



المملكة العربية السعودية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة التعليم عن بعد
كلية الشريعة - الانتساب المطور

(أصل ١٠١)

مقرر أصول الفقه

المستوى الأول

أستاذ المادة:

د. مسلم الدوسري

(المذكرات تم تفرغها سماعاً من المحاضرات الصوتية)

إعداد طلاب وطالبات كلية الشريعة

انتساب مطور

نسخة مدققة و مزيدة

١٤٣٢هـ

(كتب الله أجر كل من عمل على إعدادها وجعلها له صدقة جارية)

﴿ تقديم ﴾

هذه هي الطبعة النهائية لمذكرات كلية الشريعة انتساب مطور تعليم عن بعد وقد اعتمدت بتوفيق من الله بعد أن تم تدقيقها أكثر من مرة من قبل طلاب وطالبات كلية الشريعة انتساب مطور واخترنا أفضلها تدقيقاً وتم تلوينها وتنسيقها لتكون هي الطبعة النهائية ولأنها جهد بشري لا يخلو من الخطأ ولا يصل للكمال فنرجو عند وجود خطأ أو ملاحظة كتابة تنبيه في الموضوع المخصص لذلك في منتدى المستوى الخاص بالمذكرة في منتدى مكتبة كلية الشريعة: www.imam8.com

وسوف يتم تصحيح الأخطاء بعد التنبيه عليها من قبل القائمين على إعداد المذكرات

ونسأل الله جزيل الثواب لكل من يعين على ذلك ويشاركنا فيه

(مجموعة إعداد مذكرات كلية الشريعة انتساب مطور)

(نبذة عن المقرر)

- **عدد الساعات:** أربع ساعات في الأسبوع.
 - **أهداف تدريس المقرر:**
 ١. تعريف الطالب ببعض المقدمات الأصولية.
 ٢. تعريف الطالب حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه، ومعرفة الفرق بينهما.
 ٣. تعريف الطالب بأقسام الحكم التكليفي والوضعي وما يتعلق بهما من مسائل.
 - **مفردات المقرر:**

أولاً: مقدمة في مبادئ علم الأصول:

 ١. التعريف.
 ٢. الموضوع.
 ٣. الاستمداد.
 ٤. الفوائد.
 ٥. الغاية.
 ٦. الحكم.
 ٧. الواضع.
 ٨. نبذة عن نشأة علم أصول الفقه وتطوره وتدوينه.
 ٩. طرق التأليف فيه وأشهر المؤلفات.

ثانياً: الحكم الشرعي:

 ١. حقيقة الحكم وأقسامه.
 ٢. تقسيم الواجب باعتبار ذاته إلى معين ومبهم.
 ٣. تقسيم الواجب باعتبار وقته إلى موسع ومضيق.
 ٤. الحكم إذا أخرج الواجب الموسع ثم مات قبل فعله.
 ٥. بيان ما لا يتم الواجب إلا به : تقسيمه على ما يقدر عليه المكلف وما لا قدرة له عليه وما يتعلق بذلك من المسائل.
 ٦. الواجب الذي لا يتقيد بعدد محدود إذا زاد على أقل الواجب فهل تكون الزيادة ندباً... الخ.
 ٧. تعريف المندوب وهل هو مأمور به أم لا؟
٨. تعريف المباح وهل هو حكم شرعي؟
 ٩. الأفعال قبل ورود الشرع هل هي على الإباحة أو الحظر؟
 ١٠. تعريف المكروه.
 ١١. بيان حقيقة الحرام.
 ١٢. تقسيم النهي عند من يصح الصلاة في الدار المغصوبة.
 ١٣. هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟
 ١٤. معنى التكليف.
 ١٥. شروط التكليف: ما يرجع منها إلى المكلف وما يرجع منها إلى المكلف به
 ١٦. هل الكره داخل تحت التكليف؟
 ١٧. هل النائي والناسي مكلفان؟
 ١٨. حكم مخاطبة الكفار بفروع الشريعة.
 ١٩. بيان الشروط المعتمدة في الفعل المكلف به.
 ٢٠. الكلام على القسم الثاني من الحكم الشرعي: طاب الوضع وأقسامه.
 ٢١. السبب.
 ٢٢. الشرط وتقسيمه.
 ٢٣. العلة.
 ٢٤. المانع.
 ٢٥. الصحة والفساد.
 ٢٦. معنى القضاء والأداء والإعادة.
 ٢٧. العزيمة والرخصة.

أهم المراجع:

١. روضة الناظر لابن قدامة.
٢. شرح مختصر الروضة للطوفي.
٣. المستصفي للغزالي شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحى.
٤. القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام.

الحلقة ((١))**المنهج يدور حول أربعة أمور:**

- **الباب الأول/ المقدمة التعريفية بعلم أصول الفقه** • **الباب الثاني/ الحكم الشرعي ومباحثه**
- **الباب الثالث/ التكليف ومباحثه** • **الباب الرابع/ الحكم الوضعي**

أولاً: المقدمة التعريفية بعلم أصول الفقه ويتضمن:

- تعريف علم أصول الفقه وموضوعه واستمداده • فوائده وغاياته
- حكمه • واضعه • نشأته وطرق التأليف فيه

← أولاً: تعريف علم أصول الفقه باعتباره مركب:

المقصود أن ننظر إلى تركيب هذا المصطلح المكون من كلمتين (أصول، فقه)

الأصول لغة: جمع أصل وهو يطلق على معاني متعددة منها : أسفل الشيء، ومنها : ما يستند وجود الشيء إليه، ومنها : ما يتفرع عنه غيره، ومنها : ما يبني عليه غيره، ومنها : منشأ الشيء. ولا تعارض بينها والأصوليون يهدفون من ذلك إلى وضع تعريف جامع.

❁ **أولى هذه التعابير بالاعتبار:** ما يبني عليه غيره، لكون أكثر كتب الأصول اعتمدت هذا التعريف، ولأنه أقرب المعاني اللغوية ولأن أسفل الشيء وأساسه هو ما يبني عليه البناء.

❁ من معاني كلمة الأصل في الاصطلاح

لا بد أن نستصحب تعريفها في اللغة عندما نريد أن نعرف هذا اللفظ في الاصطلاح، **لفظ الأصل في الاصطلاح ورد في عدة معاني منها:**

١. **الدليل:** ومنها قولهم الأصل في ذلك الكتاب والسنة.
٢. **القاعدة الكلية:** كقولهم "الضرورات تبيح المحظورات أصل من أصول الشريعة" أي قاعدة من قواعدها.
٣. **الراجع:** كقولهم "عند التعارض بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة هي الأصل" أي أنها الراجعة عند السامع.
٤. **المستصحب:** كقولهم "من تيقن الطهارة وشك في الحدث أو شك في زوالها فالأصل الطهارة" أي المستصحب الطهارة.
٥. **الصورة المقيس عليها:** وهي ما تقابل الفرع في باب القياس، ومنه قولهم "الخمر أصل النبيذ في الحرمة" أي أن الحرمة بالنبيذ متفرعة عن حرمة الخمر بسبب اشتراكهما في العلة وهي الإسكار.

• **العلاقة بين التعاريف الاصطلاحية لـ (الأصل) والتعريف اللغوي المعتمد الراجع/** وهو أن الأصل هو ما يبني عليه غيره فهذه المعاني الخمسة ترجع إلى هذا المعنى، لأن جميع المعاني فيها معنى (الابتناء)

١. فالدليل يبني عليه الحكم.

٢. القاعدة تبتنى عليها الفروع الجزئية.

٣. الراجح يبتنى عليه المرجوح.

٤. المستصحب تبتنى عليه حالة الشك.

٥. الصورة المقيس عليها تبتنى على حكمها حكم الفروع وهكذا.

تعريف الفقه باللغة والاصطلاح:

من أشهر تعاريف الفقه عند العلماء باللغة: الفهم مطلقا

وفي الاصطلاح: له عدة تعاريف ومنها:

تعريف الإمام أبي حنيفة: "الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها"

وتعريف إمام الحرمين الجويني "الفقه: هو العلم بأحكام التكليف"

وتعريف أبو يعلى الحنبلي "الفقه هو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية"

والذي عليه أكثر العلماء وهو التعريف المختار: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وهذا

التعريف اشتهر عند الشافعية وتناقله العلماء بعد ذلك باعتباره أشهر التعاريف وأكثرها قبولا عند المتأخرين.

والمقصود بالعلم - في التعريف المختار - هنا هو: مطلق الإدراك سواء كان قطعيا أو ظنيا .

وقولنا الأحكام: فهذا قيد يخرج ما ليس بأحكام كالذوات والصفات والأفعال، فالأحكام جمع حكم وهو إسناد أمر إلى آخر

إيجابا أو سلبا، كإدراك ثبوت وجوب الزكاة في قولنا الزكاة واجبة، و (ال) في الأحكام للاستغراق، أي جميع الأحكام.

وقولنا الشرعية: هذا قيد ثان في التعريف يخرج الأحكام غير الشرعية، كالعلم بالأحكام الحسائية والهندسية وغيرها مما ليس

شرعيا، وقولنا شرعية أي منسوبة إلى الشرع بمعنى أنها مستفادة من أدلة الشرع.

وقولنا العملية: هذا قيد ثالث في التعريف يشمل الأحكام الشرعية بصورة عامة ليخرج الأحكام الاعتقادية فإن الفقه

مخصوص بالأحكام العملية المتعلقة بالعمل لا المتعلقة بالاعتقاد.

وقولنا من أدلتها: هذا قيد يخرج ما علم من غير دليل وأيضا يخرج علم النبي صلى الله عليه وسلم فإنه لم يستفده من الأدلة

وإنما تلقاه من طريق الوحي، كما يخرج بهذا القيد علم المقلد الذي لم يجتهد في تحصيل الأحكام من الأدلة.

وقولنا التفصيلية: هذا قيد يخرج الأدلة الإجمالية الكلية التي لا تتعلق بشيء معين، كمطلق الأمر ومطلق الإجماع ومطلق

القياس فالبحث في هذه الأدلة الإجمالية ليس من شأن الفقيه وإنما من شأن الأصولي أو علماء أصول الفقه.

فالأدلة التفصيلية المرادة بتعريف الفقه هي: آحاد الأدلة التي يدل كل منها على حكم بعينه يتعلق بفعل من أفعال العباد

كقوله تعالى {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} البقرة ٤٣ وقوله {وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ} الإسراء ٣٢ وقوله {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ

اللَّهُ} الإسراء ٣٣

وعلى هذا يكون تعريف الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية باعتباره تعريفا مقبولا

في الاصطلاح.

← ثانياً: تعريف أصول الفقه باعتباره لقباً

تعددت تعاريف العلماء لأصول الفقه باعتباره لقباً على علم معين ومن أهم هذه التعريفات:

• ما ذكره ابن الحاجب رحمه الله الذي عرف أصول الفقه بأنه: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية

الفرعية من أدلتها التفصيلية" وهو أشهرها.

• **تعريف القاضي البيضاوي** الذي عرف أصول الفقه بأنه: "معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال الاستفادة" وهذا التعريف نقله عن تاج الدين الأرموي.

• **تعريف أبي إسحاق الشيرازي** الذي قال في أصول الفقه: "هو الأدلة التي يبني عليها الفقه وما يتوصل بها إلى الأدلة على سبيل الإجمال."

• **تعريف أبي حامد الغزالي**: بأنه "عبارة عن أدلة الأحكام الفقهية وعن معرفة دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل."

• **تعريف أبي الخطاب** قال: "الأدلة والطرق ومراتبها وكيفية الاستدلال بها".

❖ ملحوظات على بعض الأمور الجديرة بالتنبيه في هذا المقام منها:

أولاً: النظر في أصول الفقه هل هي القواعد أو الأدلة ذاتها؟ أم أنها العلم بهذه الأدلة؟ ينبغي عليه اختلاف هذه التعريفات، فمن هذه التعريفات ما اتجه إلى تعريف أصول الفقه بأنه: العلم بالقواعد أو الأدلة أو معرفتها أو إدراكها وهذا يسمى تعريف بالمعنى الوصفي. ومن هذه التعريفات ما اتجه إلى تعريف أصول الفقه بأنه: القواعد والأدلة وهذه التعريفات تسمى بالمعنى الاسمي. الخلاصة: أن هذه التعريفات اتجهت اتجاهين بحسب النظر إلى التعريف الاسمي أو التعريف الوصفي.

ثانياً: أن موضوع العلم يختلف عن العلم نفسه: فالعلم هو بيان أحوال الموضوع، ومعرفة العلم ليست العلم نفسه، وعلى هذا فإن الأدلة التي قيل إنها موضوع علم أصول الفقه لا يصح أن تؤخذ في تعريفه، إذ العلم ليس الأدلة بل أحوال هذه الأدلة أو أعراضها الذاتية، وعلى هذا فإن تعريف الأصول بأنها الأدلة أو طرقها أو معرفتها لا يستقيم، لأن موضوعات العلم ليست العلم نفسه.

ثالثاً: يلاحظ على هذه التعريفات أن بعضها فيها زيادات أو تفاصيل على ما هو شائع بين الأصوليين، فمثلاً تعريف البيضاوي الذي أضاف إلى معرفة الأدلة كيفية الاستفادة منها وحال الاستفادة، مثل هذه الزيادات يفهم منها أنها داخلية في موضوع أصول الفقه، مع أن بعض العلماء نصوا على أنها ليست من علم الأصول.

وبناء على ما سبق فإننا نصل إلى **تعريف مختار** من هذه التعريفات السابقة فنأخذ الأمور المشتركة بين التعاريف السابقة و نهمل ما فيه مجال للجدل والنقاش وبناء على ما تقدم فإننا يمكن أن نختار تعريفاً نرجح فيه القول بأن **أصول الفقه باعتباره**

لقبا هو: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة.

وشرح هذا التعريف على النحو الآتي:

← **قولنا: القواعد:** جمع قاعدة **والقاعدة في اللغة:** الأساس وقاعدة كل شيء أساسه **اصطلاحاً:** القاعدة هي حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه، كقولنا: كل أمر للوجوب، هذه القواعد مما توصل إليها علماء الأصول عن طريق استقراء ما ورد في الأدلة الإجمالية، وبيان ذلك أن الأصولي كي يستنبط قاعدة ما فإنه يأخذ شيئاً مما ورد في الأدلة الإجمالية، كالكتاب والسنة والإجماع، فمثلاً يستقرئ أدلة النهي وما ورد في هذه الصيغة في الكتاب والسنة وما ورد في مدلولها في حال القرائن وفي حال التجرد من القرائن، مستعيناً بما قرره علماء اللغة وفهم الصحابة، فيتوصل بذلك إلى قاعدة أصولية تفيد أن النهي يفيد التحريم، وبذلك تصبح هذه القاعدة قانوناً عاماً يندرج تحته جزئيات كثيرة كتحرим الزنا والسرقه والخيانة وأكل المال بالباطل ونحو ذلك، ثم تأتي وظيفة الفقيه فيأخذ هذه القواعد التي أغناها الأصولي عن التوصل إليها ويطبّقها على الجزئيات.

← **وقولنا : التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام:** يعني التي يتحقق بها الوصول إلى استنباط الأحكام، وبهذا القيد تخرج القواعد التي يتوصل بها إلى هدم الآراء، وهو ما يعرف بعلم الجدل، كما تخرج بذلك القواعد الموضوعية للتوصل بها إلى حفظ الأحكام المختلف فيها بين الأئمة، فيهدمها المخالف، وهذا ما يعرف بعلم الخلاف، وبهذا القيد خرجت القواعد التي لا يتوصل بها إلى الأحكام الشرعية، سواء كانت هذه القواعد لا توصل إليها أصلاً، كقواعد الحساب ونحوها، أو كانت توصل إلى الأحكام الشرعية لكن بطريقة بعيدة، كقواعد اللغة العربية التي لا غنى عنها في استنباط الحكم الشرعي، ولكنها توصلنا لذلك عن بعد، أي بالوساطة وليس مباشرة، فقواعد اللغة العربية نتوصل بها إلى معرفة الألفاظ وكيفية دلالتها على معانيها الوضعية وبواسطة ذلك نقدر على استنباط الأحكام من أدلتها كالكتاب والسنة والإجماع ولكن ذلك بطريقة غير مباشر ولذلك لا تدخل في قواعد أصول الفقه.

← **وقولنا : الأحكام الشرعية:** أو العلم بها، فهذا هو الفقه، واستعملوا كلمة الفقه واستغنوا بها عن استعمال الأحكام الشرعية، فهذه الأحكام استخراجها والتعرف عليها هو وظيفة الأصولي.

← **وقولنا : الأدلة:** فهذا جمع دليل وهو في اللغة : المرشد أو ما يحصل به الإرشاد وأما في الاصطلاح : فورد باصطلاح الفقهاء بمعنى ما فيه دلالة وإرشاد سواء كان موصلاً إلى علم أو ظن ومعنى هذا فإن الدليل عند الفقهاء هو : "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري" إلا أن الأصوليين يفرقون بين ما أوصل إلى العلم وما أوصل إلى الظن، وهم لا يطلقون اسم الدليل إلا على ما أوصل إلى العلم، أما ما أوصل إلى الظن بمطلوب خبري، كوجود النار بوجود الدخان، فهم لا يسمونه دليلاً وإنما يطلقون عليه اسم الأمانة بينما الفقهاء يسمون الجميع دليلاً ومعنى ذلك أن الإطلاق الفقهي للدليل أعم من الإطلاق الأصولي.

إلا أن أبا إسحاق الشيرازي رحمه الله قد خطأ هذا الرأي القائل بقصر الدليل على ما أوصل إلى العلم دون ما أوصل إلى الظن عند الأصوليين، وذلك لأن العرب لا تفرق في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن، ولذلك لم يكن لهذا الفرق وجه عنده، وأيضا ذكر هذا وأستنكره القاضي أبو يعلى رحمه الله فخطأ ذلك أيضا وقال: وهذا غير صحيح لأن ذلك اسم لغوي وأهل اللغة لا يفرقون كما أن الدليل هو المرشد وما يفيد الظن مرشد، فوجب أن يكون دليلاً.

فعلى كل حال فإن أكثر الأصوليين على أن الدليل هو : الموصل بصحيح النظر إلى المطلوب سواء أفاد العلم أو الظن ولو حملنا الدليل على معناه اللغوي وهو المرشد لشمّل جميع ما يتوصل به إلى المطلوب، سواء كان مفيداً للعلم أو الظن ولخرجنا من إشكال تداخل المصطلحات واختلاف وجهات النظر بشأنها وبشأن الاختلاف بين الدليل والأمانة.

الحلقة ((٢))

• موضوع علم أصول الفقه:

أهمية التعرف على موضوع أصول الفقه أو أي علم من العلوم : من طرق تمييز العلوم عن بعضها وموضع الحدود الفاصلة فيما بينها إنما يكون ببيان موضوع ذلك العلم، غير أنه ينبغي لنا لتحديد الموضوع الذي يبحثه هذا العلم أن نفهم ما يريده العلماء بموضوع العلم، وذلك لتكون على بينة مما نتحدث عنه وليكون ذلك أدعى لتحديد الموقف مما قيل

فموضوع أي علم من العلوم يقصد به : ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية.

فمثلاً بدن الإنسان هو موضوع علم الطب وذلك لأنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض. والكلمة هي موضوع علم النحو، وذلك لأنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء ونحو ذلك،

والمقصود بالعوارض الذاتية: أي الخارجة عن الشيء الذي يحمل عليه، وكونها ذاتية بمعنى: أن منشئها الذات، بأن تكون ملحقه بالشيء لذاته أو لجزئه أو بواسطة أمر خارج عنه مساوي له، وفائدة التقييد بكون الأعراض ذاتية هو الاحتراز عن الأعراض الغريبة، وهي العارضة للشيء لأمر خارج عنه، سواء كانت أعم منه أو أخص منه أو مباينة له،

آراء العلماء في موضوع علم أصول الفقه،

وإذا تحدد لنا المراد بالموضوع، وهو ما عبر عنه بقولنا: "ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية" فإننا نذكر بأن العلماء قد كانت لهم وجهات نظر متعددة في تعيين **موضوع علم أصول الفقه**، اختلف الأصوليين في ذلك على عدة آراء:

الرأي الأول/ أن موضوع علم أصول الفقه هو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية

فالأصولي مثلاً يبحث في القياس وحجيته، والعام وما يفيد، والأمر وما يدل عليه وهكذا، فالقرآن الذي هو دليل شرعي لم ترد نصوصه على حال واحد، بل منها ما هو بصيغة النهي، ومنها ما ورد عاماً أو مطلقاً، فهذه الأمور - أي الأمر والنهي والعموم والإطلاق وسواها - تعتبر من أنواع الدليل الشرعي العام الذي هو القرآن الكريم، والأصولي يبحث في هذه الأنواع وما تفيد، فهو باستقراءه للنصوص يتوصل مثلاً إلى أن الأمر يفيد الوجوب، والنهي يفيد التحريم، والعام يتناول جميع ما يصلح له قطعاً، وأن المطلق يدل على ثبوت الحكم على إطلاقه وهكذا. فالأدلة أو أنواعها، أو ما يعرض لذاتها، أو ما تركب منها هي موضوع علم أصول الفقه بناء على هذا الرأي، وهذا رأي آراء الغزالي رحمه الله وتابعه على هذا الفهم عدد غير قليل من العلماء منهم الآمدي رحمه الله وكذلك كمال الدين بن الهمام وتاج الدين ابن السبكي رحمهم الله جميعاً.

ولعل رأي هؤلاء العلماء ومن ذهب مذهبهم مستند إلى أن مفهوم أصول الفقه هو: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، وهذه القواعد مصدرها الأدلة التي منها استنبطت فلا يكون غير الأدلة الكلية إلا تابعاً لها، فالمبحوث في هذا العلم على رأيهم هو أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية أما الأحكام الشرعية فهي ثمرة الأدلة وثمرتها تابعة له، ولذلك ليست من موضوع علم أصول الفقه.

الرأي الثاني/ أن موضوع علم أصول الفقه هو الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة

وعلى هذا الرأي يكون موضوع علم أصول الفقه هو الأحكام التكليفية من وجوب وندب وحرمة وكراهة وإباحة، والأحكام الوضعية من سببية وشرعية ومانعية وصحة وبطلان وسواها، ولا يبدو أن لهذا الرأي من حجة مقبولة في قصر الموضوع على الأحكام واستبعاد الأدلة والقواعد من موضوع هذا العلم ولهذا فإنه قد قل من نصر هذا الرأي.

الرأي الثالث/ أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة والأحكام

وهذا الرأي ذهب إليه صدر الشريعة الحنفي رحمه الله فقال: "موضوع هذا العلم هو الأدلة الشرعية والأحكام إذ يُبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي إثباتها للأحكام، وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة"، ولهذا الرأي ذهب المحقق سعد الدين التفتازاني رحمه الله والإمام الشوكاني رحمه الله ووجهة نظر صدر الشريعة الحنفي أنه لما كانت بعض مباحث علم أصول الفقه 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 تحكم، وهو باطل.

الرأي الرابع/ أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة والمرجحات وصفات المجتهد

ولعل مستند هذا الرأي أن موضوعات علم أصول الفقه إنما هي ما يستفاد منها الفقه، وإفادته تتوقف على أمور ثلاثة هي:

الأدلة الإجمالية/ والمرجحات/ وصفات المجتهد.

• بيان الراجح في موضوع علم أصول الفقه

غير أن أغلب العلماء قد رجحوا الرأي الأول (أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة) على اعتبار أن علم أصول الفقه إنما يبحث عن العوارض الذاتية للأدلة، وأما الأمور الأخرى فإنها تأتي بالتبع نظراً لتوقف كثير من المباحث عليها، حتى إن بعض من رجحوا أن موضوعه الأدلة والأحكام كيجي الرهاوي رحمه الله اعترفوا بأن مباحث الأدلة أهم وأكثر وإن رأوا أن ذلك لا يقتضي الأصالة والاستقلال.

○ وهنا أمر جدير بأن يتأمل وأن ينظر فيه وهو: أيجوز أن يتعدد موضوع العلم الواحد أو لا يجوز؟ فإذا جاز تعدده فما هي مبررات ذلك وأسبابه؟ وإذا تأملنا الأقوال السابقة وجدنا فيها من يقول بالتعدد يتعدد موضوع العلم وأن ذلك جائز إذا كان هناك نوع تناسب بين الأمور المتعددة، كما ورد ذلك في كلام ابن الهمام رحمه الله وأنه لا مانع من تعدد موضوع العلم الواحد إذا كانت له غاية واحدة، فالموضوع تابع للغاية التي توجد في الذهن.

○ وعلى كل حال فإن أصول الفقه في حقيقة يبحث في أكثر من موضوع سواء كانت الموضوعات مقصوده أصالة أو تبعاً، وحمل موضوع علم أصول الفقه على الحكم الشرعي من حيث بيان حقيقته وخواصه وأنواعه، والحاكم من حيث الأدلة التي قامت أمارات على صدور حكمه، والمحكوم عليه، وأدله الاستنباط وهي الاجتهاد أولى بالاعتبار، وذلك لشموله ما بحثته كتب علماء الأصول على مختلف المذاهب، ومعنى هذا أنه يجوز أن يكون موضوع علم أصول الفقه شاملاً للأدلة والأحكام وموضوعات طرق الاجتهاد والاستنباط، ومعنى هذا أن موضوعات أصول الفقه تأتي متنوعة، فتشمل ما يتعلق بالأدلة وتشمل ما يتعلق بالأحكام الشرعية، وتشمل ما يتعلق بطرق الاستنباط أو ما يسمى بدلالات الألفاظ، وتشمل ما يتعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد وما يتعلق بها من مباحث، وهذا في الراجح إن شاء الله في موضوع علم أصول الفقه أنه يمكن أن يكون متعددًا.

أبرز مباحث هذا العلم ومسائله

وإذا تقرر المراد بموضوع علم أصول الفقه - وآراء العلماء فيه - والراجح في موضوع علم أصول الفقه وأنه يمكن أن يشمل هذه الأمور كلها، فإننا يمكن أن نتساءل بعد ذلك عن أبرز مباحث هذا العلم ومسائله، وذلك أن مباحث ومسائل علم أصول الفقه ذات صلة وثيقة بموضوعه، لأن موضوعات المسائل والمباحث هي نفسها موضوعات العلم أو أنواعها أو أعراضها، ولما كان موضوع علم أصول الفقه كما عرفنا هو ما يبحث فيه عن عوارضه أو عن الأحوال العارضة له، فإن مسائله ومباحثه هي معرفة هذه الأحوال، وكما أن بدن الإنسان هو موضوع علم الطب بسبب أنه يبحث فيه عن الأعراض اللاحقة له، فكذلك أدلة الفقه التي هي موضوع علم الأصول وهي تعتبر من مباحث هذا العلم باعتبار أنها يُبحث فيها عن عوارضه التي تعرض له، وبناء على هذا فإن مباحث هذا العلم ومسائله تختلف باختلاف وجهات النظر بتحديد موضوع علم أصول الفقه، فمن قصر موضوع علم أصول الفقه على الأدلة كانت مسائل ومباحث هذا العلم تتعلق بأحوال تلك الأدلة الشرعية، ومن ضم إليها الحكم أضاف مباحثه إلى هذا العلم، ومن زاد على ذلك زاد في مسائله بما يوازي تلك الزيادة، على أن النظر في كتب الأصوليين وتتبع ما ألفوه في هذا المجال يبين لنا أن واقع ما جرى عليه أن **مباحث مسائل هذا**

العلم تدخل ضمن الأمور الآتية:

أولاً: مباحث أحوال الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية وثبوت هذه الأحكام بها.

ثانياً: مباحث كيفية استخراج الأحكام من أدلتها مثل: المباحث التي ترجع إلى شروط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد وبعض المبادئ اللغوية ودلالات الألفاظ بوجه عام مما يعرف عندهم بأنها داخلة تحت أبواب التعارض والترجيح.

ثالثاً: المباحث المتعلقة بالشخص الذي يستخرج الأحكام من الأدلة وهو المجتهد وما يتعلق به من مباحث الاجتهاد وشروطه بالإضافة إلى مباحث التقليد وشروطه التي تذكر في هذا العلم لكونها في مقابلة الاجتهاد.

رابعاً: أدخل بعض العلماء في مباحث أصول الفقه ما يتعلق بالمكلف من حيث أهليته للتكليف والعوارض التي تطرأ عليه وأكثر من تطرق إلى ذلك علماء الحنفية، حتى أن كمال الدين ابن الهمام وهو من أشهر علماء الحنفية لم يستبعد أن يكون المكلف موضوعاً لعلم أصول الفقه على رأي من أدخل الأحكام الشرعية في موضوع هذا العلم وواقع ما جرى عليه علماء الحنفية أنهم يعدون المكلف من موضوعات علم أصول الفقه وإن لم يصرحوا بذلك.

وختاماً يجدر التنبيه إلى أن الكتب المؤلفة في علم أصول الفقه تكشف في حقيقتها أن فيها موضوعات لا علاقة لها بأصول الفقه ولا صلة لها بمسائله ومباحثه، أو أن لها صلة بها ولكن من وجه بعيد، وقد يكون بعضها مذكوراً على جهة الاستطراد، وأول من نبه إلى ذلك أبو الحسين البصري حيث ذكر في مقدمة كتابه (المعتمد في أصول الفقه) أن الذي دعاه إلى تأليفه أنه سلك في شرحه بكتاب (العهد) للقاضي عبد الجبار مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم وحد الضروري منها، والمكتسب، وتوليد النظر، ونفي توليده، إلى غير ذلك.

كذلك الإمام الغزالي ذكر في بيان وجه تعلق المقدمة المنطقية بأصول الفقه أن المؤلفين حينما حدوا أصول الفقه بمعرفة الأدلة الأحكام، قالوا بضرورة التعرف على الأدلة والمعرفة أي العلم، وقالوا أن العلم لا وصول إليه إلا بالنظر، فشرعوا في بيان حد الدليل والعلم والنظر، وانجروا إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكره، وإلى إقامة الدليل على النظر على منكري النظر، إلى غير ذلك من الأمور التي تجاوزوا بها حد علم أصول الفقه، وخلطوه بما يعرف بعلم الكلام، وهكذا فإن كل أصحاب صفة غلبت عليهم طبائعهم فأدخلوا فيه شيئاً من فنونهم.

وقد أشار الشاطبي في كتابه (الموافقات) إلى شيء من هذا الإقحام الذي لا مبرر له، وذكر أن اللازم "أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبغي عليه فقه فليس بأصل له" وبني على هذا إخراج كثير من المسائل التي تكلم عنها المتأخرون وأدخلوها في علم أصول الفقه مع أنها ليست منه، مثل مسألة أمر المعدوم، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، ومسألة ابتداء الوضع ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا وغير ذلك.

خلاصة: وعطفاً على ما تقدم فقد تقرر لدينا أن موضوع علم أصول الفقه قد اختلف فيه العلماء على آراء متعددة وبيننا منها أن منهم من يرى أن موضوع علم أصول الفقه يكون مقتصرًا على الأدلة، ومنهم من ضم إلى ذلك الأحكام، ومنهم من ضم إلى ذلك مباحث الاجتهاد والتقليد، ومنهم من قصرها على الأحكام الشرعية فقط، وقررنا أن الراجح في ذلك أنه يمكن أن يشمل موضوع علم أصول الفقه تلك الأمور كلها، فيكون شاملاً للأدلة، وشاملاً للأحكام الشرعية، وشاملاً لمباحث الاجتهاد والتقليد، وغير ذلك من الأمور التي تستلزمها هذه الموضوعات، لعل هذا يقرر لنا اهتمام كثير من الأصوليين ببعض جوانب هذه الأمور على بعض، فبعضهم قد يبدأ بمباحث الأدلة وذلك إشارة منه إلى أن هذا هو الموضوع الرئيس لعلم أصول الفقه، وبعضهم من يبدأ بمباحث الأحكام وذلك إشارة منه إلى أن علم أصول الفقه يشمل الأحكام إلى جانب الأدلة وهكذا،

فتفاوتت مناهج الأصوليين في مؤلفاتهم في تناول هذه الموضوعات كما أشرنا، فمنهم من توسع وآلم بهذه الموضوعات على اختلافها، ومنهم من قصرها على موضوعات معينة اقتصر فيها على ما يرى أنه موضوع لهذا العلم.

وينبغي على تحديد موضوع علم أصول الفقه كما قلنا تحديد مباحثه ومسائله، فمن يرى أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة يرى أن مباحث الأدلة هي مباحث هذا العلم ومسائله فقط، ومن يرى أن موضوع علم أصول الفقه هو الأحكام الشرعية فقط فإنه يقصر مباحث هذا العلم ومسائله على هذا فقط، ومن يرى أن مباحث علم أصول الفقه يمكن أن يضم إليه الاجتهاد والتقليد فهو يضم الاجتهاد والتقليد إلى موضوعات ومباحث علم أصول الفقه وهكذا.

تداخل علم أصول الفقه مع علم القواعد الفقهية:

وهنا أمر جدير بالتنبيه وهو ما يعرف بتداخل علم أصول الفقه مع علم القواعد الفقهية، وبعض من يفرق بين هذين العلمين يخص علم أصول الفقه بأنه يتعلق بالقواعد التي تستعمل في تحكيم نصوص الشرع وأفعال الشارع، ويخص القواعد الفقهية بأنه العلم الذي يعنى بالقواعد التي تهتم بالحكم على تصرفات المكلفين، وبناء على هذا التفريق بين العلمين فإن كثيرا من موضوعات علم أصول الفقه تخرج من تحديدنا هذا إلى أن تكون من قبيل موضوع علم القواعد الفقهية، فمثلا: مباحث الأحكام الشرعية وما يتعلق بها من وجوب أو ندم أو تحريم أو كراهة أو إباحة إذا قلنا أن قواعدنا تستعمل للحكم على تصرفات المكلفين؛ فإن من يرى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة فقط يخرج هذه المباحث إلى أن تكون من مباحث علم القواعد الفقهية، ولذلك ما يرد تحتها من قواعد تلحق بهذا العلم، ومن يرى أن علم أصول الفقه يشمل الأدلة والأحكام ومسائل الاجتهاد والتقليد جعل بين هذين العلمين تداخلا، فأورد مباحث هذا العلم -وهو علم القواعد الفقهية- مضمومة إلى مباحث علم أصول الفقه ولم يفرق بين العلمين بتفريق واضح،

والذي يظهر هنا أن بين علم أصول الفقه وعلم القواعد الفقهية شيء من التداخل، والأقرب أن نقول بين التفريق بين العلمين أن الموضوعات والقواعد التي تستعمل في الحكم على تصرفات الشارع سواء كانت قوليه أو فعلية -يعني بالحكم على أدلة القرآن والسنة- هذه يمكن أن تكون مخصوصة بعلم أصول الفقه، وأما القواعد التي تستعمل بالحكم على تصرفات المكلفين فإن هذه يمكن أن تلحق بعلم القواعد الفقهية، وبين هذين العلمين شيء من التداخل فإن هناك موضوعات أو قواعد يمكن أن تستعمل بالحكم على تصرفات الشارع بقول أو فعل وتستعمل بالحكم على تصرفات المكلفين، والمقصود بتصرفات الشارع يعني تفسير نصوص الشرع وحملها على وجهها الشرعي الصحيح، وهذه إذا قلنا بأن هذه القواعد والموضوعات تستعمل في الأمرين فإن في هذه الحالة عندنا ما يعرف (بالقواعد الأصولية الفقهية)، بمعنى أن تكون قاعدة أصولية فقهية تستعمل في الحكم على تصرفات الشارع وتستعمل بالحكم على تصرفات المكلف، فيكون هناك نوع تداخل بين العلمين وجهة تفريق بينهما.

الحلقة (٣)

❖ **استمداد علم أصول الفقه:** أي العلوم التي أُسْتَمِدَّ منها علم أصول الفقه من خلال سرد هذه الموضوعات وبيان وجه استمداد علم أصول الفقه من هذه العلوم بمعنى ذكر السبب الذي دعا إلى الحكم بوجود هذا الاستمداد ثم بيان فائدته والغاية من دراسته والفرق بين الفائدة والغاية،

أما فيما يتعلق بالعلوم التي أُستمد منها علم أصول الفقه/**١ فإن علم أصول الفقه كأى علم من علوم الشريعة مصدره الوحي: القرآن والسنة**

فلا شك أن أول ما أُستمد منه هذا العلم هو الوحي من خلال القرآن ومباحثه وتفسيره وعلومه وكذلك السنة وعلومها، حيث إن علم أصول الفقه قد استمدَّ من القرآن الكريم والسنة النبوية وما يتصل بهما من علوم من خلال التعرف على الأخبار وطرق نقلها وترجيحاتها وهذا أمر ظاهر لا يحتاج إلى مزيد بيان حيث أن علم أصول الفقه علمٌ شرعيٌّ انفرد به أهل الإسلام عن غيرهم فلذلك كان سبب اكتسابهم له هو صلتهم الوثيقة بالكتاب والسنة.

٢ أما العلم الثاني الذي أُستمد منه علم أصول الفقه فهو: علم العقيدة

وقد يطلق عليه بعضهم علم الكلام، ووجه الاستمداد منه أن علم أصول الفقه يُبحث فيها الأدلة الشرعية، والأدلة والاحتجاج بها متوقف على معرفة الباري سبحانه وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم المبلَّغ عنه فيما قال، فلا تُكتسب هذه الأدلة حجيتها إلا بعد الإيمان بالله تعالى وتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك يتقرر من خلال مباحث علم العقيدة، استمد الأصوليون من هذا العلم جملة من المباحث التي نقلوها إلى علم أصول الفقه وبجثوا مسائلها من خلال ما يخدمُ بغيتهم في هذا العلم، مع التنبيه إلى أن علم العقيدة قد اختلط به في عصر السابقين شيء من علم أهل الكلام الذين دخلوا في علم الاعتقاد بقصد الإفساد أو بقصد المباحثة بقصد حسن أو سيء، ولذلك حين ننظر إلى المؤلفات في علم أصول الفقه نجد أن هناك جملة من المسائل التي بحثها علماء أصول الفقه ونقلوا بحثها من مباحث علم العقيدة أو نقول من مباحث المتكلمين أي أهل الكلام ونقلوا من ذلك ما يخدمُ بغيتهم في تحقيق مسائل هذا العلم، ولذلك نجد أن الأصوليين بجثوا مثلاً:

- ١) مسألة الحاكم وهل هو الشرع أو العقل؟ وأصلها مباحث في علم العقيدة أو علم الكلام، بجثوا ما يتعلق من هذه المسألة من حيث الحسن والقبح وهل هما عقليان أم شرعيان
 - ٢) وبجثوا كذلك ما يتعلق بحكم الأشياء قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وهي من المسائل التي تُبحث في علم العقيدة
 - ٣) وبجثوا أيضاً مسألة المجتهد يخطئ ويصيب وهي من المباحث التي لها علاقة بالمباحث الكلامية
 - ٤) وبجثوا مسألة خلو الزمان عن المجتهد وهي من المسائل التي لها صلة بمسائل الاعتقاد
- هذا فيما يتعلق بعلم الكلام أو علم العقيدة وصلته بعلم أصول الفقه ووجه استمداده منه وبعض المسائل التي استمدتها الأصوليون وبجثوها في هذا العلم.

لكن ذكر ابن برهان وهو من علماء أصول الفقه الشافعية ذكر أن استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام يعود إلى أن فن الأصول أي أصول الفقه يفتقر إلى التمييز بين الحجة والبرهان والدليل، وهذا يقرر في علم الكلام، لكن الذي يبدو من هذا مما ذكره ابن برهان أن المقصود هنا ما يُبحث في علم المنطق وما يقرره المناطقة في علمهم لا علم الكلام على وجه الإطلاق.

٣ العلم الثالث الذي استمد منه علم أصول الفقه مسائله هو: علوم اللغة العربية

ووجه استمداد علم أصول الفقه من علوم اللغة العربية هو أن مما يبحث من علوم أصول الفقه الأدلة، وهذه الأدلة لها دلالات وقد جاءت بلغة عربية، ولفهمها بصورة صحيحة على وجهٍ عربي صحيح فإنه لا بد من الإطلاع على قدرٍ مناسبٍ من علوم اللغة العربية تعين على فهم هذه الأدلة ووجوه دلالاتها، ولذلك سعى الأصوليون إلى بحث جملةٍ من المسائل التي تبحث في علم أصول الفقه وهي لها علاقةٌ بمسائل اللغة العربية أو أن مسائل اللغة العربية لها تأثيرٌ في تلك المسائل

الأصولية، علل بعض العلماء للاستمداد هنا بوجه يقرب من هذا فذكر أن كتاب الله عربي وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم عربيه فيحتاج إلى معرفة قدر صالح من اللغة العربية يمكن معها معرفة معاني ما ذكر من هذه الأدلة، مع التنبيه على أنه لا يشترط أن يتعمق المرء في اللغة بحيث يكون كعلمائها المشهورين كالخليل ابن أحمد أو الأصمعي أو سيويه ونحو أولئك، إنما يشترط أن يعرف قدرا صالحا من اللغة العربية يفيد في معرفة دلالات تلك الأدلة.

من المسائل التي بحثها الأصوليون مما له علاقة بعلم أصول الفقه وهو له مساس بعلم اللغة العربية

(١) مسألة الأمر والنهي (٢) وبحثوا أيضا صيغ العموم والخصوص (٣) وبحثوا المطلق والمقيد، (٤) والمجمل والمبين، (٥) والحقيقة والمجاز، (٦) والاستثناء والإشراك، (٧) والمنطوق والمفهوم، (٨) والاختصاص (٩) والإشارة والتنبيه (١٠) ومعاني الحروف وغيرها وهذه مسائل تبحث أصالة في علوم اللغة العربية على اختلاف فئاتها وقد نبه بعض المحققين إلى أن بحث الأصوليين في هذه المسائل كان أكثر عمقا وأوفى تحقيقا مما بحثه علماء اللغة العربية، وبين سبب ذلك بأن : علماء أصول الفقه عندما بحثوا هذه المسائل التفتوا إلى دقائق الدلالات اللفظية وإلى معانٍ لم يلتفت إليها علماء اللغة العربية، لأن علماء اللغة العربية في الجملة ما كان يعينهم أن يفيد الأمر وجوبا أو ندبا أو إباحة، أو أن يفيد النهي تحريما أو كراهة، وكان ذلك من عناية علماء أصول الفقه وهذا قدر زائد على محل عناية أهل اللغة.

٤ العلم الرابع من العلوم التي لها استمدادٌ في علم أصول الفقه علم الأحكام الشرعية، أو ما يعرف اصطلاحا : بعلم الفقه

وقد يتساءل سائل كيف يكون علم أصول الفقه مستمدا من علم الفقه، وعلم الفقه ثمرة لعلم أصول الفقه، والثمره متأخرة فكيف يستمد المتقدم من المتأخر؟ ونحن نقول لا يعني هذا الاستمداد أن تكون القاعدة الأصولية مستمدة من حكم فقهي، وإنما يعني بالاستمداد هنا أن يستعان بأحكام الفقه لإيضاح قواعد أصول الفقه، والمقصود بأحكام الفقه هنا الأحكام الواضحة الجلية فيستعان بها في بيان قواعد أصول الفقه، بحيث تعرض قاعدة أصولية ثم يعرض ما يوضحها من أحكام الفقه، وهذا هو المقصود يعني من باب التمثيل فقط، ولذلك قال بعضهم في بيان وجه الاستمداد هنا أو وجه استمداد أصول الفقه من علم الفقه أن المقصود من علم أصول الفقه هو إثبات الأحكام أو نفيها بالأدلة، ولهذا لا بد من العلم بحقائق الأحكام ليتصور هذا الأمر وليتمكن من إيضاح المسائل بضرر الأمثلة والشواهد عليها هذا، وجه استمداد علم أصول الفقه من علم الفقه.

٥ ذكر بعضهم أمرا خامسا في استمداد هذا العلم وهو : علم المنطق

وضرب لذلك بعض الأمثلة، وذكر أنه استمد من علم المنطق مثلا بعض المقدمات والكلام في الدلالات وقضايا الحدود والتعريفات وأساليب الاستدلال مع التنبيه إلى أن المؤلفات الأصولية قد تفاوتت ما بين موسع ومضيق في تناولها أو في استمدادها أو تأثرها في هذه العلوم ففي حين نجد أن بعض المؤلفات قد تأثر في استمداده مثلا بمسائل الكلام أو علم العقيدة مثلا، نجد أن الآخر قد تأثر باستمداده من علم المنطق وغلبت عليه الصبغة المنطقية وهكذا، وفي الجملة فإن هذا التأثير ينبغي ألا يطغى على المقصد الأصلي من عرض القاعدة الأصولية بحيث يبدو بحث القاعدة كأنه من علم اللغة أو علم العقيدة مثلا أو علم المنطق مثلا وهذا أمر غير محبب في هذا العلم.

فائدة علم أصول الفقه والغاية منه

• أما فائدة علم أصول الفقه والغاية منه : فإن كثيرا من أهل هذا الفن يجعلون الفائدة هي الغاية الموصلة للأمر المهمة، وبناء على هذا فإنه لا فرق بين الغاية والفائدة، وبعضهم يفرق بين الغاية والفائدة باعتبارين:

○ الاعتبار الأول من حيث ابتداء التفكير في الشيء، وهو المسمى عندهم بالعلة الغائية التي هي الباعث على الفعل
 ○ والاعتبار الثاني من حيث النهاية وهي آخر العمل أو ثمرة الفعل، وهي المسماة عندهم بالفائدة،
 ونحن نؤثر هنا عدم التفريق بين الفائدة والغاية لأن علم الأصول الذي هو المنهج الذي يتبعه الفقيه عند محاولته التوصل إلى
 الأحكام الشرعية لم يكن مقصودا لذاته بل لتحصيل الأحكام الشرعية، فالباعث على وضعه معرفة الأحكام الشرعية والثمره
 المترتبة عليه هي الأحكام الشرعية، فالفرق بينهما زمني هو التقدم والتأخر، وبناء على هذا التصور وبعد أن عرفنا معنى
 أصول الفقه والموضوع الذي يبحثه اتضحت لنا الغاية من هذا العلم وهي: وضع الأسس والقواعد التي يستعين بها الفقيه
على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، أو بتعبير آخر أن فائدة هذا العلم تتضح بأنه يرسم للفقيه الحطة التي يمكن
اتباعها عند محاولته التوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية والاستدلال عليها.

وحيث كانت هذه فائدة علم أصول الفقه فقد أثار بعض العلماء اعتراضا حول ضرورته وحاجته للدارسين، باعتبار أن الفقه
 قد اكتمل ونضح وأن الأحكام الشرعية في كل باب قد عرفت وتم تدوينها، وهذا الاعتراض يتضح توجهه على القائلين بسد
 باب الاجتهاد أكثر من توجهه إلى غيرهم، وقد ناقش الإمام ابن القيم رحمه الله وهو من علماء الحنابلة حجج القائلين بسد
 باب الاجتهاد وخصص جزء لا بأس به من كتابه (إعلام الموقعين) لهذا الغرض ولتزييف آراء المقلدين ومناصريهم،
 وقد ذكر بعض العلماء أنه لا وجه لتخطئة أولئك العلماء الذين قالوا بسد باب الاجتهاد لأن إعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد
 ويدون لنفسه رأيا يدعو إلى العمل به مدعاة لزيادة التفرق والتفرق علامة الخذلان، وعلى ذلك فإن فائدة علم أصول الفقه
 عند من يقول بهذا القول هي لطلاب الأحكام الشرعية ممن لم يصلوا إلى درجة المجتهدين ولكنهم لم ينحطوا إلى درجة
 العامة، فمثل هؤلاء يجبون التعرف على كيفية توصل العلماء المجتهدين لما توصلوا إليه من أحكام، حتى إذا عرضت عليهم
 مسألة لم ينص عليها في المذهب أمكنهم الإجابة عنها تخريجا على قواعد أئمتهم، ومع ذلك فإن تجدد الحوادث بتجدد الزمان
 ووجود أمور مستحدثة لم ينظرها المجتهدون السابقون ولا أتباعهم بسبب عدم وجودها في أزمانهم يجعل الاجتهاد من
 ضروريات الشريعة باتفاق المسلمين، فيكون أصول الفقه حينئذ ضرورة لمن يتصدى لمثل هذه الأمور،

أما فيما تم استنباطه من الأحكام فإن علم الأصول لا يعدم فائدة أيضا في ترجيح بعض المذاهب على بعض، ولا شك في أن
 ترجيح رأي على رأي مما يحتاج فيه إلى معرفة القواعد الأصولية فتكون لدراستها فائدة بينة من هذه الناحية أيضا، وإذا
 علمنا أن علم أصول الفقه من الممكن أن يكون ملكة يستطيع بها العالم أن يتفهم النصوص وأن يدرك مراميها وما
 تشمله وما لا تشمله من الجزئيات فإننا سنجد لهذا العلم فائدة أخرى تضاف إلى ما سبق أن علمناه من فوائد وغايات لهذا
 العلم الجليل وخلاصة ما تقدم أن **فائدة علم أصول الفقه تتحقق فيما يأتي:**

أولا: أنه يمثل خطة يمكن إتباعها للتوصل إلى الأحكام الشرعية واستنباطها من الأدلة.

ثانيا: أنه يساعد على استنباط الأحكام فيما لم يرد فيه نص عن الأئمة المجتهدين من الحوادث التي لم تكن موجودة في
 زمانهم.

ثالثا: أنه يمكن العالم من تخريج المسائل والفروع غير المنصوص عليها وفق قواعد مذهبه أو أن يجد لها وجهها أولى من
 الوجه الذي حُرِّج عليه في مذهبه.

رابعا: أنه يمكن العالم من ترجيح الأقوال واختيار أقواها مما هو من ضرورات الفقه المقارن.

خامسا: أن علم أصول الفقه يفيد القضاة ودارسي القانون والنصوص التشريعية في تطبيق النصوص على جزئياتها وفي تفهم

ما يحتمله النص من دلالاتٍ مما يخلق الملكة القانونية ويوسع المدارك.

خلاصة/ هذه جملةٌ من الفوائد لدراسة علم أصول الفقه لعلها تشدّ الهمة إلى الاهتمام به ودراسته، وهي فوائد جليّة القدر يتضح منها حاجة أهل العلم إلى هذا العلم، فقد تقرر أن هذا العلم يمثل خطة منهجية يمكن للعالم أو لطالب العلم المبتدئ أن يتبعها في التوصل إلى الحكم استنباطاً أو معرفة لوجه استنباطه، كما أنه يمكن العلماء من استنباط الأحكام للحوادث التي لم يرد بشأنها نصوص في القرآن أو السنة، كما أنه يمكن العالم بإلحاق المسائل مما يشبهها مما نص عليه أهل العلم المتقدمين، كما يمكن من ترجيح الأقوال واختيار أقواها وبيان وجه الاختيار وهذا أمر مهم خاصة أننا نعلم أن كثيراً من أحكام الفقه هي محل للاختلاف بين العلماء نظراً لكونها أحكاماً اجتهادية وقع فيها الخلاف بين السابقين، فمعرفة الراجح وبيان وجه ترجيحه إنما يتمكن الإنسان منه من خلال إلمامه بعلم أصول الفقه، فخلاصة القول أن علم أصول الفقه يمثل منهجاً وخطة يمكن للمرء أن يستفيد منها في بيانه للأحكام الشرعية، وكذلك يمكن أن يكون خطة منهجية في حياته العامة.

لاشك أن علم أصول الفقه يُمكن الإنسان من ترتيب منهجه وترتيب أفكاره وترتيب بحثه ونظره في مسألة من المسائل وهكذا فإذا رتب العلم نظرك إلى مسألةٍ أثر فيك في ترتيب ذهنك في نظرك في مسائلك العامة، ولذلك نجد أن الباحثين الذين اهتموا بما يعرف بمنهج البحث العلمي قد اعتنوا بعلم أصول الفقه عناية فائقة وذلك لأجل أن هذا العلم يمهّد السبيل للنظر في المسألة وبجتها، ونحن نعلم أن مناهج البحث العلمي تعتمد في جزءٍ منها على بيان أو كيفية التطرق إلى المسألة وبيانها وبجتها والتوصل فيها إلى حكمٍ معين، سواء كانت مسألة شرعية أو غير شرعية فأصول الفقه يبين لك المنهج الذي يمكن أن تسير عليه والنظر السليم الذي يمكن أن تركبه في بحثك في هذه المسألة، وحينئذ يوصلك إلى منهجٍ علمي سليم تخرج به إلى نتيجةٍ يغلب على ظنك صحتها، لأن كل واحدٍ منا يبحث في كل مسألةٍ يريد فعلها أو الانتهاء منها إلى ما يوصله إلى ما يظن أنه صواب وحق وعلم أصول الفقه يرتب لك المنهج الذي يوصلك إلى غلبة الظن هذه، إن هذه الفوائد التي عرضناها فيما تقدم والغاية من دراسة علم أصول الفقه التي أسسناها فيما سبق دعت كثيراً من العلماء السابقين من علماء الشريعة الأفاضل إلى الاهتمام بهذا العلم وإعطائه حقه من الاهتمام بدء من أئمة الأعلام في عصر التابعين وأتباعهم إلى عصرنا الحاضر، فقلما نجد عالماً مجتهداً إلا وله وجه اهتمامٍ بهذا العلم.

الحلقة (٤)

أولاً: حكم تعلم علم أصول الفقه:

فإن جمهور العلماء على أن تعلم علم أصول الفقه من فروض الكفايات، فهو فرض كفاية شأنه في ذلك شأن الفقه، إلا أنه نقل عن بعضهم كما حكاه ابن عقيل الحنبلي وغيره أن تعلم علم أصول الفقه فرض عين، وقد فسر ذلك ابن مفلح الحنبلي بأن مقصودهم بأنه فرض عينٍ على العالم المجتهد، وبناء على هذا يكون الخلاف بين القائلين بأنه فرض كفاية والقائلين بأنه فرض عينٍ خلاف لفظي، وذلك لأن الكلام الذي أطلقه القائلون بأنه فرض كفاية كلام عام لا يتعلق بالمجتهد، ولذلك قالوا بأنه فرض كفاية أما لو تعلق بالعالم المجتهد فإنه لا يمكن للمجتهد أن يجتهد من دون تعلم علم أصول الفقه والإمام به، ولا نظن أحداً لا يقول بأنه فرض عينٍ على العالم المجتهد لأن من شروط تحصيل درجة الاجتهاد والقدرة على الفتوى أن يلم المكلف بعلم أصول الفقه ولذلك لا يمكن أن يقال أن تعلم علم أصول الفقه فرض كفاية مطلقاً، بل هو في الأصل فرض كفاية وأما على العالم المجتهد فهو فرض عين، لأنه مما لا يتم اجتهاده إلا به وما لا يتم الشيء إلا به يأخذ حكم ذلك

الشيء، أي أنه فرض كفاية في أصله وفرض عين على العالم المجتهد.

• ثانياً: واضع هذا العلم:

المقصود به أول من صنف في هذا العلم وجعله علماً قائماً بنفسه متميزاً عن غيره من سائر العلوم وهنا تنازع أرباب المذاهب في أولوية التأليف، فزعم الحنفية أن أئمتهم أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد بن الحسن هم أصحاب السبق والتدوين، وزعم آخرون بأن محمد الباقر هو أول من ألف في هذا العلم، إلا أن الذي يسرده الواقع أن الإمام الشافعي هو أول من دون وألف في هذا العلم استقلالاً فلذلك يعد الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى عام ٢٠٤ هـ هو واضع هذا العلم إذ أنه أول من دون فيه كتاباً مستقلاً وهو كتابه (الرسالة)، ونحن هنا عندما نقول واضع هذا العلم فلا نقصد بذلك أول من تكلم في مسائل أصول الفقه، فالذين تكلموا في مسائل أصول الفقه قبل الإمام الشافعي عدد كثير حتى في عصر الصحابة والتابعين، فنجد مثلاً في بعض خطابات عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومكاتباته إلى ولاته وقضاته شيئاً من الإشارات إلى القواعد التي تعد من قبيل قواعد أصول الفقه، لا نعي الكلام في مسائل أصول الفقه فلا شك أن الإمام الشافعي مسبوq في ذلك فقد سبقه علماء من الصحابة والتابعين ومن تبعهم في الكلام على بعض مسائل أصول الفقه، لكننا نريد أن نحدد ضابطاً لواقع علم أصول الفقه لأنه أول من دون كتاباً مستقلاً في علم أصول الفقه ووصل إلينا هذا الكتاب فلا بد من هذه الضوابط وإذا نظرنا إلى هذه الضوابط فإن الذي يسندها من الواقع هو أن الإمام الشافعي رحمه الله هو أول من دون كتاباً مستقلاً في هذا العلم لذلك يعد هو واضع علم أصول الفقه كما قلنا في كتابه الرسالة.

• العنصر الثالث: نشأة علم أصول الفقه وتطوره وتدوينه

من المعلوم أن علم أصول الفقه مستمد من حقائق الأحكام الشرعية وتصوراتها وعلم العقيدة أو ما يسمى عند بعضهم بعلم الكلام واستمد كثير من قواعده من اللغة العربية التي جاء بها القرآن والسنة حيث إن اللغة مصدر نسترشد به إلى مقاصد الشريعة ويتمكن به المجتهد من معرفة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية كما تقدم من مباحث اللغة.

نشأ علم أصول الفقه إبان ظهور الحركة الاجتهادية في عهد الخلفاء الراشدين وبقية الصحابة الذين كانوا يستفتون في المسائل المستجدة، فبيحت المجتهد منهم عن حكمها الشرعي في نصوص القرآن الكريم وظواهره ثم في منطوق الحديث النبوي ومفهومه وإيجاءاته وذلك عملاً بقوله تعالى {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (٢)} الحشر. وعملاً كذلك بما دلت عليه السنة النبوية بأثار بلغت حد التواتر على مشروعية القياس والاجتهاد منها حديث معاذ الذي بعثه النبي صلى الله عليه وسلم قاضياً

ومعلماً إلى اليمن، حيث تضمن ذلك الحديث سؤال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ (ماذا تصنع إن عرض لك قضاء؟) قال: أقضي بكتاب الله قال: "فإن لم تجد" قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "فإن لم يكن في سنة رسول الله" قال: أجتهد رأيي ولا آلو رأيي ولا أقصر فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدر معاذ وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله"، فهذا يدل على إقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعمل بالرأي الصحيح المستند إلى النصوص التشريعية والقياس نوع من الرأي.

استمر العمل بهذا المنهج في عصر التابعين فقدموا القرآن أولاً ثم السنة ثم الإجماع ثم الرأي والاجتهاد، وكان بعضهم يميل إلى العمل بالقياس الضيق يلحق الأمور غير المنصوص على حكمها بالمنصوص عليه، وبعضهم مال إلى العمل بالمصلحة المتفق مع مقاصد التشريع، وذلك إن لم يكن في المسألة نص على حكمها، وكان التابعون يأخذون بآراء الصحابة ويقدمونها على العمل برأيهم.

ثم تبلور علم أصول الفقه في عهد أئمة المذاهب ابتداء من عصر الإمام أبي حنيفة رحمه الله المتوفى عام ١٥٠ هـ وبرزت تسميات المصادر المختلف فيها مع اتفاقهم على مضمونها الصحيح في الواقع وظهر لديهم ما يعرف بمصطلح القياس، ومصطلح الاستحسان، ومصطلح المصالح المرسله، ومصطلح قول الصحابي، ومصطلح شرع من قبلنا، ومصطلح سد الذرائع، ومصطلح عمل أهل المدينة، ونحو ذلك من المصطلحات التي بحثها وقررها الأصوليون بعد ذلك في مؤلفاتهم، وظهرت فيهم مدرستان:

١) مدرسة أهل الحديث بالحجاز (٢) ومدرسة أهل الرأي بالعراق

ومع اتفاق أهل المدرستين على العمل بكل من الحديث الصحيح والرأي إلا أنه كان يغلب على اجتهاد أهل المدرسة الأولى الأخذ بالحديث الذي ثبت عندهم والوقوف عنده دون أخذ بالرأي المنسجم مع قواعد الشريعة العامة ومبادئها الكلية، ويغلب على اجتهاد المدرسة الثانية العمل بالرأي عند عدم وجود نص قرآني أو نبوي صحيح علما أن بيئة العراق التي لم يتوافر لها ثقات كثير من الرواة كانت سببا واضحا في هذا الاتجاه كما أدى ذلك إلى خصوبة فقه أهل الرأي بسبب تقدم المدنية وازدهار الحضارة واستقرار الخلافة الإسلامية العباسية في بغداد وتوابعها.

بدأ تدوين علم أصول الفقه بنحو متكامل على يد الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة) بناء على طلب الإمام ابن مهدي الذي أعجب بالرسالة أعجابا شديدا وكان بعد ذلك يكثر من الدعاء للشافعي وكان يقول: "لما نظرت الرسالة للشافعي أذهلتني لأنني رأيت كلام رجل عاقلٍ فصيحٍ ناصحٍ فإني لأكثر الدعاء له".

وقد بحث الشافعي في كتابه هذا مصادر التشريع فأوضح البيان في القرآن وأبان حجية السنة ومنزلتها من القرآن حتى لقب بأنه ناصر السنة وإمام المحدثين، وتحدث عن النسخ والمنسوخ، وعلل الأحاديث وأثبت حجية خبر الواحد، ثم أفاض بالكلام عن الإجماع والقياس والاستحسان، وما يجوز الاختلاف فيه وما لا يجوز، فضبط أصول الخلاف، ووضع قواعد الاستنباط، وأثار الطريق لمن بعده من العلماء لتأصيل مباحث هذا العلم وقواعده ومناهجه وتبيان طرق الاجتهاد والاستنباط، وكان بهذا الرائد الأول في تحديد المفاهيم الأصولية وضبطها وإبرازها للعلماء، بل كان واضع هذا العلم في الجملة كما تقدم الإشارة لذلك.

ولا نغني بدء التدوين لعلم أصول الفقه على يد الشافعي أن قواعد هذا العلم من وضعه المستقل وإنما كانت تلك القواعد مرعية في اجتهادات الصحابة والتابعين، وظهرت أيضا في وقائع اجتهاداتهم قواعد أصولية فرعية تعد أساسا في مبادئ الترجيح بين الأدلة المتعارضة، ومثال ذلك ما ورد عن الإمام علي رضي الله عنه بقياسه حد السكران على المفترى القاذف وكما أفق ابن مسعود بأن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لأن سورة الطلاق وفيها عدة الحوامل نزلت بعد سورة البقرة وفيها عدة الوفاة، والمتأخر من النصوص ينسخ المتقدم أو يخصه، وكتقديم المتواتر على الأحاد، والخاص على العام، والتحریم على الإباحة، وتخصيص العام بالخاص، وحمل المطلق على المقيد، فمثلا قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ (٣)} المائدة . وقوله تعالى {إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (١٤٥)} الأنعام. فاللفظ المطلق في الآية الأولى "الدم" محمول على المقيد في الآية الثانية "أو دما مسفوحا" ويكون الدم المحرم هو الدم المسفوح.

كذلك كان لأئمة المذاهب قبل الشافعي كأبي حنيفة ومالك وأحمد رحمهم الله قواعد وأصول يعتمدونها في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها وما تزال هذه الأصول والقواعد منقولة عنهم متميزة فيهم تميز كل مذهب عن غيره، ولا تزال آثارها واضحة في الاجتهادات المنقولة عن أولئك الأئمة الأعلام، والتي سنوضحها إن شاء الله تعالى فيما ورد من مؤلفات لعلماء

أصول الفقه من خلال بحث مناهج المؤلفين في هذا العلم، تتابع العلماء بعد الأمام الشافعي رحمه الله في تدوين وتوضيح علم أصول الفقه وفي طليعتهم ما ورد عن الإمام أحمد رحمه الله الذي ألف كتاب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكتاب النسخ والمنسوخ، وكتاب العلل، وجاءت كتب علماء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة بعد ذلك لتأصيل مناهج وقواعد لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية أي لتأصيل مناهج وقواعد أصول الفقه.

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا شرف هذا العلم ومدى عناية العلماء به ابتداء من عصر الصحابة رضوان الله عليهم إلى عصرنا الحاضر، وسنورد فيما يأتي أن شاء الله تعالى من حلقات بيانا لواقع اهتمام العلماء بالتأليف في هذا العلم من خلال كلامنا على مدارس هذا العلم ومناهج التأليف فيه ونعيد التنبيه إلى أن علم أصول الفقه كغيره من العلوم وجد في أذهان الصحابة والتابعين ومن تبعهم، وذلك يظهر لنا من خلال اجتهاداتهم في الأحكام التي وقعت في عصورهم، فقد اتبعوا مناهج معينة في الاستنباط أو في الترجيح بين النصوص، وهذه المناهج تعد قواعد أستفيد منها بعد ذلك في إقرار جملة من المسائل الأصولية، ونخص من ذلك ما ورد من اجتهادات لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في وقائع كثيرة، إذ كثيرا ما كان يرسم جملة من القواعد التي يسعى من خلالها إلى إقرار حكم معين، فاستفاد من ذلك السلف من خلال نظرهم في تلك الاجتهادات، وهكذا استفاد أيضا علماء أصول الفقه من اجتهادات الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ومن اختلافهم وطرق تعاملهم مع النصوص الشرعية والوقائع الحادثة في وضع قواعد ينطلقون منها في استنباط أحكام الفقه.

فالذي يطلع على كتاب الرسالة للشافعي يلحظ الأسلوب الواضح والكلام الجلي والاتجاه الصحيح في رسم جملة من القواعد التي احتاج إليها علماء عصره في ذلك الوقت، وكان لهذه القواعد التي رسمها الإمام الشافعي أثرا واضحا للعلماء الذين أتوا بعد ذلك من مختلف المذاهب، حتى كان له تأثيره في علماء المذهب المالكي وعلماء المذهب الشافعي والمذهب الحنبلي، ولا يزال هذا الأثر مستمرا إلى عصرنا الحاضر، وكل أهل مذهب يدعون أن إمامهم هو واضع هذا العلم، ولكن لا يسعفهم واقع المؤلفات التي بين أيدينا.

وهناك مؤلفات ألفت في عصر الشافعي وقبلة من أئمة المذاهب على اختلافهم سواء من المذهب الحنفي أو المالكي أو الحنبلي أو الشافعي أو حتى الظاهري، لكن هذه المؤلفات من المذهب الحنفي خاصة والمالكي والظاهري لم تكن شاملة لمسائل أصول الفقه، وإنما كانت مؤلفات تهتم بجزئيات محددة في هذا العلم، فمنهم من يؤلف مثلا في علم القياس، فمنهم من يؤلف في علم التقليد، ومنهم من يؤلف في حجية خبر الواحد، ومنهم من يؤلف في دلالات الأخبار المتواترة، وهكذا.

وهذه المؤلفات على تخصصها في علم معين ومسألة جزئية محده يُلحظ عليها أيضا أنها في الغالب لم يصل إلينا منها ما يحكم فيه بأن هذا العالم قد ألف ذلك الكتاب فعلا بهذه الصورة بعلم أصول الفقه، وإنما يستند في ذلك إلى كتب التراجم التي ترجمت لأولئك الأعلام أو إلى نقولات العلماء الذين جاءوا بعدهم عنهم في مؤلفاتهم التي وصلت إلينا. فهناك جملة من العلماء ألفوا قبل الإمام الشافعي في مسائل أصول الفقه لكنها مسائل محددة ليست شاملة لمسائل أصول الفقه، والأمر الآخر أيضا أنه لم يصل إلينا منها شيء فنحکم بتقدم أولئك الأعلام على الإمام الشافعي في التدوين في علم أصول الفقه،

إنما بالضابط الذي ذكرناه يعد الإمام الشافعي هو واضع هذا العلم باعتباره أول من دون كتابا مستقلا في هذا العلم. بعد الإمام الشافعي رحمه الله تعالى أستمر التدوين في هذا العلم وتنوعت المؤلفات ما بين شرح لكتاب الرسالة أو تأليف كتاب في علم الأصول سواء كان مختصرا أم مطولا، أو شرح كتاب مختصر، أو اختصار كتاب مطول حتى أننا نجد بعض علماء الشافعية من يهتم بشرح كتاب الشافعي (الرسالة)، لكن للأسف اختصر إيراد هذه المؤلفات على كتب التراجم فقط، وأما

في الواقع فقد فقدت هذه المؤلفات التي اعتنت بشرح كتاب الرسالة للإمام الشافعي، فقد ورد عن بعض الأئمة الإعلام من علماء الشافعية الجهابذة الأفاضل شروحا لهذا الكتاب ولكنها فقدت ولم يصل إلينا منها شيء.

الحلقة (٥)

• طرق التأليف في أصول الفقه وأشهر المؤلفات فيه

• مناهج التأليف وذكر الطريقة وأبرز سماتها وخصائصها والإشارة إلى عيوبها

• التمثيل بطائفة من المؤلفات على ذلك المنهج

○ **إن المناهج بعد عصر الإمام الشافعي رحمه الله قد تنوعت كما يذكر المؤرخون وكما هو واقع التأليف الأصولي إلى ثلاثة طرق أو مناهج:**

١.أولا: منهج المتكلمين أو طريقة الشافعية

٢.ثانيا مناهج الحنفية أو ما يسمى بطريقة الفقهاء

٣.ثالثا: منهج المتأخرين أو الجمع بين الطريقتين

أولا: منهج المتكلمين أو طريقة الشافعية:

هذه الطريقة تقوم على تقرير قواعد أصول الفقه المأخوذة من الأدلة النصية النقلية واللغوية والكلامية والعقلية وتحقيقها من غير نظر إلى الفروع الفقهية، وذلك لأن الأصول عند أصحاب هذه الطريقة أسمى وأسبق من الفروع وهذه الطريقة أو المنهج أسلم في تقرير القواعد الأصولية المستفادة من الأدلة المجردة من غير تعصب لمذهب أو استنباط معين، ولتكون ميزانا لضبط الاستنباط ومعيارا لسلامة الاستدلال وأساسا للاجتهاد الحر الطليق دون أن يكون للفروع الفقهية حاكمية أو توجيهها للنظر أو تقييدا لا خروج عنه، وحينئذ تكون الأصول هي الحاكمة وليس الفروع.

إمام هذه المدرسة أو الطريقة هو الإمام الشافعي كما يقتدي به أصحاب هذه الطريقة، وتسمى بطريقة المتكلمين وتسمى بطريقة الشافعية وتسمى بطريقة الجمهور، أما تسميتها بطريقة الشافعية قيل لأن الإمام الشافعي هو الذي وضع هذه الطريقة وتبناها، ولأن أغلب الذين دونوا في أصول الفقه من علماء الشافعية وهم على هذه الطريقة أو على هذا المنهج، وسميت بطريقة الجمهور لأن الجمهور من علماء المالكية والشافعية والحنابلة قد ألفوا في أصول الفقه على هذه الطريقة، فهذه الطريقة كتب فيها العلماء و اعتمدها أكثر المصنفين لامتيازها بالمنهج العقلي المجرد ومواكبتها للنظريات المجردة دون ارتباط بالفروع الفقهية، وقد كثر أنصاره فشمّل جميع مذاهب أهل السنة ماعدا الحنفية.

وهذه المدرسة لها سمات وخصائص منها:

١. أنها تعتمد على الاستدلال العقلي المجرد.

٢. أنها لا تتعصب لمذهب فقهي معين.

٣. أنها تقتصر على الفروع الفقهية لمجرد التوضيح والمثال.

ولاشك أن هذه الطريقة تستهوي الباحثين في كل عصر، لذا كانت هذه الطريقة سببا في إثراء علم الأصول والتعمق في مدلولاته وبلورة قضاياها ومبادئه دون تأثر بالمسائل الفرعية، وبهذا يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني على أن في مسالك الأصول لا نلتفت إلى مسائل الفقه فالفرع يصحح على الأصل لا على الفرع، إذا تقرر هذا فإن من أهم وأبرز المؤلفات التي ألفت على هذه الطريقة جملة مؤلفات على مختلف المذاهب من المالكي أو الشافعي أو الحنبلي.

ومن أشهر المؤلفات مؤلفات القاضي أبي بكر الباقلاني، ومن أبرزها كتاب (التقريب والإرشاد) للقاضي أبي بكر الباقلاني وهو من علماء المالكية. ثم كتاب (المعتمد في أصول الفقه) لأبي حسين البصري. كتاب (البرهان في أصول الفقه) وكتاب (الورقات) لإمام الحرمين أبا المعالي الجويني وهو من الشافعية. وكذلك ألف على هذه الطريقة أبو يعلى الحنبلي وهو من علماء الحنابلة في كتابه (العدة في أصول الفقه) أيضا ابن عقيل الحنبلي في كتابه (الواضح في أصول الفقه). وأبو الوليد الباجي ألف كتابه (إحكام الفصول) وهو من علماء المالكية. وأبو حامد الغزالي ألف كتابه (المستصفى في أصول الفقه) و (المنخول في أصول الفقه). وفخر الدين الرازي وله كتاب (المحصول في أصول الفقه) وسيف الدين الأمدي وله (الإحكام في أصول الأحكام) كتاب (روضه الناظر) لابن قدامه الحنبلي وهو من أشهر الكتب ومن أفضل الكتب التي بنيت على هذه الطريقة كتاب (شرح مختصر الروضة) للطوفي، والروضة هي (روضه الناظر) لابن قدامة. وأيضا من أفضلها كتاب (قواطع الأدلة) لابن السمعاني وهو من علماء الشافعية.

وهذه المؤلفات تتضمن جملة من المباحث وغالبا ما تكون المباحث فيها على النحو التالي:

تبدأ أولا بالتعريفات المشتملة على المقدمات المنطقية واللغوية، ثم يتكلمون بعد ذلك عن الأحكام الشرعية، ثم يوردون الكلام على الأدلة ودلالات الألفاظ، ثم يتكلمون عن الاجتهاد والتقليد، هذه أبرز المباحث التي يتكلم عنها أصحاب هذه الطريقة في مؤلفاتهم في علم أصول الفقه.

ثانيا: منهج الفقهاء أو طريقه الحنفية:

هذه الطريقة تقوم على استنباط القواعد الأصولية في ضوء الفروع الفقهية التي قررها أئمة المذهب، وجعلوا القاعدة الأصولية منسجمة مع الفرع الفقهي، غالب الذين ألفوا على هذه الطريقة هم من متأخري الحنفية الذين اشتهروا بالحماس لمذهبهم والدفاع عنه، والشهادة بسلامة فروعهم، وإثبات أن له أصولا سابقة، فحينما لم يجدوا لأئمتهم من علماء المذهب الحنفي قواعد أصولية مدونة، كما فعل الإمام الشافعي، وإنما وجدوا فروعاً فقهية كثيرة يتخللها بعض القواعد المنثورة، صارت هذه القواعد أو الأصول أداة للدفاع عن مذهبهم في مقام المناظرة والجدل بينهم وبين أتباع المذاهب الفقهية الأخرى، ثم أصبحت أساسا في استنباط الأحكام الشرعية للوقائع والمسائل الجديدة عند علماء الحنفية.

سميت هذه الطريقة بطريقة الحنفية لأن أغلب الذين ألفوا عليها هم من علماء المذهب الحنفي، وتسمى بطريقة الفقهاء لشدة تعلقها بالفرع الفقهي وإخضاع الأصل أو القاعدة لذلك الفرع، وكلتا الطريقتين أو المنهجين السابقين يؤيدان الغاية المرجوة وهي استنباط الحكم الشرعي للفروع الفقهية التي تندرج تحت القاعدة، سواء قررت أولا قبل الحادثة أو ثانيا بعدها، أو على العكس، كما أن النتيجة واحدة وهي تحقيق النماء وخصوبة الفقه الإسلامي الذي لا يترك واقعة من أفعال الناس إلا ويكون له فيها حكم.

اتسمت هذه المدرسة وهي طريقة الحنفية بسمات وخصائص منها: أنه طريقة عملية قائمة على ربط الأصول بالفروع تمهيدا لاستخلاص الأصول من الفروع، فتميزت بالتطبيق العملي، ومن سماتها أيضا أنها قاربت بين الأصول والفقه ومزجت بينهما بأسلوب مفيد، ومن مزاياها أنها خدمت الفقه على نحو جلي في مجال التأليف في باب الخلاف وتخريج الفروع على الأصول وكتابة قواعد الفقه الكلية وسبق التأليف في القواعد.

وإذا تقرر هذا فإن من أهم الكتب أو المؤلفات التي ألقت على هذا المنهج أو على هذه الطريقة عدة مؤلفات منها:

كتاب (أصول الجصاص) وهو لأبي بكر الجصاص الرازي.

كتاب (تقويم الأدلة) لأبي زيد الدبوسي وله أيضا كتاب (تأسيس النظر)
 كتاب (أصول البزدوي) لفخر الإسلام البزدوي وقد شرحه عبدالعزيز البخاري شرحا وافيا في كتابه (كشف الأسرار على
 أصول البزدوي) وهو من الكتب المهمة والمفيدة في طريقة الحنفية.
 وكتاب (المنار) للحافظ النسفي وله شروح عديدة وكثيرة.

وإذا تأملنا هذه المؤلفات على طريقة الحنفية فنحن نجد مباحث هذه الكتب في الغالب ترتب على النحو الآتي:

فتبدأ أولا بتعريف علم أصول الفقه، ثم تذكر الأدلة إجمالاً، ثم تبين في الغالب المصدر الأول وهو القرآن، وفي أثناء بحثهم
 للقرآن يذكرون جملة من القواعد اللغوية وطرق الاستنباط، ثم يتكلمون عن السنة ومباحثها، ثم بقية الأدلة، وهي كما هو
 معلوم: شرع من قبلنا ومذهب الصحابي والإجماع والقياس والاستصحاب والاستحسان، ثم يتكلمون عن أحوال المجتهدين
 ثم عن مسائل التعارض والترجيح، ثم يختمون أخيراً بالكلام على مباحث الحكم، أي الحاكم والحكم الشرعي والمحكوم
 فيه والمحكوم عليه والأهلية، وهذا واضح في تأمل الكتب والمؤلفات على هذا المنهج.

ثالثاً: طريقة المتأخرين وتسمى طريقة الجمع بين منهجي الشافعية والحنفية:

هذه الطريقة ظهرت في القرن السابع الهجري في عصر التقليد، وتعد طريقة فريدة في التأليف في علم أصول الفقه، تقوم
 هذه الطريقة على الجمع بين طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية، فتقوم على تحقيق القواعد الأصولية وإثباتها بالأدلة، ثم
 تطبيقها على الفروع الفقهية، وكان ممن ألف على هذه الطريقة بعض علماء الشافعية وبعض علماء الحنفية، سميت هذه
 الطريقة بطريقة المتأخرين لأنها ظهرت في وقت متأخر بعد استقرار التأليف في علم أصول الفقه، وقد أفادت هذه الطريقة
 كثيراً في مجال المقارنة ومناقشة الآراء الأصولية لكلا الطريقتين السابقتين مع الترجيح بينهما في الجزئيات الفقهية، لكن
 الكتابة على هذه الطريقة في الغالب اتسمت بالإيجاز والتلخيص، ومن أهم الكتب والمؤلفات على هذه الطريقة منها:
 كتاب (بديع النظام) الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام للآمدي، وهو لابن الساعاتي الحنفي. - كتاب (تنقيح الأصول)
 وشرحه ويسمى كتاب (التوضيح شرح التنقيح) وهو لصدر الشريعة من علماء الحنفية وجمع في كتابه هذا بين ثلاث مؤلفات
 هي أصول البزدوي والمحصول للرازي الشافعي و (منتهي السؤل والأمل) أو (المختصر الأصولي) لابن الحاجب المالكي - ومن
 الكتب أيضا (جمع الجوامع) لتاج الدين عبد الوهاب ابن علي السبكي، واستمد مضمونه مما يقرب من مئة مصنف كما يذكر
 وسماه (جمع الجوامع) . - ومنها أيضا كتاب (التحرير) لكمال الدين ابن الهمام وهذا الكتاب له شروح كثيرة، منها (التقرير
 والتحرير شرح التحرير) لابن أمير الحاج وهو من علماء الحنفية، وأيضا كتاب (تيسير التحرير) لأمير باد شاه وهو أيضا من
 علماء الحنفية. - من الكتب أيضا كتاب (مسلم الثبوت) لمحِب الله بن عبد الشكور الهندي وهو من أدق الكتب التي ألفت
 على هذه الطريقة ومن أحسنها شرحه محمد بن نظام الدين الأنصاري في شرح نفيس سماه (فواتح الرحموت شرح مسلم
 الثبوت) هذا فيما يتعلق بهذه الطرق الثلاثة التي سار عليها التأليف في أصول الفقه.

ولنا بعد ذكر هذه المناهج الثلاثة وقتان:

الوقف الأول: أن حصر المناهج أو الطرق في هذه الثلاث حصر غير دقيق، رغم أن الكاتبين قد تواتروا في معظم مؤلفاتهم التي
 ألفوها في مناهج التصنيف في هذا العلم على ذكر هذه الطرق الثلاث، والسبب فيما يظهر في حصرهم هذا أنهم اعتمدوا على
 مقولة لابن خلدون الذي يعد أول من ذكر هذه المناهج الثلاث وتناقلوها عنه دون مناقشه، وإلا في الحقيقة فإننا عندما
 نتأمل التأليف في علم أصول الفقه نجد هناك طرقاً أخرى للتأليف يمكن أن نذكر منها طريقتين آخرين.

فمنها مثلاً طريقة: بناء الفروع على الأصول أو تخريج الفروع على الأصول فهذه الطريقة تعنى بذكر القاعدة الأصولية ثم ذكر ما يتفرع عليها من المسائل الفقهية.

ومن أبرز المؤلفات على هذه الطريقة: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني وهو من علماء الشافعية.

ومن المؤلفات أيضاً كتاب (مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول) للشريف التلمساني وهو من علماء المالكية، تعرض فيه للقواعد الأصولية التي وقع فيها الخلاف وبين أثرها في المذاهب الثلاثة الحنفي والمالكي والشافعي. وكتاب (التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) لجمال الدين الأسنوي وهو من علماء الشافعية. و(كتاب القواعد والفوائد الأصولية) لعلاء الدين ابن اللحام الحنبلي.

فهذه مؤلفات من مختلف المذاهب ألفت على هذه الطريقة التي نعدّها طريقة أخرى من طرق التأليف في علم أصول الفقه وهي طريقة بناء الأصول على الفروع.

ومن الطرق التي يمكن أيضاً أن نذكرها في هذا المقام ما يسمى بطريقة المنهج الاستقرائي وهذه تبناها الإمام الشاطبي رحمه الله من علماء المالكية في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة) حيث انه ركز على معرفة كليات الشريعة ومقاصدها بناء على النظر الاستنباطي الاجتهادي لمعرفة كليات الشريعة ومقاصدها وأسرار التكليف ثم التوصل إلى هذه الكليات ومعرفة المقاصد من خلال الاستقراء لأحكام الشريعة وجزئياتها مع الاستدلال بالأصول النقلية وأطراف من القضايا العقلية، وهاتان طريقتان آخريان يمكن إضافتهما للمناهج السابقة التي ذكرت أنها مناهج التأليف في علم أصول الفقه.

الوقف الثانية: أن تسمية منهج غير الأحناف لمنهج المتكلمين لما في طريقتهم من الشبه بطريقة أهل الكلام التي تستند إلى الدليل العقلي دون نظر في الجزئيات فإن هذا السبب أول من أطلقه ابن خلدون رحمه الله فقد نقلت عنه هذه المقولة دون تمحيص.

ولنا مع هذه الوقفة ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: في تسمية من عدا الحنفية بالمتكلمين، فنقول بهذا إن علم الكلام الذي ينسب إليه المتكلمون علم مذموم عند السلف، وهو شعار لمن ترك الاستدلال بالكتاب والسنة ومال إلى أقوال الفلاسفة وقواعد المنطقيين، فإطلاق هذه التسمية على من عدا الأحناف من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم إطلاق يحمل في لفظه ما يقتضي رفضه، ويدل على معناه ما يستوجب نقضه، فحينئذٍ ما يستوجب تسمية هذا المنهج بمنهج المتكلمين فيها ما فيها من الملاحظة.

الملاحظة الثانية: أن القول فيمن عدا الأحناف يميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، قول ينقضه البرهان والواقع، فإن الناظر في كتب القوم يجد أنهم يستدلون على قضاياهم الأصولية بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، فهم مستندون في آرائهم الأصولية على هذه الأدلة، كيف لا وهم جميعاً يقررون أن أصل الأدلة هو الكتاب، ثم السنة المبينة له، ثم الإجماع المستند إليهما، ثم القياس غير المعارض لهذه الأدلة، نعم لم يسلكوا منهج الحنفية في استخراج آرائهم الأصولية من فتاوى أئمتهم، بل بينوا ذلك على ما يدل عليه الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الصحيح، إلا أنه يبقى أن هذا المنهج له طريقته المميزة التي استقل بها هؤلاء العلماء ولم يتأثروا فقط بالمنهج العقلي الذي أشيع عنهم، وإنما لهم جهد واضح في الاستدلال بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع.

الحلقة (٦)

الحكم الشرعي وأقسامه

جرت عادة بعض العلماء أن يبدؤوا كلامهم في مسائل أصول الفقه الخاصة بهذا العلم بمسائل الحكم الشرعي، فيتعرض لجملة من مسائله وأقسامه وتعريفاته ونحو ذلك، ويعد الحكم الشرعي هو الدائرة الثانية التي يدور حولها كلامنا في هذا العلم، وفي هذه الحلقة سيكون كلامنا على:

• المراد بالحاكم وما يترتب على تحديد من هو الحاكم

• ثم نتكلم عن المراد بالحكم الشرعي: ويشمل ذلك تعريفه وشرح هذا التعريف

• ثم نعرض للكلام على أقسام الحكم الشرعي، مع تبين قسيمي الحكم الشرعي

• وتعريف كل قسم - وشرح التعريف لكل قسم منها - وبيان الفروق بين هذه الأقسام

فإنه قبل الدخول في تعريف الحكم لابد من الإشارة إلى أن العلماء عندما يريدون البحث في الأحكام يفصلون الكلام فيها إلى أربعة أبواب وهي: الحاكم والحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه، وما ذلك إلا لتعلق أبحاث هذه الأحكام بكل منها.

فأما الحاكم فالمراد به هنا هو الله جل وعلا إذ إنه مما لا مجال للشك فيه أن الحاكم عند المسلم هو الله عز وجل، وأن الحاكمة المطلقة له وحده سبحانه، لأنه الخالق البارئ العليم الحكيم المتصرف في ملكه كما يشاء، ولم يعرف التاريخ خروجاً عن هذه الحاكمة المطلقة لله تعالى إلا من شرذمة من الملحدين الذين تنكروا لوجود الله تعالى، واستبدلوا بعبادته سبحانه عبادة شهواتهم وأهوائهم، ليطلقوا لأنفسهم عنان الفساد بزعمهم، أما أمة الإسلام بجميع طوائفها فمجمعة على أنه لا حكم إلا لله تعالى، وإن اختلف بعضهم في طرق معرفة هذه الأحكام الإلهية، فهل يمكن معرفتها عن طريق العقل أو لا تدرك إلا عن طريق الشرع؟ فقالت طائفة منهم إن العقل على الرغم من إدراكه حسن بعض الأفعال وقبحها فإن هذا الإدراك وحده لا يجعل هذا الشيء لازماً ومطلوباً شرعاً ما لم ترد به الأدلة الشرعية، فإن العقل عندهم لا يوجب وجود الحكم بمجرد إدراك الحسن أو القبح، وإنما يستدعي لذلك الإدراك استحقاق الفعل للحكم من الله عز وجل، لأنه سبحانه حكيم عليم لا يرجح ما هو مرجوح، وإذا لم ترد الأدلة الشرعية به فلا إيجاب ولا تحريم. وقال طائفة أخرى إن العقل لا مدخل له في معرفة الأحكام الشرعية لأنه يظن القبيح حسناً والحسن قبيحاً فلا يدرك الحكم إلا عن طريق الشرع.

وقالت طائفة ثالثة: أن العقل مدرك لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد بها الشرع أو لا، ويقصدون بإدراكه هذا، أن العقل إذا علم حسن الفعل، علم أنه مأمور به من قبل الشارع، لا بمعنى أن العقل أوجبه بنفسه على الله وعلى العباد، وكذلك إذا علم العقل قبح الفعل علم أنه منهي عنه من قبل الشارع، لا بمعنى أن العقل هو الذي نهى عنه، ويتقرر مما سبق أن خلاف العلماء في طرق معرفة الحكم لا يخرجهم عن الاتفاق بأن الحاكم هو الله أولاً وآخراً، ولذلك اتفقوا على وجوب الإذعان لهذه الحاكمة، هذا فيما يتعلق بمسألة الحاكم.

وأما مسألة الحكم: فإن المراد بالحكم هنا خطاب الله تعالى أو ما يثبت به ذلك الحكم.

وأما المحكوم فيه: فالمراد به فعل العبد سواء كان هذا الفعل امتثالاً أم اجتناباً وسواء أكان فعل الجوارح أم فعل القلوب.

وأما المحكوم عليه: فهو العبد الذي توجه إليه الخطاب وتعلق بفعله، وسيأتي بيان مسائل المحكوم عليه في شروط التكليف عند الحديث عن المكلف.

← **الحكم الشرعي**

فأما الحكم الشرعي ومسائل الحكم ومباحث الحكم فإننا سنتكلم كما قلنا ابتداء بتعريف الحكم الشرعي، وسنتكلم من خلال ذلك عن تعريفه في اللغة وتعريفه في الاصطلاح.

* **فأما الحكم في اللغة:** فله عدة معاني، منها القضاء، ومنها المنع، فيقال حكمت عليه بكذا إذا منعته من ذلك، ويظهر من هذا المعنى اللغوي لكلمة حكم أننا إذا قلنا حكم الله أو حكم الله في مسألة الوجوب معناه أنه سبحانه قضى فيها بالوجوب ومنع المكلف من مخالفته، هذا معنى كلمة الحكم في اللغة.

* وأما كلمة الشرع فمعناه أن الحكم منسوب إلى الشرع، ومعنى نسبته إلى الشرع أن الحكم مستفاد من أدلة الشرع.

الحكم الشرعي في اصطلاح العلماء والمقصود به اصطلاح علماء أصول الفقه فقد ذكر الأصوليون للحكم عدة تعريفات منها:

١ تعريف جمهور الأصوليين منهم بأنه **(خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً)** وقد تختلف عباراتهم في أداء هذا التعريف،

٢ وهناك تعريف آخر اختاره بعض الأصوليين وهو **سيف الدين الأمدي** بأنه عرف الحكم بأنه **(خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية)** ووصف تعريفه هذا بأنه مطردٌ منعكس لا غبار عليه، لكن الذي يظهر أن تقييد الأمدي للحكم بأنه ما يفيد فائدة شرعية يجعل تعريفه غير مانع، إذ تدخل فيه الخطابات المفيدة فائدة شرعية وليست بحكم في الاصطلاح، مثل إخبار الله عز وجل عن أحوال الأمم السابقة بالقرآن، وعرضه سبحانه ما جرى لها من عذاب وغيره، إذ أن هذه الأخبار تفيد فائدة شرعية مقصودة للشارع، وتتعلق بالمكلفين وأفعالهم، كفائدة الاعتبار والاعتاظ بأحوالهم، كما تدخل فيه الخطابات غير المتعلقة بأفعال المكلفين، لذلك تبقى القيود التي قيد بها الجمهور تعريفهم، وهو التعريف الأول، وهي الطلب والتخيير والوضع تبقى هي المرجحة في التعريف لأنها أكثر دقة وتحقيقاً للطراد والانعكاس.

٣ وهناك تعريفٌ ثالث اختاره بعض الأصوليين وهو تعريف مشى عليه كثير من الفقهاء فقالوا في تعريف الحكم هو **(أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً)** وقد يعبر عنهم بعضهم بقريب من هذا المعنى فيقول الحكم هو **(مدلول خطاب الشارع)** فواضح من هذه التعريفات أو من هذا التعريف الأخير أنهم جعلوا أثر الخطاب ومدلوله هو الحكم، ولم يعتبروا الخطاب نفسه حكماً كما فعل جمهور الأصوليين والأمدي، فالحكم عند هؤلاء في قوله تعالى **{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ (٥٦)}** النور. هو وجوب الصلاة المستفاد من هذا النص الشرعي، أما جمهور الأصوليين فيعتبرون النص نفسه هو الحكم،

وأما التعريف المختار من هذه التعريفات للحكم الشرعي فإن الذي يترجح في تعريف الحكم الشرعي هو التعريف الثالث الذي اختاره بعض الأصوليين ومشى عليه كثير من الفقهاء وهو تعريف الحكم الشرعي بأنه **أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً.** وهذا الاصطلاح مشى عليه بعض الأصوليين وأيضاً الفقهاء وهذا التعريف يجعل الحكم أثر الخطاب وليس الخطاب نفسه

والسبب لترجيحنا لهذا التعريف/ هو أن هذا التعريف الأخير ميز الحكم الشرعي عن دليله تمييزاً واضحاً، فجعل الحكم ما ثبت بالخطاب، والدليل هو الخطاب نفسه، خلافاً لتعريف جمهور الأصوليين الذي دمج بينهما تقريباً يجعل الخطاب الشرعي دليلاً وحكماً في آن واحد.

وبترجيحنا لهذا التعريف نسلم من كثير من الانتقادات التي وجهت لتعريف الأصوليين للحكم الشرعي، فنستريح من تكلف الأجوبة التي اضطر إليها جمهور الأصوليين دفاعاً عن مصطلحهم بما لا يقطع النزاع ولا يؤدي إلى نتيجة سليمة، ولولا هذه الاعتراضات القوية والأجوبة المتكلفة لما اضطررنا إلى ترجيح اصطلاح على اصطلاح، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، إلا أن وجود ما ذكرنا والخروج بذلك عن موضوع الأصوليين اضطررنا إلى ترجيح اصطلاح قائم هو أسلم وأحكم. وإن مما يؤيد هذا الترجيح أن جمهور الأصوليين عندما أرادوا تعريف الخطاب الوارد في تعريف الحكم قالوا: إن المراد به ما خوطب به فأطلق المصدر وأريد به اسم المفعول مجازاً، لأن الخطاب في حقيقته هو توجيه الكلام، وتوجيه الكلام ليس بحكم، وإنهم لو عرفوا الحكم بأثر الخطاب لسلموا من هذه الإشكالات وغيرها، ومن نحى هذا المنحى وأخذ بهذا الترجيح الشيخ بخيت المطيعي رحمه الله، فإنه نسب هذا الترجيح في هذا التعريف إلى المحققين، وتعجب ممن لا يزال يسلك في تعريف الحكم مسلك جمهور الأصوليين الذي لا يسلم من الاعتراضات الكثيرة في ذلك، حيث قال: "وما أحوجنا إلى رعاية هذه التكاليف إلا اصطلاح أولئك المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم على أن الحكم هو الخطاب المتعلق" ثم قال "ولو عرفنا الحكم من أول الأمر بما هو مصطلح الفقهاء من أنه ما ثبت بالخطاب اللفظي إلى آخر ما تقدم لسلمنا كل ما قاله المعتزلة وسلمنا من اعتراضاتهم ولم نحتج إلى تكلف الجواب عنهم بما هو بعيد عن الحقيقة"، وإذا خلصنا إلى ترجيح هذا التعريف فإننا يمكن أن نصل إلى شرح هذا التعريف فنقول عندما اخترنا هذا التعريف بأنه أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً فإننا في شرحنا لهذا التعريف نقف عند كلمات هذا التعريف

شرح التعريف الثالث (وهو الراجح):

المراد بقولنا أثر خطاب الله: ما ثبت بالخطاب ونتج عنه كما أوضحنا ذلك في الكلام عن تعريف الفقهاء للحكم وليس الخطاب نفسه، كما هو عند جمهور الأصوليين.

والمراد بقولنا خطاب الله تعالى: ما خوطب به العباد لا حقيقة الخطاب، وذلك على سبيل إطلاق المصدر على اسم المفعول، وقد صار بعد الاصطلاح عليه حقيقة عرفية، ويظهر من قولنا في تعريف الخطاب ما خوطب به: أن المراد به كلام الله تعالى وهو مبحوث في علم الأصول إجمالاً وفي الفقه تفصيلاً، وخرج بقيدنا (خطاب الله تعالى) خطاب غير الله تعالى من الجن والإنس والملائكة إذ لا حكم إلا لله تعالى، ودخل فيه ما ثبت بخطابات السنة والإجماع والقياس، وقد ظن بعضهم خروج هذه الأمور عن حكم الله تعالى فاعترض على هذا التعريف بمثل هذا، إلا أن الحق أنها داخله في هذا، لأن خطابات الله تعالى منها ما ينسب إليه مباشرة كالتى وردت بالقرآن الكريم، ومنها ما ينسب إليه بواسطة كالتى ثبتت بالسنة وغيرها من الأدلة الشرعية المعتمدة، فكل هذه الأدلة في حقيقتها راجعة إلى خطاب الله عز وجل، ومعرفة بحكمه وليست بمثبتات ولا منشآت، ويظهر لنا هذا واضحاً بالرجوع لأدلة وحجيتها في كتب أصول الفقه.

وأما قولنا المتعلق: فهذا مقصود به المرتبط، بمعنى ارتباط الخطاب بالفعل على وجه من الوجوه الآتي ذكرها لا مطلق التعلم.

وخرج بقولنا فعل العباد: ما تعلق من الخطابات بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، كقوله عز وجل {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (١٨)} آل عمران. وقوله {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢٥٥)} البقرة. كما خرج بذلك ما تعلق بذات العباد لا بفعلهم كقوله عز وجل {وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ (١١)} الأعراف. ويخرج كذلك ما تعلق بالجماد كقوله تعالى {وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ (٤٧)} الكهف.

وأما المراد بقولنا أفعال: فهذا لفظ عام يشمل أفعال القلوب والجوارح، سواء منها الاعتقادات أو المعاملات أو العبادات أو

الأخلاق، فإنها جميعا تتعلق بها الأحكام الشرعية، والمراد بقولنا العباد: جنسٌ يشمل التعريف ما تعلق بفعل الواحد، كما يشمل ما تعلق بفعل الجماعة، فتدخل في التعريف الأحكام الخاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم، أو الخاصة ببعض صحابته رضوان الله عليهم، كما تدخل الأحكام المتعلقة بكل ما يطلق عليه لفظة عبد سواء كان صغيرا أو كبيرا، وهذا دعا إلى العدول عن لفظة المكلفين إلى لفظة العباد، وبناء على ذلك رجحنا استعمال لفظة العباد على لفظ المكلفين، مع أن جمهور الأصوليين سار على التعبير بلفظ المكلفين بحجة أن الخطاب لا يوجه إلى الصبيان وإنما يوجه إلى البالغ العاقل فقط، وإذا توجه إلى غيره كالصغير فإنه في الحقيقة متوجه إلى وليه.

ومع تسليمنا بذلك، إلا أننا نقول أن الخطاب يمكن أن يوجه إلى الصبي غير البالغ كما أنه يتعلق بالحكم بفعله ويكون تعلقه حينئذٍ معنويا، وهو الذي يسميه الحنفية بالجوب في الذمة، فلا فرق بهذا الوجوب بين الصبي والبالغ والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ، وفي هذا يقول ابن قدامة رحمه الله: "إن أهلية ثبوت الأحكام في الذمة الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي يفهم التكليف، فكذا الصبي غير المميز مصيره إلى العقل، فصلح لثبوت الحكم في ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال، فأما الصبي المميز فتكليفه ممكن، لأنه يفهم ذلك إلا أن الشرع قد حط التكليف عنه تخفيفا".

وعلى كل حال فإن الجمهور قد لاحظوا في الخطابات الشرعية الموجهة إلى الصبيان مباشرة فعدلوا بذلك إلى لفظ المكلفين دون لفظ العباد، وهو ملحوظٌ قد بينا موقفنا منه، ثم إننا نقول إذا جاز أن يكون في تعلق الحكم التكليفي بفعل الصبي مجال النظر والمناقشة، فإن تعلق الحكم الوضعي بفعل الصبيان وغيرهم من غير المكلفين مما لا يقبل مناقشة أصلا، إذ إن الحكم الوضعي كما سيأتي لا يتوقف على عقل ولا فهم، فلقد جعل الله تعالى حياة الجنين وقرابة الصبي سببا في ميراثهما، كما جعل جناية الصغير سببا في الضمان من ماله وإن دفع عنه وليه، وكل هذه أحكامٌ وضعيَّةٌ متعلقة بفعلهم، ومادما قد اخترنا في أول الكلام أن نضيف إلى تعريف الحكم قيد الوضع واعتبرنا الحكم الوضعي نوعا خاصا من أنواع الحكم، فيلزمنا حينئذٍ استبدال كلمة المكلفين بكلمة العباد ليصبح التعريف جامعا لكل نوع من أنواع الحكم، وبهذا تظهر لنا وجهة انتقاد صدر الشريعة الحنفي لكلمة المكلفين بالتعريف وتنبهيه إلى ضرورة استبدالها بكلمة العباد.

والمراد بقولنا طلبا: ما جاء من الخطابات على سبيل الطلب، سواء أكان ذلك الطلب طلب إتيان بفعل أم طلب كفي عنه، وسواء أكان ذلك الطلب جازما أم غير جازم، لأن كلمة الطلب تشمل هذه الأنواع كلها، وقد يعبر بعضهم عن ذلك بقوله اقتضاء، ولكننا أثرنا التعبير بكلمة الطلب لأن كلمة الطلب أوضح دلالة على المراد.

والمراد بقولنا تخييرا: ما جاء من الخطابات على سبيل التخيير بين العمل والترك، واستوى في ذلك الأمران، وخرج بقيد الطلب والتخيير الخطابات المتعلقة بأفعال العباد مع أنها لا تفيد طلبا ولا تخييرا، وإنما تعلقت بأفعالهم على سبيل الإخبار عما جرى لهم، كما ورد في قصص القرآن عن أحوال الأمم السابقة، كما في قوله تعالى مخبرا عن بني إسرائيل **للعن الذين كفروا من بني إسرائيل**.

والمراد بقولنا أو وضعيا: ما كان من الخطابات الشرعية المتعلقة بأفعال العباد خاليا عن الطلب والتخيير، وإنما تضمنت وضع أشياء لهم، كجعل الشيء سببا في شيء أو شرطا له أو مانعا منه، فحكم الله عز وجل بجعل الطهارة مثلا شرطا في صحة الصلاة وجعل القتل مانعا من موانع الميراث وأمثاله أحكامٌ وضعيَّةٌ شرعية وليست بتكليفية، ويجدر التنبيه إلى أن بعض الأصوليين لم يذكر قيد الوضع في التعريف، ولم يعتبر الحكم الوضعي نوعا من أنواع الحكم الشرعي الذي يدخل في التعريف، **والذي يترجح** أن الحكم الوضعي داخلٌ في أقسام الحكم الشرعي، ولذلك لا بد من دخوله في تعريف الحكم

والنص عليه في تعريفه، هذا فيما يتعلق بتعريف الحكم الشرعي والتعريف المختار وشرح هذا التعريف.

أقسام الحكم الشرعي

الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: (١) حكم شرعي تكليفي (٢) وحكم شرعي وضعي وقد ذكر العلماء تقسيمات أخرى للحكم الشرعي لكننا نعتد الراجح منها في هذا الأمر المستمد من التعريف السابق للحكم الشرعي، وهو أن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين حكم شرعي تكليفي، وحكم شرعي وضعي، ومادنا قد اخترنا هذا التقسيم، فإنه لا بد أن نعرف كلا منهما

الحكم الشرعي التكليفي: هو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً.

الحكم الشرعي الوضعي: فهو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد وغيرهم عن طريق الوضع، وذلك بجعل الشيء ركناً في شيء آخر أو شرطاً له أو سبباً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً، وسيأتي مزيد بيان إن شاء الله تعالى للحكم الوضعي عند الكلام عنه وعن مسأله.

التفريق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي،

فحتى يتميز كل قسم منهما نحتاج إلى التفريق بينهما، وقد ذكر العلماء للفرق بينهما عدة أمور:

الأمر الأول: أن الحكم التكليفي في تعلقه بأفعال العباد إنما يكون بطلب شيء منهم أو تخييرهم فيه.

أما الحكم الوضعي فإنه حينما يتعلق بأفعال العباد فإنما يكون بوضع شيء لهم وترتيب أحكامهم التكلفية عليه، ولذلك أطلق عليه بعض العلماء خطاب الإخبار.

الأمر الثاني: أن الأحكام التكلفية تكون دائماً مقدوره وفي قدرة الإنسان، لأن التكليف بما لا يقدر عليه المرء نوع من التكليف بالمحال الخارج عن القدرة، وهذا تكليف غير واقع شرعاً.

أما الأحكام الوضعية الشرعية فإنها يمكن أن تكون مقدوره للمكلف كما يمكن أن تكون خارجة عن قدرته، فزوال الشمس مثلاً يعد سبباً في وجوب الصلاة، ومع ذلك غير داخل في قدرته، وقد توجد أحكام وضعيه تدخل في قدرته مثل السرقة فإنها حكم وضعي لأنها سبب في قطع اليد وهو داخل في قدرة المرء.

الأمر الثالث: أن الحكم التكليفي لا يتصور وجوده منفرداً عن الحكم الوضعي.

بخلاف الحكم الوضعي فإنه من الممكن إنفراده عن الحكم التكليفي كما يمكن اجتماعهما معاً، ومن أمثلة إنفراد الحكم الوضعي عن التكليفي أوقات العبادات وجعل الشارع البلوغ شرطاً في التكليف، ومن أمثلة اجتماعهما كون الزنا حراماً وهو في الوقت نفسه سبب لوجوب الحد على صاحبه.

الأمر الرابع: أن الحكم التكليفي يتعلق بأفعال العباد دون أفعال الحيوانات وغيرها مما لا يمكن تكليفهم، خلافاً للحكم الوضعي فإنه يتعلق بكل هذه الأشياء، فلو أتلفت الدابة شيئاً ضمن صاحبها فكان إتلافها سبباً في الضمان،

الحلقة (٧)

تعريف الحكم التكليفي:

هو قسم من أقسام الحكم الشرعي الذي هو: أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً، ويمكن أن نأخذ من هذا التعريف تعريف الحكم التكليفي، إلا أننا قبل أن نبدأ بتعريف الاصطلاح نبين المراد بقولنا تكليفي، فقد ورد هذا القيد في هذا القسم، فالتكليفي مأخوذ من التكليف، والتكليف هو الأمر بما يشق، والمعنى الشرعي للتكليف

يتفق مع المعنى اللغوي إلا أن المشقة الملازمة للتكليف في الشرع هي المشقة المعتادة التي يسهل تحملها، أما المشقة التي تخرج عن طاقة المكلف وقدرته فليست داخلة في تكليفه، والمشقة التي تدخل في طاقة المكلف هي المشقة المعتادة الملازمة لطبيعة التكليف والتي لا يخلو منها حكم من الأحكام، فالطهارة مكلف بها المسلم وطلبها لا يخلو تنفيذه من نوع من المشقة كما أن الصوم مطلوب أيضا ومكلف به المسلم والقيام به لا يخلو من نوع من المشقة، وهذا النوع من المشقة في قدرة الإنسان وفي قدرة المرء وطاقته، فإذا كان المراد بالتكليف هنا ما فيه كلفة ومشقة، هذا المراد بالتكليف.

أما المراد بالحكم الشرعي التكليفي في الاصطلاح نأخذ من تعريف الحكم الشرعي بشكل عام فنقول:

الحكم الشرعي التكليفي هو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلبا أو تخيرا

إلا أن هذا التعريف لا يخلو من إشكال حاصله أننا لما أدخلنا في قيود التعريف قولنا طلبا أو تخيرا ورد على ذلك أن التخيير ورد قيودا من قيود الحكم التكليفي، مع أن التخيير في حقيقته وهو الإباحة لا يتضمن طلبا ولا تكليفا، وإنما يستوي فيه جانب الفعل وجانب الترك، وقد تكلف بعض الأصوليين للجواب عن ذلك أجوبة نعددها بعيدة في هذا المقام، فقالوا: إن التخيير أو ما يسمى بالإباحة هو تكليف أيضا، فإن خطاب الشارع الذي ورد بالتكليف على سبيل التخيير في أمر من الأمور يتضمن تكليف المكلف به باعتقاد أن هذا الأمر مباح، أو باعتقاد أن هذا التخيير صادر من الشرع، ويغني عن هذا الجواب ما أجاب به جمهور الأصوليين من أن إطلاق التكليف على ما اشتمله هذا التعريف إنما هو من باب التغليب، إذ إن صفة التكليف متوفرة في أكثر أنواع الحكم التكليفي، وهو استعمال معروف في اللغة العربية وأساليبها، وجعل بعضهم إطلاق التكليف على التخيير ونحوه من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، لأن التكليف في الحقيقة إنما هو للوجوب والتحريم، وهذان الجوابان الأخيران هما اللذان نرتضيهما، ولو جاز لنا أن نقبل الجواب الأول الذي يقول أن تسمية التخيير أو دخوله في التكليف من باب أن المرء مكلف باعتقاد كونه مخيرا لقلنا أيضا في الأحكام الوضعية أيضا أنها أحكام تكليفية، لأن المرء مكلف باعتقاد بأن الشارع قد وضعها فهو ملزم بذلك، إلا أن هذا لا نرتضيه بالحكم الوضعي فكذلك لا نرتضيه في الجواب عن كون التخيير من أحكام التكليف، فخلص من هذا أن **الحكم التكليفي هو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلبا أو تخيرا**، هذا في ما يتعلق بحقيقة الحكم التكليفي.

أقسام الحكم التكليفي وأنواعه:

ينقسم بحسب تعريفه الذي ذكرناه إلى عدة أقسام اختلف العلماء في عددها فجمهور الأصوليين على أنها خمسة أقسام، والحنفية على أنها سبعة أقسام، فجمهور الأصوليين يقولون إن أقسام الحكم التكليفي خمسة هي: الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة وقد يعبر عنها بعضهم بلفظ الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح. أما عند الحنفية فأنهم يقولون أقسام الحكم التكليفي سبعة وهي: الفرضية والوجوب والحرمة والكراهة التحريمية والندب والكراهة التنزيهية والإباحة، وقد يعبرون عنها بألفاظ أخرى فيقولون الفرض والواجب والحرام والمكروه تحريما والمندوب والمكروه تنزيها والمباح.

وكل من الطرفين قد استخلص هذه الأقسام من التعريف الذي ذكرناه للحكم الشرعي التكليفي وقلنا أنه أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد طلبا أو تخيرا. فإذا أتينا لننظر في وجهة نظر كل فريق منهم في تقسيمه هذا التقسيم بحسب العدد الذي ذكره،

فإننا عندما نأتي إلى جمهور الأصوليين ونبحث في سبب تقسيمهم واعتمادهم هذه الأقسام الخمسة كأقسام للحكم التكليفي

فإنهم يقولون: إننا ننظر في الحكم التكليفي وهو أثر خطاب الله تعالى، وهو إما أن يكون واردا بطلب الفعل وإما واردا بطلب الترك وإما واردا بالتخيير، فإن ورد بطلب الفعل فننظر إن ورد على سبيل الجزم فهذا نسميه واجب أو وجوب، وإن ورد بطلب الفعل على غير سبيل الجزم والحتم فهذا نسميه ندب أو مندوب، وطلب الترك إما أن يرد على سبيل الجزم فهذا نسميه محرماً أو حرام، وإن ورد على غير سبيل الجزم فإننا نسميه مكروهاً، وأما إن ورد خطاب الله تعالى بالتخيير فنسميه إباحة.

وأما الحنفية فأنهم يفصلون أكثر في هذا الأمر فيقولون: فننظر في أثر خطاب الله تعالى إما أن يرد بطلب الفعل، وإما أن يرد بطلب الترك، وإما أن يرد بالتخيير، فإن ورد بطلب الفعل فإما أن يكون جازماً أو غير جازم، فإن ورد بطلب الفعل على سبيل الجزم والحتم فننظر إن كان دليلاً قطعياً فهذا هو الفرض، وأما إن كان دليلاً ظنياً فهذا نسميه الواجب، وأما إن ورد بطلب الفعل على غير سبيل الجزم والحتم فهذا هو المندوب أو الندب، ثم ننظر في طلب الترك فإما أن يرد على سبيل الجزم أو على غير سبيل الجزم، فإن ورد على سبيل الجزم والحتم فننظر إن كان دليلاً قطعياً فهذا هو المحرم، وإن كان دليلاً ظنياً فهذا هو المكروه تحريماً، وأما إن ورد بطلب الترك على غير سبيل الجزم والحتم فهذا نسميه مكروهاً كراهة تنزيه أو المكروه تنزيهاً، ثم قالوا وأما أن ورد على سبيل التخيير فهذا هو الإباحة، فحصل بذلك أن تبينا وجهة نظر الحنفية في هذا التقسيم إلى الأقسام السبعة.

وهنا يمكن أن نقول أن الجمهور اقتصروا على هذه الأقسام الخمسة، والحنفية اقتصروا على هذه الأقسام السبعة، إلا أن بعض الأصوليين قد ذكر أقساماً وأنواعاً أخرى سوى هذه الأقسام، فنجد مثلاً ابن السبكي في كتابه (جمع الجوامع) قد أضاف إلى أقسام الحكم التكليفي نوعاً أو قسماً آخر سماه خلاف الأولى، وهو في الحقيقة يرجع إلى القسم المعروف بالمكروه، ونجد أيضاً أن هناك من أضاف قسماً آخر سماه العفو، ونسب ذلك إلى بعض الشافعية، وقال أننا عندنا أحكام لا توصف بحل ولا حرمة مع أن الله تعالى قد حكم فيها، ومثل لذلك بوطء الشبهة وقال بأن ذلك لا يوصف بحل ولا حرمة ولا بد أن يكون لله تعالى حكم فيه فنطلق عليه وصف العفو، ويأخذ قسماً آخر من أقسام الحكم التكليفي، فهذان قسماً آخران زادهما بعض العلماء على أقسام الحكم التكليفي، سواء الخمسة عند جمهور الأصوليين، أو السبعة عند الحنفية.

ونحن إذا تأملنا هذه الألفاظ التي بينها قبل ذلك وقلنا واجب وحرام وندب وكراهة وإباحة فأننا في هذه الحالة نلاحظ اختلاف عبارات العلماء، فمنهم من يعبر مثلاً، ولنأخذ مثالاً على ذلك الواجب، فمنهم من يعبر بالواجب ومنهم من يعبر بالوجوب ومنهم من يعبر بالإيجاب، فالعلماء يختلفون في تعبيراتهم فكثيراً ما يطلقون الإيجاب والتحرير والندب والكراهة والإباحة، وكثيراً ما يطلقون الواجب بدل الإيجاب، والحرام بدل التحريم، والمندوب بدل الندب، والمكروه بدل الكراهة، والمباح بدل الإباحة، ولتوجيه ذلك قال بعضهم: إننا لما عرفنا الخطاب الوارد في التعريف بأنه ما خوطب به المكلف أو العبد فإنه لا بد أن يكون مخاطباً بـ (افعل) أو (لا تفعل)، فليس للفعل صفة حقيقية لذلك نطلق على هذا المخاطب به بالنسبة إلى مصدره اسم الإيجاب، وبالنسبة لتعلقه بالفعل اسم الواجب، فإما أن ننظر إلى المصدر من الأمر أو النهي، وإما أن ننظر إلى الأثر أو الفعل، فإذا لاحظنا المصدر الذي انبثق منه هذا الأمر أو هذا النهي فإننا نسميه إيجاباً أو تحريماً مثلاً، وإذا لاحظنا تعلقه بفعل المكلف فإننا نسميه واجباً أو محرماً أو نحو ذلك، فإذا مثل هذه الألفاظ تعتبر ألفاظاً متحدة في ذاتها، ومختلفة في اعتبارها، ولما كانت متحدة في ذاتها فإنه يجوز لكل فريق أن يطلق ما يختاره من الأسماء على حسب الاعتبار الذي لاحظته، فلا ننكر إطلاق الإيجاب أو الواجب أو الحرمة، لكن بشرط أن ننظر إلى الاعتبار الذي يبنى عليه، فإن بنينا على المصدر نتخذ لفظاً معيناً، وإن بنينا على الفعل الذي يصدر من المكلف نعتبره لفظاً معيناً، وهذا من باب الدقة في التعبير، هذا فيما يتعلق

بأقسام الحكم التكليفي وتقسيم الجمهور والحنفية لهذه الأقسام.

نشأة مصطلحات التقسيم

هل هذه المصطلحات التي ذكرتموها سواء عند الجمهور أو عند الحنفية هل لها مستند من الشرع بمعنى هل هي مصطلح عليها شرعا قد ورد بها القرآن والسنة؟

إن هذه الأنواع للحكم التكليفي وجدت بمعناها الاصطلاحي وحدودها وتعريفاتها التي ذكرناها قبل قليل متأخرة عن الصدر الأول، وذلك تبعا لتدوين علم أصول الفقه، إلا أن معظم هذه الأسماء أو المصطلحات كان مستعملا في الصدر الأول في إطار معناها اللغوي، فنجد مثلا في الصدر الأول استعمال لفظ (الحلال والحرام) ولفظ (الواجب والسنة) وغير ذلك، وكثيرا ما استعمل الشارع هذه الألفاظ بمعنى اللغوي العام فكلمة مكروه، مثلا استعمالها الشارع بمعنى المبعوض، سواء أكان هذا الأمر حراما أم مكروها، واستعمل كلمة الحلال بما يقابل كلمة الحرام، واستعمل لفظ السنة بمعنى الطريقة، حتى شملت السنة باستعماله الواجب والمندوب، فكلمة فرض مثلا وردت بالقرآن الكريم بمعنى القطع، كما جاءت بمعنى التقدير والإلزام، وكلمة الحرام وردت في القرآن بما يقابل الحلال، وجاءت في الحديث أو في السنة كذلك، وأما كلمة المندوب فلا نجد لها ذكرا في لسان الشرع بمعناها الاصطلاحي، إلا أن كلمة السنة المرادفة لكلمة المندوب وردت كثيرا بمعناها اللغوي في كثير من نصوص القرآن والسنة، وكلمة مكروه استعمالها الشارع بمعناها اللغوي كثيرا بما يقابل المحبوب، واستعملت لفظ مكروه أيضا بما يشمل الحرام في بعض النصوص الواردة في السنة، وأما لفظ مباح فلا يوجد له ذكر في القرآن والسنة، وإنما ورد معناها في نصوص أخرى في القرآن والسنة، فوردت بلفظ رفع الجناح، ولفظ الحلال، ولفظ رفع الحرج، ونحو ذلك من الألفاظ، بقيت هذه الألفاظ مستعملة بلسان الشرع بالمعنى العام، حتى جاء عهد تدوين علم أصول الفقه، وظهرت الضرورة العلمية إلى تقسيمها وتحديد معناها اصطلاحية، ليدخل تحت كل نوع منها ما يناسبه من فروع فقهية، فسلك العلماء حينئذٍ ووقفوا من ذلك مسلك الاستقراء، فتبعوا النصوص الشرعية والأحكام الفقهية فوجدوها لا تخرج عن هذه الأقسام التي عددها بعضهم خمسة، وعددها بعضهم سبعة، فإننا لا نجد فرعا من الفروع الفقهية يخرج حكمه عن هذه الأقسام الخمسة أو الأقسام السبعة، إلا ما رآه بعضهم من زيادة الأقسام كما بينا ذلك في القسم الذي زاده بعضهم وهو قسم العفو أو ما يعرف بقسم خلاف الأولى.

خلاصة/ هذا فيما يتعلق بنشأة هذه المصطلحات فتلخص من ذلك أن هذه المصطلحات في جملة منها قد استعملت في نصوص القرآن والسنة بمعان عامه لا تعني المصطلح الدقيق الذي تكلم عنه علماء أصول الفقه بعد ذلك في عصر التدوين، ومنها ألفاظ لم تستعمل في الصدر الأول إنما ظهر استعمالها والاصطلاح عليها بعد عصر التدوين في أصول الفقه، وعلى كل حال كما قلنا فإن هذه الاصطلاحات دعت إليها الضرورة العلمية وضرورة ضبط الأحكام وضبط الألفاظ في مجال التأليف والتدوين.

وما الحكمة إلى أن ينوع الشرع الأحكام التكليفية إلى هذه الأقسام الخمسة أو السبعة؟؟

ونختم في الكلام على أقسام الحكم التكليفي في الكلام عن نقطة وهي ما الحكمة إلى أن ينوع الشرع الأحكام التكليفية إلى هذه الأقسام الخمسة أو السبعة، وفي هذا نقول إن الحكمة ليس بالضرورة أن تظهر لنا، فكثيرا ما يأمرنا الشرع أو يوجهنا إلى الالتزام بأمور قد لا تظهر لنا الحكمة فيها فلا يعني ذلك التوقف عن العمل، لكن التماس الحكمة أمر مشروع، لأنه يزيد النفس اطمئنانا ويثيرها على العمل. فقد يرد تساؤل المرء هنا فيقول مادامت الأحكام التكليفية بهذه الأقسام صادرة من الله

تعالى ومادام أن شريعة الإسلام عبارة عن أمر ونهي فلماذا تنوعت هذه الأوامر والنواهي إلى واجب ومندوب وحرام ومكروه ونحو ذلك، ولماذا لا تكون كلها واجبات ومحرمات؟ ففي الجواب عن ذلك نقول:

١- إن الله تعالى رحيم بعباده وحكيم في تشريعه، فلم يقيد الله تعالى المكلفين بهذه الأحكام التي هي الواجبات والمحرمات فقط لأن في ذلك تضيقاً عليهم وإحراجاً لهم، فشرع هذه الأحكام ليتوصلوا بالسير على منهاجها إلى سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولهذا صرح جمهور العلماء بأن أحكام الله عز وجل معللة بمصالح العباد، فالشريعة من حيث هي جالبة للمصالح ودائرة للمفاسد، وبهذا يقول الشاطبي رحمه الله: "إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد" ويقول في موضع آخر: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية" ولما كانت الأحكام التكليفية لمصلحة الإنسان كان قصرها على الوجوب والتحريم يشتمل على نوع من الحرج والمشقة، فقد لا يستطيع الإنسان لضعفه أحياناً امتثال جميع الأوامر واجتناب جميع النواهي، ولذلك فتح الله لعباده باب المباحات توسعة عليهم من جهة، وجعل لهم المندوب والمكروه تخفيفاً عليهم وزيادة في الابتلاء لهم من جهة أخرى، ولتكون هذه الأنواع سترة بينهم وبين الحرام،

٢- ولعل من الحكم التي يمكن أن تلمس أيضاً هنا أن في ذلك ابتلاء واختباراً، فإن الابتلاء والاختبار إنما يكون في المندوب والمكروه أوضح منه في الواجب والحرام، إذ إن امتثال الواجب واجتناب الحرام أقرب إلى النفس الضعيفة التي تخاف العقاب دون رغبة لها في الثواب، أما إذا قوي إيمان المرء وفهم أن هذه التشريعات بواجبها ومندوبها وحرامها ومكروها إنما هي لمصلحته وحده وسبيل سعادته في الدنيا والآخرة، فلا يرضى عند ذلك أن يقف عند حدود الواجب، بل يتعداه إلى فعل الفضائل والمندوبات، كما لا يرضى لنفسه أن يقتصر على اجتناب الحرام، بل يتعدى اجتنابه لكل المكروهات، وهذا هو سبيل الصالحين المخلصين، ويشهد لذلك أن الأعرابي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله عن أمور الشرع فلما بين له الرسول صلى الله عليه وسلم الفرائض قال: لا أزيد على هذا ولا أنقص، وذلك لضعف نفسه بتحمل المندوبات واجتناب المكروهات، وأما لو زادت نفسه في احتمال هذه الأمور لحصل الثواب وأجتنب العقاب بالتزامه بالواجب واجتنابه للمحرم، هذه حكم ملتزمه في سبيل حث جملة الناس على التزام الواجبات واجتناب المحرمات، وحثهم على تلمس العمل بالمندوبات واجتناب المكروهات، فقد تضعف النفس فتتساهل في ترك المندوبات وتتساهل في فعل المكروهات نظراً لكونه لا عقاب لترك المندوب ولا ثواب على اجتناب المكروه إلا بالنية، لذلك تتساهل الأنفس في مثل هذه الأمور، فالشرع عندما جاء بالواجبات والمحرمات وألزم الناس بها قد يستوي الناس فيها، فيحصل تفاضلهم حينئذٍ بعملهم بالمندوبات واجتنابهم للمكروهات، هذه بعض الحكم التي أقول بأنها ملتزمة في جانب هذا الأمر، وإلا لا يقطع بها في حقيقتها، إنما حاصلها النظر كما قال الشاطبي إلى استقراء أحكام الشريعة، فإننا عندما استقرينا أحكام الشريعة وجدنا أنها جاءت بجلب المصالح ودرء المفاسد، ومن جلب المصالح للعباد أمرهم بالمندوبات، ومن درء المفاسد عن العباد نهىهم عن المكروهات.

الحلقة (٨)

القسم الأول من أقسام الحكم التكليفي وهو "الواجب"

• حكم الواجب وحكم الفرض

• **تعريف الواجب:**

تعريفه باللغة: الواجب مشتق من الوجوب وهو السقوط ومنه قوله تعالى {فإذا وجبت جنوبها} أي سقطت على الأرض،

وقيل مشتق من الوجبة وهي الاضطراب

في الاصطلاح فإننا نجد أن للجمهور تعريفا له في الاصطلاح وللحنفية تعريف آخر بناء على تفريقهم بينه وبين الفرض **تعريف جمهور الأصوليين للواجب** ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب .

وزاد بعضهم كابن عقيل الحنبلي قال: إلزام الشارع بما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب، وعلل ذلك بأن الثواب والعقاب أحكامه ومتعلقاته، وعلى كل حال فهذا التعريف عند الجمهور تعريف محل انتقاد، لأنه تعريف بالحكم ولذلك قال بعضهم إن تعريفه بحكمه يأباه المحققون

وعرفه بعضهم كالقاضي البيضاوي بأنه : ما يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا، وهو بهذا التعريف يشمل الواجب والفرض لأنهما مترادفان عنده، وقيده البيضاوي بهذه القيود ليخرج غيره، فأخرج بقوله : يذم شرعا "المدوب"، لأن المدوب أو المستحب أو السنة لا يذم تاركه، وأخرج بقوله : تاركه "الحرام" لأن الحرام يذم فاعله، وقوله : قصدا في آخر تعريفه أخرج "تارك الواجب من غير قصد" فإنه لا يذم، وقوله في آخر التعريف : مطلقا أخرج "ما ترك لكونه واجبا كفائيا" والمعروف بالواجب الكفائي أنه إذا فعله بعضهم سقط الإثم عن الباقي، فهذا لا يذم تاركه لأنه لم يتركه مطلقا وإنما تركه لكونه واجبا كفائيا، فهذان تعريفان من تعريفات الجمهور للواجب وبيننا الانتقاد الوارد على التعريف الأول وهو أنه تعريف بالحكم.

تعريف الحنفية للواجب

أما الحنفية فإنهم عرّفوا الواجب بما يميزه عن الفرض فقالوا في تعريف الواجب هو/ ما ثبت طلبه من الشارع طلبا جازما بدليل ظني. ويميزون بينه وبين الفرض، لأنهم يقولون إن الفرض/ ما ثبت طلبه من الشارع طلبا جازما بدليل قطعي، ومرادهم بتعريف الواجب: سواء كان الظن متعلقا بالدليل عن طريق الثبوت أو عن طريق الدلالة، فقد يكون الخبر خبر آحاد فيكون من طريق الثبوت عند أكثر العلماء، وقد يكون طريق الدلالة كأن يكون لفظ الدليل مشتركا أو نحو ذلك فيكون مفيدا للظن وحينئذ يكون حكمه الوجوب.

• صيغ الواجب وأسالبيه وكيفية معرفته:

إن هناك صيغا وأساليب للواجب في الشرع تدل على الوجوب والإلزام، وهذه الصيغ هي صيغ الأمر إذا تجردت عن القرائن الصارفة لها عن الوجوب، وهذه الصيغ منها صيغ أصلية ومنها صيغ تابعة

← الصيغ الأصلية:

١. فعل الأمر : كقوله تعالى {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (٥٦)} النور. فإن لفظ أقيموا وآتوا فعل أمر يدل على الوجوب وكقوله تعالى {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (١٠٣)} التوبة. فخذ فعل أمر يدل على الوجوب.

٢. فعل المضارع المقترن بلام الأمر : كقوله تعالى {ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (٢٩)} الحج. وإن ليقضوا وليؤفوا وليطوفوا أفعال مضارعة اقترنت بلام الأمر فتدل على الوجوب، وكقوله تعالى {لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ (٧)} الطلاق. فإن قوله لينفق فعل مضارع مقترن بلام الأمر فيدل على الوجوب.

٣. اسم فعل الأمر : كقوله تعالى {عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ (١٠٥)} المائدة. فإن عليكم هنا اسم فعل أمر بمعنى ألزموا فهو يفيد الوجوب.

٤. المصدر النائب عن فعل الأمر : كقوله تعالى {فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ (٤)} محمد. فقوله فضرب مصدر نائب عن فعل الأمر بمعنى اضربوا فيدل على الوجوب.

فهذه الصيغ السابقة تدل على الطلب على سبيل الجزم، فيستفاد منها إما الوجوب أو الفرض على قول الحنفية،

← الصيغ التابعة:

هناك أساليب أخرى يمكن أن يستفاد منها الوجوب أيضا، يمكن أن نسميها بالصيغ غير الأصلية أو التابعة وهذه عدة أنواع منها:

١. التصريح من الشارع بلفظ الأمر: كقوله تعالى { **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** (٥٨) النساء. فيأمركم تصريح بالأمر لأداء الأمانات فيدل على الوجوب.

٢. التصريح بلفظ الإيجاب والفرض والكتب وغيرها: كقوله تعالى { **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** (١٨٣) البقرة. فلفظ كتب لفظ أمر يدل على الإيجاب، وقوله تعالى { **فريضة من الله** } فهو يدل على الإيجاب، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم في الوتر (الوتر حق) فلفظ حق يدل أيضا على الإيجاب والإلزام. ولذلك استفاد الحنفية من قول النبي صلى الله عليه وسلم هذا في الوتر أن حكمه الوجوب.

٣. ترتيب الذم والعقاب على الترك أو إحباط العمل به: مثل قوله تعالى { **لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ** (٦٥) الزمر. وقول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد قوله (الوتر حق، فمن لم يوتر فليس منا) فهذه ألفاظ تدل على الإيجاب والإلزام.

٤. كل أسلوب في اللغة العربية يمكن أن يفيد الوجوب مثل قوله تعالى { **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (٩٧) آل عمران. فعبارة والله على الناس لفظ يدل في اللغة العربية على الوجوب فيكون دالا على الإيجاب والإلزام. وهذه الصيغ دالة على الإيجاب والإلزام ودالة على الفرض في الوقت نفسه عند الجمهور إلا أن الحنفية يفرقون بينهما باعتبار الدليل المثبت لهما كما سيأتي.

• الفرق بين الواجب والفرض عند الحنفية:

عرفنا الفرض في اللغة بأنه/ القطع والحز والتقدير، وأما في الاصطلاح فإن الجمهور لا يفرقون بينه وبين الواجب، ولذلك يعرفون ما عرفوا به الواجب عرفوا به الفرض، بلا فرق بينهم، فكل واجب فرض وكل فرض واجب.

وأما الحنفية فإنهم فرقوا بين الواجب والفرض

فقد عرفوا الواجب بأنه/ ما ثبت طلبه من الشارع طلبا جازما بدليل ظني وعندما جاءوا إلى الفرض عرفوه بأنه/ ما ثبت طلبه من الشارع طلبا جازما بدليل قطعي ومثلوا للفرض بأن من أمثلته: الصلوات الخمس، والأمر بالطهارة والزكاة والصيام والحج، وهذه الأمور كلها ثبت طلبها من الشارع طلبا جازما بطريق قطعي لا شبهة فيه من نصوص الكتاب والسنة، ولذلك يكون حكمها الفرض.

ومثلوا لما ثبت بدليل ظني مثل: قراءة الفاتحة في الصلاة فإنها ثبتت بدليل ظني وهو ثبوتها بخبر الآحاد بقوله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وقالوا أن هذا ثبت بخبر آحاد وخبر الآحاد يفيد الظن فيكون حكم قراءة الفاتحة بالصلاة أنها واجبة وليست فرضا،

ومراد الحنفية عندما عبروا عما ثبت بدليل قطعي بتعريفهم للفرض ما يشمل القطعي الثبوت وقطعي الدلالة، وقطعي الثبوت مثل أن يكون الدليل ثابتا بالقرآن أو بحديث متواتر أو مشهور عند بعض الحنفية، ويشمل أيضا قطعي الدلالة أيضا، بأن يكون النص الوارد قطعيا في دلالة على المراد، فإذا كان الدليل ظنيا في ثبوته ودلالته أو في أحدهما فلا يثبت به الفرض إنما يثبت به الواجب، فقوله تعالى مثلا { **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** (٢٢٨) الطلاق. هذا وإن كان نصا قطعيا من

حيث الثبوت؛ إلا أنه ظنيا من حيث الدلالة، فإن كلمة {قرء} مشتركة باللغة العربية بين الحيض والطهر، ولذلك اختلف العلماء في إرادة أحدهما على قولين، قال الحنفية فلا يمكن أن تثبت بمثله الفرضية لوجود الشبهة في دلالة على المراد منه، ولذلك أخرجوا من قيد ما ثبت بدليل قطعي ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة ما يسمونه بالواجب، هذا التفريق في التسمية بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني فسموا ما ثبت بدليل قطعي فرض وما ثبت بدليل ظني واجب من حيث أنه مأمور ومطلوب فعله.

هذا التفريق اختص به الحنفية دون الجمهور، تابع الحنفية على ذلك الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في إحدى الروايات عنه، حكاه ابن عقيل عن الحنابلة، وهذا هو مذهب أيضا القاضي الباقلاني، أما جمهور الأصوليين فإنهم يسوون في التسمية بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني، ويجعلون كلمة فرض مرادفة لكلمة الواجب تماما، وإن كانوا يتفوقون مع الحنفية في الأحكام المترتبة على هذا التفريق.

نوع الخلاف

وعلماء الأصول سلكوا في بحث هذا الخلاف بين الحنفية وبين الجمهور مسلكين، فاعتبر أكثرهم أن هذا الخلاف خلاف لفظي في التسمية، وأنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، إلا أن بعض العلماء قد اعتبر أن الخلاف معنوي وله آثاره الفقهية، ومنها قالوا :

١. أن منكر الفرض يكفر لأنه أنكر ما ثبت بدليل قطعي وأن منكر الواجب لا يكفر لأنه أنكر ما ثبت بدليل ظني
٢. وقالوا أيضا إن تارك القراءة في الصلاة مطلقا تبطل صلاته لأنه ترك فرضا وهو ثبت بدليل قطعي، وهو قوله تعالى {فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ}، وأما تارك قراءة الفاتحة في الصلاة فلا تبطل صلاته لأنه ترك أمرا واجبا قد ثبت بدليل ظني، هذا عند الحنفية.

أما الجمهور فإنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب وإن كانوا يتفوقون مع الحنفية بالذات في مسألة تكفير منكر القطعي دون تكفير منكر الظني، لكنهم يقولون القطعي يسمى واجبا وفرضا والظني يسمى واجبا وفرضا لا فرق بينهما ويتفوقون مع الحنفية في الحكم وإن اختلفوا معهم في المصطلح، وهذا دعى بعض العلماء إلى أن يقولوا أن الخلاف معنوي في هذه الحالة.

الحنفية بنوا رأيهم في مسألة التفريق بين الفرض والواجب على أمر لغوي، فقالوا أن اللغة العربية تساعد على التفريق بين الفرض والواجب، فإن الفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتمل الزيادة ولا النقصان، كما أنه باللغة بمعنى التقدير ومن ذلك قوله تعالى {فَنَصِّفْ مَا قَرَضْتُمْ}، أي ما قدرتم، وأما الواجب فهو مأخوذ من الوجوب وهو السقوط كما في قوله تعالى {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا} أي سقطت على الأرض، قالوا: فما كان ساقطا على المرء عملا بلزومه إياه من غير أن يكون دليلا موجبا للعلم قطعا سمي واجبا، أو هو ساقط في حق الاعتقاد القاطع وثابت في حق لزوم الأداء عملا، فكأنهم نظروا إلى أنه من حيث التسمية اللغوية الواجب أقل قدرا من الفرض، ولذلك بنوا على هذا التفريق اللغوي تفريقا اصطلاحيا.

الجمهور ردوا على الحنفية على هذا الاستثناس اللغوي، وقالوا إن التقدير كما يكون في القطع يكون في الظن، وإن كلمة وجب كما تأتي بمعنى سقط تأتي بمعنى ثبت أيضا، فيبقى الترادف بين الاسمين الفرض والواجب، وقالوا أيضا الاختلاف في طريق الثبوت لا يقتضي الاختلاف في التسمية، ومادام الطرفان متفقين على أن هناك خلافا وتباين في الأحكام بين الحكم الثابت بدليل قطعي والحكم الثابت بدليل ظني إذ يكفر منكر الأول منهما دون منكر الثاني، فالحقيقة أنه يحسن التفريق بين الفرض والواجب في الاصطلاح لتصبح دلالة كل اسم على نوعه أدق وأوضح دون حاجة إلى القرائن.

ومعنى هذا أنه مادما نقول أن هناك فرقا بين الفرض والواجب من جهة الحكم، من حيث أن الفرض مختص بما كان قطعيا، والواجب مختص بما كان ظنيا، ويترتب على ذلك أن منكر الفرض يكفر، ومنكر الواجب لا يكفر، فمعنى هذا أنه يحسن التفريق بينهما في الاصطلاح، وهذا أمر حقيقة يقتضيه الأسلوب العلمي الدقيق الذي يذهب الغموض والالتباس، ولذلك نجد أن الشافعية وغيرهم من بعض علماء المذاهب الأخرى قد لجأوا إلى التفريق بين الركن والواجب في أحكام الحج، كما لجأوا إلى ذلك غيرهم من الجمهور أيضا عندما اختلفت الآثار الفقهية لكل منهما، فجعلوا الركن ما يبطل الحج بتركه، والواجب ما يمكن أن ينجر بدم أو غيره، فقالوا إن أركان الحج ستة وواجباته خمسة، وهكذا نجد في الفقه على مختلف المذاهب تفريقا بين الأركان والواجبات، مع أن الركن في هذه الأمور يرادف الفرض، بل إن الفرض يشمل الركن والشرط معا في الاصطلاح الفقهي، لذلك نجد أن كثيرا من المحققين قد استغرب إنكار الشافعية لاصطلاح الحنفية في التفريق بين الفرض والواجب، مع أنهم لجأوا إلى التفريق بينهما في جملة من أحكام الفقه.

وتلخص من ذلك أن الحنفية يفرقون بينهما وأن الجمهور لا يفرقون بينهما في الاصطلاح الأصولي، وإن استعانوا بهذا الفرق ولجأوا إليه عند تطبيقهم في أحكام الفقه، كما بينا أنهم قد يفرقون في مسائل الحج بين الأركان وبين الواجبات، وكأنهم في ذلك ينظرون إلى ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني، فملاحظة القطعية والظنية أمر ثابت عند الجمهور، ولذلك ساغ أن نقول إن الأولى الالتزام بالمصطلح الدقيق في هذا، وترجيح مذهب الحنفية في الفرق بين الفرض والواجب.

• حكم الواجب وحكم الفرض:

تقرر معنا فيما سبق أن الواجب ما ثبت بدليل ظني وأن الفرض ما ثبت بدليل قطعي هذا عند الحنفية وتأثر به بعض علماء جمهور الأصوليين عند تطبيقهم الفقهي ولهذا نشير إلى بعض الأحكام المترتبة على التفريق بين الفرض والواجب باعتبار أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي، وأن الواجب ما ثبت بدليل ظني، فنقول أنه ينبغي على هذا أن يكون حكم الواجب على النحو

التالي:

١. لا يلزم المكلف الاعتقاد بحَقِّيَّتِهِ، وإنما يكفي الظن بها، فإذا جحد إنسان لم يكفر بذلك، وإنما يفسق فقط، إذ إن مبنى الأمور الاعتقادية على اليقين بخلاف الأمور العملية فيكفي فيها الظن.

٢. يلزم المكلف العمل بالواجب لقيام الأدلة الشرعية على وجوب العمل بالظن، فإذا تركه المكلف من غير تأويل ولا استخفاف به اعتبر فاسقا لخروجه عن طاعة الله تعالى بترك ما أوجبه عليه، فأما إذا تركه استخفافا به فإنه يكفر، ومن تركه عن تأويل لا يعتبر فاسقا لأنه اجتهاد في ظني.

٣. يترتب على ترك الواجب العقاب الشديد لوجوب العمل به، إلا أن عقاب تاركه دون عقاب تارك الفرض، لنزوله عنه في درجة الشبوت.

٤. لا يبطل العمل بترك الواجب بخلاف ترك الفرض، وإنما ينجر ترك الواجب بعدة أمور منها الإعادة في الوقت إذا كان له وقت، جبره مثلا بسجود السهو كما في الصلاة، جبره بالفدية كما في أحكام الحج، ونحو ذلك.

وأما الفرض فإنه له أحكاما على نظائر أحكام الواجب باعتبار أن الفرض هو ما ثبت بدليل قطعي، منها:

١. أنه يلزم المكلف الاعتقاد بفرضيته اعتقادا جازما لا يدخله الشك، فإذا أنكر المكلف أمرا ثبت بدليل قطعي في الشرع فإنه يكفر، كأن ينكر أحد فرضية الصلاة أو الزكاة أو غيرهما والعياذ بالله.

٢. أنه يلزم المكلف العمل به قطعيا دون إهمال، فإذا ترك العمل به تساهلا مع اعتقاد فرضيته اعتبر فاسقا خارجا بذلك عن

طاعة الله تعالى، إلا ما استثناه بعض العلماء من هذه الفروض، فكفر تاركها مطلقا كما في الصلاة ونحو ذلك.

٣. أنه يلزم بتركه العقاب الشديد في الدنيا والآخرة، ويستثنى من ذلك مشيئة الله تعالى إن شاء غفر له.

٤. بطلان العبادة لتركه سواء كان الفرض المتروك في الصلاة أم شرطا، ولا ينجر حينئذ إلا بالإعادة.

وهذا التفريق كان له أثره عند الجمهور في بعض الأحكام الفقهية كمسائل الحج والنكاح وغيرها، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يقابله في الفرق بين المحرم والمكروه تحريما فجمهور الأصوليين لا يفرقون بين المحرم وبين المكروه تحريما، لأن كل منهما قد ثبت طلب الشارع تركه طالبا جازما، وأما الحنفية كما سيأتي فإنهم يفرقون بين المحرم والمكروه تحريما، لأن المحرم ما ثبت طلب ترك الشارع له طالبا جازما بدليل قطعي، وأن المكروه تحريما ما ثبت طلب الشارع تركه طالبا جازما بدليل ظني.

الحلقة (٩)

الواجب في الواقع ينقسم إلى أقسام متعددة وهذه الأقسام باعتبارات مختلفة فينقسم باعتبار ذاته إلى أقسام وينقسم باعتبار وقته إلى أقسام وينقسم باعتبار المكلف به إلى أقسام.

تقسيم الواجب باعتبار ذاته:

علماء الأصول يقسمون الواجب باعتبار ذاته إلى قسمين:

القسم الأول/ الواجب المعين :

هو ما طلبه الشارع بعينه من غير تخيير بينه وبين غيره.

مثال هذا القسم/ الصلوات المفروضة - وصيام رمضان ونحو ذلك من الواجبات، فإن مثلا الصلوات المفروضة أمر الشارع بها بعينها ولم يخير بينها وبين غيرها بحيث إن المكلف يسوغ له أن يفعل هذا الواجب أو أن يفعل واجبات أخرى بديلة عنها، إنما هذا هو الواجب المعين بذاته، وكذلك صيام رمضان فقد عيّنه الشارع ولم يخير بينه وبين صيام شهر آخر بديل عنه، وهذا القسم أي الواجب المعين هو أكثر الواجبات في أحكام الشرع.

حكم الواجب المعين لا تبرئ ذمة المكلف إلا بفعل ذلك الواجب بعينه، فلا تبرئ ذمة المكلف من الصلاة إلا بفعلها بعينها، ولا يمكن أن يفعل بديل عنها ينوب منابها ولا تسقط عنه إلا في حال العجز التام عن أدائها، أما في حال الاستطاعة ولو كانت جزئية فإنه يجب عليه فعل الواجب بحسب استطاعته.

القسم الثاني الواجب المخير

وهو: ما طلبه الشارع على سبيل التخيير بينه وبين أشياء أخرى محصورة. ويسمى هذا الواجب المبهم ويسمى الواجب المخير، **ومن أمثله مثلا** كفارة اليمين فقد خير الشارع المكلف بأداء أحد ثلاثة أشياء في قوله تعالى { لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ } (٨٩) المائدة. فهذه الواجبات الثلاثة وهي إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة من قبيل الواجب المخير أو المبهم، وقد جاء التخيير بينها بلفظ "أو" التي تفيد التخيير، من الأمثلة أيضا تخيير الإمام في حكم الأسرى بين المن والفساد كقوله تعالى { فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً } (٤) محمد، ومن أمثله أيضا تخيير المحرم في جزاء الصيد في قوله تعالى { وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِاللَّعْنَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ } (٩٥) المائدة. فجاء التخيير أيضا هنا في جزاء الصيد بين هذه الأمور بلفظ أو التي تفيد التخيير بين هذه الواجبات فهذا من قبيل الواجب المخير.

وحكم الواجب المخير تبرأ ذمة المكلف بفعل واحد من تلك الأمور المخير بينها، فإن تركها جميعا صار آثما مستحقا للإثم والعقاب،

إلا أنه ينبغي أن ننبه إلى أن الواجب المخير لا بد أن تتوافر فيه بعض الأمور حتى نحكم بأنه واجبٌ مخير منها:

أولاً: أن تكون الأشياء المخير بينها معلومة للمخاطب ومحصورة ومعينة حتى يحيط بها المكلف ويوازن بينها.

ثانياً: أن تتساوى تلك الأشياء المخير بينها في الرتبة، بمعنى أن تكون متساوية في الوجوب فلا يمكن التخيير بين واجب ومندوب ولا بين واجب ومباح ونحو ذلك.

ثالثاً: أن تكون الأشياء المخير بينها متميزة للمكلف، أي أن يتميز بعضها عن بعض فلا يجوز التخيير بين متساويين من جميع الوجوه.

رابعاً: أن يتعلق التخيير بما يستطيع المكلف فعله، فلا يصح التخيير بين شيء يستطيعه وشيء لا يستطيعه.

فهذه أمور لا بد من اعتبارها في الواجب المخير حتى نحكم بتحقيق التخيير هنا ويصدق على الواجب بأنه مخير.

• مسألة / تعلق الإيجاب بالواجب المخير ويشمل ذكر أقوال العلماء وأدلتهم وبيان الراجح من ذلك

ومعنى ذلك هل الإيجاب في الواجب المخير متعلق بجميع أفراده، أم أنه متعلق بواحد منها فقط ؟

مثلا كفارة اليتيم ذكرنا أن المرء مخير فيها ابتداء بين ثلاثة أمور، فهل المكلف مأمور بهذه، فهل الإيجاب متعلق بهذه الأمور الثلاثة ابتداء أم أنه متعلق بواحد منها فقط، هذا محل خلاف بين العلماء.

فقد اختلف العلماء في تعلق الإيجاب في الواجب المخير على جملة من الأقوال أوصلها بعضهم إلى ثلاثة هذه الأقوال على النحو الآتي:

القول الأول/ قول الجمهور: وهو أن الإيجاب في الواجب المخير يتعلق بواحد مبهم من الأمور المخير بينها، حتى الباقلاني أن هذا القول هو قول العلماء عليه إجماع السلف وأئمة الفقه.

القول الثاني/ قول جمهور المعتزلة: إن الإيجاب في الواجب المخير متعلق في كل فرد من أفرادها.

ومن أشهر علماءهم الذين ألفوا في أصول الفقه : القاضي عبد الجبار بن أحمد وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الجبائي وأبو الحسين البصري والنظام، والمعتزلة إحدى الفرق التي خالفت أهل السنة والجماعة في مسائل الاعتقاد وهم على فرق كثيرة أوصلها بعضهم إلى عشرين فرقة على رأسهم واصل بن عطاء الذي خالف الحسن البصري في مجلسه فقال بأن الفاسق في منزلة بين المنزلتين فأبعده الحسن البصري من مجلسه فاعتزل في زاوية من المسجد ولحق به عمر بن عبيد فسموا بذلك المعتزلة ولحق بهم من لحق بهم وسموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد ويسمون بالقدرية لاشتغالهم نفي القدر عنهم،

اختلاف العلماء في تفسير مراد المعتزلة هؤلاء إلى رأيين:

١. فقال بعضهم في تفسير هذا الرأي: أنهم أرادوا بتعلقه بكل الأفراد أنه لا يجوز تركها كلها وإذا فعلها المكلف كلها أثيب ثواب واجب واحد، وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب واحد فقط، وإذا فعل واحد منها يكون قد فعل ما وجب عليه، وبناء على هذا التفسير لمراد قول المعتزلة يصبح قولهم موافقا لقول جمهور العلماء ويعود الخلاف لفظيا في المسألة، وممن ذكر هذا التفسير البيضاوي في كتابه (المنهاج)، وجعل قولهم وقول الجمهور مقابلا لقول فئة من المعتزلة سيأتي الكلام عنها، وكذلك مشى على هذا التفسير لقول المعتزلة أبو الحسين البصري وهو أحد أئمة المعتزلة، وعلل الزركشي رأي المعتزلة هذا بأنه مترتب على مذهبهم في التحسين والتقبيح.

٢. مرادهم بأن الإيجاب في الواجب الموسع متعلق بكل فرد من الأفراد، أي أنه إذا فعل الأمور كلها فقد فعل واجبات ويثاب عليها ثواب واجبات، وإذا تركها كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحد منها سقط عنه غيره، وبهذا التفسير يصبح الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة خلافاً معنوياً وله ثمرة كما سيأتي الكلام على ذلك في نوع الخلاف.

القول الثالث في المسألة هو قول لجزء المعتزلة: قالوا إن الإيجاب في الواجب المخير متعلق بواحد معين عند الله مبهم عندنا، والعلماء يطلقون على هذا القول قول التراجم، لأن الأشاعرة ينسبون هذا القول إلى المعتزلة والمعتزلة ينسبون هذا القول إلى الأشاعرة، فكل طرف منهم يرمي الطرف الآخر بهذا القول ويتبرأ منه الآخر في المقابل، هذا القول قال الإمام السبكي عنه: "عندي أنه لم يقل به أحد وإنما نشأ من مبالغة المعتزلة بالرد علينا، يقصد بذلك الأشاعرة، في أسباب تعلق الوجوب بالجميع وأما رأي أصحابنا، يقصد الأشاعرة، له عن المعتزلة فلا وجه له لمنافاته لقواعدهم" ويقصد بمنافاته قواعدهم منها مثلاً إيجاب الأصلح على الله تعالى وعدم تكليف مالا يطاق ونحو ذلك، وإنما قال ابن السبكي ذلك لأن الطرفين اتفقا على أن المكلف به يجب أن يكون معلوماً للمكلف.

الجواب عن هذا المذهب الذي يقول أن الواجب المخير متعلق بواحد معين عند الله تعالى وهذا القول قول ظاهر الفساد نقول فيه: إن الواجب معين عند الله وليس معين عند المكلفين يجعل الواجب غير معلوم عند المكلف، فلا يمكنه فعله لجهله به، فإذا كُلف به مع ذلك كان تكليفاً بما لا يطاق، وقد اتفق العلماء على أن التكليف بما لا يطاق غير واقع.

هناك أدلة لجمهور العلماء وأدلة لجمهور المعتزلة، فجمهور العلماء يقولون إن الإيجاب في الواجب المخير يتعلق بواحد مبهم من الأمور المخير بينها، استدلوها على هذا بأدلة منها دليل يتعلق بالجواز العقلي ودليل يتعلق بالوقوع الشرعي،

أما دليل الجواز العقلي: فقالوا أن السيد مثلاً لو قال لعبده أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيها فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه، وإن تركت الجميع عاقبتك ولست أوجب الجميع وإنما أوجب واحداً لا بعينه، أي واحدٍ أردت، فإن هذا الكلام الصادر من السيد لعبده يعد كلاماً معقولاً لا يمكن أن يقال فيه أنه لم يوجب عليه شيء لأنه عرضه للعقاب بترك الكل، ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع عليه لتصريحه بنقيضه، ولا يمكن أن يقال أوجب عليه واحداً بعينه لتصريحه بالتخير، فلا يبقى إلا أن يقال أوجب عليه واحداً لا بعينه، هذا فيما يتعلق بدليل الجواز العقلي الذي استدل به الجمهور بهذه المسألة.

دليل الوقوع الشرعي: قالوا ورد في كفارة اليمين وجزاء الصيد على المحرم وعقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين لها، وغير ذلك مما هو كثير في الأمور الشرعية، ولا يمكن أن يقال في هذه الأمور المراد وجوبها جميعاً، فالجمع بين الإمامين معاً حرام، كما أن الأمة أجمعت أن خصال الكفارة غير واجبة كلها.

جمهور المعتزلة استدلوها بدليلين تعرض لهما ومناقشتها:

الدليل الأول: قالوا إننا نقول بوجوب الجميع بالواجب المخير قياساً على الواجب الكفائي، فكما أن الوجوب بالواجب الكفائي على الجميع ويسقط بفعل بعضهم فكذا هنا في الواجب المخير.

الجمهور أجابوا أن حاصله قياس فاسد لأنه وقع في مقابلة النصوص الشرعية التي تفيد وجوب واحد من عدة أمور، كما أنه قياس مع الفارق، لأن تأثيم الواحد المبهم في الواجب الكفائي غير معقول، أما التأثيم بترك واحد مبهم في الواجب المخير فهو أمر معقول، ومن هنا تحقق الفارق بين الواجب الكفائي والواجب المخير فلا يصح قياس أحدهما على الآخر.

الدليل الثاني: قالوا أنه يستحيل التكليف بواحد مبهم لأنه مجهول، والتكليف بالمجهول محال فلا بد إلا أن يجعل التكليف

بكل واحد من هذه الأمور.

أجاب الجمهور عن هذا: بأننا لا نُسلم هنا بجهالة الواحد المبهم، إذ الواجب المخير هو القدر المشترك الذي يتحقق حصوله بحصول جزءٍ من جزئيات المخير فيه، ولا جهالة في هذه الحالة، ومن هنا يظهر من مناقشة الأدلة أن دليل الجمهور هو الحق في هذا الجانب، وبناء عليه يترجح قول الجمهور القائلين بأن الإيجاب في الواجب المخير متعلق بواحد مبهم من أفراد الواجبات المخير بينها، وذلك لأن ظاهر النصوص الشرعية في الواجبات المخيرة تؤيد قولهم، فإن لسان العرب يقتضي إذا خير الإنسان بين أمور متعددة فيجب عليه أحدها، ويخير بأداء أي منها، فإن كلمة (أو) في اللغة العربية لأحد الشئيين أو الأشياء، سواء وقعت في الخبر أو الإنشاء، هذا هو وجه الترجيح للجمهور في هذه المسألة.

• ذكر نوع الخلاف وثمرته

وأما نوع الخلاف في متعلق الإيجاب في الواجب المخير فقد حصل خلاف بين الأصوليين في هذا الجانب هل الخلاف لفظي أو أنه خلاف معنوي

١. فمنهم من قال أن الخلاف لفظي لا ثمرة له ولا يترتب عليه، أي أثر لأن الفريقين قد اتفقا على أنه لا يجب الإتيان بكل واحد من الأمور المخير بينها ولا يجوز تركها كلها كذلك، واتفقوا أيضا على أنه إذا أتى بواحد منها كفى ذلك في سقوط التكليف، وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق في العمل، هذه وجهة نظر بعض الأصوليين.

٢. وجهة نظر أخرى تقول إن الخلاف في متعلق الإيجاب في الواجب المخير خلاف معنوي وذكروا لذلك بعض الآثار الفقهية منها:

أولا: قالوا إذا ترك جميع خصال الكفارة، وقلنا للإمام المطالبة بالكفارات، فعلى المذهب الأول يجبر الإمام هذا المكلف على فعل واحد منها من غير تعيين، وعلى المذهب الثاني يجبره على فعل واحد منها بعينه.

هناك من فصل في ثمرة الخلاف في هذا الجانب وقال أن الخلاف في هذا القول لفظي أو معنوي يرجع إلى تفسير مراد جمهور المعتزلة في قولهم إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراد الواجب المخير، فمن قال إن جمهور المعتزلة أرادوا بتعلقه بكل الأفراد أنه لا يجوز تركها كلها وإذا فعل المكلف كلها أثيب ثواب واجب واحد، وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب واحد، وإذا فعل واحد منها يكون قد فعل ما وجب عليه فإن الخلاف هنا يكون لفظي؛ أما من قال أن جمهور المعتزلة أرادوا بتعلقه بكل الأفراد أنه إذا فعل الأمور كلها فإنه يثاب عليه ثواب واجبات، وإذا تركها كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحد منها سقط عنه غيره، فإن الخلاف هنا معنوي.

• **الراجح في هذا أن الخلاف لفظي لا ثمرة له** حيث إن مراد جمهور المعتزلة هو نفسه ما يريده جمهور العلماء ولا فرق، لأن المعتزلة لا يخالفون في أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أنه لا يجب الإتيان بجميع الخصال المخير بينها.

الأمر الثاني: أن من أتى بواحد منها فقد برئت ذمته.

الأمر الثالث: أنه لا يقع التخيير بين الواجب وغيره من مباح ومندوب وبهذا يتفقون مع جمهور العلماء في حاصل هذا القول فإذن لا خلاف في الحقيقة.

هنا يأتي سؤال : إذا كان الخلاف لفظيا فإنه يكون مقصد المعتزلة هو مقصد جمهور العلماء فلماذا عبر جمهور المعتزلة

بتعبير يخالف ما عبر به جمهور العلماء؟

والجواب عن هذا أن جمهور المعتزلة وصفوا الجميع بالوجوب، وهو تعبير يخالف ما ذكره جمهور العلماء فرارا من التسوية بين الواجب وغير الواجب، بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين وإيجاب الأصلح على الله، حيث قالوا إن الحكم على الشيء يتبع حسنه أو قبحه، فأيجاب شيء ما تابع لحسنه الخاص به، فلو كان الواجب واحدا لا بعينه والباقي غير واجب لخلا الباقي عن مقتضي للوجوب، وأصبح التخيير بين ما هو واجب وما ليس بواجب، وهذا لا يقول به أحد، فلا بد من أن يكون واحد لخصوصه مشتملا على صفة تقتضي وجوبه، وحينئذ يوصف كل منها بالوجوب والتخيير، أما نحن فلا نقول بالتحسين والتقبيح العقليين ولا بإيجاب الأصلح على الله تعالى، فلا مانع عندنا من إطلاق الوجوب على واحد منها لا بعينه.

• حكم الجمع بين الأمور المخير بينها

وهنا مسألة نختم بها الكلام هل يجوز الجمع بين الأمور المخير بينها؟ الحقيقة أن الأمور المعينة المحصورة المخير بينها قد يحرم على المكلف الجمع بينها، وقد يباح الجمع بينها، وقد يندب أي يستحب الجمع بينها.

فمثال الأول أي ما يحرم الجمع في الأمور المخير بينها تزويج المرأة من كفتين متساويين معا، وكذا إمامين للأمة، فهذا واجب مخير لا يجوز الجمع بين الواجبات في هذه الحالة.

مثال 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 هذه الثياب، ويباح له سترها بأكثر من ثوب واحد، فيكون الجمع بين الأثواب في الستر مباح.

مثال الثالث وهو ما يستحب أو يندب الجمع فيه بين الأمور المخير بينه خصال كفارة اليمين، فإننا نعلم أن الخطاب قد تعلق بها على سبيل التخيير بينها، والواجب يسقط بفعل واحد منها، ولكن يستحب له أو يندب له الجمع بين الإطعام والكسوة والعتق زيادة في طلب الثواب، فهذا يكون الجمع بينها مستحب.

فحصل بذلك أن الأمور الواجبة المخير بينها قد يحرم الجمع بينها وقد يباح وقد يستحب الجمع بينها.

الحلقة ((١٠))

تقسيم الواجب باعتبار وقته أو زمن أدائه:

إن الواجبات الشرعية منها ما هو له وقت محدد ومنها ما ليس له وقت محدد فماله وقت محدد يسمى الواجب المقيد وما ليس له وقت محدد يسمى الواجب المطلق

فالواجب بالنسبة لوقت الأداء ينقسم إلى قسمين: (١) الواجب المؤقت (٢) الواجب المطلق

(١) الواجب المؤقت فهو الواجب الذي عين الشارع وقت لأدائه، مثل الصلوات الخمس وصيام رمضان وغير ذلك.

(٢) الواجب المطلق ويسمى الواجب غير المؤقت، وهو الواجب الذي لم يعين الشارع وقتا لأدائه، مثل كفارات الأيمان وقضاء رمضان عند الحنفية.

الواجب المؤقت بالنظر إلى وقته:

منه ما يكون واسع، ومنه ما يكون وقته بقدر الواجب نفسه، فالعلماء قسموه إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: واجب موسع ويطلق عليه الحنفية اسم الظرف.

النوع الثاني: الواجب المضيق ويطلق عليه الحنفية اسم المعيار.

النوع الثالث: زاده بعضهم وهو الواجب ذو الشبهين، ويسميه بعضهم الواجب المشكل، وهو الذي يشابه الواجب الموسع من

جهة، ويشابه الواجب المضيق من جهة أخرى.

مثال الواجب الموسع: أوقات الصلوات فإن أوقات الصلوات بالنسبة لوقتها تعتبر واجب موسع،

مثال الواجب المضيق: يمثلون له بصيام رمضان وهو بالنسبة للصيام في الشهر واجب مضيق لا يتسع لغير هذا الواجب.

مثال الواجب ذو الشبهين: يمثلون له بالحج.

• منشأ هذه التقسيمات:

الوجه الذي أستند إليه العلماء في هذه التقسيمات هو أن وقت الواجب إما أن يكون مساويا لقدر الفعل كما في الواجب المضيق كصيام رمضان، وإما أن يكون أقل من مدة الفعل وهذا غير واقع، لأنه يعتبر من التكليف بالمحال والله عز وجل يقول: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } البقرة. فإذا وُجد فإنما يراد به وجوب الابتداء بالفعل فقط، أما إكماله فيكون عندئذٍ خارج وقته، وذلك مثل أن تطهر الحائض قبل خروج وقت الصلاة لمدة لا تكفي لأداء الصلاة كلها بل إنما تكفي للبدء فيها فقط، فيجب عندئذٍ عليها البدء بالصلاة في هذه المدة المتبقية، فإذا لم تبدأ بها وجب عليها قضاءها، فالواجب هنا وقته أقل منه، لكنه ليس في أصل الشرع كذلك، بل إنما بحسب فعل المكلف، ولذلك لم ينظر العلماء إلى هذا الاعتبار في تقسيم أوقات الواجب، وإما أن يكون وقت الواجب أكثر من المدة اللازمة لأدائه كما في الواجب الموسع إذ إن وقت الصلاة مثلا يسعها ويسع غيرها من الصلوات والعبادة.

← وفيما يأتي نعرض لتعريف هذه الواجبات الثلاثة

فأما الواجب الموسع هو ما كان وقته واسعا يتسع للواجب نفسه ولأداء غيره من جنسه، لأجل هذا أطلق عليه الحنفية أسم الظرف الذي يتسع لأشياء كثيرة من الواجبات، فوقت صلاة الظهر مثلا وقت موسع يمكن المكلف بأداء صلاة الظهر وأداء غيرها من جنسها.

أما الواجب المضيق هو ما كان وقته يسعه وحده ولا يسع غيره من جنسه، ولهذا يطلق عليه الحنفية اسم المعيار الذي لا يسع لغيره، مثلا صوم رمضان فوقته مضيق، لأنه فقط في شهر رمضان، فلا يمكن للإنسان أن يصوم في هذا الشهر أي صوم آخر سوى الصوم الواجب.

وأما الواجب ذو الشبهين أو ما يسمى بالواجب المشكل/ فهو ما كان وقته مترددا في الشبه بالنوعين السابقين، فمثلا الحج إذا نظرنا إليه من جهة أن المكلف لا يستطيع أن يؤدي في السنة كلها إلا حجا واحدا، فإنه في هذه الحالة يشبه الواجب المضيق، وإذا نظرنا إليه من جهة أن أعمال الحج لا تستغرق سوى جزء قليل من العام فإنه في هذه الحالة يشبه الواجب الموسع، فهو بهذا الاعتبار سمي واجبا ذو شبهين، وسمي واجبا مشكلا، وسيأتي الكلام عن فائدة هذا التقسيم، بمعنى هل هناك آثار أو فوائد تنبني على تقسيم الواجب إلى واجب موسع وواجب مضيق وواجب ذو شبهين، ثم هل هناك أصلا آثار تنبني على تقسيم الواجب باعتبار وقته إلى واجب مؤقت وواجب مطلق؟ أصل التقسيم نفسه؟ فهناك فائدة وثمرة فقهية تجعل هذا التقسيم له فائدة، ومن يلم به يستطيع ضبط جملة من أحكام الفقه التي سيأتي الكلام عنها في ختام الكلام عن مسائل الواجب الموسع.

• ثبوت الواجب الموسع واختلاف الأصوليين في ثبوته مع بيان أدلتهم والراجع في هذه المسألة

مسألة متعلقة بالواجب الموسع وهي مسألة ثبوت الواجب الموسع بمعنى هل هو ثابت أصلا؟ أو غير ثابت؟ وهي مسألة فيها خلاف بين الأصوليين وبين العلماء بشكل عام وخلافهم على قولين:

القول الأول: أن الواجب الموسع ثابت وموجود في الشريعة، وهذا مذهب جمهور العلماء والأصوليين واستدلوا على ذلك **بأدلة**

منها:

الدليل الأول/ قوله تعالى { **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (٧٨)** } الإسراء. **ووجه الدلالة من هذه الآية/** أن هذا الأمر عام يتناول جميع أجزاء الوقت المذكور الذي هو من دلوك الشمس إلى غسق الليل، من غير إشعار بالتخصيص ببعض أجزائه، 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 أيضا 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 لأجل امتناع الأقسام الأخرى، فتعين من ذلك أن عندنا واجب موسع بدلالة هذه الآية، لأنه قال "أقم الصلاة لدلوك الشمس" يعني من دلوك الشمس "إلى غسق الليل".

الدليل الثاني/ ما ورد في حديث قصة جبريل عليه السلام حينما صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم في أول الوقت وآخره، ثم قال له بعد ذلك : (يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين)، وفي رواية (الوقت ما بينهما)، **ووجه الدلالة من ذلك** أن الله تعالى حينما فرض الصلاة أتى جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليعلمه أوقاتها وأفعالها، فصلى به مرة في أول وقتها وصلّى به مرة أخرى في آخر وقتها، ثم قال له ذلك القول الذي ذكرناه وهذا يفيد تخيير المكلف في أداء الصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت المحدد لها.

الدليل الثالث/ دليل عقلي، حاصلة أن السيد لو قال لعبده أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم في أي جزء منه إن شئت في أوله أو في أوسطه أو في آخره، فمهما فعلت تكون قد امتثلت أمري وإن لم تفعل تكون قد خالفت أمري، فإن هذا الكلام من السيد يكون معقولا ولا يمكن أن يقدر في صحته أحد، فلا يمكن أن يقول أحد إن السيد لم يوجب على العبد شيئا، لأن العبارة واضحة أنه أوجب عليه شيئا، ولا يمكن أن يقال أن السيد قد أوجب على العبد بناء الجدار في وقت واحد فقط، لأنه صرح بأن يفعل في أي وقت، فلم يبقَ من ذلك إلا أنه أوجب بناء الجدار في ذلك اليوم ووسع عليه في الوقت، فهذا هو الواجب الموسع وبه يتقرر ثبوت الواجب الموسع عقلا.

القول الثاني: قول بإنكار الواجب الموسع، وهذا القول نسبه ابن قدامة إلى أكثر أصحاب أبي حنيفة، وهذا فيه نظر حيث لم ينكره إلا بعضهم، بل نقل بعضهم الاتفاق على انقسام الواجب إلى موسع ومضيق، وإنما حصل الخلاف في وقت الإيجاب في الواجب الموسع، فالخلاف المنقول عن الحنفية إنما هو خلاف في وقت الإيجاب في الواجب الموسع وليس في أصل إنكار الواجب الموسع.

وعلى كل حال فهذا المذهب ذكر أن من أدلته أنهم يقولون في إنكار الواجب الموسع إن التوسع ينافي ويناقض الوجوب، ومعنى هذا 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.

ومن العلماء من أجاب عن هذا بأننا لم نجوز ترك الفعل في أول الوقت مطلقا، بل جوزنا ترك الفعل في أوله بشرط العزم على الفعل في آخر الوقت، وهناك من أجاب بأن جواز التأخير إنما يضاد الواجب المضيق، أما الواجب الموسع فلا، لأنه لا يجوز ترك فعل الواجب الموسع في أول وقته وفعله في وسطه أو آخره، حيث مخير بين أجزاء الوقت الموسع، قياسا على الواجب المخير. هذا فيما يتعلق بمسألة ثبوت الواجب الموسع والخلاف فيها كما قلنا على قولين، مذهب الجمهور وهو القول القائل بإثبات

الواجب الموسع، وذكرنا أدلته من أدلة الشرع وأدلة العقل، وهناك قول بإنكار الواجب الموسع منسوب إلى بعض أصحاب أبي حنيفة، وهذا كما قلنا قول فيه نظر، والخلاف كما قلنا إنما هو في وقت الإيجاب في الواجب الموسع وليس في أصل ثبوته.

• مسألة اشتراط العزم على الفعل في الواجب الموسع

مسألة يذكرها العلماء في مسألة الإيجاب في الواجب الموسع وهي متعلقة بمسألة اشتراط العزم في الواجب الموسع، بمعنى إذا ترك المكلف الفعل في أول الوقت وأراد فعله في آخر الوقت هل يشترط العزم على ذلك أم لا؟
مثلا الصلاة هل يشترط من أراد فعلها في وسط أو في آخره هل يشترط أن يعزم على فعلها أو يكفي أن ينوي الفعل بدون اشتراط العزم التام؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين، القائلون بإثبات الواجب الموسع.

المذهب الأول: أنه لا يشترط العزم، ومعنى ذلك أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته بلا بدل، فالمكلف مخير بين أن يوقع الفعل في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره، وهذا ذهب إليه الرازي وأبو حسين البصري والبيضاوي وابن الحاج وابن الخطاب وابن السبكي ومجد الدين بن تيمية وغيرهم من العلماء، وعللوا لعدم اشتراط العزم على فعل الواجب الموسع، بأن الأمر مثلا بصلاة الظهر قيد بجميع وقت الظهر، ولم يتعرض الشارع لتخصيصه بجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كل جزء من أجزاء الوقت قابلا له، فوجب أن يكون حكم ذلك الأمر إيقاع ذلك الفعل في أي جزء من أجزائه بحسب إرادة المكلف بدون تخير أو تعيين، وبناء على ذلك يكون التخيير بين الفعل والعزم تحكما، وكذلك يكون تعيين أول الوقت أو آخره تحكما، والتحكم هو الدعوى بلا دليل.

فالخاص إذن أن المكلف إذا ترك الفعل في أول الوقت وأراد فعله في آخر الوقت، فإنه لا يشترط له العزم كما قلنا، لأن النصوص في الواجبات الموسعة جاءت مطلقة دون أي تقييد باشتراط.

والمذهب الثاني: في مسألة الخلاف في اشتراط العزم على فعل الواجب الموسع إذا أراد أن يتركه عن أول وقته، يقول أن المكلف إن لم يفعل في أول الوقت فإنه يشترط العزم على الفعل في آخر الوقت، بمعنى أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته، فالمكلف مخير في أن يوقعه في أي وقت في أوله أو في وسطه أو في آخره، لكن لا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلا بشرط العزم على فعله في آخر الوقت، فإذا جاء آخر الوقت وهو لم يفعل الواجب فحينئذٍ تعين فعله، ذهب إلى هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والأمدي وأبو يعلى والشيرازي وأبو علي وأبو هاشم الجبائين والغزالي وصححه النووي في المجموع، وهذا مذهب أكثر الشافعية وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية، وهو ما ذهب إليه أيضا ابن قدامة، **وهذا حقيقة هو الراجح** أنه يشترط إذا أراد المكلف أن يترك الواجب الموسع في أول وقته وأن يفعله في وسطه أو في آخره فإنه يشترط العزم على الفعل.

○ ووجه ترجيح هذا القول عدة أمور:

الأمر الأول: أن اشتراط العزم في الواجب الموسع لا بد منه، وذلك لتمييزه عن المندوب الذي يجوز تركه مطلقا؛ أما الواجب الموسع فلا يجوز تركه في أول الوقت إلا بشرط الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بمندوب، فإذن حاصل الدليل الأول أنه لأجل التفريق بين الواجب وبين المندوب، فإن المندوب يجوز تركه مطلقا وأما الواجب فلا يجوز تركه مطلقا، بل يجوز تركه بشرط العزم على فعله، فيحصل بالعزم التمييز بين الواجب وبين المندوب، فحصل بذلك وجود فائدة من اشتراط العزم على الفعل.

والأمر الثاني: أنه لو جاز ترك الفعل في أول الوقت بلا عزم على فعله في الوقت الثاني، مع القول بوجوبه في أول الوقت، لجاز

ترك الواجب من غير بدل عن الفعل، وهذا يخرج عن كونه واجبا، لأن الواجب ما لا يجوز تركه بلا بدل، والعزم على الفعل حقيقة ليس بدلا عن الفعل مطلقا، وإنما هو بدل عن الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل.

الأمر الثالث: أن وجوب العزم تابع لبقاء الفعل في الذمة، ولازم لكل من عليه التكليف، دخل وقته أو لم يدخل، لأنه لم يعزم على الفعل مع التذکر، فقد عزم على الترك وهو معصية، وترك المعصية واجب، إذن العزم يكون واجبا. أما ما ذكره أصحاب المذهب الأول حيث قالوا إن اشتراط العزم لم يثبت عليه دليل، فيجاب على هذا بأن اشتراط العزم قد ثبت بأدلة ذكرناها بمسوغات ترجيح هذا القول، فحصل بذلك ترجيح اشتراط العزم على الفعل، فإذن الحاصل من ذلك أن الواجب الموسع وهو الذي وقته يسع الواجب ويسع غيره من جنسه، إذا أراد المكلف أن يفعله في وسط الوقت أو في آخره، فإنه يُشترط العزم على الفعل في الراجح من أقول العلماء، وإلا هناك من يقول أنه يجوز أن يؤخره إلى وسط الوقت أو آخره بلا اشتراط العزم على الفعل.

الحلقة (١١)

• ويشمل ذلك ذكر اختلاف العلماء في الجزء الذي يتعلق به الإيجاب في الواجب الموسع مع بيان الراجح ونوع الخلاف وثمرته

• حالات تأخير الفعل في الواجب الموسع

• تضيق الواجب الموسع

• الآثار المنبئية على تقسيم الواجب باعتبار وقته

المسألة الأولى: وهي جزء الإيجاب في الواجب الموسع،

أو الجزء الذي يتعلق به الإيجاب في الواجب الموسع، نحن قلنا إن الواجب الموسع هو عبارة عن واجب جعل له الشرع وقتا يتسع له ويتسع لغيره من جنسه، مثل صلاة الظهر فوقتها واسع يتسع لصلاة الظهر ويتسع لغيرها من جنسها، هذا الوقت الموسع هل يتعلق بالإيجاب بأوله؟ أو يتعلق بوسطه؟ أو يتعلق بآخره؟ أو يتعلق به كله؟ هذا محل خلاف بين العلماء، فعندما نقول الجزء الذي يتعلق به الإيجاب في الواجب الموسع فنقصد جزء الوقت الذي يتعلق به الإيجاب، هل هو يتعلق بأول الوقت؟ هل الإيجاب مرتبط بآخر الوقت؟ أو هل الإيجاب مرتبط بكل الوقت؟ أو هناك شيء آخر غير هذه الأمور التي ذكرنا؟

الحقيقة اختلف العلماء الأصوليون في جزء الوقت الذي يتعلق به الإيجاب في الواجب الموسع على مذاهب كثيرة منها ما يأتي:

القول الأول: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته، بمعنى أنه ليس هناك وقت محدد لتعلق الإيجاب بالواجب الموسع، بل هو متعلق بأي وقت منه سواء أوله أو وسطه أو آخره على السواء، يستوي في هذا جميع أجزاء الوقت، وهذا مذهب الجمهور من الفقهاء ومن المتكلمين وغيرهم، فمعنى هذا القول أن مقتضى التوسيع في الوقت يفيد تخيير المكلف في إيقاعه في أي جزء من أجزاء الوقت المحدد له، ولا يكلف العزم على فعله في أي جزء من هذه الأجزاء، وإنما يجزئه أدائه في أي جزء منه،

استدلوا على هذا: بالحديث الوارد الذي تقدم ذكره في قصة جبريل عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وسلم حينما علمه أوقات الصلوات وأفعالها، فأتمه مرة في أول الوقت، وأمّه في الصلاة مرة في آخر الوقت، وأمّره أن يعلم أمته بقوله "الوقت ما بين

هذين " هذا الحديث استدل به أصحاب هذا القول في تخيير المكلف في أداء الصلاة في أي جزء من أجزاء وقتها، والصلاة من قبيل الواجب الموسع، فيكون هذا دليلا على أن الإيجاب في الواجب الموسع يتعلق بأي جزء من أجزاء الوقت، أوله أو وسطه أو آخره بدلالة هذا الحديث.

القول الثاني: وهو قول يتفق مع القول الأول فهو يشابه المذهب السابق المذهب الجمهور في أنهم يقولون إن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته، إلا أنهم يزيدون على هذا بوجوب العزم من المكلف في الجزء الذي لم يؤدي فيه الواجب، فيقولون يجب عليه إذا أراد أن يؤدي الواجب في الجزء الأخير أن يعزم على الفعل حتى يصل إلى الوقت الأخير، فإذا وصل إليه تعين عليه الأداء فيه، وهذا القول ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني وتابعه على ذلك جماعة من متكلمي الأشاعرة والمعتزلة.

واستدلوا على قولهم هذا : بالدليل السابق الوارد في أصحاب القول الأول، في قصة تعليم جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم في أوقات الصلوات وأفعالها، وزادوا على ذلك الاستدلال على وجوب العزم فاستدلوا على وجوب العزم بدليل عقلي وشرعي، أما الدليل العقلي فقالوا: لو لم يلزم العزم على المكلف في الوقت الذي لم يؤدي فيه الواجب لزم من ذلك ترك الواجب دون بدل عنه، وترك الواجب دون بدل يخرج عن كونه واجبا لأن الواجب لا يجوز تركه بلا بدل، واستدلوا بدليل شرعي على وجوب العزم وهو قوله صلى الله عليه وسلم "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار...." الحديث فجاء به تعليل النبي صلى الله عليه وسلم لكون المقتول في النار لكونه حريصا على قتل صاحبه، فهذا دليل على أن العزم يقوم مقام الفعل، فدل ذلك على أن العزم معتبر، فلا بد من اعتباره في الواجب الموسع.

الجمهور الذين قالوا بأنه لا يشترط العزم هنا **أجابوا** عن دليلهم هذا بأنه لا يلزم بترك الواجب الموسع بجزء من أجزاء وقته تركه مطلقا، وإنما الذي ينافي الواجب الموسع إنما هو تركه في جميع وقته المحدد له، كما أن جعل العزم بدلا عن الفعل لا يصلح، لأن شأن البديل أن يقوم مقام المبدل عنه ولا يقوم العزم مقام الفعل.

يبقى الكلام بين الجمهور والباقلاني في هذه المسألة متقارب، وعلى كل حال كأن هذا يعتبر من قبيل القول الواحد إنما الخلاف فقط في اشتراط العزم.

القول الثالث: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل ولم يفعله المكلف في ذلك الوقت كان فعله له في الباقي من الوقت قضاء لا أداء، واختلفوا فيما بينهم في الإثم في هذا التأخير على قولين.

وهذا يتضح منه أنه يلزم منه إنكار الواجب الموسع من أصله، وحقيقة أن هذا المذهب لا يعرف قائله على وجه التحقيق، وإنما نقل عن بعض المتكلمين وبعض الشافعية، إلا أن بعض الشافعية نفى هذه النسبة إليهم لعدم ثبوته عندهم، لا شك أن هذا القول حقيقة قول مردود لثبوت الوجوب على من صار أهلا له في آخر الوقت باتفاق العلماء، ولو كان الوجوب متعلقا بأول الوقت كما زعموا لم يجب عليه في آخره،

واستدلوا في هذا القول : حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال **(الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله)** وهذا يقتضي أن فعلها في آخر الوقت معصية تتطلب العفو، ولو كان الوقت كله صالحا للأداء وكان المكلف مخيرا بأي جزء من أجزاء الوقت، لما كان تأخيره للواجب عن أول الوقت موجبا للعفو والغفران،

الجمهور أجابوا عن هذا الحديث بجوابين:

أولهما: جواب من حيث الإسناد، فقالوا إن في إسناده يعقوب ابن الوليد وهذا كذبه الإمام أحمد وسائر الحفاظ، وقال ابن حبان ما رواه إلا يعقوب وكان يضع الحديث على الثقات، فلا يصح هذا الحديث بهذا الإسناد.

ثانيهما: من حيث منته أجابوا أنه يقتضي الترغيب في المبادرة لأداء الصلاة في أول وقتها، والمراد بالعبء هنا العبء عن تقصير المكلف عن أداء الأفضل للواجب، ويؤيد هذا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال **(أحب العمل إلى الله الصلاة لوقتها) وفي رواية (على وقتها) وفي رواية أخرى (في أول وقتها)**، فأثبت هذا الحديث أن الصلاة في أول وقتها أحب وأفضل ولا يقتضي هذا المعصية والإثم بتأخيرها.

هذا بالنسبة للقول الثالث وهو قول في ثبوته نظر أصلا وفي نسبه إلى قائله نظر، وهم بعض الشافعية.

القول الرابع: أن الإيجاب في الواجب الموسع يتعلق بآخر جزء من أجزاء الوقت، وهذا القول نسب إلى بعض الحنفية، وذكر السرخسي وهو من علماء الحنفية أنه منسوب إلى أكثر العراقيين من الحنفية؛ أصحاب هذا القول اختلفوا في أدائه في أول الوقت، هل يقع نفلا أو فرضا، فقال بعضهم إن الأداء في أول الوقت يقع نفلا يمنع لزوم الفرض في آخر الوقت إذا بقي المكلف على صفة التكليف، وقال بعضهم يقع فرضا إن بقي المكلف موصوفا بصفة التكليف إلى آخر الوقت، وقال بعضهم إن المؤدى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت.

استدلوا على مذهبهم على أن الوجوب في الواجب الموسع يتعلق بآخر الوقت بأن قالوا: أنه لو وجب الفعل قبل الجزء الأخير من الوقت لما جاز تركه بالأجزاء السابقة، إلا أن تركه بالأجزاء السابقة جائز باتفاق العلماء، فدل على أن سبب الوجوب هو الجزء الأخير فقط.

الجمهور يجيبون عن هذا : بأن ترك الواجب الموسع في أول الوقت لا يعتبر تركا، وهذا مقتضى التوسع في وقت الواجب، فالمكلف فيه مخير بإيقاعه بأي جزء من أجزاء وقته، كما أنه في الواجب المخير كذلك، إلا أن المكلف بالواجب المخير مخير بأن يوقع بين أي فرد من أفراد الواجب، وأما في مسألة الواجب الموسع فالتخيير في الوقت، فكما أن ترك أي فرد من أفراد الواجب المخير لا يعتبر تركا للواجب، فكذلك ترك أي جزء من أجزاء الوقت في الواجب الموسع لا يعد تركا للواجب.

القول الخامس: أن الإيجاب في الواجب الموسع متعلق بالجزء الذي يليه أداء الفعل.

السرخسي يقول: في حاصل هذا القول أنه يتعين للسببية الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت، فإن اتصل بالجزء الأول كان هو السبب، وإلا تنتقل السببية إلى آخر الجزء الثاني ثم إلى الثالث وهكذا، ومعنى هذا القول أن الإيجاب بالواجب الموسع متعلق بفعل المكلف، فإذا فعل في أول الوقت قلنا هو وقت الإيجاب، وإذا فعل في وسط قلنا هو وقت الإيجاب، وإذا فعل في آخر الوقت قلنا أنه وقت الإيجاب، فجعلوا فعل المكلف هو المعرف للوقت وليس الوقت هو المعرف لفعل المكلف وهذا كما ذكر كمال الدين ابن الهمام أنه قول نسب للحنفية وهو قول مردود؛ السرخسي أيد هذا القول وهو من علماء الحنفية، وناقش قول الجمهور السابق وهو القول الأول.

نقف مع الخلاف في هذه المسألة عدة وقفات:

الوقفة الأولى: أن مذهب جمهور الحنفية القائل بأن سبب الوجوب بالواجب الموسع هو الجزء الذي يليه الأداء، وهو القول الخامس الذي سبق ذكره، هذا القول في حقيقته متفق مع قول جمهور العلماء القائل بأن السبب هو جميع الوقت، وهو القول الأول، وإنما ابتعد الحنفية عن اعتبار سبب الوجوب جميع الوقت لما بينه السرخسي في مناقشته، وهو أن تقرر السببية

موقوف على اتصال الأداء، وفي هذا يقول السعد في كتابه (التلويح) والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، ولكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء، كما أن قول الجمهور بأن جميع الوقت سبب في الوجوب مبني على أن كل جزء من الوقت صالح للأداء فيه، وهذا ما يقرره الحنفية أيضا، ويقول السرخسي: "فإن الشرع خير المكلف في الأداء، فعرنا أن هذا المعنى تخير له في نقل السببية من جزء إلى جزء، وما بقي الوقت واسعا يبقى الخيار له، فلا يكون مفترطا، فيتضح من هذا خطأ من نسب إلى الحنفية إنكار الواجب الموسع لقول بعضهم إن سبب الوجوب في آخر الوقت كما ذكر ذلك الزنجاني. فالحاصل أن الكل متفقون على وجود الواجب الموسع، فإن الحنفية لا ينكرون الواجب الموسع بالمعنى الاصطلاحي المراد وإنما ينكرون أن وقت الأداء يفضل على الواجب، ويقولون إن وقت الأداء لا يفضل على الواجب، وقولهم هذا متفرع عن مذهبهم في التفريق بين الوجوب ووجوب الأداء وبناء عليه لم يعينوا جزء من أجزاء الوقت لتحقق وجوب الأداء إلا الجزء الأخير الذي يسع الواجب فقط.

فكما يسميه الشافعية وجوب أداء موسع، هو الذي يسميه الحنفية نفس الوجوب بمعنى شغل الزمة، والذي سماه الحنفية وجوب أداء هو وجوب تفرغها مما شغلها بالفعل، ولهذا صرح السعد في كتابه (التلويح) بأن هذا خلافاً في التعبير فقط.

الوقف الثانية: أن القول الذي ذهب إليه الجمهور والذي يتفق مع ما قاله جمهور الحنفية هو الراجع دليلاً على تلك الأقوال كلها بما ظهر لنا بعد مناقشتها من ضعف فيها ولما يؤيد قولهم هذا من الأحاديث الصحيحة بأن وقت الصلاة موسع بين أول الوقت وآخره، فكما روى أبو هريرة رضي الله عنه مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن للصلاة أولاً وآخرها، وإن أول وقت صلاة الظهر حين تزول الشمس، وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر، وأن أول وقت العصر حين يدخل وقتها، وإن آخر وقتها حين تصفر الشمس، وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وإن آخر وقتها حين يغيب الأفق، وإن أول وقت العشاء حين يغيب الأفق، وإن آخر وقتها حين ينصف الليل، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وإن آخر وقتها حين تطلع الشمس)، ومن ذلك ما ذكره من الحديث الصحيح في أول الاستدلال على قولهم، إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي تفيد هذا المعنى.

فحصل بذلك رجحان قول الجمهور القائل بأن جميع الوقت هو وقت للإيجاب في الواجب الموسع سواء أوله أو وسطه أو آخره، إنما الخلاف بينهم فقط في اشتراط العزم في هذه المسألة.

• نوع الخلاف في مسألة تعلق الإيجاب في الواجب الموسع

الخلاف بين الجمهور وهم المثبتون للواجب الموسع، وبين بعض الشافعية القائلين بأن الوجوب متعلق بأول الوقت هذا خلاف إن صحت نسبته إلى الشافعية هذا خلاف لفظي لا ثمره له، لأن القائلين بأن الوجوب متعلق بأول الوقت، يجوزون فعله في وسط وآخر الوقت، ويقولون أنه قضاء سد مسد الأداء، وهذا متفق في المعنى مع مذهب الجمهور المثبتين للواجب الموسع.

بعض الحنفية القائلين أن الوجوب متعلق بآخر الوقت فهنا هل الخلاف لفظي بين الجمهور وبينهم؟ وقع خلاف بين العلماء، منهم من يقول الخلاف لفظي، ومنهم من يقول الخلاف معنوي، والظاهر أن الخلاف معنوي وله ثمره فقهي، - من الثمرات

التي تنبني على الخلاف بين جمهور العلماء القائلين بأن الوجوب متعلق بجميع أجزاء الوقت، وبين الحنفية القائلين بأن الوجوب متعلق بآخر الوقت يتضح من خلال الثمرات الآتية:

الثمرات الأولى: إذا صلى الصبي في أول الوقت ثم بلغ قبل انقضاء الوقت في الواجب الموسع، فهل تجزئ تلك الصلاة ولا إعادة

عليه أم لا تجزئ؟ وقع خلاف فالجمهور المثبتون للواجب الموسع الذين يقولون أن جميع الوقت هو وقت للوجوب يقولون إن الصلاة التي صلاها في أول الوقت تجزئه ولا يلزمه إعادتها، بناء على أنه قد فعل الواجب في جزء من أجزائه، أما الحنفية فيقولون أن الوجوب متعلق في آخر الوقت فإن هذه الصلاة لا تجزئه لأنه حين صلاها في أول الوقت لم يكن مكلفا.

الثمرة الثانية: إذا سافر شخص في أول الوقت، أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت، ومضى مقدار الفعل من أول الوقت، فهل يجب الإتمام على المسافر وهل يجب القضاء على الحائض؟ وقع خلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في هذا التقسيم في مسألة الواجب الموسع.

فالجمهور يقولون يجب الإتمام على المسافر ويجب القضاء على الحائض، لأن كلا من المسافر والحائض قد أدركا وقت الوجوب ووقت الوجوب عندهما هو جميع الوقت، سواء أوله أو وسطه أو آخره، أما الحنفية فيقولون إن المسافر هنا لا يجب عليه الإتمام وإنما يجوز له القصر، والحائض لا يجب عليها القضاء، لأنهما أدركا أول الوقت فقط، والوقت ليس وقت وجوب، إنما وقت الوجوب عندهم متعلق بآخر الوقت.

• حالات تأخير الفعل في الواجب الموسع، ومنها:

الحالة الأولى: إذا أخر المكلف الفعل في الواجب الموسع عن أول الوقت، وغلب على ظنه عدم البقاء إلى آخر الوقت فإنه يكون عاصيا بترك الفعل في أول الوقت، وإن لم يمتهن، لأنه قد تضيق الوقت بناء على ظنه الغالب، وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر، فيكون ذلك عصيانا وهذا بالاتفاق.

الحالة الثانية: لو أخر المكلف الفعل حتى ضاق الوقت عن فعله، ثم مات ولم يبق إلا الوقت الذي يتسع لأقل من أربع ركعات، فإنه كما قالوا يموت عاصيا، لأنه لا يجوز تأخير الفعل عن هذا الوقت.

الحالة الثالثة: إذا أخر المكلف الفعل في الواجب الموسع عن أول الوقت، مع غلبة ظن السلامة فمات فجأة أثناء الوقت الموسع، فمثل هذا لو مات مثلا بعد زوال الشمس وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها وأكثر ولم يصلها، فاختلف العلماء المثبتون للواجب الموسع وهناك من يقول أنه يموت عاصيا، وهذا ذهب إليه أكثر المثبتين للواجب الموسع، وهناك من يقول أنه لا يموت عاصيا وهذا ذهب إليه إمام الحرمين وابن الخطاب والمجد بن تيمية، والصحيح أنه لا يموت عاصيا في هذه الحالة لأن الواجب الموسع يجوز تركه في أول الوقت ليعمله في آخر الوقت المحدد، وقد جاز الترتك مع عدم علمه بالعاقبة، وإذا كان تركه في أول الوقت ليفعله في آخر وقته جائزا، فكيف يعصي فالراجح أنه لا يموت عاصيا في هذه الحالة.

• مسألة تضيق الواجب الموسع

ذكرنا أن الواجب الموسع وقته واسع يتسع لهذا الواجب ويتسع لغيره من جنسه، لكن هل يمكن أن يتضيق فيجب على المكلف أن يفعله في هذا الوقت المحدد فقط ولا يجوز له أن يؤخره إلى وقت آخر؟

* الحقيقة أن الواجب الموسع قد يتضيق فيصبح الواجب الموسع واجبا مضيقا وذلك في حالات:

الحالة الأولى: أن يترك المكلف الواجب إلى آخر الوقت فإذا تركه إلى آخر الوقت بحيث لن يبقى إلا زمن يسير لا يمكن إلا أداء الواجب فيه، فإنه حينئذ يتضيق هذا الواجب الموسع فيصبح واجبا ضيقا، وإذا خرج هذا الوقت ولم يؤده المكلف يكون عاصيا بخروج وقته.

الحالة الثانية: إذا غلب على ظن المكلف عدم البقاء إلى آخر الوقت، أو عدم التمكن من الفعل في آخر الوقت، فإنه حينئذ يجب عليه العمل بموجب غلبه ظنه، ويجب عليه الأداء في أول الوقت فيصبح واجبا مضيقا في هذه الحالة، مثل المرأة التي

تعرف أن الحيض يأتيها في ساعة معينة من الوقت في آخره أو في وسطه، فإنها يجب عليها أداء الصلاة في أول الوقت، وهذا يكون الواجب الموسع في حقها واجبا مضيقا، وإذا آخرت تكون عاصية بتأخيرها.

• بعض الآثار المترتبة على تقسيم الواجب باعتبار وقته إلى واجب مطلق وإلى واجب مؤقت التي تنبئ على هذا منها:

أولاً: أن الواجب المؤقت سواء كان وقته موسعا أو مضيقا يآثم المكلف بتأخيره عن وقته المحدد له من غير عذر، لأنه بالحقيقة يشتمل على واجبين وجوب أدائه ووجوب أدائه في الوقت المحدد له.

أما الواجب المطلق عن الوقت فللمكلف أدائه في أي وقت كان، إذ أن العمر كله له وقت، إلا أنه يفضل الإسراع والمبادرة كي لا يفاجئه أجله، وإذا غلب على ظنه فواته بسبب كبر أو مرض مانع وجب عليه الإسراع به، وإن أخر إلى وقت العجز المتوقع يكون عاصيا بتأخيره اتفاقا.

ثانياً: أن الواجب المؤقت يمكن أن يتعلق به الأداء والقضاء والإعادة.

أما الواجب المطلق فلا يتصور فيه إلا الأداء، لأن العمر كله وقت لأدائه، ولا يمكن فيه تصور القضاء، لأنه لا وقت له حتى يقع الفعل بعده في هذه الحالة.

ثالثاً: أن الواجب المؤقت يجب قضاؤه على الفور.

بخلاف الواجب المطلق الذي لا يتعلق به القضاء أصلا، ولذلك يقول الشافعية والحنابلة بتأثم من أخر قضاء رمضان إلى أن جاء رمضان آخر وأوجبوا عليه الكفارة مع القضاء، لأنه عندهم من قبيل الواجب المؤقت، وأما الحنفية فقالوا أن قضاء صوم رمضان كقضاء غيره من الفوائت ووقته العمر كله إن كان فواته بعذر، ويجب قضاؤه على الفور إن كان فواته بغير عذر ويأثم بتأخيره، فعند الحنفية لأن صوم رمضان من قبيل الواجب المطلق فحينئذ لا يآثم المكلف بتأخيره، بخلاف الشافعية والحنابلة، فإنه عندهم من قبيل الواجب المؤقت وحينئذ يجب قضاؤه ويأثم بتأخيره.

• ومن الآثار المترتبة على تقسيم الواجب إلى موسع ومضيق:

أن الواجب الموسع يجب تعيين النية فيه اتفاقا، لأنه وقته ظرف يسعه ويسع غيره من جنسه.

بخلاف الواجب المضيق، ففي تعيين النية فيه خلاف وتفصيل عند العلماء.

فمثلا: صلاة الظهر إذا أراد المكلف أن يؤديها فيجب عليه تعيين النية لأدائها، لأنها من قبيل الواجب الموسع، وأما الواجب المضيق مثل صوم رمضان فالعلماء يختلفون في قضية تعيين النية فيه، هل يجب أن يعين الإنسان النية بصوم رمضان أم يكفي مطلق النية، يعني أن ينوي الصوم فقط ولا ينوي صوم رمضان بالذات؟

هنا خلاف بين العلماء لأنه من قبيل الواجب المضيق، لأنه وقته مضيق والوقت المضيق كافٍ لتمييزه عن غيره من الواجبات، أما الواجب الموسع فإنه لا يتميز عن غيره من الواجبات ولذلك يجب تعيين النية فيه.

الحلقة (١٢)

- **مسألة (مالا يتم الواجب إلا به)** يعبر عنها بعض الأصوليين بقولهم مسألة مقدمة الواجب،

- وبعضهم يعبر عنها بمسألة وسيلة الواجب،

- وبعضهم يعبر عنها بعبارة أعم من مسألة الواجب فيقول: مالا يتم الشيء إلا به، معنى هذا أن الشيء يشمل الواجب ويشمل غيره كمسائل المستحب وغيره،

-ومنهم من يعبر بقوله: مالا يتم الأمر إلا به يكون مأموراً به، وهذا لاشك لفظ عام يشمل الواجب ويشمل غيره من الألفاظ ومن الأحكام كالمندوب والمباح وغيرها، هناك من يذكر فيها خلافاً بين الأصوليين وحتى نحرر الكلام فيها نحتاج إلى ضبط هذه المسألة ولكي نضبطها لا بد أن نذكر أن العلماء نهج كل منهم طريقين طريقاً لضبط بحث هذه المسألة.

✽ الطريقة الأولى: يقسمون مالا يتم الواجب إلا به إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون مالا يتم الواجب إلا به غير مقدور للمكلف، يعني ليس بقدرته ولا باستطاعته ولا بوسعه عمله ولا تحصيله ولا يقع تحت اختياره، وهذا القسم حكمه أنه غير واجب، فيقولون أن مالا يتم الواجب إلا به إذا كان غير مقدور للمكلف فهو غير واجب، مثال ذلك: حضور الإمام في الجمعة وتمام العدد في الجمعة فهذا شرطان للصلاة الجمعة ومع ذلك ليس واجباً، بمعنى أنه لا يطلب من أحد إحضار الإمام وخطيب الجامع ليصلي بالناس الجمعة، ولا إحضار آحاد الناس ليكمل بهم العدد المطلوب، حتى تجب الجمعة فهذا ليس واجباً، بل أن عدمها يمنع الوجوب، ومن الأمثلة العقلية: القدرة شرط لصحة الفعل ووجود اليد شرط لصحة الكتابة، لأنه لا يتم الواجب إلا به فلا يتم الفعل إلا بالقدرة، ولا تتم الكتابة إلا بوجود اليد

القسم الثاني: أن يكون مالا يتم الواجب إلا به مقدوراً للمكلف، ومعنى هذا أنه يقع تحت اختيار المكلف وفي قدرته وفي استطاعته أن يفعله فهذا محل نزاع ومحل خلاف بين العلماء، هذه الطريقة اتبعها أبو حامد الغزالي في كتابه (المستصفى) وتبعه ابن قدامة الحنبلي.

✽ الطريقة الثانية: قالوا إن مقدمة الواجب أو مالا يتم الواجب إلا به تنقسم قسمين:

القسم الأول: ما يتوقف عليه وجوب الواجب.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه وقوع الواجب أو وجوده.

■ **أما القسم الأول حكمه:** أنه لا يجب بالإجماع سواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاء مانع، مثلاً: بلوغ النصاب سبب يتوقف عليه وجوب الزكاة، ومع ذلك لا يجب على أحد تحصيله حتى تجب عليه الزكاة، لأنه من قبيل ما يتوقف عليه وجوب الواجب، كذلك الزوجات والماليك والدواب سبب في وجوب النفقة ومع ذلك لا يجب تحصيلها حتى تجب تلك النفقات، لأنه من قبيل ما يتوقف عليه وجوب الواجب وهو ليس بواجب أيضاً، الإقامة شرط في وجوب الصوم ولا يجب على أحد أن يقيم ويترك السفر حتى يجب عليه الصوم لأن هذا من قبيل ما يتوقف عليه وجوب الواجب وهو غير واجب.

■ **وأما القسم الثاني:** وهو ما يتوقف عليه وقوع الواجب أو وجوده بعد تقرر وجوبه، فهذا يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: أن يكون غير مقدور للمكلف، بمعنى أن يكون مالا يتم الواجب إلا به ليس في قدرة المكلف فعله ولا تحصيله مثلاً: حضور الأمام والعدد الكامل لصلاة الجمعة، فهذا النوع لا يجب إجماعاً لأنه ليس بقدرة المكلف ولا طاقته تحصيل ذلك كما مر معنا.

النوع الثاني: ما يكون مقدوراً للمكلف، أي أن يكون مالا يتم الواجب إلا به مقدوراً للمكلف وتحت اختياره واستطاعته، وكما قلنا هذا النوع يدخل في القسم الثاني وهو ما يتوقف عليه وقوع وجوب الواجب، وهذا النوع له حالات:

- **الحالة الأولى:** أن يصرح الشارع بوجوبه بنص مستقل، فهذا يجب لأجل وجود هذا النص مثلاً: الطهارة أو الوضوء للصلاة والنية للصلاة، فهذه أمور ثبتت بنصوص فالصلاة لا تتم إلا بالطهارة، والطهارة أو الوضوء واجبه بنص آخر كما في قوله تعالى

"يأبىها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاعسلوا وجوهكم" إلى آخر الآية فهذه وجب بنص، وأيضاً النية للصلاة واجبه والنية مما لا تتم الصلاة إلا به فتكون واجبة لأنه قد ورد نص بخصوصها كما في قوله صلى الله عليه وسلم "أنما الأعمال بالنيات".

-**الحالة الثانية:** أن يأتي اللفظ مطلقاً لم يقيد الشارع بشيء ولم يصرح بإيجابه ولا عدم إيجابه، فهذا هو محل الخلاف والنزاع بين العلماء وبين الأصوليين في هذا الأمر. فجمهور العلماء يقولون فيه أن ما لا يتم الواجب إلا به في هذه الحالة يكون واجباً، ويقصدون بذلك الواجب الذي يتوقف عليه وقوع الواجب أو وجوده وكان مقدوراً للمكلف، ولم يصرح الشارع بإيجابه فيكون واجباً، واستدلوا على هذا بدليل حاصله أن ما لا يتم الواجب إلا به لا بد منه في الواجب، وما لا بد منه في الواجب يكون واجباً، **فعندنا الآن مقدمتان:**

المقدمة الأولى: أن ما لا يتم الواجب إلا به لا بد منه في الواجب.

المقدمة الثانية: أن ما لا بد منه في الواجب يكون واجباً.

والمقدمة الأولى دليلها كما تقدم معنا في وجوب الوضوء في الصلاة ونحو ذلك إنه لا بد من الوضوء في هذه الحالة، والمقدمة الثانية دليلها أن الواجب هو اللازم وما لا بد منه لازمٌ فما لا بد منه يكون واجب، فينتج من الجمع بين المقدمتين نتيجة وهي: (أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

ذكر العلماء خلافاً آخر في المسألة فهناك من يقول إن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب، وهناك من يقتصر في إيجاب ما لا يتم الواجب إلا به على بعض الأنواع، فيقول مثلاً يقصره على السبب وعلى الشرط فيقول إن السبب ما لا يتم الواجب إلا به فيكون واجب وغيره ليس بواجب، وهناك من يقول نقصره فقط على الشرط فما لا يتم الواجب إلا به إذا كان شرطاً فإنه يكون واجباً وما عدا ذلك لا يكون واجباً، والحقيقة أن الخلاف في هذه القاعدة ضعيف، والراجح ما ذكرناه في مذهب الجمهور وهو أن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً، كما قلنا إذا كان مما يتوقف عليه وقوع الواجب أو وجود الواجب وكان مقدوراً للمكلف وقد سكت الشرع عنه ولم يصرح بإيجابه ولا عدم إيجابه، فالراجح أنه واجب بناءً على أنه مذهب الجمهور في هذه المسألة، وما ذكر من خلاف في هذه القاعدة على نقيض ما ذكره الجمهور فهو خلاف ضعيف، فالظاهر أن القاعدة معمول بها عند جميع الأئمة، ومن نقل الخلاف فيها فإنما هو في التسمية وفي استحقاق هذه الزيادة ثواباً مستقلاً، وإنما قال الجمهور تسمى هذه الزيادة واجباً لأنها لا يجوز تركها أبداً إلا بترك الواجب، وترك الواجب يذم عليه المكلف، فكذلك ما لازمه الجمهور حينما قالوا بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إنما قصدهم بذلك أنه لا يجوز ترك هذا الشيء الذي لا يتم الواجب إلا به، لأنه لو ترك لترتب على ذلك ترك الواجب نفسه، وترك الواجب يذم عليه المكلف فكذلك ما كان مما لا يتم إلا به فإن كان لا بد منه للواجب، فحينئذٍ يكون واجباً لأنه يترتب على تركه الذم.

وهناك أيضاً من حمل الخلاف في هذه المسألة على أمر آخر، فهناك من قال أنه لا خلاف أصلاً في المسألة فالذين يقولون إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب يقصدون بذلك أنه يستحق على هذه الزيادة التي لأ يتم الواجب إلا بها الثواب ويستحق على تركها العقاب، ومن يقول بأنها ليست واجبه فيقصد بذلك أنه لا يحكم بثواب ولا عقاب لمن ترك ما لا يتم الواجب إلا به، فالخلاف حينئذٍ يعود إلى تفسير الواجب هنا فإذا قلنا إن الواجب المقصود به ما طلبه الشارع طلباً جازماً فإنه يمكن أن يدخل في هذا التعريف ما لا يتم الواجب إلا به، ويكون ما لا يتم الواجب إلا به من قبيل الواجب بمعنى قد طلبه الشارع طلباً جازماً بطريق المعنى ولو لم يكن بطريق الدلالة أو بطريق الصيغة.

وإن فسرنا الواجب بأنه ما يمدح فاعله ويذم تاركه، فحينئذٍ يحمل على هذا التفسير قول بأن ما لا يتم الواجب إلا به ليس واجباً بمعنى أنه لا يذم تارك ما لا يتم الواجب إلا به ولا يمدح فاعل ما لا يتم الواجب إلا به، لأن هذا من مقتضيات الواجب.

وهنا اعتراض أوردته بعضهم على الجمهور القائلين بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب قالوا أنه لو كان ما لا يتم الواجب إلا به واجباً بمعنى أنه لو كانت مقدمة الواجب واجبة لانطبق عليها حد الواجب بمعنى أنطبق عليها تعريفه وحكمه، ومن الحدود التي قيلت في الواجب أنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه، ومعنى هذا أن المكلف لو غسل وجهه وصام يوم من رمضان وغسل جزء من الرأس ليتحقق غسل الوجه وصام جزء من الليل ليتحقق من صيام يوم من رمضان لأثيب ثواب فعل الأصل، بمعنى أنه يثاب على غسل جزء من الرأس ثواب مسح الوجه، ويثاب على صيام جزء من الليل ثواب صيام النهار كاملاً، لأن هذا مما لا يتم الواجب إلا به فيتحقق عليه حد الواجب.

(المعترض يقول): لكننا لا نقول بذلك وهو أنه يثاب على غسل جزء من الرأس إذا أراد أن يغسل وجهه، ولا يثاب على صوم جزء من الليل كثوابه على الفعل الأصل نفسه، ولا يعاقب على ترك غسل جزء من الرأس ولا يعاقب على ترك صيام جزء من الليل إذا أراد صيام النهار كاملاً كما لو ترك فعل الأصل نفسه.

- **فإذن يقولون هناك فرق في الثواب وفي العقاب:** فالثواب على فعل ما لا يتم الواجب إلا به ليس كثواب الواجب نفسه، والعقاب على ترك ما لا يتم الواجب إلا به ليس كالعقاب على ترك الواجب نفسه، وحينئذٍ إذا كان هناك فرق في الثواب والعقاب بين ما لا يتم الواجب إلا به وبين الواجب نفسه فمعنى هذا أن ما لا يتم الواجب إلا به لا يأخذ حكم الواجب ولا يأخذ تعريفه، فكيف أيها الجمهور أعطيتموه هذا الحكم مع عدم اتفاقهما في الثواب والعقاب، والحقيقة أن الجواب عن هذا يعني أن المكلف إذا فعل الواجب الأصلي وهو مثلاً غسل الوجه وفعل ما لا يتم الواجب إلا به وهو غسل جزء من الرأس ليتحقق من غسل الوجه كاملاً أو صام جزء من الليل في رمضان أو في أي صيام وصام أيضاً جزء من الليل ليتحقق من صوم النهار كاملاً، فمن يقول لكم أنه يثاب على ذلك ثواب الفعل الأصلي؟ بل قد يثاب على ذلك ثواب الفعل الأصلي، فالثواب والعقاب أمره إلى الله تعالى ولو أنه ترك غسل جزء من الرأس أو ترك صيام جزء من الليل في هذا، فربما يعاقب على تركه مما لا يتم الواجب إلا به، فأمر الثواب والعقاب إلى الله فحينئذٍ نقول نحن أيها الجمهور أنه يجب عليه فعل ذلك، ويكون هذا مما لا يتم الواجب إلا به احتياطاً لفعل الواجب فيأخذ ما لا يتم الواجب إلا به حكم الواجب من قبيل باب الاحتياط ويكون هذا حكم ما لا يتم الواجب إلا به، ونحن نقول بأنه يمكن أن يثاب على ذلك ثواب الواجب، ويمكن أن يعاقب على ذلك عقاب ترك الواجب.

والمستند في احتمال الثواب والعقاب في هذا نصوص كثيرة تدل على أن المكلف يثاب على فعل الوسيلة أو ما يتوصل به إلى فعل الواجب أكثر من الذي لا يفعل الوسيلة أو يفعل ما لا يتم الواجب إلا به، فمثلاً ورد في حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال **(أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم مشى)** فالماشي إلى الصلاة إذا كان بعيداً يتحقق له من الثواب ما لا يتحقق للقريب، فهذا دليل على وجود التفاضل في الثواب في فعل الوسيلة حتى في مقدارها، فما بالناس فيمن يفعل الوسيلة أو ما لا يتم الواجب إلا به وبين من لا يفعلها، فلا شك من وجود الثواب لمن يفعله وعدم وجود الثواب لمن لا يفعلها، هذا نص شاهد لقضية وجود الثواب على فعل ما لا يتم الواجب إلا به في هذه الحالة.

• مسألة ما لا يتم الواجب إلا به نختتم الكلام فيها على مسائل تنبني على الخلاف فيها إن كان هناك خلاف:

فالواقع أن بعض العلماء ذكر أن هذه المسألة مختلف فيها ويذكرون الخلاف فيها، وحقيقة حين نتأمل الخلاف في هذه المسألة نجد أن هذا الخلاف لا يكاد أن يكون خلافاً حقيقياً، بل أنه يتجه إلى أن يكون خلافاً لفظياً في غالب أمره، وهذا له أسباب من جملتها كما قلنا سابقاً عدم تحرير معنى الواجب الذي ذكرناه هنا،* هل هو ما طلبه الشارع طلباً جازماً أو هو ما يستحقه فاعله الثواب ويستحق تاركه العقاب؟ وما ينبني عليه القول هل أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب أو ليس بواجب؟ يضاف إلى هذا عدم صحة الخلاف على ظاهره في هذه المسألة أن ما لا يتم الواجب إلا به على عدة أنواع منها:

- ما هو محل اتفاق على إلحاقها بالواجب في الحكم، فيكون حكمها واجبا.

- ومنها ما هو محل الخلاف، وحكاية الخلاف حقيقة على سبيل الإطلاق، لا يوافق واقع المسألة بصورة صحيحة؛ ومن المسائل التي يذكرها العلماء ثمرة الخلاف في هذه المسألة مسائل كثيرة، وننبه هنا حقيقة أن ما لا يتم الواجب إلا به قد يتنوع، فمنه ما يكون وسيلة لوقوع الواجب وتحققه ووجوده، ومنها ما يكون وسيلة للعلم بتحقيق الواجب، فنعرض من خلال هذه الأمثلة مثلاً: ما يكون تحقق عليه وجود الواجب أو وقوعه مثلاً الطهارة في الصلاة مما يتوقف عليها وجود الواجب أو وقوع الواجب، نقول حولان الحول في الزكاة فإن هذا مما يتحقق عليه وجود الواجب أو وقوعه والاستطاعة بالحج كذلك والسعي في صلاة الجمعة.

■ وهناك مسائل يتوقف عليها العلم بتحقيق الواجب، سيأتي الكلام عنها في المسائل التالية:

١- فمثلاً عندنا في مسائل ما لا يتم الواجب إلا به ومما يتوقف عليه تحقق الواجب: إذا التبس موضع النجاسة من الثوب بباقي الثوب بسبب خفاء موقع النجاسة، قال العلماء إن الطهارة هنا تجب لجميع الثوب فيغسل ثوبه كله، لأن الواجب هو التحقق من طهارة الثوب كله فإذا حصل الشك فيه احتاطوا في ذلك حتى يُحصَل العلم بتحقيق الواجب ووجوده، فيكون ذلك بإعطاء حكم طهارة الثوب كله حكم طهارة جزئه.

٢- أيضاً قالوا لو نسي المكلف صلاة يوم معين ولم يعرف الصلاة عينها ولم يعرف أي صلاة في اليوم نسي، قالوا أنه يلزم أن يصلي الصلوات الخمس لذلك اليوم كاملة وينوي بكل صلاة منها الفرض، وذلك لأنه يجب عليه التحقق من أداء الصلوات المكتوبة في ذلك اليوم، فإذا حصل الشك عنده فإنه يحتاط بذلك حتى يحصل العلم بتحقيق الواجب أو وجوده.

٣- من الأمثلة أيضاً قالوا لو اشتبهت على رجل أخته بامرأة أجنبية، ولم يعلم أيهما الأجنبية فإنه يجب عليه اجتناب العقد على أي منهما، لأن اجتناب نكاح أخته واجب، ولا يتحقق الاجتناب إلا باجتناب نكاح الاثنتين معاً، (فيكون هذا من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به، أو بعبارة أخرى: فيكون هذا من قبيل ما لا يتم العلم بتحقيق الواجب إلا به) فيكون حينئذ اجتناب النكاح في هذه الحالة واجب.

٤- أيضاً من المسائل قالوا إذا اختلطت الميتة بالمدكاة واشتبه عليه ولم يعلم أيهما الميتة وأيها المذبوحة ذبحاً صحيحاً، فيجب عليه اجتنابهما معاً وعدم الأكل منهما معاً لأن هذا مما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب،

٥- وقالوا أن المدين يلزمه وفاء دينه فإذا كان مفلساً وله حرفة، فإنه يلزمه أن يكتسب ويقضي دينه لأن الاكتساب من ضرورات قضاء الدين وقضاء الدين واجب، فيكون الاكتساب واجباً لأنه مما لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً؛ أيضاً أن أجره الكيل بالمبيع بطريق الكيل تجب على البائع، وذلك لأن أجره الكيل تابعه للمبيع وهي من ضرورات تسليم المبيع

وتسليم المبيع واجب، ولا يتم تسليم هذا المبيع إلا بإعطاء أجره الكيل فيكون إعطاء أجره الكيل واجبة لأنها من قبيل مالا يتم الواجب وهو تسليم البيع إلا به فيكون إعطاء الأجر على الكيل واجبا.

الحلقة (١٣)

لا يزال الحديث موصولاً في هذه الحلقات عن القسم الأول من أقسام الحكم التكليفي وهو الواجب. تحدثنا في الحلقات السابقة عن جزء من مسائل هذا القسم وكان من جملة ما تحدثنا عنه الكلام على تقسيمات الواجب وكان من تلك التقسيمات : (تقسيم الواجب باعتبار ذاته)، ثم الكلام على (تقسيم الواجب باعتبار وقته أو زمن أدائه) وفي هذه الحلقة نعرض إلى تقسيم آخر من تقسيمات الواجب وهو (تقسيم الواجب باعتبار تحديده)، وتمثل العناصر التي هي محل الحديث في هذه الحلقة - على الحديث عن الواجب باعتبار تحديده، ويترتب على ذلك الكلام على مسألة من مسائل التي تنبني على هذا التقسيم وهي مسألة الزيادة على أقل الواجب؛ المراد بهذه المسألة وفي هذه المسألة نتكلم عن صلتها بهذا التقسيم وتحرير المراد بها ومحل النزاع فيها، والإشارة إلى الخلاف في هذه المسألة - وبيان شيء من أمثلتها- وبيان أيضا صلتها بما لا يتم الواجب إلا به.

❁ ما يتعلق بأقسام الواجب باعتبار تحديده فإن الواجب باعتبار تحديده ينقسم إلى قسمين:

الأول: واجب محدد. الثاني: واجب غير محدد.

القسم الأول: (فأما الواجب المحدد)

فهو الشيء الذي طلبه الشارع طلباً جازماً وعيّن مقداراً معلوماً له أو مقداراً محدداً له، ويمثلون لذلك مثلاً: بالصلوات الخمس فقد حددت كل صلاة بركعات محددة وكذلك زكاة الأموال وصيام رمضان، وأيضاً غسل الوجه وغسل الرجلين واليدين في الوضوء ونحو ذلك، فهذه واجبات محددة حددها الشارع بمقدار معين.

■ حكم هذا القسم:

فهو ألا يفعل المكلف شيئاً زائداً على الفعل المحدد والمعين -ولا تبرأ ذمة المكلف إلا إذا فعله بالمقدار المحدد الذي أمر به الشارع- لا تبرأ ذمة المكلف إلا بفعله بالمقدار الذي حدده الشارع، وإذا فعله بالمقدار الذي حدده الشارع برئت ذمته بذلك - هذا ما يتعلق بالقسم الأول وهو الواجب المحدد.

القسم الثاني: (الواجب غير المحدد)

فهو الشيء الذي طلبه الشارع طلباً جازماً ولم يحدده ولم يقدره بمقدار معين، وهذا له أمثلة أيضا كثيرة في الشرع مثلاً: منها الطمأنينة في الركوع والطمأنينة في السجود- ومدة القيام ومدة القعود- وهذه من أمور الصلاة- فيما يتعلق بواجبات الصلاة: فمثلاً وجبت الطمأنينة في الركوع والسجود ولكن لم يقدر الشارع مقداراً محدداً لمدة الطمأنينة - وكذلك أو جب الشارع القيام والقعود مدة من الزمن ولم يحدد أو يعين مدة معينة في هذا أو لهذا المقام.

■ حكم هذا القسم:

أنّ المكلف تبرأ ذمته بفعل أقل ما يصدق عليه الواجب من هذا الأمر، فسيكون عندنا هذا النوع من الواجب واجب غير محدد، وحينئذٍ يتفاوت الناس أو المكلفون في القيام به، فمنهم من يطيل فيه ومنهم من يقتصر على أقله - ولا تبرأ ذمة المكلف

إذا قصر عن القيام بأقل هذا النوع من الواجب - فتقدم إذن لنا الكلام على قسمي الواجب باعتبار الكلام على تحديده إلى قسمين: واجب محدد وواجب غير محدد، وإذا استصحبنا المثال فإنه يتضح به المقال فيما سبق.

■ **نحن الآن نكلمنا عن التقسيم، لكن * هل هذا التقسيم تقسيمٌ فقط ذهني أو أنه يترتب عليه شيء من الآثار؟**

والحقيقة أنّ هناك شيئاً من الفوارق والآثار الفقهية المترتبة على هذا التقسيم فمنها مثلاً من أوّل الآثار المترتبة على هذا التقسيم:

أنّ الواجب المحدد يثبت ديناً في ذمة المكلف ولا تبرأ ذمة المكلف إلا بأدائه كاملاً أو بإسقاط المطالبة به، فالصلاة مثلاً تكون ديناً في الذمة إذا لم يؤدها المكلف في وقتها، طلب منه قضاؤها مادام قادراً على ذلك.

أما الواجب غير المحدد فلا يثبت ديناً في الذمة ولا يطالب المكلف بقضائه بعد وقته، ومن أمثله مثلاً نفقة الأقارب، فإنها واجبٌ غير محدد، لأنه يتفاوت الناس فيها ويختلف باختلاف الأعراف والأوقات والأشخاص، فهذه نفقة الأقارب من الواجب غير المحدد - فنفقة الأقارب لا تثبت في الذمة إلا من تاريخ القضاء بها، يعني من تاريخ حكم القاضي بها ولا يطالب المنفق بما مضى من تقصيره في حق النفقة على أقاربه - وهكذا مثلاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه واجب غير محدد فإذا قصر الإنسان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فعليه أن يقوم بذلك دون النظر إلى تقصيره في الماضي.

■ **ولتعليل هذا الفرق بين الواجب المحدد والواجب غير المحدد:**

أنّ المطالبة دائماً إنما تكون بشيءٍ مقدرٍ معلوم مثلاً: الصلاة والزكاة والنذر المحدد، أما غير المحدد - فالواقع أنه لا تتصور المطالبة به بعد مضيّه.

وهذه قاعدة في الأمور المحددة وغير المحددة - فالأمور المحددة يمكن المطالبة بها بعد مضي وقتها، أما الأمور غير المحددة وخاصة الواجبات غير المحددة فلا يمكن المطالبة بها بعد مضي وقتها، هذا فيما يتعلق بتقسيم الواجب إلى محدد وغير محدد وما يبنى على هذا التقسيم.

■ **قد يتساءل متسائل فيقول: أنتم تذكرون لنا أقسام الواجب باعتبار تحديده - وهناك ذكرتم لنا تقسيم الواجب باعتبار وقته - إلى مطلق ومؤقت (والمؤقت إلى مضيق وموسع.. الخ) وقسمتم الواجب أيضاً باعتبار ذاته فيما سبق إلى (واجب معين وواجب مخير) فهذه التقسيمات هناك نوع من التداخل بينها خاصة إذا لاحظنا الأمثلة التي طرحناها في أكثر من مقام؟**

فهناك تداخل في الأمثلة - وسيأتي إن شاء الله تعالى في ختام الكلام على تقسيمات الواجب، الكلام عن مقارنة بين هذه التقسيمات باعتباراتها المختلفة.

إذا تقرر أن الواجب باعتبار تحديده ينقسم إلى قسمين: واجب محدد وواجب غير محدد، فهنا مسألة أوردتها الأصوليون وتحذروا عنها وأطالوا الكلام عنها وكانت محل نقاشٍ بينهم وهل لها ثمرة وواقع فقهي أو ليس لها ثمرة؟. كل هذا سنتكلم عنه في خلال مسألة آتية متعلقة بهذا التقسيم وهذه المسألة يُعنون لها الأصوليون اختصاراً بمسألة (الزيادة على أقل الواجب) طبعاً هذه المسألة متعلقة بالزيادة على أقل الواجب غير المحدد - فقد تقدم معنا المراد بالواجب، وبيننا فيما سبق تعريف الواجب (والمراد هنا بالواجب: عندما قلنا الزيادة على أقل الواجب في هذه المسألة، المراد بالواجب تحديداً هنا: الواجب الذي لا يتقدر بقدر أو الذي لا حد له، يعني باختصار الواجب غير المحدد - وعنواناً في المسألة وقلنا (الزيادة على أقل الواجب).

- فما المراد بـ (أقل الواجب)؟

أقل ما يطلق عليه الواجب بحيث إن اسم الواجب لا يتحقق إلا بحصول هذا الأقل فأكثر ولا يكون مجزئاً إلا بتحقيق هذا القدر فيه وهو القدر الذي يعاقب على تركه شرعاً.

- وأما المراد بـ (الزيادة) في قولنا (الزيادة على أقل الواجب):

فالزيادة خلاف النقصان: والمراد بها كل ما تجاوز حد أقل الواجب وقُضِلَ عنه، فيكون المراد بهذه المسألة (يعني مسألة الزيادة على أقل الواجب): يكون المراد بها أنه إذا حصلت الزيادة على أقل ما يطلق عليه الاسم من الواجب الذي لا يتقدر بقدر وغير محدد.

فهل هذه الزيادة تأخذ حكم الأصل الواجب فتعطي حكم الأصل الواجب أو أنها تأخذ حكماً؟

هذه المسألة في الواقع محل خلاف بين العلماء، وحقيقةً خلافهم في هذه مستقلاً المسألة على قولين - وسنبين القولين بعد ذلك، لكن قبل أن نبين القولين نجتهد في بيان بعض المسائل المتفق عليها في هذه المسألة ونخرج ما ليس محللاً للنزاع وهو ما نسميه بتحرير محل النزاع، فنذكر المسائل المتفق عليها حتى تخرج من محل الخلاف ومحل النزاع ثم يتحرر لنا محل الخلاف في المسألة:

فأولاً: أخرج بعض العلماء من محل النزاع الزيادة المتميزة على أقل الواجب أو ما يعبر عنها بالزيادة التي يمكن انفكاك الواجب عنها، فهذا النوع من الزيادة قالوا بعدم وجوبها بخلاف الزيادة غير المتميزة فإن هناك من قال بوجوبها من باب التبعية غير المقصود - من باب أنها تابعة لأصلها تبعاً غير مقصود - ولكن الذي يظهر أن الزيادة لا تكون متميزة عن أقل الواجب إلا إذا كان الواجب متقدراً بقدر معين - أي من قبيل النوع الأول وهو الواجب المحدد - ونحن قد بينا أن المراد بالواجب هنا: ما لا يتقدر بقدر، يعني: من قبيل الواجب غير المحدد، لذلك لا تأتي عندنا هنا إلا الزيادة غير المتميزة أو التي لا يمكن انفكاك الواجب عنها - أما الزيادة المتميزة فلا تدخل في محل النزاع أصلاً حتى يسوغ إخراجها.

ثانياً: أخرج بعضهم من محل النزاع الواجب الذي يقع بجملة معاً ولا يتميز بعبءه عن بعض، فإنه يوصف كله بالوجوب، ويبعد أن يقال: إن الأصل واجب والباقي مندوب، ولذا فإن المتجه في محل النزاع عند من يقول بهذا القول: أن يكون في الواجب الذي يقع متعاقباً كالطمأنينة والقيام في الصلاة.

ثالثاً: أخرج بعض العلماء الزيادة المتميزة التي تقع مرتبة فإنها لا توصف بالوجوب وبناءً على هذا فإن الزيادة غير المتميزة أو المتميزة التي لا تقع مرتبة تكون من محل النزاع.

رابعاً: أخرج بعض العلماء من هذا ما إذا كان الزائد أو هذه الزيادة واجباً في الأصل ثم سقط تخفيفاً، فإنه إذا فعل المكلف الأصل وصف الكل بالوجوب اتفاقاً، ولا يتأتى القول بوجوب البعض ونذب الباقي، وذلك كما إذا صلى المسافر أربعاً فإن الكل يوصف بالوجوب في حقه، ولكن الحقيقة أن الذي يظهر أن هذا الأمر ليس داخلاً في الأصل في مسألتنا حتى يقال بإخراجها، وذلك لأن المسألة هنا التي يتكلم عنها هو في إلحاق الزيادة بالأصل في الوجوب، والذي حصل في هذا الأمر الرابع إنما هو ردُّ الزيادة إلى أصلها فإن المسافر قد رخص له في ترك البعض، فإذا ردَّ الرخصة رجع الفرض إلى أصله وهو الوجوب في أصل الوضع؛ هذه مسائل أخرجها العلماء من محل النزاع.

- وبناءً على هذا يكون محل النزاع أو محل الخلاف في مسألة الزيادة على أقل الواجب: هي في إعطاء الزيادة غير المتميزة على أقل الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين - يعني غير محدد - إعطاؤها حكم أصلها الواجب،* فهل توصف هذه الزيادة

بالجوب أو لا توصف بالجوب؟ هذا هو محل النزاع، والمقصود بالزيادة غير المتميزة: هي التي لا تنفصل حقيقتها عن حقيقة الواجب حساً، هذا فيما يتعلق بتحرير محل النزاع.

حصل الخلاف بين العلماء في هذه الزيادة (هل تأخذ حكم الواجب أو لا تأخذه؟) فهي على قولين:

القول الأول: أن الزيادة كما قلنا وعبرنا عنها (بالزيادة غير المتميزة على أقل الواجب، والمقصود بالواجب هنا: الواجب غير المحدد): أن هذه الزيادة مندوبة وذهب إلى هذا كثير من العلماء منهم الغزالي والرازي والبيضاوي والباقلاني والشيرازي وأبو يعلى الحنبلي وأبو الخطاب الحنبلي، ولهم في هذا القول دليلان:

الدليل الأول: أن الواجب هو الذي لا يجوز تركه إلا بشرط البدل وهو العزم على الفعل في آخر الوقت في الواجب الموسع أو فعل غيره من الخصال المخير بينها في الواجب المخير؛ وهذه الزيادة التي ترد معنا في مسألتنا هنا مثل: الطمأنينة في الصلاة، هذه الزيادة على أقل الواجب يجوز تركها بلا شرط ولا بدل، وهذا هو حد المندوب أو هذا هي حقيقة المندوب، فتكون هذه الزيادة مندوبة، لأنه يجوز تركها.

الدليل الثاني: قالوا أن من فعل من المأمور به ما يقع عليه الاسم فإنه يحسن أن يخبر عن نفسه ويقول: فعلت ما أمرت به، فمثلاً من اطمئن في صلاته، أو اقتصر في الاطمئنان في صلاته على الأقل أو القدر المأمور به شرعاً، فإنه يقول: فعلت ما أمرت به، ولو كان اللفظ يتناول أكثر من ذلك - يعني يتناول الزيادة أيضاً -، لما حسُن الإخبار عن نفسه بذلك. هذان الدليلان لأصحاب القول الأول القائلين بأن الزيادة على أقل الواجب الذي لا يتقدر بقدر والواجب غير المحدد هي من قبيل المندوب.

القول الثاني: أن الزيادة على أقل الواجب (والمقصود بالواجب: الواجب غير المحدد) تكون واجبة مثل أصلها، ومعنى هذا أن الزيادة على أقل ما يطلق عليه الاسم واجبة، فيكون الفعل جميعه واجب، وذهب إلى هذا بعض الحنفية، ونسب إلى الكرخي من الحنفية تخصيصاً.

ودليل هذا القول: أن 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 على الآخر بشيء، فإذا فعل المكلف الواجب وما زاد عليه، فإنه يوصف بأنه ممثّل والامثال واجب فيكون الواجب وما زاد عليه واجباً.

والجواب عن هذا الدليل: أن هذه الزيادة إما أن تتميز أو لا تتميز، فإن تميزت الزيادة عن الواجب الذي تناوله الاسم، أي تميز أحدهما عن الآخر ببعض التميز، فلا تُسَلَّم أن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، بل الواجب نسبتته إلى الأمر بالجوب ونسبة الزيادة إلى الأمر بالندب أو بالندبية، وأما إذا لم تتميز الزيادة، أي لم يتميز الواجب وما زاد عليه، فيحتمل أن يكون بعضه واجباً وبعضه ندباً، قياساً على من دفع ديناراً عن زكاة عشرين ديناراً فيكون نصف الدينار عن العشرين والنصف الآخر قد دفعه ندباً وصدقة، وبهذا يترجح القول القائل: أن الزيادة غير المتميزة وهي التي لا تنفصل حقيقتها عن حقيقة الواجب حساً هذه الزيادة، (والمقصود بها الواجب هنا المقصود به الواجب غير المحدد)، فإذا يكون الزيادة غير المتميزة التي لا تنفصل حقيقتها عن حقيقة الواجب غير المحدد حساً هي: يعني حكمها حكم الندب ولا تأخذ حكم الواجب، فالزيادة على القدر الممكن في الواجب في الطمأنينة تكون مندوبة والزيادة على القدر سواء كان الطمأنينة في الركوع أو في السجود ونحو ذلك يكون حكمها الندب، هذا فيما يتعلق بالخلاف في المسألة والراجح فيها، والرجحان هنا إنما هو لقوة الدليلين الواردين لأصحاب هذا القول.

❖ هنا مسائل أوردها العلماء للتمثيل على هذه المسألة وهي (مسألة الزيادة على أقل الواجب) لعلنا نذكر شيئاً منها

لتوضيح هذه المسألة أكثر:

١- فمثلاً من هذه المسائل قالوا: إذا مسح المتوضئ جميع رأسه في الوضوء فزاد عن القدر المجزئ وهو قدر الناصية، فإنه يعطى الزائد عن القدر المجزئ من الرأس حكم الأصل الواجب، وقد يعطى حكم المندوب * هل يعطى حكم الواجب أو حكم المندوب؟ على الخلاف في هذه المسألة - فينبني على هذا أنه لو مسح على شعر ثم حلق بعضه، فإن من يرى أنه إذا حلقه كله تجب الإعادة، قد يقول: إذا قلنا الكل واجب لزمه إعادة المسح في الموضع الذي حلقه، لأن هذا الموضع زائد على أقل الواجب، فيلزمه إعادة مسحه كما يلزمه إعادة مسح الكل فيما لو حلقه كله، وهذا على رأي من يقول: في أن الزيادة واجبة، ومن يقول كالزيادة مندوبة: لا يلزمه في هذه الحالة إعادة مسحه.

٢- مثال ثاني: قالوا لو أطال الإمام الركوع، هنا يقع خلاف في الزيادة المجزئة عن القدر الواجب في الركوع؛ * فهل يعطى هذا القدر حكم الركوع أو أصل الركوع فيكون واجباً أو يعطى حكم المندوب؟ من يقول: بأنه يأخذ حكم الأصل الواجب، فإن من يدرك الإمام بعد فوات القدر الواجب يكون مدركاً له في الفريضة ويكون من اقتداء المُفْتَرَضِ بالمفترض، ومن يقول: بأن القدر الزائد هو مندوب، يقول: هذا أنه أدركه في حالة كونه مندوباً فيكون، هذا اقتداء المفترض بالمتنفل.

٣- مثال ثالث: قالوا: إذا وجبت على المكلف شاة في نذر هدي أو أضحية فذبح مكانها بدنة أو بقرة، فهل هذه الزيادة في البدنة أو البقرة تكون واجبة أو تكون مندوبة؟ على الخلاف في هذه المسألة * هل يعطى هذا القدر الزائد عن السبع حكم السبع أو يكون واجباً بوجوب أصله أو يكون مندوباً و يأخذ حكم المندوب على هذا؟ على كل حال هذا مبني على الخلاف في المسألة.

٤- هناك أمثلة كثيرة، منها مثلاً: قالوا لو حلق الحاج أو المعتمر جميع رأسه في النسك * فهل يأخذ الجميع حكم الأصل فيكون واجباً فيعطى القدر الزائد من الشعر المحلوق على أقل الواجب حكم الأصل الواجب أو يأخذ حكم المندوب؟ هذا مبني على الخلاف في المسألة، ولكن الحقيقة أن الخلاف في المسألة ينبني على قضية * هل يثاب على هذه الزيادة ثواب الواجب أو يثاب عليها ثواب الندب؟، وهنا حقيقة يضيق دائرة الخلاف - ويعود الخلاف إلى أن يكون خلافاً في الواقع تضعف ثمرته، لأن الذين قالوا بأن من يعطى القدر الزائد حكم الواجب فيأخذ حكم أصله هؤلاء يقصدون أنه يأخذ حكمه من حيث الثواب، ومن يقولون بأنه يأخذ قدره أو يأخذ القدر الزائد حكم المندوب فيقولون: أنه يثاب على هذه الزيادة ثواب المندوب، وإذا رجع الأمر إلى الثواب، فنحن نعلم أن الثواب أمره إلى الله تعالى وهو أمر مُعَيَّبٌ عنا، لأنه يخضع لأمر وشروط أخرى مثل: قضية إخلاص النية، فقد يكون الفاعل للمندوب ثوابه أكثر من فاعل الواجب بحسب إخلاص نيته وحسب قوة تعبده بهذه العبادة لله تعالى، فيخضع هذا الثواب لأمر أخرى لا نستطيع الحكم بها، لأنها من الأمور المغيبة عنا، فثمره الخلاف إذا توجهت إلى قضية بيان الثواب في هذه المسألة فإن في الحقيقة تضعف ثمره الخلاف في هذه المسألة، هذا ما يتعلق بهذه المسألة.

■ العلماء يذكرون في ختام الكلام عن هذه المسألة يعني مسائل أخرى متعلقة بوجه الشبه بين مسألة (الزيادة على أقل الواجب)، ومسألة (ما لا يتم الواجب إلا به)، وهي المسألة التي سبق الكلام عنها، فبعضهم يقول إن بينهما شهماً من جهة أن مسألة ما لا يتم الواجب إلا به تُعدُّ مقدمة للواجب، وأما هنا وهي مسألة الزيادة على أقل الواجب، فهي تعتبر تابعة

للواجب وملتصلة به من آخره، بخلاف مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فتكون هذه مقدمة وهذه (المسألة التي معنا) تالية للواجب.

- **ومسألة ما لا يتم الواجب إلا به:** اختلف العلماء في صلة مسألة الزيادة على أقل الواجب بمسألة ما لا يتم الواجب إلا به، فالذي يشير إليه ابن قدامة أو فعل ابن قدامة رحمه الله في كتابه روضة الناظر: أنه ذكر مسألة الزيادة على أقل الواجب، بعد مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وكذلك فعل الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج. وبعضهم يقول: إن فعل هؤلاء العلماء يدل على أن مسألة الزيادة على أقل الواجب متفرعة عن مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، ووجه التفرع عندهم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لها منطوق ومفهوم. **فمنطوقها:** وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، أو كما قلنا: وجوب مقدمة الواجب.

ومفهومها: عدم وجوب ما يتم الواجب بدونه أو عدم وجوب ما لم يكن مقدمة للواجب، وحيث أن الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر أو من قبيل الواجب غير المحدد لا يتوقف عليه الواجب، ويتم الواجب بدونه من حيث أصل وجوبه، فإنه لا يكون واجباً، هذا من يقول بأنه تتفرع المسألة على مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، وهو محتمل في فعل ابن قدامة، لكن حقيقة عندما ننظر إلى أن ابن قدامة قد تابع الغزالي في منهجه أو تأليفه (للمستصفي) وكأن الروضة أخذت جملة مسائلها من المستصفي للغزالي، فإننا نجد أن الغزالي لا يجعل هناك علاقة بين مسألة ما لا يتم الواجب إلا به ومسألة الزيادة على أقل الواجب، فيجعل المسألة مستقلة تماماً عنها، ولا يجعل بين المسألتين صلة خاصة كما قلنا أن الروضة هي امتداد أو تلخيص لما ورد في المستصفي.

فيحصل من ذلك: إذن أنّ مسألة الزيادة على أقل الواجب، هناك من ذكر أنها مفرعة على مسألة أقل الواجب، ولكن في تفرعها في ذلك نظر بل تقريباً بين المسألتين فرق، فهذه متعلقة بمقدمة الواجب وأوله وهذه متعلقة بآخر الواجب وملتصلة بنهايته.

وبنهاية الكلام على هذه المسألة نختم الكلام في هذه الحلقة، وهي متعلقة بتقسيم الواجب باعتبار تحديده. تكلمنا عن أقسام الواجب باعتبار تحديده: وهو واجب محدد وواجب غير محدد، ثم تكلمنا عن مسألة: الزيادة على أقل الواجب والمراد بها وخلاف العلماء فيها وتحرير محل النزاع فيها والخلاف فيها وأمثلتها وصلتها بمسألة ما لا يتم الواجب إلا به.

الحلقة (١٤)

لا يزال الحديث موصولاً عن القسم الأول من أقسام الحكم التكليفي وهو: الواجب وموضوع هذه الحلقة ينصرف إلى الكلام عن تقسيم الواجب باعتبار المكلف به أو تقسيم الواجب باعتبار المطالب به، ويكون الحديث هنا عن أقسام الواجب، وذكر هذه الأقسام، وتعريف كل قسم وأمثلتها، والمقارنة بينها ثم نتكلم أيضاً عن هذا التقسيم تحديداً وهو يتكلم عن تقسيم الواجب إلى: واجب عيني وواجب كفاي، ولذلك سيكون الكلام عن مسألة تحول الواجب الكفاي إلى واجب عيني، ثم يكون الكلام عن المفاضلة بين فرض الكفاية وفرض العين، ثم يكون الكلام أيضاً عن مسألة المخاطب بفرض الكفاية.

✽ **الواجب باعتبار المكلف به أو المطالب به ينقسم إلى قسمين:**

(١) واجب عيني (٢) واجب كفاي، أو كما يعبر عنه به بعضهم: بـ (١) فرض العين (٢) فرض الكفاية.

فأما فرض العين أو الواجب العيني فتعريفه: هو ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً من كل واحدٍ من المكلفين، يعني بعينه.

وأما فرض الكفاية أو الواجب الكفائي فهو: ما طلب الشارع حصوله طلباً جازماً من مجموع المكلفين، بحيث إذا قام به بعضهم سقط الطلب عن الباقيين.

وبناءً على هذا التعريف، فمن أمثلة الواجب العيني، الأمثلة كثيرة، فكثير من الواجبات تنصرف إلى هذا: مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج، هذه كلها من قبيل الواجبات العينية، لأنه مأمور بها كل شخص بعينه، أو كل مكلف بعينه.

والواجب الكفائي، أو فرض الكفاية مثلاً: الجهاد في سبيل الله إذا لم يكن النفير عاماً، يعني: أصل الجهاد في سبيل الله فرض كفاية-الصلاة على الميت وتغسيله وتكفينه، هذا من قبيل فرض الكفاية أو الواجب الكفائي، رد السلام وإنقاذ الغريق، فهذا من قبيل أيضاً الواجب الكفائي، **سُمي الواجب الكفائي** بذلك لأنه منسوب إلى الكفاية و السقوط، حيث أن فعله من أي فاعل يسقط طلبه عن الآخرين.

▪ **وبناءً على هذا، يكون حكم الواجب العيني:** أنه يلزم من كل واحدٍ من المكلفين أن يأتي به بعينه، ولا تبرأ ذمته إلا بفعله، يجب على كل واحد من المكلفين أن يفعله بعينه ولا تبرأ ذمته إلا بفعله.

▪ **وأما حكم الواجب الكفائي وفرض الكفاية:** فإنه يجب على مجموع المكلفين، وإذا قام به من يكفي منهم سقط عن الباقيين، وإذا لم يُؤدّه أحدٌ منهم أثم الجميع.

فإذن الحقيقة أن الواجب الكفائي المقصود منه: هو وقوع الفعل نفسه وليس قيام الناس به، إنما المقصود أن يقع هذا الفعل، لما يترتب عليه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة بقطع النظر عن يقع منه، وذلك لأن الأمة بمجموع أفرادها مطالبة بالسعي لتحقيق هذا الواجب الكفائي فيها، فالقادر بنفسه وماله على أداء الواجب الكفائي، عليه أن يقوم به، وغير القادر على أدائه بنفسه أو ماله، عليه أن يحث القادر ويحمله على القيام به، فإذا أدّى الواجب سقط الإثم عنهم جميعاً وإذا أهمل من قبلهم جميعاً أثموا جميعاً، فيأثم القادرون لإهمالهم واجباً قدروا على أدائه، ويأثم غيرهم لإهمالهم حث القادرين وحملهم على القيام به، وهذا هو مقتضى التضامن في أداء الواجب، فلو رأى جماعة غريقاً يستغيث وفيهم من يحسن السباحة ويقدر على إنقاذه فالواجب على من يحسن السباحة أن يبذل جهده في إنقاذه، وإذا لم يبادر إلى ذلك من تلقاء نفسه، فعلى الآخرين حمله على أداء واجبه فإذا أدّى الواجب فلا إثم على أحد، وإذا أهمله الجميع أثموا جميعاً.

وفي توضيح هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: "إنّ القيام بذلك الفرض-يعني فرض الكفاية- قيامٌ بمصلحةٍ عامة هم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم قادرٌ عليها مباشرةً وذلك من كان أهلاً له، والباقيون وإن لم يقدرُوا عليها قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوبٌ بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوبٌ بأمرٍ آخر هو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذاً مطلوبٌ بإقامة الفرض وغير القادر مطلوبٌ بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل القادر إلى القيام إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" انتهى كلامه.

- فهو يشير بهذا إلى الأمر بالواجب الكفائي، ثم إلى كيفية توجه الأمر في الواجب الكفائي.

- إذا تقرر عندنا تعريف الواجب الكفائي، والواجب العيني، وتقرر عندنا أمثلة كل منهما، وحكم كل منهما، حكم الواجب العيني والواجب الكفائي أو فرض العين وفرض الكفاية، فإنه حينئذٍ يحسن أن نعقد مقارنة بين الواجب العيني والواجب الكفائي، أو فرض العين وفرض الكفاية.

• من الفروق بين هذين القسمين:

- (١) أن الواجب العيني يتوجه الخطاب فيه إلى كل مكلف بعينه، أما الواجب الكفائي فإن الخطاب يتوجه إلى جماعة المكلفين.
- (٢) أن الواجب العيني يتوقف سقوط وجوبه على أدائه من كل مكلف بعينه، أما الواجب الكفائي فيسقط وجوبه بمجرد حصول المقصود منه وتحقق الكفاية من القيام به ولو قام به أفراداً قليلون.
- (٣) أن الواجب العيني يقتصر الإثم في تركه على تاركه فقط كما يقتصر ثواب فاعله فقط، أما الواجب الكفائي فيشمل الإثم بتركه جميع المتمكنين من أدائه أو تحقيق وجوده كما يشمل ثواب عمله جميع القائمين به والساعين لأجله ولو كان الأداء من بعضهم، لأن الدال على الخير والمساعد على تحقيقه كفاعله.
- (٤) أن الواجب العيني ثابت لا يتحول إلى واجب كفائي، أما الواجب الكفائي فيتحول بحسب تحقق الكفاية منه وعدمها، فقد يصبح في بعض الأحوال واجباً عينياً كما سيأتي الكلام عن ذلك.
- (٥) أن الواجب العيني تتكرر مصلحته بتكرار وجوده، كأداء الصلوات وملازمة الصدق فإن المصلحة في ذلك متكررة، أما الواجب الكفائي فلا تتكرر فيه المصلحة بتكرار وجوده، لذلك اكتفي بمجرد حصولها دون طلبها من كل فرد فإنقاذ الغريق وغسل الميت وغير ذلك أمور لا تتكرر مصلحتها بعد وجودها وتحقيقها.

الواجب الكفائي	الواجب العيني
الخطاب يتوجه إلى جماعة المكلفين.	يتوجه الخطاب فيه إلى كل مكلف بعينه
يسقط وجوبه بمجرد حصول المقصود منه وتحقق الكفاية من القيام به ولو قام به أفراداً قليلون.	يتوقف سقوط وجوبه على أدائه من كل مكلف بعينه
يشمل الإثم بتركه جميع المتمكنين من أدائه أو تحقيق وجوده كما يشمل ثواب عمله جميع القائمين به والساعين لأجله ولو كان الأداء من بعضهم، لأن الدال على الخير والمساعد على تحقيقه كفاعله.	يقتصر الإثم في تركه على تاركه فقط كما يقتصر ثواب فاعله فقط
يتحول بحسب تحقق الكفاية منه وعدمها، فقد يصبح في بعض الأحوال واجباً عينياً	ثابت لا يتحول إلى واجب كفائي
لا تتكرر فيه المصلحة بتكرار وجوده، لذلك اكتفي بمجرد حصولها دون طلبها من كل فرد فإنقاذ الغريق وغسل الميت وغير ذلك أمور لا تتكرر مصلحتها بعد وجودها وتحقيقها	تتكرر مصلحته بتكرار وجوده، كأداء الصلوات وملازمة الصدق فإن المصلحة في ذلك متكررة

ولذلك فإن هناك جملة من المزايا يذكرها العلماء لفرض الكفاية منها:

- ١- أن فيها مصلحة شرعية أو هو وسيلة لمصلحة شرعية (مثال المصلحة الشرعية: مثلاً ضبط علم أصول الفقه وفروعه
مثلاً، ومناظرة الملحددين والطاعنين في الدين في الشرع، وضبط أصول الدين وتعليم القرآن والفروع الشرعية للطلاب،

ومثلاً تعليم النحو واللغة، وكل ما يتعلق بالكتاب والسنة، فهذه مصالح شرعية هي من قبيل فروض الكفايات، وقد يكون الفرض الكفائي من قبيل الوسيلة إلى المصلحة الشرعية فمثلاً الصنائع والحرف التي لا يستغني عنها الناس يجب أن تخرج لكل حرفة طائفة من الناس فإذا كان لهم في ذلك نية حسنة أثيبوا عليها ثواب الواجب، وإن لم يكن لهم نية فلا ثواب لهم وليس كل واجب يثاب عليه.

٢- أنه لا تتكرر مصلحته بتكرر وجوده بخلاف الواجب العيني كما مرّ بنا في الفروق بينهما، مثل إنقاذ الغريق إذا رفعه واحد من البحر ثم نزل آخر بعده لم يحصل بنزوله مصلحة، وكذلك إطعام الجوعان وإكساء العريان فهذه ونحوها يجب على الكفاية ويسقط عن الآخرين نفيًا للتعب عنهم فلا تتكرر المصلحة فإذا شخص مثلاً: كسا عارياً أو أطعم جوعاناً فإنه بهذه الحالة تتحقق المصلحة من ذلك ولا تتكرر المصلحة إذا جاء شخص آخر وأعطاه أيضاً كسوةً أخرى أو أطعم الجائع طعاماً آخر، فإن هنا المصلحة لا تتكرر بتكرر وجود فرض الكفاية، بل تحققت بمجرد فعل شخص واحد من المكلفين. هذا فيما يتعلق بتقسيم الواجب باعتبار المطلوب، وأيضاً تعريف كل قسم وأمثلة كل قسم، والمقارنة بين هذين القسمين.

❖ مسألة/ تحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني

طبعاً الواجب الكفائي قد يتحول إلى واجب عيني، نحن عرفنا أن الواجب الكفائي هو: يعني يقع الفعل من شخص ويكفي وقوعه عن الجميع، فيكون الفعل الواقع فيه جلب مصلحة أو دفع مفسدة دون النظر إلى فاعله، لكن قد تطرأ بعض الأحوال التي تجعل الواجب الكفائي واجباً عينياً، ويذكر العلماء لهذا عدة صور منها مثلاً:

١- أن فرض الكفاية أو الواجب الكفائي يأخذ حكم فرض العين قد يتحول إلى واجب عيني في حال الشروع فيه، فإذا شرع شخص في واجب كفائي فإنه يكون بهذه الصورة عند بعض العلماء يلزم الإتمام فيكون بهذه الحالة واجباً عينياً، ومثلوا لذلك مثلاً: بالجهاد وصلاة الجنازة ونحو ذلك، فمن شرع في الجهاد وهو في أصله واجب كفائي، فإنه يتعين عليه إتمام الجهاد في هذه الحالة فيكون في هذه الحالة واجباً عينياً بدل أن كان واجباً كفائياً، وكذلك صلاة الجنازة فمن شرع في صلاة الجنازة وهي في الأصل واجب كفائي فإنه يتعين عليه إتمامها لأنه في هذه الحالة تكون واجباً كفائياً كما قلت عند جماعة من العلماء.

٢- في حال أمر الإمام به، فإذا أمر الإمام بفعل واجب كفائي على شخص، فإنه في هذه الحالة يتعين القيام به فمثلاً: إذا أمر الإمام مثلاً بإقامة الجهاد فإنه في هذه الحالة يكون واجباً عينياً ويتعين الجهاد مثلاً من الجميع بأمر الإمام، والجهاد في الأصل فرض كفاية.

٣- إذا لم يوجد إلا من يقوم بهذا الواجب، يعني: عندنا واجب كفائي ولا يوجد إلا شخص واحد يمكن أن يقوم بهذا الواجب، فإنه في هذه الحالة يتعين عليه القيام بهذا الواجب، فمثلاً: إذا شهد الغريق الذي يستغيث شخص واحد يحسن السباحة أو لم يشهد الحادثة إلا شخص واحد ودعي إلى شهادة حادثة من الحوادث - يعني شهدها شخص حادثة من الحوادث ودعي إلى الشهادة -، أو لم يوجد في البلد إلا طبيب واحد واحتاج الناس فيه إلى العلاج، فإن هذه في أصلها واجبات كفائية، بمعنى أنه يجب على مجموع المكلفين القيام بها ويسقط بفعل بعضهم، لكن في هذه الحالة لا يوجد إلا شخص واحد يمكن أن يقوم بهذا الواجب، ففي هذه الحالة يتعين الواجب ويكون واجباً عينياً بدل أن كان واجباً كفائياً، ويمثل العلماء لهذا بعدة أمثلة:

أ. مثلاً كما قلنا **صلاة الجنازة** في أصلها فرض كفاية، فإذا شرع فيها شخص فإنه يجب عليه إتمامها وتكون في هذه الحالة من قبيل الواجب الكفائي الذي تعين وصار واجباً عينياً بالشروع فيه بعد أن شرع فيه الشخص.

ب. **الجهاد في أصله فرض كفاية** فإذا حضر شخص صف القتال أو دعاه الإمام إلى القتال أو حصر بلده عدو، فإنه في هذه الحالة يتعين عليه الجهاد ويكون واجباً كفائياً يكون واجباً عينياً، فينقلب الواجب الكفائي ليكون واجباً عينياً، وهذا له عدة أسباب كما قلنا: أنه حضر الصف أو دعاه الإمام أو حصر بلده عدو،

ت. **تولي القضاء والإفتاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، هذه في الأصل كلها فروض كفايات يعني من قبيل الواجبات الكفائية، إذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقيين. لكن لو عين الإمام من هو أهل للقضاء أو الإفتاء، فإنه في هذه الحالة يجب عليه القيام بهذا الواجب بل إن هناك من قال أنه يجبر على أن يتولى هذا المنصب، لأنه صار واجباً عينياً بأمر الإمام له أو بتعيين الإمام له.

ث. **تحمل الشهادة في الأصل فرض كفاية** لكن إذا حضر الحادثة شخص واحد أو شاهد واحد، فإنه في هذه الحالة يتعين عليه أداء الشهادة ويصبح الواجب واجباً عينياً بدل أن كان في الأصل واجباً كفائياً.

ج. **الاشتغال بعلوم الشريعة**، هو في الأصل واجب كفائي أو فرض كفاية ولكن لو وجد من المسلمين من جاد حفظه وحسنت سيرته وفهمه وطابت سيرته، فإنه يتعين عليه وجوباً عينياً أن يتصدى لعلوم الشريعة لضبطها وتأديتها إلى من يبتغيها (هذه مسألة تحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني) فحصل بذلك أن الواجب الكفائي أو فرض الكفاية، قد يتحول ويكون واجباً عينياً من خلال هذه الصور التي ذكرناها ومن خلال الأمثلة التي بينها.

■ مسألة المفاضلة بين فرض العين وفرض الكفاية،

هل فرض العين أو الواجب العيني أفضل أو أن فرض الكفاية أفضل؟ اختلف العلماء في هذا الأمر:

١. فهناك من يقول: أن فرض العين أفضل من فرض الكفاية، وعللوا لهذا: بأن فرض العين مفروض حقاً للنفس، فهو أهم عندها من فرض الكفاية وأكثر مشقة، بخلاف فرض الكفاية فإنه مفروض حقاً للجميع أو لكافة المكلفين، والأمر إذا عمّ خفّ وإذا خصّ ثقل، فهذه وجهة نظر من يقول: أن فرض العين أفضل من فرض الكفاية.

٢. هناك في المقابل من العلماء من يقول: إن فرض الكفاية أفضل من فرض العين، ودليل المذهب الثاني (وهذا المذهب ذهب إليه أبو محمد الجويني ونُسب إلى الإمام الشافعي)، ودليل هذا القول: أن فاعل فرض الكفاية يُسقط الفرض عن نفسه وعن غيره فهو أكثر في الأجر، أما في فرض العين فإنه يسقط الفرض عن نفسه فقط

ويجاب عن هذا: بأن هذا ليس بصحيح، لأن القيام بفرض العين أكثر في الأجر والثواب، لأنه أشق من فرض الكفاية والأجر على قدر المشقة إذا وقعت في طريق العمل ولم تكن مقصودة ابتداءً

وأما نسبة هذا القول للإمام الشافعي فحقيقة ليست بصحيحة، فإن الشافعي مع أصحاب القول الأول القائلين بأن فرض العين أفضل من فرض الكفاية، ويدل على هذا قول الإمام الشافعي في كتابه الأم: "قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة أو الرواتب مكروه، إذ لا يحسن ترك العين لفرض الكفاية"، ويقول الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" مؤيداً المذهب 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"

فيتحصل من ذلك أن الراجح والله تعالى أعلم: أن **فرض العين أفضل من فرض الكفاية**، وهو قول الجمهور في هذه المسألة.

■ مسألة المخاطب بفرض الكفاية

يعني من هو المخاطب بفرض الكفاية؟ المخاطب كما سيأتي خلاف في هذا الأمر، فالعلماء اختلفوا في المخاطب بفرض الكفاية،* هل المخاطب بفرض الكفاية جميع المكلفين أو هو موجه الخطاب إلى بعض منهم؟

نحن نعلم أن فرض الكفاية هو خطاب موجه أو أصل التكليف لجميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم، هنا حصل خلاف* هل أصل الخطاب الموجه خطاب للجميع ثم يسقط بفعل بعضهم أو خطاب موجه لذلك البعض الذي يسقط بفعلهم؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال أشهرها أو أقواها قولان:

القول الأول: أن الخطاب في الواجب الكفائي موجه إلى جميع المكلفين، وفعل بعضهم لهذا الواجب يسقط الطلب عنهم وعن غيرهم، وفي هذا يقول الشافعي في الأم: "حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه ولا يسع عامتهم تركه وإذا قام به من فيه كفاية أجزأ عنهم، ويقول أيضا "إن الواجب الكفائي مطلوب على العموم ومراد به الخصوص"، ويقول الإمام أحمد في هذا السياق أيضا: "الغزو واجب على الناس كلهم، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم" هذا هو القول الأول، وهذا القول هو قول الجمهور في هذه المسألة.

القول الثاني: أن الخطاب في الواجب الكفائي أو في فرض الكفاية موجه إلى بعض غير معين، فيكون فعل بعضهم لهذا الواجب مُسْقَطاً للطلب عنهم فقط، إذ لا يتوجه في الأصل إلى غيرهم؛ وهذا قول اختاره الرازي وابن السبكي.

■ أصحاب القول الأول استدلووا بدليلين أساسيين هما:

الدليل الأول: الآيات العامة الواردة في أمر المسلمين جميعاً بالقتال مثل قوله تعالى { وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ } (١٩٠){البقرة}. ويقول الله تعالى أيضا { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً } (١٢٣){التوبة}. فإن وجه الدلالة من هذه الآيات: أن الخطاب في هذه الآيات يعم كل الأفراد بدليل واو الجماعة واسم الموصول المفيد للعموم، مع الاتفاق بين العلماء على أن القتال فرض كفائي وليس بفرض عيني، فإن هذا التعميم في هذه الآيات بتوجيه الخطاب إلى مجموع المسلمين دليل على أن الواجب الكفائي مطلوب من الجميع.

الدليل الثاني: اتفاق العلماء على ترتب الإثم على الجميع إذا لم يقم بالواجب الكفائي أحد، إذ أن تأثيم الجميع موجب لتكليفهم جميعاً، لأنه لا يمكن أن يؤخذ الإنسان على شيء لم يكلفه، فدل على وجوبه على الجميع أيضاً، هذان دليلان لأصحاب القول الأول وهم الجمهور: القائلون بأن الخطاب في الواجب الكفائي موجه إلى جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم.

■ **أصحاب القول الثاني** (القائلون بأن الخطاب في الواجب الكفائي موجه إلى بعض غير معين فيكون فعل بعضهم لهذا الواجب مسقطاً للطلب عنهم، بحيث لا يتوجه الخطاب أصلاً إلى غيرهم في الأصل) استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها: **الدليل الأول:** أن سقوط الواجب الكفائي بفعل بعض المكلفين دليل على توجيه الخطاب فيه إلى بعض المكلفين لا إلى كلهم، لأن الأصل عدم سقوط الشيء إلا بفعل من وجب عليه ومادام الاتفاق على سقوطه بفعل بعض المكلفين فيكون الواجب موجهاً إلى هؤلاء فقط.

الدليل الثاني: قياس الإبهام في المكلف على الإبهام في المكلف به، فيقولون: كما جاز التكليف بأمر مبهم - كما مر معنا في الواجب المخير- جاز تكليف بعض المبهم من الجماعة لحصول المصلحة المطلوبة بذلك، فيقولون: إذا جاز التكليف بأمر مبهم جاز تكليف بعض مبهم من الجماعة لحصول المصلحة المطلوبة بذلك.

الدليل ثالث: استدلوا بآيات تفيد الوجوب أو وجوب الخطاب إلى بعض المبهم عندهم، كما في قوله تعالى: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة" وجه الاستدلال "ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم" وجه الاستدلال فقالوا إن الخطاب في هذه الآية إلى بعض المبهم، وهم طائفة من كل فرقة للخروج إلى التفقه أو إلى الجهاد مع أن كل من التفقه والجهاد واجب كفاي فكان التوجيه في الواجب الكفاي إلى بعض مبهم وليس إلى جميع المكلفين.

والذي يترجح والله أعلم هنا هو/ القول الأول وهو قول الجمهور القائلين بأن الخطاب في الواجب الكفاي موجه إلى جميع المكلفين ويسقط بفعل بعض منهم.

- ويمكن الجواب عن أدلة القول الثاني القائلين بأن الخطاب في الواجب الكفاي موجه إلى بعض مبهم بعدة أجوبة منها:
جواب عن الدليل الأول: يجب عنه بأن سقوط الواجب عن الجميع بفعل بعضهم لا لأنه مطلوب من هؤلاء فقط، بل لأن الغاية المقصودة من وراء هذا الواجب قد تمت وحصلت بفعلهم، وبقاء الواجب على الباقي بعد حصول المصلحة من هذا الواجب يصبح تكليفاً بما لا طائل وراءه وتحصيلاً للحاصل.

ويجاب عن الدليل الثاني: بأن قياس الإبهام في المكلف على جواز الإبهام في المكلف به قياس في مقابلة النصوص الواردة بخلاف ذلك، فإن هذه النصوص وردت بتكليف الجميع كما مر معنا في دليل الجمهور في الدليل الأول.

وأجابوا عن دليلهم الثالث: في الاستدلال بالآية الواردة في قوله تعالى { فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ (١٢٢) } التوبة. بأنه ليس فيها ما يدل على وجوب خروج بعضهم، إنما فيها تحريض على خروج بعضهم لتحصل لهم فائدة التفقه.

❏ إذا تقرر هذا * فهل الخلاف هنا له ثمرة بين الجمهور القائلين بأن الوجوب موجه إلى الجميع وبين القائلين بأن الوجوب موجه إلى بعض مبهم؟

حقيقة قد يكون هناك أثر فقهي مترتب على هذين القولين وخلاصته: أن من ظن أو علم أن غيره قد فعل الواجب الكفاي فإنه يسقط عنه الطلب على رأي الجمهور ولا يتوجه إليه الخطاب على الرأي الثاني، ومن علم أو ظن أن غيره لم يقم بالفعل توجه إليه الخطاب على الرأي الثاني ووجب عليه الفعل على الرأي الأول لتعلق الخطاب به قبل ذلك، ويظهر هذا الأثر في المثال التالي: من علم بوجود ميت مثلاً وشك، هل قام غيره بما يلزم له من غسل وتكفين ودفن... الخ، أو لم يقم أحد بذلك؟

فعلي مذهب الجمهور: يجب على هذا الشخص السعي لتبين حقيقة الأمر، ولا يسقط عنه الطلب بهذا الشك لأن الطلب متعلق به على سبيل التحقيق والوجوب المحقق لا يسقط بالشك، لأن الخطاب عندهم متوجه إلى الجميع.

أما على القول الثاني: فلا يجب عليه السعي للتحقق من الأمر لعدم توجيه الخطاب إليه والأصل عدم تعلقه به في هذا الأمر. هذا مثال يتضح به ثمرة الخلاف في هذه المسألة وهي ثمرة على كل حال ملتزمة في هذا المقام، قد تكون قابلة للصواب وقد تكون أيضاً قابلة للنظر.

وبحتم الكلام على هذه المسألة وهي مسألة: توجه الخطاب في الواجب الكفاي، نختتم الكلام أيضاً على مسألة تقسيم الواجب باعتبار المكلف به،

الحلقة (١٥)

ولازال الحديث موصولاً في هذه الحلقات عن القسم الأول من أقسام الحكم التكليفي وهو الواجب، وفي هذه الحلقة يكون ختام الكلام عن هذا القسم بمشيئة الله تعالى، ولهذا سيكون موضوع الحلقة خاتمة الكلام على الواجب، وخاتمة الكلام تتضمن الكلام على مسألتين:

المسألة الغائية: مسألة إذا نُسخ الوجوب، هل يبقى الجواز؟ وهذه المسألة سنتكلم فيها عن المراد بالنسخ والمراد بالجواز وأقوال العلماء في هذه المسألة وبيان حقيقة الخلاف وثمرته.

✻ المسألة الأولى: المقارنة بين أقسام الواجب باعتباره المختلفة

فإننا كما مر معنا في ما تقدم من الحلقات الكلام على أقسام الواجب وقد يبدو للسامع من أول وهلة أن هناك تشابهاً وتداخلاً بين أقسام الواجب، فقد مر مثلاً

(١) تقسيم الواجب باعتبار وقته

(٢) أو باعتبار ذاته إلى واجب معين و واجب مخير أو مبهم

(٣) و مر معنا تقسيم الواجب باعتبار وقته إلى مطلق ومؤقت،

(٤) والمؤقت أيضاً قسمناه إلى موسع والى مضيق وذو شبهين

(٥) وكذلك مر علينا تقسيم الواجب باعتبار تحديده إلى واجب محدد و واجب غير محدد

(٦) و مر معنا أيضاً تقسيم الواجب باعتبار المكلف به أو المطالب به وقسمناه إلى واجب عيني أو فرض عين و واجب كفاية أو فرض كفاية.

وهنا قد تلتبس هذه الأقسام وقد تتداخل لدى القارئ أو السامع وحينئذ نحتاج الوقوف على هذه الأقسام وإجراء شي من المقارنة بينها، فمثلاً مر معنا في أحد التقسيمات تقسيم الواجب باعتبار تحديده إلى واجب غير محدد و واجب محدد، و مر معنا مثلاً في تقسيم الواجب باعتبار ذاته إلى واجب معين و واجب مبهم، وهنا يقع التشابه بين مثلاً الواجب المحدد والواجب المعين، ويقع بين الواجب غير المحدد والواجب المخير أو الواجب المبهم، مع إن التقسيم باعتبارات مختلفة.

✻ الفرق بين الواجب المحدد والواجب المعين، وبين الواجب غير المحدد والواجب المخير أو المبهم

الفرق بين الواجب المعين والواجب المحدد : أن الواجب المعين إنما كان التعيين فيه لنوعه، خلافاً للواجب المحدد فإن التحديد فيه يتناول أجزائه ومقاديره، ولهذا تشابهت أمثلة النوعين فالصلاة والزكاة وغيرهما تضرب أمثله لكل من الواجب المعين والواجب المحدد في آن واحد.

وكذلك الواجب المخير والواجب غير المحدد: فهناك تشابه بينهما، وفي الفرق بينهما نقول إن الواجب المخير إنما يكون التخيير فيه في فعل شيء مبهم من أمور متعددة محصورة، أما في الواجب غير المحدد فإن المأمور به معين محصور، إلا أن التخيير والتقدير فيه راجع إلى المكلف أو إلى القضاء بحسب الأوضاع والأحوال المختلفة،

مسألة/ ولعل مثل هذا التشابه بين الواجبات المحددة والواجبات المعينة وبين الواجبات غير المحددة والواجبات المخيرة أو المبهمة جعل هذا التشابه كثيراً من الأصوليين يُعرضون عن تقسيم الواجب باعتبار تحديده، فجملة من الأصوليين أو كثير من الأصوليين لم يعرضوا لتقسيم الواجب باعتبار تحديده إلى واجب محدد والى واجب غير محدد، وإنما قصروا كلامهم فقط على مسألة الزيادة على أقل الواجب، التي هي من آثار هذا التقسيم كما فعل ابن قدامه رحمه الله في هذا الجانب، فتشابه

أمثلة هاذين التقسيمين جعل كثيرا من الأصوليين يعرضون عن الحديث عن تقسيم الواجب باعتبار تحديده إلى واجب محدد وإلى واجب غير محدد، ولا نجد في كتبهم شيئا أو كلاماً عن شيء من هذا التقسيم، ويكتفون فقط بالكلام عن التقسيم الأول وهو تقسيم الواجب باعتبار ذاته، ويفردون الحديث عنه إلى واجب معين وإلى واجب محير فقط، بحجة أن التقسيم الواجب إلى معين ومحير ومبهم يعني عن تقسيم الواجب إلى محدد وغير محدد، ولكن ذكرنا أن بين الواجب المعين والواجب المحدد فرق وبين الواجب غير المحدد والواجب المخير والمبهم فرق، فلذلك يسوغ حقيقة ذكر هذا التقسيم إفراداً، خاصة وأن تقسيم الواجب إلى محدد وواجب غير محدد له أثره من خلال كلامهم على مسألة الزيادة على أقل الواجب، فمن يريد الكلام على هذه المسألة وهي مسألة الزيادة على أقل الواجب لا بد أن يمهد قبل ذلك بالكلام على مسألة تقسيم الواجب إلى محدد وغير محدد. هذا فيما يتعلق في وجوه التشابه بين تقسيم الواجب باعتبار ذاته إلى معين ومحير ومبهم وإلى تقسيم الواجب باعتبار تحديده وعدم تحديده إلى واجب محدد وإلى واجب غير محدد،

❁ الفرق بين تقسيم الواجب باعتبار ذاته وبين تقسيم الواجب باعتبار وقته.

من جهة أخرى نجد هناك تشابهاً بين الواجب المخير والواجب الموسع، وبين الواجب المعين والواجب المضيق، وبعبارة أعم نجد هناك تشابهاً بين تقسيم الواجب باعتبار ذاته وبين تقسيم الواجب باعتبار وقته.

فالواجب المخير له شبه بالواجب الموسع، والواجب المعين له شبه بالواجب المضيق تأتي إلى التشابه بينهما مثلاً: الواجب المخير والواجب الموسع، الشبه بينهما أن الواجب المخير يتخير المكلف بين الأشياء المأمور بها، وكذلك في الواجب الموسع فإن المكلف يتخير بين أجزاء الوقت الذي يؤديه فيه، وذلك من قبيل باب التيسير على المكلفين سواء في الواجب المخير هناك تيسير بين الأشياء المكلف بها التي يريد فعلها وإسقاط الواجب بها، وكذلك في الواجب الموسع هناك تخيير في أجزاء الوقت. ومن جهة أخرى الواجب المعين شبيه بالواجب المضيق ووجه الشبه بينهما من جهة عدم التخيير في كل منهما لا من جهة الوقت ولا من جهة النوع، فليس في أي منهما تخيير، وإن كان الواجب المعين يفتقر عن الواجب المضيق بأن التعيين فيه يرجع إلى المأمور به، بينما يرجع التضيق في الواجب المضيق إلى الوقت الذي يقع فيه المأمور به، فهذا تقريبا فرق بين الواجب المعين والواجب المضيق، فالواجب المعين التعيين فيه يرجع إلى المأمور به والواجب المضيق يرجع التضيق فيه إلى الوقت الذي يقع فيه المأمور به، فهذا فرق بين هذين النوعين، هذا من جهة وجوه التشابه بين الواجب المعين والواجب المضيق وبين الواجب الموسع والواجب المخير يعني تشابه بين تقسيم الواجب باعتبار ذاته وتقسيم الواجب باعتبار وقته.

❁ الفرق بين تقسيم الواجب باعتبار ذاته وبين تقسيم الواجب باعتبار المكلف به

أيضا هناك من جهة أخرى تشابه بين تقسيم الواجب باعتبار ذاته وبين تقسيم الواجب باعتبار المكلف به، فنحن قلنا تقسيم الواجب باعتبار ذاته ينقسم إلى واجب معين أو إلى واجب محير أو إلى واجب مبهم، وباعتبار المكلف به ينقسم إلى واجب كفاي وإلى واجب عيني، ومن هنا وجد تشابه بين الواجب المخير وبين الواجب الكفاي، ووجد تشابه بين تقسيم الواجب المعين وهو من قبيل أقسام الواجب باعتبار ذاته وبين الواجب العيني وهو من قبيل أقسام الواجب باعتبار المكلف به.

نأتي إلى وجه التشابه بين هذه الأقسام: وجه التشابه بين الواجب المخير والواجب الكفاي أن الواجب الكفاي ليس فيه تعيين للمكلف بعينه، وكذلك الواجب المخير ليس فيه تعيين للواجب بعينه، وكلا الأمرين والأمر فيهما من باب التيسير، إذ

إن المقصود في الواجب الكفائي إيقاع المأمور به من أي شخص كان، والمقصود في الواجب المخير إيقاع أي واحد من الخصال دون تعيين لواحد بعينه، فهذا وجه التشابه بين الواجب الكفائي والواجب المخير.

ومن جهة أخرى هناك تشابه بين الواجب العيني والواجب المعين، الواجب المعين هو من قبيل تقسيم الواجب باعتبار ذاته، والواجب العيني هو من قبيل تقسيم الواجب باعتبار المكلف به، ووجه التشابه بينهما أن التعيين أو من جهة وجود التعيين في كل منهما، إلا أن هناك فرق من حيث أو جهة التعيين فالتعيين في الواجب العيني إنما يكون بالنسبة إلى المكلف المأمور بالعمل، خلاف للواجب المعين فإن التعيين فيه إنما يرجع إلى الفعل الذي أمر به المكلف.

من خلال هذه الموازنات التي تكلمنا عنها وأوجه الشبه بين هذه الواجبات التي قد تظهر تبدو للسامع والقارئ وإنما عقدناها لأجل أن نقرر وجود تشابه بين هذه الأقسام وأن على طالبي علم أصول الفقه أن يتمعن في هذه التقسيمات، وأن يعطي كل مصطلح حقه أو تعريفه حقيقته المناسبة له.

يظهر من هذه الموازنة السابقة إن بعض أقسام الواجب متداخلة باعتبار ما يندرج تحتها من جزئيات، إلا إن الجهات فيها متباينة، فعلى سبيل المثال الصلاة المفروضة يمكن أن يقال إنها واجب موسع إذا نظرنا إليها من جهة وقتها، وهي في وقته واجب عيني إذا نظرنا من جهة المكلف بها، وهي أيضاً في الوقت نفسه واجب معين إذا نظرنا من جهة الفعل المطلوب فيها، وهي بالوقت نفسه واجب محدد إذا نظرنا إليها من جهة تحديد الشارع لأجزائها وأركانها.

وكذلك الصوم فإن من الممكن أن يقال فيه واجب مضيق إذا نظرنا إليه من جهة وقته وهو في الوقت نفسه واجب محدد إذا نظرنا إليه من جهة نوعه أو من جهة تحديده، وأيضاً هو في الوقت نفسه واجب معين إذا نظرنا إليه من جهة تعيين المطلوب به، وهو أيضاً بالوقت نفسه واجب عيني إذا نظرنا إليه من جهة المكلف به، وهو أيضاً بالوقت نفسه واجب محدد إذا نظرنا إليه من جهة أن الشارع قد قدره وحدده بأيام معلومة شرعاً، فإذن حصل بهذا أن تقسيمات الواجب السابقة تقسيمات متداخلة ومتشابهة لا من حيث الجزئيات أو ما يندرج تحتها من جزئيات لكن من حيث الجهات المختلفة فكل منها إذا نظرنا إليه من جهته نجد إن هناك اختلاف، فإذا نظرنا إلى الواجب المعين مثلاً من جهة أنه متعلق بذات الواجب فإنه بهذه الحالة يختلف عن الواجب العيني، لأن الواجب العيني متعلق بذات المكلف، وهكذا الواجب المخير والمبهم إذا نظرنا إليه من جهة ذاته فهو متعلق بتقسيم الواجب باعتبار ذاته، وإذا نظرنا إليه باعتبار مثلاً المكلف به فإنه بحيث أن يكون واجب كفاً، لأنه نظر إليه من قبيل مجموع المكلفين.

وبهذه الأمور تختلف تقسيمات الواجب بهذا الاعتبار وتتشابه، وحينئذ ينبغي النظر الدقيق إلى هذه الأقسام حتى تتحدد المصطلحات بصورة دقيقة، هذا فيما يتعلق بالمسألة الأولى من مسائل خاتمة الكلام على الواجب.

❁ المسألة الثانية: إذا نُسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟

هذه المسألة يوردها العلماء وبعض الأصوليين ضمن مسائل الواجب، ويوردها بعضهم ضمن مسائل النسخ ومسائل النسخ له محل ولها باب مستقل في باب النسخ من ضمن مسائل علم أصول الفقه. ونوردها هنا في هذا الباب لتعلقها بمسائل الواجب ولمساسها الكبير بهذا الحكم التكليفي، وكما قلنا مسألة إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟

طبعاً هذه المسألة يعني يراد بها: إنه إذا صار عندنا حكم تكليفي واجب جاء الشرع بوجوبه ثم إن الشرع في وقت التشريع بطريق القرآن أو السنة جاء نسخ هذا الحكم الواجب، فهل يزول هذا الحكم تماماً ولا يجوز العمل به أو أنه ينتقل من حكم الوجوب إلى الجواز فيكون حكمه مباح وجائز؟

هذا المراد بهذه المسألة بصورة عامة، والمقصود بالنسخ هنا: رفع الحكم، يعني يكون عندنا حكم سابق ثم يرتفع بحكم لاحق فهذا، هو المعروف بمصطلح النسخ في الشريعة يكون عندنا حكم متقرر شرعا ثم يأتي حكم آخر يرفع هذا الحكم يرفعه بالكلية فيكون في هذه الحالة هذا ما يعرف بمصطلح النسخ، فإذا كان عندنا حكم واجب شرعا ثم جاء نسخه في الشريعة، فهل إذا نسخ ولم يأت دليل يقول لنا افعلوا أو لا تفعلوا بعد ذلك، فهل نقول ينتقل الحكم من الوجوب إلى الجواز أو نقول لا يصير بعد ذلك جائز؟

والحقيقة وقع خلاف بين العلماء في هذه المسألة هل يكون الحكم إذا نسخ الوجوب يصير الحكم إلى الجواز أو لا يصير إلى الجواز؟

اختلف العلماء في هذه المسألة وخلافهم في الحقيقة مبني على عدم تحرير مصطلح الجواز هنا، وهذا من الأمور المهمة التي ينبغي التنبيه عليها في علم أصول الفقه، وهي أن كثير من الخلافات التي اختلف فيها علماء أصول الفقه إنبتت على عدم تحرير المصطلح بينهم، فنجد أن بعضهم يقول بإثبات أمر بناء على تصوره للمصطلح بمعنى معين، ونجد في المقابل أن هناك من يخالف أو ينكر ما يترتب على هذا المصطلح لكونه يفسر المصطلح بمعنى آخر غير الذي فسره القائلون بالإثبات. وحينئذ يأتي دور المحقق والناظر في هذه الحالة، فإن عليه أن يتحقق من المراد في المصطلح، فكثير ما ينصرف الإثبات إلى المصطلح بمعنى معين، وينصرف الإنكار والنفي إلى المصطلح بمعنى آخر وبشواهد ذلك هذه المسألة محل الحديث هنا، وحتى نحرر الكلام فيها لا بد أن نبين معنى المراد في الجواز هنا،

كلمة "الجواز" في قولنا: إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز عند العلماء له إطلاقات ثلاثة:

الإطلاق الأول: يطلق الجواز ويراد به الإذن بالفعل، وبهذا الإطلاق يشمل الأحكام التكليفية الأربعة الوجوب والندب والإباحة والكراهة فكل هذه الأنواع تعتبر من المأذون بفعله شرعاً.

الإطلاق الثاني: يطلق الجواز ويراد به الإذن بالفعل والترك، وهو بهذا الإطلاق يشمل الأحكام التكليفية الثلاثة الندب والكراهة والإباحة، أما الواجب فلا يمكن أن يشمله الجواز بهذا الإطلاق، لأن الواجب غير مأذون بتركه.

الإطلاق الثالث: يطلق الجواز ويراد به التخيير بين الفعل والترك، وهو الجواز بهذا الإطلاق لا يشمل إلا الإباحة - بمعنى أنه يقتصر على الإباحة فقط -.

كما أن أيضا النسخ الذي ورد الكلام عنه هنا له عدة أشكال :

١. فقد يكون النسخ للوجوب بنص دال على الإباحة،

٢. وقد يكون النسخ للوجوب بنص دال على النهي سواء التحريم أو الكراهة،

٣. كما قد يكون النسخ من غير بيان للجواز أو التحريم بعد النسخ، فليس هناك دليل على جواز الفعل أو عدم الفعل، والخلاف الذي جرى في هذه المسألة "مسألة نسخ الوجوب إلى الجواز" منحصر في الشكل الأخير من أشكال النسخ، وهو إذا كان النسخ من غير نص دال على الفعل أو عدم الفعل، لأنه إذا كان ورد النسخ ثم ورد نص دال على الإباحة فيكون الحكم حينئذ الإباحة لا إشكال في ذلك، وإذا ورد النسخ ثم ورد نص دال على النهي سواء التحريم أو الكراهة فلا شك من ضرورة الانتهاء عن الفعل، ولكن الكلام في الشكل الثالث والأخير وهو إذا ورد نسخ الوجوب ولم يرد بعد ذلك نص يدل على جواز الفعل أو عدم جواز الفعل، فهنا وقع الخلاف في هذه المسألة، فإذن لا بد أن يكون عندنا في هذه المسألة من تحرير المراد في

الجواز ، ثم لا بد من تحرير الصورة التي يقع فيها النسخ ويكون محل للخلاف هنا، هنا إذا حررنا ذلك، **فهل إذا نسخ**

الوجوب هل يبقى الجواز؟ اختلف العلماء في ذلك على عدة أقوال منها:

القول الأول/ أنه إذا نسخ الوجوب فإنه يبقى الجواز بعد ذلك، ويردون بكلمة "جواز" عدم الحرج بالفعل وعدم الحرج بالترك، فيشمل الأحكام التكليفية الثلاثة: المندوب والمكروه والمباح ويعرف كل من هذه الثلاثة بالدليل الخاص الذي يدل عليه.

القول الثاني/ هناك من يقول إذا نسخ الوجوب فإن الأمر يتحول إلى الندب والاستحباب، وهذا القول حكاه الطرطوشي في (المعتمد) وعليه يدل مذهب مالك وصار إليه بعض الشافعية، وهذه النسبة الواردة عن الطرطوشي في المعتمد يردها على قول الغزالي في المستصفي أنه لم يَصُرْ إلى الندب أحد، أي لم يقل أحد إذا نسخ الوجوب صار إلى الجواز.

أصحاب هذا القول الثاني استدلوا بصيام عاشوراء، فقالوا أنه لما نسخ - يعني استدلوا بالوقوع الشرعي - فقالوا أنه لما نسخ وجوب صوم عاشوراء بقي حكمه مستحباً، كما أنه لما نسخ فرض قيام الليل بالصلوات الخمس بقي قيام الليل مستحباً، وكذلك الضيافة التي كانت واجبة في صدر الإسلام لما نسخت مع كل حق كان في المال بوجوب الزكاة بقي ذلك كله مستحباً، وقالوا إن الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك فالدليل الموجب دل على شيئين، فلما رفع أحدهما بنسخ الوجوب والمنع من الترك، بقي الشيء الآخر وهو طلب فعل والذي يُطلب فعله بعد الوجوب هو الندب فيُصار إليه.

القول الثالث/ هناك قول آخر في المسألة: وهم يقولون إذا نسخ الوجوب لم يبق شيء من ندب ولا إباحة، إلا بدليل آخر وهذا ما نتفق - أي لا بد من دليل آخر - لكنهم يقولون لا يبقى شيء من ندب ولا إباحة، ويقولون حينئذ نتوقف في الحكم عن مسألة، وهذا القول حكاه أيضاً الطرطوشي أيضاً وقال: منعوا أن يستدل به على الجواز فضلاً عن الندب.

القول الرابع/ يقول بأنه إذا نسخ الوجوب فإنه يبقى الجواز بمعنى الإباحة فقط، وهي استواء طرقي الفعل والترك، وقالوا أنه مادام الوجوب قد ارتفع فيرتفع بارتفاعه طلب الفعل، كما يرتفع منع الترك فلا يبق إلا تخيير المكلف به بينهما، وهذا هو معنى الإباحة.

القول الخامس/ هو إذا نسخ الوجوب يرجع الأمر إلى ما كان عليه من قبل من تحريم أو إباحة، وقال الزركشي عن هذا وهو القول الأكثر من الشافعية وصححه القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو إسحاق والشيرازي والغزالي وابن لسمعاني وابن البرهان، ونقل شمس الأئمة السرخس عن هذا أيضاً أنه قول العراقيين من المشايخ الحنفية ونسب القول الأول إلى الشافعية.

○ **نأتي إلى هذا الخلاف ذكرنا به تقريباً خمسة أقوال نأتي إلى تأمل حقيقة الخلاف في المسألة، هذا الخلاف في المسألة، هل هو خلاف حقيقي وله واقع أو ليس بحقيقي؟**

التمسائي في كتابه (مفتاح الوصول) قال " أكثرهم يجعل الخلاف لفظياً لأن الخلاف هنا لم تتوارد على محل واحد، فإن الغزالي مثلاً عني بالجواز الذي لا يبقى بعد رفع الوجوب عني به التخيير، ولاشك أنه ليس جزء للواجب بل هو قسيمه ومقابله، ومن قال يبقى الجواز بعد الوجوب لم يعن الجواز التخيير، بل عني به رفع الحرج ولاشك أنه جزء من الواجب، فالحقيقة التمسائي يقول إن الخلاف في هذه المسألة خلاف ظاهري وخلاف لفظي وليس خلاف حقيقي، لماذا؟ لأن من يقول يبقى الجواز أراد به معنى، ومن يقول لا يبقى الجواز أراد به معنى آخر - ويبيّن لكم قبل قليل في قول التمسائي قول من يريد أن يبقى الجواز ما مراده ومن يقول لا يبقى الجواز ما مراده -، الأصفهاني تعقب التمسائي في هذا وقال إن قول

التمسائي هذا فيه نظر، لأن الرازي " يقول يبقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك ثم قال وبه تبين أن الخلاف معنوي وأن ما قاله التلمساني ليس بحق " .

الذي يترجح في هذه المسألة أن الخلاف معنوي وليس خلافاً لفظياً، وهو الذي اختاره الزركشي وغيره لأنه يترتب كثير من الأحكام التي تختلف باختلاف القولين بأنه يبقى الجواز أو لا يبقى الجواز.

ينبغي على هذا من الخلاف على المسألة هل يبقى الجواز أو لا يبقى الجواز؟ أنه لو كان الفعل قبل الوجوب محرماً ثم واجباً ثم نسخ الوجوب، فهذه المسألة يختلف الحكم اختلافاً كبيراً على الرأيين السابقين - أي يبقى الجواز أو لا يبقى الجواز في الأقوال الخمسة السابقة - فعلى قول من قال ببقاء الجواز: يجوز للإنسان أن يُقدم على هذا الفعل، وعلى قول من قال برجوع الحكم إلى ما كان عليه: لا يجوز الإقدام عليه، لأنه أصبح حراماً بعودته إلى ما كان عليه وهو التحريم

وهناك فروع رتبها العلماء على الخلاف في المسألة، وهذه الفروع في الحقيقة لا تنبني الخلاف بذات المسألة، وإنما هي من قبيل بناء النظر على النظر - بمعنى أن هناك مسائل مناظرة في الفقه الخلاف فيها يتشابه مع الخلاف في المسألة وليس مبنياً عليها فهو من قبيل بناء النظر على النظر وليس من قبيل بناء الفرع على أصله -.

❁ فمن الفروع التي ذكرها العلماء أنها ترتب على الخلاف وهي من قبيل بناء النظر على النظر مثلاً:

١- من الفروع قالوا: لو أحرم شخص قبل صلاة الظهر قبل دخول الوقت، فلا شك أن الصلاة لا تنعقد فرضاً لوجود المنافي للفرض وهو عدم دخول الوقت، واختلفوا في انعقادها نفلًا وعدم انعقادها، فعلى القول الأول الذي يقول ببقاء جواز بعد نسخ الوجوب: يقول تنعقد هذه الصلاة نفلًا، وعلى القول الآخر الذي يقول يعود الحكم على ما كان عليه قبل نسخ الوجوب يقول: لا تنعقد هذه الصلاة أبداً.

٢- وفرع آخر قالوا: لو اشترى شخص سلعه من شخص وأحال المشتري البائع بالثمن على شخص آخر مدين للمشتري ليأخذ منه الثمن، فوجد المشتري عيباً يوجب ردها، فقالوا هنا فقد بطلت الحوالة. لكن هل يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشتري لأن الحوالة اقتضت الإذن بالقبض أم لا يجوز؟ على القول الأول: يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشتري بناءً على أنه إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز. وعلى القول الآخر القائل بأنه إذا نسخ الوجوب يعود الحكم إلى ما كان عليه: لا يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشتري.

وهذه فروع من بناء النظر على النظر وليس من بناء الفرع على أصله، ولعلها على كل حال تكون بحث هذه المسألة يفيد في إقرار أن للمسألة حظاً من التطبيق ولو كان من قبيل المناظرة - أي بناء النظر على النظر - فلها حظ في التطبيق العملي. وبختام الكلام على هذه المسألة نختتم الكلام على الحكم الأول من أقسام الحكم التكليفي وهو الواجب وبختام هذه المسألة يكون الختام على كلام الحلقة الخامسة عشر.

الحلقة (١٦)

موضوع الحلقة: المندوب حقيقته وصيغه وألفاظه وحكمه.

وستتكم في ضمن عناصر هذه الحلقة عن مناسبة ذكر المندوب بعد الواجب مباشرة كقسم ثاني في أقسام الحكم التكليفي، ثم نتكلم عن حقيقة المندوب عن تعريفه باللغة والاصطلاح وبيان وشرح هذا التعريف ثم عن صيغ وأساليب الندب في الشريعة، ثم عن الألفاظ المرادفة للمندوب، ويشمل ذلك ذكر هذه الألفاظ وبيان أقسام السنة تحديداً باعتبارها لفظ مرادف للمندوب، ثم نختتم بالكلام على حكم المندوب.

❁ مناسبة ذكر المندوب بعد الواجب:

فقد ذكر بعض العلماء أن ذكر المندوب بعد الواجب مباشرة إنما كان لاشتراكهما في طلب الفعل، فإن كل منهما - يعني الواجب والمندوب - يثاب على فعله وإن كان ثواب الواجب أعظم من ثواب المندوب، وبعض الأصوليين وبعض علماء أصول الفقه يذكرون المحرم بعد الواجب ويؤخرون الكلام عن المندوب، ويذكرون الكلام عنه بعد أو قبل المكروه - يعني يذكرون الواجب ثم المحرم ثم المندوب ثم المكروه -، وعلمنا بذلك أن كل من الواجب والمحرم يشتركان في صيغة واحدة: وهي صيغة الطلب الجازم سواء كان طلب فعل الواجب والمحرم طلب ترك، فيقول يشتركان في صيغة الطلب الجازم ولذلك يذكرون المحرم بعد الواجب، والمندوب والمكروه يشتركان أيضاً في صيغة واحدة هي أن الطلب فيهما غير جازم، وإن كان المندوب طلب فعل غير جازم والمكروه طلب ترك غير جازم.

بهذه المناسبة يجعلون ترتيبهم بهذه الصورة الواجب ثم المحرم ثم المندوب ثم المكروه، ونحن هنا مشينا على ذكر المندوب بعد الواجب باعتبار العلة التي ذكرناها - وهي أن كل من الواجب والمندوب يثاب على فعله - ووجهة نظرنا هنا نعتبرها أقوى، لأن أثر الطلب أو الترك وهو الثواب والعقاب أقوى من أثر الجزم وعدم الجزم - يعني الذين نظروا إلى ترتيب المحرم بعد الواجب ثم ذكر المندوب ثم المكروه، نظروا إلى الصيغة وهي الجزم وعدم الجزم صيغة الطلب هل هي جازم أو غير جازم -، ونحن في ترتيبنا هنا نظرنا إلى الأثر المترتب على الفعل أو الترك، ولا شك أن النظر إلى الأثر المترتب على الفعل أولى من النظر إلى صيغة الطلب نفسها لأن الأثر هو المقصود شرعاً. هذا فيما يتعلق بمناسبة ذكر المندوب بعد الواجب.

❁ حقيقة المندوب وتعريفه:

المندوب في اللغة: هو مأخوذ من الندب، والندب هو الدعاء إلى أمر مهم، يقال ندبته أي دعوته إلى شيء مهم، ولم يرد عند العرب إلا للدعوة لأمر مهم، كما في قول قُرَيْطِ العنبري:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ***** للنائبات على ما قال برهان

والنائبات: جمع نائبة وهي المصيبة العظيمة، فهذا الشاعر يدعو قومه لنجدته وإعانتته على استرجاع ماله ممن أخذه فقاموا بذلك - استرجاع المال -، وهو في هذا البيت المقصود به الإبل من الأعداء ليس بالأمر الهين، فيثبت بهذا أن الندب هو الدعاء إلى أمر مهم، أما الدعاء إلى فعل غير مهم فحقيقة الأولى أن لا يسمى ندب. هذا فيما يتعلق بتعريف المندوب في اللغة.

- **المندوب في الاصطلاح:** وردت عدة تعريفات في الواقع تتفق في مضمونها وإن اختلفت عباراتها، فهناك من عرف المندوب بأنه: المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً.

شرح هذا التعريف:

يقولون (المطلوب فعله): هذا يخرج الحرام، لأن الحرام مطلوب تركه ويخرج المكروه لأن المكروه أيضاً مطلوب تركه ويخرج المباح لأنه لم يطلب تركه ولا فعله.

وقولهم (شرعاً): يخرج المطلوب فعله من غير طريق الشرع.

وقولنا (من غير ذم): على تركه يخرج الواجب لأنه مطلوب فعله ويذم على تركه مطلقاً.

وقولنا (مطلقاً): في هذا التعريف لبيان أنه يجوز ترك المندوب مطلقاً أي بلا بدل، ويخرج بلفظ مطلقاً الواجب الموسع والواجب المخير والواجب الكفائي، لأن هذه الواجبات يجوز تركها لكن إلى بدل، فالواجب الموسع يجوز تركه في أول الوقت

بشرط العزم على فعله في آخر الوقت، والواجب المخير يجوز فيه ترك أي خصلة بشرط العزم على فعل الخصلة الأخرى بين الخصال المخير بينها، والواجب الكفائي يجوز المكلف ترك الواجب بشرط علمه بأن غيره قد فعله، أما المندوب فيجوز تركه بلا بدل ولا شرط، ولذلك جاء التعبير بلفظ مطلقاً ليخصص المندوب ويخرج مثل هذه الواجبات .
 طبعاً هناك من عرف المندوب بتعريفات أخرى قال مثلاً هو: ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه.
 وقال بعضهم: هو ما فعله خير من تركه، والآمدي اختار التعريف الذي ذكرنا في التعريف الأول.
 وهناك أيضاً من يعرف المندوب بأنه: ما طلبه الشارع طلباً غير جازم، ويقولون بهذا التعريف لكي يبتعدوا عن تعريف المندوب بحكمه، لأن هناك من يقول بتعريف المندوب بأنه ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه بشرط وجود القصد وما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه بطريق القصد - أي إذا فعله قاصداً - وفي هذه الحال فإنه يثاب على فعله.
 ويقول بعضهم أن نأتي بتعريف لأن هذا تعريف بالحكم والتعريف بالحكم مُنتقد عند العلماء ولا يجذبون التعريف بشيء بحكمه، إنما يريدون تعريفه بذاته ويقولون نعرفه من حيث ذاته ونقول: ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم، وبهذه الصورة طبعاً هذه كلها تعريفات تؤدي الغرض المقصود، إنما المقصود أن نبتعد في الغالب عن تعريف المندوب باعتبار حكمه، وكل هذه التعريفات التي ذكرناها لكم هي تعريف للمندوب باعتبار حقيقته وذاته، هذا فيما يتعلق في تعريف المندوب.

❁ صيغ المندوب وأساليبه:

فإن الحقيقة أن للمندوب صيغ كثيرة وله أساليب كثيرة ذكرها جماعة من الأصوليين، وهذه الأساليب تفيدنا في التفريق بين المندوب وتفيد في التفريق بينه وبين الواجب، من هذه الصيغ والأساليب، مثلاً:
 ١. الصيغة الأولى والأمر الأول الذي يعرف به الندب وتوصل به إلى معرفة المندوب: صيغة الأمر الصريح إذا وُجدت معها قرينة تصرفها من الوجوب إلى الندب، فنحن نعلم كما بينا لكم في الصيغ الواجب أو الأمور الكيفية في معرفة الواجب أن من الأمور التي يعرف بها الواجب صيغة الأمر المجرد من القرينة، كقوله تعالى {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} ونحو ذلك. أما إذا كانت عندنا صيغة أمر صريح وُجدت معها قرينة فإن في هذه الحالة تصرفه من الوجوب إلى الندب وقد تصرفه من الوجوب إلى الإباحة، لكن نحن نتكلم عن صيغه تصرف الأمر من الوجوب إلى الندب، وهذه الصيغ حقيقة كثيرة، فعندنا صيغ أو صوارف هذه الصوارف تصرف الأمر من الوجوب إلى الندب صوارف كثيرة منها:
 أ. نصوص ترد في الشريعة ومنه مثلاً قواعد عامة في الشريعة فمن أمثلة النصوص: قوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَدَّيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ } البقرة. لفظ {اكتبوه} هنا أمر وهو أمر لو تجرد عن القرينة لكان دال على وجوب كتابة الدين في حال وجود مداينة، لكنَّ هذا الأمر حملة العلماء على الندب، فقالوا إنه مندوب لأن هذا المندوب قد وردت قرينة تصرفه من الوجوب إلى الندب وهذه القرينة وردت في نص آخر وهو قوله تعالى { فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ } فهذا الأمر الذي في قوله "فاكتبوه" مصروف عن الوجوب إلى الندب بالقرينة الدالة على ذلك، وهذه القرينة وردت في نص آخر،

ب. وقد تكون القرينة صارفة من الوجوب إلى الندب قاعدة شرعية فمثلاً قوله تعالى في شأن المالك { فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا (٣٣) } النور والمكاتبة المقصود بها: أن يتفق السيد مع عبده أو أمته على أنه يدفع له أو يعطيه مالاً مقسطاً، لأن العبد يريد الفكك من الرق فيعطي سيده مالاً مقسطاً فإذا دفع له حقه كاملاً فإنه حينئذ يكون المكاتب حراً، فهذه تسمى

المكاتبة وهي أن يدفع أو يتفق السيد مع عبده على أن يدفع له مالاً مقسطاً على أشهر أو نحو ذلك، فإذا دفع الرقيق المال كاملاً فإنه يكون حراً، فهذه المكاتبة فقد ورد الأمر بها في قوله تعالى { فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا } فهذا أمر ولو كان هذا الأمر بصورة متجردة لكان دال على الوجوب، لكن العلماء حملوه على الندب، وقالوا هذا الأمر يفيد الندب، والصارف له قاعدة من قواعد الشريعة العامة، فإن من قواعد الشريعة العامة في الملكية أن المالك حر في تصرفه في ملكه، وإذا كان المالك حر في تصرفه لملكه فإن هذا الأمر ينبغي أن يحمل على الندب ولا يحمل على الوجوب، هذه صيغة من صيغ الأمر الصيغة الأولى الدالة على الندب وهي صيغة الأمر الصريح إذا اقترنت بقريته يعني تصريحها من الوجوب إلى الندب.

٢. من الأمور التي يستفاد منها الندب والصيغة التي يستفاد منها الندب مثلاً: إذا وردت بصيغة لفظية تدل على الندب، مثل لفظ مندوب أو لفظ سنة أو نحو ذلك، مثلاً وردت في تعبير صلى الله عليه وسلم في قوله في قيام رمضان (وسننت لكم قيامه) فلفظ "سننت" يعني من قبيل السنة، فهذا يدل على أن قيام رمضان سنة وليس واجب بدلالة هذا اللفظ، ولم يقل أوجبت أو نحو ذلك، أو بعض الألفاظ التي تدل على المفاضلة، فإن لفظ المفاضلة تدل على أن هذا الأمر مندوب وليس واجب كما في قوله صلى الله عليه وسلم في غسل الجمعة (ومن اغتسل فالغسل أفضل) فيدل على أن الغسل مندوب أي مستحب في الجمعة لدلالة لفظ أفضل هنا في المفاضلة بين الغسل والوضوء.

٣. أيضاً من صيغ والأساليب الدالة على الندب أو المندوب الألفاظ الدالة على الترغيب مثل: لفظ حبذا لو فعلت كذا، أو نِعَمَ هذا الأمر، أو قول صلى الله عليه وسلم لبريرة حين عتقت وهي زوجة لرقيق قوله صلى الله عليه وسلم (لو راجعته) وقوله لو راجعته هنا (لو) للترغيب فهي تدل أن المراجعة هنا مندوبه أو مستحبه من بريرة رضي الله عنها لزوجها الرقيق بعد أن فصلت عنه، لكونها عتقت وصارت حرة، وقوله صلى الله عليه وسلم (أحب العمل إلى الله الصلاة لوقتها) وغير ذلك من العبارات الدالة على الندب،

وهناك حقيقة جملة من الأساليب والصيغ وهي كثيرة في الشريعة أيضاً، ذكرها الأصوليون في مختلف مؤلفاتهم في أصول الفقه ومنهم من يكثر من هذه الصيغ ومنهم من يقل، وأيضاً اعتنت بها كتب التفسير والمتعلقة بشرح أوامر القرآن ونواهيها، وأيضاً الكتب المتعلقة بشروح السنة في أوامر النبي صلى الله عليه وسلم فإنها تحدثت عن جملة من هذه الصيغ، هذا فيما ما يتعلق في صيغ وأساليب الندب.

❁ الألفاظ المرادفة للمندوب:

هناك عندنا في الشرع أو في ألفاظ الفقهاء ألفاظ ترادف الندب، يعني تعبير بلفظ المندوب تدل على أن هذا الشيء مأمور به لكن على غير وجه الجزم ولم يطلب منا فعله حتماً ولزوماً، فعبر علماء الشرع عن هذا بألفاظ منها مثلاً لفظ: السنة - أو المستحب - أو النفل - أو التطوع كلها تدل على الندب

فإذن جمهور العلماء في الغالب والأصوليين لا يفرقون بين لفظ المندوب ولفظ السنة ولفظ المستحب ولفظ النفل ولفظ التطوع، فيقول إن كل هذه الألفاظ تدل على معنى واحد وهو أن هذا الشيء مطلوب على غير وجه الجزم.

لكن الحقيقة أن الحنفية خالفوا في هذا ونحتاج أن نقف عند هذا، لأن الذي يقرأ في كتب الحنفية في الفقه يحتاج إلى أن يتأمل ألفاظهم لأنهم يعبرون بألفاظ مثل لفظ سنة ولفظ نفل ويعنون بها أمور أخرى غير المندوب، بينما هي عند الجمهور تساوي المندوب تماماً فالحنفية خالفوا وفرقوا بين السنة والنفل وجعلوا المندوب هو الذي يرادف النفل، فقالوا المندوب يرادف النفل، ولكن السنة أعلى من المندوب في الرتبة

فمثلاً عند الحنفية السنة هي/ ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وواظب عليه

والمستحب هو/ ما فعله صلى الله عليه وسلم ولم يواظب عليه بل فعله مره أو مرتين أي من قبيل السنة الغير مؤكده والتطوع هو/ الذي لم يفعله صلى الله عليه وسلم بل أنشأه المكلف من نفسه واختياره، وما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وواظب عليه أو فعله مرة ومرتين ولم يواظب عليه أو فعله مكلف من نفسه واختاره بناء على موافقته لمقاصد الشرع. مثل هذه الأمور المندوبة يسميها الجمهور مندوب - سنة - مستحب - نفل - تطوع إلى آخره كلها عندهم سواء، لكنهم يجعلون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فعله كثيراً وتركه قليلاً يجعلونه من قبيل السنن المؤكدة أو المندوبات المؤكدة.

وأما الحنفية فيفرقون في هذا ويجعلون ما واظب الرسول صلى الله عليه وسلم واستمر عليه ولم يتركه إلا قليلاً سنة مؤكدة وليس مندوب، فالمندوب أقل من هذا، فالمندوب ما فعله صلى الله عليه وسلم مرات قليلة ولم يواظب عليه وهو من قبيل السنة الغير مؤكدة عند جمهور العلماء

مثلاً من النصوص التي يذكرها العلماء في التفريق بين المندوب والسنة عند الحنفية

قول أبو زيد الدبوسي وهو من علماء الحنفية يقول: "نوافل العبادات: هي التي يتبدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة، وحكمها أن يثاب العبد على فعلها ولا يعاقب على تركها لأنها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فإنها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الإحياء فكانت حق علينا فعوتبنا على تركها" وكذلك يقول ابن نجيم في البحر الرائق: "إن السنة إن كانت مؤكدة قوية لا يبعد كون تركها مكروهاً تحريماً، وإن كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيهاً، أما المستحب والمندوب فينبغي أن لا يكره تركه أصلاً، إذ لا بد لثبوت الكراهة من دليل خاص لأن الكراهة حكم شرعي"

فكان الحنفية يفرقون بين السنة المؤكدة والسنة غير المؤكدة وبين المستحب والمندوب، فيجعلون السنة المؤكدة هي ما واظب عليه صلى الله عليه وسلم وتركها قليلاً، والسنة غير المؤكدة هي ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم مرات قليلة ولم يواظب عليها، والمندوب والمستحب هو ما أنشأه المكلف من نفسه واختياره مع موافقته لمقاصد الشرع العامة ولم يرد فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فيه فيكون هذا مندوب ومستحب، هذا ما يتعلق بتفريق الحنفية بين السنة وبين المندوب وبين المستحب.

وحيث يتقرر أن الجمهور لا فرق بينهم وبين السنة والمندوب والمستحب، إنما يجعلون المندوب والمستحب على مراتب، فعندهم مندوبات أو سنن مؤكدة وعندهم مندوبات وسنن غير مؤكدة فقط، المندوبات والسنن المؤكدة هي ما واظب عليها الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتركها إلا قليلاً، والسنن والمندوبات غير المؤكدة هي ما فعلها النبي صلى الله عليه وسلم قليلاً وتركها كثيراً، وأما الحنفية فيفرقون بين هذه المراتب.

وحيث نأتي إلى تقسيم الحنفية فننظر في السنة عندهم، فنجد أن الحنفية يقسمون السنة باعتبار ذاتها ويقسمونها باعتبار فاعلها، فعندهم السنة: وهي التي يقولون فعلها النبي صلى الله عليه وسلم سواء واظب عليها أو فعلها ولم يواظب عليها وسواءً أيضاً كانت مؤكدة أو غير مؤكدة، يقسمونها إلى قسمين من حيث ذاتها فمن حيث ذاتها يقسمها الحنفية إلى: (١) سنة الهدى (٢) سنة الزوائد، وتقسيمها باعتبار فاعلها يقسمونها قسمين فيجعلون: (١) سنة عين (٢) سنة كفاية. في مقابل واجب العين وواجب الكفاية.

❖ تقسيم السنة عند الحنفية باعتبار ذاتها، يقسمونها إلى قسمين:❖ **١- القسم الأول (سنة الهدى)**

وهي التي يقولون يجب تركها الإساءة، والمراد بالإساءة هنا الكراهة التحريمية عندهم وتنزل هذه منزلة الواجب إن كانت من أعلام الدين، مثل صلاة الجماعة ومثل الأذان والإقامة، ويذكرون في هذا قول **مكحول** - رحمه الله - السنة سنتان: سنة أخذها هدى وتركها لا بأس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسنة أخذها هدى وتركها ضلالة: كالأذان والإقامة وصلاة العيد، وهذه الأخيرة هي التي يطلق عليها جمهور العلماء اسم السنة المؤكدة، ويعرفونها بأنها ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يثبت لزومها - أي لم يثبت أنه لازمها تماما - وإنما واظب عليها كثيرا وتركها قليلا.

❖ **٢- القسم الثاني (سنة زوائد)**

وهي التي لا يجب تركها الإساءة ولا الملامة وإنما يجب تركها الكراهة التنزيهية - يعني التي لا توجب عقاباً ولا دماً -، ومثلوا لها ما ورد في لباسه صلى الله عليه وسلم وقيامه وقعوده وتطويل القراءة في الصلاة، وقالوا في حكمها الأفضل أن يأتي بها الإنسان، وهذه يسميه الحنفية ويسميه الجمهور أيضا السنة الغير مؤكدة، والجمهور يسمونها المستحب و مندوب ولكن الحنفية يخصصونها بالسنة الغير مؤكدة أو سنة الزوائد، ويعرفونها بأنها: الفعل الذي لم يواظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم بل فعلها مرة أو مرتين

❖ تقسيم السنة عند الحنفية باعتبار فاعلها أو المكلف بها أو المأمور بها، يقسمونها إلى:❖ **١- القسم الأول (سنة العين)**

فهي التي طلب فعلها من كل فرد بعينه، يعني طلب فعلها على غير سبيل الجزم من كل فرد بعينه، مثلوا بهذا: بالسنن الرواتب والاعتسال يوم الجمعة وقراءة الأذكار الواردة ونحو ذلك، فهذه يسمونها سنة عين لأن المطلوب بها كل شخص بعينه.

❖ **٢- القسم الثاني (سنة الكفاية)**

وهي التي لم يطلب فعلها من كل فرد بعينه، وإنما طلب مجرد حُصُولها من أي شخص كان، وطلبها على غير سبيل الجزم، ومثلوا لهذا - أي الحنفية - بصلاة التراويح جماعة والاعتكاف في المسجد والبدء والسلام وغير ذلك، فقالوا سنة من سنن الكفاية يعني طلب حصولها ولم يطلب من كل فرد أن يقوم بها.

إلا أن جمهور العلماء اختلفوا في تقسيم السنة إلى هذين القسمين،

ومن أشار إلى تقسيمها بذلك **ابن دقيق العيد** في (شرح الإمام) ومثل لها بما مر معنا في التقسيمين السابقين في سنة العين وسنة الكفاية، ثم فرَّق بين سنة الكفاية وفرض الكفاية. بأن قال: "أن فرض الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض، والسنة على الكفاية ينافيها الاستحباب فيما زاد على ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب"، ويتضح لنا من تقييده نفي الاستحباب في ما زاد في السنة الكفائية في قوله: "على ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب أن الثواب ثابت للسنة الكفائية إذا جاء بها أحد بعد سقوط أصل الاستحباب ويثاب عليها فاعلها كما في السلام من غير واحد وصلاة التراويح بالجماعة من الجميع واعتكافهم في العشر الأواخر من رمضان، أما لو أَدَّنَّ واحدٌ للصلاة فلا يستحب لغيره أن يؤذن مره ثانية وذلك لفوات الوجه الذي اقتضى الاستحباب" فمعنى هذا أن في تفريق ابن دقيق العيد مبني على هذا الأمر وهو أن:

- فرض الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد عن القدر الذي سقط به الفرض - بمعنى أن من قام بفرض الكفاية وأراد شخص آخر أن يقوم أيضاً بما يحقق هذا الفرض فإنه يستحب له ذلك - فلو أن أشخاص قاموا بفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسقط في حق الباقيين الإثم فإنه يستحب أيضاً لغيرهم ممن لم يقوم بالأمر بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع أنه قد سقط فرض الكفاية عن الأمر بهذا الفعل.

- أما بالنسبة للسنة الكفائية: فإنه إذا قام شخص مثلاً بسنة كفائية مثل الأذان فهو من قبيل السنة الكفائية، فإذا قام شخص بالأذان، فإنه لا يستحب لشخص آخر أن يقوم بالأذان ما دام أن هذا الشخص قد أذن في هذا الوقت وقد أعلم الناس

بعد هذا يظهر لنا أن من قال بعدم انقسام السنة إلى سنة عين وكفاية، إنما نظر إلى عدم شبهها بالفرض الذي يترتب على تقسيمه سقوط الإثم عن الباقيين بفعل البعض، ولما لم يكن في السنة ذلك فلا فائدة لهذا التقسيم. وأما من قال بتقسيمها إلى ذلك - يعني سنة عين وكفاية - نظر أن هناك بعض السنن يسقط طلب الاستحباب لفعلها بفعل بعض الناس، كمن أذن للصلاة مثلاً فإن أذانه أسقط فضيلة الأذان عن غيره، وهناك بعض السنن لا يسقط طلب الاستحباب لفعلها بفعل بعض الناس كما إذا صام جماعة الأيام البيض من كل شهر فإن طلب الاستحباب لصيام هذه الأيام باقي في حق الجميع، ويكفي هذا النظر في الفرق لترجيح قول من قال بتقسيمها إلى سنة عين وسنة كفاية، ولا حقيقة يدعو المشابهة والمقارنة بين فرض الكفاية وبين سنة العين إلى القول بعدم ثبوت سنة الكفاية، وإنما وجود هذا الفرق الذي ذكرناه كافي لترجيح القول بانقسام السنة إلى سنة عين وإلى سنة كفاية. هذا فيما يتعلق بفرض الكفاية وفرض العين.

❁ حكم المندوب

فإنه كما هو واضح أن المندوب إذا فعله الشخص فإنه يثاب عليه وإذا تركه فإنه يعاقب عليه هذا في الجملة، لكن الثواب دائماً مقيد بشرط القصد فلا بد أن يكون الشخص الفاعل للمندوب قاصداً فعله حتى يثاب عليه، وتركه أيضاً لا يكون قاصداً لتركه فيه التهاون والاستهتار ونحو ذلك فإنه قد يعاقب على هذا التهاون بأمر الشريعة فإنه قد يثاب على ذلك أو أنه قد أهمله تماماً وواظب على تركه قصداً، فإنه قد يعاقب على ذلك، فإذا الثواب والعقاب في المندوب مقيد بالقصد، بهذا نختتم الكلام عن المندوب.

الحلقة (١٧)

هذه الحلقة تمتد بالكلام على جزئيات سابقة سبق الكلام عنها فيما يتعلق بمسائل المندوب وهو القسم الثاني من أقسام الحكم التكليفي، ولذا سيكون عنوان هذه الحلقة: مسائل متعلقة بالمندوب، سيكون الكلام في هذه الحلقة على مسألتين:

المسألة الأولى: حكم المندوب

المسألة الثانية هل المندوب مأمور به،

سنعرض في هذه المسألة لبيان المراد في هذه المسألة وتحديد محل النزاع فيها، واختلاف الأصوليين فيها والأدلة والترجيح ونوع الخلاف في المسألة، أما مسألة حكم المندوب فقد أشرنا في ختام الحلقة السابقة إلى شيء من الكلام على حكم المندوب وهو ما ذكرناه من أن المندوب: يثاب فاعله قصداً ولا يعاقب تاركه هذا على سبيل الإجمال، وتفصيل ذلك في هذه الحلقة على النحو الآتي:

✽ حكم المندوب:

صرح أكثر الأصوليين بحكم المندوب حينما عرفوه، فبعضهم عرف المندوب بحكمه، وذكرنا في ذلك الموضوع أن التعريف بالحكم محل انتقاد، فذكروا من تعريفات المندوب: أنه ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، وهذا التعريف حقيقة تعريف بحكم المندوب، ونستفيد منه حكم المندوب: فهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، لكنَّ الثواب على الفعل مشروط بشرط القصد بأن يكون قاصداً فعله تقرباً إلى الله تعالى، أما الذي يفعل المندوب ولا يقصد به التقرب إلى الله تعالى فلا يكون محلاً للثواب في هذه الحالة، وكذلك ولا يعاقب على تركه، العقاب على الترك كما سيأتي في كلام الأصوليين مقيداً بالأبلا يكون هناك إصرار على ترك هذا المندوب، أما إن كان هناك إصرار فقد يكون محلاً للعقاب واللوم كما سيأتي.

مر معنا فيما تقدم أن الحنفية فرقوا بين السنة والمندوب وجعلوا السنة أعلى من المندوب، فقالوا في حكم السنة أنه يعاقب على تركها، كما صرح بعض الحنفية: بأنه يقاتل عليها إذا تركت وكانت من شعائر الدين الظاهرة، وابن عابدين وهو من علماء الحنفية يقول: "الأرجح أن يَأْثَمَ بترك السنة المؤكدة كالواجب"، ابن نجيم في البحر الرائق يقول: "إن السنة إن كانت مؤكدة قوية لا يبعد كون تركها مكروهاً تحريماً - سيأتي عندنا ما يتعلق بتعريف المكروه تحريماً لاحقاً إن شاء الله عند كلامنا عن المحرم - وإن كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيهاً، أما المستحب أو المندوب فينبغي ألا يُكْرَهُ تركه أصلاً، إذ لا بد لثبوت الكراهة من دليل خاص لأن الكراهة حكم شرعي"، هذا يثبت تفريق الحنفية بين السنة المؤكدة وبين السنة التي ليست مؤكدة وبين المندوب من حيث الحكم، فرتبوا على السنة المؤكدة حكماً وهو أنها تكون في هذه الحالة تركها مكروه تحريماً، ومعنى هذا أنه قد يعاقب المرء على تركها وإن كانت غير مؤكدة يكون تركها مكروه تنزيهاً - بمعنى أنه قد يلام ويعاتب على تركها ولكنه لا يعاقب - ويقولون المندوب أقل مرتبة من السنة غير المؤكدة فلا يكره تركه أصلاً - بمعنى أنه لا يعاقب ولا يعاتب على تركه -، وقد أشار بعض الحنفية كالإمام السرخسي إلى أن السنة المؤكدة لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها، هذا ما يتعلق بإشارات الحنفية إجمالاً حول حكم المندوب وتفريقهم في مراتب المندوب وفي أحكام مراتب المندوب.

وبناءً على هذا يكون عندنا تفريق في حكم المندوب والحكم بحسب مراتبه،

- فالسنة المؤكدة وهي التي سمينها سابقاً سنة الهدى يكون حكم تركها مع الإصرار على تركها مكروهاً تحريماً لقربها من الواجب، لا نقول تأخذ حكم الواجب لكن تقرب من الواجب فيكون حكم تركها يكون مكروه تحريماً

- وأما السنة الغير مؤكدة فهي ما سبق أن سمينها سنة الزوائد عند الحنفية فيكون حكم تركها كما قال الحنفية مكروه تنزيهاً، ومعنى هذا أنه يوجه لتاركها اللوم والعتاب ولا يتوجه إليه العقاب

- وأما المندوب والمستحب الذي يعتبر أقل الدرجات هنا فحكمه يثاب فاعله إذا فعله قصداً ولا يعاتب ولا يعاقب تاركه طبعاً ورد عندنا تقييد الترك ترك السنة أنه لا يتوجه إليه عقاب إلا مع الإصرار على تركها، وهذا لأجل التفريق بينها وبين الواجب لأن الواجب يعاقب المرء على تركه ولو تركه مرة واحدة، فترك السنة المؤكدة مرة من المرات أو لبعض المرات أو لظرف من الظروف التي تطرأ على الإنسان لا يجعل صاحبها مستحقاً للعقاب

بعض الحنفية عبّر في بيان حكم ترك السنة استحقاق العتاب عليها يقولون إنها لا تستحق العقاب مثل السنة غير المؤكدة لا يستحق تاركها العقاب ولكن يستحق اللوم والعتاب، ولعلمهم أرادوا بذلك استحقاق العتاب عليها في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فحق على تارك السنة أن يعاقب على تركها من قبل أهله وإخوانه ومجتمعه وولي أمره لمخالفته وإعراضه عن سنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذه السنة كما نعلم من شأنها الإتيان، وأما اللوم والعتاب في الآخرة فإنه يستحق تارك السنة المؤكدة أيضاً غير المؤكدة العتاب من الشارع ويؤيده ما جاء في الحديث (أن الله يقول لعبد يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني؟ قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أن عبدي فلان مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده..) إلى آخر الحديث، الشاهد أن هذا الحديث صريح في معاتبته الله عز وجل لتارك السنن، هذا فيما يتعلق بتفريق الحنفية.

- والدليل على أن هناك فرق بين تارك السنن المؤكدة وبين تارك السنن غير المؤكدة، يعني إذا كان ترك السنة المؤكدة مع الإصرار قد يكون مستحقاً للعقاب ويوجه إليه اللوم والعتاب:

الدليل الأول: ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال (من سره أن يلقي الله غداً مسلماً فليحافظ على هذه الصلوات حيث ينادى بهن فإن الله تعالى شرع لنبيكم سنن الهدى وأنهن من سنن الهدى ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم).

الدليل الثاني: وفي رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا سنن الهدى وإن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه)، فابن مسعود سمي ترك السنة ضلالاً، والمقصود بالسنة هنا صلاة الجماعة كما هو مذهب بعض الفقهاء أن صلاة الفريضة جماعه سنة مؤكدة وحملوا قول ابن مسعود عليها في هذا المقام.

الدليل الثالث: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رتب الوعيد على ترك السنة، فقال في الحديث الذي ورد فيه تسوية الصفوف في الصلاة ومعلوم أن تسوية الصفوف في الصلاة سنة ما نصه (لتسورن صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم) فهذا وعيد في هذا المقام والوعيد لا يرد إلا على ترك أمر واجب أو أمر مهم.

الدليل الرابع: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا على من ترك السنة وأصر على تركها في حديث الأعرابي الذي أكل بشماله فقال النبي صلى الله عليه وسلم (كل بيمينك فقال لا أستطيع فدعا عليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا استطعت فما رفعها إلى فيه في ذلك المقام) ولولا أهمية السنة وضرورة التمسك بها ما دعا عليه النبي صلى الله عليه وسلم وهو الرؤوف الرحيم بأمته.

**** ونختم الكلام على حكم المندوب بأمرين ذكرهما الزركشي في كلامه في البحر المحيط في أصول الفقه:**

الأمر الأول: ينبغي أن لا يترك المندوب لكونه صار شعاراً للمبتدعة، خلافاً لابن أبي هريرة وهو من علماء أصول الفقه، وأيضاً خلافاً لما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك القيام للجنائز لمشابهة اليهود، وترك النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الحال إلا لكونه مُشَرَّعاً.

الأمر الثاني: لا يترك المندوب لخوف اعتقاد العامة وجوبه، خلافاً للإمام مالك في هذا المقام ووافق الشافعي في هذا، فقد حكى الدارمي عن أبي إسحاق المروزي أنه قال: "لا أحب أن يداوم الإمام على قراءة سورة الجمعة في يوم الجمعة، كي لا يعتقد العامة وجوبه" لكن هذا نقل عن الشافعي ونبه الزركشي إلى أن هذا الكلام محل نظر ممن قال به، وهذا ختام الكلام عن المسألة الأولى وهي فيما يتعلق بحكم المندوب.

المسألة الثانية: وهي * هل المندوب مأمور به حقيقة؟

وقد تعرض لها علماء أصول الفقه في مؤلفاتهم على اختلافها، ومنهم من يقول: هل المندوب مأمور به حقيقة؟ وهذا ما يقصدونه وهذا باختصار تمهيداً للخلاف في هذه المسألة وقد اختلف الأصوليين في هل المندوب مأمور به حقيقة أو مجازاً؟

ويعبر العلماء عن هذه المسألة بقولهم * هل المندوب مأمور به حقيقة؟، طبعاً في تحديد موقع النزاع في هذه المسألة نقول أنه لا خلاف ولا نزاع بين الأصوليين في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر هي "إفعل" وما جرى مجراه وتستعمل فيه هذه الصيغة، لكنهم اختلفوا * هل المندوب يدخل في لفظ الأمر حقيقة مثله مثل الواجب أو أنه يكون دخوله في لفظ الأمر من باب المجاز؟ فهم اتفقوا - أي الأصوليون - على أن لفظ الأمر الذي يدخل فيه دخولاً أولياً هو الواجب، فالواجب مأمور به حقيقة لكنهم اختلفوا في المندوب * هل يدخل أيضاً في الأمر فيكون مأموراً به حقيقة أم أنه من باب المجاز؟ خلافتهم هنا على قولين:

❁ **القول الأول:** أن المندوب مأمور به حقيقة مثله مثل الواجب، وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد، واختاره محققوا الحنفية وهو وجه عند المالكية، واستدلوا بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: أنهم قالوا إن تعريف الأمر في اصطلاح العلماء: هو استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، والاستدعاء: هو الطلب، فالمندوب مستدعى ومطلوب، وبناءً على ذلك فإن المندوب يدخل في حقيقة الأمر، كما أن الواجب يدخل أيضاً في حقيقة الأمر لاشتراكهما في شيء واحد، وهو أن كل منهما مستدعى ومطلوب.

الدليل الثاني: استدلو على أن الله سبحانه وتعالى أطلق الأمر على المندوب في القرآن، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون المندوب مأمور به حقيقة، فمن إطلاقات ذلك في القرآن قوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ (٩٠)} النحل. فهذا أمر الله تعالى بأشياء منها: ما هو واجب كالأمر بالعدل، ومنها: ما هو مندوب كالأمر بالإحسان وإيتاء ذا القربى، وهذا يدل دلالة واضحة على إن الأمر يطلق على المندوب كما يطلق على الواجب سواء بسواء، لأنه قال {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ (٩٠)} النحل. فعبر بلفظ الأمر "يأمر" والأمر هنا شمل ما هو واجب وما هو مندوب، فدل على أن المندوب مأمور به حقيقة، ومن ذلك قوله تعالى {وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ} لقمان. فهذا قد أمر الله تعالى "بالمعروف" والمعروف عام لدخول (ال) الاستغراقية عليه فهو يشمل الطاعات الواجبة والمندوبة ومع ذلك عبر الله سبحانه وتعالى عنه بلفظ الأمر، وهذا يدل على أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة، كما يطلق على الواجب لا فرق بينهما، ومن ذلك أيضاً ما ورد عن أم عطية رضي الله عنها قالت (أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نخرج في العواتق)، ومعروف أن إخراج العواتق ليس واجباً وإنما هو سنة، والعواتق جمع عاتقه: وهي الأنثى التي قاربت البلوغ، هنا وجه النبي صلى الله عليه وسلم الأمر بإخراجهن بلفظ أم عطية قولها "أمرنا" ولم تقل "ندب إلينا" أو "استحب إلينا" فدل على إن لفظ الأمر يشمل المندوب كما يشمل الواجب.

الدليل الثالث: قالوا فيه إن المندوب يعد طاعة بالإجماع، وكل ما كان طاعة فهو مأمور به حقيقة، لأن الطاعة تقابل المعصية فالمعصية هي مخالفة الأمر، والطاعة هي الامتثال الأمر، فيكون المندوب مأموراً به حقيقة.

الدليل الرابع: قالوا أنه قد شاع وانتشر عند أهل اللغة أن الأمر ينقسم إلى أمرين: أمر إيجاب وأمر ندب واستحباب، ومعلوم أن أهل اللغة إليهم المرجع في تحديد المصطلحات من حيث معناها اللغوي، فما دام أنهم قسموا الأمر إلى إيجاب وندب، فمعنى هذا أن المندوب يعد مأمور به حقيقة مثل الواجب.

لكن هذا الاستدلال فيه نظر، لأنه قد يقال أن أهل اللغة قد قسموا الأمر أيضاً إلى أمر إباحتة وأمر تهديد وغيرها من الأقسام المعروفة، ولم يقل أحد بأن هذه الأقسام مأمور بها، فتقسيم أهل اللغة إنما هو باعتبار المعنى المجازي للأمر، وهذا اصطلاح خاص بهم، وهذا الدليل الرابع فيه نظر لأصحاب هذا القول الأول.

❁ **القول الثاني:** أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وإنما مأمور به على سبيل المجاز، وقد يعبرون عنه بإطلاق آخر أكثر اختصاراً من هذا فيقولون: المندوب غير مأمور به، ويعنون بذلك أنه غير مأمور به حقيقة وهو مأمور به مجازاً، ذهب إلى ذلك مجموعة من الحنفية منهم أبو الحسن الكرخي و الجصاص وأيضاً بعض علماء الشافعية منهم الشاشي والشيرازي وأبو حامد الاسفراييني والرازي ونقل عند أكثر الشافعية وهو وجه عند المالكية، واستحسنه أيضاً ابن السمعاني وصححه ابن العربي، هذا القول الذي يقول إن المندوب مأمور به مجازاً وليس حقيقة استدل بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: قالوا قوله تعالى {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٦٣)} النور. ووجه الدلالة من هذه الآية أن الله تعالى حذرنا من مخالفة أمره وتوعد من يخالف ذلك الأمر بالعقاب، والعقاب في الآية هو الفتننة والعذاب، فلو كان المندوب مأموراً به حقيقة لحذرنا الله سبحانه وتعالى من مخالفته، ولكن لم يصدر أي تحذير من مخالفة المندوب حيث إنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فنتج من ذلك أن المندوب غير مأمور به حقيقة، ولو كان مأموراً به حقيقة لحذرنا الله تعالى من تركه ومن التهاون فيه، والجواب عن هذا الدليل أننا نُسَلِّم أن الأمر يقتضي الوجوب، حيث إن الله تعالى توعد من يخالف أمره بالعقاب، ولكن يجوز صرف هذا الأمر من الوجوب إلى الندب لصارف، فإذا صرف الأمر من كونه يقتضي الوجوب إلى كونه يقتضي الندب فإن ذلك لا يخرج الأمر عن تسميته أمراً، فينتج عن ذلك أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة مثله مثل الواجب، بدليل اشتراكهما في التسمية.

الدليل الثاني: من قوله صلى الله عليه وسلم (لولا أن اشق على أمي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)، وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم لبريرة في شأن مراجعتها لزوجها لما عتقت عنه (لو راجعته فقالت بريرة رضي الله عنها للرسول صلى الله عليه وسلم أتأمرني قال النبي صلى الله عليه وسلم لا إنما أنا شافع)، ووجه الدلالة في هذا قوله (لولا) تفيد انتفاء شيء لوجود غيره، والمراد هنا انتفاء الأمر لوجود المشقة، فورد في الحديثين نفي الأمر، فالنبي صلى الله عليه وسلم نفى الأمر بالسواك ونفى الأمر لبريرة لمراجعة زوجها، فنفي الأمر مع أن الأفعال هنا مندوبة، مراجعة بريرة زوجها مندوب والسواك مندوب فالنبي صلى الله عليه وسلم نفى الأمر بهما فنفي الرسول صلى الله عليه وسلم الأمر بهذه الأفعال في الحديثين مما يدل على أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وإنما قد يقال مأمور به مجازاً، والجواب عن هذا الدليل أن المنفي هنا في هذين الحديثين المنفي هنا هو الأمر الجازم الذي يقتضي الوجوب، وعلى هذا يكون تقدير الكلام في الحديث الأول لولا أن اشق على أمي لأمرتهم أمراً جازماً بالسواك، ويكون التقدير في الحديث الثاني في قول بريرة أتأمرني أمراً واجباً، فهذا دليل على أنه امتنع منه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الأول لأجل المشقة، والمشقة إنما تلحق فيمن يلزم فعله، وإذا ثبت أن المنفي هو الأمر الجازم ثبت أن الأمر غير الجازم لم ينفه الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الدال على المندوب، فحصل من ذلك أن المندوب مأمور به حقيقة بقطع النظر عن كونه جازماً أم غير جازم.

الدليل الثالث: قالوا لو كان المندوب مأمور به، لسمي تاركه عاصياً، ولجاز أن يقال لمن ترك قيام الليل وصيام التطوع وصلاه النفل وصلاه التطوع وإمالة الأذى عن الطريق يقال له: عصيت أمر الله، لكنه لا يقال له ذلك، فيدل على أن المندوب غير مأمور به لكونه لا يعصي بتركه، والجواب عن هذا أن يقال أن تارك المندوب لم يسمى عاصياً بسبب العصيان، لأن العصيان اسم ذم مختص بمخالفه أمر الإيجاب، فلو سمي تارك المندوب عاصياً للتبس مع الواجب، لذلك اسقط الله تعالى الذم عن تارك المندوب، فحصل من ذلك أن ترك المندوب لا يعد معصية ليس لأنه غير مأمور به، بل لأن حكم المندوب أنه لا

يعاقب تاركه، وإذا كان كذلك فهو مأمور به، ويعارضه أيضاً أن فعل المندوب يسمى طاعة كما سبق في دليل أصحاب القول الأول.

الذي يترجح مما سبق: أن المندوب غير مأمور به حقيقة بل هو مأمور به مجازاً في القول الثاني، والسبب في هذا الترجيح هو أن هذا الترجيح من لوازم الترجيح الذي سيأتي إن شاء الله تعالى في باب الأمر، لأننا في باب الأمر والجمهور يرجحون أن الأمر إذا ورد في الشرع ينصرف إلى الإيجاب، فلفظ الأمر في حقيقته في الإيجاب كما يأتي ومجاز في النذب كما سيأتي في باب الأوامر يقولون الأمر ينصرف إلى الإيجاب حقيقة وإلى النذب مجازاً، فمن لوازم الترجيح في باب الأمر أيضاً أن يلزم هنا أن نقول إن المندوب مأمور به حقيقة وليس مجازاً.

❁ بيان نوع الخلاف اختلف العلماء في هذا هل الخلاف هنا لفظي أم معنوي؟:

منهم من قال الخلاف هو لفظي وليس له ثمرة، لأن المندوب مطلوب فعله باتفاق أصحاب المذهبين، فلا يبقى إلا الخلاف في إطلاق اسم الأمر على المندوب حقيقة أو مجازاً وهذا في النهاية خلاف لفظي، وهناك من قال أن الخلاف معنوي وهو الذي يترجح هنا فيترتب عليه بعض الآثار والفوائد منها ما يتعلق بالفقه ومنها ما يتعلق بأصول الفقه، **ومن هذه الآثار والفوائد:**

الشمرة الأولى: أنه إذا قال الراوي أمرنا بكذا، أو قال أمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا، على القول الأول يكون الأمر متردداً بين إرادة الوجوب والنذب، فيكون الأمر محملاً بينهما ولا بد من دليل يرجح المقصود، ومعلوم أن المجل يتوقف فيه حتى يتبين المراد منه، وأما على القول الثاني فإن الأمر يكون للوجوب يكون ظاهراً في الوجوب حتى يقوم دليل على خلاف ذلك.

الشمرة الثانية: أنه إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب، فعلى القول الأول يحمل على النذب مباشرة دون الحاجة إلى دليل وذلك حيث أنه حقيقة في النذب كما أنه حقيقة في الوجوب، وأما على القول الثاني إذا جاء دليل يدل على أن هذا الأمر لا يراد به الوجوب لا يحمل الأمر على النذب إلا بدليل، وذلك لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بدليل لاحتمال أن الأمر يقصد به الإباحة.

الشمرة الثالثة: أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى النذب أو لا يبقى؟ هذه مسألة تناظر مسألة ذكرناها في هل إذا نسخ الوجوب هل تبقى الإباحة؟ هذه مسألة أخرى إذا نسخ الوجوب هل يبقى النذب؟ وهي تنبني على مسألة المندوب هل هو مأمور به حقيقة أو لا؟

وبناءً على القول الأول يقولون يبقى النذب، فإن نسخ الإيجاب لا يدل على نسخ النذب ومثلوا لذلك بمثل الوضوء مما مست النار فقد ورد نسخ الإيجاب فيه * فهل يبقى النذب يكون الوضوء حينئذ مندوب؟ إن قلنا إن المندوب مأمور به حقيقة فنعم يبقى النذب من الوضوء مما مست النار، على القول الثاني الذي يقول إذا كان المندوب مأمور به مجازاً فإن النذب يرتفع مع الإيجاب إلا بدليل يدل على بقاء النذب، لأن المجاز تابع للحقيقة وإذا ارتفعت الحقيقة ارتفع المجاز، فإذا ورد نسخ الإيجاب فإن هذا يدل على نسخ النذب، فحينئذ لا يُندب الوضوء مما مست النار، بناءً على القول الثاني باعتبار أنه قد نسخ الوجوب فينتسخ النذب معه باعتبار أن المجاز تابع للحقيقة.

والشمرة الرابعة: ذكرها بعضهم وهي صيغة الأمر في بعض الأوامر الشرعية هل تعد من باب استعمال اللفظ المشترك في حقيقته أو هو من باب استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؟ إن قلنا استعمال اللفظ في حقيقته فهذا اشترك، وإن قلنا استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فهذا من باب التواطؤ، الاشتراك طبعاً: هو إطلاق اللفظ على معنيين مختلفين متساويين في

القوة، واللفظ المتواطئ المقصود به: استعمال اللفظ في معنيين أحدهما أقوى من الآخر مثل لفظ النور فإنه يتناول نور الشمس ونور السراج وأحدهما أقوى من الآخر.

الحلقة (١٨)

كلامنا في هذه الحلقة سيكون عن مسائل في المندوب إكمالاً لما سبق، وعندنا المسألة الثالثة: وهي مسألة لزوم المندوب بالشروع فيه، وسنتكلم عن المراد بهذه المسألة وأقوال الأصوليين فيها والأدلة والترجيح وثمره الخلاف، والمسألة الرابعة: وهي لزوم المندوب في حالات أخرى، المسألة الخامسة: هي كون المندوب من أحكام التكليف ويشمل ذلك ذكر آراء الأصوليين في هذه المسألة وتوجيه الخلاف فيها.

✽ المسألة الثالثة: لزوم المندوب بالشروع فيه

أولاً المراد بهذه المسألة/ طبعاً تقدم معنا أن المراد بالمندوب هو باختصار: ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم، أما لزوم المندوب فالمقصود به/ تحوله إلى أن يكون واجباً أو صيرورته واجباً، وقلنا لزوم المندوب بالشروع فيه: يعنى الدخول فيه والتلبس به.

ومعنى هذه المسألة إجمالاً: أن المندوب الذي حصل الدخول فيه أو التلبس به * هل يأخذ حكم الواجب حكم اللازم فيلزم على ذلك إتمامه والمضي فيه ولزوم إعادته أو قضائه لو أن إنسان قطعه وأفسده؟ فهذا هو المقصود بهذه المسألة - يعنى هل يكون المندوب بعد الشروع فيه والتلبس به ودخول المرء فيه هل يعتبر واجباً ولازماً إتمامه والمضي فيه أو أنه يجوز قطعه وإذا قلنا يلزم إتمامه والمضي فيه هل يكون قضاء هذا المندوب لازماً ويجب قضاءه أو إعادته إذا كان في الوقت نفسه؟ - هذا المراد بالمسألة هنا، فالحقيقة حصل خلاف في هذه المسألة، لكن قبل أن نذكر الخلاف فيها نحرر محل النزاع أي نخرج المسائل المتفق على أن المندوب إما أن يلزم إتمامه بعد الشروع فيه أو أنه لا يلزم إتمامه.

تحرير محل النزاع: هنا مسائل محل اتفاق نخرجها من محل النزاع، فنقول في تحرير محل النزاع أن هناك جملة من المسائل اتفق عليها الأصوليون واتفقوا على عدم دخولها في هذه المسألة وذلك في عدة أمور:

الأمر الأول: أن المندوب الذي حصل الهمم بفعله، والهم أي العزم فهذا لا يأخذ حكم الواجب أو اللازم بالاتفاق أي لا يلزم إتمامه بالاتفاق، ومثلوا لهذا بالصدقة المتطوع بها، فلو أن شخص هم أو عزم على التطوع بالصدقة ولم يفعل فإنه لا يآثم على ذلك ولا يكون همه وعزمه على فعل المندوب ملزماً له بإتمامه بعد ذلك.

الأمر الثاني: أن المندوب إذا كان يقبل التجزئة، ثم حصل الشروع فيه فإنه أيضاً لا يأخذ حكم الواجب هنا، بل يجوز قطعه وعدم الاستمرار فيه ولا يلزم إتمامه بعد ذلك ولا يلزم قضائه، ومثل لهذا بقراءة القرآن أو الأذكار، فلو أن إنسان شرع في قراءة آيات أو أنه شرع في ذكر أذكار معينة ثم طرأ عليه ما يقطع عمله هذا الذي يعتبر عملاً مندوباً فإنه لا يلزمه بعد ذلك قضاءه، ولا يآثم بقطعه في هذه الحالة، لأن المندوب في هذه الحالة مما يقبل التجزئة بمعنى أن مثلاً من قرأ آية من كتاب الله صدق عليه أنه قد قرأ من القرآن ومن جاء بالأذكار صدق عليه أنه جاء ببعض الأذكار وهكذا.

الأمر الثالث: مما يخرج من محل النزاع، ما ورد بشأنه دليل خاص يدل على أن المندوب المشروع فيه يكون لازماً، فإن هذا يتبع فيه الدليل، نأخذ بذلك مثلاً الحج والعمرة النافلة، فهذه إذا شرع فيها المرء يلزمه إتمامها وإذا قطعها يلزمه قضاؤها، لأنه ورد فيها دليل خاص يدل على وجوب إتمامها بعد الشروع فيها وهو قوله تعالى {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (١٩٦)} البقرة. وفي مقابل ذلك ما ورد بشأنه دليل خاص من المندوبات يدل على أن المندوب لا يأخذ حكم الواجب ولا يعطى حكم

الواجب ولا يكون لازماً بعد الشروع فيه، فهذا لا يأخذ حكم الواجب ولا يعطى حكم الواجب ولا يلزم بعد الشروع فيه، ومثلوا لذلك مثلاً بالصوم فثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر كما في صحيح مسلم وغيره، أنه كان صلى الله عليه وسلم ينوي صوم التطوع ثم يفطر، وسيأتي لهذا الحديث تفصيل أكثر في الاستدلال بالمذاهب في المسألة، فهذا أيضاً ورد بشأنه دليل خاص ومعنى هذا أنه يجوز للمرء أن يدخل في صوم التطوع وإذا طرأ عليه طارئ أن يقطع هذا الصوم بدليل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المقام، فهذه المسائل كلها تخرج من محل النزاع في المسألة.

فنتج من ذلك أن محل النزاع في المسألة هو/ المندوب المشروع في فعله: وهو مما لا يقبل التجزئة، ولم يرد دليل على إلحاقه بالواجب أو عدم إلحاقه بالواجب،* فهل يكون واجباً بعد الشروع فيه ويلزم إتمامه بعد الشروع فيه وإذا قطعه المرء يلزمه قضاؤه بعد ذلك أو لا يلزم هذا الأمر؟

هذا إذن محل الخلاف في المندوب الذي حصل الشروع فيه وهو مما لا يقبل التجزئة وليس هناك دليل خاص يدل على أنه يلزم بعد الشروع فيه، وأيضاً ليس هناك دليل خاص يدل على أنه لا يلزم بعد الشروع فيه فهذا هل يلزم ويكون لازماً يلزم إتمامه وإذا قطعه المرء يكون مكلفاً بقضائه بعد ذلك، هذا هو محل الخلاف، وخلاف العلماء هنا في المشهور هو خلاف على قولين مشهورين في المسألة:

❁ **القول الأول:** في هذا أن المندوب، الذي شرع فيه الإنسان لا يكون لازماً ولا يعطى حكم الواجب، وبعبارة أخرى لا يلزم بالشروع فيه، هذا القول الأول وكما قلنا المندوب هنا الذي لا يقبل التجزئة وأيضاً لا يوجد دليل خاص يدل على وجوب المضي فيه، أو جواز قطعه - ومعنى هذا أن المكلف إذا شرع في مندوب فإنه يجوز له تركه متى ما شاء، فهو مخير بين قطعه وبين إتمامه، لكن يستحب له الإتمام لما فيه من الثواب فإن قطعه فلا إثم عليه ولا قضاء عليه، وهذا القول قول الشافعية والحنابلة، وطبعاً هو في الأصل رواية عن الإمام أحمد وأيضاً هو قول للشافعية في هذه المسألة، وأدلة القول على النحو التالي:

الدليل الأول: قوله صلى الله عليه وسلم (**الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر**) فالنبي صلى الله عليه وسلم هنا أجاز قطع صيام النفل بدون إثم ولا قضاء، فيدل على أن المندوب لا يلزم بعد الشروع فيه، ويعتبر هذا القول خارج محل النزاع لأننا بينا أن الصوم ورد دليل خاص بجواز قطعه، لكن الذين قالوا بهذا القول لم يقصروه على الصيام بل عمموه على المندوبات الأخرى، فألحقوا المندوبات الأخرى على الصيام قياساً عليه.

الدليل الثاني: ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر، وهذا أيضاً دليل واضح على أن المندوب لا يلزم بعد الشروع فيه، وهذا كما قلنا خاص بالصوم، والصوم ورد دليل خاص بجواز قطعه، لكن أصحاب هذا القول قالوا إنه يلحق به غيره من المندوبات.

الدليل الثالث: ما ورد عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم يا عائشة هل عندكم شيء؟ فقلت يا رسول الله ما عندنا شيء فقال: **فإني صائم**، قالت: فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأهديت لنا هديه ثم عاد فقلت: لقد خبأت لك شيئاً قال: ما هو، قلت: حيس، قال: ها تيه فجئت به فأكل ثم قال: كنت أصبحت صائماً" وجه الدلالة أنه لو كان إتمام الصوم واجباً وهو من المندوب هنا لفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه قطعه ولم

يلتمه، فدل هذا على أن المندوب لا يلزم بعد الشروع فيه وأيضاً هذا دليل خاص بالصوم وهو خارج محل النزاع، لكن أصحاب هذا القول ألحقوا بالصوم غيره من المندوبات.

الدليل الرابع: على هذه المسألة أنه هناك إجماع سكوتي من الصحابة رضوان الله عليهم، حيث أن مثلاً أبا الدرداء وأبا طلحة وأبا هريرة وابن عباس وحذيفة رضي الله عنهم جميعاً كانوا يصومون تطوعاً ثم يقطعون ذلك من غير إنكار من بقية الصحابة، فيكون هذا إجماع سكوتي على أن المندوب لا يلزم بعد الشروع فيه، فلو أنكر عليهم بعض الصحابة لثقل ذلك إلينا، فلما لم ينقل إلينا دل على جواز قطع المندوب بعد الشروع فيه، وعلى كل حال هذا دليل خاص بالصوم ولكن أصحاب هذا القول يلحقون به غيره من المندوبات.

الدليل الخامس: في هذه المسألة قالوا إن آخر المندوب يعد من جنس أوله ولا فرق بينهما، فكما أن المكلف مخير ابتداءً في فعل المندوب، كذلك هو مخير في إتمامه انتهاءً، فحاصل الكلام هنا إنهم يقيسون حالة الانتهاء على حالة الابتداء، فيقولون إنه ما دام مخيراً في فعله ابتداءً فهو مخير في فعله أو إتمامه انتهاءً، قالوا ولا يصير المندوب لازماً بعد الشروع فيه، لأن حقيقة الشيء لا تتغير بمجرد الشروع، هذا ما يتعلق بأدلة أصحاب القول الأول القائلين بأن المندوب لا يلزم بعد الشروع فيه أو لا يلزم بالشروع فيه.

❁ **القول الثاني:** في المسألة أن المندوب يلزم بعد الشروع فيه يعني يصير لازماً وواجباً بعد الشروع فيه، ومعناه أنه إذا شرع المكلف في فعل مندوب فإنه يجب عليه المضي فيه وإتمامه، وهذا القول ذهب إليه أكثر الحنفية وأكثر المالكية على تفصيل بينهم:

- **فالحنفية:** ذهبوا إلى أن المكلف إذا شرع في أداء المندوب فيجب عليه إتمامه، فإذا خرج منه لعذر لزمه القضاء ولا إثم عليه، وإن خرج منه لغير عذر لزمه القضاء وعليه إثم، وهذا عندهم في جميع المندوبات.

- **أما المالكية:** فذهبوا إلى أنه يجب الإتمام إذا شرع في المندوب، فإن خرج منه لغير عذر فعليه القضاء فقط، وإن خرج بعذر فلا قضاء عليه، وهذا عندهم في سبعة مندوبات: هي الحج والعمرة المندوبة وهذا كما قلنا خارج محل النزاع أصلاً وطواف التطوع والصلاة المندوبة والصوم المندوب وكما قلنا الصوم المندوب خارج محل النزاع والإتمام فمن صلى جماعة امتنع أن يفارق الإمام، وأيضاً الاعتكاف فمن نوى الاعتكاف عشرة أيام مثلاً وجب عليه إكمالها إذا شرع فيها، أما ما عدا ذلك من المندوبات عند المالكية فيجوز عندهم أن يقطعها إذا دخل فيها، استدلت أصحاب هذا القول إلى أدلة منها:

الدليل الأول: على أن المندوب يلزم إذا شرع فيه المكلف استدلووا بقوله تعالى {وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} (٣٣) محمد. ووجه الدلالة أن الله سبحانه تعالى نهى عن إبطال الأعمال مطلقاً وهذا يعم الأعمال الواجبة والأعمال المندوبة، والنهي يدل على التحريم، فيكون إبطال هذه الأعمال حراماً، وترك الحرام واجب فيكون إتمام ما شرعنا فيه من المندوبات واجباً، هذا ما يتعلق بالدليل الأول من هذا القول،

ويمكن أن يناقش هذا الدليل أن هذه الآية خاصة في إبطال الأعمال بالردة، بدليل سياق هذه الآية فإنه قد ورد قبل هذه الآية قوله {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ بِأَعْمَالِهِمْ} (٣٢) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} (٣٣) محمد. فقالوا إن هذه الآية خاصة بالردة بإبطال الأعمال بالردة وليس بإبطالها بقطعها بعد الشروع فيها، ويمكن أن يضاف الجواب عن ذلك بأن هذه الآية

كما قال بعضهم خاصة بإبطال الأعمال بالرياء، وهذا رأي ابن عباس كما نقل بعض المفسرين عنه ، فتكون الآية خاصة بقطع الأعمال بالرياء وليس قطع الأعمال خاصة في المندوبات بطريق قطعها بعد الشروع فيها.

الدليل الثاني/ ما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت (أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدي لنا حيس فأفطرنا، ثم سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: اقضيا يوماً مكانه) ووجه الدلالة أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أوجب أن تقضيا عائشة وحفصة رضي الله عنهما يوماً مكان اليوم الذي أفطرتا فيه، فإنه يشير إلى أن المندوب يلزم بعد الشروع فيه

ويجاب عن هذا الحديث من حيث إسناده ومن حيث متنه، من حيث الإسناد : قيل إنه مرسل وضعيف كما ورد عن كثير من علماء الحديث، ذكر ذلك ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، وأيضاً قال الترمذي فيه مقال، وقال أبو داود أيضاً "لا يثبت" فإذا كان هذا كذلك لا يصح الاحتجاج به في هذا المقام، ويجاب عنه من حيث متنه : بأنه على فرض صحته فإن الأمر في قوله اقضيا يحمل على الندب لا على الوجوب، والقرينة الصارفة هي الأحاديث التي وردت عند أصحاب القول الأول.

الدليل الثالث/ لأصحاب هذا القول قالوا إن المندوب يلزم بعد الشروع فيه قياساً على المندوب المنذور، فكما أن المندوب إذا نذر الإنسان لزمه فعله وصار لله تعالى فإنه يلزم كذلك المندوب المشروع فيه، وقالوا بل إن المندوب المشروع فيه إتمامه وقضاؤه من باب أولى من المندوب المنذور، لأن المندوب المنذور صار لله تعالى بطريق القول، والمندوب المشروع فيه صار حقاً لله تعالى عن طريق الفعل، وما صار حقاً لله بطريق الفعل أقوى مما صار حقاً لله تعالى بطريق القول، فيكون إتمام المندوب المشروع فيه أولى من إتمام المندوب المنذور، والجواب عن هذا أن هذا قياس فاسد لأنه قياس مع الفارق حيث إننا نتكلم عن المندوب المطلق أما المندوب المنذور فإنه مقيد بالنذر، فالناذر أوجب على نفسه فعل ذلك فهو خارج محل النزاع، ولأصحاب هذا القول في هذه المسألة قالوا إن المندوب قد صار طاعة وحقاً لله تعالى فينبغي إتمامه صيانة لحق الله تعالى.

الدليل الرابع/ قالوا إن الحج والعمرة المندوبة يجب بالشروع فيها فكذلك أي نفل يشرع فيه يجب إتمامه ولا فرق، والجامع أن كل من الحج والعمرة وغيرهما يطلق عليه اسم المندوب، ويجاب عن هذا أن هذا قياس فاسد لأنه قياس مع الفارق لأن نفل الحج والعمرة قد ورد بشأنهما نص خاص وهو قوله تعالى {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (١٩٦)} البقرة. فيكون خارج محل النزاع في المسألة ، طبعاً هذا حاصل القولين في هذه المسألة.

القول الثالث: في المسألة وهو رواية عند الإمام أحمد، وهو أن المندوب يلزم بالشروع فيه إذا كان صلاه فقط، وحجة هذه الرواية أن الصلاة عبادة ذات إحلال وإحرام، فيجب إتمامها كالحج المندوب. وهذا قياس مع الفارق، لأن الحج قد ورد بشأنه دليل خاص فلا يسوغ إلحاق الصلاة به في هذا المقام.

والذي يترجح في هذا المقام والله تعالى أعلم/ أن المندوب يلزم بالشروع فيه إلا أنه يستثنى من ذلك صوم التطوع فلا يلزم إتمامه بل يجوز قطعه ولا يلزم قضاؤه، ووجه ترجيح هذا القول :

١. أن في هذا جمعاً بين الأدلة فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قطع صوم التطوع كما سبق وذكرنا وهو في صحيح مسلم، ولا معارض لهذا الحديث لقوته فلا يلزم إذن إتمام صوم التطوع دون غيره من المندوبات والنوافل فيلزم إتمامها، وذلك لأن وقت الصوم طويل فقد يعرض للصائم في النهار ما يُرجح فطره على صومه كضيافة ومؤانسة ضيف ونحو ذلك، فيبقى إتمامه مندوباً بخلاف غير الصوم كالصلاة مثلاً فإن وقتها قصير فبإمكان المكلف أن يتنفل وينتهي منها في دقائق

معدودة ولا يقاس غير الصوم عليه، لأن حكم الصوم ثبت على خلاف القياس وما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه

٢. ومن أوجه الترجيح للقول الذي ذكرناه في الجمع بين هذه الأقوال أن هذا أحوط في باب العبادات، فإن في إتمام مندوبات حفظ لحق الله عز وجل واحترام للعبادة نفسها، ولكن كما قلنا يجدر التفريق بين ما كان قابلاً للتجزئة وما ليس قابلاً للتجزئة، فما كان قابلاً للتجزئة لا يلزم إتمامه وما ليس قابلاً للتجزئة يلزم إتمامه.

❁ ثمرة الخلاف في هذه المسألة ونوع الخلاف:

فهذا خلاف معنوي في هذه المسألة فإنه قد أثار في الفروع الفقهية، فمن دخل مثلاً في نافلة من النوافل أو مندوب من المندوبات سواء كان في الصوم أو في الصلاة ونحو ذلك، فعند أصحاب القول الأول يجوز له قطع ذلك سواء كان بعذر أو بغير عذر لا شيء عليه، أما عند الحنفية وأصحاب المذهب الثاني فإنه إذا قطع ما دخل فيه من النافلة فإنه يُنظر إن كان قد قطع النافلة بعذر فعليه القضاء ولا إثم عليه، وإن كان قد قطع النافلة بغير عذر فعليه القضاء وعليه الإثم، وعند المالكية وكما قلنا هم من أصحاب القول الثاني يقولون إذا قطع ما دخل فيه من المندوب فإنه ينظر إن كان قطعها بعذر فلا قضاء عليه وإن قطعها بغير عذر فعليه القضاء، والخلاف هنا له ثمرة في الواقع الفقهي ينبني عليه قضاء المندوب بعد قطعه هل يلزم قضاؤه أو لا يلزم فينبني عليه الخلاف الذي ذكرناه آنفاً.

❁ المسألة الرابعة: لزوم المندوب في حالات أخرى:

يعنى هل هناك حالات أخرى يلزم فيها المندوب؟ نعم هناك حالات أخرى يلزم فيها المندوب ذكرها بعض العلماء، فمثلاً يلزم بالنذر فلو نذر إنسان على نفسه فعل مندوب من المندوبات فإنه يصبح واجباً ويلزمه فعله ويعاقب على تركه فيأخذ حكم الواجب، قال بعضهم أيضاً أن المندوب يلزم إذا أمر به الإمام ويصبح واجباً.

وهنا وقف العلماء من هذه المسألة الوقفة قالوا: نفرق - وهو الذي يترجح بإذن الله تعالى - وهو إنه إذا كان الذي أمر به الإمام من الشعائر الظاهرة فإنه يجب، ومثلوا لهذا الخروج لصلاه الاستسقاء، وإذا كان من الشعائر الخفية فإنه لا يلزم ولا يكون واجباً، إنما يكون مستحباً فعلة يبقى على أصله الاستحباب، ومثلوا لهذا الأمر بالصدقة أو الأمر بالصدقة كأن يأمر الإمام بصوم تطوع أو أمر بصدقه فهذه من الشعائر الخفية التي لا يلزم المرء على فعلها بأمر الإمام بها، والحاصل أن الراجح هو التفريق بين المندوب الذي أمر به الإمام* هل هو من الشعائر الظاهرة التي تلزم أم من الشعائر الخفية التي لا تلزم.

❁ المسألة الخامسة: كون المندوب من أحكام التكليف:

يعنى هل يعد المندوب من قبيل أحكام التكليف أو لا يعد؟ الحقيقة هذه المسألة محل كلام بين الأصوليين في هذا، فإنه جرى كثير من الأصوليين على أن هذه المسألة فيها خلاف، وحصروا الخلاف بين الجمهور من جهة وبين أبي إسحاق الإسفراييني من جهة أخرى وهو من علماء الشافعية، فالجمهور يقولون المندوب ليس فيه تكليف وينسبون إلى أبي إسحاق الإسفراييني أنه يقول إن المندوب فيه تكليف وهو من أحكام التكليف، هناك عدد غير قليل من الشافعية يثبتون أن المندوب من أحكام التكليف ومن هؤلاء: الزركشي كما أنه أيضاً قول عدد من العلماء من الحنابلة كالفتح في (شرح الكوكب المنير) نقل عن أبي إسحاق الإسفراييني والقاضي أبي بكر الباقلاني وابن عقيل وابن قدامة والطوفي وابن قاضي الجبل - رحمهم الله - أنهم يقولون إن المندوب من أحكام التكليف وفيه تكليف، فمعنى هذا أن ليس أبي إسحاق الإسفراييني هو وحده الذي يقول بهذا.

والجمهور القائلين أن المندوب ليس من أحكام التكليف يقولون إن التكليف هو ما فيه كلفة ومشقة، والمندوب مساوٍ للمباح في التخيير بين الفعل والترك مع غير حرج مع زيادة الثواب مع الفعل، فالمباح ليس من أحكام التكليف فيكون المندوب من باب أولى ليس من أحكام التكليف، من يقول إن المندوب من أحكام التكليف كالذي نسب إلى أبي إسحاق الاسفراييني وغيره من العلماء، قالوا إن المندوب لا يخلو عن كلفة ومشقة في فعله فلا يخلو من التكليف

وسبب الخلاف في هذه المسألة/ أن الزركشي أعاد الخلاف في هذه المسألة إلى الخلاف في تعريف التكليف، فمن قال إن التكليف هو الأمر بما فيه كلفة أو النهي عما في الامتناع عنه كلفه فإنه يعد الندب والكرهية مثلاً من أحكام التكليف، ومن عرف التكليف أنه إلزام ما فيه كلفة اخرج الندب والكرهية عن التكليف إذ لا إلزام في طلب الندب والكرهية، وهذا كما قال قول إمام الحرمين واختار الغزالي في (المنحول)

والحق مع ما ذكره الزركشي في هذه المسألة من تعليل الخلاف ونوعه، فالخلاف فيها لفظي لا أثر له يترتب عليه في هذا المقام، لأن كلا الطرفين متفقين على أن المندوب مطلوب، إلا أن أحدهما رفع عنه اسم التكليف لعدم الإلزام في طلبه، والآخر أثبت أنه من أحكام التكليف لوجود الكلفة والمشقة في امتثاله، علماً بأن ما جرى عليه جمهور الأصوليين القائلين بالقول الأول من تأويلهم لكلام الأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني الذي جعلوه طرفاً في المسألة مقابلاً للجمهور، قالوا بأنه أراد بقوله أنه من أحكام التكليف قالوا باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوباً، والحقيقة أنه لا حاجة لهذا التأويل، فالصحيح أن التعليل لوجود الكلفة والمشقة في المندوب هو الصواب هنا في تعليل كون المندوب من أحكام التكليف، وليس كما ذكر جمهور الأصوليين في تعليلهم لكلام أبي إسحاق الاسفراييني بأنه قال أنه من أحكام التكليف باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوباً، بل الصحيح في تعليل كلام أبي إسحاق أن نقول أنه أراد بكون المندوب من أحكام التكليف أراد بأن المندوب لا يخلو من كلفة ومشقة فهذا هو الصحيح في تعليل كون المندوب من أحكام التكليف، بل إن الفتوحى من الحنابلة يقول في تعليل ذلك أن المندوب أحياناً قد يكون أشق من الواجب، فهذا هو الظاهر لأن المندوبات في امتثالها قد يكون أحياناً مشقة على النفس أكثر من امتثال الواجبات، وعلى هذا يكون تعليل من قال أن المندوب من أحكام التكليف يقصد بذلك أن في فعله وامتثاله مشقة والتكليف لا يخلو من مشقة فمعنى هذا فإن المندوب من أحكام التكليف، وقد بينا وجهة نظر الجمهور القائلين بأن المندوب ليس داخلياً في أحكام التكليف، لأنهم ينفون عنه الكلفة والمشقة، فحصل أن الخلاف بينهم هل في المندوب كلفه؟ فإن كان فيه كلفه ومشقه فهو من أحكام التكليف، وإن قلنا ليس فيه كلفة فليس من أحكام التكليف، والخلاف كما نبهنا ليس بين أبي إسحاق الاسفراييني والجمهور، ولكن أيضاً مع أبي إسحاق علماء آخرون من علماء أصول الفقه أيضاً يقولون المندوب من أحكام التكليف كما قلنا عن أبي بكر الباقلاني وابن عقيل وابن قدامة والطوفي وابن قاضي الجبل وغيرهم ويختار القول على هذه المسألة نختتم الكلام على مسألة المندوب هل هو من أحكام التكليف.

الحلقة (١٩)

القسم الثالث من أقسام الحكم التكليفي : المباح

أولاً: حقيقة المباح

المباح لغة: اسم مفعول مشتق من الإباحة، وهو يطلق في عدة إطلاقات منها: يطلق على الإظهار والإعلام، يقال باح سره أي أظهره وأعلنه، ويراد به أيضاً: الإطلاق والإذن، يقال أباح الرجل الأكل من بستانه يعني أطلق وأذن الأكل منه، وهذا المعنى الثاني هو أقرب المعاني اللغوية لمعنى المباح في الاصطلاح، لأن المباح في الاصطلاح حاصله إذن وإطلاق.

اصطلاحاً: هناك تعريفات كثيرة تتحد في المعنى والاختلافات بينها يسيره، **فعرّف في الاصطلاح** بأنه: ما أذن الله تعالى للمكلفين في فعله وتركه مطلقاً من غير مدح ولا ذم في أحد طرفيه لذاته. وهو التعريف المقبول هنا

قولنا ما أذن الله تعالى: يعني أنه قد صدر إذن من الله تعالى وهو الشارع الحكيم، وقولنا ما أذن الله تعالى فيه: هو في معنى ما يذكره بعض الأصوليين في قولهم في تعريف المباح ما خير الله المكلف في فعله وتركه، فقولهم ما خير الله تعالى هو مساوي هنا ما أذن الله تعالى للمكلفين في فعله.

قولنا: للمكلفين: جمع مكلف، والمكلف هو البالغ العاقل الذي يفهم الخطاب الشرعي، وسنتكلم عن تعريفه لاحقاً، يخرج بقولنا للمكلفين: الصبي والمجنون والساهي والنائم والبهيمة، فأفعال هؤلاء ليست مباحة، فلو فعل شخص أثناء صباه فعلاً أو فعل فعلاً في أثناء سهوه أو نومه أو البهيمة أتلفت شيئاً، فأفعالهم لا توصف بالإباحة. لماذا؟ لعدم التكليف في حقهم.

قولنا: مطلقاً: أي من غير بدل، فيخرج بهذا الواجب الموسع والواجب المخير، فالواجب المخير المكلف مخير فيه بين أن يفعل خصلة من الخصال المخير بينها، مثل كفارة اليمين، من غير ذم ولا مدح لو ترك الباقي، فالمكلف مخير فلا يترك خصلة إلا إذا كان عازماً على فعل خصلة أخرى من خصال مثلاً كفارة اليمين، فإذن الترك في الواجب المخير مشروط بفعل البديل، وكذلك في الواجب الموسع فيمكن للمرء أن يفعل الواجب في أول الوقت وفي وسطه وفي آخره، وهذا الفعل إذا ترك الفعل في أول الوقت فهو لا بد أن يعزم على فعله في وسطه، فإن تركه في وسط الوقت فلا بد أن يعزم على فعله في آخره، فترك الفعل في الواجب الموسع مشروط بالعزم على فعل البديل. أما في المباح فنحن قلنا في فعله وتركه مطلقاً يعني من غير بدل، فقد يترك المباح ولا يكون هناك بدل ولا إثم في ذلك، فالمباح يختلف عن الواجب الموسع والواجب المخير من حيث أن الواجب الموسع والواجب المخير تركه لا بد أن يكون إلى بدل، وأما المباح فإن تركه لا يشترط أن يكون إلى بدل، **فمعنى قولنا مطلقاً:** يعني أن الترك لا يشترط له أن يكون إلى بدل بل هو ترك مطلق.

قولنا: من غير مدح ولا ذم في أحد طرفيه: معناه أن التارك لا يذم ولا يمدح والفاعل لا يمدح ولا يذم، فالفعل والترك وهما الطرفان المتساويان عند الشارع، وهذا القيد يُخرج الأحكام التكليفية الأربعة: فيخرج الواجب لأن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم، ويخرج المندوب لأن المندوب يتعلق بفعله مدح ولا يتعلق بتركه ذم، ويخرج الحرام لأن الحرام يتعلق بتركه مدح ويتعلق بفعله ذم، ويخرج المكروه لأن المكروه يتعلق بتركه مدح، وإن كان لا يتعلق بفعله ذم.

وقلنا في آخر التعريف لذاته: أي أن تارك المباح أو فاعله لا يذم ولا يمدح لذات المباح من غير اعتبارات أخرى، فيخرج بهذا القيد المباح الذي يُترك به واجباً، فإنه يذم فاعل المباح ويمدح تاركه ولكن ليس لذات المباح، وإنما لكونه يترتب عليه فعل الواجب، ويُخرج المباح الذي يستعان به على فعل الواجب فإنه يمدح فاعله ويذم تاركه، ولكن ليس لذات المباح بل لاعتبارات أخرى وهي كونه وسيلة إلى فعل الواجب.

وهناك تعريفات أخرى منها قولهم: ما خلا من مدح وذم لذاته، وبعضهم يقول: ما استوى جانباه في الثواب والعقاب، وبعضهم يقول: ما خير المرء بين فعله وتركه شرعاً

والأمدي يقول: "ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل"

الزركشي: "ما أذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما في اقتضاء مدح أو ذم"

المباح له تسميات منها: الحلال - الجائز، فهي ألفاظ مترادفة شرعاً.

❀ ثانياً: إطلاقات المباح:

المباح في اصطلاحات العلماء من أصوليين وفقهاء فيطلقون المباح ويقصدون به معان معينة مثلاً في :

الإطلاق الأول: يقصدون به المأذون و الجائز، وهو إطلاق عام قد يراد به المباح الذي هو موضوع بحثنا، ويمكن أن يراد به ما يقابل المنوع والمحذور، فيدخل في ذلك الواجب والمندوب باعتبار أن كل منهما مأذون بفعله ، فإذا أطلق لفظ المأذون والجائز قد يدخل فيه الواجب وقد يدخل فيه المندوب باعتبار أن كل منهما مأذون وجائز فعله كما يدخل فيه المباح.

الإطلاق الثاني: يطلقون المباح على ما سكت عنه الشرع ولم يظهر فيه حكم خاص، وذلك كما سيأتي بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وبعضهم يخص هذا الإطلاق بلفظ العفو فيقولون أن العفو ما سكت عنه الشرع ولم يظهر فيه حكم خاص وبعضهم يجعله هذا المعنى شاملاً أيضاً للمباح.

الإطلاق الثالث: يطلقون المباح على ما صرح الشارع فيه بالتسوية بين الفعل والترك، مثل قوله صلى الله عليه وسلم للمسافر (**إن شئت فصم وإن شئت فأفطر**) وهذا الإطلاق - التسوية بين الفعل والترك - هو المراد بالمباح في مبحثنا في أصول الفقه فنريد بالمباح هنا بالإطلاق الثالث، لكن لا بد أن نتنبه إلى أن هناك إطلاقات أخرى للمباح حتى نجمع عبارات العلماء في هذا المقام.

❀ ثالثاً: صيغ المباح وأساليبه وكيفية معرفته:

فهناك صيغ وأساليب للمباح تساعد على كيفية معرفة أن هذا الحكم مباح يستعين بها الفقيه على معرفة الحكم، وننبه هنا إلى أن الشارع لم يستعمل لفظ المباح لا في القرآن ولا في السنة، إنما استعمل ألفاظ أخرى تدل على معنى المباح فهناك صيغ وأساليب تدل على حكم الإباحة منها:

الصيغة الأولى: استعمال لفظ الحلال وما اشتق منه، فإذا سمعنا كلمة حلال أو أحل أو يُحَلُّ أو أحللتنا أو نحو ذلك، فنفهم منها الإباحة أو أن هذا فعل مباح، بمعنى أنه يجوز فعله ويجوز تركه على السواء في هذا المقام، مثل قوله تعالى { **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ (١٨٧)** } البقرة. وقوله أيضاً { **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (٢٤)** } النساء. فلفظ أحل هنا مقصود به الحلال يعني المباح.

الصيغة الثانية: لفظ لا جناح، فإذا ورد في الشرع نعلم أنه هذا الحكم مباح، من ذلك قوله تعالى { **لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ (٢٣٦)** } البقرة. ، وقوله { **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ (١٩٨)** } البقرة. فهذه كلها تدل على أن المراد بذلك الإباحة وأن هذه الأحكام مباحة.

الصيغة الثالثة: لفظ لا حرج، فإنه يدل على أن هذا الحكم مباح قوله تعالى { **لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ (٦١)** } النور. وقول الرسول صلى الله عليه وسلم في أفعال الحج (**افعل ولا حرج**)، إلا أن هذه الصيغة الثالثة لا تؤخذ على الإباحة على الإطلاق، ولذلك يقول الإمام الشاطبي فإذا قال الشارع في أمر واقع لا حرج فيه فلا يؤخذ منه حكم الإباحة، إذ قد يكون كذلك وقد يكون مكروهاً، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه فليفتقد هذا في الأدلة، فالمقصود في هذا أنه ينبغي عند سماع لاجرح في ألفاظ الشرع فإننا يجب نتنبه إلى أن هذا الحكم مباح أو أنه مطلق على أمر واقع مكروه ووقع وأطلق الشرع على أنه لا حرج فيه فينبغي أن نعود إلى حكمه الأصلي وهو أن حكمه مكروه.

الصيغة الرابعة: صيغة الأمر التي جاءت معها قرينة تدل على أن هذا الحكم للإباحة تصرّفه عن الوجوب والندب إلى الإباحة، لأن صيغ المباحات ترد بألفاظ أوامر، وهذا الأوامر يحتتمل أن تكون للوجوب ويحتتمل أن تكون للندب، فإذا

وردت معها صيغ تصرفها من الوجوب والندب إلى الإباحة فإنها تحمل على ذلك، فمن ذلك قول الله تعالى {قَالَ لَنْ بَأْشِرُوهُنَّ وَابْتَعْوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (١٨٧)} البقرة. فإن القرينة هنا دلت على أن الأمر للإباحة لقوله {قَالَ لَنْ بَأْشِرُوهُنَّ} وقوله {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا} هذا في ليالي رمضان، فهنا الأمر للإباحة ليس للوجوب ولا للندب، والدليل على هذا أن هناك قرينة يذكرها العلماء يقولون أن الأمر إذا ورد بعد الحظر يكون للإباحة، فنحن نعلم أنه في أول التشريع كان قضية مباشرة النساء ومن نام بعد صلاة المغرب فإنه لا يسوغ له الأكل والشرب في ليلة الصيام، فشق ذلك على المسلمين فأباح الله لهم ذلك في ليالي رمضان، فورود أمر بعد تحريم أو حظر يكون للإباحة.

الصيغة الخامسة: وهي نفي الإثم والمؤاخذة، فإذا نفي الله تعالى الإثم عن أمر أو نفي المؤاخذة عليه فإنه يكون حكمه الإباحة، كما في شأن المحرمات من المأكولات والمطعومات {فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٧٣)} البقرة. فقوله {فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ} دليل على إباحة الأكل في حال الضرورة.

❁ أقسام المباح:

جمهور الأصوليين لم يتعرضوا لأقسام المباح، إنما الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات في أصول الشريعة قسم المباح من حيث الكلية والجزئية، وهذه الأقسام يستفاد منها في معرفة حكم المباح.

فقسمها أربعة أقسام من حيث الكلية والجزئية:

القسم الأول: مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الوجوب.

القسم الثاني: مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الندب.

القسم الثالث: مباح بالجزء منهي عنه بالكل على جهة التحريم.

القسم الرابع: مباح بالجزء منهي عنه بالكل على جهة الكراهة.

القسم الأول (مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الوجوب):

مثل له الشاطبي بالأكل والشرب ومعاشرة الزوجة وما أشبه ذلك فإن هذه الأمور وإن كانت مباحة بالجزء، بمعنى أن لكل فرد الحق في أن يأكل أو يشرب أو يخالط زوجته أو لا يعمل، هذه في الجملة فإنها واجب فعلها بالكل، بمعنى أن امتناع الشخص عن هذه الأشياء جملة واحدة بشكل دائم حرام لما في ذلك من الإهلاك والإضرار، وكذلك البيع والشراء وغيرهما من المعاملات، فإن تركها كلها دائماً حرام لما يترتب على ذلك من الضرر فهي مباحة بالجزء مطلوبة بالكل على جهة الإيجاب.

القسم الثاني/ مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الندب

فمثل له بالتمتع الزائد عن الحاجة من المأكل والمشرب والملبس، فهذه الأمور مباحة بالجزء مندوبة بالكل، لما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم (إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده)، وقوله (فمن رغب عن سنتي فليس مني).

القسم الثالث/ مباح بالجزء منهي عنه بالكل على جهة التحريم

فمثل له بالمباحات التي تقدر المداومة عليها في العدالة، فيخرج صاحبها بالمداومة عليها إلى ما يخالف هيئات أهل العدالة ويشبه الفساق وإن لم يكن منهم، فهذه تعتبر مباحة بالجزء منهي عنه بالكل على جهة التحريم.

القسم الرابع/ مباح بالجزء منهي عنه بالكل على جهة الكراهة

فمثل له بالتزهر في البساتين و سماع تغريد الطيور ونحو ذلك، فإن هذه الأشياء مباحة بالجزء فإذا فعلها الإنسان مرة من المرات أو في حالة من الحالات فلا حرج عليه، بخلاف إذا ما إذا فعلها دائماً فإنها تكون مكروهة، فهذا من قبيل مباح الجزء المنهي عنه على سبيل الكراهة بطريق الكل

وقد اعتمدنا هنا تقسيم الشاطبي لما فيه من تفصيل وتوضيح لأنواع المباح وبها يتضح حكم في جميع هذه الأحوال، إذ إن حكمه الذي ينصرف إليه الذهن عند إطلاق لفظ الإباحة هي الإباحة مطلقاً، يعني جواز الفعل مطلقاً وجواز الترك مطلقاً، لكن الأمر ليس كذلك إذا نظرنا إلى هذه الأقسام الأربعة، فبحث هذه الأقسام الأربعة يغنيننا عن بحث حكم المباح إذ يمكننا أن نَعْنُونَ لها بأحكام المباح، فعندما نقول ما حكم المباح؟ نقول المباح لا يخلو من أن يكون أحد هذه الأقسام الأربعة ومن خلالها نتوصل إلى حكم المباح.

❁ مسألة كون المباح حكماً شرعياً:

وهنا اختلف العلماء هل المباح حكم شرعي أو أنه حكم عقلي؟ بمعنى هل هو حكم جاء به الشرع أم أنه حكم يمكن أن يتوصل إليه العقل، اختلف الأصوليون على قولين :

▪ **القول الأول:** أن المباح حكم شرعي، فلا نعرفه إلا بطريق الشرع وذهب إلى هذا جمهور العلماء - أو جمهور الأصوليون - واستدلوا بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: أن الإباحة تخيير بين الفعل والترك، وهذا التخيير متوقف وجوده على الشرع كبقية الأحكام الشرعية فتكون الإباحة حكماً شرعياً، فحاصل هذا الدليل قائم على القياس فهو قياس للإباحة على بقية الأحكام الشرعية مثل الواجب والمندوب بجامع أن كل منها متوقف وجوده على الشرع

الدليل الثاني: استدلال بالسبر والتقسيم، والمقصود بهما: أن نأتي بالمسألة ونقسمها عدة أقسام ثم نختبر هذا الأقسام قسماً قسماً ونصل إلى أن القسم الصحيح هو قسم واحد وهو الذي يمكن أن نحتج به في هذا المقام، فجمهور الأصوليين قالوا: الأفعال ثلاثة أقسام للإستدلال بالدليل الثاني:

١- قسم صرح الشرع فيه بالتخيير بين الفعل والترك فقال إن شئتم افعلوا وإن شئتم اتركوا، وهذا خطاب صريح من الشارع ولا شك أن هذا حكم شرعي.

٢- قسم لم يرد من الشارع فيه خطاب صريح لا بالتخيير بين الفعل والترك، ولكن دل دليل عام من الشرع على نفي الحرج في فعله أو تركه، فهذا قد عرفنا بدليل السمع أنه لا حرج في فعله وتركه، ولولا وجود هذا الدليل الشرعي لُعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه، فيبقى على النفي الأصلي، فاجتمع في هذا القسم دليل السمع ودليل العقل، ولا شك أيضاً أن هذا قد دل الدليل الشرعي عليه فيبقى أن هذا الإباحة من خلال هذا القسم حكم شرعي.

٣- قسم لم يرد فيه خطاب صريح فلا دليل فيه من الشرع لا بالخصوص ولا بالعموم، فليس فيه دليل من الشرع صريح في أنه مباح وليس عندنا دليل عام يدل على نفي الحرج بفعله أو تركه، فهذا القسم لم يتعرض له الشرع بتصريح في هذا المقام، فهذا يحتمل أمرين:

الاحتمال الأول/ أن يقال: لا حكم له، هذا ليس له حكم لأنه لم يرد فيه خطاب صريح من الشرع لا دليل خاص ولا دليل عام، ولكن هذا الاحتمال بعيد، لأنه لا توجد حادثة في الشرع إلا ولها حكم شرعي.

الاحتمال الثاني: يحتمل أن يقال: قد دل دليل الشرع أو دليل السمع بصورة عامة على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فإن المكلف مخير فيه بانعقاد الإجماع على ذلك، وهذا الدليل يعم جميع الأفعال التي لا نهاية لها وعلى هذا يتعين عندنا هذا الاحتمال ويكون حينئذٍ قد دل دليل الشرع على أن الإباحة حكم شرعي.

■ **القول الثاني:** أن الإباحة ليست حكماً شرعياً بل هي حكم عقلي، يعني يعرف بطريق العقل، وإلى هذا ذهب بعض المعتزلة متأثرين بأصلهم في المنهج الذي يسيرون عليه وهو أصل التحسين والتقيح العقلي، ودليلهم في هذا أن معنى المباح هو انتفاء الحرج في فعله وتركه، وهذا ثابت قبل ورود الشرع ومستمر بعد ورود الشرع، وعلى هذا لا تكون الإباحة حكماً شرعياً بل يحكم فيها بالعقل، لأن العقل يحكم به قبل ورود الشرع، فيقولون في معنى كلامهم أن الإباحة معناها: انتفاء الحرج في الفعل أو الترك، وهذا الانتفاء نعرفه أصلاً قبل ورود الشرع، ومعرفتنا له قبل ورود الشرع عرفناه بطريق العقل، فمادام أيضاً أنه كذلك بعد ورود الشرع فيه انتفاء للفعل والترك فإذن يبقى حكمه على أنه حكم عقلي نعرفه بطريق العقل، والحقيقة أن المعتزلة هنا كلامهم محتمل ففي هذا لا بد أن نقف عند تفسيره فقد نتفق معهم في جزء وقد نخالفهم في جزء بناء على الاعتبار فيه، ولذلك يبقى الخلاف بيننا متردد هل هو خلاف لفظي أو خلاف معنوي بناء على تفسيرنا لعبارتهم. ففي تفسير عبارة المعتزلة بقولهم "أن الإباحة حكم عقلي، يعني انتفاء الحرج في الفعل أو الترك" إن أرادوا بها أنه ما لا حرج في فعله ولا في تركه لا غير فقط، أو أرادوا بالحكم الشرعي الحكم الذي يخالف حكم العقل الذي كان ثابتاً قبل ورود الشرع، فالمباح في هذه الحالة ليس حكماً شرعياً بل هو حكم عقلي، ومن هذا الاعتبار نتفق معهم، لكن إن أرادوا بالإباحة ما أعلم فاعله أو دُل بطريق الشرع على أنه لا حرج في فعله أو تركه أو أرادوا بالحكم الشرعي خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير، فلا بد أن يكون المباح بهذا الاعتبار حكماً شرعياً، فنختلف معهم في هذا المقام.

فإذن المعتزلة قد يكون الخلاف بيننا وبينهم لفظي وقد يكون معنوي، بحسب تفسير عبارتهم ومرادهم، وحيث لم يفسروا هم عبارتهم ومرادهم من هذا، احتجنا نحن إلى أن نضع الاحتمال لنفس عباراتهم حتى نصل إلى أن نتفق معهم أو نخالفهم، فإن فسرناها بالاعتبار الأول فنحن نتفق معهم في هذا على أن المباح ليس حكماً شرعياً بل حكم عقلي، وإن أرادوا به بالإباحة بالمعنى الثاني الذي بيناه نحن أو بالحكم الشرعي أرادوا به المعنى الذي ذكرناه أيضاً في الاعتبار الثاني فالإباحة حكم شرعي ونحن نختلف معهم في هذا بهذا الاعتبار.

الحلقة (٢٠)

❖ **المسألة الأولى: وهي كون المباح مأموراً به (المقصود هل المباح من قبيل المأمور به؟):**

نحن مر بنا خلاف الأصوليين تحديد كون المندوب مأموراً به، وعلى نظير هذا وقع الخلاف في المباح، *هل المباح مأمور به أي داخل في لفظ الأمر أو ليس بداخل في لفظ الأمر؟

طال النقاش في المسألة بين الجمهور من جهة، وبين الكعبي وهو من المعتزلة من جهة أخرى، وامتلات صفحات كتب أصول الفقه في بحث هذه المسألة، ونركز الكلام فيها في جملة من النقاط ونذكر الخلاف ثم نوجه الخلاف فيها، الخلاف فيها حاصله بين فريقين:

الفريق الأول: الجمهوريين - الأصوليين تحديداً - وهؤلاء يقولون المباح غير مأمور به من حيث هو مباح، والاستدلال لهذا المذهب فقد أجاد الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات في الاستدلال لهذا المذهب فذكر الآتي:

الدليل الأول: أن المباح عند الشارع هو يخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم، فإذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير لم يُتصور أن يكون التارك له مطيعا لعدم تعلق الطلب بالترك أو الفعل، ولا يمكن أن يكون الفاعل له عاصيا لعدم تعلق النهي بالفعل، فإن المعصية لا تكون إلا مع النهي، وحينئذ مادام أنه ليس فيه ثواب في فعله ولا في تركه عقاب من حيث هو مباح فلا يتصور أن يكون مأمورا به.

الدليل الثاني: إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، لأنه كناذر فعله ومعنى هذا أن ناذر الفعل لا يلزمه كما أن ناذر الترك لا يلزمه فعل المباح، وفي الحديث (من نذر أن يطيع الله فليطعه)، فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر، ولكنه غير لازم فدل على أنه ليس بطاعة، ومادام أنه ليس بطاعة من حيث هو مباح، فمعنى هذا أنه غير مأمور به.

وفي الحديث: **أن رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل، فأمره رسول صلى الله عليه وسلم أن يجلس وأن يستظل ويتم صومه،** قال الإمام مالك أمره عليه الصلاة والسلام أن يتم ما كان لله طاعة ويترك ما كان لله معصية، فجعل نذر ترك المباح معصية كما في كلام الإمام مالك رحمه الله.

الدليل الثالث: قالوا أنه لو كان ترك المباح طاعة للزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث النظر إليه في نفسه، وهو باطل بالإجماع ولا يخالف في هذا الكعبي، لأنه نفاه بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل، وكلام الجمهور هو بالنظر إلى ذات الفعل كما سيأتي، فلو أخذنا باعتبار أن قول الكعبي الذي يثبت أنه لو كان ترك المباح طاعة لزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث ذاته وهذا باطل بالإجماع، لأن نفي الكعبي في هذه الحالة بالنظر إلى ما يستلزم لا بالنظر إلى ذات الفعل وكلام الجمهور بالنظر إلى ذات الفعل.

وقد توسع الشاطبي رحمه الله في ذكر أدلة الجمهور في هذا المقام مع تقريره وتأكيده أن الكعبي لا يخالف في هذا النظر وسيأتي توضيح ذلك التوفيق بين كلام الكعبي وكلام الجمهور.

الفريق الثاني: الكعبي وهو من المعتزلة يقول: "إن المباح مأمور به" فهو يقول إن كل فعل يوصف أنه مباح فهو واجب، ولهذا يكون المباح مأمور به، وهذا القول حكاه ابن الصباغ عن أبي بكر الدقاق أيضا من الأصوليين، ولتوضيح هذا القول الذي هو قول الكعبي والمنسوب إلى أبي بكر الدقاق أن فعل المباح يتحقق به ترك الحرام أو فعل الواجب فيتحقق بالسكوت مثلاً وهو مباح ترك القذف، ويتحقق بالسكوت ترك الفعل، وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم به ترك الحرام فهو واجب فيصبح معنا إذن المباح واجب، فيكون مأمورا به بهذا الاعتبار، ولهذا ذكروا عن الكعبي أنه يقول: "لا مباح في الشريعة مطلقاً" لأنه يرى أن المباح يعود إلى الواجب بهذا الاعتبار المذكور قبل قليل.

والحقيقة أن كلام الكعبي هنا محل نظر إذا أخذناه على ظاهره، ونقول في الجواب عنه في هذه الصورة إننا لو سلكنا هذا المنهج الذي سلكه الكعبي ومن تابعه فإنه يلزم أن المباح يكون واجبا، لأن ترك الحرام واجب حيث إن ما لا يتم ترك الحرام به فهو واجب، فيكون السكوت عن الكذب واجب لأنه لا يتم ترك الكذب إلا بالسكوت عنه فيكون واجبا، ويلزم أن يكون المندوب واجبا حيث إنه يترك به الحرام، الكعبي يقول إنه المباح يتحول إلى أن يكون واجب، لأنه يلزم به ترك المحرم وترك المحرم واجب، ويكون فعل المباح واجب، فيلزم من هذا أنه أيضا سيكون المندوب واجبا حيث إنه بفعل المندوب يترك الإنسان محرم، فالمشتغل بالسواك مثلا قد يترك شرب الخمر أو شرب الدخان، فيكون المندوب واجبا لأنه ترك به حرام وهو شرب الخمر، ويلزم من ذلك أيضا أن يكون الحرام واجبا ... كيف ذلك!؟

لأنه يُترك به حرام آخر، فمن اشتغل بالحرام فقد ترك حرام آخر، فالمشتغل بالسرقة هو في تلك الحالة عندما يشتغل بالسرقة يترك يشتغل عن الزنا، وقد ترك به حراما مثلاً ومعنى هذا - أن نقول أن السرقة واجبة* فهل يتصور هذا؟ وبناء على هذا يلزم الكعبي أن يقول أن السرقة واجبة لأنه ترك بها حراماً آخر وهو الزنا وهكذا، فمثل هذه الأمور وغيرها يلزم منها لو سلطنا منهج الكعبي ومن سار على منهجه فإنه يلزم أن ننكر جملة كبيرة من أحكام الشرع مثل: المندوبات والمحرمات فتتحول إلى أن تكون كلها واجبات بهذا الاعتبار الذي ذكره الكعبي، **ولكن هذا الاعتبار باطل لأمرين:**

الأمر الأول: أنه نتج من تلك الإلزامات أن يكون المباح واجباً والحرام واجباً والمندوب واجباً ونحو ذلك، هذا تناقض ظاهر في الشريعة وهو لا يجوز عقلاً فضلاً على أنه لا يجوز شرعاً.

الأمر الثاني: أن كون المباح واجباً يقتضي كون أفعال المكلفين التي تتعلق بها الأحكام أربعة، لأن المباح سيكون واجباً فيكون عندنا واجب ومندوب ومحرم ومكروه، وهذا خلاف الإجماع لأن إجماع العلماء على أن الأحكام التكليفية خمسة، وإذا أخذنا بالاعتبار الذي ذكره الكعبي ستكون الأحكام التكليفية أربعة وهذا خلاف الإجماع وخرق له بمقتضى كلام الكعبي.

❁ الخلاف بين الجمهور وبين الكعبي:

الخلاف بين الجمهور القائلين أن المباح غير مأمور به وبين الكعبي ومن سار على منهجه القائلين أن المباح مأمور به هو خلاف لفظي باتفاق أصحاب المذهبين في المعنى، كيف ذلك!؟

لو تدبرنا فيما استدل به الكعبي وأتباعه لوجدنا أن ظاهر كلام الكعبي يدل دلالة واضحة على أن المباح غير مأمور به من جهة ذاته، وهو يرى أن المباح مأمور به من حيث ما يعرض له من تحقق ترك الحرام وغيره ولا يخالفه الجمهور في هذا، حيث إن صيرورة المباح مأموراً به لعارض مما يتفق عليه بين الجمهور والكعبي، فالكعبي إذا نظر إلى المباح من حيث ذاته فهو مخير بين فعله وتركه وهو لا يخالف الجمهور في أنه بهذه الصورة غير مأمور به، لكن إذا نظر إلى المباح من حيث ما يعرض له (لأنه قد يترتب عليه ترك حرام أو فعل واجب) فإذا نظر إليه بهذا الاعتبار من حيث ما يعرض له فنعم، قد يكون بهذه الصورة مأموراً به هذا ما يقوله الكعبي، والجمهور لا يخالفون في أن المباح من حيث ما يعرض له قد ينتقل بدل أن يكون مباحاً لذاته قد يكون واجباً وقد يكون محرماً ونحو ذلك، بحسب الاعتبارات التي تعرض للمباح، ونحن نعلم أن المباح قد يكون وسيلة لفعل واجب وقد يكون وسيلة إلى فعل محرم، فيترتب عليه أن يكون المباح واجباً وقد يكون المباح محرماً بحسب ما يفضي إليه من مقصد وهذا لا يخالف فيه الجمهور، فالجمهور يتكلمون عن المباح من حيث ذاته فيقولون هو غير مأمور به والكعبي لا يخالف في هذا، فالكعبي يتكلم عن المباح من حيث ما يعرض له فيقول إن المباح بهذا الاعتبار مأمور به، والجمهور لا يخالفون في المباح بهذا الاعتبار.

- ****فالمخالصة** 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 يعرض له ومن حيث ما يلزم عنه من ترك حرام، لأن ترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وإذا لم يتم ترك الحرام إلا بفعل المباح فالمباح واجب، وهو إنما يصفه بالوجوب أثناء فعله، أما قبل الفعل فيجوز للمكلف عنده أن يفعله ويفعل غيره من أقسام الحكم مما يتعلق به ترك الحرام، ولهذا فهو يقول في المباح هو مباح من حيث ذاته -يعني من حيث هو مخير بين فعله وتركه- وواجب من حيث ما يلزم عليه من ترك الحرام، وهذا نقله عنه كثير من الأصوليين، والجمهور يُسَلِّمون له هذا ولا يخالفون له في هذا إنما

يختلفون معه فيما لو قال بأن المباح مأمور به من حيث ذاته وهو لا يقول بهذا بل يتفق مع الجمهور على أن المباح غير مأمور به من حيث ذاته.

إذن الكعبي غلب على نظرتة النظر إلى ما يعرض للمباح من عوارض كثيرة تخرجه عن كونه مباحاً، كما نظر إليه الجمهور من حيث ذاته، فلم يكن مأموراً به وهذا هو النظر الصحيح في الأصل، وما نظر إليه الكعبي من جهة العوارض لا يصح أن ينظر إليه أصلاً، وإنما يبحث تبعاً، وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله: وتلخص لنا من أقسام المباح أن كل مباح ليس بمباح بإطلاقه وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما الكل فهو إما مطلوب الفعل وإما مطلوب الترك، ويقول الباجي: إن كان مرادهم بكون المباح مأموراً به - يعني الكعبي ومن معه - أنه مأذون بفعله وتركه فالخلاف في العبارة، وإن أرادوا أن الإباحة للفعل اقتضاء له على جهة الإيجاب أو الندب وأنَّ فعل المباح خير من تركه فهو باطل، وهذا الذي استبعدناه عن الكعبي ولا تدل عبارة الكعبي الصريحة عليه والتي نقلوها عنه وبنوا الخلاف عليها، و الشاطبي أيضاً يقول في ذلك، لكن هذا القائل - يعني الكعبي - يسلم أن المباح مع قطع النظر عن ما يستلزمه مستوي الطرفين، وعند ذلك يكون ما قاله الناس يعني الجمهور هو الصحيح، ويظهر لنا حينئذٍ من هذا حصول اضطراب حقيقة في فهم عبارة الكعبي ومقصده، ولو أنهم حملوا قولهم على أن المباح مأمور به من حيث ما يعرض له لا زال الخلاف وما وجد خلاف في المسألة.

← هنا إشكالات تعرض لقول الجمهور

عرض لها أيضاً الشاطبي في هذه المسألة فأورد جملة إشكالات تعرض على قول الجمهور القائلين بأن المباح غير مأمور به، وهذه الإشكالات نحصرها في ثلاثة إشكالات ذكرها في كتابه (الموافقات) ونظراً لوجود الفائدة من عرضها فإننا نعرضها في هذا المقام، وهي عن قولهم بأن المباح غير مأمور به:

- **الإشكال الأول:** أن فعل المباح سببٌ في مضار كثيرة، ففيه اشتغال عما هو الأهم في الدنيا من النوافل والخيرات وصد عن كثير من الطاعات، كما أن فعل المباح قد يكون سبباً في الاشتغال عن الواجبات ووسيلة إلى المنوعات إذ يستتبع الاسترسال في الشهوات المباحة الوصول إلى الشهوات المحرمة، فهذا إشكال على قول الجمهور القائلين بأن المباح غير مأمور به.

وقد أجاب الشاطبي عن هذا الإشكال فيما معناه أن كون المباح سبباً في مضار كثيرة لا دليل فيه، إذ إن الكلام في أصل المسألة إنما هو في المباح من حيث هو مباح مستوي الطرفين، ولم نتكلم فيه إذا كان ذريعةً لأمر آخر فإنه إذا كان ذريعةً إلى ممنوع فهو ممنوع من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحاً، وعلى هذا يتنزل الحديث المرفوع الذي معناه **(لا يبلغ أحدكم درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس)**، وأما إذا نظرنا إلى كون فعل المباح وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق، بل هو على ثلاثة أقسام: قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه فيكون مطلوب الترك، وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به فيكون مطلوب الفعل، وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء فهو المباح المطلق.

- **الإشكال الثاني:** ذكر الشاطبي فيما يرد على مذهب الجمهور في هذه المسألة، أن الشرع قد جاء بدم الدنيا والتمتع بلذاتها كقوله تعالى **{أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا (٢٠)}** {مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ (١٥)} {هود}. وغيرها.

فأجاب الشاطبي عن هذا الإشكال بما حاصله أن كل ما جاء في ذم الدنيا وشهواتها إنما هو محمول على ذمها من أجل أنها تكون ذريعةً إلى تعطيل التكليف، أما إذا لم تكن ذريعةً لذلك فلا ذم لها ويحقق هذا أحوال السلف في تناول المباحات.

- **الاشكال الثالث:** ذكره الشاطبي إيراداً على مذهب الجمهور، منها ما جاء في فعل المباحات من التعرض لطول الحساب عليها في الآخرة، وطول الحساب نوع من العذاب، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد، فيكون تركه أفضل من هذه الناحية مادام أنه يتسبب للتعرض لطول الحساب.

أجاب الشاطبي عن هذا الإشكال أيضاً بما معناه أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق، وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه، إما من جهة تناوله واكتسابه وإما من جهة الاستعانة به على التكاليف، فمن حاسب نفسه في ذلك وعمل على ما أقر به فقد شكر نعم الله، وفي ذلك يقول الله تعالى {خالصة يوم القيامة} الأعراف. أي لا تبعة فيها.....ينبغي للخلاف تحقيقه وتوجيهه حتى يتضح في الواقع أنه لا خلاف أصلاً في المسألة.

✽ المسألة الثانية (كون المباح تكليفاً):

تعرض لها الأصوليون أيضاً في مؤلفاتهم، فيقولون هل الإباحة تكليف أو فيها تكليف كما عرضوا أيضاً في المندوب هل في المباح تكليف؟ لأن الإباحة فيها تخيير بين فعل وترك، هل هذا التخيير يحتمل التكليف فيكون الإنسان فيه مكلف أم غير مكلف؟ الأصوليون اختلفوا في هذا على قولين:

القول الأول: على أن الإباحة ليست تكليفاً، وذهب إلى هذا جمهور الأصوليون قالوا وعللوا لهذا بأن التكليف هو طلب ما فيه كلفة ومشقة بصيغة الأمر أو النهي، والإباحة كما هو معلوم ليس فيها مشقة جازمة كمشقة الوجوب والتحریم ولا مشقه غير جازمة كمشقة الندب والكرهه وهي مشقة فوات الفضيلة، بل إن المكلف في المباح يخيّر بين الفعل والترك مطلقاً وهذا لا تكليف فيه وبناءً على ذلك فلا تكليف في المباح، هذا وجهة نظر الجمهور بأن الإباحة ليست تكليفاً وليس فيها تكليف.

القول الثاني: أن الإباحة فيها تكليف وذهب إلى هذا الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ونسبوا إليه هنا أن الإباحة ليست تكليفاً كما نسبوا إليه في المندوب قوله إن المندوب أيضاً ليس فيه تكليف، والعلماء أو الأصوليون استغربوا هذا القول من أبي إسحاق الإسفراييني واضطروا إلى تأويل قوله بأنه أراد بذلك كون المباح تكليفاً باعتبار اعتقاد المكلف بإباحته، وهذا التأويل ذهب إليه جمهور الأصوليين كما أوّلوه كلامه بالمندوب بذلك بأنه يقول بأن المندوب فيه تكليف من جهة اعتقاد أنه مندوب، فهذا فيه تكليف، وكذلك أيضاً في الإباحة أوّلوه كلام أبي إسحاق الإسفراييني في قوله إن الإباحة فيها تكليف، قالوا أنه يقصد بذلك إن الإباحة فيها وجوب اعتقاد كونها مباحة، وهذا فيه حقيقة نوع من التكليف، إلا أن هذا التكليف لا يُسَلَّم لهم - للجمهور القائلين بهذا- ولو جاز أن نقبل هذا التأويل بكلام أبي إسحاق الإسفراييني لجاز أيضاً أن نطلق على الأحكام كلها سواء الأحكام التكليفية والوضعية اسم الحكم التكليفي، لأنه يجب على المكلف أيضاً أن يعتقد في كل حكم من الأحكام الذي يفعله يعتقد فيه اعتقاد معين، فعندما يفعل الواجب يعتقد أنه واجب وحينما يفعل المحرم يكون في اعتقاده أنه محرم حتى يعاقب عليه، وأيضاً حينما يفعل سبباً من الأسباب التي تفضي إلى واجب شرعي يجب أن يعتقد أن هذا سبب ... وهكذا، فتكون كل الأحكام في الشريعة أحكام تكليفية، وهذا خلاف الإجماع فإن العلماء أجمعوا على أن أحكام الشريعة منها أحكام تكليفية ومنها أحكام وضعية، فلو أخذنا في هذا الاعتبار الذي حمل عليه الجمهور كلام أبي إسحاق الإسفراييني لترتب على ذلك أنك تقول أن كل الأحكام كلها أحكام تكليفية، والصحيح أن هذا ليس بصحيح هذا التأويل، وحقيقة لأنه لا يوجد لتأويل واضح لكلام أبو إسحاق، فيمكن أن نقول أنه يحتمل أن يكون وصف أبي إسحاق للمباح بأنها تكليف باعتبار الذي اعتبر الكعبي فيه في المسألة السابقة بأن المباح مأمور به، فكما وصف الكعبي المباح

بأنه مأمور به باعتبار ما يعرض له وليس باعتبار ذات المباح، فكذلك أبو إسحاق يمكن أن نقول أنه وصف المباح بأنها تكليف باعتبار ما يعرض للمباح وليس باعتبار ذات المباح، أو أنه أراد بذلك تأكيد جعله من الأحكام التكليفية مع خلوّه من التكليف وذلك عن طريق إطلاق الجزء وإرادة الكل.

• **وإذا تقرر عند الجمهور بأن الإباحة ليس فيها تكليف، فإذن لماذا نضع المباح من ضمن الأحكام التكليفية، وهو سؤال يرد**

على الجمهور القائلين أن الإباحة ليست تكليفاً* فلماذا نعد الإباحة أو المباح من قبيل أقسام الحكم التكليفي؟

وللجواب عن هذا نقول: أن المباح صار من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة لأنه يختص بالمكلفين ومعنى هذا أن الإباحة والتخيير لا تكون إلا ممن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، أما النائم والناسي والمجنون والصبي ومن في حكمهم فلا إباحة في حقهم، فهذا هو معنى جعل المباح من أقسام الحكم التكليفي الخمسة لا بمعنى أن المباح مكلف به عند الجمهور، وإنما نقول عندما قلنا أن الإباحة ليست تكليف عند الجمهور وضمناها إلى أقسام الحكم التكليفي لأجل أن المباح يتعلق بأفعال المكلفين، فنحكم به على أفعال المكلفين ولذلك ضمناها إلى أقسام الحكم التكليفي.

✽ **المسألة الثالثة: مسألة الفرق بين المباح والعفو:**

تكلّمنا عن تعريف المباح وذكرنا ما يتعلق به من مسائل، وهناك أمور تشترك مع المباح في أنه لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب، فلا أمر فيها ولا نهي، وهو ما يطلق عليه بعض الأصوليين باسم **العفو** وهو الذي أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الجبن والسمن والفراء فقال **(الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه)**، ولهذا رأى بعض العلماء أن يجعل العفو نوعاً خاصاً من الأحكام التكليفية وسماه بالعفو الذي لم يتعرض له الشارع بأمر ولا نهي، فاستدرك به على الجمهور وجعله نوعاً سادساً زائداً على الأقسام الخمسة المعروفة، ومن يميل إلى هذا الاعتبار الإمام الشاطبي رحمه الله حيث يقول يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة هكذا في الجملة، وتابعه على هذه الزيادة بعض العلماء المحدثين في هذا، إلا أن الذي يظهر في المسألة هو عدم اعتبار العفو نوعاً خاصاً من الأحكام التكليفية متميزاً عنها، وإنما هو جزءٌ وأمرٌ متعلق بالمباح ونوع منه، مع الاعتراف بثبوت حكمه، كما أنه يمكن أن يتعلق العفو بجميع أنواع الحكم فيكون أثراً مترتباً على فعلها أو تركها، فقد يكون حكم ترك الواجب العفو عند عدم القدرة على القيام به، ويعني ذلك عندئذٍ رفع الحرج والعقاب على الترك، كما يمكن أن يكون حكم فعل الحرام العفو عندما تدعو الضرورة الشرعية إليه ويعني ذلك رفع الحرج والعقاب على الفعل، كما يمكن أن يراد بالعفو المباح بمعنى استواء جانب الفعل والترك، والذي يفهم من النصوص الشرعية الواردة في كلمة العفو هو معنى الإباحة تماماً من ذلك قوله تعالى **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠١)}** الأنعام. وقد ورد ذلك في قوله عفا الله عنها.

ومما سبق يتقرر لنا أن معنى العفو عدم المؤاخظة على الفعل أو الترك، وهو حكم المباح تماماً وقد يكون حكماً لغيره أيضاً من الأحكام التكليفية مثل الواجب والمباح، بناءً على ما يعرض لها وليس بناءً على ذاتها، فقد يكون أثر مترتب على الواجب بناءً على عدم القدرة على فعله، وقد يكون أثراً مترتباً على المحرم بناءً على فعله بغير قصد فيكون حكم الحرام في هذه الحالة عفو، ويكون حكم الواجب بعدم القدرة عليه عفو، ويكون حكماً للمباح بخصوصه، ويكون حكماً مترتباً على الأحكام الأخرى، ولهذا فالأرجح عدم اعتبار العفو نوعاً خاصاً متميزاً عن المباح، وإنما نعده نوعاً راجعاً إلى المباح ومرادفأله.

حتى أن الشاطبي لم يحكم على مرتبة العفو بأنها حكم من الأحكام التكليفية حيث قال: "إلا أنه بقي النظر في العفو* هل حكم أم لا؟ وإذا قيل حكم،* فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله ولكن لما لم يكن مما ينبنى عليه حكم عملي، لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه والله الموفق إلى الصواب" انتهى كلام الإمام الشاطبي رحمه الله.

وبنهاية الكلام عنه نختم الكلام عن جزء من مسائل المباح

الحلقة (٢١)

المسألة الرابعة في حكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع

وهذه المسألة تكلم عنها العلماء من جهتين: (١) جهة ما قبل ورود الشرع (٢) وجهة ما بعد ورود الشرع وهذه المسألة في تقسيم العلماء والكلام فيها من هاتين الجهتين حقيقة يعتبر خلاف الأولى، فالأولى أن تبحث هذه المسألة مطلقاً من غير تقييد بقبل الشرع أو بعد الشرع، لأن الشرع المذكور في عنوان المسألة مشكل، هل المراد به شرع الرسول صلى الله عليه وسلم؟ أو هل المراد شرع الأنبياء قبله؟ لأن الله منذ خلق آدم وحواء أمرهما ونهاهما وهذا شرع، وليس هناك زمن ليس فيه شرع، لكن من يقول أن المراد بـ "قبل ورود الشرع" هو زمن الفترة التي نسي فيها الشرع، ولكن هناك من يذكر هناك فائدة مسألة بحث قبل ورود الشرع، هو لأجل معرفة الأصل فيما لم يرد فيه نص بعد ورود الشرع، فمثلاً من يقول أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو الإباحة، يقول كذلك فيها بعد ورود الشرع الأصل في الأشياء هو الإباحة، ومن يقول في الأشياء قبل ورود الشرع هو التحريم، يقول كذلك بعد ورود الشرع الأصل في الأشياء التحريم.

المسألة التي سنبحثها هنا والتي يعنون لها: بحكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، ومنهم من يقول بعد ورود الشرع؟ لكن محل الملاحظة هو في قولنا "الأعيان"، ولا شك أن الأفعال يمكن أن توصف بالإباحة ويمكن أن توصف بالتحريم، ولكن ذات العين نفسها لا تعلق الحكم بها محل أو حرمة وإنما الحكم يتعلق بفعل المكلف، فكان يكفي أن نقول في عنوان المسألة: "حكم الأفعال قبل ورود الشرع"، ولكن لما قال المعنون لهذه المسألة "حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها" دل على أن الحكم لفعل المكلف، وهذا ينفي الاعتراض الوارد هنا، وهو لماذا نقول "الأعيان" في عنوان المسألة؟، لأن الأعيان لا تعلق للأحكام بها وإنما التعلق هذه المسألة وإنما التعلق بالأفعال، وعندما نقول "المنتفع بها" المقصود الانتفاع بالعين وليس الحكم بذات العين.

هناك من يقول ليس هناك مسألة قبل ورود الشرع، لأنه لم يخل فترة من الشرع، واستدلوا بقوله تعالى {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} قالوا "سدى" هو الذي لا يؤمر ولا ينهى، وهذه الآية استدل بها ابن الجزري على أنه لم تخل الأمم من شرع يقوم لهم بالحجة، أيضاً قوله تعالى {وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ} (٢٤) فاطر. المقصود بقبل الشرع: الفترة التي نسي فيها الشرع - أي شرع كان - فالفترة التي ينسى فيها الشرع نعتها فترة ما قبل الشرع، هنا تنبيه يحسن الإشارة إليه وهي أن هذه المسألة بالجملة تنازع الخلاف فيها - وهي مسألة ما قبل ورود الشرع - جمهور الأصوليين مع جمهور المعتزلة، والمعتزلة يستمدون رأيهم في المسألة من التحسين والتقييح، فكما مر بنا إنهم يُعملون العقل في قضية التحسين والتقييح، ومر بنا في المسألة عندما تكلمنا عن الحاكم بينا مرادهم هناك، لكن بحثهم لمسألة التحسين والتقييح وإحالتهم إلى العقل أثار على رأيهم في هذه المسألة، فالجمهور سعوا إلى إبطال قاعدة المعتزلة في التحسين والتقييح العقلي، وكان من لوازم إبطال القاعدة أن يبطلوا ما ترتب عليها، ومن المسائل المترتبة على مسألة التحسين والتقييح العقلي مسألة حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها

قبل ورود الشرع أو قبل ورود السمع كما يقولون، فالحقيقة أن بحث الجمهور لهذه المسألة ليس لذات المسألة، وإنما من باب التسليم الجدلي بما قاله المعتزلة، وهناك جملة من المسائل أيضا بحث فيها الجمهور في كتبهم الأصولية من باب التسليم الجدلي لمخالفهم، مثلاً مسألة شكر المنعم عقلاً، وهذه فيها خلاف مع المعتزلة، ومسألة شكر المنعم عقلاً مع مسألتنا هذه تسمى بمسائل التنزل، أي تنزل فيها الجمهور لمناقشة مخالفهم من المعتزلة من باب فقط التسليم الجدلي

نعود إلى مسألتنا وهي مسألة: حكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع، هذه المسألة وقع الخلاف فيها بين العلماء على تقريباً ثلاثة أقوال وإن كان بعضهم يعيد أحد الأقوال الثلاثة إلى أحد القولين السابقين فيحصل بذلك قولان في المسألة، على **كل حال خلافهم على ثلاثة أقوال:**

القول الأول: أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع هو الإباحة، فتكون مباحة إن شاء المكلف أقدم عليها وإن شاء تركها فلا ذم ولا مدح لفاعلها ولا تاركها، وذهب إلى هذا جمهور العلماء منهم أكثر الحنفية بعض الحنابلة كأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب، وبعض المالكية كأبي الفرج المالكي، وبعض الشافعية كأبي إسحاق الأسفراييني، وأبو العباس بن سريج، وذهب إلى ذلك بعض المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم الجبائين، فهذا القول قول لجماعة من أهل السنة ومن خالفهم أيضاً في هذا المقام، ويحسن التنبيه هنا أن نشير إلى أن ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر) قد أشار إلى أن القول بالإباحة هو قول الحنفية كلهم، والحقيقة أن هذا يعني نوع من التساهل في النسبة، والصحيح أن القائلين بالإباحة في مسألة حكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع أكثر الحنفية وليس كلهم، أيضاً نسب النجار الفتوح الحنبلي في كتابه (شرح الكوكب المنير) إلى القاضي أبي يعلى القول بالإباحة في كتابه (المجرد) وهو كتاب لم يصل إلينا، ونسب في الوقت نفسه قول بالخطر إلى القاضي أبي يعلى في كتابه (العدة)، والصحيح أن القاضي أبي يعلى يقول حكم الأشياء قبل ورود الشرع على الخطر، فيعني تردد الفتوح وذكره إلى أن القاضي أبي يعلى أن له قولين في المسألة وهو في الحقيقة له قول واحد وهو الخطر، هناك تنبيه آخر وهو أنه ينسب إلى بعض الأصوليين حكم الإباحة في المسألة إلى الظاهرية وهذا أيضاً خطأ في النسبة، حيث إن مذهب أهل الظاهر في هذه المسألة أنهم يقولون يتوقفون في حكم المسألة (بالتوقف)، وصرح بذلك ابن حزم في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) حيث قال: "وقال آخرون وجميع أهل الظاهر والطوائف من أصحاب القياس ليس لها حكم في العقل أصلاً لا بالخطر ولا بالإباحة، وإن كان كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة"، تنبيه آخر أيضاً في المسألة ذكر أبو يعلى في كتابه (العدة) وأبو الخطاب في كتابه (التمهيد) أن الإمام أحمد - رحمه الله - أوماً إلى هذا المذهب (أي القول بالإباحة) حيث ذكر القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب عبارة وقالوا: "وقد أوماً الإمام أحمد إلى الإباحة"، واستدلوا على ما ذكر بما روي عن أبي طالب أنه سأل الإمام عن قطع النخل فقال: لا بأس به لم نسمع في قطع النخل شيئاً، قيل له: فالنبق؟ قال: ليس فيه حديث صحيح وما يعجبني قطعه، قلت له: إذا لم يكن فيه حديث صحيح فلم لا يعجبك؟ قال: لأنه على كل حال قد جاء فيه كراهة، والنخل لم يجيء فيه شيء، قال أبو يعلى معلقاً على ذلك: "فقد استدام الإمام أحمد رحمه الله الإباحة في قطع النخل بأنه لم يرد شرع بحظره"، وعلى كل حال هذه الرواية في هذه المسألة في فتوى الإمام أحمد بأن النخل لا بأس من قطعه لا يُعلم حقيقة مستنده في هذه الرواية كما ذكر ذلك ابن تيمية في كتابه (المُسَوِّدَة)، فيحتمل عدة احتمالات، فيحتمل أنه استند في ذلك إلى النصوص الشرعية العامة، ويحتمل أنه أفتى استناداً إلى أن سكوت الشرع عن ذلك يدل على العفو عنه، ويحتمل إلى أن مستنده استصحاب عدم التحريم، ويحتمل إلى أن مستنده أن الأصل إباحة عقلية، ومع هذه الاحتمالات كيف نقول إن الإمام أحمد استدام الإباحة في قطع النخل؟ لأنه لم يرد شرع بحظره.

هناك تنبيه أخير هو أن أبا علي وأبا هاشم وجماعة من معتزلة البصرة ذهبوا إلى القول بالإباحة، لكن يجب التنبيه إلى أن فعل المكلف عند المعتزلة عامة إما حسن وإما قبيح وإما أنه لم يتبين للعقل حسنه أو قبحه، أما الحسن وهو ما حسنه العقل فإن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا، وإن ترجح فعله على تركه فهذا على قسمين:

١- إن لحق الذم بتركه سموه واجبا
٢- إن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا.

أما القبيح فهو ما قبحه العقل، فإن إلتحق الذم بفعله سموه حراما، وإن لم يلتحق الذم بفعله سموه مكروها، هذا اتفق عليه عامة المعتزلة، أما الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال إنه على الإباحة وهم من أشرنا إليهم سابقا، ومنهم من قال أنه على الحظر، ومنهم من توقف، وهذان المذهبان سيأتیان، فإذن مذهب المعتزلة في هذه المسألة أيضاً ليس على إطلاقه محظراً أو إباحة، وإنما عندهم تفصيل في المسألة.

- إذا أتينا إلى دليل أصحاب القول الأول أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة، فإن لهم أدلة لكن في الجملة لا بد أن استند على أدلة عقلية، لأن المسألة تتكلم عن ما قبل ورود الشرع، قالوا في دليلهم إن الله سبحانه لما خلق هذه الأشياء فإنه لا يخلو إما أن يكون قد خلقها لغير حكمة، وإما لحكمة وهو أن ينتفع بها سبحانه، وإما لحكمة وهو ليضر بها غيره، وإما لحكمة لينفع بها غيره، فهذه احتمالات أربعة في هذه المسألة:

الإحتمال الأول باطل لأن الله سبحانه لا يخلق الأشياء عبثاً، والدليل قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعِينَ﴾.

أما الاحتمال الثاني فهذا أيضاً باطل لأنه سبحانه غير محتاج إلى شيء، فالله غني عن أن تلحقه المضار والمنافع. **الاحتمال الثالث** أيضاً باطل لأنه لا يليق بالله سبحانه أن يضر بها إذا لم يكن في حال خلقه إيها ما يستحق العقوبة. **فحصل بذلك أن عندنا الاحتمال الرابع** وهو يكون قد خلقها الله سبحانه لحكمة وهي أن ينتفع بها غيره من خلقه، وهو الاحتمال المتعين في هذه الحالة، فقالوا: مادام أنه قد تعين عندنا الاحتمال الرابع فإذن يكون حكمها الإباحة.

طبعاً هذا الدليل وقف منه بعضهم، وأجاب عنه بعضهم بعدة أجوبة بأن هذا الدليل مبني على أن أفعال الله سبحانه معللة وقالوا إن ذلك ممنوع عند بعضهم طبعاً فلا يصح أن نقول إن خلقها لغير حكمة عبثاً، بل أفعاله سبحانه لا تعلل هذا جواب لبعضهم، لكن الجواب الذي نعتمده هنا نقول إن سلمنا أن أفعال الله كلها معللة بالمصالح وأنه لا يفعل شيئاً إلا وفيها مصلحة، ولكن قد نطلع على المصلحة التي من أجلها شرع الحكم، وقد تغيب عنا كما قال ابن تيمية وهو مذهب أهل السنة في هذا، فيكون خلق تلك الأشياء ليست حكمته نفعنا بها قطعاً، بل يحتمل هذا ويحتمل أننا لا نعرف الحكمة، أيضاً يُجاب عن هذا الدليل بجواب آخر: وهو أن هذا التقسيم الذي ذكرتموه في الأقسام الأربعة تقسيم باطل، لماذا؟ لأن الأعيان المحرمة مثل الخمر والخنزير، إما أن يكون خلقه لها لينتفع بها سبحانه، وإما ليضر بها غيره، وإما لينفعنا بها وإما خلقها لا لضر ولا لنفع، فيبطل أن يكون خلقها لينتفع بها لأنه سبحانه مستغن عنها وعن الانتفاع بها، ويبطل أيضاً أن يكون قد خلقها ليضر بها غيره لأن ذلك لا يليق بالله، وأيضاً بطل أن يكون قد خلقها لا لنفع ولا ضرر لأن هذا عبث، والله سبحانه منزه عن العبث كما سبق واستدلنا عليه، فيبقى أن قد خلقها لينفعنا بها وقد حرّمها علينا ومنعنا من الانتفاع بها، فأيضاً كل ما تذكرونه جوابه هنا عن هذا، يمكن أن يرد جواب على دليلكم أيها القائلون بأن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو الإباحة.

القول الثاني: أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع سواء كانت الأفعال أو الأعيان المنتفع بها هو الحظر والتحريم، وذهب إليه جماعة من العلماء منهم من الحنابلة الحسن بن حامد وتلميذه أبو يعلى الحنبلي وأيضاً الحلواني، ومن الشافعية أبو علي بن أبي هريرة، ومن المالكية أبو بكر الأبهري، أيضاً ذهب إلى ذلك بعض الحنفية وأيضاً بعض المعتزلة كما سبق أن بينا، وقد ذكر القاضي أبو يعلى في كتابه (العدة) أن الإمام أحمد أوماً إلى معنى هذا المذهب وهو التحريم في عدة نصوص وردت عنه منها قوله: "السلب لا يُحتمس، ما سمعنا أن النبي حتمس السلب" قال أبو يعلى: هذا يدل على أنه لم ييح تحميس السلب لأنه لم يرد عن النبي شرع فيه فبقي على أصل الحظر، ومنها عن الإمام أحمد قال: "في الحلي يوجد لقطة إنما جاء الحديث في الدراهم والدنانير"، قال أبو يعلى: هذا يعني أن الإمام أحمد أنه استدأ التحريم ومنع المليك على الأصل لأنه لم يرد شرع في غير الدراهم، هذا طبعاً ذكره أبو يعلى في استنباط رأيه للإمام أحمد بأن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو التحريم، تعقبه على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في (المسودة) وبيّن أن ما نُقل عن الإمام أحمد ليس في محل نزاع، وبيان ذلك أن الإمام أحمد قال: "لا يحتمس السلب"، لأن السلب قد استحقه القاتل بالشرع، فلا يخرج بعضه عن مُلكه إلا بدليل، وهذا ليس مما نحن فيه. أما قوله: "في الحلي يوجد لقطة إنما جاء في الحديث الدراهم والدنانير" لأن اللقطة لها مالك، فنقلها إلى الملتقط يحتاج إلى دليل، وليس هذا من جنس الأعيان في شيء.

■ أصحاب هذا القول القائلين بأن الأصل في الأشياء التحريم أو الحظر واستدلوا على هذا القول: - **الدليل الأول:** أن هذا الأعيان مُلك لله سبحانه، لأن الله خلقها وأنشأها وبرأها والانتفاع بملك الغير بغير إذنه قبيح ولا يجوز، ولم أطلع على دليل على أنه أذن بالانتفاع بها، فتبقى هذه الأشياء على عدم الجواز وهو الحظر والتحريم، والحقيقة أن هذا الدليل وارد عن المعتزلة وبنوه على التحسين والتقيح العقلي، فما حسن في العقل لا بد أن يأمر الله به، وما قبح في العقل لا بد أن ينهى الله عنه، وهذه المسألة منقوضة وهي عن المعتزلة وما بني عليها فهو منقوض.

- **الدليل الثاني:** قالوا تلك الأعيان والأفعال التي يفعلها المكلف يحتل أن يكون الانتفاع بها مباح ولا يَأثم المكلف بالانتفاع بها، ويمكن أن يكون الانتفاع بها حرام ومحظور، ويأثم ويَلام المكلف على ذلك ويترتب على ذلك ضرر عليه. بناءً على هذين الاحتمالين، فإننا إذا أقدمنا على الانتفاع بهذه الأشياء لم نأمن أن يعاقبنا الله تعالى، لأنه ربما أنه كان حراماً، وإذا تركنا ذلك أمناً من العقوبة، فكان القول بالحظر والتحريم أبعد وأحوط عن الخطر، لأن فعل الحرام يعاقب عليه مطلقاً، أما ترك المباح فهو جائز.

- **والإجابة عن ذلك** بأن هذا الدليل لو كان طريقاً صحيحاً في إثبات التحريم لجاز أن يُجعل هذا الدليل طريقاً في إيجاب العبادات، مثل الصوم والصلاة قبل ورود الشرع، فنقول إنها واجبة خوفاً من وقوع العقاب بتركها، لأننا لا نأمن من العقاب على تركها فيجب أن يكون ذلك واجباً قبل ورود الشرع، ولما لم يصح هذا حيث أننا لم نعلم إيجاب الصوم والصلاة إلا بعد ورود الشرع، كذلك أيضاً لم يصح تحريم شيء قبل ورود الشرع، هذان الدليلان.

القول الثالث: قول بالتوقف، وهي أن الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع لا حكم لها، وهذا القول ذهب إليه جماعة من العلماء، أمثال: أبو الحسن الخريزي من الحنابلة والغزالي من الشافعية والآمدي والرازي من الشافعية وابن حاجب والصيرفي وأبو الحسن الأشعري وأبو إسحاق الشيرازي من الشافعية وهو مذهب بعض الحنفية وعامة أهل الظاهر وجماعة كبيرة من أهل السنة والجماعة.

ما معنى التوقف هنا فنقول: إن معنى التوقف أن الحكم متوقف على ورود الشرع بحكمها ولا حكم لهذه الأشياء في الحال، لأن الحكم متوقف على حكم الشرع وليس المراد عدم العلم، بحيث لا ندري أنها مباحة أو محرمة، وذهب إلى تفسير هذا الكلام الغزالي في كتابه المستصفى، والبيضاوي في كتابه المنهاج فسر الوقف بعدم العلم- أي إن هذه الأشياء لها حكم ولكن لا نعلم ما هو، وقد أشار الرازي في كتابه (المحصول) لهذين التقسيمين لمعنى التوقف عن الغزالي والبيضاوي، وليس معنى هذا أن الرازي نسب هذين التفسيرين إلى البيضاوي والغزالي ولكن ذكرهما إنهما منقولين عنهما، والحقيقة أن كلا التفسيرين جائز ولكن قولنا بالتوقف يُحمل على معنى أن لا حكم للشيء قبل ورود الشرع، ويُحمل على عدم العلم بالحكم بعد ورود الشرع، فيكون احتمال الأمرين معاً، وهذا لا يتعارض مع ما ذكره الغزالي والبيضاوي لأن الشخص الجاهل لم يرد عليه حكم في المسألة سواء قبل البعثة أو بعدها ولكن لم تبلغه الدعوة مثلاً فهو في الحالتين لا حكم عنده فيحصل عنده التوقف، فالشخص الجاهل لا يعلم الحكم فيحصل عنده أنه لا حكم له في المسألة، وفي هذه الحالة يكون القول بالتوقف يحتمل الأمرين وهما لا حكم لها قبل ورود الشرع ويحتمل أنه لا علم بالحكم قبل ورود الشرع.

الذين قالوا بالتوقف هنا استدلوها بأدلة منها:

أنه لا يطلق على الشيء أن حكمه بتحريم أو بإباحة إلا بخطاب من الشرع، فحكم التحريم أو الحظر من الشرع لا بد أن يكون قد ورد بخطاب من الشارع بنحو قد حرمت عليكم كذا أو هو محرم عليكم أو غير ذلك من صيغ التحريم، كذلك حكم الإباحة قول أبحت لكم أو إن شئتم افعلوا كذا، ونحن نعرف أن مثل هذه الخطابات لم توجد قبل ورود الشرع، فلذلك لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع فتوقف فيها حتى يرد إلينا شيء من الشرع يبين لنا حكمها، هذا دليل من يقول بالتوقف.

■ **الراجع في هذه المسألة القول الثالث وهو القول بالتوقف، والقائل بالوقف هنا موافق لمن قال بالإباحة في التحقيق، لأن من قال بالوقف يقول: لا يثاب بالامتناع عنه ولا يأثم بفعله، وهذا هو رأي أبي يعلى الحنبلي وإمام الحرمين في البرهان فيرآن أن القول بالتوقف يساوي القول بالإباحة، ويرى فريق آخر أن التوقف أقرب إلى القول بالحظر أو التحريم، وهو رأي ابن عقيل وصوّبه أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه المسودة، وعلى كل حال يبقى الكلام محل نظر في هذا المقام.**

وجه ترجيحنا للقول الثالث وهو حكم الأشياء قبل ورود الشرع هو التوقف من عدة أوجه منها مثلاً:

١- أن العقل لا مدخل له في إثبات الأحكام الشرعية أو نفيها من حظر وإباحة، فهو لا يبيح شيئاً ولا يجرمه، والمعتزض إنما قال بأن الحكم هو الحظر أو الإباحة بناء على أن العقل حاكم، ونحن نمنع من ذلك ونقول إن العقل معرف للترجيح والاستواء - أي هو هاد ومرشد إلى فهم الخطاب -، ووجه الاستدلال من النصوص وكون هذا الدليل أرجح من هذا أو متساويان ونحو ذلك من التصرفات في الأحكام الشرعية، لا أن العقل حاكم بها مثبت لها قبل ورود الشرع، نحن مع من يقول إن العقل يدرك أن الإحسان ملائم والإساءة منافرة وأن العلم كمال وأن الجهل نقص، أما كون الفعل يثاب عليه من الله أو يعاقب عليه أو لا يثاب أو لا يعاقب فهذا لا يُعلم إلا بالشرع،

٢- من أوجه الترجيح أيضاً إن التصرف في ملك الغير فيما بين المخلوقين بغير الإذن نعرف أنه أمر قبيح من خلال الشرع وليس من العقل، حيث إن الشارع لما حرّمه بين المخلوقين عرفنا من ذلك قبحها، والكلام سيأتي في مسألة ما بعد ورود الشرع فلا فرق بين الأمرين بعد أو قبل ورود الشرع.

هذا المذهب الثالث وهو القول بالتوقف ، ذكر ابن قدامة في كتابه (روضة الناظر) أن هذا القول هو اللائق بالمذهب الحنبلي، أيضا يرد كلام ابن عقيل الذي قال : لا حكم لها قبل السمع، وهذا هو الصحيح الذي لا يجوز على المذهب غيره، ووجه مناسبة هذا القول للمذهب الحنبلي هو أن العقل عند الحنابلة وعند أهل السنة ليس له دخل في إثبات الأحكام الشرعية أو نفيها، فلا يُحَرَّم شيئاً أو يبيحه بمجرد استحسانه أو استقباحه، وعليه فالتحريم والإباحة وغيره من الأحكام الشرعية إنما تثبت بالشرع والسمع فقط، وما لم يرد الشرع بحكم في تلك الأشياء نتوقف فيه حتى يأتي شيء من ذلك في الشرع، هذا فيما يتعلق بحكم الأشياء قبل ورود الشرع وكما قلنا الراجح فيه التوقف ولعله يؤول إلى القول بالإباحة في هذه المسألة

فائدة البحث في هذه المسألة أنه سيأتينا أن لها أثر فيما بعد ورود الشرع، فكما بدأنا كلامنا نختم به فمن قال إن حكم الأشياء قبل ورود الشرع هو الإباحة يمكن أن يستصحب هذا فيما بعد ورود الشرع، ومن قال هو التحريم يمكن أيضا أن يستصحبه فيما بعد ورود الشرع، ولكن ربما القول بالتوقف لا يتأتى بعد ورود الشرع لأن الأدلة كثيرة من الشرع توافرت على ترجيح قول معين سيأتي الكلام عنه في الحلقة القادمة.

الحلقة (٢٢)

المسألة الخامسة: مسألة حكم الأشياء بعد ورود الشرع

وكلمة الأشياء هنا تشمل الأفعال والأعيان التي سبق شرحها، محل الكلام يشمل ذكر المراد من المسألة وذكر الأدلة والقول الراجح، وثمرة الكلام فيها.

مسألة مهمة في هذا الجانب، نحن بحثنا في مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وذكرنا خلاف العلماء فيها، وقلنا أن الفائدة من بحثها هو في استصحاب القول هناك، فمن يقول أن الأصل في الأشياء الإباحة يستصحب قوله فيما بعد ورود الشرع فيقول بالإباحة، ومن يقول التحريم يستصحب هذا القول ويقول به بعد ورود الشرع، وأما القول بالتوقف وإن قال به قائلون قبل ورود الشرع فربما لا يكون له مجال بعد ورود الشرع، فإنه يحصل إلى أن يلتقي مع القول بالإباحة كما سيأتي في نهاية الكلام في هذه الحلقة، ولذلك لما جاء ابن قدامة إلى الكلام عن هذه المسألة (قبل ورود الشرع) وتكلم عنها بعد ورود الشرع قال : "وقد دل السمع على الإباحة على العموم"، والسمع يعني أدلة الشرع السمعية النقلية، فإذا أدلة الشرع التي جاءت بعد ورود الشرع تدل على الإباحة على العموم، ومن يقول بأن حكم الأشياء بعد ورود الشرع هو التحريم يستصحب القول الذي قال به قبل ورود الشرع وقد ذكرنا شيئا من أدلته في مسألة سابقة، لكن يحسن هنا أن نبين المراد في قولنا حكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع، فعندنا لفظ الأشياء فهذا لفظ عام وفيه نوع من الإطلاق.

فالمقصود بلفظ (الأشياء) هنا: الأشياء المسكوت عنها شرعا، يعني لم يرد بشأنها نص يدل على إباحتها صراحة، ولم يرد نص أيضا يدل على تحريمها صراحة، وبناء عليه فقد اتفق العلماء على أن الأشياء التي ثبت ضررها أو كان ضررها أكثر من نفعها فإنها تكون محرمة، فتخرج هذه من محل الكلام في مسألتنا، نحن نتكلم إذن عن الأشياء المسكوت عنها التي لم يثبت ضررها ولا نفعها، فمحل الكلام هو في الأشياء النافعة نفعاً محضاً أو كان نفعها أكثر من ضررها في نظر المجتهد أو الشخص العادي،* فهل هذه حكمها الإباحة أم التحريم؟

- من يقول بالتحريم يستصحب القول الذي قال به قبل ورود الشرع، فيقول إن عندنا أدلة عقلية تدل على إن الأشياء التي لم يرد بشأنها نص قبل ورود الشرع حكمها التحريم فكذلك إذا يكون الحكم بعد ورود الشرع التحريم

- وأما من يقول أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع هو الإباحة يأتي بعد ورود الشرع ويقول عندنا أدلة من الكتاب والسنة جاءت بأن حكم الأشياء بعد ورود الشرع هو الإباحة، فليس هناك شيء بعد ورود الشرع لا حكم له. فمعنى قوله (لا حكم له) يعني: الإباحة، وحقيقة عندنا جملة أدلة تدل على أن الأشياء بعد ورود الشرع حكمها على الإباحة

إعادة/ إذن نعيد وننبه إلى أن حكم الأشياء بعد ورود الشرع المراد بالأشياء أي الأشياء المسكوت عنها التي لم يكن ضررها ضرراً محضاً أو لم يكن ضررها أكثر من نفعها، أما الأشياء التي كان ضررها أكثر من نفعها أو ثبت ضررها محضاً فيكون حكمها التحريم. فإذاً الأشياء المسكوت عنها النافعة نفعاً محضاً أو الأشياء المسكوت عنها ونفعها أكثر من ضررها فما حكمها بعد ورود الشرع؟ خلاف أيضاً على قولين هناك من يقول بالتحريم، وهناك من يقول بالإباحة:

القول الأول: فمن يقول بالتحريم يستصحب القول الذي قال به قبل ورود الشرع ويأتي بالأدلة العقلية التي أثبت بها أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع التحريم.

القول الثاني: ومن يقول أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة استدلالاً كما قلنا بأدلة عقلية لكن في هذا المقام بعد ورود الشرع ينبغي أن نلتفت أكثر إلى الأدلة الشرعية، والأدلة الشرعية التي جاءت من السمع من القرآن والسنة تدل في الجملة على أن حكم الأشياء بعد ورود الشرع هو الإباحة منها:

١- قوله تعالى {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (٢٩)} البقرة. وجه الاستدلال أن الله تعالى امتن علينا بأن خلق لنا جميع ما في الأرض، وأبلغ وجوه الامتنان إباحة الانتفاع، فيكون الانتفاع بجميع ما في الأرض مباحاً لنا إلا ما نهانا عنه الشرع، ونحن نتكلم هنا عن الأشياء المسكوت عنها، تقريباً لوجه الاستدلال بهذه الآية نحن نقول إذا أراد شخص أن يمتن على شخص في الغالب أنه يمتن عليه بشيء قد أباح له أن يعمل به أو أن ينتفع به، وفي الغالب أنه لا يمتن عليه بشيء منعه منه، فلا يقول في اليوم الفلاني منعتك من كذا هذه ليست منة، المنة في الغالب تكون في الشيء المباح للشخص، فيقول في اليوم الفلاني أعطيتك كذا أو منحتك كذا، فبالإباحة تكون المنة، ففي الآية امتنان، أبلغ وجوه الامتنان أن يباح الانتفاع بجميع ما في الأرض، فيكون جميع ما في الأرض مباحاً إلا ما حرمه الشرع أو ما أخرجناه من محل المسألة ما كان ضرره محضاً أو غالباً.

٢- 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 أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} ووجه الاستدلال هنا إن الله سبحانه ذكر المحرمات من الأطعمة، وذكر هذه المحرمات على وجه الاستثناء لأنه قال {إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً} والقاعدة اللغوية إن الاستثناء لا يكون إلا من أصل على خلاف المستثنى، والمستثنى هنا هو الأطعمة المحرمة فيكون الأصل الذي على خلاف هو الأطعمة المباحة، إذا يكون الأصل فيما عدا هذه المحرمات هو الإباحة، لأن الله عدد لنا المحرمات من الأطعمة بطريقة الاستثناء، فدل على أن ما عدا هذه المعدودات من الأطعمة المحرمة يكون على خلاف حكمها، وحكم هذه هو التحريم فيكون حكم ما عداها هو الإباحة، ولو كان العكس هو الحاصل وهو أن الأصل في الأشياء هو التحريم لعدَّ الله الأشياء المباحة لنا وعدَّ ما عداها هو محرم، ولكن الحاصل هنا هو العكس.

٣- قوله تعالى {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (٣٢)} الأعراف. وجه الاستدلال أن الله تعالى قد أنكر على من حرم أشياء بدون دليل صادر عنه سبحانه، فدل هذا على أن ما لم يأت بشأنه دليل يجرمه يكون حكمه الإباحة، فينكر الله تعالى في هذه الآية على من يأتي ويحرم زينة من زينات الدنيا أو أمراً طيباً من طيبات الدنيا بدون دليل

صريح من الله يقول أن هذا أمر محرم، فدل هذا على أن ما جاء بشأنه دليل يجرمه يكون محرماً، وما لم يأت بشأنه دليل ينبغي أن لا نخرمه، لأن الله تعالى ينكر على من يجرم بدون دليل ولم ينكر على من يبيح، فيدل على أن ما جاء بشأنه دليل يجرمه فهو حرام، أما ما لم يأت شيء بشأنه يدل على تحريمه فهو مباح لأن الله تعالى قد أنكر على من حرم، فدل على أن حكم الأشياء المسكوت عنها التي لم يرد شيء يدل على تحريمها يكون الإباحة سواء كانت من الأعيان أو الأفعال المنتفع بها، هذا فيما يتعلق بالأدلة من القرآن الكريم، هناك أدلة أخرى قد ذكرها العلماء لكنها تأتي في معنى هذه الآيات.

٤- ومن السنة فقد ورد عندنا مجموعة من الأحاديث وهي تفيد معنى واحداً بجملتها وهو أن ما سكت عن حكمه في الشرع فهو على الإباحة وعلى العفو، وهذه الأحاديث اختلفت ألفاظها لكن معناها واحد وهي جملة من الأحاديث، منها:

أ. قوله صلى الله عليه وسلم (ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئاً) أخرجه الدارقطني و البيهقي في السنن الكبرى

ب. أيضاً من الأدلة قول النبي صلى الله عليه وسلم (إن الله عز وجل فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمت فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها) أخرجه الدارقطني والحاكم في المستدرک والبيهقي في السنن الكبرى وحسنه النووي

ت. أيضاً من الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سُئل عن الجبن والسمن والفراء فقال (الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه).

لذا لاحظنا الأحاديث سنجد في الأول أنه قال (وما سكت عنه فهو عفو) لأنه قسم الأمور في الشرع إلى ثلاثة:

أولاً: ما ورد فيها التحليل فيكون حكمها حلال،

ثانياً: ثم قال ما حرم فهو حرام

ثالثاً: ما سكت عنه فهذا عفو، وعفو معناه مباح لأنه قال فاقبلوا من الله عافيته، وهذا توجيه إلى الأخذ بالإباحة في الأمور المسكوت عنها وهذا نص صريح في هذا المقام.

في الحديث الثاني قسم النبي صلى الله عليه وسلم الأمور التي جاءت من الله إلى:

١- فرائض لا ينبغي تضييعها

٢- وحرمت لا ينبغي انتهاكها، وحدود لا ينبغي اعتداؤها

٣- ثم قال أمور سكت عنها من غير نسيان فلا تبحثوا عنها، فالتوجيه إلى عدم البحث عنها يدل على جواز العمل بها، ولو كان الأخذ بها محرماً لبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقال أنه عندما سكت عنها من غير نسيان فلا تبحثوا عنها فلا تقدموا عليها، وإنما قال لا تبحثوا عنها أي لا تسألوا فتحرم عليكم بدلالة أدلة أخرى في هذا المقام.

أيضاً الحديث الثالث الذي سُئل فيه النبي عن السمن والجبن والفراء، قسم النبي هذه الأمور إلى ثلاثة: فوضع قاعدة عامة يُستفاد منها في الأمور الشرعية المنصوص عليها وغير المنصوص عليها

- فقال (الحلال ما أحل الله في كتابه) فهذا قسم

- ثم قال (والحرام ما حرم الله في كتابه)

- ثم قال (وما سكت عنه فهو مما عفا عنه) ويدخل في هذه الجزئية الجبن والسمن والفراء، فهذه أمور مسكوت عنها شرعاً فهو مما عفا عنه، والعفو هنا هو تقريباً في استعمالات العلماء في درجة مرادفة للمباح فيكون حكمها إذن الإباحة.

فعدنا جملة نصوص في القرآن والسنة تدل دلالة صريحة على أن الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع يكون حكمها الإباحة، وقيدناها بالتي لم يثبت ضررها أو يكون ضررها أكثر من نفعها، إنما نتكلم عن الأشياء المسكوت التي تكون نافعة نفعاً محضاً أو يكون نفعها أكثر من ضررها فتدخل في قاعدتنا هذه ويكون حكمها الإباحة، والمقصود بثبوت النفع والضرر هنا بحسب نظر العالم المجتهد أو الشخص العادي، فالعالم المجتهد أو الشخص العادي متى ما أراد على أن يقدم على أمر لم يرد فيه نص بإباحته أو تحريمه نصاً صريحاً، في هذه الحالة متى ما تمحض له أن هذا الأمر نافع نفعاً محضاً فإنه يقدم عليه لأن حكمه الإباحة بناء على هذه الأدلة، وإن كان فيه ضرر فيوازن إن كان نفعه أكثر من ضرره فأيضاً يبقى حكمه الإباحة وله أن يقدم عليها، أما أن كان ضرره أكثر من نفعه فلا يقدم عليه لأننا أخرجنا هذا الأمر من هذه القاعدة، فثبت حقيقة من عموم الأدلة الواردة أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها بعد ورود الشرع هو الإباحة بناء على هذه الأدلة الشرعية في هذا المقام.

■ يأتي سؤال: أنتم قلتم بأن عدنا بعد ورود الشرع قولان قول بالإباحة وقول بالتحريم وهو الذي قلنا أنه يستصحب الأدلة العقلية التي قال بها قبل ورود الشرع، بقي عندنا القول بالتوقف ما مصيره بعد ورود الشرع؟

الحقيقة أن بعد ورود الشرع لا تناقض ولا تعارض بين القول بالإباحة والتوقف، لأن الخلاف بين القائلين بالإباحة والتوقف خلاف لفظي بعد ورود الشرع وليس خلافاً معنوياً، فإن القائل بالتوقف موافق بالحقيقة للقائل بالإباحة بعد ورود الشرع، لأن مراد القائلين بالتوقف أنه لا يُثاب على الامتناع من الإقدام على هذا الشيء ولا يأثم بفعل هذا الشيء هذا معنى القول بالتوقف في هذا المقام.

وبناء على هذا فلا عقاب على أحد فيما يفعله ولا ثواب على شيء لو فعله من الأشياء المسكوت عنها، ومراد القائلين بالإباحة بعد ورود الشرع أنه لا حرج في الفعل والترك، ومعنى هذا أن القول بالإباحة يرادف القول بالتوقف فيما بعد ورود الشرع، فيكون إذن لا خلاف بين القائلين بالإباحة والقائلين بالتوقف بعد ورود الشرع إذا فُسر التوقف بهذا القول، وهذا هو اختيار إمام الحرمين في كتابه البرهان، والغزالي في كتابه المستصفى، والآمدي في كتابه الأحكام، وأبو يعلى في كتابه العدة، وموافق أيضاً لما ألمح إليه ابن قدامة في كتابه روضة الناظر.

✿ ما فائدة بحثنا لهذه المسألة بعد ورود الشرع؟

فائدة وثمرة الكلام في هذه المسألة هي النظر في حكم الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع، هل حكمها التحريم أو حكمها الإباحة في هذا المقام؟

الحقيقة بناء على القول بالإباحة والقول الراجح وهو القول الذي عضدته الأدلة الشرعية بعد ورود الشرع يكون حكم الأفعال أو الأعيان المسكوت عنها بعد ورود الشرع هو الإباحة، ومن يقول بالتحريم قبل ورود الشرع يقول أيضاً الأشياء المسكوت عنها حكمها التحريم بعد ورود الشرع ولا يجوز الإقدام عليها، وبناء على هذا لدينا أمثلة تنبني على هذين النظريين بعد ورود الشرع، مثلاً

١. الحيوان المُشكِل أمره، نحن نعلم أن عندنا حيوانات ورد الشرع بإباحتها صراحة بأسمائها وأعيانها، وعندنا حيوانات قد نص الشرع على تحريمها إما بعينها وإما بوصف يوضح حقيقتها، وعندنا حيوانات لم تُعرف في وقت التشريع إما لإسمها أو بعينها، وحينئذ ننظر في حكمها، هل حكمها الإباحة بحيث أنه يجوز للشخص أن يقدم على أكلها أم لا يجوز؟ هذا نسميه بالحيوان المشكِل أمره، مثل الزرافة ليس هناك نص يدل على تحريمها ولا إباحتها، فيبقى أمرها مشكلاً هل حكمها الإباحة أو

حكمها التحريم بناء على القول الراجح الذي عضدته الأدلة الشرعية يكون حكمها الإباحة فيباح أكلها، ولذلك يقول السيوطي تفرّيعاً في هذه المسألة: ومنها مسألة الزرافة، نقل عن السبكي قال: المختار حل أكلها لأن الأصل الإباحة، هذا مثال أول يتفرع على مسألة نبحتها هنا،

٢. فرع ومثال آخر: وهو النبات الذي جهلت سميته وجُهل ضرره، فيكون حكمه الإباحة بناء على القول الراجح هنا، وهناك من يقول بأن حكمه التحريم، لكن النبات الذي ظهر ضرره واتضح سميته فهذا حكمه على التحريم ولو لم يرد بشأنه نص من الشرع، ولكن هناك نبات لم يظهر ضرره ولا سميته فنقول حكمه الإباحة بناء على القول الراجح الذي عضدته الأدلة الشرعية، طبعاً هناك من يقول بالتحريم بناء على القول الثاني الوارد في المسألة. ولعل أوضح مثال ما يُعرف نبات التبغ الذي يُصنع منه الدخان، نعلم أنه في بداية ظهوره علماء الإسلام لم يطلعوا على ضرره فهو نبات مجهول سميته وضرره، ولذلك وجدنا من العلماء في بداية ظهور هذا النبات ومعرفته في بلاد الإسلام من يقول بإباحته، لأنه بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة ولا تُنكر هذه الفتوى في وقتها، ولكن مع تطور الأبحاث العلمية ووضوح النتيجة في هذا المقام وهو أنه ثبت أن ضرره محض أو في أقل الأحوال ضرره غالب، فلا يتأتى هنا أن نقول أن حكمه الإباحة، لأنه قد ثبت ضرره فيكون قد خرج عن قاعدتنا هذه فيكون حكمه التحريم، من الأمثلة أيضاً لو دخل حمامٌ بُرّج شخص، أي من حمام غيره ولكنه لم يعلم هل هذا الحمام مملوكا لغيره أو ليس مملوكا، فإن لصاحب البرج أن يتصرف في هذا الحمام لأنه لا يعلم مالكة، لأن الأصل في الأشياء الإباحة بناء على القول الراجح، ومع أن هناك قول بالتحريم بناء على القول الثاني.

٣. ومن الأمور التي تتخرج أيضاً على مسألة الأصل في الأشياء المسكوت عنها الإباحة بعد ورود الشرع، كثير من الأمور والعقود والمعاملات المالية التي جدّت في العصر الحديث، فإنها إذا خلت ابتداءً من أي محذور شرعي فإنه يكون حكمها الإباحة لأنه الأصل في الأشياء، ولكن إذا اتضح أن فيها محذور شرعي فإن الأصل فيها التحريم، لأن المحذور يعتبر في الشريعة من الأمور التي تبطل العقد أو المعاملة.

هذه جملة من المسائل التي تنبني على مسألة الأصل في الأشياء والخلاف فيها في هذا المقام، وهذه جملة من الفروع الفقهية بينها ليتضح المقال في هذا المقام، طبعاً قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة هناك ما يعارضها يعني ليس كل الأشياء المسكوت عنها يكون حكمها الإباحة، فهناك قواعد أو مسائل تعارضها، وهناك من يقول أن الأصل في الأبخاع التحريم، والمقصود بالأبخاع: أمور النساء وما يتعلق بهن من الأنكحة ونحو ذلك، فالأصل فيه التحريم حتى يثبت حلها بدليل قاطع، ومنهم من يقول أن الأصل في الذبائح واللحوم التي لا تُعلم ذكاتها بوجه شرعي هو التحريم، فيخرج هذين الأمرين من مسألة الأصل في الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع الإباحة، فيقول الأبخاع و اللحوم أنها محرمة حتى يأتي دليل قاطع بالإباحة فحينئذ يجوز الإقدام عليه، فجعل هذا مستثنى من قاعدة الأصل في الأشياء بعد ورود الشرع هو الإباحة، وعلى كل حال هاتان القاعدتان (الأبخاع واللحوم الأصل فيهما التحريم) مما يعرض دراسته في مقرر القواعد الفقهية.

بهذا نختتم الكلام على هذه القاعدة وبختام الكلام على هذه المسألة، وبختام الكلام على مسألة حكم الأشياء المنتفع بها بعد ورود الشرع، نختتم الكلام على مسائل المباح وهو القسم الثالث من أقسام الحكم التكليفي

الحلقة (٢٣)

الحكم الرابع من أقسام الحكم التكليفي : المكروه

مناسبة ذكر المكروه بعد ذكر الواجب والمندوب والمباح،

هو أن ذكر المأذون في فعله هو الواجب والمندوب والمباح لا بد أن يذكر أيضا الممنوع من فعله، لا بد أن يذكر فعله وهو علي درجات إما أن يكون مكروه أو محرم، والمكروه مع المحرم يشتركان في عدة أمور منها إن كل واحد منهي عنه، أما الحرام طلب تركه طلبا جازما ، ويعاقب على فعله، وأما المكروه طلب تركه غير جازم، ولا يعاقب المكلف على فعله في الأصل.

❁ حقيقة المكروه، المقصود يعني تعريفه في اللغة والإصلاح.

المكروه في اللغة: ضد المحبوب، يقال كرهت الشيء - يعني إذا لم تحبه - ومنه قول الله تعالى: { **وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ (٧)** } الحجرات. وقوله سبحانه { **وَكُرَّهَ إِلَيْكُمُ** } يعني لم يجب إليكم الكفر والفسوق والعصيان.

وقيل إن المكروه في اللغة مأخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب، ومنه سمي يوم الحرب يوم الكريهة . وعلي هذا يكون المكروه مما نُفِرَ منه، سواء مما نفر منه الطبع أو مما نفر من الشرع، لأن الطبع و الشرع لا ينفران إلا من شيء فيه شدة ومشقة وضرر علي المكلف، وفي هذا المعنى يدخل في الممنوع من فعله الذي هو المحرم، حتى إن بعض العلماء أطلق المكروه على المحرم. كما قال تعالى في بعض شأن المحرمات { **كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا** } فهذا قوله مكروها إشارة علي أنه محرم فقد يطلق علي المكروه في الشرع على المحرم .

- المكروه في الاصطلاح: فقد عرف المكروه بتعريفات كثيرة كما هي تعريفات الأقسام السابقة تختلف في ألفاظها وتقترب في معانيها،

! منها تعريفه: ما تركه خير من فعله ولا عقاب في فعله.

فقولنا : ما تركه خير من فعله : هذا يخرج الأحكام الثلاثة التي هي الواجب والمندوب والمباح. لأن الواجب فعله خير من تركه وفي تركه عقاب، والمندوب أيضا يخرج لأن فعله خير ولا عقاب في تركه، والمباح أيضا يخرج لأن فعله وتركه سواء، فلا يوصف أحدهما بالخيرية.

وقولنا في آخر التعريف "ولا عقاب في فعله" يخرج الحرام لأن الحرام يعاقب على فعله.

ابن قدامة لما عرف المكروه قال : "هو ما تركه خير من فعله" فقط، واكتفى بهذه العبارة وهذه العبارة مشكلة لأنه يدخل فيها المحرم، فتشمل المحرم كما تشمل المكروه لأن المحرم أيضا تركه خير من فعله ، فزدنا عليها "ولا عقاب في فعله" يخرج المحرم ، فتعريف ابن قدامة غير مانع لأنه لا يمنع من دخول المحرم مع المكروه في هذا التعريف، هذا التعريف الذي ذكرناه - يعني تعريف المحرم - ما تركه خير من فعله فيه إشكال لأنه إذا أردنا التفضيل بكلمة خير فمعنى ذلك أن المكروه فيه خير، وهذا كما قال بعضهم غير صحيح لأن المكروه لا خير فيه لذاته، وعلى كل حال المقصود هو تقريب المعنى.

! هناك من عرف المكروه أنه : ما مدح تاركه ولم يذم فاعله

فقولهم ما مدح : يخرج المباح لأنه خالي من المدح والذم ،

وخرج بقوله : ما مدح تاركه/ الواجب والمندوب لأن فاعلهما يمدح وتاركهما لا يمدح

كما يخرج قولنا : ولم يذم فاعله: يخرج الحرام لأن الحرام يذم فاعله.

٣ وهناك أيضا من عَرَّفَ المكروه بأنه : ما فيه شبهة وتردد، وعرفه بعضهم أيضا بأن المكروه ترك الأولى.

٤ عرفه بعضهم أيضا: بأنه ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا غير جازم، ولعل هذا التعريف يكون أقرب إلى المقصود لأنه تعريف له في ذاته لا في حكمه، بخلاف التعريفات السابقة بحكمه.

فيخرج بقولنا : ما ثبت النهي عنه شرعا: الواجب والمندوب والمباح لأن هذه لم يثبت النهي عنها وإنما ثبت الأمر بها. وخرج بقولنا: نهيا غير جازم/ المحرم لأن المحرم قد ثبت فيه النهي نهيا جازم وليس غير جازم.

❁ صيغ المكروه وأساليبه الدالة عليه:

هناك عدة صيغ وأساليب تدل على المكروه في الشرع بحيث أنه من خلال هذه الصيغ نَعْرِفُ المكروه، مثلاً:

الصيغة الأولى: لفظة كَرِهَ وما يشتق منها مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم (**إن الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال**) فيحمل عليه الكراهة ...

الصيغة الثانية: لمعرفة المكروه لفظة بغض وما يشتق منها، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم (**أبغض الحلال إلى الله الطلاق**) فلفظ أبغض تدل على البغض، والبغض هنا تدل على أن ترك الشيء خير من فعله.

الصيغة الثالثة: لمعرفة المكروه صيغة النهي التي هي قولنا "لا تفعل" أو ما جرى مجراها إذا وجدت معها قرينة تصرفها من التحريم إلى الكراهة، لأن صيغة "لا تفعل" إذا وردت مجردة فتفيد التحريم، كما سيأتي إن شاء الله عندما نبحث في المحرم، لكن إذا وردة هذه الصيغة مقترنة بقرينة تصرفها من التحريم إلى الكراهة فإنها تنصرف، والأصل في قولنا لا تفعل الأصل فيها التحريم ولكن إذا وجد معها قرينة تصرفها فإنها تنصرف وتكون دالة على الكراهة . مثل قوله تعالى { **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ** } (١٠١) الأنعام. فقوله " لا تسألوا " هنا قال العلماء إنه للكراهة وليس للتحريم، ولو أخذناه على ظاهره هكذا كان دالا على التحريم وليس على الإباحة ولكنه صرف من النهي إلى الكراهة بسبب القرينة الصارفة، وهذه القرينة صارفة وردة في آخر الآية لقوله تعالى (**وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور رحيم**) فقوله: { **لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ** } في ظاهره التحريم، ولكن ورد بعد ذلك { **وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها** } فكانه صار هنا في المقال نوع من التخيير لا تسألوا وإن تسألوا سيظهر لكم حكمها، فلو كان هنا النهي نهيا جازما بتحريم لما ورد بعد ذلك احتمال امكانية السؤال عنها، فنقول النهي للكراهة وليس للتحريم.

الصيغة الرابعة: التصريح من الصحابة أو النبي صلى الله عليه وسلم بأن صيغة النهي غير جازمة ورد نهى ولكن نهى غير جازم كما ورد في قول أم سلمة رضي الله عنها (**نهينا عن أتباع الجنائز ولم يعزم علينا**) فلو قالت نهينا عن الأتباع الجنائز وسكتت لكان هذا اللفظ دال على التحريم، لكنها جاءت بصيغة النهي وبينت أنها غير جازمة فقالت ولم يعزم علينا يعني لم يشدد علينا ولم يحزم لترك هذا الأمر فنقول أنه مكروه للنساء إتباع الجنائز، وكما قلنا قد تتفاوت الكراهة إلى تحريمية وتنزيهية.

✿ إطلاقات المكروه:

عندما تأتي في أحكام الشرع واستعمالات الشرع في القرآن والسنة أو في استعمالات السلف لفظ المكروه، نجد أنها تختلف هذه الاستعمالات قد تكون دالة على المعنى الذي نبهته هنا في أصول الفقه وقد تكون على معان أخرى ربما قد تكون أوسع أو ربما تكون أضيق، فمثلاً

١. **من إطلاقات لفظ المكروه أنه يطلق لفظ المكروه ويراد به:** الحرام أو كما يعبر عنه بالمحظور، روي هذا الإطلاق عن الإمام مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله. وهذا غلب في عبارات السلف، ولماذا كان غالب في عبارات السلف؟ لأنهم كانوا يتورعون ويتحرزون أن يقعوا تحت طائلة النهي الوارد في قوله تعالى { وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ }، وأيضا قوله تعالى: { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا } وخشية منهم أن يقولوا على الله بشيء بناء على عدم العلم أو بناء على التردد أو بناء على وجود احتمال يسير عندهم على الحكم، فإنهم يقولون بأن هذا مكروه ويقصدون بذلك الحرام، ولم يقولوا بأنه حرام، لماذا؟ لأن التعبير بلفظ حرام كان فيه جزم، بأن هذا الأمر قد جزم من الله تعالى، فتورع عن إطلاق لفظ حرام مباشرة في الفتوى فيلجئون إلى التعبير بلفظ مكروه ليقهيم عن التعبير بلفظ حرام، وهذا يعني أننا عندما نقرأ مؤلفات العلماء وفتاوى السلف ينبغي أن نتبين ونركز ونقف عند لفظ الكراهة والمكروه، لأنهم قد يعنون به حرام، وابن القيم رحمه الله في كتابه أعلام الموقعين بين هذا وقال: "إن هذا كان من أسباب خطأ كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة، فأتى المتأخرون من أتباع المذهب ونفوا التحريم وقالوا أن الأمام لا يقول بتحريم، فنفوا التحريم الذي أطلقوا عليه الأئمة الكراهة، بينما كان مراد الأئمة حقيقة في التحريم وليس الكراهة، فمثلا الأمام أحمد نقل عنه أنه يقول: أكره المتعة والصلاة في المقابر وهما في الحقيقة يجرمان، وعبر بلفظ أكره يعني من باب التورع في الفتوى، ونقل عن الأمام الشافعي أنه قال أكره اشتراط الأعجف والأعجف هو الضعيف، قال أكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ لأن الأعجف يعيب واشتراط العيب مُفسد، فأطلق هذه العبارة ويقصد بها التحريم وليس الكراهة، فينبغي في الحقيقة الوقوف عند كلام العلماء والتأني فيه وعدم الأخذ بالعبارات على إطلاقها لأن العلماء والسلف ربما يطلقون اللفظ ويقصدون به مقصد معين".

٢. **من أيضا إطلاقات المكروه في الشرع أنه** يطلق على ما نهى عنه نهيا تنزيها وهو المراد هنا، والمقصود في النهي التنزيه والكراهة التنزيهية ما جاء به نهى غير جازم وهو المقصود هنا، فيطلق هنا على هذا الأمر وهو الذي نبهته هنا أو المقصود عند علماء أصول الفقه عندما يطلقون لفظ المكروه.

إذا أطلق لفظ المكروه عند الأصوليون أنصرف إلى هذا المعنى وهي الكراهة التنزيهية، أو الذي نهى عنه الشرع نهيا غير جازم وهو الذي نحن بصدده في أقسام الحكم التكليفي، لأن كل قسم من أقسام الحكم التكليفي قد خص باسم قد غلب عليه كالواجب والمندوب والمباح والحرام فيقتضي هذا اختصاص المكروه أيضا باسم غالب عليه كغيره من الأحكام وهذا الاسم هو لفظ المكروه.

٣. **من إطلاقات لفظ المكروه في الشرع أيضا يطلق المكروه ويراد به:** ما وقعت الشبهة في تحريمه، وأن كان غالب الظن حله، فإذا وقعت شبهة في تحريمه فبعضهم يطلق على أن هذا الأمر مكروه مع أن الغالب أنه حلال. لماذا؟ إشارة إلى أن هناك شبهة في تحريمه، مثل أكل لحم السبع وشرب يسير النبيذ فمثل هذه حصل شبهة في تحريمها، طبعا أكل لحم السبع بناء على الذين

قالوا بهذا هم القائلين بأن تحريمهما جاء بخبر أحاد وخبر الآحاد يفيد الظن، فقالوا أن هناك شبهة في تحريم أكل لحم السبع، وأيضاً هناك من يقول بيسير النيذ وأنه قيل بتحريمه قياس على الخمر الوارد بشأنه النص وأيضاً تحريمه في شبه ولذلك قالوا بأنه مكروه. وقصدهم بذلك وقعت شبهة في تحريم.

٤. **الإطلاق الرابع للمكروه هنا أنه يطلق في الشرع:** يطلق المكروه ويراد به ترك ما مصلحته راجحة كترك المندوبات، فالمندوبات مصلحتها راجحة على تركها أو فعلها تعتبر مصلحة راجحة على تركها، فيطلق بعض العلماء على ترك المندوب مكروه مثل: ترك صلاة الضحى، قال بعضهم ما حكم ترك صلاة الضحى يقول بعضهم مكروه، وهذا الإطلاق ما عبر عنه بعضهم بخلاف الأولى كما سيأتي الكلام عنه بأذن الله تعالى.

ختاماً في إطلاق المكروه ينبغي أن ننبه إلى أن اصطلاح الحنفية قد اختلف عن اصطلاح الجمهور في إطلاق لفظ مكروه. - **فالجمهور** إذا أطلق لفظ مكروه عندهم ينصرف إلى المكروه كراهة تنزيه كما ذكرنا قبل ذلك. **والمقصود بالكراهية التنزيهية:** عندهم يعني ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم، لأنهم لا يسمون بهذا الاسم غير هذا الأمر، وإن كانوا لا يخالفون في جواز إطلاقه على الحرام كما قلنا أن بعض السلف كان يطلقه على الحرام، لكن إذا أطلق عند الجمهور يقصدون به ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم.

- **أما الحنفية** فإذا أطلقوا لفظ المكروه فيقصدون أنه ينصرف إلى المكروه كراهة تحريم، ويخصون المكروه الذي يبحثه الجمهور هنا المكروه تنزيهياً. **والمقصود بالمكروه تحريماً:** عند الحنفية هو ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً لكن بدليل ظني، وسيأتي الكلام على أن هذا نوع من أنواع الحرام عند الحنفية كما سيأتي الكلام عن أقسام الحرام، وإذا أرادوا أن يتكلموا عن المكروه الذي هو ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم، فإنهم يعبرون عنه بلفظ المكروه تنزيهياً، فإذا عندنا الجمهور اصطلاحهم في المكروه يختلف عن اصطلاح الحنفية.

(إعادة) فالجمهور (الأصوليين) إذا عبروا بلفظ المكروه يقصدون بذلك ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم.

- **الحنفية** إذا عبروا بلفظ المكروه فيقصدون بذلك ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً، ويقصدون بذلك المكروه كراهة تحريمية، أما إذا أرادوا أن يتكلموا عن المكروه الذي يتكلم عنه الجمهور فإنهم يسمونه "مكروه تنزيهياً" وهو ما طلب الشارع طلباً غير جازماً، هذا يسمونه مكروهاً تنزيهياً يخصونه بهذا الاسم، فإذا أطلقنا لفظ مكروه عند الجمهور يقصدون به المكروه كراهة تنزيهياً الذي طلب الشارع تركه طلباً غير جازم، وإذا أطلق لفظ المكروه عند الحنفية في أصول الفقه يقصدون به ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل ظني، ويخصونه باسم خاص وهو المكروه تحريماً كما سيأتي الكلام عنه بعد ذلك. أما إذا أراد أن يعبروا عن المكروه الذي تكلم عنه الجمهور فيسمونه مكروه تنزيهياً، والمصطلح الذي عرفناه بأنه ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم في هذا تنبيه في هذا المقام ينبغي الانتباه له.

ومحل البحث هنا في القسم الرابع في المكروه والمقصود به المكروه عند الجمهور والمقصود المكروه تنزيهياً عند الحنفية - بمعنى ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم يسميه الجمهور مكروه بإطلاق، ويسميه الحنفية مكروه تنزيهياً بالتحديد.

❁ المسألة الأخيرة (حكم المكروه)

يعني حكمه بإطلاق عند الجمهور وتنزيهياً عند الحنفية. ونقول في حكمه: أنه لما كانت صيغة النهي في المكروه عند الجمهور أو المكروه تنزيهياً عن الحنفية صيغة غير جازمة، فإن حكمه لا بد أن يكون أخف من حكم النهي إذا كانت صيغته جازمة، وهو ما يسمى بالحرام. ولذلك قال العلماء في حكم المكروه وهو مكروه تنزيهياً عند الحنفية، قالوا بحكمه:

أولاً: يثاب المكلف إذا تركه بقصد الامتثال.

ثانياً: إذا فعله المكلف لا يعاقب على فعله كما يعاقب على فعل المحرم أو المكروه تحريماً عند الحنفية، وإنما يكون فعله فيه لوثة المخالفة التي تكتب في صحيفة الإنسان، ولهذا يسمى مخالفاً ومسيئاً وغير ممثل، ولكن لا نقول أنه مستحق للعقاب، بخلاف المحرم أو المكروه المحرم.

وكما يرى بعض العلماء تخصيص الإساءة لفاعل الحرام والمكروه تحريماً، إلا أن شيوع استعمال الفقهاء لكلمة إساءة على ارتكاب المكروه تنزيهاً أيضاً جعلتنا نثبت الإساءة هنا بحكم المكروه، ونقول إن الإساءة تختلف شدة وضعفاً، فهي في ارتكاب المكروه عند الجمهور أو المكروه تنزيهاً عن الحنفية أخف منها في ارتكاب المحرم أو المكروه تحريماً، ولا خلاف في تفاوت درجات الإساءة.

الحكم السابق تارك للمكروه يستحق الثواب إذا تركه بقصد الامتثال وفاعله لا يستحق العقاب وإنما نسميه مسيء أو مخالف أو غير ممثل فلا يستحق العقاب، هذا كله إذا كان ارتكاب المكروه غير ناشئ عن الإستصغار والاحتقار للحكم الشرعي.

أما من ارتكب مكروه مع الاستخفاف والاستحقار في الأحكام الشرعية، فإن هذا ينقلب فعله إلى أن يكون حراماً ويأثم على هذا ويستحق العقاب على هذا، كما لو ترك الإنسان مندوباً من المندوبات مع الاستخفاف بحكمه - ونحن كما قلنا أن ترك المندوب قد يطلق عليه بعضهم اسم المكروه، وبعضهم يطلق عليه خلاف الأولى - فإذا ترك الإنسان المندوب مع الاستخفاف به فإن هذا ينقلب فعله إلى كبيرة من الكبائر.

الشاطبي رحمه الله أضاف إلى حكم المندوب: أن الفعل إذا كان مكروه بالجزء فإنه يكون ممنوع بالكل، هذا أضافه إلى حكم المندوب الأمام الشاطبي، مثل له بلعب الشطرنج والنرد بغير مقامرة، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة فلم تقدح في العدالة فإن داوم عليها قدحت في عدالته، فتكون مكروهه بالجزء ممنوعة بالكل. طبعاً هذا في رأي الأمام الشاطبي رحمه الله.

هذا ما يتعلق بحكم المكروه وهو أخف درجة من حكم المحرم، ولكن لا نهون من حكم المكروه كما ذكرنا سابقاً في حكم ترك المندوب، وكذلك في حكم المكروه نقول أن تاركه يستحق الثواب إذا تركه امتثالاً وقصدًا لإمتثال الشرع، وفاعله لا يستحق العقاب من حيث الأصل، مثلاً لو أن إنسان فعل مكروه بقصد الاستحقار والاستخفاف بحكم الشرع والتهاون بها فإنه قد يلحقه ذنب وعقاب وأثم على هذا.

فينبغي على الإنسان أن يحذر من الإسراف في ارتكاب المكروهات والاستحقار بأحكام الشرع، لأن هذا قد يلحق به ذنب وقد يلحق به قدح وقد يوصف الشخص بالإساءة إذا داوم عليها، وقد يلحقه عقاب إذا اقترن بالاستخفاف والاستحقار.

الحلقة (٢٤)

سيكون كلامنا هنا في جملة من المسائل المتعلقة بالمكروه،

المسألة الأولى: الفرق بين المكروه وخلاف الأولى.

نلاحظ على السنة كثير من الفقهاء في مؤلفاتهم وفتاويهم أنهم كثير ما يعبرون بقولهم هذا الأمر خلاف الأولى، فتجدهم مثلاً يقولون في ترك صلاة الضحى عندما يسألون عن صلاة الضحى فيقولون تركها خلاف الأولى، ويفرقون بينها وبين

المكروه - بمعنى لم يقولوا ترك صلاه الضحى مكروه وإنما قالوا بخلاف الأولى، إلا إن الأصوليين لم يبحثوا هذا الفرق، وإنما اعتبروا خلاف الأولى مرادفا للمكروه أو نوعا من أنواعه.

من أوائل من تكلم عن الفرق بين خلاف الأولى والمكروه هو ابن السبكي في كتابه **جمع الجوامع**، فقد فرق بين المكروه وخلاف الأولى، وجعل خلاف الأولى نوعا سادسا من أنواع الحكم التكليفي، وقال إن الحكم التكليفي واجب ومندوب ومباح ومكروه وخلاف الأولى ومحرم، فجعل خلاف الأولى نوعا سادسا من أنواع الحكم التكليفي، وقال إنه ينبغي أن يكون تقسيم الجمهور بهذه الصورة، حقيقة الخلاف في اعتبار خلاف الأولى في هذه المسألة لا بد أن نوضح في هذا أن الفقهاء لهم أيضا تعريف أو إشارات إلى تعريف خلاف الأولى، ومن خلال هذا يمكن أن نصل إلى هل هناك فرق بين خلاف الأولى والمكروه.

الفقهاء يعرفون خلاف الأولى بأنه/ بما ليس فيه صيغة نهي مقصودة، وبهذا يفرقون بينه وبين المكروه، فيقولون إن المكروه ما كان فيه صيغة نهي مقصودة.

وفي هذا السياق يقول الزركشي في كتابه بحر المحيط: "وفرق معظم الفقهاء بين خلاف الأولى وبين المكروه أن ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه مكروه ومالا- يرد نهي مقصود- يقال فيه خلاف الأولى ولا يقال مكروه"، وأيضا يقول - رحمه الله - "وأن الفقهاء يعدون خلاف الأولى واسطة بين الكراهة والإباحة، يعني أمر متوسط بين الكراهة والإباحة" ويقول **إمام الحرمين في هذا**: "التعرض للفصل بينهما - يقصد بين المكروه وخلاف الأولى مما أحدثه المتأخرون - ثم ذكر تعريفهم له وقال - المراد بالنهي المقصود أن يكون مصرحا به كقول الشارع لا تفعلوا كذا ونهيتكم عن كذا، بخلاف ما إذا أمر بمستحب فإن تركه لا يكون مكروها يعني - يكون في خلاف الأولى"

فبناء على هذا يتلخيص لنا أن من فرق بين المكروه وخلاف الأولى فرّق من جهة أن المكروه كل ما ورد فيه صيغة نهي مقصودة فهذا نعبر عنه بالمكروه مثل: لو ورد صيغة نهي في الطلاق (أبغض الحلال إلى الله الطلاق) فنقول إنه مكروه، ومثل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} قلنا إن هذا صرف من التحريم إلى الكراهة، فعلى هذا نقول مكروه ولا نقول بخلاف الأولى، لأن السؤال عما لم يرد بشأنه نص من الشرع هذا نقول مكروه ولا نقول خلاف الأولى، إذا ما ورد في شأنه صيغة نهي مقصودة عندما نريد أن نعبر عن حكمه نقول هذا مكروه. وتكون صيغة النهي المقصودة هذه غير جازمة، لأنه لو كانت جازمة كان محرم،

وما لم يرد بشأنه صيغة نهي مقصودة فإنه يكون من قبيل خلاف الأولى، والمقصود بهذا الشيء من الأمور فعلة خير من تركه، فلو تركه الإنسان فإنه يكون مذموما تركه في هذه الحالة، وحينئذ لم يرد في شأنه صيغة نهي مقصودة فنقول إن تركه خلاف الأولى مثلا صلاة الضحى تركها لم يرد بشأنها صيغة نهي مقصودة، يعني لم يرد نص ينهى عن صلاه الضحى وإنما ورد نص بفعلها، لكن لم يرد نص بعدم أو نهي عن تركها. فإذا لم أتينا إلى تركها قلنا تركها خلاف الأولى لم نقل تركها مكروه لأنه لم يرد بتركها صيغة نهي مقصودة تنهى عن تركها، فحينئذ نقول أو نعبر عنها بخلاف الأولى، هذا كمثل التفريق بين عند من قالوا "المكروه" يُخص بما كان فيه صيغة نهي مقصودة غير جازمة وأن "خلاف الأولى" يُخص بما لم يكن فيه صيغة نهي غير مقصودة، وفي الجملة المقصود بذلك ترك المندوبات، فترك المندوبات يكون من خلاف الأولى،

نشير هنا إلى أن الدافع إلى أن "الفقهاء" عندما جعلوا مسألة خلاف الأولى نوعا خاص يغير المكروه دعا لذلك بحثهم التفصيلي للأحكام الفقهية، لأن الفقهاء يعنون بالبحث التفصيلي للأحكام الفقهية، بخلاف الأصوليين فإنهم لم يحتاجوا إلى البحث التفصيلي للأحكام الفقهية إنما يحتاجون إلى البحوث الإجمالية للأحكام الفقهية، فذلك لم يعتنوا بالترق بين خلاف الأولى والمكروه وهذا هو السبب لاعتناء الفقهاء وعدم اعتناء الأصوليين لهذا الأمر، إضافة إلى هذا أن التفرقة بين خلاف الأولى والمكروه تفرقة اصطلاحية، والعلماء جروا على أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

من العلماء الذين أيدوا التفرقة بين خلاف الأولى وبين المكروه وجعل خلاف الأولى نوعا غير المكروه:

١- **الزركشي** في البحر المحيط حيث قال بعد أن عرض الأقوال في التفرقة بين خلاف الأولى وبين المكروه قال: "والتحقيق أن خلاف الأولى قسم من المكروه، ودرجات المكروه تتفاوت كما في السنن، ولا ينبغي أن يعدّ قسما آخر، وإلا لكانت الأحكام ستة وهو خلاف المعروف أو كان خلاف الأولى خارج عن الشريعة وليس كذلك" فإذن الزركشي نشير ونعيد كلامه إلى أنه لا يؤيد التفرقة بين خلاف الأولى وبين المكروه، بل يقول إن خلاف الأولى نوع من أنواع المكروه وكلاهما يدور في دائرة واحدة، فقال كما أن المندوبات تتفاوت في قوة طلب فعلها فكذلك المنهيات تتفاوت في قوة طلب تركها، فكما أن المندوبات على درجات فكذلك المكروهات أيضا على درجات فخلاف الأولى درجة من درجات المكروه، لماذا؟ قال لأنه لو عددناه قسم آخر لخالفنا بذلك إجماع العلماء السابقين على أن أقسام الحكم التكليفي خمسة أو نعهه خارجا عن الشريعة وهذا ليس أمرا مقبولا في هذا المقام.

٢- **ابن عابدين** وهو من علماء الحنفية يرى أن خلاف الأولى أعم من المكروه، فكل مكروه تنزيها عند الحنفية خلاف الأولى ولا عكس، لأن خلاف الأولى قد لا يكون مكروه حيث لا دليل خاص، كترك صلاة الضحى كما مثلنا في ذلك. وبه يظهر أن كون ترك المستحب راجعا إلى خلاف الأولى لا يلزم أن يكون مكروها إلا بنهي خاص، لأن الكراهة حكم شرعي فلا بد لها من دليل. فكأن ابن عابدين يرى هنا أن خلاف الأولى أعم من المكروه لأن خلاف الأولى كأنه مكروه وزيادة، فيكون كل مكروه تنزيها يعتبر من قبيل خلاف الأولى لكن ليس كل خلاف الأولى من قبيل المكروه تنزيها، لأن المكروه تنزيها أخص من خلاف الأولى، وكما قلنا خصّ المكروه تنزيها بأنه ما ورد بشأنه دليل خاص يدل على أنه منهي عنه، وخلاف الأولى يشمل ما كان بشأنه دليل خاص ولم يرد بشأنه دليل خاص، كترك المستحبات كترك صلاة الضحى. هذا معنى كلام ابن عابدين في هذا المقال.

❁ المسألة الثانية: وهي كون المكروه منهي عنه حقيقة:

سنتكلم في هذا عن المراد بهذه المسألة وصلتها بمسألة المندوب،* هل هو مأمور به حقيقة؟ نتكلم عن آراء الأصوليين في هذه المسألة ونوع الخلاف وثمرته إن وجدت في هذا المقام.

الأصوليون يعرضون لهذه المسألة وهي مسألة كون المكروه منهي عنه حقيقة، يعرضون لها في باب المكروه كما تعرضوا لنظيرها في المندوبات، فقالوا هل المندوب مأمور به حقيقة ومر بنا الكلام على هذه المسألة، لتشابه الموضوع بين مسألتين فإن كثيرا من الأصوليين يعرض عن الكلام في المسألة - وهي مسألة كون المكروه منهي عنه حقيقة-، كأن يرى أن بحث مسألة المندوب* هل هو مأمور به بحقيقته؟ يغني عن بحث هذه المسألة هنا، وما يقال هناك يثبت ضدها هنا، فيجعل الخلاف الجاري بالمندوب* هل هو مأمور به حقيقة يجري أيضا في المكروه؟ فمنهم من قال أيضا هو منهي عنه حقيقة، ومنهم من قال المكروه غير منهي عنه أو بعبارة مرادفة منهي عنه مجازاً، إذن الخلاف على قولين مثل مسألة المندوب.

من يقول المكروه منهي عنه حقيقة، يستدل بأن استعمال النهي في المكروه شائع في لسان اللغة و الشرع والأصل في الاستعمال الحقيقية، فيقول إن كلمة النهي تطلق على ما كان النهي فيه لحرمة كما تطلق على ما كان النهي فيه لكرهته وعدم استحسانه، فإذا كان الإطلاق بهذه الصورة فإذن ينبغي أن يكون المكروه منهي عنه حقيقة كما أن المحرم منهي عنه حقيقة، من يقول أن المكروه غير منهي عنه أو يقول المكروه منهي عنه مجازاً فيستدل بقوله تعالى {وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا} (٧) الحشر. فيقول إن هذا النص يشير إلى أن الإتهاء لازم عن المنهي عنه، وأما المكروه فمعلوم أن الإتهاء عنه غير لازم لذلك لا يدخل في مصطلح النهي، طيب النهي هنا مقصود الإتهاء اللازم، والمكروه لا يلزم الإتهاء منه، ومعنى هذا لا يدخل في مصطلح النهي الوارد في الآية، ومعنى هذا أن المكروه غير منهي عنه أو بعبارة أخرى منهي عنه مجازاً.

الراجع في هذه المسألة

يعني حقيقة كما رجحنا في المندوب نرجح أيضاً نظيره هنا، الذي يترجح هنا أن المكروه غير منهي عنه أو بعبارة أخرى مرادفة منهي عنه مجازاً

وجه الترجيح/ هو ما سبق في ترجيح كون المندوب مأمور به مجازاً وليس حقيقة، فهو يجري نظير الترجيح هنا يجري هناك، حيث أن هذا الترجيح الذي رجحنا فيه أن المكروه منهي عنه مجازاً هذا الترجيح هو من لوازم الترجيح في مسألة في باب النواهي وهو أن لفظ النهي عند جمهور العلماء حقيقة في التحريم مجاز في الكراهة كما سيأتي فباب النواهي، إن شاء الله.

- ثمرة الخلاف/ ثمرة الخلاف الواردة هنا الحقيقة هي ثمرة الخلاف الواردة على نظيرها في المندوب، فمن ثمرات الخلاف هنا مثلاً أن نقول

١. لو ورد عن الراوي أن قال أحد الرواة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (نهينا عن كذا) أو قال (نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كذا) فعلى المذهب الأول يكون النهي في هذا اللفظ متردداً بين إرادة التحريم وإرادة الكراهة فيكون النهي مجزئاً بينهما ولا بد من دليل يرجح المقصود. وعلى المذهب الثاني - الذي رجحناه هنا - يكون النهي منصرفاً في هذا اللفظ إلى التحريم، ويكون ظاهراً في التحريم حتى يرد دليل يدل على أن المراد به الكراهة.

٢. لو ورد لفظ النهي في الشرع، ثم دل دليل على أنه لا يراد به التحريم، فهنا يحصل الخلاف،* هل نحمله على الكراهة دون حاجة إلى دليل؟ من يقول أن المكروه منهي عنه حقيقة يقول نحمله على الكراهة لأن النهي كما أنه للتحريم حقيقة فهو للكراهة حقيقة، فإذا دل دليل على عدم حمله على التحريم نحمله مباشرة على الكراهة لأنه لا حاجة إلى دليل في هذه الحالة لأن كلا الاستعمالين حقيقة. ومن قال إن المكروه منهي عنه مجازاً ثم جاء دليل يدل على عدم تحريمه فيقول لا نحمله على الكراهة إلا بدليل، لأن الحمل على الكراهة مجاز والحمل على المجاز يحتاج إلى دليل، وحاصل هذا حينئذ نتوقف حتى يرد دليل يدل على الحمل بالكراهة، هذا حاصل ثمرة الخلاف في هذه المسألة، على أن هناك من يقول بأن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي، لكن تبين لنا هنا في الواقع أن الخلاف ربما يكون له ثمرة فقهية.

✻ المسألة الثالثة: هي كون المكروه تكليفاً وهل المكروه فيه تكليف؟

الحقيقة الخلاف الذي مر معنا في المندوب* هل المندوب فيه تكليف؟ أيضاً يأتي نظيره هنا في المكروه هل هو تكليف أو ليس فيه تكليف، وهنا أيضاً خلاف كالخلاف الوارد هناك.

فالجمهور يرون أن المكروه ليس فيه تكليف لأن التكليف إنما يكون لما فيه كلفة ومشقة، والمكروه لا كلفة فيه ولا مشقة، اتضح هذا من كلامنا السابق عن المكروه، وحيث كان كذلك أن المكلف إذا ترك الفعل المكروه فله أجر وثواب وإن

لم يتركه فلا إثم ولا عقاب عليه، فهذا لا مشقة فيه ولا كلفة بخلاف الواجب والمحرم وهناك فيها كلفة ومشقة ولذلك المكروه لا تكليف فيه.

والمذهب الغائي: هو على نظير المذهب هناك القائل إن المندوب فيه تكليف، أيضاً هنا يقول أن المكروه من التكليف، وعلى هذا يحمل قول الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني وبعض الشافعية وبعض الحنابلة، واستدل بهذا القول بأن المكروه لا يخلو من كلفة ومشقة فيشمله معنى التكليف.

إذن منشأ الخلاف بين القولين هل في المكروه كلفة ومشقة أو ليس فيه كلفة ومشقة؟. ويعود هذا إلى تعريف التكليف فإن عرفنا التكليف بأنه إلزام بما فيه كلفة، فإن هذا يخرج المندوب والمكروه عن هذا الأمر، ومن عرف التكليف بأنه طلب ما فيه كلفه، فإنه يدخل فيه المكروه و المندوب كما سبق لأن في هذه العبارة كلفة وأنه لا يخلو فعلهما من كلفة ومشقة، والخلاف هنا خلاف لفظي.

✽ المسألة الرابعة: دخول المكروه في الأمر

عبر عنها بعض العلماء بقولهم * هل المكروه مأمور به؟ والحقيقة أننا إذا نظرنا إلى هذه المسألة بهذه العبارة وبهذه الصيغة تكون محل استغراب، ولذلك استغرب بعضهم إيراد الأصوليين لهذه المسألة بهذا العنوان، * هل يدخل المكروه في الأمر أو هل المكروه مأمور به؟ الأولى أن نقول * هل المكروه منهي عنه؟ لكن أن نقول هل هو مأمور به؟! هذه المسألة كأن فيها غرر، لكن الحقيقة ينبغي أن نعلم مرادهم بقولهم * هل المكروه مأمور به أو هل يدخل المكروه في الأمر؟ فإذا علمنا المقصود بحقيقة هذه المسألة فإنه يزول هذا الاستغراب، فما المقصود في هذه المسألة؟

المقصود في هذه المسألة، أنه إذا أتى المكلف بالمأمور به على صفة مشتملة على أمر مكروه * فهل يجزئ هذا الفعل أولاً يجزئ؟ فإذا حققت هذه المسألة * هل يدخل المكروه تحت مطلق الأمر أو لا؟

فلو جاء الخطاب مثلاً بأمر من الأمور فهل تدخل الصورة المؤداة له مع الكراهة تحت هذا الأمر ويعتبر صاحبها ممتثلاً وفعلها مجزئاً أو لا يعتبر كذلك، هذه المسألة وقع الخلاف فيها بهذه الصورة، وقد عبر عنها بعضهم بالأمر * هل يدخل المكروه في الأمر أو هل المكروه مأمور به؟

هذه المسألة بهذا التعبير قد تكون محل استغراب، لكن إذا عرفنا المقصود بها لا تكون محل استغراب هنا، لأن المقصود إذا فعل المكلف شيئاً مأمور به ولكن فعله على صفة مكروهة * فهل يجزئ أو لا يجزئ؟

من يقول أن المكروه يمكن يدخل في الأمر وأن المكروه يمكن أن يكون مأمور به يقول أنه يجزئ، ومن يقول أن المكروه لا يدخل في الأمر أو لا يتصور أن يكون مأموراً به فإنه لا يجزئ. هذه خلاصه الخلاف في المسألة، الخلاف هنا بين الجمهور من جهة القائلين بأن المكروه لا يدخل في الأمر بمعنى أن من أتى بفعل مأمور به على صفة مشتملة على أمر مكروه فإنه لا يجزئه، ومن جهة أخرى بين الحنفية يقولون إن المكلف إذا أتى بفعل مكلف به على صفة مكروهة فإن هذا الفعل يجزئه، وبناء على هذا يكون المكروه غير مأمور به عند الجمهور بمعنى لا يدخل في الأمر المطلق. وعند الحنفية المكروه مأمور به ويدخل في الأمر المطلق بمعنى أنه إذا فعله المكلف بصفة مشتملة على كراهة فإنه يجزئه هذا الفعل،

الجمهور استدلووا بعدم دخول المكروه في الأمر وعدم الإجزاء بهذه الحالة ودليلهم:

الدليل الأول: بأنهم قالوا إن المكروه منهي عنه نهياً غير جازم، والنهي يقتضي ترك الفعل، أما الأمر فإنه يقتضي إيجاد الفعل، فيلزم من ذلك أن الأمر والنهي متضادان، وإذا كان متضادين فإنه لا يمكن أن يطلب ترك الشيء في حين أنه يطلب فعله، أي استحليل أن يكون الشيء مأموراً به منهياً عنه في وقت واحد بعبارة مختصرة.

الدليل الثاني: قالوا أنه يوجد تنافي بين حقيقة الأمر وحقيقة المكروه، فالأمر هو استدعاء وطلب، والمأمور به مستدعى ومطلوب فعله مثل الواجب والمندوب، أما المكروه فهو مطلوب الترك إذن ليس مستدعى ولا مطلوب فعله فيكون المكروه منهي عنه.

الدليل الثالث: إذا كان المباح ليس مأموراً به كما سبق رجحنا هذا في مذهب الجمهور، مع أنه ليس منهياً عنه فمن باب أولى المكروه لا يدخل تحت الأمر ولا يكون مأموراً به مع زيادة على كونه منهي عنه، هذه الأدلة حقيقة ربما للجمهور تستقيم دلالتها لو قلنا أن مراد الحنفية أنه يجزئ إذا أذى الفعل على صفة فيها كراهة.

إذا أردنا أن نرجح الخلاف بين الجمهور وبين الحنفية: يظهر في الترجيح في هذه المسألة ننظر إلى الدليل الذي ثبتت به الكراهة* فهل ثبتت الكراهة لأجل ورود النص الذي ينهي عن هذه الصفة بعينها؟ فهنا ينبغي أن يقال بعدم الإجزاء، وإن كان ثبوت الكراهة من جهة مخالفة الصفة للمندوب فينبغي أن يقال بالإجزاء.

من ثمرات الخلاف بين الجمهور وبين الحنفية في هذا المقام:

١. قالوا لو طاف مكلف على غير طهارة أو طاف منكس يعني منكوس أي جعل البيت على يمينه بدل أن يكون على يساره، فهنا هل يدخل الأمر الوارد بقوله تعالى {وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (٢٩)} الحج. اختلف العلماء في ذلك، فالجمهور يقولون الأمر مطلق لا يتناول المكروه، ومعنى هذا أن فعل المكلف بهذه الصورة لا يجزئ. الحنفية يقولون إن الصفة تدخل في هذا الأمر المطلق وفعل المكلف في هذه الحالة مجزئ مع الكراهة.

٢. الثمرة الثانية: قالوا لو توضأ مكلف وضوءاً منكساً دون ترتيب* هل يدخل هذا في الأمر المطلق الوارد في الوضوء ويجزئ أو لا؟ الجمهور يقولون لا يجزئ. والحنفية يقولون إنه يجزئ. بناء على ما ذكرنا.

٣. الثمرة الثالثة: مثل من صام يوم الشك تطوعاً،* هل ينعقد صومه أو لا ينعقد؟ الجمهور يقولون لا ينعقد، لأن الصوم مكروه في هذه الحالة فلا يدخل في الأمر المطلق فلا يكون صومه منقداً. والحنفية يقولون أن من صام يوم الشك، فإن صومه ينعقد مع الكراهة، بناء على أن المكروه يدخل في الأمر المطلق.

الحلقة (٢٥)

القسم الخامس والأخير من أقسام الحكم التكليفي وهو المحرم،

حقيقة المحرم:

المحرم في اللغة: هو الممنوع، يقال حرم الشيء يجرمه تحريماً، إذا منعه إياه، والحرام ضد الحلال، ومن معاني المحرم أنه يأتي بمعنى الواجب أي الثابت.

- فمن إطلاق لفظ المحرم على الممنوع أو على المنع قوله تعالى {وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ (١٢)} القصص. بمعنى منعناه منها
- ومن إطلاقه ضد الحلال قوله تعالى {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ (١١٦)} النحل. والحرام هنا ضد الحلال ومن هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم (إن الحلال بين وإن الحرام بين).

- وأما إطلاق الحرام بمعنى الواجب أي الثابت، فمنه قوله تعالى {وَحَرَامٌ عَلَى قَرْبَةٍ أَهْلَكُنَاَهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (٩٥)}

الأنبياء. فمعنى حرام هنا واجب، وهذا المعنى يحكى عن ابن عباس في تفسيره هذه الآية، ومعناه عندئذٍ واجب على قرية أردنا إهلاكها أنهم لا يرجعون عن الكفر إلى الإيمان في أحد تفسيرات لفظ الحرام هنا أو معنى الآية هنا.

تعريفه في الاصطلاح: وردت عدة تعريفات للمحرم في الاصطلاح مثلاً عرفه بعضهم بأنه/ ما يذم فاعله شرعاً، وقيد بعضهم بقولهم: من حيث هو فعل. يعني ما يذم فاعله شرعاً لذاته، لأن المباح أحياناً قد يذم فاعله والمندوب قد يذم فاعله إذا ترتب على ذلك مثلاً تفويت واجب أو أدى فعل المندوب إلى ارتكاب محرم، وفي هذه الحالة قد يذم فاعله وكذلك المباح، ولكن ليس لذات المندوب وليس لذات المباح وإنما لعارض عرض له، فقولهم هنا "ما يذم فاعله شرعاً من حيث هو فعل أو قولهم لذاته" يعني حتى يخرجوا مثل هذه الأمور التي قد تعرض لبعض الأفعال التي في أصلها مباحة أو مندوبة أو قد تكون محرمة لبعض الأحوال، عرّف بعضهم المحرم بأنه ضد الواجب وهذا تعريف لابن قدامة رحمه الله، وهذا تعريف بالضد جرى عليه بعض العلماء أنهم يعرفون الشيء بضده، ولكن هذا التعريف لا يصور المعرف تصويراً واضحاً، لأنه يترتب على هذا لا بد أن يتصور الإنسان قبل ذلك الواجب حتى يتصور المحرم بعده.

الأمدي عرف المحرم بأنه: ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعلٌ له، وهذا في معنى قولنا: ما يذم فاعله شرعاً من حيث هو فعل. لأنه "ما ينتهض فعله سبباً للذم" هذا يساوي قولنا: ما يذم فاعله شرعاً، وقولنا: من حيث هو فعل له. يساوي قولنا "من حيث هو فعل".

فخرج بقوله: ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً. يخرج هذا الواجب والمندوب لأن فعلهما لا ينتهض سبباً للذم وإنما يكون سبباً للمدح؛ وخرج بقوله: من حيث هو فعل له. يخرج المباح الذي يستلزم فعله إما ترك واجب أو فعل محرم فإنه يذم، لكن لا من جهة كونه مباحاً أو من جهة ذاته أو من جهة فعله، بل لما عرض له وبما لزم عليه.

هناك أيضاً من عرف المحرم بتعريف يسير في نسق الذي قلنا يتفق مع ألفاظ التقسيم التي سار عليها الجمهور فقال في

تعريفه: ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً،

أو بعبارة تؤدي نفس المعنى قريبة في اللفظ: ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً،

أو يقال: ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً.

- فخرج بقولنا "ما ثبت النهي عنه شرعاً" يخرج الواجب والمندوب والمباح، لأن هذه ثبت الأمر بها ولم يثبت النهي عنها. وقولنا "نهياً جازماً" يخرج المكروه عند الجمهور والمكروه تنزيهاً عند الحنفية، لأن النهي فيه غير جازم، فالنهي في المكروه عند الجمهور أو المكروه تنزيهاً عند الحنفية هذا النهي فيه غير جازم. قولنا "ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً أو ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً" هذا هو تعريف المحرم عند الجمهور. وطبعاً يمثل له بالأمر المعروفة شرعاً في المحرمات مثل: الربا والزنا والسرقه ونحو ذلك.

ولكن الحنفية يزيدون في تعريف المحرم لفظاً آخر يميزه عن قسم آخر أقل مرتبة منه، وهو المكروه تحريماً فيقولون في

تعريف المحرم هو: ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً بدليل قطعي، أو يقولون ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل قطعي، ويمثلون لهذا كما قلنا بما يتفق مع الجمهور بالربا والزنا والسرقه فهذه من المحرمات.

- فقولهم في نهاية التعريف "بدليل قطعي" أرادوا به التفريق بينه وبين المكروه تحريماً وجعلوا المكروه تحريماً في منزلة أقل من منزلة المحرم وفرقوا بين المحرم والمكروه تحريماً، ولذلك عند الحنفية فالمكروه تحريماً هو: ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل ظني، أو كما قلنا: ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً بدليل ظني.

- والمقصود بالدليل القطعي: هو متواتر من القرآن والسنة وما كان بإجماع قطعي، وما يتعلق بالمكروه تحريماً ما ثبت النهي فيه نهياً شرعياً بدليل ظني، والمقصود بالدليل الظني هنا عند الحنفية هو: ما جاء بطريق الآحاد من السنة أو ما كان ثابتاً بإجماع ظني أو بقياس ونحو ذلك،

فالحنفية تفردوا عن الجمهور بإثبات قسم أقل من المحرم كما قلنا سابقاً في تقسيم أحكام الحكم التكليفي، قلنا عند الحنفية سبعة فزادوا أولاً: الفرض زادوه هناك في المطلوبات في الأشياء المطلوب فعلها، وزادوا هنا في الأشياء المطلوب تركها المكروه تحريماً، فجعلوه في مرتبة بين المحرم والمكروه تنزيهاً، أما المكروه تحريماً عند الجمهور فهو من المحرم سواء ثبت بدليل ظني أو ثبت بدليل قطعي المهم أنه جاء بدليل جازم، فالحنفية تفردوا بهذا النوع فهذا يدعوننا إلى أن تنتقل إلى الكلام على الفرق بين المحرم والمكروه تحريماً، فالجمهور لا يفرقون بين المحرم والمكروه تحريماً، مادام أنه جاء طلب الترك فيه بطريق جازم فكلاهما سواء، سواء كان بدليل قطعي أو كان بدليل ظني حكمهما سواء، سواء سمينا محرم أو مكروه تحريماً، أما الحنفية فيفرقون بين المحرم وبين المكروه تحريماً فيجعلون ما ثبت النهي فيه شرعاً نهياً جازماً بدليل قطعي هو المحرم، وما ثبت النهي فيه شرعاً نهياً جازماً بدليل ظني فهذا يسمونه المكروه تحريماً، فينظرون إلى طريق ثبوت النهي فيه فلما كان ثبوت النهي عن الشارع بدليل ظني أنزلوه عن درجة الحرام إلى درجة المكروه تحريماً كما فعلوا سابقاً في الواجب والفرض، فقالوا في الفرض هو: ما ثبت طلب الشارع له طلباً جازماً بدليل قطعي، وقالوا في الواجب: ما ثبت أمر الشارع به أمراً جازماً بدليل ظني، فكما فرقوا هناك بين الفرض والواجب، فرقوا هنا بين المحرم والمكروه تحريماً، ونظروا في ذلك إلى الدليل المثبت لهذا الأمر، الحنفية عندما فرقوا هذا التفريق نسبه إلى الإمام محمد بن الحسن تلميذ الإمام أبي حنيفة رحمهم الله، بهذا نستطيع أن نقول إن المكروه تحريماً عند الحنفية هو: ما ثبت النهي فيه شرعاً نهياً جازماً بدليل ظني، وأن المحرم هو: ما ثبت النهي عنه شرعاً نهياً جازماً بدليل قطعي، ومثلوا للمحرم مثل: الربا والزنا والسرقه ونحوها، ومثلوا للمكروه تحريماً مثلاً: بالنهي عن أكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، فقالوا هذا من قبيل المكروه تحريماً لأنها ثبتت بالسنة الأحادية وهي تفيد الظن، وقالوا إن ما ورد في الزنا والسرقه والربا هذه ثبتت بدليل قطعي فتكون محرمة، وفرقوا بالتسمية بينهما والجمهور يقولون الجميع مطلوب تركه طلباً جازماً سواء سمينا محرم أو مكروه تحريماً لا فرق فحكمهما واحد.

• وقبل الإنتهاء من تعريف المكروه تحريماً نشير إلى أمرين:

الأمر الأول: أن الإمام محمد بن الحسن يطلق على المكروه تحريماً اسم الحرام، مع ثبوت التفريق عنده بين ما ثبتت حرمة دليل قطعي أو بدليل ظني، وتعليل ذلك أنه يريد بهذا الإطلاق تغليب جانب الحرمة على هذا الأمر وإبعاده عن الكراهة التي تنصرف عند الجمهور إلى المكروه تنزيهاً، وعلل العلماء هذا الإطلاق أيضاً باحتياط العلماء بتسمية المحرم بالظن مكروهاً وإن كان حكمه العقاب على الفعل كالحرام، فيقول الحنفية "وربما أطلق فقهاؤنا الحرام على المكروه تحريماً وعند الإمام محمد كل مكروه تحريماً حرام وإنما سماه مكروهاً ولم يقطع بتسميته حراماً، لأنه لم يجد فيه نصاً قاطعاً بالحرمة، فإذا وجد نصاً قاطعاً بالتحريم قطع القول به فسماه حراماً، وإذا وجد نصاً قاطعاً بالتحليل قطع القول به فسماه حلالاً، وإلا قال في الحل الظني لا بأس به وفي الحرام الظني أكرهه"، وهذه طريقة الأئمة الأربعة المجتهدين وغيرهم من فقهاء السلف، وذلك

احتياطاً منهم لكي لا ينطبق عليهم قول الله تعالى { وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ } (١١٦) {النحل}.

الأمر الثاني: الذي نحتاج التنبيه إليه في هذا أن كثير من العلماء يتعرض لبحث المكروه تحريماً في الكلام على المكروه ويعدونه نوعاً من أنواع المكروه، ولعل الذي دعاهم إلى هذا اشتراكهما في لفظ الكراهة فغلبوا جانب التسمية في التقسيم، إلا أن الأولى أن نجعل الكلام فيه عند الكلام على المحرم ونجعله قسماً من أقسامه، لأنه يعني في معناه وحكمه حكمه . فكما ميزنا الواجب عن الفرض تغليباً بجانب المعنى والحكم على التسمية، إذ إن المكروه تحريماً وإن كان ثبوته بدليل ظني لكن النهي فيه بصيغة جازمة مثل صيغة الحرام، لذلك ميزنا المكروه تحريماً عن المحرم في هذا المقام، المكروه تنزيهاً وهو المكروه عند الجمهور وعند الحنفية المكروه تنزيهاً، فصيغة النهي فيه هي غير جازمة، وهذا فرق أساسي بين المكروه تنزيهاً وبين المكروه تحريماً، فالمكروه تحريماً صيغة النهي فيه جازمة لكنه ثبت بدليل ظني ولهذا اختلف عن الحرام، أما المكروه تنزيهاً أو المكروه عند الجمهور فإنه صيغة النهي فيه غير جازمة ولذلك يختلف المكروه تنزيهاً عن المكروه تحريماً في صيغة النهي، ولذلك أطلق العلماء على المكروه تحريماً تعريفاً بقولهم : ما كان إلى الحرام أقرب، وأطلقوا على المكروه تنزيهاً قولهم : ما كان إلى الحل أقرب، هذا فيما يتعلق بالتمييز بين المحرم وبين المكروه تحريماً .

• المحرم يطلق عليه العلماء عدة تسميات وعدة إطلاقات :

فالمحرم يسمى المحظور ويسمى الممنوع ويسمى المزجور عنه ويسمى المعصية ويسمى الذنب والقبيح والسيئة والفاحشة والإثم والعقوبة ونحو ذلك من الألفاظ التي يذكرها العلماء في مظانها ويقصدون بها المحرم.

حكم المحرم

من المستحسن أن نذكر هنا حكم المحرم، لأنه أيضاً به سنتكلم عن حكم المكروه تحريماً ومن خلاله تتضح المقارنة بين المحرم وبين المكروه تحريماً، وإن كان الجمهور التسمية عندهم واحدة، لكن الحنفية يفرقون بين المحرم وبين المكروه تحريماً.

-الجمهور يقولون هذا ثبت بدليل قطعي وهذا ثبت بدليل ظني، سواء سميناه محرماً أو سميناه مكروهاً تحريماً لا فرق، المهم أنه ثبت بدليل قطعي وثبت بدليل ظني، ويفرقون في الحكم بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني
-والحنفية كما فرقوا بالحكم بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني، أيضاً فرقوا في التسمية
فإذن الخلاف بين الجمهور وبين الحنفية خلاف في التسمية، بينما ما ثبت في الحكم بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني في الواقع متفق عليه.

فإذا أتينا إلى حكم المحرم والمكروه تحريماً فنقول إن الحرمة إذا ثبتت في أمر من الأمور فإنه يترتب على ذلك أحكام معينة، تختلف هذه الأحكام بحسب الدليل الذي ثبت به التحريم، ونظراً لهذا الاختلاف في الحكم سيكون عندنا مقارنة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني، سواء سميناه هذا محرماً أو مكروهاً تحريماً أو سميناه الجميع محرماً أو سميناه الجميع مكروهاً تحريماً، المهم أن هذا ثبت بدليل قطعي وهذا ثبت بدليل ظني فبينهما اختلاف في الحكم، فنقول:

أولاً: يلزم المكلف الاعتقاد بجرمة ما كان ثابتاً بدليل قطعي اعتقاداً جازماً، كما قلنا إنه يلزم أن يعتقد فرضية الفرض في كلامنا على أحكام الفرض، فمن أنكر الحرمة الثابتة بدليل قطعي فإنه يعد كافراً، فمن استحل أكل الربا أو أنكر حرمة الزنا وكذلك من أنكر حرمة الزنا ونحو ذلك فهذا يعد كافراً، لأنه أنكر أمراً ثابتاً بدليل قطعي، والجمهور يقولون هذا حرام أو

مكروه تحريماً وهو سواء عندهم والحنفية نخص هذا القسم باسم الحرام، وأما ما ثبت بدليل ظني وهو المسمى عند الحنفية بالمكروه تحريماً وعند الجمهور يدخل بدائرة المحرم هذا لا يكفر مستحله بل يعد فاسقاً، إذ إن مبنى الأمور الاعتقادية على اليقين كما قيل بخلاف الأمور العملية فيكفي فيها الظن، وذلك كمن أنكروا مثلاً: تحريم أكل كل ذي ناب من السباع أو كل ذي مخلب من الطير فهذا لا يعد كافراً بل قد يقال بفسقه .

ثانياً: أنه يلزم المكلف اجتناب كل من الحرام والمكروه تحريماً بصورةٍ قطعية فلا فرق بين النوعين في جانب العمل، يعني

يلزم اجتناب المحرم والمكروه تحريماً على السواء، لقيام الأدلة على وجوب العمل بالظن الراجح، ولو كان المكروه تحريماً ثبتت بالظن لكن هناك أدلة على وجوب العمل بالظن، فإذا ارتكب المكلف الحرام أو المكروه تحريماً فإنه يعد فاسقاً، ولو لم يكفر بذلك لكن الكلام بالعمل إذا ارتكب المكلف الحرام غير مستحل له أو المكروه تحريماً فإنه يعد فاسقاً وإن لم يكفر بذلك، أما لو ارتكب ذلك استخفافاً بالحكم فإنه يكفر، فإن الاستخفاف بأحكام الشرع يعد كفراً سواء كان ثابتاً بدليل قطعي أو ثابتاً بدليل ظني، وهذا بخلاف من ارتكب ما ثبت بدليل ظني وهو المكروه تحريماً عن تأول فإنه يكون مجتهداً في الأمر فعلى هذا لا يكفر ولا يفسق، لأن الأدلة الظنية مجال للاجتهاد قال مثلاً: فمن استحل محرماً في نظرنا وهذا المحرم ثابت في دليل ظني، واستحلاله له عن تأول يعني عن اجتهاد ونظر في المسألة وقال إن هذا حرام لوجود أدلة مثلاً أخرى تعارض هذا الدليل وهي أقوى منه فهذا نسميه مجتهداً في المسألة إذا كان من العلماء لا نحكم بفسقه ولا بكفره لأن هذا محل اجتهاد بهذه الحالة.

ثالثاً: يستحق المكلف العقاب الشديد على ارتكاب المحرم والمكروه تحريماً، إلا أن عقاب مرتكب الحرام أو المحرم

الثابت بدليل قطعي أشد من عقاب مرتكب الشيء الثابت بدليل ظني، لأن الأخير ينزل عن درجة الأول.

رابعاً: تارك الحرام أو المكروه تحريماً يثاب إذا قصد بذلك الامتثال، لأن ترك المحرم والمكروه تحريماً يعد طاعة يستحق

صاحبها الثواب عليها.

خامساً: ما يتعلق ببطلان العمل بارتكاب المحرم فهذا فيه تفصيل بحسب نوع الحرمة في الفعل، وهذا سيأتي الكلام إن شاء الله تعالى، فهل يفسد الفعل ويبطل أو لا يفسد إذا فعل الإنسان فعلاً واشتمل على صفة محرمة؟ هذا سيأتي الكلام عنه

إن شاء الله تعالى في أقسام الحرام، فإن كان محرماً لذاته ارتكب فعلاً محرماً لذاته فهذا باطل، فيجعل كأنه لم يكن مثل الإشراف بالله عز وجل فإنه يبطل الأعمال ويحبط الثواب.

ولهذا قال العلماء لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لأن الزنا حرام محض فلم يصلح سبباً لحكم شرعي، والعلماء متفقون على ذلك إلا أن الحنفية أثبتوا حرمة المصاهرة بالزنا لحقيقة الوطء، وقالوا إنما أثبتناه بسبب الولد ضرورة، أما لو كان الحرمة في الفعل لأمر خارج عنه كما في أنواع الحرام لغيره فإنها لا تبطل العمل عند الجمهور خلافاً للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله فإنه يبطل العمل في هذه الحالة، ومثلوا لهذا بمسألة الصلاة في الأرض أو الدار المغصوبة فإن الصلاة فيها صحيحة مجزئة عند الجمهور وفسادة باطله عند الإمام أحمد مع اتفاق الطرفين على ملازمة الإثم فيها بسبب الغصب، وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى على هذه المسألة وهي مسألة الصلاة في الدار المغصوبة وتفصيل الكلام فيها، وهنا ننبه إلى أن بعض العلماء ادعى الإجماع على إجزاء الصلاة في الأرض المغصوبة حتى قال الغزالي: "خلاف أحمد لا يقدر الإجماع بل الإجماع السالف حجة عليه لأن العلماء لم يأمرُوا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها، ولو أمرُوا به لانتشر هذا الأمر"

ابن قدامة ردَّ على الغزالي في هذا رداً شديداً فقال: "وقد عَلَّظَ من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً - والمقصود بالمسألة هنا وهي مسألة إجزاء الصلاة في الأرض المغصوبة - لأن السلف لم يكونوا يأمرؤن من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغصب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق، ولو نُقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون حينئذٍ فيه اختلاف هل هو حجة أم لا؟ هذا إذا كان من قبيل الإجماع السكوتي".

الحقيقة عندما نتأمل الكلام في هذه المسألة نجد أن الحق هو انعدام الإجماع في هذه المسألة فليس هناك إجماع في هذه المسألة في واقعه، وما يفهم عن الإمام أحمد رحمه الله أنه المخالف فقط في هذه المسألة ليس صحيحاً على إطلاقه، فقد ذكر الزركشي عدداً من العلماء قالوا بما قال به الإمام أحمد بقوله بعدم إجزاء الصلاة في الدار المغصوبة وعدم صحة الصلاة في الأرض المغصوبة ونحو ذلك منهم مثلاً بعض الحنفية وبعض المالكية وحكي عن بعض الشافعية وبعض المعتزلة.

✽ المسألة الأخيرة: صيغ المحرم وأساليبه:

يعني إذا أردنا أن نعرف محرمًا من المحرمات فكيف نصل إلى معرفة هذا المحرم، الحقيقة أن المحرم له صيغ وأساليب مختلفة يمكن من خلالها معرفة هذا المحرم منها:

الصيغة الأولى: صيغة النهي إذا جاءت مطلقة عما يصرها عن حقيقتها إلى معان أخرى، فالأصل في النهي أنه للتحريم كما في قوله تعالى {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (٣٦)} الإسراء. وقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً (١٣٠)} آل عمران، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يبيع بعضكم على بيع بعض) فلو جاءت معها قرينة تصرفها فإنها تنصرف إلى الكراهة كما أشرنا في مسائل المكروه.

الصيغة الثانية: استعمال لفظة التحريم ومشتقاتها كما في قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (٣)} المائدة. وقوله تعالى {وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ (٨٥)} البقرة. وقوله صلى الله عليه وسلم (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات) فهذه ألفاظ تدل على التحريم.

الصيغة الثالثة: التصريح بعدم الجواز ونفي الحل لو صرح الشرع بأن هذا الأمر غير جائز أو أنه ليس حلالاً فإنه يكون محرماً مثل قوله تعالى {وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا (٢٢٩)} البقرة. وقوله صلى الله عليه وسلم (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث).

الصيغة الرابعة: ترتيب العقوبة على الفعل من الله تعالى أو من النبي صلى الله عليه وسلم بأن يذكر فعل ما ثم يذكر له عقوبة كقوله تعالى {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (٤)} النور. فالجلد هنا عقوبة على القذف فيكون القذف محرماً، وقوله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٣٨)} المائدة. فالسرقه هنا محرمة لأنه رتب عليها عقوبة وهي القطع، وقوله صلى الله عليه وسلم (ومن ظلم من الأرض قيد شبر طوقه من سبع أرضين) فهذا أيضاً دليل على أن الظلم هو محرم بدلالة أنه رتب عليه عقوبة وجزاء يوم القيامة.

الصيغة الخامسة: صيغة الأمر التي تدل على طلب الترك والمنع من الفعل، مثل لفظ الاجتناب أو لفظ اتركوا أو الكف أو نحو ذلك، فيعتبرها بعض العلماء من النواهي والصيغ التي تدل على التحريم، كقوله تعالى {وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (٣٠)} الحج. وقوله تعالى {وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا (٢٧٨)} البقرة. فقوله اجتنبوا فهذه صيغة أمر لكنها تدل على وجوب الترك، وذروا أيضاً هي صيغة أمر وهي تدل على وجوب الترك، ووجوب الترك معنى هذا أن هذا الأمر محرم.

الحلقة (٢٦)

المسألة الأولى: أقسام المحرم باعتبارات مختلفة، وما يترتب على هذا التقسيم

قسم العلماء المحرم أقسام متعددة باعتبارات مختلفة: لا باعتبار تعلق النهي به، باعتبار قوة دليله، باعتبار ذاته

❖ أقسام المحرم باعتبار تعلق النهي به أو باعتبار تعلق التحريم به قسمين هما:

١- **المحرم لذاته:** فهو ما حرمه الشارع بأصله ابتداءً لقبح عينه، أي من حيث النظر لأصله، فلو نظرنا إلى منشأ الحرمة أو منشأ النهي وسببه لوجدنا أنها عين ذلك المحل - يعني حرم لذاته بالنظر إلى ذاته نظراً لما اشتمل عليه من مفسدة راجعة إلى ذاته، فمثلاً الميتة والدم والخنزير هذه أمور محرمة فعندما نتأمل نجد أن تحريم أكلها إنما كان لأجل ذاتها أو لقبح عينها، فهذه نسميها محرمات لذاتها أو لعينها، وكما يعبر عنها بعضهم بالمحرم لوصفه، فهذا يُعبر عنه بالمحرم لذاته أو لعينه أو لوصفه، فحرمتها لأجل أنها أمور قبيحة في ذاتها، حرّمها الشارع ابتداءً، ولم يحرمها لأجل عوارض أو ملابسات أخرى خارجة عنها وإنما لأجل ذاتها.

٢- **المحرم لغيره:** هو ما حرمه الشارع لأمر خارج عن ذاته، ويسمى المحرم لكسبه ويسمى المحرم لعارض ويسمى المحرم سداً للذريعة، فكل هذه العبارات يعبر بها عن القسم الثاني وهو المحرم لغيره. والمقصود بالمحرم لغيره أنه: أمر في الأصل ربما يكون مباح، لكن عرضت له مفسد وأمر تجعل مفسدته غالبية على مصلحته فيقال حينئذ بتحريمه، أو أنه أمر في الأصل مباح ولكنه فعل أو أدي على صفة مكروهة أو محرمة فحينئذ يُقال أن هذا من قبيل المحرم لغيره ولم يحرم لأجل ذاته، وإنما حرم لأجل غيره وهذا الغير هو أنه ارتبطت به مفسدة تجعله محرماً أو باطلاً، فمثلاً أكل أموال الناس بالباطل حرام، ولكن ليست الحرمة ناشئة فيه عن أخذ المال نفسه لأن أخذ المال بين الناس مباح بطريق البيع ونحو ذلك إذا كان على سبيل التراضي، فأصلاً في ذاته ليس محرماً ولكن لما ارتبط بكونه أخذاً بالباطل كالأخذ بالغش وبالحيلولة ونحو ذلك فإنه في هذه الحالة يكون محرماً، لكنه محرم لغيره وليس بذاته، فالحرمة ليست ناشئة عن أكل المال نفسه وإنما لكون المأكل ملكاً للغير، فالمحل وهو المال قابل للأكل في الجملة، كأن يأكله صاحبه أو غيره بإذنه لكن لما ارتبط بطريق محرم صار محرماً.

وهذا القسم المحرم لغيره جعله العلماء على ثلاثة أنواع وهي:

النوع الأول: محرم لغيره منهي عنه لصفته، مثل نهى الحائض عن الصلاة لتلبسها بالحدث المانع، ونهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الملاقح لجهالة المبيع ونحو ذلك.

النوع الثاني: محرم لغيره منهي عنه لأمر لازم له، مثل صيام يوم العيد لما يلازمه من إعراض عن ضيافة الله تعالى.

النوع الثالث: محرم لغيره منهي عنه لأمر خارج عنه غير ملازم له، مثل الوضوء بالماء المغصوب أو الصلاة في الأرض المغصوبة.

وبالنسبة للتحريم هنا للأنواع الثلاثة * هل هو مؤثر في الفساد والبطلان؟ الحقيقة هنا أن العلماء لديهم تفصيل في هذا المقام:

القسم الأول: وهو المحرم لذاته هذا باتفاق العلماء لا يصلح سبباً شرعياً لترتيب الآثار عليه، فلا يصلح سبباً ترتب عليه الآثار، لأن الأسباب شرعية مشروعة وأسباب غير مشروعة، فالأسباب المشروعة يمكن أن يترتب عليها آثار، والأسباب

الغير مشروعة لا يترتب عليها آثار فالمحرم لذاته لا يترتب عليه آثار، مثلاً: من باع ميتة أو لحم خنزير أو باع خمر فإن هذه المعاملات تعد باطلة وغير صحيحة من أصلها، ويجب نقضها ويأثم فاعلها، لأن مثل هذه الأمور من قبيل المحرمات لذاتها والمحرمات لذاتها باتفاق العلماء لا يمكن أن تكون أسباب شرعية ترتب عليها آثاراً.

أما القسم الثاني وهو المحرم لغيره، وكما قلنا على أنواع:

النوع الأول: محرم لغيره منهي عنه لصفته مثل: نهي الحائض عن الصلاة لتلبسها بالحدث المانع فالصلاة في أصلها مشروعة، ولكن حصل النهي عنها لتلبس المرأة الحدث، فصارت الصلاة هنا محرمة ليست لذاتها وإنما محرمة لغيرها لأجل أنه ارتبط بها أمر آخر جعلها محرمة، ومثل: بيع الملاقح جهالة المبيع، فالبيع في الأصل مباح لكنه ارتبط بأمر فيه جهالة وهو أمر محذور ومنهي عنه، فصار البيع في هذه الحالة محرماً لغيره.

النوع الثاني: محرم لغيره منهي عنه لأمر لازم له مثل نهي صيام يوم العيد، فمن صام يوم العيد لاشك أنه معرض عن ضيافة الله تعالى ففي هذه الحالة هل يصح هذا الصوم أم لا يصح سياًتي فيه تفصيل.

النوع الثالث: محرم لغيره منهي عنه لأمر خارج عنه غير ملازم له، مثل الوضوء بالماء المغصوب أو الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن الوضوء بالماء المغصوب الأصل أن الإنسان يتوضأ بماء مباح والأصل أن الإنسان يصلي في أرض مباحة له، لكن قد يحصل أن يفعل هذا شخص من الأشخاص وهذا الفعل التبس بأمر منهي عنه لأن الغضب منهي عنه فالتبس الوضوء هنا بأمر منهي عنه فحين إذ صار منهي عنه، والصلاة في هذه الحالة منهي عنها، لكن الغضب هنا داخل أجزاء الصلاة أو خارج أجزاء الصلاة؟ الحقيقة أنه خارج أجزاء الصلاة وخارج أجزاء أركان الصلاة فهو أمر خارج عن هذا الأمر المحرم لغيره، وهذا الخروج غير ملازم أي ليس هناك تلازم بين الصلاة والغضب ولا بين الوضوء والغضب، فالأصل أن الإنسان يتوضأ بماء مباح ويصلي في مكان مباح،

على كل حال إذا أتينا إلى ما يترتب على هذه الأمور على المحرم لغيره فإننا نجد أن:

في النوع الأول: محرم لغيره منهي عنه لصفته، اتفق العلماء على أن الفعل فاسد وباطل فلا يترتب عليه أي أثر من الآثار الشرعية المحمودة.

والنوع الثاني: وهو المحرم لغيره لأمر لازم له، هذا أيضاً قال العلماء أنه يترتب عليه فساد وبطلان العمل الملازم له، فمثلاً صوم يوم العيد يقول جمهور العلماء بأن هذا الصوم باطل وغير منعقد أصلاً، يخالف في هذا الحنفية فيقولون بالتصحيح هنا أن النهي لا يدل على الفساد ولا على البطلان في هذه الحالة بل يمكن أن يُصحح العمل المترتب على هذا، وتصحيحهم له بأنه يقع في الذمة بإمكان الإنسان أن يلزمه الفطر هذا اليوم ثم يلزمه القضاء بعد ذلك فهذا وجه التصحيح عندهم بالنسبة لهذه المسألة بالذات ويخالف في هذه الصورة وهي النوع الثاني من أنواع المحرم لغيره الحنفية

والنوع الثالث: محرم لغيره منهي عنه لأمر خارج عنه غير ملازم له، الجمهور على أن هذا الأمر لا يترتب عليه الفساد والبطلان، بل يصح العمل المرتبط بهذا إلا ما أثر عن الإمام أحمد بأنه يقول بفساد العمل الذي من هذا النوع، فمثلاً الوضوء بالماء المغصوب الجمهور يقولون صحيح مع الإثم و الصلاة في الأرض المغصوبة الجمهور يقولون الصلاة صحيحة مع الإثم، وأثر عن الإمام أحمد أنه يقول بفساد ذلك لأن الصلاة والوضوء هنا باطل وفساد مع الإثم ويلزمه أيضاً أن يعيد الوضوء وأن يعيد الصلاة.

وكما قلنا قبل ليس ما اشتهر عن الإمام أحمد في هذه المسألة أنه يقول بذلك فقط لا هناك أيضا غيره من العلماء أثر عنهم القول بالفساد والبطلان في هذه الحالة .. هذه المسألة وهي مسألة المحرم لغيره هل يدل على الفساد أو النهي هل يدل على الفساد؟ تُبحث بشكل أوسع في ما يأتي في مسائل النهي لأن مسائل النهي أو من أشهر مسائل النهي أو باب النهي * هل النهي يدل على الفساد؟ ولذلك عندما يأتي الكلام على هذه المسألة يقولون إذا كان المنهي عنه منهيًا عنه لذاته يعني من قبيل المحرم لذاته فهذا يكون المنهي عنه فاسدًا باتفاق العلماء، وأما إذا كان المنهي عنه منهيًا عنه لغيره فهذا فيه تفصيل والتفصيل بحسب الأنواع الثلاثة التي ذكرنا قبل قليل، والمأثور عن الإمام أحمد أنه يقول بالفساد لجميع هذه الأنواع الثلاثة، النوع الأول باتفاق أنه يدل على الفساد، النوع الثاني كما قلنا يقول الجمهور بفساده والحنفية يقولون بعدم فساده، النوع الثالث كما قلنا يقول بفساده الإمام أحمد والجمهور لا يقولون بفساده وهناك من وافق الإمام أحمد على هذا الأمر.

تنبيه يجدر الإشارة إليه في الكلام على المحرم لغيره: فنقول أنه لا يُعد من المحرم لغيره ما أحل تارة وحرم تارة أخرى، فإن كثيراً من المحرمات تجوز في أوقات للضرورة الشرعية وتحرم في باقي الأوقات، فهذه لا نقول أنها من قبيل المحرم لغيره بل هي من قبيل المحرم لذاته، مثلاً الميتة قد تحل في حال الضرورة ثم تعود إلى التحريم فهذه ليست من قبيل المحرم لغيره بل تبقى من قبيل المحرم لذاته، فالمحرمات التي حرمت في حال وأبيحت في حال للضرورة فهذا يبقى من قبيل المحرم لذاته ولا يصح أن يقال أنه من قبيل المحرم لغيره فتبقى على أصلها وهي محرمة لذاتها، لذلك كما قيل هناك خطأ أخطأ فيه بعض العلماء بأنهم جعلوا المعازف من قبيل المحرم لغيره لا لذاته، لماذا؟ قالوا بحجة أنها تباح في بعض الأحوال كما يباح مثلاً الدف في العرس والحرب، قال ما دام أنها تباح في أحوال وتحرم في باقي الأحوال فهذه جعلها بعضهم من قبيل المحرم لغيره، قال لأن التحريم هنا متفاوت فيمكن أن تحرم في أحوال وتباح في أحوال كما قلنا في شأن الميتة، لكن الحقيقة أن التحريم في المعازف منصب على ذاتها وليس من أجل غيرها إذ أنها في الأصل من آلات اللهو أو من قبيل اللهو المحرم، ولذلك ورد النهي عن المعازف مطلقاً دون تعليل لوصف معين، فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول في الحديث (**ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف**)، وأما بالنسبة ما يباح الاستماع له كالدف مثلاً في الحرب وفي العرس، فهذا إنما يباح للمصلحة الغالبة وليس فيما يباح استثناء، وما يباح استثناء لا يصح القياس عليه، فشتان بين صورة تحريم المعازف وبين صورة تحريم أكل أموال الناس بالباطل فأكل أموال الناس بالباطل من قبيل المحرم لغيره، أما استماع المعازف من قبيل المحرم لذاته فلذلك جرى التنبيه، فالتفريق بين المحرم لذاته والمحرم لغيره ينبني عليه كبير فائدة في النظر في كلام الفقهاء.

• **إذا أردنا أن نعقد مقارنة بين المحرم لذاته والمحرم لغيره إجمالاً، فيمكن أن نقول عندنا فرقان:**

الفرق الأول: أن المحرم لذاته غير مشروع أصلاً، وعلى ذلك فإنه لا يصلح أن يكون سبباً شرعياً ولا يجوز أن تترتب على القيام به أحكام شرعية وإنما يكون باطلاً من الأصل، ولهذا تكون الصلاة من غير طهارة باطلة، وزواج إحدى المحارم مع العلم بالحرمة باطل أيضاً وكذلك بيع الميتة وبيع الخمر ولحم الخنزير هذا كله باطل، لأنه من قبيل المحرم لذاته والمحرم لذاته لا يصلح سبباً شرعياً.

أما المحرم لغيره فهو في أصله مشروع وإنما طرأت عليه الحرمة بسبب ما اتصف به أو بسبب ما لازمه من الأوصاف المنهي عنها ولهذا اختلف العلماء في صلاحية هذا السبب لترتيب الآثار عليه، فمنهم في بعض أحواله اتفق العلماء على عدم صلاحية هذا السبب أو صورة السبب، لأنه لا بد أن تكون سبباً شرعياً مقبولاً وبعضها محل خلاف بينهم، ومثلنا لذلك الصلاة بالثوب المغصوب أو في الأرض المغصوبة أو في دار مغصوبة فهي صحيحة ومجزئة عند جمهور العلماء، خلافاً للإمام

أحمد مع بعض العلماء، مع الاتفاق على تأثيمه بالغضب إذ أن النهي منصب فيها على أمر خارج عن الصلاة وهي كونها في أرض مغصوبة أو ثوب مغصوب، ويعلل الفرق بأن التحريم في المحرم لغيره إنما هو لعارض فلا يقع به خلل في أصل السبب ولا في وصفه مادامت أركانه وشروطه مستوفاة، فالسبب مثل الصلاة أركانها وشروطها مستوفاة إنما حصل التحريم بها لعارض وهذا العارض هو كونها في أرض مغصوبة أو في دار مغصوبة فصار الإثم فيها لغيرها فحينئذ لا يؤثر هذا السبب عند بعض العلماء في جعل الصلاة باطلة أو فاسدة، وأما الحرام لذاته فيجعل الخلل في أصل السبب ووصفه فيخرج بذلك عن كونه مشروعاً.

الفرق الثاني: أن المحرم لذاته لا يستباح إلا للضرورة، مثل أكل الميتة فإنه لا يستباح إلا في حال الإشراف على الهلاك أو خوف الهلاك، أما المحرم لغيره فقد يستباح بالضرورة وقد يستباح بالحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة وهي أقل درجة من الضرورة مثل تحريم بيع المجهول أو بيع غير المعلوم فبيع غير المعلوم محرم لغيره، لأن الأصل في البيع أنه مباح لكن إذا كان المبيع غير معلوم فهنا التحريم جاء لأمر عارض فهنا كما قال العلماء يجوز بيع في هذه الحال لو أنه عُقد البيع ببيع النموذج بأن يوضع نموذج ويقال باقي هذا المبيع مثل هذا النموذج، فالعلماء يقولون بجواز البيع في هذه الحالة مع عدم العلم بباقي المبيع ويجعلون المبيع هنا من قبيل المحرم لغيره الذي يستباح للحاجة، لأن حاجة الناس تدعو للتعامل بالبيع بالنموذج خاصة أنه كان كثير من المبيعات قد لا يتمكن البائع من إحضارها في مجلس العقد، وإنما يحضر نموذج لها وهذا النموذج كافي للعلم بباقي المبيع، والعلماء أجازوا هذا مع أنه من قبيل المحرم لغيره بطريق الحاجة، فالحاجة هنا ليست في الحقيقة ضرورة ولكن حاجة دعت إلى استباحة هذا الأمر المحرم لغيره ولذلك قالوا بإسقاط خيار الرؤية هنا برؤية نموذج المبيع في هذه الحالة.

❖ تقسيم الحرام باعتبار قوة دليله إلى قسمين هما: ١- محرم ٢- مكروه تحريماً:

فالمحرم ينظر في هذا التقسيم إلى الدليل الذي يثبت الحرمة، وهذا التفريق فقط عند الحنفية يفرقون فيه بين المحرم الثابت بدليل قاطع سموه حراماً، وبين ما ثبت التحريم أو النهي فيه بدليل ظني فسموه مكروهاً تحريماً، قد تقدم الفرق بينهما عند الحديث عنهما.

❖ تقسيم الحرام من حيث ذاته أو ذات المنهي عنه: ينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: ١- محرم معين ٢- محرم مخير

١- الحرام المعين هو الذي تعين المنهي عنه بشيء واحد، مثل أكل الميتة وأكل الربا ونحو ذلك.
٢- الحرام المخير هو الذي لم يتعين المنهي عنه فيه بشيء واحد، كأن يُنهي الإنسان عن أحد أشياء لا بعينها، وهذا النوع اختلف فيه العلماء هل موجود في الشرع أو غير موجود؟
الحقيقة أنه في الواقع اتفقوا على عدم وقوعه في الشرع في الجملة، ولكن اختلفوا في جواز هل يجوز مثل هذا في الشرع أو لا يجوز؟، فقال الجمهور بجواز وقوعه خلافاً للمعتزلة لكن لما لم يكن للخلاف فيها قيمة علمية في هذا المقام لاتفاق الطرفين على عدم وقوع ذلك في الشرع، فإننا سنُعرض عن ذكر هذا التقسيم لأن هناك اتفاق على عدم وقوع محرم مخير في الشرع، وإنما الكلام في الجواز العقلي وهذا من قبيل المباحة العقلية التي يمكن الإعراض عنها في هذا المقام.

❖ المسألة الثانية: في مالا يتم ترك الحرام إلا به:

وهذه المسألة تتكرر على ألسنة العلماء فكما يقولون مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فكذلك مالا يتم ترك الحرام إلا به فهو محرم أو مالا يتم ترك المحرم به فهو محرم، وهاتان المسألتان تلتحقان بقاعدة إعطاء الوسائل أحكام المقاصد، فتكون

وسيلة الواجب واجبة وتكون وسيلة المحرم محرمة، ولذلك شاع على ألسنة العلماء هنا أن مالا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه فهو محرم أو ما أدى إلى الحرام فهو حرام، وكما قلنا أن الحرام هو ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً.

■ وأما مالا يتم ترك الحرام إلا بتركه فهنا يدخل فيه نوعان:

النوع الأول: ما كان وسيلة للمحرم، أي يعتبر وسيلة لترك المحرم فيتوقف عليه ترك المحرم إما شرعاً أو عقلاً أو عادةً، وهذا النوع يشمل عدة صور منها مثلاً:

الصورة الأولى: جزء الشيء المحرم، مثل الإيلاجات والإخراجات في الزنا.

والصورة الثانية: سبب الشيء المحرم، مثل العقد على المحرم فإنه سبب في الوطء، وكذلك مقدمات الوطء من القبلة ونحوها.

الصورة الثالثة: شرط الشيء المحرم مثل الشهادة على نكاح المحرم.

النوع الثاني: ما كان وسيلة للعلم بترك المحرم، وهذا النوع له صورتان:

الصورة الأولى: أن يحصل الشك في تحقق ترك الشيء المحرم بسبب الاشتباه في الشيء المحرم، وذلك كما إذا اختلط المحرم بالحلال وعسر التمييز، فإن العلم بترك المحرم واجتنابه لا يتم إلا بترك هذا المختلط.

الصورة الثانية: أن يتعلق ترك الشيء المحرم بشيء غير متميز حساً، وذلك كتعلق ترك التطهر بالنجس بترك التطهر بالماء الطاهر المختلط بالنجس، فإن العلم بتحقيق ترك التطهر بالماء النجس لا يتم إلا بترك التطهر بالمائين لاختلاطهما وعدم

تمييزهما، فإذا أتينا إلى كلام العلماء هنا نجد في الحقيقة أن بينهم شيء من الاتفاق على صور، فمثلاً جاءوا إلى إعطاء جزء الشيء المحرم حكم الكل في التحريم، وهذا محل اتفاق، وعللوا لهذا بأن النهي عن الماهية المركبة نهى مركب عن جميع

أجزائها، فإنه لا فرق مثلاً بين أن يقول لا تزني وبين أن يقول لا تولج ولا تُخرج، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**) والذي لا يترك جزء الشيء المنهي عنه لا يصدق عليه أنه منتهي، أيضاً إعطاء أسباب وشروط

الشيء المحرم حكم الشيء المحرم سواء كانت هذه الأسباب والشروط شرعية أو عقلية أو عادية، فالسبب الشرعي: مثل العقد على المحرم فإنه سبب في الوطء، والسبب الشرعي مثل الشهادة في العقد على المحرم، والسبب العقلي مثل: الخطبة فإنها

سبب في نكاح المحرم، والشرط العقلي مثل: انتصاب الذكر فإنه شرط للوطء في الزنا، والسبب العادي مثل: إظهار الزينة والمفاتن من المرأة أمام الرجال الأجانب فإنه سبب لوقوع الفاحشة عادة، ومقدمات الوطء من القبلة ونحوها فإنها سبب في

الوطء عادة، وعصر العنب وتخليله سبب في حصول الخمر عادة، ومثال الشرط العادي: هتك الحرز فإنه شرط للسرقة عادة.

الصورة الثالثة: ما يتوقف عليه العلم بتحقيق ترك المحرم: فإنه يأخذ حكم المحرم نفسه، وتقدمت أمثله في النوع الثاني وهو الذي ذكرناه سابقاً وهو ما كان وسيلة لترك المحرم وبيننا أمثله هناك.

وهذه الصور هي في محل اتفاق بين العلماء بأنها تأخذ حكم الشيء المحرم، ولذلك يذكرون حقيقة عدة أمثلة لهذه المسألة وهي مسألة ما لا يتم ترك المحرم إلا بتركه فهو محرم، وهي مقابل مسألة ما لا يتم فعل الواجب إلا به فهو واجب، هنا يقولون ما لا يتم ترك المحرم إلا به فهو محرم .

الحلقة (٢٧)

**** من المسائل المتعلقة بالحكم التكليفي مسألة توارد الأمر والنهي على الشيء الواحد.**

وهذه المسألة حقيقة تعتبر من خواتيم مسائل الحكم التكليفي، وإنما أوردتها العلماء بعد مسائل الحرام لكون هذه المسألة قد يرد عليها تحريم أو نهي كما أنه قد يرد عليها أمر، وقد يُعبر عن هذه المسألة بمسألة اجتماع الحرام والحلال، وفي هذه المسألة سنتكلم على حالات اجتماع الأمر والنهي أو الحلال والحرام وأحكام الاجتماع في هذه الحالة، حيث إن الفعل من الأفعال قد يرد عليه أمر وقد يلتبس بنهي وحينئذ يتوارد الأمر والنهي على هذا الفعل، فهل هذا الفعل يمكن أن يعتبر باطل مطلقاً؟ أو هو صحيح من وجه وفساد من وجه؟ أو هو صحيح مع الإثم؟ هذه عدة احتمالات ترد علينا في هذا المقام، لكن قبل أن نتكلم في حالات التوارد أو حالات هذا الاجتماع ننبه إلى أن العلماء يتكلمون في هذه المسألة عن الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعين، فيجعلون الواحد بالجنس إذا ورد عليه الأمر والنهي فما حكمه، والواحد بالنوع إذا ورد عليه الأمر والنهي فما حكمه، والواحد بالعين إذا ورد عليه الأمر والنهي فما حكمه، فحينئذ نحتاج أن نمهد ببيان معنى المراد بالواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعين.

● **الواحد بالجنس:** هو اللفظ الواحد الدال على جنس مثل: لفظ العبادة ولفظ الحيوان، فلفظ العبادة يشمل الصلاة والزكاة إلى آخره.. فهو لفظ واحد دال على جنس، وهذا الجنس يشمل أنواع مختلفة، كذلك لفظ الحيوان يشمل الإنسان الذي هو حيوان ناطق ويشمل الفرس والخيل والبغال وغيره.. هذه كلها حيوانات متصلة بلفظ الحياة ويشمل النبات وهكذا ..

● **الواحد بالنوع:** هو اللفظ الواحد الدال على النوع مثل: لفظ الإنسان ولفظ الصلاة، فالإنسان دال على نوع من أنواع الجنس والصلاة لفظ دال على نوع من أنواع العبادة.

● **الواحد بالعين:** فهو اللفظ الدال بمفهومه على شخص معين مثل: زيد فهو شخص معين وهو داخل تحت النوع، ولفظ مثلاً صلاة العشاء فهي لفظ دال على أمر معين وهذا الأمر داخل تحت النوع السابق،

فالواحد بالجنس يشمل الواحد بالنوع والواحد بالعين، والواحد بالنوع داخل تحت الجنس وهو أعلى مرتبة من الواحد بالعين، والواحد بالعين داخل تحت النوع وهو أخص هذه الأمور، فعندنا أعماها هو الجنس وعندنا أخصها وهو العين، وعندنا مرتبة بين الجنس وبين العين وهو النوع، فالعين ليس تحته شيء من الأجناس، فإذا ثبت هذا فهل يمكن أن يتوارد الأمر والنهي على الشيء الواحد سواء كان جنساً أو نوعاً أو عيناً فيكون حراماً واجباً في وقت واحد من جهة واحدة؟ الأمر في الحقيقة يحتاج إلى تفصيل، فمثلاً إذا ورد الأمر والنهي على الجنس على العبادة مثلاً فهل يمكن أن تكون العبادة فاسدة وصحيحة في وقت واحد ومجزئة وغير مجزئة في الوقت نفسه؟ إذا ورد الأمر والنهي على نوع مثل الصلاة فهل يمكن أن نقول أن هذه الصلاة صحيحة وباطلة أو هل يمكن أن يرد الأمر والنهي عليها ابتداءً؟ وإذا ورد فما حكم هذه الصلاة؟ فإذا ورد الأمر والنهي على صلاة العشاء مثلاً في وقت معين أو بصورة معينة فهل يمكن أن يتوارد الأمر والنهي على هذه الصلاة من وجه واحد؟

فحينئذ يمكن أن يرد عنها الأجزاء والنهي من ناحيتين هذا محل تفصيل، فالسؤال هنا هل يمكن أن يتوارد الأمر والنهي على الشيء الواحد سواء كان جنساً أو نوعاً أو عيناً فيكون حراماً واجباً في وقت واحد من جهة واحدة؟ الأمر يحتاج إلى التفصيل بحسب الحالات الآتية:

الحالة الأولى: هي ورود الأمر والنهي على الواحد بالنوع فتكون حراماً واجباً مثل الصلاة، واختلف العلماء هنا على قولين *

هل يمكن أن يرد الأمر والنهي على الواحد في النوع؟

القول الأول: أنه يجوز أن يرد الأمر والنهي على الواحد في النوع، وحينئذ يجوز أن يجتمع الوجوب والحرمة فيه فيكون واجباً حراماً طاعة ومعصية، وهذا مذهب الجمهور وإنما قالوا بذلك بالنظر إلى الإضافة والاعتبارات، فيكون الواحد بالنوع مثل الصلاة واجباً وحراماً باعتبار أشخاصه أي واجب باعتبار بعض الأشخاص وحرام باعتبار بعض الأشخاص الآخرين، باختلاف الإضافات والاعتبارات والنسب والصفات جعل الواحد بالنوع واجباً باعتبار حراماً باعتبار، ومثلوا له بالسجود وهو نوع لأنه يدخل تحت جنس العبادة، فالسجود واحد من نوع قد يكون واجباً وقد يكون حراماً، فقد يكون واجباً إذا كان سجوداً لله تعالى، وقد يكون حراماً إذا كان سجوداً لغير الله تعالى، فهذا السجود واحد بالنوع أي نوع من الأفعال وأشخاص كثيرة، فيجوز أن ينقسم إلى واجب ومحرم ولا تناقض في ذلك، نظراً لتغايرهما في الشخصية فيكون بعض أفرادها واجباً كالسجود لله تعالى وبعضها حرام كالسجود للصنم، ودل على ذلك قوله تعالى {لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ (٣٧)} فصلت. فيتصور ورود الأمر والنهي على السجود، فالسجود للشمس والقمر محرم، والسجود لله تعالى واجب، فيمكن أن يتصور على رأي الجمهور أن يتوارد الأمر والنهي على الواحد بالنوع فيكون واجباً محراماً.

القول الثاني: أنه لا يجوز أن يكون الواحد بالنوع واحداً محراماً، بمعنى أنه لا يتوارد الأمر والنهي على الواحد بالنوع وذو ذلك بعض المعتزلة منهم أبو هاشم الجبائي واستدل على هذا بقوله: لو أننا قلنا بجواز كون الواحد بالنوع واجباً حراماً، بمعنى لو أجزنا توارد الأمر والنهي على الواحد بالنوع للزم من ذلك التناقض، وذلك لأن السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن يكون منهياً عنه أي أن السجود واجب فيستحيل أن يكون محراماً، والجواب عن هذا أن يقال هذا الكلام غير صحيح أو هذا الاستدلال غير صحيح، لأنه ننظر نحن إلى تغاير متعلق الأمر والنهي، فإذا نظرنا إلى تغاير متعلق الأمر والنهي فلا يوجد تناقض فيكون الواحد بالنوع وهو السجود واجب باعتبار حرام باعتبار آخر فلا تناقض، فالسجود للصنم غير السجود لله تعالى، بدليل أن المأمور به ليس هو المنهي عنه في قوله تعالى {لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ (٣٧)} فصلت. وقد انعقد الإجماع على أن الساجد للصنم أو الشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، وأن الساجد لله تعالى مطيع بالسجود والقصد جميعاً، إذن لا تضاد ولا تناقض بكون الواحد بالنوع حراماً واجباً إنما التضاد يكون بالواحد بالعين وهذا سيأتي الكلام عنه.

فإذن الجمهور نظروا إلى توارد الأمر والنهي على الواحد بالنوع باعتبار المتعلقات وما يعرض لهذا الواجب بالنوع، وبعض المعتزلة نظر إلى ذات الواحد بالنوع، فالجمهور نظروا إلى ما يقترن إلى هذا الواحد بالنوع فنعم، إذا كان سجوداً لله يكون واجباً، وإذا كان سجوداً للصنم يكون حراماً أو للشمس والقمر، وأما بعض المعتزلة فقد نظروا إلى ذات الواحد بالنوع ويظهر حقيقة بحسب النظر أنه لا خلاف بين الفريقين، ونحن إذا نظرنا إلى ذات السجود فنعم، إما أن يكون السجود واجب وإما أن يكون محرم ولا يمكن أن يكون السجود واجباً ومحراماً في الوقت نفسه إذا نظرنا له إلى ذاته، وهذا نتفق فيه كما قال فيه بعض المعتزلة، لكن عندما نأتي إلى قول الجمهور وهم يقولون إن الواحد بالنوع قد يكون واجباً وقد يكون محراماً ليس قصدهم في ذاته، بمعنى أن يكون السجود مثلاً واجباً محراماً في ذات السجود نفسه، إنما قالوا أنه قد

يكون واجباً محرماً باعتبارات يعني بما يعرض له فالسجود إذا عرض له أن يكون لله كان واجباً وإذا عرض له أن يكون للشمس والقمر كان محرماً.

فالحقيقة لا خلاف بين الفريقين إنما كلا الفريقين عبّر أو نظر إلى الواحد بالنوع من جهة، فنسب إليه الحكم بهذا الاعتبار وحقيقة فلا خلاف بين الفريقين والجميع متفق على أن الواحد بالنوع إذا نظرنا له بذاته فنعم لا يمكن أن يكون واجباً حراماً ولا يمكن أن يتوارد عليه الأمر والنهي لذاته، وإذا نظرنا له بحسب متعلقاته وما يعرض له فنعم قد يكون واجباً باعتبار وقد يكون محرماً باعتبار آخر، هذا ما يتعلق بالحالة الأولى وهي توارد الأمر والنهي على الواحد بالنوع أو اجتماع الوجوب والتحريم بالواحد بالنوع.

الحالة الثانية: هي توارد الأمر والنهي على الواحد بالعين ومثلنا له بصلاة العشاء، * هل يجوز أن يتوارد عليه الأمر والنهي،

وهل يجوز أن يكون حراماً واجباً طاعةً ومعصية من جهة واحدة؟

ويستحيل ويمتنع أن يكون الواحد بالعين حراماً واجباً طاعةً ومعصية من جهة واحدة، كما لو فرضنا أنه قال صل صلاة الظهر ولا تصل صلاة الظهر، هذا لا يمكن أن يكون أن يرد الأمر والنهي على صلاة الظهر مثلاً، أو يقول اعتق هذا العبد ولا تعتق هذا العبد وهو يشير إلى عبد معين أو رقيق معين، فإننا في هذه الحالة لا نقول يمتنع ويستحيل توارد الأمر والنهي على الواحد بالعين إذا كان من جهة واحدة، وإنما قلنا باستحالة ذلك للتضاد والتناقض والتنافي بين الأمر والنهي في هذه الحالة، فكيف يقول صل الظهر ولا تصلي الظهر لا يمكن أن يكون هذا، لأنه سيكون حينئذ في حالة تناقض وتضاد والتنافي من قبيل التكليف بما لا يطاق وهو غير واقعي شرعاً، أما توارد الأمر والنهي على الواحد بالعين من جهتين، فمثاله: الصلاة في الدار المغصوبة وهي أشهر مسألة عرض لها علماء الأصول وهي مسألة توارد الأمر والنهي على الواحد بالنوع من جهتين، وهي لها علاقة كما قلنا بمسألة المحرم لغيره، وتعتبر مندرجة تحت نوع من أنواع المحرم لغيره ويعرض لها العلماء في مسألة المحرم لغيره، ويعرضون لها في مسألة اقتضاء النهي الفساد وهي من أشهر مسائل باب النهي الذي يبحثه الأصوليون في موضعه بعد بحثهم لمسائل الأمر.

فعدنا توارد الأمر والنهي على الأمر الواحد بالعين من جهتين، نحن قلنا أنه من جهة واحدة كقولنا صل الظهر ولا تصل الظهر يستحيل أن يقع، لكن توارد الأمر والنهي على الواحد بالعين من جهتين فهل يمكن أن يكون الواحد بالعين من جهتين واجباً محرماً أو لا يمكن أن يكون ذلك؟ إذا نظرنا من هذه الجهة قلنا واجب واجب وإذا نظرنا من هذه الجهة قلنا محرماً! هل يمكن هذا أو لا يمكن؟، وإذا نظرنا إليه بهذه النظرة المحرم فهذا يترتب عليه الفساد والبطلان، لأن من الآثار المترتبة على المحرم أن نقول بفساد أو بطلان الفعل المرتبط به، مثال هذه الحالة الصلاة في الدار المغصوبة، فمثلاً صلاة زيد أو عمرو في دار مغصوبة فإن حركة زيد في الصلاة فعل واحد بعينه، وهو واقع في مكان منهى عنه أو في موضع منهى عنه، فتوارد الأمر والنهي على الصلاة، فمن جهة كونها صلاة مأمور بها ومن جهة كونها في دار مغصوبة من صاحبها محرمة، لأن الفعل هذا غضب وفعل الغضب منهى عنه، فهنا اختلف العلماء هل يمكن أن يتوارد الأمر والنهي في هذه الحالة ويصبح الفعل واجباً حراماً أو لا يمكن؟

اختلف العلماء في هذا على قولين:

القول الأول: أنه يجوز أن يتوارد الأمر والنهي على الواحد بالعين من جهتين، بمعنى أنه يجوز أن يكون الشيء واجباً حراماً من جهتين، وبناء على هذا القول فإن أصحاب هذا القول يصححون الصلاة في الدار المغصوبة، يقولون مأمور بها من جهة

كونها صلاة ومنهي عنها من جهة كونها غصبا، فمن جهة كونها صلاة هي صلاة مكتملة الأركان و الشروط فتكون صحيحة ومجزئة، ومن جهة كونها واقعة في أرض مغصوبة يكون فاعل الصلاة هنا آثم، فيثاب على فعله للصلاة ويعاقب على فعله للغصب، ولا تناقض بينهما لأن النظر هنا إلى جهتين، وهذا النظر ذهب إليه أكثر الحنفية وأكثر الشافعية وهو قول الإمام مالك وقول بعض الحنابلة.

الدليل على هذا القول/ يقولون إن فعل الصلاة في مكان مغصوب - نجعل الكلام هنا عن الصلاة ويمكن أن يعمم ويبنى على هذا الدليل بما أعم ولكن نفرضه بصورة معينة - أن فعل الصلاة في مكان مغصوب هو فعل واحد له جهتان متغايرتان فهو من إحدى الجهتين مطلوب الفعل وهو من جهة الصلاة والأمر بها، ومن جهة أخرى مطلوب الترك وهو الصلاة في الدار المغصوبة، فإذا كان للفعل الواحد جهتان متغايرتان فيجوز أن يكون مطلوب الفعل من إحدى الجهتين مطلوب الترك من الجهة الأخرى ولا مانع من الصحة في هذه الحالة وليس هذا بأمر محال.

ولكن المحال إذا كان الشيء مطلوب الفعل ومطلوب الترك من جهة واحدة وهذا سبق الكلام عنه، ومعنى هذا أن الصلاة من حيث هي صلاة مأمور بها بقطع النظر عما يلحقها من كونها في مكان معين أو نحو ذلك، والغصب من حيث هو غصب منهي عنه بقطع النظر عن كونه مرتبطاً بأفعال الصلاة أو غير مرتبط بها، وعلى هذا تكون الصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة، فيمكن وجود أحدهما بدون الآخر، قياساً على من صلى ولم يغصب أو غصب ولم يصل، فكما أن من صلى ولم يغصب له أجر ومن غصب ولم يصلي عليه الإثم فكذا هاهنا، فإذا جمع المكلف بين الصلاة والغصب أي صلى في مكان مغصوب لم يخرجها عن حكمها في حال انفرادها وهو الأمر بالصلاة وكونها طاعة والنهي عن الغصب وكونه معصية فيجب حينئذ أن يثبت للصلاة وللغصب مجتمعين ما يثبت لهما منفردين، فالجمع بينهما لا يقلب حقيقتهما في أنفسهما، فحينئذ تكون هذه الصلاة صحيحة ومجزئة من حيث هي صلاة، وفاعلها بهذه الصورة آثم من جهة كونه غاصبا.

الدليل الثاني: استدل أصحاب هذا القول بدليل آخر وقالوا إن السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإذا امتثلت أعتقتك وإن دخلت الدار عاقبتك، فخاط العبد الثوب في تلك الدار المنهي عن دخولها فإن العبد يعتبر مطيعاً لسيد من جهة وعاصياً من جهة أخرى، فيحصل من السيد عتقه ومعاقبته نظراً للجهتين، حيث كان العبد مطيعاً من جهة امتثال أمر سيده وهو خياطة الثوب فيستحق العتق من السيد على ذلك، وكان عاصياً من جهة دخوله للدار المنهي عن دخوله فيستحق العقوبة، وإذا ثبت هذا فكذلك الصلاة في الدار المغصوبة لأن المكلف جمع بين الصلاة وكونها في الدار المغصوبة، كما جمع بين خياطة الثوب ودخول الدار المنهي عنها.

الدليل الثالث: قالوا لو أن مسلماً رمى سهماً واحداً إلى كافر فمرق السهم من الكافر فأصاب مسلماً فقتله، يعني رمى سهماً فأصاب الكافر ثم خرج من الكافر فأصاب مسلماً فقتله، والمقصود بالكافر هنا هو الكافر الحربي، فيثاب من جهة ويعاقب من جهة أخرى، يثاب ويملك سلب الكافر من جهة قتله كافراً محارباً لإعلاء كلمة الله وقد أمر الله تعالى بذلك، ويستحق سلب الكافر الذي قتله ويعاقب أيضاً على رميه السهم للمسلم لأنه قتل مسلماً وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن قتل المسلم فيدفع الدية لأنه قتل خطأ، فهذا فعل واحد عوقب وأثيب عليه وذلك لتضمنه الأمر والنهي من جهتين مختلفتين، فهو مأمور به من جهة قتله الكافر المحارب من غير قصد، فإذا ثبت ذلك فالصلاة في الدار المغصوبة مثله لأن المكلف جمع بين الصلاة وكونها في الدار المغصوبة، كما جمع بين قتل الكافر المأمور به وقتل المسلم المنهي عنه هذا ما يتعلق بالقول الأول وأدلته.

القول الثاني: أنه لا يجوز أن يتوارد الأمر والنهي على الواحد بالعين من جهتين، فلا يجوز اجتماع الحرام والواجب في الواحد بالعين من جهتين، وعلى ذلك فالصلاة في الدار المغصوبة لا تصح، وذهب إلى ذلك الإمام مالك في رواية عنه وهو وجه عند أصحاب الإمام الشافعي ورواية عند الإمام أحمد اختارها أكثر الحنابلة وهو مذهب الظاهرية وبعض المعتزلة.

ودليل هذا القول: واستدلوا بأن الوجوب والتحريم إنما يتعلق بفعل المكلف ليس من فعله، والأفعال الموجودة من المصلي في الدار المغصوبة أفعال اختيارية محرمة عليه وهو عاصي بها آثم بفعلها، وليس له من الأفعال غير ما صدر عنه فلا يتصور أن تكون طاعة ولا يثاب عليها متقرب بها إلى الله تعالى، لأن المحرم لا يكون واجباً والمعصية لا تكون طاعة مثاباً عليها ولا تكون مُتَقَرِّباً بها، مع أن التقرب والنية شرط في صحة الصلاة.

يمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال/ بأن المحكوم بأنه حرام ليس هو ذات الفعل من حيث هو فعل، ولكن حكم عليه بالحرمة من جهة كونه مثلاً غصباً، وإذا كان الأمر هكذا فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونها صلاة نظراً لاختلاف الجهتين،

والحقيقة كما قلنا أن هذان القولان في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة العلماء خصوا بها هذه المسألة، ولكن قصدهم ما هو أعم منها، فقالوا حكم الصلاة في الدار المغصوبة أن هناك من يقول هي صلاة صحيحة ومجزئة وآثم صاحبها بالغصب، وهؤلاء الذين قالوا بهذا قصدهم أو أرادوا أن يقولوا إنه يجوز أن يتوارد الأمر والنهي على الأمر الواحد بالعين من جهتين فيجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الشيء الواحد بالعين من جهتين، والذين قالوا إن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح وهم أصحاب القول الثاني قصدهم من ذلك أنه لا يصح ولا يجوز توارد الأمر والنهي على الشيء الواحد بالعين من جهتين، فلا يجوز اجتماع الحرام والحلال بالواحد بالعين من جهتين، وهذه من المسائل المشهورة عند الأصوليين كما قلنا وكان قصدهم من ذكر هذه المسألة تعميم الكلام فيها بحيث تشمل ما هو أعم من ذلك

ذكرنا فيما سبق عندما تكلمنا عن أقسام المحرم وقلنا أن المحرم محرم لذاته ومحرم لغيره، وجعلنا من قبيل المحرم لغيره أن المحرم لغيره ثلاثة أنواع، والحقيقة أن هذه المسألة ترجع إلى الكلام على نوع من أنواع المحرم لغيره وهو ما كان المحرم لغيره منهيًا عنه لأمر خارج عنه غير ملازم له، وبيننا هناك أن الجمهور يقولون بعدم ترتب أي أثر على هذا النوع من المحرم، وقلنا إنه يُنقل عن الإمام أحمد واشتهر عنه هذا القول بعدم ترتب أي أثر على هذا النوع من المحرم، والجمهور كما قلنا يرتبون بعض الآثار على هذا النوع من المحرم، ونقل عن الإمام أحمد أنه لا يرتب أي أثر على هذا النوع من المحرم، ونبهنا أن هذا القول ينسب إلى غير الإمام أحمد ولا يقتصر على الإمام أحمد، وأيضا نبهنا إلى أن الغزالي عندما ذكر أن الإمام أحمد عندما خالف قد خالف إجماعاً سابقاً، وخلافه لا يقدر في الإجماع قال لأن العلماء لم يأمرؤا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها لأنه يقع من الناس كثيرا غصب الأراضى وغصب الدور ونحو ذلك، ومع ذلك يصلون فيها ولم يؤثر عن أحد من العلماء أنه يفتي بأن الظلمة لا بد أن يقضوا هذه الصلوات التي يصلونها في هذه الأماكن وهذا إجماع، ومادام أنه إجماع يقول أنه لا يحق للإمام أحمد أن يخالف في هذا لأنه لم يؤثر عن أحد أنه يقول يلزم الظلمة أن يقضوا هذه الصلوات التي أدوها في الأماكن التي غصبوها، لكن كما قلنا أن ابن قدامة تعقب لكلام الإمام الغزالي وأشار أنه ليس هناك إجماع في المسألة ونقد هذا الكلام الوارد عن الغزالي في تلك المسألة، **ونصل إلى نتيجة هنا وهي * هل معنى هذا أن كل محرم يلزم منه**

الفساد أو الإثم؟

الحقيقة بالنسبة للإثم أمره إلى الله تعالى، ولكن نقول في الظاهر أن من فعل محرماً قاصداً يستحق الإثم ويستحق العقاب ثم أمره إلى الله تعالى إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه، لكن بالنسبة للفساد أي من فعل محرماً يكون فعله فاسداً مطلقاً، كما قلنا من فعل محرماً لذاته نعم فعله فاسد مطلقاً وباطل مطلقاً، ومن فعل محرماً لغيره فهذا على أنواع ثلاثة: إن كان محرماً لغيره لأجل أنه منهي عنه لوصفه فهذا أيضاً جمهور العلماء يقولون بفساد هذا النوع كما قلنا بصلاة الحائض مثلاً باتفاق أنها فاسدة، وإن كان المنهي عنه لغيره لأمر منهي عنه خارج عنه مثل الصلاة في الدار المغصوبة فالجمهور يقولون بعدم الفساد و صحة هذا الفعل وأثر عن الإمام أحمد وغيره من العلماء بأنهم يقولون بالفساد في هذه الحالة.

الحقيقة ليس هناك تلازماً بين الفساد وبين التحريم، إلا في المحرم لذاته ففيه نوع تلازم بين التحريم والفساد، المحرم لغيره في نوع منه هناك اتفاق على التلازم بين الفساد وبين التحريم، النوعان الآخران ليس هناك تلازم عند بعض العلماء وإن كان هناك تلازم عند جملة منهم، والإمام أحمد على كل حال قاعدته هي التلازم بين التحريم والفساد في جميع أنواعه سواء المحرم لذاته أو المحرم لغيره فهناك تلازم عنده مطلقاً، أما غيره من العلماء فيتفاوت مواقفهم بحسب اختلاف أنواع المحرم وخاصة المحرم لغيره.

الحلقة (٢٨)

وفي الحلقة السابعة والعشرون تكلمنا على مسألة متعلقة بالحكم التكليفي بصورة عامة وخاصة في اجتماع الحلال والحرام وهي توارد مسألة الأمر والنهي على الشيء الواحد.

وفي هذه الحلقة نختم الكلام أيضاً عن مسائل الحكم التكليفي بالكلام على جملة من المسائل منها مثلاً المسألة الثانية وهي مسألة الأمر بالشيء المعين * هل تعد نهي عن ضده؟ ويشمل هذا الكلام المراد به هذه المسألة وخلاف الأصوليين فيها وترجيح ذلك وثمره الخلاف، ثم أيضاً مسألة أخرى وهي المسألة الثالثة وهي * هل الأحكام الشرعية قطعية أو ظنية.

✽ المسألة الثانية: مسألة الأمر بالشيء المعين * هل تعد نهي عن ضده؟

وقد يعنون بعضها بصورة جازمة بعضهم فيقول الأمر بالشيء المعين نهي عن ضده.

وننبه هنا إلى أنهم قيدوا الأمر بالشيء المعين قيده بكونه معين، فيخرجون من هذا الواجب المخير، لأن الأمر بالواجب المخير نهي عن أحد أضداده، ثم أيضاً هم يعبرون هنا بالضد ويقصدون أيضاً ما يشمل ما هو أعم من ذلك، مثل النقيض ونحو ذلك فيدخل في المعنى الضد هنا، وعندما قالوا الأمر بالشيء المعين نهي عن ضده، فقصدهم بذلك هنا من جهة المعنى لا من جهة الصيغة، لأن من جهة الصيغة فإن قولنا مثلاً [إفعل] ليس هو قولنا [لا تفعل] ولا يمكن أن يقول بذلك عاقل، فإذن الكلام هنا في ما يتعلق بالمعنى هل الأمر بالشيء المعين نهي عن ضده - يعني من حيث المعنى أو ليس أمر بضده من جهة المعنى -، أما من جهة الصيغة فلا أحد يقول إن الأمر بالشيء نهي عن ضده - بمعنى أن نقول [إفعل] هو عين قولنا [لا تفعل] لأن (افعل ولا تفعل) لاشك أنها ألفاظ مختلفة، فالأمر بالشيء المعين * هل هو نهي عن ضده؟

هذه مسألة اختلف فيها الأصوليون على أقوال:

القول الأول: أن الأمر بالشيء المعين يستلزم النهي عن ضد ذلك الشيء المعين سواء كان له ضد واحد أو أضداد [إذن فيكون الأمر بالشيء نهياً عن الضد من باب الاستلزام] ولا يعني هذا إن الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضد لا من جهة الصيغة ولا من جهة المعنى إنما المقصود هو [يستلزم النهي عن ضد ذلك الشيء]، وهذا القول هو قول الأئمة أبي حنيفة

ومالك والشافعي وأكثر أتباعهم وهو أيضا رواية عن الإمام أحمد وعليه كثيراً من أتباعه من الحنابلة، وأختار أيضا هذا القول الرازي، وأيضا بعض المعتزلة، وعلى هذا القول يكون الأمر بالصلاة مستلزم لنهي في المعنى عن الأكل والشرب مثلاً والنوم، والأمر بالجلوس في البيت يستلزم النهي عن الجلوس في الطريق وغير ذلك من المواضع التي يضاد الجلوس فيها الجلوس في البيت، فإذا ورد الأمر مثلاً بالصلاة فإن الأمر بالصلاة يستلزم النهي عن ما يضاد الصلاة وما يضاد الصلاة هو مثلاً: الأكل والشرب والنوم، فهذه كلها منهيًا عنها لأنها تضاد الصلاة - أي الأمر بالصلاة يستلزم أن تكون هذه من قبيل المضاد للصلاة، والأمر بالجلوس بالبيت مثلاً يستلزم النهي عن الجلوس في الطريق وغير ذلك من المواضع التي يضاد الجلوس فيها الجلوس في البيت وهذا من قبيل الاستلزام، وهذا القول له أدلة منها:

الدليل الأول: أنه لا يمكن أن يتوصل إلى فعل المأمور به إلا بترك ضده، فوجب أن يكون الأمر بهذا الشيء نهياً عن ضده، فلو قال مثلاً (قم) فلا يمكن فعل القيام إلا بترك القعود فوجب قولنا (قم) مستلزماً للنهي عن القعود والاضطجاع والركوع ونحو ذلك، وهذا قياساً على الأمر بالصلاة فإنه لمَّا لم يمكنه فعل الصلاة إلا بتقديم الطهارة كان الأمر بالصلاة أمراً بالطهارة وجلب الماء وتوفير كل الأسباب التي توصل بها إلى فعل الصلاة فكذلك هاهنا من باب القياس.

الدليل الثاني: إن السيد لو قال لعبده: (قم) فقعد، فإنه يُحسن ذم هذا العبد وتوبيخه على القعود فيقول له السيد: (لما قعدت)، ولو لم يكن الأمر بالقيام يقتضي النهي عن القعود لما حُسن توبيخ هذا العبد وذمه على القعود.

الدليل الثالث: إن من أذن لغيره في دخول الدار ثم قال له (أخرج) تضمن هذا القول منعه من القيام فيها، واللفظ كما هو ظاهر إنما هو في أمره بالخروج، وقد عُقل منه المنع من المقام الذي هو ضد الجلوس في الدار. هذا ما يتعلق بالقول الأول في المسألة وكما قلنا هي (أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الضد).

القول الثاني: أن الأمر بالشيء هو بعينه طلب ترك الضد، قد يعبر عن هذا القول بعبارة أخرى بأن يقال: (الأمر بالشيء نهى عن الضد من جهة المعنى) وينبغي أن يُنتبه إلى أن هذا القول ليس هو القول الأول وهذا قول يُجعل كأنه مثل القول الأول تماماً، ويغتفر التعبير به عن القول الأول وهذا ليس صحيحاً؛ فالقول الأول: (إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الضد)، وأما القول الثاني: (فإن الأمر بالشيء هو عين طلب ترك الضد)، ويعبر عنه (بأن الأمر بالشيء هو نهى عن الضد من جهة المعنى) وهذا معنى القول الثاني، بعضهم يجعل هذا التعبير هو نفس تعبير أصحاب القول الأول وهذا غير صحيح، مثال على هذا يقولون: السكون هو عين ترك الحركة، وطلب السكون هو عين طلب ترك الحركة، فالأمر بالسكون هو طلب واحد هو بالإضافة إلى السكون أمر؛ وبالإضافة إلى الحركة نهى، وهذا القول ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني وتبعه على ذلك بعض المتكلمين من الأشاعرة، وبني هؤلاء مذهبهم على أساس معين وهو: أن الأمر لا صيغة له في أصل الوضع، وإنما هو معنى قائم بالنفس؛ فالأمر عندهم هو نفس النهي من هذا الوجه، فاتصافه بكونه أمراً ونهياً كاتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بعيداً من شيئاً آخر.

وهذا على كل حال أساس بناء هذا القول يعود إلى قضية إثبات الكلام النفسي، وأنَّ الكلام قد يكون منه لفظياً وقد يكون منه كلاماً نفسياً، وأصحاب هذا القول يتبنون إثبات الكلام النفسي فهم يقولون: إن الأمر معنأً يقوم بالنفس يطلب الفعل وليس اسم للفظ والمعنى، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة فإن الكلام وبناء اللفظ بشكل عام ومنه الأمر هو اسم للفظ والمعنى وليس معنى قائم بالنفس، وعلى كل حال مناقشة أصحاب هذا القول تعود إلى مسألة من المسائل الكلامية وأحياناً تدرج في مسائل العقيدة وهي مسألة إثبات الكلام النفسي ويتبناهُ الأشاعرة وعلى رأسهم القاضي أبو بكر الباقلاني.

وأهل السنة لا يرون إثبات الكلام النفسي وإنما يقولون الكلام هو: اسم للفظ والمعنى ويدخل فيه الأمر والنهي ونحو ذلك، ولذلك عندما قال الأشاعرة بهذا بنوا عليه رأيهم هنا: بأن الأمر بالشيء هو بعينه طلب ترك الضد أو كما يقولون الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، وقد أغتر بعضهم بهذا وجعل هذا القول كأنه نفس القول الأول أي - قول أئمة السلف - القائلين بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، وفرق بين العبارتين.

القول الثالث: إن الأمر بالشيء ليس نهي عن الضد لا بمعنى عينه ولا بمعنى يتضمنه ولا بمعنى أنه يلازمه أي يستلزمه، يقولون الأمر بالشيء ليس نهي عن ضده مطلقاً - بمعنى أنه ليس عينه ولا يتضمنه ولا يستلزمه، وذهب إلى هذا بعض الشافعية كالغزالي، وأيضاً نُقل عن القاضي أبو بكر الباقلاني كقول آخر له، وذهب إليه أكثر المعتزلة، وأدلة هذا القول على النحو الآتي:

الدليل الأول: أن صيغة الأمر تختلف عن صيغة النهي فصيغة الأمر [افعل] وصيغة النهي [لاتفعل] فلا يجوز أن تكون صيغة أحدهما مقتضية للآخر.

والجواب عن هذا: أننا نقول إنما لا يجوز أن يكون صيغة الأمر هي صيغة النهي، ويمتنع ذلك لو جعلنا الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ فيكون اختلاف صيغتهما مانعاً؛ لكون أحدهما مقتضياً للآخر، لكن الحقيقة أننا نقول أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من طريق الاستلزام، وحينئذ لا يصح أن يقام هذا الدليل كدليل بناء على صحة هذا القول.

الدليل الثاني: أن النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده، فكذلك الأمر بالشيء وجب ألا يكون مقتضياً للنهي عن الضد، يعني حاصله [قياس مسألة على مسألة] يقولون النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بالضد فكذلك الأمر بالشيء (وهي المسألة التي نبحتها هنا) يجب أن لا يكون مقتضياً للنهي عن الضد.

ويجاب عن ذلك: بأننا لا نُسلم هذا الأمر بل أن النهي - أي لا نُسلم حكم في المقيس عليه لأن المقيس عليه هو النهي عن الشيء يقولون لا يقتضي الأمر بضده - فنحن لا نسلم بل إن النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده، فإذا قال مثلاً [لا تقعد] فإنه يقتضي الأمر [بالقيام] فإذا كان له ضد واحد [كالنهي عن صوم يوم النحر] فإنه يقتضي الأمر بضده وهو [الإفطار] وأن كان له أضداد [كالزنا] فإنه يقتضي الأمر بضدٍ من أضداده، لأنه بفعل ضد واحد يترك المنهي عنه، فمثلاً أضداد [الزنا] أن يشغل بأكل أو شرب أو نوم أو صيام أو عبادة ونحو ذلك من الأعمال فإنه يصير بفعله لأحد تلك الأمور تاركاً للزنا.

الدليل الثالث: أن الأمر بالشيء قد يكون غافلاً وذاهلاً عن ضده، والنهي عن الشيء مشروطاً بالشعور بالمنهي عنه، فكيف يكون الأمر طالباً ما هو غافلاً عنه، وإذا كان الأمر لم يغفل عن ضد الشيء المأمور به فإن الأمر بالشيء لا يكون نهي عن ضده من حيث ذات الأمر بل يكون الأمر نهي عن ضده من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

والجواب عن ذلك: أن الحكم في حق الله تعالى لا يمكن أن يُسند إليه الذهول، فنحن نتكلم عن الأوامر الشرعية ولا بد أن تكون الأوامر الشرعية صادرة عن الله تعالى وصادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مبلغ عن ربه، وحينئذ لا يمكن أن يسند إلى المُشرع الذهول؛ ثم أننا نفهم أوامر الله ونواهيها من حيث دلالتها اللغوية، والأمر يستلزم النهي عن ضده من جهة اللغة ونحن نتعامل بمقتضى اللغة، أما أن يقال إن الأمر ليس نهي عن ضده لاحتمال أن يكون الأمر ذاهاً عن ذلك الضد وغافلاً عنه، نقول نعم لو كان هذا في كلام البشر المكلفين، لكن نتكلم عن أوامر ونواهي صادرة عن الله سبحانه

وتعالى، وهذا لا يمكن أن يكون في حق الله تعالى ذهولاً أو غفلة، فإذا جاء أمر من الله تعالى فلاشك أنه يعلم ضد هذا الأمر حينما أمرنا بهذا الأمر، وحينئذ ينتفي إيراد هذا القول في هذه المسألة.

والذي يترجح في هذه المسألة: هو القول الأول قول الجمهور وهم أئمة السلف، وهو [أن الأمر بالشيء المعين نهى عن ضده بطريق الاستلزام]، أو نقول [أن الأمر بالشيء المعين يستلزم النهي عن ضده] وهذا مقتضى ما يفهم من كلام رحمهم الله.

← نوع الخلاف

إذا أتينا إلى الخلاف في هذه المسألة: فالنسبة للخلاف بين أصحاب القول الأول وأصحاب القول الثاني؛ قد يكون الخلاف لفظياً بينهما (لأنهما يتفقان على أن الأمر بالشيء نهى عن ضده)، فأصحاب القول الأول يقولون من جهة الاستلزام أي [اللوازم]، وأصحاب القول الثاني يقولون من جهة المعنى أو أن [الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده] بأي عبارة عبروا، المهم أن أصحاب القولين يتفقون على [أن الأمر بالشيء نهى عن ضده] وإن اختلفوا في طريقة استفادة هذا النهي عن الضد.

وحينئذ ينحصر الخلاف بين أصحاب القول الأول والثاني من جهة وبين أصحاب القول الثالث من جهة أخرى؛ لأن أصحاب القولين الأول والثاني يقولون [الأمر بالشيء نهى عن ضده] وأصحاب القول الثالث يقولون [الأمر بالشيء ليس نهى عن ضده لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ولا من جهة ما يقتضيه اللفظ ولا ما يستلزمه] فينحصر الخلاف بينهم، وحينئذ يكون من ناحية معنوية - أي يكون الخلاف معنوياً وله آثار فقهية؛ من هذه الآثار:

١. لو قال الرجل لزوجته: "إن خالفتي نهى فإنت طالق"، ثم جاء في موضوع آخر و قال لها [قومي] فقعدت؛ فإن العلماء يختلفون هنا وخلافهم يبني على الخلاف في هذه القاعدة، فبعضهم يقول [أنها تطلق] لأن الأمر بالشيء نهى عن ضده؛ فهو قال لها [قومي] فيستلزم ذلك ألا تقعد، وقد قال في عبارته [إن خالفتي نهى فإنت طالق]؛ فإذا قعدت بعد أن أمرها بالقيام فقد خالفت نهيه، لأنه أمرها بأمر فأتت بضده والأمر بالشيء نهى عن ضده، فقد خالفت النهي هنا وحينئذ بقول بعض العلماء [أنها تطلق] لأن الأمر بالشيء نهى عن ضده؛ وقد خالفت هذه المرأة النهي هنا، وطبعاً ليس نهى مباشر وإنما جاء النهي هنا من قبيل الأمر بالشيء (والأمر بالشيء المعين نهى عن ضده)، وفي المقابل يقول آخرون: أنها [لا تطلق] إذا قال الرجل لزوجته [إن خالفتي نهى فإنت طالق] وقال لها [قومي] فقعدت؛ فيقول علماء آخرون أنها لا تطلق في هذه الحالة. لماذا؟ لأنهم يقولون [الأمر بالشيء ليس نهى عن ضده] فهو أمرها بأمر فهي لم تخالف هذا الأمر، وإنما جاءت بأمر آخر لم يتطرق هذا الرجل إلي النهي عنه [والأمر بالشيء ليس نهى عن ضده] ولذلك تكون فاعلة لأمر مباح لها وحينئذ لا تطلق.

٢. لو سجد مُصلي على مكان نجس فما حكم صلاته في هذه الحال؟ اختلف العلماء في هذه الحالة، ذهب أكثرهم إلى أن صلاة هذا الشخص باطلة فيجب عليه أن يعيدها كلها؛ لماذا؟ لأن المصلي مأمور بالسجود على مكان طاهر [والأمر بالشيء نهى عن ضده] فإذا أمر الله تعالى

بالسجود على مكان طاهر، فمعنى هذا بطريق الاستلزام أنه نهانا عن السجود على مكان نجس، فالشخص إذا صلى على مكان نجس يكون مرتكباً لأمر منهي عنه، وإذا ارتكب الشخص أمر منهي عنه فإن هذا يؤثر في بطلان صلاته فيجب أن تبطل صلاته لفعله أمراً منهيّاً عنه. في المقابل ذهب بعض العلماء إلى أنه يؤمر بإعادة السجود على مكان طاهر ويجزئه ذلك؛ قالوا: لأن المأمور به هو السجود على مكان طاهر وقد أتى به، وأما السجود على مكان نجس فليس بمنهي عنه من حيث السجود [لأن الأمر بالشيء ليس نهى عن ضده].

وعلى كل حال هذه ثمرات قد تبتنى على هذه المسألة وقد يكون هناك أيضا مسائل أخرى وقواعد أصولية أخرى تؤثر فيها، وننبه هنا إلى بعض ثمرات الخلاف قد يتنازعها أكثر من أصل وقد يتنازعها أكثر من قاعدة أصولية، فينبغي أيضا لدراس هذا العلم أن يتنبه إلى هذا الأمر، فليس معنى أن نقول أن الثمرة الفقهية تنبني على هذا الأصل وأنه هو المؤثر وحده فيها، بل قد يكون هذا الأصل مؤثر وقد يؤثر أيضا فيه أصلاً آخر وقد تتعارض الأصول في التأثير في فرع واحد، فيكون هذا أيضا محل للتنازع أو كما يعرف بتنازع الأصول، فيكون هذا الفرع فيتنازعه أكثر من أصل وقد يكون الكلام فيه في محل نظر.

✽ المسألة الثالثة: مسألة وصف الأحكام الشرعية بالقطعية أو بالظنية.

فهل توصف الأحكام الشرعية بالقطعية أو بالظنية؟ وهل كلها قطعية أو كلها ظنية؟ أو أحكام الشرع فيها ما هو قطعي وفيها ما هو ظني؟ والمقصود بالأحكام الشرعية [الأحكام العملية] [أحكام الفقه] وليست أحكام الاعتقاد... فجرى بعض العلماء على وصف الأحكام الشرعية بأنها قطعية مطلقاً، ولذلك يقول ابن برهان: أن الحكم عندنا قطعي في الأحوال كلها سواء أضيف إلى الدليل القطعي أو الظني.

ونقل عن الحنفية أنهم يخالفون في هذا ويقولون: بأن الحكم ظني في جميع الأحوال وليس بقطعي.

والحقيقة إن إطلاق وصف الظنية أو القطعية على الحكم منفرداً دون تفصيل هذا يعد أمراً بعيداً ومحل نظر؛ فلا بد من خلال حقيقة الواقع نجد أن الحكم يمكن أن يتنوع إلى نوعين: فيكون منه ما هو ظني ومنه ما هو قطعي، وذلك بحسب الدليل الذي نتج عنه هذا الحكم وبحسب دلالة الخطاب على المراد منه.

ولذلك فالمحققون من العلماء يتفقون على أن الحكم ينقسم إلى ما هو قطعي وإلى ما هو ظني، وفي هذا يقول الزركشي في البحر المحيط: "لكن الحق انقسام الحكم إلى قطعي وظني؛ ثم قال: ومن صرح بذلك من الأقدمين، الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتاب الحدود، ومن المتأخرين ابن السمعاني في القواطع، وإنما قالوا الفقه العلم بأحكام الشريعة مع أن فيه ظنيات كثيرة، لأن ما كان فيه من الظنيات فهي مستندة إلى العمليات، وقال ابن التلمساني: أنه الحق" ثم نقل الزركشي عن الأصفهاني قوله: "من الأحكام ما يثبت بأدلة حصل العلم بمقتضاها؛ وذلك في الأحكام الثابتة بنصوص احتقت بقرائن تدفع الاحتمالات المتعارضة عنها، بانحصار تعيين المدلول في واحد، ومنها ما ثبت بأخبار آحاد أو نصوص لم تُعضد بما يدفع الاحتمال، فتلك الأحكام مضمونة لا معلومة"، ثم قال "وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه".

والحقيقة أن تقسيم الأحكام الشرعية إلى ظنية وقطعية هو الصحيح بحسب النظر إلى الدليل المُثبت لها. وقد مر معنا مثلاً: أن الأحكام في الواجبات والفروض قد يكون منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني مع الخلاف بيننا وبين الحنفية في قضية تقسيم الحكم إلى فرض وإلى واجب وهذا خلاف في التسمية، أيضا بالنظر إلى أن هناك محرم مكروه تحريماً، والنظر فيه إلى دليل مثبت هل هو دليل قطعي أو دليل ظني، والخلاف في التسمية، لكن المهم أن العلماء في الغالب ينظرون إلى الدليل المثبت هل هو قطعي أو ظني، ويبنون عليه جملة من الأحكام وهذا يتقرر منه أن الأحكام منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني. وقد بينا في خلال بحثنا للفرض والواجب والمحرم والمكروه تحريماً ما يترتب على هذا الحكم قطعي أو عدّه ظني، بغض النظر عن تسميته باسم معين، هذا في ما يتعلق بمسألة وصف الأحكام الشرعية بالقطعية أو بالظنية.

وبختام الكلام عن هذه المسألة نختتم الكلام على مسائل الحكم التكليفي

الحلقة (٢٩)

موضوع التكليف يذكره جمهور الأصوليين من خلال مؤلفاتهم في غالب أمره بعد كلامهم على الأحكام التكليفية التي سبق الكلام عنها في ما مضى من حلقات.

مناسبة إيراد مباحث التكليف بعد مباحث الحكم التكليفي: هو أن وصف التكليف هو المميز لنوع الحكم الذي سبق بحثه أي [الحكم التكليفي] فلما كان الأمر كذلك كان لا بد لنا من التعرض لوصف هذا الأمر وما يتعلق به من أبحاث، لكونه يتعلق بوصف الحكم التكليفي لأن التكليف وصف للحكم الذي سبق بحثه فلا بد من أن نبث حقيقة هذا التكليف الذي يتعلق بالحكم السابق فنحن قسمنا الأحكام إلى قسمين:

١) أحكام شرعية تكليفية ٢) أحكام شرعية وضعية

القسم الأول: الأحكام الشرعية التكليفية :

أي أنها منسوبة إلى التكليف ، وذكرنا هذه الأقسام الخمسة عند الجمهور والسبعة عند الحنفية، فهي منسوبة إلى التكليف فكان لا بد أن نبث حقيقة هذا التكليف وشروطه، ليتبين لنا حقيقة هذه النسبة التي ذكرناها، وهذا ما يتعلق بمنهج الجمهور، أما منهج الحنفية في مؤلفاتهم فالغالب أنهم يوردون الكلام على موضوع التكليف من خلال كلامهم على **موضوع الأهلية** - وهي لفظ يؤدي الغرض الذي يؤديه التكليف - فيتكلمون عن موضوع الأهلية وأقسامها وعوارض هذه الأهلية، في غالب أمر مؤلفات الحنفية أن هذا الموضوع يرد في خواتيم تلك المؤلفات، بخلاف الجمهور فإنهم يوردون الكلام عن التكليف بعد ذكرهم للأحكام التكليفية، وفي الجملة فإن مباحث الحنفية فيما يتعلق بهذا الموضوع وهو موضوع الأهلية الذي هو يرادف موضوع التكليف، يعد حقيقة بحثا فائقا في الدقة وبحثا جيدا ودقيقا ومتميزا في هذا الجانب، وفي الغالب أن الحنفية ربطوا موضوع التكليف والأهلية بموضوع فتاوى علمائهم وأئمتهم، ولذلك جاء بحثهم لموضوع التكليف والأهلية مرتبطا بالواقع الفقهي أكثر من ارتباط بحث جمهور الأصوليين لمباحث التكليف.

وقد بينا فيما تقدم منهج الحنفية ينبنى على ربط الفروع بأصولها أو بناء الأصول على ما ورد من علمائهم من فتاوى وفروع فقهية فلذلك كان في هذا الجانب أكثر مساسا بالفقه من منهج الجمهور.

وسيرد الكلام في هذه الحلقة عن جملة من العناصر:

١. **حقيقة التكليف،**

٢. **أركان التكليف،**

٣. **تسمية الأوامر والنواهي تكليفا،**

٤. **أقسام التكليف،**

٥. **شروط التكليف .**

❁ **حقيقة التكليف:**

- **التكليف في اللغة:** هو مصدرا مأخوذ من الكلفة وهي المشقة، يقال كلفه تكليفا - يعني أمره بما يشق عليه - ويقال تكلف الشيء أي تجشمه.

- وأما التكليف في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفه، وينبني على هذا الاختلاف في العبارات اختلاف في المعنى والشمرة وسنين هذا، وسبق معنا عندما تكلمنا عن مباحث المكروه ومباحث المندوب أن الاختلاف في تعريف التكليف أثر في بعض مسائل المندوب وبعض مسائل المكروه.

فهناك من عرف التكليف في الاصطلاح: بأنه الأمر بما فيه كلفة أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة.

وبعضهم عرف التكليف في الاصطلاح: بأنه إرادة المكلف من المكلف فعل ما يشق عليه.

أخيراً هناك من عرف التكليف: بأنه إلزام ما فيه كلفة.

وهذا التعريف الأخير يقرب كثيراً من المعنى اللغوي للتكليف؛ ولذلك فإن - ابن قدامة رحمه الله - قد اعتبر هذا التعريف أقرب إلى أن يكون تعريفاً لغوياً، **ولذلك ذهب ابن قدامة إلى تعريف التكليف في الاصطلاح:** بأنه الخطاب بأمر أو نهي،

وهذه جملة من تعريفات التكليف في الاصطلاح مختلفة العبارة، ويبني على اختلاف هذه الألفاظ بعض الثمرات منها:

أن هذه التعريفات منها ما يُخرج من التكليف المندوب والمكروه؛ والذي يُخرجه هو من عبّر في تعريفه بقوله "الإلزام" عندما

قال: إلزام ما فيه كلفة. فالذي يعبر بلفظ "الإلزام" يُخرج المندوب والمكروه من حقيقة التكليف، لأن المندوب والمكروه لا

إلزام فيهما كما سبق معنا. ومن هذه التعريفات ما يشمل جميع أقسام [الحكم التكليفي] مثلاً من عبّر بقوله: الأمر بما فيه

كلفة أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة. أو من قال: إرادة المكلف من المكلف فعل ما يشق عليه أو من قال: الخطاب بأمر أو

نهي، هذه التعريفات كلها تشمل جميع أقسام الحكم التكليفي، فعندنا مثلاً المندوب فيه أمر والمكروه فيه نهي فيدخل في

التعريف كل منهما فيه نوع من المشقة وسبق بينا نوع المشقة الواردة في كل منهما؛ وأيضاً من يقول بأن التكليف: (الخطاب

بأمر أو نهي) لاشك أن المندوب خطاب بأمر والمكروه خطاب بنهي، ومن خلال هذه التعريفات الثلاثة يدخل فيها المندوب

والمكروه، ومن عبّر باللفظ (الإلزام، إلزام ما فيه كلفة) يُخرج المندوب والمكروه من حقيقة التكليف.

هذا فيما يتعلق بسبب اختلاف هذه التعريفات وثمرتها هذا الاختلاف؛ لكن هذه التعريفات جميعها تتفق سواء من قال

بإدخال المندوب والمكروه أو بإخراجهما، تتفق جميعها على إخراج الإباحة من التكليف، على أن المباح خارج عن التكليف

فلا تكليف بالمباح، إذا ليس في الإباحة إلزام ولا طلب، وفي هذا يقول الزركشي عن التكليف "أنه يتناول الحظر والوجوب

قطعا ولا يتناول الإباحة قطعا إلا عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني كما سبق معنا قال وفي تناوله الندب والكرهية

خلاف"، انتهى كلامه من (كتابه البحر المحيط).

سبق أن أشرنا عند كلامنا على أنواع الحكم التكليفي أن شمول لفظ التكليف لجميع هذه الأحكام الخمسة أو السبعة عند

الحنفية، لأنه قد يرد سؤال * إذا أنتم تقولون أن المباح لا يدخل في التكليف فلماذا نعه من قبيل أقسام الحكم التكليفي؟

وسبق الجواب عن هذا عندما تكلمنا عن المباح نشير إلى هذا مرة أخرى، فالسبب في هذا أن جميع هذه الأحكام وبما فيها

المباح عدها من الأحكام التكليفية إنما كان على سبيل التغليب أو على سبيل المجاز من باب (إطلاق الجزء وإرادة الكل)؛ هذا

إذن ما يتعلق بتعريف التكليف في اللغة والاصطلاح وما ينبني على اختلاف التعريف الاصطلاحي لمصطلح التكليف.

نأتي إلى عنصر آخر وهو بما يتعلق بأركان التكليف، بمعنى أن أيّ تكليف في الشرع لا بد له من أركان تتوافر فيه.

✿ أركان التكليف:

للتكليف أربعة أركان ومنهم من يقصرها على ثلاثة أركان، لكن الصحيح أن نقول أربعة أركان:

١- المُكَلَّف [بتشديد اللام وكسرهما]: وهو الأمر أو الناهي وهو الشارع الله سبحانه وتعالى، أو المبلغ عنه النبي صلى الله عليه وسلم.

٢- المُكَلَّف [بتشديد اللام وفتحها]: وهو الشخص البالغ العاقل.

٣- المكلف به: وهو الفعل أو القول المطلوب فعله أو المطلوب تركه.

٣- صيغة التكليف: الأمر أو النهي وما جرى مجراهما.

❁ تسمية الأوامر والنواهي تكليفاً:

■ وهنا يرد سؤال أو موضوع محل مناقشة عند بعض العلماء وهو * هل تسمى أوامر الشرع ونواهيه تكاليف؟ بعض العلماء كما نقل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى بعض العلماء ينكر أن تسمى أوامر الشرع ونواهيه تكاليف لماذا؟ قال: لأن ليس فيها مشقة، هذا هو التعليل الذي أوردته من يقول بهذا القول.

لكن الصحيح أنه يصح أن نطلق على أوامر الشرع ونواهيه أنها تكاليف، إما من جهة أن الإطلاق جاء من قولهم كَلَّفْتُ بالأمر إذا أحببته وتكاليف الشرع لاشك أنها محبوبة للمؤمن، وأما من جهة أن التكليف الشرعية لا تخلو من مشقة ولكنها مشقة معتادة، ولذلك قال: النبي صلى الله عليه وسلم (حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات) كما رواه الإمام مسلم في صحيحه، وتكون المشقة المنفية التي لا ترد في الشرع هي المشقة الخارجة عن المعتاد المؤدية إلى اختلال الحياة أو المعاش، فهذه لاشك أنه لا يرد التكليف بها. مما يدل على صحة تسمية أوامر الشرع تكليفاً قوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (٢٨٦)} البقرة. فهذه الآية تدل على امتناع التكليف بما خرج عن الوسع والطاقة، وتدل على صحة التكليف بما يدخل تحت الوسع والقدرة بطريق مفهوم، فدل هذا على أن أوامر الشرع ونواهيه تسمى تكاليفاً.

❁ أقسام التكليف:

هذه الأقسام من دقائق ما أورده الحنفية في هذا الباب، وهو أيضاً موضوع مهم جداً له علاقته بمسألة (التأصيل والتفصيل) التي ينبني عليها تفريع فقهي انفرد به الحنفية أيضاً عن من سواهم من أصحاب المذاهب، وقد يلتقي معهم بعض أصحاب المذاهب في بعض الأحكام، لكن من جهة التأصيل يعتبر هذا المنهج عند الحنفية أضبط في موضوع ضبط مسائل التكليف، ونحن ذكرنا أن الحنفية يعبرون عن موضوع أحكام التكليف بموضوع الأهلية. فيما يتعلق بأقسام التكليف إنما أوردها علماء الحنفية، فعلماء الحنفية كما قلنا يعبرون عن التكليف بالأهلية، قسموا التكليف أو الأهلية إلى قسمين:

القسم الأول: أهلية الأداء أو يعبرون عنه بلفظ (وجوب الأداء).

القسم الثاني: أهلية الوجوب ويعبرون عنه بقولهم (الوجوب في الذمة).

فإذن عندنا قسمان: (أهلية الأداء) و (أهلية الوجوب) كقسمين متقابلين، أو نقول (الوجوب في الأداء) و (الوجوب في الذمة) كقسمين أيضاً متقابلين.

الحنفية عرفوا أهلية الأداء أو الوجوب في الأداء: بأنه المطالبة بالفعل إيجاباً وعدمًا، ويقولون الحنفية أن النوع هذا من التكليف يستلزم وجود العقل والفهم بالخطاب، لماذا؟ لأنه لا يتصور طلب أداء فعل ما من شخص غير عاقل أو غير فاهم بما يخاطب به.

أيضا عرفوا أهلية الوجوب أو الوجوب في الذمة: بأنه اشتغال الذمة بالواجب، والمقصود بالواجب يشمل المأمور به أو المنهي عنه، فلو عبرنا بقولنا اشتغال الذمة بالمطلوب يكفي هذا، لأنه يشير إلى المطلوب تركاً والمطلوب فعلاً، و الحنفية يقولون أن هذا القسم لا يستلزم العقل ولا الفهم بخلاف القسم الأول، لماذا؟ لأن الذمة صالحة لتعلق الوجوب بها في الصغير والمجنون، والأداء يكون عندئذ على وليه أو عليه عندما يصلح أهلاً لوجوب الأداء.

الزركشي في البحر المحيط فرّق على لسان الحنفية بين القسمين السابقين، حيث قال: "قالوا - أي الحنفية - الأول والمقصود به [أهلية الأداء أو وجوب الأداء] متلقى من الخطاب - يعني من أفاظ الشارع وخطاباته بالأمر والنهي-، والثاني أي [أهلية الوجوب أو الوجوب في الذمة] متلقى من الأسباب"،

وفرّعوا الحنفية على هذا التفريق مسألة مستغرق الوقت بالنوم سواء كان وقت الصلاة أو وقت الصيام، مستغرق الوقت بالنوم قالوا في الصلاة يقضي الصلاة مع ارتفاع قلم التكليف عن النائم، لماذا؟ لوجود السبب وهو الوقت، لأنه مر عليه الوقت وهو وقت التكليف، قالوا وهو يكفي لتعلق الوجوب في الذمة، وكذلك قالوا يجب القضاء على المجنون إذا أفاق أثناء الشهر- يعني شهر رمضان - لماذا؟ لوجود السبب في حقه وهو أنه قد شهد جزءاً من الشهر، قال الزركشي: "وعند (الشافعية) لا يجب عليهم - أي النائم والمجنون - القضاء لعدم الخطاب في تلك الحالة"، وهذا يذكره الزركشي نقلاً على لسان الحنفية أنهم يقولون بذلك، ثم إن الزركشي أنكر ثبوت هذا عن الشافعية، وقال عندنا أي [الشافعية] لا وجوب إلا بالخطاب لا بالأسباب، هذا فيما يتعلق بتفريق الحنفية في هذا الذي نقله الزركشي عنهم.

مما يؤكد أن أهلية الوجوب أو الوجوب في الذمة الذي هو القسم الثاني نوعاً من أنواع التكليف كما يقول الحنفية، الذي يدل على هذا أداء الولي والوصي عن تحت ولايته أو وصياته، فلولا تعلق الوجوب في ذمتها لما صح الأداء عنهما - يعني أن الولي لو كان تحت ولايته شخص غير مكلف فإنه يلزمه أن يؤدي عنه الواجبات المالية مثل الزكاة والديون ونحو ذلك، فيلزمه أن يؤدي الوصي عن من تحت ولايته أو وصياته - يقول الحنفية لولا أن عندنا شيء اسمه (الوجوب في الذمة) لما وجب في ذمة الشخص غير البالغ أو غير العاقل الذي عليه ولاية، يعني كيف نقول تجب الزكاة في مال المجنون أو الصبي كيف ثبت ذلك؟ لا ثبت ذلك إلا بطريق شيء نثبتته اسمه (الوجوب بالذمة أو أهلية الوجوب)، فعند المجنون والصبي ليس عندهما أهلية الأداء - أي غير صالحين لأداء الواجبات بنفسيهما -، لكن يمكن أن يصبح عندنا الوجوب في الذمة- بمعنى يجب في ذمتها ومن يؤدي عنهما يؤديه الولي.

فقالوا هذا دليل في الشرع يمكن أن نسميه [الوجوب في الذمة أو أهلية الوجوب] وهذا قسم ثاني من أقسام التكليف أو من أقسام الأهلية، فاستدلوا به الحنفية على وجود مثل هذا القسم،

لكن عندما ننظر في الفروع الفقهية الموجودة عند الشافعية وكذلك الحنفية يظهر لنا أن الخلاف في اعتبار تقسيم التكليف أو الأهلية إلى قسمين أو عدم تقسيمه إنما هو [خلاف لفظي] في الحقيقة، لماذا؟ لأن الكل متفقين على أن ذمة الصغير وغيره قابلة لهذه الواجبات مثلاً [الزكاة والديون] وغيرها؛ وهذا ما صرح به الزنجاني في كتابه (تخريج الفروع على الأصول) بعدما عقد مقارنة بين [قول الحنفية] و [قول الشافعية] في تكليف الصبي و المجنون بالواجبات أو عدم تكليفهما، قال: "وهذا على الحقيقة خلاف اللفظ فإنهم -أي الحنفية- يَعتنون بالوجوب استحقاق هذه الأفعال في ذم المذكورين شرعاً - أي تبقى في ذمتهم شرعاً - بمعنى وجوب القضاء عند زوال العذر المانع من التكليف"، قال: "وهو مُسَلَّمٌ عندنا - أي الشافعية لأن الزنجاني من الشافعية-، ونحن نعي بانتفاء الوجوب لأن الشافعية يقولون لا يوجب على المجنون والصبي واجبات شرعية

قال ونحن نعني بانتفاء الوجوب انتفاء تكليف الفعل حال قيام العذر، وهو مسلم عندهم " أي [الحنفية] فحصل بهذا أن الخلاف لفظي.

وهذا يدعونا إلى أن نحرر أقوال العلماء في هذه المسائل:

الشافعية يقولون: لا يجب على المجنون والصبي شيء ويقصدون به وجوب معين - أي لا يجب عليهما حال قيام العذر - و الحنفية لا يخالفون في هذا.

الحنفية يقولون: يجب على المجنون والصبي واجبات شرعية ويقصدون به وجوب معين - أي يجب عليهما القضاء في حال زوال العذر وتمكنهما من القضاء وكذلك الشافعية لا يخالفون في هذا. وكلا القولين لا يناقض الآخر، إذن المراد بالقولين ينفي الخلاف بينهما.

صدر الشريعة الحنفي في كتابه (التوضيح) ذكر أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب أي [أهلية الوجوب] و وجوب الأداء أي [أهلية الأداء]، قال: " ويقولون أن الوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل وهو الأداء، فبالضرورة يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الأداء فلا يبقى فرقاً بينهما"، ثم قال معقّباً على ذلك: " ولله در من أبدع الفرق بينهما - أي [الفرق بين أهلية الأداء وأهلية الوجوب] وما أدق نظره وما أمتن حكمته. وتحقيق ذلك إنه لما كان الوقت سبباً لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازماً أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة، فلزوم وجود تلك الهيئة عقب السبب هو نفس الوجوب، قال: "ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة مبني على الأول". فصدر الشريعة الحنفي يقرر وجود الفرق بين القسمين، ويثني على من فرق بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء، وهذا حقيقة ثناء في محله، لأن هذا يضبط لنا مسائل التكليف، لأن عندنا في التكليف شخص توافرت فيه الشروط، وشخص لم تتوافر فيه شروط التكليف فمن توافرت فيه شروط التكليف قلنا هو مكلف - بمعنى يجب عليه الأداء فإن لم يتمكن من الأداء تبقى في ذمته - لكن من لم تتوافر فيه شروط التكليف مثل المجنون والصبي، فهذان لا يجب عليهم الأداء حالاً، لكن لو زال العذر عنهم ففي ذلك تفصيل:

بعض العلماء يقولون: إذا زال العذر عنهم - المجنون والصبي - مثلاً في الصلاة فإنه يجب عليه أداء الصلاة في وقتها وإذا زال عنه العذر في الصيام فيجب عليه إتمام الصيام والقضاء.

وبعضهم: لا يوجب ذلك إجمالاً، فإذا رجعنا إلى ضبط [أهلية الوجوب وأهلية الأداء] ونظرنا إلى هذين القسمين أمكننا أن نفرق بين الشخص الذي توجد فيه شروط التكليف والذي لا توجد فيه شروط التكليف، وكذلك فاقد شروط التكليف مثل: المجنون والصبي، قد تجب عليه واجبات مثل: الزكاة لو كان عليه مال العلماء يقولون يجب عليه الزكاة، لو أنه اتلف شيئاً من حقوق الناس يجب عليه ضمانه من ماله، فكيف نقول إنه غير مكلف ثم نوجب عليه أشياء؟ فقال العلماء: نقول إنه غير مكلف - أي أنه غير مكلف بأهلية الأداء -، ونقول إنه مكلف بمعنى أنه يجب عليه شيئاً في ذمته، فإذا أفاق من جنونه أو إذا بلغ الصبي وجب عليه أداء تلك الواجبات، مثل: إذا كان عليه أموال وجب عليه أو على وليه أداء ذلك، لأنه قد توافرت فيه أهلية الوجوب في الذمة.

هذين القسمين يمكن أن يتضح لنا جملة من أحكام التكليف المرتبطة بمن توافرت فيه شروط التكليف وبمن لم تتوافر فيه شروط التكليف على وجه الخصوص. فعندما نأتي إلى شخص غير متوافر فيه شروط التكليف ونقول هو مكلف بأمر من الأمور، فيأتينا شخص يقول أنتم تقولون شروط التكليف غير متوافرة فيه فكيف تقولون إنه مكلف ؟

نقول نعم بهذا التقسيم نخرج من هذا الاعتراض، نعم هو غير مكلف [بأهلية الأداء] لكنه مكلف [بأهلية الوجوب أي الوجوب في الذمة. فمتى زال عنه العذر القائم عنده [أي صار مكلفاً] وجب عليه الأداء، أو نقول نوجب على وليه مباشرة الأداء إذا كان له ولي. فهذا التقسيم الذي أثنى عليه [صدر الشريعة الحنفي] ونحن أيدنا هذا الشاء، نخرج به كثيراً من الإشكالات التي ترد علينا في موضوع التكليف وخاصة كما قلنا فيمن يفقد شروط التكليف.

الحلقة (٣٠)

شروط التكليف منها ما يتعلق بالشخص المكلف نفسه ومنها ما يتعلق بالفعل المكلف به، لأن منها شروط تشترط في الشخص المكلف حتى يصل إلى درجة التكليف، وهناك شروط تشترط في الفعل حتى يكون الشخص مكلفاً به، فالعلماء أو الأصوليون يقسمون الشروط بهذا التقسيم في الغالب أمور متعلقة بالمكلف وأمر متعلقة بالفعل المكلف به. وبعض الأصوليين يعرض عن ذكر هذه الشروط تفصيلاً لكنه يتكلم عن ما يتعلق بالمكلفين - يعني "أحوال التكليف" ثم يتكلم عن "أحوال الفعل المكلف به" فيتكلم عن أحوال التكليف من حيث مثلاً تكليف الصبي، تكليف النائم، تكليف المجنون و الساهي... الخ، ويتكلم عن أيضاً ما يتعلق بتكليف بالفعل المكلف به مثل التكليف بالشاق والتكليف بالمحال ونحو ذلك، فنستفيد من تلك المباحث أننا نأخذ منها قضية شروط التكليف، لما كان المقصود من التكليف حصول الامتثال من المكلف وذلك بقدرته على إيقاع ما كُلف به على جهة الطاعة، ولما كانت هناك أفعال لا تدخل تحت قدرة المكلف، وهناك مكلفون عاجزون عن القيام بما كلفوا به اقتضت إرادة الله تعالى أن يُعلّق التكليف بشروط معينة ترفع الحرج عن المكلفين وتمكنهم من الامتثال.

❁ هذه الشروط يمكن أن تقسم قسمين:

١- شروط ترجع إلى المكلف ٢- شروط ترجع إلى الفعل المكلف به.

الشروط التي ترجع إلى المكلف

موضوع هذه الحلقة والحلقة القادمة: هذه الشروط عددها العلماء واختلفوا في تعدادها ومنهم من يذكر أكثرها، ومنهم من يقل في ذكرها، لكونه يرى أن هذه الشروط شروط معلومة قطعاً ولا يحتاج إلى التنبيه عليها، لكن نحن أيضاً نحتاج إلى التنبيه على شيء منها.

** الشرط الأول: الحياة

فلا بد من أن يكون الشخص على قيد الحياة، إذ لا يمكن تكليف الميت أبداً وإن جاز أن تبقى عليه آثار التكليف، وقد نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الإجماع على عدم تكليف الميت، و الزركشي فرّع على عدم تكليف الميت فروعاً منها قال: "أنه لو وُصِلَ عظم الميت بنجس لم يُنزع على الصحيح" لأن الميت صار ليس أهلاً للتكليف بعد موته ولذلك لا ينزع منه هذا الشيء النجس، وأيضاً من الفروع التي ذكرها على عدم تكليف الميت أو فاقد الحياة "لو ماتت المعتدة فإنه يجوز تطيبها على الصحيح عند الشافعية، نظراً لأن الخطاب سقط بالموت فلم تصبح هذه المرأة مكلفة بعد الموت" وأما بقاء أثر حكم التكليف بعد الموت فله أمثلة منها مثلاً عدم جواز تكفين الرجل بكفن حرير، وتحريم تطيب الميت المحرم وإزالة شعره وظفره، وأيضاً من آثار تعلق التكليف بعد الموت تعلق الثواب والعقاب به على ما قدم من عمل، هذه أمور متفق عليها، فالميت لا يكلف بما يكلف به الحي لكنه يبقى له آثار تكليفه في حال الحياة بعد الموت، وهذه الآثار ذكرنا جملة منها . الحقيقة أن هذه الأمور التي بقي أثرها بعد الموت ليست متوجهة إلى الميت - التي ذكرنا من أمثلتها عدم

جواز تكفين الرجل بكفن حرير وتحريم تطيب الميت المحرم وإزالة شعره وظفره وتعلق الثوب والعقاب على ما قدم من عمل - جزء من هذه الآثار لا تتوجه إلى الميت وإنما هي خطابات متوجهة إلى المكلفين الأحياء الذين يقومون بغسله وتكفينه، فالحقيقة لا منافاة بين هذه وبين اشتراط الحياة لصحة التكليف، وأكثر جمهور الأصوليين لم يتعرضوا لهذا الشرط وهو شرط الحياة، لأنهم أعدوه شرطاً طبيعياً لا حاجة لذكره.

** الشرط الثاني: كون المكلف من الثقلين

وهذا الشرط نص عليه الزركشي في البحر المحيط، وفي وقت اعرض عن ذكره الكثير من العلماء، وإعراض كثير من العلماء عن ذكر هذا الشرط لأنه يوجد اتفاق على عدم تكليف الحيوان والجماد، لذلك لا داعي من أن يذكر مثل هذا الشرط. المراد بالثقلين هما/ الإنس والجن كما هو معلوم، وتُقل عن القاضي ابو بكر الباقلاني أنه حكى الإجماع على هذا الشرط، وقال أن هذا شرط متفق عليه ولا بد أن يكون المكلف من الثقلين.

على أن هناك من يقول بأن الحيوانات جميعها مكلفة كالإنسان، بل أن هناك أيضا من يقول بتكليف الجمادات كالجبال والأشجار وغيرها .. إلا أن العلماء اعرضوا عن ذكر هذا الخلاف أو المخالفة لأن هذا خلاف مناقض ويصادم الإجماع، لأن هناك إجماع على عدم تكليف الحيوانات والجمادات، وأيضا لمنافاة هذا الأمر للعقل السليم، لكن من يقول بعدم تكليف الجمادات والحيوانات يُشكل عليه ما ورد في الحديث من اقتصاص الشاة الجماء من الشاة القرناء يوم القيامة، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لتؤدون الحقوق لأهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء - المقصود بالشاة الجلحاء الشاة التي لا قرن لها - من الشاة القرناء - المقصود بالقرناء التي لها قرن) لكن يقال في الجواب عن هذا الإشكال قد أجاب عنه الإمام النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم قال: "هذا تصريح بحشر البهائم يوم القيامة وإعادتها أيضا يوم القيامة كما يعاد أهل التكليف من آدميين وكما يعاد الأطفال والمجانين ومن لم تبلغه الدعوة وعلى هذا تظاهرت دلائل القرآن والسنة". قال الله تعالى {وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (٥) التَّكْوِيرِ}. وإذا ورد لفظ الشرع ولم يمنع من إجرائه على ظاهره عقل ولا شرع كما قال النووي وجب حمله على ظاهره، قال العلماء: "وليس من شرط الحشر والإعادة في القيامة المجازاة والعقاب والثواب، وأما القصاص من القرناء للجلحاء فليس هو من قصاص التكليف، إذ لا تكليف عليها بل هو قصاص مقابلة"، انتهى كلام النووي لشرح صحيح مسلم.

• تكليف الجن

قد اتفق العلماء على تكليفهم في الجملة واختلفوا في تكليفهم بفروع الدين، قال بعض المحققين أنهم مكلفون بالفروع جملة لا على حد تكليف الإنس بها، لأنهم يخالفون الإنس بالحد والحقيقة، فبالضرورة يخالفونهم في بعض التكليف، وضربوا لذلك مثلاً فقالوا: أن الجن قد أعطي بعضهم قوة الطيران في الهواء فهو مخاطب بقصد البيت الحرام للحج طائراً، والإنسان لعدم تلك القوة لا يخاطب بذلك، فكل تكليف يتعلق بخصوص طبيعة الإنس، ينتفي في حق الجن لعدم تلك الخصوصية فيهم.

استدل الجمهور على تكليف الجن بفروع الدين وليس بأصول العقائد بما يأتي:

أولاً: الإجماع على أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل بالقرآن إلى الإنس والجن وجميع أوامره ونواهيته تتوجه إلى الجنسين هذا بالإجماع.

الثاني: استدلووا بقوله تعالى { يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (١٣٠) } الأنعام. وهذا وجه الدلالة منها واضح بمخاطبة الجن والإنس بخطابات الشرع وأوامره ونواهيه.

الثالث: قوله تعالى { فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ (٣٩) } الرحمن. ومعنى هذا أنهم قبل ذلك يسألون، ومعنى سؤالهم أي لا بد أن يكون هناك تكليف حتى يسئلوا.

الرابع: قوله تعالى { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) } الذاريات. فالعبادة في هذه الآية تشمل جميع أنواع العبادة من أصول الدين وفروعه ولا دليل على تخصيصها بالإيمان، وقد نقل جماعة من العلماء أحكام خاصة في فروع الدين - يعني في أحكام الفقه - تتعلق بالجن يمكن أيضاً مراجعتها كما ذكر ذلك ابن نجيم في كتابه "الأشباه والنظائر" وأيضاً السيوطي في كتابه (الأشباه والنظائر).

** الشرط الثالث : البلوغ

المراد به الوصول إلى الحد الذي إذا وصله الشخص فإنه تحسب له الحسنات وتحسب عليه السيئات، والبلوغ يكون بعلامات معينة منها: أن يبلغ الشخص خمسة عشر سنة، أو أن يحتلم وينزل المني، أو بأن ينبت له شعر حول القبل هذا بالنسبة للذكر والمرأة معاً وتزيد المرأة على هذه الثلاث بالحيض فإذا وجد لديها الحيض دل على بلوغها، هذا فيما يتعلق بعلامات البلوغ، استغنى بعض العلماء عن هذا الشرط بشرط آخر وهو شرط العقل الذي سيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى، وقالوا إن شرط العقل يُمكن صاحبه من فهم الخطاب وبهيته للطاعة والامتنال، وقالوا إن البلوغ وضعه الشارع حداً للعقل الذي يتفاوت الناس فيه، لكن الأولى حقيقة أن تُفرد شرط العقل عن شرط البلوغ لوجود اختلاف في حكم الصبي والمجنون وغيرهما، ولذلك لا بد من أن نضع البلوغ شرطاً خاصاً نتكلم فيه عن أحكام تكليف الصبي والصغير وأن نضع للمجنون شرطاً يتعلق به وهو العقل، ونتكلم فيه عن أحكام تكليف المجنون.

هنا إذا قلنا باشتراط البلوغ وهو بهذه العلامات فنفهم من هذا الكلام أن غير البالغ غير مكلف وغير البالغ هو الصبي الصغير، هنا تكلم العلماء عن موضوع تكليف الصبي وتناولوه بالتفصيل، وعلى كل حال فرّق العلماء بين تكليف الصبي غير المميز وبين تكليف الصبي المميز، فالصبي غير المميز حدده العلماء بما كان دون السابعة، وقالوا فيه هو الذي لا يميز ولا يفرق بين الأشياء فلا يميز بين الحق والباطل وبين الطيب والخبيث وبين الجيد والرديء، والسبب في هذا التحديد ما رواه بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (مرروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهما في المضاجع) فقد أمر الشارع هنا الولي بأن يأمر الصبي الذي بلغ سبع سنوات بالصلاة للتمرين والتدريب، ويفهم من أن الصبي الذي لم يبلغ سن سبع سنوات لا يأمر ولا ينهى، لأنه لا يفرق بين هذه الأمور، لما جاء العلماء إلى الصبي غير المميز قالوا: أنه غير مكلف، وهذا تقريباً باتفاق ومعنى أن الصبي غير المميز غير مكلف أنه لا يؤمر بعبادة فلا يؤمر بفعلها ولا ينهى عن تركها إذا كانت من حقوق الله تعالى، لكنه لو تعلق بأن أتلف شيئاً يتعلق بحقوق الآدميين كمن أتلف مالاً يتعلق بشخص آدمي أو ضرب شخصاً قتلته كبيراً كان أو صغيراً، فمثل هذه الحالة ليس مكلفاً من جهة أنه لا يلحقه إثم لكنه مكلف من جهة أخرى فهو ليس مكلف بتكليف الأداء ولكنه مكلف بتكليف الوجوب بالذمة، فيلزمه الضمان المالي من ماله أو من مال وليه، فلو أن الصبي غير المميز قتل شخصاً فإنه في هذه الحالة لا نقول نقضت منه، وإنما

عليه الدية، والدية من ماله أو من مال وليه فتكون هنا تأخذ حكم القتل خطأ، فالصبي الصغير غير المميز متفق على عدم تكليفه.

الصبي المميز وهو الذي بلغ سن السابعة فأكثر إلى سن البلوغ الذي يتحدد بعلامات معروفة وبعضهم حدوده بسن السادسة، لكن الترجيح بأنه من سن السابعة فأعلى فهذا يدرك كما قال العلماء أنه يدرك حقائق الأمور ويميز بين الأفعال والأقوال الجيد والرديء والحق والباطل، فمثل هذا ورد خلاف بين العلماء في قضية تكليفه:

القول الأول/ فجمهور العلماء على أن الصبي المميز وهو الذي بلغ السابعة إلى سن البلوغ هذا الصبي غير مكلف عند الجمهور، واستدلوا على هذا بجملة من الأدلة مثل:

١. **الدليل الأول/** قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف **(رفع القلم عن ثلاثة وذكر منهم الصبي حتى يبلغ)** فدل هذا على أن الصبي سواء كان مميز أو غير مميز غير مكلف، لأن رفع القلم هنا يدل على عدم تكليفه.

٢. **الدليل الثاني/** وأيضاً من الأدلة الدالة على عدم تكليف الصبي المميز أن فائدة التكليف هي الامتثال والطاعة من المكلف، والصبي سواء كان مميزاً أو غير مميز -وأتكلم عن المميز خاصة- لا يتحقق منه فائدة التكليف لأنه لا يمكن للمكلف الامتثال للتكليف إلا بوجود القصد والنية الخالصة، وشرط هذا القصد أن يكون المكلف عالماً بالشيء الذي يقصد فعله ويمتثل من خلاله ليكون فاهماً لكيفية امتثال هذا التكليف، ومنه الصبي المميز الذي لا يفهم فهو هنا كالبهيمة فلا يتصور منه وجود القصد الصحيح للامتثال فلا يتحقق منه الطاعة والامتثال التي هي فائدة التكليف، وكما قلنا يستوي في هذا الصبي المميز وغير المميز هذا ما يتعلق بالدليل الثاني على عدم تكليف الصبي المميز.

٣. **الدليل الثالث/** وهو أن الصبي وخاصة المميز يمكن أن يكون صالحاً لأهلية الأداء، لأنه يفهم ولكن عدم تكليفه هنا من باب التخفيف عنه والتيسير عليه، لأن العقل الذي هو سبب أهلية الأداء يظهر على التدرج ولا يمكن الوقوف على اللحظة التي يقال فيها أن الصبي قد صار فاهماً للتكليف حتى نقول أنه مكلف، لذلك جعل الشارع علامة ظاهرة تدل على العقل وهي البلوغ، فربط التكليف بالبلوغ وما كان أقل من البلوغ فلا يرتبط به تكليف. أعترض على هذا القول القائل بأن الصبي سواء كان غير مميز أو مميز وهو قول الجمهور طبعاً غير المميز متفق عليه لكن بالنسبة للمميز الجمهور هم القائلون بعدم تكليفه،

القول الثاني/ في المسألة يقول بتكليفه، والقول بالتكليف هنا يتفاوت، وهو رواية عن الإمام أحمد: أن الصبي المميز يكلف بالصلاة دون غيرها وإن لم يَأْتُم بتركها، ودليل هذه الرواية حديث الضرب على الصلاة عند سن العاشرة فهو خاص بالصلاة ولذلك قالوا معناه أنه يكلف، لكن أجاب الجمهور عن هذا بأن المقصود بالضرب عند الصلاة ضرب التأديب لا ضرب التكليف.

القول الثالث/ هو قول المالكية وأيضاً ذكر الزركشي أنه بمقتضى كلام أصحابهم من الشافعية وهو: أن الصبي المميز مكلف بالمندوب والمكروه فقط، قالوا لأن كلاً من المندوب والمكروه فيهما ثواب ولا عقاب عليهما ثواب في فعل المندوب وفي ترك المكروه، وهذا يتفق مع ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث (رفع القلم) فالرفع هنا أي أنه لا عقاب عليه أما الثواب فهو غير منفي، بدليل المرأة التي رفعت الصبي للنبي صلى الله عليه وسلم وقالت ألهذا حج قال: **(نعم ولك أجر)**. أما الواجبات فهي بحق الصبي المميز مندوبة والمحرمات في حقه مكروهة، وهذا القول حقيقة وهو الذي قلنا قول المالكية وبعض الشافعية وذكره الزركشي أنه قول أصحابه من الشافعية حقيقة قول متوجه يحصل به الجمع بين الأدلة.

أما قول الجمهور القائلين بأن الصبي المميز غير مكلف : هذا القول أعترض عليه اعتراض حاصله * أيها الجمهور كيف تقولون أن الصبي المميز غير مكلف ثم توجبون في أمواله الزكاة والغرامات لو أنه أتلف شيئاً سواء كانت دية أو قيمة شيء متلف أو فيما يتعلق بأروش الجنایات كيف توجبونها في ماله وأنتم تقولون بأنه غير مكلف؟ فإيجاب هذه الأمور في مال الصبي المميز دليل على أنه مكلف، الجمهور أجابوا عن هذا الاعتراض بأن قالوا نحن نقول بعدم تكليف الصبي المميز كما نقول بتكليف الصبي غير المميز، و التكليف بهذه الأمور التي هي وجوب الزكاة في المال وقيم المتلفات هذا التكليف بهذه الأمور يتضمن خطابين من الشارع:

أحدهما خطاب وضع: وهو ربط للسبب بالمسبب، ومعناه أنه متى وُجد السبب أي وجد عند الصبي مال اجتمعت فيه شروط الزكاة أو أتلف مال غيره أو اعتدى على نفس أو عضو من أعضاء غيره، فإنه يُوجد المُسبب وهو الضمان، وهذا الخطاب ليس فيه تكليف على الصبي.

الخطاب الثاني خطاب تكليف: موجه لولي الصبي بوجوب القيام بتنفيذ ما ترتب على الخطاب الأول، فالحاصل إذن أن فائدة الخطاب الأول هي مجرد إثبات إلتزام في ذمة الصبي وهو ما نسميه بالوجوب في الذمة أو أهلية الوجوب، ينفذه الولي في الحال أو يبقى معلقاً في ذمة الصبي إلى ما بعد البلوغ، ولا شك أن الصبي له أهلية وجوب ناقصة ثبتت له بإكتسابه صفة الإنسانية فهو ليس كالبهيمة التي ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل، بل له أهلية يترتب عليها ثبوت الأحكام في ذمته وهذه الأهلية تجعله فاهماً للخطاب بالقوة لا بالفعل، بمعنى أن لديه الاستعداد لتحمل التكاليف وفهم الخطاب بعد زوال العارض عنه، حيث إن مصير الصبي إلى العقل، فيصلح بناءً على هذا بأن تثبت الأحكام في ذمته أي يصلح لأهلية الوجوب وإن لم يصلح للتكليف في الحال أي إن لم يصلح لأهلية الأداء.

وفي الحقيقة إذا استعان الجمهور بتفريق الحنفية بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء أو كما سميناه الوجوب في الأداء والوجوب في الذمة ينفي هذا الاعتراض وينفي لدينا هذا الإشكال الوارد هنا، ونحن من خلال جوابنا من هذا الاعتراض لمسنا أن الجمهور عندما يجيبون يحاولون أن يستعينوا بما ورد عن الحنفية بتفريق بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء، فالصبي نقول أنه مكلف بهذه الأمور من الزكاة وقيم المتلفات من باب أن لديه أهلية وجوب بالذمة متوافرة لديه لاكتسابه صفة الإنسانية فهو إنسان يختلف عن البهيمة، لكن لم نقل أنه مكلف مثلاً بالعبادات ونحو ذلك، لأنه فاقداً لأهلية الأداء، لأن التكليف أو الأهلية لا بد بها من توافر هذين القسمين أهلية الأداء وأهلية الوجوب، والصبي يملك أهلية الوجوب لأنه أكتسب صفة الإنسانية، لكنه لا يملك أهلية الأداء لأنه لم تتوافر فيه شرط البلوغ.

يتقرر مما سبق أن تفريق الحنفية بين الوجوب في الذمة والوجوب في الأداء هذا التفريق له فائدته فيحمل عليه هذا الشرط الذي أوردناه هنا ويحمل عليه الجواب عن الاعتراض الذي أورده الجمهور على المعترض عليهم في قضية قولهم بعدم تكليف الصبي المميز.

والحقيقة أننا لا نلاحظ خلافاً بين العلماء في أن البلوغ شرط في أهلية الأداء أو في وجوب الأداء وهو عند الجميع، لكنه في أهلية الوجوب صار محلاً للنزاع والخلاف ولذلك أثر هذا في قضية إيراد اعتراض على مذهب الجمهور في هذه المسألة

الحلقة (٣١)

وسيكون محور كلامنا في هذه الحلقة الكلام على الشرط الرابع وهو شرط العقل وسنتبين المراد بهذا الشرط وما يتعلق بتكليف فاقده العقل، وفقدان العقل على صور كثيرة سيأتي الإشارة إليها والكلام عنها.

المراد بالعقل: آلة التمييز والإدراك فمن لم يكن مميزاً لا يوصف بالعقل ومن لم يكن مدركاً لا يوصف بالعقل هذا إجمالاً.

وقد اتفق العلماء على اشتراط العقل كشرط من شروط التكليف الراجعة إلى المكلف، واستدلوا على هذا الشرط بدليل واضح

جلي سبق الإشارة إليه وهو الحديث الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم (رفع القلم عن ثلاثة وذكر منهم المجنون حتى يفيق) إفاقة المجنون أو عقله دليل على أن فاقده العقل غير مكلف ويفهم منه أن من كان لديه عقل فهو مكلف، ولذلك قال العلماء إن شرط العقل مستمد من هذا الحديث، وشرط العقل يتحقق عندما يكون الشخص عاقلاً.

فالعقل أمر خفي كما بينا في الحلقة السابقة وهو يظهر على التدرج بمعنى أن الشخص ينمو عقله شيئاً فشيئاً حتى يكتمل، واكتمال العقل يتفاوت عند الناس فمنهم من يكتمل في مرحلة مبكرة ومنهم من يتأخر اكتمال العقل لديه إلى آخره، فنحن لا نستطيع الوقوف على اللحظة التي يكتمل فيها عقل كل واحد ولو استطعنا الوقوف على هذه اللحظة لقلنا أن هذا الشخص يُكلف عند هذه اللحظة فبعضهم قد يكلف مثلاً عند العاشرة لأنه اكتمل عقله عند العاشرة، وبعضهم قد يكلف عند الثامنة عشرة لأنه اكتمل عقله عند الثامنة عشرة، وبعضهم قد لا يعقل حتى إلى الثامنة عشرة ولا يعقل أبداً، فهذا لا نقول بتكليفه إلا عند اكتمال عقله، والشرع لم يرد بتعليق الأحكام الشرعية على الأمور الخفية، بل عادة الشرع في أحكامه كلها أن يعلق أحكامه على أمور ظاهرة جلية وهذه قاعدة.

ولذلك لما جاء العلماء إلى شرط العقل يربطونه بشرط البلوغ، فيقولون أن يكون عاقلاً بالغاً لأن البلوغ هو الأمر الظاهر الجلي الذي ينبغي أن نربط به شرط العقل، وعلى كل حال فهو شرط مرگب لا بد من توافر هذين الشرطين للقول بالتكليف، نحن قلنا إن العقل هذا محل اتفاق بين العلماء وذكرنا الدليل على هذا.

ينبغي على اشتراط العقل أن نقول إن غير العاقل فاقده العقل غير مكلف، وفاقده العقل له صور كثيرة:

(١) فقد يكون فقدان العقل بطريق الجنون.

(٢) وقد يكون فقدان العقل بطريق العته والسفه.

(٣) وقد يكون بطريق السكر أن يشرب دواء فيزول عقله بذلك، فهذا يدخل في هذا الشرط.

فهل كل فاقده للعقل غير مكلف؟

حقيقة أن المسألة محل تفصيل، في الجملة نقول كل فاقده للعقل غير مكلف هذا إجمالاً وهذا محل اتفاق، لكن عندما ننظر لكل مسألة بعينها نجد أن للعلماء كلام حول جملة من مسائل فاقده العقل:

أولاً: المجنون

المجنون فاقده للعقل فهل المجنون مكلف؟ طبعاً المجنون كما يذكر العلماء هو اختلال العقل بحيث يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهجها الصحيح إلا نادراً، فهذا يسمى مجنون إن فعل فعلاً لم يفعله على وجهه الصحيح المعتاد للبشر أو المعتاد للناس بشكل عام وإن كان قد يفعل بعض الأفعال التي تجري على نهج المعتاد لكنها أفعال قليلة فيحكم عليه بالجنون،

والمجنون على قسمين:

(١) **المجنون الأصلي:** معناه أن يولد الإنسان من وقت ولادته فاقده للعقل، وهذا النوع في الغالب لا يرجى معه الشفاء.

٢٢) **الجنون العارض**: معناه أن يبلغ الإنسان وهو سليم العقل وكامل الفهم، ثم يطرأ له الجنون بعد ذلك فهذا النوع في الغالب يرجى له الشفاء والإفاقة من هذا الجنون فهو كأني مرض يصيب الإنسان.

وكلاً من الجنون الأصلي والجنون العارض قد يكون ممتد وقد يكون غير ممتد، بمعنى أن يكون مُطَبَّق وقد يكون غير مطبق - أي أن يكون ممتد معه طول حياته وقد يكون غير مطبق وغير ممتد فيزول في مرحلة من مراحل العمر -، وهذا فيما يتعلق بأقسام المجنون.

هل المجنون مكلف؟

ثم جاء العلماء إلى قضية تكليف المجنون، هل هو مكلف؟ هناك خلاف ضعيف، لكن نشير إلى وجه هذا الخلاف لنوفق بين الأقوال في المسألة:

القول الأول/ هناك من يقول وهم الجمهور بأن المجنون غير مكلف مطلقاً، وطبعاً هذا القول بنوه على قضية واستدلوا عليه بعدم فهم، للدليل السابق للنبي صلى الله عليه وسلم وأيضاً بأن المجنون لا يفهم الخطابات الواردة من الشرع، ولا يدرك ويعلم الفعل المكلف به وكيفية امتثاله ولا توجد منه غالباً نية وقصد صحيح، ولذلك مثل هذه الأمور شروط للتكليف فلا بد منها وهي تنتفي بالمجنون، ولذلك يكون غير مكلف.

القول الثاني/ هناك قول في المسألة وهي أن المجنون مكلف مطلقاً، وهذا ذكره ابن تيمية وحكاه عن بعض الناس في كتابه (المسودة في أصول الفقه) حكاه عن بعض الناس ولم يحكه لشخص معين، والحقيقة أن الدليل هنا الذي استدل به من قال بتكليف المجنون بمضمون الاعتراض الذي أورده من قال بتكليف الصبي أو من يعترض على الجمهور بقولهم عدم تكليف الصبي المميز، وهناك من يقول إن الصبي المميز مكلف بإخراج الزكاة من ماله ومكلف بقيم المتلفات فكيف تقول إنه غير مكلف؟ هنا من يقول بأن المجنون مكلف فيقولون بأن المجنون قد توجه إليه الخطاب بإخراج الزكاة والخطاب بدفع قيمة المتلفات ودفع عروش الجنايات، ولو لم يكن مكلفاً لما وجه إليه خطاب ولما أخذت منه تلك الحقوق من ماله، ثم أن الزكاة وقيم المتلفات وعروش الجنايات تثبت في ذمة المجنون، وهذا يفيد بأنه مكلف لأنه لو لم يكن مكلفاً لما ثبتت في ذمته.

والحقيقة أن الجواب عن هذا سبق معنا في الجواب عن مسألة قضية تكليف الصبي المميز والمجنون، فنقول إن هذه الواجبات كما قلنا سابقاً إنما وجبت لوجود خطابين في حق المجنون:

الخطاب الأول: خطاب تكليف وهو خطاب من باب خطاب الوضع حيث أنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها فالشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتب عليها تحقيقاً للعدل ومراعاةً للمصالح، فهذا لا تكليف فيه بمعنى أنه يقال للمجنون إذا بلغ مالك النصاب وجبت عليك الزكاة فهذا خطاب ربط، وليس فيه تكليف على المجنون.

الخطاب الثاني: خطاب بإخراج الزكاة من مال الصبي وإخراج قيم المتلفات من مال الصبي وهذا خطاب متوجه إلى ولي المجنون القائم على رعايته لإخراج هذه الأمور من ماله، فليس هناك خطاب بالتكليف للمجنون، ومعنى هذا أن المجنون تثبت له أهلية الوجوب بالذمة كما قلنا، ولا تثبت في حقه أهلية الأداء، وبهذا نعود مرة أخرى إلى تقسيم الحنفية وبهذا التقسيم نخرج من هذا الإشكال وهذا الخلاف.

فالمجنون نعم مكلف ببعض الأمور وغير مكلف بأمور، فتكليفه بأمور هو من باب خطاب الوضع، والذي نحصره فيما يسمى بالوجوب بالذمة، فالمجنون لديه ذمة هذه الذمة اكتسبها باكتساب صفة الإنسانية، فيكون إذن فيكون مطالباً وتثبت بذمته هذه الواجبات، لكن * هل هو مطالب بأدائها بنفسه؟ لا. لماذا؟ لأنه قد انتفت بحقه أهلية الأداء، * إذن من المطالب

بأدائها؟ المطالب بأدائها وليه، وإذا لم يكن له ولي نقول حتى يفيق، فإذا فاق صار مطالب بالأداء، إذا لم يفيق سقط عنه الواجب لأنه لا تكليف إلا مع القدرة والاستطاعة، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، هذا إذن فيما يتعلق بالقول الثاني والجواب عنه في تكليف المجنون.

هناك من يفرق بين المجنون المطبق والممتد سواء كان أصلياً أو عارضاً والمجنون غير المطبق أو غير الممتد:

- ١- فالجنون المطبق الممتد معه طول حياته، قالوا هذا غير مكلف مطلقاً.
- ٢- أما الجنون غير المطبق فالمجنون يفيق أحياناً أو ممكناً أن يفيق في حالة من الحالات ويعود إليه عقله، فقالوا هذا يمكن أن يكون مكلفاً، وحمل بعض العلماء ما على هذا رواية وردت عن الإمام أحمد بقوله "إن المجنون يقضي الصلاة والصوم" قالوا نحمل كلام الإمام أحمد على أنه يرى أن المجنون جنونا غير مطبق مكلف. أما المجنون جنونا مطبقاً فهو غير مكلف وحمل رواية الإمام على هذا، ودليل هذه الرواية أن عدم تكليف المجنون المطبق هو الدليل للجمهور الذي سبق وذكرناه في المذهب الأول، ودليل تكليف المجنون غير المطبق فهو قالوا أنه يمكن أن يعقل ويفهم الخطاب في حال إفاقة فحينئذٍ ينبغي أن يكون مكلفاً.

ويجاب عن هذا بأن إفاقة ليست واضحةً جلية حتى نكلفه أثناء تلك الإفاقة فلا يمكن الوقوف على أول وقت الإفاقة وأول وقت فهمه للخطاب، ونظراً لعدم معرفتنا لذلك بالتحديد، فإنه يستحيل أن نقول أن المجنون بهذه الحالة يمكن أن يكون مكلفاً.

إذا عدنا إلى تقسيم التكليف وتقسيم الأهلية الذي ذكرناه فيمكن أن ينتفي هذا الخلاف تماماً:

فمن يقول إن المجنون غير مكلف وهم الجمهور نحمل كلامهم على أنه ليس لديه أهلية الأداء فهو غير مكلف من هذه الناحية أي لا يلزمه الأداء، لكنهم لا ينفون عنه أهلية الوجوب التي يقول أصحاب المذهب الثاني بأنه من خلاله يستحق أن يكون المكلف واجباً في ذمته هذا الأمر.

وفي المقابل أصحاب القول الثاني الذين يقولون إن المجنون مكلف نحمل كلامهم على أنهم يقصدون بذلك أن لديه أهلية وجوب يعني لديه ذمة من خلالها يمكن أن نأمره ببعض الأمور مثل الزكاة ودفع قيم الأمور التي أتلفها، وهذا الجمهور لا ينفونه أبداً بل يقولون نعم هذه تثبت بذمته.

ولذلك ينتفي حقيقة الخلاف في هذه المسألة إذا نظرنا إلى قضية تقسيم الأهلية إلى قسمين: أهلية أداء وأهلية وجوب في الذمة، هذا فيما يتعلق بتكليف المجنون.

وينبغي على هذا إذا وصلنا إلى نفي الخلاف في المسألة أن نقول: إن الجنون يسقط العبادات كلها لأن المجنون فاقد للقدرة التي يتمكن بها من إنشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشارع وهو أداءه بنية مع قوة العقل والبدن، ولا يلزمه أيضاً قضاء العبادات التي مرت عليه في أثناء جنونه وقبل إفاقته، إلا أن بعض العلماء يقولون إذا كان مجنوناً جنونا غير ممتد وغير مطبق كما ورد عن الإمام أحمد في رواية عنه فإنه في هذه الحالة يمكن أن يكلف بالقضاء، الجنون أيضاً يسقط العقوبات فلا يلزم المجنون لو قتل أحداً قصاص ولا يلزمه أيضاً تقطع يده لو سرق مثلاً ونحو ذلك فلا يلزمه شيء من هذا، لكن لا يعني هذا أنه يسقط عنه التكليف مطلقاً بل نقول مادام لديه أهلية وجوب في الذمة، فمعنى هذا أنه تجب عليه بعض الأمور في ذمته ويلزم وليه بأدائها عنه، فلو أنه قتل شخصاً وجب عليه الدية، ولو أنه أتلف مال غيره وجب عليه ضمان هذا

المتلف. لماذا؟ ليس لأنه مكلف ولكن لأن لديه أهلية وجوب في الذمة، وهذا الوجوب في الذمة نسميه أهلية ناقصة من خلالها يمكن أن نوجب على المجنون جملة من الواجبات، هذا فيما يتعلق بتكليف المجنون.

ثانياً: المعتوه

من المسائل التي يذكرها العلماء في قضية تكليف فقدان العقل مسألة تكليف المعتوه. والمعتوه مأخوذ من العته وهي آفة ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام، فيشبهه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه يشبه كلام المجانين فهذا يقال بأنه معتوه.

الفرق بين الجنون والعته:

الفرق الأول: أن المعتوه له عقل ولكنه ضعيف عن إدراك فهم الخطاب، وأما المجنون فإنه لا عقل له.

الفرق الثاني: أن المعتوه قد يكون مميزاً وقد يكون غير مميز، بخلاف المجنون فلا يكون مميزاً أبداً.

الفرق الثالث: أن العته لا يصاحبه تهيج واضطراب بخلاف الجنون فقد يصاحبه تهيج واضطراب.

المعتوه * هل هو مكلف؟

أيضاً هنا خلاف في قضية تكليف المعتوه:

القول الأول/ فهناك من يقول وهم الجمهور أن المعتوه غير مكلف مطلقاً وهذا مذهب الجمهور كما قلنا، وقالوا في تعليلهم لهذا المذهب إنه فاقد للعقل لا توجد لديه آلة التمييز وآلة فهم الخطاب التي يمكن من خلالها يدرك أوامر الشرع ونواهيها ولذلك فهو غير مكلف.

القول الثاني/ وهو مذهب ضعيف في المسألة أن المعتوه مكلف هنا واستدل من قال بهذا المذهب بالأدلة التي ذكرها من قال

أن الصبي المميز مكلف أو إن المجنون مكلف التي سبق إيرادها قبل قليل، ما يجاب عنها هناك يجاب عنه هنا

القول الثالث/ هناك مذهب في المعتوه يفرق بالعبادات وغيرها فيقول المعتوه تجب عليه العبادات ويكلف بها دون غيرها من الأحكام، وهذا ذهب إليه أبو زيد الديوسي وهو من علماء الحنفية واستدل على هذا بالاحتياط حيث إن العبادات يحتاط لها أكثر من غيرها،

والجواب عن هذا المذهب/ أن هذا لا يصح لأن العبادات لازمة في حق من يفهم الخطاب عند سماعه له وتوجيهه إليه،

والمعتوه لا يفهم الخطاب فاختلف فيه شرط التكليف الذي ذكرناه وهو فهم الخطاب الذي سيرد الكلام عنه، وإذا اختلف شرط

من شروط التكليف فإنه ينتفي التكليف تماماً، وبناءً عليه لا تجب عليه العبادات ولا يجب عليه غيرها من الأحكام

وكما قلنا **نوفق بين المذهبين الأول والثاني** بأن المقصود بتكليف المعتوه بأنه لديه أهلية الوجوب في الذمة، فلو أنه أتلف مال

غيره أو لديه مال في زكاة فتجب فيها الزكاة، ومن يقول إنه غير مكلف فهم الجمهور فنحمل كلامهم بأنه ليس لديه أهلية الأداء

التي نأمر بها ليؤدي عبادة من العبادات، هذا فيما يتعلق بتكليف المعتوه وهي مسألة من مسائل فقدان العقل.

ثالثاً: تكليف السكران

المقصود بالسكران فاقد للعقل، فموضوع السكر حقيقة محل كلام يجب أن نقف عنده وننبه إليه أن كلام العلماء في أصول

الفقه غير واضح وغير منضبط عن مسائل السكر وأحكام السكران وعن ضوابطه التي تحكم أحكامه، لذلك نجد نوعاً من

التناقض بينما يُذكر في أصول الفقه وبين ما يُذكر في الفقه، وهنا قد أشار المرادوي إلى أن التنظير هنا يختلف في أصول الفقه

عما هو في الفقه، لكن ينبغي أن ننبه إلى بعض الأمور التي ينبغي الإشارة إليها في موضوع تكليف السكران وهو الذي يشرب ما يزيل عقله سواء كان شاربا له بطريق محرم أو بطريق مباح.

تحرير محل النزاع في مسألة تكليف السكران:

أولا: اتفق العلماء على أن السكران المعذور في سكره أي الذي سكر بطريق مباح وزال عقله، كمن تناول دواء للمعالجة أو أعطي البنج مثلاً فإن هذا غير مكلف في حال سكره، وكما قلنا هو الذي لا يعلم ما يقول.
ثانياً: اتفق العلماء أن السكران غير المعذور في سكره إذا كان عقله ما يزال حاضراً ويعقل، فإنه مكلف وإذا شرب ولم يسكر بعد فإنه في هذه الحالة يعقل ويكون مكلفاً.

لكنهم اختلفوا في السكران غير المعذور في سكره الذي سكر وزال عقله بالسكر * فهل هو مكلف؟

يعني سكران غير معذور لكن شرب بطريق محرم وزال عقله بسبب هذا السكر فهل هو مكلف في هذه الحال؟ ورد خلاف للعلماء في هذه المسألة:

القول الأول/ هناك من يقول إن السكران في هذه الحالة غير مكلف وهم الجمهور لماذا؟ وعللوا لهذا بأن السكران في حال سكره لا يفهم الخطاب فكيف يوجه إليه خطاب لا يفهمه ويقال أفهم فهو زائل العقل كالمجنون والصبي غير المميز فلو طلب منه امتثال ما يقتضيه الخطاب وهو في حالته تلك لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق، حيث وجه إليه خطاب ولا يفهم المقصود منه وطلب امتثال وهذا محال، هذا ما يتعلق بمذهب الجمهور في هذه المسألة .

القول الثاني/ هناك من يقول بأن السكران في هذه الحالة مكلف مطلقاً، وهذا ذهب إليه بعض الحنفية وبعض الشافعية، واستدلوا على تكليفه بما سبق الاستدلال به على تكليف المجنون وتكليف الصبي المميز وتكليف المعتوه، وهو أن السكران تجب في ماله الزكاة وتجب عليه وأروش الجنايات وقيم المتلفات، ولو لم يكن مكلفاً لما أمر بهذه الأمور، وقد سبق الجواب عن ذلك وبيان وجه الإشكال في هذه المسألة.

إعتراض على مذهب الجمهور

القائلون بتكليف السكران في هذه الحالة وهو السكران غير المعذور الذي سكر وزال عقله اعترضوا على مذهب الجمهور وقالوا: كيف تقولون إن السكران الذي لا يعقل غير مكلف ثم توجبون الغرامات عليه في حال اعتدائه أو إتلافه مال غيره، وكيف تقولون بأنه غير مكلف ثم تقولون بوقوع طلاقه فيما لو تلفظ بالطلاق حال سكره؟

ويجاب عن هذا فيما سبق وقلناه، بأن هذا ليس تكليفاً بل إن الشارع قد وضع أسباباً معينة تثبت عندها أحكام معينة، وهذه الأسباب لا تكليف فيها على السكران، بل مجرد وقوعها منه كاف لترتب الأحكام عليه مباشرة، فثبوت هذه الأحكام لا يعني أنه مكلف، وهذا كما قلنا إنه من باب ثبوت أهلية الوجوب في حق السكران، أما أهلية الأداء فغير متوافرة في حقه بمعنى لا يصح ولا يأمر بالأداء في حال سكره، لكنه في أهلية الوجوب في الذمة متوافرة لديه، فلذلك هو مأمور أو يتوجه إليه التكليف أو أهلية الوجوب في الذمة.

هناك اعتراض آخر بالمسألة على مذهب الجمهور قالوا إن الله تعالى يقول {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ (٤٣)}

ووجه ذلك أن الله سبحانه وتعالى نهى عن قربان الصلاة في حال السكر وهذا خطاب للسكاري فدل على جواز تكليف السكران؟

ويجاب عن هذا بعدة أجوبة وهي تجيب على أن السكران غير مكلف، وننبه على أن هذين الوجهين الذين سنذكرهما في المسألة مبنيان على تقرير أن الآية نزلت في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر تحريماً نهائياً.

الوجه الأول: مبني على المنع، ومعناه أننا نمنع أن الآية خطاب للسكران في حال السكر، بل الآية خطاب للسكران في حال الصحو، ومعناها لا تسكروا ثم تقربوا الصلاة، وهذا مثل قوله تعالى {وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} {١٠٢} آل عمران. أي استمروا على الإسلام حتى يأتيكم الموت وليس خطاب لهم في حال الموت، وقولنا مثلاً لا تقرب التهجد وأنت شعبان أي استمر على خفة البدن حتى تقوم للتهجد، فكذلك هذه الآية التي معنا معناها استمروا على الصحو حتى تدخلوا في الصلاة، والخطاب لهم حينئذ كان في حال صحوهم، والمراد من هذا النهي منعهم من إفراط الشرب من طريق تضيق وقت السكر عليهم، لأنه بناء على هذه الآية سيكون وقت الشرب عندهم هو ما بعد وقت العشاء وما بعد وقت صلاة الفجر غالباً وبعد العشاء وقت نوم وبعد الفجر وقت عمل وبهذا انشغلوا عن السكر، ومُنِعُوا عن الإفراط فيه تهيئةً لنفوسهم في قبول تحريمه مطلقاً.

والوجه الثاني: في الجواب مبني على التسليم بأن الخطاب بهذه الآية هو للسكران، وعلى هذا الوجه نقول أننا لو سلمنا أن الخطاب هنا هو للسكران فالمراد بالسكران هنا هم من وجدت منهم مبادئ النشاط والطلب ولم تزل عقولهم تماماً، فلا شك أن من كان هكذا فهو مكلف.

ابن قدامة عندما ذكر هذين الوجهين ذكر أن الغرض من هذين الوجهين الجمع بين الأدلة وذلك أن هذه الآية تشعر أن السكران مكلف، وقد تقرر لدينا بالأدلة أن السكران لا يفهم الخطاب فهو غير مكلف، فكأن هذا فيه نوع من التناقض فلجأ ابن قدامة إلى الجمع بين الآية وبين الأدلة بهذا.

مذهب بعض الحنفية والشافعية من يقول بأن السكران مكلف ويستدلون بهذه الآية {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى} {٤٣} النساء. وقد بين وجه الاستدلال بها وقالوا أيضاً أن السكران قد أذهب عقله بنفسه، فهو متعدٍ فعامله بنقيض قصده، وقالوا أيضاً في الاستدلال أننا لو قلنا إنه غير مكلف لاتخذ السكر وسيلة لإسقاط التكليف عن المكلف، ثم إن السكران مأزور فلا يسوى بينه وبين المجنون الذي هو مبتلى مأجور فنخفف عنه التكليف لسكوره. لكن ننبه على أن هناك اتفاق على جل أحكام السكران في الفقه وأحكامه تختلف من جزئية لأخرى فالواجب بحث كل مسألة من مسائل السكران على حده وأما التنظير الأصولي فهو ما ذكرناه في هذا المقام.

هنا قد يرد إشكال على من قال بتكليف السكران بسبب أن السكران اعتبر طلاقه وإيلاؤه، لكن نقول إن هذا ربط الأسباب بمسبباتها، وقد بينا سبب تكليف السكران مثلاً فيما إذا أتلف مال غيره أو إذا كان له مال فتجب الزكاة فيه أو تلفظ بطلاقه فإنه أيضاً يقع طلاقه من باب ربط الأسباب بمسبباتها، فيكون بهذا تكليف السكران تعليقا وليس تنجيذاً.

الحلقة (٣٢)

لا يزال الحديث موصولاً في هذه الحلقات عن شروط التكليف وخاصة شروط المكلف تحدثنا فيما تقدم من حلقات عن شروط التكليف المتعلقة بالمكلف عن جملة منها وذكرنا (الحياة وكونه من الثقلين، والبلوغ، والعقل) وهذه الحلقة موضوع الكلام عنها هو

الشرط الخامس: شرط الفهم

الفهم: يقصد به جودة الذهن من حيث أو من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب.

وقد جرى كثير من العلماء على التفريق بين الشرطين العقل والفهم، وقد مر بنا الكلام فيما سبق عن شرط العقل: منهم من يقول العقل وفهم الخطاب يعد شرطاً واحداً. ومنهم من يفرق بين هذين الشرطين فيجعل العقل شرطاً مستقلاً ويجعل فهم الخطاب شرطاً مستقلاً آخر.

والذين يفرقون بين شرطي العقل وفهم الخطاب، يريدون بشرط العقل ما يتعلق بمباحث العاقل وما يخالف مباحث العقل فيما يتعلق بالجنون ونحوه، ويريدون بالفهم ما يتعلق بمباحث فهم الخطاب ويكون بناء على ذلك ما يخالف الفهم من النوم مثلاً أو الغفلة والسهو والنسيان.

فإذن نحن نقول من شروط التكليف أن يكون المكلف فاهماً للخطاب أو أن يكون لديه الآلة التي تهيئه لفهم الخطاب، وهذا الشرط مستلزم للشرط السابق وهو شرط العقل.

(ينبنى على هذا الشرط أن الذي ليس لديه آلة الفهم أو غير متمكن من الفهم غير مكلف) ويندرج تحت هذا الكلام على (١) الناسي (٢) الساهي (٣) والغافل (٤) والنائم ونحوهم كالمغنى عليه ونحو ذلك. **الناسي:** هو من النسيان وهو ضد التذكر والحفظ.

اصطلاحاً: هو عاهة تنشأ عن اضطراب في المخ أو عن اضطراب شديد في الحياة العقلية يسببه القلق والصراع النفسي، وهو (النسيان) معناه يرد على الإنسان بدون اختياره.

وقيل في معناه: هو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه.

الساهي: هو من السهو وهو أخف من النسيان، لأن النسيان هو زوال الصورة المدركة عن الحافظة نهائياً فيحتاج إلى من يُوجد لديه العلم، بخلاف السهو وهو زوال الصورة المدركة عن العقل مع بقائها في الحافظة ويذكر العلماء فرقاً بين الساهي والناسي: أن الساهي إذا نبهته تنبه، بخلاف الناسي فإنه لا يتنبه بالتنبيه.

الغفلة: أمر قريب من السهو وهو في معناه.

النوم: هي فترة طبيعية تحدث للإنسان بلا اختيار منه تمنع الحواس الظاهرة و الباطنة عن العمل مع سلامتها وتمنع استعمال العقل مع قيامه.

يلحق العلماء بمباحث السهو والنوم مبحث الإغماء، وبعضهم يلحق الإغماء بالجنون، لكن لأولى أن يلحقه بمسألة الفهم، لأن الإغماء ليس كالجنون تماماً إنما قد يقرب من حكم الجنون من حيث امتداده إذا امتد، ويكون زوال العقل بصورة ممتدة.

الإغماء اصطلاحاً: هو فتور يزيل العقل ويعجز صاحبه عن استعمال عقله فترة معينة مع قيام عقله.

هؤلاء لا يوجد لديهم آلة الفهم، فالذهن ليس موجوداً لديهم بحيث يتمكن هؤلاء من إدراك الأحكام الشرعية على وجهها، فالنائم مثلاً لا يمكن توجيه حكم شرعي له فيفهمه حال نومه. والجامع بين هؤلاء أن زوال العقل لديهم ليس زوالاً تاماً حقيقياً كما يزول عن المجنون، إنما الزوال لفترة محددة أو الإدراك لديهم مرتفعاً لفترة محدودة ويعود لديهم في الغالب بالتنبيه، ولذلك فإن فالمغنى عليه أو النائم إذا أيقظته استيقظ والساهي إذا ذكرته تذكر والناسي إذا عرضت عليه الأمر فربما يعيد ذهنه للأمر وتذكره، بخلاف المغنى عليه الأصل أنه إذا أُجرى له ما يوقظه ويزيل عنه الإغماء فإنه يتحقق له ذلك، ولذلك حينما يمتد الإغماء فالغالب أن العلماء يلحقونه بالجنون ولا يجعلون له حكم الإغماء، والعلماء يقولون عن هؤلاء إنهم فاقدو شرط التكليف فالأصل إنهم غير مكلفين، لكننا لا حظنا في المسألة خلاف ونحن كما ذكرنا سابقاً أيضاً في

النهاية سيكون الخلاف خلافا لفظيا نوفق فيه بين هذه الأقوال، ومن يقول بأنهم مكلفون يتجه اتجاهها محمدا غير اتجاه من يقول إنهم غير مكلفين.

فالعلماء في هذه الأحوال - أي الغافل والناسي والساهي والنائم والمغنى عليه - اختلفوا هل الشخص مكلف أو غير مكلف؟، والحقيقة أن الخلاف ظاهري،

القول الأول/ الجمهور يقولون أن هؤلاء غير مكلفين (الغافل والناسي والساهي والنائم والمغنى عليه، في هذه الأحوال غير مكلفين، - أي في حال تلبسهم في تلك الأمور، ذلك لأنهم في هذه الحالة فقدوا شرط التكليف وهو الفهم. فهؤلاء لا يدركون معنى الخطاب ولا يفهمون المراد منه فكيف يخاطبون بهذه الأمور، وكيف يقال مثلاً له افهم مع أن الفهم منعدم لديه في هذه الحال، فلو إنهم كلفوا بالامتثال فهم لا يفهمون الخطاب فحينئذ كيف يكلفون بأمر ولا يفهمونه، فيكون تكليفهم بالمحال.

القول الثاني/ وقال بعض العلماء إن هؤلاء مكلفون مطلقا ونسب هذا إلى بعض الحنفية، واستدلوا بدليل في الغالب أنه يسير معناه فيما يتعلق بالصبي والمجنون ونحوهم، ومن قال بتكليفهم أيضا يقولون أن هؤلاء في أحوالهم هذه لو أتلفوا شيئا فإنه يجب عليهم ضمانه، فالنائم لو أتلف مالا كأن يكون نائما بجوار شخص فقتله ففي هذه الحالة يجب عليه الضمان بالدية، والناسي لو أتلف مالا لغيره ناسياً وجب عليه الضمان، وكذلك الساهي والمغنى لو أتلف مالا من دون قصد يلزمه ضمانه. فوجوب الضمان على هذه الحالة على هؤلاء، دليل على وجوب تكليفهم في تلك الأحوال إذ لو لم يكن هؤلاء مكلفون لما وجب عليهم شيء وما لزمتم تلك الحقوق.

وقد سبق أن أجبنا عن هذا باستدلال سابق ونعيد الجواب عنه بنحو ما ذكرناه سابقا ونقول: أن إلزام هؤلاء بدفع قيم المتلفات ليس من باب الحكم التكليفي وإنما هو من باب الحكم الوضعي، أي من باب ربط الأحكام بأسبابها، بمعنى أنه قد وجد سبب الإلتاف فيوجد الحكم وهو الضمان، والضمان هنا بدفع قيمة المتلف بقطع النظر عن كونه غافلا أو ناسيا أو ساهيا أو مغنى عليه أو نائما أو غير ذلك، وهذا لا تعلق له بالتكليف وإنما هو من باب ربط الأحكام بأسبابها أي من قبيل الحكم الوضعي، وهذا لا يشترط فيه الفهم،

وقد يضاف الجواب إلى هذا الأمر: إن الخطاب قد تعلق بهؤلاء عند الاستيقاظ أو بعده لا قبله يعني الخطاب متوجه إلى هؤلاء عند الاستيقاظ لا قبل الاستيقاظ، فالخطاب منتفي عنهم في حال تلبسهم بتلك الأحوال وإنما يجب عليهم القضاء بأمر جديد

الخلاصة: أن الخلاف في اشتراط هذا الشرط يرجع إلى ما مر معنا في الشرط السابق شرط العقل، فكما نقول إن المجنون مأمور بشرط الإفاقة والصبي مأمور بشرط البلوغ، كذلك يمكن أن نقول الغافل والناسي والساهي والنائم والمغنى عليه مأمورون بشرط (الفهم) الذي يكون بعد الاستيقاظ والانتباه، ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) ورفع الإثم عن الناسي هنا يشير إلى وضع الأمر عنهم إذ لا رفع إلا بعد وضع، والذي يقول بتكليف هؤلاء بتوجيه الخطاب إليهم إنما يريد في ذلك ثبوت الفعل في ذمتهم، والذين نفوا تكليفهم مطلقا وهم الجمهور نفوا إن كان تكليفهم بتلك الأحوال بالأداء، وهذا متفق عليه إذ لا يقول بهذا أحد لما سبق أن ذكرنا.

الخلاصة: أن من يقول بتكليف هؤلاء قصده أن الواجبات تبقى في ذمتهم إلى ما بعد الاستيقاظ، والذي يقول بعدم تكليفهم إنهم غير مأمورين بشيء من التكليف في حال تلبسهم بتلك الأحوال السابقة وهذا أمر متفق عليه، كما أن الأمر الأول

متفق عليه وهو أن هذه الواجبات تبقى في ذمتهم إلى ما بعد الاستيقاظ فهذا أمر أيضاً متفق عليه. وتحليل هذا الكلام ينتفي الإشكال الوارد هنا (من يقول بأنهم مكلفون أو غير مكلفين)

عندما تأتي إلى (١) النسيان (٢) والنوم (٣) والإغماء عندنا بعض التنبيهات في هذه الأمور التي يزول فيها التكليف :

← **مباحث للنسيان**

يقول العلماء إنه يؤثر في جعل الموجود معدوماً ولا يؤثر في جعل المعدوم موجوداً، أي: العلماء عندما تكلموا في أثر النسيان جاؤوا إلى المأمورات والمنهيات، المنهيات الأصل أنها لا يفعلها الإنسان إلا إذا أوجدها نسياناً فإذا أوجدها صارت موجودة فإذا أوجدها ناسياً فإن النسيان يؤثر في جعلها كالمعدوم، باعتبار أن النسيان يؤثر في عدم التكليف في هذه الحالة فقالوا النسيان يؤثر في جعل الموجود معدوماً - والموجود هنا المنهيات أو المحظورات - ولا يؤثر في جعل المعدوم موجوداً بمعنى لو أن شخصاً نسي مأموراً من المأمورات فإن النسيان لا يؤثر في جعله موجوداً، بل على المكلف إذا تذكر بعد النسيان فإنه يلزمه فعل المأمور، فهذا معنى قولهم النسيان يجعل الموجود معدوماً ولا يجعل المعدوم موجوداً.

الخلاصة: المقصود بالموجود معدوماً هنا المنهيات فإذا ارتكب شخصاً منها عنه نسياناً فإنه يكون كالمعدوم وإذا ترك مأموراً ناسياً فإنه لا يجعله كالموجود بل عليه أن يفعله ويأتي به.

سؤال: هل كل منهي عنه يكون كالمعدوم؟

هناك من العلماء من أطلق تأثير النسيان في كل منهي عنه، فقال: إن كل أمر منهي عنه مفعول نسياناً يكون كالمعدوم، وعللوا ذلك بعدة أوجه:

الوجه الأول: قالوا إن النهي يقتضي الكف عن المنهي عنه، فيكون المنهي عنه المفعول نسياناً مفعول من دون قصد وحينها يكون معدوماً من إعدام قصده.

الوجه الثاني: قالوا إن المكلف إذا ارتكب منها عنه نسياناً فإنه لا يمكن تداركه وتلافيه، فإنه ليس بقدرته المكلف نفي الفعل الحاصل في الوجود، لذلك عُذر فيه وكان كالمعدوم في حقه.

الوجه الثالث: أن القصد من النهي خوف العقاب، لأن فيه هتكا للحرمة، وفعل الناس للمحظور لا يقتضي في هذه الحالة هتكا للحرمة فلا يخشى عليه العقاب، وحينئذ يكون كالمعدوم.

هناك في المقابل من العلماء من قال أن النسيان يؤثر في جعل الموجود من المنهيات كالمعدوم، ولكن قيد المتروك نسياناً بقيود معينة ومنها:

- **القيد الأول:** أن يكون الوقوع في فعل منهي عنه مما يمكن تلافيه بالانكفاف عنه، بحيث لا يكون الفعل إتلافاً أو متضمناً معنى الإيتلاف، وبذلك فإن المُجامع أهله في الحج ناسياً يبطل حجه كالعامد، ومثله من جامع في الصيام الواجب نسياناً يجب عليه القضاء والكفارة، وكذا من قتل صيداً أو حلق شعره أو قلم أظافره في الحج ناسياً تجب عليه الفدية، وقالوا: ويكون في ذلك كالعامد، لأن هذه الأفعال منهي عنها إذا وقع فيها الحاج لم يمكنه تلافيه بالانكفاف عنها لكونها إتلافاً أو في معنى الإيتلاف، فإن الجماع بعد حصوله لا يمكن تلافيه، والصيد إذا قتلته ذهب ولا يمكن رده، ومثله الشعر وتقليم الأظافر، وهذا بخلاف تغطية الرأس نسياناً فهذا أمر منهي عنه لكن يمكن تلافيه بالانكفاف عنه، فإذا ذكر فإنه يبعده عن رأسه، ومن لبس خفياً في الحج ناسياً ينزعه ولاشي عليه.

قالوا إذن نفرق بين المنهيات التي يمكن الانكفاف عنها بعد الوقوع فيها، فإن هذا يُجعل الموجود فيها كالمعدوم نسياناً، في هذه الحالة يسقط الإثم والحرَج ولا يلزم الناسي شيء، ولكن إذا كان لا يمكن تلافيها بالانكفاف عنها فإنه في هذه الحالة لا يؤثر النسيان في جعل الموجود معدوماً، بمعنى أنه يلزم الناسي في هذه الحالة ولا يسقط عنه التكليف في هذه الحالة.

- القيد الثاني: أن لا تكون هيئة الفعل مُذَكَّرَةً للفاعل، بحيث يبعد معها التلبس بالنسيان، وأنه إن كان كذلك فإن الناسي يُنسب له التقصير، حيث لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه فلا يكون النسيان عذراً حتى يغلب وجوده على الشخص، مثلاً قالوا الذي يأكل ويشرب في الصلاة ناسياً تبطل صلاته، ولا يكون النسيان هنا مؤثراً في إسقاط التكليف عن هذا الشخص، ولا يكون مؤثراً كما عبروا عنه بجعل المنهي عنه معدوماً، لأن هيئة الصلاة مُذَكَّرَةٌ للمصلي في هذه الحالة مانعة من النسيان، وهذا بخلاف النسيان الذي يقع من الإنسان من غير أن يكون معه شيء من أسباب التذكر، فإنه يكون عذراً في هذه الحالة لغلبة وجوده حينئذ، مثل الأكل والشرب في حال الصيام، فإنه في هذه الحالة هيئة الفعل لا تذكر بترك الفعل والانكفاف عنه، ولذلك يسقط أو يكون النسيان مسقطاً عن التكليف ويكون عذراً، بخلاف ما لم تكن هيئة الفعل مُذَكَّرَةً للفاعل فإنه في هذه الحالة يكون غير مسقط للتكليف كالأكل والشرب في الصلاة.

- القيد الثالث: أن لا يكون الشيء المنهي عنه المفعول نسياناً متعلقاً بإتلاف شيء من حقوق العباد، وذلك لأن النسيان لا يعد عذراً في هذه الحالة، كما لو أتلف مالا محترماً على وجه النسيان لإنسان فإنه يلزمه ضمانه.

وهذا حقيقة هو الموقف الثاني من النسيان هو الذي يترجح في هذا المقام والذي ينبغي أن نقول إن النسيان لا يؤثر في جعل الموجود معدوماً، بمعنى أنه لا يؤثر في جعل المنهيات عنها كأنها لم تكن في حق الشخص، بل نقول مقيد بهذه القيود الثلاثة فمتى تحققت هذه الثلاثة فإن النسيان يكون عذراً مسقطاً للتكليف، وإلا فلا يكون عذراً.

وأما في المأمورات فإن النسيان يكون عذراً لإسقاط الإثم، بمعنى لو نسي شخص مأموراً من المأمورات ولم يفعله في وقته فإن النسيان يسقط الإثم ولا يسقط الفعل، بل يلزمه القضاء كما ورد في الحديث **(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)** فالصلاة مأمور بها ولم تسقط بالنسيان، لكنه يرتفع الإثم في حال النسيان، هذا فيما يتعلق بالنسيان.

← مباحث النوم

أما بالنسبة للنوم يوجب تأخير الأداء إلى ما بعد الاستيقاظ، والنوم عذر مثله مثل النسيان بمعنى أنه في المأمورات يؤثر في أنه يؤخر التكليف إلى ما بعد الاستيقاظ، بشرط أنه لا يكون هناك تفريط في النوم، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم **(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة له إلا ذلك)** النائم غير مكلف في حالة نومه مثله مثل الناسي في حال نسيانه، ولكن بعد الاستيقاظ إن كان متعلقاً بترك مأمور فإنه يلزمه قضاؤه ولا إثم عليه إذا لم يكن مفرطاً في النوم، وإذا كان مرتكباً منهياً من المنهيات بمعنى أن النائم أتلف مالا لغيره في حال نومه أو قتل شخصاً خطأ، فإنه في هذه الحالة تلزمه الدية، فالنوم لا يعد مسقطاً للضمان وإنما هو مسقط للإثم، لأن النوم منافي لاختياره والإرادة والقصد في هذه الحالة، وكذلك عبارات التي تصدر أثناء النوم كالطلاق ونحو ذلك غير مؤثرة فيه هذه الحالة، وإذا تأكد من أن الشخص نائم لا يعتد بالعبارات التي يقولها وفي هذه الحالة لا يؤاخذ النائم في حال النوم، ولكن كما قلنا مثله مثل النسيان لا يؤثر في إسقاط المأمورات، لكنه يرفع الإثم في حال التلبس به، إما المنهيات كما ذكرنا بالقيود الثلاثة التي ذكرناها في حال النسيان أيضاً تأتي في حال النوم، فمثلاً لو كان شخص نائم وهو حاج وقلم أظافره أو نتف شعره ففي هذه الحالة مثله مثل الناسي فإنه

تلزمه الفدية، لكن لو أنه غطى رأسه وهو نائم أو نحو ذلك فإنه في هذه الحالة يسقط عنه الفدية، لكونه فعل منهى يمكن الانكفاف عنه بمجرد استيقاظه، هذا ما يتعلق في مباحث النوم.

← مباحث الإغماء

من العلماء من يُلحقه بالجنون فيقول المغمى عليه كالمجنون فيسقط عنه التكليف مطلقاً كما أنه في المجنون كذلك، ومنهم من العلماء كما بينا من يفرق بين المجنون جنونا مطبقاً أي جنون ممتد معه طوال حياته فيقول بعدم التكليف ومنهم من يقول بجنونه جنون غير مطبق فيلزمه بالتكليف بعد الإفاقة من الجنون.

كذلك المغمى عليه منهم من قال بعدم تكليفه مطلقاً ومن العلماء من قال بأنه مثله مثل المجنون إن كان طويلاً ممتد الإغماء، فإنه في هذه الحالة يسقط عنه التكليف أو التكاليف التي فاتته في حال الإغماء، كأن يفوته صوم أو صلاة أو نحو ذلك، وإن كان غير ممتد يعني قصير فإنه يلزمه القضاء لما فاتته من العبادات أو المأمورات في حال إغماؤه، ثم جاؤوا إلى تحديد الإغماء الطويل والإغماء القصير واختلفوا هنا.

وللعلماء اجتهادات في تحديد الإغماءات الطويلة والقصيرة تعرض في مقامها، وعلما الحنفية لهم اجتهادات خاصة في هذا المقام وجعلوا الإغماء الذي يعنى عنه في هذه الحالة هو ما يتجاوز مقدار ستة فروض فإنه في هذه الحالة يكون إغماء طويلاً ويلحق بالجنون، وما كان أقل من ذلك بمعنى لو كان هناك شخص أعغم عليه يوم وليلة ولم يتجاوز ستة فروض من الصلوات فإنه في هذه الحالة يكون قصيراً يلزمه قضاء تلك الصلوات، وأما إذا أكثر من ذلك فإنه في هذه الحالة يكون إغماءً طويلاً فيُلحق بالجنون ولا يلزمه قضاؤها.

وهذا اجتهاد على كل حال، لأنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المقام تحديد، وبذلك كان محل اجتهاد بين العلماء يرجع في هذا إلى كل مسألة بحسبها، فنقول للمغمى عليه إذا زال عنه الإغماء إن أمكنه قضاء ما فاتته من العبادات بلا مشقة ظاهرة عليه في ما اعتاد الناس وعرفهم، فإنه في هذه الحال يلزمه قضاء ما فاتته، وإن كان هناك مشقة عليه فإن كانت كثيرة تخرج عن حد الحصر فإنه يسقط عنه التكليف في هذه الحالة، وإنما نقول بالقضاء في هذه بالاحتياط، وأنه لم يرد بالقضاء في هذه الحالة نص، وإنما قلنا به احتياطاً، والمجال مجال اجتهاد في هذا المقام، قد يوجد هناك من يقول إنه إذا زال العقل في هذه الحالة فلا قضاء وإلحاقاً له بالمجنون وهذا قول له اعتباره.

الحلقة (٣٣)

الشرط السادس : القصد والاختيار

هذا الشرط مركب من جزئيتين:

الجزئية الأولى : شرط القصد ويقصد به أن يكون الشخص قاصداً للفعل، فمتى كان قاصداً للفعل فهو مكلف، وإذا لم يكن قاصداً للفعل كأن يكون أخطأ في قصده فإنه يكون غير مكلف في هذه الحالة.

والمقصود بغير القاصد: المخطئ، فالخطأ يرفع التكليف ومعنى رفع التكليف بالنسبة للخطأ رفع الإثم في حال الخطأ وبقاء استحقاق الواجبات في ذمة المكلف وهو في هذه الحالة مثل النائم والناسي، فيرتفع التكليف والإثم، فنقول إن الشخص يلزمه قضاء الواجبات إذا كانت متعلقة بحقوق الله وضمأن الأمور المتلفة إذا كانت متعلقة بحقوق آدميين.

المثال الأول: من صلى قبل دخول الوقت فهو مخطئ، فإذا تبين ذلك -أي أنه مخطئ- فلا إثم عليه في صلاته قبل وقتها، ولكن يلزمه فعل الصلاة بعد تبين خطئه.

المثال الثاني: لو أن شخصا قتل شخصا خطأ -لم يتعمد قتله- فإنه في هذه الحال تلزمه الدية والكفارة، ولا قصاص عليه ولا إثم.

إذن فالخطأ يرفع الإثم ولكنه لا يسقط الواجبات لكونه غير متعمدا، بل يلزمه قضاءها بعد التنبه لوقوع الخطأ، وأما في حقوق العباد لا تسقط بالكلية فيلزم ضمانها بالقيمة أو بالمثل ولا إثم عليه.

الجزئية الثانية: الاختيار وهو وجود الحرية في التصرف للمكلف بالفعل أو عدمه.

فالعلماء يذكرون شرط الاختيار ليُخرجوا بذلك من التكليف المكروه، حيث إنه لا يتصرف بإرادته واختياره بل يتصرف بإملاء غيره عليه.

والمقصود بالإكراه: هو حمل الغير على أمر لا يرضاه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد.

والعلماء يختلفون في تحديد الإكراه الذي يرفع التكليف عن المكلف، واجتهدوا في تقسيم الإكراه ليتوصلوا إلى تحديد الإكراه الذي يرفع التكليف، فالحنفية ومن تبعهم لهم تقسيم وكذلك الشافعية ومن تبعهم لهم تقسيم آخر، وينبغي أن نحرر كلامهم في هذا الباب ومن تبعهم في هذا المقام حتى يتحرر لنا الحكم.

❖ **الحنفية: قسموا الإكراه إلى قسمين:**

الأول: إكراه ملجئ، والإلجاء الحمل على الشيء **الثاني:** إكراه غير ملجئ.

❖ **الشافعية ومن تبعهم (يعني الجمهور) يقسمونه كذلك إلى قسمين:**

الأول: إكراه ملجئ. **الثاني:** وإكراه غير ملجئ.

لكن تعريف الحنفية للإلجاء غير تعريف الجمهور

■ **الفرق بين الإكراه الملجئ والغير ملجئ عند الشافعية والجمهور:**

الإكراه الملجئ عند الشافعية والجمهور: هو الذي لا يكون للمُكْرَه فيه قدرة على الامتناع أو الاختيار ويكون كالألة في يد المُكْرَه.

مثاله:

١) لو ألقى شخص شخصا من مكان مرتفع على شخص آخر فقتله، فهذا إكراه ملجئ عند الجمهور.

٢) لو أن شخص ربط شخصا آخر وأدخله في دار حلف أن لا يدخلها.

فقالوا أن هذا إكراه ملجئ لأن المُكْرَه -الذي وقع عليه الإكراه- يكون كالألة في يد المُكْرَه بحيث ليس له قدرة أو اختيار في التصرف.

أما الإكراه الغير ملجئ: فهو ما عدا هذا فيما إذا كان هناك تهديد على فعل أو على ترك.

مثاله: لو هُدد بقطع عضو من أعضائه أو أخذ ماله أو نحو ذلك.

فالإكراه الملجئ لا قدرة ولا اختيار للمكلف في الفعل أو الترك، أما الإكراه الغير الملجئ للمكلف قدرة واختيار ولكنه مهدد بأمر قد يكون شديدا وقد يكون خفيفا.

■ **الفرق بين الإكراه الملجئ والغير ملجئ عند الحنفية:**

الإكراه الملجئ عَرَفُوهُ: هو ما كان فيه التهديد بقطع طرف من أطرافه أو جرح أو قتل أو ضرب مبرح أو حبس مدة طويلة ممن يستطع أن يفعل ذلك، فحددوا نوع الإكراه الملجئ من خلال النظر إلى نوع التهديد فإن كان غير محتمل سمي ملجئا.

أما الإكراه غير الملجئ: أن يكون التهديد بأمر أقل من ذلك، كأن يكون التهديد مثلاً بأخذ ماله أو بضرب يسير أو بحبس مدة قصيرة، فهذا إكراه غير ملجئ؛ فهم نظروا إلى نوع أو وضع التهديد الواقع على الإنسان فإن كان بأمر شديد فهو إكراه ملجئ، وإن كان أمراً يسيراً فهو إكراه غير ملجئ وكلا الأمرين عندهم -الحنفية- للمكلف قدرة واختيار، ولكن تتفاوت نسبة القدرة والاختيار بتهديد شديد أو أقل شدة.

❏ سؤال: هل المكروه مكلف في هذه الأحوال كلها؟

لا بد أن نحرر محل النزاع بين الجمهور والحنفية بالنظر لهذين التقسيمين:

نبدأ بالإكراه الملجئ عند الجمهور الشافعية ومن تبعهم: المُكْرَه كآلة عند يد المُكْرِه وليس للمكروه قدرة ولا اختيار فهذا لا شك أن المكروه فيه غير مكلف، لأن المكلف في هذه الحالة لا ينسب إليه شيء من العمل بل هو كآلة في يد المُكْرِه غير مكلف باتفاق، إلا أن الحنفية لا يسمون هذا إكراهاً بل يقولوا إن الفعل هنا غير منسوب إلى الإنسان أصلاً فلا يقال إن هذا الشخص مكروه.

فكما في المثال السابق الملقى من مكان عالي، فالقاتل ليس هو المُلْتَقَى به بل القاتل هو المُلْتَقَى فكأن الشخص المُلْتَقَى كالسيف في يد القاتل فلا يكون مكلفاً ولا يكون إكراهاً فليس عندنا هنا فعل ينسب إلى الشخص المُلْتَقَى.

الإكراه غير الملجئ عند الحنفية: وهو الذي يكون فيه التهديد بأمر أقل من القتل أو قطع عضو من أعضائه أو طرف من جسم الإنسان أو الحبس الطويل، فهنا لا يمنع التكليف بالاتفاق بل المُكْرَه في هذه الحالة مكلف،

مثاله: لو هُدد شخص بأخذ ماله أو حبس ولده أو حبسه هو مدة قصيرة فإنه في هذه الحالة نعم مكروهاً لكن الإكراه لا يرفع التكليف بل يبقى المكروه مكلفاً.

مثال ثاني: لو قيل له اترك الصلاة وإلا سنأخذ مالك فإنه لا يجوز له ترك الصلاة على أن يؤخذ ماله بل يبقى مكلفاً وعليه أن يؤدي الصلاة، لأن الإكراه هنا غير ملجئ ولأنه يبقى له القدرة والاختيار والضرر عليه يسير، فإقدام المكروه هنا على الفعل يكون باختياره لأنه مُتَمَكِّن من الصبر على الأذى الذي هدد به.

- يبقى عندنا الإكراه غير الملجئ عند الجمهور والإكراه الملجئ عند الحنفية:

الإكراه غير الملجئ عند الجمهور الذي يكون فيه التهديد بقتل أو غيره، وكذلك هو عند الحنفية -لكن الجمهور يسمونه غير ملجئ والحنفية يسمونه ملجئ وينبغي أن ننتبه للاصطلاح - فالجمهور يسمونه غير ملجئ لأنه أقل درجات الإكراه عندهم. والحنفية يسمونه ملجئاً لأنه أعلى درجات الإكراه عندهم. فهنا من هُدد بقتل أو قطع طرف من أطرافه أو بحبسه مدة طويلة أو ضربه ضرباً شديداً على أن يفعل محرماً أو يترك مأموراً به، فهل يكون الإكراه هنا عذراً؟ بحيث يكون المكروه فيه غير مكلف أو نقول هو مكلف ولو أنه ترك مأموراً أو فعل منهياً عنه فإنه يستحق العقاب؟

هذا حقيقة محل الخلاف في مسألة الإكراه غير الملجئ عند الجمهور والإكراه الملجئ عند الحنفية * هل يعد إكراهاً عذراً رافعا للتكليف أو مسقطاً للتكليف أو لا يكون كذلك؟

القول الأول: أن الإكراه لا يمنع التكليف ولا يعد مسقطاً للتكليف ولا يعد عذراً في رفع التكليف، المقصود بالإكراه هنا - غير الملجئ عند الجمهور والملجئ عند الحنفية -، وهذا هو مذهب الشافعية والحنفية وجمهور الأصوليين، ولكن الحنفية يعبرون بعبارة أخرى وهي قولهم -إن الإكراه لا يؤثر في أهلية الوجوب ولا في أهلية الأداء- لأن الحنفية يعبرون عن التكليف بالأهلية.

القول الثاني: أن الإكراه في هذه الحالة يمنع التكليف فيكون عذرا مسقطا للتكليف في هذه الحالة وهذا مذهب أكثر المعتزلة. ومعناه عندهم أن من أكره على فعل مراد للشارع ففعله لأجل الإكراه لا يعد مكلفا فلا يثاب على هذا الفعل، وإن امتنع يعد مكلفا معاقباً على الترك، وإن أكره على فعل يخالف لمراد الشارع كالزنا وسب الرسول صلى الله عليه وسلم فإن امتنع فهو مكلف ومثاب، وإن فعل فليس بمكلف فلا يعاقب؛ والسبب في هذا القول عند المعتزلة وهذا أمر ينبغي التنبيه له هو أنهم يربطون بين التكليف والثواب والعقاب، فيقولون حيث وُجد التكليف فلا بد من الثواب والعقاب وحيث عُدّ التكليف فلا ثواب ولا عقاب.

والجمهور مع قولهم إن الإكراه لا يمنع التكليف ولا يرفع التكليف ولا يكون عذرا مسقطا للتكليف لا يقولون إن المكروه يؤخذ على كل ما يقوله ويفعله؛ لأن التكليف عندهم الخطاب بأمر أو نهي والمكروه مخاطب وكونه مخاطباً لا يلزم منه حصول الثواب أو العقاب ولا يلزم منه صحة جميع تصرفاته.

لكن الجمهور عندهم تفصيل فقهي في حكم المكروه في هذه الحالة على النحو التالي:

١- الإكراه بحق على بيع ماله لسداد مال الغرماء أو دين الغرماء أو على عتق عبده أو نحو ذلك وهذا ينفذ ويصح إذا كان الإكراه بحق.

٢- الإكراه بغير حق، وهذا يختلف حكمه باختلاف الفعل المكروه عليه، فالفعل المكروه عليه إما أن يكون قولاً أو فعلاً.

إن كان قولاً فلا يخلو من عدة أحوال:

الحالة الأولى: العقود المالية كالبيع والإجارة ونحو ذلك، فإذا أكره على شيء من ذلك فهذه لا تصح ولا تنعقد عند الجمهور، وذهب الحنفية إلا إنها فاسدة وليست باطلة ويمكن تصحيحها برضا العاقدين بعد ارتفاع التهديد والإكراه.

الحالة الثانية: العتق والنكاح والطلاق وهي عقود لا تقبل الفسخ وهذه لا تقع مع الإكراه عند الجمهور، وعند الحنفية تقع لأنها تقع مع الهزل ومع عدم الرضا كذلك، ولكن يرجع على من أكرهه لضمان ما لحقه من الخسارة.

الحالة الثالثة: الأقوال المحرمة، كالنطق بكلمة الكفر وسب الرسول صلى الله عليه وسلم يعد الإكراه فيها عذراً مسقطاً لعقوبتها إن نطق بها وقلبه مطمئن بالإيمان بدليل قوله تعالى {إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا} (١٠٦) النحل. والنطق بها يعد رخصة فإن صبر على الأذى وامتنع أثيب على ذلك، وأما القذف ونحو ذلك من الألفاظ فالإكراه يسقط العقوبة والإثم المترتب عليه.

- إذا كان الإكراه على الأفعال فهذا أيضاً له أحوال:

الحالة الأولى: إذا أكره على أفعال الكفر، مثل تمزيق المصحف وإهانتة والذبح للصنم ونحو ذلك، فهذا النطق بالكفر يعد رخصة للمكروه إذا فعلها وقلبه مطمئن بالإيمان على الصحيح لدلالة الآية السابقة الذكر، وذهب بعض العلماء إلى أنه يؤخذ على ذلك لحديث (الرجلين الذين مرا على صنم لا يجوز أحدهما حتى يُقرب قربانا له فامتنع أحدهما فقتلوه فدخل الجنة وقال الآخر لا أجد ما أقربه له فقالوا قرب ولو ذبابا فقرب ذبابا فدخل النار). **والراجح في هذا عدم مؤاخذة المكروه هنا في هذه الحالة بل التكليف مرتفع عنه**، أما الحديث الذي ذكر في هذا المقام فلا دليل فيه على مسألتنا، لأن الرجل الذي قرب قربانا قربه مختاراً طائفاً بدليل أنه علل عدم التقريب للصنم بعدم وجود ما يقربه، ولم يعلل بالتحريم والخوف من غضب الله عز وجل. ويمكن يجاب بجواب آخر فيقال هذا في شرع من قبلنا وقد جاء في شرع من قبلنا ما يخالف هذا، ومعلوم أنه إذا جاء في شرعنا ما يخالف ما جاء في شرع من قبلنا فإن شرع من قبلنا لا يعد حجة، فإن الله تعالى قد أباح لنا النطق بكلمة

الكفر مع طمأنينة القلب في الدليل السابق، وأيضا دلالاته صلى الله عليه وسلم (إن الله تجاوز لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)، ولا فرق بين الأقوال والأفعال الكفرية في هذا المقام.

الحالة الثانية: قتل المعصوم أو جرحه أو قطع طرف من أطرافه، إذا أكره شخص على قتل معصوم بالإكراه هنا لا يعد عذرا ولا يبيح له ذلك باتفاق العلماء، فالفاعل يأثم بالاتفاق -أي المكروه- في هذه الحالة يكون مكلفا ولا يرتفع التكليف عنه بل يجب عليه وجوباً الصبر على الإكراه ولا يقدم على قتل أو جرح أو قطع أي طرف من أطراف المعصوم. لكن هل يقتص من المكروه لو قتل معصوما مكرها؟ هناك خلاف فمنهم من يقول يقتص من المكروه، وقيل يقتص من المكروه والمكروه معاً، وقيل يقتص من المكروه فقط، وقيل يسقط القصاص، **والصواب يقتص من المكروه،** فلا يجوز على المكروه أن يقتل معصوم الدم أو أن يقطع يده بل يجب عليه الصبر ولو فعل كان آثماً ولكن هل يقتص منه محل خلاف.

الحالة الثالثة: ومن الأفعال التي يكره عليها الزنا، والإكراه على الزنا لا يبيحه بالاتفاق ووقع الخلاف في إقامة الحد على المكروه، الصواب والراجح أنه لا حد عليه لأن الحدود تدرأ بالشبهات والإكراه هنا يعد شبهة دائرة للحد، والمكروه: هو الذي قام بإجبار ذلك الشخص على الزنا في هذه الحالة لا حد عليه بالاتفاق لا حد عليه بالاتفاق لكنه يأثم على الإكراه،

وهناك من العلماء من فرق بين المرأة والرجل:

فقال إن المرأة المكروهة على الزنا لا حد ولا إثم عليها، وأما الرجل المكروه على الزنا عليه الإثم لأنه لا يكون الزنا في الغالب إلا بنوع من اختياره، لأن الجماع لا يكون بغير شهوة وانتشار فإذن حصل ذلك فإنه يكون مطواعاً في الغالب ومختاراً، فإنه في هذه الحالة يكون مكلفاً كما قال بعض العلماء.

ويتبين مما تقدم أن قول الجمهور إن المكروه مكلف وأن الإكراه لا يمنع التكليف، لا يقصدون بأنه يؤخذ على كل ما أكره به وقد يكون مؤاخذاً من جهة وغير مؤاخذ من جهة أخرى، لذلك فإن بعض العلماء لما رأى أن الله تعالى قد عفا عن المكروه إلا في الحالات التي تُقدم فيها صيانة النفس على صيانة الغير من المسلمين فقال إن المكروه غير مكلف، وهذا القول وإن كان يخالف للجمهور في اللفظ لكنه موافق في المعنى، غير أنه نظر إلى آثار التكليف وأهمها المؤاخذة الأخروية فوجدها منتفية فرفع أو نفى التكليف عنه.

هذا فيما يتعلق بالخلاف في تكليف المكروه إكراه غير ملجئ عند الجمهور و الملجئ عند الحنفية مع التفصيل، والأليق لمذهب السلف فيما يتعلق بالمكروه، وهو أيضاً الأقرب لظاهر أدلة القرآن والسنة هو القول بعدم تكليف المكروه، لأن الله تعالى لم يؤخذ من نطق بكلمة الكفر مكرها كما قال تعالى {إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا (١٠٦)} النحل. وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله تجاوز لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) ولا شك أن التكليف مع الإكراه فيه حرج شديد ومشقة عظيمة والله تعالى يقول {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (٢٨٦)} البقرة. ويقول {وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٧٨)} الحج. وأما الإجماع الذي ذكره العلماء في أن الإكراه لا يبيح قتل المعصوم ولا يبيح الزنا يُحمل على أنه لا يُسقط الإثم، لأنه في القتل قدم مصلحة نفسه على مصلحة أخيه المعصوم، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)، وفي مسألة الزنا لأن القرينة تدل على أن من أقدم على الزنا أقدم بشهوة وإلا لما استطاع أن يجامع، أما المرأة المغتصبة غير مطاوعة فهي غير مكلفة على الصحيح كما تقدم، ومسألة تكليف المكروه لها صلة بمسألة التكليف بما لا يطاق التي سيأتي الكلام عنها وأكثر الأشاعرة على صحة

التكليف بما لا يطاق، ولذلك ناسبهم هنا أن يقولوا بتكليف المكره، وعلى قول الصحيح أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز وغير واقع، لذلك ينبغي أن نقول هنا أن المكره غير مكلف من حيث الأليق لمذهب السلف وسبق التفصيل في هذا المقام.

❖ **وينبغي أن نلاحظ في الإكراه عدّة شروط لا بد من توفرها في الإكراه حتى نقول بأنه قد تحقق فيه شروط الإكراه**

١- أن يكون المُكْرَه قادراً على تنفيذ ما هدد به.

٢- أن يكون المكره عاجزاً عن الخلاص من هذا الإكراه بأي طريق من الطرق المباحة.

٣- أن يكون الفعل المكره عليه فعلاً محرماً.

فينبغي مراعاة هذه الشروط في الإكراه الذي يمكن أن يكون إكراهاً مانعاً أو رافعاً للتكليف عن الشخص المكره. والأصل في المكره الذي تحققت فيه هذه الشروط الثلاثة أنه غير مكلف فيرتفع عنه الإثم، ولكن إذا زال عنه الإكراه فإنه يلزمه قضاء ما فاته من الأوامر الشرعية التي تركها في حال الإكراه، كمن أكره على ترك الصلاة مثلاً فإنه يلزمه القضاء بعد زوال الإكراه، ولكن لو أكره على فعل محرم فيرجع إلى التفصيل الذي قلناه سابقاً، هذا فيما يتعلق بتكليف المكره وهو يندرج تحت شرط الاختيار.

الحلقة (٣٤)

❁ الشرط السابع : شرط الإسلام

هل يشترط في المكلف أن يكون مسلماً؟ أو لا يشترط فيه ذلك؟

إن قلنا أنه يشترط في المكلف أن يكون مسلماً، فمعنى ذلك أن غير المسلم غير مكلف، وإن قلنا إن الإسلام ليس شرطاً في التكليف فمعنى هذا أن غير المسلم مكلف بالتكاليف الشرعية، وهنا سنحتاج إلى تحرير محل الخلاف بين العلماء وتحرير المراد بتكليف الكافر عند من يقول به، لأن هناك من قال بتكليف الكافر فنحتاج إلى تحرير مراد من يقول بهذا القول. فأما شرط الإسلام وهل يعد شرطاً في التكليف؟ فهذا محل خلاف، ولكن قبل أن نذكر الخلاف ننبه إلى موطن اتفاق اتفق

العلماء فيها في هذا المقام:

أولاً: اتفق العلماء على أن الكفار مكلفون بأصول الشرائع، والمقصود بها أصول الاعتقاد كالإيمان بالله تعالى والإيمان برسله وتصديقهم ونحو ذلك فهذه متفق عليها بدليل قوله تعالى { **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ (٦)** } البينة. فتركهم لهذه الأصول يوجب تخليدهم في النار بدلالة هذه الآية.

ثانياً: لا خلاف بين العلماء في أن الكفار مكلفون بالعقوبات، كالحدود والقصاص ونحو ذلك وبعض العلماء يعبر عن هذا بعبارة أعم من هذا فيقول: أجمع العلماء على أن الكفار مخاطبون بخطاب الوضع - أي ليس بخطاب التكليف - مثل اعتبار جنائياتهم سبباً في وجوب العقوبات عليهم، ولذلك تقام الحدود عند تقرر أسبابها منهم، كما يعتبر وقوع عقودهم على الأوضاع الشرعية سبباً لترتيب أثارها عليها مثل: البيع والنكاح منهم ونحو ذلك، كما أن الإلتلاف يعد سبباً لوجوب الضمان عليه، وذكروا لتكليف الكفار في المعاملات سبباً وهو: أن المعاملات قصد بها الحياة الدنيا والكفار أنسب لتكليفهم بالمعاملات من أهل الإسلام لأنهم أثروا الحياة الدنيا على الآخرة، وذكروا السبب في القول بتكليفهم بالعقوبات كالحدود

والقصاص ونحو ذلك قالوا: أن العقوبات قصد بها الزجر عن ارتكاب أسبابها والكفار أحق بالزجر وأولى به من المؤمنين، هذه أمور تقريباً ثلاثة لا خلاف بين العلماء في تكليف الكفار بها^(١)

رابعاً: اختلف العلماء في تكليف الكفار بفروع الشريعة في ما عدا ما سبق يعني في ما عدا أصول الشرائع وبما عدا المعاملات وبما عدا العقوبات، * فهل هم مكلفون مثلاً بالصلاة والزكاة والصوم والحج وموضوع الطلاق والظهار مثلاً والكفارات والإيمان، لو الحلف صدر من كافر ونحو ذلك * فهل هم مكلفون بهذا أم غير مكلفين؟ ويعبر العلماء عن هذا القسم الرابع بقولهم "فروع الشريعة" هل الكفار مكلفون بفروع الشريعة، ويجعل هذا مقابل لما ذكرنا في القسم الأول وهو أصول الشريعة متفق على أنهم مكلفون بها ويقولون إن الخلاف إذن بفروع الشريعة * هل هم مكلفون بها؟ فيذكر خلافاً في هذا.

هناك من نقل اتفاق على أن الكفار مكلفون بالنواهي دون الأوامر، بمعنى أنهم مطالبون بالانكفاف عن المنهيات دون المأمورات، فهم غير مأمورين بفعلها لعدم صحتها منهم في حال الكفر. وهذا القول ذكره الزركشي في (البحر المحيط) وأستحسنه، ولكن هذا الاتفاق يقدح فيه أنه سيأتي من يخالف في هذا من خلال الأقوال التي سنذكرها الآن ويقول: لا بل هم مكلفون أيضاً بالأوامر بما أنهم مكلفون بالنواهي، وعلى كل حال هذه النقطة ذكر فيها بعض العلماء اتفاق وهو ليس على وجهه الصحيح.

• خلاف العلماء في تكليف الكفار على عدة أقوال:

منهم من أوصلها الى تسعة وسنختصر المسألة على أهم هذه الأقوال:

• **القول الأول:** أن الكفار مكلفون بفروع الشريعة مطلقاً الأوامر والنواهي بشرط تقدم الإسلام، بمعنى أنه مكلفون بهذه الفروع بشرط أن يقدم عليها الإيمان، وجعلوا هذا نظير مسألة تكليف المسلم بالصلاة بشرط الطهارة، وقالوا المسلم مكلف بالصلاة بشرط أن يقدم عليها الطهارة، فنظير هذا أن الكافر مكلف بالواجبات الشرعية من صلاة وصوم وزكاة إلى آخره بشرط أن يقدم عليها الإيمان، ومعنى هذا أن الكافر مطالب بفعل هذه الأمور وهي الصلاة والصوم والحج، كما أنه مطالب بالإيمان ومعاقب على تركها إن كانت أوامر أو على فعلها إن كانت نواهي كما أنه معاقب على ترك الإيمان هذا معنى هذا القول.

و هذا القول ذهب اليه جمهور الأصوليين فهو عليه أكثر الشافعية وهو ظاهر مذهب الإمام مالك، وأيضا نقل عن الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه، ونقل عن بعض الحنفية كالكرخي والخصاف منهم، وقال الدبوسي أنه مذهب عامة مشايخ العراق من الحنفية، ومن أدلة هذا القول :

١- قوله تعالى {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ} {٤٢} قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ {٤٣} وَلَمْ نَكُ نُنْطَعِمُ الْمَسْكِينِ {٤٤} ووجه الدلالة من هذا أنها دلت صراحة على أن الكفار مؤاخذون على ترك الصلاة وعلى ترك إطعام المسكين، وأن تركهم لذلك موجب لتخليدهم في النار ولولا تكليفهم بهذه الأمور لما عوقبوا عليها،

٢- وأيضاً من أدلتهم في هذا المقام أن الله تعالى ذم قوم شعيب على الكفر ونقص المكيال، وذم قوم لوط على الكفر وإتيان الذكور، وذم قوم عاد على الكفر وشدة البطش فقال مثلاً في قوم هود {وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَّارِينَ} {١٣٠} الشعراء. دل هذا

(١) هنا قال المحاضر: (هذه أمور ثلاثة تقريباً) ولم يذكر إلا أمرين فأين الثالث؟؛ ربما أنه سبق لسان، كل ما عليك الآن هو أن تسأل الأستاذ المساعد.

الذم على أن هؤلاء الكفار مكلفون بهذه الأمور مكلفون مثلاً بترك نقص المكيال كما أنهم مكلفون بترك الكفر وإتيان الذكور، كما أنهم مكلفون بترك الكفر وشدة البطش كما أنهم مكلفون بترك الكفر، فدل هذا على أن الكفار مكلفون بالفروع كما أنهم مكلفون بالأصول

٣- واستدلوا أيضاً بأدلة أخرى منها قوله تعالى {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ} (٨٨) النحل. فقالوا إن هذا أيضاً صريح بأن الكفار معذبون عذاباً زائداً على عذاب الكفر، ومادام أنهم معذبون عذاباً زائداً فمعنى هذا أنهم مكلفون بتلك الأمور منها الصد عن سبيل الله ونحو ذلك كما ورد بدلالة هذه الآية،

٤- وأيضاً قوله تعالى {لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} (١٠) المتحنة. في شأن نكاح الشركات المسلمات للكفار، وحتى الزركشي يقول عن هذه الآية و الآية السابقة وليس فيه أصلح منهما - يعني بتكليف الكفار بفروع الشريعة

٥- وأيضاً من الأدلة على تكليف الكفار بفروع الشريعة قوله {وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ} (٤) ثم قال {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ} (٥) البينة. هذا صريح بأن الكفار مكلفون بعبادة الله تعالى ومكلفون بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة،

٦- هذه طبعاً جملة أدلة منها أيضاً (أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم اليهوديين الذين زنيا)، ولولا تكليفهم بهذا لما رجمهم وهذا طبعاً في باب العقوبات وهو خارج عن محل النزاع،

٧- استدلو أيضاً بدليل القياس فقالوا إن المؤمن يثاب عند الله تعالى ويستحق الثواب عند الله تعالى على امتثاله للأوامر واجتنابه النواهي زيادةً على ثواب إيمانه، قالوا فكذلك الكافر من باب أولى ينبغي أن يستحق العقاب على ارتكاب النواهي والعقاب على ترك الأوامر زيادةً على عقاب ترك الإيمان من باب أولى، وهذا استدلال كما قلنا بالقياس،

٨- استدلو أيضاً بدليل في هذا المقام قالوا أن الكفر لا يصلح مخففاً، وإذا قلنا بعدم تكليف الكفار بفروع الشريعة كان كفرهم سبباً في التخفيف عنهم، وهذا دليل لأصحاب هذا القول وهذه أدلة متضافرة على القول أن الكفار مكلفون بفروع الشريعة مثل تكليفهم أيضاً بأصول الشريعة من الإيمان ونحو ذلك .

• **القول الثاني:** أن الكفار غير مكلفين أو غير مخاطبين بفروع الشريعة من الأوامر والنواهي، وهذا قول جمهور الحنفية قال عنه صدر الشريعة الحنفي: هو قول مشايخ ديارنا وأراد بذلك مشايخ ما وراء النهر، ونسبه التفازاني إلى أبو زيد الدبوسي والسرخسي والبرزدي وقال هو المختار عند المتأخرين يعني من الحنفية، وأبو زيد الدبوسي والسرخسي صرحا بأن هذا القول ليس منقولاً عن الحنفية المتقدمين في هذه المسألة نصاً، وإنما أخذ من فروع الحنفية من فتاوى علماء الحنفية، وذكروا عن الأمام محمد بن الحسن وهو من علماء الحنفية أن من نذر الصوم ثم أرتد ثم أسلم فإنه لا يلزمه قضاء ذلك النذر لأن الشرك أبطل كل عبادة، فاستنبطوا من هذا القول أن محمد بن الحسن يرى أن الكفار غير مكلفين بفروع الشريعة ومن هذا مسألة عدم تكليفهم بالنذر هنا،

وهذا يدلنا على ما سبق وقررناه في أول حلقات هذا المنهج قلنا في منهج الحنفية وما تميز به المنهج أنهم يبنون قواعدهم الأصولية من خلال النظر في فتاوى علمائهم وأئمتهم فهم أخذوا من هذه الفتوى لمحمد بن الحسن وغيرها من الفتاوى أخذوا منها أن الكفار غير مكلفين وغير مخاطبين بفروع الشريعة.

والسرخسي من علماء الحنفية يقول: "لا خلاف في أن الكفار مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا والآخرة، وأما في العبادات فبالنسبة للآخرة كذلك يعني مكلفين أما بحق وجوب الأداء بالدنيا فهي موضع خلاف"، ويشير بهذا إلى

الخلاف الواقع بين الجمهور والحنفية في هذا المقام، والحنفية ومن تبعهم في هذا المقام الذين رأوا عدم تكليف الكفار بفروع الشريعة استدلووا على هذا بجملة من الأدلة منها:

الدليل الأول: قالوا إن الأمر بالعبادة يقصد منه تحصيل الثواب والكافر ليس أهلاً للثواب، فلا يأمر بها وأيضاً.

الدليل الثاني: بالحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله (**أدعهم إلى شهادة لا إله إلا الله فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد أفترض عليهم خمس صلوات...إلى آخر الحديث**) قالوا هذا دليل على أن الأمر بالصلوات والزكاة وغير ذلك فيما أتى في آخر الحديث لا يكون إلا بعد طاعتهم بأن يؤدوا الشهادتين على وجههما، فحينئذ يؤمرون بالصلاة وما تبعها فهذا دليل على أن الكافر لا يكلف بفروع الشريعة إلا بعد الإيمان.

الدليل الثالث: قالوا لو صح تكليف الكفار بفروع الشريعة لصح منهم فعلها، لأنهم إذا أدوها كانوا موافقين للأمر، فطبعاً هذا دليلهم في هذا المقام وسيأتي إجابة عن أدلة الحنفية في هذا المقام بعد ذلك.

• **القول الثالث:** أن الكفار مكلفون بالنواهي دون الأوامر، وسبق أن ذكرنا أن الزركشي نقل الاتفاق على هذا القول واستحسن هذا القول، وقلنا أن فيه نظر لأن هناك من يخالف في هذا؛

وحاصل هذا القول أن دليلهم في هذا " قالوا أن الانتهاء أو الكف عن الشيء في حالة الكفر ممكن، فإنه لا يشترط في الانتهاء قصد التقرب، فيجوز التكليف في المنهيات والنواهي في حق الكفار، بخلاف الأوامر فإنه يشترط فيها قصد التقرب إلى الله تعالى وهذا لا يتحقق من الكافر فحينئذ لا تصح منه، وإذا كانت لا تصح منه فلا نقول بتكليفه هنا.

• **القول الرابع:** على عكس القول الثالث أن الكفار مكلفون بالأوامر فقط دون النواهي، وهذا القول ذكره الزركشي ونقله عن ابن المرحّل في كتابه (الأشباه والنظائر) وابن المرحل هو ابن الوكيل في كتابه الأشباه والنظائر، ولعله أنقلب ممن قبله يعني عكس القول السابق، قال ويرده الإجماع السابق على تكليف الكفار بالنواهي.

• **القول الخامس:** هو التفريق بين الكافر الأصلي والكافر المرتد، قالوا الكافر المرتد مكلف بفروع الشريعة أما الكافر الأصلي فهو غير مكلف بفروع الشريعة، وعللوا لهذا بأن الكافر المرتد ملتزم بأحكام الإسلام في الأصل بخلاف الكافر الأصلي فإنه غير ملتزم بأحكام الإسلام من الأصل، وهذا القول لا يعرف له قائل و الزركشي رد على هذا القول وقال لا معنى لهذا التفصيل، لأن مأخذ النفي فيهما- يعني نفي التكليف للكافر الأصلي فيه- سواء، وهو جهله بالله تعالى لأن الكافر الأصلي والكافر المرتد كلاهما جاهل بالله تعالى.

• **القول السادس:** أن الكفار مكلفون بفروع الشريعة جميعها ماعداً الجهاد، وعللوا استثناء الجهاد بأن الجهاد يمتنع عقلاً أن يجاهد الكافر بنفسه، وهذا القول صرح به أمام الحرمين في كتابه نهاية المطلب في الفقه، والحقيقة انه لا فائدة من هذا الاستثناء لأنه لا يتصور شرعاً من الكافر أن يجاهد بنفسه ولو حصل منه الجهاد بعد الإيمان يخرج عن موضوع المسألة التي نتكلم عنها.

• **القول السابع:** التوقف في المسألة يقولون، لا نقول بتكليفهم بفروع الشريعة ولا نقول بعدم تكليفهم لتساوي الأدلة في هذا المقام وعدم وضوح الترجيح في هذا المقام، وهذا القول حكاه أبو إسحاق الاسفراييني عن أبي الحسن الأشعري وهو أيضاً مروياً عن الأشاعرة في هذا المقام.

• **القول الثامن:** هو التفريق بين الكافر الحربي والكافر غير الحربي؛ فالكافر الحربي غير مكلف بفروع الشريعة وأما الكافر غير الحربي فهو مكلف بفروع الشريعة، وهذا القول خرّجه الزركشي من فروع الشافعية في الفقه فهم يقولون في القصاص

والسرقة والشرب للخمير لا يجب حدها على الكافر الحربي لعدم التزامه بأحكام الإسلام، بخلاف الكافر الذي فإنه يجب عليه القصاص ويجب عليه حد السرقة وحد شرب الخمر لأنه ملتزم بأحكام الإسلام، فخرَجَ الزركشي من ذلك أن هذا يحتتمل أن يكون قولاً للشافعية في هذا المقام، بأنهم يقولون بتكليف الكافر غير الحربي دون الكافر الحربي فلا يقولون بتكليفه.

والذي يترجح في هذا المقام: هو القول الأول القائل بتكليف الكفار بفروع الشريعة مطلقاً، دون أن نفرق بين المأمورات

والمنهيات أو بين الأوامر والنواهي، إلا أن الأداء لا يصح من الكفار في هذه الحالة، لأن صحة الأداء متوقفة على الإيمان

والإسلام

ولهذا نستطيع أن نقول إن اشتراط الإسلام في التكليف محمول على اشتراطه في نوع من التكليف وهو الأداء دون الوجوب، فيكون الكافر حينئذٍ مكلف بفروع الشريعة ومكلفاً بشرطها وهو الإيمان، ومعاقب على تركها إن كانت أوامر وعلى فعلها إن كانت نواهي، كما أنه معاقب على ترك الإيمان، فهذا هو معنى القول الذي رجحناه في هذا المقام.

معنى تكليف الكفار بفروع الشريعة أنهم مطالبون بها في الدنيا كما أنهم مطالبون بالإيمان ومعاقبون عليها في الآخرة إما على تركها إن كانت أوامر وإما على فعلها إن كانت نواهي، كما أنهم معاقبون على ترك الإيمان، ولا يعني قولنا أنهم مكلفون بفروع الشريعة، لا يعني ذلك أنهم لو فعلوها في الدنيا صحت منهم مع الكفر، لأن صحة العبادة وفعلها مشروط بشرط تحقق الإيمان والإسلام، لذلك نقول بناء على هذا لا يكون الإسلام شرطاً في التكليف بل يكون الكافر مكلفاً ولو لم يحقق فيه شرط الإسلام، ومن يقول باشتراط الإسلام في هذه الحالة فيحمل على اشتراطه في نوع من أنواع الأهلية في الأداء، أما الوجوب في الذمة فالإسلام ليس شرطاً فيه، فهذا ربما يزول الخلاف الذي دائماً يتكرر معنا في كل مسألة من مسائل التكليف الشرعية.

فنقول: من يقول بأن الإسلام شرط في التكليف نَحْمَلُهُ على أنه شرط في الأداء، بمعنى مادام أن الإسلام ليس متوافراً في الكافر، فمعنى هذا أنه غير مكلف في جانب أهلية الأداء، ومن يقول بأن الإسلام ليس شرطاً والكافر مكلف فنقول: مقصود بذلك أنه مكلف في جانب أهلية الوجوب أو الوجوب في الذمة، فتبقى هذه الأمور في ذمته حتى يسلم فإذا أسلم لازمه فعلها لكن تسقط عنه عقابها في الآخرة.

ويشهد في ترجيح هذا القول الذي قلنا أنه مكلف بفروع الشريعة ولا تصح منه إذا فعلها، بل لا تصح منه إلا بتقدم شرط الإسلام يشهد لهذا (قول الرسول صلى الله عليه وسلم في حق الرجل الذي أراد أن يقاتل مع الرسول صلى الله عليه وسلم وهو على الشرك قال له النبي صلى الله عليه وسلم: (أسلم ثم قاتل) ولو صح منه القتال مع الكفر لما منع منه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما الذين قالوا أن الكفار مكلفون بفروع الشريعة مطلقاً، واستدلوا على هذا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم (ادعهم إلى شهادة لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد أوجب عليهم خمس صلوات فإن هم أطاعوا على ذلك فأعلمهم أن الله أوجب عليهم الزكاة)، فهذا الحديث الذي استدل به من قال أنه لا بد من تقدم الإسلام حتى تجب الصلاة والزكاة، فنقول هذا الحديث تامه ينقض وجه الاستدلال الذي ذكره فإن في وسطه وآخره بعد قوله فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله قد أوجب عليهم خمس صلوات قال فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله فرض في أموالهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم، ولم يقل أحد بأن التكليف بالزكاة موقوف على الاستجابة للصلاة، فلا بد من أن يخرج هذا الترتيب غير مقصود في هذا الحديث، فيخرج هذا الترتيب عن ظاهره وأشار إليه ابن أمير

الحاج من علماء الحنفية، فنقول بهذا إن الترتيب في هذا الحديث إنما هو ترتيب الأهم فالأهم في الدعوة ولا ينافي هذا تكليفهم بجمعها.

❖ نوع الخلاف:

والحقيقة إذا أتينا إلى ثمرة الخلاف في تكليف الكفار بفروع الشريعة هناك من يقول مع قولنا بوجود خلاف في المسألة إلا أن **الخلاف هنا في الحقيقة خلاف لفظي**، فنحمل أقوال مختلفة كل منهما على غير ما يحمل عليه القول الآخر، فنحمل قول المنكرين بتكليف الكفار بفروع الشريعة على أنهم لا يجبرون على أدائها في الدنيا ولا يعاقبون عليها في الدنيا وإن كانوا يعاقبون عليها في الآخرة، ونحمل قول من قال بأنهم مكلفون بها على أنهم معاقبون عليها في الآخرة وإن لم يطالبوا بها في الدنيا، وبهذا يحصل الاتفاق بين القولين. الحقيقة أن العلماء متفقون على أن الكفار لا يجبرون على أداء العبادات في الدنيا ولا يعاقبون عليها فيها وإنما يعاقبون على جحودها وتركها في الآخرة وهذا باتفاق.

وهذا التأويل للكلام المختلفين في هذه المسألة أجاب عليه الشيخ نجيب المطيعي رحمه الله وأكد ضرورة ذلك وقال هذا أقرب إلى الصواب بل هو عين الصواب، لأنه لا خلاف بمخاطبة الكفار بخطاب الوضع كما بينا ذلك ومن باب ربط الأسباب بمسبباتها،

على أنه هناك من قال أن الخلاف في هذه المسألة خلاف معنوي وله ثمرة في الفروع الفقهية، فقالوا أثرها في الآخرة هو كثرة عقاب الكفار في الآخرة، فإنهم يعذبون على ترك الصلاة والزكاة والحج وعلى الزنا والسرقه وغيرها من الفروع، كما أنهم يعاقبون زيادةً على ترك الإيمان، وأيضا على الشرك والكفر، وأما الخلاف في الدنيا فقالوا وردت بعض المسائل التي يمكن أن ينبنى عليها الخلاف في المسألة منها:

١- الكافر إذا زنى هل يجب عليه الحد؟ اختلف العلماء في ذلك فقال بعضهم بوجوب إقامة الحد عليه لأن الكفار مكلفون بفروع الشريعة ومنهم بعدم وجوب إقامة الحد عليه، لأن الكفار غير مكلفون بفروع الشريعة وهذا الفرع يخرج محل خلاف لأننا قلنا باتفاق أن الكفار مكلفون بالعقوبات.

٢- الفرع الثاني إذا نذر الكافر عبادةً فهل يصح نذره وهل يلزمه الوفاء بها إذا أسلم؟ اختلف العلماء بذلك منهم من قال يصح نذره ويلزمه الوفاء بها لأنه مكلف بفروع الشريعة ومنهم من قال لا يصح نذره ولا يلزمه الوفاء بها لأنه غير مكلف بفروع الشريعة.

٣- مسألة الثالثة تنبني على الخلاف يذكرها من قال أن الخلاف معنوي يقول * هل يجوز للكافر لبس الحرير؟ اختلفوا في ذلك منهم من يقول لا يجوز له لبس ذلك بناء على أن الكفار مكلفون بفروع الشريعة، ومنهم من يقول يجوز له ذلك لأن الكفار غير مكلفين بفروع الشريعة.

وعلى كل حال الخلاف في هذا المقام في فيه سعة في قضية ثمرة الخلاف فيها، والأقرب والله تعالى اعلم أن الخلاف فيها يؤول إلى اللفظ، وما ذكر من خلاف معنوي ربما ينسب إلى قضايا أخرى من الأمور التي بينا أنها خارجة عن محل النزاع.

الحلقة (٣٥)

❁ الشرط الثامن : القدرة على الامتثال :

فهذا الشرط محل اتفاق بين العلماء أنه لا بد أن يكون المكلف قادراً على الامتثال حتى يكون مكلفاً، فينبني على هذا أن العاجز غير مكلف، والمقصود بالقدرة على الامتثال: القدرة على امتثال الأمور به، لأن المأمور به يطلب فيه فعل، وهذا الفعل

لا بد أن تتحرك الجوارح للقيام به، فيتعلق به القدرة وحينئذ يأتي موضوع العجز* هل يمكن أن يتم هذا الشخص هذا الأمر على وجهه الصحيح أو لا يمكن؟، أما النواهي فالواقع أنه لا تتعلق بها القدرة على الامتثال، لأن النهي يحصل امتثاله بمجرد الإنكفاف عنه، ويحصل هذا بمجرد ترك الفعل، وهذا أمر مقدور في الجملة لجميع المكلفين، وحينئذ هذا الشرط - الذي هو القدرة على الامتثال - يحمل على جانب المأمورات خاصة، أما المنهيات فلا يتصور أن يرد هذا الشرط عليها. إذا تصورنا ذلك فإننا نقول أن العاجز غير مكلف ودل على ذلك أدلة كثيرة منها:

قوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} {٢٨٦} البقرة. وقوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا} {٧} {الطلاق}. وقوله تعالى {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} {٧٨} الحج، ويدل على التفريق بين المأمورات والمنهيات في هذا الجانب قوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فإنتهوا) فهذا الحديث يدل على أن الأوامر أو فعل الأوامر بالشرع معلق بالاستطاعة، ولذلك علق النبي فعل الأوامر على الاستطاعة ولم يعلق الانتهاء عن النواهي بالاستطاعة وإنما قال وإذا نهيتكم عن شيء فإنتهوا، لأن في الغالب الانتهاء عن المنهيات كما قلنا لا يرتبط بالقدرة على الامتثال ولا يرتبط بالاستطاعة، لأن المنهيات يحصل الإنكفاف عنها بمجرد تركها، والترك لا صلة له بالقدرة على الامتثال ولا بالاستطاعة، فهذا الحديث دليل على تخصيص هذا الشرط بجانب المأمورات دون جانب المنهيات. ويأتي هنا أمر وهو أن نحن نقول أن العاجز غير مكلف والعجز مانع من التكليف، لكن ينبغي أن نقول أن العجز يختلف من شخص إلى آخر ومن حال إلى أخرى، فليس له ضابط محدد فيرجع في تقديره إلى المكلف نفسه الذي ينسب إليه العجز أو إلى أهل الخبرة كالأطباء ونحوهم، هذا ما يتعلق بتقدير العجز فلا نقول هذا شخص عاجز إذا حصل عنده كذا وكذا، لا نستطيع أن نضبط هذا الأمر، فيترك الأمر إلى كل مكلف بحسبه

في تفاوتات مثلا بالنسبة للعجز عن القيام في الصلاة يتفاوت من شخص إلى آخر، فإذا جاء شخص يقول هل يجوز لي أن أترك القيام في الصلاة لأنني عاجز، ثم جاء شخص آخر وقال هل يجوز أن أترك القيام لأنني عاجز لا يصلح أن نطلق العبارة ونقول نعم يجوز، ينبغي أن نحقق بالعجز هنا والمقصود بالعجز هنا، لأن هذا الشخص قد يكون عجزه مبيح له ترك القيام والشخص الآخر قد لا يكون كذلك، فينبغي أن ننظر إلى تحديد العجز هنا بحسب قدرة الشخص على تحمل التكليف الشرعية المكلف نفسه فيما بينه وبين الله تعالى ديانه، وأيضا إلى تقدير أهل الخبرة بهذا لو أخبرنا طبيب ثقة أن هذا الشخص هذا يترتب على صلاته قائما أن يزداد مرضه أو نحو ذلك، ففي هذه الحالة نقول نعم يباح لك ترك القيام في الصلاة، لكن ينبغي أن ننبه إلى أن العجز في الأصل يسقط العبادات قد يسقطها بالكلية وقد يغير هيئتها بـ:

١- تخفيفا بطريق الإسقاط.

٢- أو تخفيفا بطريق التنقيص.

٣- أو تخفيفا بطريق التغيير.

لأن التخفيفات الشرعية على أنواع: منها ما يكون تخفيفا بطريق الإسقاط مثال: لو كان عندنا شخص مسافر وسفره قبل صلاة الجمعة ولا يصل إلى البلد الآخر إلا بعد صلاة الجمعة في الطائرة مثلا في هذه الحالة تسقط عنه صلاة الجمعة ويصلي صلاة الظهر، فهذا تخفيفا بالإسقاط.

وقد يكون الإسقاط تخفيفا بالتنقيص مثال: مسافر بهذه الحالة بدل أن يصلي أربع ركعات يصلي ركعتين، لأنه قد يكون فيه نوع من المشقة والعجز.

أما التخفيف بالتغيير مثال: صلاة الخوف تغيير هيئة الصلاة، لأن هناك فيه حالة عجز عن أداء الصلاة على وجهها الكامل المأمور به شرعاً، على كل حال لا ينبغي أن نقول أن العجز يسقط العبادة دائماً بالكلية، وهذا في مثل حال المرض كشخص يستطيع الصلاة قائماً ويستطيع القراءة قائماً ففي هذه الحالة لا نقول له صلي قاعداً حتى ولو كان مريضاً لأنه يستطيع القيام، وأيضا لو شخص مثلاً يستطيع أن يصلي قاعداً ويقرأ ولو أنه صلي قائماً لا يستطيع القراءة فنقول في هذه الحالة صلي قاعداً لأجل تحصيل القراءة، فهذا يكون بحسب تخفيف التغيير والتنقيص فعلى كل حال كل عجز بحسبه ولا يعني أن العجز يسقط العبادة بالكلية، بل قد يخففها بتغيير هيئتها أو يخففها بتنقيص مقدارها، فينبغي أن نتنبه لهذا الشرط ولا يعني أننا نقول القدرة على الامتثال أن كل شخص لا يستطيع أن يفعل فعلاً أنه يسقط عنه الواجب بالكلية، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)

✽ الشرط التاسع: العلم بالتكليف

وتمهيدا لهذا الشرط نقول أن هذا الشرط يعني أن من لم يعلم بالتكليف لا يعد مكلفاً، بمعنى أن من لم يعلم أنه مكلف لا يعد مكلفاً، مثلاً من لم يعلم أن الصلاة واجبة لا نقول أن الصلاة واجبة عليه ويعاقب على تركها، أو مثلاً من لا يعلم بأن الصوم أو الزكاة واجب عليه كما هو حال حديث العهد بالإسلام، فهذا لا يعد مكلفاً، فمن لم يعلم بالتكليف لا يعد مكلفاً بمفهوم المخالفة للشرط التاسع وهو العلم بالتكليف.

والدليل على اشتراط هذا الشرط قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)﴾ الإسراء. فقد نفى الله تعالى وقوع العذاب هنا على الأمم إلا بعد بعثة الرسل إليهم وتبليغهم أحكام الشرائع، ومعنى هذا أن من لم تبلغه دعوة الرسل لا يستحق العذاب، وهذا مثلاً ممن هم في فترة ما بين بعثات الرسل وهذا فيه اختلاف بالحكم عليهم بين العلماء، وهناك من يقول أنه في يوم القيامة يبعث إليهم من ينبتهم بأحكام الشريعة فإن هم أطاعوا دخلوا الجنة وإن هم عصوا دخلوا النار، فيكون لهم محل اختبار أيضاً، ونفهم من الآية في قوله "حتى نبعث رسولاً" هذا غاية، مفهوم من هذه الغاية يدل أنه على بعد بعثة الرسل يمكن ما أخذت المكلفين على تفريطهم وتقصيرهم، * هل كل تكليف لا يعلمه المكلف يسقط عنه؟ الكلام هنا محل تفصيل. وهنا يأتي موضوع التكليف بحال الجهل

* فهل الجاهل مكلف؟

الجاهل: هو انعدام العلم ممن يتصور منه العلم. الحقيقة أن موضوع الجهل محل تفصيل في كونه رافعاً للتكليف أو كونه مسقطاً للتكليف،

فعدنا التكليف التي يحصل الجهل بها على أربعة أنواع:

أولها: الجهل بالله عز وجل وإنكار وجوده أو قدرته أو صفاته الثابتة بالنصوص القطعية، وما يجب له من العبادة، فهذا لا يعذر به الإنسان بعد علمه بإرسال الرسل إلى الخلق وإما قبله فيعذر، بدليل قول الله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)﴾ الإسراء. ومفهوم ذلك أن بعد بعثة الرسل سيعذب العصاة والكفار، وأيضاً قوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (١٠٣) الَّذِينَ صَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (١٠٤) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا (١٠٥)﴾ الكهف. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَدَلَّكُمْ ظَنُّكُمْ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْذَاكُمْ فَأَصْحَبْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ فهذه الآيات تدل على أن ظنهم السيئ لن يُعفهم من العقوبة، وأيضاً أن الله قد أرسل الرسل إلى الخلق، ولم يدع أمة إلا أرسل فيها نذير قال تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (٢٤)﴾ فاطر. وقد

غرس الله الإيمان بوجود الخالق في فطرة الإنسان والدليل قول الرسول صلى الله عليه وسلم (كل مولود يولد على الفطرة) وبداية قوله تعالى: {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا}، وقد أعطى الله لكل إنسان عقل يتفكر فيه في خلق الله فيستدل به عليه، فإذا سمع عن الإسلام وما يأمر به وما ينهى عنه وجب عليه أن ينظر فيه، فإذا نظر في دين الإسلام بعقل متجرد عن الهوى اهتدى إلى أنه الدين الحق، وبهذا قال عليه صلاة والسلام (والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ولا يهوديا ولا نصرانيا ثم لا يؤمن بي إلا أدخله الله النار) فمجرد السماع يوجب على العاقل التفكير في الدين، فإذا تفكر عرف أنه الحق، وإن أعرض كان مقصراً ملوماً مستحقاً للعقاب على تقصيره فلا نقول هنا أن الجهل عذر.

النوع الثاني: الجهل بما هو معلوم من الدين بالضرورة، مثل الجهل بوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الربا والزنا، فهذا لا يعذر به أحد ممن عاش بين المسلمين، لأنه إما جهله يكون ناشئاً عن تقصير وتفريط أو أن يكون ناشئاً عن دعوى كاذبة فيدعي الجهل وهو يعلم، فلا يكون الجهل عذراً لشخص نشأ بين المسلمين، أما حديث العهد بالإسلام فسيأتي الكلام عنه في القسم الرابع.

النوع الثالث: الجهل في مواضع الاجتهاد والاشتباه، مثل حرمة بعض أنواع البيوع وبعض الأحوال العارضة للإنسان في صلاته أو حجه ونحو ذلك مما يصعب على عامة الناس معرفة أحكامها والإحاطة بها، فهذا النوع يسقط عن الجاهل اللوم والذم والعقاب، ولكنه يلزمه استدراك ما فعله على غير الصفة الصحيحة إذا أمكن ذلك من غير مشقة خارجة عن المعتاد.

النوع الرابع: الجهل بمحدث العهد في الإسلام أو من عاش حياته في بلاد غير الإسلام، فهذا جهله يعد عذراً مسقطاً له عن المآخذة الأخروية، ولكنه يلزمه في هذه الحالة استدراك ما فاتته إذا أمكن استدراكه، وذلك كالجاهل بالغسل من الجنابة وحرمة الأخت من الرضاة، فهذا يعد الجهل به عذراً مسقطاً له عن التكليف، ولكنه بعد علمه يلزمه الاستدراك و تصحيح ما هو عليه من الجهل، هذه أحوال الجهل بالتكليف الشرعية، لأن ليس كل جهل عذراً مسقطاً للتكليف، فهذا النوع الذي قلنا أنه عاش في بلاد غير الإسلام أو عاش في الإسلام ولكنه عنده مسائل في الإسلام الدقيقة لم تتضح له، فمثل هذا يعذر بجهله ولا يلحقه إثم مما فعله، ولكن يجب عليه استدراك ما فاتته إذا علم بحكم الله عز وجل.

ومن العلماء من يرى أن الجاهل إذا جهل جهلاً مما يعد جهله عذراً مقبولاً، إذا فاتته شيء لا يلزمه استدراك ما فاتته إلا إذا كان ذلك في حقوق الآدميين فإنها لا تسقط بجهله حق الغير كما ذكر العلماء قاعدة في هذا المقام: أن الاضطرار لا يبطل حق الغير، مثلاً من وجد حطباً مجموع في بركة فاحرقه ثم تبين له أن له مالك وطالبه به فيلزمه ضمان قيمته، إذن الجهل يُسقط الأمور التي سبق أن فاتت في حال الجهل بها، ويجب أن يستدرك ما فاتته به في حال الجهل من المأمورات. **وهذا الذي نرجح في هذا المقام** إلا إذا كان الاستدراك يترتب عليه مشقة وخرج شديد مثلاً شخص صلى أكثر عمره وهو يمسح على خف لا يلبسه على طهارة وهو جاهل* فهل يعيد بهذه الحال؟ هذه مشقة عظيمة عليه فتسقط عنه المطالبة في الدنيا وأمره إلى الله تعالى في الآخرة، هذا فيما يتعلق بموضع الجهل وهل يعد مسقطاً أو غير مسقط، لأننا نقول في شرط التكليف (العلم بالتكليف) لأن المكلف لا بد أن يكون عالماً بأنه مكلف بهذا الأمر حتى نقول يجب عليه فعله أو الانتهاء عنه إذا كان منهياً عنه.

هل إذا كان الشخص جاهلاً بهذا الأمر* يكون الجهل عذراً مانعاً للتكليف عنه؟

نقول الجهل فيه تفصيل في هذا المقام ولذلك فإن حقيقة الذي يترجح في جانب النسيان أيضاً يترجح في جانب الجهل، فنحن قلنا في جانب النسيان يعد عذراً مسقطاً للمنهيات، إذا ارتكب الشخص شيئاً منهياً عنه نسياناً فإنه يكون معذور ولا

أثم عليه، لأن النسيان يجعل الموجود معدوماً، ولكنه لا يجعل المعدوم موجوداً، بمعنى لو نسي مأموراً ولم يفعله فإن هذا معدوم، لا يجعله النسيان موجوداً بل يجب عليه فعله، وكذلك الجهل يجعل الموجود معدوماً بمعنى لو أرتكب شخص منهيًا عنه وكان موجوداً فإن الجهل يجعله موجوداً وكأنه لم يكن، ولكنه كالنسيان لا يجعل المعدوم موجوداً، بمعنى لو ترك شخص مأموراً به جاهلاً بوجوبه فإنه في هذه الحالة الجهل لا يجعله موجوداً، بل عليه الاستدراك إلا إذا ترتب عليه مشقة عظيمة.

- الجهل لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: جهل بالأعيان التي يرتبط بها الأمر الشرعي/ فهذه لو جهل المكلف المنهيات وفعلها فإنه يجعله بحكم المعدوم، وذلك لأن الله تعالى إذا أمرنا بأمر كان ذلك الأمر مشروطاً بالقدرة عليه، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) فما عجزنا عن معرفته وجهلناه فإنه يسقط عنا ويكون في حكم المعدوم، **ومثال ذلك:** أن الملتقط إذا جهل صاحب اللقطة فإنه يجوز له أن يملكها بعد تعريفها حولاً كاملاً أي سنة كاملة وما لا يُتَمَلَّك منها يتصدق به، وصاحب اللقطة هنا وإن كان موجوداً إلا أننا نعدّه معدوماً لأننا نجهله، ولو أننا قلنا بأنه لا بد من عنه وتسليم اللقطة لترتب على ذلك مشقة عظيمة، وكذلك من الأمثلة: لو مات شخص وجهل وارثه، فإن مال هذا الشخص يصرف في مصالح المسلمين، فيقدر هذا الوارث المجهول معدوماً ولا يُلتفت إليه، لأنه وارثة معدوم والجهل يجعل الشيء الموجود معدوماً بهذا الجانب

الحالة الثانية: الجهل بالتصرف المنهي عنه والوقوع فيه بناء على هذا الجهل/ فإن في هذه الحالة يأتي الكلام السابق إذا كان منهي عنه فإن الجهل يجعل الموجود كالمعدوم، وإن كان مأموراً به فإن الجهل لا يجعله معدوماً، بل إننا نطالب هذا الشخص بإيجاد هذا المأمور به واستدراكه، إلا إذا ترتب على ذلك مشقة عظيمة، وما ترجح لدينا في النسيان في جانب المنهيات يترجح لدينا في الجهل بجانب المنهيات، بأن نقيده الجهل بأن يكون الوقوع في فعل المنهي عنه مما يمكن تلافيه بالانكفاف عنه، بحيث لا يكون هذا الفعل إتلافاً أو متضمناً معنى الإيتلاف، وأن لا يكون الجهل بالشيء حاصلًا مع التمكن من العلم به، أي مع إمكان دفع الجهل، وأن لا يكون المنهي عنه جهلاً متعلقاً بإتلاف حق من حقوق العباد. فإن الجهل حينئذ غير مؤثر في هذا المقام بل يجب على الشخص ضمان ما حصل من إتلاف، فحصل من ذلك أن الجهل مؤثر مثل النسيان تماماً في جانب التصرفات يؤثر في جعل الشيء الموجود المقصود من المنهيات كالمعدوم أي كأن لم يكن، والشخص في هذه الحالة غير مكلف بهذا المنهي عنه وغير مستحق للإثم.

وأما المأمورات فلا يؤثر الجهل في جعل المعدوم موجوداً، بمعنى لو جهل شخص فعل مأمور ولم يأتي به فإنه يكون معدوماً فلا يؤثر جهله فنقول إنه يجعل كالموجود، بل نقول بأن الجهل هنا لا يؤثر وعلى الشخص الجاهل في هذه الحالة أن يأتي بالمأمور به ويستدركه غير آثم بهذا الحالة ولا يستحق الإثم بجهله، ولكن عليه أن يستدركه إلا إذا ترتب عليه مشقة عظيمة فلا يلزم استدراكه.

الحلقة (٣٦)

وبهذه الحلقة نختم الكلام على موضوع التكليف وقد تكلمنا في حلقات سابقة عن شروط التكليف المتعلقة بالمكلف، وفي هذه الحلقة سيكون كلامنا عن شروط التكليف المتعلقة بالفعل المكلف به.

وعندنا في الفعل المكلف به أربعة شروط:

الأول: أن يكون الفعل معلوماً.

الغائي: أن يكون الفعل معدوماً.

الثالث: أن يكون الفعل حاصلًا بكسب المكلف.

الرابع: أن يكون الفعل ممكناً أو مقدوراً للمكلف.

❀ الشرط الأول (أن يكون الفعل معلوماً)

فالمراد بهذا أن تكون حقيقة الفعل المأمور به معلومة غير مجهولة، أيضا يكون الأمر به معلوماً لدى أهل العلم من المكلفين بأن تكون الأدلة عليه منصوبةً ظاهرةً.

ووجه التعليل لاشتراط هذا الشرط: أن الأمر بغير المعلوم عبث ينزه الله تعالى عنه، وليس المراد بهذا الشرط أن يعلمه كل مكلف، بل يكفي أن تكون الدلائل منصوبة على التكليف بحيث يعرفها من طلبها.

قد يسأل سائل فيقول: ما الفرق بين هذا الشرط والشرط السابق الذي ذكرنا أنه من شروط المكلف وهو العلم بالتكليف؟

والحقيقة أن هذا الشرط يختلف عن ذلك الشرط، لأن ذلك الشرط السابق يشمل كل مكلف وبذلك وقع الخلاف في جزئياته، أما هذا الشرط الذي معنا وهو أن يكون الفعل معلوماً للمكلف به فهو شرط في الفعل نفسه بغض النظر عن آحاد المكلفين، بخلاف الشرط السابق فيُنظر فيه إلى المكلفين.

فإذا كان الفعل معلوم المقدار وعُلم الأمر به من بعض المكلفين صح التكليف به، ويجب على من جهل مقداره أن يطلب العلم به من أهله، وأما مؤاخذة كل مكلف بتقصيره فعلى ماتقدم كل بحسب تقصيره، فإن كان مقصراً يلحقه الإثم على تقصيره وإلا فلا .

والحقيقة أن هذا يختلف باختلاف اشتهاار التكليف لذلك الفعل وعدم اشتهااره، فكما سبق أنه إذا كان من المأمور معلوم بالدين من الضرورة فلا يعذر بجهل بعض تلك الأفعال، وإن كان من غير الأمور المعلوم بالدين من ضرورة من الأوامر التي تشتهب فهذه يعذر بجهلها كحديث عهد بالإسلام أو من عاش بعيد ليس قريب من أماكن العلم فهذا يمكن أن يعذر.

❀ الشرط الثاني (أن يكون الفعل معدوماً)

ومعناه أن يكون الفعل غير حاصل حال الأمر به وإن كان مأموراً به، وذلك لأن الحاصل لا يمكن تحصيله كما هي القاعدة العقلية بهذا المقام، كمن صلى الفجر لا يؤمر بالصلاة بعد فعله لها إذا جاء بها على وجهها الصحيح، وهذا لشرط لا ينطبق إلا على جانب المأمورات، أما المنهيات فيمكن أن يكون الفعل معدوماً كما ينهى المسلم عن الزنا وهو لم يرتكبه، وعن الكذب وهو لم يكذب، ويمكن أن يكون موجوداً، كما ينهى الكاذب عن كذبه حالة كذبه وهو مباشر لهذه الأفعال.

ومورد هذا الشرط وهو أنه يرد على المأمورات دون المنهيات: يعني قل من أشار إليه وقد أشار إليه شيخنا الدكتور عياض السلمي في كتابه "أصول الفقه الذي لا يعذر الفقيه بجهله" أشار إلى مورد الشرط، ونبه إلى أنه لم يطلع عند الأصوليين ما نبه على اختصاص هذا الشرط بجانب المأمورات دون المنهيات، على أن هذا الشرط وهو اختصاصه بالمأمورات كما قلنا إن يكون الفعل معدوماً بحيث لا يكلف بشيء موجوداً قد أوجده المكلف أي لا يكلف به مرة ثانية، لكن ينبغي أن ننبه إلا أن المقصود إذا كان موجوداً وجوداً شرعياً موافقاً للشرع موجوداً موجوداً شرعياً، بمعنى أن يكون الفعل المكلف به المكلف صحيحاً وأما إن كان فيه خلل بمعنى أن يكون فاسد، فهذا لا يعتبر بوجوده بل قد يكون بحكم المعدوم ويؤمر بفعله مرة ثانية، مثل من أوجد صلاة بدون طهارة فهذا أوجدها فهل نقول أنه لا يؤمر بها مرة ثانية لأن التكليف لا يكون إلا بمعدوماً؟ في هذه الحالة الصلاة التي أتى بها المكلف وإن كانت موجودة حقيقة إلا أنها معدومة حكماً، بمعنى من حيث

الحكم الشرعي معدوم، لأنها فقدت شرط من شروطها باعتبارها وهو مثلاً شرط الطهارة، فينبغي أن نقول إن هذا الشرط وإن كان منصبا على جانب المأمورات دون جانب المنهيات، فإنه أيضا بجانب المأمورات ليس على إطلاقه، بل نقول نعم يشترط أن يكون الفعل معدوماً فإن كان موجوداً وجوداً شرعياً فلا يؤمر به المكلف مرة أخرى، أما إذا كان وجوده وجوداً حكماً، فإنه ينبغي أن لا يقال بأنه موجود بل يأخذ حكم المعدوم، ويمكن أن يؤمر بفعله مرة ثانية

❁ الشرط الثالث (أن يكون الفعل حاصلًا بكسب المكلف)

وهذا الشرط يقصد به أن يكون هذا الفعل الذي حصل من المكلف حاصلًا بفعله لا بفعل غيره أو بكسبه لا بكسب غيره، مثلاً لا يمكن أن يؤمر شخصاً بفعل يكون مكلفاً به شخصاً آخر، وهذا الشرط كما ذكر بعضهم شرط عقلي ولكن له ما يسند شرعاً كقوله تعالى {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (٧)} الزمر. فالإنسان لا يحاسب بفعل غيره وإنما يحاسب بفعله هو. **استشكل بعض العلماء على هذا الشرط** * كيف نقول إنه لا يشترط بفعل المكلف به أن يكون حاصلًا بكسب المكلف ثم نأتي إلى بعض الأمثال الفقهية فنجد أن الشخص قد يكون مكلف بنتيجة فعل غيره، فمثلاً العاقلة تجب عليها الدية في حالة القتل الخطأ مع أن القتل صادر من القاتل وليس من العاقلة، ومع ذلك تكلف العاقلة دفع الدية عن القاتل؟! العلماء أجابوا أن هذا ليس من باب الحكم التكليفي، لا يعني تكليف العاقلة مباشرة، وإنما هو من باب الحكم الوضعي الذي يتعلق بربط الأسباب بمسبباتها، فجناية الشخص خطأ سبب في دية العاقلة وهذا قالوا معنى معقول وموجود مثله بأحكام الشريعة، هذا ما يتعلق بالشرط الثالث.

❁ الشرط الرابع (أن يكون الفعل ممكناً)

بمعنى كما قالوا أن يكون مقدوراً للمكلف، ومعناه أنه إذا كان الفعل غير ممكن بمعنى غير مقدور للمكلف، فإنه لا يكلف به هذا من حيث الأصل بمعنى لا يصح التكليف بغير الممكن أو بغير المقدور هذا هو مفهوم هذا الشرط، لكن ما كان ممكناً ومقدوراً للمكلف، ولكن في فعله مشقة فهذا وقع التكليف به، ولكن هل هذه المشقة تخفف الحكم الشرعي أو لا تخففه؟ هذا محل نظر ومحل تفصيل يأتي إن شاء الله في باب ومباحث الرخصة، لكن مسألتنا هذه أن يكون الفعل غير ممكن تماماً للمكلف بمعنى أن يكون مستحيلاً أو محالاً، في هذه الحالة ففي هذه الحالة يكون على هذا الشرط غير مكلف المرء بهذا الشيء المستحيل.

قولنا أن يكون الفعل ممكناً أو مقدوراً: معناه أن لا يكون ممتنع الوقوع عقلاً، أما إذا كان ممكن الوقوع عقلاً فإنه لا يكلف به بحسب مفهوم هذا الشرط.

الأشاعرة خالفوا في هذا الشرط فأجازوا التكليف بالمحال ولكن بنوع منه كما يأتي، حقيقة قد لا يسمى هذا النوع مستحيلاً وسوف يأتي تفصيل الكلام في هذا، وإجازتهم له من الناحية العقلية، ولكن اختلفوا في وقوعه بالشرع، وأكثر الأشاعرة لا يرى وقوعه شرعاً، وهذه المسألة تسمى اختصاراً بالتكليف المحال أو التكليف بما لا يطاق، وعندما نأتي إلى محل النزاع نجد فيها اختلاف، لكن ينبغي أن نعرف أن هناك نقاط ليس بها اختلاف منها: المستحيل عقلاً أو المحال عقلاً أو غير الممكن عقلاً هذا يتفق الجميع على أن المرء غير مكلف به مثال: أن يجمع بين القيام والجلوس بوقت واحد هذا لا يمكن عقلاً فلا يكلف به المرء، وأيضاً المستحيل عادة مثلاً الصعود إلى السطح بلا سلم هذا غير ممكن في العادة، لكنه في العقل ممكن فيتصور أن يحصل منه هذا مثلاً أن يقفز الشخص إلى السطح وهذا ممكن أن يحصل، ولكن بالغالب لا يمكن أن يصعد الشخص إلى السطح بلا سلم ولذلك سموه مستحيل عادة، فهذا وقع الاتفاق أنه لا يقع التكليف به،

ولكن وقع الخلاف في مسألة المستحيل الذي تعلق علم الله تعالى الأزلي بعدم وقوعه، وأيضا نقل بعضهم أن هذا لا خلاف في جوزا التكليف به ووقوعه، ولكن الصواب أن هذا لا يسمى مستحيلاً.

فإذن عندنا نوع اتفقوا على عدم وقوعه وهو المستحيل عادة والمستحيل عقلا، ونوع اتفقوا أو نقل عدم الخلاف في جواز التكليف به ووقوعه شرعا وهو المستحيل أو غير الممكن الذي تعلق علم الله الأزلي بعدم وقوعه، لكن بعضهم يقول هذا ليس من المستحيل بل هو من الممكن بمقتضى العقل والعادة، لأن علم الله بعدم وقوع ذلك الشيء أمر مغيب عنا ولم نكلف بمعرفته ولا ببناء الأحكام عليه، ومثل هذا: التكليف بالإيمان لمن علم الله تعالى أنه يموت على الكفر، وكذا التكليف بالصلاة لمن علم الله تعالى انه لا يدرك الصلاة.

فالمثال الأول لا خلاف في جوازه ووقوعه في الشرع، والمثال الثاني وقع فيه الخلاف والخلاف لفظي لأنهم اتفقوا على أن هذا الشخص معذور إذا مات وهو عازم على الصلاة في آخر وقتها أو كان ساهيا عنها فهذا معذور، أما إذا كان ذاكرا عازما على الترك وتركها فإنه يَأْتَمُّ وعلم الله تعالى بهذا أنه يتركها فيأثم على ذلك القصد السيئ على الصحيح، وقد قيل أيضاً لا يلزمه العزم بل يكون معذورا إذا مات قبل مضي الوقت.

والمسألة فيها تفصيل في هذا المقام، لكن نشير أن هناك من يقول إن هذا المسألة محل اتفاق لأنهم يتفقون على انه معذور إذا مات وهو عازم على الصلاة، فيخرج الخلاف إلى أن يكون خلافا لفظيا.

نأتي الأدلة الدالة على عدم وقوع التكليف شرعا بما لا يطاق سواء كان مستحيل عقلا أو عادة، ثم نأتي إلى مسألة جواز التكليف بالمستحيل لغيره كما يعبر عنه أو بالمستحيل الذي تعلق علم الله الأزلي بعدم وقوعه - أي علم الله تعالى أنه لا يقع - مثل هذا يمكن أن يكلف به المرء؟ هذا سنأتي إلى الكلام عنه، وتسمى المستحيل لغيره أو المحال لغيره، وبعضهم يقول هذا ليس من باب المستحيل.

أما الأدلة على امتناع التكليف شرعا بما لا يطاق أو بالمستحيل عادة وعقلا فمنها:

الدليل الأول: قوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} {٢٨٦} البقرة. ووجه الاستدلال: أن الله تعالى اخبر ولا شك أن خبره صدق أنه لا يكلف الإنسان بما لا يطيق ولا شك أن المستحيل عادة أو عقلا غير داخل تحت الوسع والطاقه.

الدليل الثاني: قوله تعالى {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} {٧٨} الحج - ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن الله تعالى اخبر ولا شك أن خبره صدق أنه لم يجعل في ديننا حرج، ولا شك أن التكليف بالمستحيل عادة أو عقلا في التكليف به فيه حرج عظيم.

الدليل الثالث: قوله تعالى {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} {١٨٥} البقرة. ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن التكليف بالمستحيل فيه عسر ومشقة والله اخبر أنه لا يريد بنا العسر، ومعنى هذا انه لن يكلفنا بما لا نستطيعه.

الدليل الرابع: قوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم). ووجه الاستدلال: أنه يدل على عدم وجوب القيام بالعمل الشاق الذي لا يستطيعه الإنسان وإن كان ممكنا، فمن باب أولى أيضا التكليف بالمستحيل الذي لا يستطيعه الإنسان أصلا كالمستحيل عادة أو عقلا.

الدليل الخامس: استقراء أحكام الشريعة وفروعها وما ورد فيها: فإننا عندما نتتبع أحكام الشريعة نجد أنه لا يوجد فيها تكليف بمستحيل عادة أو عقلا.

الدليل السادس: أن المستحيل عادة أو عقلا لا يتصور وقوعه، وما لا يتصور وقوعه فإنه لا يعد شيئا، والذي ليس بشي لا يمكن أن نؤمر به.

هذا ما يتعلق بالمستحيل عادة وعقلا، ونقل عن الأشاعرة أنهم ذهبوا إلى جواز التكليف بما لا يطاق أو المستحيل، وزعموا أنه مذهب أهل السنة والجماعة واختلفوا في وقوعه، فذهب بعضهم إلى أنه جائز وممكن وقوعه، وذهب بعضهم إلى عدم وقوعه رحمة ورأفة من الله عز وجل بعباده، وقد ذكر الرازي وهو أحدهم في كتابه المحصول أدلة كثيرة تدل على وقوع التكليف بالمستحيل أو بما لا يطاق في شريعة الإسلام.

ومن قال بجواز التكليف بما لا يطاق (من الأشاعرة) ناقشه فنقول: إن كان مرادك الجواز العقلي، فإننا لا ندعي أن العقل هو المانع منه، لا نقصد أن العقل هو الذي منع عن التكليف بما لا يطاق أو المستحيل، ولكن الدليل الذي دل على امتناعه التكليف بالمستحيل عقلا أو عادة هو دليل الشرع، وقد مر بنا جملة من الأدلة الدالة على امتناع التكليف بالمستحيل عادة وعقلا في الشرع.

وأما الذين قال منهم أنه واقعا شرعا: فقد استدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: { رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ (٢٨٦) } البقرة. **وجه الاستدلال من ذلك:** أنهم قالوا إن هؤلاء قد دعوا الله تعالى أن لا يحملهم مالا يطيقون، فدل ذلك على أن هذا ممكن الحصول، لأن الشيء الذي لا يمكن حصوله لا فائدة من دعاء الله بعدم إيقاعه علينا، فدل على أنهم لما دعوا الله تعالى في عدم إيقاع هذا الأمر عليهم دل على أنه ممكن وقوعه، فإنه لو لم يمكن هذا حصوله ما سألو الله تعالى إن لا يحملهم مالا طاقة لهم به، لأنه في هذه الحالة سيكون ممتنعا والممتنع لا يشرع أن يسأل الله تعالى رفعه أو منعه، فحينئذ أو كما يقال أنه لا يجوز مثلا أن يقول الشخص "اللَّهُمَّ لا تظلمني" لأن الظلم لا يمكن أن يقع من الله تعالى للعبد، فمادام أنه لا يمكن وقوعه فلا يشرع دعاء رفعه أو منعه، فبدعائهم دل على أنه يمكن أن يقع عليهم التكليف بما لا يطيقون فدعوا الله تعالى أن لا يوقعه عليهم.

ويجاب على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن المراد بما لا طاقة لهم به في هذه الآية الشيء الشاق وليس المستحيل عقلا أو عادة.

الوجه الثاني: أن الله تعالى قد استجاب دعاءهم كما ثبت في صحيح مسلم أن الله قال: قد فعلت بعد دعائه بهذه الآية، واستجابته تدل على عدم وقوعه.

الدليل الثاني: قالوا فيه أن أبا لهب مكلف بالإيمان مع علم الله عز وجل، بأنه لن يؤمن ووقوع خلاف علم الله تعالى محال أو مستحيل، فيكون قد كُلف بالإيمان وهو محال وقوعه منه، وقد ساق الآمدي هذا الدليل بعبارة أخرى قال: إن الله تعالى أخبر أن أبا لهب من أهل النار بقوله { سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (٣) } المسد. ومع ذلك أمره بالإيمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، ومما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هذه الآية { سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (٣) } المسد. التي تدل على عدم إيمان أبي لهب وأنه سيدخل النار، فيكون أبو لهب قد أمر بان يصدق بأنه لن يؤمن، وهذا مستحيل بأن يقال للشخص آمن بأنك لا تؤمن، قالوا هذا من باب المستحيل، **ويجاب عن هذا من وجهين:**

الوجه الأول: أن هذا ليس تكليفاً بالمستحيل، لأنَّ إيمان أبي لهب لم يكن مستحيلاً في حياته، إذا لم يحل بينه وبين الإيمان حائل، وإنما منعه من الإيمان كبره وعناده، والخلاف بيننا وبين الأشاعرة في هذا المقام في المستحيل عقلاً وعادة، والمثال الذي ذكره دليله هنا هو المستحيل لغيره أو المستحيل الذي تعلق علم الله الأزلي بعدم وقوعه.

الوجه الثاني: أن الآية ليس فيها نص على أنه لن يؤمن، بل فيها أنه سيصلى النار وقد يدخل النار المؤمن لتمحص ذنوبه ثم يخرج منها كما قال تعالى { وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا (٧١) ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا (٧٢) } مريم. وهذا القول قد نسب الآمداي وغيره إلى أبي حسن الأشعري القول بأن التكليف الشرعية كلها مما لا يطاق تفريعاً على قوله بأن أفعال العباد مخلوقة لله وأن الله هو خالقها، وقوله إن القدرة على الفعل لا تتقدم على الفعل، والصحيح أنه لا يلزم على القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله أن تكون التكليف الشرعية مما لا يطاق، لأن القول بخلق الأفعال لا يناقض القول بأن العبد هو الفاعل لفعله حقيقة، فإذا أثبت أو عوقب فإنما يثاب ويعاقب على فعله، وأما قوله بعدم تقدم القدرة على الفعل فغير مُسَلَّم، وعلى كل حال الكلام في هذا المسألة يؤول إلى مسائل الاعتقاد.

وختام هذه المسألة ننبه إلى أمر مهم وهو قول الجمهور القائلين بعدم التكليف بما لا يطاق أو بالمستحيل شرعاً هو الراجح في هذا المقام، لما عرفنا من تتبع أحكام الشريعة واستقراءها وأن كل ما مثل به القائلون بوقوع ذلك من الأشاعرة، إنما هي أمثلة للمستحيل أو للمحال الذي تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه لا من حيث إمكان وقوعه، وتسمية هذه الأشياء مستحيالات لذاتها هذا غير مقبول، ولذلك لا تدخل في موضوعنا هنا وهو (التكليف بما لا يطاق أو بالمستحيل) بل هي من قبيل الأمر الممكن، وهو كما قلنا المستحيل الذي تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه هذا ما نسميه مستحيلاً، فما ذكره من أمثله في هذا المقام لا تدل على التكليف المستحيل بصورة عامة، إنما تقصر على موضوع المستحيل بغيره أو المستحيل الذي تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه، وهذا نحن نقول بوقوعه، وربما هم أيضاً يوافقون على القول بوقوعه.

وبهذا نختم الكلام عما يتعلق بشروط التكليف المتعلقة بالفعل المكلف به وهي أربعة شروط كما ذكرنا وأيضاً نختم كلامنا عن مسائل التكليف. وابتداءً من الحلقة القادمة سيكون كلامنا عن القسم الثاني من أقسام الحكم الشرعي وهو الحكم الوضعي

الحلقة (٣٧)

✽ **الحكم الوضعي:** الوضعي منسوب إلى الوضع.

الوضع في اللغة يأتي بمعنى: الإسقاط ويأتي بمعنى الترك ويأتي بمعنى الافتراء ويأتي بمعنى الولادة، يقال وضع عنه دينه إذا أسقطه، ويقال وضعت الشيء هناك إذا تركته هناك، ويقال وضع الرجل الحديث إذا افتراه، ويقال وضعت المرأة حملها إذا ولدته.

في الاصطلاح: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين يجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه أو يجعله صحيحاً أو فاسداً أو يجعل الشيء عزيمة أو رخصة أو يجعله أداءً أو قضاءً أو إعادة، أو بعبارة أخرى الخطاب الورد من الله تعالى يجعل شيئاً سبباً..... الخ.

وهذا التعريف أختاره جمهور من الأصوليين مثل الآمدي والغزالي والشاطبي والتبريسي وغيرهم ويجعلونه تعريفاً شاملاً لإقسام الحكم الوضعي، وبعضهم يقتصر التعريف على الشروط والأسباب والموانع لكونها كليات الحكم الوضعي أو الأقسام المتفق عليها.

معنى قولنا "خطاب الله تعالى" وقد سبق الإشارة إليه وهو الوارد من الله تعالى.

المقصود بالحكم الوضعي: أي موضوع من الله تعالى، لأنه قد يرد على بعضهم أنه وضعي من وضع البشر وهذا ليس هو المقصود.

* هل الحكم التكليفي موضوع من الله تعالى؟ نعم، لكن فرق بين الحكم التكليفي وبين الحكم الوضعي:

○ **الحكم التكليفي**: فيه تكليف ومقصود لذاته أن يفعله المكلف واجب أو محرم أو مندوب ونحو ذلك مقصود أن يمتثله المكلف،

○ **أما الحكم الوضعي**: وضعه الله سبحانه ليس مقصوداً لذاته وإنما مقصوداً لغيره، بمعنى أن الله وضعه ليكون خادماً للحكم التكليفي، ولولا وجود الحكم الوضعي لما استطعنا القيام بالأحكام التكليفية، كما هو معلوم فالأحكام الشرعية توجد بوجود أسبابها وشروطها، وتنتفي بوجود موانعها أو انتفاء أسبابها وشروطها.

فالأحكام الوضعية هي عبارة عن أمور كلية وضعت كمعرفات للشرع كما ذكر العلماء، الحكم الوضعي وهو وصف متعلق بحكم تكليفي، وهذا الوصف إما أن يكون شرطاً أو مانعاً أو سبباً أو صحة أو فساد أو عزيمة أو رخصة أو أداء أو إعادة، مثلاً: وقت الصلاة وضع ليعرفنا متى نقيم الصلاة، فهو سبب يعرفنا متى نقيم الصلاة، والطهارة مثلاً شرط لصحة الصلاة، فهي تعرفنا متى تكون الصلاة بهذه الصورة صحيحة، ومثلاً الرجم في الزنا بشرط وجود الإحصان، فهذه الأحكام التي لا نعرف وجود الحكم التكليفي إلا بوجودها، أو لا نعرف انتفاء الحكم التكليفي إلا بانتفائها وتسمى أحكاماً وضعية.

❁ أقسام الحكم الوضعي:

(السبب - الشرط - المانع - الصحة - الفساد - الأداء - القضاء - الإعادة - الرخصة - العزيمة)

وهي ليست محل اتفاق أنها داخله تحت الحكم الوضعي، بل أن هناك من يخرج بعضها، فقد وقع خلاف بالصحة والفساد هل هي أحكام وضعية أو عقلية، ووقع خلاف بين الرخصة والعزيمة هل هي أحكام وضعية أم هي أحكام تكليفية؟ - سيأتي تفصيل الكلام فيها في موضع آخر - إن شاء الله.

أضاف بعضهم للأحكام الوضعية أقساماً أخرى وهي: **التقديرات الشرعية**، وقال: أنها حكم وضعي.

التقديرات الشرعية: هي إعطاء الشيء شرعاً حكماً بخلاف واقعه - سواء كان وجوداً أو عدماً، وذلك لوجود وجه شرعي يقتضي هذا الاعطاء - التفاتاً إلى وجه شرعي معتبر، ولذلك يقال في تعريف التقديرات الشرعية: وهي إعطاء الشيء شرعاً حكماً بخلاف واقعه التفاتاً إلى وجه شرعي معتبر. كأن يعطى الشيء الموجود حكم المعدوم أو أن يعطى الشيء المعدوم حكم الموجود، مثلاً الماء إذا كان موجوداً ويحتاجه شخص لشربه لا يكفي إلا لشربه فيعطى حكم المعدوم، ونقول لهذا الشخص تيمم وإعطاء المعدوم حكم الموجود، ومثل إعطاء المعدوم حكم الموجود: المقتول خطأ تورث عنه دينه وهي إنما تجب بموته لأنه قبل موته مالك لنفسه فلا يجمع له بين العوض والمعوض، والدية لا تورث عنه إلا إذا دخلت في ملكه، وبعد الموت يستحيل التملك، فيقدرون دخولها في ملكه قبل موته حتى تنتقل إلى ورثته، فالدية تورث عن الميت ولا يستحقها الشخص إلا بعد موته، وبعد الموت هو لا يمكن أن يملك، فيقدرون في هذه الحالة أنه قد مَلَكَها قبل موته فيُقدر المُلْك

المعدوم بعد الموت يقدر موجوداً قبل الموت، لأن الورثة سيرثون عنه ولا يمكن أن نجد له وجه شرعي إلا بهذه الصورة وهذا التخريج .

أدخل بعضهم أيضاً من أقسام الحكم الوضعي **الحجاج** : وهي التي يستند إليها القضاة في الأحكام: كالشهود والإقرار واليمين مع النكول أو مع الشاهد الواحد، وإدخالها في أقسام الحكم الوضعي محل نظر عند الأصوليين لأن المشهور عندهم ما ذكرنا "الأقسام العشرة"

✽ تسميات الحكم الوضعي:

١. يسمى بخطاب الوضع، لأن الله تعالى وضعه ليكون علامة لوجود الحكم التكليفي أو انتفاء الحكم التكليفي.
٢. يسمى أيضاً خطاب الإخبار، لأنه يفيدنا فقط مجرد الإخبار إما بوجود الأحكام التكليفية أو بانتفائها، فالطهارة مثلاً تفيدنا بأن الصلاة يمكن أدائها أو لا يمكن أدائها، وإحصان الزاني مثلاً يدل وجوده على وجوب الرجم.

✽ أقسام الحكم الوضعي:

✓ القسم الأول من أقسام الحكم الوضعي : السبب

لغة: ما يتوصل به إلى الغرض المقصود، ومنه الطريق، ومنه الحبل، ومنه الباب، قال تعالى ((فأتبع سبباً)) أي طريقاً، وقوله تعالى (لعل أبلغ الأسباب * أسباب السموات) أي أبواب السماء.

واصطلاحاً عند الجمهور: وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمي على كونه معرفاً لحكم شرعي.
وقولنا (وصف) : يعني معنى ، وقولنا (ظاهر) : يعني غير خفي، ومعنى ظهوره أن يكون معلوماً بحيث يمكن إدراكه بأحد الحواس المعلومة، وقولنا (منضبط) : يعني محدد لا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ونحو ذلك، وقولنا (دل الدليل السمي على كونه معرفاً لحكم شرعي) : معنى هذا أنه لا بد من دليل من الكتاب والسنة على أن هذا الوصف الظاهر المنضبط يعتبر سبباً لحكم شرعي، ومعنى هذا أن العقل لا ينشئ الأحكام الوضعية وإنما الذي ينشئها الشرع، ومعنى قولنا (أن يكون معرفاً لحكم شرعي) : أن يكون ذلك الوصف علامة على وجود الحكم الشرعي بحيث يوجد الحكم بوجوده وينتفي بانتفائه.

وهناك تعريف أشهر عند الأصوليين ذكره القرافي: هو ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته، ومعنى هذا : أن السبب أمر جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم وعدمه علامة على عدم الحكم، فالزنا مثلاً سبب في وجود الحد فإذا وجد الزنا وجد الحد وإذا انتفى الزنا انتفى الحد.

فقولنا (ما يلزم من وجوده الوجود) : يخرج الشرط لأنه لا يلزم من وجوده الوجود، مثل الطهارة فإنها لا يلزم من وجودها صحة الصلاة، فقد لا تصح لسبب آخر.

وقولنا (ويلزم من عدمه العدم) : أي يلزم من عدم السبب عدم وجود المُسَبَّب وهو الحكم، مثل الحد في الزنا وهذا القيد يخرج المانع، لأن المانع لا يلزم من عدمه العدم بل يلزم من وجوده العدم، مثلاً الدين مانع من الزكاة، فلا يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة بل قد تجب الزكاة وقد لا تجب .

وقولنا (لذاته) : أي لخاصة نفسه، ويُحترز بهذا القيد عن ما لو اقترن مع السبب فقدان الشرط أو وجود للمانع، فإنه إذا اقترن به فقدان الشرط انعدم الحكم وليس لذات السبب، بل لفقدان الشرط وقد يقترن به وجود مانع فينعدم الحكم ولكن ليس لوجود السبب لكن لوجود المانع.

و الجمهور لم ينظروا إلى مناسبة تشريع الحكم مناسبة ظاهرة سواء كان مناسباً أو غير مناسب، إلا أنه إذا كان مناسباً للحكم مناسبة ظاهرة يسمى علةً وسبباً، وإن لم يكن مناسباً له مناسبة ظاهرة فإنه يسمى سبباً فقط ولا يسمى علة، فالجمهور ينظرون المناسبة بين السبب والحكم، فمثلاً زوال الشمس سبباً لصلاة الظهر ونحن لا ندرك المناسبة -الحكمة- من زوال الشمس سبباً لصلاة الظهر فيسمى سبباً فقط، لأن الحكم غير مناسب مناسبة ظاهرة عند الجمهور، أما إذا كان مناسباً مناسبة ظاهرة مثل الإسكار فإنه سبباً لتحريم الخمر، فالحكمة والمناسبة ظاهرة وهو أنه سبب في زوال العقل وإضاعته، ولذلك يسمى هذا جمهور الأصوليين سبباً وعلة، لأن الحكمة والمناسبة ظاهرة. هذا اصطلاح الجمهور.

أما اصطلاح الحنفية مثل البزدوي فعرفوا السبب:

بأنه ما يكون طريقاً للحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلة.

فقولهم (ما يكون طريقاً للحكم): يعني يفضي إليه فيدخل فيه السبب والعلة والشرط وغيرها مما يكون طريقاً إلى

الحكم، وقولهم (من غير أن يضاف إليه وجوب): من غير أن يضاف إليه ثبوت ويخرج هذا العلة لأنها يضاف إليها وجوب

الحكم، وقولهم (ولا وجود): يخرج الشرط فإن وجود الحكم يضاف إلى وجود الشرط ثبوتاً عنده.

وقولهم (ولا يعقل فيه معاني العلة): أي لا تعقل فيه الملازمة والتأثير فلا يوجد للسبب تأثير فالحكم في أي وجه من

الوجوه، ولذلك احترزوا بهذا عن العلة لأن لها تأثيراً في الحكم ولها ملازمة للحكم.

التفريق بين السبب والعلة عند الحنفية: ولذلك السبب عند الحنفية يقصرونه على ما كانت في العلة غير ظاهرة بين الوصف

وبين الحكم فمثلاً زوال الشمس عندهم يسمى سبباً، وأما المناسبة بين زوال الشمس وصلاة الظهر فالحكمة فيه غير ظاهرة

فهذا يسمى عندهم سبب، وأما الإسكار فالمناسبة فيه ظاهرة والحنفية يسمونه علة فقط، فيتبين أن الحنفية يفرقون بين

السبب والعلة بأن السبب ما كانت المناسبة فيه غير ظاهرة وأن العلة ما كانت المناسبة فيها ظاهرة.

❁ إطلاقات السبب عند الفقهاء:

لما كان علم الأصول مضافاً إلى الفقه لأنه يفيد ويحقق الاجتهاد فيه فكان المتوقع أن يكون الفقهاء تابعين للأصوليين في

اعتبار حقيقة السبب، غير أننا نجد في كتب الفروع يطلقون لفظ السبب على عدة أمور قد تبدوا مخالفة لما اصطلاح عليه

الأصوليون في مفهوم السبب، وذكر الغزالي وابن قدامة أن لفظ السبب في اصطلاح الفقهاء مشترك في عدة معاني:

المعنى الأول: يطلقون السبب في مقابل المباشرة، حيث قالوا: إن حافر البئر صاحب سبب، والمربي الشخص الذي وقف على

بئر ودفعه شخص آخر فالدافع هذا أو المربي صاحب علة، إذن الحافر سموه متسبب والذي أرداه سموه مباشر، لأن الهلاك

بالتردية لا بالحفر وإذا اجتمع السبب والمباشرة غلبت المباشرة ووجب الضمان على المباشر وانقطع حكم المتسبب.

المعنى الثاني: الرمي لأن الرمي سبب للقتل من حيث أنه سبب للعلة، وهو إذا دققنا فيه علة العلة فهو علة للإصابة والإصابة

علة للزهوق - زهوق الروح -، ولكن لما حصل الموت بالإصابة المتوسطة بين الرمي والزهوق لا بالرمي كان الرمي شبيهاً

بالسبب في وضع السبب وهو ما كان مفضياً إلى الشيء وطريقاً إليه فسموا سبباً لذلك.

المعنى الثالث: العلة الشرعية بدون شرطها، كبلوغ النصاب بدون الحول فإنه يسمى سبباً لوجب الزكاة، وكاليمين بدون

الحنث فإنها تسمى سبباً لوجب الكفارة، مع أنه لا بد منهما في الوجوب، ويريدون بهذا السبب ما تحصل إضافة الحكم إليه

كما يقال نصاب الزكاة وكفارة اليمين ونحو ذلك.

المعنى الرابع: العلة الشرعية الكاملة التي توجب الحكم وهي المجموع المركب من المقتضي والشرط وانتفاء المانع ووجود الأهل والمحل، ومثلوا لذلك: بحصول الملك في البيع والنكاح، فإنه حكم شرعي مقتضيه الإيجاب والقبول، وشرطه ما ذكر من شروطه في كتب الفقه، ومحل العين المبيعة والمرأة المعقود عليها، وأهله هو كون العاقد صحيح العبارة ونحو ذلك، وقد ذكر الغزالي أن إطلاق السبب على العلة الشرعية الكاملة هو أبعد الوجوه عن وضع اللسان يعني - عن وضع اللغة - باعتبار أن السبب في وضع اللغة عبارة عن ما يحصل الحكم عنده لا به بخلاف العلة فإنها موجبة للحكم شرعاً .

وحاصل القول أن هذه الإطلاقات ما عدا الأول منها كلها تنتظم في سلك العلة، إذ الرمي علة العلة لكونه علة للإصابة والإصابة علة للزهوق الروح، والنصاب بدون علة تحلف شرطها، واطلقوا بالعلة الكاملة، وعليه فهذه الإطلاقات الثلاثة تدخل في مسمى السبب عند الأصوليين من حيث الجملة، باعتبار ما يوجد فيها من معاني السبب.

❁ حكم السبب:

من أتى به كاملاً مستكملاً لشروطه مع انتفاء موانعه، فإنه حينئذ يترتب عليه مسببٌ يعني - الحكم الشرعي - سواء رضي الفاعل بذلك أم لم يرض، لأنه لا عبرة بقصده المخالف لفعله في مثل هذه الحال، فمن فعل السبب كاملاً بتمامه ثم قصد أن لا يقع مسببٌ ولا يترتب عليه، فقد قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه، فمثلاً: من عقد نكاحاً صحيحاً أو بيعاً أو غير ذلك من العقود ثم قصد أن لا يستبح بذلك العقد ما عقد عليه فقد وقع قصده عبثاً ولزم أن يترتب على تلك العقود أحكامها من انتقال الملك وإباحة الانتفاع وغير ذلك مما قصده الشارع ورتب عليها أحكاماً، ويكون قصد المكلف المخالف لقصد الشارع في مثل هذه الأمور لغواً لا عبرة به.

وفي المقابل إذا لم يأت المكلف بالسبب على ما ينبغي بأن لم يكن كاملاً مستوفياً لشروطه وأركانه وانتفاء موانعه بل اختل فيه شرط أو وجد فيه مانع فإنه لا يترتب عليه مسببه سواء شاء المكلف ذلك أم أبي، لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها موكولاً إلى اختيار المكلف - كما سيأتي - من أنها قد تكون مقدوره أو غير مقدوره، ولأن الشارع لم يجعل الأسباب مفضية إلى مسبباتها إلا إذا وجدت بكاملها على الوفاء والتمام وإلا لم تكن أسباباً مؤدية إلى المقصود.

وعلى هذا فمن لم يأت بالسبب على كماله وتمامه بأن وجد منه تفريط أو إهمال فإنه يؤخذ بما ينتج عنه من خلل بالمسبب يعني في الحكم الشرعي، ولذلك فإن الطبيب والحجام وغيره من الصنّاع إذا ثبت تفريطه فيما قام به من أعمال، فإنه مؤاخذ بضمان ما فرط فيه لعدم قيامه بالعناية المعتادة في مثل هذه الأمور.

الحلقة (٣٨)

❁ القسم الثاني من أقسام الحكم الوضعي: العلة

تعريفها لغة: تأتي بمعنى المرض، اعتل فلان إذا مرض، وهو عليل أي مريض، وتأتي بمعنى التكرار كالشرب مرة بعد أخرى يقال علل بعد نهل أي سقي بعد سقي، وتأتي بمعنى السبب علة لكذا أي سبب له.

اصطلاحاً عند الأصوليين: تستعمل في معنيين:

- ١- المعنى المناسب لتشريع الحكم. وسموه الحكمة.
- ٢- الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة للمعنى المناسب لتشريع الحكم، الأصوليون اتجهوا إلى هذا المعنى.

أما المعنى الأول: يقصد به إطلاق العلة على الحكمة المناسبة لتشريع الحكم، مثل شغل الرحم معنى يناسب إيجاب العدة، وما فيها من مصلحة عدم اختلاط الأنساب والمحافظة على النسل فهي بمعنى العلة، ولو قيل ما العلة في الاستعمال الأول أو في المثال؟ يُقال العلة هي انشغال الرحم، لأنها المعنى المناسب لتشريع الحكم.

وأما المعنى الثاني: فمثل انشغال الرحم لعدة الوطاء، فإن الوطاء مظنة للمعنى المناسب لتشريع الحكم - يعني انشغال الرحم - فعلة انشغال الرحم هي العلة، ولو قيل ما العلة في الاطلاق أو الاستعمال الثاني؟ يقال الوطاء الذي ينتج عنه انشغال الرحم، فتجب في ذلك العدة.

ومثل رخصة الفطر في السفر فالعلة هي المشقة لأن المشقة معنى مناسب لتشريع الحكم على الاستعمال الأول أما على الاستعمال الثاني فالعلة هو السفر وهو مظنة لوجود المشقة، لأنها المعنى المناسب لتشريع الحكم وهو وجود المشقة، وهذا للتفريق بين الاستعمالين.

ولذلك جمهور الأصوليين أطلقوا على المعنى المناسب اسم **الحكمة**، ولم يطلقوا عليه **العلة**، مع أنه هو العلة في الحقيقة، لكن لخفائه وعدم انضباطه لم يسموه بالعلة، بل أطلقوا لفظ العلة على المعنى الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة للمعنى المناسب لتشريع الحكم لأنه الوصف الذي ارتبطت به الأحكام وجوداً وعدمياً.

وعند تحديد العلة التي هي عبارة عن هذا الوصف المذكور اختلف الأصوليون اختلافاً يرجع أساسه إلى خلافهم في تعليل أحكام الله تعالى* فهل أحكام الله تعالى معللة أو غير معللة؟ فعرف كل واحد منهم العلة باعتبار هذا النظر إلى هذا الأمر، لذا عندما نأتي إلى أقوال الأصوليين في تعريف، نجد أنها اختلفت في تعريفها، ونحن كما قلنا الأصوليين اتجهوا إلى أن العلة هي المعنى الثاني، وأما المعنى الأول سموه بالحكمة. إذن ما تعريفهم للعلة، نجد أنهم عرفوها بعبارات مختلفة:

1/ بعضهم عرفها بأنها: المعرف للحكم، وهو تعريف الرازي والبيضاوي وابن السبكي ومن تبعهم، ومثلوا لذلك بالإسكار فإذا كان موجوداً في الخمر يدل على تحريمها فيكون هذا علامة على التحريم، فالمراد بالمعرف عندهم: ما يُبنى عليه الحكم ويثبت به وليس مجرد أمانة وعلامة محضة، غير أنه لا يكون مؤثراً بالحكم ولا باعثاً عليه، ولذلك محترز باختيار هذا التعريف، ولكنهم لا ينفون أن تكون العلة مناسبة للحكم بحيث يترتب على شرع الحكم معها مصلحة العباد من جلب نفع أو دفع ضرر.

2/ وهناك تعريف ثاني للعلة عند الأصوليين بأنها: الباعث على الحكم، وذكره الآمدي وصدر الشريعة وابن الحاجب وغيرهم، وفسروا الباعث للحكم بأنها تكون مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وليس معنى ذلك أن تكون أمانة مجردة بدون فائدة، فإن العلة عندهم توجب على الله تعالى الحكم بناء على وجوب الأصلح للعباد هذا عند المعتزلة.

أما من عرفه هذا التعريف فزادوا عليه قيداً ليخالفوا المعتزلة فقالوا الباعث على الحكم لا على سبيل الإيجاب. أما المعتزلة أطلقوا التعريف بأنه الباعث على الحكم، وذلك لأن العلة عندهم توجب على الله تعالى الحكم بناء على وجوب الأصلح للعباد، بقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين.

أما عند أهل السنة فلا إيجاب ولا وجوب على الله تعالى لأنه مالك الأمر وييده الحول والطول. وقد اختار هذا التعريف المعتزلة بناء على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد.

أعترض على هذا التعريف بأن الله تعالى لا يبعثه شيء على شيء ولا يكون فعله لغرض، إذا لو كان كذلك لكان ناقصاً بذاته مستكماً بغيره وهو حصول ذلك الغرض، ولكن الحقيقة ليس المقصود بذلك بأنه الباعث على إطلاقه سوف تأتي إلى التوفيق بين هذه الأقوال، ونبين الموقف من قولهم أنها الباعث على الحكم.

٣ التعريف الثالث: للعلة اختاره الغزالي وعامة الحنفية بأن العلة هي الموجب للحكم لا بذاته بل يجعل الشارع، ومعناه أن تأثير العلة بالحكم إنما حصل بجعل جاعل وهو الله سبحانه وليس بذاتها كما تقول المعتزلة، ومقتضاه أن الشارع ربط بين العلة ومعلولها ربطاً عادياً، بحيث أن وجودها يستلزم وجود معلولها عندها كما ربط بين حز الرقبة وإزهاق الروح وما مست النار والإحراق...وهكذا.

٤ التعريف الرابع: وهذا تعريف ثاني اشتهر عند المعتزلة، وهي أن العلة هي المؤثر بالحكم بذاته، ومعناه أنها مؤثرة بعد أن يخلق الله سبحانه بها قوة التأثير، فالمؤثر معناها الموجد لأن التأثير معناه الإيجاد، وقد احتزروا بقولهم المؤثر عن التعريف الأول القائل بأن العلة المعرف، لأن من عرفها بالمعرف أي لا تأثير للعلة، وتعريف المعتزلة بناءً على ما ذهبوا إليه من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، باعتبار أن الحسن والقبح في الشيء ذاتي عندهم، وأن الحكم تابع لذلك فيكون الوصف مؤثراً بذاته في الحكم، أي يستلزمه باعتبار ما اشتمل عليه ذلك الوصف من حسن وقبح ذاتي.

ومعنى العلة عند المعتزلة هي ما أثرت في الحكم وأوجبت لا محالة، فإن ذلك عندهم من قبيل الاستلزام العقلي، بحيث لا يتصور انفكاك المعلول عن علته أو تخلفه عنها بأي حال من الأحوال.

وعلى كل حال فإنه لا يوجد في كتب الأصوليين في الواقع ما يدل على أن المعتزلة ينفون قدرة الله على خلاف ما تقتضيه العلة، بل ذكروا أنهم لا ينكرون ذلك، ويقولون بأن الله هو الشارع للأحكام دون ما سواه، كما نقل ذلك ابن السبكي في كتابه (الابهاج) حيث قال: "واعلم أن المعتزلة لا ينكرون بأن الله هو الشارع للأحكام وإنما يقولون أن العقل يدرك إن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهره فيها من المصالح والمفاسد"، انتهى كلام ابن السبكي.

وإذا ثبت ذلك فإنهم يلتقون مع أهل السنة والأشاعرة في المعنى، إلا أن ظاهر كلامهم بوجوب رعاية الأصلح للعباد يوجب المحذور، ولذلك فقد أنكره أهل السنة والأشاعرة، وأما أن العلة والأسباب تستقل بالتأثير بذواتها دون الله عز وجل لم يقل به أحد، ولذلك يقول ابن القيم في (مدار السالكين): "لأنعلم أحد من أتباع الرسل يقول إن الأسباب مستقلة بأنفسها دون الله حتى نحتاج إلى ما في هذا المذهب" انتهى كلامه. وقد ذكر ذلك بعد أن أثبت تعليقه الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح وأن القرآن وسائر الكتب السماوية تضمنت ذلك، ثم قال: "وهو ماندين الله تعالى به".

وإذا نظرنا إلى هذه التعريفات للعلة، فالحقيقة أنه يمكن أن نرجع الخلاف بينهم إلى ناحية اعتبارية لأن هذه التعاريف يمكن أن تلتقي في الحقيقة وتتقارب مدلولاتها وينتفي ما قد يبدو فيها من التعارض، وذلك إذا عرفنا أن الموجب للأحكام الشرعية هو الله سبحانه وحده دون ما سواه، وهذا أمر متفق عليه بين جميع علماء الإسلام ولا يخالف في ذلك أحد، وإذا ثبت ذلك فأشد هذه التعريفات تطرفاً فيما يبدو هو تعريف المعتزلة القائلين بموجبية العلة وتأثيرها بذاتها، وهذا يمكن أن يقال فيه، أنهم أرادوا بذلك أن الله حكم بوجود ذلك الأثر عقيب ذلك الأمر - بمعنى أنه جرت السنة الإلهية لخلق الأثر عقيب ذلك الشيء، مثلاً يخلق الإحراق عقب مماسه النار، ويخلق الأحكام عقب وجود أسبابها بطريق جري العادة، فكلماً وجد ذلك الشيء وجد عقيبه الحكم، وليس معنى ذلك أن العلة والأسباب موجبة بخاصة أنفسها ومؤثرة بذواتها على الحقيقة.

فثبت بذلك أن كون العلة موجب أنفـسها عند المعتزلة وهو عدم تصور انفكـاك الحكم عنها عقلاً، وليس المراد به بأنها موجبة له على الحقيقة، إذ الأشياء كلها بخلق الله تعالى، ولكنه من قبيل الاستلزام العقلي فقط، وهو لا يجوز تخلف المعلول عن علته و الانفكـاك عنها عقلياً، وهذا لا ينافي أن الفاعل المختار سبحانه إن شاء خلق الملزوم و اللزوم، وإن شاء تركهما معاً، وإن شاء أوجد أحدهما دون الآخر.

وعلى هذا فإن المعتزلة متفقون مع أهل السنة والأشاعرة بأن موجب الأحكام هو الله سبحانه وتعالى دون العلة والأسباب، وإنما الاختلاف مع أهل السنة والأشاعرة في إدراكية العقل، لذلك فـتفاوت التعبير حسب المقصود.

وأما القائلون بأن العلة هي الباعث على شرع الحكم كالأمدي ومن تبعه، فقد فسروا مرادهم بالباعث وهو أن تكون العلة مشتملة على مصلحة وحكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، كالقتل العمـد العدوان فإنه علة باعثة على شرع القصاص صيانة للنفوس، إذ يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول تلك الحكمة الباعثة على تشريع القصاص وهي بقاء النفوس على ما يشير إليه الله تعالى بقوله {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ} (البقرة). فهم بتفسيرهم الباعث بهذا التفسير ينفون ما قد يتبادر إلى الذهن من ظاهر التعريف من كلمة الباعث من كونها تحمل الفاعل على الفعل وتبعته على ذلك فيلزم المحذور، وإنما أرادوا اشتغالها على الحكمة والمصلحة العائدة إلى العباد لأن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح كما هو قول الجمهور.

فثبت بذلك أن شرعية الأحكام على مقتضى المصالح، لأن الله تعالى لما كان حكيماً كان لا بد من أفعاله غايات وحكم تقتضي مصالح العباد لا وجوباً عليه كما يقول المعتزلة.

وأما من قال بأن العلة هي الموجبة للحكم يجعل الله إياها كما قال الغزالي ومعظم الحنفية، فقد أرادوا بذلك أن الشارع قد ربط العلة مع معلولها ربطاً عادياً بحيث يوجد المعلول عند وجود علته، وأنَّ الموجب للأحكام هو الله تعالى، ولما كان الإيجاب غيباً عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع الله العلة موجبات للأحكام في حق العمل، ونسب الوجوب وإضافة فيما بين العباد كإضافة وجوب القطع إلى السرقة والرجم للزنا.. وهكذا.

وحاصل القول أن الأقوال جميعاً تتفق أن المؤثر حقيقة هو الله وحده دون العلة والأسباب، وعلى أن العلة ليست باعثة - بمعنى الفاعل يتأثر بها فتحمله على الفعل، وعلى أن الله تعالى قد حكم بوجود ذلك الأثر بذلك الأمر وأناطه به ورتبه عليه، إلا أن كلام المعتزلة لما كان يوهـم المحذور تحاشاه أهل السنة والأشاعرة وعبروا عنه بعبارات سليمة خالية عن الوهم. وأما كون الأحكام معللة بمصالح العباد فهو أيضاً محل اتفاق بين الجميع، وإن اختلفت عباراتهم في مؤدى ذلك حسب ما يؤدي إليه التصور، لأن الكل يتفقون على حقيقة التعليل لقولهم بالقياس أو بإعمال القياس المبني على ذلك ما عدا الظاهرية الذين ينفون تعليل الأحكام جملة وتفصيلاً فقد أنكروا العمل بالقياس نهائياً وأما غيرهم فالخلاف بينهم اعتباري وعائد إلى اللفظ كما ذكره ابن الهمام في كتابه (التحريم).

- الموازنة بين السبب والعلة:

عند الجمهور ما كانت المناسبة -الحكمة- فيه ظاهرة يسمى سبباً وعلة وما كانت المناسبة فيه غير ظاهرة فيسمى سبب فقط، فعندهم كل علة سبب وليس كل سبب علة.

أما الحنفية فيقصرون السبب على ما كانت المناسبة فيه غير ظاهرة ويقصرون العلة على ما كانت المناسبة والحكمة فيه ظاهرة، ولذلك فليس كل سبب علة وليس كل علة سبباً فيبينهما اختلاف وفرق في هذا المقام.

❁ القسم الثالث من أقسام الحكم الوضعي : الشرط:

تعريفه لغة: إلزام شيء والتزامه، وجمعه شروط والراء هنا بالسكون، والشَرَطُ العلامة وجمعه أشراف كما في قوله تعالى ((فقد جاء أشرافها)) أي علاماتها.

- **في الاصطلاح عند الجمهور:** منها تعريف الغزالي: هو عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده.

فقوله (ما لا يوجد المشروط مع عدمه): احتراز عن المانع فإن عدمه لا يلزم منه وجود المشروط ولا عدمه. وقوله (ولا يلزم أن يوجد عند وجوده): احتراز عن السبب أو العلة لأن وجود السبب أو العلة يلزم منه وجود المعلول أو الحكم وكذلك السبب.

- **تعريف القرافي للشرط في الاصطلاح:** ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. فقوله (ما يلزم من عدمه العدم): يخرج المانع لأنه لا يلزم من عدمه شيء كالدين في الزكاة فقد تجب الزكاة مع انتفاء الدين لوجود الغنى وقد لا تجب مع انتفائه لوجود الفقر.

وقوله (ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته): يخرج السبب والمانع لأنه يلزم من وجوده الوجود والمانع يلزم من وجوده العدم.

وقوله (لذاته): هذا قيد يخرج ما إذا اقترن بوجود الشرط وجود السبب فيلزم الوجود، ولكن ليس لذات الشرط وإنما لوجود السبب، أو يلزم من وجود الشرط عدم الحكم، ولكن ليس لذات الشرط وإنما لقيام المانع، فيلزم العدم لوجود المانع وليس لوجود الشرط مثل: حولان الحول في الزكاة فيلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال عدم نصابها ولا يلزم عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب عند حولان الحول.

- **الشرط عند الحنفية (تعريف البزدوي):** اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب.

فقولهم (ما يتعلق به الوجود): أي ما يتوقف عليه وجود الشيء، بأن يوجد عنده لا أن يوجد بوجوده كما لو قال شخص لامرأته: إن دخلت الدار فإنّ طالق، فإن الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً إليه موجوداً عنده لا واجباً به، لأن وقوع الطلاق إنما بقوله أنت طالق عند الدخول لا بالدخول نفسه

وقولهم (دون الوجوب): هذا قيد في التعريف يحرز به عن العلة فإنها تؤثر في ثبوت الحكم ووجوبه.

وهذه التعريفات تتفق على حقيقة الشرط فهي تتفق في مجموعها أن الشرط يتوقف عليها وجود المشروط وينعدم المشروط عند عدمه، كما لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، فمثلاً: الطهارة يلزم من عدمها عدم صحة الصلاة، وحولان الحول شرط في وجوب الزكاة فيلزم من عدم حولان الحول عدم وجوب الزكاة، لكن * هل يلزم من وجود الشرط وجود المشروط؟ أي هل يلزم من الطهارة صحة الصلاة ويلزم من حولان الحول وجوب الزكاة؟

لا يلزم لأنه قد توجد الطهارة ولا تصح الصلاة لفقد شرط آخر أو لوجود مانع، كأن يصلي بطهارة غير مستقبل القبلة. وقد يحول الحول على مال شخص ولا تجب عليه الزكاة، لأن المال لا يبلغ النصاب أو لأنه يوجد عليه دين مثلاً ففي هذه الحالة فيوجد الشرط ولا يوجد المشروط.

إذن فالشرط لا يؤثر إلا إذا انعدم، أما السبب والعلة فيؤثران في الوجود وفي حال العدم.

✿ أقسام الشرط:

أ_ الشرط العقلي: وهو ما لا يوجد المشروط ولا يمكن عقلاً بدونه، كالحياة فإنها شرط في العلم، والفهم فإنه شرط في التكليف.

ب_ الشرط العادي: مثل نصب السلم شرط للصعود السطح بحكم العادة.

ج_ الشرط اللغوي: وهو ما يذكر بصيغة التعليل كـ (إن) وإحدى أخواتها، نحو/إن أكرمتني أكرمتك، بعض الأصوليين يعتبرون الشروط اللغوية من قبيل الأسباب لا من الشروط، لأنه يتحقق فيها تعريف السبب.

د_ الشرط الشرعي: وهو المقصود بالبحث هنا، وهو الذي يلزم من عدمه العدم شرعاً ولا يلزم من وجوده الوجود شرعاً، مثل الطهارة فإنها شرط للصلاة والشارع هو الذي حكم بأن الصلاة لا توجد إلا بالطهارة، فيتوقف وجود الصلاة على وجود الطهارة، والحول في وجوب الزكاة، والإحصان في وجوب الرجم.

✿ والشرط الشرعي ثلاثة أنواع:

١- شرط وجوب: وهو ما يصير الإنسان به مكلفاً، مثل الطهارة من الحيض والنفاس شرط في وجوب العبادات، وبلوغ الدعوة شرط لوجوب الإيمان.

٢- شرط صحة: هو ما جعل وجوده سبباً في حصول الاعتبار بالفعل وصحته، مثل الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والخطبة لصلاة الجمعة.

٣- شرط أداء: هو عبارة عن حصول شرط الوجوب مع التمكّن من إيقاع الفعل، فيخرج به الغافل والنائم والمكره ونحوهم فإنهم مكلفين بأداء الصلاة مع وجوبها عليهم، وعلى هذا كل شرط بالوجوب هو شرط بالأداء كما في البلوغ والعقل ونحوهما، ويختص الأداء باشتراط التمكّن من الفعل فبينهما عموم وخصوص مطلق، فهذه الشروط تقريباً في الغالب محل اتفاق عند الأصوليين.

✿ حكم الشرط:

يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده الوجود، بمعنى فيتوقف المشروط عليه ولا يوجد إلا بوجوده وينتفي بانتفائه، فالشرط يؤثر في حال العدم فإذا انعدم الشرط انعدم المشروط وأما إذا وجد الشرط فقد يوجد المشروط وقد لا يوجد، فتأثيره يقتصر على ناحية العدم فقط.

✿ الحلقة (٣٩)

✿ القسم الرابع: المانع:

تعريفه لغة: الحائل بين الشئين، يقال: منع كذا من كذا إذا حال بينه وبينه.

اصطلاحاً: فقد عرف بتعريفات مختلفة لفظاً لكنها متفقة في المعنى ومنها:

١/ تعريف ابن السبكي: الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم.

فقوله (الوصف): يعني المعنى

وقوله (الوجودي): يُخرج الشرط فإنه ليس وصفاً وجودياً بل هو وصف عدمي.

وقوله (الظاهر): يخرج الخفي.

وقوله (المنضبط): يخرج منه غير المنضبط أو المضطرب أو الغير المحدد والذي يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص.

وقوله (المعرف نقيض الحكم): أي الذي يكون أمارَةً وعلامةً على رفع الحكم وسيأتي توضيح ذلك بالمثال.
 ٤ ومن التعريفات تعريف "القرافي" وهو يسير على نسق تعريف السبب والشرط فقال: هو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدماً لذاته.

فقوله (ما يلزم من وجوده العدم): هذا قيد يخرج السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود.
 و قوله (ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم): هذا قيد يخرج الشرط، فإن الشرط يلزم من عدمه العدم.
 وقوله (لذاته): هذا احتراز مما إذا قارن عدم المانع لوجود سبب آخر، فإنه يلزم الوجود ولكن لا لعدم المانع، وإنما لوجود سبب آخر، وذلك كالمرتد القاتل لولده مثلاً فإنه يقتل بالردة وإن لم يقتل قصاصاً بقتل ولده؛ لأن المانع إنما منع أحد السببين فقط وهو القصاص، وقد حصل القتل بسبب آخر هنا وهو الردة، لأن المانع ما يلزم من وجوده العدم، فالأبوة هنا الأصل أنها مانعة من القصاص، فإن هذا الشخص اقتص منه ليس لأجل أن المانع موجود لذاته، لكن لوجود أمر آخر خارجاً عنه وهو وجود سبب آخر اقتضى قتل ذلك الشخص.

- وهذه التعريفات تتفق في أن المانع وصف يقتضي وجوده عدم الحكم أو عدم السبب، فيلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، ومن أمثلته كما ذكرنا أن الأبوة مانعة من القصاص، أيضاً الرق في باب الإرث فإنه مانع للإرث فيلزم من وجود الرق عدم الإرث ولا يلزم من عدم الرق وجود الإرث، لاحتمال أن يكون الشخص حراً ولا يرث لفقده شرطاً من شروط الإرث، كما إذا لم تتحقق حياة الوارث بعد موت المورث فإنه لا يرث منه، كما أن عدم الرق الذي هو المانع لا يلزم منه عدم الإرث لاحتمال أن يكون حراً ويرث لتوفر أسباب الإرث وشروطه عنده، فإن وجود المانع يرفع الحكم وأن عدم وجود المانع لا يلزم منه شيء
 والحقيقة أن جملة تعريفات الحنفية تتفق مع الجمهور في هذا النحو أو المعنى، فالاختلاف في المانع اختلاف يسير، فإن بعض من الأصوليين قد أحال في بحث المانع على بحث الشرط فقال "والمانع على نقيض الكلام في الشرط ولذلك لم يطل الكلام فيه".

❁ أقسامه: يقسم المانع إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة:

• **القسم الأول:** مانع للحكم، والمانع للحكم في تعريفه الوصف ما يلزم من وجوده عدم الحكم، مثل وجود الحيض والنفاس فإنهما مانعان من وجوب الصلاة، مع تحقق السبب وهو دخول الوقت فلا يوجب الحكم لوجود المانع هنا، ومن أمثلة المانع للحكم في باب الإرث اختلاف الدين أو الديانة، فاختلاف الدين يمنع الإرث مع تحقق شروط وأحكام الإرث فاختلاف الدين مانع من موانع الإرث فلا يرث المسلم قريبه الكافر والعكس كذلك، وكذلك الأبوة فإنها مانعة من القصاص للوالد من ولده فإن القصاص قد وجد وهو القتل المتعمد للوالد لولده، فإن الحكم لا ينفذ لوجود المانع وهو الأبوة.

- والمانع للحكم على أنواع أربعة كما ذكر الأصوليين:

النوع الأول: مانع يمنع الحكم ابتداءً ودواماً، مثل الرضاع فإنه يمنع ابتداء النكاح على المرأة التي هي أخته من الرضاع مثلاً كما يمنع دوامه إذا طرأ عليه أي إذا طرأ الرضاع على النكاح فإنه يمنع منه، كذلك الحدث في العبادة فإنه يمنع من انعقاد العبادة وكذلك يمنع من دوامها لو وقع في أثناءها.

النوع الثاني: مانع يمنع من ابتداء الحكم ولا يمنع من دوامه، مثل الحج فإن الحج مانع يمنع من ابتداء النكاح حال الإحرام فالمحرم ممنوع من ابتداء النكاح، لكنه لا يمنع من دوام نكاح سابق.

النوع الثالث: مانع يمنع من دوام الحكم فقط ولا يمنع من ابتدائه، مثل الطلاق فإن الطلاق يمنع من دوام النكاح، ولا يمنع من ابتداء نكاح ثان.

النوع الرابع: نوع مختلف فيه هل يمنع من الحكم ابتداءً ودواماً أو العكس؟

ومن أمثلته الإحرام فهو بالنسبة للصيد يمنع ابتداء الصيد لمن تلبس بالإحرام، لكن لو أحرم والصيد عنده أي صاد صيداً ثم أحرم * فهل يجب عليه ترك ذلك الصيد، فالإحرام منع ابتداء الصيد لكن هل يمنع من دوامة؟ أيضاً هذا محل خلاف، ومنها أيضاً وجود الماء فإن وجود يمنع من ابتداء التيمم، لكن لو وجد الماء وطراً على التيمم أثناء صلاته * فهل يمنع من استمرار الصلاة ودوامها من ابتدائها؟ فهذا مختلف فيه : فهذا النوع يعد مانعاً للحكم ابتداءً ، مختلفاً في منعه للحكم دواماً.

• **القسم الثاني:** مانع للسبب، وهو الوصف الذي يقتضي وجوده عدم السبب، مثل الدين في باب الزكاة مانع، ولكنه مانع من ملك النصاب، على تفصيل الفقهاء فمن كان عليه دين فلا تجب الزكاة عليه لأنه هناك مانع من موانع الزكاة وهو ملك النصاب، والمانع هنا ليس للوجوب وإنما المنع لملك النصاب في الحقيقة. والحنفية لا يخالفون الجمهور النظر في المانع بالجملة في تعريفه وأنواعه وأقسامه.

✿ حكم المانع:

إذا أتينا إلى حكم المانع فإن المانع كما هو واضح يمنع من الحكم، بمعنى أن وجوده يلزم منه عدم الحكم، ولكن ننبه هنا إلى أن الموانع ليس مقصوداً للشارع وقوعها، بمعنى أنه لا يقصد من المكلف تحصيل الموانع ولا يقصد من المكلف رفع الموانع، مثلاً الذين عليه دين فالشارع لا يوجب عليه تخليص نفسه من الدين حتى تجب عليه الزكاة، والشارع لا يلزم المكلف برفع الموانع.

ولذلك فإن قصد المكلف يجب أن يكون موافق لقصد الشارع، فإذا كانت القاعدة : أن يكون قصد المكلف في الفعل موافق لقصد الشارع في التشريع. وحيث إن الشارع ليس له قصد إلى إيقاع المانع أو رفعه من حيث هو مانع، فحينئذ لا نقول للمكلف لا يصح منك قصد رفع المانع في هذه الحالة، ولا يطلب منك السعي لرفع المانع، ومثلنا على ذلك من كان عليه دين الذي يمنع وجوب الزكاة، يطلب منه رفعه لكي تبرأ ذمته، وليس كي تجب الزكاة عليه، وخلاصة القول أن المانع يلزم من وجوده عدم الحكم.

✿ القسم الخامس من أقسام الحكم الوضعي: الصحة والفساد:

وهذا القسم الكلام فيه متشعب ونحاول أن نلم أطراف الكلام فيه.

تعريف الصحة لغة: خلاف السقم وهي عبارة على السلامة وعدم الاختلال.

تعريف الفساد لغةً: تغير الشيء من الحالة السليمة إلى نقيضها.

تعريف الصحة اصطلاحاً، لها عبارات مختلفة لكن نختصر على العبارة المشتهرة: وهي عبارة عن ترتب الأثر المقصود من الفعل عليه.

فمتى ترتب الأثر المقصود من الفعل عليه؟ فنقول إن هذا الفعل صحيح إذا توافرت أركانه وشروطه الشرعية.

والتعريف السابق للصحة ذكره ابن الهمام في كتاب "التحرير".

والمراد بالأثر: هو ما شرع له ذلك الفعل من الشارع في المبيع مثلاً وأثر الاستمتاع في النكاح ونحو ذلك. وهذا التعريف شامل لحالات الصحة في العبادات والمعاملات، فيفيد أن الصحة هي استجماع الشيء لشروطه وأركانه وارتفاع موانعه، فالفعل سواء كان عبادة أو معاملة يكون صحيحاً إذا ترتب أثره عليه المقصود منه شرعاً، إلا أن هذا الأثر يختلف عنه في العبادات عن المعاملات، ففي المعاملات يقصد منه ثبوت الحل أو ثبوت الملك، وفي العبادات يقصد منه سقوط القضاء أو موافقة الأمر.

تعريف الفساد اصطلاحاً: وهو على عكس الصحة "عدم ترتب الأثر المقصود من الفعل عليه".

فنقول متى يكون الفعل غير مترتبة عليه آثاره؟ الجواب: إذا فقد ركن من أركانه أو شرط من شروطه وعلى هذا أن الفساد على نقيض الصحة.

والحاصل أن الفساد في الاصطلاح الشرعي: عدم اكتساب التصرف وجوده الاعتباري وآثاره في نظر الشارع.

✽ اختلاف العلماء في الصحة والفساد في كونهما أحكاماً شرعية أو عقلية:

الخلاف هنا على قولين هما:

القول الأول: أن الصحة والفساد من أحكام العقل لا من أحكام الشرع، ووجهة نظر هؤلاء أن كون الفعل الذي يأتي به المكلف موافقة للأمر الطالب له أو غير موافقة له على قول المتكلمين في تعريف الصحة والفساد أو كونه تمام المطلوب منه حتى يكون مستقل القضاء أو عدم كونه تمام المطلوب بحيث لا يندفع القضاء على تعريف الفقهاء، فيكفي في ذلك معرفة العقل المجرد؛ فيكفي أن تعرف أن الفعل صحيح أو فاسد بالعقل المجرد، وبيان ذلك أنه بعد ورود الأمر بالصلاة مثلاً ومعرفة حقيقة الصلاة المأمور بها، فإن إتيان المكلف فعلاً مطابقاً لتلك الحقيقة أو غير مطابق لها لا يتوقف على الشرع، بل إن العقل يدرك ذلك بمفرده كما يدرك كون المكلف مؤدياً للصلاة أو تاركاً لها على السواء. فالعقل عند هؤلاء هو الذي يحكم بصحة الشيء إذا استوفى أركانه وشروطه دون الاحتياج في ذلك إذا توقف على خطاب من الشارع.

القول الثاني: قالوا إن الصحة والفساد حكمان شرعيان لا عقليان، ووجهة نظر هؤلاء ما يأتي:

أولاً: أن كون الفعل يقع مستجمعاً لشروطه وأركانه وانتفاع موانعه حتى يكون صحيحاً لا يمكن أن يعرف إلا من جهة الشرع، والرجوع إلى أمره في ذلك.

ثانياً: أن معرفة استجماعه لما ذكر متوقف على معرفة الركن والشرط والمانع، ومعرفة هذه الثلاثة موقوف على خطاب الشارع بالاتفاق، ولا معنى في كون الصحة والفساد من الأحكام الشرعية إلا كونهما لا يعرفان إلا من طريق الشرع. وبيان ذلك مثلاً فإن أداء الصلاة قد يكون مسقطاً للقضاء ومغنياً عن الإعادة كصلاة المسافر الذي لا يجد الماء أو العاجز عن استعماله لبرد أو غيره بالتيمم، وقد لا يكون مسقطاً للقضاء كصلاة المقيم المقيم عند الشافعية أو بشرط كونه ممنوعاً من الوضوء من قبل العباد عند الحنفية كالمحبوس أو المربوط مثلاً وهو فاقد الطهورين، فإنه يأمر بالصلاة ويجب عليه القضاء بعد ذلك، وظهر أنه بعد ورود أمر الشارع بالصلاة فإنه يحتاج معرفة كونها صحيحة أو غير صحيحة أو مسقطاً للقضاء أو غير مسقطاً يحتاج في معرفة ذلك إلى توقيف من الشارع ولا يستقل العقل بذلك

- الرد على قول القائل بأن الصحة والفساد من أحكام العقل، نقول كما قال ابن السبكي كتابه "رفع الحاجب": "والصورة

عندنا من الصحة والفساد، أن الصحة والبطلان والحكم بهما أمور شرعية وكون الفعل مسقطاً للقضاء أو موافقاً للشرع

وهو من فعل الله تعالى وتيسيره إياه سبباً لذلك، فما الموافقة ولا الإسقاط بعقلين لأن للشرع مدخلاً فيهما ... إلى أن يقول: فلو لم تكن الصحة شرعية لم يقض القاضي بها عند اجتماع شرائطها، لكنه يقضي بها بالإجماع، فدل على أنها شرعية إذ لا مدخل للأقضية في العقلية، وليس للقاضي أن يحكم إلا بما يصح أن يكون حكماً من الشارع" أ هـ

فثبت بذلك أن الصحة والفساد موضوعان من الشرع، وليس من أحكام العقل في شيء، لأن ترتب الأثر الخارجي عن الفعل الخاص كالصلاة مثلاً لا يمكن أن يكون عقلياً إذ ليس من أقضية العقل أن يرتب على تلك الأفعال المخصوص ذلك الثواب، بل لا يكون ذلك إلا بموجب تعيين من الشارع ولا دخل للعقل في ذلك، وإذا ثبت أن الصحة والفساد من أحكام الشرع على الراجح من الأقوال* فهل هما من الأحكام التكليفية أو من الأحكام الوضعية؟ هذا محل خلاف في هذا المقام.

والراجح أن الصحة والفساد من أقسام الحكم الوضعي، وهذا القول على أكثر الأصوليين كالغزالي والآمدي والشاطبي و الأسنوي وابن السبكي و الفتوحى و الزركشي وغيرهم، ووجه هذا الترجيح بأن الصحة والفساد من أحكام الوضع وذلك بأن نجعلهما من الأحكام التكليفية هذا أمر فيه عسر وتكلف لا يساعد عليه اللفظ ولا ينتظمه المعنى.

هذا وقد استبعد الإمام الأسنوي في شرحه " للمنهاج" هذا الأمر، وقال: أما دعواه بأن الصحة هي إباحة الانتفاع فموقوف بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به، وذلك رداً على من قال بهذا الأمر وأنه يدل على أن الصحة والفساد من قبيل الحكم التكليفي.

وثمة مرجح آخر لهذا القول بأنهما من الأحكام الوضعية فإن الحكم بصحة العبادة وفسادها وصحة المعاملات وبطلانها لا يفهم من اقتضاء ولا تحيير فهما إذاً من خطاب الوضع، وأيضاً المرجح الثاني: أن الصحة والفساد من استتباع الغاية؛ فالغاية لا تستتبع إلا بعد معرفة الأركان والشروط ولا يتوقف ذلك إلا بعد حكم من الشرع، وهذه المعاني تدخل في خطاب الوضع في الحقيقة إذ هي من معاني السبب، والسبب حكم وضعي، وعقد الغزالي في كتابه " المستصفي" فصلاً في وصف السبب والصحة والبطلان والفساد مما يدل على أن الصحة والفساد والبطلان يدخلان في السبب والسبب من أحكام الوضع.

❖ إطلاق لفظ الصحة في العبادات عند الفقهاء والمتكلمين:

اختلف الأصوليون في إطلاق لفظ الصحة في العبادات على قولين:

القول الأول: هو للمتكلمين بأن الصحة في العبادات هي موافقة الأمر الشرعي في ظن المكلف لا في الواقع سواء وجب القضاء أو لم يجب.

القول الثاني: والفقهاء يطلقون الصحة بأنها موافقة الأمر على وجه يندفع به القضاء.

والفرق بين كلا القولين أن الصلاة الواقعة بشرائطها وأركانها مع انتفاء موانعها مسقطة للقضاء، فكونها كافية في سقوط القضاء هو دليل على صحتها، وبناء على ذلك فصلاة من ظن الطهارة مع عدمها صحيحة عند المتكلمين، لأن المعتبر في الموافقة للأمر شرعاً هو حصول الظن فقط، لأنه هو الذي في وسع المكلف، ولكنها ليست صحيحة عند الفقهاء لكونها لم تسقط القضاء لاحتمال ظهور بطلان الظن؛ فيجب القضاء عند ذلك.

ومذهب الفقهاء كما قال القرافي أنسب من جهة اللغة، واستدل على ذلك بأن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الوجوه إلا من جهة واحدة فلا تسميها العرب صحيحة، وإنما يسمى صحيحاً ما لا كسر فيه البتة.

وهذه الصلاة التي مثلنا لها سابقاً صلاة محتلة على الصورة تلك يتبين فسادها ويجب قضاؤها اتفاقاً. وهذا وقد أورد الفقهاء على المتكلمين قولهم لو كانت الصحة هي موافقة الأمر فقط، لكان الحج الفاسد صحيحاً لأنه مأمور

بإتمامه والمضي فيه فالتم له موافق للأمر بإتمامه، فيجب أن يكون الأمر صحيح على قولكم لكنه فاسد بالاتفاق، فوجب ألا تكون الصحة مجرد موافقة للأمر، بل ما كان كافياً في الإجزاء والسقوط القضاء.

وهذا الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في إطلاق الصحة في العبادات هو خلاف في العبارة ليس خلاف في المعنى، لأن كل من الفريقين يقول بإعادة الصلاة فيمن صلى ظاناً بأنه متطهر فبان خلافه، ولكنهم مختلفين في وصف هذه الصلاة قبل إعادتها، فيقول المتكلمون بأنها صحيحة لموافقها أمر الشارع، لأن الشارع أمر المصلي بأن يصلي بطهارة متأكدة أو مظنونة وقد فعل ذلك على حسب حالة، فهذا توصف بالصحة لكونها موافقة للأمر، وأما إعادتها فقد جاء أمر آخر ألا وهو تبين الخطأ في الظن.

وأما الفقهاء قالوا بأنها ليست بصحيحة، لأنها لم تسقط القضاء، لذا فهو لا يزال مطالب بفعلها مرة ثانية. وعلى العموم فهذه اصطلاحات لكلا الفريقين وإن اختلفت فلا مشاحة فيها، وأما المعنى فإنه متفق عليه بينهما في جميع الأحكام كما ذكر ذلك القرافي، ومأخذ الخلاف بينهما أن المتكلمين نظروا لظن المكلف، والفقهاء نظروا لما في الواقع ونفس الأمر، وأما القضاء كما بينا واجب بناء على كلا القولين، وخلاصة القول أن خلاف الصحة بين المتكلمين والفقهاء إنما هو خلاف لفظي بالعبارة.

الحلقة (٤٠)

❁ الفرق بين الفساد والبطان:

وقد تقدم تعريف الفساد في اللغة والاصطلاح.

أما البطان فتعريفه في اللغة: سقوط الشيء لفساده، والباطل هو الذي لا يثبت عند الفحص؛ ولذلك قيل لخلاف الحق باطل.

أما تعريف الباطل اصطلاحاً: عند جمهور الأصوليين تعريفه مثل تعريف الفساد تماماً سواءً بسواء، لأن الباطل عندهم مرادف للفساد وبالعكس، فهما عبارتان عن معنى واحد في الشرع؛ وهو ما يقابل الصحيح، وذلك خلافاً للحنفية. وقد سبق أن الفساد في الاصطلاح هو نقيض الصحة بكل اعتبار من اعتباراتها فيكون البطان كذلك، فإذا كانت الصحة هي موافقة الأمر فالبطان مخالفته، وإذا كانت الصحة استتباع الغاية فالبطان هو عدم استتباع الغاية أي عدم ترتب الأثر المطلوب من الفعل عليه سواء كان هذا الفعل عبادة أو معاملة؛ وعليه فالبطان في العبادات هو مخالفة أمر الشارع أو عدم سقوط القضاء بالفعل، وفي عقود المعاملات: هو تخلف الحكم عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام، فالصلاة التي لم تستجمع شروطها وأركانها باطلة وفسادة؛ لأن آثارها لم تترتب عليها لسقوط القضاء وبرائة الذمة وحصول الثواب ونحو ذلك.

والعقد الغير مستجمع شروطه وأركانه باطل أيضاً أو فاسد لكونه لا يمكن أن تترتب آثاره عليه، بمعنى أنه غير محصل شرعاً للملك واستباحة الأضباع وجواز الانتفاع وما يرجع إلى ذلك؛ فظهر بذلك أن الفساد والبطان مترادفان عند جمهور الأصوليين ولا فرق بينهما في العبادات والمعاملات.

- **وتعريف البطان هو تعريف الفساد:** وهو عدم ترتب الأثر المقصود من الفعل عليه لوجود خلل في ركنه أو شرطه عبادة كانت أو معاملة، كمن صلى بدون طهارة أو بغير قراءة في العبادة أو مثل بيع المجنون أو بيع الميتة أو بيع المعدوم ونحو ذلك من المعاملات والعبادات باطلة وفسادة عند الجمهور لا فرق بين كلا اللفظين.

وعلى هذا فكل عبادة أو عقد أو تصرف يفقد ركناً من أركانه أو شرطاً من شروطه فهو باطل وفساد لا تترتب عليه آثاره الشرعية عند جمهور الأصوليين.

وأما تعريف الباطل اصطلاحاً عند الحنفية: فلهم اصطلاح خاص في التفريق بين الفاسد والباطل، غير أن اصطلاحهم ذلك خاص بالمعاملات فقط؛ فالفساد مرادف للباطل عندهم في العبادات، وقالوا إن العبادة إذا فقدت ركناً من أركانها أو شرطاً من شروطها كالصلاة بدون ركوع أو بدون وضوء فهي في كلتا الحالتين باطلة أو فاسدة كما هو الحال عند الجمهور؛ وقد ألقوا بالعبادات عقد النكاح فسووا فيه بين الفاسد والباطل فلم يفرقوا بين فاسد وباطل في الأحكام، وإنما فرقوا بينهما من حيث الشبهة وعدمها على تفصيل بينهم في مذهب الحنفية.

** وفي باب المعاملات فرق الحنفية بين الفاسد والباطل، حيث رتبوا على العقود الفاسدة بعض الآثار الشرعية وجعلوا الفاسد مرتبة وسط بين الصحيح والباطل، فالفساد قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل عندهم.

وقد عرفوا الصحيح في المعاملات: هو ما كان مشروعاً بأصله ووصفه جميعاً، ومتى يكون مشروعاً بأصله ووصفه جميعاً؟ قالوا إذا استجمع الأركان والشروط وانتفت الموانع فيكون معتبراً في هذه الحالة شرعاً، فيقال مثلاً هذا العقد عقد صحيح إذا اجتمع شروطه وأركانه عندهم.

والباطل عند الحنفية في المعاملات: هو ما لم يكن مشروعاً بأصله ولا بوصفه، على عكس الصحيح تماماً، فلا يسمى باطلاً عندهم إلا إذا فقد ركناً من الأركان أو شرطاً من الشروط، ومثلوا لذلك: ببيع الميتة وبيع لحم الخنزير وبيع الخمر كل هذا باطل عندهم، فيسمى عقد باطل، لأن الخلل راجع إلى ذات المعاملة وقد فقدت ركناً من أركانها، وهو أن يكون العقود عليه مباحاً والانتفاع به مباحاً، وأيضاً بيع المجنون باطل لأنه تنعدم فيه الأهلية، والأهلية ركن من أركان المعاملة.

تعريف الفاسد عند الحنفية في المعاملات: ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، والمعنى: أنه قد استوفى الشروط والأركان فهو مشروع بأصله، ولكنه غير مشروع بوصفه بمعنى أنه قد التصق به وصف خارجي، وهذا الوصف الخارجي منهي عنه، فإنه في هذه الحالة غير مشروع بوصفه ولكنه من حيث الأصل مشروع، مثلوا لذلك: بالبيع الربوي فإنه مشروع بأصله حيث إنه بيع، ولا خلل في ركنه ولا في محله بحيث تكون شروطه وأركانه مستوفاة، ولكنه غير مشروع بوصفه بحيث التصق به وصف منهي عنه وهو الربا المرتبط بالزيادة التي ليس لها مقابل، فيكون في هذه الحالة فاسداً وليس باطلاً.

■ ما الأثر الذي يرتبه الحنفية على التفريق بين الباطل والفاسد في المعاملات؟

الأثر الذي يرتبه الحنفية في التفريق بين الفاسد والباطل في باب المعاملات أنهم يقولون: الباطل لا يترتب عليه أي أثر شرعي محمود؛ بمعنى: أن هذه المعاملة لا تصح تماماً ونبطلها تماماً، فبيع الخنزير وبيع الميتة وبيع الخمر ونحو ذلك كلها بيوع باطلة لا يمكن أن يترتب عليها أي أثر، والجمهور يتفقون معهم في هذا، ولكنهم يسمون الباطل والفاسد على حد سواء لا فرق بينهما، لكن الحنفية يخصصونه في اسم الباطل.

والفساد عند الحنفية الذي هو مشروع بأصله وغير مشروع بوصفه، يقولون هذا يمكن أن يترتب عليه بعض الآثار، بحيث يمكن أن نعود إلى العقد لا نبطل العقد تماماً، لكن نستبعد هذا الشيء المنهي عنه؛ فنستبعد هذه الزيادة الربوية ونلغيها ونصح العقد حينئذٍ، ونقل عن هذه الزيادة تلغى في الحال.

وبهذا ظهر أن الفاسد مغاير للباطل عند الحنفية وهذا التغير مقصور على المعاملات كما تقدم، وأما في العبادات فلا يفرقون بينهما كما هو الحال عند الجمهور. والحنفية تفرقهما هذا مبني على النظر في الخلل* هل هو في ذات المعاملة أم أمر خارج عنها؟

تلخيصاً لما سبق/ أن الباطل عند الحنفية هو ما كان الخلل فيه راجعاً إلى ركن من أركان العقد أو إلى العاقدين أو إلى محل العقد وهو المبيع الذي ينصب عليه العقد. وأما المعاملة الفاسدة هو ما كان الخلل فيه راجعاً إلى أوصاف العقد الخارجية لا إلى أركانها ولا إلى شروطها كما مثلنا ببيع الدرهم بالدرهمين الربوي، فقالوا إنه مشروع من حيث أنه بيع، وممنوع من حيث كونه انعقد ربا، ولذلك فقالوا: إذا طرح هذه الزيادة فإنه يصح البيع ولا يحتاج إلى عقد جديد، وأما الجمهور قالوا خلاف ذلك وهذا يأخذ حكم البيع الباطل فيحتاج إلى إبطال العقد ويحتاج إلى عقد جديد.

❖ سبب التفريق عند الحنفية بين الباطل والفاسد في المعاملات:

منشأ التفريق بين الفاسد والباطل في المعاملات عند الحنفية يعود إلى مسألة سبق الكلام عن جزء منها وسيأتي الكلام عنها أيضاً في مسائل النهي وهي مسألة اقتضاء النهي الفساد أو مسألة النهي عن المحرم لغيره، وقد سبق الكلام أن النهي عن المحرم لغيره على درجات: ما كان محرماً لوصف في ذات الشيء، ومنها ما كان محرماً لأمر خارج عن الشيء وملازم له، ومنها ما كان عن وصف خارج عن الشيء وغير ملازم له.

فالجمهور يقولون: إذا كان النهي عن الشيء لوصف خارج عنه ملازم له أي غير منفك عنه؛ فهذا يؤثر في الفساد، ويكون هذا الشيء باطلاً لأن النهي عن الوصف الملازم نهي عن الوصف والأصل معاً فهو نظير النهي عن الشيء لذاته فيكون باطلاً.

أما الحنفية فيقولون: أنه في هذه الحالة يكون فاسداً وليس باطلاً، لأن النهي راجع لأمر خارج عن الشيء وإن كان ملازماً له فيكون بهذه الصورة فاسداً وليس باطلاً.

وهذا هو منشأ التفريق بين الجمهور وبين الحنفية في هذه المسألة، وكما قلنا أنه يعود إلى مسألة النهي عن أنواع المحرم لغيره التي سبق الكلام عنها ويعود إلى مسألة سيأتي الكلام عنها في ظل مقررات هذا المنهج وذلك في مسائل النهي وهو اقتضاء النهي الفساد.

وكما أسلفنا ومر بنا أن الصلاة في الأرض المغصوبة تدخل في هذه الصورة، ولكنها في جانب العبادات وهذا أمر خارج عن المقصود، وفي جانب المعاملات مثل النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة فالبيع عند النداء لوقت صلاة الجمعة منهي عنه لترك السعي إلى ذكر الله، وهو صلاة الجمعة المذكور في قوله تعالى (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع)، وترك السعي أمر خارج عن البيع لأنه قد يوجد بدون بيع، كأن يمكث بدون بيع مثلاً، كما أن البيع قد يوجد بدون ترك السعي كما لو يتبايعا وهما يمشيان في الطريق، فانفكت الجهة فكان النهي لأمر مجاور في هذه الحالة، فقالوا الحنفية: إن هذا يقتضي الفساد ولا يقتضي البطلان.

والخلاصة أن الحنفية رأوا أن النهي إذا ورد على نفس ماهية الشيء وحقيقته فإن المفسدة تكون في نفس الماهية والمتضمن للمفسدة باطل ولا يعتد به كما في النهي عن بيع الخنزير والميتة ونحو ذلك.

وأما إذا كان أصل الماهية سالماً عن المفسدة، بأن كان النهي في أمر خارج عنها كالوصف، فقد خصصوا ذلك باسم الفاسد لأنه باطل بوصفه دون أصله^(١)

✻ القسم السادس: الأداء والقضاء والإعادة

العبادات لا تخلو في كون أن لها وقتاً محدداً محدود الطرفين أو ليس لها وقت محدود الطرفين، فالعبادات التي ليس لها وقت محدود الطرفين لا توصف بأداء ولا قضاء، لكن قد توصف بالإعادة، كما لو صلى إنسان تحية المسجد ظاناً أنه طاهر ثم تبين له أنه كان محدثاً وأتى بها بعد الطهارة مرة ثانية، فإن فعله الثاني يوصف بالإعادة في مثل هذه الحالة وإن كانت العبادة ليس لها وقت محدود الطرفين.

- أما إذا كانت العبادة لها وقت محدود الطرفين فإن لها أربعة أنواع:

١- فيما أن تقع قبل وقتها المحدد شرعاً.

٢- وإما أن تقع في وقتها المحدد شرعاً وتكون مفعولة للمرة الأولى.

٣- وإما أن تقع في وقتها المحدد شرعاً وتكون مفعولة للمرة الثانية.

٤- وإما أن تكون واقعة بعد وقتها المحدد شرعاً.

فإن وقعت العبادة في وقتها المحدد شرعاً دون أن تسبق بأداء محتمل فتسمى حينئذٍ أداء، وإن سبقت بأداء فيه خلل فحينئذٍ تسمى إعادة، وإن فُعلت خارج الوقت بعد الوقت فتسمى قضاء، وإن وقعت قبل وقتها المقدر شرعاً فهو تعجيل بحيث يجوز الشارع ذلك، ومثاله إخراج الزكاة قبل الحول، وقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لأصحابه قبل مرور الحول.

تعريف الأداء: فعل العبادة أولاً في وقتها المحدد شرعاً.

فقولنا (أولاً): يخرج منه الإعادة لأن الإعادة هي الفعل ثانياً.

وقولنا (المحدد شرعاً): يخرج منه القضاء لأن القضاء يكون بعد الوقت المحدد شرعاً، ويخرج أيضاً ما لم يقدر له وقت محدد، مثل النوافل مطلقاً والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد عند حصر العدو فلا يوصف ذلك بأداء ولا قضاء في الاصطلاح، لأن المقصود منه الفعل في أي زمان ومكان وإن كان يقال على فاعله أنه قد أدى الواجب.

وقولنا (شرعاً): يخرج به ما فعل في الوقت المحدد عقلاً، كقضاء الدين عند المطالبة به، فإنه فعل في وقته المحدد له شرعاً، لكن ذلك التقدير ليس إلى الشرع بل بمقتضى العقل.

تعريف الإعادة: فعل العبادة ثانياً في وقتها المحدد شرعاً لوجود خلل في الفعل الأول.

قولنا (ثانياً): يخرج الأداء، لأنه فعل في المرة الأولى.

قولنا (في الوقت المحدد شرعاً): يخرج القضاء لأنه قضاء بعد الوقت المحدد شرعاً.

قولنا (لوجود خلل في الفعل الأول): يخرج ما ليس كذلك، كالمفرد إذا صلى ثانية مع الجماعة فإن صلاته الأولى ليس فيها خلل فلا توصف الثانية بالإعادة شرعاً بل هي أداء كالأولى، وسواء كان الخلل في الوصف كمن صلى بدون شرط كأن يكون على غير طهارة أو خلل في الماهية كمن صلى بدون ركن بأن ترك قياماً أو ركوعاً مع القدرة على ذلك أو كان الخلل في الكمال كمن صلى منفرداً فيعيدتها جماعة في الوقت لطلب الفضيلة.

^(١) هنا حصل سبق لسان من قبل المحاضر قال ((لأنه باطل بأصله دون وصفه))، والصحيح ما كتبتة

تعريف القضاء: فعل العبادة بعد وقتها المحدد شرعاً استدراكاً لما سبق وجوبه مطلقاً.

فقولنا (فعل العبادة بعد وقتها المحدد شرعاً): يخرج الأداء والإعادة فإن كلاً منهما فعل في وقت الأداء.

وقولنا (استدراكاً): يخرج ما ليس بذلك كالصلاة مثلاً فإنه إذا أداها في وقتها ثم أعادها بعد الوقت لإقامة الجماعة فإن فعل الثانية لا يكون قضاء.

وقوله (لما سبق وجوبه): يخرج منه النوافل، فإنه إذا فعلت بعد وقتها فإن فعلها لا يسمى قضاء إلا بطريق التجوز لأنه لم يسبق لها وجوب.

**** هناك مسألة تطرح في باب القضاء وهي/** أن القضاء إذا طلب به انسان، فهل طلب الشارع له القضاء بالأمر الأول الذي ثبت به الأداء أو بأمر جديد؟ هل القضاء ثابت بالأمر الأول الذي ثبت به الأداء أو ثابت بأمر جديد؟ هذه المسألة ليس هذا محل بحثها سيأتي بحثها في مسائل الأمر.

✻ القسم السابع: العزيمة والرخصة

العزيمة لغة: مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد.

اصطلاحاً: اختلف عبارات الأصوليين في تعريفها منها:

١- **تعريف الغزالي:** العزيمة هي ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى، وهذا التعريف أخذ عليه بعض العلماء أنه قصره على الإيجاب أو الإلزام، فيخرج من ذلك المندوب والمكروه لأن ليس فيهما إلزام، ولكن إذا فسرنا الإيجاب هنا بالطلب فيخرج منه هذا الاعتراض.

٢- **تعريف الطوفي في " شرح مختصر الروضة "**: بأنها الحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ عن معارض راجح. فيخرج من قولنا (الحكم الثابت): الحكم غير الثابت كالمندوب مثلاً فلا يسمى عزيمة لأنه لم يبق مشروعاً أصلاً، ويتناول بهذا الأحكام الخمسة كالواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح.

وقوله (بدليل شرعي): يحتز به عما ثبت بدليل قطعي فإن ذلك لا يستعمل فيه لفظ العزيمة.

وقوله (خالٍ عن معارض): احتراز عما ثبت بدليل شرعي ولكن وجد لذلك دليل معارض أو مساوٍ أو راجح عليه، فإنه إذا كان ذلك الدليل معارضاً فإنه يلزم الوقف وتنتفي العزيمة ويطلب المرجح من جهة خارجية.

وقوله (عن معارض راجح): هذا يخرج الرخصة، فإنها حكم ثبت على خلاف الدليل لمعارض راجح، كما سيأتي في تعريفها وذلك كتحريم الميتة عند عدم المخمصة مثلاً فإنها عزيمة، لأنها حكم خالي من معارض بدليل ثابت وهو قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض للدليل التحريم وهو قوله تعالى {فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣)} المائدة. وهو راجح على دليل التحريم حفظاً للنفس فجاز الأكل من الميتة وحصلت الرخصة، لأن مصلحة إحياء النفس والمحافظة عليها مقدمة على مفسدة الميتة وما فيها من خبث التي حرمت بسببه.

ومن هذا التعريف يتبين أن العزيمة تشتمل الأحكام التكليفية الخمسة: الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح وليست مختصة بالواجب كما يوهم لفظ الغزالي.

وقد عرف الحنفية العزيمة بلفظ مقارب لتعريف الطوفي، فقال السرخسي في تعريف العزيمة: هي أحكام الشرع وهو ما هو مشروع منها ابتداءً من غير أن يكون متصلاً بعارض. وهو مقارب لتعريف الطوفي الذي ذكر سابقاً.

- تعريف الرخصة:

لغة: مشتقة من الرخص، وهو ضد الغلاء فهي عبارة عن اليسر والسهولة ومنه قولهم: رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء، والرخص في الأمر خلاف التشديد فيه.

اصطلاحاً: تختلف عبارات الأصوليين فيها ولكنها تتفق في المعنى، ومن أوضح وأشهر هذه التعريفات:

تعريف الأمدى: الرخصة هي ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام الدليل المحرّم.

يعني: أنه لا بد أن تكون الرخصة مشروعة لوجود عذر من الأعذار.

وقوله (قيام الدليل المحرم): يعني أن الأصل باقٍ على التحريم أو الوجوب ونحو ذلك؛ مثال ذلك: أن الميتة أبيحت في حال الجوع، فهنا شرعت لعذر وهو الجوع، ولكن يبقى الدليل محرم على أصله، لا يعني أنه يزول بمجرد الترخص.

وهناك أيضاً تعريف مشهور للإمام الشاطبي في تعريف الرخصة: هي ما شرع بعذر شاق استثناءً من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه.

فقوله (ما شرع لعذر شاق): يشير أن الرخصة لا بد أن يكون حكمها مشروعاً لعذر، ولا بد أن يكون العذر شاقاً، ويعني ذلك أن الرخصة لا بد أن يكون حكمها استثنائياً من أصل متقرر.

وقوله (مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه): يشير على أن الرخصة لا بد أن يقتصر فيها على موضع الحاجة.

وتعريفات الحنفية للرخصة تقرب حقيقةً من تعريفات الجمهور وتتفق معها في المعنى، ولذلك مثلاً قال الحنفية في تعريف الرخصة: هي ما استبيح لعذر مع قيام المحرّم، وهذا يتفق مع تعريف الجمهور.

❦ حكم الرخصة والأخذ بها:

الجمهور يجعلون الرخصة على أربعة أقسام من حيث الحكم * وهذا رأي الجمهور*:

القسم الأول: رخصة واجبة

ويمثل لها بأكل المضطر للميتة في حال الجوع فإنه في هذه الحالة يكون الأكل واجباً لقوله تعالى {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} (١٩٥) البقرة.

القسم الثاني: رخصة مندوبة

ويمثل لها بقصر الصلاة الرباعية في السفر إذا بلغ ثلاثة أيام فصاعداً عند بعض العلماء، ومنه النظر إلى المخطوبة مثلاً لقوله صلى الله عليه وسلم (إذا خطب أحدكم امرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعو إلى نكاحها فليفعل) ومنه الإبراد بصلاة الظهر إذا اشتد الحر.

القسم الثالث: رخصة مباحة

مثل السلم والإيجار والعرايا ونحو ذلك من العقود الثابتة على خلاف القياس وتعجيل الزكاة قبل مضي الحول، ورؤية الطبيب لعورة الرجل والمرأة عند الحاجة إلى ذلك والنظر في الأصل محرم، لكنه أبيح هنا لرفع الحرج عن الناس.

القسم الرابع: رخصة على خلاف الأولى

كما في الجمع بين الصلاتين في السفر في غير عرفة ومزدلفة فإن الأفراد أولى خروجاً من خلاف من لا يميز الجمع إلا في عرفة ومزدلفة وهم الحنفية، ومن هذا قد يتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه فإن الأفضل عدمه والتزام الثبات والمصابرة

على الدين، ومنه فطر المسافر الصائم الذي لا يجهد السفر لقوله تعالى {وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ} (البقرة: ١٨٤). هذا رأي الجمهور على أن الرخصة أربعة أقسام.

لكن الإمام الشاطبي يرى أن الأصل في الرخصة من حيث الحكم أن حكمها الإباحة، ويرد على كلام الجمهور أن هذه الأدلة المثبتة للترخص التي أوردتها الجمهور للأحكام الأربعة أنها لا تفيد سوى الإباحة، فمثل قوله {فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (١٧٣) {وَأَلَيْسَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا} (١٠١) {النساء}. كلها هذه تفيد الإباحة، لكن ما قاله الجمهور من أن هناك رخصة واجبة أو مندوبة أو مباحة أو خلاف الأولى هذه ثبتت بأدلة خارجية ليست هي أدلة الرخصة.

وإذا أتينا إلى كلام الجمهور * وهل يخالفون الشاطبية في هذا الأمر؟

في الواقع أن الجمهور لا يخالفون الشاطبي في واقعه، فالغالب أن الجمهور يقولون أن الرخصة حكمها الإباحة، وعندما نسألهم ونقول لماذا كانت الرخصة واجبة ومندوبة ومباحة وخلاف الأولى؟ نجد أنهم يقولون هذه جاءت بأدلة أخرى، إذن حصل الاتفاق على أن الأخذ بالرخصة في الأصل الإباحة، لكن قد تنتقل الرخصة إلى أن تكون واجبة أو مندوبة أو مباحة أو خلاف الأولى. متى؟ إذا وجدت أدلة تنقلها إلى هذا الأمر، أما أدلة الرخصة نفسها لا تفيد سوى الإباحة، فحصل بذلك الاتفاق على أن حكم الرخصة الإباحة.

وفي نهاية الكلام على حكم الرخصة نختتم الكلام على القسم السابع من أقسام الحكم الوضعي وهو العزيمة والرخصة ونختتم الكلام في مقرر أصول الفقه للمستوى الأول.

نسأل الله تعالى أن ينفعنا بما تعلمنا وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح وأن يجعل ما قدمناه وما سمعناه حجة لنا لا علينا يوم نلقاه وأن يكتب الأجر والمثوبة لمن سعى في إقامة هذه الحلقات وتفريغها.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

بِسْمِ اللَّهِ