يجوز له التيمم بل لابد من استعمال الماء حينئذٍ لأن المتقرر أن الرخص لا تناط بالشك.

ومنها: - من رخص الحيض ترك الصلاة والصوم، فالحائض تترك الصلاة والصوم، إلا أن هذا الترك مناط بسبب وهو وجود الدم الذي يصلح أن يكون حيضاً وبناءً عليه فالسوائل والصفرة والكدرة المجردة عن الدم لا تجعل المرأة تترخص بهذا الترك، لأن هذه الصفرة والكدرة لا تجزم المرأة جزماً أنها حيض، بل لا تزال باقية في دائرة الشك، والرخص لا تناط بالشك، وبناءً عليه فلا تزال المرأة في الطهر حتى ينزل الدم الذي يصلح أن يكون حيضاً وأما هذه السوائل من الصفرة والكدرة فإنها لا يتعلق بها الحكم لأن الرخص لا تناط بالشك.

ومنها: - من الرخص الشرعية أن الخائف على نفسه أو على غيره يجوز له ترك الجماعة، إلا أن هذا الخوف لا بد أن يكون معلوماً أو غالباً على الظن وأما خوف أهل الشكوك والوسوسة فإنه ملغى لا تأثير له، لأن خوفهم إنما مصدره الشكوك والأوهام والرخص الشرعية لا تناط بالشك والله أعلم.

ومنها: - من الرخص أيضاً جواز الفطر في رمضان للمريض، إلا أن هذه الرخصة لا بد أن تناط بالمرض الذي يعلم صاحبه أو يغلب على ظنه بقول طبيب مسلم مشقة الصوم معه، وأما الأمراض التي يشك صاحبها هل هي مما يسوغ الفطر أو لا؟ فالأصل إتمام الصوم وعدم الأخذ بالرخصة لأن المتقرر شرعاً أن الرخصة لا تناط بالشك.

ومنها: - من الرخص جواز النظر إلى الأجنبية إذا أراد أن يخطبها، إلا أن هذه الرخصة منوطة بما إذا علم أو غلب على ظنه إجابتهن له وأما إذا كان الأمر عنده في دائرة الشك فإنه لا يجوز له الإقدام على هذه النظرة لأن هذه النظرة رخصة والرخصة لا تناط بالشك والله أعلم.

ومنها: - من الرخص الشرعية جواز الاشتراط عند الإحرام بأحد النسكين إلا أن القول

الصحيح أن هذه الرخصة ليست في حق كل أحد وإنما هي في حق من علم أو غلب على ظنه وجود المانع وأما إذا كان ذلك المانع في دائرة الشك لا يرجح فيه أحد الطرفين فإنه لا يسوغ له الأخذ بهذه الرخصة حيثئذ لأن السبب غير معلوم ولا هو مما يغلب على الظن، والرخص لا تناط بالشك هذا على القول الصحيح والذي اختاره شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله تعالى.

فهذه بعض الفروع الفقهية على هذا الضابط، فإن قلت: - وما القاعدة الأصولية المتقررة في ذلك؟ فأقول: - القاعدة في هذه المسألة تقول (الرخصة لا تناط بالشك) والله أعلم، فإذا توفرت هذه الضوابط الثلاثة فإنه يجوز الأخذ بالرخصة والله ربنا أعلى وأعلم.

الخامسة: حكم تتبع الرخص.

المراد بذلك هو أن يقلب المكلف في المذاهب ويبحث فيها عن الأشياء الجائزة فيها وهي ممنوعة عنده في مذهبه وإنما لأن هواه وشهوته تقتضي منه ذلك فهو لم يأخذ بهذه الرخصة المذهبية في غير مذهبه إلا اتباعاً للشهوة والهوى، ثم إذا أراد الترخص بشيء آخر عاد فقلب في المذاهب تنقيباً عن أحد قال بجواز ما يريده هو فإذا وجد ذلك فرح به واعتمده واحتج به لا لأن الدليل يقتضي رجحان ذلك وإنما فرح به لأن شهوته وهواه يريدان منه ذلك، فالمبدأ عنده هو إتباع الهوى لا متابعة الكتاب والسنة، فصار همه إشباع هذه الرغبات أهواء النفس الأمارة بالسوء فقط لا متابعة الرسول ﷺ، فهو يأخذ بما يقتضيه هواه لا بما يقتضيه النص، والعياذ بالله، وبناءً على ذلك فأقول تتبع الرخص هو (الأخذ بشواذ الأقوال في المذهب مما لا يسنده نص لإشباع داعي الهوى والشهوة لا لاقتضاء النص) فإذا علمت هذا فكأنني بك قد علمت الحكم الشرعي في ذلك وهو المنع والتشديد في ذلك، فلا يجوز تتبع هذه الأقوال الشاذة في المذاهب من أجل داعي الشهوة والهوى، وذلك لعدة أمور: -

أحدها: - لأن المتقرر في الشريعة سد الذرائع وذلك حتى لا يكون الناس تبعاً لهوى نفوسهم وحتى لا يؤدي هذا التبع إلى حل رباط التكليف والعبث بالديانة، وارتكاب ما لا يجوز بحجة أن فلاناً قال به، بل إن هذا الباب لا بد من سده حتى لا يستطيع

المناهضون للإسلام على تطويع الشرع لرغباتهم، وحتى يسد على الفساق وأصحاب الشهوات باب تمييع الشرع وحل نظامه.

ثانيها: - أن الفيصل عند التنازع إنما هو إرجاع الأمر المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة لا إلى الأهواء والشهوات، قال تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) فلا يصح رد الأمر المتنازع فيه إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، ولذلك فقد حكم بعض العلماء بفسق متتبع الرخص، بسبب أن علمه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها، وهذا أمر خطير وعاقبته وخيمة.

ثالثها: - الإجماع فقد نقل ابن عبد البر الإجماع على منع تتبع الرخص في المذاهب للعامي وكذلك أيضًا نقل ابن حزم الإجماع على ذلك، وهما من أئمة الإجماع وكذلك نقل الإجماع على المنع الإمام النووي وأبو الوليد الباجي وأبو عمرو بن الصلاح وابن القيم رحم الله الجميع رحمة واسعة وهذا يفيدك أن الخلاف في هذه المسألة خلاف حادث لا اعتداد به وقد تقرر في القواعد أن الإجماع حجة شرعية يجب قبولها واعتمادها وتحريم مخالفتها، ولكن ينبغي لك أن تعلم أن تتبع الرخص الذي أجمع أهل العلم على منعه إنما هو إذا أريد بها ما عرفناها به سابقًا، فانتبه لذلك.

رابعها: - أن الله تعالى عاب وذم المتبعين للهوى في غير موضع من كتابه المجيد، كما قال تعالى (أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً، أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً) وكما قال تعالى (أفأرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علمٍ وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال تعالى (ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه) وقال تعالى (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً) ومثلها قوله تعالى (فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى) وقال تعالى (ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله) وقال تعالى (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون) وقال تعالى (ولئن اتبعت أهواءهم بعد

الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير) والآيات في هذا المعنى كثير يخبر الله تعالى أن من كان قائده هواه فقد اتخذته إلهًا ذلك لأن العبادة هي الطاعة والتسليم فمن أطاع وسلم لهواه فيما يخالف شرع ربه ومولاه فقد اتخذته إلهًا غير الله وأن من انساق وراء هواه انسياق المتبوع للتابع فإنه ممن قد ختم الله على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فلا يسمع الحق وإن تعددت أدلتها ولا يبصر الهدى وإن كانت علاماته كالجبال عظمة ووضوحًا، ولا يعقل قلبه إلا ما أشربه من شهوته وهواه، فأى خيبة بعد هذه الخيبة وأي خسارة بعد هذه الخسارة وبين جل وعلا أنهما أمران، الهدى والهوى، وأن من اتبع هواه في كل شيء فقد ناقض طريق الهدى، فالهدى قد سار شرقًا والهوى قد سار غربًا وشتان بين مشرق ومغرب، وقد نهى النبي ﷺ عن إتباع الهوى، أو إتباع عباد الهوى والشهوات وأخبر أنه إن فعل ذلك فإنه سيردى وأن أمره سيكون عليه فرطًا، وقد نفى الله تعالى عن إتباع الهوى السمع والعقل النافعين وجعلهم في مرتبة أسفل من الأنعام، وهذه المعاني تفيد الإفادة القطعية حرمة تتبع الرخص الذي مبدؤه إتباع الهوى، فمهما زخرفوا العقول فيه ومهما بحثوا له عن مخارج فإنه لا يعدو أن يكون من إتباع الهوى الذي تواترت الأدلة على ذمه ووصفه بهذه الأوصاف القبيحة. خامسها: - أن الله تعالى قد أخبرنا أن إتباع الهوى سبب لترك العدل فقال (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) وأخبر الله تعالى أن المكذبين للرسول والمرتكبين لجريمة قتلهم إنما كان ذلك لأن الرسل جاءت بما لا تهواه أنفسهم ففعلوا بالرسول عليهم الصلاة والسلام ما فعلوه انتصارًا لهواهم، قال تعالى (أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقًا كذبتم وفريقًا تقتلون) وأخبر الله تعالى أن إتباع الهوى من أسباب الضلال، بل هو أكبرها وأساسها فقال تعالى (ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) وأخبر تعالى أن ترك الهوى من أسباب دخول الجنة فقال (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى) فالذين يتبعون الأقوال الشاذة والرخص المذهبية المخالفة للدليل إنما فعلوا ذلك لأنهم يتبعون الهوى فيخشى عليهم من دخولهم في مقتضى هذه النصوص العظيمة المحذرة التحذير الكامل من إتباع الهوى وشهوات النفوس فيما يخالف الحق، وتأمل يا أخي الكريم قوله تعالى (وإن كثيرًا

ليضلون بأهوائهم بغير علم) فاستعد بالله من إتباع الهوى، وإن إتباع الهوى قد لا يسلم منه أحد إلا من عصمه الله تعالى وإلا فلو تفكرت وتأملت وتدبرت ونظرت في أحوال الناس لرأيت أن الكثير منهم يتبعون أهواءهم، لكن منهم من عنده الإتباع المطلق - والعياذ بالله - ومنهم من عنده مطلق الإتباع فبالله عليك هل حورب الرسل وكذبوا وقتلوا وأنكرت شرائعهم إلا بسبب إتباع الهوى، وهل شربت الخمر وطبقت القوانين الوضعية وأكل الربا إلا بسبب إتباع الهوى، وهل أحدثت البدع في الدين وتنكبت الكثير عن صراط سيد المرسلين إلا بسبب إتباع الهوى وهل أكلت أموال الناس بالباطل ومنعت الزكاة وتركت الصلوات إلا بسبب إتباع الهوى، وهل انتشر الزنا واللواط أكرمكم الله، إلا بسبب إتباع الهوى، وهل كثرت الفواحش ما ظهر منها وما بطن إلا بسبب إتباع الهوى، وهل قتلت النفوس بغير الحق وظهرت المعازف وتبرج النساء إلا بسبب إتباع الهوى وهل أنكرت الصفات وحصل الشرك بالقبور وغيرها إلا بسبب إتباع الهوى، فالحق أن إتباع الهوى هو قائد كل مخالفة، فلا تجد مخالفة للشرع في القديم والحديث إلا وتجد أن من أعظم أسبابها إتباع الهوى فهذه بعض الأدلة الدالة على منع تتبع الرخص، ولكن أعيد التنبيه عليك أن تتبع الرخص إنما نعني به ما قلناه سابقاً في تعريفها فانتبه لهذا يا أخي جزاك الله خيراً وأجزل لك الأجر والمثوبة، وأما كلام أهل العلم في ذم ذلك وبيان حكمه فأكثر من أن يحصى ونذكر لك بعضه من باب الإشارة إلى كله فأقول وبالله التوفيق: - قال سليمان التيمي رحمه الله تعالى لمن سأله عن تتبع الرخص (إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله) وقال ابن عبد البر رحمه الله تعالى معقياً على ذلك (هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً) وقال الإمام الأوزاعي رحمه الله تعالى (من أخذ بنوادير العلماء خرج من الإسلام) ويعني رحمه الله تعالى بالنوادير أي الأقوال الشاذة والرخص المخالفة لما ثبت به النص ونقل عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال (لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً) ونقلوا عن إسماعيل بن إسحاق القاضي المالكي المتوفى سنة (٢٨٢) أنه قال: - (دخلت على المعتضد، فرفع إلي كتاباً لأنظر فيه، وقد جمع فيه صاحبه جميع الرخص من زلل العلماء، وما احتج به كل منهم، فقلت: -

مصنف هذا الكتاب زنديق، فقال المعتضد: - ألم تصح هذه الأحاديث؟ فقلت: - من أباح المسكر لم يباح المتعة ومن أباح المتعة لم يباح الغناء والسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب) أهـ. وقال سلطان العلماء العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى (يجوز تقليد كل واحدٍ من الأئمة الأربعة عليهم السلام، ويجوز لكل واحدٍ أن يقلد واحداً منهم في مسألة ويقلد إماماً آخر منهم في مسألة أخرى، ولا يجوز تتبع الرخص) أهـ. وقال إبراهيم بن شيبان القرميسيني رحمه الله تعالى (من أراد أن يتعطل ويتبطل فليلزم الرخص) أهـ. وقال ابن حزم رحمه الله تعالى في بيان طبقات المختلفين (وطبقة أخرى وهم قوم بلغت بهم رقة الدين وقلة التقوى إلى طلب ما وافق أهوائهم في قول كل قائل، فهم يأخذون ما كان رخصة من قول كل عالم، مقلدين له غير طالبين ما أوجبه النص عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم) أهـ. ونقل الشاطبي عن ابن حزم أنه حكى الإجماع على أن تتبع رخص المذاهب بغير مستند شرعي أنه فسق لا يحل، وقال السمعاني الكبير (المفتي من استكمل فيه ثلاثة شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الرخص والتساهل، وللمتساهل حالتان؛ - إحداهما: - أن يتساهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام، ويأخذ ببادئ النظر وأوائل الفكر، فهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له أن يفتي ولا يجوز أن يستفتي).

والثانية: - أن يتساهل في طلب الرخص وتأول السنة، فهذا متجاوز في دينه، وهو آثم من الأول) أهـ. وقد حكى أبو الوليد الباجي في كتابه (التبيين لسنن المهتدين) الإجماع على منع تتبع الرخص فقال (وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة في الأيمان ونحوها: - (لعل فيها رواية؟) أو (لعل فيها رخصة؟) وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتقد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحدٍ أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه وسخط من سخط، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام (وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم) فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زياداً بما لا

يفتي به عمرًا، لصداقة بينهما أو غير ذلك من الأغراض وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله تعالى أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق، فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته) أهـ. وقال أبو المحاسن الروياني: - (يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها بثلاثة شروط: - أن لا يجمع بينها على صورة تخالف الإجماع كمن تزوج بغير صداقٍ ولا ولي ولا شهود فإن هذه صورة لم يقل بها أحد، وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه، ولا يقلد أميًا في عماية وألا يتتبع رخص المذاهب) أهـ. وقال أبو عمرو بن الصلاح في بيان تساهل المفتي (وقد يكون تساهله وإخلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة والتمسك بالشبه طلبًا للترخيص على من يروم نفعه أو التخليط على من يريد ضرره ومن فعل ذلك فقد هان عليه دينه نسأل الله تعالى العافية والعفو) أهـ. وقال أيضًا (واعلم أن من يكتفي بأن يكون في فتياه أو علمه موافقًا لقولٍ أو جبه في الترجيح ولا يتقيد به، فقد جهل وخرق الإجماع) أهـ. وقال النووي رحمه الله تعالى (وليس له التمدُّب بمجرد التشهي ولا بما وجد عليه أباه، والعامي لا يلزمه التمدُّب بمذهب بل يستفتي من يشاء أو من اتفق لكن من غير تلقُّطٍ للرخص) أهـ. وقال أيضًا (وليس للمفتي والعامل على مذهبٍ في المسألة ذات الوجهين أو القولين أن يفتي أو يعمل بما يشاء منهما من غير نظر، وهذا لا خلاف فيه) أهـ. ولما سئل ابن حجر الهيتمي رحمه الله تعالى هل يجوز لمن تمذهب بمذهبٍ أن يقلد مذهبًا آخر فيما يكون به النفع وتتبع الرخص؟ فأجاب: - (لا يجوز تتبع الرخص والله أعلم) أهـ. وقال القرافي رحمه الله تعالى (ولا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولان أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف أن يفتي العامة بالتشديد والخواص من ولاه الأمر بالتخفيف، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين ودليل فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه وعمارته باللعب وحب الرياسة، والتقرب إلى الخلق دون الخالق نعوذ بالله من صفات الغافلين). أهـ..

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: - (إن من التزم مذهبًا معينًا ثم فعل خلافه من غير تقليدٍ

لعالم آخر أفتاه ولا استدلال بدليل يقتضي خلاف ذلك ومن غير عذر شرعي يبيح له ما فعله فإنه يكون متبعًا لهواه وعاملاً بغير اجتهاد ولا تقليد، فاعلاً للمحرم بغير عذر شرعي، فهذا منكر، وقد نص الإمام أحمد وغيره أنه ليس لأحد أن يعتقد الشيء واجباً أو حراماً ثم يعتقده غير واجب ولا حرام لمجرد هواه) أهـ. وقال ابن القيم رحمه الله تعالى (لا يجوز للمفتي أن يعمل بما يشاء من الأقوال والوجوه من غير نظر ولا ترجيح ولا تقييد به بل يكتفي في العمل بمجرد كون ذلك قولاً قاله إمام أو وجهاً ذهب إليه جماعة فيعمل بما يشاء من الوجوه والأقوال حيث رأى القول وفق إرادته وغرضه عمل به، فأرادته وغرضه هو المعيار وبها الترجيح وهذا حرام باتفاق الأمة) ثم قال (وبالجملة فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحاييه فيعمل به، ويفتي به ويحكم به، فهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر والله المستعان) أهـ. وقال صلاح الدين العلائي (والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في أحد المسائل والعمل فيها بخلاف مذهب إمامه الذي يقلد مذهبه إذا لم يكن ذلك على وجه التبع للرخص) أهـ. وقال الشاطبي رحمه الله تعالى في معرض بيان مفسد تتبع الرخص: - (وأيضاً فإنه - أي تتبع الرخص - مؤد إلى الأمر مع القول بالتخير أن للمكلف أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء وهو عين إسقاط التكليف بخلاف ما إذا تقييد بالترجيح فإنه متبع للدليل فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف) أهـ. وقال ابن اللحام الحنبلي (ولا يجوز للعامي تتبع الرخص وذكر ابن عبد البر إجماعاً ويفسق عند إمامنا) أهـ. وكذلك نص المرداوي الحنبلي على أنه لا يجوز تتبع الرخص، وقال الحجاوي رحمه الله تعالى (ولا يجوز له - أي للمفتي - ولا لغيره تتبع الحيل المحرمة والمكروهة ولا تتبع الرخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذلك فسق وحرم استفتاؤه) أهـ. وقال السفاريني رحمه الله تعالى (يحرم على العامي الذي ليس بمجتهد تتبع الرخص في التقليد، وقال علماؤنا: - ويفسق بذلك لأنه لا يقول بإباحة جميع الرخص أحد من علماء المسلمين فإن من قال بالرخص في مذهب لا يقول بالرخصة الأخرى في غيره) وقال أيضاً (وفيه - أي تتبع الرخص - مفسد كثيرة وموبقات غزيرة، وهذا باب لو فتح لأفسد الشريعة الغراء ولأباح جميع

المحرمات) أهـ. فهذه بعض النقول في هذه القضية الخطيرة سقتها من كتاب زجر السفهاء عن تتبع رخص الفقهاء وفيها الكفاية إن شاء الله تعالى وبه تعلم أن هذه المسألة قد فصلها الفقهاء رحمهم الله تعالى وبينوا حكمها وأخطارها وآثارها المترتبة على القول بجوازها فلا يحل التساهل في ذلك الباب والله الموفق والهادي إلى الحق والصواب، فهذا بالنسبة لمعنى تتبع الرخص وحكمه والأدلة على ذلك مع بيان النقول في ذلك ولم يبق في السؤال إلا ضرب بعض الأمثلة على هذه المسألة، وهي كثيرة ولكن نقتصر على أهمها فأقول:-

منها:- تجوز تزويج المرأة نفسها بنفسها من غير ولي أخذًا بالرخصة في هذا الباب عند الحنفية وهذا محرم لا يحل، ومذهب الجمهور هو الحق في هذا الباب ولا يجوز لأحد أن يرخص للنساء أن يزوجن أنفسهن بلا ولي بحجة أن هذا قد قال به الأحناف، فإن قول الحنفية في هذه المسألة قول ساقط لا اعتداد به وأقوال العلماء يستدل لها لا يستدل بها، فالحجة إنما هي في الكتاب والسنة لا في قول أحد كائنًا من كان وقد صح النص باشرط الولي وذلك في قوله تعالى (ولا تنكحوا - بالفتح - المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا - بضم التاء - المشركين حتى يؤمنوا.. الآية) فنوع مصدر الإنكاح في الآية فجعل مصدره في حق الرجل هو عين ذلك النكاح فقال (ولا تنكحوا المشركات) وأما في حق المرأة فإنه جعله في حق الأولياء فقال (ولا تنكحوا المشركين) بضم التاء وكسر النون والمخاطب به الأولياء، وهو دليل على أن المرأة لا يجوز لها أن تتولى عقد نكاحها بنفسها، بل لا بد من الولي لأنه أعلم بمصالحها منها، فلو أنه كان يجوز لها أن تزوج نفسها بنفسها لما كان لهذا التنوع مطلق الفائدة وهذا مما ينزه عنه كلام الحق جل وعلا، وقال أبو داود في سننه حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان قال حدثنا ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل - ثلاث مرات - فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له) حديث صحيح وهو نص قاطع في اشتراط الولي لصحة النكاح وإلا فهذا النكاح باطل لا تترتب عليه آثار النكاح الشرعي، وقال أيضًا:- حدثنا

محمد بن قدامة بن أعين قال حدثنا أبو عبيدة الحداد عن يونس وإسرائيل، عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسى أن النبي ﷺ قال (لا نكاح إلا بولي) حديث صحيح، فقوله (لا نكاح) نكرة في سياق النفي وقد تقرر في الأصول أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم فيدخل في ذلك كل النكاح، وقوله (لا نكاح) فعل منفي بـ (لا) النافية للجنس وقد تقرر في الأصول أن الفعل المنفي بـ (لا) النافية للجنس يتطرق نفيه إلى نفي الصحة أي نفي الحقيقة الشرعية، ومعنى هذا: - أن النكاح الذي وقع بلا ولي ليس هو حقيقة النكاح المأمور والمأذون فيه شرعاً وهذا هو حقيقة الكلام بهذا التركيب عند العرب، والحنفية عفا الله عنهم حملوه على نفي الكمال وهذا غلط، لأنه مخالف للظاهر من كلام العرب، والصحيح أن قوله (لا نكاح إلا بولي) معناه: - لا نكاح يصح أو لا نكاح إلا بولي فانتبه لهذا رحمك الله تعالى، قال الترمذي رحمه الله تعالى (والعمل في هذا الباب على حديث النبي ﷺ (لا نكاح إلا بولي) عند أصحاب رسول الله ﷺ منهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس وأبو هريرة وغيرهم وهكذا روي عن بعض فقهاء التابعين أنهم قالوا: - لا نكاح إلا بولي، منهم سعيد بن المسيب والحسن البصري وشريح وإبراهيم النخعي وعمر بن عبدالعزيز وغيرهم، وبهذا يقول سفيان الثوري والأوزاعي وعبدالله بن المبارك ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق) أه وقال ابن ماجه في سننه: - حدثنا جميل بن الحسن العتكي قال حدثنا محمد بن مروان العقيلي قال حدثنا هشام ابن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة روى عنه قال قال رسول الله ﷺ (لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها) حديث صحيح، فقوله (ولا تزوج المرأة نفسها) هذا نهي وقد تقرر في قواعد الأصول أن النهي المطلق عن القرائن يفيد التحريم، فهذه الأدلة تفيدك إفادة قطعية أن الحق الحقيقي بالقبول هو اشتراط الولي، فالواجب الرجوع إلى مدلولها وكل قياس جاء به الأحناف يخالف مدلول هذه النص فإنه قياس باطل لأنه تقرر في الأصول أن كل قياس صادم النص فهو فاسد الاعتبار، وإني والله العظيم لأخشى إذا طال بالناس زمان أن يتركوا مدلول هذه الأحاديث وترفع رايات مطالبة إزالة هذا الشرط بحجة أن هذا من حقوق المرأة العصرية فكما أنها تتصرف في مالها كيفما شاءت فكذلك تتصرف في نكاحها

كيف شاءت وما أقرب ذلك إذا أبعدت القلوب عن نور الكتاب والسنة وهديهما وسارت ركاب الأمة وراء الشعارات والدعائى الكافرة المغرضة التي تسعى لكل ما تستطيعه من قوة أن يخدعن نساء الأمة بمثل هذه الزخارف الكلامية، ليطرحن جلباب الحياء ويعرضن أنفسهن في سوق العاهرات الفاجرات، نعوذ بالله من ذلك والمقصود أن هذه الرخصة التي قال بها الأحناف قول شاذ مخالف للنصوص الصحيحة الصريحة فلا يحل لأحد من النساء أن تأخذ بهذه الرخصة، ومن أخذ بها مع علمه بهذه النصوص القاطعة فإنه يكون داخلاً في تتبع الرخص المنهي عنه شرعاً فأسأله جل وعلا باسمه الأعظم أن يرفع نزل الأحناف ويعلي درجاتهم في الجنة وأن يغفر لهم المغفرة الكاملة فو الله إني لا أحمل لهم في قلبي إلا كامل المحبة والاحترام والتقدير فجزاهم الله خيراً وأجزل لهم الأجر والمثوبة، ولكن الحق والنص أحب إلينا من قول كل أحد خالفه، وهم والله ما خلفوا هذه النصوص إتباعاً للهوى - حاشاهم من ذلك - وإنما لعدم العلم بالدليل أو لأنهم حملوه على غير محمله اجتهاداً منهم في إصابة الحق والله أعلى وأعلم. ومنها: - لقد وردت الأدلة الكثيرة الوفيرة في المنع من الخمر قليلة وكثيره من أي جنس كان، قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متتهون) وعن بريدة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (وكل مسكر حرام) وفي رواية (نهيتكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكراً) رواه مسلم، وعن أنس رضي الله عنه قال: - كنت ساقى القوم في منزل أبي طلحة وكان خمرهم يومئذ الفضيخ فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم منادياً ينادي: - ألا إن الخمر قد حرمت، قال، فقال لي أبو طلحة: - أخرج فأهرقها فخرجت فهرقتها، فخرجت في سكك المدينة) متفق عليه، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرمتها في الآخرة) متفق عليه، وفي رواية مسلم (كل مسكرٍ خمر وكل مسكر حرام) وعن جابر رضي الله عنه أن رجلاً قدم من جيشان فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له المززر؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم (أو مسكر هو؟) قال: - نعم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم كل

مسكرٍ حرامٍ إن على الله ﷻ عهد لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال) قالوا:- يا رسول الله وما طينة الخبال؟ قال (عرق أهل النار، أو عصارة أهل النار) رواه مسلم، والمززر خمر يكون من الذرة ومن الشعير ومن الحنطة، وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال:- خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ فقال:- إنه قد نزل تحريم الخمر وهي من خمسة أشياء:- العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل، والخمر ما خامر العقل) متفق عليه، وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال:- (نزل تحريم الخمر، وإن في المدينة يومئذٍ لخمسة أشربة، ما فيها شراب العنب) رواه البخاري، وعن أنس رضي الله عنه قال:- إن رسول الله ﷺ نهى أن تخلط التمر والزهو ثم يشرب، وإن كان هو عامة خمورهم يوم حرمت الخمر) رواه مسلم، والزهو هو البسر الملون الذي بدا فيه حمرة أو صفرة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (الخمر من هاتين الشجرتين:- النخلة والعنب) رواه مسلم، وعن عائشة رضي الله عنها قالت:- سئل رسول الله ﷺ عن البتع - وهو نبيذ العسل - وكان أهل اليمن يشربونه فقال رسول الله ﷺ (كل شراب أسكر فهو حرام) رواه البخاري، والأحاديث في ذلك كثيرة وهي تفيد إفادة صريحة قطعاً أن الشيء متى كان مسكراً فإنه حرام أياً كان نوعه، وأياً كان جنسه، ولو كان في بدايات الإسكار، فهو حرام، ومن خصه بالعنب فقد أخطأ خطأ كبيراً وخالف مخالفة وخيمة، فإن الأحاديث السابقة نصت على أن الخمر قد يكون من الزبيب ومن التمر ومن الحنطة ومن البسر ومن التمر ومن العنب ومن العسل، وكل ذلك منصوص عليه عن الصحابة، فحصر الخمر فيما كان من العنب خالصة قول عاطل عن البرهان والله يعفو عمن قاله، والحق في هذه المسألة مع الجمهور ولا ريب كما نطقت به الأحاديث الصحيحة الصريحة المتواترة، فأول خطأ أخطأ فيه الأحناف رحمهم الله تعالى هو حصرهم الخمر في خمر العنب فقط، وهذه زلة كبيرة يجب على الأتباع أن يتفادوها ويسيروا على طريق الأحاديث الصحيحة الصريحة وأن لا يقدموا قول أئمتهم على كلام المعصوم عليه السلام وكلام صحابته الكرام وأكثر الأمة، والخطأ الثاني:- تجويز بعضهم شرب نبيذ التمر والزبيب إن طبخ كل واحد منهما أدنى طبخة، وهو أن يطبخ إلى أن ينضج طبخاً يسيراً فهذا النوع من النبيذ أجازوا شربه وإن اشتد ما لم يصل إلى حد الإسكار الكامل أي ما لم يحصل معه لهو ولا طرب، وكذلك

أجاز بعضهم الخليطين من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة وإن اشتد، فإنه يحل شربه، ما لم يسكر كثيرًا لا سيما إذا كان قصده التقوي أو استمرار الطعام وأجاز بعضهم أيضًا شرب نبيذ العسل والتين، والبر والشعير والذرة فإنه عندهم يحل سواءً طبخ أو لا، ولكن بلا لهو ولا طرب، ويسمى بنبيذ العسل (البتع) إذا صار مسكرًا والأحناف - أعني بعضهم - يجيزون شرب هذه الأنواع مادامت في بداية اشتدادها وأما إذا بلغت حد الإسكار ومخامرة العقل فإنها تحرم، وهذه رخصة مذهبية فاسدة، بل هي من أفسد الرخص الواردة في باب الأشربة، وهي مخالفة للمنصوص في الأحاديث الصحيحة ولا يحل لأحد أن يترخص بها، فإن الآخذ بهذه الرخصة في باب الأشربة عند الأحناف هو من الذين يتبعون الرخص، والقول الفاصل في هذا هو تحريم النبيذ إذا بدأ يشتد وحيث كان الاشتداد خفيًا فإن الشارع أناط بالحكم بالوصف الظاهر وهو جواز هذا النبيذ ثلاثة أيام فقط وما زاد على ذلك فإنه تجب إراقته، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال (كان رسول الله ﷺ ينبذ له الزبيب في السقاء فيشربه يومه، والغد، وبعد الغد، فإذا كان مساء الثالثة شربه وسقاه، فإن فضل من شيء أهراقه) رواه مسلم، فمثل هذه الأشياء إذا نبذت وطال مكثها فإنها تتخمر، أي تشتد وتقذف بالزبد، ولكن شربها في هذه المدة القصيرة جائزة لأن العادة جرت أنها لا تتغير فيها طبيعتها وأما ما زاد على ذلك فالحق إهراقه لأنه يغلب على الظن خروجها عن طبيعتها بعد هذه المدة، وقد تقرر في القواعد أن غلبة الظن منزلة منزلة اليقين، وقد تقرر أيضًا أن الحكمة إذا كانت خفية فإن الحكم يناط بالوصف الظاهر، وفي رواية من حديث ابن عباس المتقدم (كان رسول الله ﷺ ينتبذ أول الليل فيشربه إذا أصبح يومه ذلك والليلة التي تجيء والغد والليلة الأخرى والغد إلى العصر، فإن بقي شيء سقاه الخادم أو أمر به فصب، وفي الجملة فرخصة شرب النبيذ في بدايات اشتداده الثابتة جزمًا في مذهب الأئمة الحنفية رخصة فاسدة مخالفة للأحاديث الصحيحة الصريحة فالواجب اطراحها وإلغاؤها من الفقه الذي يهدي القلوب والعقول والجوارح لله تعالى وسدًا لذريعة شرب الخمر فلا يجوز الأخذ بهذه الرخصة البتة لانا ولا للأحناف وليست هذه مسألة اجتهادية يسوغ فيها السكوت عن المخالف بل هي مسألة خلافية قد اتضح جانب الدليل فيها والواجب الإنكار الشديد على من رأيناه

يأخذ بها ولو من الحنفية أنفسهم، فاحذروا رحمكم الله تعالى من زلات بعض أهل العلم واتقوا الله ولا تتبعوا الأقوال الشاذة المخالفة للنص، والزموا جادة النص تفلحوا ولا يسوغ لأحد أن يخالف النص الواضح من أجل قول فلان وعلان فأسأل الله تعالى أن يغفر لمن قال بهذه الرخصة وأن يتجاوز عنه في الدنيا والآخرة وأن يقي الأمة الشرور والفتن ما ظهر منها وما بطن والله ربنا أعلى وأعلم.

ومنها: - نكاح المتعة، فإن الحكم الذي لا يتطرق إلينا الشك فيه هو أنها محرمة إلى يوم القيامة وأنها كانت في بداية الإسلام جائزة ثم نسخت، وآخر الأمرين هو النسخ ففي صحيح مسلم من حديث سبرة أن النبي ﷺ قال (يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله تعالى حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيموهن شيئاً) وروى مسلم أيضاً عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: - رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس في المتعة ثلاثاً ثم نهى عنها) وقال عليه الصلاة والسلام في بعض الأحاديث (ألا إنها - أي المتعة - حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة ومن كان أعطى شيئاً فلا يأخذه) رواه مسلم، وقال البخاري في صحيحه: - حدثنا مالك بن إسماعيل قال حدثنا ابن عيينه أنه سمع الزهري يقول أخبرني الحسن بن محمد بن علي وأخوه عبدالله عن أبيهما أن علياً رضي الله عنه قال لابن عباس (إن النبي ﷺ نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية زمان خبير) قال الترمذي رحمه الله تعالى (والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم وإنما روي عن ابن عباس شيء من الرخصة في المتعة ثم رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي ﷺ، وأمر أكثر أهل العلم على تحريم المتعة وهو قول الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق) أهـ وقال ابن المنذر رحمه الله تعالى (جاء عن الأوائل الرخصة فيها ولا أعلم اليوم أحداً يجيزها إلا بعض الرافضة) أهـ وقال القاضي عياض رحمه الله تعالى (ثم وقع الإجماع من جميع العلماء على تحريمها إلا الروافض وأما ابن عباس فقد روي رجوعه عن ذلك) أهـ وقال ابن بطال: - (وأجمعوا على أنه متى وقع الآن بطل سواء كان قبل الدخول أم بعده إلا في قول زفر) وقال الخطابي رحمه الله تعالى (تحريم المتعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة) أهـ قلت: - وممن روى حديث التحريم علي ابن أبي

طالب فكان على قاعدة الشيعة وجوب تركها لأن قاعدتهم في المختلفات الرجوع إلى علي وآل بيته وقد نقل البيهقي عن جعفر بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال (هي الزنا بعينه) وابن جريج كان ممن يجيزها ولكنه قد ثبت رجوعه عن ذلك إلى القول بالمنع، كما نقله عنه أبو عوانة في صحيحه وأما ما يحكى عن الإمام مالك بأنه يقول بجواز المتعة فإنه كذب عليه وخطأ، بل المعروف من مذهب المالكية التشديد والمبالغة في منع النكاح المؤقت، وقد أبطل هذه النسبة ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى، فنكاح المتعة حرام وباطل، ولا يحل لأحد أن يأخذ بهذه الرخصة فإنها قد نسخت وقول بعض العلماء بجوازها لا يجعلها حلالاً، بل إنه من كثرة المانعين ووفرتهم من أهل السنة جعلت هذه المسألة من علامات الشيعة، فإن أصحاب المقالات إذا حكوا مذاهب الشيعة يجعلون من جملة عقائدهم القول بجواز المتعة وكأن القول بالتحريم صار شبه الإجماع، ولا سيما أن من قال بجوازها في أول الأمر قد ثبت عنه الرجوع إلى القول بالمنع في آخر الأمر، فالقول الصحيح والحق الذي لا معدل عنه هو القول بمنعها ولا حاجة للخلاف بعد قوله ﷺ (ألا إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة) وهذا يتضمن حكماً وخبراً، فالحكم هو قوله (ألا إنها حرام) والخبر في قوله (إلى يوم القيامة) وقد تقرر في الأصول أن النسخ لا يدخل الأخبار، فهي حرام إلى يوم القيامة كما نطقت به شفتاه ﷺ فلا يحل هذا النكاح البتة ولو مع الحاجة الشديدة، وأجمع أهل العلم على أن التنصيص على الشرط شرط في البطلان، أي أن يكتب في العقد: - نكحتك إلى يوم كذا وكذا، فاتقوا الله يا من تفتون الناس بجوازها بحجة أنها مذهب لبعض أهل العلم فإن هذا من تتبع الرخص المنهي عنها شرعاً، وهو باب شر عظيم وبلاء وفتنة، والواجب إشهار القول بالمنع وتربية الناس عليه وتذكيرهم به حتى يكون من الأمور التي تعلم من الدين بالضرورة والله تعالى أعلى وأعلم.

ومنها: - لقد تقرر بالدليل الصحيح الصريح حرمة الغناء واستعمال آلات الملاهي والطرب كالعود والطبل والكمان والقانون والناي وغير ذلك من آلات الإطراب التي يستعملها أهل المجون والغناء والدليل على ذلك قوله تعالى (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم... الآية) وقد فسر جمع كبير من السلف بأنه

الغناء وهذا من باب التفسير بالمثل وإلا فالآية أوسع من ذلك، وعن أبي عامرٍ أو أبي مالكٍ رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف.. الحديث) رواه البخاري في صحيحه تعليقاً مجزوماً به داخلاً في شرطه، وعن أنسٍ رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة مزمار عند نعمة، ورنة عند مصيبة) أخرجه البزار، وقال المنذري والهيتمي: - رجاله ثقات، وقال الألباني (إسناده حسن) وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن عبد الرحمن بن عوفٍ رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (إني لم أنه عن البكاء، ولكنني نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين، صوت عند نعمة ولهو، ولعب ومزامير شيطان، وصوت عند مصيبة، لطم وجوه وشق جيوب ورنة شيطان) أخرجه الحاكم والبيهقي والترمذي مختصراً وإسناده حسن وعن عبد الله بن عباسٍ رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (إن الله تعالى حرم الخمر والميسر والكوبة وكل مسكر) رواه أبو داود والبيهقي وأحمد في المسند وسنده صحيح، وقال سفيان: - قلت لعلي بن بزيمه: - ما الكوبة؟ فقال: - الطبل، وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال (إن الله ﻻ يحرم الخمر والميسر والكوبة والغبيراء، وكل مسكرٍ حرام) رواه أبو داود وغيره وإسناده جيد، وعن قيس بن سعدٍ رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ نحو حديث عبد الله بن عمرو السابق، وقد رواه البيهقي والطبراني في الكبير، وإسناده حسن، وعن عمران بن حصينٍ رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (يكون في أمتي قذف ومسح وخسف، قيل يا رسول الله: - ومتى ذلك؟ قال (إذا ظهرت المعازف وكثرت القيان وشربت الخمر) أخرجه الترمذي، وقال الألباني رحمه الله تعالى (ورجاله ثقات غير عبد الله بن عبد القادوس قال الحافظ: - صدوق رمي بالرفض وكان أيضاً يخطئ، قلت: - أي الألباني: - رفضه لا يضر حديثه وخطؤه مأمون بالمتابعات أو الشواهد التي تؤيد حفظه له) أه ثم ذكر له من المتابعات والشواهد الشيء الكثير مما يفيد أن الحديث في رتبة الإحتجاج به، وعن أبي أمامةٍ رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (لا يحل بيع المغنيات ولا شراؤهن ولا تجارة فيهن وثمانهن حرام، وقال: - إنما نزلت هذه الآية في ذلك (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) حتى فرغ منها ثم أتبعها بقوله: - والذي بعثني بالحق ما رفع رجل عقيرته بالغناء إلا بعث الله ﷻ

عند ذلك شيطانين يرتقيان على عاتقيه ثم لا يزالان يضربان بأرجلهما على صدره حتى يكون هو الذي يسكت) أخرجه الطبراني في الكبير وسنده جيد، وهذه بعض الأدلة على هذه المسألة، وبها يتضح حكم المعازف والغناء وأنه حرام لا يجوز، وهو مذهب جماهير أهل العلم رحمهم الله تعالى، وقد انعقد اتفاق الأئمة الأربعة على تحريمه، ولما نسب بعض الشيعة إباحية الغناء لأهل السنة رد عليه ابن تيمية بقوله (هذا من الكذب على الأئمة الأربعة فإنهم متفقون على تحريم المعازف التي هي آلات اللهو كالعود ونحوه، ولو أتلّفها متلف عندهم لم يضمن صورة التالف بل يحرم عندهم اتخاذها) أه وقال بالتحريم شريح القاضي وسعيد ابن المسيب والشعبي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم كثير مما لا يحصى عددهم، قال الألباني رحمه الله تعالى (والخلاصة:- أن العلماء والفقهاء وفيهم الأئمة الأربعة متفقون على تحريم آلات الطرب إتباعاً للأحاديث النبوية والآثار السلفية وإن صح عن بعضهم خلاف فهو محجوج بما ذكره الله ﷻ يقول (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)) أه وبهذا تعلم القول الصحيح في هذه المسألة وهو التحريم وحيث علمت ذلك فالواجب هو الأخذ بما دلت عليه الأدلة الصحيحة ولا يجوز الأخذ برخصة بعض المالكية الأتباع فيها، فإن بعض المالكية الأتباع رخصوا في السماع ولكنها زلة وهفوة أسأله جل وعلا أن يعفو عن من قال بها، والحق وجوب الحذر من هذه الهفوة، فالمعازف محرمة بجميع آلاتها والغناء محرم، ولا يحل لأحد أن يترخص برخصة بعض أهل العلم في ذلك لأن رخصته هذه وردت على خلاف النص وهي مجرد رأي بني علي عدم التحقيق في دراسة الأحاديث في المسألة فإياك أيها المسلم الناصح لنفسه أن تتبع هذه الرخصة فإنها على خلاف الدليل فالحذر الحذر من المعازف كلها والغناء كله، والله جل وعلا قد أمرنا عند حصول الخلاف أن نرد الأمر المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة وبعد الرد وجدنا الأدلة تدل على التحريم فمجرد وقوع الخلاف في هذه المسألة لا يجعلك في حل أن تختار من القول ما يتوافق مع هواك، بل الواجب النظر في أدلة الفريقين وترجيح ما يسنده النص وقد رأيت بعينك أن النص الصحيح الصريح قد جاء بحرمة المعازف والغناء، وبناءً

عليه فالأخذ بما عليه بعض أهل المدينة في ذلك هو ممن يتتبع الرخص وقد علمت أنه محرم في شريعتنا لأنه من إتباع الهوى والله أعلم.

ومنها: - لقد رخص بعض أهل العلم رحمهم الله تعالى في أكل لحوم الحمر الإنسية، وأكثر أهل العلم على التحريم، وقولهم هو الحق في المسألة وهو الذي لا يجوز العدول عنه، وقول من قال بالحل إنما عمدته أحاديث ضعيفة أو الأحاديث التي وردت فيها قبل النسخ، وآخر الأمرين في الحمر الإنسية هو التحريم الأكيد القاطع، والدليل على ذلك حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال (حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الأهلية) متفق عليه، وروى البخاري بسنده عن عبيد الله عن سالم ونافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال (نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر الأهلية) وروى البخاري أيضًا بسنده من حديث مالك عن ابن شهاب عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن أبيهما عن علي رضي الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة عام خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية) وعن جابر عند البخاري أيضًا قال (نهى النبي صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر ورخص في لحوم الخيل) وعن البراء وابن أبي أوفى رضي الله عنهما قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر) رواه البخاري وعن أنس رضي الله عنه قال: - لما كان يوم خيبر بعث النبي صلى الله عليه وسلم أبا طلحة فنادى: - إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس) متفق عليه، وبناءً على ذلك فالحق الحقيقي بالقبول هو القول بحرمتها وأن من قال بجوازها فقد جانبه الصواب والله يعفو عنه ويغفر له، فإن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر، ولا حق لأحد أن يترخص برخصة من ذهب إلى جوازها فقد علمت أنه قول مخالف للأدلة وإن قال بها من قاله والله تعالى أعلى وأعلم.

ومنها: - لقد رخص بعض أهل العلم عفا الله عنه وعامله بمغفرته ورحمته للمرأة السفر بلا محرم إذا كانت مع نساء مأمونات وكان للحج، وهذه رخصة قال بها بعض الشافعية وهي قول لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى، وهذه الرخصة قد جاءت على خلاف الأدلة، فإن الأدلة الصحيحة الصريحة قد قضت قضاءً جازماً بتحريم سفر المرأة بلا محرم، فكل قول يجيز للمرأة السفر بلا محرم فهو قول مردود، ويفتح على الأمة باب شر عظيم وإني لأقسم بالله العلي العظيم أن الذين أجازوا سفرها بلا محرم من أهل العلم لا

يقصدون فتح شرِّ على الأمة، ولكن ضعاف النفوس من النساء سيتخذن ذلك ذريعة إلى التحلل من قيود المحرم في الشريعة، لاسيما في هذا الزمن التي ارتفعت فيه أصوات كثيرة من النساء تطالب بإزالة قوامة الرجل عن المرأة، فالواجب البقاء مع عموم النصوص وسد باب هذه الرخصة المخالفة للمقرر من الأدلة فالمرأة أيًا كانت لا يجوز لها قطع مسافة تسمى سفرًا إلا ومعها ذو محرم العجوز والشابة والعربية والأعجمية والإنسية والجنية حتى نساء الجن لا يجوز لهن السفر إلا مع ذي محرم لأنهم مكلفون بشريعة محمد ﷺ لأنه مبعوث للثقلين كافة، ومشروعية المحرم في السفر ليس قيدًا يقصد به تعقيد المرأة بل هو من أجل سلامتها وخدمتها والقيام بما تريده في سفرها والسهر على راحتها والمحافظة عليها وحمايتها من تبذل السقطاء والتعاون معها على البر والتقوى، هذا إذا كانت المرأة تريد السلامة، وأما السافلة التافهة التي تريد إفراز شهواتها فإنها هي التي يحارب مثلها هذه الشريعة ذات المصالح العظيمة، وأعلم أن من أنكر تشريع المحرم للمرأة في السفر فإنه يعرف بالأدلة في ذلك فإن أصر على الإنكار فإنه يكفر وكذلك من سخر من تشريع المحرم لأنه شرع فإنه يكفر بذلك رجلاً كان أو امرأة، فإن من نواقض التوحيد الاستهزاء بشيء مما جاء به الرسول ﷺ وعلى ذلك فإن المنكر والمستهزئ بالمحرم لكونه تشريعاً يستتاب ثلاثاً فإن تاب وإلا قتل مرتدًا ولا كرامة له، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ (لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا مع ذي محرم) متفق عليه، وفي رواية للبخاري (ثلاثة أيام) وفي رواية لمسلم (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليالٍ إلا ومعها ذو محرم) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يومٍ وليلة ليس معها حرمة) وفي رواية لمسلم (مسيرة يوم) وفي أخرى أن تسافر ثلاثاً) وله (إلا مع ذي محرم عليها) وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: - أربعم سمعتن من رسول الله ﷺ، أو قال: - يحدثهن عن النبي ﷺ فأعجبني وأنقنني (أن لا تسافر امرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو محرم... الحديث) متفق عليه، وفي لفظ لمسلم (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرًا يكون ثلاثة أيام فصاعدًا إلا ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذو محرم منها) ولأهمية المحرم فإن الرجل

يقدم سفره مع امرأته على الجهاد ففي الحديث أن رجلاً قال: - إن امرأتى انطلقت حاجة وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا فقال: - (انطلق فحج مع امرأتك) فالنصوص في ذلك واضحة جلية وعمومها يدخل فيه كل النساء، فالترخيص لسفر بعض النساء إلى الحج بلا محرم ترخيص لا دليل عليه فضلاً عن مخالفته للأدلة الصحيحة الصريحة القاضية بأنه لا سفر للمرأة إلا مع محرم، فالأخذ برخصة بعض أهل العلم في ذلك هو ممن يتتبع الرخص وهو بذلك يكون داخلاً في الذم فانتبه لهذا، أسأله جل وعلا باسمه الأعظم أن يحفظ نساء المسلمين من كل شر وبلاءٍ وفتنة إنه ولي ذلك والقادر عليه والله أعلى وأعلم.

ومنها: - لقد ثبت الدليل الصريح بحرمة الذهاب إلى السحرة والكهنة والعرافين والمشعوذين، فهذه الطائفة الفاسدة والثلة المخربة الكاسدة لا يجوز الذهاب لهم ولا إتيانهم لطلب الشفاء منهم، هذا محرم، وكبيرة من كبائر الذنوب بل قد يصل في كثير أحيانه إلى الكفر، وسيأتي سياق الأدلة على ذلك إن شاء الله تعالى، ولكن قد رخص بعض من أهل العلم في الذهاب لحل السحر لاعتقاده أنه لا يحل السحر عن المسحور إلا الساحر، فرخص في ذلك، وهذا منكر عظيم وبلاء وخيم ونقطع قطعاً أنه خطأ من قائله - عفا الله عنه - وهذه رخصة آثمة ظالمة فاسدة، تفتح باب الشرور وتهدد التوحيد وتفرح الشيطان، وتحرك سوق الكهان والسحرة، ولا بد من الوقوف في وجهها أعظم الوقوف، فلا يجوز أيها المسلمون الذهاب للسحرة ولا إتيان الكهان للعلاج مطلقاً فليتنق الله من يفتي بالجواز وأن الذهاب مما تقتضيه الضرورة هذا كله كذب وخطأ وهذه الرخصة الظالمة تضرب في أصل الاعتقاد والذاهب لهذه الثلة الفاسدة والطغمة العفنة الفاسدة على شفا جرفٍ هارٍ في حفرة الكفر - نعوذ بالله من ذلك - فلا يجوز الأخذ بهذه الرخصة مطلقاً، والأخذ بها متتبع للرخص، داخل في الذم، متقحم في الإثم، فإن أغلى شيء نملكه هو توحيدنا، فهو أعز علينا من أنفسنا وأموالنا وأولادنا وصحتنا، ومن الدنيا بأسرها، ففي صحيح مسلم عن بعض أزواج النبي ﷺ أنه قال (من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له الصلاة أربعين يوماً) زاد أحمد (فسأله عن شيء فصدقه) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد برئ مما أنزل

الله على محمد ﷺ) رواه أبو داود وسنده صحيح، وعن معاوية بن الحكم السلمي ﷺ قال قلت يا رسول أمورا كنا نصنعها في الجاهلية، كنا نأتي الكهان، قال (فلا تأتوا الكهان... الحديث) رواه مسلم، وعن عائشة ﷺ قالت:- سألت أناس رسول الله ﷺ عن الكهان فقال لهم رسول الله ﷺ (إنهم ليسوا بشيء) قالوا:- يا رسول الله فإنهم يحدثون أحيانا بالشيء يكون حقا؟ فقال رسول الله ﷺ (تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرها في أذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها أكثر من مائة كذبة) متفق عليه، وقد أثبتت الأحاديث الكثيرة أن الكاهن لا بد أن يكون له ولي من الجن وأنهم يكذبون عليه أكثر من مائة كذبة، وعن أبي هريرة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ (من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وسنده صحيح، وما يدفع للكهان مقابل كهانتهم سحت وحرام، فعن أبي مسعود الأنصاري ﷺ قال (نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن) متفق عليه، وهذا التحريم دليل على تحريم عمله هذا، وعن عائشة ﷺ قالت:- كان لأبي بكر ﷺ غلام يخرج له الخراج وكان أبو بكر يأكل من خراجه فجاء يوما بشيء فأكل منه أبو بكر فقال له الغلام:- أتدري ما هذا؟ فقال أبو بكر وما هو؟ قال:- كنت تكهنت لإنسان في الجاهلية وما أحسن الكهانة إلا أني خدعته، فلقيني فأعطاني بذلك، فهذا الذي أكلت منه، فأدخل أبو بكر يده فقاء كل شيء في بطنه) رواه البخاري، فهذه الأدلة تفيدك إفادة صريحة حرمة الإتيان إلى الكاهن وأن هذا من عظام الذنوب الموصلة إلى الكفر وأنهم كذابون دجالون وأنهم ليسوا بشيء وأنهم لا يمكن أن يعالجوك لسواد عينيك بل لا بد أن يذبحوا توحيدك أولاً، فالحذر الحذر أيها المسلمون من هذه الرخصة الآثمة الظالمة فإنها على خلاف الدليل الصحيح الصريح، والله المستعان. انظر تعريف الطلاب بأصول الفقه في سؤال وجواب.

السادسة: بدعية رفض الرخص الشرعية.

قال الشاطبي في الإعتصام (١ / ١٦١): ومن ذلك أنهم يبنون طريقهم على اجتناب الرخص جملة حتى إن شيخهم الذي مهد لهم الطريقة أبا القاسم القشيري قال في باب وصية المريدين من رسالته: إن اختلف على المرید فتاوى الفقهاء يأخذ بالأحوط

ويقصد أبدا الخروج عن الخلاف فإن الرخص في الشريعة للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال وهؤلاء الطائفة - يعني الصوفية - ليس لهم شغل سوى القيام بحقه سبحانه ولهذا قيل: إذا انحط الفقير عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة فقد فسخ عقده ونقص عهده فيما بينه وبين الله فهذا الكلام ظاهر في أنه ليس من شأنهم الترخص في مواطن الترخص المشروع وهو ما كان عليه رسول الله ﷺ والسلف الصالح من الصحابة والتابعين فالتزام العزائم مع وجود مضار الرخص التي قال فيها رسول الله عليه وسلم: (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه) فيه ما فيه وظاهره أنه بدعة استحسناها قمعا للنفس عن الاسترسال في الميل إلى الراحة وإيثارا إلى ما بيني عليه من المجاهدة.

الفهرس

٣.....	المقدمة
٨.....	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
٨.....	حقيقة الحكم وأقسامه
١٤٣.....	فصل
١٩٢.....	فصل
١٩٣.....	فصل
٢٠٩.....	(تنبيه)
٢١١.....	فصل
٢١٨.....	فصل
٢٢٢.....	المندوب
٢٤٩.....	المباح
٢٦٩.....	(تنبيه)
٢٧٨.....	فصل
٢٩١.....	المكروه
٢٩٨.....	فصل
٣٠٨.....	الحرام
٣١٥.....	فصل
٣٣٠.....	فصل
٣٣٤.....	(تنبيه)

٣٣٩.....	فصل
٣٦٥.....	(تنبيه)
٤١١.....	(تنبيه)
٤٢٣.....	فصل
٥٠٤.....	(تنبيه)
٥٢٧.....	(تنبيه)
٥٩٠.....	الفهرس

