سلسلة أسباب الخلاف في مسائل أصول الفقه

أسباب الخلاف في مسائل الحكم الشرعي والأمر والنهي

جمعا ودراسة

القسم الأول:

أسباب الخلاف في مسائل الحكم الشرعي والأمر والنهي

جمعا ودراسة

جمعه وأعده:

سفيان بن بلقاسم مُجاري

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيِّئات أعمالنا، من يهده اللهُ فلا مُضِلَّ له، ومن يُضلِلْ فلا هاديَ له، وأشهد أَنْ لا إله إلَّا اللهُ وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمَّدًا عبدُه ورسولُه.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَـٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب].

أمَّا بعد:

فإنَّ أصدقَ الحديث كتابُ الله، وخيرَ الهدي هديُ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، وشرَّ الأمور محدثاتُها، وكلَّ محدثةٍ بدعةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ ضلالةٍ في النار.

إن الوقوف على مدارك المسائل وأسسها، والعنايةَ بمعرفة أسبابها وعوامل نشأتها؛ من أهم الأصول التي ينبغي لطالب العلم تحصيلها والسعي في إدراكها؛ إذ بها تعرف الحقائق، وهي أساس الضبط الصحيح والفهم السليم، بها يعلم الحق من الباطل، ويُتبين الصحيح من الضعيف، والراجح من المرجوح، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «فإن معرفةَ أصول الأشياء ومبادئها، ومعرفةَ الدين وأصله وأصلِ ما تولد فيه من أعظم العلوم نفعا؛ إذ المرء ما لم يحط علما بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حسكة»[1].

وإن من أهم الأصول التي يجدر العناية بها: معرفة أسباب الاختلاف في مسائل الفنون ومهماتها التي وقع فيها النزاع بين العلماء؛ لما في ذلك من فوائد عظيمة ترجع على الطالب من الجهة العلمية والترقي في مدارج العلم والكمال، ومن الجهة الخلقية في التعامل مع أراء العلماء وأقوالهم والموقف الصحيح من اجتهاداتهم.

ومن أهم العلوم الشرعية وكلياتها التي أجمع العلماء على ضرورة تحصيلها والعناية بضبطها: علم أصول الفقه؛ لكونه مدرك الاجتهاد وعمدة الاستنباط، والطريق الصحيح إلى تحقيق مرتبة الاتباع وترك التقليد ونبذ التعصب، ولما له من أثر واضح وجلي في الوقوف على

(١) «مجموع الفتاوى» (١٠/٣٦٨).

المصالح التي يستهدفها الشارع الحكيم في الأوامر والنواهي وسائر التشريعات، وغير ذلك من الفوائد والثمار الجليلة.

وقد اختلف علماء أصول الفقه في جملة من مسائل هذا الفن؛ فتعددت أراؤهم وتنوعت في ذلك مشاربهم ومنازعهم، وانسحب ذلك الخلاف على مسائل الفقه والاستنباط؛ للترابط الوثيق بين الفقه وأصوله، وإذا كان هذا الخلاف الفقهي والنزاع الفرعي له أسباب يرجع كثير منها إلى الاختلاف الأصولي؛ فإن خلافهم الأصولي -أيضا- له مدراك وأسباب أدّت إليه، وإذا كان هذا الخلاف الفقهي متأثرا من حيث القوة والضعف والرجحان والمرجوحية بالأصل الفقهي؛ فإن الأصل الفقهي -أيضا- منوط من تلك الحيثية بمعرفة مدركه وسببه، ومن ها هنا وجبت العناية بعلم أسباب الخلاف والوقوف على المدارك التي أثرت في اختلاف العلماء في الفقه وأصوله.

وقد أكرمني الله جل وعلا أن درست شيئا ليس باليسير من مسائل الفقه وأصوله على يد شيخي الفقيه الأصولي أبي عبد المعز محمد علي فركوس —حفظه الله تعالى ومتَّعه بالصحة والعافية-، وكنت قد لاحظت حينها من خلال ما سطَّره في مؤلفاته وكان يذكره في مجالسه العلمية عنايَته بذكر أسباب الخلاف والبناء عليها، ورأيت أن لذلك ثمرة عظيمة في تكوين الملكة العلمية والوصول إلى الحق والوقوف على الحقيقة؛ فحز في نفسي أن أتناول مسائل علمِ أصول الفقه بذكر أسباب الخلاف فيها على غرار ما صنعه الإمام ابن رشد الحفيد —رحمه الله- في كتابه «بداية المجتهد» مع مسائل الفقه، ولم يغب عن ناظري حينها كتاب الإمام الزركشي —رحمه الله- الفذ في هذا الباب الموسوم بـ«سلاسل الذهب»؛ إذ كان ضمن مقتنياتي الكتبية، لكني وجدته مختصر العبارة، يميل إلى حد الإلغاز، مع عدم تناوله للعديد من المسائل

والأسباب، ولا زالت تلك الرغبة قائمة في النفس، يلهج بها الفؤاد، وتتمخض في العقل، وربما أفصحت بها لبعض الأصحاب والإخوان؛ إلى أن يسَّر الله تعالى الشروع في ذلك في غرة شهر شوَّال لعام ١٤٣٤هـ بالمسجد الحرام، فله سبحانه الحمد والمنة على توفيقه وإنعامه، ومنذ ذلك الوقت وأنا أعمل على هذا البحث في فترات متفاوتة في المسجد الحرام ومكتبته؛ حتى اكتمل –بحمد الله تعالى– هذا القسم منه، والمتمثل في «أسباب الخلاف في مسائل أصول الفقه المتعلقة بالحكم الشرعي والأمر والنهي».

أهداف البحث:

١– يهدف البحث إلى بيان أسباب الخلاف التي أدت إلى اختلاف العلماء في جملة من مسائل أصول الفقه.

٢– كما أنه يهدف إلى وضع منظومة متكاملة لمسائل أصول الفقه؛ بسد ثغرة مهمة وتلبية حاجة ملحة، لطالما يلحظها الباحث في مسائل أصول الفقه؛ وذلك بذكر الأسباب التي أدت إلى اختلاف العلماء، لما لذلك من فوائد وأهمية، سيأتي بإذن الله تعالى ذكر لبعضها.

٣– محاولة إعطاء صورة تطبيقية لأسس الخلاف الأصولي ومداركه.

أهمية البحث: وتكمن أهمية البحث فيما يلي:

١– أن هذا الموضوع له أهميته في الوقوف على الحقائق، بعيدا عن التعصب والإجحاف.

٢– أن فيه بيانا لعمق التفكير الأصولي، وأسس قيام مناهجه.

٣- أنه يسهم في تجلية ترابط العلوم الشرعية، وكونها خادمة لبعضها البعض؛ كما أنه يجلي العلاقة القائمة بين مسائل علم أصول الفقه.

٤- أنه يسهم في تكوين الملكة الأصولية والمعرفية لدى الباحث، مما يؤدي إلى حسن الضبط وجودة الإدراك والفهم.

٥- ما له من فوائد وثمار سيأتي ذكر لبعضها بإذن الله تعالى.

الدراسات السابقة في الموضوع:

وبعد البحث والاطلاع والتنقيب وجدت أن هذا الموضوع له جدّة من جهة الاستيعاب والتتبع للمسائل والأسباب؛ وإن وجدت كتب وأبحاث تناولت جوانب منه، ومما وقفت عليه:

١- كتاب «سلاسل الذهب» للإمام الأصولي بدر الدين الزركشي رحمه الله تعالى، وهو كتاب بديع في بابه، لم ينسج مثله على منواله، اعتنى فيه رحمه الله بردِّ المسائل الأصولية إلى مآخذها من مسائل أصولية وعلم الكلام واللغة والفقه، وفي ذلك يقول: «فهذا كتاب أذكر فيه —بعون الله- مسائل من أصول الفقه، عزيزة المنال، بديعة المثال، منها ما تفرع على قواعد منه مبنية، ومنها ما نظر إلى مسألة كلامية، ومنها ما التفت إلى مباحث نحوية، قنصها الفكر وحرّرها، واطلع في آفاق الأوراق شمسها وقمرها؛ ليرى الواقف عليها صحة مزاجها، وحسن اندراج هذه العلوم وامتزاجها، وأن بناء هذا التصنيف على هذا الأصل المبتدع، والإتيان به على هذا النوع المفترع»[1].

(١) «سلاسل الذهب» (٨٥).

ويأخذ الكتاب مكانته من محتواه العلمي الغزير، مع جلالة مؤلفه واضطلاعه بهذا العلم؛ فهو الأصولي النحرير والمدقق الكبير، ولكن أبى الله تعالى العصمة إلا لكتابه؛ إذ يلاحظ على الكتاب:

أ- أنه مختصر جدا إلى حدٍّ يصل إلى الإلغاز في كثير من المسائل، ويصعب الاستفادة منه لغير المتخصصين المطلعين على الخلاف الأصولي وما إليه.

ب- عدم شموليته، ويظهر ذلك من جهتين:

الأولى: من جهة المسائل الأصولية؛ إذ لم يتعرض لكثير من المسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف.

الثانية: -وهي الجهة الأهم- من جهة تناوله لأسباب الخلاف في المسألة الأصولية؛ إذ غالبا ما يقتصر على إيراد سبب واحد، ولا يزيد إلا في النادر، والواقع أن للمسألة أسبابا أخرى أوجبت الخلاف وأدت إلى النزاع، كما سنحاول بإذن الله تعالى بيانه في هذا البحث.

ومهما يكن من أمر فللإمام الزركشي رحمه الله تعالى أفضلية السبق والتحقيق؛ إذ هو من فتح الباب، وأرشد إلى أهمية العناية بهذا الموضوع، وأعطى صورة عملية له، وما هذا البحث إلا ثمرة من ثماره، واستكمال لما قام به رحمه الله تعالى، وقد استفدت منه كثيرا، جزاه الله خيرا ونفع بعلومه وجعلها في ميزان حسناته.

وهـــو بســـبق حـــائز تفضـــيلا مســـتوجب ثنـــائي الجمـــيلا

٢- كتاب: «بناء الأصول على الأصول -دراسة تأصيلية مع التطبيق على مسائل الأدلة المتفق عليها-»، للدكتور وليد بن فهد الودعان، وهو رسالة دكتوراه في أصول الفقه، مقدمة لكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، المملكة العربية

السعودية، وهذه الدراسة مفيدة جدا، ولها علاقة وطيدة ببحثي هذا؛ إلا أنها أخص منه من جهة سبب الخلاف؛ إذ يقتصر فيها على بيان المأخذ والمدرك الأصولي دون غيره من أسباب الخلاف، وأسباب الخلاف أعم من ذلك، ومن جهة اقتصارها على باب الأدلة المتفق عليها، بخلاف هذا البحث فهو أعم؛ إذ يهدف إلى تناول مسائل أصول الفقه في جملة أبوابه على سبيل التدريج والتسلسل؛ ليكون سلسلة علمية بإذن الله تعالى.

٣- كتاب: «تخريج الأصول على الأصول [في باب دلالات الألفاظ] عند الإمام الطوفي في شرح مختصر الروضة»، للدكتور محمد بن عبد الكريم المهنا، وهو رسالة دكتوراه تقدم بها إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ويلاحظ من خلال عنوانها أنها وإن كان لها علاقة بأصل البحث إلا أنها أخص منه، ولا تشترك معه في المضمون؛ إذ هي خاصة بعَلم من الأعلام في كتاب خاص في باب معين من أبواب أصول الفقه.

٤- كتاب: «أسباب اختلاف الأصوليين -دراسة نظرية تطبيقية-» للدكتور ناصر الودعاني، وهو في الأصل رسالة دكتوراه تقدم بها إلى كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالرياض المملكة العربية السعودية، وهو كتاب قيّم ونافع، اعتنى فيه الدكتور وفقه الله تعالى بذكر أسباب اختلاف الأصوليين مع التمثيل لها، وقد استفدت منه مع أني لم أحصل عليه إلا بعد اكتمال البحث من جانبه التطبيقي، وقد آثرت أن أذكر في الجانب الدراسي لهذا البحث ما وقفت عليه من أسباب الخلاف من خلال البحث التطبيقي الذي قمت به، وإني أحمد الله جل وعلا أن وفقني لاستقراء أسباب اختلاف الأصوليين على وجه وافقت فيه غيري، وكم فرحت وحمدت الله تعالى لما اطَّلعت على الكتاب المذكور ووجدت أن جل ما ذُكر في الدراسة من أسباب الخلاف قد وُفّقت في تقريره عمليا في ذكر أسباب

الاختلاف، فلله الحمد والمنة، وظاهر أن الكتاب موضوع لتأصيل أسباب اختلاف الأصوليين مع التمثيل لها ببعض المسائل الأصولية، وأما هذا البحث فهو يهتم بالجانب التطبيقي بذكر أسباب الخلاف في المسائل الأصولية.

وتجدر الإشارة إلى أني لا أزعم أني أتيت بالجديد، أو ابتكرت من المعاني ما لم أسبق إليه، بل أقر بأن هذا العمل المتواضع إنما هو امتداد لما كتبه العلماء والباحثون في هذا المجال، ولم يكن عملي في الغالب متمثلا إلا في الجمع والتوفيق والتتبع لأقوال العلماء مع شيء من الترتيب والتهذيب؛ ولذلك فلا يستغرب الناظر فيه من كثرة النقول؛ فإن من بركة العلم عزوَه إلى قائله، ورحم الله امرءا عرف قدر نفسه.

خطة البحث:

وتتكون من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول:

المقدمة: وتتضمن سبب اختيار الموضوع، وأهدافه وأهميته، والدراسات السابقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد: ويمثل الجانب الدراسي النظري للبحث، وهو عبارة عن مقدمة تأصيلية للموضوع؛ تتمثل في ذكر مباحث تتعلق بالجانب النظري لعلم أسباب اختلاف الأصوليين، وتتضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: في تعريف علم أسباب اختلاف الأصوليين.

المبحث الثاني: في ذكر أسباب اختلاف الأصوليين على وجه إجمالي.

المبحث الثالث: في بيان فوائد وثمار علم أسباب اختلاف الأصوليين.

وأما الفصول الثلاثة والتي تمثل الجانب التطبيقي لهذا البحث؛ فهي في ذكر أسباب اختلاف الأصوليين في المسائل المتعلقة بتعريف علم أصول الفقه، ومسائل الحكم الشرعي، ومبحث الأمر والنهي، وهي على النحو التالي:

التمهيد: يذكر فيه العلاقة بين مبحث الأمر والنهي ومبحث الحكم الشرعي، ووجه الجمع بينهما في هذه الدراسة.

الفصل الأول: في ذكر أسباب اختلاف العلماء في تعريف علم أصول الفقه.

الفصل الثاني: في ذكر أسباب اختلاف الأصوليين في المسائل المتعلقة بالحكم الشرعي، ويتضمن تمهيدا وخمسة مباحث:

التمهيد: في أهمية الحكم الشرعي ضمن المباحث الأصولية، وبيان أركانه وأقسامه إجمالا.

المبحث الأول: في ذكر أسباب اختلاف العلماء في تعريف الحكم الشرعي، ويتضمن ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: هل يصح أن يسمى الكلام في الأزل خطابا؟

المسألة الثانية: الحكم هل هو نفس الخطاب، أم هو أثره ومدلوله؟

المسألة الثالثة: في تقسيم الحكم الشرعي.

المبحث الثاني: في ذكر أسباب اختلاف العلماء في المسائل المتعلقة بالحاكم، ويتضمن مسألة، وهي:

مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثالث: في ذكر أسباب اختلاف العلماء في المسائل المتعلقة بالمحكوم فيه، ويتضمن أربعة مسائل:

المسألة الأولى: هل يصح التكليف بغير المقدور أم لا؟

المسألة الثانية: التكليف هل يتوجه حال مباشرة الفعل أو قبلها؟

المسألة الثالثة: في مقتضى التكليف في النهي.

المسألة الرابعة: هل يشترط في الفعل المكلف به أن يكون من كسب المكلف؟

المبحث الرابع: في ذكر أسباب اختلاف العلماء في المسائل المتعلقة بالمحكوم عليه، ويتضمن خمس مسائل:

المسألة الأولى: في صحة تكليف من قام به مانع من الموانع.

المسألة الثانية: في تكليف المكره.

المسألة الثالثة: في خطاب الكفار بفروع الشريعة.

المسألة الرابعة: في تكليف المعدوم.

المسألة الخامسة: في اشتراط علم المخاطب بالأمر.

المبحث الخامس: في ذكر أسباب اختلاف العلماء في أقسام الحكم الشرعي، ويتضمن فصلين:

الأول: في ذكر أسباب اختلاف العلماء في المسائل المتعلقة بالحكم التكليفي، ويتضمن سبع مسائل:

المسألة الأولى: في أقسام الحكم التكليفي.

المسألة الثانية: في تحقيق النسبة بين الفرض والواجب.

المسألة الثالثة: في إثبات الوجوب الموسع.

المسألة الرابعة: فرع في الواجب الموسع.

المسألة الخامسة: في الواجب المخير.

المسألة السادسة: إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟

المسألة السابعة: هل المباح مأمور به أم لا؟

الثاني: في ذكر أسباب الخلاف المتعلقة بالحكم الوضعي، ويتضمن أربع مسائل:

المسألة الأولى: في فاعلية السبب.

المسألة الثانية: في تعريف الصحة.

المسألة الثالثة: في التفريق بين الفاسد والباطل.

المسألة الرابعة: في موجب القضاء.

الفصل الثالث: في ذكر أسباب اختلاف الأصوليين في المسائل المتعلقة بالأمر والنهي، ويتضمن تمهيدا ومبحثين:

فأما التمهيد: ففي أهمية هذا المبحث، وذكر العلاقة بين الأمر والنهي.

وأما المبحث الأول: ففي ذكر المسائل المتعلقة بالأمر، ويتضمن ثلاث عشرة مسألة:

المسألة الأولى: الأمر حقيقة في ماذا؟

المسألة الثانية: هل للأمر صيغة تخصه؟

المسألة الثالثة: هل يشترط في الأمر الإرادة؟

المسألة الرابعة: هل يشترط في الأمر الرتبة؟

المسألة الخامسة: هل المندوب مأمور به أم لا؟

المسألة السادسة: مدلول صيغة الأمر وموجبها؟

المسألة السابعة: في نوع القرينة التي تصلح لصرف صيغة الأمر عن مدلولها الحقيقي.

المسألة الثامنة: هل صيغة الأمر تقتضي التكرار؟

المسألة التاسعة: هل صيغة الأمر تقتضي الفور؟

المسألة العاشرة: ما لا يتم الواجب إلا به؛ هل هو واجب؟

المسألة الحادية عشر: الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟

المسألة الثانية عشر: الأمر هل يقتضي الإجزاء؟

المسألة الثالثة عشر: مقتضى صيغة الأمر بعد الحظر.

وأما المبحث الثاني: ففي ذكر المسائل المتعلقة بالنهي، ويتضمن مسألتين:

المسألة الأولى: الفعل الواحد هل يجوز أن يكون مأمورا به منهيا عنه؟

المسألة الثانية: في اقتضاء النهي الفساد.

منهج البحث:

وقد سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي المبني على التتبع والاستنباط، وقد قرنته بدراسة ما وقفت عليه من أسباب للخلاف، وذلك وفق ما يلي:

- قد جعلت لكل مسألة عنوانا يترجم عنها.
- جعلت تحت كل مسألة ثلاثة مطالب:

١- المطلب الأول: في صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها.

٢- المطلب الثاني: في ذكر الأقوال في المسألة واختلاف العلماء فيها.

٣- المطلب الثالث: في ذكر سبب اختلاف العلماء في المسألة.

– جمعت في ذكر سبب الخلاف بين الجمع والاستنتاج والدراسة؛ بحيث أني أبحث في كل مسألة متتبعا أقوال العلماء؛ فإذا وجدت تصريحا أو إشارة من بعضهم للسبب ذكرته، وأتبعته بالدراسة، وإذا لم أجد من ذكر سبب الخلاف أو ظهر لي أن في المسألة أسبابا أخرى لم أطلع على من ذكرها أوردتها وأيدتها باستدلالات العلماء أو مناقشاتهم.

– اعتنيت ببيان مذهب أهل السنة والجماعة في الأصول العقدية المؤثرة على جملة من مسائل علم أصول الفقه.

– ذكرت في هامش كل مسألة؛ تحت مطلب: «الأقوال في المسألة واختلاف العلماء فيها» المصادر التي رجعت إليها في بحث المسألة.

– ذكرت في مواضع قليلة تنبيهات اقتضاها البحث.

– قدمت بين يدي كل مبحث تمهيدا يعطي صورة عنه، ويساعد في الربط بين المباحث والمسائل.

– اعتمدت في ذكر الآيات القرآنية على خط المصحف العثماني، مع عزوها إلى سورها، وذكر رقم الآية.

– قمت بتخريج الأحاديث النبوية من مصادرها.

– لم أترجم للعلماء المذكورين في البحث لكثرتهم، وشهرة أكثرهم عند المشتغلين بالفن.

– قمت بوضع فهرس للمصادر والمراجع المشار إليها في البحث، وفهرس للموضوعات.

هذا هو المنهج الذي سرت عليه في هذا القسم الأول من سلسلة: «أسباب اختلاف العلماء في مسائل أصول الفقه»، والمتعلق بمبحث الحكم الشرعي ومبحث الأمر والنهي، وسأسير عليه بإذن الله تعالى في سائر أقسام السلسلة، نسأل الله تعالى التوفيق والإعانة.

وإني أشكر الله تعالى وأحمده على لطفه وحسن توفيقه ومعونته؛ فله سبحانه الحمد على ما أنعم ويسَّر، ثم إني أشكر من حقهما بعد حقه تعالى: والدي الكريمين جزاهما الله تعالى خيرا على حسن التربية ودوام العناية والتوجيه، كما أني أتقدم بالشكر الجزيل لشيخي أبي عبد المعز محمد علي فركوس حفظه الله تعالى، سائلا الله جل وعلا أن يجزيه خيرا وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، وأقدم شكري وامتناني لجميع مشايخي وأساتذتي جزاهم الله خيرا، وإلى كل من أعانني من الإخوان والأصحاب أجزل الله لهم الأجر والثواب، ولا يفوتني أن أشكر في هذا المقام القائمين على مكتبة المسجد الحرام، وما تقدمه الرئاسة العامة لشؤون الحرمين من خدمات جليلة لرواد بيت الله الحرام ومكتبته.

ويعد هذا البحث باكورة ما أقدمه للقراء الكرام؛ على قلة في الزاد وضعف في التحصيل، ولم آلُ جهدا في تقويمه وتصويبه، وقد أبى الله تعالى العصمة إلا لكتابه؛ فرحم الله تعالى امرءا أرشد إلى الخلل مع لطف وحسن ظن، فذلك من شيم الكرام الكبار نفوسهم، ونعوذ بالله تعالى من الشامتين المتصيدين لعثرات إخوانهم، والله تعالى هو حسبنا ونعم الوكيل.

وكتبه: سفيان بن بلقاسم مجاري

في المسجد الحرام: بعد العصر من يوم الأحد: ١٤ ربيع الثاني ١٤٣٧هـ

الموافق لـ: ٢٤/٠١/٢٠١٦م.

التمهيد: في المقدمة الدراسية التأصيلية.

وتتضمن ثلاثة مباحث:

١- تعريف علم أسباب اختلاف الأصوليين.

٢- أسباب اختلاف الأصوليين إجمالا.

٣- فوائد وثمار معرفة أسباب الاختلاف.

وهذه المقدمة التمهيدية إنما اقتضاها البحث، ولم نجد بدا من إثباتها، وإلا فقد ألّف فيها الدكتور ناصر الودعاني دراسة مستقلة أعدها للدكتوراه؛ يمكن الرجوع إليها لاستزادة الاستفادة في الموضوع؛ ولذلك تناولت هذا الجانب التأصيلي على سبيل الإجمال والاختصار، واقتصرت على ذكر هذه المقدمة لتكون كالمدخل للبحث.

المبحث الأول: تعريف علم أسباب اختلاف الأصوليين:

وقبل تعريف هذا العلم باعتبار العلمية واللقبية، يجدر بنا أن نتعرض لبيان مفرداته وتوضيح أجزائه؛ لأثر ذلك على تصور حقيقة هذا العلم، والإحاطة بموضوعه وغايته.

تعريف «**العلم**»: هو في اللغة: الإدراك مطلقا، ويراد به ها هنا المعلومات التي من شأنها أن يقع عليها الإدراك، وقد ذكر الكفوي في «الكليات» أن لفظ العلم يطلق ويراد به ثلاثة معان؛ فقال: «والعلم يطلق على ثلاثة معان بالاشتراك:

أحدها: يطلق على نفس الإدراك.

وثانيها: على الملكة المسماة بالعقل في الحقيقة، وهذا الإطلاق باعتبار أنه سبب الإدراك، فيكون من إطلاق السبب على المسبب.

وثالثها: على نفس المعلومات، وهي القواعد الكلية التي مسائل العلوم مركبة منها، وهذا الإطلاق باعتبار متعلق الإدراك، إما على سبيل المجاز أو النقل»[1]، والمعنى الثالث هو المراد هنا.

تعريف: «**أسباب**»: وهي جمع سبب، قال ابن منظور: «السبب: كل شيء يتوصل به إلى غيره»[2]، ومنه سمي الطريق سببا والحبل سببا والباب سببا والشفيع سببا؛ لأن هذه الأشياء يتوصل بها إلى غيرها[3].

---

(١) «الكليات» (٥١٨- ٥١٩).

(٢) «لسان العرب» (٤٥٨/١).

(٣) انظر: «السبب عند الأصوليين» للربيعة (١٦١/١- ١٦٥).

ويراد به هنا: الطريق والمأخذ الذي أدى إلى اختلاف الأصوليين في مسألة ما، ويُعبَّر عنه في كلام الأصوليين والفقهاء بعبارات مختلفة ترجع إلى معنى واحد، منها: البناء ومنه سمي هذا العلم بـ:بناء الأصول على الأصول، ومنها: التفريع، ومنه قولهم في حقيقة هذا العلم أنه تخريج الفروع على الأصول؛ باعتبار أن الأصل الفقهي فرع عن سببه ومنشئه، ومنها: الأصلية كقولهم: أصل المسألة هو كذا؛ لأن المسألة تبنى وتتفرع عنه فكان أصلا، ومنها: التخريج كقولهم: يُخرّج هذا الأصل على كذا، من الأصول والأسباب المؤدية إليه، ومنها: مأخذ الخلاف والنزاع، ومنها: منشأ الخلاف والنزاع، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على هذا المعنى[1].

تعريف «اختلاف»: الخلاف: التضاد والتنازع، قال الفيومي: «تقول: خالفت فلانا أخالفه مخالفة وخلافا، وتخالف القوم واختلفوا: إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر»[2]، وقال ابن منظور: «الخلاف: المضادة»[3]، وبقريب من هذا المعنى عُرّف في الاصطلاح، قال ابن عقيل: «[الخلاف هو:] الذهاب إلى أحد النقيضين من كل واحد من الخصمين، أصل ذلك من الذهاب في الجهات، كذهاب أحدهما يمينا والآخر شمالا، والخلاف في المذهب —وهو مقصدنا بالبيان هنا– أن يذهب أحدهما إلى جهة الإثبات والآخر إلى جهة النفي، كقولك: القياس حجة، وقول الآخر: ليس بحجة؛ فالقولان نقيضان لا يجتمعان في الشريعة؛ إذ لا يجوز أن يكون القياس حجة لا حجة لله في زمن واحد»[4].

---

(١) انظر: «أسباب الاختلاف» للودعاني (١/١٢٧– ١٢٨)، «بناء الأصول على الأصول» للودعان (٨٦).

(٢) «المصباح المنير» (١/١٧٨).

(٣) «لسان العرب» (٩/٦٠).

(٤) «الجدل» (٢٤١– ٢٤٢)، وانظر: «أسباب اختلاف الأصوليين» للودعاني (١/٥٦).

تعريف «الأصوليين»: جمع أصولي، منسوب إلى علم أصول الفقه، والمراد به المستقل بأصول الفقه، العارف بقواعده، العالم بمباحثه ومسائله، المدرك لحقائقها، فـ«لا يكفي معرفة مسائل الأصول المقررة عند الأئمة، بل يلزمه إدراكها بنفسه كما أدركها الأئمة قبل تدوين علم الأصول، حتى يتسنى له ردّ الفروع إلى أصولها بأيسر طريق وأقل عمل»[1]، «ومرادنا بـ: «الأصوليين» في هذه الدراسة من هم أعم من ذلك بحيث يتناول كل من أقيم خلافه في مسائل أصول الفقه ومصنفاته، سواء كان من أهل ملتنا أو غيرهم كاليهود، وسواء كان من أهل السنة أو البدعة كالإمامية، وسواء كان من المنسبين إلى المذاهب الفقهية أو غيرهم كالظاهرية.

ولا يتعارض هذا المنهج مع الإقرار بأن بعض من ذكر في مسائل أصول الفقه من الأشخاص والطوائف والمذاهب لا يعتد بخلافه؛ لأننا هنا نقيم واقعا ليس لنا أن نتخير فيه، ولأن في ذلك تعميما للفائدة وتكثيرا لها؛ ببيان الأسباب الداعية إلى مخالفتهم، والتنبيه على ما ترتبه أقوالهم، والتحذير من الاقتداء بهم، مثل ما نقل سبحانه مخالفة اليهود في النسخ بقوله تعالى: ﴿**سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ**﴾ [البقرة: ١٤٢]، وهكذا فعل الأئمة والمصنفون في أصول الفقه وغيره»[2].

(١) «الإنارة شرح الإشارة» لشيخنا فركوس (٤٢٩- ٤٣٠).

(٢) «أسباب اختلاف الأصوليين» للودغاني (١/٧٢- ٧٣).

تعريفه باعتبار العلمية واللقبية:

لم أطّلع على من عرّف علم أسباب اختلاف الأصوليين بذكر حقيقة شاملة لموضوعه؛ وقد يرجع ذلك إلى جدّة هذا الفن وقرب العهد بنشأته؛ مع أن مفرداته قد تكفي في بيان حقيقته، وإذا أردنا أن نسوغ حقيقة هذا العلم بناء على معاني مفرداته وأجزائه ضمن قالب تعريفي؛ فإنه يمكن أن يقال: علم أسباب اختلاف الأصوليين هو: «علم يعنى بتقعيد الأصول الكلية والمآخذ الإجمالية التي أدت إلى اختلاف علماء أصول الفقه ووجود المضادة بين أقوالهم في جملة من مسائل هذا العلم ومباحثه»، وسبب الخلاف عند الأصوليين هو: «المأخذ الذي أدّى إلى اختلاف العلماء ووجود التنازع بينهم في حكم مسألة أصولية ما».

المبحث الثاني: أسباب اختلاف الأصوليين:

وقد اعتمدت في ذكر هذه الأسباب على المنهج الاستقرائي؛ عن طريق تتبع أسباب الخلاف في جملة من مسائل أصول الفقه المختلف فيها، والتي ضمنتها في هذا القسم من البحث، وقد اجتمع عندي على وفق ذلك التتبع أن أسباب اختلاف الأصوليين ترجع في الجملة إلى:

١- **الاختلاف في الأصل العقدي**: وهذا السبب هو من أبرز الأسباب التي أوجبت الاختلاف والتنازع في كثير من مسائل علم أصول الفقه؛ باعتبار أن علم الكلام والعقيدة أحد الأصول التي يستمد منها هذا العلم، ولا غرو حينئذ أن يختلف العلماء في مسائل منه بناء على اختلاف معتقدهم في الأصل الذي يستمد منه الفرع الأصولي؛ لوجود التلازم بين الأصل والفرع من جهة الإثبات والنفي، قال الطوفي: «أجمع الأصوليون والفقهاء على استمداد أصول الفقه من ثلاثة أشياء: علم الكلام لتوقف الأدلة الكلية الدالة على وجود الباري وبعثة الرسل عليه ...»[(١)]، وقال الغزالي: «ووجه استمداده من الكلام أن الإحاطة بالأدلة المنصوبة على الأحكام مبناها على تقبل الشرائع وتصديق الرسل، ولا مطمع فيه إلا بعد العلم بالمرسل»[(٢)]، وقال ابن برهان: «وأما وجه استمداده في علم الكلام فهو أن هذا الفن يفتقر إلى الميز بين الحجة والبرهان والدليل؛ وهذا يقرر في فن الكلام»[(٣)]، ويبين لنا علاء

(١) «الصعقة الغضبية» (٢٧٨).

(٢) «المنخول» (٤).

(٣) «الوصول إلى الأصول» (٥٦/١).

الدين السمرقندي تاثير الاعتقاد على تقرير المسائل وتحريرها، ووقوع التأليف على حسبها بقوله: «اعلم أن أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرع عن أصله، وما لم يتفرع عنه فليس من نسله؛ فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب»[1]، وتأثير هذا السبب في مسائل هذا العلم بيّن وظاهر في الكثير منها؛ حتى صار للأشاعرة والمعتزلة وغيرهم أراء خاصة في هذا العلم بنوها على أصولهم العقدية وأرائهم الكلامية، واشتد فيها النزاع بينهم وطال، خصوصا فيما يتعلق بموضوع هذا القسم من الدراسة في مباحث الحكم الشرعي والأمر والنهي.

بل إن كثيرا من مسائل علم الكلام أدخلت في علم أصول الفقه، وبحثت ضمن مسائله، والداعي لها أمران:

الأول: غلبة الكلام على طباع كثير من الأصوليين؛ لاشتغالهم به وبروزهم فيه، كما قال الغزالي: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم؛ فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة»[2].

الثاني: ابتناء الفرع الأصولي على ما تقرر في علم الكلام من حيث الإثبات والنفي؛ فيستطرد بعضهم في تقرير الأصل ليصح له الفرع، حتى ربما قرَّروا بعض مسائل علم الكلام وبحثوها ضمن مسائل علم أصول الفقه، وجعلوها مقدمات لمسائل أخر من هذا العلم، حتى صارت وكأنها من مباحثه الأصلية.

---

(١) «ميزان الأصول» (١/١).

(٢) «المستصفى» (١/٢٧).

وإذا علمنا هذا اتضحت لنا أمور، منها:

– ضرورة الاهتمام بالمعتقد الصحيح المبني على كتاب الله عز وجل وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم على وفق فهم سلف الأمة وخيارها؛ ليصح البناء الأصولي، وتسلم تلك الفروع من مذاهب الزيغ والضلال.

– وجوب التنبه عند دراسة مسائل هذا العلم والمطالعة في كتب الأصول للأصول الكلامية التي قد تبنى عليها المسألة، فربما يستحسن القارئ أو الباحث رأيا أصوليا، وقد بني ذلك الرأي على أصل فاسد ورأي كاسد من معتقدات أهل البدع والضلال، «وهذه المسائل الكلامية الواردة في كتب الأصول لا يدرك ما تؤدي إليه من التزامات باطلة إلا القليل من طلبة العلم، ولا يعرف أصول هذه المسائل ومنشأ الخلاف فيها إلا أقل من ذلك القليل، ومعرفة أصل المسألة ومنشأ الخلاف ذو فائدة جليلة لمن أراد معرفة حقائق الأشياء؛ لأن طالب العلم ما لم يحط بأصل المسألة وأصل ما تولدت عنه يبقى في حيرة ولبس»[1].

– أهمية تصفية كتب الأصول ومسائله من الشوائب والدخيل؛ مما لا يتناوله موضوعه ولا تستدعيه مسائله مما هو من العواري؛ على حد قول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»[2]، وقال المازري: «اعلم أن المطلوب من أصول الفقه الانتفاع بها في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية، وما لا منفعة فيه في الفقه فلا معنى لعدّه من أصوله»[3].

---

(١) «المسائل المشتركة» (٧).

(٢) «الموافقات» (١/٣٧).

(٣) «إيضاح المحصول» (٢٢٤)، وانظر: «غمرات الأصول» لمشاري الشثري (٣٣).

– أن كثيرا مما يزعمه بعض الأصوليين من كونه أصلا أو مدخلا لمسألة ما لا يصح الاعتماد عليه، ولا يعتبر في أصل الشريعة كذلك، بل هو من أرائهم العقلية ونظراتهم الفلسفية، ومن جملة ذلك مسائلُ علم المنطق، الذي يعتبر كالمدخل إلى الفلسفة والإلهيات، والذي جعله الأصوليون تبعا للغزالي وغيره من المبادئ الكلامية؛ التي لا بد من الإحاطة بها قبل تناول مسائل هذا العلم والولوج فيه.

– أن الأولى أن يقال في التعبير عن هذا السبب: «المسائل أو الأصول العقدية»؛ لاختصاص اسم العقيدة في عرف الشرع بالمسائل العلمية المأخوذة من الكتاب والسنة الصحيحة، بخلاف قولهم: «علم الكلام»؛ فإن الكلام قد اختلط بالعلوم العقلية وأصبح عماده على النظر المنطقي والفلسفة اليونانية.

– قد شاع عند المتأخرين تسمية علم العقيدة بـ: «أصول الدين»، وبالنظر إلى هذا السبب، ومراعاةً لهذه التسمية يمكن أن يقال في تسمية عملية تخريج المسائل على الأصول العقدية بأنها عملية: «تخريج الأصول على الأصول»، أو: «بناء الأصول على الأصول»، مع التنبيه إلى أن هذا التعبير يطلق ويراد به أحد ثلاثة معان:

الأول: تخريج مسائل أصول الفقه على أصول نشأتها؛ فيكون المراد بـ: «الأصول» في قولنا: «تخريج الأصول» أو «بناء الأصول»: مسائل أصول الفقه، ويكون المراد بـ: «الأصول» في قولنا: «على الأصول»: الأصول التي إليها مرجع مسائل هذا العلم، كما هو موضوع هذه الدراسة.

الثاني: بناء مسائل أصول الفقه على المسائل العقدية؛ فالمراد بـ: «الأصول» في الشق الثاني من الترجمة: هو الأصول العقدية، وهي المعروفة بـ: «أصول الدين».

الثالث: بناء مسائل من أصول الفقه على مسائل أخرى من أصول الفقه؛ فيكون المراد بـ: «الأصول» في كلا الموضعين: أصول الفقه، وكل هذه المعاني الثلاثة مستعملة.

٢- الاختلاف في مسائل من اللغة العربية: وذلك أن اللغة العربية أحد المقومات والموارد التي تستمد منها مسائل علم أصول الفقه، بل إن اللغة العربية هي قوام هذا العلم وعماد جل وأهم مباحثه؛ إذ إن الأدلة الشرعية والأصول الكلية التي إليها المرجع في الاستدلال والاستنباط هي كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وهما بلسان عربي مبين، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ [يوسف]، قال الطوفي في معرض ذكره لمواد علم أصول الفقه: «والعربية؛ لتوقف معاني كلام الله وسنة رسوله عليها»[(١)]، وقال أيضا: «علم العربية أصل من أصول أصول الفقه»[(٢)]، وهذا يعني أن فهم هذين الأصلين، -بل إن فهم الشريعة، وإدراك حقائقها- متوقف على الإحاطة بهذه اللغة ومعرفة أسرارها، وفي ذلك يقول الجويني: «الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريَّانا من النحو واللغة»[(٣)].

وحينئذ فإنه سيكون للاختلاف في مسائل من اللغة العربية أثر مباشر وجلي في الاختلاف الشرعي، بما فيه الفقه وأصوله، وتأثير اللغة العربية على مسائل علم أصول الفقه أمر ثابت بالتتبع والاستقراء، خصوصا فيما يتعلق بجانب الألفاظ ووجوه دلالتها على المعاني والأحكام، وكان من جملة القواعد الأصولية المؤثرة في الأحكام الفرعية: «القواعد الأصولية

---

(١) «الصعقة الغضبية» (٢٧٨).

(٢) «الصعقة الغضبية» (٢٧٨).

(٣) «البرهان في أصول الفقه» (١/١٣٠).

اللغوية»، «وهي القواعد التي يكون مصدرها أدلة لغوية، بمعنى أنها موجودة في لغة العرب، ويعرف مدلولها باستقراء كلامهم، وهذه القواعد هي أكثر القواعد الأصولية، وببحث هذه القواعد ظهرت عبقرية الأصوليين اللغوية، بما فاقوا به اللغويين في عدد من المواضع؛ حتى أصبح اللغويون يرجعون في بحث هذه القواعد —مع أنها قواعد لغوية– إلى الأصوليين، معترفين لهم بالسبق والفضل في هذا الميدان ... وبمثل هذه القواعد يفهم مدلول الخطاب الشرعي؛ لأن الأصل جريانه على وفق لسان العرب، ولأجل عظم قدر هذه القواعد اشترط الأصوليون في المجتهد العلم باللغة العربية، وبيَّنوا ضابط ذلك؛ بأنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، مما يتوقف عليه استثمار الحكم من الدليل»[1]، وفي هذا يقول الشاطبي: «وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية»[2].

وهذا كله يعني أن الاختلاف في اللغة العربية مؤثر في الاختلاف في صياغة القاعدة الأصولية اللغوية وتقريرها، واختلاف اللغويين أمر معروف ومشهور، إما لاختلاف لغة العرب، وإما لاختلافهم في فهمهم لها وعلمهم بها، أو غير ذلك[3]، وتبعا لذلك اختلف الأصوليون في جملة من مسائل هذا العلم.

وهذا مما يؤكد ضرورة اعتناء الأصولي بمعرفة قدر لازم من اللغة العربية وعلومها؛ حتى يتسنى له الوقوف على الصواب من الأقوال عند التنازع والاختلاف، وإلا كان مقلدا في تقرير المسائل أو متحكما في الترجيح بين الأقوال التي مردها إلى الاختلاف اللغوي، قال الزركشي:

---

(١) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٤٩– ٥٠).

(٢) «الموافقات» (٥/٥٧).

(٣) انظر: «أسباب اختلاف الأصوليين» للودعاني (٢/٨٤٠).

«إن الأصولي إنما احتاج إلى معرفة الأوضاع اللغوية ليفهم الأحكام الشرعية، وإلا فلا حاجة بالأصولي إلى معرفة ما لا يتعلق بالأحكام والألفاظ»[1].

٣- **وجود التنازع والاختلاف في بعض القواعد والمسائل الأصولية:** وذلك أن من مسائل أصول الفقه ما هو فرع عن أصل فقهي آخر، وقد تكون العلاقة بين الأصلين التلازم؛ فيتأثر الفرع بأصله، وصحة الملزوم تابعة للوازمه، ووجود التداخل والتلازم بين مسائل هذا العلم أمر ملحوظ ومشاهد في كثير منها في مختلف أبوابه، وهذا يؤكد ترابط مسائل هذا العلم، وكونها متلازمة في البناء والاستدلال، وهو أمر له أهميته في الضبط والإدراك الجيد للمسائل والقواعد؛ فإن المرء كلما أدرك التداخل بين مسائل العلم، وفهم وجه انبناء بعضها على بعض حصلت له الملكة فيه، وصارت عنده كالعقد المنظوم والسلسلة المتكاملة، ويسلم بذلك من التناقض والاضطراب في التقرير والاستدلال، كما أن هذا البناء قد يكون طريقا من طرق الاستدلال عن طريق الفرعية واللزوم، وفي ذلك يقول الباجي: «فإن أراد أن يبني المسألة على غيرها جاز، وإنما كان كذلك لأن البناء بيان طريق من طرق المسألة؛ فهو بمنزلة سائر طرق المسألة»[2]، والحاصل «أن استقراء الخلاف الأصولي كاف في إثبات بناء بعضه على بعض؛ فإن من تتبع كثيرا من خلافات الأصوليين وجدها متفرعة على خلافاتهم في مسائل أصول الفقه»[3].

---

(١) «البحر المحيط» (٥/٢).

(٢) «المنهاج» (٣٨).

(٣) «اسباب اختلاف الأصوليين» للودعاني (٧٣٧/٢).

وقد أشار الزركشي إلى هذا السبب في مقدمة كتابه «سلاسل الذهب» بقوله: «فهذا كتاب أذكر فيه –بعون الله– مسائل من أصول الفقه، عزيزة المنال، بديعة المثال؛ **منها ما تفرع على قواعد منه مبنية...**»[1].

وينبغي أن يلاحظ أن هذا التداخل والتلازم ليس أمرا محتوما من جهة لزوم البناء، بل قد يتخلف لوجود مانع اقتضى ذلك، وقد يتجاذب المسألة الأصولية أكثر من أصل؛ فتتوارد عليها عدة أصول؛ فيمتنع البناء على أحدها تحكما، ويلحق الفرع بأقواها من حيث النظر والاستدلال.

٤– تأثير الفروع الفقهية في إنشاء القواعد الأصولية: والبحث في هذه السبب إنما هو بحث في مسألة: «حكم تخريج الفروع من الأصول»، وتتمثل إشكاليتها في: هل يصح وضع أصول فقهية بناء على ما ثبت في فروع الفقه وجزئياته من مسائل وأحكام، أم لا يصح ذلك؟ ولذلك عرَّف الدكتور يعقوب الباحسين حفظه الله علم تخريج الأصول من الفروع بقوله: «هو العلم الذي يكشف عن أصول وقواعد الأئمة من خلال فروعهم الفقهية وتعليلاتهم للأحكام»[2]، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[3]:

الأول: القول بالمنع، وعدمِ صحة تخريج الأصول من الفروع، وهو القول المنسوب إلى جمهور الأصوليين، قال ابن برهان في مسألة أصولية: «لم ينقل عن الشافعي ولا عن أبي حنيفة

(١) «سلاسل الذهب» (٨٥).

(٢) «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» (١٩).

(٣) «الأصول والفروع للشثري» (١٠٩)، «تخريج الفروع على الأصول» لعثمان شوشان (١٦٧)، «تخريج الفروع على الأصول» لجبريل ميغا (٧١)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٦٦)، «أسباب اختلاف الأصوليين» للودعاني (٩٠٨/٢).

رحمه الله نص في ذلك، ولكن فروعهم تدل على ذلك، وهذا خطأ في نقل المذاهب؛ فإن الفروع تبنى على الأصول، ولا تبنى الأصول على الفروع»[1]، وقال الجويني: «الأصول لا على الفروع؛ فإن تخلفت مسألة فلتمتحن بحقيقة الأصول، فإن لم تصح فلتطرح»[2]، وقال ابن عقيل: «اعلم انه لا يجب نصرة أصول الفقه على مذهب فقيه؛ بل الواجب النظر في الأدلة، فما أداه الدليل إليه، كان مذهبه بحسبه، وبنى على ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب، ثم طلب تصحيح أصله، أو طلب دليله»[3].

الثاني: القول بصحة ذلك وجوازه، وهو قول منسوب إلى الحنفية؛ بناء على طريقتهم في التأصيل والتدوين لمسائل هذا العلم، قال الزركشي: «وقد يوجد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع؛ وهذه طريقة الحنفية في كتبهم الأصولية، ويقيّدون منها القواعد الأصولية، وهذه الطريقة غير مرضية»[4].

وبالنظر في أدلة القوم وتعليلاتهم يمكن أن يقال: إن تخريج الأصول من الفروع له صورتان؛ بناء على طبيعة الفروع ومنشأها وطريق النظر فيها:

الأولى: أن تكون تلك الفروع فروعا فقهية مبنية على الاستنباط والاجتهاد، خاضعة للاختلاف والنزاع؛ فإنه في هذه الحالة يمنع أن تكون مصدرا لتأصيل الأصول الكلية للشريعة الإسلامية؛ إذ هي لا تدل إلا على أصل الإمام أو المجتهد، ويبقى النظر في صحة استخراج

(١) «الوصول إلى الأصول» (١/١٤٩- ١٥٠).
(٢) «البرهان في أصول الفقه» (٢/٧٠٣).
(٣) «الواضح في أصول الفقه» (١/٢٥٩).
(٤) «سلاسل الذهب» (٨٩).

الأصل الفقهي للإمام أو المجتهد من خلال طبيعة الاستقراء، والذي يظهر هو صحة ذلك في الاستقراء التام المبني على النظر والملاحظة لجملة من الفروع الفقهية الواردة عن الإمام، وهذا صنيع معمول به عند سائر أصحاب المذاهب –وإن نسب إلى الحنفية خاصة–[1]، لكنه قد ينازع في صحة نسبة بعض الأصول للأئمة بناء على وجود الخلل في الاستقراء؛ «فإن نسبة الأصول والقواعد إلى الأئمة يحتاج إلى مزيد من البحث والتأمل وتتبع ما نقل عنهم من تراث فقهي أو أصولي أو غير ذلك، والتعرف على الطريق الذي اتّبع في تخريج الأراء ونسبتها إليهم، لكننا ننبه هنا إلى أن كثيرا من الانتقادات المتعلقة بالنسبة؛ كانت لتخريجات مبنية على عدد محدود من الفروع، وربما كان بعضها مبنيا على فرع واحد، الأمر الذي أدى إلى نسبة الأراء المتعددة والمتناقضة إلى بعض الأئمة في بعض الأحيان، وفي المسألة الواحدة، ولو كان التخريج مبنيا على الاستقراء التام أو الواسع النطاق؛ باستقصاء كل ما ورد عن الإمام؛ فإن ذلك يصلح طريقا إلى التأصيل، ويحقق غلبة الظن بمآخذهم وما استندوا إليه في التفريع، وهذا المنهج هو الذي قامت عليه سائر العلوم، وبه استنبطت شروطها ووضعت ضوابطها، والله أعلم»[2].

الثانية: أن تكون تلك الفروع فروعا فقهية منصوصة، واردة في الكتاب والسنة؛ فإن استقراءها وملاحظة ما تشترك فيه بغية وضع أصل يشملها منهجٌ صحيح ومعتبر، بل هذا هو الأصل في نشأة الأصول الفقهية؛ فـ«إن هذا المنهج الاستقرائي هو الظاهرة الطبيعية في نشأة كثير من العلوم، سواء كانت في اللغة أو غيرها، وهو الطريق السليم إلى اكتشاف الروابط

(١) «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» للباحسين (٢٥).

(٢) «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» للباحسين (٤٥– ٤٦).

والأسس بين قضايا العلوم المتناثرة والجزئية»[1]، فـ«قواعد أصول الفقه كانت مستكنة في حاضنة الفروع الفقهية، ولم تتميز عنها إلا لاحقا، «وقد جاء في كتب السلف من ضروب الجدل الفقهي ما هو من قواعد الأصول؛ لكنه عري عن الألقاب العلمية»[«أليس الصبح بقريب؟» للطاهر ابن عاشور (٨٠)] ... [ثم إن] العلماء لحظوا أن هناك عناصر عامة مشتركة في عمليات الاستنباط الفقهي، وما كان منهم إلا إفرادها وتجديدها تحت اسم: أصول الفقه؛ فليس هذا العلم إلا منتزعا من موجودات الإرث الفقهي، وليس علما حادثا، ومن هنا كان ابن تيمية دقيقا حين استعمل مادة: «التجريد» في سياق حديثه عن أولية التدوين في هذا العلم، كقوله: «الشافعي هو أول من جرَّد الكلام في أصول الفقه» [«مجموع الفتاوى» (٨٨/٧)]»[2]، ويؤيد هذا أنه كثيرا ما «يستدل الأصوليون بالفروع الفقهية لبيان أن الشرع قد أبطل حكما لغويا كليا بني على استقراء لغوي، وصار للشرع بذلك عرفه الخاص المخالف للحكم اللغوي السابق»[3].

هذا هو الذي ظهر لي في توجيه كلام العلماء القائلين بأن من مصادر أصول الفقه الفروعَ الفقهية؛ فإن الفروع الفقهية كانت مصدرا لتأصيل الأصول الكلية العامة، وتأصيل الأصول الخاصة بالأئمة، وأما ما ذكره بعض العلماء من أن وجه استمدادها من الفروع هو أنها تعين على تصور الفقه الذي أضيفت إليه الأصول، أو أنها مفيدة في التمثيل[4]: فلم يظهر

(١) «التخريج عند الفقهاء والأصوليين» للباحسين (٢٥).

(٢) «غمرات الأصول» لمشاري الشثري (١٥٧).

(٣) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٦٧).

(٤) انظر: «نفائس الأصول» للقرافي (٣٨٣٣)، «الصعقة الغضبية» للطوفي (٢٧٨)، «أسباب اختلاف الأصوليين» للودعاني (٩٦٣/٢).

لي وجهه في تقرير الاستمداد أو المادة؛ فإن التمثيل والتصور لا يبرر استمداد علم أصول الفقه من الفروع الفقهية، ولا يعطي صورة لبيان وجه كون الفروع مادة لعلم الأصول؛ فإن الفروع الفقهية تذكر في كتب الأصول على ثلاثة أوجه:

«الأول: تمثيلي؛ بأن يذكر الفرع الفقهي مثالا للقاعدة الأصولية، وهذا الغرض لا يكاد يخلو منه كتاب أصولي ...

الثاني: التنبيه على الحق في المسألة، لا على سبيل الاستدلال.

الثالث: الاستدلالي؛ بأن تذكر الفروع الفقهية ليستدل بها على الحكم الكلي الذي يجمع ما بينها»[1]، وهذا الأخير هو الذي يمكنه أن يعتبر مادة لمسائل أصول الفقه، ويجري فيه البحث السابق، والله أعلم.

٥- **عدم تحرير محل النزاع في المسألة**: فإن الإخلال بتحرير محل النزاع وموضع البحث يوجب اختلافا في التصور وتضادا في التسمية، وإن الاستدلال المنطقي والمحاجة المبنية على قواعد المناظرة السليمة ينبغي أن يتقدمها تحرير لمحل النزاع حتى يقع الخلاف على موضعه، ويتبين محل البحث الذي يراد إثباته أو نفيه، وإقامة الحجج على ذلك، قال أبو بكر بن العربي: «من الواجب تنقيح محل النزاع حتى يتبين النزاع»[2]، وقال الآمدي: «قبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع»[3].

---

(١) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٦٧).

(٢) «المحصول» (٣٣).

(٣) «الإحكام» (١/١٤٩) [طبعة: تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي].

ومن آثار عدم تحرير محل النزاع قبل بحث المسألة حصولُ اللّبس فيها وتوسعة هوة الخلاف بين المتنازعين، وربما حصل بذلك نسبة بعض الأقوال للتناقض والبعد عن المنطق السليم، قال ابن القيم: «لا بد من تحرير هذا الموضع قبل تقريره ليزول الالتباس فيه»[1]؛ فيكون تحرير محل النزاع طريقا لرفع الخلاف والتقريب بين الأقوال والتوفيق بينها في كثير من المسائل التي يحكى فيها الخلاف، ويقام عليها الحجاج، مما هو لفظي راجع إلى الإصطلاح والاعتبار، وفي كون محل النزاع ونوع الخلاف مؤثرا في اختلاف العلماء وسببا في تنازعهم يقول الدكتور النملة رحمه الله: «هذا البحث [أي: الخلاف اللفظي] يتيح للباحث فرصة الوقوف على منشأ الخلاف في المسألة أو تلك، وهذا يساعد في بناء الناحية العلمية لدى الباحث، وييسر له معرفة مقاصد العلماء فيما يقولون»[2]، ومما يتعلق بهذا السبب سببٌ آخر، وهو:

٦- **اضطراب المسألة وغموض صورتها:** فإن السبيل لإزالة ذلك الاضطراب وتوضيح الصورة هو تحرير محل النزاع فيها؛ إذ هو من أبرز أسبابه، وكثيرا ما يكون الاضطراب والغموض سببا للخلاف ومنشأً للنزاع؛ لكونه محل إجمال وموضع احتمال؛ فتتنازع العقول والأفكار في حل غموضه وتوضيح إشكاله، ولذلك كان مبحث التصور هو أول ما ينبغي العناية به قبل تناول أي مسألة بالبحث؛ فهو المدخل والباب الذي من ضله فقد ضل سعيه، ولم تحصل له الفائدة المطلوبة والنتيجة المرغوبة، و«من تصور ما يطلب هان عليه ما يبذل»[3]، وعلى حسب التصور يكون القرب والبعد عن الحق والصواب، قال ابن تيمية: «هذه المسائل إذا

(١) «إعلام الموقعين» (١٠٩/٣).

(٢) «الخلاف اللفظي» (٧/١).

(٣) «الإبهاج» للسبكي (١٩/١).

تصورها الناس على وجهها تصورا تاما ظهر لهم الصواب، وقلَّت الأهواء والعصيان، وعرفوا موارد النزاع»[1]، وبذلك يعلم «أن للتصورات الأثرَ البالغ في اختلافات الأصوليين في مسائل أصول الفقه، بل إنها السبب المقدم لكل ما يصدره الأصولي من أحكام، وما يتخذه من أراء يوافق غيره فيها أو يخالفه، كما يفهم ذلك من قول ابن خلدون: «التصورات أساس قصد الفعل»، ولهذا قرَّر الأصوليون قاعدتهم المشهورة التي تقول: «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»، ويبين الإسنوي معنها بقوله: «الحكم بالإثبات أو النفي موقوف على التصور» [«نهاية السول» (١/٤٦)]، وهذا يقتضي أمرين:

أحدها: «أن المحكوم عليه لا بد ان يكون متصورا» [«نفائس الأصول» (٤/١٥٥٥)].

والثاني: أن مبنى الحكم على التصورات، ومن ذلك: قول الأصولي وحكمه في المسألة الأصولية خلافا أو وفاقا؛ فإنه مبني على الصورة التي رسمها أو ارتسمت في ذهنه عنها»[2].

لأجل أهمية معرفة محل النزاع وتحريره والوقوف على صورة المسألة فإني التزمت في مقدمة كل مسألة أن جعلت أول مطالبها هو: «صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها».

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٤١٦)، وللمزيد ينظر: «اسباب اختلاف الأصوليين» للودعاني (١/١٥٠) فما بعدها.

(٢) «أسباب اختلاف الأصوليين» لناصر الودعاني (١/١٨٩).

المبحث الثالث: فوائد وثمار معرفة أسباب الاختلاف:

وفي الوقوف على أسباب اختلاف العلماء في مسائل العلم عموما، ومسائلِ أصول الفقه خصوصا، فوائد جليلة وثمار مهمة، منها:

١- أن الوقوف على أسباب الخلاف طريق لإدراك مسائل أصول الفقه الإدراكَ الجيّد، وسبيل لضبطها على وجه يجنب طالب العلم من التناقض والحيرة؛ مما يحدو بطالب العلم إلى تحصيل الملكة التي تؤهله إلى الترقي في مدارج العلم والكمال، على وجه يوصله إلى الغاية المنشودة من ضبط العلم وجودة الفهم، قال الدكتور الصاعدي: «الوقوف على أسباب اختلاف العلوم يجنّب الطالب الحيرة والوقوع في المشكلات والمعضلات»[(١)].

٢- كما أن ذلك يُعرّف الطالب والباحث على أسس الأقوال وأصول المذاهب، ويطلعه على مناهج العلماء في الاختلاف، وأن اختلاف النتائج إنما هو بناء على اختلاف المقدمات، وتنوع المشارب والمنازع[(٢)].

٣- أن ذلك سبيل من سبل تحقيق الاتباع للنصوص الشرعية والإنقياد للحق، بعيدا عن التقليد الأعمى والتعصب المذهبي.

٤- أنه محور التماس العذر للعلماء، وتحقيق الاحترام والتقدير لهم ولآرائهم؛ إذ إن اختلافهم لم يكن نتيجة هوى أو تعصب؛ وإنما كان أثرا لاختلافهم في المقدمات، ونتيجةً لتنوع الأصول والأسس التي تبنى عليها أحكام المسائل.

---

(١) «أسباب اختلاف الفقهاء» (٧٠).

(٢) انظر: «أسباب اختلاف الفقهاء» للتركي (٤٣)، «أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الخفيف (٧).

٥- وفي معرفة أسباب الخلاف إدراك للعلاقة بين العلوم الشرعية وترابطها وانسجامها؛ على وجه يظهر محاسن الشريعة الغراء، وأنها سلسلة متكاملة يفتقر بعضها إلى بعض.

٦- كما أن ذلك يحقّق ترابط مسائل العلم الواحد، وأنها مبنية على بعضها البعض؛ وذلك خير عون لتحصيل الملكة الأصولية، والإدراكِ الجيّد لهذا العلم ومسائله.

٧- وبذلك يُعرف نوع الخلاف وثمرته، ويُتحقق الفرق بين الخلاف المؤثر والخلاف اللفظي الراجعِ إلى العبارة والاصطلاح.

٨- وبمعرفة أسباب الخلاف يتحرر محل النزاع، وتتضح صور المسائل.

٩- كما أنه ينبئ عن مرتبة الأقوال والمذاهب من حيث القوة والضعف، والاعتبار والإلغاء، قال الدكتور علي الخفيف رحمه الله: «لكي يكون لوجود المذاهب وتمييزها مع وجود الخلاف وضعٌ صحيح؛ يجب أن يكون وجودها مبنيا على اختلافهم في المبادئ والأصول التي قامت عليها أحكامها، أما بناؤه على نوع من العصبية لأصحاب هذه المذاهب وآرائهم ... فليس شيء من ذلك يصلح أن يصلح أساسا لوجود المذاهب وتكوينها وتمييزها؛ إذ إنه لا يوجد حينئذ إلا الاختلاف في الرأي، ومجرد الاختلاف في الرأي مع الاتفاق في المرجع والأساس لا ينبني عليه عدّ كل رأي مذهبا خاصا متميزا عن غيره بصفاته واتجاهه وطابعه»[1].

١٠- وفي ذلك «تقريب شقة الخلاف بين المذاهب الإسلامية، ووضع حد للتعصب المذهبي أو الطائفي؛ الناشئ من التأثر بعوامل مفرِّقة، أهمها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر»[2]، فيظهر أنّ «بيان ذلك وتعرُّف حقيقته له أهميته

(١) «أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الخفيف (١٣).

(٢) «أسباب اختلاف الفقهاء» للزلمي (١٠).

العظمى وأثره القوي في جواز التلفيق بين الآراء من المذاهب المختلفة، والخروج منها برأي موحد مؤلف من رأيين أو أكثر، أو عدم جواز ذلك؛ لأن أصول الآراء إذا كانت مختلفة متعارضة لم يكن من المقبول التلفيق بينها؛ بأخذ رأي في مسألة من المسائل يعتبر مزيجا من جملة آراء تتعارض أصولها بعضها مع بعض؛ لأن كل أصل اعتمدت عليه في ناحية يستلزم بطلان ما أخذت به في الناحية الأخرى من المسألة؛ إذ لا يصح أن ترى الشيء الواحد في وقت واحد صحيحا باطلا، ذلك مما لا يقبله عقل ولا يسوغه نظر، أما عند اتحاد الأصل فليس ثمة ما يمنع من ذلك»[1].

١١- «أن معرفة سبب الخلاف الأصولي تمد طالب العلم بطرق الجدل والمناظرة؛ لأنه لن يصل إلى ذلك ما لم يحرّر محل النزاع والأقوال، وينظر في الأدلة ومناقشاتها، ويدرك مبنى المسألة ومؤداها؛ فيطلع بذلك عمليا على طرق أصحاب المذاهب سؤالا وجوابا، مما يكسبه القدرة على محاكاتها والاقتداء بها عند الحاجة لمثلها»[2].

(١) «أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الخفيف (١٤).

(٢) «أسباب اختلاف الأصوليين» لناصر الودعاني (١/١٤٧).

القسم التطبيقي: ويتضمن تمهيدا وثلاثة فصول:

التمهيد: في بيان العلاقة بين مبحثي: الحكم الشرعي، والأمر والنهي.

الفصل الأول: في سبب اختلاف العلماء في تعريف علم أصول الفقه.

الفصل الثاني: في سبب اختلاف العلماء في المسائل المتعلقة بالحكم الشرعي.

الفصل الثالث: في سبب اختلاف العلماء في المسائل المتعلقة بالأمر والنهي.

التمهيد: في بيان العلاقة بين مبحثي: الحكم الشرعي، والأمر والنهي:

قد يسأل سائل: لم كان هذا القسم من «أسباب اختلاف العلماء في مسائل أصول الفقه» متضمنا لمبحثين قد عهدنا انفصالهما في الدراسات الأصولية المعاصرة؟ أليس من حق مبحث الأمر والنهي أن يكون ضمن الدلالات اللفظية اللغوية؟ وما هو السبب المقتضي للجمع بين المبحثين تحت قسم واحد؟

وإن الجواب على هذا السؤال والطرحِ الإشكالي يفتقر إلى إيضاح العلاقة بين الأمر الإلهي والحكم الشرعي، ويستوجب النظر في طبيعة تناول الموسوعة الأصولية لهذين المبحثين من عهد النشأة والتدوين إلى العصر الحاضر الذي عُني فيه بالتبويب والتقسيم والتمييز.

ويمكن تجلية هذه العلاقة، والجواب عن إشكالية هذا التمهيد ضمن النقاط التالية:

- **الأمر والنهي يمثلان الجانب الذاتي للنصوص الشرعية:** وذلك أن النص الشرعي اللفظي، لا يخرج عن أصل الوضع اللغوي ومدلوله، والكلام في لغة العرب من حيث مدلوله إما خبر وإما إنشاء، والقصد من وضع النصوص الشرعية هو إرشاد العباد إلى ما فيه مصالحهم؛ بأمرهم بما فيه الخير والصلاح، ونهيهم عما فيه الشر والفساد، ومقاصد التشريع الإسلامي وأنماط الوحي الإلهي راجعة إلى هذا المعنى؛ فكل ما في القرآن من وعد ووعيد وقصص وأمثال وأخبار إنما تؤول إلى معنى الأمر أو النهي؛ فالوعد والوعيد يتضمنان أمر العباد بسلوك الطرق المؤدية إلى تحصيل ما وعد الله به، ونهيَهم عن ولوج السبل التي توردهم ما أوعدهم الله به، والقصص إنما يراد منها أخذ العبرة المفضية إلى الأمر بسلوك سبيل الأنبياء والمرسلين والصالحين وأتباعهم، والنهيِ عن سلوك طريق المخالفين للرسل والمعاندين للشرع،

المكذبين لدين الله تعالى، وهكذا الأمثال والأخبار إنما مآلها إما أمر وإما نهي، وذلك واضح لمن تعقله وعلم مقاصد تلك الأنواع من الوحي الإلهي؛ فعلم بذلك أن مآل الشرع إلى تحقيق الأمر والنهي، الذين هما شرع الله ودينه، والطريقُ إلى تحقيق الغاية التي خلق الخلق من أجلها من عبودية الله تعالى، والعبادة امتثال الأمر والاجتناب النهي؛ ولذلك كان الأمر والنهي يمثلان الجانب الذاتي للنصوص الشرعية في استنباط الأحكام والدلالة عليها، ومن هذه الناحية يتميَّز مبحث الأمر والنهي عن سائر دلالات الألفاظ؛ إذ هو سابق على الحكم، متقدم على باقي الدلالات، بخلافها فإنها متأخرة عن الأمر ومدلوله الذي هو الحكم، فالحقيقة والمجاز والمنطوق والمفهوم والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والنص والظاهر والنسخ وغير ذلك؛ كلها إنما ترد على الحكم بعد ثبوته بأمر أو نهي؛ فإنه إذا ثبت الحكم نظرنا في دلالة النص عليه وكيفيتها: هل هو نص فيها أم ظاهر؟ وهل هو منطوق به أم مفهوم؟ وهل هو عام أم خاص؟ وهل هو مطلق أم مقيد؟ وهل هو محكم أم منسوخ؟ فالأمر والنهي من الذاتيات بالنسبة للحكم، وأما باقي الدلالات فهي من عوارضه وصفاته، وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام الرازي، فقال: «الدلالة القولية إما أن يكون النظر في ذاتها، وهي الأوامر والنواهي، وإما في عوارضها؛ إما بحسب متعلقاتها، وهي العموم والخصوص، أو بحسب كيفية دلالتها، وهي المجمل والمبين؛ والنظر في الذات مقدم على النظر في العوارض»[1]؛ فاتضح لنا بما ذكر أن «الأمر والنهي» و«الحكم الشرعي» أمران متلازمان في غاية التداخل، لكون الحكم مدلولا وأثرا للأمر والنهي دون باقي الدلالات اللفظية، ويوضح ذلك النقطة التالية:

(١) «المحصول» (١/١٦٧- ١٦٨).

● **الأحكام الشرعية هي مدلولات الأمر والنهي**: إذ المقصود من الأمر والنهي إنما هو إثبات حكم يتعلق بأفعال المكلفين إيجادا أو إعداما؛ فثبت أن الأحكام هي آثار ومدلولات النص المقتضي للإيجاد أو الترك، وذلك يعني أن كلام الأصوليين عن الأحكام إنما هو في الحقيقة كلام عن مدلول صيغة الأمر وأثرها؛ ولذلك نجد أن جمهور الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين إنما ذكروا جمل مسائل مبحث الحكم الشرعي ضمن المسائل المندرجة تحت مبحث الأمر والنهي، إشعارا منهم بما ذكر، بل إن حتى المتأخرين وبعض من تقدم ممن حاول الفصل بين المبحثين لم يستطع الانفصال عمليا عن الترابط والتداخل الوثيق بين مسائل المبحثين، ولم يجد بدا من تناول مسائل من المبحثين ضمن أحدهما، وغاية ما في الأمر أن يجعل الضابط في إدراج مسألة ما في أحدهما هو تغاير الاصطلاح واختلاف الاعتبار، ومن أمثلة ذلك: مسألة «القضاء هل يجب بأمر الأداء أم لا بد فيه من أمر جديد؟»؛ فمن راعى لفظ: «القضاء» -وهو حكم وضعي- أوردها ضمن المسائل المتعلقة بالحكم الشرعي، ومن راعى جهة الثبوت، وهي هل في أمر الأداء دلالة على وجوب قضاء الفوائت أم لا بد من أمر جديد؟ أثبت المسألة ضمن مسائل الأمر، وهكذا في العديد من المسائل؛ ولذلك لم يجد المتقدمون من الأصوليين أي إشكال في تناول جملة من المسائل المتعارف عليها بأنها من الحكم الشرعي في الوضع والاصطلاح المعاصر ضمن المسائل المتعلقة بالأمر والنهي؛ لأنهم يرونها من مسائله الأصلية، ومدلولاته التي يجري فيها البحث؛ باعتبار الأمر والنهي أنواعا للدليل الشرعي اللفظي.

● **أركان الحكم الشرعي هي أركان الأمر الإلهي**: وهذا تأكيد للنقطة السابقة من كون الحكم أثرا للأمر ومدلولًا له، بل كما تقدم إنما يراد من الأمر إثبات حكم طلبا للفعل أو

الترك، ولا مدلول له إلّا هذا من حيث تعلقه بفعل المكلف، وإن وجدت له مدلولات أخرى ليس لها تعلق مباشر بفعل المكلف من حيث الطلب والترك، كدلالته على الفور والتكرار ونحو ذلك مما وقع فيه الخلاف هل هو من مدلولات الأمر أم لا؟

وإذا كان الأمر كذلك فإنا سنجد أن أركان الحكم هي أركان الأمر؛ فكل أمر لا بد فيه من آمر ومأمور ومأمور به وصفة للأمر، والآمر هو الحاكم، والمأمور هو المحكوم عليه، والمأمور به هو المحكوم فيه، وصفة الأمر هي مضمنة في أقسام الحكم الشرعي وأنواعه، ويؤكد ذلك أن جمهور الأصوليين يرون أن الحكم هو نفس الخطاب الذي تعلق بفعل المكلف؛ ونفس الخطاب إما أن يكون أمرا وإما أن يكون نهيا؛ فكان الأمر والنهي هما الحكم.

وقد جرى على هذا التعبير جملة من الأصوليين فقرَّروه نظريا بذكر تقسيماته، -وإن كان جمهور الأصوليين قد قرّروا ذلك عمليا؛ بالكلام عن جملة من مسائل الحكم ضمن المسائل المتعلقة بالأمر والنهي-، ومن المصنفين الذين تكلموا عن أركان الحكم تحت مسمى الأمر وأركانه تصريحا الإمام علاء الدين السمرقندي في كتابه: «ميزان الأصول» فقد جعل مبحث الأمر ضمن أقسام فقال: «الأمر خمس أقسام: فإنها ترجع إلى نفس الأمر، والآمر، والمأمور، والمأمور به وهو الفعل، والمأمور فيه وهو الزمان»[1]، ومثله صفي الدين الهندي في كتابه: «نهاية الوصول إلى دراية الأصول»، فقد جعل مبحث الأمر في أربعة فصول: الأول في الأمر ومقتضاه، والثاني في الآمر، والثالث في المأمور به، والرابع في المأمور[2]، ولا يخفى علاقة هذه الأقسام بأركان الحكم الشرعي.

(١) «ميزان الأصول» (١/١٢٠).

(٢) انظر: «نهاية الوصول» (٨٠١ إلى ١١٦١).

فإن قال قائل: لكن يبقى النظر في أقسام الحكم الشرعي وأنواع تلك الأقسام؛ هل ضمنها الأصوليون باب الأمر والنهي أم لا؟ فالجواب: أنه قد يبدوا لأول وهلة أن الأصوليين لم يتكلموا في ذلك، ولم يفصلوا فيه القول، وهو أمر له جانبه من الاعتبار خصوصا فيما يتعلق بالتقسيم والترتيب، وفيما يتعلق بالحكم الوضعي باعتبار أن البحث فيه يغلب عليه النظر الفقهي والبحث الفرعي لمن تأمل ذلك ونظر في مسائله، ولكن إذا نظرنا في مسائل أقسام الحكم الشرعي أيقنَّا أن جمل تلك المسائل مما تناولها الأصوليون في مبحث الأمر والنهي، ورأوا أنها راجعة إليه، ومن تلك المسائل تمثيلا لا حصرا: إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟ ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب؟ هل وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؟ فرض الكفاية هل يتعلق بالكل أو بالبعض؟ المندوب هل هو مأمور به؟ المكروه هل هو منهي عنه؟ المباح هل هو مأمور به؟ وغير ذلك؛ فإن هذه المسائل جلها مبحوث في كتب المتقدمين من الأصوليين ضمن المسائل المتعلقة بالأمر، مما يؤكد ترابط مسائل المبحثين وصعوبة الفصل بينهما، وأنهما متلازمان متداخلان تداخل الأصل وفرعه والشيء وأثره.

وكان من نتيجة هذا –مما هو في الحقيقة من دلائل ما ذكرنا– أنه كثيرا ما «يُعبَّر عن الحكم الشرعي بالأمر والنهي؛ ذلك لأن الأحكام الشرعية لا تخرج عن الأمر والنهي»[1]، ومن ذلك قول شيخ اللإسلام ابن تيمية: «حكم الله الشرعي: أمره ونهيه»[2]، وهو أغلب تعبير السلف؛ فإنهم لم يكونوا يطلقون لفظ الإيجاب أو الندب أو التحريم أو الكراهة أو غيرها من الأوصاف إلا نادرا، وإنما كانوا يعبرون بلفظ الأمر والنهي، كما هو معلوم لمن استقرأ نصوص الأحكام التي حكاها الصحابة رضي الله عنهم.

(١) «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» للجيزاني (٣٦٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣٤/١٧).

● **التداخل بين المبحثين، وموضوع علم أصول الفقه:** إذ الجمهور يرون أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الشرعية ومراتبها وأحوالها؛ وذلك يقتضي النظر في أنواع الأدلة وأجناسها وعوارضها، والأمر والنهي أحد أنواع الدليل الشرعي اللفظي، وتناوله كدليل يستوجب البحث في مدلولاته؛ ومن مدلولاتِه آثارُه من جهة دلالته على الحكم الشرعي طلبا للفعل أو الترك، فهذا هو الداعي لأكثر الأصوليين لبحث تلك المسائل ضمن مبحث الأمر والنهي؛ ولذلك نجد أن من تناول بعض هذه المسائل خارج مبحث الأمر إنما جعلها من قبيل المقدمات، وقرَّرها كمدخل واصطلاحات، ولم يجعلها من موضوع علم الأصول، ونظرة في كتب الأصول تنبئ القارئ الفطن على هذا؛ ومنه يتبين أن طريقة الأصوليين من جهة الموضوعية أحكم وأتقن؛ لأنها تبيِّن علاقة الحكم بالدليل الشرعي، وأنه من مدلولاته، كما أنها تعطي تبريرا واضحا في تناول مسائل الحكم ضمن مسائل علم الأصول، والله تعالى أعلم.

الفصل الأول: أصول الفقه: تعريفه، وسبب اختلاف العلماء في حده:

تمهيد: حقٌ على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلم، بغيةَ التدرج في مسالكه، والترقي في منازله، أن يحيط علما بمقدماته ومبادئه، حتى يكون سيرُه في طريق الطلب والتحصيل موصلا إلى الغاية المنشودة، من دقة الفهم وجودة الضبط، وحسنِ الإدراك لموضوعات الفن ومسائله، ومبادئُ العلوم عشرة مشهورة، نظمها الصبان في قوله[1]:

إنَّ مبـــادئ كـــل فـــن عشـــره ... الحـــــد والموضـــــوع ثم الثمـــــره
وفضـــــله ونســـــبة والواضـــــع ... والاسـم الاسـتمداد حكـم الشـارع
مسـائل والـبعض بـالبعض اكتفـى ... ومـــن درى الجميـــع حـــاز الشـــرفا

غير أنَّ أعظم ما اعتُني به من تلك المبادئ تفهما وتعقلا ثلاثة مبادئ، هي: الحد والموضوع والثمرة.

وقد جرت عادة الأصوليين في بداية تصانيفهم، وذكرِهم لمسائل فن من الفنون، تقديمُهم لحد الفن وحقيقته، إذ إنَّه بالحد يتميز المحدود عن غيره، لما فيه من بيان حقيقة العلم وتجلية خصائصه ومميزاته، مع احتوائه وتنبيهه على موضوع الفن ومسائله، قال الآمدي: «حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولا بالحد أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه»[2]، وقال الإسنوي: «اعلم أنه لا يمكن الخوض في

(١) «حاشية الصبان على شرح الملوي للسلم» (٣٥).
(٢) «الإحكام» (١/٧).

علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم، والتصور مستفاد من التعريفات»[1]، وقال تقي الدين السبكي: «ينبغي أن يُذكر في ابتداء كل علم حقيقةُ ذلك العلم؛ ليتصوَّرَها الذي يريد الاشتغال به قبل الخوض فيه، **فمن عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل**»[2].

وقد اشتدت عناية الأصوليين ببيان حد علم أصول الفقه، وتجلية حقيقته، وليس غرضنا هنا –بالأصالة– تعريفَ هذا العلم وبيانَ قيود ذلك التعريف ومحترزاتها، وإنما المقصود أنْ نبيّن أنَّ العلماء اختلفوا في تعريف هذا العلم بناءً على اختلاف نظرتهم في بعض مميزاته وخصائصه، ولذا سنحاول ها هنا بيان سبب اختلاف العلماء في تعريف علم أصول الفقه، وأظن أنَّه لا يخفى أنَّ المراد بالاختلاف هنا هو ذلك الاختلاف الذي كان له بناء وسبب مع احتمال أن يكون له أثر، أمَّا اختلاف العبارات وتنوع الاصطلاحات، فلا يكاد يخلو منه حد وتعريف.

وإذا تقرر هذا فإنَّا سنشرع –بإذن الله عزَّ وجلَّ– في ذكر أسباب الخلاف التي ظهر لنا أنَّها أثَّرت في تعريف هذا العلم، مع إيراد ما يؤيد ذلك من تعاريف العلماء، وما ذكروه من محترزات واعتراضات ومناقشات، مستلهمين التوفيق والسداد، والإعانة على الحق والصواب، من الله ربّ العباد.

---

(١) «نهاية السول» (١/٧).

(٢) «الإبهاج» (١/١٧).

سبب الخلاف في تعريف علم أصول الفقه:

وبعد جمع جملة من تعاريف العلماء لهذا العلم، والنظرِ فيها وإلى قيودها ومحترزاتها، ظهر –والله أعلم– أنَّ الخلاف بينهم يرجع إلى ما يلي:

١– هل أصول الفقه قطعية أم ظنية؟ وبعبارة أخرى: **هل يجوز أن تكون أصول الفقه ظنية؟** فالقول المنسوب إلى الجمهور هو القول بقطعية أصول الفقه[١]، وممن نصر هذا القولَ الجوينيُّ، ودافع عنه بشدة الشاطبيُّ في «الموافقات»، وقال: «إنَّ أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنَّها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[٢]، ولذلك يُعَرّف أصحابُ هذا القول علمَ أصول الفقه بما يوافق القطع، كما صنع الجويني إذ عرفه بقوله: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي: الأدلة السمعية، وأقسامها: نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع، ومستندُ جميعِها قولُ الله تعالى»[٣]، ومثله من عرَّفه بأنَّه: «الأدلة» أو «معرفتها» مع اعتقاده بأنَّ الدليل مخصوص بما سبيله القطع لا الظن، وفي ذلك يقول الإسنوي معلّقا على تعريف البيضاوي لعلم أصول الفقه في قوله [أي: البيضاوي]: «أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»[٤]، قال الإسنوي: «واعلم أن التعبير بـ:"الأدلة" مخرج لكثير من أصول الفقه، كالمقدمات وأخبار الآحاد والقياس

(١) انظر: «نظرية التقعيد الأصولي» (٤٢٩).

(٢) «الموافقات» (١/١٧– ١٨).

(٣) «البرهان في أصول الفقه» (١/٨٥)، وانظر: «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٢٦٦– ٢٦٧).

(٤) «نهاية السول» للإسنوي (١/٧).

والاستصحاب وغير ذلك، فإنَّ الأصوليين وإن سلموا العمل بها، فليست عندهم أدلةً للفقه، بل أماراتٌ له؛ فإنَّ الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به»[1].

في حين يذهب كثير من العلماء إلى أنَّ أصول الفقه هي كلُّ ما صح ابتناء الأحكام عليه، سواء أكان قطعيا أم ظنيا، ولذلك يعرِّفون علم أصول الفقه بما يوافق رأيهم في ذلك، كما يقول ابن عقيل: «وأصوله [أي: أصول الفقه] هي: ما تُبنى عليه الأحكام الفقهية من الأدلة على اختلاف أنواعها ومراتبها، كالكتاب ومراتب أدلته؛ من نص وظاهر وعموم ودليل خطابه وفحوى خطابه، والسنة ومراتبها، والقياس، وقول الصحابي —على خلاف– واستصحاب الحال مع انقسامه، فهذه أصول تُبنى عليها الأحكام»[2]، ومنه قول الرازي: «أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل»، ثم قال في بيان محترزات التعريف: «وقولنا: "طرق الفقه" يتناول الأدلة والأمارات»[3]، وهذا التعريف ذكره الجويني في «ورقاته» فقال في تعريف علم الأصول: «وأصول الفقه: طرقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها»[4]، ومثله قول ابن السمعاني: «أصول الفقه: طرق الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية، وهي تنقسم إلى دلالة وأمارة»[5]، ومثله أيضا للزركشي[6]، وكون بعض مسائل الأصول قطعية قطعية وبعضها ظنيا هو ما ذهب إليه ابن السبكي[7].

---

(١) «نهاية السول» (١/١١).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (١/٧– ٨).

(٣) «المحصول في أصول الفقه» (١/٩٤).

(٤) «غاية المرام» لابن زكري التلمساني (١/٣٦٨).

(٥) «قواطع الأدلة في الأصول» (١/١٢).

(٦) «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/٢٤).

(٧) انظر: «الخلاف اللفظي» للنملة (١/٣٩).

هذا، ويجدر بنا التنبيه إلى أنَّه لا يلزم من تعريف أصول الفقه بما هو شامل للأصول القطعية والظنية القول بأنه يجوز أن تكون الأصول ظنية، لجواز أن يكون إدخالها في الحد من باب المسامحة، أو لكون وجوب العمل بالأدلة المظنونة قطعيا مع توقف العمل بها على تصور حقائقها، كما سيأتي من كلام الجويني والأبياري –بإذن الله–.

وقد قرَّر الشيخ الطاهر بن عاشور –رحمه الله– فيما يظهر ظنيةَ القواعد الأصولية، مبينا سبب الخلاف في ذلك، فقال: «وقد وقع لإمام الحرمين رحمه الله في أول كتاب البرهان اعتذارٌ عن إدخال ما ليس بقطعي في مسائل الأصول، فقال: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل» [«البرهان» (١/٨٦)][(١)]، وهو اعتذار واهٍ، لأنَّا لم نرهم دوَّنوا في أصول الفقه أصولا وقواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة، مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة، وقد استشعر الإمام أبو عبد الله المازري ذلك فقال عند شرحه قول إمام الحرمين في البرهان: "وأقسامها –أي:أدلة الأحكام– نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع: اختلفت عبارات الأصوليين في هذا، فمنهم من لا يقيد هذا التقييد –أي:

(١) قال الأبياري في توضيح عبارة الحرمين هذه: «وجه ورود السؤال: أنَّه لما فسَّر أصول الفقه بأنها القواطع في عرف الأصوليين، قيل له: هذه مذكورة في الأصول وليست قواطع، فإن كانت من الأدلة لم يجمع الحد، فيكون مختلا، وإن لم تكن من الأدلة، فأي حاجة إلى ذكرها؟ فأجاب: بأنها ليست من الأدلة ولكن الأصولي مفتقر إلى إقامة الدليل على وجوب العمل عندها، فإن لم يتصور حقائقها تعذر الاستدلال عليها، فذكرت من هذه الجهة لا لكونها أدلة» [«التحقيق والبيان» (١/٢٧٣)].

قيد كلمة:"نص"-، ويذكر الكتاب والسنة -أي: يقتصر على هاتين الكلمتين ولا يذكر كلمة "نص"- والإجماع، فإذا قيل لهم: فالظواهر وأخبار الآحاد، يقولون: إنما أردنا بذلك ما تحقق اشتمال الكتاب عليه، ولم نتحقق اشتمال الكتاب على الصورة المعينة من صور العموم، وكذلك يقولون في أخبار الآحاد: لم نتحقق كونها سنة، ومنهم من لا يقيد لإزالة هذا السبب، ومنهم من يقول: ما دل على الحكم ولو على وجه مظنون فهو دليل، فهذا لا يفتقر إلى التقييد"[1]»[2]، ثم قال -رحمه الله-: «وأنا أرى أنَّ سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو: الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دوَّنوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادرا ندرة تكاد تُذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، وكيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟!»[3].

وأما نوع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة فقد ذهب بعض العلماء والباحثين إلى أنَّ الخلاف لفظي، لم يتوارد على محل واحد، وهو راجع إلى عدم تحرير محل النزاع في المسألة، وفي

---

(١) هذا النص نسبه ابن عاشور للمازري، والذي يظهر أنه ليس له، وإنما هو للأبياري كما هو بلفظه وحروفه في «التحقيق والبيان» (٢٦٩/١)، وإن كان للمازري اعتراض على إمام الحرمين ذكره الشاطبي، نصه: «وَعِنْدِي أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلتَّحَاشِي عَنْ عَدِّ هَذَا الْفَنِّ مِنَ الْأُصُولِ وَإِنْ كَانَ ظَنِّيًّا، عَلَى طَرِيقَةِ الْقَاضِي فِي أَنَّ الْأُصُولَ هِيَ أُصُولُ الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الظَّنِّيَّاتِ قَوَانِينُ كُلِّيَّاتٍ وُضِعَتْ لَا لِأَنْفُسِهَا، لَكِنْ لِيُعْرَض عَلَيْهَا أَمْرٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ مِمَّا لَا يَنْحَصِرُ، قَالَ: فَهِيَ فِي هَذَا كَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، قال: ويحسن مِنْ أَبِي الْمَعَالِي أَنْ لَا يَعُدَّهَا مِنَ الْأُصُولِ؛ لِأَنَّ الْأُصُولَ عِنْدَهُ هِيَ الْأَدِلَّةُ، وَالْأَدِلَّةُ عِنْدَهُ مَا يُفْضِي إِلَى الْقَطْعِ، وَأَمَّا الْقَاضِي؛ فَلَا يَحْسُنُ بِهِ إِخْرَاجُهَا مِنَ الْأُصُولِ، عَلَى أَصْلِهِ الَّذِي حَكَيْنَاهُ عَنْه» [«الموافقات» (٢١/١)]

(٢) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (١٢٠).

(٣) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (١٢٢).

ذلك يقول الأستاذ الدكتور عبد الكريم النملة: «[و]عند التحقيق فإنَّ هذا الخلاف لفظي، أي: يعود الخلاف إلى خلاف في اللفظ، وذلك لأنَّ القطعية قد تكون في الدليل نفسه، كآيات القرآن والأحاديث المتواترة والإجماع المنقول تواترا، وقد تكون في الدلالة، وإن كان الدليل نفسه ظنيا، وقد تكون القطعية بالنظر إلى وجوب العمل، مثل: مظنون المجتهد.

فمن قال: إنَّ مسائل أصول الفقه جميعَها قطعيةٌ أراد هذا المدلول الأخير، لأنه لا يوجد أحد ينكر أنَّ الاستصحاب ومفاهيم المخالفة ونحوَها لا تفيد القطع في نفسها.

[و]مما يدل على ما قلته: قول إمام الحرمين في "البرهان": "فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها".

أما من قال: إنَّ بعض مسائل أصول الفقه قطعي، وبعضَها ظني، أراد الدليل نفسه، فإنَّ منه ما هو ظني، ومنه ما هو قطعي، كما هو واضح للعارف بأصول الفقه.

إذن لم يتوارد الفريقان على محل واحد؛ فكان الخلاف لفظيا، والله أعلم بالصواب»[1].

ويوضحه قول الدكتور أحمد الريسوني: «الخلاف في هذه القضية يبدو أنَّه راجع إلى عدم تحرير محل النزاع فقط، فالقائلون بأنَّ أصول الفقه قطعية، لا تحتمل الظنيات -ومنهم الشاطبي- يقصدون أصول الأدلة والقواعد الكلية للشريعة، ويعتبرون ما سوى ذلك من المباحث التفصيلية والاجتهادات التطبيقية، ليس من أصول الفقه، وإن بُحث في علم أصول الفقه وكتبه، وأمَّا القائلون بأنَّ أصول الفقه تشتمل على كثير من الظنّيات، فإنَّما يتكلمون عن علم أصول الفقه، حيث أدرجت فيه كثير من الظنيات، ودليلُ ظنيتِها كثرةُ الخلاف فيها،

(١) «الخلاف اللفظي» (١/٤٠).

وهو ما سعى الشاطبي إلى إقصائه من أصول الفقه، وافتتح كتابه بالتأكيد على أنَّ أصول الفقه قطعية لا ظنية »[1].

ويقول الدكتور نعمان جغيم: «ليس مقصود الشاطبي هنا بأصول الفقه: تفاريع علم أصول الفقه كما استقرت مباحثها في كتب هذا العلم، ولكن مقصوده الأصول والقواعد العامة التي انبنى عليها هذا العلم، مثل: مصدرية القرآن والسنة النبوية، وحجية السنة النبوية بآحادها ومتواترها، وحجية الإجماع والقياس، وكون الشريعة قاصدة إلى تحقيق مصالح العباد في الدراين، وكون الشريعة قاصدة إلى حفظ الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وغيرها من الأصول الكلية والقواعد العامة»[2].

وقد نعى شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–على الأصوليين تفريقَهم بين الفقه وأصوله، وجعلَهم الأول من باب الظنون، والآخر من قبيل العلم؛ «فجعلوا الفقه الذي هو ثمرة أدلة الشرع ظنيا، وقواعد الأصول التي استنبطوها ووضعوها علما»[3]، فضلا عن تعظيم «أَمر الْكَلَام الَّذِي يسمونه أصُول الدّين حَتَّى يجْعَلُونَ مسَائِله قَطْعِيَّة، ويوهنون من أَمر الْفِقْه الَّذِي هُوَ معرفَة أَحْكَام الْأَفْعَال حَتَّى يَجْعَلُوهُ من بَاب الظنون لَا الْعُلُوم»[4]، وقد بيَّن شيخ الإسلام فسادَ قولهم: «أنَّ الفقه من باب الظنون» مع قولهم: «قد دلت الأدلة القطعية على وجوب العمل بأخبار الآحاد والقياس والظواهر وغيرها» فجعلوا الفقه هو العلم بوجوب العمل بهذه الظنون والاعتقادات الحاصلة عن أمارات الفقه على اصطلاحهم، مبينا أن ذلك إنما هو من أصول الفقه لتعلقه

(١) «نظرية المقاصد» (١٥٢).

(٢) «تيسير الموافقات» (١٦).

(٣) «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (٧٢/١).

(٤) «الاستقامة» (٤٨/١- ٤٩).

بالكليات لا من الفقه الذي هو متعلق بالجزئيات، وفي ذلك يقول: «وَمَعْلُوم أَن هَذَا الْعلم [أي: العلم بوجوب العمل بهذه الظنون]: هو من أصول الفقه، وهو لا يخص مسألة دون مسألة، ولا فيه كلام في شئ من أحكام الأفعال، كالصلاة والجهاد والحدود وغير ذلك، وهو أمر عام كلي؛ ليس هو الفقه باتفاق الناس كلهم؛ إذ الفقه يتضمن الأمر بهذه الأفعال والنهي عنها إما علما وإما ظنا.

فعلى قولهم الفقه هو ظن وجوب هذه الأعمال وظن التحريم وظن الاباحة؛ وتلك الظنون هي التي دلت عليها هذه الأدلة التي يسمونها الأمارات، كخبر الواحد والقياس، فإذا حصلت هذه الظنون حصل الفقه عندهم، وأما وجوب العلم بهذا الظن فهذاك شئ آخر، وهذا الذي ذكروه إنما يصلح أن يذكر في جواب من يقول: كيف يسوغ لكم العمل بالظن؟ فهذا يورد في أصول الفقه في تقرير هذه الطرق إذا قيل: إنها إنما تفيد الظن، قيل: وكيف يسوغ اتباع الظن مع دلالة الأدلة الشرعية على خلاف ذلك؟

فيقولون في الجواب المتبع: إنما هو الأدلة القطعية الموجبة للعمل بهذا الظن، والعامل بتلك الأدلة متبع للعلم لا للظن، أما أن يجعل نفس الفقه الذي هو علم ظنا؛ فهذا تبديل ظاهر، وأتباعهم الأذكياء تفطنوا لفساد هذا الجواب.

وقد تجيب طائفة أخرى كأبي الخطاب وغيره عن هذا السؤال بأن العلم يتناول اليقين والاعتقاد الراجح، كقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ**﴾ [سورة الممتحنة:١٠]، وأن تخصيص لفظ العلم بالقطعيات اصطلاح المتكلمين، والتعبير هو باللغة لا بالاصطلاح الخاص.

والمقصود هنا ذكر أصلين هما:

[الأول:] بيان فساد قولهم: الفقه من باب الظنون، وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طرق الفقه أحق بأن تسمى أدلة من طرق الكلام.

والأصل الثاني: بيان أن غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح؛ بل ظن فاسد وجهل مركب ... فنقول الفقه هو: معرفة أحكام أفعال العباد، سواء كانت تلك المعرفة علما أو ظنا أو نحو ذلك»[1].

وقال أيضا: « وَأَمَّا الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِمْ الْفِقْهُ مِنْ بَابِ الظُّنُونِ: فَقَدْ أَجَابَ طَائِفَةٌ، مِنْهُمْ أَبُو الْخَطَّابِ بِجَوَابِ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ الْعِلْمَ الْمُرَادُ بِهِ الْعِلْمُ الظَّاهِرُ وَإِنْ جَوَّزَ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِخِلَافِهِ كَقَوْلِهِ: ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ**﴾ [سورة الممتحنة:١٠]، وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ عَنْهُ جَوَابَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يُقَالَ: جُمْهُورُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ الَّتِي يَحْتَاجُ إلَيْهَا النَّاسُ وَيُفْتُونَ بِهَا هِيَ ثَابِتَةٌ بِالنَّصِّ أَوْ الْإِجْمَاعِ، وَإِنَّمَا يَقَعُ الظَّنُّ وَالنِّزَاعُ فِي قَلِيلٍ مِمَّا يَحْتَاجُ إلَيْهِ النَّاسُ، وَهَذَا مَوْجُودٌ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ، وَكَثِيرُ مَسَائِلِ الْخِلَافِ هِيَ فِي أُمُورٍ قَلِيلَةِ الْوُقُوعِ وَمُقَدَّرَةٍ، وَأَمَّا مَا لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْهُ مِنْ الْعِلْمِ مِمَّا يَجِبُ عَلَيْهِمْ وَيَحْرُمُ وَيُبَاحُ فَهُوَ مَعْلُومٌ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَمَا يُعْلَمُ مِنْ الدِّينِ ضَرُورَةً جُزْءٌ مِنْ الْفِقْهِ، وَإِخْرَاجُهُ مِنْ الْفِقْهِ قَوْلٌ لَمْ يُعْلَمْ أَحَدٌ مِنْ الْمُتَقَدِّمِينَ قَالَهُ، وَلَا احْتَرَزَ بِهَذَا الْقَيْدِ أَحَدٌ إلَّا الرَّازِي وَنَحْوُهُ، وَجَمِيعُ الْفُقَهَاءِ يَذْكُرُونَ فِي كُتُبِ الْفِقْهِ وُجُوبَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَاسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ، وَوُجُوبَ الْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ مِنْ الْجَنَابَةِ، وَتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَالْفَوَاحِشِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُعْلَمُ مِنْ الدِّينِ ضَرُورَةً.

(١) «الاستقامة» (١/٥٣- ٥٥).

الْجَوَابُ الثَّانِي: أَنْ يُقَالَ: الْفِقْهُ لَا يَكُونُ فِقْهًا إِلَّا مِنْ الْمُجْتَهِدِ الْمُسْتَدِلِّ، وَهُوَ قَدْ عَلِمَ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ أَرْجَحُ، وَهَذَا الظَّنَّ أَرْجَحُ، فَالْفِقْهُ هُوَ عِلْمُهُ بِرُجْحَانِ هَذَا الدَّلِيلِ وَهَذَا الظَّنِّ؛ لَيْسَ الْفِقْهُ قَطْعَهُ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ، أَيْ: بِمَا أَدَّى إلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، بَلْ هَذَا الْقَطْعُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ، وَالْأُصُولِيُّ يَتَكَلَّمُ فِي جِنْسِ الْأَدِلَّةِ، وَيَتَكَلَّمُ كَلَامًا كُلِيًّا، فَيَقُولُ: يَجِبُ إذَا تَعَارَضَ دَلِيلَانِ أَنْ يُحْكَمَ بِأَرْجَحِهِمَا، وَيَقُولُ أَيْضًا: إذَا تَعَارَضَ الْعَامُّ وَالْخَاصُّ فَالْخَاصُّ أَرْجَحُ، وَإِذَا تَعَارَضَ الْمُسْنَدُ وَالْمُرْسَلُ فَالْمُسْنَدُ أَرْجَحُ، وَيَقُولُ أَيْضًا: الْعَامُّ الْمُجَرَّدُ عَنْ قَرَائِنِ التَّخْصِيصِ شُمُولُهُ الْأَفْرَادَ أَرْجَحُ مِنْ عَدَمِ شُمُولِهِ، وَيَجِبُ الْعَمَلُ بِذَلِكَ، فَأَمَّا الْفَقِيهُ: فَيَتَكَلَّمُ فِي دَلِيلٍ مُعَيَّنٍ فِي حُكْمٍ مُعَيَّنٍ، مِثْلَ أَنْ يَقُولَ: قَوْلَهُ: ﴿**وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ**﴾ [المائدة: ٥] خَاصٌّ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ، وَمُتَأَخِّرٌ عَنْ قَوْلِهِ: ﴿**وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ**﴾ [البقرة: ٢٢١]، وَتِلْكَ الْآيَةُ لَا تَتَنَاوَلُ أَهْلَ الْكِتَابِ، وَإِنْ تَنَاوَلَتْهُمْ فَهَذَا خَاصٌّ مُتَأَخِّرٌ؛ فَيَكُونُ نَاسِخًا وَمُخَصِّصًا، فَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ دَلَالَةَ هَذَا النَّصِّ عَلَى الْحِلِّ أَرْجَحُ مِنْ دَلَالَةِ ذَلِكَ النَّصِّ عَلَى التَّحْرِيمِ، وَهَذَا الرُّجْحَانُ مَعْلُومٌ عِنْدَهُ قَطْعًا، وَهَذَا الْفِقْهُ الَّذِي يَخْتَصُّ بِهِ الْفَقِيهُ هُوَ عِلْمٌ قَطْعِيٌّ لَا ظَنِّيٌّ، وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ كَانَ مُقَلِّدًا لِلْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ،...وَاعْتِقَادُ الْمُقَلِّدِ لَيْسَ بِفِقْهِ ... فَهَذَا النَّظَرُ وَأَمْثَالُهُ هُوَ نَظَرُ الْفَقِيهِ الْعَالِمِ بِرُجْحَانِ دَلِيلٍ وَظَنٍّ عَلَى دَلِيلٍ، وَهَذَا عِلْمٌ لَا ظَنٌّ، فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الظَّنَّ لَهُ أَدِلَّةٌ تَقْتَضِيهِ، وَأَنَّ الْعَالِمَ إنَّمَا يَعْلَمُ بِمَا يُوجِبُ الْعِلْمَ بِالرُّجْحَانِ، لَا بِنَفْسِ الظَّنِّ إلَّا إذَا عَلِمَ رُجْحَانَهُ، وَأَمَّا الظَّنُّ الَّذِي لَا يُعْلَمُ رُجْحَانُهُ فَلَا يَجُوزُ اتِّبَاعُهُ، وَذَلِكَ هُوَ الَّذِي ذَمَّ اللَّهُ بِهِ مَنْ قَالَ فِيهِ: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ**﴾ [الأنعام:١١٦]، فَهُمْ لَا يَتَّبِعُونَ إِلَّا

الظَّنَّ لَيْسَ عِنْدَهُمْ عِلْمٌ، وَلَوْ كَانُوا عَالِمِينَ بِأَنَّهُ ظَنٌّ رَاجِحٌ؛ لَكَانُوا قَدْ اتَّبَعُوا عِلْمًا، لَمْ يَكُونُوا مِمَّنْ يَتَّبِعُ إلَّا الظَّنَّ، وَاَللَّهُ أَعْلَمُ»[1].

٢- هل الأصول هذه الحقائق أنفسُها أو العلم بها؟[2]**، أي: هل أصول الفقه: أدلته الدالة عليه، أو العلم بتلك الأدلة؟**[3]: والقول المنسوب إلى أكثر الأصوليين وجمهورِهم هو أنَّ أصول الفقه هو الأدلة نفسها لا العلم بها، وبه قال القاضي أبو يعلى والجويني وابن عقيل والغزالي وابن قدامة والآمدي والرازي وغيرهم، ولذلك يعرفون أصول الفقه بـ: «الأدلة»، قال الجويني: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته»[4]، وقال الغزالي: «أصول الفقه: عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل، فإنَّ علم الخلاف في الفقه أيضا مشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها، لكن من حيث التفصيل»[5]، وقال أبو الوليد الباجي: «أصول الفقه: ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية»[6]، ومثله للقاضي أبي يعلى[7].

وذهب كثير من الأصوليين إلى أنَّ أصول الفقه هو العلم بتلك الأدلة لا الأدلة نفسها، وبه قال البيضاوي وابن التلمساني، وجعله الزركشي مقتضى كلام القاضي أبي بكر الباقلاني، قال البيضاوي: «أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال

(١) «مجموع الفتاوى» (١١٧/١٣)، وانظر: «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» للتمبكتي (٧٣/١).

(٢) «البحر المحيط» للزركشي (٢٥/١).

(٣) «الخلاف اللفظي» للنملة (٣٣/١).

(٤) «التحقيق والبيان» للأبياري (٢٦٦/١).

(٥) «المستصفى» (٦١/١).

(٦) «إحكام الفصول» (١٧٥/١).

(٧) «العدة في أصول الفقه» (٧٠/١).

المستفيد»[1]، وقال ابن التلمساني: «علم أصول الفقه هو: العلم بأدلة الأحكام الشرعية من حيث الإجمال، وكيفية دلالتها على الأحكام، وحال المستدل»[2]، وقال عبد الحميد ابن باديس: «علم الأصول: معرفة القواعد التي يعرف بها كيف تستفاد أحكام الأفعال من أدلة الأحكام»[3].

وأما سبب الخلاف وحقيقته فيبينه لنا الزركشي بقوله: «والتحقيق أنه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإنَّ من أراد اللقبي، وهو كونه عَلَما على هذا الفن حدَّه بـ: "العلم"، ومن أراد الإضافي حدَّه بـ: "نفس الأدلة"»[4]، وبيانه: أنه لما كان أصول الفقه مركبا باعتبار الأصل، مفردا باعتبار العلمية، اختلف العلماء في الجهة التي يحد منها هل هي التركيب أم العلمية؟ فذهب بعض العلماء-وهم أصحاب القول الأول- إلى تعريفه باعتبار التركيب والإضافة، فقالوا: «أصول الفقه» مركب من مضاف ومضاف إليه، والمضاف هو: «أصول» جمع «أصل» والأصل: الدليل، فأصول الفقه أدلته، في حين رأى جمع من العلماء أن أصول الفقه قد تركب على وجه العلمية، فصار المضاف والمضاف إليه بمثابة اللفظ الواحد المفرد، فلم يحتج إلى تعريفه باعتبار التركيب، وإنما ينظر فيه إلى العلمية واللقبية لا غير، قال الإسنوي: «والفرق بين اللقبي والإضافي من وجهين:

أحدهما: أن اللقبيَّ هو العلم -كما سيأتي-، والإضافيَّ موصل إلى العلم.

---

(١) «نهاية السول» للإسنوي (١/٧).

(٢) «شرح المعالم» (١/١٣٧).

(٣) «الفتح المأمول» لشيخنا أبي عبد المعز (٢٩- ٣٠).

(٤) «البحر المحيط» (١/٢٥).

الثاني: أن اللقبيَّ لا بد فيه من ثلاثة أشياء: معرفة الدلائل: وكيفية الاستفادة، وحال المستفيد، وأما الإضافيَّ فهو الدلائل خاصة»[1]، وقال الشنقيطي العلوي: «واختلف في المركب الإضافي: هل يتوقف حده اللقبيُّ على معرفة جزأيه أو لا؟ إذ التسمية به سلبت كلا من جزئيه عن معناه الإفرادي، وصيَّرت الجميع اسما لمعنى آخر»[2]، ومن ها هنا رأى بعض العلماء أنه لا حاجة داعية إلى تعريف علم أصول الفقه باعتبار التركيب، وإنما ينظر فيه إلى العلمية واللقبية، وهو ظاهر صنيع البيضاوي في «المنهاج» وعبد الحميد ابن باديس في «مبادئ الأصول»؛ فإنهم اقتصروا على تعريف علم أصول الفقه باعتباره علما ولقبا، ولم يتعرضوا لتعريفه باعتبار الإضافة والتركيب، وجعلوا من قيوده: «المعرفة» أو «العلم»، وقد قال الشيخ المطيعي معقبا على قول الإسنوي: «اعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته، فكان ينبغي له [أي: البيضاوي] أن يذكر تعريف الأصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه»[3]، قال المطيعي معقبا: «أقول: إنما ينبغي ذلك لو كان غرضه أن يعرف المركب الإضافي باعتبار معناه التركيبي، فإن بيان هذا المعنى هو الذي يتوقف على بيان معنى جزأيه، وأما بعد أن نقل هذا التركيب، وصار لقبا وعلما على الفن المدون الخاص؛ فلم يبق لواحد منهما بانفراده معنى أصلا، بل صار كل جزء منهما كالزاي في "زيد"، وليس الغرض من التعريف هنا إلا شرح مسمى هذا الاسم، وبيان معناه اللقبي فقط، ليكون الشارع فيه على بصيرة منه، وذلك لا يتوقف على معرفة أجزاء المركب الإضافي، ولا حاجة إليه في بيان المقصود، فالمصنف [أي: البيضاوي] قصد بترك تعريف جزأي اللفظ المركب الإضافي الإعراض عما قال الإمام والايجي

(١) «نهاية السول» (١/٧-٨).

(٢) «نشر البنود» (١/١٦).

(٣) «نهاية السول» (١/٨).

وغيرهما، كما رآه من كذلك لا حاجة له، وإنَّ ذِكره قبل تعريف الفن وشرح مسماه المراد من الحد اللقبي، تطويل بلا طائل»[1]، وهذا هو الذي صوبه الزركشي بقوله: «أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ يُطْلَقُ مُضَافًا وَمُضَافًا إلَيْهِ، وَيُطْلَقُ عَلَمًا عَلَى هَذَا الْعِلْمِ الْخَاصِّ، وَاخْتَلَفَ الْأُصُولِيُّونَ: فَمِنْهُمْ مَنْ عَرَّفَ الْإِضَافِيَّ، وَمِنْهُمْ مَنْ عَرَّفَ اللَّقَبِيَّ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَمَعَ بَيْنَ النَّوْعَيْنِ.

وَالصَّوَابُ: تَعْرِيفُ اللَّقَبِيِّ وَلَيْسَ ثَمَّ غَيْرُهُ، وَأَمَّا جُزْآهُ حَالَةَ التَّرْكِيبِ، فَلَيْسَ لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا مَدْلُولٌ عَلَى حِدَتِهِ؛ إنَّمَا هُوَ كَـ: "غُلَامِ زَيْدٍ" إذَا سَمَّيْت بِهِ، لَمْ يَتَطَلَّبْ مَعْنَى الْغُلَامِ، وَلَا مَعْنَى زَيْدٍ، وَلَيْسَ لَنَا حَدَّانِ إضَافِيٌّ وَلَقَبِيٌّ، وَإِنَّمَا هُوَ اللَّقَبِيُّ فَقَطْ»[2].

ولكن دعوى أنه عَلَم بحت لم يُراع فيه التركيب والإضافة، كما أنه لا حاجة للنظر فيها، مما نازع فيه الأستاذ أبو زهرة، فقال: «أصول الفقه: مركب إضافي، وهو في ذاته: اسم لعلم خاص، ولكن تركيبه الإضافي يكون جزءا من حقيقته، فهو ليس اسما خالصا قد انقطع عن أصل الإضافة التي تتكون من المضاف والمضاف إليه؛ ولذا كان لا بد في تعريفه من تعريف جزئيه»[3].

وبناء على ما تقرر من كون الخلاف لم يتوارد على محل واحد، وأن سببه هو اختلاف الاعتبار في الجهة التي يراد منها الحد؛ جمع بين الحدين والاعتبارين جملة من العلماء، خصوصا المتأخرين كابن الحاجب والطوفي وابن السبكي وغيرهم، قال ابن الحاجب: «وأما حده لقبا: فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية، وأما حده مضافا: فالأصول الأدلة الكلية»[4]، وقال الطوفي:

(١) «سلم الوصول» (١/٥٦- ٥٧).

(٢) «البحر المحيط» (١/٢٧).

(٣) «أصول الفقه» (٦).

(٤) «منتهى الوصول والأمل» (٣).

«فأصول الفقه بالاعتبار الأول، أي: باعتبار تعريفه من حيث هو مركب، هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية»[1]، وقال: «وأصول الفقه بالاعتبار الثاني: وهو تعريفه باعتبار كل واحد من مفرداته؛ لأن المادة التي تركب منها لفظ أصول الفقه، وهي الأصول والفقه، فهما مفرد ذلك المركب، فيحتاج في تعريفه التفصيلي إلى تعريف كل واحد منهما على حدته، فالأصول: الأدلة الآتي ذكرها، يعني: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما في خلال ذلك من القواعد الأصولية»[2]، وهذا هو الذي رجحه الأستاذ عبد الوهاب خلاف عمليا فعرف علم الأصول بقوله: «علم أصول الفقه في الإصطلاح الشرعي هو: العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أو هو: مجموعة القواعد والبحوث...»[3].

ويوضح لنا الشيخ محمد الأمين الجكني المرابط حقيقة الخلاف بقوله: «[وأصول الفقه] اختلف في حقيقتها بسبب أن أسماء العلوم كالنحو والبيان مثلا، قد يراد بها:

قواعد ذلك الفن، وإلى هذا المعنى نظر الأكثرون؛ فجعلوا أصوله هي القواعد الباحثة عن الأحوال التي تتصف بها دلائل الإجمال، كقولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والدليل الإجمالي هو الذي لا يفيد مسألة جزئية، كقاعدة مطلق الأمر والنهي والإجماع والقياس، والقاعدة قضية كلية تعرف منها أحكام جزئياتها.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/١٢٠).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/١٢٣).

(٣) «علم أصول الفقه» (١٥).

وقد يراد بأسماء العلوم: إدراك قواعدها، وإليه نظر بعضهم فقال: معرفة أدلة الفقه الإجمالية»[1].

هذا، وقد أثر الخلاف في هذه المسالة على الحد والموضوع من جهة شموله لطرق الاستنباط وكيفية استخراج الأحكام، وما يتبع ذلك من معرفة مراتب الأدلة وطرق دفع التعارض بينها وحال المجتهدين،فمن رأى بأن أصول الفقه هو الأدلة لم يجعل تلك المباحث من أصول الفقه أصالة، كما أنه لم يجعلها من جملة الحد، ومن ذكرها منهم إنما ذكرها باعتبار كونها من عوارض المحدود لا لأنها من تمام الحد، قال ابن زكري التلمساني: «فخرج من كلامه [أي: الجويني] أن حد أصول الفقه هو طرق الفقه الإجمالية فقط، وقوله: "وكيفية..."الخ ليس هو من تمام الحد، بل هو من عوارضه، ويحتمل أن يكون من أجزائه»[2].

وهذا هو الذي ذكره لنا الإسنوي فيما نقلناه عنه سابقا، لما فرق بين الحد اللقبي والإضافي، فقال في الوجه الثاني: «أن اللقبي: لا بد فيه من ثلاثة أشياء: معرفة الدلائل، وكيفية الاستفادة، وحال المستفيد، وأما الإضافي فهو: الدلائل خاصة»[3]، فـ«أصول الفقه باعتبار كونه مركبا تركيبا إضافيا معناه مفرد، هو أدلة الأحكام أو أدلة العلم بالأحكام، أما أصول الفقه باعتبار كونه علما لهذا الفن؛ فمعناه مركب من: أدلة الأحكام، واستنباط الأحكام، وقواعد لكيفية استنباط الأحكام، ومستنبط للأحكام، وقواعد لكيفية استنباطه، أو أنه مركب من المعرفة بهذه الأمور»[4].

---

(١) «مراقي السعود إلى مراقي السعود» (٥٨).

(٢) «غاية المرام» (١/٣٧٥).

(٣) «نهاية السول» (١/٨).

(٤) «علم أصول الفقه» للربيعة (٥٦- ٥٧).

٣- موضوع علم أصول الفقه: هذه هي المسألة الثالثة من المسائل المؤثرة على حد علم أصول الفقه وحقيقته، وقد اختلف العلماء في موضوع علم أصول الفقه على ثلاثة أقوال:[١]

الأول: هو أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الشرعية ومراتبها وأحوالها، وهو قول الجمهور، قال الآمدي: «وَأَمَّا مَوْضُوعُ أُصُولِ الْفِقْهِ، فَاعْلَمْ أَنَّ مَوْضُوعَ كُلِّ عِلْمٍ هُوَ الشَّيْءُ الَّذِي يَبْحَثُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ عَنْ أَحْوَالِهِ الْعَارِضَةِ لِذَاتِهِ.

وَلَمَّا كَانَتْ مَبَاحِثُ الْأُصُولِيِّينَ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ لَا تَخْرُجُ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ الْمُوَصِّلَةِ إِلَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِيهِ، وَأَقْسَامِهَا، وَاخْتِلَافِ مَرَاتِبِهَا، وَكَيْفِيَّةِ اسْتِثْمَارِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْهَا عَلَى وَجْهٍ كُلِّيٍّ؛ كَانَتْ هِيَ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْأُصُولِ»[٢]، وقال المرداوي: «فموضوع أصُول الْفِقْه: أدلته من الْكتاب وَالسّنة وَالْإِجْمَاع وَالْقِيَاس وَنَحْوهَا، لِأَنَّهُ يبْحَث فِيهَا عَن الْعَوَارِض اللاحقة لَهَا، من كَونهَا عَامَّة أَو خَاصَّة، أَو مُطلقَة أَو مُقَيّدَة، أَو مجملة أَو مبينَة، أَو ظَاهِرَة أَو نصا، أَو منطوقة أَو مفهومة، وَكَون اللَّفْظ أمرا أَو نهيا، وَنَحْو ذَلِك، وَهَذِه الْأَشْيَاء هِيَ مسَائِله»[٣].

الثاني: أن موضوع علم الأصول هو مجموع الأدلة والأحكام، وبه قال صدر الشريعة والتفتازاني والشوكاني وغيرهم، قال صدر الشريعة: «فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني (٥٤/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (١٧)، «المهذب» للنملة (٣٨/١)، «علم أصول الفقه» للربيعة (٢٣١)، «أصول الفقه الميسر» لشعبان إسماعيل (١٤/١)، «علم أصول الفقه معالمه وأعلامه» (٧٠)، «دروس في علم أصول الفقه لغير الحنفية» (٢٢).

(٢) «الإحكام» (١٨/١).

(٣) «التحبير» (١٤٣/١).

وَالْأَحْكَامُ؛ إِذْ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ إِثْبَاتُهَا لِلْحُكْمِ، وَعَنْ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَحْكَامِ، وَهِيَ ثُبُوتُهَا بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ»[1]، وقال الشوكاني: «وَجَمِيعُ مَبَاحِثِ أُصُولِ الْفِقْهِ رَاجِعَةٌ إِلَى إِثْبَاتِ أَعْرَاضٍ ذَاتِيَّةٍ لِلْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ، مِنْ حَيْثُ إِثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ، وَثُبُوتِ الْأَحْكَامِ بِالْأَدِلَّةِ، بِمَعْنَى أَنَّ جَمِيعَ مَسَائِلِ هَذَا الْفَنِّ هُوَ الْإِثْبَاتُ وَالثُّبُوت»[2]، وهو الذي رجحه الدكتور وهبة الزحيلي[3].

الثالث: أن موضوع علم أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة، وهو قول بعض الحنفية، وظاهر اختيار ابن جزي المالكي[4].

و«أغلب العلماء رجحوا المذهب الأول، وهو أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الشرعية الكلية الإجمالية من حيث إثباتها للأحكام الكلية؛ وذلك لأن أصول الفقه إنما يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة، وأما الأمور الأخرى من الأحكام وصفات المستدل والمكلف فإن البحث عن عوارضها إنما يأتي بالتبع؛ نظرا لتوقف كثير من المباحث عليها، وأيضا فإن بعض من رجحوا أن موضوعه الأدلة والأحكام كيحيى الرهاوي اعترفوا بأن مباحث الأدلة أهم وأكثر، وإن رأوا أن ذلك لا يقتضي الأصالة والإستقلال»[5]، كما أن الأحكام الشرعية ثمرة الأدلة، وثمرة الشيء تابع له.

---

(١) «شرح التلويح على التوضيح» (١/٣٨).

(٢) «إرشاد الفحول» (١/٥٤).

(٣) «أصول الفقه الإسلامي» (١/٣٦).

(٤) انظر: «تقريب الوصول» (٣٣)، «تيسير التحرير» (١/١٩)، «أصول الفقه، معالمه واعلامه» (٧٠).

(٥) «علم أصول الفقه» للربيعة (٢٤٤).

وللأستاذ عبد الوهاب خلاف -رحمه الله- كلام جميل جدا يشرح فيه موضوع علم الأصول أحببت أن أورده هنا لأهميته في معرفة المقصود من الأدلة والأحكام في موضوع علم أصول الفقه، قال فيه رحمه الله: «وأما موضوع البحث في علم أصول الفقه، فهو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية، فالأصولي يبحث في القياس وحجيته، والعام وما يقيده، والأمر وما يدل عليه، وهكذا، وإيضاحا لهذا أضرب المثل الآتي: القرآن هو الدليل الشرعي الأول على الأحكام، ونصوصه التشريعية لم ترد على حال واحدة، بل منها ما ورد بصيغة الأمر، ومنها ما ورد بصيغة النهي، ومنها ما ورد بصيغة العموم أو بصيغة الإطلاق، فصيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة العموم وصيغة الإطلاق، أنواع كلية من أنواع الدليل الشرعي العام، وهو القرآن، فالأصولي يبحث في كل نوع من هذه الأنواع ليتوصل إلى نوع الحكم الكلي الذي يدل عليه، مستعينا في بحثه باستقراء الأساليب العربية والاستعمالات الشرعية، فإذا وصل ببحثه إلى أن صيغة الأمر تدل على الإيجاب، وصيغة النهي تدل على التحريم، وصيغة العموم تدل على شمول جميع أفراد العام قطعا، وصيغة الإطلاق تدل على ثبوت الحكم مطلقا، وضع القواعد الآتية: الأمر للإيجاب، النهي للتحريم، العام ينتظم جميع أفراده قطعا، المطلق يدل على الفرد الشائع بغير قيد.

وهذه القواعد الكلية وغيرها مما يتوصل الأصولي ببحثه إلى وضعها يأخذها الفقيه قواعد مسلمة، ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي، ليتوصل بها إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي، فيطبق قاعدة: الأمر للإيجاب على قوله تعالى: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ**﴾ [المائدة: ٠١]، ويحكم على الإيفاء بالعقود بأنه واجب، ويطبق قاعدة: النهي للتحريم على قوله تعالى: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ**﴾ [الحجرات: ١١]،

ويحكم بأن سخرية قوم من قوم محرمة، ويطبق قاعدة: العام ينتظم جميع أفراده قطعا على قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ [النساء: ٢٣]، ويحكم بأن كل أم محرمة، ويطبق قاعدة المطلق يدل على أي فرد على قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ [المجادلة: ٠٣]، ويحكم بأنه يجزئ في التكفير أية رقبة مسلمة أو غير مسلمة.

ومن هذا يتبين الفرق بين الدليل الكلي والدليل الجزئي، وبين الحكم الكلي والحكم الجزئي.

فالدليل الكلي هو النوع العام من الأدلة الذي تندرج فيه عدة جزئيات مثل الأمر والنهي، والعام والمطلق، والإجماع الصريح والإجماع السكوتي، والقياس المنصوص على علته والقياس المستنبطة علته، فالأمر يندرج تحته جميع الصيغ التي وردت بصيغة الأمر، والنهي، فالأمر دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة الأمر دليل جزئي، والنهي دليل كلي، والنص الذي ورد على صيغة النهي دليل جزئي.

وأما الحكم الكلي فهو النوع العام من الأحكام التي تندرج فيه عدة جزئيات، مثل الإيجاب والتحريم والصحة والبطلان، فالإيجاب حكم كلي يندرج فيه إيجاب الوفاء بالعقود، وإيجاب الشهود في الزواج، وإيجاب أي واجب، والتحريم حكم كلي يندرج فيه تحريم الزنا والسرقة وتحريم أي محرم، وهكذا الصحة والبطلان فالإيجاب حكم كلي، وإيجاب فعل معين حكم جزئي، والأصولي لا يبحث في الأدلة الجزئية، ولا فيما تدل عليه من الأحكام الجزئية، وإنما يبحث في الدليل الكلي، وما يدل عليه من حكم كلي ليضع قواعد كلية لدلالة الأدلة كي يطبقها الفقيه على جزئيات الأدلة لاستثمار الحكم التفصيلي منها، والفقيه لا يبحث في

الأدلة الكلية، ولا فيما يدل عليه من أحكام كلية، وإنما يبحث في الدليل الجزئي، وما يدل عليه من حكم جزئي»[1].

وإذا تقرر هذا؛ فإن الخلاف في موضوع علم الأصول كان له أثر في حد علم أصول الفقه وبيان حقيقته، فمن رأى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الشرعية عرفه بما يقتضي ذلك، كقول الآمدي: «أصول الفقه هي: أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية»[2]، وقول البيضاوي: «معرفة دلائل الفقه إجمالا»[3]، وأما من رأى أن موضوع علم أصول الفقه هو مجموع الأدلة والأحكام، فقال: «هو علم يعرف به أحوال الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام، وأحوال الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة»، وأما من قال موضوعه هو الأحكام الشرعية الكلية فقد عرف علم الأصول بمثل ما عرفه به ابن جزي في قوله: «وأما أصول الفقه: فهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية على الجملة، وبأدواتها، والاجتهاد فيها وما يتعلق به»[4]، وفي ذلك يقول الشيخ المطيعي: «وأما طريقة الحنفية فموضوع الأصول ما ذكره الشافعية والأحكام، فما ذكر الشافعية من الأدلة الإجمالية وطرق الاستفادة وحال المستفيد من موضوع الأصول من حيث إثبات الأحكام بها، والأحكام من موضوعه أيضا من حيث أنها تثبت بالأدلة الإجمالية ... فتعريف أصول الفقه على طريقة الشافعية هو ما ذكره المصنف [أي: البيضاوي]، وعلى طريقة أكثر الحنفية هو العلم بالأدلة

(١) «علم أصول الفقه» (١٥- ١٨).

(٢) «الإحكام» (٨/١).

(٣) «نهاية السول»(٧/١).

(٤) «تقريب الوصول» (٣٣).

الإجمالية للفقه وطرق استفادتها منها وحال مستفيدها، من حيث تثبت بها الأحكام الشرعية الكلية... الخ، والأحكام من حيث تثبت بتلك الأدلة»[1].

كما أنه «يترتب عن الاختلاف المتقدم في موضوع الأصول في ترتيب الفنون والمباحث الأصولية المتفق عليها، وليس للتعليل بالاختيار في تقديم أحد المباحث وتأخيرها كبير فائدة، سوى اعتبار أحد هذه الفنون أصلا والآخر فرعا تبعا له، وأن بعض المباحث تدرس ذاتيا والأخرى عرضا»[2].

ولذلك كان الخلاف –في الجملة– لفظيا، كما قال التفتازاني: «وفي ظني أنه لا خلاف بينهما في المعنى؛ لأن من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة إلى أحوال الأدلة، ومن جعله الأحكام جعل المباحث المتعلقة بالأدلة راجعة إلى أحوال الأحكام، تقليلا لكثرة الموضوع؛ فإنه أليق بالعلوم، ومن جعله كلا الأمرين فقد أراد التوضيح والتفصيل»[3].

(١) «سلم الوصول» (١/١٥).

(٢) من كلام شيخنا فركوس في مقدمة تحقيقه على «تقريب الوصول» (٣٠).

(٣) نقله الدكتور شعبان إسماعيل في تحقيقه على«إرشاد الفحول» (١/٥٥).

الفصل الثاني: أسباب الخلاف في المسائل المتعلقة بالحكم الشرعي.

تمهيد: الحكم الشرعي: حقيقته، أركانه وأقسامه:

يعتبر الحكم الشرعي الكلي من أهم المباحث الأصولية التي يتناولها علم أصول الفقه، إما باعتباره الغاية والثمرة من الأدلة الشرعية الإجمالية والقواعد الكلية التي يتناولها علم الأصول، وإما باعتباره موضوعا لهذا العلم أو جزءا منه.

وللحكم الشرعي حقيقة وأقسام وأركان، اعتنى العلماء ببيانها وتجلية حقائقها، وقد وقع بينهم خلاف في بعض تلك المباحث، وله أسباب ومقتضيات، وهذا ما سنحاول تناوله في هذا الفصل.

ونبدأ في مقدمة ذلك بتعريف الحكم الشرعي، وذكر الخلاف الواقع بين العلماء في حده وتعريفه؛ إذ به تتضح حقيقته، وتتجلى لنا أقسامه وأركانه.

المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعي، وسبب اختلاف العلماء فيه:

تمهيد: قد تعددت أراء العلماء في تعريف الحكم الشرعي، وتنوعت عباراتهم في ذلك بناء على اختلاف نظرتهم إلى بعض أركان الحكم وشروطه ومتعلقاته، وبجمع جملة من تعاريف العلماء له والنظر فيها، مع ما قيل وأورد عليها من اعتراضات ومناقشات ظهر -والله أعلم- أن سبب الخلاف بينهم يرجع إجمالا إلى ثلاث مسائل، هي:

١- هل يصح أن يسمى الكلام في الأزل خطابا؟

٢- الحكم هل هو نفس الخطاب، أم هو أثره ومدلوله؟

٣- في تقسيم الحكم الشرعي.

وسنتناول هذه الأسباب على شكل مسائل نحاول تقريرها وبيان أسباب الخلاف فيها؛ لكونها في ذاتها مباحث أصولية -في الجملة-.

المسألة الأولى:

هل يصح أن يسمى الكلام في الأزل خطابا أم لا؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

تعتبر هذه المسألة من مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه، والذي أدى بعلماء الأصول لبحثها هو: أنهم لما جعلوا لفظ «الخطاب» مأخوذا في حد الحكم الشرعي الفرعي، وكان هذا اللفظ من صيغ المفاعلة التي تقتضي وجود مخاطِب ومخاطَب، وخطاب الله المقصود في الحكم الشرعي هو كلامه، مع ما علم من اختلاف في حقيقة كلامه سبحانه وتعالى هل هو قديم أم لا؟ -ولما كان الأمر كذلك- فالقائلون بقدمه اختلفوا في تسميته «خطابا»؛ لأزلية المخاطِب وهو الله تعالى، وذلك ينافي قدمه، ولذلك فإنه إذا تتبعنا أصل حدوث المسألة، ونشأة الكلام فيها عند الأصوليين، نجد بأنه عبارة عن اعتراض من المعتزلة القائلين بأن كلام الله مخلوقٌ وحادثٌ أوردوه على الأشاعرة القائلين بقدم الكلام وأزليته، ومفاد ذلك الاعتراض راجع إلى لزوم حدوث الخطاب المنافي لقدم الله تعالى من جعله قيدا في تعريف الحكم مع تعلقه بأفعال المخلوق الحادث.

ويبين لنا الطوفي –رحمه الله- أسئلة هذا الاعتراض من المعتزلة فيقول: «الْمُعْتَزِلَةَ أَوْرَدُوا عَلَى تَعْرِيفِ الْحُكْمِ بِالْخِطَابِ أَسْئِلَةً:

مِنْهَا: أَنَّ الْخِطَابَ: هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ قَدِيمٌ عِنْدَكُمْ، وَالْحُكْمُ يُعَلَّلُ بِالْعِلَلِ الْحَادِثَةِ، نَحْوَ قَوْلِنَا: حَلَّتِ الْمَرْأَةُ بِالنِّكَاحِ، وَحَرُمَتْ بِالطَّلَاقِ، وَالْمُعَلَّلُ بِالْحَوَادِثِ حَادِثٌ، فَيَلْزَمُ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي هُوَ الْحُكْمُ عِنْدَكُمْ حَادِثٌ.

السُّؤَالُ الثَّانِي: أَنَّ الْحُكْمَ صِفَةُ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ، لِأَنَّا نَقُولُ: هَذَا فِعْلٌ حَرَامٌ، وَهَذَا فِعْلٌ وَاجِبٌ، وَصِفَةُ الْحَادِثِ تَكُونُ حَادِثَةً، فَإِذَا قُلْتُمْ: إِنَّ الْحُكْمَ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى، وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ وَصْفٌ لِلْفِعْلِ الْحَادِثِ، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَادِثًا.

السُّؤَالُ الثَّالِثُ: إِنَّ الْأَحْكَامَ مَسْبُوقَةٌ بِالْعَدَمِ، إِذْ يُقَالُ: حَلَّتِ الْمَرْأَةُ بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ حَلَالًا، وَحَرُمَتْ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ حَرَامًا، وَحَرُمَ الْعَصِيرُ بِالتَّخْمِيرِ، وَحَلَّ بِالِانْقِلَابِ، بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، وَالْمَسْبُوقُ بِالْعَدَمِ حَادِثٌ، فَاحْتَاجَ الَّذِينَ عَرَّفُوا الْحُكْمَ بِالْخِطَابِ إِلَى الْجَوَابِ عَنْ هَذِهِ الْأَسْئِلَةِ»[1]، فالأشاعرة «قائلون بقدم الكلام وجعلوا الحكم هو الخطاب، فيلزم إما نفي قدم الكلام، وإما إثبات قدم المكلف»[2].

وإذا اتضح هذا علمنا بأن الخلاف إنما هو بين القائلين بقدم الكلام وأزليته: هل يصح أن يسمى ذلك الكلام خطابا أم لا؟ كما أن محل النزاع هو: هل يسمى بذلك حقيقة، أما جواز تسميته خطابا مجازا فهو متفق عليه[3]، قال العطار معلقا على قول جلال الدين المحلي في المسألة في قوله: «(وَالْكَلَامُ) النَّفْسِيُّ (فِي الْأَزَلِ قِيلَ لَا يُسَمَّى خِطَابًا) حَقِيقَةً لِعَدَمِ مَنْ يُخَاطِبُ بِهِ إِذْ ذَاكَ وَإِنَّمَا يُسَمَّاهُ حَقِيقَةً فِيمَا لَا يَزَالُ عِنْدَ وُجُودِ مَنْ يَفْهَمُ وَإِسْمَاعِهِ إِيَّاهُ بِاللَّفْظِ

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٥٥).

(٢) «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (١/٣٧٩).

(٣) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١/٢٤٦).

كَالْقُرْآنِ أَوْ بِلَا لَفْظٍ كَمَا وَقَعَ لِمُوسَى - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - كَمَا اخْتَارَهُ الْغَزَالِي»، قال العطار: «قَوْلُهُ: (حَقِيقَةً) مُتَعَلِّقٌ بِـ:(يُسَمَّى)، وَهُوَ تَحْرِيرٌ لِمَحَلِّ الْخِلَافِ، وَأَنَّهُ فِي الْإِطْلَاقِ حَقِيقَةٌ، لَا فِي مُطْلَقِ الْإِطْلَاقِ الشَّامِلِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، فَإِنَّ التَّسْمِيَةَ الْمَجَازِيَّةَ اعْتِبَارُ مَا تُؤَوَّلُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا»[1].

(١) «حاشية العطار» (١/١٧٩).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:[1]

القول الأول: هو القول بمنع تسمية الكلام في الأزل خطابا، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني، ونسبه الزركشي إلى الآمدي[2]، وهو مشكل لأن الآمدي جعل "الخطاب" من جملة قيود حد الحكم لما عرفه بقوله: «[هو]خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»[3]، ولذلك قال الدكتور محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي: «[ف]لعل هذا القول ذكره في بعض كتبه في العقائد»[4]، كذا قال؛ ثم إني وجدت الإسنوي ينسب هذا القول للآمدي مبينا موضعه من كتابه الأصولي «الإحكام»، فقال: «قال الآمدي في مسألة أمر المعدوم: "الحق أنه لا يسمى بذلك"»[5]، وهو نقل لكلامه بالمعنى، وعبارة الآمدي في المبحث المذكور هي قوله: «وهل يسمى التكليف بهذا التفسير في الأزل خطابا للمعدوم وأمرا له عرفا؟ الحق أنه يسمى

---

(١) انظر الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها في ما يلي: «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٦١)، «المحصول» للرازي (١٠٨/١)، «نفائس الأصول» للقرافي (٢١٨/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٥٥/١)، «الكاشف عن المحصول» للأصفهاني (١٩٤/١)، «التحبير» للمرداوي (٨٠٣)، «البحر المحيط» للزركشي (١٢٦/١)، «تشنيف المسامع» له (١٧٤/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٥٠/١)، «المسائل المشتركة» للعروسي (٢٢٥)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٣٠)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢٣٤/١)، «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» لخالد عبد اللطيف (٣٧٨/١).

(٢) «سلاسل الذهب»(٩٣).

(٣) «الإحكام» (٨٥/١).

(٤) في تحقيقه على «سلاسل الذهب» (٩٣).

(٥) «نهاية السول» (٥٠/١).

أمرا، ولا يسمى خطابا»[1]، وهذا القول اختاره الغزالي فقال:«ولا يسمى هذا المعنى في الأزل خطابا، وإنما يصير خطابا إذا وجد المخاطب وأسمع»[2]، وحجة هؤلاء أن الخطاب اسم للمشافهة، فلا بد من حضور المأمور فيكون حادثا، قال الشيخ العروسي: «وهذا الإنكار لتسمية الخطاب[3] من الله سبحانه خطابا هو قول الأشاعرة، واستدلوا بأن صيغة المخاطبة تقتضي مفاعلة بين اثنين؛ فلا يجوز أن يستعمل إلا إذا كان هناك من يشاركه في المخاطبة، فهذا الإطلاق يقتضي أنه تعالى مخاطب للمعدوم»[4].

القول الثاني: هو القول بجواز تسمية الكلام في الأزل خطابا، وهو قول منسوب إلى الجمهور، وقد نسبه علاء الدين السمرقندي إلى عامة المشايخ[5]، ونسبه الإسنوي إلى البيضاوي ورجحه، وصححه المطيعي[6]، قال ابن حلولو المالكي: «اختلف أئمتنا في تسمية الكلام في الأزل خطابا: فظاهر إطلاق الأكثر الجواز، وصرح الغزالي ونحوه للقرافي بعدم تسميته بذلك أزلا؛ لأن الخطاب لغة يقتضي مخاطَبا موجودا»[7].

(١) «الإحكام» (١/١٣٢).

(٢)«المستصفى» (١/٢٣٤).

(٣) كذا قال، ولو قال: «الكلام» لكان أحسن، والله أعلم.

(٤) «المسائل المشتركة» (٢٢٦).

(٥) «ميزان الأصول» (١٦١).

(٦) «سلم الوصول» (٢/٥٥).

(٧) «الضياء اللامع» (١/٢٦٨).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

يرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة –والله أعلم– إلى ما يلي:

١– في المراد بـ: «الكلام» وحقيقته: وهي مسألة عقدية وقع فيها الخلاف بين المذاهب الكلامية، وسيأتي –بإذن الله– في «مباحث الأمر» الكلامُ عن حقيقة «الكلام» وما جرى فيه من خلاف، غير أنا سنحاول ها هنا تفسير المسألة وتوضيحها على وجه يعين على فهم الأصل الذي تخرج عليه؛ فنقول وبالله التوفيق: لقد وقع اختلاف في كلام الله عز وجل: هل هو صفة من صفاته، أم هو فعل من أفعاله المخلوقة؟ وهل يكون بصوت وحرف، أم هو اسم للمعنى القائم بالنفس؟ فالمعتزلة يرون بأن الكلام صفة فعل يخلقه الله عز وجل بائنا منفصلا عنه، وأما الأشاعرة فيرون أنه صفة ذات، وهو معنى واحد قائم بالنفس لا يتعدد ولا يتجدد، وأنه ليس بحرف ولا صوت، وذهب سلف الأمة وأهل السنة والجماعة إلى إثبات صفة الكلام على الوجه اللائق به سبحانه، وأنه صفة ذات وفعل؛ فلم يزل الله عز وجل متكلما ولا يزال، وهو سبحانه يتكلم متى شاء بما شاء، وأن كلامه بصوت وحرف، وأنه مفرق مفصل يتبعض ويتعدد، ولسنا بهذا الصدد في مقام تقرير أحقية قول أهل السنة والجماعة والتدليل عليه من الكتاب والسنة، بل هو إجماع سلف الأمة، فهذا له موضعه في الكتب التي عنيت بتقرير المسألة على وفق معتقد أهل السنة والجماعة والرد على المخالفين، وإنما المقصود هنا تخريج هذه المسألة على الأقوال المذكورة، وبناء على المذاهب في مسألة الكلام: قال المعتزلة بأن الحكم حادث، ولا يمتنع أن يسمى في الأزل خطابا؛ لأن الكلام

عندهم مخلوق، والإشكال إنما يرد على الأشاعرة الذين قالوا بقدم الحكم وأزلية الكلام، ولذلك اضطروا للكلام عن لفظ «الخطاب» وتأويله –كما سيأتي بيانه–، وأما أهل السنة والجماعة فالكلام عندهم قديم النوع حادث الأفراد فلا يرد عليهم ما يرد على الأشاعرة.

وفي تخريج الخلاف في هذه المسألة على هذا الأصل يقول الدكتور خالد عبد اللطيف: «والذي جرَّ الإشكال على هؤلاء المتكلمين هو قولهم بأن كلام الله نفسي وأنه قديم أزلي، مع منعهم تعلق كلامه بمشيئته، فأوقعهم ذلك في الإرتباك»[1]، وقال الزركشي: «ولها التفات أيضا إلى أن الكلام النفسي: هل يسمع»[2]، وقال السمرقندي في تعليل القول بأزلية الخطاب: «ولكن الصحيح قول العامة؛ لأن الأمر وصف ذاتي للكلام لكونه قولا مخصوصا، والوصف الذاتي لا يجوز عليه التغير؛ فتكلم المشايخ في أنه خطاب في الأزل أم لا؟»[3]، وقال وقال الشيخ الشنقيطي: «واعلم أن عبارات الأصوليين اضطربت في تعريف الحكم، وسبب اضطرابها ... زعمهم أن الخطاب هو نفس المعنى الأزلي القائم بالذات المجرد عن الصيغة»[4]، بمعنى: أن الأشاعرة لما جعلوا كلام الله تعالى قديما أزليا، وذكروا «الخطاب» جنسا في تعريف الحكم، والخطاب مفاعلة بين اثنين: مخاطِب ومخاطَب، أُورد عليهم بسبب ذلك كما مضى ذكره عن المعتزلة، فاعتراض المعتزلة مركب من أمرين: الأول: قول الأشاعرة بقدم الكلام، والثاني: تعريف الحكم بأنه خطاب، والخطاب يقتضي الحدوث على وفق ما سبق تفسيره، ولو أن الأشاعرة قالوا بمذهب أهل السنة والجماعة لنجوا من هذا الاعتراض، ولما تكلفوا عنه، قال

(١) «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (١/٣٨١).

(٢) «سلاسل الذهب» (٩٤).

(٣) «ميزان الأصول» (١٦١).

(٤) «المذكرة» (١٧).

الدكتور فاديغا موسى: «والنزاع في هذه المسالة مبني على أن كلام الله نفسي فقط، ليس بحرف ولا صوت، وهو خلاف الصواب، فالله يتكلم إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء بحرف وصوت يسمع، وإنه تكلم مع من شاء من رسله وملائكته وسمعوا كلامه حقيقة ... ومما سبق يتبين لنا أن الاختلاف في المسألة هذه كله راجع إلى القول بأزلية الحكم أو عدم أزليته»[1].

٢- في المراد بـ:«الخطاب»: وهو من متممات المسألة السابقة؛ لأن الأشاعرة مجمعون على أزلية كلام الله تعالى وقدمه، ولذلك ورد عليهم الإشكال في جعل «الخطاب» جنسا في تعريف الحكم الشرعي، فاضطروا إلى تفسير «الخطاب» وبيان المراد به.

و«الخطاب» في اللغة: مصدر خاطبه بالكلام يخاطبه مخاطبة وخطابا، فهو من أبنية المفاعلة[2]، ويُعنى به: توجيه الكلام للغير بقصد الإفهام، ويراد به أيضا الكلام الذي وقع به التخاطب، وهو معنى مجازي.

وأما في اصطلاح الأشاعرة فقد اختلفوا فيه على قولين: على وفقهما وقع الخلاف في جواز تسمية الكلام في الأزل خطابا، وفي ذلك يقول الزركشي : «في تسمية كلام الله في الأزل خطابا، فيه خلاف ينبني على تفسير "الخطاب" ما هو؟ فإن قلنا: ما يقصد به إفهام من هو متهيء للفهم؛ فلا يسمى خطابا، وإن قلنا: ما يقصد به الإفهام في الجملة؛ يسمى خطابا»[3]، وقال الشوشاوي: «وسبب هذا الخلاف: اختلافهم في معنى"الخطاب"، قيل: معناه الكلام الذي قصد به إفهام الغير في الحال، وقيل: معناه الكلام الذي قصد به إفهام الغير في الحال والاستقبال؛ فعلى الأول لا يسمى خطابا، وعلى الثاني يسمى خطابا»[4].

---

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٢٤٨/١).

(٢) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٥٠/١).

(٣) «سلاسل الذهب» (٩٦)

(٤) «رفع النقاب» (٦٤٦/١).

فمن قال إن الخطاب هو الكلام الموجه نحو المتهيء للإفهام، أو هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء للإفهام في الحال؛ منع أن يسمى الكلام خطابا، لأنه على هذا التفسير لا بد من وجود المخاطَب وهو المكلف، ووجوده يستلزم قدمه، وهو محال[1].

وأما من رأى بأن «الخطاب» هو قول يفهم منه من سمعه شيئا مفيدا ولو فيما بعد؛ فأجاز أن يسمى الكلام في الأزل خطابا، ويكون معنى «الخطاب» عندهم: «قيام طلب فعل أو ترك بذات الرب تعالى ممن سيوجد ويتهيأ لفهمه، وقالوا: أنه لا استحالة في الطلب من المعدوم إذا لم يطلب منه فعله حال عدمه، بل طلب منه أن يفعله بعد وجوده، وحين يوجد ويتهيأ لفهمه يتعلق به تعلقا آخر، والباقلاني والآمدي يوافقان على صحة هذا المعنى لكن لا يسميان ذلك خطابا، بل أمرا ونهيا»[2]، وهناك من حمل لفظ «الخطاب» على المعنى المجازي له في اللغة من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، فيكون المقصود به الكلام المخاطب به ، لا توجيه الكلام، وقد جعل هذا المعنى الطوفي حقيقة عرفية في «الخطاب»، فقال في جوابه عن اعتراض القرافي على جعل «الخطاب» جنسا في تعريف الحكم ومنعه ذلك؛ بناء على أنه سبحانه قديم فلا يصح أن يكون معه في الأزل من يخاطبه، فقال الطوفي –في جوابه–: «لا يلزم من مخاطبة الله سبحانه وتعالى، وخطابه لخلقه أن يكونوا معه أزلا ... وقد بينا أن الخطاب صار في الاصطلاح بمعنى الكلام»[3]، وقال المطيعي معلقا على قول الإسنوي: «فأطلق المصدر وأريد به ما خوطب به على سبيل

(١) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (١/٢٤٥).
(٢) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١(٢٤٤– ٢٤٥).
(٣) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٥١– ٢٥٢).

المجاز» قال: «أقول إن ذلك بحسب الأصل صار بعد اصطلاح الأصوليين عليه حقيقة عرفية»[1]، وتفسير الخطاب بالمعنى المصدري لا خلاف فيه[2]، ويكون الخلاف حينئذ بين الأشاعرة خلافا في اللفظ ومنازعةً في الاصطلاح؛ لاتفاق الجميع على أزلية كلام الله تعالى وحكمه، إلا أن بعضهم أجاز تسمية كلامه خطابا حقيقة، وبعضهم منعها حقيقة وأجازها مجازا: إما لأن المراد بها اسم المفعول الذي هو الكلام المخاطب به، وإما لكون الخطاب عندهم له معنى آخر لا يستقيم على مذهب الجميع في كلام الله تعالى وأزليته[3]، والذي أجاز تسميته خطابا حقيقة: إنما أجازه عن طريق تنزيل المعدوم الذي سيوجد فيما بعد بشرائط التكليف منزلة الموجود، فوقع الخطاب بعد التنزيل حقيقة، ومن منع تسميته خطابا حقيقة: إنما منعه لاستلزام الخطاب عنده وجود المخاطب، فلم يتوارد النزاع على محل واحد، وكان لفظيا اصطلاحيا.

ويجدر بالتنبيه إلى أن بعض الأشاعرة لم يسلموا أن إطلاق «الخطاب» على سبيل تنزيل المعدوم منزلة الموجود يكون حقيقة، بل هو مجاز، قال العطار: «وأنت خبير أن التنزيل المذكور ينافي كون التسمية حقيقية؛ لأنه يقتضي أنها مجاز لعلاقة الأول، أو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة»[4]، وقال الكوراني معلقا على جلال الدين المحلي: «وما ذكره بعض الشارحين من أن الأصح أنه خطاب حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ فشيء لا يعقل، ولا يلتفت إليه»[5].

---

(١) «سلم الوصول» (١/٤٧).

(٢) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١/٢٤٦).

(٣) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١/٢٣٦)، «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (١/٣٨٠).

(٤) «حاشية العطار» (١/١٨٠).

(٥) «الدرر اللوامع» (١/٣٠١).

وعلى كل حال فقد ثبت أن الأشاعرة الذين أجازوا تسمية الكلام في الأزل خطابا، وجعلوه جنسا في تعريف الحكم الشرعي، لا يرد عليهم قول المعتزلة واعتراضهم المبني على حقيقة الخطاب اللغوية؛ لأن لهم -أي: للأشاعرة- اصطلاحا خاصا لـ:«الخطاب»، يتوافق مع معتقدهم في أزلية الكلام وقدمه، ولهذا قال الكوراني: «اختلف في الكلام في الأزل، أي: المعنى القديم القائم بذاته تعالى، هل يسمى خطابا أم لا؟ وهذا بحث لفظي، إذ هو مبني على تفسير "الخطاب"»[1]، وقال الأصفهاني في شرحه لكلام الرازي في «المحصول» قال: «وأما قوله: "المخاطبة إنما تتصور بين المخاطِب والمخاطَب"، قلت: والمعني بالخطاب المعنى القائم بالذات، واستعمال هذا اللفظ في هذا المعنى من باب الاصطلاح، ولا مناقشة في الاصطلاحات ولا حجر»[2].

هذا في تفسير «الخطاب»، ولكن بقي إشكال آخر يرد على الأشاعرة، وهو في جعلهم «الخطاب» -وهو قديم عندهم- متعلقا بفعل المكلف وهو حادث، فكيف يتعلق القديم بالحادث؟ وقد أورد هذا الإشكال الإسنوي فقال: «فإن قيل: اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي أنه لا حكم عند عدم التعلق، والتعلق حادث على رأيه؛ فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك، وهو باطل، فإن الحكم قديم»[3]، والإسنوي في قوله: «والتعلق حادث على رأيه» أشار إلى الخلاف في التعلق هل هو قديم أم حادث؟ فمذهب الرازي والبيضاوي وغيرهما هو أنه حادث، في حين يذهب تقي الدين السبكي وغيره إلى أنه قديم، والإشكال يرد على

(١) «الدرر اللوامع» (١/٣٠٠).

(٢) «الكاشف عن المحصول» (١/٢١١).

(٣) «نهاية السول» (١/٣٢).

من قال بحدوثه، قال السبكي: «وهذا اختيار من المصنف أن التعلق حادث، وهو المذكور في المحصول هنا [أي: في جواب الاعتراضات عن المعتزلة]، وفي موضع آخر خلافه وهو المختار، ولو كان التعلق حادثا لكان الخطاب المتعلق حادثا ضرورة أخذ التعلق قيدا فيه، ويلزم على هذا أن يكون الحكم حادثا وهو قد فر منه، وأن الكلام في الأزل لا يسمى حكما، ومن ضرورته ألا يكون أمرا ولا نهيا، ونحن لا نقول به»[1]، كما أنه يلزم على ذلك تعدد الكلام وتنوعه؛ لتعلقه بأفعال المكلفين وتصرفاتهم، وهي متعددة، وهذا ينافي عقيدة الأشاعرة في كون الكلام الأزلي شيئا واحدا لا تعدد فيه ولا تنوع[2]، وقد تنوعت أجوبة الأشاعرة على هذا الإشكال: فبعضهم منع حدوث التعلق، وقال: هو قديم، وبعضهم قال: لا يوصف بحدوث ولا قدم، وبعضهم رأي التعلق من الأمور النسبية الاعتبارية، وهو ما اختاره السبكي والزركشي، قال تقي الدين السبكي: «فالمختار أن الإحلال مثلا قديم، وكذلك تعلقه، وأن التعلق نسبة، فهو يستدعي حصول متعلقه في العلم لا في الخارج، وإنما الذي يحدث بعد ذلك الحل، وهو غير الإحلال، وإنما ينشأ عنه بشروط كلما وجدت وجد؛ كما لو قلت: "أذنت لك أن تبيع عبدي هذا يوم الخميس"، فالإذن قبل الخميس موجود متعلق به وأثره يظهر يوم الخميس، وعلى هذا يجب أن يحمل قولهم بحدوث التعلق، فلا يكون بين الكلامين مخالفة في المعنى، وكأن للتعلق طرفين: من جهة المتكلم يتقدم، ومن جهة المخاطب قد يتأخر»[3]، وقال الزركشي: «والتحقيق أن للتعلق اعتبارين:

---

(١) «الإبهاج» (١/١١٧).

(٢) انظر: «الدرر اللوامع» للكوراني (١/٣٠٢).

(٣) «الإبهاج» (١/١١٧- ١١٨).

أحدهما: قيام الطلب النفسي بالذات، وهو قديم.

والثاني: تعلق تنجيزي، وهو حادث، وحينئذ فلا يبقى خلاف»[1]، وهو الذي اختاره العلوي الشنقيطي فقال: «قولهم: "المتعلق" يعني تعلقا معنويا قبل وجود المكلف متصفا بشروط التكليف من البلوغ والعقل ومن العلم بالبعثة وبلوغ الأحكام وغير ذلك، وتنجيزيا بعد ذلك»[2].

«وهذا الإشكال أورده الأشاعرة ومن وافقهم من غيرهم من أتباع الأئمة ممن يقول بقدم كلام الله سبحانه، وأنه سبحانه لا يتكلم متى شاء.

ولا يرد على المعتزلة؛ لأنهم يعتقدون أن كلام الله مخلوق، فلا إشكال عندهم.

وهذا الإشكال لا يرد على أهل السنة والجماعة الذين يقولون: إن الله سبحانه يتكلم متى شاء، وأن كلامه سبحانه صفة ذات وصفة فعل، كصفة الإرادة والخلق، ثم إن قلنا: إن المراد بـ:"التعلق" هو موجبه، وهو طلب الفعل، فطلب الفعل قد يكون منعا كالتحريم والكراهة، لوجود الحرمة القائمة بالفعل، سواء قلنا: إنها صفة عينية وهو الحق، وقد يكون إثباتا كالإيجاب والندب والاستحباب، لوجود الوصف المقصود القائم بالفعل، فالأول كتحريم الخمر والسرقة، والثاني كالصدقة والصدق والأمانة.

والله سبحانه لما حكم بتحريم هذا الفعل حكم بذلك لعلمه سبحانه بما فيه من المفسدة، لا أن نفس الفعل هو الذي أثّر بالحكم حتى يوصف تعلق القديم الحادث كما ظهر ذلك من أجوبة الأصوليين، وكذلك لما حكم سبحانه بإيجاب الصدق وبر الوالدين طلب

(١) «البحر المحيط» (١/١١٨- ١١٩).

(٢) «نشر البنود» (١/٢٣).

ذلك سبحانه لعلمه ما في هذه الأفعال من المصالح، لا أن هذه المصالح هي الباعثة على الإيجاب أو الندب فيرد إشكال التعلق.

فخطاب الله الموجب للعقوبة أو الموجب للثواب والمدح، هو حكمه، وعلمه المتعلق بفعل المكلف ثابت بكل حال، قبل فعل المكلف وبعده، لكن لا يحصل موجب هذا الحكم والعلم، وهو الثواب والعقاب، إلا بعد ظهور الفعل في الخارج، فلا يؤاخذ العبد إلا بعد الفعل، وبهذا يتبين أن إشكال التعلق يختص بمن يعتقد أن كلام الله سبحانه قديم، والله أعلم»[1].

٣- هل يصح تعلق الأمر بالمعدوم أم لا؟ وهذا السبب ذكره الزركشي فقال: «وكنت أحسب أن الخلاف لفظي، ثم ظهر لي أن لهذه المسألة أصلا وفرعا، فأصلها أن الأمر يشترط فيه وجود المأمور أم لا؟»[2]، وقال الشيخ العروسي: «هذه المسألة مبنية على مسألة أن المأمور: هل يصح تعلق الأمر به؟»[3]، ثم قال موضحا: «وهؤلاء أشكل عليهم أن يخاطب الله سبحانه في الأزل من ليسوا موجودين، وقد بينا في كتابنا هذا وجه الحق في مسألة خطاب المعدوم، وملخص ما قيل، إنه إذا قصد أن يخاطب المعدوم في الخطاب بخطاب يفهمه ويمتثله فهذا محال، إذ من شرط المخاطَب أن يتمكن من الفهم والفعل، والمعدوم لا يتصور أن يفهم ويفعل؛ فيمتنع خطاب التكليف له حال عدمه، بمعنى: أنه يطلب منه حين عدمه أن يفهم ويفعل، وهذ الجانب من الخطاب هو الذي جعل الأشعري والباقلاني ينكران خطاب المعدوم»[4]، وستأتي مسألة «خطاب المعدوم» بالتفصيل بإذن الله تعالى.

---

(١) «المسائل المشتركة» للعروسي (١٠٠- ١٠١).

(٢) «سلاسل الذهب» (٩٦).

(٣) «المسائل المشتركة» (٢٢٥).

(٤) «المسائل المشتركة» (٢٢٦).

وجه تأثير مسألة: «هل يصح تسمية الكلام في الأزل خطابا؟» على تعريف الحكم الشرعي:

قد اختلف العلماء في جواز إطلاق لفظ «الخطاب» على الحكم الشرعي، وجعله قيدا من قيوده؛ بناء على اختلافهم في مسألة «صحة تسمية الكلام في الأزل خطابا»: فمن منع صحته خطَّأ من جعل «الخطاب» جنسا في تعريف الحكم الشرعي، ولذلك اعترض القرافي على الرازي لما عرَّف الحكم بأنه: «خطاب الله»، فقال -أي: القرافي-: «"المخاطبة" مفاعلة لا تكون إلا من اثنين، فتكون مختصة بالحادث، فمخاطبة الله تعالى حادثة، وكلامه قديم، والحكم عندنا قديم، فتفسيره بالحادث لا يصح؛ فيجب على هذا أن نقول في الحد: "هو كلام الله تعالى القديم..." إلى آخره، فـ:"الكلام" احتراز عن الخطاب الحادث»[1]، وقال أيضا: «إني اتبعت في هذا الحد الإمام فخر الدين رحمه الله تعالى مع أني غيرت بالزيادة في قولي: "القديم"، ومع ذلك فلفظ: "الخطاب"، والمخاطبة إنما يكون لغة بين اثنين، وحكم الله تعالى قديم، فلا يصح فيه "الخطاب"، وإنما يكون ذلك في الحادث، والصحيح أن يقال: "كلام الله القديم"»[2].

وفي تخريج الخلاف في جواز جعل «الخطاب» جنسا في تعريف الحكم قيدا من قيوده على هذه المسألة يقول الزركشي: «هل الحكم الشرعي: خطاب الله تعالى أو كلامه القديم؟ طريقتان، والجمهور على الأولى، وصحح القرافي الثانية، وهما مبنيان على أن الكلام في الأزل

(١) «نفائس الأصول» (١/٢١٨- ٢١٩).

(٢) «شرح تنقيح الفصول» (١٥٩).

هل يسمى خطابا؟ فيه قولان حكاهما ابن الحاجب من غير تخريج؛ فإن قلنا بالمنع –وهو الصحيح– كما قاله الآمدي وجزم به القاضي أبو بكر وغيره –لأن المخاطبة مفاعلة تستدعي وجود اثنين، ولا أحد في الأزل مع الله تعالى– لم يصح جعله جنسا، ووجب التجريد بـ: "الكلام"»[1]، وقال الطوفي: «وَقَدْ عَدَلَ الْقَرَافِيُّ فِي «شَرْحِ التَّنْقِيحِ» عَنْ لَفْظِ: "خِطَابِ اللَّهِ" إِلَى لَفْظِ: "كَلَامِ اللَّهِ"، قَالَ: "لِأَنَّ الْخِطَابَ وَالْمُخَاطَبَةَ لُغَةً، إِنَّمَا يَكُونُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى قَدِيمٌ، فَلَا يَصِحُّ فِيهِ الْخِطَابُ، وَإِنَّمَا يَكُونُ فِي الْحَادِثِ"، وَكَانَ هَذَا مِنْهُ بِنَاءً عَلَى أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ مَعْنًى قَائِمٌ بِالنَّفْسِ عِنْدَهُ، فَلَا يَظْهَرُ مِنْهُ لِغَيْرِهِ حَتَّى يَكُونَ خِطَابًا.

وَالثَّانِي: أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدِيمٌ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ فِي الْأَزَلِ مَنْ يُخَاطِبُهُ.

وَالْأَوَّلُ – وَهُوَ الْبِنَاءُ عَلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ – هُوَ مُنَازَعٌ فِيهِ، كَمَا سَيَأْتِي فِي اللُّغَاتِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى،وَأَمَّا الثَّانِي: فَالْخَطْبُ فِيهِ يَسِيرٌ، إِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ مُخَاطَبَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَخِطَابِهِ لِخَلْقِهِ، أَنْ يَكُونُوا مَعَهُ أَزَلا، إِذْ قَدِ اتَّفَقْنَا وَالْأَشَاعِرَةُ عَلَى جَوَازِ تَكْلِيفِ الْمَعْدُومِ، بِمَعْنَى تَوَجُّهِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ إِلَيْهِ إِذَا وُجِدَ، فَكَذَا يَتَوَجَّهُ الْخِطَابُ إِلَيْهِ إِذَا وُجِدَ.

وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْخِطَابَ صَارَ فِي الِاصْطِلَاحِ بِمَعْنَى الْكَلَامِ، نَعَمِ؛ الْعُدُولُ عَنْ لَفْظِ "الْخِطَابِ" إِلَى لَفْظِ "الْكَلَامِ" يَكُونُ مِنْ بَابِ أَوْلَى»[2]، وقال السبكي: «وفي تسمية كلام الله تعالى في الأزل خطابا خلاف، قال القاضي أبو بكر: الكلام يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب، ولذلك أجزنا أن يكون كلام الله في أزله، وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في وقته مخاطبة على الحقيقة، وأجزنا كونه أمرا أو نهيا، وعلى هذا لا يقال للموصي: إنه مخاطِب بما

(١) «سلاسل الذهب» (٩٣– ٩٤).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٥١– ٢٥٢).

يودعه وصيته: ويقال: أمر من تفضي إليه الوصية انتهى، فعلى هذا لا يصح أن يؤخذ "الخطاب" في حد الحكم لأن الحكم عندنا قديم، ويجب أن يقال "الكلام"»[1]، كما أن بعضهم عدل عن لفظتي: «الخطاب» و«التعلق» المقصودِ به حال كونه متعلقا بفعل المكلف، حتى لا يرد عليه الاعتراض من الجهتين، كما فعل الشنقيطي العلوي في «مراقي السعود» إذ عرَّف الحكم بقوله:

كـــلام ربي إن تعلـــق بمـــا ... يصح فعلا للمكلف اعلما
من حيث إنه مكلف ... فذاك بالحكم لديهم يعرف

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «وإنما عدل المؤلف عن عبارة الأصوليين بقولهم: "المتعلق بفعل المكلف" إلى قوله: "بما يصح أن يكون فعلا للمكلف" ليدخل المعدوم وقت كلام الله بذلك الحكم»[2].

وعلى تفسير «الخطاب» بـ«الكلام» يبقى على الأشاعرة إشكال آخر راجع إلى إطلاق لفظ «الخطاب» أو «الكلام» من غير تقييد له، لما علم من أن الأشاعرة يقسمون الكلام إلى قسمين: قديم وحادث، فالأول: أزلي غير مخلوق، وهو المعنى القائم بذات الله تعالى، والثاني: حادث مخلوق، وهو العبارات والأقوال الدالة على ذلك المعنى القائم بالنفس؛ ولذلك قيد القرافي الحكم بأنه: «خطاب الله القديم» أو «كلام الله القديم»، قال الشوشاوي: «فقوله [أي: القرافي]: "خطاب الله تعالى القديم" احترازا من خطاب الله تعالى الحادث، وذلك أن: "كلام الله تعالى" يقال للمعنى

(١) «الإبهاج» (١/١١٢).
(٢) «نثر الورود» (١/٣٨).

القائم بذات الله تعالى، ويقال أيضا للفظ الدال على المعنى القائم بذات الله تعالى، وذلك اللفظ الدال على المعنى المذكور هو حادث، ومنه احترز المؤلف بقوله: "القديم" لأن ذلك اللفظ الذي يدل على المعنى القائم بالذات حادث؛ لأنه حادث بعد أن لم يكن، وأما المعنى القائم بذات الله تعالى فهو قديم، لأنه صفة ذات الله تعالى، وصفاته قديمة لا تفاوت ذاته جل وعلا»[(١)]، وقال القرافي: «و "الكلام القديم" احترازا من الكلام الحادث الذي هو آيات القرآن، فإنها أصوات حادثة، وهي الأدلة، وأما الحكم فمدلول قديم قائم بذات الله تعالى»[(٢)]، كما أن من لم يقيد «الكلام» أو «الخطاب» بكونه قديما من الأشاعرة في تعريف الحكم الشرعي بل وفي غيره؛ فإنه إذا فسرهما يفسرهما بكلام النفس القديم الأزلي، قال الدكتور الباحسين: «إن جمهور الأصوليين من الأشاعرة يفسرون خطاب الله الوارد في التعريف بكلام النفس القديم الأزلي، وأن الكلام اللفظي ليس حكما، بل هو دال على الحكم»[(٣)].

ولا يخفى أن هذا من الأشاعرة مبني على معتقدهم في كلام الله تعالى، وهو معتقد مخالف لما عليه سلف الأمة وأهل السنة والجماعة؛ فإن القرآن كلام الله حقيقة، ألفاظه ومعانيه، تكلم الله عز وجل به وسمعه جبريل منه، وسمعه من جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم، ومنه سمعه صحابته رضوان الله عليهم[(٤)].

---

(١) «رفع النقاب» (١/٦٣٤).

(٢) «نفائس الأصول» (١/٢١٩).

(٣) «الحكم الشرعي» (٣٠).

(٤) انظر في هذا ما كتبه الشيخ الدكتور محمد عبد القادر العروسي تحت عنوان: «هل يقال عن القرآن الكريم أو الحكم الشرعي بأنه قديم؟» في كتابه النفيس: «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» (٢١٧)، وأيضا انظر: «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (١/٣٢٥).

المسالة الثانية:

الحكم هل هو نفس الخطاب أم أثره ومدلوله؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

يطلق الحكم في كلام العلماء ويراد به تارة خطاب الشارع وكلامه، الذي ثبت مدلوله في حق المكلف، ويراد به تارة أخرى ذلك المدلول والأثر، فقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ**﴾ [المزمل: ٢٠] يقال: هو حكم الله، وأثره المستفاد من الأمر–الذي هو خطابه– يقال عنه: حكم أيضا، وهو هنا وجوب الصلاة، فهل إطلاقه عليهما إطلاق حقيقي أم هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ بمعنى: هل الحكم حقيقة في الخطاب أم في أثره؟ أما إطلاق أحدهما على الآخر على سبيل التجوز والمسامحة فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف، والله أعلم.

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

ولقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:[1]

الأول: أن الحكم هو نفس الخطاب، وهو مذهب جمهور الأصوليين؛ ولذلك يعرفون الحكم بأنه: «خطاب الله تعالى».

الثاني: وهو قول عامة الفقهاء وبعض الأصوليين من أن الحكم حقيقة هو مدلول الخطاب وأثره لا الخطاب نفسه؛ ولذلك يعرفون الحكم بذلك، قال الفتوحي: «الحكم الشرعي في اصطلاح الفقهاء: مدلول خطاب الشارع»[2]، ورجحه الطوفي، فقال: «والأولى أن يقال: مقتضى خطاب الشارع»[3]، واختاره ابن بدران[4]؛ فالنص عندهم دليل على الحكم لا أنه الحكم.

---

(١) انظر المسألة في المصادر التالية: «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (٢٤/١)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٣٣٣/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (٢٨)، «المهذب» للنملة (١٣٠/١)، «الخلاف اللفظي» له (٨٠/١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٣١)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢٤٩/١).

(٢) «شرح الكوكب المنير» (٣٣٣/١).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (٢٤٧/١).

(٤) «المدخل» (١٤٦).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

الذي يظهر –والله أعلم– أن سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة راجع إلى ما يلي:

١–صفة الكلام، وهل يصح أن يسمى الكلام في الأزل خطابا أم لا؟ وقد مضى معنا ذكر المسألة وبحثها، والمقصود هنا: أن بعض العلماء لما رأى لفظ «الخطاب» مشكلا، يرد عليه من الاعتراضات والأسئلة ما ينقضه عدل عن تعريف الحكم بـ«الخطاب» إلى قوله: «مقتضى الخطاب أو أثره أو مدلوله»، ولا مانع حينئذ من تعلق ذلك المقتضى بفعل المكلف، ويستقيم الحد ويسلم من الاعتراضات، وفي ذلك يقول الطوفي بعد ان ذكر اعتراضات المعتزلة على الأشاعرة في تعريفهم الحكم بـ«الخطاب» والجوابِ عنها لديهم، قال: «قُلْتُ: فَإِذَا قُلْنَا: الْحُكْمُ مُقْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ، لَمْ تَرِدْ عَلَيْنَا هَذِهِ الْأَسْئِلَةُ، لِأَنَّا لَا نَقُولُ: إِنَّ الْحُكْمَ الْمُعَلَّلَ بِالْحَوَادِثِ هُوَ نَفْسُ كَلَامِ اللَّهِ، بَلْ هُوَ مُقْتَضَى كَلَامِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَفَرْقٌ بَيْنَ الْكَلَامِ وَمُقْتَضَاهُ، إِذِ الْكَلَامُ إِمَّا مَعْنًى نَفْسِيٌّ، أَوْ قَوْلٌ دَالٌّ، وَمُقْتَضَى الْكَلَامِ هُوَ مَدْلُولُ ذَلِكَ الْقَوْلِ، وَالْمَطْلُوبُ بِهِ»[1].

وقد اتضح معنا في المسألة السابقة أن الحكم حقيقة عند الأشاعرة هو المعنى القائم بالنفس، وهو المراد بخطاب الله وكلامه، وأما النصوص الشرعية كالقرآن فهو دليل على الحكم وليس حكما حقيقيا، وإن سمي حكما مجازا، وإذا فسر الحكم بأنه: «مقتضى الخطاب» فُرِّق بين الدليل وحكمه، فيسلم التعريف من الاعتراض القائل: أنه على جعل الخطاب حكما «لا تغاير [حينئذ]

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٥٧).

بين الحكم والدليل لأنه نفس قوله: "افعل"»[1]، وفي ذلك يقول الدكتور البيانوني مبيّنا سبب ترجيحه لتعريف الفقهاء: «والسبب لترجيحي لهذا الاصطلاح على غيره هو: أن هذا التعريف ميَّز بين الحكم الشرعي وبين دليله تمييزا واضحا؛ فجعل الحكم ما ثبت بالخطاب، والدليل الخطاب نفسه، خلافا لتعريف جمهور الأصوليين الذي دمج بينهما تقريبا، بجعل الخطاب الشرعي دليلا وحكما في آن واحد، وإن فرقوا في زعمهم بينهما؛ فقالوا: إن الحكم عبارة عن القول النفسي المناسب لمعناه المصدري، وإن الدليل عليه عبارة عن القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول»[2]، والذي يظهر –والله أعلم– أن مأخذ القائلين بأن الحكم هو: «مقتضى الخطاب» هو التفريق بين الكلام اللفظي والكلام النفسي، أي: بين اللفظ والمعنى، وفي ذلك يقول الطوفي: «[إنا] نعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ نَظْمَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الْبَقَرَةِ: ٤٣] ، فِي الْأَمْرِ،﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الْإِسْرَاءِ: ٣٢] ، فِي النَّهْيِ، لَيْسَ هُوَ الْحُكْمُ قَطْعًا، وَإِنَّمَا الْحُكْمُ هُوَ مُقْتَضَى هَذِهِ الصِّيَغِ الْمَنْظُومَةِ وَمَدْلُولُهَا، وَهُوَ وُجُوبُ الصَّلَاةِ الْمُسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وَتَحْرِيمُ الزِّنَى الْمُسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾، وَإِذَا كُنَّا نَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّ نَفْسَ الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ، لَيْسَ هُوَ الْحُكْمُ، فَلَا مَعْنًى لِتَعْرِيفِ الْحُكْمِ بِالْخِطَابِ»[3]، ولذلك قيد بعضهم الكلام أو الخطاب بـ:«القديم» كما فعل القرافي إذ يقول: «و "الكلام القديم" احترازا من الكلام الحادث الذي هو آيات القرآن، فإنها أصوات حادثة، وهي الأدلة، وأما الحكم فمدلول قديم قائم بذات الله تعالى»[4].

(١) «شرح التلويح» (٢٢٦/١).

(٢) «الحكم التكليفي» (٢٩)، انظر: «شرح التلويح» للتفتازاني (٢٢٦/١).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (٢٥٧/١).

(٤) «نفائس الأصول» (٢١٩/١).

وإذا كان الكلام عند أهل السنة والجماعة اسما للفظ والمعنى ينتظمهما معا، فليس هو اللفظ المجرد ولا المعنى المجرد، فيصح أن يقال على هذا: اللفظ حكم، والمعنى حكم؛ كما صح أن يقال: الإنسان جسم، والإنسان روح مع أن الإنسان يتكون منهما.

٢- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وذلك أن الاعتراض إنما ورد على تعريف الأصوليين للحكم لأنهم أرادوا تعريفه عند الفقهاء، وبيانه: أن الأصوليين لما تعرضوا لتعريف الفقه باعتباره أحد جزأي الإضافة في قولهم: «أصول الفقه»؛ فعرفوه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية» اضطروا إلى بيان محترزات التعريف المذكور، ومن جملة قيوده «الحكم»؛ فلما فسروه بـ:«الخطاب» اعترِض عليهم بأن الحكم عند الفقهاء ليس «الخطاب»، وإنما أثره، لأنه هو الذي يكون وصفا لفعل المكلف، والفقه إنما يتعلق بأفعال المكلفين، وأما حده بـ:«الخطاب» الذي هو وصف للدليل فهو محل نظر الأصولي لا الفقيه، فلم يتوراد خلافهم على محل واحد، وفي ذلك يقول صدر الشريعة: «يرد عليه -أي: على تعريف الحكم: وهو خطاب الله تعالى...الخ- أن الحكم المصطلح عليه بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب لا هو، أي: لا خطاب، فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح عليه بين الفقهاء، وهو المقصود بالتعريف هنا»[(١)]، ولذلك كان الخلاف بين الفريقين لفظيا، لأن الحكم وأثره شيء واحد بالذات مختلفان بالاعتبار لأن «الخطاب صفة للحاكم متعلق بفعل المكلف، فباعتبار إضافته إلى الحاكم سمي إيجابا، وإلى الفعل سمي وجوبا، والحقيقة واحدة والتغاير اعتباري»[(٢)]، قال الأستاذ الدكتور النملة: «الخلاف بين أصحاب المذهب الأول -وهم

(١) «شرح التلويح» (١/٢٤).

(٢) التفتازاني: «شرح التلويح» (١/٢٤).

الأصوليون القائلون: إن الحكم الشرعي هو خطاب الله- وبين أصحاب المذهب الثاني —وهو الفقهاء القائلون: إن الحكم الشرعي هو أثر خطاب الله- خلاف اللفظي لا أثر له يرجع إلى تفسير وبيان المراد من الحكم الشرعي والنظر إليه:

فمن نظر إلى الحكم الشرعي على أن له مصدرا يصدر عنه، وهو الله تعالى، عرَّفه بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا، وهو مذهب الأصوليين.

ومن نظر إلى أن الحكم الشرعي له محل يتعلق به، وهي الأفعال التي تصدر من المكلفين، ويكون الحكم وصفا شرعيا لها، عرَّفه بأنه: ماثبت بالخطاب الشرعي، أو الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب من الشارع، وهو مذهب الفقهاء.

والحاصل: أن الخطاب وما يترتب عليه متلازمان، فلا أثر لهذا الخلاف ما دام أن المعنى متفق عليه»[1]، «فلفظ "مدلول" أو ما في معناه: ملفوظ في تعريف الفقهاء، وملحوظ في تعريف الأصوليين؛ إذ لا يمكن اعتبار الخطاب حكما بدون نظر إلى مدلوله وأثره ... فالخطاب له أثران: أثر مباشر وهو الإيجاب والتحريم الخ، وهذا الأثر صفة للخطاب الذي هو صفة للحاكم، وأثر غير مباشر؛ لأنه أثر للأثر الأول وهو الوجوب والحرمة الخ، وهذا الأثر صفة لفعل المكلف»[2].

(١) «الخلاف اللفظي» (٨٢/١).

(٢) «الصحة والفساد عند الأصوليين» (٧٥).

المسألة الثالثة:

في تقسيم الحكم الشرعي

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

لقد اختلف العلماء في تعريف الحكم الشرعي بناء على اختلافهم في أقسامه إجمالا، ويشرح لنا ابن الحاجب التطور الحاصل في تعريف الحكم الشرعي وحدِّه على وفق اختلاف العلماء فيما ينبغي أن يكون عليه الحد من جمع وشمول لأقسامه، مع منع دخول ما ليس من حقيقته فيه؛ فيقول: «"الحكم" قيل: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فورد مثل:﴿**وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ٩٦**﴾ [الصافات]، فزيد: بالاقتضاء أو التخيير، فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا، فزيد: أو الوضع؛ فاستقام الحد»[1].

والمقصود أن العلماء يختلفون في قسمة الحكم الشرعي الفرعي: هل هو قسم واحد له أنواع، أم هو أقسام لكل قسم نوع؟ وإذا أردنا أن نحرر محل النزاع نقول: إن العلماء لا يختلفون في كون الأحكام التكليفية الأربعة التي هي: الوجوب والندب، والحرمة والكراهة، أحكاما شرعية -في الجملة-، أما المباح فيختلفون فيه، وسيأتي بحثه في موضع مستقل بإذن الله، وقد اختلفوا فيما يسمى بأحكام الوضع والإخبار، كـ: السبب والشرط والمانع ونحوها: هل هي أحكام شرعية أم لا؟ وإذا كانت أحكاما شرعية: هل هي قسيمة للحكم التكليفي أم

(١) «مختصر ابن الحاجب» (١/٢٨٢- ٢٨٣).

هي من أنواعه وأقسامه؟ والحاصل: أن العلماء يختلفون في حد الحكم الشرعي من حيث أقسامه بناء على اختلافهم في حقيقة الحكم الوضعي؛ فوجب النظر في حقيقة الأحكام الوضعية بغية الوصول إلى الحق في مسألة قسمة الحكم الشرعي، وما يترتب على ذلك من أثر في تعريفه.

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في حقيقة الأحكام الوضعية على قولين:[1]

القول الأول: أنها أحكام عقلية وليست أحكاما شرعية، فهي علامات وأمارات على الحكم الشرعي، وعليه فلا حاجة إلى إدخالها في حد الحكم وحقيقته، بل إن إدخالها يصيّر الحد باطلا؛ لإدخال ما ليس منه فيه، ومن شرط الحد أن يكون مانعا، واختار هذا القول عضد الدين الإيجي، وذكره البيضاوي جوابا عن اعتراض وجه لحد الحكم الشرعي باعتبار أنه غير جامع لخروج الوضع عنه، فقال:«والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو»[2]، وظاهر صنيعه هنا القول بأنها أحكام عقلية، لكن في خصوص السبب والشرط والمانع، وأما الصحة والفساد والعزم والترخيص فظاهر كلامه أنها مندرجة ضمن الأحكام التكليفية، والقول بأنها أحكام عقلية هو اختيار ابن السبكي، ونسبه الزركشي إلى ابن السمعاني[3]، ويشرح لنا هذا المذهبَ الأصفهاني بقوله: «وَذَهَبَت طَائِفَةٌ أُخْرَى إِلَى: أَنَّ مَا هُوَ مِنْ بَابِ الْوَضْعِ لَيْسَتْ بِأَحْكَامٍ بَلْ عَلَامَاتٌ لَهَا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى مِنْ كَوْنِ دلوك الشمس دَلِيلًا عَلَى وُجُوبِ

(١) انظر المسألة والأقول فيها في المصادر الأصولية التالية: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٥٤/١)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٠٦/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١٢٠/١)، «تشنيف المسامع» للزركشي (١٦٣/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٦٥١/١)، «شرح التلويح» للتفتازاني (٢٣)١، «سلم الوصول» للمطيعي (٦٦/١)، «أصول الفقه» لزهير أبو النور (٤٣/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (٤١)، «المهذب» للنملة (١٣٢/١)، «الخلاف اللفظي» له (٧٦/١)، «السبب عند الأصوليين» للربيعة (٦٦/١)، «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (٤٠/١)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢٥٢/١).

(٢) «نهاية السول» للإسنوي (٣٨/١).

(٣) «البحر المحيط» (١٣٠/١).

الصَّلَاةِ، أَنَّ وُجُوبَ الصَّلَاةِ يَظْهَرُ عِنْدَ دُلُوكِ الشَّمْسِ، وَكَذَا سَبَبِيَّةُ الزِّنَا وَشَرْطِيَّةُ الْوُضُوءِ، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ هَذِهِ أَحْكَامًا، فَلَوْ قُيِّدَ الْحَدُّ بِالْوَضْعِ لَدَخَلَتْ تَحْتَ الْحُكْمِ؛ فَيَلْزَمُ بُطْلَانُ الْحَدِّ: ضَرُورَةَ دُخُولِ مَا لَيْسَ مِنَ الْمَحْدُودِ فِيه»[1].

القول الثاني: أنها أحكام شرعية، وهو قول جمهور الأصوليين، وهؤلاء اختلفوا فيها على مذهبين:

الأول: أن الأحكام الوضعية ليس قسما مستقلا، بل هي مندرجة ضمن خطاب التكليف، وهو قول الرازي والبيضاوي، قال الرازي في حكاية اعتراض وجه لحد الحكم الشرعي الذي ذكره ولم يدخل فيه الأحكام الوضعية، وجوابه عنه: «قوله: "هذا التحديد يخرج عنه كون الشئ سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا"، قلنا: المراد من كون الدلوك سببا أنا متى شاهدنا الدلوك علمنا أن الله تعالى أمرنا بالصلاة؛ فلا معنى لهذه السببية إلا الإيجاب، وإذا قلنا هذا العقد صحيح لم نعن به إلا أن الشرع أذن له في الانتفاع به، ولا معنى لذلك إلا الإباحة»[2]، وقال البيضاوي: «والموجبية والمانعية: أعلام الحكم لا هو، وإن سلِّم: فالمعني بهما اقتضاء الفعل والترك، وبالصحة إباحة الانتفاع، وبالبطلان حرمته»[3].

الثاني: أن الأحكام الوضعية قسم مستقل من أقسام الحكم الشرعي، فأقسام الحكم الشرعي الفرعي إجمالا قسمان: الحكم التكليفي والحكم الوضعي، وهو قول منسوب إلى الجمهور، وصححه ابن الحاجب والقرافي والإسنوي والطوفي وغيرهم.

---

(١) «بيان المختصر» (١/٢٠٦).

(٢) «المحصول» (١/١١١).

(٣) انظر: «الإبهاج» (١/١٢٠).

هذا، وإذا أردنا أن نحكي الخلاف في المسألة على وفق ما يتناسب مع ترجمتها: «تقسيم الحكم الشرعي»، يمكن أن نقول: اختلف العلماء في الحكم الشرعي: هل له أقسام أم لا؟

فذهب بعض العلماء إلى أنه ليس له أقسام، بل هو قسم واحد، وهؤلاء اختلفوا في «خطاب الوضع»: بعضهم لم يجعله حكما شرعيا أصلا، وقال: هو من قبيل الأحكام العقلية، وبعضهم قال: هو حكم شرعي؛ لكنه ليس مستقلا، بل هو راجع إلى الحكم التكليفي في الاقتضاء والتخيير.

وذهب أكثر الأصوليين إلى أن الحكم الشرعي أقسام، ويقسمونه إلى قسمين إجمالا هما: الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

والذي يظهر –والله أعلم– أن الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى ما يلي:

١–هل للأسباب تأثير في المسببات أم لا؟ وهذا السبب أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في معرض تقريره لتأثير الأسباب، فبعد أن ذكر مذهب الفقهاء في المسألة بقوله: «وَمَذْهَبُ الْفُقَهَاءِ أَنَّ السَّبَبَ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي مُسَبَّبِهِ لَيْسَ عَلَامَةً مَحْضَةً وَإِنَّمَا يَقُولُ: إنَّهُ عَلَامَةٌ مَحْضَةٌ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ الَّذِينَ بَنَوْا عَلَى قَوْلِ جَهْم»[(١)]، بعد هذا قال: «وَالْفُقَهَاءُ **الْمُثْبِتُونَ لِلْأَسْبَابِ وَالْحِكَمِ** قَسَّمُوا خِطَابَ الشَّرْعِ وَأَحْكَامَهُ إلَى قِسْمَيْنِ: خِطَابَ تَكْلِيفٍ وَخِطَابَ وَضْعٍ وَإِخْبَارٍ، كَجَعْلِ الشَّيْءِ سَبَبًا وَشَرْطًا وَمَانِعًا، فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِمْ نفاة ذَلِكَ؛ بِأَنَّكُمْ إنْ أَرَدْتُمْ بِكَوْنِ الشَّيْءِ سَبَبًا أَنَّ الْحُكْمَ يُوجَدُ إذَا وُجِدَ فَلَيْسَ هُنَا حُكْمٌ آخَرُ، وَإِنْ أَرَدْتُمْ مَعْنًى آخَرَ فَهُوَ مَمْنُوع»[(٢)].

وتوضيحه –والله أعلم– أن يعلم أن قوله تعالى –مثلا–:﴿**أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ**﴾ [الإسراء: ٧٨] «يشتمل على ثلاثة أمور:

الأمر الأول: وجوب الظهر الذي دل عليه فعل الأمر: ﴿**أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ**﴾، والأمر المطلق للوجوب، ولا نزاع في أنه حكم شرعي.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/٤٨٥).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٨/٤٨٦– ٤٨٧).

الأمر الثاني: دلوك الشمس، وهو زوالها إلى جهة الغرب عن وسط السماء، ولا نزاع أيضا في أن هذا ليس من الأحكام في شيء، بل هو علامة على أن وقت الزوال قد دخل؛ لأن إدراك ميلها من جهة إلى جهة شيء مشاهد ومحسوس.

الأمر الثالث: كون الزوال موجبا وسببا في وجوب صلاة الظهر، وهذا هو محل النزاع»[1]؛ وعليه، فإن إضافة وجوب صلاة الظهر إلى الزوال، الذي هو سببها: هل هي إضافة تأثير، أم هي إضافة تعريف؟ فظاهر مذهب القائلين بأن الأحكام الوضعية علامات هو القول بأنها إضافة تعريف، وهو مذهب الأشاعرة في مقابل مذهب المعتزلة الذين يقولون إنها إضافة تأثير، ويرونها مؤثرة بذاتها، وأظن أن هذا هو الذي قصده المطيعي في قوله: «إن الأصوليين اختلفوا في أن الأحكام الوضعية أحكام شرعية أو عقلية، فذهبت طائفة، منهم: صاحب "جمع الجوامع" إلى أنها عقلية، وليست شرعية، وأنها علامات للأحكام الشرعية، فمعنى سببية الزوال التي هي الحكم الوضعي أن كون الزوال سببا وموجبا علامة على وجوب الظهر، والزوال يدركه المكلف بدون واسطة الشرع، لأنه يرى ميل الشمس عن خط الإستواء إلى جهة الغرب فيعلم كون الزوال سببا للوجوب بدون واسطة الشرع فيعلم أن الله أوجب عليه النظر حينئذ، وهي طريقة عند الأصوليين، لكن كونها ضعيفة شيء، واختيارها جوابا لدفع اعتراض المعتزلة شيء آخر»[2]، كما أن الزركشي يشير إلى ذلك في قوله: «فالأحسن أن يقال: خطاب الشارع إما لفظي أو وضعي، أي: ثابت بالألفاظ، نحو: ﴿**وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ**﴾ [ٱلْبَقَرَة: ٤٣]، أو عند الأسباب، كقوله: إذا زالت الشمس وجبت الظهر، فاللفظ أثبت وجوب

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (١/٢٥٤- ٢٥٥).

(٢) «سلم الوصول» (١/٦٦).

الصلاة، والوضع عين وقت وجوبها»[1]، وقد نقله عن الطوفي، فهو بحروفه في «شرح مختصر الروضة» (١/٤١٦)، ولا يخفى أن قول الزركشي: «عند الأسباب» إنما هو مبني على مذهب الأشاعرة في عدم تأثير السبب؛ فيرون أن الحكم وجب عند السبب لا به، وسيأتي بيان خطأ هذا القول ومجانبته لنصوص الكتاب والسنة في محله بإذن الله.

٢- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وذلك لاختلافهم في المعرَّف: هل هو الحكم التكليفي أم غيره؟ فالذي اقتصر على ذكر قيدي: «الإقتضاء والتخيير» قصد تعريف حكم مخصوص وهو الحكم التكليفي؛ لأنه الأصل، فكانت: «ال» في قولهم: «الحكم» للعهد الذهني، وأما من أضاف قيد: «الوضع» فقصد تعريف الحكم بمعناه الأعم، وفي ذلك يقول الطوفي: «**وَمَأْخَذُ الْخِلَافِ بَيْنَهُمَا**: أَنَّ أَحَدَهُمَا يُرِيدُ تَعْرِيفَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْأَصْلِيِّ، وَهُوَ الْخِطَابِيُّ، أَمَّا الْوَضْعِيُّ، فَهُوَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ، لِضَرُورَةٍ قَدْ بَيَّنَّاهَا عِنْدَ ذِكْرِ خِطَابِ الْوَضْعِ؛ وَلِذَلِكَ قُلْنَا فِيمَا سَبَقَ: إِنَّ الْأَحْكَامَ السَّبَبِيَّةَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ»[2]، ويقول: «وَالْعُذْرُ لِمَنْ لَمْ يَقُلْ: أَوِ الْوَضْعِ، هُوَ أَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ ضَرْبَانِ: خِطَابِيٌّ، أَيْ: ثَابِتٌ بِالْخِطَابِ، وَوَضْعِيٌّ إِخْبَارِيٌّ، أَيْ: ثَابِتٌ بِالْوَضْعِ وَالْإِخْبَارِ، وَغَرَضُهُ بِالتَّعْرِيفِ هَا هُنَا الْحُكْمُ الْخِطَابِيُّ لَا الْوَضْعِيُّ، إِذْ ذَلِكَ يُعْقَدُ لَهُ بَابٌ مُسْتَقِلٌّ يُذْكَرُ فِيهِ»[3]، ويقول الشيخ العلوي الشنقيطي: «وأما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف فلا يذكر في التعريف، ومنهم من جعله منه»[4]، وقال قبل

(١) «البحر المحيط» (١/١٣١).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٥٤).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٥٤).

(٤) «نشر البنود» (١/٢٤).

ذلك في تعريف الحكم: «المذكور هنا الحكم المتعارف عند الأصوليين، وهو خطاب التكليف»[1]، ويوضح لنا هذا جليا الشيخ المطيعي –رحمه الله– بقوله: «والحاصل أن الحكم الوضعي بجميع أقسامه، سواء قلنا: إنه حكم شرعي أو عقلي، خارج عن الحد، والتأويل الذي ارتكبوه غاية ما يفيد أن الحكم التكليفي الذي يتبع الحكم الوضعي هو الذي يدخل في التعريب باعتبار كونه مستفادا من الخطاب الوضعي أو باعتبار أنه الخطاب المتعلق بكون كذا سببا أو مانعا أو شرطا أو صحيحا أو فاسدا أو غير ذلك من الأقسام، وهذا لا يستلزم كون التعريف شاملا للحكم الوضعي، فالصواب جعل هذا التعريف خاصا بالتكليفي، ولا يضرنا بعد ذلك خروج الحكم الوضعي؛ لأنه غير داخل في المحدود، فإذا أريد جعل المحدود شاملا للحكم التكليفي والوضعي يزاد فيه قيد آخر، وهو قوله: "او بالوضع"، فالصواب [أي: حينئذ]: –كما قال الإسنوي– ما سلكه ابن الحاجب، وهو زيادة قيد آخر في المحدود، وهو "أو بالوضع" فيقال: "بالاقتضاء أو بالتخيير أو بالوضع"»[2]، وهذا هو ما اختاره الشيخ محمد أبو النور زهير، فقال: «فالجواب الصحيح أن يقال: أنه [أي: تعريف البيضاوي] تعريف لنوع من الحكم، وهو الحكم التكليفي، وليس تعريفا لمطلق الحكم، أو يقال: أنه تعريف لمطلق الحكم، ويزاد فيه "أو بالوضع" ليكون التعريف شاملا للحكم الوضعي والتكليفي»[3].

(١) «نشر البنود» (٢٢/١).

(٢) «سلم الوصول» (٦٧/١– ٦٨).

(٣) «أصول الفقه» (٤٤/١).

أسباب الخلاف في المسائل المتعلقة بأركان الحكم وأقسامه:

تمهيد:

إذا كان تعريف الحكم عند أكثر الأصوليين هو: «**خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء أو التخيير أو الوضع**»؛ فإن هذا التعريف يبيّن حقيقة الحكم الشرعي بذكر أركانه وأقسامه.

أما أركانه فهي ثلاثة، دل عليها قولهم: «**خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين**»؛ فقولهم: «**خطاب الله تعالى**» من باب إضافة الشيء إلى مُصدره ومنشئه، وفي ذلك بيان لمصدر الحكم ومشرِّعه، وهو الله تعالى الحاكم الذي لا حاكم إلا هو سبحانه وتعالى، وهذا هو الركن الأول، وهذا الخطاب تعلق بـ: «**أفعال المكلفين**»، وهذه الجملة متركبة من مضاف ومضاف إليه، كلاهما من أركان الحكم؛ فمن أركانه: فعل المكلف الذي هو المحكوم فيه، والمكلف الذي هو المحكوم عليه.

وأما قولهم: «**على جهة الاقتضاء أو التخيير أو الوضع**» فقد دلَّ على أن الحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام تفصيلا هي: الحكم الاقتضائي والتخييري والوضعي، كما هو اصطلاح الآمدي[1]، وقسمين إجمالا؛ بجعل الحكم الاقتضائي والتخييري قسما واحدا يجمعهما وهو التكليف؛ فينقسم إلى تكليفي ووضعي.

فلنتكلم أولا عن المسائل المختلف فيها بين الأصوليين فيما يتعلق بأركان الحكم، ثم عن المسائل المتعلقة بأقسام الحكم وأنواعها.

---

(١) «الإحكام» (١/٨٥).

أسباب الخلاف المتعلقة بأركان الحكم:

المبحث الثاني: أسباب الخلاف المتعلقة بالحاكم:

مسألة التحسين والتقبيح العقليين:

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

لقد اتفقت كلمة المسلمين على أن مُشرّع الأحكام ومصدرها ومنشئها هو الله سبحانه وتعالى، لقوله تعالى:﴿**إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾ [يوسف: ٤٠]، وقوله:﴿**وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦۚ**﴾ [الرعد: ٤١]، وقوله: ﴿**وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا ٢٦**﴾ [الكهف]، وإنما تعرف أحكام الله عز وجل بوحيه عن طريق كتبه ورسله، فما أنزل الله عز وجل الكتب وأرسل الرسل إلا ليعرِّفوا العباد أحكام الله سبحانه وتعالى، ولما كانت شريعة النبي صلى الله عليه وسلم خاتمة الشرائع فقد اتفقت كلمة العلماء على أنه لا حكم إلا بشريعته، وأنه صلى الله عليه وسلم هو مظهرها ومدركها، إلا أن العلماء يختلفون في تحديد الحاكم بهذا المعنى قبل البعثة، ومنه ينبغي التفريق بين معنيين للحاكم:

١- الحاكم بمعنى مصدر الأحكام ومشرّعُها، فهذا حق لله عز وجل وحده لا شريك له، فلا حاكم بهذا المعنى إلا الله سبحانه وتعالى.

٢- الحاكم بمعنى مظهر أحكام الله عز وجل ومدركها، والنبي صلى الله عليه وسلم حاكم بهذا المعنى وشريعته حاكمة أيضا، لكن قبل البعثة: هل ثمة حاكم أم لا؟ وبعبارة أدق:

هل العقل حاكم بهذا المعنى أم لا؟ وهذا ما يعرف بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهي المقصودة بالبحث في هذا الموضع.

وهذه المسألة من المسائل الكلامية التي أدرجها الأصوليون في هذا العلم، والسبب – والله أعلم– يرجع إلى أمرين:

الأول: أن أغلب من تكلم في أصول الفقه من المتأخرين هم ممن اشتغل بعلم الكلام وبرز فيه وألف وناظر، مما أدى بهم إلى إدخال مسائل من هذا العلم في علم أصول الفقه، كما يقول الغزالي معللا إدراج الأصوليين لمسائل من علم الكلام في علم أصول الفقه: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم، فحملهم حب صنعتهم على خلطه بهذه الصنعة»[(١)].

الثاني: كثرة الفروع من المسائل الأصولية المندرجة تحت هذا الأصل، المبنيةِ عليه، وفي ذلك يقول ابن السمعاني: «وهذه مسألة كلامية وبنا غنية عنها ... وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرنا لأنه كان مقدمة مسألة عظيمة في أصول الفقه»[(٢)]، وقال السمرقندي: «وهذه مسألة عظيمة لها شعب كثيرة»[(٣)]، وقال صدر الشريعة: «هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول، ومهمات مباحث المعقول والمنقول»[(٤)]، وقال أيضا: «مسألة التحسين والتقبيح من أمهات مسائل أصول الفقه»[(٥)]، ويقول الطوفي مبينا اعتماد المعتزلة على هذه المسألة في كثير من

(١) «المستصفى» (١/٧١).

(٢) «قواطع الأدلة في الأصول» (٣/٤٠٧).

(٣) «ميزان الأصول» (١/٣٠٦) [طبعة وزارة الأوقاف الكويتية].

(٤) «شرح التلويح» (١/٣٣١).

(٥) «شرح التلويح» (١/٣٣٠).

المسائل الأصولية مما أدى إلى بحثها وبيانها: «فهذا ما أردنا إثباته من مسألة التحسين والتقبيح؛ لأن مدار مذهب المعتزلة عليه، وسيأتي –إن شاء الله تعالى– بين أيدينا مباحث تتعلق به وتُحال عليه»[1]، وقال ابن التلمساني: «لأن هذه القاعدة ينبني عليها كثير من مسائل الأصول عند الخصوم»[2]، إلا أن بعض العلماء والباحثين يرى بأن هذه المسألة ليست دخيلة على علم أصول الفقه، بل هي منه ومن مباحثه الأصلية؛ باعتبار أن لها جهتين: جهة كلامية، وجهة أصولية، وإنما يتناولها الأصوليون بما يوافق منهج البحث الأصولي، من حيث علاقتها بالحكم الشرعي والأمر الإلهي، بخلاف علماء الكلام الذين يتناولونها من جهة الاعتقاد وتقرير مسائل علم الكلام، وفي ذلك يقول التفتازاني: «فإن هذه المسألة كلامية من جهة البحث عن أفعال الباري تعالى: هل تتصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته، ومشيئته؟ وهل تكون بخلقه، ومشيئته؟ وأصولية من جهة أنها بحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا، وما تعلق به النهي يكون قبيحا، ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه؛ لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن، وبالنهي ما ليس بقبيح»[3]، وهذا هو الذي رجحه الدكتور عايض الشهراني في كتابه القيم «التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه» (١/٢٧٤)، وللشيخ محمد جعيط رحمه الله رسالة نفيسة ضمَّنها كتابه: «منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح» سمَّاها: «زبدة التحصيل والتنقيح في تحقسق مسألة التحسين والتقبيح» (١/٣١٣- ٣٤٨).

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٤١٠).

(٢) «شرح المعالم» (٢/١٢١).

(٣) «شرح التلويح» (١/١٧٢).

ومما سبق بيانه من تحرير لمحل النزاع يعلم بأن المراد هنا بمسألة التحسين والتقبيح العقليين وحاكميةِ العقل ليس ما يوهمه ظاهر اللفظ من كون العقل مشرعا وموجبا، بل المراد: هل العقل مظهر لحكم الله تعالى ومدرك له من غير توقف على شريعة أم لا؟ وإلا لزم تشريك العقل لله عز وجل في التشريع، وهذا ما لم يقله أحد من المسلمين، وفي ذلك يقول الإسنوي ملخصا محل النزاع في المسألة: «فتلخص أن الحاكم حقيقةً هو الشرع إجماعا، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا؟»[1]، وقال الأستاذ عبد الوهاب خلاف: «فلا خلاف في أن الحاكم هو الله، وإنما الخلاف فيما يعرف به حكم الله»[2]، وقد حرر محل النزاع في المسألة بما لا مزيد عليه بإذن الله تعالى كل من الدكتور الشهراني في كتابه «التحسين والتقبيح العقلين وأثرهما في مسائل أصول الفقه» (٢٧٩/١)، والدكتور فاديغا موسى في كتابه «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٧٩/١) وأطال فيه، جزاهم الله خيرا.

(١) «نهاية السول» (١٢٤/١).

(٢) «علم أصول الفقه» (١٧٢).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:[1]

القول الأول: نفي التحسين والتقبيح العقليين، فليس للعقل أهلية إدراك لحسن الأشياء أو قبحها، وإنما ذلك موقوف على الشرع، مفتقر إلى بيانه؛ ولذلك يعرِّفون الحَسن بأنه: ما أمر به الشرع ولم ينه عنه، والقبيح ما نهى عنه الشرع، فلا ثواب ولا عقاب، ولا مدح ولا ذم إلا عن طريق السمع، وليس للعقل في ذلك شيء، وهذا القول هو قول جمهور الأشاعرة.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٣٩٧/٣)، «المستصفى» للغزالي (١٦٧/١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (٥٦/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢٩٠/١)، «المحصول» للرازي (١٥٩/١)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٢٧١/١)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٢٧٤/١)، «الإحكام» للآمدي (٧٢/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (١١٧/١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٧٥)، «نفائس الأصول» له (٣٣٧/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٤٠٢/١)، «درء القول القبيح» له (٧٩)، «بيان المختصر» للأصفهاني (١٨٨/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢٥١/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٤٧/١)، «التحبير» للمرداوي (٧١٥)، «رفع النقاب» للشوشاوي (١٣١/٢)، «نهاية السول» للإسنوي (١٢٣/١)، «البحر المحيط» للزركشي (١٣٤/١)، «سلاسل الذهب» له (٩٧)، «البدر الطالع» للمحلي (٨٧/١)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٣٠٠/١)، «شرح التلويح» للتفتازاني (٣٣١/١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٦٣)، «سلم الوصول» للمطيعي (٢٥٨/١)، «علم أصول الفقه» لخلاف (١٧١)، «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (١١٩/١)، «المسائل المشتركة» للعروسي (٧٤)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٦٧)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني (٣٣٢)، «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (٤٧٦/١)، «الحكم الشرعي بين العقل والنقل» للغرياني (١٥٩)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٧٩/١)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (١٦٥/١)، «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (١٦٤)، «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (٨٧/١).

القول الثاني: إثبات التحسين والتقبيح العقليين، بمعنى: أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، ويترتب على تحسينه الثواب والعقاب، وهو قول جمهور المعتزلة والشيعة والخوارج والكرامية، ونسب إلى بعض الحنفية.

القول الثالث: وهو قول القائلين بأن العقل قد يدرك حسن الأشياء أو قبحها، ولا يتوقف ذلك على الشرع، لكن الثواب والعقاب والمدح والذم موقوف على الشرع، فلا تلازم بين إدراك العقل وحكم الشارع، «فالقائلون بهذا القول يفرّقون بين أمرين:

أحدهما: إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح.

والثاني: ترتب الوجوب والتحريم والثواب والعقاب على ذلك الإدراك العقلي، فالأول عندهم يمكن أن يكون من مدركات العقول، وأما الثاني فمتوقف عندهم على الشرع المنقول، ولا تلازم بين هذين الأمرين.

وهذا القول وسط بين القولين السابقين كما لا يخفى»[1]، وإليه ذهب الجمهور من السلف والخلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين، قال الزركشي: «[وهو] المنصور لقوته من حيث النظر وأيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض، وإليه إشارات متأخري الأصوليين والكلاميين، فليتفطن له»[2]، ونصره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

(١) «التحسين والتقبيح العقلين» للشهراني (١/٤٠٢- ٤٠٣).

(٢) «البحر المحيط» (١/١٤٦).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

يرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسالة إلى ما يلي:

١-النزاع في مراعاة المصالح وتعليل أفعال الله وأحكامه: فالمعتزلة بناء على مذهبهم في وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى، ولزومِ تعليل أفعال الله وأحكامه؛ قالوا بحاكمية العقل وتحسينه وتقبيحه، تحقيقا لأصلهم في العدل، وأما الأشاعرة فلما منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه؛ نفوا التحسين والتقبيح العقليين، وجوَّزوا على الله تعالى كل شيء ممكن، وحصروا حسن الأشياء وقبحها في الشرع، وقالوا لو أمر الشرع بالشرك أو الزنى لكان حسنا، وهذا مذهب غلاتهم، وبعضهم يفرِّق بين أفعال الله تعالى وأحكامه، وهم جمهور متأخريهم؛ فيمنعون تعليل أفعال الله سبحانه، ويجوِّزون تعليل أحكامه، وهذا السبب ذكره كثير من العلماء، قال ابن القيم رحمه الله تعالى في ذكر الأصل الأول من الأصول التي بنيت عليها المسألة: «الأصل الأول: هل أفعال الرب تعالى معللة بالحكم والغايات؟ وهذه من أجل مسائل التوحيد المتعلقة بالخلق والأمر، بالشرع والقدر»[(١)]، وقال الطوفي في بيان مآخذ المسألة: «المأخذ الثالث: النزاع في مراعاة المصالح؛ فعندهم [أي: المعتزلة] يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية مصالح خلقه»[(٢)]، وقال أيضا: «والمعتمد في إبطال التحسين والتقبيح أن رعاية مصالح الخلق غير واجبة على الله، ويلزم من ذلك بطلان التحسين والتقبيح»[(٣)]، وقال

(١) «مفتاح دار السعادة» (٩٦٥).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (٤٠٩/١).

(٣) «درء القول القبيح» (١٩٢).

أيضا: «ومدركهم في ذلك [أي: المعتزلة] أن الله سبحانه وتعالى حكيم، فيستحيل عليه عقلا إهمال المصالح أن لا يأمر بها، ويثيب عليها، وإهمال المفاسد أن لا ينهى عنها ويعاقب عليها، وما استحال على الله تعالى وجب أن يستحيل عليه دائما في كل وقت، فلذلك قالوا: إن ما ثبت بعد الشرع، فهو ثابت قبله، وإلا لكان المستحيل عليه سبحانه وتعالى جائزا عليه في كل وقت من الأوقات، وهو محال»[1]، ويقول الشوشاوي: «ومستندهم [أي: المعتزلة] في هذه المسألة أن الله تعالى حكيم، والحكيم يستحيل عليه إهمال المصالح والمفاسد، أي: يستحيل عليه إهمال المفاسد فلا يحرمها، وإهمال المصالح فلا يأمر بها، فيكون كل ما ثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله؛ لأنه لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفاسد والمصالح، وهذا معنى قوله:[أي: القرافي] "بل العقل يستبعد ثبوته قبل الرسل"، ومعنى هذا الاستقلال عندهم: أن العقل أدرك أن الله تعالى حكم بتحريم المفاسد وإيجاب المصالح، وليس العقل هو الموجب والمحرِّم، بل الموجب والمحرِّم هو الله تعالى، وذلك عندهم يجب لذاته لكونه حكيما، كما يجب لذاته لكونه عليما.

فأهل السنة يقولون: معنى كونه حكيما: كونه متصفا بصفات الكمال من العلم العام التعلقِّ والقدرة العامة التأثيرِ والإرادة النافذة، أي: العامة النفوذ، لا بمعنى أنه يراعي المفاسد والمصالح، بل له تعالى أن يضل الخلق أجمعين، وله أن يهديهم أجمعين، وله أن يهدي البعض ويضل البعض، وله أن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد، فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، والخلائق دائرون بين فضله وعدله»[2]، ويقول الدكتور عايض الشهراني في

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٤٠٥).

(٢) «رفع النقاب» (٢/١٣٧).

بيان السبب الأول من أسباب الخلاف في المسألة: «الخلاف في تعليل أفعال الله وأوامره ونواهيه، هل هي معللة بالحكم والغايات أم لا؟»[1].

والذي عليه أهل السنة والجماعة وسلف الأمة أن أحكام الله تعالى معللة، وأنه سبحانه حكيم شرع أحكامه لمعان يحبها مع رعاية مصالح عباده فيها، تفضلا منه ورحمة، ولا يوجب عليه خلقُه شيئا من ذلك إلا ما أوجبه أو حرَّمه على نفسه سبحانه وتعالى، لا يتجاوزون ذلك، ولذلك أثبتوا الحسن والقبح في الأفعال لكن لم يتجاوزرها إلى لوازم ذلك من ثواب وعقاب؛ لأن النصوص الشرعية نفت العذاب والعقاب لمن لم تبلغه دعوة الله عز وجل ورسالته إلى خلقه، وذلك من تمام عدل الله ورحمته.

٢-الخلاف في الحكمة المثبتة لله عز وجل: هل هي فعل يقوم بالله سبحانه وتعالى قيام الصفة به، أو ترجع إلى المخلوق؟ وهذا السبب ذكره شيخ الإسلام ابن القيم -رحمه الله تعالى- في معرض سرده للأصول التي انبت عليها المسألة؛ فقال في بيان الأصل الثاني: «أن تلك الحكم المقصودة: فعل يقوم به سبحانه وتعالى قيام الصفة به؛ فيرجع إليه حكمها، ويشتق له اسمها؟ أم يرجع إلى المخلوق فقط من غير أن يعود إلى الرب منها حكم، أو يشتق له منها اسم؟»[2]، والذي عليه المعتزلة: «القول بوجوب تعليل أحكام الله تعالى بمصالح راجعة إلى العباد؛ لأن الله حكيم، والحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث يتنزه عنه رب العالمين، كما يتنزه أن يعود إليه شيء من النفع، بل يفعل لينفع

(١) «التحسين والتقبيح العقلين» (١/٤٧٠).

(٢) «مفتاح دار السعادة» (٢/٤٣) [طبعة: علي الحلبي].

غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح»[1]، وأهل السنة والجماعة على ما مضى تقريره يثبتون الحكمة لله تعالى وهي تعود إليه لأنه يحبها مع رعاية مصالح العباد في تشريع الأحكام؛ ولذلك قال ابن القيم رحمه الله: «والمشهور من مذهب المعتزلة إِثْبَات الأَصْل الأول وهو التَّعْلِيل بالحكم والمصالح، وَنفي الثَّاني؛ بنَاءً على قواعدهم الْفَاسِدَة فِي نفي الصّفَات»[2]، وقال أيضا في الرد على المعتزلة وبيان ضلالهم في هذا الأصل مما يتضح به وجه بناء المعتزلة قولهم في التحسين والتقبيح عليه: «[والمعتزلة] أصابوا في إثبات الحكمة لله تعالى، وأنه سبحانه لا يفعل فعلا خاليا عن الحكمة؛ بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة وغاياتها المحبوبة له، وأخطؤا في موضعين:

أحدهما: أنهم أعادوا تلك الحكمة إلى المخلوق، ولم يعيدوها إلى الخالق سبحانه؛ على فاسد أصولهم في نفي قيام الصفات به، فنفوا الحكمة من حيث أثبتوها، وجحدوها من حيث أقروا بها.

الموضع الثاني: أنهم وضعوا لتلك الحكمة شريعة بعقولهم، وأوجبوا على الرب تعالى بها وحرموه وشبهوه بخلقه في أفعاله؛ بحيث ما حسن منهم حسن منه، وما قبح منهم قبح منه، فلزمتهم بذلك اللوازم الشنيعة، وضاق عليهم المجال، وعجزوا عن التخلص عن تلك الالتزامات، ولو أنهم أثبتوا له حكمة تليق به لا يشبه خلقه فيها، بل نسبتها إليه كنسبة صفاته إلى ذاته؛ فكما أنه لا يشبه خلقه في صفاته؛ فكذلك في أفعاله، ولا يصح الاستدلال بقبح القبيح وحسن الحسن منهم على ثبوت ذلك في حقه تعالى»[3].

---

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢١٧/١).

(٢) «مفتاح دار السعادة» (٤٣/٢) [طبعة: علي الحلبي].

(٣) «مفتاح دار السعادة» (١٠١٠).

٣- الخلاف في إرادة الله تعالى وتعلقها بأفعال المكلفين، وهل أفعال العباد اختيارية، أم أنه ليس للعبد إرادة وهو غير مختار بل مجبور؟ وقد اعتمد الأشاعرة على هذا في نفيهم التحسين والتقبيح العقليين، مقررين أنه إذا كان فعل العبد غير اختياري لم يحكم عليه بحسن ولا قبح باتفاق مع القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، وهذا السبب ذكره غير واحد من العلماء، قال ابن القيم رحمه الله في بيان الأصل الثالث من الأصول التي بنيت عليها مسألة التحسين والتقبيح العقليين: «هل تعلق إرادة الرب تعالى بجميع الأفعال تعلق واحد؟ فما وجد منها مراد له محبوب مرضي، طاعة كان أو معصية، وما لم يوجد منها فهو مكروه له مبغوض، غير مراد، طاعة كان أو معصية، فهو يحب الأفعال الحسنة التي هي منشأ المصالح؛ وإن لم يشأ تكوينها وإيجادها؛ لأن في مشيئته لإيجادها فواتَ حكمة أخرى هي أحب إليه منها، ويبغض الأفعال القبيحة التي هي منشأ المفاسد ويمنعها ويمقت أهلها؛ وإن شاء تكوينها وإيجادها؛ لما تستلزمه من حكمة ومصلحة هي أحب إليه منها، ولا بد من توسط هذه الأفعال في وجودها»[(١)]، ويقول رحمه الله في بيان ضلال المعتزلة والأشاعرة في هذا الأصل: «فأما الأصل الثالث فهم فيه [أي: المعتزلة] ضد الجبرية من كل وجه؛ فهما طرفا نقيض؛ فإنهم لا يثبتون لأفعال العباد سوى المحبة لحسنها، والبغضة لقبحها، وأما المشيئة لها فعندهم أن مشيئة الله لا تتعلق بها؛ بناءً منهم على نفي خلق أفعال العباد؛ فليست عندهم إرادة الله لها إلا بمعنى محبته لحسنها فقط، وأما قبيحها فليس مراد الله بوجه، وأما الجبرية فعندهم أنه لم يتعلق بها سوى المشيئة والإرادة، وأما المحبة عندهم فهي نفس الإرادة والمشيئة؛ فما شاءه فقد

(١) «مفتاح دار السعادة» (٩٦٦).

أحبه ورضيه»[1]، وقال صدر الشريعة: «هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول، ومهمات مباحث المعقول والمنقول، ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر، الذي زلت فيها أقدام الراسخين، وضلت في مباديها أفهام المتفكرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحرين»[2]، وقال الزركشي في بيان المأخذ الرابع من مآخذ المسألة: «الرابع: أن فعل العبد ليس باختياره عندنا؛ فالحسن والقبح يرجعان إلى كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه»[3].

وهذه الأسباب الثلاثة التي تقدم ذكرها أوردها شيخ الإسلام ابن القيم رحمه الله تعالى وقال فيها:«فهذه الأصول الثلاثة عليها مدار هذه المسألة، ومسائل القدر والشرع»[4]، وقال: «وَمن لم يحكم هَذِه الْأُصُول الثَّلَاثَة لم يسْتَقرّ لَهُ فِي مسَائِل الحكم وَالتَّعْلِيل، والتحسين والتقبيح قدم؛ بل لَا بُد من تناقضه، ويتسلط عَلَيْهِ خصومه من جِهَة نَفْيه لوَاحِد مِنْهَا»[5]، وفي بيان ضلال الفرق في هذه الأصول، ووسطية أهل السنة والجماعة يقول: «فالقدرية حجروا على الله وألزموه شريعة حرموا عليه الخروج عنها، وخصومهم من الجبرية جوزوا عليه كل فعل ممكن يتنزه عنه سبحانه؛ إذ لا يليق بغناه وحمده وكماله ما نزه نفسه عنه وحمد نفسه بأنه لا يفعله، فالطائفتان متقابلتان غاية التقابل، والقدرية أثبتوا له حكمة وغاية مطلوبة من أفعاله؛ على حسب ما أثبتوه لخلقه، والجبرية نفوا حكمته اللائقة به التي لا يشابهه فيها أحد، والقدرية قالت: إنه لا يريد من عباده طاعتهم وإيمانهم، وإنه لا يشاء ذلك منهم، والجبرية قالت: إنه

(١) «مفتاح دار السعادة» (٩٦٧).

(٢) «شرح التلويح» (١/٣٣١).

(٣) «البحر المحيط» (١/١٤٧).

(٤) «مفتاح دار السعادة» (٩٦٦).

(٥) «مفتاح دار السعادة» (٩٦٨).

يحب الكفر والفسوق والعصيان ويرضاه من فاعله، والقدرية قالت: إنه يجب عليه سبحانه أن يفعل بكل شخص ما هو الأصلح له، والجبرية قالت: إنه يجوز أن يعذب أولياءه وأهل طاعته ومن لم يطعه قط، وينعم أعداءه ومن كفر به وأشرك، ولا فرق عنده بين هذا وهذا؛ فليعجب العاقل من هذا التقابل والتباعد الذي يزعم كل فريق أن قولهم هو محض العقل، وما خالفه باطل بصريح العقل.

وكذلك القدرية قالت: إنه ألقى إلى عباده زمام الاختيار، وفوَّض إليهم المشيئة والإرادة، وإنه لم يخص أحدا منهم دون أحد بتوفيق ولا لطف ولا هداية، بل ساوى بينهم في مقدوره، ولو قدر أن يهدى أحدا ولم يهده كان بخلا، وإنه لا يهدى أحدا ولا يضله إلا بمعنى البيان والإرشاد، وأما خلق الهدى والضلال فهو إليهم ليس إليه، وقالت الجبرية: إنه سبحانه أجبر عباده على أفعالهم؛ بل قالوا: إن أفعالهم هي نفس أفعاله، ولا فعل لهم في الحقيقة ولا قدرة ولا اختيار ولا مشيئة، وإنما يعذبهم على ما فعله هو لا على ما فعلوه، ونسبة أفعالهم إليه كحركات الأشجار والمياه والجمادات؛ فالقدرية سلبوه قدرته على أفعال العباد ومشيئته لها، والجبرية جعلوا أفعال العباد نفس أفعاله، وأنهم ليسوا فاعلين لها في الحقيقة، ولا قادرين عليها؛ فالقدرية سلبته كمال ملكه، والجبرية سلبته كمال حكمته، والطائفتان سلبته كمال حمده.

وأهل السنة الوسط أثبتوا كمال الملك والحمد والحكمة؛ فوصفوه بالقدرة التامة على كل شيء من الأعيان وأفعال العباد وغيرهم، وأثبتوا له الحكمة التامة في جميع خلقه وأمره، وأثبتوا له الحمد كله في جميع ما خلقه وأمر به، ونزّهوه عن دخوله تحت شريعة يضعها العباد بآرائهم، كما نزهوه عما نزه نفسه عنه مما لا يليق به؛ فاستولوا على محاسن المذاهب، وتجنبوا أرداها،

ففازوا بالقدح المعلى، وغيرهم طاف على أبواب المذاهب ففاز بأخس المطالب، والهدى هدى الله يختص به من يشاء من عباده»[1].

٤- الخلاف في حسن الأشياء وقبحها: هل هو لذاتها أم لصفات قائمة بها، أو لا؟

«فمن قال: إن قبحها وحسنها ذاتي أثبت التحسين والتقبيح العقليين، إمامطلقا كما هو مذهب المعتزلة ومن نحى نحوهم، أو على التفصيل الذي ذكره السلف جمعا بين النصوص، ومن قال: إن قبحها وحسنها ليس لذاتها نفى التحسين والتقبيح العقليين كما هو مذهب الأشاعرة ومن نحى نحوهم»[2]، قال الطوفي في معرض ذكره لمآخذ المسألة بيانا للمأخذ الأول: «أن الحسن عندهم [أي: المعتزلة] صفة قامت بالفعل أوجبت كونه حسنا، والقبح صفة قامت بالفعل أوجبت كونه قبيحا؛ حملا للأفعال على الأجسام؛ فإن الحسن صفة قائمة بها، وكذلك القبح، كما نشاهد في الصور الحسنة والقبيحة، وعندنا الحسن والقبح إنما هو نسبة إضافية حاصلة بين الفعل واقتضاء الشرع إيجاده والكف عنه، فإذا قال الشرع: "صلِّ"، قلنا: الصلاة حسنة، وإذا قال: "لا تزن"، قلنا: الزنا قبيح، وعلى هذا فقس»[3]، ويقول -أيضا- مبينا هذا المأخذ بعبارة أخرى: «أن الحسن والقبيح مشتقان من الحسن والقبح، فعند المعتزلة أن المشتق منه وهو الحسن والقبح معنيان قائمان بالمشتق، وهما الحسن والقبيح، كما أن الأسود والأبيض لما كانا مشتقين من السواد والبياض كانا – أعني السواد والبياض – معنيين قائمين بالأسود والأبيض.

---

(١) «مفتاح دار السعادة» (١٠١٥- ١٠١٧).

(٢) «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٤٧٨/١).

(٣) «درء القول القبيح» (٨٤).

وإذا ثبت أن الحسن والقبح معنيان قائمان بالحسن والقبيح، كان إدراك قيامهما بهما عقليا قياسا؛ لإدراك بصيرة العقل لأحكام الأفعال على إدراك البصر لأحكام الأجسام، وهذا معنى قولهم: إن قبحها لصفات قامت بها، على ما سبق ذكره في مسألة الواجب المخير، وعند الجمهور لا شيء من ذلك، بل الحسن: ما أمر الله سبحانه وتعالى به أو أذن فيه، والقبيح: ما نهى عنه أو منع منه»[1]، ويقول الزركشي: «الخلاف مبني –كما قال ابن برهان– على أن قبح الأشياء وحسنها لذاتها أو لصفات قائمة بها؟ فعندهم [أي: المعتزلة]: نعم، وعندنا: لا»[2].

وحري بالتنبيه أن الذي عليه أهل السنة والجماعة وسلف الأمة أن للأفعال حسنا وقبحا في نفسها قد يعرف بالعقل كما هو مذهب المعتزلة غير أنهم يفارقون المعتزلة في ترتيب الثواب والعقاب على ذلك، وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: «والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحا موجبا للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب والزنا، والظلم والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع.

فالنفاة يقولون: ليست في ذاتها قبيحة، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشأ بالشرع.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٤٠٧).

(٢) «سلاسل الذهب» (٩٧).

والمعتزلة تقول: قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل.

وكثير من الفقهاء من الطوائف الأربع يقولون: قبحها ثابت بالعقل، والعقاب متوقف على ورود الشرع»[(١)]، ويقول رحمه الله تعالى: «قد أصاب أهل الإثبات من المعتزلة في قولهم: إن الحسن والقبح صفات ثبوتية للأفعال، معلومة بالعقل والشرع، وأن الشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطر والعقول؛ من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهى عنه، وأنه لم يجيء بما يخالف العقل والفطرة، وإن جاء بما تعجز العقول عن إدراكه والاستقلال به؛ فالشرائع جاءت بمحارات العقول لا محالاتها، وفرق بين ما لا تدرك العقول حسنه وبين ما تشهد بقبحه، فالأول مما يأتي به الرسل دون الثاني، وأخطؤا في ترتيب العقاب على هذا القبيح عقلا، كما تقدم»[(٢)]، ولذلك كان من أسباب الخلاف في المسالة:

٥- هل الحسن والقبح ملازم للثواب والعقاب أم لا؟ قال الزركشي رحمه الله تعالى في بيان المأخذ الثالث من مآخذ المسألة: «الثالث: اعتقادهم [أي: المعتزلة] أن الحسن والقبح ملازم للثواب والعقاب، وعندنا لا تلازم بينهما»[(٣)]، وعدم التلازم بينهما هو مذهب أهل السنة والجماعة، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «وقد دل القرآن أنه لا يعاقب إلا بإرسال الرسل، وأن الفعل نفسه حسن وقبيح»[(٤)]، وقال -أيضا- : «فالصواب في هذه المسألة إثبات الحسن والقبح عقلا، ونفي التعذيب على ذلك إلا بعد بعثة الرسل؛ فالحسن والقبح العقلي لا

(١) «مدارج السالكين» (١/١٣٢)، وانظر: «اخيارات ابن القيم الأصولية» (١/٩٠).

(٢) «مفتاح دار السعادة» (١٠٠٩).

(٣) «البحر المحيط» (١/١٤٧).

(٤) «مدارج السالكين» ().

يستلزم التعذيب، وإنما يستلزمه مخالفة المرسلين»[1]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء]، وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء]، ويدل على عدم التلازم بين الأمرين قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾ [الأنعام]، «وعلى أحد القولين – وهو أن يكون المعنى لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال الرسل – فتكون الآية دالة على الأصلين: أن أفعالهم وشركهم ظلم قبيح قبل البعثة، وأنه لا يعاقبهم عليه إلا بعد الإرسال، وتكون هذه الآية في دلالتها على الأمرين نظير الآية التي في القصص: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [القصص: ٤٧]؛ فهذا يدل على أن ما قدمت أيديهم سبب لنزول المصيبة بهم، ولولا قبحه لم يكن سببا، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتفاء شرطها، وهو عدم مجيء الرسول إليهم، فمذ جاء الرسول انعقد السبب، ووجد الشرط، فأصابهم سيئات ما عملوا، وعوقبوا بالأول والآخر»[2].

٦- الشرع هل هو مقرر لحكم العقل ومؤكد له، أم هو شارع للأحكام ابتداء؟ قال الزركشي –رحمه الله-: «أن الشرع ورد عندهم [أي: المعتزلة] مقررا لحكم العقل ومؤكدا له، وعندنا ورد الشرع كاسمه شارعا للأحكام ابتداء»[3]، ويقول الطوفي –رحمه الله-: «أن الشرع هل هو مؤكد وكاشف، أو منشئ ومبتدئ؟ فالمعتزلة قالوا: الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه

(١) «مفتاح دار السعادة» (٩٥٦).

(٢) «مدارج السالكين» ().

(٣) «سلاسل الذهب» (٩٨)، «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/١٤٧).

من حسن الأفعال وقبحها ضرورة أو نظرا، كاشف عما لا يدركه من الأحكام شرعا كالعبادات ونحوها، وليس قولهم: إن العقل لا يدرك الحسن في العبادات ونحوها منافيا لقولهم: إنها حسنة في العقل، لأن مرادهم بحسنها فيه أنه لو كانت له قوة على إدراك حقائقها تامة، لأدركها حسنة، ومدركهم في ذلك أن الله سبحانه وتعالى حكيم، فيستحيل عليه عقلا إهمال المصالح أن لا يأمر بها، ويثيب عليها، وإهمال المفاسد أن لا ينهى عنها ويعاقب عليها، وما استحال على الله تعالى وجب أن يستحيل عليه دائما في كل وقت، فلذلك قالوا: إن ما ثبت بعد الشرع، فهو ثابت قبله، وإلا لكان المستحيل عليه سبحانه وتعالى جائزا عليه في كل وقت من الأوقات، وهو محال. غاية ما في الباب أن العقل أدرك الحسن والقبح في بعض الأوقات دون بعض، فلما ورد الشرع، كان مؤكدا لحكم العقل فيما أدركه، كاشفا له عما لم يدركه.

أما الجمهور، فقالوا: الشرع منشئ الأحكام، ومخترع لها ولم يكن منها قبل الشرع شيء، ولا يستقل العقل بإدراك شيء منها جزما بل جوازا، وهذا هو محز الخلاف وغايته بين الطائفتين وهو أن إدراك العقل لإثابة الله سبحانه وتعالى للطائع وعقابه للعاصي، هل هو إدراك جازم قاطع كما يدرك أنه حكيم عليم؟ أو إدراك محتمل على جهة الجواز كما يدرك أنه سبحانه وتعالى يجوز أن يوقع المطر غدا وأن لا يوقعه؟ وليس محل الخلاف ما يتوهمه كثير من الناس من أن العقل هو الموجب والمحرم، بل الله سبحانه وتعالى هو الموجب والمحرم، والعقل يدرك كونه موجبا إدراكا قاطعا أو جائزا على الخلاف»[1].

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٤٠٤- ٤٠٦).

تنبيه:

ومما ذكر في مسالة التحسين والتقبيح العقليين يظهر أن حقيقة الحكم عند المعتزلة مخالفة لحقيقته عند غيرهم؛ إذ إن المعتزلة رأوا أن الحكم صفة ثابتة للفعل والشرعُ كشفه؛ بناء على إثبات التحسين والتقبيح العقليين، وأما الأشاعرة فرأوا أن الحكم هو ما أثبته الشارع وأمر به؛ فالحكم عند المعنزلة إخبار، وعند الأشاعرة أمر وإنشاء، بمعنى الخلاف قائم بينهم في الحسن: هل هو من موجبات الأمر أم من مدلولاته؟ وفي ذلك يقول البزدوي: «ثم اختلف أن الحسن من موجبات الأمر أم من مدلولاته؟ فعندنا هو من مدلولات الأمر، وعند الأشعرية وأصحاب الحديث هو من موجباته، **وهو بناء على أن الحسن والقبح في الأفعال الخارجة عن الاضطرار، هل يعرف بالعقل أم لا؟** فعندهم لا حظَّ له في ذلك، وإنما يعرف بالأمر والنهي؛ فيكون الحسن ثابتا بنفس الأمر، لا أن الأمر دليل ومعرّف على حسنٍ سبق ثبوته بالعقل، وعندنا لما كان للعقل حظٌّ في معرفة حسن بعض المشروعات، كالإيمان وأصل العبادات والعدل والإحسان؛ كان الأمر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل، وموجبا لما لم يعرف به»[1]، والذي رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– هو شمول الحكم لما أخبر به الشارع ولما أثبته، فقال: «وكذلك الحكم الشرعي يريد به المعتزلة: ما أخبر به الشارع فقط، ويريد به الأشعرية: ما أثبته الشارع، وقد وافق كل فريق قوم من أصحابنا وغيرهم، والصواب أن الحكم الشرعي يكون تارة ما أخبر به؛ ويكون تارة ما أثبته وتارة يجتمع الأمران، والله

(١) «كشف الأسرار» (١/١٨٣)، وانظر: «ميزان الأصول» للسمرقندي ().

أعلم»[1]، وقال –رحمه الله–: «وكذلك الأحكام الشرعية قد يراد بها: ما أخبر بها الشارع؛ بناء على أن الأحكام صفات للفعل؛ وأن الشارع بينها وكشفها، ومنها: ما يعلم بالعقل ضرورة أو نظرا؛ ومنها: ما يعلم بهما، ويسمى الجميع أحكاما شرعية، أو تخص الأحكام الشرعية بما لم يستفد إلا من الشارع، وهذا اصطلاح المعتزلة وغيرهم من المتكلمين والفقهاء من أصحابنا وغيرهم، وقد يراد بها ما أثبتها الشارع، وأتى بها ولم تكن ثابتة بدونه، بناء على أن الفعل [لا] حكم له في نفسها، وإنما الحكم ما أتى به الشارع، وهذا قول الأشعرية ومن وافقهم من أصحابنا وغيرهم، ثم قد يقال: الحكم هو خطاب الشارع، وهو الإيجاب والتحريم منه؛ وقد يقال: هو مقتضى الخطاب وموجبه وهو الوجوب والحرمة مثلا، وقد يقال: المتعلق الذي بين الخطاب والفعل، والصحيح أن اسم الحكم الشرعي ينطبق على هذه الثلاثة، وقد يقال: بل **الحكم الشرعي يقال: على ما أخبر به وعلى ما جاء به من الخطاب ومقتضاه**»[2]، وقال المرداوي –رحمه الله–: «وَقَالَ الشَّيْخ تَقِيّ الدّين: «الحكم الشَّرْعِيّ يتَنَاوَل الْخطاب وَصفَة الْفِعْل، قَالَ: وَهُوَ قَول السّلف وَالْجُمْهُور، فَيتَنَاوَل وَصفه الْمَحْكُوم عَلَيْهِ، وَهُوَ الْفِعْل، ويتَنَاوَل العَبْد والأعيان الَّتِي أَمر بتعظيمها أَو إهانتها، فوصف الأَعْيَان بِأَنَّهَا رِجْس، وَإِن كَانَ فِيهَا وصف قبح قبل التَّحْرِيم، فَالَّذِي اتّصف بِهِ بِالتَّحْرِيمِ لم يكن ثَابتا قبل ذَلِك» انْتهى. وَالله أعلم»[3].

(١) «مجموع الفتاوى» (١٩/٢٣٤).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٩/٣١١).

(٣) «التحبير» (٨٠٧)، وانظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (٩٧).

هذا، وقد جرت عادة الأصوليين أن يذكروا ضمن المسائل المتعلقة بـ: «الحاكم» مسألتين هما:

١- مسألة: شكر المنعم.

٢- مسألة: حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وهما من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين ومن أفرادها التي خصها الأصوليون بالذكر تنزلا للمعتزلة في أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين، قال الزركشي: «شكر المنعم: يجب عندنا شرعا، وقالت المعتزلة: عقلا، وهذه المسألة مبنية على التحسين والتقبيح العقليين، هذا هو المشهور –أعني أنها فرعها–، وخالف في ذلك الكيا الهراسي في تعليقه في الأصول، وابن برهان في كتاب الأوسط، وقالا: هي عينها وليست فرعها؛ لأن الفرع قد يوجد بينه وبين أصله مغايرة، ولا مغايرة هنا؛ لأنهم إن أرادوا بـ "الشكر" قولنا: (الحمد لله، والشكر لله) فهو محال، فالعقل لا يهتدي إلى إيجاب حكم، وإن أرادوا به معرفة الله وأنها تجب عقلا فهو باطل؛ لأن الشكر يستدعي تقدم المعرفة، ولأن المعرفة واجبة لشكر الإنسان عليها، فمن المحال أن تكون هي المعرفة وهي الشكر، فكان المراد بشكر المنعم عندهم: اتباع ما حسّنه العقل، والإنزجار عما قبّحه، والمراد عندنا: اتباع أوامر الشرع، والإنزجار عن نواهيه، فقد تبيّن بهذا التفسير أن هذه المسألة عين التحسين والتقبيح حذو القذة بالقذة، إلا أن العلماء أفردوها بالذكر بعبارات شيقات فتبعناهم»[1]، وقد ذكر الرازي أن هاتين المسألتين وإن كانتا هي نفسها مسألة التحسين والتقبيح العقليين إلا أن الأشاعرة يذكرونهما تنزلا للمعتزلة في صحة قاعدتهم، وفي ذلك قال: «وقد جرت عادة أصحابنا أن يتكلموا بعد هذه المسألة في مسألتين

(١) «سلاسل الذهب» (٩٩- ١٠٠).

أخريين، أحدهما: أن شكر المنعم لا يجب عقلا، والثانية: أنه لا حكم قبل ورود الشرع، واعلم أنا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة؛ لكن الأصحاب سلَّموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بيَّنوا أنه بعد تسليم هذين الأصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين»[1]، ولذلك قال البيضاوي: «فرعان على التنزل»[2]، قال الإسنوي: «لما أبطل الأصحاب قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لزم من إبطالهما إبطال وجوب شكر المنعم عقلا، وإبطال الأفعال الاختيارية قبل البعثة»[3].

(١) «المحصول» (١/١٣٩- ١٤٠).

(٢) «نهاية السول» للإسنوي (١/١٢٥).

(٣) «نهاية السول» (١/١٢٦).

أسباب الخلاف المتعلقة بالمحكوم فيه والمحكوم عليه:

تمهيد:

قد عرفنا من خلال تعريف الحكم الشرعي أن الأحكام الشرعية والخطابات الإلهية إنما تتعلق بالأفعال المضافة إلى المكلفين؛ ولذلك عرِّف الحكم بأنه: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين»، والفعل وما أضيف إليه –وهو المكلف– هما ما يعبر عنه بـ: «المحكوم فيه» و«المحكوم عليه».

فـ: «المحكوم فيه» هو: الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع[1]، ويعبر عنه أيضا بـ: «المحكوم به»، كما هو اصطلاح البيضاوي وصدر الشريعة[2]، غير أن التعبير بـ: «المحكوم فيه» أولى من جهتين:

الأولى: أن الخطاب في الحقيقة تعلق بفعل المكلف لا أن الشارع حكم به على المكلف، وإن كان المعنيان متلازمين، وفي ذلك يقول ابن أمير الحاج في بيان كلام ابن الهمام لـمَّا قال: «المحكوم فيه أقرب من المحكوم به»، قال: «يريد أن التعبير عن فعل المكلف بـ: «المحكوم فيه» أولى من التعبير عنه بـ: «المحكوم به»، كما ذكر صدر الشريعة والبيضاوي وغيرهما، قال المصنف: إذ لم يحكم الشارع به على المكلف بل حكم في الفعل بالوجوب بالمنع بالإطلاق، والظاهر أن ليس في منعه حكم به على المكلف، ولا في إطلاقه والإذن فيه، وإنما

(١) انظر: «شرح التلويح» (٢/٢٩٩).

(٢) انظر: «نهاية السول» (١/١٥٩)، «شرح التلويح» (٢/٣٠١).

يخال ذلك في إيجابه، وعند التحقيق يظهر أن ليس إيجابه، أي: إيجاب المكلف فعله، حكما بنفس الفعل، ولو سلم كان باعتبار قسم يخالفه أقسام»[(١)].

الثانية: أن في التعبير بـ: «المحكوم فيه» دفعا للإشتباه بين الحكم ومحله، الذي هو فعل المكلف؛ لأن «المحكوم به» يطلق ويراد به نفس الحكم، ولذلك جعل بعض العلماء من أركان الحكم: المحكوم به والمحكوم فيه والمحكوم عليه، وأراد بـ: «المحكوم به» نفس الحكم[(٢)].

وأما «المحكوم عليه» فهو: من تعلق الخطاب بفعله، وهو المكلف على رأي جمهور الأصوليين، كما هو واضح من تعريفهم للحكم الشرعي، أو هو العبد أو الشخص أو الإنسان مطلقا سواء كان مكلفا أم لا، كما هو مذهب بعض العلماء الذين عدلوا عن لفظ: «المكلفين» في تعريف الحكم إلى لفظ: «العباد»، فقالوا: «هو خطاب الله المتعلق بأفعال العباد»[(٣)]، والخلاف لفظي بين الفريقين، والله أعلم.

ويعتبر «المحكوم فيه» و«المحكوم عليه» ركنا التكليف، فالكلام عن شروطهما هو كلام عن شروط التكليف؛ ولذلك يقسم العلماء شروط التكليف إلى قسمين[(٤)]:

١- شروط التكليف العائدة إلى الفعل.

٢- شروط التكليف العائدة إلى المكلَّف.

---

(١) «التقرير والتحبير» (١٥٢/٢)، وانظر: «شرح التلويح» (١٤٧/٢)، «المحكوم فيه والمحكوم عليه» (٦١).

(٢) انظر: «الحكم الشرعي» للباحسين (٣٥).

(٣) انظر: «شرح التلويح» لصدر الشريعة (٢٥/١)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١٠٠/٢).

(٤) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١٧٩/١)، «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (١١٣/١)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني (٣٤١).

وهذه الشروط منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، ومقتضى البحث يفرض علينا الكلام عن الشروط المختلف فيها بين العلماء وبيان سبب الخلاف فيها.

ويجدر بنا قبل ذلك أن نتكلم عن التكليف وحقيقته اللغوية والاصطلاحية؛ لما يوجد من علاقة بينه وبين ما سيأتي ذكره –بإذن الله عز وجل– في بعض شروط التكليف وأقسام الحكم التكليفي.

والتكليف مصدر كلف، وهو في اللغة: الأمر بما يشق عليك[1]، وقال الجوهري: «كلَّفه تكليفا أي: أمره بما يشق عليه»[2]، وهذا التعريف ذكره بعض الأصوليين لبيان حقيقة التكليف اللغوية؛ إلا أنه أورده بما يناسب البحث الأصولي، كقول بعضهم: «وهو لغة: إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة»[3]، ففسَّر: «الأمر» بـ: «الإلزام»، قال الطوفي: «قال الجوهري: والكلفة ما يتكلفه من نائبة أو حق، وكلَّفه تكليفا: إذا أمره بما يشق، قلت [أي: الطوفي]: هذا تعريف لغوي بناء على ما اشتهر من حقيقة الكلفة، وتعريفها الصناعي قد فهم من قوله: كلَّفه، أي: أمره بما يشق، فهي إذا كما قلناه: إلزام ما يشق، والشق والمشقة واحد، وهو لحوق ما يستصعب بالنفس قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧]، وأنشد الشيخ أبو محمد مستشهدا على التكليف قول الخنساء في أخيها صخر بن عمرو بن الشريد:

يكلفه القوم ما نابهم ... وإن كان أصغرهم مولدا

(١) «القامس المحيط» للفيروزأبادي (٣/٢٥٩).

(٢) «الصحاح» للجوهري (١٤٢٤)، وانظر: «لسان العرب» لابن منظور (١٢/١٤١).

(٣) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/١٧٦)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (١/٤٨٣)، «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (١/١١٢).

أي: يلزمونه ذلك بحكم رئاسته عليهم»[1].

وأما التكليف في الاصطلاح فقد اختلف فيه: فقيل: إنه الإلزام بأمر أو نهي، وهو قريب من تعريف الجويني وغيره له: بما يناسب مدلوله اللغوي في قولهم: إلزام ما فيه مشقة[2]، وقيل: إنه الخطاب بأمر أو نهي، كما هو تعريف ابن قدامة وغيره، وقيل: طلب ما فيه مشقة[3]، وصحح الطوفي والفتوحي وغيرهما تعريفه بأنه: إلزام مقتضى خطاب الشرع[4]، «فعلى التعريف الأول لا يدخل في حده إلا الواجب والحرام؛ إذ لا يكون إلزامٌ بغيرهما، وعلى الثاني يدخل معهما المندوب والمكروه؛ لأن الأربعة مطلوبة»[5]، وأما على التعريف الثالث الذي صححه الطوفي وغيره فتدخل الأحكام التكليفية الخمسة بما فيها الإباحة، وسيأتي معنا –بإذن الله عز وجل– تقرير حقيقة التكليف، وبيانُ الخلاف فيها بين العلماء وسببه، أثناء الكلام ضمن أقسام الحكم التكليفي عن المباح: وهل هو من التكليف أم لا؟ وإنما غرضنا هنا التنبيه حتى نحيل عليه فيما يأتي –بإذن الله عز وجل–.

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/١٧٦– ١٧٧).

(٢) «البرهان» للجويني (١/١٠١).

(٣) «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (١/١١٣)، «المذكرة» للشنقيطي (٨).

(٤) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/١٧٦)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (١/٤٨٣).

(٥) «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٨).

المبحث الثالث: أسباب الخلاف المتعلقة في المسائل المتعلقة بالمحكوم فيه.

تمهيد:

قد ذكر العلماء للفعل المكلف به شروطا، هي في الجملة محصورة في ثلاثة شروط:

١- أن يكون مقدورا.

٢- أن يكون معدوما.

٣- أن يكون معلوما: من حيث كونه مأمورا به، ومن حيث حقيقته.

إلا أن آكد هذه الشروط وأهمَّها وأصلَها الذي ترجع إليه سائر الشروط: هو شرط القدرة؛ لأن كون الفعل معدوما معلوما هو عين قولنا: إنه مقدور، لما هو متقرر من أن المطالبة بتحصيل الموجود غير مقدور، لأن تحصيل الحاصل محال، ويعلل ذلك الطوفي فيقول: «لأن الإيجاد هو تأثير القدرة في إخراج المعلوم من العدم إلى الوجود، فلو أوجد مرة ثانية، لزم أن يكون معدوما، لاحتياجه إلى الإخراج من العدم، موجودا بالإيجاد الأول، فيلزم أن يكون موجودا معدوما، وهو جمع بين النقيضين، وهو محال»[1]، كما أن التكليف بالمجهول يدخل ضمن التكليف بالمحال؛ لأنه إذا لم يعلم المكلفُ الفعلَ من حيث كونه مأمورا به، ومن حيث حقيقته لم يتصور منه لا قصد الامتثال والطاعة، التي هي شرط في العبادات، ولا يتصور منه أيضا القصد إلى الفعل، ولذلك كان من بديع كلمات شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– قوله: «فمن استقرأ ما جاء به الكتاب والسنة، تبين له

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٢٣/١).

أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل، فمن كان عاجزا عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾»[1].

هذا، وإن اشتراط القدرة للتكليف بالفعل محل خلاف بين العلماء؛ وهذه هي أول مسألة سنتناولها ضمن المسائل المختلف فيها في فصل «المحكوم فيه»، ثم نتبعها بسائر المسائل المتعلقة به –بإذن الله عز وجل–.

(١) «مجموع الفتاوى» (٦٣٤/٢٨)، انظر: «القواعد الفقهية عند ابن تيمية» للميمان (٢٥٥).

المسألة الأولى:

هل يصح التكليف بغير المقدور أم لا؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

وهذه المسألة هي المعروفة بمسألة: التكليف بما لا يطاق أو التكليف بالمحال، وهي مسألة دقيقة تحتاج إلى نظر وتحقيق؛ لتعلقها بأصل القضاء والقدر الذي هو منشؤها[1]، مع كثرة فروعها وغموض مآخذها، قال ابن السبكي: «والمسألة من عظائم المشكلات، وقد كثر خوض الخائضين فيها وتشاجرهم؛ جوازا ووقوعا»[2]، وقال الأصفهاني: «اعلم –وفقك الله– أن هذه المسألة عظيمة الشعب؛ فيجب على المحصِّل الاعتناء بتحقيقها وتحصيلها»[3]، وقال الطوفي أثناء كلامه عن المسألة: «ويُحتاج إلى تحقيق الكلام فيها؛ لأن لها فروعا متعددة، فهي أصل لها؛ وإن كانت فرعا للتحسين والتقبيح، فهي أصل وسط، كالأفرع المتوسطة: كالحيوان بين الجسم النامي والإنسان»[4]، ويقول أيضا في وصفها: «[هي مسألة] في نفسها مشتبهة مبهمة مستعجمة، والآراء فيها متهافتة والأدلة متكافئة والعقول حائرة»[5].

---

(١) «المسائل المشتركة» (١٣٨).

(٢) «رفع الحاجب» (٣٣/٢).

(٣) «الكاشف» (٣/٤).

(٤) «درء القول القبيح» (١١٥).

(٥) «شرح التائية» مخطوط (١٠/أ)، انظر: «منهج الطوفي في تقرير العقيدة» لإبراهيم المعثم (٦٢٨/٢).

وتعتبر هذه المسألة من المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه على رأي كثير من العلماء، وفي ذلك يقول ابن التلمساني: «وهذه المسألة تذكر في أصلي: الدين والفقه معا لتعلقها بهما؛ أما تعلقها بأصول الدين: فإن الأشعرية إذ أثبتوا عموم الصفات لله تعالى، وبيَّنوا أن كل حادث واقع فهو بمشيئة الله وقدرته، قالت المعتزلة: هذا يلزم منه التكليف بالمحال؛ لأنه تعالى إذا أخبر بفعل وهو من خلقه كان حاصل التكليف به: افعل يا من لا فعل له، وافعل ما أنا فاعل، وهذا عين التكليف بالمحال ... وأما تعلقها بأصول الفقه؛ فلأن أصول الفقه عبارة عن العلم بالأدلة الشرعية من حيث الإجمال، وذلك يستدعي البحث في طرفين: طرف الأدلة وطرف الحكم، والبحث في طرف الحكم يستدعي البحث في: تعيين «الحاكم» وهو: الله تعالى ﴿**إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾ [يوسف: ٤٠]، و«المحكوم عليه» وهو: البالغ العاقل الفاهم للخطاب، و«المحكوم فيه» وهو: فعل المكلف، **وله شروط منها: أن يكون مقدورا لمن كلِّف به، فمن ثم استدعي البحث في تكليف ما لا يطاق**»[1]، وقال المرداوي: «للمسألة تعلق بالأصلين: أما أصُول الدّين: فَلأَن الْمُحَقِّقين إِذا حققوا وجوب إِسْنَاد جَمِيع الممكنات إِلَى الله تَعَالَى خلقا وتدبيرا، لَزِمَهُم التَّكْلِيف بِمَا لَا يُطَاق، أما أصُول الْفِقْه: فَلأَن الْبَحْث فِي الحكم الشَّرْعِيّ يتَعَلَّق بِالنّظرِ فِي الْحَاكِم – وَهُوَ الله تَعَالَى – والمحكوم عَلَيْهِ –[وَهُوَ] العَبْد – وَالنَّظَر فِي الْمَحْكُوم بِهِ – وَهُوَ الْفِعْل وَالتّرْك – **وَشَرطه: أَن يكون فعلا مُمكنا، ويستدعي ذَلِك: أَن الْفِعْل الْغَيْر مَقْدُور عَلَيْهِ هَل يَصح التَّكْلِيف بِهِ أم لا؟ وَيُسمى أَيْضا: التَّكْلِيف بالمحال**»[2]، وقال الزركشي: «واعلم أن هذه المسألة تكلم عليها أهل العلمين: علم الكلام وعلم أصول

(١) «شرح المعالم» (١/٣٠٦-٣٠٩) [الرسالة العلمية].

(٢) «التحبير» (١١٣١).

الفقه، أما المتكلمون فلتعلقها بأحكام القدر وخلق الأفعال، وأما الأصوليون فلتعلقها بأحكام التكليف، وما يصح الأمر به وما لا يصح»[1].

في حين يذهب بعض العلماء والباحثين إلى أنه لا علاقة لهذه المسألة بمسائل أصول الفقه، وأنها دخيلة عليه أجنبية عنه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «النزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر»[2].

ولن تتضح لنا حقيقة المسألة إلا ببيان صورتها وتحرير محل النزاع فيها، والعلماء لمّا يتناولون هذه المسألة يتناولونها من جانبين:

١- جانب الجواز العقلي.

٢- جانب الوقوع الشرعي.

وحتى لا تتشتت علينا المسألة لا بد من بيان المراد بقولهم: «محال» و«لا يطاق» و«ممتنع» وغيرها من الألفاظ المتغايرة نطقا ولفظا مع أن مؤداها في المعنى واحدٌ؛ إذ المقصود بها الفعل الذي يعجز المكلف عن الإتيان به؛ لامتناعه وعدم دخوله تحت قدرته.

والأشياء من حيث الوجود والعدم وترتب الحكم العقلي عليها بهذا الاعتبار على ثلاثة أقسام:

١- واجب: وهو ما يقبل العقل وجوده فقط ولا يقبل عدمه: كوجود الله تعالى وتوحيده وغير ذلك.

---

(١) «سلاسل الذهب» (١٣٨-١٣٩).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣/٣٢١)، وانظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (١٣٨)، «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١/١٨).

٢- مستحيل ممتنع: وهو ما يقبل العقل عدمه فقط ولا يقبل بوجوده: كعدم وجود خالق غير الله، والشرك بالله تعالى، وغير ذلك.

٣- ممكن: وهو ما يقبل العقل وجوده وعدمه، والممكن هو الذي يتعلق به التكليف وتتأتى فيه القدرة، غير أن هذا الممكن قد يصير مستحيلا وممتنعا لا لذاته؛ ولكن لأمر يرد عليه ويقترن به فيمنع وجوده؛ ولا يتصور في تلك الحالة إلا عدمه، وهو ما يسمى: المستحيل لغيره[١]، وهذا القسم مع القسم الأول من المستحيل -وهو المستحيل لذاته- مندرج ضمن النزاع على الصحيح[٢].

وإذا تبين هذا فهل المستحيل سواء كان لذاته أو لغيره يجوِّز العقلُ ورود التكليف به من قبل الشارع أم هو في النظر العقلي ممتنع محال؟ وإذا كان جائزا عقلا فهل وقع في الشرع التكليف به أم لا؟ إذ لا يلزم من الجوازِ الوقوعُ.

ولا يمكن تحرير محل النزاع على وجه يرتفع به غموض المسألة ويُتوقف به على حقيقتها إلا بمعرفة المراد بـ: «القدرة» و«التكليف» في قولهم: «هل يصح التكليف بما لا يطاق؟»، وهذا ما سنحاول -بإذن الله تعالى- تجليته أثناء بحث سبب الخلاف في المسألة.

ويحسن أن ننبه ختاما إلى الفرق بين: «التكليف بالمحال» و«تكليف المحال»: فأما «التكليف بالمحال» فهو: أن يكون الخلل فيه راجعا إلى المأمور به لعينه؛ لكونه خارجا عن قدرة المكلف، عاجزا عن الإتيان به، وهذا هو محل بحثنا هنا، وأما «تكليف المحال» فهو: أن يكون الخلل فيه راجعا إلى المكلف نفسه؛ لكونه ليس أهلا لفهم الخطاب، كالساهي والنائم والسكران وغيرهم، وهذا ما سنتناوله -بإذن الله- في فصل المحكوم عليه.

---

(١) انظر: «درء القول القبيح» للطوفي (١١٥)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٨٥/١)، «المذكرة» للشنقيطي (٥١).

(٢) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٧٥٣/٢).

الأقوال في المسألة واختلاف العلماء فيها:

وعلى وفق ما تقرر في تحرير محل النزاع يمكن أن تُساق أقوال العلماء في المسألة على النحو الآتي[1]:

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المحصول» لابن العربي (٢٤)، «المستصفى» للغزالي (٢٣٦/١)، «الضروري في أصول الفقه» لابن رشد (٥٢)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٨٧)، «المحصول» للرازي (٣٦٣/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (١(٣٣٨)، «الإحكام» للآمدي (١١٥/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٥٣/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٣٤/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١(٢٢٤)،«شرح المنهاج» للأصفهاني (١٤٤/١)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٤٨/١)، «الكاشف» للأصفهاني (٣/٤)، «المسودة» لآل تيمية (٢١٧/١)، «نهاية الوصول» للهندي (١٠٢٧/٣)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٣٠٣/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٣٢/٢)، «التحبير» للمرداوي (١١٣٠)، «شرح التلويح» للتفتازني (٣٧٨/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٥٢٩/٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٨٥/١)، «تشنيف المسامع» له (٢٨٠/١)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٣٧٢/١)، «الغيث الهامع» للعراقي (٨٠/١)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١٠٩/٢)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (٩٩/١)، «البدر الطالع» للمحلي (١٥٦/١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٦٩)، «البدر الطالع» للشربيني (٢٠٧/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٣٤٥/١)، «التوضيح شرح التنقيح» لجعيط (٤٣٢/١)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٥٠)، «المهذب» للنملة (٣٠٧/١)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني (٣٤٣)، «أصول الفقه» للسلمي (٧٤)، «التكليف عند الأصوليين» للقضاة (٨٦)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٧٣٥/٢)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٩٣)، «المحكوم فيه والمحكوم عليه» (٦٣)، «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (٥٢٦/١)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١٣٧)، «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (١٣٧/١)، «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١٨١/١).

لقد اختلف العلماء في جواز التكليف بما لا يطاق على مذهبين إجمالا:

المذهب الأول: هو المنع مطلقا، وهو قول جمهور الحنفية وجمهور المعتزلة، واختاره الجويني والغزالي وأبو حامد الإسفرائيني وابن القشيري وابن رشد وابن الحاجب وابن قدامة وابن دقيق العيد وغيرهم.

المذهب الثاني: أنه جائز عقلا، وهؤلاء اختلفوا في وقوعه في الشريعة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المنع من وقوعه، وهو قول الجمهور، وحكي إجماعا، واختاره ابن التلمساني والقرافي وابن برهان وغيرهم.

القول الثاني: القول بجوازه، وهو قول الأشعري فيما نسب إليه، واختاره الرازي وأبو بكر ابن العربي المالكي.

القول الثالث: التفصيل بين المستحيل لذاته والمستحيل لغيره، بالمنع من الأول وتجويز الثاني، وهذا القول نقل عن معتزلة بغداد، وهو اختيار الآمدي والبيضاوي وابن السبكي، ونسب إلى الغزالي أيضا[1].

واختار الطوفي تفصيلا آخر في الوقوع فقال: «أما وقوع ما لا يطاق؛ فلم يقع في فروع الشريعة، وإنما وقع في أصولها: في خلق الأفعال على مذهب أهل السنة»[2].

---

(١) «أصول الفقه» للزحيلي (١/١٤١).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٤٠-٢٤١).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر إلى أقوال العلماء في المسألة وحججهم يظهر أن الخلاف بينهم في المسألة: سواء من جهة الجواز العقلي، أو الوقوع الشرعي يرجع إلى:

١- في ناحية الجواز العقلي؛ قد جعل الشوشاوي سبب الخلاف راجعا إلى اشتراط إمكان الفعل من حيث وقوعه في العادة وعدمه؛ لأن ما لا يطاق لا يمكن وقوعه في العادة لعجز المكلف عنه وخروجه عن وسعه وقدرته، «والمتقرر أن كل ممكن عادة فهو ممكن عقلا ولا ينعكس»[(١)]، وفي ذلك يقول: «**وسبب الخلاف: هل من شرط الفعل المكلف به أن يكون ممكن الوقوع عادة أو ليس من شرطه؟** فمن قال: من شرطه إمكان وقوعه عادة قال: لا يجوز التكليف بما لا يطاق؛ لعدم شرطه الذي هو إمكان وقوعه، ومن قال: ليس من شرطه إمكان وقوعه عادة قال: يجوز التكليف به»[(٢)].

٢- هل المقصود من التكليف: تحصيل الفعل المكلف به، أم أنه علامة وأمارة على الثواب والعقاب؟ بمعنى: هل تكليف العباد يراد به قصدهم إلى الفعل المكلف به أم أنه لمجرد الإبتلاء والإمتحان لا غير؟ فإذا كان لمجرد الإمتحان والإبتلاء ليُعرف المطيع من العاصي: جاز التكليف بما لا يطاق؛ وإن كان متعذرَ الوقوع عادةً؛ لترتب الثواب والعقاب عليه، فإن سلَّم المكلف ورضي بحكم الله تعالى، وشَرَعَ في مقدماته وأسبابه أثيب وإلا عوقب،

---

(١) «شرح التوضيح» للتفتازاني (١/٤٣٤).

(٢) «رفع النقاب» (٢/٥٣٠-٥٣١).

وأما إذا كان الغرض هو تحصيل الفعل لم يجز تكليفهم بما لا يقدرون عليه عادة؛ لكونه ظلما وعبثا يتنزه الله تعالى عنه، وهذا السبب ذكره الطوفي وبيَّن أصوله؛ فقال في معرض ذكره لمآخذ المسألة – وقد جعله من أسباب الخلاف فيما يتعلق بالمحال لذاته– قال: «أما المأخذ الإجمالي المختصر: فهو أن الغرض من التكليف [هل هو] تحصيل الفعل المكلف به، أو جعْل عدمِه أمارة على العقاب ووجودِه أمارة على الثواب[؟] فمن قال بالأول: منع التكليف بالمحال لذاته؛ لأن تحصيله ملزوم لتصور وجوده، وإذا انتفى اللازم استحال وجود الملزوم، وقبُح طلبه؛ لأن السيد لو قال لعبده: «اجمع بين الحركة والسكون» أو: «بين قيامك وقعودك في وقت واحد»، لكان له أن يقول: «كلِّفْني ما أقدر عليه، أما هذا فليس داخلا تحت مقدوري»، ومن قال بالثاني: أجاز التكليف بالمحال؛ إذ لا يمتنع من الله سبحانه أن يجعل عدمه أمارة على ذم المكلف وعقابه، كما جعل وجود التكاليف الممكنة أمارة على مدحه وثوابه –وإن كانت عندنا واجبة الوقوع بفعل الله تعالى–، وأكثر ما يقال على هذا: إنه جوَّز على المكلف أن يعاقب من غير عصيان، لكن هذا يندفع بأن الله سبحانه له أن يحكم بعلمه في خلقه؛ فيجوز أن يجعل ذلك أمارة على عقاب من علم منه أنه يستحق العقاب: لسوء اعتقاد أو نية أو خبث سرسرة وطوية، أو مجرد إرادة ذلك، وقد دل على هذا قوله عليه السلام في أطفال الكفار: «**اللهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ**»[1]، فإنه تصريح بالحكم عليهم بسابق العلم فيهم، فكذا ههنا وأولى.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين برقم: (١٣٨٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفي كتاب القدر، باب: «الله أعلم بما كانوا عاملين» برقم: (٦٥٩٧)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب القدر، باب: «معنى كل مولود يولد على الفطرة» برقم: (٢٦٥٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وبرقم: (٢٦٦٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

قلت [أي: الطوفي]: تقرير هذا المأخذ ينبني على أصلين:

أحدهما: أن الغرض من التكليف: تحصيل الفعل ليترتب العقاب على تركه، أو جعله أمارة على الجزاء؟

الثاني: أن الأعمال أمارات على الجزاء معرِّفات، أو علل موجبات؟

والأصلان مختلف فيهما بيننا وبين المعتزلة، فكل بنى فرعه على أصله»[1]، وبهذا يشير الطوفي إلى أن **أصل هذه المسألة هو اختلافهم في الحكمة من التشريع: هل هي الإبتلاء والإمتحان أم التعويض والجزاء؟** والأول هو قول الأشاعرة؛ ولذلك أجازوا التكليف بما لا يطاق؛ لحصول الإمتحان والإبتلاء به، والثاني هو قول المعتزلة؛ ولذلك منعوا التكليف بما لا يطاق، لأن ما لا يطاق لا يتصور وقوعه أصلا، ولا تعويض عليه حينئذ[2]، وهذا ما يشير إليه ابن التلمساني بقوله: «واشتراطه إمكان الفعل إنما يلزم لصحة القصد إلى امتثال المأمور به؛ لحصول حكمة الفعل، ولا ينحصر مقصد التكليف في ذلك، بل قد يكون لمحض الإبتلاء: كأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ونسخه قبل الامتثال، ولم يكن الأمر لحكمة تنشأ من نفس وقوع الفعل، وإذا تقرر ذلك: تبين أن التكليف يكون علَما للشقاوة أو السعادة، قال الله تعالى: ﴿**وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ۝١٦**﴾ [الإسراء]، وإذا كان ذلك فلا يمتنع أن يؤمر العبد بما لا قدرة له عليه علَما لشقاوته»[3].

---

(١) «درء القول القبيح» (١١٨).

(٢) «المسائل المشتركة» (٩٠).

(٣) «شرح المعالم» (٣٥٧/١).

٣- أفعال العباد الاختيارية: هل هي واقعة بقدرة العبد أم بقدرة الله عز وجل؟ أي: هل لقدرة العبد تأثير في أفعاله أم لا؟ و«اختلاف الناس في قدرة العبد يعد من أصول نزاعهم في جواز تكليف ما لا يطاق، حيث اختلفوا في أنواعها ووقت تعلقها بالفعل وصلاحيتها للضدين، وبتحقيق هذه الأمور يرتفع أكثر النزاع في هذه المسألة»[(١)]، وقد صرَّح كثير من العلماء بابتناء هذه المسألة على هذا الأصل، قال صفي الدين الهندي: «واعلم أن المسألة مبنية على إثبات الأفعال الاختيارية للعبد، واستحالتها له:

فمن أحالها كان القول بوقوع تكليف ما لا يطاق لازما عليه.

ومن أثبتها؛ فإن أثبتها بناء على أنه موجد لها وإن كان قائلا بالتحسين والتقبيح العقلي كان القول باستحالة تكليف ما لايطاق لازما عليه.

وإن أثبتها على أنها مكتسبة له لا أنها مخلوقة له ... فإن كان قائلا بالتحسين والتقبيح مع ذلك لزمه القول أيضا باستحالة تكليف ما لا يطاق، وإلا فجاز أن يقول باستحالته كما ذهب إليه بعض فقهائنا، وجاز أن يقول بإمكانه كما ذهب إليه جمهور أهل السنة والجماعة؛ إما مع الوقوع أو عدمه، كما اختلف نقل ذلك عن الشيخ أبي الحسن رحمه الله تعالى، **هذا هو المأخذ والكلام الكلي في المسألة**»[(٢)]، وقال ايضا: «فعل العبد مخلوق لله تعالى دونه، ومتى كان كذلك كان القول بتكليف ما لا يطاق لازما»[(٣)]، وقال الجويني بيانا لأصول أبي

(١) «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (٥٢٦/١).

(٢) «نهاية الوصول» (١٠٣٥-١٠٣٦).

(٣) «نهاية الوصول» (١٠٥٣).

الحسن الأشعري التي تقضي بقوله بجواز تكليف ما لا يطاق: «أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه، ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب»[(١)]، وقال الغزالي أيضا: «أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه، فكل عبد هو عنده [أي: الأشعري] مأمور بفعل الغير»[(٢)].

والمذهب الحق في هذا الأصل العقدي هو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من إثبات قدرة للعباد مؤثرة في أفعالهم مخلوقة لله سبحانه وتعالى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «جمهور أهل السنة من السلف والخلف يقولون: إن العبد له قدرة وإرادة وفعل، وهو فاعل حقيقة، والله خالق ذلك كله، كما هو خالق كل شيء، كما دل على ذلك الكتاب والسنة»[(٣)]، ثم قال بعد أن ذكر الأدلة على ذلك من كتاب الله تعالى: «وهذا صريح قول أهل السنة في إثبات مشيئة العبد، وأنها لا تكون إلا بمشيئة الرب، وقد أخبر أن العباد يفعلون ويصنعون ويعملون ويؤمنون ويكفرون ويتقون ويفسقون ويصدقون ويكذبون ونحو ذلك في مواضع كثيرة، وأخبر أن لهم استطاعة وقوة في غير موضع، وأئمة أهل السنة وجمهورهم يقولون: إن الله خالق هذا كله، والخلق عندهم ليس هو المخلوق، فيفرقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب، وبين أن يكون نفس فعله الذي هو مصدر: فَعَل يفعل فعلا، فإنها فعل للعبد بمعنى المصدر، وليست فعلا للرب تعالى بهذا الاعتبار، بل هي مفعولة له، والرب تعالى لا يتصف بمفعولاته»[(٤)]، وقال أيضا: «وهؤلاء [أي: أهل السنة والجماعة] يثبتون للعبد قدرة،

(١) «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٣٤٠).

(٢) «المستصفى» (١/٢٦٣-٢٣٧).

(٣) «منهاج السنة النبوية» (٣/١١٠).

(٤) «منهاج السنة النبوية» (٣/١١٢).

ويقولون: إن تأثيرها في مقدورها كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والسبب ليس مستقلا بالمسبب؛ بل يفتقر إلى ما يعاونه، فكذلك قدرة العبد ليست مستقلة بالمقدور، وأيضا فالسبب له ما يمنعه ويعوقه، وكذلك قدرة العبد، والله تعالى خالق السبب وما يعينه، وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه، وكذلك قدرة العبد»[1].

٤- في حقيقة القدرة، وهل هي متقدمة على الفعل أومقارنة له؟ فالمعتزلة أثبتوا للعبد قدرة هو موجدها وخالقها، مكَّنه الله منها، وهي قبل الفعل متقدمة عليه، غير موجبة له، ولذلك قالوا بعدم جواز تكليف ما لا يطاق، «وهذا مبني على مذهبهم في أن القدرة إنما تكون قبل الفعل فقط حتى يتحقق التكليف، ومن ثَم يترتب عليه الثواب والعقاب، ولذلك تجد أنهم منعوا ان تكون القدرة مقارنة لمقدورها؛ لأن معنى ذلك أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله لا يفعل القبيح»[2]، «وقول المعتزلة مرتبط بأصلهم [العدل] فالله تعالى إذا كان قد كلف العباد، ورتب الثواب والعقاب على ذلك، فلا بد أن يمكِّن عباده من التكليف، وذلك بإقدارهم على الفعل تمام الإقدار، وإذا لم يتوفر ذلك التكليف فإن العبد يكون قد كلِّف ما لا يطيقه، وهذا لا يجوز على الله»[3]، وأما الجبرية - الذين يؤول إلى مذهبهم تقريرُ الأشاعرة في مسألة الكسب- فنفوا القدرة عن العبد أصلا، ومن أثبتها من الأشاعرة قال: هي مع الفعل، ولا يتصور أن تتقدم عليه، وهي غير مؤثرة فيه،

(١) «منهاج السنة النبوية» (٣/١١٤-١١٥).

(٢) «القضاء والقدر» للمحمود (١٨٥).

(٣) «القضاء والقدر» للمحمود (١٨٦).

بل هي من الله تعالى، وما يفعله الإنسان بها هو كسب له؛ وبنوا على هذا أنه يجوز تكليف ما لا يطاق، بل يلزم من قولهم أن التكاليف بأسرها هي من قبيل تكليف ما لا يطاق.

ومنشأ الغلط عند هؤلاء هو الإجمال الحاصل في لفظ: «القدرة والإستطاعة»[1]، والصحيح أنها نوعان:

أ- قدرة شرعية دينية: وهي مشروطة في التكليف.

ب- قدرة كونية قدرية: وهي غير مشروطة فيه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «الْقُدْرَةَ نَوْعَانِ: فَالْقُدْرَةُ الْمَشْرُوطَةُ فِي التَّكْلِيفِ تَكُونُ قَبْلَ الْفِعْلِ وَبِدُونِ الْفِعْلِ، وَقَدْ تَبْقَى إلَى حِينِ الْفِعْلِ، وَالْقُدْرَةُ الْمُسْتَلْزِمَةُ لِلْفِعْلِ لا بُدَّ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً عِنْدَ وُجُودِهِ»[2].

وفي بيان حقيقتهما يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله تعالى: «الصحيح أن القدرة نوعان:

الأولى: بمعنى توفر الأسباب والآلات، وهي مناط التكليف فيما يتمكن العبد من القيام بما كلف به، وهي موجودة في كل مكلف مسلم أو كافر، مطيع أو عاص، وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم عليه، وبذلك يتبين أن التكليف بالفعل لا يتقدم عليها.

والثانية: بمعنى التوفيق، وهذه مقارنة للفعل وموجودة فيمن أطاع دون من عصى، وليست مناطا للتكليف.

---

(١) «المسائل المشتركة» (١٣٥).

(٢) «منهاج السنة النبوية» (١٠٣/٣).

وقد أثبت الجبرية القدرة بمعنى التوفيق، ونفوا القدرة بمعنى توفر الأسباب والآلات، وذهب المعتزلة إلى العكس[1]»، وقال أيضا: «ثم إن متعلق القدرة الحادثة الأخذ بالأسباب، وهي مؤثرة فيها بتمكين الله لها وإقداره لعبده عليها، أما ترتيب المسببات فمن الله وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها لا عندها كما يقول الأشعرية، فمثلا: حزَّ إبراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده، وضرب موسى الكليمُ البحرَ بعصاه، ورمى محمد الخليل الحصى، كل ذلك من فعل المخلوق، أما أن تنقطع الرقبة أو ينقلب البحر أو يصيب الحصى جميع من رمى به فإلى الله؛ إن شاء رتب ذلك فحصل كما في اللآخِرين، وإن شاء لم يحصل ما في قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم عليه السلام»[2]، وقال أيضا: «قدرة العبد مؤثرة بإقدار الله له وتمكينه إياه من الفعل لا استقلالا، فلا يلزم انتفاء الفرق بين المقدور وغيره، ولا أن يكون المؤثر في الفعل غيره؛ فإن متعلق قدرته الكسب والتسبب، ومتعلق قدرة الله إقدار العبد وتمكينه وترتيب أثار فعله، وعلى هذا لا يلزم وقوع مقدور بين قادرين»[3]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفصل الخطاب أن «الاستطاعة» جاءت في كتاب الله على نوعين: الاستطاعة المشترطة للفعل، وهي مناط الأمر والنهي، كقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿**فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ**﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله: ﴿**وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ**﴾ الآية [النساء: ٢٥]، [وقوله:] ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ**

(١) «تعليق الشيخ العفيفي على الإحكام» للآمدي (١/١٨٩).

(٢) «تعليق الشيخ العفيفي على الإحكام» (١/١٨٠).

(٣) «تعليق الشيخ العفيفي على الإحكام» (١/١٨٩).

﴿يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، وقوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين: «**صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنَ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ**»[1]؛ فإن الاستطاعة في هذه النصوص لو كانت لا توجد إلا مع الفعل لوجب ألا يجب الحج إلا على من حج، ولا يجب صيام شهرين إلا على من صام، ولا القيام في الصلاة إلا على من قام، وكان المعنى: على الذين يصومون الشهر طعام مسكين، والآية إنما أنزلت لـمَّا كانوا مخيَّرين بين الصيام والإطعام في شهر رمضان، والاستطاعة التي يكون معها الفعل قد يقال هي المقترنة بالفعل الموجبة له – وهي النوع الثاني – وقد ذكروا فيها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾﴾ [الكهف: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلْعَذَابُ ۚ مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [هود]، ونحو ذلك قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ أَغْلَٰلًا فَهِىَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾﴾ [يس]؛ فإن الاستطاعة المنفية هنا – سواء كان نفيها خبرا أو ابتداء – ليست هي الاستطاعة المشروطة في الأمر والنهي؛ فإن تلك إذا انتفت انتفى الأمر والنهي والوعد والوعيد والحمد والذم والثواب والعقاب ومعلوم أن هؤلاء في هذه الحال مأمورون منهيون موعودون متوعدون؛ فعلم أن المنفية هنا ليست المشروطة في الأمر والنهي المذكورة في قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، أبواب تقصير الصلاة، باب: إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب برقم: (١١١٧)، وأخرجه أبو داود (٩٥٢)، والترمذي (٣٧٢)، وابن ماجه (١٢٢٣)، وأحمد في «المسند» (١٩٨١٩)،كلهم من حديث عمران رضي الله عنه، وانظر: «إرواء الغليل» للألباني (٨/٢).

١٦]»[(١)]، وقال أيضا: «ومن مواقع الشبهة ومثارات الغلط: تنازع الناس في: «القدرة» هل يجب أن تكون مقارنة للفعل؟ أو يجب أن تكون متقدمة عليه؟ والتحقيق الذي عليه أئمة الفقهاء: أن الاستطاعة المشروطة في الأمر والنهي ... لا يجب أن تقارن الفعل؛ فإن الله إنما أوجب الحج على من استطاعه، فمن لم يحج من هؤلاء كان عاصيا باتفاق المسلمين، ولم يوجد في حقه استطاعة مقارنة، وكذلك سائر من عصى الله من المأمورين المنهيين وجد في حقه الاستطاعة المشروطة في الأمر والنهي، وأما المقارنة فإنما توجد في حق من فعل، والفاعل لا بد أن يريد الفعل إرادة جازمة، وأن يكون قادرا عليه؛ وإذا وجد ذلك في حقه وجب وجود الفعل»[(٢)]، وقال أيضا: «فإذا قال القائل: هل قدرة العبد مؤثرة في مقدورها أم لا؟ قيل له أولا: لفظ القدرة يتناول نوعين:

أحدهما: القدرة الشرعية المصححة للفعل، التي هي مناط الأمر والنهي.

والثاني: القدرة القدرية الموجبة للفعل، التي هي مقارنة للمقدور لا يتأخر عنها.

فالأولى: هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ فإن هذه الاستطاعة لو كانت هي المقارنة للفعل لم يجب حج البيت إلا على من حج، فلا يكون من لم يحجج عاصيا بترك الحج، سواء كان له زاد وراحلة وهو قادر على الحج أو لم يكن، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين: «**صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنَ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ**»[(٣)]، وكذا

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/٢٩٠-٢٩١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٨/٤٤١).

(٣) سبق تخريجه قريبا.

قوله تعالى: ﴿**فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ**﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «**إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُم**»[(١)]؛ لو أراد استطاعة لا تكون إلا مع الفعل لكان قد قال فافعلوا منه ما تفعلون، فلا يكون من لم يفعل شيئا عاصيا له، وهذه الاستطاعة المذكورة في كتب الفقه ولسان العموم.

والناس متنازعون في مسمى الاستطاعة والقدرة فمنهم من لا يثبت استطاعةً إلا هذه، ويقولون الاستطاعة لا بد أن تكون قبل الفعل، ومنهم من لا يثبت استطاعة إلا ما قارن الفعل، وتجد كثيرا من الفقهاء يتناقضون؛ فإذا خاضوا مع من يقول من المتكلمين – المثبتين للقدر – أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل وافقوهم على ذلك، وإذا خاضوا في الفقه أثبتوا الاستطاعة المتقدمة التي هي مناط الأمر والنهي؛ **وعلى هذا تتفرع «مسألة تكليف ما لا يطاق»؛ فإن الطاقة هي الاستطاعة وهي لفظ مجمل؛ فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحدا شيئا بدونها، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير، وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار**؛ فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين»[(٢)]، وقال أيضا: «والصواب الذي عليه أئمة الفقه والسنة أن «القدرة» نوعان: نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك، وهذه هي التي يتعلق بها الأمر والنهي؛ فهذه تحصل للمطيع

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب، الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم: (٧٢٨٨)، ومسلم في «صحيحه» في كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر برقم: (٤١٢)، كلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، واللفظ للبخاري.

(٢) «مجموع الفتاوى» (٨/١٢٩-١٣٠).

والعاصي، وتكون قبل الفعل، وهذه تبقى إلى حين الفعل: إما ببقائها عند من يقول ببقاء الأعراض، وإما بتجدد أمثالها عند من يقول: إن الأعراض لا تبقى، وهذه قد تصلح للضدين.

وأمر الله لعباده مشروط بهذه الطاقة، فلا يكلف الله من ليست معه هذه الطاقة، وضد هذه العجز، وهذه المذكورة في قول الله تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ**﴾ الآية [النساء: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿**وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٤٢﴾**﴾ [سورة التوبة]، وقوله في الكفارة: ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ**﴾ [المجادلة: ٠٤]؛ فإن هذا نفي لاستطاعة من لم يفعل، فلا يكون مع الفعل، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين: «**صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنَ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ**»[1]، فإنما نفى استطاعة لا فعل معها، وأيضا فالاستطاعة المشروطة في الشرع أخص من الاستطاعة التي يمتنع الفعل مع عدمها؛ فإن الاستطاعة الشرعية قد تكون مما يتصور الفعل مع عدمها، وإن لم يعجز عنه، فالشارع ييسر على عباده، ويريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وما جعل عليهم في الدين من حرج، والمريض قد يستطيع القيام مع زيادة مرضه وتأخر برئه، فهذا في الشرع غير مستطيع؛ لأجل حصول الضرر عليه، وإن كان يسميه بعض الناس مستطيعا.

فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنا مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية، كالذي يقدر

(١) سبق تخريجه قريبا.

أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله، أو يصلي قائما مع زيادة مرضه، أو يصوم الشهرين مع انقطاعه عن معيشته، ونحو ذلك؛ فإن كان الشارع قد اعتبر في المكنة عدم المفسدة الراجحة، فكيف يكلف مع العجز؟!.

ولكن هذه الاستطاعة مع بقائها إلى حين الفعل لا تكفي في وجود الفعل، ولو كانت كافية لكان التارك كالفاعل، بل لا بد من إحداث إعانة أخرى تقارن هذه، مثل جعل الفاعل مريدا؛ فإن الفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة.

والاستطاعة المقارنة للفعل تدخل فيها الإرادة الجازمة، بخلاف المشروطة في التكليف، فإنه لا يشترط فيها الإرادة، والله تعالى يأمر بالفعل من لا يريده، لكن لا يأمر به من لو أراده لعجز عنه ؛ وهذا الفرقان هو فصل الخطاب في هذا الباب»[1].

وفي بيان تخريج المسألة على هذا الأصل يقول ابن القيم رحمه الله تعالى في معرض بيانه لمآخذ المسألة: «وللمسألة ثلاثة مآخذ، أحدها: أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله؟ والصواب أنها نوعان: نوع قبله، وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه، ونوع مقارن له، فليست مشترطة في التكليف»[2]، ويقول ابن تيمية رحمه الله: «**هذا من أصول نزاعهم في جواز تكليف ما لا يطاق**؛ فإن من يقول الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، فالتارك لا استطاعة له بحال يقول: إن كل من عصى الله فقد كلفه الله ما لا يطيقه، كما قد يقولون: إن جميع العباد كُلّفوا ما لا يطيقون، ومن يقول: إن استطاعة الفعل هي استطاعة الترك يقول: إن العباد لم يُكَلَّفوا إلا بما هم مستوون في طاقته وقدرته واستطاعته؛ لا يختص الفاعل دون التارك

(١) «منهاج السنة النبوية» (٣/٤٨-٥٠).

(٢) «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١/١٨٣).

باستطاعة خاصة؛ فإطلاق القول بأن العبد كلف بما لا يطيقه كإطلاق القول بأنه مجبور على أفعاله؛ إذ سلب القدرة في المأمور نظير إثبات الجبر في المحظور، وإطلاق القول بأن العبد قادر مستطيع على خلاف معلوم الله ومقدوره، وسلف الأمة وأئمتها ينكرون هذه الإطلاقات كلها؛ لا سيما كل واحد من طرفي النفي والإثبات على باطل وإن كان فيه حق أيضا؛ بل الواجب إطلاق العبارات الحسنة، وهي المأثورة التي جاءت بها النصوص، والتفصيل في العبارات المجملة المشتبهة، وكذلك الواجب نظير ذلك في سائر أبواب أصول الدين: أن يجعل ما يثبت بكلام الله عز وجل ورسوله وإجماع سلف الأمة هي النص المحكم، وتجعل العبارات المحدثة المتقابلة بالنفي والإثبات المشتملة في كل من الطرفين في حق وباطل من باب المجمل المشتبه؛ المحتاج إلى تفصيل الممنوع من إطلاق طرفيه»[1]، وقال الزركشي في بيان الأصل الثاني من أصول الخلاف في هذه المسألة: «الثاني: أن القدرة مع الفعل، وعندهم [أي: المعتزلة] قبله»[2]، وقال الدكتور العروسي: «فهذه المسألة فرع مسألة الاستطاعة»[3]، ويقول الآمدي في بيان لزوم القول بجواز تكليف ما لا يطاق على مذهب الأشعري: «**وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها**، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها، بل مقدورها مخلوق لله تعالى»[4]، وقال ابن السبكي: «ولا ينبغي لأشعري أن يتلعثم في ذلك، بل كل التكاليف عندنا هكذا؛ لأن

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/٢٩٣-٢٩٤).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٣٨).

(٣) «المسائل المشتركة» (١٣٧).

(٤) «الإحكام» (١/١١٥).

الإستطاعة عندنا لا تتقدم الفعل مع توجه الأمر قبلها، والعبد ليس بمخترع فعله، وما يشتبه من الكسب لا تأثير له بحال، كما هو مقرر في الديانات»[1].

٥- هل يشترط في الأمر إرادة الآمر أم لا؟ فمن اشترطها أحال جواز تكليف ما لا يطاق، ومن لم يشترطها أجازه، وفي ذلك يقول الزركشي: «وأصل الخلاف يلتفت على أمرين: أحدهما: أن الأمر هل يشترط فيه الإرادة أم لا؟ فالمعتزلة يشترطونها، ونحن لا نشترطها، فلما اشترطوا كون الآمر مريدا لوقوع ما أمر به استحال عندهم تكليف المستحيل؛ لأن الله تعالى إذا أمر بإيقاع أمر مستحيل فلا شك أنه سبحانه عالم بأنه لا يقع، ومن أصلهم أن الآمر يريد وقوع ما أمر به، والجمع بين العلم بعدم وقوعه وإرادته بأن يقع متناف، ونحن لم نشترط ذلك فجوزنا»[2]، وقال ابن السبكي: «**وذلك أن مأخذ القدرية أن الآمر يريد وقوع المأمور به،** والجمع بين علمه تعالى بأنه لا يقع وإرادته وقوعَه تناقض»[3]، وقد مضى معنا أن منشأ الخلاف في ذلك هو الإجمال الحاصل في لفظ «الإرادة» والذي عليه أهل السنة والجماعة هو التفصيل بين نوعي الإرادة؛ فالأمر يستلزم الإرادة الدينية الشرعية، ولا يستلزم الإرادة الكونية القدرية، على ما مضى تحريره في محله، والمعتزلة لما كانوا يريدون بلفظ «الإرادة» الإرادة الدينية الشرعية قالوا يستحيل التكليف بمالا يطاق؛ لأنه لا يمكن أن يقع قطعا، وأما الأشاعرة فإنهم لماكانوا يطلقون لفظ «الإرادة» ويقصدون به الإرادة الكونية القدرية أجازوا التكليف بما لا يطاق.

---

(١) «رفع الحاجب» (٢/٣٥).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٣٧).

(٣) «رفع الحاجب» (٢/٣٤).

٦- في التحسين والتقبيح العقليين، وما يتعلق بذلك من تعليل أفعال الله وأحكامه: فإن المعتزلة إنما أحالوا التكليف بما لا يطاق لكونه عبثا يقبح في العقل مثله، بخلاف الأشاعرة فإنهم لما كانوا ينفون تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، وأنه ليس للعقل حكم، وأن الله تعالى يفعل ما يريد؛ قالوا بجواز التكليف بما لا يطاق، وإلى ابتناء المسألة على هذا الأصل أشار كثير من العلماء، قال صفي الدين الهندي موردا استدلال المعتزلة على مذهبهم من المعقول والجواب عنه بأنهم قالوا: «أن الأمر بالمحال سفه وعبث، فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده بكل أنواع السفه والعبث، وحينئذ لم يمتنع إظهار المعجزة على يد الكذابين ولا إنزال الكتب عليهم ولا يمتنع منه الكذب، وحينئذ لا يبقى وثوق بصحة النبوة ولا بصحة الخبر والوعيد؛ ولما كان هذا باطلا كان الأمر بالمحال باطلا.

وجوابه: **أنه مبني على التحسين والتقبيح**، وقد سبق بطلانهما، ولو سلم عدم بطلانهما فجوابه ما سبق في التحسين والتقبيح»[(١)]، وقال الجويني: «وَأما اشتراطهم وجود الْقُدْرَة عَلَيْهِ فلقولهم: إِن تَكْلِيف مَا لا قدرَة عَلَيْهِ للمكلف قَبِيح، وَهَذَا بَاطِل على أصولنا؛ فَإِنَّا نجوز تعلق التَّكْلِيف بِالْقيامِ فِي حَال قعُود الْمُكَلف مَعَ مصيرنا إِلَى أَن الْقُدْرَة على الْقيام لا تسبق الْقيام»[(٢)]، وقال ابن السبكي: «واستدل في الكتاب على الجواز مطلقا بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثا، **وذلك مبني على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض**، وهو باطل، وهذا يصلح ردا على من بنى الامتناع على ذلك وهم المعتزلة، وأما من وافقهم مع أصحابنا فلهم مأخذ آخر»[(٣)]، وقال السمرقندي: «إلا أنه [أي: التكليف بالمحال] عند المعتزلة قبيح عقلا، وعند أهل الحديث محال

(١) «نهاية الوصول» (١٠٧٢).

(٢) «التلخيص في أصول الفقه» (١/١٥١).

(٣) «الإبهاج» (١/٣٠٤-٣٠٥).

عقلا، وعندنا لا يجوز على الوجهين، **وهذا بناء على أن العقل يعرف به الحسن والقبح عندنا وعند المعتزلة**، خلافا لهم، وهي من مسائل الكلام»[1]، وقال صدر الشريعة: «التكليف بما لا يطاق غير جائز خلاف للأشعري؛ لأنه لا يليق بالحكيم»[2]، وقال التفتازاني: «وذكر [أي: صدر الشريعة] أن التكليف بما لا يطاق، أي: لا يقدر عليه، غير جائز لوجهين: الأول: أن التكليف بالشيء استدعاء لحصوله، واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفه لا يليق بالحكيم؛ **بناء على الحسن والقبح العقليين**»[3]، وقال الزركشي: «فمأخذ المعتزلة في المنع التفريع على أصلهم في القبح العقلي، لأنه يقبح في العقل»[4]، وقال الكوراني: «لمَّا تقرر أن فعله لا يعلل بالغرض فله أن يكلف بما لا يطاق»[5]، كما أن الطوفي جعلها من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين[6].

٧- ما علم الله تعالى عدم وقوعه: هل يعد مستحيلا أم لا؟ وفي ذلك يقول الطوفي: «وأما النزاع في جواز التكليف بالمحال لغيره فمأخذه: أن ما علم الله تعالى أنه لا يكون، هل هو مقدور له أم لا؟ ذهب عباد بن سليمان إلى أنه غير مقدور، وخالفه غيره نظرا إلى أنه ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته مقدور»[7]، وقال ابن القيم رحمه الله تعالى في بيان مآخذ المسألة: «المأخذ الثاني: أن تعلق علم الله سبحانه بعدم وقوع الفعل هل يخرجه عن كونه مقدورا للعبد؟ فمن أخرجه عن كونه مقدورا قال: الأمر

(١) «ميزان الأصول» (١/٢٣٥).
(٢) «شرح التوضيح» (/٣٧٨).
(٣) «شرح التوضيح» (١/٣٧٩).
(٤) «تشنيف المسامع» (١/٢٨١).
(٥) «الدرر اللوامع» (١/٣٧٤).
(٦) «درء القول القبيح» (١١٥).
(٧) «درء القول القبيح» (١١٩).

به أمر بما لا يطاق، ومن لم يخرجه عن كونه مقدورا لم يطلق عليه ذلك»[1]، وما علم الله أنه لا يكون قد اتفق العلماء على وقوعه شرعا، قال الشوكاني: «وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع فالإجماع منعقد على صحته ووقوعه»[2]، وقال السبكي: «أما المتعذر عقلا فقط لتعلق علم الله به فأطبق العقلاء عليه، وقد كلّف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾ [يوسف]»[3]، كما أنه نقل الإجماع على جوازه عقلا، قال المرداوي: «يصح التكليف بالمحال لغيره إجماعا»[4]، وقال الآمدي: «وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلا، وعلى وقوعه شرعا، كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل، خلافا لبعض الثنوية»[5].

والإجماع من حيث الجواز العقلي منعه بعض العلماء كالزركشي رحمه الله فإنه قال: «نقل الآمدي وابن الحاجب الإجماع على صحة التكليف عقلا بما علم الله أنه لا يقع، وهو ممنوع؛ فإن ابن برهان قال إن جماعة من أصحابنا صاروا إلى أن ذلك لا يسمى تكليفا، فإن الله كلَّف الكفار بالإيمان ولا قدرة لهم على الإيمان؛ لأن القدرة عند أصحابنا مع الفعل»[6].

والذي يظهر أن الخلاف في ذلك لفظي لكونه راجعا إلى التسمية، أي: هل يسمى ما علم الله أنه لا يكون مستحيلا أم لا؟ فيقال هو ممكن؟ كما أن هذا كان له أثر على المسألة

(١) «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١/١٨٣).

(٢) «إرشاد الفحول» (١٧٢).

(٣) «الإبهاج» (١/٣٠٣).

(٤) «التحبير» (١١٣٢).

(٥) «الإحكام» (١/١١٥).

(٦) «البحر المحيط» (١/٣٩١-٣٩٢).

عموما؛ فإن من قال بجواز التكليف بما لا يطاق أطلق اللفظ وأراد به ما علم الله أنه لا يقع، والآخرون منعوا ذلك بناء على أن ما علم الله عدم وقوعه ليس مما لا يطاق بل هو ممكن، وفي ذلك يقول المجد ابن تيمية: « هل يطلق على خلاف المعلوم أو وقفه أنه لا يطاق؟ فيه ثلاثة أقوال: أحدها يطلق عليهما، والثاني لا يطلق عليهما، والثالث الفرق؛ فالخلاف عند التحقيق يرجع الى الجواز العقلي أو إلى الاسم اللغوي، وأما الشرع فلا خلاف فيه البتة، ومن هنا ظهر التخليط»[1]، وقد بيَّن المطيعي أنَّ عدَّ هذا من المستحيل إنما هو من باب المسامحة وإكمال القسمة، وفي ذلك يقول: «كما أن عدَّ القسم الخامس والثالث في كلامنا[2] في قسم المستحيل مبني على المسامحة أيضا، ولو كان ما تعلَّق به العلم أو الخبر مستحيلا لارتفع قسم الممكن بالكلية؛ لأن ما عدا الواجب والمستحيل من الممكنات: إما أن يكون الله علم أنه يكون فلا بد أن يكون، وإما أن يكون علم أن لا يكون فلا يمكن أن يكون، فيرتفع قسم الممكن من البين، وهو خلاف قضية بداهة العقل»[3].

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى تفصيل في تأصيل المسألة يقول فيه: « وكذا تنازعهم في العبد هل هو قادر على خلاف المعلوم؟ فإذا أريد بالقدرة القدرة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي كالاستطاعة المذكورة في قوله تعالى ﴿**فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ**﴾ [التغابن: ١٦] فكل من أمره الله ونهاه فهو مستطيع بهذا الاعتبار وإن علم أنه لا يطيعه، وإن أريد بالقدرة القدرية التي لا تكون إلا مقارنة للمفعول فمن علم أنه لا يفعل الفعل لم تكن هذه

(١) «المسودة» (٢١٧/١).

(٢) ويقصد: ما كان محالا لتعلق العلم به أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه.

(٣) «سلم الوصول» (٣٤٦/١).

القدرة ثابتة له »[1]، ويقول أيضا: «وكذلك أيضا تنازعهم في: المأمور به الذي علم الله أنه لا يكون أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون، فمن الناس من يقول إن هذا غير مقدور عليه، كما أن غالية القدرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون؛ وذلك لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدورا عليه، وقد خالفهم في ذلك جمهور الناس؛ وقالوا: هذا منقوض عليهم بقدرة الله تعالى، وقالوا إن الله يعلمه على ما هو عليه فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد؛ غير واقع ولا كائن: لعدم إرادة العبد له أو لبغضه إياه ونحو ذلك لا لعجزه عنه، وهذا النزاع يزول بتنويع القدرة عليه كما تقدم؛ فإنه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل، وإن كان مقدور القدرة المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي »[2]، ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى: «ما تعلق علم الله بأنه لا يكون من أفعال المكلفين نوعان:

أحدهما: أن يتعلق بأنه لا يكون لعدم القدرة عليه، فهذا لا يكون ممكنا مقدورا، ولا مكلفا به.

والثاني: ما تعلق بأنه لا يكون لعدم إرادة العبد له، فهذا لا يخرج بهذا العلم عن الإمكان، ولا عن جواز الأمر به ووقوعه» فـ «الصواب أنه لا يخرجه عن كونه مقدورا القدرة المصححة التي هي مناط التكليف وشرط فيه، وإن أخرجه عن كونه مقدورا القدرة الموجبة للفعل المقارنة له»[3]، ويقول المطيعي: «والحق أن ما تعلق العلم أو الخبر بأنه يكون لا يصير واجبا، ولا يخرج عن دائرة الإمكان، وما تعلق العلم أو الخبر بأنه لا يكون لا يصير مستحيلا،

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣٠/٨).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣٢٠/٣).

(٣) «اختيارات ابن القيم الأصوبية» لجمعة (١٨٤/١).

ولا يخرج عن دائرة الإمكان؛ وذلك لأنه كما تعلق علم الله أو خبره بوقوع الممكن أو عدم وقوعه تعلق بأنه ممكن عقلا أو عادة، وكما أن علمه بالوقوع وعدم الوقوع لا يتغير، كذلك علمه بكونه ممكنا لا يتغير، وإنما تعلق العلم أو الخبر بوقوعه أو عدم وقوعه لتعلقه أيضا باختيار المكلف بوقوعه أو عدم اختيار وقوعه، فوقوعه أو عدم وقوعه الذي تعلق العلم أو الخبر به مبني على تعلقه باختيار العبد وقوعه أو عدم وقوعه واختيار المكلف وقوع ضده، ومتى وقع أحد الضدين باختيار العبد استحال وقوع الضد الآخر باختيار العبد أيضا، فوقوع الضد الذي وقع وعلم الله وقوعه أو أخبر به إنما وجب بالاختيار، والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار والإمكان، ومثل هذا يقال في جميع أفعاله تعالى؛ فإن ما علم الله منها أنه يكون أو أخبر أنه يكون وجب أن يكون، ولكن إنما وجب باختياره سبحانه وإرادته، وما علم أنه لا يكون أو أخبر أنه لا يكون استحال أن يكون، لكن إنما استحال لتعلق العلم بأن ضده هو الذي يكون بإرادته سبحانه واختياره، والفعل ما زال ممكنا، ولو لم يكن ممكنا لما وقع بالاختيار، فعُدَّ هذا القسم أيضا من قسم المحال لغيره مبني على المساهلة، كيف وقد كلف الله الثقلين جميعا بالإيمان، وهو يقول: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾ [يوسف]»[1]، ويقول الأبياري: «وقد اختلف المتكلمون في هذه المسألة، وهو: أن خلاف المعلوم هل هو مستحيل أو ممكن؟ فقال قائلون: هو مستحيل؛ إذ حد المستحيل: ما لو قدر على وجوده للزم منه محال، والجائز: ما لو قُدّر وجوده لم يلزم منه محال، وخلاف المعلوم لو قُدّر وجوده لزم منه محال، وهو انقلاب العلم جهلا.

(١) «سلم الوصول» (١/٣٤٦-٣٤٧).

وقال قائلون: إنه جائز، وهو الصحيح؛ لصحة وقوع مثله، وما جاز على أحد المثلين جاز على مثله، والعلم يستحيل أن يؤثر في المعلوم لصحة تعلقه بالواجب والمستحيل، وهما لا يقبلان التأثير، وليس من شرط الممكن وقوعه، بل قبوله للوقوع لو رجح، ويستحيل أن يقع بنفسه؛ إذ لو كان كذلك لخرج عن كونه ممكنا، فلم يكن امتناع وقوعه لنفسه، لكن لأن المرجِّح لم يرجحه، فاستحال لذلك، وهذه الاستحالة لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه، والمستحيل: ما لو قُدّر وجوده لنبا العقل عن قبوله، وليس خلاف المعلوم من هذا القبيل»[1].

٨- وذكر ابن القيم رحمه الله تعالى أنَّ من مآخذ المسألة: هل عدم مشيئة الرب تعالى للفعل تخرجه عن كونه مقدورا أم لا؟ وفي ذلك يقول رحمه الله: «المأخذ الرابع: وهو من أدقها وأغمضها، وهو: أن [ما] علم الله أنه لا يكون لعدم مشيئته له ولو شاء العبد لفعله، هل يخرجه عدم مشيئة الرب تعالى له عن كونه مقدورا، ويجعل الأمر به أمرا بما لا يطاق؟.

والصواب: أن عدم مشيئة الرب له لا يخرجه عن كونه ممكنا في نفسه، كما أن عدم مشيئته لما هو قادر عليه من أفعاله لا يخرجه عن كونه مقدورا له: وإنما يخرج الفعل عن الإمكان إذا كان بحيث لو أراده الفاعل لم يمكنه فعله، وأما امتناعه لعدم مشيئته فلا يخرجه عن كونه مقدورا ويجعله محالا، فإن قيل: هو موقوف على مشيئة الله، وهي غير مقدورة للعبد، والموقوف على غير المقدور غير مقدور، قيل: إنما يكون غير مقدور إذا كان بحيث لو أراده العبد لم يقدر عليه، فيكون عدم وقوعه لعدم قدرة العبد عليه، فأما إذا كان عدم وقوعه لعدم مشيئته له، فهذا لا يخرجه عن كونه مقدورا له، وإن كانت مشيئته موقوفة على مشيئة الرب تعالى، كما أن عدم وقوع الفعل من الله

(١) «التحقيق والبيان» (١/٣٤٩- ٣٥٠)، وانظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (١٧٢)، «التكليف» للقضاة (٨٨-٩٠).

لعدم مشيئته له لا يخرجه عن كونه مقدورا له، وإن كانت مشيئته تعالى موقوفة على غيرها من صفاته كعلمه وحكمته، فالنزاع في هذا الأصل يتنوع إلى النظر إلى المأمور به، وإلى النظر إلى جواز الأمر به ووقوعه، ومن جعل القسمين واحدا وادعى جواز الأمر به مطلقا لوقوع بعض الأقسام التي يظنها مما لا يطاق، وقاس عليها النوع الذي اتفق الناس على أنه لا يطاق، وأن وقوع ذلك النوع يستلزم لوقوع القسم المتفق على أنه لا يطاق، أو على جوازه؛ فقد أخطأ خطأ بينا؛ فإن من قاس الصحيح المتمكن من الفعل القادر عليه الذي لو أراده لفعله على العاجز عن الفعل إما لاستحالته في نفسه أو لعجزه عنه لجامع ما يشتركان فيه من كون الاستطاعة مع الفعل ومن تعلق علم الرب تعالى بعدم وقوع الفعل منهما، فقد جمع بين ما علم الفرق بينهما عقلا وشرعا وحسا، وهذا من أفسد القياس وأبطله، والعبد مأمور من جهة الرب تعالى ومنهي، وعند هؤلاء أن أوامره تكليف لما يطاق فهي غير مقدورة للعبد، وهو مجبور على ما فعله من نواهيه، فتركها غير مقدور له، فلا هو قادر على فعل ما أمر به، ولا على ترك ما ارتكبه مما نهي عنه، بل هو مجبر في باب النواهي، مكلف بما لا يطيقه في باب الأوامر، وبإزاء هؤلاء القدريةُ الذين يقولون إن فعل العبد لا يتوقف على مشيئة الله، ولا هو مقدور له سبحانه، وأنه يفعله بدون مشيئة الله لفعله، ويتركه بدون مشيئة الله لتركه، فهو الذي جعل نفسه مؤمنا وكافرا، وبرا وفاجرا، ومطيعا وعاصيا، والله لم يجعله كذلك، ولا شاء منه أفعاله، ولا خلقها، ولا يوصف بالقدرة عليها.

وقول هؤلاء شر من قول أولئك من وجه، وقول أولئك شر من قول هؤلاء من وجه، وكلاهما ناكب عن الحق، حائد عن الصراط المستقيم»[1].

(١) «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١/١٨٤-١٨٦)، «بدائع الفوائد» (١٦١٣- ١٦١٥).

٩- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: ويظهر ذلك من ناحيتين:

الأولى: في المقصود بـ:«التكليف» في قولهم: «هل يجوز التكليف بما لا يطاق؟»؛ فإن التكليف يطلق ويراد به أحد معنيين:

أ- التكليف الحقيقي: وهو طلب الفعل وإرادة امتثاله من المكلف، وهو الأصل في معنى التكليف.

ب-التكليف الصوري: وهو التلفظ بلفظ الطلب وصيغة التكليف من غير إرادة إيجاد المأمور به في الواقع[1].

والذي أثبته المجوزون هو الصوري، والذي نفاه المانعون هو الحقيقي؛ فيكون الخلاف بينهم لفظيا؛ لأنه لم يتوارد على محل واحد، وإلى هذا يشير الجويني بقوله: «فإن قيل: فما الصحيح [عندكم] في تكليف مالا يطاق؟ قلنا: إن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب، وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد بها طلبا، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة]، فهذا غير ممتنع؛ فإن المراد بذلك: كوناهم قردة خاسئين، فكانوا كما أردناهم»[2]، وقال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى: «إذا كان مراد من جوّز التكليف بالمحال مطلقا هذا المعنى؛ بأن كان الذي يقصد من التكليف به مجرد اعتقاد حقيته إن كان محالا لذاته، ليس له مقدمات حصول إذ ذاك مع

(١) انظر: «فواتح الرحموت» (٩٩/١).

(٢) «التحقيق والبيان» للأبياري (٣٤٢/١-٣٤٣).

الأخذ في المقدمات إن كان محالا لغيره، ولا يقصد من التكليف به طلب إيقاعه من المكلف، وقد علمت أن من منع التكليف بالمحال إنما منع استدعاءه وطلب حصوله في الخارج، أي: إيقاعه من المكلف؛ كان الخلف لفظيا؛ لأن النفي والإثبات لم يتوارد على شيء واحد؛ فإن الذي أثبته من أجاز التكليف به هو اعتقاد الحقية فقط، أو مع الأخذ في المقدمات، ولم يُثبت قصد الإيقاع وطلب الحصول، والذي نفاه من منع التكليف به هو: الاستدعاء وطلب الحصول وقصد الإيقاع»[1]، وقال أيضا: «ويدلك لذلك [أي: إلى أن الخلاف لفظي] أن القائلين بالجواز علّلوا ذلك بأن الأحكام لا تستدعي أن يكون الطلب للامتثال بالإيقاع لجواز أن يكون لمجرد اعتقاد حقيقتها والإذعان والطاعة لو أمكن، وأن القائلين بالإمتناع قالوا في بيان ذلك أن التكليف على نحوين: حقيقي وهو عبارة عن قيام معنى الطلب ... إلى آخر ما سبق، والثاني: صوري وهو عبارة عن ان يتلفظ ... إلى آخره؛ فإن استدلال كل من الفريقين على هذا الوجه يقتضي أن الخلاف لم يتوارد فيه الإثبات والنفي على شيء واحد من جهة واحدة واعتبار واحد، بل الذين أجازوه إنما أجازوه من جهة اعتقاد الحقية والإذعان للطاعة لو أمكن، وبهذا الاعتبار، ولم يجوزوا من جهة أن الطالب قصد إيقاع المطلوب من المكلف وهو يعلم أن المطلوب إيقاعه منه مستحيل لا يمكن إيقاعه، والذين منعوه إنما منعوه من الجهة الثانية وباعتبارها، لا من الجهة الأولى واعتبارها»[2]، وقال الأصفهاني: «قال إمام الحرمين: قال شيخي: إن التكليف ينقسم إلى قسيمن: أحدهما: تكليف طلب واقتضاء، وثانيهما: تكليف تعجيز وإنذار بحلول العقاب، ثم قال: ما جوَّزناه من تكليف المحال ليس

(١) «سلم الوصول» (١/٣٥٩).

(٢) «سلم الوصول» (١/٣٦٠).

باقتضاء، ويستحيل اقتضاء المحال»[1]، «وبناءً على ذلك يكون محل النزاع في أمر يفيد ظاهره التكليف بالمحال، كقوله تعالى: ﴿قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة]، ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا﴾ [الإسراء]، وأمثال ذلك: هل يسمى هذه الصيغ صيغ تكليف نظرا لهذا الظاهر وهذه الصورة أو لا يسمى ذلك؟»[2]؛ وعليه فإن من الأفعال ما اتفقوا على أنه مما لا يطاق ولكن الخلاف في جواز الأمر به مع اتفاقهم على عدم وقوعه؛ فكان الخلاف لفظيا.

الثانية: في تفسير «المستحيل» وما يدخل تحته من الصور، ولعل من أكثر المسائل تأثيرا في هذا هو مسألة: «خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا؟»؛ فإنهم مع اتفاقهم على وقوعه إلا أنهم اختلفوا في جوازه بناءً على اختلافهم في ماهيته من حيث الاستحالة وعدمها، فمن قال هو مستحيل مع أنه واقع قال يجوز التكليف بما لا يطاق عقلا ،وهو واقع سمعا، ومن قال بأنه –أي: خلاف المعلوم– مقدور وليس بمستحيل نفى جواز التكليف بما لا يطاق؛ لأن الصور المذكورة مما هو على خلاف المعلوم ليس مما هو مستحيل، ولا هي مما لا يطاق، حتى يقال بأنها دليل على جواز التكليف بما لا يطاق، وفي ذلك يقول الدكتور الباحسين: «وفي رأينا: أن التكليف بما لا يطاق –إن فسَّرناه بالمستحيل– ليس واقعا في الشريعة، وأن العلماء –وإن اختلفت توجيهاتهم ونظراتهم– متفقون لدى التحقيق، ففي الجزئيات التي ذكروا أنها تكليف بما لا يطاق نرى الآخرين لا يختلفون معهم في أنها مكلف بها، ولكنَّهم ينفون عنها أنها مما لا يطاق، كمسألة تكليف أبوي جهل ولهب بالإيمان، وكمسألة ما كان ممتنعا لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه في غير حالتي أبوي جهل ولهب، فقالوا بجواز وقوعه شرعا، واعتبرها آخرون من قبيل المستحيل لغيره فقالوا بعدم وقوع

(١) «الكاشف» (٥/٤).

(٢) «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (٧٥٧/٢)، وانظر: «سلم الوصول» للمطيعي (٣٦٠/١-٣٦٢).

المستحيل لذاته وبوقوع المستحيل لغيره، فيما لم ير علماء آخرون ذلك مستحيلا لا لغيره ولا لذاته، فنفوا وقوع التكليف بما لا يطاق في الشريعة مطلقا، مع اتفاقهم وإجماعهم على وقوع التكليف بتلك الأمور»[1]، ولا يخفى –كما قرّر سابقا– أن المؤثر في ذلك كلّه وهو اختلافهم في قدرة العبد: هل هي مقارنة للفعل أم متقدمة عليه؟ فالأشاعرة لما قالوا هي مقارنة للفعل أجازوا التكليف بما لا يطاق؛ لأن التكاليف كلّها بهذا الاعتبار غير مقدور عليها، بعكس المعتزلة، وقد مضى معنا أن الصواب أن القدرة المشروطة في التكليف هي التي تكون قبل الفعل بخلاف القدرة الكونية فليست شرطا في التكليف؛ وبهذا تظهر دقة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في تحرير محل النزاع في المسألة وحكايته للخلاف فيها إذ يقول: «وأما قول السائل هل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق – والحال هذه –؟ فيقال: هذه العبارة وإن كثر تنازع الناس فيها نفيا وإثباتا فينبغي أن يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان:

أحدهما: ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه؛ وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق.

والثاني: ما اتفقوا على أنه لا يطاق؛ لكن تنازعوا في جواز الأمر به ولم يتنازعوا في عدم وقوعه؛ فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق وتنازعوا في وقوع الأمر به؛ فليس كذلك»[2]، ويجدر التنبيه على أن الخلاف في المسألة لفظي وعقيم من الجانب الفقهي بحيث لا ينتج فروعا فقهية، أما من حيث الاعتقاد وأثره في مسائله في باب القضاء والقدر فهو معنوي له أثاره[3].

(١) «الحكم الشرعي» (١١٠-١١١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣/٣١٨).

(٣) انظر:«المهذب» للنملة (١/٣٧٥).

المسألة الثانية

التكليف هل يتوجه حال مباشرة الفعل أو قبلها؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

تعتبر هذه المسالة من المسائل الكلامية والمباحث الفلسفية التي أدرجها المتكلمون في أصول الفقه، وفرَّعوا فيها الخلاف ونازعوا فيها الخصوم؛ مع كونها عديمةَ الفروع الفقهية، قليلةَ المنفعة العلمية، أضف إلى ذلك غموضَها وصعوبتَها؛ فهي من أحق المسائل الدخيلة على هذا العلم التي قال فيها الشاطبي رحمه الله تعالى: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونا على ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»[1]، وقد توالت عبارات الأصوليين في بيان غموض المسألة وصعوبتِها، قال الزركشي: «هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصويرا ونقلا»[2]، وقال ابن السبكي: «المسألة من مشكلات المواضع، وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول»[3]، وقال أيضا: «واعلم أن هذه المسألة من عظائم الكلام، ودقائق أحكام القدر، وهي قليلة الجدوى في الفقه»[4]، وقال القرافي: «هذه المسألة لعلها أغمض مسألة في أصول الفقه، والعبارات فيها عسرة التفهم»[5]،

(١) «الموافقات» (٣٧/١).

(٢) «البحر المحيط» (/٤١٨).

(٣) «الإبهاج» (/٢٩٣).

(٤) «رفع الحاجب» (٥٧/٢).

(٥) «شرح تنقيح الفصول» (١١٧).

وقال أيضا: «هذه المسألة في غاية الإشكال والغموض»[1]، وقال أيضا: «ولم أعلم من مسائل أصول الفقه أصعب من هذه المسألة، ولا أصعب من تقريرها للمتعلمين»[2]، وقال البرماوي: «وهي من أشكل مسائل أصول الفقه؛ لما فيها من اضطراب المنقول وغموض المعقول، وهي في الحقيقة دخيلة فيه، وإنما هي من عظائم مسائل الكلام، وهي قليلة الجدوى في الفقه»[3]، وقال ابن برهان بعد أن قرَّرها: «وفي المسألة إشكال»[4]، وسأحاول –بإذن الله عزَّ وجلَّ وتوفيقه ومعونته– تصويرَ المسألة وتحرير محل النزاع فيها على وجه يقرّب حقيقتها، ويوضح شيئا من غموضها، مما ييسر تقريب فهمها للمتعلمين، مستعينا بأقوال العلماء والراسخين في هذه الفن، وأنا أستحضر في ذلك قول المطيعي: «وكونها من أغمض مسائل أصول الفقه إنما هو باعتبار ظاهر الأمر فقط وكثرة القيل والقال فيها، مع أنها قليلة الجدوى ولا ثمرة لها»[5]، فأقول وبالله التوفيق وهو المستعان وعليه التكلان:

الخطابات الشرعية والأوامر الإلهية تعلقت بأفعال المكلفين طلبا لإيجادها أو إعدامها؛ لتحقيق العبودية التي خلق الخلق من أجلها، فهي متوجهة للمكلفين، متعلقة بأفعالهم، وقد مضى معنا ضمن شروط التكليف المتعلقة بالفعل المكلف به: أن من شرطه أن يكون معدوما غير موجود؛ ليتحقق توجه الخطاب إلى المكلف بإيجاده؛ لأن إيجاد الموجود تحصيل حاصل، وهو محال، إلا أن هذا الشرط لم يكن محل وفاق فيما يظهر –وإن حكي عليه الإجماع–،

(١) «نفائس الأصول» (٤/١٦٤٤).

(٢) «نفائس الأصول» (٤/١٦٤٦).

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي (١١٦٨).

(٤) «الوصول إلى الأصول» (١/١٧٦).

(٥) «سلم الوصول» (١/٣٣٦).

ولبيان ذلك ينبغي أن يعلم أن لكل فعل من الأفعال باعتبار وقته من حيث توجه التكليف به ثلاثةَ أحوال[1]: ماض ومستقبل وحال.

«فأما الماضي: وهو تعلق التكليف بالفعل بعد حدوثه، كالحركة بعد انقضائها بانقضاء المتحرك، فممتنع اتفاقا؛ لأنه تكليف بإيجاد الموجود، ولا يوصف بهذه الأوصاف إلا مجازا باعتبار ما كان عليه»[2]، وإذا كان المراد بقولهم: «إيجاد الموجود تحصيل حاصل، وهو محال» هذا القسم فقد يصح فيه الإجماع، وإن حكى غير واحد فيه الخلاف، كابن عقيل فقد قال: «لا يصح الأمر بالموجود، وحكي عن بعض المتكلمين التجويز لذلك، ومثاله أن يقول للقائم: قم، وللقاعد: اقعد، وللصائم: صم»[3]، ويمكن حمل هذا الخلاف على ما سيأتي تقريره –بإذن الله تعالى– في التكليف بالفعل حال حدوثه؛ فيكون المراد بـ «الموجود» أمران: أحدهما: متفق عليه، وهو ما وقع في الماضي، والثاني: مختلف فيه، وهو ما يقع في الحال، وسيأتي مزيد بيان لهذا في محله –بإذن الله تعالى–.

وأما المستقبل؛ بأن يتوجه التكليف بالفعل للمكلف قبل حدوث الفعل وشروعه فيه، فالأكثر على جوازه، وحكي إجماعا، ونُقل الخلاف فيه عن طائفة من الأشاعرة، ووصف هذا القول بالشذوذ، وفي ذلك يقول الآمدي: «اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا»[4].

---

(١) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٢٣/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٤١٩/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٧/٢).

(٢) «البحر المحيط» (٤٢٤/١).

(٣) «الواضح في أصول الفقه» (١٩٥/٣).

(٤) «الإحكام» (١٢٧/١)، وننبه إلى أن الأستاذ الدكتور عبد العزيز النملة نسب القول الشاذ إلى المعتزلة، وحمل كلام الآمدي عليه [«الآراء الشاذة» (٢٨١/١)]، وصريح كلام الآمدي يدل على أن الشذوذ وصف لمن قال: «الفعل قبل حدوثه لا يكون مأمورا به»، أي: عكس ما يقوله المعتزلة، وهو مذهب الرازي وغيره.

والإجماع المحكي ههنا يصح من جهة أن الجميع يتفقون على جواز توجه الأمر للمكلف قبل حدوث الفعل، ولكن يبقى في الخلاف قائما في صفة الأمر؛ هل هو على الحقيقة يقصد به الإلزام، أم هو أمر مجازا يقصد به الإنذار والإعلام؟ وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترتيب والدلالة على امتثال المأمور به، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق به، ولكن لا يقتضي ترتيبا مع تحقق المقصود، ولا يقتضي دلالة، بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلق [به]... وذهب بعض من ينتمي إلى أهل الحق إلى أن الأمر إنما يقتضي الإيجاب —على التحقيق– إذا قارن حدوث الفعل، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع، وهو باطل»[1].

وأما في حال حدوثه وشروع المكلف فيه، فالأكثر على أنه مأمور به في تلك الحال، وخالف في ذلك المعتزلة، وقالوا: «يتعلق التكليف بالمعدوم لا غير»[2]، وأما الفعل حال حدوثه فمحال أن يطلب ويؤمر به المكلف؛ لأنه طلب إيجاد موجود وهو تحصيل حاصل، فيكون محالا، وفي ذلك يقول الجويني: «وزعمت القدرية بأسرها أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأمورا به، ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده»[3].

فتحصل لنا أن النزاع ههنا في أمرين:

الأول: هل توجه الأمر قبل حدوث الفعل أمر حقيقة أم هو أمر مجازي؟ أي: هل الفعل المعدوم مأمور به حقيقة أم مجازا؟

الثاني: هل يصح تعلق الأمر بالمكلف حال حدوث الفعل أم لا يصح ذلك، وإنما يتعلق التكليف بالفعل المعدوم لا غير؟

---

(١) «التلخيص في أصول الفقه» (١/٤٤٣- ٤٤٤).

(٢) «ميزان الأصول» للسمرقندي (١/٢٤١).

(٣) «التلخيص في أصول الفقه» (١/٤٤٤).

ويحسن ختاما استكمالا لتصوير المسألة وتحرير محل النزاع فيها أن نوضح الفرق بين قول الأصوليين: «الفعل مأمور به حال حدوثه»، وبين قولهم: «إيجاد الموجود ممنوع لكونه محالا»، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن ذلك محل إشكال، وأنه يبدوا في ظاهره متناقضا، فقال بعد أن ذكر قول ابن عقيل أنه: «يصح أن يقارن الأمر الفعل حال وجوده ووقوعه من المكلف، وليس من شرط صحة الأمر تقدمه على الفعل، وإذا تقدم على الفعل كان أمرا عندنا على الحقيقة أيضا»[1]، قال رحمه الله تعالى: «وهذا الكلام يخالف قوله وقول غيره: لا يصح الأمر بالموجود»[2]، وقد بيَّن أن المسألتين هما شيء واحد، وإنما اختلف فيهما النظر والاعتبار، فقال: «ومما يبين لك أن المسألتين واحدة: أن ابن عقيل قال: إن بعض من وافقنا على المقارنة منع التقدم، وقد عُرف أن الذي منع التقدم هم الذين خالفوه في صحة الأمر بالموجود»[3]، ثم ذكر أنه يمكن الجمع بين القولين بوجهين:

الأول: أن الممنوع ابتداء الأمر حال الوجود، والمسوَّغ إذا تقدم الأمر أو الإعلام ثم أُنشأ أمر آخر، أو لم ينشأ مع الأمر الأول.

والثاني: أن الممنوع الأمر بالثاني، والمسوَّغ الأمر المحدث، وقال: «فإن بحث ابن عقيل يدل عليه»[4].

(١) «المسودة في أصول الفقه» (١/١٧٨).
(٢) «المسودة في أصول الفقه» (١/١٧٩).
(٣) «المسودة في أصول الفقه» (١/١٧٩).
(٤) «المسودة في أصول الفقه» (١/١٧٩).

وقد ذكرنا فيما سبق أنه يمكن التفريق بين المسألتين، وجعل «الموجود» لفظا يطلق على معنيين: أحدهما: المشروع فيه، والثاني: ما تم فعله وانقضى، فيحمل الممنوع على الثاني، والمسوَّغ على الأول، جمعا بين القولين وتوفيقا بين الرأيين، وهو ظاهر صنيع الأصوليين؛ فإنهم يطلقون لفظ «الموجود» ويريدون به الوجود الكامل الذي يكون بتمام الفعل وانقضائه، وأما حال حدوثه فلا يوصف بكونه موجودا؛ لأن وجود بعض أجزائه لا يعني وجوده لا حقيقة ولا شرعا، قال العلامة الشربيني: «إذا كان المطلوب مجموع الفعل فلا يحصل إلا بتمام أجزائه أو كل جزء؛ فحصوله شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها؛ فلا تحصيل لحاصل أصلا»[1]، وللطوفي تحقيق جيد في ذلك إذ يقول: «**هذا المقام فيه تحقيق، وذلك أنه إذا فسرنا: «حال حدوث الفعل» بأنه: أول زمن وجوده= صح التكليف به، وكان في الحقيقة تكليفا بإتمامه، وإيجادِ ما لم يوجد منه، وإن أريد بـ: «حال حدوثه» زمن وجوده من أوله إلى أخره= لم يصح مطلقا، بل يصح في أول زمن وجوده أن يُكلَّف بإتمامه، كما سبق في التفسير الأول، وعند آخِر زمن وجوده يكون قد وجد وانقضى؛ فيصير من باب إيجاد الموجود**»[2].

ويظهر غموض المسألة ووجه الإشكال فيها عند النظر في الفرق بينها وبين مسألة تكليف المعدوم؛ إذ المشهور عند جمهور الأصولين أن المعدوم مأمور خلافا للمعتزلة –كما سيأتي بإذن الله تعالى–، وهو يناقض قولهم: «إن الأمر إنما يتحقق حال حدوث الفعل»؛ لأن مقتضى ذلك أنه قبل حدوث الفعل –حتى ولو كان موجودا– فإنه لا يكون مأمورا، فكيف

(١) «البدر الطالع» (١/٨٤).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٢٤).

إذا كان المكلف معدوما أصلا، وهذا التناقض إنما يرد على من قال: المعدوم مأمور حقيقة ثم قرَّر أن الفعل لا يكون مأمورا به حقيقة إلا حال مباشرة الفعل، وأما من قال المعدوم مأمور وأراد به أمر الإنذار والإعلام، أو قال هو مأمور به قبل الفعل وحال حدوثه؛ فلا تناقض، وقد أجاب عن هذا التناقض الأصفهاني فقال: «الأمر يعرض له سبب تختلف النسبة فيه، ففي الأزل له نسبة بها يصير إلزاما خاصا، وهو أنه إلزام المأمور الفعلَ الفلاني على تقدير وجوده واستجماعه شرائطَ التكليف عند حدوث الفعل، ثم تعرض له نسبة أخرى زمن حال وجود المكلف واستجماعه شرائطَ التكليف عند حدوث الفعل، فيصير أمرا حينئذ، والفرق بينهما: أنه في الأزل كان إلزاما على تقدير خاص، وهو الذي سبق، وأما إذا باشر المكلف الفعل فقد وقع ذلك التقدير؛ فالأمر الثابت حينئذ أمر محقق لوجود ملزومه، وهو بعينه وخصوصه منتف عن الأزل؛ لأن الثابت في الأزل ثابت بتقدير وجود المكلف وحدوث الفعل، فهو مغاير لهذا الأمر بالشخص، وإن كانت حقيقة الأمر واحدة؛ فإذا قلنا: إنما يكون أمرا عند حدوث الفعل، وقبل حدوث الفعل ليس بأمر، كان ذلك نفيا لهذا الأمر الخاص عن الأزل، وهو الأمر المقارن للحدوث، ولم يكن نفيا للأمر المطلق، فلا تناقض»[1]، أي: أن الأمر قائم في الأزل يتناول المعدوم وغيره، لكنه من حيث التعلق وزمنه لا بد من حدوث الفعل، وفي ذلك يقول القرافي: «وبهذه المباحث يظهر لك ذلك من جهة أن البحث في هذه المسألة في زمن التعلق وصفته، وفي المعدوم مخاطب، أي: أن الأمر في الأزل متعلق لطلب الفعل من المكلف إذا وجد زمن حدوث الفعل»[2].

(١) «الكاشف في شرح المحصول» (١٢٧/٤).

(٢) «نفائس الأصول» (١٦٤٥/٤).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

ويمكن على ما سبق تقريره في تحرير محل النزاع أن نعرض الخلاف في هذه المسألة على الوجه التالي[1]:

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١٧٩/١)، «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (٤٠١/٢)، «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (١٩٨/٣)، «البرهان في أصول الفقه» للجويني (٢٧٦/١)، «التلخيص في أصول الفقه» له (٤٤٣/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٣٥/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢٤٤/١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٧٤/١)، «المحصول» للرازي (٤٥٦/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٦٢/١)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٣٥٩/١)، «الإحكام» للآمدي (١٢٧/١)،«شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١١٨)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٢٣/١)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٥٧/١)، «شرح المنهاج» له (١٤١/١)، «الكاشف» للأصفهاني (١٢٢/٤)، «المسودة» لآل تيمية (١٧٨/١ و١٨٢)، «نهاية الوصول» للهندي (١١٣٩/٣)، «نهاية السول» للإسنوي (١٥٢/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢٩٣/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٦/٢)، «التحبير» للمرداوي (١١٦٧)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٥٤٦/٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٤١٨/١)، «تشنيف المسامع» له (٢٥٠/١)، «الدرر اللوامع»٠ للكوراني (٣٨٦/١)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (١٤١/٢)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤٩٣/١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٧٤)، «البدر الطالع» للشربيني (١٦٢/١)، «الثمار اليوانع» للأزهري (٧٢/١)، «حاشية العطار» (٢٨٣/١)، «نشر البنود» للعلوي الشنقيطي (٢٢٧/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٣٢٩/١)، «التحقيق والتوضيح شرح التنقيح» لجعيط (٤٤٢/١)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١٤٦)، «التكليف عند الأصوليين» للقضاة (٦٩)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٧٥٨/٢)، «الخلاف اللفظي» للنملة (٢٣٥/١)، «الأراء الشاذة في أصول الفقه» لعبد العزيز النملة (٢٧٨/١)، «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٢٥٧).

اختلف الأصوليون في الفعل المكلَّف به: هل هو مأمور به حال حدوثه أم لا؟ وذلك على مذهبين:

الأول: أنه غير مأمور به، فلا تكليف إلا بالفعل المعدوم، وهو قول المعتزلة ونصره إمام الحرمين والغزالي، واختاره ابن الحاجب والآمدي وغيرهم، فهؤلاء يقولون التكليف قبل الفعل، وينقطع حال حدوثه.

الثاني: أن الفعل حال حدوثه مأمور به، كما أنه مأمور به حال كونه معدوما، وهؤلاء اختلفوا في صفة الأمر بالفعل المعدوم على قولين:

أولهما: أن الفعل حال كونه معدوما مأمورٌ به حقيقة، كما هو الأمر به في حال حدوثه.

ثانيهما: أنه مأمور به مجازا لا حقيقة، أي: هو مأمور به أمر إنذار وإعلام، لا أمر إيجاب وإلزام، ويكون أمر الإيجاب والإلزام الذي هو الأمر الحقيقي مخصوصا بالفعل حال حدوثه، وهو قول بعض الأشاعرة، واختاره الرازي والقرافي وابن السبكي وغيرهم، ونسبه الجويني إلى أصحاب أبي الحسن الأشعري وإنما هو قول لبعضهم، وهذا القول وصفه الآمدي بالشذوذ[1]، وقال عنه ابن برهان: «من أصحابنا من منع ذلك، وقال الفعل قبل حدوثه غير مأمور به، غير أن هذا يكاد يخالف الإجماع»[2].

(١) «الإحكام» (١/١٢٧).

(٢) «الوصول إلى الأصول» (١/١٧٥).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

١- هل الاستطاعة والقدرة مقارنة للفعل أم متقدمة عليه؟ قال الجويني: «وبنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة، وتعلقها بالفعل حال الحدوث»[(١)]، وقال الزركشي: «اعلم أن الخلاف في هذه المسألة إنما يلتفت إلى الاستطاعة مع الفعل أو قبله؟ ومذهب الشيخ [يعني: أبا الحسن الأشعري] وأصحابه أنها مع الفعل؛ لأنها لو كانت قبله لكان الفعل موجودا بقدرة معدومة، وعند المعتزلة أنها سابقة عليه؛ فإن قلنا أنها سابقة فالتكليف قبل الفعل، وإن قلنا معه توجه التكليف حينئذ، هذه قضية البناء»[(٢)]، ويصور المسألة تصويرا جيدا العلامة السمرقندي مع بيان أصل المسألة، فيقول: «المأمور به يجب أن يكون مقدورا للعبد حالة الفعل، لا حالة التكليف عندنا، وعند المعتزلة يجب أن يكون مقدورا له حالة التكليف، **ولقب المسألة أن الاستطاعة مع الفعل عندنا، وعندهم سابقة على الفعل**»[(٣)]، وقال ابن السبكي: «فالمعتزلة بانون على أصلهم من تقدم القدرة على الفعل وانقطاع تعلقها حال وجوده، والإمام [أي: الجويني] يكاد يوافقهم؛ لأنه يقول ما ليس بمقدور لا يؤمر به من تثبت قدرته، ويقول: الحال غير مقدور، فلزمه تقديم القدرة، فصرح من أجلها بتوجه الأمر قبل الفعل وانقطاعه معه»[(٤)]، وقال الدكتور العروسي: «وهذه المسألة مبنية على وقت تعلق القدرة بالمقدور»[(٥)].

---

(١) «البرهان» (٢٧٦/١).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٤٣).

(٣) «ميزان الأصول» (١٧١).

(٤) «رفع الحاجب» (٥٨/٢).

(٥) «المسائل المشتركة» (١٤٧).

واختلافهم في هذا الأصل أثرت فيه مسألتان:

الأولى: اختلافهم في معنى القدرة والاستطاعة: فكان الإجمال الحاصل في لفظ «القدرة والاستطاعة» سببا لاختلافهم في وقت تعلق الأمر بالفعل، وفي ذلك يقول الدكتور النملة: «**اعلم أن سبب الخلاف في هذه المسألة هو اختلافهم في تفسير القدرة والاستطاعة التي تشترط لامتثال التكليف**»[1]، وقد مضى معنا أن القدرة نوعان:

أ- **قدرة دينية شرعية:** تعني سلامة الأعضاء والآلات، والخلو من الموانع، فهذه مشترطة في التكليف، متقدمة عليه ومقارنة له أيضا، وهي التي أثبتها المعتزلة؛ فقالوا يجب أن يكون الفعل مقدورا عليه قبل الفعل.

ب- **قدرة كونية قدرية:** موجبة للفعل ومؤثرة فيه، وهي بمثابة الأثر مع المؤثر، والعلة مع المعلول، وهي بمعنى التوفيق، وهذه مقارنة للفعل، ولا يجوز أن تتقدم عليه، وهي التي أثبتها الأشاعرة؛ فقالوا لا بد من توجه التكليف حال الفعل، لانتفاء القدرة قبله.

وقد تقدم أن الذي عليه سلف الأمة وأهل السنة والجماعة وطوائف من أهل الكلام: هو التفريق بين نوعي القدرة، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان الصواب الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن؛ وهو أن «الاستطاعة» التي هي مناط الأمر والنهي، وهي المصححة للفعل لا يجب أن تقارن الفعل، وأما «الاستطاعة» التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له»[2]، ولهذا «صرَّحوا ... أن

(١) «الخلاف اللفظي» (٢٣٨/١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣٨/٣).

الاستطاعة المتقدمة على الفعل تصلح للضدين؛ وإن كان العبد حين الفعل مستطيعا أيضا عندهم؛ فهو مستطيع عندهم قبل الفعل ومع الفعل، وهو حين الفعل لا يمكنه أن يكون فاعلا تاركا، فلا يقولون: إن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل، كقول المعتزلة، ولا بأنها لا تكون إلا مع الفعل، كقول المجبرة؛ بل يكون مستطيعا قبل الفعل وحين الفعل»[(١)].

الثانية: اختلافهم في بقاء الأعراض واستمرارها؛ باعتبار أن القدرة عرض، وذلك أن الأشاعرة قالوا: «إن القدرة عرض، ولا بقاء للأعراض، فوقوع الفعل في الزمن الثاني من القدرة أثر بلا مؤثر، ومؤثر بلا أثر، وهو محال»[(٢)]، ولذلك أجاب عنهم الخصوم بالمنع، فقالوا: «نمنع أن العرض لا يبقى زمنين، بل يبقى أزمانا؛ لأن علة افتقاره إلى الصانع ليس حدوثه، وإنما علة افتقاره إليه كونه ممكنا، وهذه العلة لا تفارقه أينما كان»[(٣)]، وعلى التسليم بما قرَّروه من عدم بقاء العرض أكثر من زمن يجاب بأن: القدرة المتقدمة غير القدرة المقارنة لحدوث الفعل، فلم تبق حينئذ زمنين؛ لتغاير حقيقتهما، ولذلك قال المخالفون للأشاعرة: «سلمنا لكم أن العرض لا يبقى زمنين، ولكن نقول أن القدرة الموجودة قبل المباشرة ليست هي عين القدرة الموجودة عند المباشرة، بل هي مثلها، ولا مانع من ذهاب العرض بحلول عرض آخر محله، بل إن ذلك متعين، وإلا بماذا يستمر وجود الفعل بعد أول زمن المباشرة؟»[(٤)]، وفي الذي سبق يقول الأصفهاني فيما نقله عنه الزركشي: «اعلم أن الأصوليين من الأشعرية والمعتزلة متفقون على أن المأمور بالفعل على وجه الامتثال إنما يكون مأمورا عند القدرة والاستطاعة، لكن للمعتزلة أصل: وهو أن الحادث لا يكون متعلقا

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/٤٨٠).

(٢) «التكليف» للقضاة (٧٢)، وانظر: «أصول الفقه» لأبي النور زهير (١/١٤٨).

(٣) «أصول الفقه» لأبي النور زهير (١/١٤٩).

(٤) «أصول الفقه» لأبي النور زهير (١/١٤٩).

للقدرة حال حدوثه، كالباقي المستمر الوجود، فإنه لا يكون متعلقا للقدرة، وللشيخ أصل، وهو أن القدرة الحادثة تقارن المقدور الحادث ولا تسبقه، **لأن القدرة الحادثة عرض، والعرض استحال بقاؤه**، فلو تقدمت القدرة الحادثة على وجود الحادث، لعدمت عند وجود الحادث ضرورة استحالة بقائها، فلا يكون الحادث متعلقا للقدرة.

فلزم على أصل الشيخ: أن المأمور إنما يصير مأمورا بالفعل حال حدوثه لا قبله، ولزم على أصل المعتزلة: أنه إنما يكون مأمورا بالفعل قبل حدوثه لا حالة حدوثه»[(١)]، وقد صرَّح العلامة الشنقيطي بقضية هذا البناء فقال: «وهذا مبني على قاعدة قررها المتكلمون من الأشاعرة وغيرهم، وهي قاعدة باطلة للعيان لا دليل عليها يجب الرجوع إليه من عقل ولا سمع، وهي: قولهم إن العرض لا يبقى زمانين؛ لاستحالة ذلك، فالقدرة على الفعل عندهم عرض، وبقاء العرض عندهم زمانين محال، فلو تقدمت على وجود الفعل لعدمت عند وجوده، فلا يكون متعلقا لها لانعدامها، فيلزم على هذا الأصل الباطل أن الأمر إنما يتعلق بالفعل تعلق إلزام حال حدوثه لا قبله»[(٢)]، **كما أنه لا يخفى أن مسألة: هل القدرة مع الفعل أو قبله؟ من فروع مسألة: التكليف بما لا يطاق، على ما قرره الطوفي رحمه الله**[(٣)].

وبناءً على ما قُرّر قال كثير من العلماء أن الخلاف بين الفريقين لفظي، راجع على العبارة والاصطلاح، لم يتوارد على محل واحد؛ لأن كلا من الفريقين أطلق لفظ القدرة وأراد بها غير ما أراد بها الآخر، وفي ذلك يقول الشيخ المطيعي: «[إن] هنا تكليفين: أحدهما ينبني على القدرة، بمعنى

(١) «البحر المحيط» (١/٤٢١- ٤٢٢).

(٢) «نثر الورود» (١/٦٢).

(٣) «درء القول القبيح» (١١٩).

التمكن من الفعل والترك، والثاني ينبني على القدرة المقارنة للفعل، وإن الذي أثبتوه قبل المباشرة هو التكليف المبني على القدرة بمعنى التمكن، وإن مدعى القائلين بأن التكليف حال المباشرة هو التكليف الذي ينبني على القدرة المقارنة للفعل، فلم يدر الخلاف نفيا وإثباتا على أمر واحد»[1]، وقال أيضا: «من هذا تعلم أن كلام الإمام الرازي ومن معه إنما هو في التكليف بنفس الفعل، وكلامَ المعتزلة إنما هو في التكليف في الحال، أي: من قبل المباشرة بالإيقاع في ثاني الحال إلى حال المباشرة؛ فلم يتوارد الخلاف نفيا وإثباتا على موضوع واحد، فالذي أثبته الإمام الرازي ومن وافقه هو التكليف بنفس الفعل وأدائه، وهو لا يكون إلا وقت الإتيان به، وعند المباشرة، وهذا لم ينفه المخالفون، والذي أثبته المخالفون هو التكليف في الحال بإيقاع الفعل في ثاني الحال، وهذا لم ينفه الإمام الرازي، ومعنى التكليف بالمعنى الأول هي القدرة بمعنى العرض المقارن، فلا يكون إلا عند المباشرة، ومعنى الثاني هي التمكن من الفعل والترك، وهي لا تكون إلا قبل الفعل، وهذان التكليفان، إما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، إن قلنا أن الذي يترتب على دخول الوقت وانعقاد السبب وجود الأداء الموسع، أو هما متغايران مفهوما، إن قلنا أن الذي يترتب على ما ذكر وجوبٌ بمعنى شغل الذمة، وأما وجود الأداء فلا يكون إلا عند المباشرة، فكان الخلاف لفظيا كما قلنا»[2]، ولذلك قال الإمام الزركشي: «واعلم أن الخلاف في أن القدرة مع الفعل أو قبله لا يكاد يتحقق؛ لأنه إن أريد بالقدرة سلامة الأعضاء والصحة فهي متقدمة على الفعل قطعا، فإذا انضمت الداعية إليه صارت تلك القدرة مع هذه علة للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول

(١) «سلم الوصول» (١/٣٣٤).

(٢) «سلم الوصول» (١/٣٤٢)، وانظر: «الخلاف اللفظي» للنملة (١/٢٣٩- ٢٤٠)، «الأراء الشاذة في أصول الفقه» لعبد العزيز النملة (١/٢٨٨- ٢٩١).

ذلك المجموع، لأن المؤثر التام لا يتخلف عند أثره، وإن أريد بها مجموع ما لا يتم الفعل إلا به فليست سابقة على الفعل لفقدان الداعية إذ ذاك»[1].

٢- مسألة خلق أفعال العباد: فإن الأشاعرة قالوا إن الأمر لا يتعلق بالفعل المعدوم بناء منهم على أن أفعال العباد مخلوقة لله مكتسبة لهم؛ إذ مقتضى ذلك أنه ليس للعبد القدرة على إيجاد المعدوم، فيكون الفعل حال عدمه غير مقدور، وفي ذلك يقول علاء الدين السمرقندي في بيان سبب الخلاف في جواز التكليف بالفعل المعدوم: «**وهذه المسألة تنبني على مسألة خلق الأفعال؛** فإن عندنا وجود الفعل بإيجاد الله تعالى، وإنما فعل العبد هو الكسب، وأنه يتعلق بالموجود لا بالمعدوم، والباقي الذي هو الفعل المأمور به الذي يتصور من العبد وينسب إليه، فتتعلق قدرته بالموجود اكتسابا، لا بالمعدوم إيجادا، ولهذا يتعلق وصف كومه مأمورا به بحالة الوجود، فأما في الزمان الثاني فإنه حال البقاء، والفعل لا بقاء له، والباقي لا يتصور اكتسابه، فأما عند المعتزلة فالإيجاد من العبد، ولمقدرة الإيجاد فيجوز أن يتعلق بالمعدوم ليوجده، وهي من مسائل الكلام، والله أعلم»[2].

٣- التحسين والتقبيح العقليان: ويبين لنا الدكتور الشهراني وجه ارتباط المسألة بهذا الأصل فيقول: «يظهر جليا ارتباط الخلاف في مسألة توجه التكليف بالفعل بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين من خلال ما يلي:

أولا: إن المعتزلة القائلين بامتناع توجه التكليف بالفعل حال مباشرته بنوا ذلك على أن ورود الأمر في حال الفعل العبث، والعبث قبيح لا يفعله الحكيم.

---

(١) «البحر المحيط» (٤٢٩/١).

(٢) «ميزان الأصول» (١٧٠).

وهذا في الحقيقة استدلال بالتحسين والتقبيح العقليين، فبناء قولهم في هذه المسألة على أصلهم في إثبات التحسين والتقبيح العقليين ظاهر.

ثانيا: أن كثيرا من العلماء بنوا الخلاف في هذه المسألة أيضا على الخلاف في مسألة تكليف ما لا يطاق أو التكليف بالمحال.

وهذا ظاهر من خلال استعراض أدلة المختلفين في هذه المسألة، وفي هذا يقول ابن عقيل: «هذا ينبني على أصل قد بان بهذا الفصل أن أصحابنا ذهبوا إليه ودانوا به: وهو ان الأمر بالمستحيل لا يجوز خلافا للأشعرية» [ينظر: «المسودة» (٥٧)]، وقد سبق ذكر ارتباط الخلاف في مسألة تكليف ما لا يطاق بالتحسين والتقبيح العقليين، وهذا يؤكد صلة الخلاف في هذه المسألة بالتحسين والتقبيح العقليين»[(١)].

تنبيه: لقد كان مقتضى مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه في جواز تكليف ما لا يطاق القولُ بجواز التكليف بالفعل المعدوم؛ لأنه مما لا يطاق، لكن لما كانت المسألة متعلقة بالفعل وإيقاعه مع ما تقدم من أن الإجماع حاصل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق فرَّعوا ذلك على استحالته، والله أعلم، قال الزركشي: «وذكر الإمام في «البرهان» عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن الفعل في حال حدوثه مأمور به، ثم علَّله بما يقتضي أنه ليس مأمورا به، وهذا هو الذي يقتضيه أصله في أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، وأما أصله الآخر، وهو جواز التكليف بما لا يطاق فهو يقتضي جواز التكليف بالفعل قبل الاستطاعة؛ فلعلَّه بناه على عدم الوقوع»[(٢)].

---

(١) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢/١٨٠- ١٨١).

(٢) «البحر المحيط» (١/٤٢١).

المسألة الثالثة:

في مقتضى التكليف في النهي:

المكلف به هل يشترط أن يكون فعلا أم لا؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تقرر لنا فيما سبق أن متعلَّق التكليف، وموردَ الثواب والعقاب هو: فعل المكلف الذي تعلّق به خطاب الله سبحانه وتعالى، إما طلبا لفعله، وإما طلبا لتركه، وتقرر عند جمهور الأصوليين على وفق هذا قاعدة أنه: «لا تكليف إلا بفعل»، وهذا في الخطاب الموجب للإيجاد والموضوع لطلب الفعل —وهو الأمر– ظاهرٌ ومتفقٌ عليه، ولكن اختلفوا في المطلوب بالنهي هل هو فعل أم لا؟

وفي تحرير محل النزاع ينبغي أن يعلم بأن العلماء يتفقون على أن النهي يقتضي ترك المنهي عنه واجتنابه[1]، وإنما محل الخلاف بينهم صوري: يتمثل في هذا الترك والاجتناب هل يوصف بأنه فعل أم لا؟ بمعنى: هل يصح أن يكون العدم ونفي الفعل متعلقا لخطاب التكليف أم يجب أن يكون المكلف به فعلا؟ **ولذلك يصح أن يقال في ترجمة المسألة: هل يصح التكليف بغير ما هو فعل أم لا؟**

---

(١) «سلم الوصول» للمطيعي (٢/٣٠٨)، «الخلاف اللفظي» للنملة (٢/٢٥٠). «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٢٩٠).

واستكمالا لبيان صورة المسألة وتجلية حقيقتها، يحسن بنا أن نوضح العلاقة بين هذه المسألة المتمثلة في قاعدة: «لا تكليف إلا بفعل»، في خصوص جانب متعلَّق التكليف في النهي، وبين قاعدة: «الترك فعل أم لا؟»، والذي يظهر –والله أعلم– أن القاعدتين شيء واحد مختلف بالاعتبار، وبيانه: أن هذه القاعدة لها جانبان: أحدهما أصولي، والآخر فقهي، فمن جانبها الأصولي يُعنى فيها ببيان حقيقة الترك من حيث كونه مطلوبا للنهي، ووجه تعلق التكليف بالمنهي عنه؛ ولذلك كان الخلاف بين الأصوليين في هذه المسألة خلافا لفظيا راجعا إلى حقيقة متعلق التكليف في النهي؛ مع اتفاقهم على وجوب ترك المنهي عنه، وأما من جانبها الفقهي باعتبارها قاعد فقهية خرجت عليها فروع فقهية؛ فالمقصود بـ: «الفعل» في قولهم: «الترك فعل»: فعل مخصوص، وهو مرادف لـ: «المباشرة»، فكأنهم قالوا: التارك للفعل هل هو كالمباشر له أم لا؟ ولذلك عبَّر عنها ابن منجور بقوله: «هل تارك كمن فعل أم لا؟»[(١)]، ويظهر ذلك جليا بالنظر في الفروع الفقهية التي أوردها العلماء لهذه القاعدة[(٢)]، ولا يبعُد حينئذ أن تكون القاعدتان متغايرتين، وهو ظاهر صنيع الإسنوي؛ فإنه فرَّق بينهما، وجعل الأولى شبيهة لمسألة دلالة النهي على الأمر بالضد، وأوردها في أحكام التكليف[(٣)]، وفي مسائل النهي أورد قاعدة: «الترك هل هو قسم من أقسام الأفعال أم لا؟»[(٤)]، ويؤيده أن

(١) «شرح المنهج المنتخب» (١/٢٢٥).

(٢) انظر: «القواعد» للمقري (٢٦٧)، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام (٦٢)، «شرح المنتخب» لابن منجور (١/٢٥٥) [الرسالة العلمية]، «نشر البنود» للعلوي الشنقيطي (١/٢٢٣)، «تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية» للغرياني (١١٣)، «قاعدة الترك فعل» للصاعدي (٨٩).

(٣) «التمهيد» (٩٨).

(٤) «التمهيد» (٢٩٤).

أبا عبد الله المقري جعل الخلاف في قاعدة: «الترك فعل» بين المالكية، فقال: «اختلفت المالكية في الترك هل هو فعل أو ليس فعلا؟»[1].

وجدير بالتنبيه أن هذه المسألة بعض العلماء يجعلها ضمن المسائل المتعلقة بمبحث التكليف، وبعضهم يجعلها ضمن المسائل المتعلقة بمبحث النهي[2]، وعلاقتها بالتكليف أقوى من حيث كونها راجعة إلى الفعل المكلف به؛ ولذلك آثرنا أن تكون ضمن مسائله.

(١) «القواعد» (٢٦٧).

(٢) انظر: «الخلاف اللفظي» للنملة (٢/٢٥٠).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين إجمالا[1]:

القول الأول: أن المكلَّف به لا بد أن يكون فعلا، ولا يجوز التكليف بغير فعل، وهو مذهب الجمهور، إلا أن هؤلاء اختلفوا في متعلَّق النهي ومقتضى التكليف به على مذهبين:

الأول: أنه الكف عن المنهي عنه والإنتهاء، وهو فعل، وهو قول الجويني والآمدي وابن الحاجب وابن قدامة وغيرهم.

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (٤٧٩/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٤٤/١)، «المحصول» للرازي (٥٠٥/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٦٧٨/١)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٣٥٧/١)، «الإحكام» للآمدي (١٢٦/١)،«شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٣٦)، «نفائس للأصول» له (١٧١٥/٤)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٤١/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٤٢/١)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٥٦/١)، «شرح المنهاج» له (٣٤٧/١)، «الكاشف» للأصفهاني (١٩٩/٤)، «المسودة» لآل تيمية (٢١٨/١)، «نهاية الوصول» للهندي (١١٠٦/٣)، «نهاية السول» للإسنوي (٤١٩/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٧٩٠/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٤/٢)، «التحبير» للمرداوي (١١٦٣)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٢١/٣)، «البحر المحيط» للزركشي (٤٣٤/٢)، «تشنيف المسامع» له (٢٤٩/١)، «الدرر اللوامع»٠ للكوراني (٣٨٣/١)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (١٣٥/٢)، «إجابة السائل» للصنعاني (٢٩٠)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤٩١/١)، «حاشية العطار» (٢٧٩/١)، «نشر البنود» للعلوي الشنقيطي (٢٢٠/١)، «المدخل» لابن بدران (٦٥)، «نزهة الخاطر العاطر» له (١٢٨/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٣٠٥/٢)، «التحقيق والتوضيح شرح التنقيح» لجميط (٤/٢)، «المذكرة» للشنقيطي (٥٣)، «الخلاف اللفظي» للنملة (٢٥٠/٢)، «المهذب» له (٣٧٦/١)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٥٣٣/١)، «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٢٨٤)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (١٨٣/٢)، «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١٨٦/١)، «قاعدة الترك فعل» للصاعدي (١٤٧).

الثاني: أن متعلق النهي هو التلبس بضد من أضداد والمنهي عنه، وهو قول القرافي والبيضاوي وابن السبكي والرازي والإسنوي وغيرهم.

«فاتفق هذان القولان على أن المطلوب في النهي هو الفعل، واختلف في تعيين ذلك الفعل، فقيل: فعل ضد المنهي عنه، وقيل: هو كف النفس عن المنهي عنه»[1].

القول الثاني: أن المكلف به يصح أن يكون غير فعل، أي: يصح تعلق التكليف بالمعدوم؛ ولذلك رأى هؤلاء أن المطلوب بالنهي عدم فعل المنهي عنه ونفيه، لا أن يتناول التلبس بضد من أضداده، وهو قول أبي هاشم الجبائي من المعتزلة وكثير من المتكلمين.

(١) «رفع النقاب» للشوشاوي (٣/٢٣).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

يرجع سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى ما يلي:

١- هل النهي عن الشيء أمر بضده أم لا؟ وهذا الأصل اعتبره الشوشاوي سببا للخلاف بين الجمهور في تعيين المراد بالفعل الذي هو متعلق النهي؛ فمن رأى أن النهي عن الشيء أمر بضده قال متعلق التكليف في النهي فعل ضد المنهي عنه، ومن رأى بأن النهي عن الشيء ليس أمرا بضده قال متعلقه هو كف النفس عن المنهي عنه، وفي ذلك يقول: «والمطلوب بالنهي هو فعل ضد المنهي عنه، وهو الشيء المحرم، مثاله قولك: لا تتحرك، فكأنك قلت له: اسكن، لأن السكون ضد الحركة، وقولك: لا تتكلم، كأنك قلت له: اسكت، لأن السكوت ضد الكلام، وقولك: لا تصم يوم العيد، كأنك قلت: أفطر يوم العيد، فالمطلوب بالنهي على هذا هو فعل ضد المنهي عنه، هذا معنى قوله [أي: القرافي]: «ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه»؛ بناء على أن النهي عن الشيء أمر بضده، وهو مذهب المؤلف، وقيل: متعلق النهي - أي: المطلوب بالنهي- هو كف النفس عن المنهي عنه، أي: كف النفس عن المحرم، وكف النفس فعل أيضا؛ بناء على أن النهي عن الشيء ليس أمرا بضده، فاتفق هذان القولان على أن المطلوب في النهي هو الفعل، واختلفا في تعيين ذلك الفعل، فقيل: فعل ضد المنهي عنه، وقيل: هو كف النفس عن المنهي عنه، ... **وسبب الخلاف بين هذين القولين هو: النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أم لا؟** قولان»[1].

(١) «رفع النقاب» (٣/٢٢- ٢٣).

هكذا يقول الشوشاوي إلا أن الجلال المحلي عكس الأمر فجعل هذه المسألة سببا للخلاف في هل النهي عن الشيء أمر بضده؟، فقال: «وأما النهي النفسي عن شيء تحريما أو كراهة، فقيل: هو أمر بالضد له إيجابا أو ندبا، **بناء على أن المطلوب في النهي فعل الضد**، وقيل: لا قطعا، **بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل**»[1].

وتحصَّل لنا من النصين السابقين أن الشوشاوي رحمه الله تعالى يقرّر أن الجمهور -وإن كانوا متفقين على أن المطلوب بالنهي فعل- إلا أنهم اختلفوا هل هو الكف أم فعل الضد؟ بناءً على اختلافهم في: هل النهي عن الشيء أمر بضده؟ وأما الجلال المحلي فقد جعل الخلاف في مسألة النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ مبنيا على الخلاف في مسألة المطلوب بالنهي، فكان ظاهر القولين التعارض إلا إذا كانت المسألتان متلازمتين، ولتتضح لنا حقيقة هذه الأقوال والصحيح منها في التخريج والتفريع لا بد من بيان أمور:

الأول: أن الشوشاوي رحمه الله -كما سبق- جعل الخلاف بين الجمهور في المسألة مبنيا على مسألة: النهي هل هو أمر بضده أم لا؟ وهو وجه لا يظهر تأثيره على المسألة؛ لاتفاقهم -في الجملة- على أن النهي عن الشيء أمر بضده، وإنما الخلاف مع أبي هاشم والجويني والغزالي وغيرهم الذين رأوا أنه لا حكم للنهي في ضده، وأن ضده مسكوت عنه؛ وعليه فإن قيل بأن لمسألة النهي هل هو أمر بالضد؟ أثرا في مسألة متعلق النهي، فالأولى أن يجعل أثرها في الخلاف بين الجمهور وأبي هاشم، وأما الخلاف بين الجمهور أنفسهم فالخلاف في العبارة فقط، لاتفاق الجميع على أن الكف يلزم منه فعل الضد، إلا أن بعضهم نظر إلى

(١) «البدر الطالع» (٣٢٣/١).

المدلول المطابق، والآخرون نظروا على اللازم، ولذلك جعل القولين واحدا كثير من الأصوليين، قال الكوراني: «وقال قوم: هو فعل الضد، وهذا عين المذهب المختار؛ إذ كف النفس من جزئيات فعل الضد»[(١)]، وأيده المرداوي بقوله: «وهو كذلك»[(٢)].

وأما تفريع الجلال المحلي فله وجه سيأتي التنبيه عليه في محله بإذن الله، لكن إطلاقه محل نظر؛ لأنه على كلا القولين في المطلوب بالنهي يقع الخلاف في مسألة: النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ وفي ذلك يقول ابن السبكي: «وأما كون النهي يقتضي الأمر بضده أو لا؟ فمعناه أن طلب الكف عن المنهي عنه أو طلب انتفائه على اختلاف القولين: هل يستلزم الأمر بضده الذي لا يتم الكف ولا الانتهاء إلا به –كالوطء المباح مثلا– أم لا؟»[(٣)]، فالكلام في مسألة المطلوب بالنهي هو بحث في دلالة المطابقة للنهي: هل هي الكف أم الانتفاء؟ ثم يجري البحث في دلالتها الالتزامية، وهل يلزم من تحقيق المطلوب بالنهي فعل الضد أم لا يلزم ذلك؟.

الثاني: بيان الفرق بين مسألة المطلوب بالنهي، ومسالة النهي هل هو أمر بالضد؟: والذي اقتضى بحث الفرق بينهما هو تشابههما، حتى عدّها البعض مسالة واحدة[(٤)]، والحق أن بينهما فروقا، وهذه الفروق تعيننا في بحثنا من جهة بيان العلاقة بين المسألتين، وهل هما متلازمتان؟ وهل يصح تخريج إحداهما على الأخرى أم لا؟

---

(١) «الدرر اللوامع» (١/٣٨٤).

(٢) «التحبير» (١١٦٤).

(٣) «الإبهاج» (١١٧١).

(٤) انظر: «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٤٠١).

ووجه تشابه المسألتين طرحه بعض العلماء كإشكال وسؤال، فقال القرافي: «ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم: النهي عن الشيء أمر بضده، فإنه في كلتا المسألتين صرّحوا بطلب الضد من النهي؟ فإذا قلنا: المطلوب بالنهي هو الضد يقتضي أن الضد هو مطلوب النهي وإيجاده وهو أمر به، لأن طلب الإيجاد لا يكون إلا بالأمر، كما أن طلب الإعدام لا يكون إلا بالنهي، ففي الصورتين الضد مأمور به»[1]، وقال ابن السبكي: «قد يقال: ما الفرق بين هذه المسألة التي انتهينا منها، وبين المسألة المتقدمة في أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ وتقرير السؤال أنك قد علمت أن الجمهور قالوا المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه، أي: الكف عنه، وقال أبو هاشم إنتفاء الفعل، واختلفوا أيضا في النهي عن الشيء هل هو أمر بضده ؟ -كما سلف في مكانه- فإذا قيل معنى قولنا النهي عن الشيء أمر بضده هو: أن مطلوب النهي فعل الضد، وهو أحد القولين في المسألة الأولى، ومعنى أنه ليس أمرا بضده هو: أن المطلوب انتفاء المنهي عنه، وهو القول الثاني، فالمسألتان حينئذ واحدة، وإلا فما الفرق؟!»[2]، ويلاحظ من كلام ابن السبكي وجه الارتباط بين المسألتين على ما ذكره الشوشاوي تفريعا لمسألة مطلوب النهي على مسألة النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ فعلى أن النهي عن الشيء أمر بضده يكون المطلوب بالنهي فعل الضد، وهو قول الجمهور، وعلى أنه ليس أمرا بضده يكون المطلوب بالنهي انتفاء المنهي عنه، وهو قول أبي هاشم ومن وافقه، غير أن الشوشاوي جعل ذلك تخريجا وتفريعا، وأما ابن السبكي فجعلهما شيئا واحدا؛ فيكون الكلام عن الفرق بينهما مما يبتغى من ورائه بيان أمرين: أولهما: هل هما شيء واحد أم

(١) «نفائس الأصول» (٤/١٧١٧).

(٢) «الإبهاج» (١١٦٩).

هما مسألتان مختلفتان؟ والآخر: هل هما متلازمان بحيث يلزم من القول بأحدهما القول بالآخر؛ فيكون هذا التلازم تخريجا وتفريعا؟

وقد ذكر العلماء بأن بين المسألتين فرقا، وأوردوا في ذلك وجوها، منها:

١- ما ذكره الأصفهاني بقوله: «ولا تشتبه هذه المسألة بمسألة أن النهي عن الشيء أمر بضده التزاما؛ لأن ذلك بحث لفظي، والبحث في مسألتنا هذه بحث معنوي»[(١)]، أي: أن مسألة النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ يبحث فيها عن دلالة النهي اللفظية: هل لفظ النهي فيه دلالة على وجوب فعل الضد الذي هو الأمر أم لا؟ بخلاف البحث في مسألة متعلق النهي فهو بحث معنوي يراد به بيان حقيقة النهي ومدلوله.

وهذا الذي ذكره الأصفهاني لم يرتضه تقي الدين السبكي، فقال: «فقول شارح المحصول: أن هذه المسالة لا يشتبه بأن النهي عن الشيء أمر بضده؛ لأن الكلام في ذلك لفظي، وفي هذه معنوي، ليس بجيد؛ أما أولا: فلأنه ليس الكلام في تلك لفظيا فقط، بل لفظيا ومعنويا، وحقيقة النهي والأمر أمران نفسانيان، يعبر عنهما بلفظ الكلام في حقائقهما، وأما ثانيا، فلأن الأمر بالشيء لفظا يقتضي أن المطلوب المعنوي مأمور به على ما قال، فيحصل الاشتباه»[(٢)].

٢- وقال القرافي في بيان الفرق بينهما جوابا عن السؤال المتقدم: «جوابه: أن الأمر والنهي متعلِّقان - بكسر اللام -، والمنهي وضده متعلَّقان - بفتح اللام - فإذا قلنا: النهي

(١) «الكاشف عن المحصول» (٤/٢٠٠).

(٢) «الإبهاج» (١١٨٢).

عن الشيء أمر بضده: هو بحث في المتعلقات -بكسر اللام-، هل هو ذاك أو غيره؟ ثم إذا تقرر بيننا شيء من المتعلِّقات -بكسر اللام- من اتحاد أو تعدد أمكننا بعد ذلك أن نختلف في المتعلَّقات - بفتح اللام - هل المتعلَّق نفس العدم أو الضد؟ فهذه مسألة أخرى، وليست عين المسألة الأولى، فهذا هو الفرق»[1]، وهذا الوجه قال عنه تقي الدين السبكي: «[هو]صحيح، ولكنه لا يفيده بجواب، ولا شك أن المتعلّق -بكسر اللام- غير المتعلَّق -بفتحها-، والفرق بينهما صوري، ولا يلزم منه عدم تداخل إحدى المسألتين في الأخرى»[2].

٣- وذكر القرافي وجها آخر في التفريق بينهما فقال:«البحث في تلك المسألة في دلالة الالتزام على ضد المنهي عنه، فنحن نقول: متى نهي عن الشيء مطابقة دل على عدم طلب ضده التزاما، والبحث في هذه المسألة في الدلالة المطابقة ما مدلولها المطابقي: هل هو العدم الذي سمعه السامع في قوله: لا تتحرك، أو ضده الذي لا يسمعه السامع وهو السكون؟ والفرق بين دلالة المطابقة والالتزام ظاهر»[3]، وهذا الوجه قال عنه تقي الدين السبكي: «قوله: أن النهي عن الشيء أمر بضده التزاما صحيح، وقوله: المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه، لكنه موافق لظاهر كلام الأصوليين، فحينئذ هذا الجواب الثاني من كلام القرافي ينبغي أن يكون هو العمدة على ظاهر كلام الأصوليين، لكنا لا نوافق عليه لما قدمناه؛ فالمختار عندنا في المسألتين أن الكلام في الالتزام لا في المطابقة»[4].

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (١٣٧).

(٢) «الإبهاج» (١٣٨٢).

(٣) «نفائس الأصول» (١٧١٧/٤).

(٤) «الإبهاج» (١١٨٢).

٤- ويرى تاج الدين ابن السبكي أن بين المسألتين فرقا في الصورة والمأخذ[١]، وأنه لا تلازم بينهما فيقول بعد بيان الصورة والمأخذ: «فالمسألتان مختلفتان، ليست إحداهما عين الأخرى ولا مستلزمةً لها، وليس القولان القولين؛ فإن القائلين بأن مطلوب النهي هو الكف يمكن أن يختلفوا في أن النهي الذي هو طلب الكف [هل هو] أمر بالضد الذي لا يتم الكف إلا به أم لا؟ وكذلك القائلون بأن مطلوب النهي الذي انتفاء الفعل، يمكن أن يختلفوا في أن طلب الانتفاء هل هو أمر بالضد الذي لا يتم انتفاء الفعل إلا به أم لا؟»[٢].

وأما والده تقي الدين السبكي فقد قرَّر أن المطلوب بالنهي ليس الأمرَ بالضد، ولا انتفاء الفعل، بل هو شيء ثالث يتمثل في الانتهاء، مقررا أنه ينبغي حمل كلام الجمهور في قولهم: «هو فعل الضد» على هذا؛ للتلازم الحاصل بينهما، فقال: «فالعبارة المحرَّرة أن يقال: إن المطلوب بالنهي الانتهاء، ويلزم منه فعل ضد المنهي عنه»[٣]، مبينا أنه وإن لم تكن المسألتان شيئا واحدا إلا أنه قد يلزم من إحداهما الأخرى؛ وذلك متوقف على مرادهم بالضد، فيقول: «قولهم: المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه، مرادهم به الضد العام، وهو الانتهاء الحاصل بواحد من أضداد المنهي عنه، وقولهم: النهي عن الشيء أمر بضده، قد بينوا أنه بطريق الالتزام، مرادهم به الضد الخاص، وهو أحد الأضداد الذي يحصل الانتهاء به وبغيره؛ فإن أرادوا الضد العام لزم من كل من المسألتين الأخرى، لكنه لا يكون تكرارا، فلا يكون مسألة واحدة، بل هما مسألتان، وإن لزم من معرفة حكم إحداهما

(١) «الإبهاج» (١١٧٠- ١١٧١).
(٢) «الإبهاج» (١١٧١- ١١٧٢).
(٣) «الإبهاج» (١١٧٩).

معرفة حكم الأخرى ... وإن أريد بالضد الضدُّ الخاص فيصح ما قاله السائل في قوله: "هل يمكن أن يقال إلى آخره"، والحق المراد بالضد الضدُّ العام؛ فلا يمكن أن يقال [ذلك]»[1].

والحاصل مما قرره الإمام تقي الدين السبكي –والله أعلم– أنه يلزم من القول بأن متعلق النهي ومطلوبه هو الانتهاء أن يكون النهي دالا على الأمر بالضد من دون عكس، كما يدل عليه قوله: «فالعبارة المحررة أن يقال: إن المطلوب بالنهي الانتهاء، ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه، ولا يعكس فيقال: المطلوب ضد المنهي عنه، ويلزم به الانتهاء؛ لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في الفعل على فعل الضد، فكان معه كالسبب مع المسبب»[2]، وعليه؛ فإن الذي يظهر أن تخريج الشوشاوي رحمه الله تعالى مسألة مطلوب النهي على مسألة هل النهي عن الشيء أمر بضده؟ لا يستقيم؛ لأن متعلق النهي ومطلوبه بحث متقدم على مسألة فعل الضد في النهي، على ما قرره السبكي رحمه الله تعالى، والله أعلم.

٢– وقد أرجع الإمام القرافي رحمه الله تعالى الخلاف في المسألة إلى اختلاف نظر الفريقين؛ فبعضهم نظر إلى اللفظ، وبعضهم نظر إلى المعنى[3]، قال الشوشاوي: «ومنشأ هذا الخلاف: هل النظر إلى اللفظ؟ أم النظر إلى المعنى؟

فمن لاحظ صورة اللفظ وهو أبو هاشم قال: متعلقه العدم؛ إذ ليس في صورة اللفظ إلى عدم الفعل، فإذا قال: لا تتحرك، فليس في هذا اللفظ إلا عدم الحركة، وكذلك إذا قال: لا تتكلم، فليس في هذا اللفظ إلا عدم الكلام.

---

(١) «الإبهاج» (١١٨٨).

(٢) «الإبهاج» (١١٧٩).

(٣) «شرح تنقيح الفصول» (١٣٦)، وانظر: «البحر المحيط» للزركشي (٤٣٥/٢).

ومن لاحظ المعنى –وهو الجماعة– قال: متعلقه الفعل لا العدم؛ لأن معنى النهي إنما هو طلب الفعل، لأن النهي من أنواع الطلب، فإذا قال له: لا تتحرك، فمعناه: اسكن، وإذا قال له: لا تتكلم، فمعناه: اسكت أو اكفف عن الكلام»[1].

وقال القرافي: «فملاحظة المعنى مدرك الجمهور، وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك أبي هاشم، والمعنى أتم اعتباراً من صورة اللفظ»[2]، وعلى هذا يكون الخلاف لفظيا؛ لكونه لم يتوارد على محل واحد، ولعل هذا هو المراد بقول تقي الدين السبكي: «وأما قول أبي هاشم: أن المطلوب نفس أن نفعل، فهو وإن كان يبتدر إلى الذهن في الأول، لأن حرف النهي ورد على الفعل، فقد طلب منه عدمه، لكن نفس أن لا يفعل عدم محض، فلا يكلف به ولا يطلب، وإنما يطلب من المكلف ماله قدرة على تحصيله، فلعل مراد أبي هاشم العدم الذي هو من الانتهاء، والانتهاء فعل، فإن أراد ذلك تقارب المذهبان، ويكون الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به، وأبو هاشم نظر إلى المقصود به، وهو إعدام دخول المنهي عنه في الوجود»[3] وهو فعل الضد، فالإمام السبكي ههنا فسَّر مذهب أبي هاشم بما يوافق القول المنسوب إلى الجمهور في أن متعلق النهي هو الانتهاء، ووصف ذلك بأن أبا هاشم نظر إلى المقصود من النهي، وجعل القول الآخر المنسوب على الجمهور أيضا الذي هو أن متعلق النهي فعل الضد متوجها إلى حقيقة ما هو مكلف به، باعتبار أنه يلزم من الانتهاء فعل الضد، فكان هذا السبب أيضا معتبرا بين الجمهور؛ فمن قال: هو فعل الضد نظر إلى حقيقة المكلف به في

(١) «رفع النقاب» (٣/٢٤- ٢٥).

(٢) «شرح تنقيح الفصول» (١٣٦- ١٣٧).

(٣) «الإبهاج» (١١٨١).

النهي، وهو لازمه، ومن قال هو الانتهاء نظر إلى المقصود من النهي، وهو إعدام المنهي عنه، مع غض النظر عن لازمه، فكان الخلاف راجعا إلى اختلاف نظرهم، ولم يتوارد على محل واحد، والله أعلم.

٣- هل المعدوم مقدور عليه أم لا؟ وهذا السبب ذكره ابن السبكي[١]، فعلى القول بأن المعدوم مقدور عليه: جاز أن يكون متعلق النهي هو الانتفاء، وعلى القول بأنه غير مقدور عليه: فإن لا يصح تعلق التكليف به إلا على القول بتكليف ما لا يطاق؛ ولذلك رد الجمهور قول أبي هاشم ببيان استحالة تعلق التكليف بالمعدوم، لكونه مستحيلا؛ وكونه مستحيلا من جهتين: الأولى: عدم صحة تعلق القدرة به من حيث الإيجاد؛ لأن القدرة تستدعي أثرا فيما ترد عليه، «ونفس أن لا تفعل عدم محض ونفي صرف ليس بشيء ولا أثر، وما يكون كذلك لا يكون مقدورا ولا مكتسبا، لأن القدرة بعد تعلقها بالمقدور تستدعي أثرا وشيئا، والعدم الصرف ليس كذلك، فيمتنع إستناده إلى القادر»[٢]، والثانية: أن العدم المحض حاصل قبل قدرة المكلف وموجود، والمقدَّر أن تحصيل الحاصل محال، لما فيه من الجمع بين النقيضين[٣]، ورتَّب على هذا الجمهورُ اعتراضَهم فقالوا: «فإذا ثبت أن متعلق التكليف يجب أن يكون مقدورا بأحد الوجهين المذكورين، وثبت أنَّ العدم الأصلي يستحيل أن يكون مقدورا؛ استحال أن يكون العدم الأصلي متعلق التكليف، فاستحال أن يكون متعلق النهي

(١) «الإبهاج» (١١٧٠).

(٢) «نهاية الوصول» للهندي (١١٠٦).

(٣) «نهاية الوصول» للهندي (١١٠٦).

هو نفس أن لا يفعل»[1]، هذا؛ والمنقول عن أبي هاشم أن المعدوم مقدور عليه، وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني، كما حكاه عنه ابن الحاجب وابن القيم[2].

ويبقى النظر في المقصود بالعدم، وهل مراد أبي هاشم ومن وافقه في جعلهم متعلق النهي هو عدم الفعل: هو العدم المحض أم غيره؟ والذي يظهر –والله أعلم– أن أبا هاشم موافق للجماعة فيما ذهبوا إليه من حيث المعنى –كما مضى تقريره–؛ لأن مقصوده بالعدم الذي أثبت تعلق القدرة به غير ما قصده الجمهور الذين أحالوا تعلق القدرة به؛ إذ العدم إما أن يكون مطلقا محضا: فهذا يستحيل تعلق القدرة به، وإما أن يكون إضافيا مقيدا: فهذا هو الذي أثبته أبو هاشم والقاضي أبو بكر الباقلاني، وقالوا بصحة تعلق القدرة به وتأثيرها فيه، وبيانه: أن العلماء يتفقون على أن امتثال النهي إنما يكون بترك المنهي عنه، والترك في العرف عدم فعل، وهو مقدور بلا شك للمكلف وإلا لاستحال التكليف بالنهي؛ فكان عدما إضافيا، باعتبار ما يقابله وهو وجود المنهي عنه، ولا خلاف في أن المقصود من المأمور هو إيجاده، ومن المنهي عنه إعدامه، غير أن هذا الإعدام لما لم يكن مقصودا بذاته، وإنما المقصود هو أن لا يوجد الفعل لما فيه من المفسدة والضرر: لم يكن المكلف آثما في غفلته عن الكف، وارتفع عنه الجناح والمؤاخذة بمجرد انتفاء الفعل منه، حتى وإن لم يكن له داعية إلى الفعل امتنع بعد ورودها؛ ومن هنا ظهر قول مفصل في المسألة يفرّق بين الكف وبين انتفاء الفعل من حيث الثواب والطلب، فإن من انتفى منه الفعل المنهي عنه يكون قد تحقق فيه مقصود الشارع وإن لم يقصده، لكن لا يثاب إلا بالقصد، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «أن

(١) «نهاية الوصول» للهندي (١١٠٧).

(٢) «مختصر ابن الجاجب» (٢/٥٥)، «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١/١٨٧).

المطلوب بالنهي عدم الفعل، وهو أمر عدمي، والمطلوب بالأمر إيجاد فعل، وهو أمر وجودي، فمتعلق الأمر الإيجاد، ومتعلق النهي الإعدام أو العدم، وهو أمر لا كمال فيه إلا إذا تضمن أمرا وجوديا؛ فإن العدم من حيث هو عدم لا كمال فيه ولا مصلحة إلا إذا تضمن أمرا وجوديا مطلقا، وذلك الأمر الوجودي مطلوب مأمور به، فعادت حقيقة النهي إلى الأمر، وأن المطلوب به ما في ضمن النهي من الأمر الوجودي المطلوب به»، ثم قال: «الناس اختلفوا في المطلوب بالنهي على أقوال: أحدها: أن المطلوب به كف النفس عن الفعل وحبسها عنه، وهو أمر وجودي، قالوا: لأن التكليف إنما يتعلق بالمقدور، **والعدم المحض غير مقدور**، وهذا قول الجمهور، وقال أبو هاشم وغيره: بل المطلوب عدم الفعل، ولهذا يحصل المقصود من بقائه على العدم، وإن لم يخطر بباله الفعل، فضلا أن يقصد الكف عنه، ولو كان المطلوب الكف لكان عاصيا إذا لم يأت به، ولأن الناس يمدحون بعدم فعل القبيح من لم يخطر بباله فعله والكف عنه، وهذا أحد قولي القاضي أبي بكر، ولأجله التزم أن عدم الفعل مقدور للعبد وداخل تحت الكسب، قال والمقصود بالنهي الإبقاء على العدم الأصلي وهو مقدور، وقالت طائفة: المطلوب بالنهي فعل الضد، فإنه هو المقدور وهو المقصود للناهي؛ فإنه إنما نهاه عن الفاحشة طلبا للعفة، وهي المأمور بها، ونهاه عن الظلم طلبا للعدل المأمور به، وعن الكذب طلبا للصدق المأمور به، وهكذا جميع المنهيات، فعند هؤلاء أن حقيقة النهي الطلب لضد لمنهى عنه، فعاد الأمر إلى أن الطلب إنما تعلق بفعل المأمور.

والتحقيق أن المطلوب نوعان: مطلوب لنفسه: وهو المأمور به، ومطلوب إعدامه لمضادته المأمور به: وهو المنهي عنه لما فيه من المفسدة المضادة للمأمور به، فإذا لم يخطر ببال المكلف ولا دعته نفسه إليه بل استمر على العدم الأصلي لم يثب على تركه، وإن خطر بباله

وكف نفسه عنه لله وتركه اختيارا أثيب على كف نفسه وامتناعه، فإنه فعل وجودي، والثواب إنما يقع على الأمر الوجودي دون العدم المحض، وإن تركه مع عزمه الجازم على فعله لكن تركه عجزا فهذا وإن لم يعاقب عقوبة الفاعل لكن يعاقب على عزمه وإرادته الجازمة التي إنما تخلف مرادها عجزا، وقد دلت على ذلك النصوص الكثيرة فلا يلتفت إلى ما خالفها»[1].

٤- ولذلك كان من مآخذ الاختلاف في المسألة: المقصود بالتكليف؛ هل هو تحقيق مقصود الشارع بإيجاد الأمر وإعدام الفعل، أم هو السعي في تحقيق الثواب والعقاب فعلا وتركا؟ فأما بالنسبة للأمر فباتفاق أنه لا بد من الأمرين إذا كان عبادة محضة، وأما النهي فهو محل الخلاف: فأبو هاشم نظر إلى الأول، والجمهور نظروا إلى الثاني؛ فالعدم الأصلي يتحقق به مقصود الشارع، وينتفي به الذم، لكن الثواب لا يكون إلا بالكف والانتهاء أو بفعل الضد إذا كان لا يتحقق الترك إلا بفعل الضد، وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: «وقول أبي هاشم: إن تارك القبائح يحمد وإن لم يخطر بباله كف النفس، فإن أراد بحمده أنه لا يذم فصحيح، وإن أراد أنه يُثنَى عليه بذلك ويحب عليه ويستحق الثواب فغير صحيح، فإن الناس لا يحمدون المجبوب على ترك الزنا، ولا الأخرس على عدم الغيبة والسب، وإنما يحمدون القادر الممتنع عن قدرة وداع إلى الفعل، وقول القاضي: الإبقاء على العدم الأصلي مقدور، فإن أراد به كف النفس ومنعها فصحيح، وإن أراد مجرد العدم فليس كذلك»[2].

(١) «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١/١٨٧).

(٢) «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (١/١٨٩).

هذا؛ ولا يبعد أن يكون مراد أبي هاشم –كم سبقت الإشارة إليه– بقوله: «متعلق النهي انتفاء الفعل» هو الكف والانتهاء المرادف للإعدام؛ وذلك لأنه يُحتمل أن يكون قول أبي هاشم إنما كان في مقابل القول المنسوب على الجمهور من أن متعلق النهي فعل الضد، ومعلوم أن دلالة النهي على فعل الضد إنما هي عن طريق دلالة الالتزام، وقد قُرّر في أصول المعتزلة أنه لا بد في الأمر والنهي من إرادة الآمر الناهي، ودلالة الالتزام تفتقر إلى الإرادة أو العلم بها، فكان قول أبي هاشم ردة فعل على القول المنسوب إلى الجمهور، وقد أشار إلى شيء من هذا الإمام السبكي بقوله: «وأما قول أبى هاشم أن المطلوب نفس أن نفعل: فهو وإن كان يبتدر إلى الذهن في الأول؛ لأن حرف النهي ورد على الفعل، فقد طلب منه عدمه، لكن نفس أن لا يفعل عدم محض فلا يكلف به ولا يطلب، وإنما يطلب من المكلف مالَه قدرة على تحصيله، فلعل مراد أبي هاشم العدم الذي هو من الانتهاء، والانتهاء فعل؛ فان أراد ذلك تقارب المذهبان، ويكون الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به، وأبو هاشم نظر إلى المقصود به: وهو إعدام دخول المنهي عنه في الوجود»[1]، ويؤيده قول الطوفي: «قوله:[يعني: أبا هاشم] متعلق التكليف في النهي، يجب أن يكون مقصودا للمكلف ينعكس عليه؛ لأن متعلقه عنده العدم المحض، وقصده غير ممكن، إنما الممكن قصد إعدام المنهي عنه، والإعدام فعل كما نقول نحن، وفرق بين العدم والإعدام، كما بين الوجود والإيجاد، والله أعلم»[2].

٥– مسألة التحسين والتقبيح العقليين: وإنما كانت المسألة المبحوثة هنا من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين عن طريق أشهر فروعها الأصولية المتمثل في مسألة : «جواز

(١) «الإبهاج» (١١٨١).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (٢٤٦/١).

تكليف ما لا يطاق»؛ إذ القول بأن المطلوب بالنهي انتفاء الفعل، على رأي من يقول بأنه عدم محض غير مقدور عليه لا يتم إلا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق، ولذلك جعل ابن السبكي هذه المسألة مبنية على هذا الأصل فقال: «**والخلاف فيها قد ينبني على أن شرط المطلوب الإمكان أم لا؟ وعلى أن الانتفاء مقدور أم لا؟** وهما مسألتان مختلف فيهما: فإن قلنا: ليس من شرط المطلوب الإمكان؛ جاز أن يكون متعلق النهي الانتفاء كرأي أبي هاشم، وإن قلنا: شرط التكليف الإمكان، وأن الانتفاء مقدور؛ فكذلك أيضا، وإلا تعيَّن أن يكون المطلوب في النهي هو الكف»[1]، ولا شك أن أبا هاشم لا يرد عليه هذا لأنه يرى أن العدم مقدور عليه.

ومع أن مذهب كثير من الأشاعرة جواز تكليف ما لا يطاق إلا أنهم منعوا أن يكون المطلوب بالنهي انتفاء الفعل، وكان مقتضى مذهبهم القول بجوازه، ولهم في الجواب عن هذا وجهان:

الأول: أن هذا القول نُظر فيه إلى جهة الوقوع، وفُرّع على القول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق.

الثاني:ما ذكره القرافي رحمه الله تعالى كقاعدة في هذا الباب مفرقا بين المدلولات اللغوية وبين أحكام الربوبية؛ إذ يقول: «قاعدة: اللغات ما وضع فيها الطلب إلا للمقدور دون المعجوز عنه، ونحن وإن قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق، فنحن إنما نقول به في أحكام الربوبية لا في الموضوعات اللغوية، بل اللغات إنما وضعت لتحصيل المقاصد العادية، والمحال لا يحصل

(١) «الإبهاج» (١١٧٠).

عادة فلم يوضع له، فلتعلم أن اللغات لا تتخرج على جواز تكليف ما لا يطاق؛ ولذلك جاء البحث في هذه المسألة مع أبي هاشم على هذا التقدير الذي ذكره المصنف»[1].

(١) «نفائس الأصول» (٤/١٧١٧).

المسألة الرابعة:

هل يشترط في الفعل المكلَّف به أن يكون من كسب المكلف؟

[جواز النيابة في العبادات البدنية]

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

الأصل في التكاليف الشرعية أن تتوجه للمكلفين، وتتعلقَ بكسبهم وفعلهم، وعلى وفق ذلك يترتب الثواب والعقاب، وإنما يجازى المرء بكسبه؛ مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾**﴾ [النجم]، وقوله: ﴿**لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾**﴾ [طه]، وقوله: ﴿**كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾**﴾ [الطور]، وقوله: ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وغير ذلك من النصوص الشرعية الدالة على هذا المعنى، غير أن العلماء وإن اتفقوا على هذا الأصل –في الجملة– إلا أنهم اختلفوا في جواز أن يكون المكلَّف به من غير سعي المكلف لمقتضىً وسبب، وهذا هو المترجم له بمسألة: هل يشترط في المكلَّف به أن يكون من كسب المكلف مطلقا؟ أم يجوز أن يكون من كسب غيره في بعض الأحوال؟ وهو المشهور بمسألة: **جواز النيابة في العبادات البدنية**.

وهذه المسألة من المسائل المشتركة بين علم أصول الفقه وعلم القواعد الفقهية؛ فأما جانبها الأصولي فقد تقدَّم إيضاحه ووجه ارتباطه، من حيث علاقته بفعل المكلف المحكوم

فيه، وأما جانبها الفقهي وتناول العلماء لها ضمن قواعد الفقه ومسائله؛ فمقتضيه هو علاقتها بالنية، التي هي شرط العمل وأساس قبوله المتقرر في قاعدة: «**الأمور بمقاصدها**»، المأخوذة من قوله صلى الله عليه وسلم: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بالنِّيَّاتِ**»[(١)]؛ فإنه «إذا كانت الأعمال بالنيات، وأن لكل امرئ ما نوى، فإن مقتضى ذلك امتناع النيابة في الأفعال؛ لأن الفعل المؤدَّى –حينئذ– ليس مما نواه المكلَّف، بل هو مما نواه غيره، فتصحيح مثل ذلك يخالف القاعدة»[(٢)].

والأصوليون يتناولون هذه المسألة من جهة الجواز العقلي، وأما الفقهاء فيتناولونها من جهة الوقوع الشرعي[(٣)]؛ كما أن ارتباطها بالجانب الفقهي أقوى من ارتباطها بالجانب الأصولي؛ ولذلك قلَّ من أوردها من الأصوليين ضمن مسائل علم أصول الفقه، في حين اشتدت عناية الفقهاء بها، بل أُلّفت فيها مؤلفات مستقلة، وقلَّ من لا يتعرض لها في مسائل القواعد الفقهية[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»في كتاب الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم: (١)، ومسلم في «صحيحه» في كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم: «**إنما الأعمال بالنية**»، وأنه يدخل في ذلك الغزو وغيره من الأعمال، برقم: (١٩٠٧).

(٢) «قاعدة: الأمور بمقاصدها» للباحسين (١٤٧).

(٣) «حاشية العطار» (٤٨٩/١)، «الثمار اليوانع» للأزهري (١٥٨/١).

(٤) ومن المؤلفات المستقلة: «النيابة في العبادات، دراسة فقهية مقارنة» رسالة ماجستير تقدم بها الطالب منصور حسين المحمد المنصور بكلية الشريعة بدمشق، و«النيابة في الفقه الإسلامي» رسالة دكتوراه تقدم بها البحث عقيل بن أحمد الغفيلي بجامعة أم القرى.

وترتب على هذا أن كانت المسألة من حيث مأخذها مشتركة بين علم أصول الفقه وبين غيره من أنساب الفروع الفقهية، ولم يكن البحث فيها أصوليا بحتا، بل هو إلى البحث الفقهي أقرب؛ فمن أصولها ما هو أليق بموضوع البحث، ومنها ما هو أليق بالنظر الفقهي، كما سيأتي بيانه –بإذن الله– أثناء التعرض لأسباب الخلاف بين العلماء في المسألة.

وفي تحرير محل النزاع في المسألة سنحاول أن نلخص كلام الإمام الشاطبي –رحمه الله– في ذلك لدقته، باعتباره صادرا من إمام من أئمة الفن، مع زيادات مهمة تتعلق بالموضوع، فنقول –وبالله التوفيق–:

المطلوب الشرعي على ضربين:

الضرب الأول: ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق في الاكتسابات، وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة، كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها، وهذا القسم على نوعين:

أحدهما: ما تختص حكمته بالمكلف، لا تتعداه عادة أو شرعا، كالأكل والشرب واللبس والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له، من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعا، ومثل ذلك: وجوه العقوبات والازدجار ما عدا المالية منها؛ فهذا النوع لا تصح فيه النيابة اتفاقا، بل لا يتصور فيه ذلك.

ثانيهما: ما حكمته لا تختص بالمكلف، كالبيع والشراء والإجارة والقبض والدفع، وما أشبه ذلك من وجوه جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فهذا النوع تصح فيه النيابة اتفاقا[1].

(١) انظر: «الموافقات» (٢/٣٨٠- ٣٨١).

الضرب الثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف من جهة توجهه إلى الواحد المعبود، وهذا الضرب على أنواع:

أحدها: تكاليف قلبية تتعلق بأعمال القلوب، من اعتقاد وحدانية الله وحبه وخوفه ورجاءه والتوكل عليه وإخلاص النية له؛ فهذا النوع لا تصح فيه النيابة باتفاق.

ثانيها: تكاليف بدنية كالصلاة والصوم وغير ذلك، وهذه محل خلاف بين العلماء -في الأصل-، لكن من حيث التفصيل: فيتفقون على عدم جواز النيابة في الصلاة، وحكي خلاف عن الظاهرية في الصلاة المنذورة خاصة، ولا يمكن أن يستدل على جواز النيابة في الصلاة بركعتي الطواف في الحج والعمرة على من قال بجواز النيابة فيهما؛ لأن القاعدة أنه: **يجوز تبعا ما يجوز استقلالا**، وأما الصوم فحل خلاف بين العلماء —سيأتي ذكره بإذن الله تعالى-.

ثالثها: تكاليف مالية محضة، كالزكاة وغير ذلك؛ فهذه اتفق العلماء على جواز النيابة فيها.

رابعها:تكاليف مركبة من البدن والمال كالحج، فهذه أيضا محل خلاف بين العلماء.

والمؤثِّر في القسمة المذكورة هو تنوع الأفعال من حيث مقصود الشارع فيها؛ إذ إن الأفعال على قسمين:

الأول: ما يشتمل فعله على مصلحة مع قطع النظر عن فاعله، كرد الودائع وقضاء الديون ورد المغصوبات وتفريق الزكاوات والكفارات، وغير ذلك مما هو من قبيل العادات الجارية بين الخلق، أو من قبيل التكاليف المالية؛ فهذا القسم تصح فيه النيابة اتفاقا، «لأن

المقصود انتفاع أهلها بها، وذلك حاصل ممن هي عليه كحصولها من نائبه، ولذلك لم تشترط النيات في أكثرها»[1].

والثاني: ما كان النظر فيه إلى فاعله، ومقصود الشارع به هو تعبد المكلف به له سبحانه وتعالى، كالأعمال القلبية والتكاليف البدنية من صلاة وصوم وغير ذلك؛ فإن هذه الأعمال «مصلحتها الخشوع والخضوع وإجلال الرب سبحانه وتعالى وتعظيمه، وذلك إنما يحصل فيها من جهة فاعلها، فإذا فعلها غير الانسان فاتت مصلحتها التي طلبها صاحب الشرع، ولا توصف حينئذ بكونها مشروعة في حقه، فلا تجوز النيابة فيها إجماعا»[2] في خصوص الأعمال القلبية والصلاة، واختلف في الصوم.

وهناك **قسم ثالث**: وهو متردد بين القسمين السابقين، كالحج فاختلف العلماء في أي الشائبتين تُغَلَّب عليه، ولذلك اختلفوا في جواز النيابة فيه.

فتحصل لنا أن التكاليف الشرعية من حيث النيابة فيها على ثلاثة أقسام:

١- قسم لا تجوز فيه النيابة باتفاق، وهو العبادات القلبية من أقوال وأعمال وما يلحق بذلك من الذكر وقراءة القرآن، والصلاة من العبادات البدنية، ويلحق بهذا العبادات الشبيهة بالعاديات، كالوضوء والغسل والتيمم.

٢- قسم تجوز فيه النيابة باتفاق، وهو التكاليف المالية والتصرفات العادية، كالزكاة وردِّ المغصوبات وقضاء الديون والإنفاق على الزوجات والأولاد، وغير ذلك من صنوف المصالح والحاجات.

---

(١) «الفروق» (٢/٣٦١)، وانظر: «الذخيرة» له (٣/١٩٤).

(٢) نفس المصدر السابق.

٣- قسم مختلف في جواز النيابة فيه، وذلك في خصوص الصوم والحج من التكاليف البدنية، ولذلك ترجم العلماء للمسألة بقولهم: «**جواز النيابة في العبادات البدنية**»، فهذا هو **موضع الخلاف في المسألة وهو التكاليف البدنية دون غيرها**؛ سواء من جانب الجواز العقلي الذي يشمل كل عبادة بدنية بغض النظر عن أنواعها، أو من جانب الوقوع الشرعي المنظور فيه إلى أنواع العبادات، والتي انحصر الخلاف فيها على حسب ما مضى تقريره في محل النزاع في نوعين من أنواع العبادات البدنية، وهما الصوم والحج.

وننبه ختاما إلى أمرين:

الأول: أن جواز النيابة وإن اعتبر في براءة الذمة وسقوط التكليف في القسم المتفق على جواز التكليف فيه؛ إلا أنه لا يصح أن يعتبر في حصول الثواب والأجر، فإن العبادات والعادات المعقولة المعنى، كـ:رد الديون والمغصوبات والإنفاق على الأولاد والزوجات ونحو ذلك، وإن لم تشترط فيها النية في سقوط الطلب بها إلا أنها شرط في حصول الثواب واستحقاقه؛ ومنه يعلم وجه تفريق الإمام القرافي –رحمه الله تعالى– بين الأعمال من حيث توجه الطلب فيها من الشارع إلى المكلف، فما كان غير معقول المعنى وهو تعبدي محض: لا تصح فيه النيابة باتفاق، وما كان معقول المعنى فتصح في النيابة اتفاقا –في الجملة–؛ إذ إن الزكاة مثلا وإن اتفق على جواز النيابة فيها إلا أن العلماء اختلفوا في اشتراط النية لها حينئذ، كما لو أخرج أحد الزكاة عن أحد بدون علمه هل تصح أم لا؟ لكن لو أنابه لجاز باتفاق، وقسم متردد بينهما كالحج على ما مضى بيانه؛ وقد تقرر ضمن القواعد الفقهية أن: «**كل ما تشترط لصحته النية لا تجوز فيه النيابة**»[1].

(١) انظر: «القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة» للزحيلي (٧٦/١)، «تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية» للغرياني (٤٤٨).

والثاني: أن من المسائل المتعلقة بمسألة النيابة –وإن كانت أوسع منها– مسألة إهداء الثواب للغير، ووجه سعتها ومغايرتها لمسألة النيابة تكمن في أن المكلف فيها يفعل الفعل بنيته لكن ينوي إهداء ما يحصّله من الثواب إلى غيره، فمن جهة الإهداء أشبه النيابة، لكن من جهة أنه أوقع العمل في الأصل على نفسه غايرها، كما أن مسألة الإهداء أوسع من جهة المحل؛ بحيث إنه قد يكون في الأعمال المتفق على عدم جواز النيابة فيه: كالصلاة وقراءة القرآن ونحو ذلك، فيصلي أو يقرأ القرآن ويهدي ثواب عمله إلى غيره؛ فالنية هنا في الفرع الذي هو الثواب لا في الأصل الذي هو العمل، فالأول من قبيل المسببات، والثاني من قبيل الأسباب[1].

وعليه؛ فلا يلزم من القول بجواز إهداء الثواب للميت القول بجواز النيابة، لكون مسألة الإهداء أعم، ومن الخطأ أن ينسب إلى من قال بجواز إهداء الثواب أنه من القائلين بجواز النيابة، ومثاله: ما وقع من نسبة القول بجواز النيابة مطلقا لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى[2]، فإن هذه النسبة –فيما يظهر، والله أعلم– غير صحيحة، والظن أنها ناشئة عن عدم التفريق بين المسألتين، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية في جواب سؤال سئل فيه عمن مات وقد أدركه الصيام في مرضه فلم يصم، فقال: «إذا اتصل به المرض ولم يمكنه القضاء فليس على ورثته إلا الإطعام عنه، وأما الصلاة المكتوبة فلا يصلي أحد عن أحد، ولكن إذا صلى عن الميت واحد منهما تطوعا وأهداه له، أو صام عنه تطوعا وأهداه له، نفعه ذلك، والله أعلم»[3]، فقد

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي (١/٤٠١).

(٢) انظر: «مقاصد المكلفين» للأشقر (٢٦٥).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٥/٢٦٩).

بيَّن رحمه الله أنه لا تجوز النيابة عنه ولا يجزئه ذلك فيما عليه من صيام، بل المشروع الإطعام عنه، كما هو صرح في قوله: «فليس على ورثته إلا الإطعام عنه»، ثم إني وجدت من كلامه رحمه الله ما يؤيد ما ذكرته من التفريق بين مسألة النيابة ومسألة إهداء الثواب، فقال على لسان من أجاز إهداء الثواب إلى الأموات: «**إهداء ثواب العمل إلى الميت ليس نيابةً عنه، وإنما العامل عَمِلَ لنفسِه لا عن الميت**، والإنسان ليس له إلاّ ما سعى، فهذا السعي للحيِّ لا للميتِ، لكن الميت[1] استحق عليه أجرًا من الله، فتبرعَ به للميت كما يتبرع الأجيرُ بأجرتِه لغيره، وإن كان عمله في الإجارة لنفسِه لا للغير، ولهذا يفرق في الإجارة بين من يعمل لغيره وبين من يعمل لنفسه، ويُعطِي الأجرة لغيره، فالأول كالأجير المشترك الذي التزمَ العملَ في ذمته، إذا أعطاه لبعض الناس ليعمل عنه كان ذلك عملاً بطريق النيابة عمَن وجب عليه العمل، وهو نظير قضاء الدين، والثاني كالأجير الخاصّ أو المشترك الذى عَمِلَ ما عليه، وأَخذَ أجرتَه فأعطاها لغيره، ولهذا كان أصحاب أبي حنيفة لا يُجوزون النيابة في العبادات البدنية، ويُجوزون إهداءَ ثوابها، وكذلك أصحاب أحمد يُجوِّزون إهداء ثواب العبادة حيث لا يُجوِّزون النيابةَ، حتى يُجوِّزون إهداءها إلى الحي في أصح الوجهين، وهو المنصوص عن أحمد، وفي إهداء ثواب الفريضة لهم وجهان»[2].

فالنيابة تكون بالقيام بعمل طُلِب من الغير، بحيث يرتفع عن المنوب عنه الطلب وتبرأ ذمته، أما إهداء الثواب فلا يقصد المهدي فيه عمل ما تركه المهدى له إبراء لذمته، وإنما يعمل العمل لنفسه ثم يهدي ثوابه إلى غيره، وفرق بين المسألتين.

---

(١) كذا في الأصل والصواب «الحي»، ولا يصح السياق إلا به، والله أعلم.

(٢) «جامع المسائل» (٤/٢٤٧- ٢٤٨).

وظاهر مذهب شيخ الإسلام في مسألة النيابة أنه على مذهب الإمام أحمد رحمه الله؛ فإنه قد قال: «وأما الصلاة المكتوبة فلا تدخلها النيابة بحال، وكذلك صوم رمضان إن كان قادرا عليه وإلا سقط عنه الصوم، وأطعم هو عن كل يوم مسكينا عند الأكثرين، وعند مالك لا شيء عليه، وأما ما وردت به السنة من صيام الإنسان عن وليه، فذاك في النذر، كما فسرته الصحابة الذين رووه بهذا، كما يدل عليه لفظه؛ فإنه قال: «**مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ**»[1]، والنذر في ذمته وهو عليه، وأما صوم رمضان فليس في ذمته ولا هو عليه، بل هو ساقط عن العاجز عنه.

فلما كانت الصلوات الخمس وصيام رمضان لا يفعله أحد عن أحد أصلا، لم يكن لهما بدل، بخلاف الحج وغيره، فلهذا وسَّع الشارع في قضائهما للمعذور لحاجته به إلى ذلك توسعة منه ورحمة، وغيرهما لم يوسع في قضائه لأحد، لأنه لا حاجة به إلى قضائه لما شرع من البدل، إما عبادة أخرى كالظهر عن الجمعة، والدم عن واجبات الحج، وإما فعل الغير، كالحج عن المعضوب والميت»[2].

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الصوم، باب: من مات وعليه صوم، برقم: (١٩٥٢)، ومسلم في «صحيحه» في كتاب الصيام، باب: قضاء الصوم عن الميّت، برقم: (١١٤٧)، كلاهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) «منهاج السنة النبوية» (٥/٢٢٨).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

قد تقدم لنا أن الخلاف بين العلماء في هذه المسألة له جانبان: جانب أصولي يتعلق بجهة الجواز العقلي، وجانب فقهي يتعلق بجهة الوقوع الشرعي[1]، هذا؛ وإن كان أصل الموضوع يقتضي البحث في الجانب الأصولي إلا أن التلازم بين الجانبين وأهمية المسألة مما دعى إلى تناول سبب الخلاف بين العلماء فيها أيضا من الجانب الفقهي، باعتبار المسألة أصوليةً

(١) انظر المسألة وأقوال العلماء فيها في المصادر التالية: «نهاية المطلب» للجويني (١٣٣/٤)، «المحلى» لابن حزم (٩/٧) و (٥٧/٧)، «الاستذكار» لابن عبد البر (١٦٦/١٠) و (٥٩/١٢)، «الوصول» لابن برهان (١٧٣/١)، «بداية المجتهد» لابن رشد (٢٠٨/٢) و(٥٥٩/٢)، «المسالك في شرح موطأ مالك» لابن العربي (٣٨٦/٤)، «المجموع» للنووي (٢٦٨/٦) و (٤٩/٧)، «روضة الطالبين» له (٢٨٧/٢)، «المغني» لابن قدامة (٣٩٩/٤)، «الإحكام» للآمدي (١٢٨/١)، «قواعد الأحكام» للعز بن عبد السلام (١٨٨/١)، «إكمال المعلم» للقاضي عياض (١٠٤/٤) و(٤٣٦/٤)، «المفهم» للقرطبي (٢٠٨/٣) و(٤٤١/٣)، «الذخيرة» للقرافي (١٩٣/٣)، «الفروق» له (٣٦١/٢)، «بدائع الصنائع» للكاساني (٦٥٤/٢) و(٥١/٣)، «الإنصاف» للمرداوي (٤١٨/٣)، «الموافقات» للشاطبي (٣٨٠/٢)، «تهذيب السنن» لابن القيم (١١٤٦/٣)، «البدر الطالع» للمحلي (٣٢٠/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٤٣١/١)، «تشنيف المسامع» له (٦١٨/٢)، «المنثور في القواعد» له (٣١٢/٣)، «التوضيح» لابن الملقن (٤٦٦/١٢) و(٣٧٣/١٣)، «فتح الباري» (١٤٧/٥)، «نهاية الوصول» للهندي (١١١٠)، «التجريد» للقدوري (١٥٢٨/٣)، «حاشية العطار» (٤٨٩/١)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٢٢٢/٢)، «نيل الأوطار» للشوكاني (٥٠٣/٥) و(١٩/٦)، «نهاية الوصول» ابن الساعاتي (/٢٠٧)، «نشر البنود» للعلوي (٤٢٢/٢)، «مراقي السعود» للمرابط (١٥٦)، «الثمار اليوانع» للأزهري (١٥٨/١)، «أصول الفقه» لأبي زهرة (٣٢٣)، «مقاصد المكلفين» للأشقر (٢٦٣)، «الأمور بمقاصدها» للباحسين (١٤٧)، «تيسير الموافقات» لجغيم (٢٦٠)، «النية وأثرها» (٣٨١/١)، «النيابة في العبادات» (٥١)، «النية وأثرها في العبادات» (٢١٩)، «أهلية التكليف» لموسى القضاة (١٥٥).

فقهيةً، ولذلك سيكون البحث في حكاية المذاهب وذكر أسباب الخلاف مجموعا فيه بين المذاهب والأسباب، أصولية كانت أو فقهية، فنقول وبالله التوفيق:

قد اختلف العلماء في جواز النيابة في التكاليف البدنية من جهتين:

الأولى: من جهة الجواز العقلي، وهذه الجهة منظور فيها إلى جنس التكاليف البدنية لا إلى أنواعها، وقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

الأول: هو القول بالجواز، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، وبه قال أصحاب المذاهب الأربعة والظاهرية.

والثاني: هو القول بالمنع: وهو مذهب المعتزلة.

الثانية: من جهة الوقوع الشرعي، وقد اختلف في ذلك على أقوال:

الأول: المنع مطلقا، وهو مذهب المالكية والمعتزلة؛ ومأخذ المعتزلة واضح من جهة أنه يلزم من منع الجواز عدم الوقوع، والمالكية أجازوا النيابة في صور مخصوصة استثنوها من المنع كالوصية.

الثاني: الجواز مطلقا، وهو منسوب لابن تيمية، وقد مضى ما فيه.

الثالث: التفصيل بين أنواع العبادة؛ وذلك على حسب ما تقرر في تحرير محل النزاع في خصوص الصوم والحج:

فأما الصوم: فقد اختلف في جواز النيابة فيه؛ فمنعه المالكية والحنفية مطلقا، وهو قول الشافعي الجديد، وأجازه أكثر الشافعية مطلقا، وذهب أحمد في المشهور عنه إلى جوازه في صوم النذر دون غيره.

وأما الحج: فمنعه المالكية إلا في الوصية، وأجازه الجمهور.

وننبه إلى أن كل من حكي عنه جواز النيابة فإنه إنما يشترط لذلك شروطا، بعضها محل وفاق، والآخر محل خلاف، وهذه الشروط منها ما يرجع إلى المنوب عنه، ومنها ما يرجع إلى النائب، كما هو مقرر في مظان المسألة من الكتب الفقهية ونحوها.

كما أن المقصود بـ: «الجواز» ما هو أعم؛ فيشمل الوجوب والاستحباب والإباحة، فهو مقابل للتحريم والمنع، فحكم النيابة بالنسبة للقائلين بالجواز مختلف فيه بين المذاهب في المسألتين المذكورتين، ويُرجع لمعرفته إلى كتب الفقه المقارن والبحوث المستقلة في ذلك.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة –والله أعلم– إلى ما يلي:

١- **مسألة رعاية الأصلح على الله تعالى، وهل يجب ذلك؟ وبعبارة أدق: هل الحكمة من التشريع الابتلاء أم التعويض؟ ويعتبر هذا الأصل من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين:** وهو **مثار الاختلاف الأصولي من جهة الجواز العقلي** وما يلزم عنه في منع الوقوع الشرعي؛ فالمعتزلة بناء على مذهبهم في وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى، وما يترتب عليه من القول بأن الحكمة من التشريع هي التعويض: منعوا النيابة في التكاليف البدنية، وقالوا: «الثواب من عند الله لا يكون إلا مستحقا، فلا يحسن عند هؤلاء أن الله سبحانه يخص أحدا شيئا من رحمته، ولا يدخل الجنة أحد برحمته»[(١)]، فضلا عن جزاء العبد بغير عمله، وأما الجمهور فيقولون: إن الله يخص بفضله من يشاء، ولا يجب عليه شيء، وهو سبحانه أعدل الحاكمين وأرحم الراحمين، فمنه الثواب وبمعونته وتوفيقه عمل العبد وطاعته، ولذلك لا يمتنع أن يثيب الله عباده بعمل غيرهم، ويرفع عنهم الطلب بذلك.

وهذا السبب أشار إليه جملة من العلماء، قال الآمدي: «فإن قيل: وجوب العبادات البدنية إنما كان ابتلاء وامتحانا من الله تعالى للعبد، فإنه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس الأمارة بالسوء وقهرها، لكونها عدوة لله تعالى ... وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه، كما لا مدخل لها في باقي الصفات من الآلام واللذات ونحوها، قلنا: أما الابتلاء والامتحان

(١) «المسائل المشتركة» للعروسي (٩١).

بالتكليف لما ذكروه وإن كان مع تعيين المكلف لأداء ما كلف به أشق مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه، فليس في ذلك مما يرفع أصل الكلفة والامتحان فيما سوغ له فيه الاستنابة؛ فإن المشقة لازمة له بتقدير الإتيان به بنفسه، وهو الغالب، وبما يبذله من العوض للنائب بتقدير النيابة ويلتزمه من المنة بتقدير عدم العوض، وليس المراعى في باب التكاليف أشقها وأعلاها رتبة ولذلك كانت متفاوتة، **وأما الثواب والعقاب: فليس مما يجب على الله تعالى في مقابلة الفعل، بل إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله كما عرف من أصلنا**، بل له أن يثيب العاصي ويعاقب الطائع»[1]، وقال ابن برهان: «وعمدتهم [أي: المعتزلة]: **أن العبادة إنما وجبت في الأصل ابتلاء وامتحانا لكسر قوى النفس الأمارة بالسوء، فيستحق المرء ثوابا على ذلك، وهذا لا مدخل للنيابة فيه**، كما لا مدخل للنيابة في الألم واللذات والحدود والعقوبات؛ لأن مقصود اللذة لا يحصل إلا لفاعلها، فكذا ثواب العبادة لا يحصل إلا لمباشرها؛ **وهذا بناء منهم على أصل فاسد ومذهب حايد**، فإن العمل ليس علة استحقاق، بل من فضل الله تعالى، والعقاب عدل منه، ولا يجوز أن يجب على الله تعالى أمر؛ فإن الوجوب إنما يستحق إذا كان من يجب عليه متعرضا للعقاب بالترك، وهذا مستحيل في حق الله تعالى؛ **فالمسألة فرع هذا الأصل**»[2].

هذا؛ وإنَّ ما حكاه الآمدي وابن برهان إنما هو مبني على مذهب الأشاعرة في أن المقصود من التكليف هو الامتحان والابتلاء المجرد، ونفيهم المطلق لمسألة رعاية الأصلح، ولذلك قال الآمدي في آخر الكلام الذي نقلناه عنه سابقا: «بل له أن يثيب العاصي

(١) «الإحكام» (١/١٢٨- ١٢٩).

(٢) «الوصول إلى الأصول» (١/١٧٤).

ويعاقب الطائع»، وذلك موافق لأصلهم في نفي التعليل والحِكم، والذي عليه أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى لا يوجب عليه أحد من خلقه شيئا، إلا أنه سبحانه أوجب على نفسه أمورا، وحرَّم عليها أخرى، فضلا منه ومنة، ومما أوجبه على نفسه أن يثيب المطيع، كما حرّم على نفسه الظلم، فما أوجبه على نفسه هو من فضله وإحسانه، وعليه فإن الحق الذي لعباده راجع إلى فضل الله ورحمته، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «ومن توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على من استأجره؛ فهو جاهل في ذلك، وإذا كان كذلك: لم تكن الوسيلة إليه إلا بما منَّ به من فضله وإحسانه، والحق الذي لعباده هو من فضله وإحسانه، ليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك»[1].

لكن لا يلزم من ذلك أنه سبحانه لا يثيب أحدا إلا بكسبه وعمله، بل رحمته وسعت كل شيء، فله سبحانه أن يثيب عبادة بأعمال غيرهم، فضلا منه سبحانه ومنةً، قال ابن تيمية في بيان مذهب أهل السنة والجماعة: «وأما الاستحقاق [أي: استحقاق الثواب والعقاب] فهم يقولون: إن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئا، وليس له أن يوجب على ربه شيئا لا لنفسه ولا لغيره، ويقولون: إنه لا بد أن يثيب المطيعين كما وعد، فإنه صادق في وعده لا يخلف الميعاد، فنحن نعلم أن الثواب يقع لإخباره لنا بذلك، وأما إيجابه ذلك على نفسه، وإمكان معرفة ذلك بالعقل، فهذا فيه نزاع بين أهل السنة كما تقدم التنبيه عليه.

فقول القائل: إنهم يقولون: إن المطيع لا يستحق ثوابا: إن أراد أنه هو لا يوجب بنفسه على ربه ثوابا ولا أوجبه غيره من المخلوقين، فهكذا تقول أهل السنة، وإن أراد أن هذا الثواب

(١) «اقتضاء الصراط المستقيم» (٢/٣١٠- ٣١١).

ليس أمرا ثابتا معلوما وحقا واقعا، فقد أخطأ، وإن أراد أنه هو سبحانه وتعالى لا يحقه بخبره فقد أخطأ على أهل السنة، وإن أراد أنه لم يحقه بمعنى أنه لم يوجبه على نفسه، ويجعله حقا على نفسه كتبه على نفسه، فهذا فيه نزاع قد تقدم.

وهو بعد أن وعد بالثواب، أو أوجب مع ذلك على نفسه الثواب، يمتنع منه خلاف خبره، وخلاف حكمه الذي كتبه على نفسه، وخلاف موجب أسمائه الحسنى وصفاته العلى.

ولكن لو قدر أنه عذب من يشاء لم يكن لأحد منعه، كما قال تعالى: ﴿**قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [سورة المائدة: ١٧]»[(١)].

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: «وأما الوجوب على الله بالثواب والعقاب فهذا مما تتباين فيه الطائفتان أعظم تباين؛ فأثبتت القدرية من المعتزلة عليه تعالى وجوبا عقليا وضعوه شريعة له بعقولهم، وحرموا عليه الخروج عنه، وشبهوه في ذلك كله بخلقه، وبدَّعهم في ذلك سائر الطوائف وسفهوا رأيهم فيه، وبينوا مناقضتهم، وألزموهم بما لا محيد لهم عنه، ونفت الجبرية أن يجب عليه ما أوجبه على نفسه، ويحرم عليه ما حرمه على نفسه، وجوَّزوا عليه ما يتعالى ويتنزه عنه، ومالا يليق بجلاله مما حرمه على نفسه، وجوزوا عليه ترك ما أوجبه على نفسه مما يتعالى ويتنزه عن تركه وفعل ضده؛ فتباين الطائفتان أعظم تباين، وهدى الله الذين آمنوا أهل السنة الوسط للطريقة المثلى التي جاء بها رسوله ونزل بها كتابه، وهي أن العقول البشرية بل وسائر المخلوقات لا توجب على ربها شيئا ولا تحرمه، وأنه يتعالى ويتنزه عن ذلك، وأما ما كتبه على نفسه وحرَّمه على نفسه؛ فإنه لا يخل به، ولا يقع منه خلافه؛ فهو إيجاب منه على نفسه بنفسه، وتحريم منه على نفسه بنفسه؛ فليس فوقه تعالى موجب ولا محرم»[(٢)].

---

(١) «منهاج السنة النبوية» (٤٦٨/١).

(٢) «مفتاح دار السعادة» (١٠٩٤/٢)، وانظر: «مفتاح دار السعادة» (١١٣٦/٢- ١١٤٣).

هذا هو سبب الخلاف بين الأصوليين من حيث الجواز العقلي لمسألة النيابة في التكاليف البدنية، وأما الفقهاء فقد كان لاختلافهم في وقوع النيابة على ما تحرر لنا في محل النزاع في الصوم والحج عدَّة أسباب منها:

٢- **هل يحتج بخبر الواحد إذا خالف القياس والأصول؟** وذلك أن من أجاز النيابة فيهما احتج بعدَّة أخبار، منها:

حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلَّم قال: «**مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ**»(١).

وحديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا؟ فَقَالَ: «**لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ، أَكُنْتَ قَاضِيَهُ عَنْهَا؟**» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «**فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى**»(٢).

وحديث ابن عباس رضي الله عنهما: أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ، جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: «**نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً؟ اقْضُوا اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ**»(٣).

---

(١) تقدّم تخريجه قريبا.

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» في كتاب الصيام، باب: قضاء الصيام عن الميّت، برقم: (١١٤٨).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» في متاب جزاء الصيد، باب: الحج والنذور عن الميّت، برقم: (١٨٥٢).

وعنه رضي الله عنهما: كَانَ الفَضْلُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ، فَجَعَلَ الفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَصْرِفُ وَجْهَ الفَضْلِ إِلَى الشِّقِّ الآخَرِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لاَ يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: «**نَعَمْ**»، وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ[1].

وهذه الأخبار ظاهرها أنها معارضة للقياس والأصول، ومن ذلك:

ما تقرر في الأصول الشرعية من كتاب وسنة أن كل إنسان مجازىً بعمله، كما مضى تقريره.

كما أن الأصل الذي دلت عليه النصوص الشرعية والقواعد العامة أنَّ من كان عاجزا عمَّا كُلّف به لا وجوب عليه، فلا واجب مع عجز، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

ومقتضى القياس أن الصوم عبادة بدنية لا مدخل للمال فيها كالصلاة، فلا تجوز النيابة فيه؛ كما لم تجز في الصلاة.

وقد اختلف العلماء فيما إذا تعارض خبر الواحد مع القياس والأصول، أيهما يقدم؟ والذي عليه الجمهور من الشافعية والحنابلة والظاهرية تقديم خبر الواحد، وأما المالكية فالمشهور عنهم تقديم الخبر، ولهم رواية يقدمون فيها القياس أخذ بها بعض المالكية، وأما الحنفية فالمشهور عنهم التفصيل: فإذا كان الراوي فقيها يقدم خبره، وأما خبر غير الفقيه فيقدم القياس عليه، وفي المسألة أقوال أُخر.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتب الحج، باب: فضل الحج ووجوبه، برقم: (١٥١٣)، ومسلم في «صحيحه» في كتاب الحج، باب: الحج عن العاجز لزمانة، برقم: (١٣٣٤).

والمقصود أن من أسباب الخلاف بين العلماء في هذه المسالة تعارضُ القياس والأثر، وهو ما ذكره ابن رشد الحفيد[1]، وأشار إليه أبو عبد الله القرطبي وأبو العباس القرطبي وابن عبد البر وابن الملقن والشاطبي وغيرهم[2].

وعليه؛ فمن رأى تقديم الخبر أجاز النيابة فيهما، ومن قال المقدم هو القياس الجلي والأصول العامة منع، وهذا الأصل قد ذكر الشاطبي أنه من أهم ما يعوَّل عليه في المسألة في تقرير المنع، فقال: «هذه الأحاديث على قلتها معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظن القطع، كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي، وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة، **وهذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه**، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث، **وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن**، وبالله التوفيق»[3]، وقال أبو العباس القرطبي: «وإنما لم يقل مالك بالخبر لأمور:» ثم قال: «وسادسها: أنه معارض للقياس الجلي؛ وهو أنه عبادة بدنية لا مدخل للمال فيها، فلا تفعل عمن وجبت عليه كالصلاة، ولا ينقض هذا بالحج، لأن للمال فيه مدخلا»[4].

---

(١) «بداية المجتهد» (٥٢٣/٢ و ٥٦٠).

(٢) انظر: «تفسير القرطبي» (٢٨٦/٢)، «المفهم» (٢٠٩/٣)، «الاستذكار» (١٧٣/١٠)، «التوضيح» (٣٨٦/١٣)، «الموافقات» (٤٠٠/٢).

(٣) «الموافقات» (٤٠٠/٢).

(٤) «المفهم» (٢٠٩/٣).

غير أنه ينبغي التنبيه إلى أمرين:

الأول: قولهم: «تعارض الخبر والأصول»؛ لا شك أن المقصود به التعارض الظاهري الذي يكون في ذهن المجتهد، إذ إن الحقيقيَ منفي بنص قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا**﴿٨٢﴾﴾ [النساء]، وإذا تقرر أن النصوص الشرعية لا تتعارض فيما بينها تعيَّن سلوك مسلك الجمع متى أمكن ذلك، إعمالا للأدلة ودفعا لتعارضها، والجمع هنا متيسر عن طريق تخصيص العام وتغاير الحال.

الثاني: وعلى فرض تعذُر الجمع؛ فإن الحقَّ هو وجوب المصير إلى ما دلت عليه أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلَّم الصحيحة الثابتة، قال ابن القيم رحمه الله: «الأصول كتاب الله وسنة رسوله وإجماع أمته والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة؛ فالحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال: الأصل يخالف نفسه؟ هذا من أبطل الباطل، والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله، وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما؛ فالسنة أصل قائم بنفسه، والقياس فرع، فكيف يرد الأصل بالفرع؟ قال الإمام أحمد: إنما القياس أن تقيس على أصل، فأما أن تجيء إلى الأصل فتهدمه، ثم تقيس، فعلى أي شيء تقيس؟»[1]، وقال ابن السمعاني: «الحديث إذا ثبت صار أصلا فى نفسه، إلا أنه ربما لا يكون له من حيث المعنى نظير في سائر أصول الشرع، وعدم النظير لا يبطل حكم الشيء، وإنما يبطله عدم الدليل، وإنما صارت الأصول أصولا لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها؛ فإذا ثبت الخبر صار أصلا مثل سائر الأصول، فلو وجب تركه لسائر الأصول لوجب ترك سائر الأصول به، فإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر»[2]، ولذلك قال الإمام الأثري

(١) «اختيارات ابن القيم الأصولية» لجمعة (٢٧٧/١).

(٢) «قواطع الأدلة» (٣٧٧/٢- ٣٧٨).

ابن عبد البر النمري: «لولا الأثر المذكور لكان الأصل القياس على الأصل المجتمع عليه في الصلاة؛ وهو عمل بدن لا يصوم أحد عن أحد، كما لا يصلي أحد عن أحد»[1]، كما أن ابن القيم بيَّن أنه على مذهب الإمام أحمد في التفريق بين صوم النذر وغيره ليس هناك مخالفة للقياس، بل هو على مقتضى القياس فقال: «وهو مقتضى الدليل والقياس؛ لأن النذر ليس واجبا بأصل الشرع، وإنما أوجبه العبد على نفسه فصار بمنزلة الدين الذي استدانه، ولهذا شبهه النبي صلى الله عليه وسلم بالدين في حديث ابن عباس، والمسؤول عنه فيه أنه كان صوم نذر، والدين تدخله النيابة، وأما الصوم الذي فرضه الله عليه ابتداء فهو أحد أركان الإسلام، فلا يدخله النيابة بحال، كما لا يدخل الصلاة والشهادتين؛ فإن المقصود منها طاعة العبد بنفسه وقيامه بحق العبودية التي خلق لها وأمر بها، وهذا أمر لا يؤديه عنه غيره ،كما لا يُسْلِمُ عنه غيره، ولا يصلي عنه غيره، وهكذا من ترك الحج عمدا مع القدرة عليه حتى مات، أو ترك الزكاة فلم يخرجها حتى مات، فإن مقتضى الدليل وقواعد الشرع أن فعلهما عنه بعد الموت لا يبرىء ذمته ولا يقبل منه، والحق أحق أن يتبع»[2].

٣- **هل يحتج بخبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة؟** وهذا السبب وإن كان مندرجا ضمن السابق باعتبار عمل أهل المدينة أصلا من الأصول الشرعية، إلا أنه جرت عادة العلماء بإفراده للاختلاف في حجيته، وهو من الأصول التي انفرد بها مالك رحمه الله تعالى، والجمهور على عدم اعتباره حجة، كما أنهم يقدمون الخبر عليه حالة التعارض[3]، وبناءً على هذا الأصل لم يأخذ

(١) «الاستذكار» (١٠/١٧٣).

(٢) «تهذيب السنن» (٣/١١٥٤- ١١٥٥).

(٣) انظر المسالة في: «خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة» (١٠٩).

المالكية بالأخبار الواردة في الباب عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم، مقررين أن عمل أهل المدينة على خلافها، قال ابن عبد البر في النيابة في الصوم: «فقال مالك ما تقدَّم ذكره: «**لا يصوم أحد عن أحد**»، قال: وهو أمر مجمع عليه، لا خلاف فيه عندنا»[(١)]، وقال أبو عبد الله القرطبي: «وأقوى ما يحتج به لمالك: عمل أهل المدينة»[(٢)]، وقال أبو العباس القرطبي: «وإنما لم يقل مالك بالخبر لأمور: أحدها: أنه لم يجد عملهم عليه»[(٣)]، وقال القرافي: «والمعارضة بعمل أهل المدينة»[(٤)]، وقال الحافظ ابن حجر: «فأما المالكية فأجابوا عن حديث الباب بدعوى عمل أهل المدينة كعادتهم»[(٥)]، وقال الشوكاني: «ومن جملة أعذارهم أن عمل أهل المدينة على خلاف ذلك، وهو عذر أبرد من الأول»[(٦)]، وأما الجمهور فرأوا أن عمل أهل المدينة ليس بحجة، ولو قيل بحجيته فإنه يشترط في العمل به أن لا يرِد من الأخبار ما يخالفه، والله أعلم.

٤- هل يحتج بخبر الواحد إذا عمل راويه بخلافه؟ أي: هل العبرة براوية الراوي أم برأيه؟

والجمهور على أن العبرة بروايته ،خلافا لأكثر الحنفية فإنهم على تقديم رأيه وعمله، وبه أخذ بعض المالكية والشافعية[(٧)]، وعلى هذا الأصل خرّج بعض من قال بالمنع مذهبَه[(٨)]؛ لأنه قد ورد عن

---

(١) «الاستذكار» (١٠/١٦٧- ١٦٨).

(٢) «تفسير القرطبي» (٢/٢٨٦).

(٣) «المفهم» (٣/٢٠٩).

(٤) «الذخيرة» (٣/١٩٤).

(٥) «فتح الباري» (٥/٣٥٤).

(٦) «نيل الأوطار» (٥/٥٠٦).

(٧) انظر: «المهذب» للنملة (٢/٧٩٤).

(٨) انظر: «حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه» لعبد الله المطرفي (٣٣٠)، «مخالفة الصحابي للحديث» للنملة (٨٩).

عائشة وابن عباس رضي الله عنهم أنه لا يناب عن الصائم في ذلك، فعن عمرة بنت عبد الرحمن أنها قالت: قلت لعائشة رضي الله عنها: إن أمي ماتت وعليها صيام، أيصح أن أقضي عنها؟ فقالت: «لا، ولكن تصدقي عنها مكان كل يوم مسكين، خير من صيامك»[(١)]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إذا مرض الرجل في رمضان ثم مات ولم يصم أطعم عنه، ولم يكن عليه قضاء، وإن نذر قضى عنه وليُّه»[(٢)]، وعنه موقوفا: «لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد، ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مدا من حنطة»[(٣)].

فبهذه الآثار ردَّ الحنفية الأخبار الواردة في الباب بناء على هذا الأصل، قال أبو جعفر الطحاوي رحمه الله: «فقال قائل: هذه سنة قد رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه المقبولة، فمن أين جاز لكم تركها والقول بخلافها؟ فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله وعونه: أن تركنا إياها كان لأنا لا نعلم أنه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك إلا من الجهتين اللتين رويناها عنه منهما، وهي من جهة ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما،

(١) أخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١٧٨/٦)، وابن حزم في «المحلى» (٤٢٢/٤)، وقال ابن التركماني عنه: «هذا ... إسناد صحيح» «الجوهر النقي» (٢٥٧/٤).

(٢) أخرجه أبو داود في «سننه» في كتاب الصيام، باب: فيمن مات وعليه صيام، برقم: (٢٤٠١)، والبيهقي في في «السنن الكبرى» في كتاب الصيام، باب: من قال إذا فرّط في القضاء، برقم: (٨٢٢٠)، قال الشيخ الألباني رحمه الله: «وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، والحديث له طريق أخرى من رواية علي بن الحكم- وهو: البناني- عن ميمون ابن مهران عن ابن عباس به: أخرجه البيهقي (٢٥٥/٤)، وإسناده صحيح على شرط البخاري» «صحيح أبي داود -الأم-» (١٦٤/٧).

(٣) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» في كتاب الصيام، باب: صوم الحي عن الميّت وذكر اختلاف الناقلين للخبر في ذلك، برقم: (٢٩٣٠)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١٧٦/٦)، قال ابن التركماني رحمه الله: «وهذا سند صحيح على شرط الشيخين، خلا ابن عبد الأعلى فإنه على شرط مسلم» «الجوهر النقي» (٢٥٧/٤)، وصحَّح إسنادَ النسائي الحافظُ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤٥٤/٢).

ثم وجدنا ابن عباس وعائشة بعد النبي صلى الله عليه وسلم قد تركا ذلك وقالا بضده، وهما المأمونان على ما رويا، العدلان فيما قالا، فعقلنا بذلك أنهما لم يتركا ما قد سمعاه من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك إلا إلى ما هو أولى مما قد سمعاه من النبي صلى الله عليه وسلم فيه»[1]، وقال أيضا: «فكان قول ابن عباس وعائشة هذا دليلا على أنهما قالا ما قالا فيما رويناه عنهما في هذه الآثار، والحكم عندهما فيما قالاه في ذلك ما قالاه فيه، ولا يجوز أن يكون ذلك منهما إلا بعد ثبوت نسخ ما سمعاه من النبي صلى الله عليه وسلم فيه، ولولا ذلك سقط عدلهما، وكان في سقوط عدلهما سقوط روايتهما، وحاش لله عز وجل أن يكونا كذلك، ولكنهما على عدلهما وعلى أنهما لم يتركا ما سمعاه من النبي صلى الله عليه وسلم إلا إلى ما سمعاه منه مما قالاه بعده»[2]، قال الحافظ ابن حجر: «وأما الحنفية فاعتلوا لعدم القول بهذين الحديثين بما روي عن عائشة: أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم قالت: «يطعم عنها»، وعن عائشة قالت: «لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم»، أخرجه البيهقي، وبما روي عن ابن عباس قال: في رجل مات وعليه رمضان قال: «يطعم عنه ثلاثون مسكينا»، أخرجه عبد الرزاق، وروى النسائي عن ابن عباس قال: «لا يصوم أحد عن أحد»، **قالوا فلما أفتى ابن عباس وعائشة بخلاف ما رويا دل ذلك على أن العمل على خلاف ما رواياه، وهذه قاعدة لهم معروفة،** إلا أن الآثار المذكورة عن عائشة وعن ابن عباس فيها مقال، وليس فيها ما يمنع الصيام إلا الأثر الذي عن عائشة وهو ضعيف جدا، **والراجح أن المعتبر ما رواه لا ما رآه؛** لاحتمال أن يخالف ذلك لاجتهاد ومستنده فيه لم يتحقق، ولا يلزم من ذلك ضعف

(١) «شرح مشكل الآثار» (١٧٦/٦).

(٢) «شرح مشكل الآثار» (١٧٩/٦- ١٨٠).

الحديث عنده، وإذا تحققت صحة الحديث لم يترك المحقق للمظنون، والمسألة مشهورة في الأصول»[1]، وقال النووي: «وأما ما حكاه البيهقي عن بعض أصحابنا من تضعيف حديث ابن عباس وعائشة بمخالفتهما لروايتهما فغلط من زاعمه؛ لأن عمل العالم وفتياه بخلاف حديث رواه، لا يوجب ضعف الحديث، ولا يمنع الاستدلال به، وهذه قاعدة معروفة في كتب المحدثين والأصوليين، لاسيما وحديثاهما في إثبات الصوم عن الميت في الصحيح، والرواية عن عائشة في فتياها من عند نفسها بمنع الصوم ضعيف لم يحتج بها لو لم يعارضها شيء، كيف وهي مخالفة للأحاديث الصحيحة»[2]، وقال الشوكاني: «والحق أن الاعتبار بما رواه الصحابي لا بما رآه، والكلام في هذا مبسوط الأصول»[3].

هذا؛ ويرى شيخ الإسلام ابن القيم رحمه الله تعالى أنه لا معارضة بين رواية الراوي ورأيه على المختار من مذهب الإمام أحمد ومن قال بقوله، فيقول: «وهذا [أي: مذهب أحمد] أعدل الأقوال، وعليه يدل كلام الصحابة وبهذا يزول الإشكال، وتعليل حديث بن عباس أنه قال: «لا يصوم أحد عن أحد ويطعم عنه»؛ فإن هذا إنما هو في الفرض الأصلي، وأما النذر فيصام عنه كما صرح به ابن عباس، ولا معارضة بين فتواه وروايته، وهذا هو المروي عنه في قصة من مات وعليه صوم رمضان وصوم النذر فرق بينهما؛ فأفتى بالإطعام في رمضان، وبالصوم عنه في النذر، فأي شيء في هذا مما يوجب تعليل حديثه؟ وما روي عن عائشة من إفتائها في التي ماتت وعليها الصوم أنه يطعم عنها؛ إنما هو في الفرض لا في النذر، لأن الثابت عن عائشة فيمن مات وعليه صيام رمضان أنه يطعم

(١) «فتح الباري» (٥/٣٥٥).

(٢) «المجموع» (٦/٢٧١).

(٣) «نيل الأوطار» (٥/٥٠٦).

عنه في قضاء رمضان ولا يصام، فالمنقول عنها كالمنقول عن ابن عباس سواء، فلا تعارض بين رأيها وروايتها، وبهذا يظهر اتفاق الروايات في هذا الباب، وموافقة فتاوى الصحابة لها»[1].

٥- **حادثة العين وواقعة الحال: هل لها عموم أم لا؟ وهي مسألة مندرجة ضمن القاعدة الكلية المختلف فيها، وهي: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟** فإنه اعتمادا على هذا الأصل ردَّ المالكية الأخبار الواردة في الباب، وقالوا: هي خاصة بمن وردت فيهم لا تتعداهم إلى غيرهم، قال القاضي عياض رحمه الله تعالى: «قال أبو عمرو: حديث الخثعمية عند مالك وأصحابه مخصوص بها، كما خُصَّ سالم مولى أبي حذيفة برضاعة الكبير عنده وعند المخالف»[2]، وقد قرَّر الشاطبي رحمه الله تعالى أنه: «إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثّر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال»[3].

والحقُّ أن في مسألة قضايا العيان ووقائع الأحوال تفصيلا من حيث العموم وعدمه[4]؛ فأما إذا دلَّت القرينة على إرادة العموم فيه أو التخصيص فلا خلاف في القول بما يقتضيه العموم أو التخصيص، كقوله صلى الله عليه وسلَّم لأبي بردة رضي الله عنه: «اذبحها، ولن تجزئ عن أحد بعدك»[5]، وكذلك «إذا وقع التصريح بالعلة التي من أجلها وقع الأمر بالشيء أو النهي عنه أو

(١) «تهذيب السنن» (٣/١١٥٣- ١١٥٤).

(٢) «الإكمال» (٤/٤٣٩).

(٣) «الموافقات» (٤/٨).

(٤) انظر المسألة في: «العبرة بعموم الحكم» للعروسي (٣٤).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» في أبواب العيدين، باب: الأكل يوم النحر، برقم: (٩٥٥)، ومسلم في «صحيحه» في كتاب الأضاحي، باب: وقتها، برقم: (١٩٦١).

الإذن فيه، فإنه يعم بعموم العلة»[1]، كما أنه يدخل في محل الوفاق –والله أعلم– العام المستقل بنفسه الوارد على سبب خاص؛ فإنه يعم باتفاق، –وإن اختلفوا في عمومه هل هو من جهة اللغة أم من جهة القياس–.

وأما إذا كان اللفظ لا يستقل بنفسه، وورد على سبب خاص؛ فإن القول الصواب –والله أعلم– هو عمومه في مثل ما ورد فيه من حال وقضية، فيعم الحكم كل من وجدت فيه الأوصاف التي اقترنت بالواقعة، ما لم يدل الدليل على الخصوص، فلا يخصص بسببه ويقصر على ما ورد فيه إلا لدليل، كما أنه لا يمكن تعميمه حتى يشمل الأحوال التي هي خارجة عن مورد النص، بل هو عام في مثل ما ورد فيه، فإذا ثبت جواز رضاع الكبير، وجواز النيابة في الصوم والحج مثلا في حال مخصوصة: وجب تعميم الحكم على مثل تلك الحال دون غيرها؛ إذ «إن من الأسباب التي وردت النصوص من أجلها ما هو مرتبط بالحكم ارتباط العلة بالمعلول، فمثل هذا لا بد من مراعاة ذلك السبب، فجميع الأحاديث التي فيها أحكام منوطة بأحوال: فالأخذ بها واجب في جميع الأحوال، إتباعا للفظ الحكم المعلق على المعنى المحكوم فيه»[2].

ومن ههنا ذهب بعض العلماء فيما نحن فيه أنه من فرَّط في الصيام أو الحج ومات وهو لم يؤد ذلك؛ فإنه لا تجوز النيابة عنه، وإنما تجوز النيابة عن المعذور غير المفرط، إذ هو الذي تدل عليه أحاديث الباب، والله أعلم.

(١) فتوى لشيخنا أبي عبد المعز محمد علي فركوس بموقعه الإلكتروني برقم: ٤٥٤.

(٢) «العبرة بعموم الحكم» للعروسي (٦١).

٦- الاختلاف في تفسير «السبيل» في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]: فالآية تنص على أن الحج إنما يجب على المستطيع دون غيره؛ غير أن العلماء يختلفون في تفسير الاستطاعة والسبيل، فهل القادر على الحج بماله دون بدنه مستطيع وله سبيل أم لا؟ فالمشهور عن الشافعية أن الاستطاعة نوعان:

الأول: أن يكون المكلف مستطيعا ببدنه، واجدا من المال ما يبلغه الحج.

الثاني: أن يكون مستطيعا بغيره، وذلك بأن يكون معضوبا في بدنه، لا يثبت على مركبه، وهو قادر على من يطيعه إذا أمره أن يحج عنه بأجرة أو بغير أجرة.

قالوا: فأما المستطيع بنفسه فإنه يلزمه الحج بنص الكتاب، وأما المستطيع بالمال أو بغيره عموما فقد لزمه الحج بالسنة في حديث الخثعمية[1].

والحاصل أن من رأى أن القادر بماله أو الواجد لمن ينوب عنه مستطيع ومندرج ضمن الآية، قال تجب النيابة أو تجوز، ومن رأى أنه غير مستطيع، قال لا يجب عليه أن ينيب غيره، وهو معذور ولا مؤاخذة عليه، فإنه «**لا واجب مع عجز**».

هذه بعض أسباب اختلاف العلماء في المسألة والله أعلم.

---

(١) «نهاية المطلب» للجويني (١٢٨/٤)، «المهذب» للشيرازي (٦٦٤/٢)، «المجموع» للنووي (٤٩/٧)، «روضة الطالبين» له (٢٧٧/٢)، «البيان» للعمراني (٣٩/٤)، «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (١٤٧/٤)، «روح المعاني» للآلوسي (٣٤٠/٤).

المبحث الرابع: أسباب الخلاف المتعلقة بمبحث المحكوم عليه:

تمهيد:

قد تقدم معنا أن من أركان الحكم الشرعي «المحكومَ عليه»؛ وهو المكلف الذي تعلق بفعله خطاب الشارع، أو هو الإنسان الذي تعلق بفعله الخطاب، على الخلاف الذي سبقت الإشارة إليه، غير أن أكثر إطلاق العلماء للمحكوم عليه إنما هو مستعمل في المخاطَب الذي يصح توجيه الخطاب إليه، وهو المرادف للفظ: «المكلف» الذي توفرت فيه شروط التكليف، وهذه الشروط منها ما هو متفق عليه في الجملة، ومنها ما هو مختلف فيه.

فمن الشروط المتفق عليها أن يكون المكلف عاقلا فاهما للخطاب، قال الآمدي: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف؛ لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، كالجماد والبهيمة»[1]، وهذا الشرط إنما هو متفق عليه –في الجملة–، وإلا فإن العلماء اختلفوا في تكليف بعض من لا فهم له ولا عقل –كما سيأتي بإذن الله تعالى–، وهذان الشرطان «لا بد منهما جميعا؛ إذ لا يلزم من العقل فهم الخطاب، لجواز أن يكون عاقلا لا يفهم الخطاب، كالصبي والناسي والسكران والمغمى عليه، فإنهم في حكم العقلاء مطلقا أو من بعض الوجوه وهما لا يفهمان»[2]، وإنما اشتُرِط العقل وفهم الخطاب للتكليف لأن مقتضى التكليف هو الامتثال والطاعة، فعلا للمأمور وتركا للمحظور،

(١) «الإحكام» (١/١٢٩).

(٢) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/١٨٠).

ابتغاءً لثواب الله ومرضاته، وخوفا من سخطه وعقابه، وغير العاقل والذي لا فهم له للخطاب لا يتصور منه قصد الامتثال والطاعة[1]، غير أنه لما كان العقل متفاوتا في الإدراك والفهم مع كونه من الأمور الخفية النسبية جعل له الشارع علامة ظاهرة أنيط بها وهو البلوغ، وعلَّق التكليف به تيسيرا على العباد[2]، ويعتبر هذان الشرطان الأساس والمرجع لسائر الشروط الباقية.

ومن شروط المكلف التي سبقت الإشارة إليها عند الكلام عن شروط الفعل المكلف به شرط القدرة؛ بأن يكون المكلف قادرا على الفعل، وهو شرط جامع لسائر الشروط المتعلقة بالتكليف، وقد مضى ذكر الفرق بين هذا الشرط من جهة تعلقه بالمكلف وبين شرط كون الفعل مقدورا عليه من جهة تعلقه بالفعل المكلف به، وأن الأول من قبيل تكليف المحال، والثاني من قبيل التكليف بالمحال.

وهناك شروط مختلف فيها راجعة إلى ما ذكر؛ كـ: كون المكلف موجودا مختارا مسلما وغير ذلك، كما سيأتي تفصيله في المسائل التالية بإذن الله تعالى.

والحاصل أنه بناء على شرط القدرة ومما تتضمنه من عقل وفهم للخطاب من حيث تعلقها بالمخاطبين اختلف العلماء في جملة من مسائل «المحكوم عليه»، وسنذكر جملة من ذلك فيما يأتي بغية الوقوف على أسباب الخلاف فيها، فنقول وبالله التوفيق:

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/١٨٠-١٨١).

(٢) «تيسير التحرير» (٢/٢٤٨).

المسألة الأولى:

في صحة تكليف من قام به مانع من الموانع.

[في تكليف الغافل]

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

وحتى تتضح لنا صورة المسألة المرادِ بيانها لا بد من ذكر مقدمة مهمة تتعلق بالبحث؛ وتتمثل في الكلام عن أهلية وعوارضها، وإن الكلام عن الأهلية وعوارضها يكاد يكون مرادفا للكلام عن التكليف وموانعه، غير أن الأهلية –في معناها الواسع–أعم من حيث شمولها للمكلف وغيره، لتناولها لنوعي الأهلية: أهلية الوجوب وأهلية الأداء، لكن قد تطلق الأهلية ويراد بها خصوص أهلية الأداء فتكون مرادفة للتكليف، وبحث الأهلية وأقسامها وعوارضها مما تميَّز به علماء الحنفية عن غيرهم(١).

وسنتكلم عن الأهلية وأقسامها والمراد بعوارضها باختصار على وجه يعيننا على فهم المسألة المبحوثة:

تعريف الأهلية: هي صلاحية الإنسان لما يجب له من الحقوق، وما يلزمه من الواجبات، بعد توفر الشروط اللازمة في المكلف لصحة ثبوت الحقوق له والواجبات عليه(٢).

---

(١) انظر: «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (٢/٢٤٩).

(٢): انظر: «عوارض الأهلية» للجبوري (٧١).

أقسامها: من خلال تعريفها يتضح أن لها قسمين:

١- أهلية الوجوب: وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه، أو هي صلاحية الشخص للإلزام والالتزام[١]، وهذه الأهلية ثابتة لكل إنسان إذ مناطها الصفة الإنسانية، ولا علاقة لها بالسن أو العقل أو الرشد؛ ولذلك قال العلماء: أهلية الوجوب تنبني على تحقق الذمة التي هي من خصوصيات الإنسان[٢]، وعرّف صدر الشريعة الذمة بقوله: «[هي] وصف به يصير الإنسان أهلا لما له وعليه»[٣]، وهذه الأهلية على قسمين:

أ- **أهلية وجوب ناقصة**: تثبت للجنين قبل ولادته.

ب- **أهلية وجوب كاملة**: تثبت «لكل إنسان يولد حيا، وتبقى مستمرة معه ما دامت الحياة مستمرة معه، وبمقتضى هذه الأهلية تثبت للإنسان الحقوق وتجب عليه الواجبات»[٤].

٢- أهلية الأداء: وهي صلاحية الإنسان لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا[٥]، ومناطها العقل وفهم الخطاب، فهي مرادفة للتكليف، والمتصف بها هو المكلف.

عوارض الأهلية: وهذه الأهلية بنوعيها لها عوارض، والعوارض «هي الحالات التي تكون منافية للأهلية، وليست من لوازم الإنسان من حيث هو إنسان»[٦].

---

(١): «عوارض الأهلية» للجبوري (٩٢)، «أهلية التكليف» لنبيل أبو صالح (١٨).

(٢) انظر: «عوارض الأهلية» للجبوري (٩٣- ١٠٣)، «أهلية التكليف» (١٨).

(٣) «التوضيح شرح التنقيح» (٣٢٣/٢).

(٤) «عوارض الأهلية» للجبوري (١١٠- ١١١).

(٥) «أهلية التكليف» (٢١).

(٦) «عوارض الأهلية» للجبوري (١٢٦).

ويُقسّم العلماء هذه العوارض إلى قسمين:

١- عوارض سماوية: والعارض السماوي «هو الذي [يكون] من قبل صاحب الشرع من غير أن يكون للعبد فيه صنع، وهو الصغر والجنون والنسيان والعته والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت»[١].

٢- عوارض مكتسبة: والعارض المكتسب «هو الذي يكون باختيار العبد وكسبه، وهو الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر والإكراه»[٢].

وإذا اتضحت لنا الأهلية وعوارضها تجلت لنا ترجمة المسألة وأن المراد بها: هل من قام به عذر من الأعذار مما ينافي الأهلية كلا أو جزءا يصح توجه التكليف إليه باعتباره مخاطبا بالأحكام الشرعية أم لا؟ فأطلق «المانع» في الترجمة وأريد به ما هو أعم؛ فيكون شاملا للمانع حقيقة الذي لا يجتمع معه المشروع كالحيض والنفاس والكفر وغير ذلك، والعذر الذي يجتمع مع المشروع كالسفر والمرض ونحوهما[٣].

فيدخل في الترجمة: تكليف الغافل كالساهي والنائم والصبي والمجنون والسكران والمغمى عليه والمعتوه والسفيه ونحوهم؛ إذ إن «المراد بـ: «الغافل»: من لم يتصور التكليف»[٤]، كما يدخل فيها أهل الأعذار كالمريض والمسافر –إذا أخذا بالرخصة– والحائض والنفساء والعبيد ونحوهم.

---

(١) «إفاضة الأنوار» للدهلوي (٤٩٦– ٤٩٧).

(٢) «إفاضة الأنوار» للدهلوي (٤٩٧).

(٣) انظر: «الإنارة شرح الإشارة» لشيخنا محمد على فركوس (٥٣).

(٤) «الدرر اللوامع» للكوراني (٢٣٦/١).

فهل هؤلاء مخاطبون بالنصوص الشرعية، مكلَّفون بمقتضاها أم لا؟ فإن قيل: كيف يندرج ضمن الترجمة: المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه والحائض والنفساء ومن في حكمهم مع الاتفاق على أن العبادة لا تصح منهم؟ فالجواب: أن البحث هنا إنما هو في تعلق الوجوب بذممهم من حيث وجوب القضاء أو ترتب الأحكام عند زوال العذر، لا في صحة وقوع الفعل منهم حال عذرهم أو ترتب الإثم والمؤاخذة من جراء أفعالهم؛ فإن ذلك ممنوع اتفاقا، **وهذا الجواب يمثل فائدة المسألة وثمرتها**.

وستأتي زيادة تحرير لمحل النزاع أثناء التعرض لذكر أسباب الخلاف بين العلماء في المسألة.

ويجدر التنبيه إلى أن المسألة وإن كانت متناولة للمكرَه والكافر في الظاهر إلا أنه قد جرت عادة العلماء بإفرادهما بالبحث، وقد أفردناهما تبعا لهم لانفرادهما بجملة من المآخذ والأسباب، كما سيأتي بيانه بإذن الله جل وعلا.

والكلام عن تكليف هؤلاء ومن في حكمهم يتجاذبه البحث الأصولي والنظر الفقهي، **مع كون تفصيل الكلام في الأصناف المذكورة ألصق بالفقه من أصوله**؛ ولذا تجد أن المذاهب الفقهية ليست على نسق واحد في تكليف أصحاب الأعذار الذين مر ذكرهم، فرب قائل بتكليف النائم نفى تكليف المغمى عليه وكذا السكران، كما أن بعضها البحثُ فيها خاص كما هو الحال بالنسبة لعارض المرض والسفر؛ فإن هذا العذر يصح اجتماعه مع المشروع إذا كان رخصة، فيكون صاحبه مكلفا، وإنما محل البحث فيه إذا أخذا بالرخصة، كما لو أفطر في رمضان مثلا: فهل يكون مكلفا بالصوم أم لا؟ وكذا تكليف الحائض؛ فإنه في خصوص الصوم.

والمقصود أننا سنتناول في هذا البحث جنس أهل الأعذار مع مراعاة الأحوال المخصوصة، مع غض النظر عن أنواعهم؛ إذ هو الجانب الأشبه بالبحث الأصولي، وأما الكلام عن كل نوع وأحواله فهذا مما يقتضيه النظر الفقهي؛ لكونها فروعا لا يصح تخريجها على أصل واحد، **بل الغالب أن الفرع الفقهي الواحد تتجاذبه عدة أصول**، فرب قائل بأصل عَدَلَ عنه لوجود أصل آخر أقوى منه عارضه، أو وجد ما يمنعه، بل قد يرى بأن الفرع لا يتحقق فيه وصف الأصل، كما هو معروف في تخريج الفروع على الأصول، ولعل هذا هو ما يشير إليه الشيخ الدكتور الباحسين –حفظه الله– لما تكلم عن عوارض الأهلية إجمالا ثم قال: «ونكتفي بما قدمناه عن عوارض الأهلية، تاركين الكلام عن كل عارض على انفراد؛ **لما في ذلك من الإطالة في المجال الفقهي، وتغليب ذلك على الجانب الأصولي**»، والله تعالى أعلم[1].

ومما قُرِّر يعلم أن المسألة تناولها العلماء من جهتين: من جهة الجواز العقلي، وهو نظر الأصوليين والمتكلمين، ومن جهة الوقوع الشرعي، وهو مقتضى نظر الفقهاء، لكن ينبغي أن ننبه إلى أن القائلين بالجواز العقلي يتفقون على عدم وقوع خطاب من لا فهم له ولا عقل شرعا، وأنه ممنوع من تلك الحيثية، وإنما اختلفوا في بعض الأحوال هل انتفى معها العقل أو الفهم أم لا؟ كالسكران مثلا، ويبينه أنه من حيث الجواز العقلي قالوا حتى بجواز تكليف البهيمة؛ إذ لا مانع عقلا من تكليفها، وإن كان لم يقع[2].

(١) «الحكم الشرعي» (١٥٥).

(٢) «تيسير التحرير» للأمير بادشاه (٢/٢٤٣)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢/٢٠٦).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها[1]:

وعلى وفق ما مضى تقريره من كون محل البحث في جنس من قام به مانع من الموانع أو عذر من الأعذار التي تبيح ترك الفعل المكلَّف به؛ فإن حكاية الأقوال في المسألة ستكون

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «التقريب والإرشاد الصغير» للباقلاني (٢٤١/١)، «العدة» لأبي يعلى (٣١٥/١)، «الواضح» لابن عقيل (٧٤/٣)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١٣٥/١ و٤٢٢/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٣٢/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٥٤/١ و٢٧٠)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٢٧/١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (٨٨/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢١١/١-٢١٨)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٨٨)، «تقويم الأدلة» للدبوسي (٤٣٩/٣)، «المحصول» للرازي (٤٣٧/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٣٥٢/١)، «إيضاح المحصول» للمازري (٧١)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٣٦٢/١)، «الإحكام» للآمدي (١٢٩/١)، «نفائس للأصول» للقرافي (١٦٢٠/٤)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٢٠/١- ٢٢٤)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١٨٠/١)، «شرح مختصر ابن الحاجب» للإيجي (٩٣)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٥٩/١)، «شرح المنهاج» له (١٣٦/١)، «الكاشف» للأصفهاني (١٢٠/٤)، «نهاية الوصول» للهندي (١١١٨)، «نهاية السول» للإسنوي (١٤٨/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٤٠٥/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٦١/٢)، «التحبير» للمرداوي (١١٧٧)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٣٠/٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٤٩/١)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (٢٤٣/٢)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢٠٥/٢)، «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (٣١١/٢)، «إفاضة الأنوار» للدهلوي (٤٩٠)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٧٥)، «نشر البنود» للعلوي الشنقيطي (٦٧/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٣١٥/١)، «المذكرة» للشنقيطي (٤١)، «نثر الورود» له (٥٢/١)، «الخلاف اللفظي» للنملة (٢٤٢/١)، «المهذب» له (٣٢٥/١ وما بعدها)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٤٨٠/١ وما بعدها)، «أصول الفقه» للزحيلي (١٦٩/١)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (٢٠٥/١)، «أصول الفقه» لأبي النور زهير (١٤١/١)، «الإنارة» لمحمد على فركوس (٥١)، «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله» لعياض السلمي (٨١)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٧٨١/٢)، «روايات الإمام أحمد الأصولية» للبطي (١٨٦/١)، «أهلية التكليف» لنبيل أبو صالح، «المحكوم فيه والمحكوم عليه» (١١٩ وما بعدها)، «مباحث التكليف» للقضاة (٣١ وما بعدها).

مجملة مراعاة لهذه الحيثية، وأما من حيث تفصيل الأقوال على أصحاب الأعذار فإن محله ألصق بكتب الفقهاء من مسائل أصول الفقه، وإن كان قد تعرض له الأصوليون وتكلموا عليه، مع أني وبعد تتبع الخلاف فيما ذكر تفصيلا وجدت أنه يمكن تجميع الأقوال في حكاية الخلاف بالنسبة إلى الأصناف المذكورة في موضع واحد تحت مسألة واحدة؛ لتوافقها في الجملة واشتراكها في الصورة والمأخذ، فنقول وبالله التوفيق والإعانة:

قد اختلف العلماء في تكليف من قام به مانع من موانع التكليف حال قيام المانع أو العذر به على قولين:

القول الأول: أنهم غير مكلفين، ولا يتوجه إليهم الخطاب، وهو قول الجمهور، وبه قالت المعتزلة، ونسب إلى جمهور المتكلمين.

القول الثاني: أنهم مكلفون، وهو المشهور من مذهب الحنفية، وبه قال بعض الشافعية في خصوص السكران، ورواية عن الإمام أحمد في تكليف الصبي المميز.

هذا هو المشهور والصحيح في حكاية المذاهب والأقوال في المسألة، وقد ذكر الزركشي عن ابن برهان أن القول بعدم تكليف هؤلاء هو قول الجمهور خلافا للمتكلمين، وهو قول لا يصح إطلاقه؛ لعدم وروده على محل النزاع، كما سيأتي بإذن الله تعالى بيانه.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة – والله أعلم – إلى ما يلي:

١– الاختلاف في مسألة: هل يجوز التكليف بما لا يطاق؟ والتي تعتبر من أشهر فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ وذلك لأن تكليف الغافل ومن في حكمه – مع كون الفعل غير مقدور له، لانتفاء شرطه وهو العقل وفهم الخطاب – محال، وقد مضى معنا الخلاف في مسألة التكليف بالمحال؛ فمن أجاز التكليف بالمحال رأى أنه يجوز تكليف هؤلاء، ومن منعه منع تكليفهم، وإلى ابتناء المسألة على هذا الأصل أشار بعض العلماء، قال الإمام الرازي: «واعلم أن الكلام في هذه المسألة يتفرع على نفي تكليف ما لا يطاق»[(١)]، والرازي موافق للجمهور في امتناع تكليف الغافل مع أنه قال بجواز تكليف ما لا يطاق، قال الأصفهاني: «تتفرع هذه المسألة على القول بتكليف ما لا يطاق، والمخالف في هذه المسألة القائلون بتجويزه، واللائق بمذهب المصنف [أي: الرازي] في هذه المسألة أن يقول بجواز تكليف الغافل؛ وذلك لكونه مختارا للقول بتجويز تكليف ما لا يطاق، والمخالف في هذه المسألة هو القائلون بأن التكليف بالمحال لا يجوز، وبالجملة: هذه المسألة مفرَّعة على تلك القاعدة»[(٢)]، ومنه يعلم أن القائلين بجواز التكليف بالمحال اختلفوا في تكليف الغافل، مع أن مقتضى مذهبهم في مسألة التكليف بالمحال يقتضي المنع؛ والسبب في ذلك هو عدم وجود

(١) «المحصول في أصول الفقه» (٢/٤٣٩).

(٢) «الكاشف عن المحصول» (٤/١٠٣).

الفائدة في تكليف المحال الذي هو الغافل، وفي ذلك يقول الزركشي: «لا يجوز تكليف الغافل كالنائم والناسي، ومنهم من جوَّزه، والخلاف ينبني على التكليف بالمحال؛ فمن أحاله منع تكليف الغافل، ومن جوَّزه اختلف قوله فيه:

فمنهم من جوَّزه طردا لحقيقة البناء.

ومنهم من منعه، وهو المختار؛ إذ لا فائدة فيه بخلاف التكليف بالمحال»[1]، قال الأصفهاني: «ذهب جمهور المحققين إلى أن شرط المكلف أن يكون عاقلا يفهم الخطاب، ووافقهم بعض من جوَّز التكليف بالمحال؛ بناء على أن فائدة التكليف الابتلاء، وهو لا يتصور في تكليف من لا يفهم الخطاب، بخلاف التكليف بالمحال فإنه يتصور فيه التهيؤ للامتثال، وإن لم يكن الامتثال فتحصل الفائدة التي هي الابتلاء»[2]، وقال ابن القشيري في الناسي والسكران: «ولعل من قال بتكليفه بناه على جواز تكليف ما لا يطاق»[3]، وممن ذكر ابتناء المسألة على هذا الأصل الإمام الجويني رحمه الله تعالى فقال: «وكل ما ذكرناه مستندٌ إلى أصل، وهو: إحالة القول بتكليف المحال، وشرط قيام المكلف بامتثال أمر المكلف تصور القصد منه إلى ما كلِّف»[4]، وقال المازري: «وأما خطاب من لا يعقل وقد كان عاقلا كالسكران والنائم وكل من فقد العقل فالقول فيه على ما تقدم من البناء على تكليف ما لا يطاق»[5]، وقال الآمدي: «ومن وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب، دون تفاصيله من كونه

(١) «سلاسل الذهب» (١٤٠).

(٢) «بيان المختصر» (٢٥٩/١).

(٣) «البحر المحيط» للزركشي (٣٥٤/١).

(٤) «التلخيص في أصول الفقه» (١٣٦/١).

(٥) «إيضاح المحصول» (٧١).

أمرا ونهيا، ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الآمر به هو الله تعالى، وأنه واجب الطاعة، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا كالمجنون والصبي الذي لا يميز، فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة بالنظر إلى فهم أصل الخطاب، ويتعذر تكليفه أيضا **إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق**؛ لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب، فهو متوقف على فهم تفاصيله»[1]، وقال الطوفي في معرض ذكره لفروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين في مسائل أصول الفقه: «ومنها تكليف الصبي والمجنون لا يجوز إلا على تكليف المحال»[2]، وقال جلال الدين المحلي: «وَقِيلَ بِجَوَازِ تَكْلِيفِ الْغَافِلِ وَالْمُلْجَأِ **بِنَاءً عَلَى جَوَازِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ** كَحَمْلِ الْوَاحِدِ الصَّخْرَةَ الْعَظِيمَةَ، وَرُدَّ بِأَنَّ الْفَائِدَةَ فِي التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ مِنْ الِاخْتِيَارِ هَلْ يَأْخُذُ فِي الْمُقَدِّمَاتِ مُنْتَفِيَةً فِي تَكْلِيفِ الْغَافِلِ وَالْمُلْجَأِ»[3]، ويلاحظ أن الذين فرّقوا بين تكليف المحال والتكليف بالمحال – مع قولهم بجواز التكليف بالمحال لنفي التحسين والتقبيح العقليين–قد خالفوا في الظاهر أصلهم؛ إذ إنهم إنما منعوا تكليف المحال وأحالوه مراعاة منهم لمسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ ولذلك طرد بعضهم هذا الأصل وأجاز تكليف المحال، وذهب إلى أن «تكليف من لا عقل له جائز عقلا ولا يشترط في التكليف الامتثال ولا أن تكون له فائدة، ولا يعتبر عدم الفائدة فيه عبثا وقبحا؛ لعدم صحة التحسين والتقبيح العقليين»[4]، غير أن القول بالجواز يعتبر قولا شاذا؛ ولذلك حكى غير واحد من أهل العلم الاتفاق على عدم الجواز، قال الآمدي: «اتفق العقلاء على

(١) «الإحكام» (١/١٣٣).

(٢) «درء القول القبيح» (١٢٠).

(٣) «البدر الطالع» (١/٩٢).

(٤) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢/٧٨٥).

أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف»[1]، وقال صفي الدين الهندي: «اتفق الكل حتى القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق على أنه يشترط في المأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب أو متمكنا من فهمه»[2]، بل قد صرّح المرداوي بشذوذ القول بالجواز فقال: «وذكر بعض العلماء أن بعض من جوّز المستحيل قال به لعدم الابتلاء، وهو قول شاذ ساقط لا يعتد به ولا يلتفت إليه»[3]، مع أن قوله: «لعدم الابتلاء» الظاهر أنه وهم أو سبق قلم منه رحمه الله تعالى؛ لأن هذا تعليل مَنْ منع الجواز من القائلين بجواز التكليف بالمحال –كما مضى تقريره–، وقال الباقلاني: «وقال شذوذ من الفقهاء إن على الغافل تكليفا في هذه الأحوال»[4]، وقد نسب القول بالجواز إلى جمهور الحنفية[5]، فإن قيل: على القول بوقوع الاتفاق على منع الجواز مع ما علم من أنه يلزم من نفي الجواز نفيُ الوقوع، فكيف يصح الخلاف في تكليف هؤلاء من حيث الوقوع على وفق ما ورد في حكاية الأقوال والخلاف في المسألة؟ فالجواب عن هذا هو ما سنحاول تجليته في باقي أسباب الخلاف بإذن الله عز وجل.

٢– عدم تحرير محل النزاع في المسألة: ويظهر ذلك من ناحيتين:

الأولى: في وقت توجه الخطاب: وذلك أن الجمهور نظروا إلى حال قيام العذر فمنعوا توجه التكليف في تلك الحال، وأما الآخرون فنظروا إلى المسألة في حال ما بعد زوال العذر؛ من حيث ترتب الحكم، وهذا هو محل البحث الفقهي، قال الدكتور فاديغا موسى: «فمحل

(١) «الإحكام» (١/١٢٩).

(٢) «نهاية الوصول» (١١١٨).

(٣) «التحبير» (١١٧٩).

(٤) «التقريب والإرشاد الصغير» (١/٢٤٢).

(٥) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢/٧٨٥).

النزاع في النظر الأصولي تعلق التكليف بالمكلف حال السكر والجنون والنوم والنسيان، أما ما يترتب عليه من أحكام بعد زوال هذه الموانع فليس بمحل النزاع عند الأصولي، بل النزاع في ذلك بحث فقهي.

إذا فالاختلاف في محل النزاع بين [ال]مذهبين لا يلتقيان على مورد واحد، فالذي يقرره الأصولي من أن السكران ومن في حكمه ممن اختل عقله لا يجوز تكليفهم حال اتصافهم بهذه الموانع، لعدم وجود الفهم لا يخالف فيه الفقيه، وما يقرره الفقيه من وجود اختلاف بعد زوال الموانع لا يخالف فيه الأصولي؛ فالنزاع إذا لفظي»[1]، والذي أثر في هذا هو ما يأتي:

الثانية: في تحقيق المراد بـ: «التكليف»، وذلك من الجهات التالية:

أ- هل المراد به توجه الأمر والنهي طلبا للفعل أو الترك، أم المراد به ما هو أعم؟

وبعبارة أخرى: هل التكليف المراد به أهلية الأداء، أم المراد به ما هو أعم فيدخل فيه أهلية الوجوب؟ فالجمهور يرون أن التكليف إنما يقصد به أهلية الأداء، خلافا للحنفية الذين رأوا أنه عام، وأدخلوا فيه أهلية الوجوب، قال الزنجاني: «حقيقة خطاب التكليف عندنا المطالبة بالفعل أو الاجتناب له؛ لأنه في وضع اللسان تحميل لما فيه كلفة ومشقة إما في فعله أو تركه، وهو من قولهم كلفتك عظيما أي: أمرا شاقا.

وذهب أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه إلى أن التكليف ينقسم إلى: وجوب أداء وهو المطالبة بالفعل أو الاجتناب له، وإلى وجوب في الذمة سابق عليه، وعنوا بهذا القسم من الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبي إذا اتلف مال إنسان؛ فإن ذمته تشغل بالقيمة، أعني

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٢/٨٠٣).

قيمة المتلف، ولا يجب عليه الأداء بل يجب على وليه»[1]، فيكون الخلاف راجعا إلى مسألةٍ وهي: هل الوجوب ينقسم إلى وجوب في الذمة ووجوب في الأداء: أم أنه لا فرق بينهما؟ وهي المسألة المعروفة بـ: «التمكن من الفعل هل هو شرط في إلزام الأمر أم لا؟»[2]؛ فالجمهور لمَّا رأوا أن التمكن من الفعل شرط في إلزام الأمر قالوا: هؤلاء غير مكلفين؛ لعدم تمكنهم من أداء الفعل حال قيام الموانع، والآخرون لما رأوا أن التمكن ليس بشرط، وأن الوجوب قد يتحقق في الذمة قالوا: هم مكلفون، فلم يرد النزاع على محل واحد وكان الخلاف لفظيا؛ إذ إن المنفي عند الأصوليين هو تنجيز التكليف المعبَّر عنه بـ: «وجوب الأداء»، والمثبت عند الفقهاء هو تعليق التكليف إلى حين زوال العذر، وهو المعبر عنه بـ: «الوجوب في الذمة»[3]؛ ولذلك قال النووي: «ولكن مراد أهل الأصول، أنه غير مخاطب حال السكر، ومرادنا هنا أنه مكلف بقضاء العبادات بأمر جديد»[4]، ويمكن القول بعبارة أخرى توضح عدم توارد الخلاف على محل واحد: إن الأصوليين الذين منعوا تكليف الغافل ونحوه أرادوا بنفي التكليف: أنه غير مخاطب حال قيام العذر بأداء الفعل، وهذا ما يوافق عليه المخالفون، والفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم الذين أثبتوا التكليف لهؤلاء إنما عنوا بالتكليف: إيجاب القضاء، وهذا مما لا يخالف فيه الآخرون، قال الزركشي: «وقال بعض المحققين: التكليف بمعنى إيجاب القضاء عام في الناسي والنائم والسكران، وبمعنى عدم الخطاب حاصل في النائم والناسي، وأما السكران

(١) «تخريج الفروع على الأصول» (١٢٧).

(٢) انظر: «الخلاف اللفظي» للنملة (٢٢٥/١)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٦٨٧/٢).

(٣) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٨٠٣/٢).

(٤) «روضة الطالبين» (٢٣/٨)، وانظر: «البحر المحيط» للزركشي (٣٥٣/١).

فعند الأصوليين يلحق بهما»[1]، وقال الزنجاني: «وهذا على الحقيقة خلاف اللفظ؛ فإنهم يعنون بالوجوب: استحقاق هذه الأفعال في ذمم المذكورين شرعا، بمعنى: وجوب القضاء عند زوال العذر المانع من التكليف، وهو مسلم عندنا، ونحن نعني بانتفاء الوجوب: انتفاء تكليف الفعل حال قيام العذر، وهو مسلم عندهم»[2].

ومن ها هنا ولما كان ثبوت الفعل في الذمة متفقا عليه في الجملة مع الاختلاف في تسميته تكليفا نسب القول بتكليف الغافل ونحوه إلى الجمهور، وذلك فيما حكاه الزركشي عن ابن برهان فقال: «وقال ابن برهان في الأوسط ": النائم والمغمى عليه والحائض والنفساء والمريض والمسافر هل يخاطبون أم لا؟ ذهب كافة الفقهاء من أصحابنا والحنفية إلى أنهم مخاطبون، ونقل عن المتكلمين من أصحابنا أنهم لا يخاطبون.

قال: والمراد بالخطاب عند الفقهاء ثبوت الفعل في الذمة، ولما لم يتصور المتكلمون هذا منعوه. اهـ»[3].

مع التنبيه إلى أن سبب الخلاف في مسألة تحقق الوجوب في الذمة لوجود السبب إنما هو مبني على مسألة تأثير الأسباب والعلل في مسبباتها ومعلولاتها، قال الزنجاني: «وزعموا [أي: الحنفية]أن الأول يستدعي عقلا وفهما للخطاب، والوجوب في الذمة لا يستدعي ذلك، وأن الأول يتلقى من الخطاب، والثاني من الأسباب»[4] إلى أن قال: «وعندنا الكل يتلقى من

(١) «البحر المحيط» (/٣٥٤).

(٢) «تخريج الفروع على الأصول» (١٣١).

(٣) «البحر المحيط» (١/٣٥٨).

(٤) «تخريج الفروع على الأصول» (١٢٧).

الخطاب، والأسباب غير مؤثرة في الإيجاب؛ بدليل أنها كانت موجودة قبل وضعها شرعا ولم توجب شيئا»[1]، وسيأتي معنا بإذن الله تعالى في المباحث المتعلقة بالحكم الوضعي الكلام عن مسألة تأثير الأسباب.

ب- **هل المراد بـ: «التكليف» ما فيه كلفة ومشقة أم المراد به ما هو أعم، فيدخل فيه خطاب الوضع؟** فمن قصر معنى التكليف على الأول، ورأى أن الحكم الوضعي مستقل عن الحكم التكليفي، قال هؤلاء غير مكلفين في حال قيام العذر بهم؛ لأنه لا يتصور توجه الخطاب إليهم، ومن رأى أن الحكم التكليفي أعم، وأدخل فيه الحكم الوضعي قال يصح تكليفهم، على ما مضى تقريره في مسألة قسمة الحكم الشرعي، وهذا ما يشير إليه الزركشي بقوله: «ولا شك أن القول بتكليف السكران **باعتبار ترتب الأحكام لا إشكال فيه**، وهو نوع من خطاب الوضع، وقد يدخلونه في خطاب التكليف كما أدخلته طائفة في حد واحد»[2]، والكل متفقون على أن أهل الأعذار ومن قامت بهم الموانع تترتب عليهم الأحكام الوضعية، وذلك بناء على الفرق بين وجوب الأداء والوجوب في الذمة، قال ابن السمعاني رحمه الله: «فأما الحقوق المالية التي تجب عليهم فليست فيها إلزام فعل، ولا إيقاع لهم في كلفة ومشقة، إنما الإيجاب عليهم يلاقي ذممهم، ولهم ذمم صحيحة، وأما فعل الأداء الذي هو كلفة ومشقة فهو متوجه على الأولياء لا على الصبيان»[3]؛ فيكون الخلاف لفظيا، قال الدكتور النملة: «الخلاف في تكليف المجنون، والصبي، والغافل، والساهي، والناسي، والنائم،

(١) «تخريج الفروع على الأصول» (١٣٠).

(٢) «البحر المحيط» (١/٣٥٤).

(٣) «قواطع الأدلة في الأصول» (١/٢١٨- ٢١٩).

والمغمى عليه، والسكران، والمعتوه، هذا الخلاف لفظي لا ثمرة له؛ لأنه راجع إلى مقصد ومراد كل من الطرفين المختلفين في كل مسألة.

فمن قال: إن هؤلاء غير مكلَّفين: أراد أنهم ليسوا مخاطبين ولا مكلَّفين حال عدم فهمهم خطاب التكليف؛ لاستحالة ذلك وهم في تلك الحالة.

ومن قال بأنهم مكلَّفون: أرادوا أنهم مكلَّفون حكماً، أي: تجري عليهم أحكام المكلَّفين، ولكن هذا الجريان جاء من باب الحكم الوضعي، لا من باب الحكم التكليفي، أي: من باب ربط الأسباب بمسبباتها، وهذا متفق عليه، فلم يكن هناك خلاف حقيقي»[1]؛ فينبغي حصر الخلاف في الحكم التكليفي دون غيره، قال الشيخ المطيعي: «واعلم أن موضوع الخلاف إنما هو في الحكم التكليفي الذي يترتب على الخطاب التكليفي من أمر ونهي، ويترتب عليه الثواب والعقاب فعلا وتركا، وأما الحكم الوضعي، وهو الذي يترتب عليه ربط الأحكام بأسبابها؛ فهذا يصح تكليف الغافل به على معنى ثبوت الفعل في الذمة على قول، أو على معنى وجود سبب التكليف وإن لم يوجد التكليف بالفعل لوجود المانع وهو الغفلة على قول آخر»[2].

وهذا الذي ذُكر وإن كان ظاهرا فيما هو من قبيل الأحكام الوضعية، مما لا يشترط فيه عقل ولا فهم خطاب، بل ولا قدرة، كضمان المتلفات ونحوها، إلا أنه لا يطرد فيما هو من الأحكام التكليفية، مما يشترط فيه العقل وفهم الخطاب، كالصلاة والصوم ونحوهما، فإنه ومع انعقاد سبب الصلاة والصوم –وهو الوقت– إلا أن العلماء يختلفون في وجوب القضاء فيهما

(١) «المهذب في أصول الفقه المقارن» (٣٤٢/١).

(٢) «سلم الوصول» (٣١٦/١).

على أهل الأعذار أو بعضهم على وفق ما تفصله كتب الخلاف الفقهي، فعُلم أن الاتفاق المحكي في المسألة وكون الخلاف لفظيا إنما هو محصور على ما كان الخطاب فيه وضعيا بحتا، وهو الذي يجعله بعضهم من قبيل الأحكام العقلية –على ما مضى تقريره في مسألة قسمة الحكم الشرعي–، وهو خارج عن محل النزاع للاتفاق على عدم شرطية ذلك فيه، وتبقى سائر الأحكام التكليفية راجعا سببُ الخلاف فيها إلى ما يأتي.

ج- **يطلق التكليف ويراد به المؤاخذة وترتب الثواب والعقاب؛ ولذلك كان من أسباب الخلاف في المسألة: تحقيق المراد بـ: «التكليف» بهذا الاعتبار**، فبعضهم أطلق امتناع تكليفهم وأراد أنهم لا يؤاخذون على أفعالهم، لكمال عدل الله عزَّ وجل وتمام رحمته بعباده وتنزهه عن ظلم خلقه، وإن كان الخطاب موجها إليهم، مع جواز المؤاخذة عقلا ونفيها وقوعا عند بعض العلماء، ولذلك قال البعض: يجوز تكليفهم، بمعنى: جواز مؤاخذتهم عقلا، كما هو مقتضى مذهب الأشاعرة، والمنع من الجواز العقلي هم مقتضى مذهب المعتزلة؛ على حسب ما تقتضيه مذاهبهم في الحكم والمصالح وما يترتب على ذلك في مراعاة الأصلح ووجوبه.

وبعضهم أطلق القول بـ: «التكليف» وأراد توجه الخطاب إليهم، مع اتفاقهم على عدم المؤاخذة في حق غير السكران، فلما لم يرد خلافهم على محل واحد لم يكن الخلاف حقيقيا، وعاد إلى العبارة واللفظ، ولعل هذا هو ما يشير إليه السمرقندي بقوله: «الناسي والخاطئ لا خطاب عليهما عند بعض أصحاب الحديث، وهو قول المعتزلة، وعندنا هما مخاطبان؛ لأن لهما قدرة على حفظ النفس عن الوقوع في الفعل ناسيا وخاطئا في الجملة»[1]، فأثبت أنهما

(١) «ميزان الأصول» (١٨٨).

مخاطبان ثم نفى المؤاخذة عنهما فقال في تمام النص السابق: «لكن فيه نوع حرج، فيكون فعل الناسي والخاطئ جائز المؤاخذة لنوع تقصير منهما، إلا أن الله تعالى رفع المؤاخذة عنهما ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم، دفعا للحرج عنهما مع جواز المؤاخذة»[1].

ثم إنني –بعد هذا– وقفت على كلام بديع للإمام أبي بكر الباقلاني رحمه الله تعالى يبين فيه وجوه استعمال الفقهاء للفظ: «التكليف»، يؤيد ما ذكرنا من التفصيل السابق، يقول فيه: « والفقهاء يستعملون ذلك على ثلاثة معان:

فوجه منها: ما قلناه وهو: «المطالبة بالفعل أو الاجتناب له»، وذلك لازم في الفرائض العامة، نحو: التوحيد والنبوة والصلوات، وما جرى مجرى ذلك، فكل عاقل بالغ مطالب بذلك مكلف له، لا يسقط عنه فعل ذلك بفعل غيره لمثله، وقد يسقط عنهم بعض ما كلفوا إيقاعه إذا فعل غيرهم مثله، نحو غسل الميت والصلاة عليه والجهاد، وما جرى مجرى ذلك من اختلاف فرائضهم في أمور لا يعم فرضها.

والوجه الثاني: أن يقولوا: «إن العبد مكلف ومخاطب» على تأويل أن عليه فيما سها ونام عنه ولم يقع منه في حال السكر والغلبة فرضا يلزمه، وعلى تأويل أن طلاقه نافذ واقع وحده واجب، وضمان جنايته لازم وأمثال ذلك، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وتعمده، فيقال له: إذا نسيت صلاة أو نمت عنها في وقت لو كنت ذاكرًا فيه ويقظانًا لزمتك، فقد وجب عليك قضاؤها وفعل مثلها، كما يقال للحائض إذا طهرت ليس عليك قضاء الصلاة التي لم تخاطبي بها بسبب عرض فأزال تكليفها عنك.

(١) «ميزان الأصول» (١٨٨– ١٨٩).

والوجه الثالث: أن يقولوا: إن الطفل مخاطب ومكلف، وكذلك العبد والمريض، يعنون بذلك أنهم إذا فعلوا ما لا يجب عليهم فعله ناب مناب ما يجب عليهم ووقع موقعه، فلذلك قالوا: إن المريض الذي يجهده الصيام والقيام إلى الصلاة – ولا يجب ذلك عليه – مخاطب بهما إذا فعلهما، يعنون بذلك أنه واقع موقع ما يجب عليه، ويقولون: إن العبد مخاطب بالجمعة إذا حضرها وفعلها، يعنون بذلك أنها نائبة مناب ما يجب عليه وإن لم تكن من فرضه، وكذلك من يكلف الحج باستطاعة بدنه وإن لم يجد زادًا ولا راحلة مكلف بالحج بمعنى أنه نائب عن فرضه إذا وجد ذلك، وإن لم يكن ما فعله من تكليفه على قول من جعل الاستطاعة الزاد والراحلة، وكذلك قولهم: إن الطفل قد كلف الصلاة إذا فعلها بشروطها قبل البلوغ وفي الوقت، يعنون بذلك أنها نائبة مناب ما يجب عليه، وإن لم تكن من فرضه؛ **فيجب تنزيل مقاصدهم على واجبها ومعرفة أغراضهم بذلك، لأننا قد نستعمل هذا أحيانًا على هذه الوجوه**»[1]، وعليه؛ فمن منع التكليف أراد التكليف على المعنى الأول، ومن أجازه أراد الثاني أو الثالث؛ **فيكون الخلاف لفظيا –كما تقرر–، وسببه تعدد معاني لفظ**: «**التكليف**»، حيث أراد كل فريق من معانيه ما لم يرده الآخر، والله أعلم.

٣– هل ينعقد الوجوب بانعقاد سببه أم لا؟ وبعبارة أخرى: إذا وجب على المكلف فعل ومنع منه مانع، أو لم يجب عليه أصلا لمانع منع انعقاد سببه مع وجوب القضاء عليه، فما هو موجب القضاء؟ وإلى أي شيء استند؟ وهو ما يؤول إلى الخلاف في المسألة المشهورة بـ: القضاء هل يجب بالأمر الأول أم لا بد له من أمر جديد؟ ونقول: «يؤول» لأن

(١) «التقريب والإرشاد الصغير» (١/٢٣٩– ٢٤٠).

الكلام هنا عما إذا علمنا بوجوب القضاء، كما هو أغلب أحوال من ذُكِرُوا في هذه المسألة؛ فإن قضاء الصوم للحائض والمسافر والمريض وغيرهم متفق عليه، وأيضا قضاء الصلاة بالنسبة للنائم والناسي ومن كان في حكمهما، فلما علمنا بوجوب القضاء،علمنا أن العلماء اختلفوا في موجب القضاء ومستنده، لا أنهم اختلفوا في هل يجب عليهم القضاء أم لا؟ وإن كان الخلاف أيضا مختصا ببعض الفروع التي يذكرونها(١).

والمقصود أن **من أسباب اختلافهم في تكليف هؤلاء** هو اختلافهم في مستند القضاء فيما وجب فيه القضاء: **هل هو الوجوب نفسه أم سببه؟** وهل يكفي في وجوب الشيء انعقاد سببه أم لا بد مع ذلك من انتفاء الموانع؛ بأن يَقْدِر المكلف على الأداء؟ فمن قال موجب القضاء هو انعقاد سببه: قال ليس في وجوب القضاء عليهم دليل على وجوب الفعل؛ لأنه يكفي في وجوب القضاء وجود السبب، قال صفي الدين الهندي: «ووجوب قضاء ما فاته من الصلاة والصيام في حالة النوم لا يدل على أنه مخاطب بهما في حالة النوم؛ لما عرفت من أن القضاء يعتمد على وجود سبب الوجوب لا على الوجوب نفسه»(٢)، وأما من قال إن موجب القضاء هو تحقق الوجوب لا انعقاد سببه: فقد اختلفوا فيما بينهم؛ بناء على اختلافهم في القضاء هل يجب بالأمر الأول أم لا بد له من أمر جديد؟ فمن رأى أن القضاء إنما يجب بأمر الأداء فقد قال: قد وجب القضاء على الغافل ونحوه ولا موجب له إلا الأمر الأول مع وجود سببه، وهو واقع عليهم حال قيام العذر؛ فدل ذلك على أن الوجوب وصف التصق بهم وهم على تلك الحال، إلا أنه لما استحال وقوع الفعل منهم فيها: وجب عليهم

(١) انظر: «تخريج االفروع على الأصول» للزنجاني (١٣٠).

(٢) «نهاية الوصول» (١١٢٤).

بعد زوال العذر القضاء لوجود موجبه؛ وهو الوجوب الذي دل عليه أمر الأداء وانعقاد السبب، وأما من رأى بأن القضاء لا بد فيه من أمر جديد فقد قال: هؤلاء ليسوا بمكلفين حال قيام العذر؛ لأنهم لا وجوب عليهم في تلك الحال، وإنما وجب عليهم الفعل بعد زوال العذر بأمر جديد، فكان فعلهم في الحقيقة أداء لا قضاء، وإن سمي قضاء مجازا، إذ الخطاب توجه لهؤلاء بأمر جديد، فلا دلالة حينئذ في وجوب القضاء الذي هو أمر متفق عليه في الجملة على وجوب الأداء، وفي ذلك يقول الإمام الباجي: «قد اتفقنا على أن القضاء يجب بأمر ثان غير أمر الأداء؛ وهذا يبطل أن يدل وجوب القضاء على وجوب الأداء؛ لتعلق كل واحد منهما بأمر يختص به»[(١)]، وقال الجويني: «فإن قيل: أليس يجب عليها [أي: الحائض] القضاء؟ قيل لهم: وجوب القضاء لا يُتلقى عندنا من وجوب الأداء؛ فإنا نقول: وإن ثبت وجوب الأداء ثم فات لم يجب القضاء إلا بأمر مجدد»[(٢)]، وقال أيضا: «لا يخاطب [النائم] في حال نومه بشيء مما قلتموه، بيد أنه إذا استيقظ توجه إليه الخطاب بديا»[(٣)]، وقال الشيرازي: «وما يثبت في حقه من أحكام من وجوب ضمان في إتلاف أو قضاء عبادة فليس التكليف توجه عليه في حال نسيانه وسهوه، وإنما ذلك لدليل دل عليه أوجب توجه الخطاب عليه بعد زوال النسيان والسهو»[(٤)]، وقال نحوه في حق الصبي والمجنون والسكران[(٥)]، وقال الآمدي في حق الحائض: «فإن قيل: فلو لم يكن الصوم واجبا عليها، فلم وجب عليها

(١) «إحكام الفصول» (٢٢٩/١).
(٢) «التلخيص في أصول الفقه» (٤٢٣/١).
(٣) «التلخيص في أصول الفقه» (١٣٨/١).
(٤) «شرح اللمع» (٢٧٠/١).
(٥) «شرح اللمع» (٢٧١/١).

قضاؤه؟ قلنا: القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجدد، فلا يستدعي أمرا سابقا؛ **وإنما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه من الصوم**، ولم يجب لمانع الحيض»[1]، وقال الزركشي: «وأما إيجاب العبادة على النائم والغافل فلا يدل على الإيجاب حالة النوم والغفلة؛ لأن الإيجاب بأمر جديد»[2].

وفي كون الخلاف لفظيا يقول الشيرازي: «والخلاف في هذه المسألة يعود إلى العبارة، ولا تحقق له فائدة؛ لأنا نتفق على جواز التأخير ووجوب القضاء بعد زوال العذر»[3]، إلا أن بعض العلماء ذكر فائدة لهذا الخلاف، وتتمثل في نية الفعل بعد زوال العذر، هل ينوي القضاء أو الأداء؟ قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «وتظهر فائدة هذا الخلاف في نية صيام الأيام الفائتة من رمضان، فعلى صدق الوجوب عليه وقت العذر ينوي القضاء؛ تداركا لذلك الواجب الفائت، وهذا قول الجمهور، وعلى عدم صدق الوجوب ينوي الأداء؛ لأن تدارك صيام ما فات مستأنف بدليل جديد، كقوله: ﴿**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأمره صلى الله عليه وسلم الحائض بصوم ما فاتها في الحيض على هذا القول»[4].

(١) «الإحكام» (١/١٣٣).
(٢) «البحر المحيط» (١/٣٥١).
(٣) «شرح اللمع» (١/٢٥٤).
(٤) «نثر الورود» (١/٥٣).

المسألة الثانية:

في تكليف المكره.

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تقدم معنا أن للتكليف شروطا يلزم توفرها في المكلف حتى يصح توجه الخطاب الشرعي إليه؛ والتي تتمثل أساسا في العقل وفهم الخطاب، كشرط متفق عليه -في الجملة-، ومقتضى هذا أن يكون مَنْ حُمِل على فعل من الأفعال على وجه الإكراه: مكلفا؛ لكونه عاقلا فاهما للخطاب، غير أن العلماء يختلفون في تكليف المكره بناء على اختلافهم في شرط من شروط التكليف المتعلقة بالمكلف وهو: «الاختيار»، فهل يلزم أن يكون المكلَّف مختارا غير مكره لصحة توجه الخطاب إليه أم لا؟

وفي تحرير محل النزاع ينبغي أن يعلم أن الإكراه على قسمين:

الأول: الإكراه الملجِئ، وهو الذي لا يجد صاحبه مندوحة على الفعل أو الترك مع حضور عقله، فيكون بمثابة الآلة في يد صاحبها، والريشة في مهب الريح، ومثاله: مَنْ ألقي من شاهق على إنسان فقتله، أو على مال فأتلفه، أو صائم ألقي مكتوفا في الماء فدخل الماء في جوفه، ونحو ذلك[1]؛ فهذا القسم حكي الاتفاق على أنه غير داخل تحت التكليف، ونقل الخلاف فيه عن الحنفية، بل قد صرحوا في كتبهم أن المكره مكلف مطلقا، سواء كان ملجأ أو غير ملجأٍ، قال أمير بادشاه: «وهو: أي الإكراه مطلقا ملجئا أو غير ملجئ لا ينافي أهلية الوجوب على

(١) انظر: «شرح مختصر الروضة» (١/١٩٤)، «البحر المحيط» للزركشي (١/٣٥٥)، «المهذب» للنملة (١/٣٤٣).

المكره؛ للذمة أي: لقيام الذمة والعقل والبلوغ»[1]، وقال عبد العزيز البخاري: «والإكراه بجملته: أي بجميع أقسامه لا ينافي أهلية، أي: لا ينافي أهلية الوجوب ولا أهلية الإكراه؛ لأنها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ، والإكراهُ لا يحل بشيء منها، ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال، سواء كان ملجأ أو لم يكن»[2].

والصحيح أن الإكراه بالتفسير المذكور ينافي الأهلية مطلقا اتفاقا، وأما خلاف الحنفية مع الجمهور فهو خلاف لفظي لم يتوارد على محل واحد؛ إذ مقصود الحنفية بـ: «الإلجاء» غير مقصود الجمهور به؛ فإن الحنفية يقسمون المكره إلى قسمين:

أ- **ملجأ**: ويسمونه الإكراه الكامل، ويريدون به: من حمل على الفعل توعدا بمؤلم يُفَوّت النفس أو العضو —ولو أنملة- في غالب الظن، وهذا يفسد الاختيار ولا يعدمه.

ب- **غير ملجئ**: ويسمونه الإكراه الناقص، ويريدون به: من حمل على الفعل توعدا بمؤلم لا يفضي إلى تلف عضو، وهذا أيضا لا يفسد الاختيار وإن كان يعدم الرضا.

بخلاف الملجئ عند الجمهور؛ فهو منعدم الاختيار والرضا، وما ذكره الحنفية يعتبره الجمهور من الإكراه غير الملجئ، فلم يتوارد الخلاف على محل واحد، وفي ذلك يقول الدكتور الباحسين: «قسَّم أصوليو الشافعية وغيرهم الإكراه إلى: ملجئ وغير ملجئ، لكنهم اعتبروا أن الملجئ هو ما زالت به قدرة المكلف على الفعل، كالإلقاء من شاهق الجبل، وأن غير الملجئ هو ما عدا ذلك ... أما أصوليو الأحناف فإنهم نظروا إلى ما كان الفعل فيه ممكنا فقط،

(١) «تيسير التحرير» (٢/٣٠٧- ٣٠٨)، وانظر: «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢/٢٦٥).
(٢) «كشف الأسرار» (٤/٦٣٣).

وقسَّموه إلى ملجئ وغير ملجئ، فغير الملجئ عند الشافعية يشمل الملجئ وغير الملجئ عند الحنفية»[1].

هذا، وقد حكى بعضهم الخلاف في هذا القسم لكونه من لوازم القول بالتكليف بالمحال، وسيأتي –بإذن الله تعالى– توضيحه.

كما أن تسمية صاحب هذا القسم مكرها منعه إمام الحرمين الجويني فقال: «الإكراه لا يتحقق على مذاهب المحققين إلا مع تصور اقتدار المكره، فالذي به رعشة ضرورية لا يوصف بكونه مكرها في رعدته ورعشته، وإنما المكره من يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار»[2].

الثاني: إكراه غير ملجئ، وهو: من كان لصاحبه قدرة واختيار، بحيث يكون قادرا على الإقدام والإحجام، مع أنه قد يحصل له أمر يكرهه، كمن قيل له: اقتل فلانا وإلا قتلناك، ونحوه.

وهذا القسم هو محل النزاع، والأغلب في لفظ: «المكره» أن يتوجه إليه، وأما القسم الأول فيطلق عليه لفظ: «الملجأ»، وعلى ذلك فرَّق بينهما ابن السبكي فقال: «والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ، وكذا المكره على الصحيح»[3].

(١) «رفع الحرج في الشريعة الاسلامية» (٢٢٥)، وانظر: «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٢/٢٠٠).
(٢) «التلخيص في أصول الفقه» (١/١٤٠).
(٣) انظر: «البدر الطالع» للمحلي (١/٩٢- ٩٣).

هذا، وقد انعقد الإجماع على أن المكره مكلف بما عدا ما أكره عليه من الأفعال[1]، وإنما محل الخلاف هل هو مكلف في حال الإكراه بما أكره عليه أم لا؟

لكن لا بد عند الكلام عن تكليف المكره من النظر في المكرَه عليه؛ فإنه إما أن يكون بالنهي عمَّا أكره عليه، كمن أكره على قتل مسلم آخر، فهذا متفق على جواز التكليف به، وإما أن يكون بفعل ما أكره على إيقاعه، كمن أكره على الإسلام أو الصلاة بالقتل، فهل هو مكلف بذلك بحيث تجزئه وتُسقط عنه الطلب ويتحقق منه الامتثال أم لا؟ وقد جعل بعض العلماء هذه الصورة هي محل النزاع دون غيرها، قال القرطبي فيما ذكره عنه الزركشي: «موضع الخلاف ما إذا وافق داعية الإكراه داعية الشرع، كما لو أكره على قتل حية أو كافر، فالجمهور على جواز التكليف به خلافا للمعتزلة، أما ما خالف داعية الإكراه داعية الشرع كالإكراه على قتل المسلم وشرب الخمر فلا خلاف في جواز التكليف»[2]، وأما في حالة ما أكره على ترك المأمور به، كمن أكره على ترك الصلاة، فهذا أيضا محل اتفاق ويدخل في الصورة الأولى، ولا خلاف في كونه مخاطبا ومأمورا بالصلاة، وإن رخص له بتركها، ويظهر أثر الإكراه في رفع الإثم عنه لا في رفع الخطاب[3]؛ فتظهر فائدة المسألة فيمن أكره على الطاعة هل تصح منه أم لا؟.

غير أن هذه المسألة من المسائل التي يتجاذبها البحث الأصولي والنظر الفقهي، ولذلك تعذَّر اطراد الفروع الفقهية المندرجة في الظاهر تحتها، وللفقهاء تفصيلات أخرى ربما تعرَّض لها

(١) «الكاشف» للأصفهاني (١٢٠/٤)، «تشنيف المسامع» للزركشي (١٥٥/١).
(٢) «البحر المحيط» (٣٦١/١)، وانظر: «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (٨٢٦/٢)..
(٣) انظر: «البحر المحيط» (٣٦١/١).

بعض الأصوليين، كالتفريق بين الأقوال والأفعال، والفصل بين ما كان راجعا لحق الله تعالى وما كان راجعا لحق العبد، مما هو مناسب للنظر الفقهي والبحث فيه؛ ولذلك قال الكوراني منبها إلى أن إطلاق القول بتكليف المكره أو عدمه لا يستقيم في تخريج الفروع: «وقد عجز كثير من الناس عن تطبيق هذه القاعدة المذكورة على الفروع»[1]، وقال الفتوحي: «ومسألة أفعال المكره مختلفة الحكم في الفروع»[2]، ويؤيده أن قاعدة الإكراه وما يترتب عليها تعتبر مظهرا من مظاهر رفع الحرج والتيسير على المكلفين، وإبعادهم عن العنت والمشقة، ودفع الضرر والمفسدة عنهم، كما أنها موجب من موجبات الأخذ برخص الشرع، كما قال سبحانه: ﴿**لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْه**»[3]؛ فكان لا بد من النظر واعتبار وجود الضرر والمفسدة،

(١) «الدرر اللوامع» (٢٤٣/١).

(٢) «شرح الكوكب المنير» (٥٠٧/١).

(٣) أخرجه ابن ماجه في «سننه» في كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، برقم: (٢٠٤٥)، وابن حبان في «صحيحه» في كتاب فضل الأمة، باب: ذكر الأخبار عما وضع الله بفضله عن هذه الأمة، برقم: (٧٢١٩)، والطبراني في «الأوسط» (١٦١/٨) وفي «الصغير» (٥٢/٢)، والدراقطني في «سننه» (٣٠٠/٥)، والبيهقي في «المعرفة» (٧٤/١١) وفي «السنن الكبرى» (٥٨٤/٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٩٥/٣)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٣٥٢/٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢١٦/٢)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، رواه هؤلاء كلهم من طريق ابن عباس رضي الله عنهما، وله طرق أخرى عن أبي ذر وابن عمر وثوبان وأبي بكرة، انظر: «نصب الراية» للزيلعي (٦٤/٢)، و«البدر المنير» لابن الملقن (١٧٧/٤)، والحديث صححه بمجموع طرقه الشيخ الألباني في «إرواء الغليل» (١٢٣/١).

ومراعاة قواعد المصالح والمفاسد من حيث التطبيق على الفروع الفقهية، مع اعتبار قواعد الشريعة العامة في ضمان المتلفات وحفظ النفوس وغير ذلك.

وهذا كله يقرر لنا أن ألصق جانب بالبحث الأصولي هو الجانب النظري للمسألة، المتعلق بالجواز العقلي وخصوص الإمكان الشرعي، فيما إذا وافق داعيةَ الشرع الإكراهُ، من حيث الصحة وتحقق الامتثال واستحقاق الثواب، وأما من حيث ترتب الآثار فيما يتعلق بتصرفات المكلفين في الأقوال والأفعال، فهو ألصق بالبحث الفقهي؛ ولهذا قال الزركشي: «ظاهر كلام الفقهاء أن المكره غير مكلف، ولهذا قالوا: الإكراه يسقط التصرف قولا وفعلا إلا في مسائل يسيرة، ويحتجون على صحة ذلك بحديث: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1]، وقد يقال: **هذا لا ينافي ما رجحه الأصوليون؛ لأن كلامهم [أي: الأصوليين] في الجواز لا في الوقوع**»[2]؛ وعليه فإن بحثنا للمسألة سيكون فيما ظهر لنا أنه جانبها الأصولي على وفق ما تقرر لنا في تحرير محل النزاع.

كما أنه ينبغي استكمالا لتحرير محل النزاع توضيح المراد بلفظ: «التكليف» في قول الأصوليين: «هل يصح تكليف المكره؟»؛ فهل المراد به: «توجه الخطاب»، أم يقصد منه: «رفع الإثم والمؤاخذة»، أو: «استحقاق الثواب، وترتب الصحة»؟

---

(١) قال الزيلعي عن الحديث بهذا اللفظ: «وهذا لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأقرب ما وجدناه بلفظ: «**رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا**»، رواه ابن عدي في «الكامل» من حديث أبي بكرة، وسيأتي، وأكثر ما يروى بلفظ: «**إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان**»» «نصب الراية» (٦٤/٢).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٤٩- ١٥٠).

فأما توجه الخطاب فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف بينهم؛ لاتفاقهم على تأثير الإكراه في الأخذ بالرخصة والتخفيف عن المكلف، بل قد يكون الإكراه موجبا للفعل عن طريق اللزوم والتحتم الشرعي، بحيث لو لم يأخذ به المكلف لكان آثما، كمن أكره على الفطر تهديدا له بالقتل وشبهه، كما أن المكلف في حال الإكراه غير فاقد لشرط التكليف وهو العقل وفهم الخطاب.

وأما من حيث رفع الإثم والمؤاخذة على ذات الإقدام على المكره عليه فيما إذا كان محظورا شرعيا فهو أيضا محل اتفاق.

وإنما الخلاف في استحقاق الثواب وترتب صحة الفعل فيما هو من قبيل الطاعة والقربة، ولذلك قال إمام الحرمين محررا محل النزاع بين الجمهور والمعتزلة: «فإنهم [أي: المعتزلة] لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه؛ فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعوه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به»[1]، وقال الأبياري: «ومذهب أهل الحق صحة تكليفه [أي: المكره] بفعل المأمورات وترك المنهيات، ومنعت المعتزلة التكليف على وفق الإكراه، وجوَّزوا التكليف على خلاف الإكراه، فإذا أكره على قتل مسلم كلف ترك القتل»[2].

فإن قيل: إذا كان المتقرر ضمن شروط التكليف بالفعل التي ينبغي توافرها في المكلف هي العقل وفهم الخطاب للتعليل الذي سبق ذكره من أن مقتضى التكليف هو الامتثال

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/١٠٧).

(٢) «التحقيق والبيان» (١/٣٥٨- ٣٥٩).

وقصد القربة والطاعة؛ أليس مثله المكره على وفق هذا لا يصح تكليفه لعدم وجود شرط الامتثال وقصد القربة منه؛ فإنه قد يكره على الفعل فيفعله لداعية الإكراه، لا لداعية الامتثال وقصد الطاعة، فهو وإن كان عاقلا فاهما للخطاب إلا أنه لم يقصد القربة والامتثال؛ فكيف يكون مكلفا بحيث تصح منه العبادات والتصرفات ويستحق على ذلك الثواب والأجر؟ فقد أجاب العلماء عن هذا بأن أداء المكره لما أكره عليه يعتبر في عرف الشرع أداء للتكليف باعتبار ما يظهر، وأما في نفس الأمر فهو أمر يتعلق بالباطن؛ فإن قصد الامتثال والانقياد لأمر الشرع فيكون طاعة وتترتب عليه آثاره، وإن قصد التقية أو نحوها فإنه يكون عاصيا[1]، ويقول الأبياري في الجواب عن هذا الإشكال: «إذا تحقق الإمكان تصور التكليف؛ فإن كانت النية شرطا وجب الإتيان بها، وإن فقدت بطل العمل، **لا لاستحالة التكليف بل للإخلال بشرطه**، وإن لم تكن النية شرطا حصل المطلوب وإن لم يكن الفاعل مكرها، كما لو أكره على رد الغصب والودائع وقضاء الديون بأنواع العذاب»[2]، ومن ها هنا افترقت مسألة تكليف المكره مع المسألة التي قبلها في تكليف من قام به مانع من موانع التكليف، وإن كانت في ظاهرها من جملة فروعها، والله أعلم.

(١) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/١٩٥).

(٢) «التحقيق والبيان» (١/٣٦٠).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وعلى وفق ما تقرر في تحرير محل النزاع يمكن أن نوضح الخلاف بين العلماء في هذه المسألة على الوجه الآتي[1]:

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «التقريب والإرشاد الصغير» للباقلاني (٢٥٠/١)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١٤٠/١)، «البرهان في أصول الفقه» له (١٠٦/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٤٥/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٧١/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢١٥/١)، «المحصول» للرازي (٤٤٩/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٣٥٧/١)، «إيضاح المحصول» للمازري (٧٣)، «الإحكام» للآمدي (١٣٢/١)، «نفائس للأصول» للقرافي (١٦٣٣/٤)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٢٧/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١٩٤/١)، «شرح المنهاج» للأصفهاني (١٣٩/١)، «الكاشف» للأصفهاني (١١٨/٤)، «نهاية الوصول» للهندي (١١٣٣)، «نهاية السول» للإسنوي (١٥٠/١)، «التمهيد» له (١٢٠)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢٨٨/١)، «التحبير» للمرداوي (١٢٠٠)، «بديع النظام» لابن الساعاتي (٢٤١)، «البدر الطالع» للمحلي (٩٣/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٥٥/١)، «تشنيف المسامع» له (١٥٣/١)، «سلاسل الذهب» له (١٤٨)، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام (٣٩)، «كشف الأسرار» للبخاري (٦٣١/٤)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (٣٠٧/٢)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢٦٥/٢)، «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (٣٩٥/٢)، «إفاضة الأنوار» للدهلوي (٥٤٢)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٢٣٨/١)، «حاشية العطار» (١٠٠/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٣٢١/١)، «المذكرة» للشنقيطي (٤٥)، «رفع الحرج» للحميد (٢٣٩)، «المهذب» للنملة (٣٤٢/١)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٥٠٠/١)، «أصول الفقه» للزحيلي (١٨٥/١)، «رفع الحرج» للباحسين (٢٢٤)، «عوارض الأهلية» للجبوري (٤٧١)، «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٢٩٣)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٨١٣/٢)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (١٩٨/٢)، «اختيارت ابن القيم الأصولية» لجمعة (٢١٩/١)، «أحكام الإكراه وتطبيقاته في الفقه» لتيسير برمو (١٧١)، «الأهلية ونظرية الحق» للعجلان (٧٥)، «الإكراه» لفخري أبو صفية، «الإكراه وأثره» لعيسى زكي شقرة.

أولا: المكره الملجأ؛ فهذا قد حكي الاتفاق على منع تكليفه، وهو من حيث الوقوع الشرعي متحقق، وإنما حكي الخلاف في الجواز العقلي على مذهبين:

الأول: القول بالمنع، وهو قول الجمهور، وحكي عليه الاتفاق أيضا.

الثاني: القول بالجواز، وتخريجه على القول بجواز التكليف بالمحال، ولم ينسب إلى قائل معين، وسيأتي – بإذن الله تعالى – تحقيق ذلك في أسباب الخلاف.

ثانيا: غير الملجأ؛ وهذا هو المشهور من الخلاف في المسألة، وقد اختلف في تكليفه على قولين:

الأول: أنه مكلف؛ بحيث إنه إذا أوقع الطاعة لداعي الإكراه تصح منه، ويرتفع عنه بذلك الخطاب، وهو قول الجمهور من العلماء.

الثاني: أنه غير مكلف، وهو قول المعتزلة، واختاره الطوفي وابن السبكي في «جمع الجوامع» وتراجع عنه في «الأشباه والنظائر»، وظاهر مذهبه هو التجويز العقلي مع منع الوقوع، وهو آيل لمذهب الجمهور إذا أورد على ما تحقق في تحرير محل النزاع[1].

تنبيه: نسب إلى الجمهور القول بأن تكليف المكره واقع شرعا، وهذا إن أريد به فيما إذا وافق داعية الشرع فهو صحيح، وأما إذا أريد به حالة ما إذا كان على خلاف داعية الشرع، من حيث منع الإقدام على ما يخالف الشرع فغير صحيح؛ لكونه خارجا عن محل النزاع –كما مضى –، مع أن العلماء يتفقون على أن الإكراه موجب من موجبات الترخص

(١) انظر: «الإكراه» للبرمو (١٧٣).

ورفع الحرج – في الجملة –، وقد مضى معنا قول الزركشي في بيان وجه قول الفقهاء: «المكره غير مكلف»، وهل هو مخالف لما يقرره الأصوليون؟ فقال: «وهذا لا ينافي ما رجحه الأصوليون؛ لأن كلامهم في الجواز لا في الوقوع»[1]، ومقتضى كلامه أن الفقهاء يمنعون تكليف المكره من حيث الوقوع الشرعي، وإن أجازه الأصوليون عقلا، والله أعلم.

(١) «سلاسل الذهب» (١٥٠).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع الخلاف في المسألة بين العلماء إلى ما يلي:

١- **مسألة التحسين والتقبيح العقليين**: فمسألة تكليف المكره لها ارتباط وثيق بهذا الأصل، ويظهر ذلك من الجهات الآتية:

أ- **في مسألة جواز التكليف بما لا يطاق**: والتي تعتبر من أشهر فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وقد اعتبر هذا الأصل مستندا للمسألة خصوصا في جهة الجواز العقلي لتكليف الملجأ؛ فخُرّج القول بجوازه على صحة التكليف بالمحال، وإن لم يعلم من قال به؛ وذلك أن الفعل في حالة الإلجاء «يصير واجب الوقوع، ويصير عدمه ممتنعا، والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق»[(١)]، وفي ذلك يقول الآمدي: «اختلفوا في الملجأ إلى الفعل بالإكراه، بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل إيجادا وعدما، والحق أنه إذا خرج بالإكراه إلى حد الاضطرار، وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل إليه نسبة حركة المرتعش إليه أن تكليفه به إيجادا وعدما غير جائز، **إلا على القول بتكليف ما لا يطاق**»[(٢)]، وقال السبكي: «والقول في جوازه **مبني على التكليف بما لا يطاق**»[(٣)]، وقال صفي الدين الهندي رحمه الله: «والحق فيه أن يقال أنه إذا انتهى بالإكراه إلى حد المضطرين، بحيث يصير نسبته إلى

(١) «الإبهاج» (٢٨٨/١).
(٢) «الإحكام» (١٣٢/١).
(٣) «الإبهاج» (٢٨٨/١).

الفعل المكره عليه كنسبة المرتعش إلى حركته؛ كان جواز التكليف به أو بضده **مخرَّجا على الخلاف في جواز تكليف ما لا يطاق**، فإن جوزنا ذلك جاز التكليف به وإلا فلا؛ لأن الفعل يصير واجب الوقوع، ويصير عدمه ممتنعا، والتكليف بالواجب والممتنع تكليف ما لا يطاق، وهذا النوع من تكليف ما لا يطاق غير واقع»[1]، وقال الطوفي: «المكره إذا بلغ حد الإلجاء، وهو أنه يجب منه الفعل ولا يمكن الامتناع؛ لا يجوز تكليفه **إلا على تكليف المحال**»[2].

وبناء على هذا الأصل منع المعتزلة تكليف المكره؛ إذ إنهم يمنعون التكليف بما لا يطاق، ومقتضى مذهب الأشاعرة بالنسبة إلى هذا الأصل هو القول بالجواز العقلي في تكليف المكره، وإن امتنع وقوعه سمعا، إلا أن كثيرا من الأشاعرة منع الجواز العقلي في هذه المسألة؛ لانتفاء فائدة التكليف وهي الابتلاء؛ إذ إنه غير متصور في تكليف الملجأ الذي لا مندوحة له على الفعل أو الترك، بل هو مضطر بمثابة الآلة في يد غيره، ولذلك حكى كثير من العلماء الاتفاق على منع تكليفه، قال المطيعي في تعليل المنع من تكليف الملجأ عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق: «لأن المانع من التكليف في هذه الحال راجع إلى وصف قائم بالمكلف، فانعدم شرط التكليف لعدم إمكان صدور الفعل من المكلف؛ لأنه لو كلف بإيقاع الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه كان مكلفا بما لا ينسب إليه أصلا، لأنه لم يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكلف به أو بعدمه، وتتحقق فيه فائدة التكليف ولو صح الابتلاء، **ولأن الابتلاء إنما يكون بما صح أن ينسب للفاعل، بأن يبقى في صفات التكليف**، ولو كان الفعل في ذاته خارجا عن قدرته عند مجوزي التكليف بالمحال، ولكن لا

(١) «نهاية الوصول» (١١٣٤).

(٢) «درء القول القبيح» (١٢٠).

قدرة ولا فعل للملجأ فيما ألجئ عليه، فالملجأ لم يبق بعد الإلجاء بصفة التكليف، فكان من قبيل تكليف المحال، لا من قبيل التكليف بالمحال، لأن موضوع التكليف بالمحال أن يكون المكلف موصوفا بفهم الخطاب وبالقدرة الممكنة، ولكن الفعل خارج عن قدرته مع اتصافه بها، وأما تكليف المحال فلا يكون المكلف موصوفا بالفهم، أو لا يكون موصوفا بالقدرة، فالخلل في التكليف والمانع منه راجع إلى وصف المأمور لا إلى وصف المأمور به، فافهم»[1].

وأما المكره غير الملجأ فإن الظاهر أن المعتزلة جعلوه مما لا يطاق؛ ولذلك منعوه عقلا وشرعا، ووجه كونه مما لا يطاق عندهم أنهم «قالوا: إن المكره لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه، ولا يبقى له خيره فيستحيل تكليفه»[2]؛ إذ إنه ما فعل ما أكره عليه إلا لتخليص نفسه من الهلكة، ولم يقصد التقرب والطاعة، فكان الفعل: طاعة وغير طاعة، أي: أنه طاعة في ظاهره، وغير طاعة في باطنه، فكان تكليفه مستحيلا لعدم وجود القصد منه، كما أنه لو كلف في هذه الحال لكان تكليفه قبيحا عندهم، والقبيح التكليف به مستحيل، وهذا منعه المخالفون وقالوا لا استحالة في تكليف المكره غير الملجأ؛ لأن له قدرةً يتمكن بها من الإقدام والإحجام، وعلى القول بكونه مستحيلا فإنه يجوز التكليف بما لا يطاق كما هو مذهب الأشاعرة، وكلام الزركشي يشير إلى تخريج المسألة على هذا الأصل؛ إذ قال: «وهي [أي: مسألة تكليف المكره] تلتفت على أصلين ...: أحدهما: النظر في تكليف ما لا يطاق؛ فمن جوَّزه وقال إنه واقع لذاته جوَّز تكليف المكره بطريق الأولى، ومن منع –وهو المعتزلة– منع ها هنا»[3]، وظاهر كلامه أنه

(١) «سلم الوصول» (٣٢٢/١).

(٢) «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٢٩٦).

(٣) «سلاسل الذهب» (١٤٨).

في المكره لا الملجأ، ولا يبعد هذا من المعتزلة بناء على أصلهم الآتي في: «وجوب إثابة المكلف».

ب–وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى: وهي –أيضا– من المسائل التي لها ارتباط وثيق بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ويظهر انبناء المسألة على هذا الأصل من ناحيتين:

١– **هل الحكمة من التشريع والتكليف هي الابتلاء أم التعويض؟** والمعتزلة بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين، وقولهم بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى: قالوا من حسن التكليف إثابة المكلف عليه وتعويضه عنه[١]، والمكره إن لم يوجد منه قصد فلا ثواب على فعله، وأما الأشاعرة فرأوا أن الحكمة من التكليف هي الابتلاء[٢]، فقرروا جواز تكليف المكره، والصحيح أن التكليف كما يقصد منه الابتلاء يقصد منه تحصيل مصالح العباد، وتكثير الأجر والثواب لهم، وقد أوجب الله على نفسه –تفضلا منه ورحمة– إثابة المطيع.

وقد أشار إلى تخريج المسألة على هذا الأصل جملة من العلماء، قال الجويني: «وذهب المعتزلة إلى أن المكره على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفا بها، **وبنوا ذلك على أصلهم في وجوب إثابة المكلف**»[٣]، وقال الزركشي: «المكره مكلف بالفعل الذي أكره عليه خلافا للمعتزلة، **والخلاف يلتفت على أن من شرط التكليف عندهم الإثابة**، والآتي بالفعل المكره

(١) انظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (٩١).

(٢) انظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (٩٠).

(٣) «البرهان في أصول الفقه» (١/١٠٦).

عليه لم يأت به على قصد الشرع، بل بداعي الطبع؛ فلا تكليف»[1]، وقال أيضا: «وأما المعتزلة فإنهم بنوا امتناع تكليف المكره بفعل ما أكره عليه على قاعدتين:

إحداهما: القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

والأخرى: **وجوب الثواب على الله**؛ لأن شرط التكليف عندهم الإثابة»[2]، وقال الأبياري: «والمعتزلة ثبتت على أصل لها في اشتراط انضمام شرط آخر إلى الإمكان، وهو استحقاق الثواب مع امتناع التكليف»[3]، وقال المرداوي: «قالت المعتزلة: لا يجوز تكليفه بالعبادة؛ **لأن أصلهم وجوب إثابة المكلف**، والمحمول على الشيء لا يثاب عليه»[4].

والحاصل أن المعتزلة لما كان مذهبهم إثبات التحسين والتقبيح العقليين، قالوا: لا يحسن تكليف المكره، وتكليفه قبيح؛ لخلو التكليف حينئذ من مقصوده، وهو قصد الطاعة والامتثال، فيكون مفرغا من فائدته، وما لا فائدة فيه لا يمكن أن يكلف الله به عباده؛ لكونه عبثا، وهو محال على الله تعالى.

٢- **في خلق أفعال العباد**: فالمعتزلة بناء على وجوب الأصلح على الله تعالى ورعايته في حق عباده، قالوا بأن الله لا يخلق أفعال عباده؛ لأنه لو خلقها ثم عاقبهم عليها لكان ظالما لهم، وهذا لا يجوز[5].

---

(١) «سلاسل الذهب» (١٤٨).

(٢) «البحر المحيط» (١/٣٦٠).

(٣) «التحقيق والبيان» (١/٣٥٩).

(٤) «التحبير» (١٢٠٤).

(٥) «القضاء والقدر» لعبد الرحمن محمود (٢٦٤).

وأما الأشاعرة فقالوا: إن الله تعالى هو خالق أفعال العباد، وهي واقعة بقدرته سبحانه، ولا قدرة للعبد على الفعل حقيقة، وإن كان له قدرة يقع الفعل عندها لا بها، فكانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجبر.

وأما أهل السنة والجماعة فإنهم قالوا: أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل، واقعة على وفق إرادته ومشيئته، غير أن للعبد اختيارا وقدرة لا تخرج عن قدرة الله سبحانه وتعالى بها يوقع الفعل ويختاره، وهو قول وسط بين المذهبين السابقين.

ولا يخفى أن من المؤثرات على مسألة خلق أفعال العباد مسألة القدرة وحقيقتها، وهل هي مؤثرة في فعل المكلف أم لا؟ وهل هي متقدمة على الفعل أم مقارنة له؟ وقد مضى معنا بحث ذلك وبيانه في فصل المحكوم فيه.

والمقصود أنه بناء على مسألة خلق أفعال العباد اختلف العلماء في مسألة تكليف المكره جوازا ومنعا، وفي ذلك يقول الإمام الطوفي –رحمه الله تعالى–: «الخلاف في تكليف المكره يناسب بناؤه على الخلاف في خلق الأفعال؛ فمن رآها خلق الله سبحانه وتعالى اتجه له أن يقول بتكليف المكره؛ لأن جميع الأفعال المخلوقة لله سبحانه وتعالى على وفق إرادته ... وإذا ثبت أن الأفعال تصير بخلق الله سبحانه وتعالى لها واجبة، صار التكليف بها مقدورا للعبد، سواء كان التكليف بإيجاد مأمور، كالصلاة والصيام، أو بترك منهي، كالزنى والربا؛ لأن ما استقلت قدرة البارئ جل جلاله بخلقه وإيجاده، كان تأثير قدرة العبد فيه تحصيلا للحاصل، وإيجادا للموجود، وخلقا للمخلوق، وهو محال.

وإذا تقرر أن سائر التكليف الإنساني تكليف بغير مقدور، فأكثر ما يقال في المكره: إنه مكلف بما هو غير مقدور له، وقد صح ذلك في سائر التكاليف، فيما بين الله سبحانه وتعالى

وخلقه، فليصح ها هنا أيضا، لأن فعل المكرِهِ والمكرَه جميعا مخلوق لله سبحانه وتعالى ... ومن لا يرى أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وتعالى، لم ير تكليف المكره، لأن المعتزلة سموا أنفسهم أهل العدل، لأنهم قالوا: أفعال العباد مخلوقة لهم، لا لله سبحانه وتعالى، تحقيقا لعدله، إذ لو خلقها، ثم عاقب عليها، كان ذلك جورا، وحينئذ لا يتأتى على قولهم تقرير القائلين بخلق الأفعال، وهو أن التكليف كله بغير مقدور، فيلحق به تكليف المكره بطريق أولى»[1].

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/١٩٩- ٢٠٠).

المسألة الثالثة:

في خطاب الكفار بفروع الشريعة.

[اعتبار حصول الشرط الشرعي في صحة التكليف].

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تقدم فيما سبق تقريره في أول هذا الفصل أن توجه الخطاب الشرعي وتحقق أثره، فعلا وتركا، وثوابا وعقابا، من المخاطبين في أفعالهم منوط بتوفر شروط التكليف المتعلقة بالفعل والفاعل: المحكوم فيه والمحكوم عليه، وإن مسألتنا هذه لها تعلق بالركنين معا؛ فتارة تذكر ضمن المسائل المتعلقة بالمحكوم فيه، وتارة تذكر ضمن المسائل المتعلقة بالمحكوم عليه.

فأما وجه إيرادها ضمن المحكوم فيه: فهو أن الفعل المكلف به قد يتوقف امتثاله على حصول شرطه الشرعي، فهل يصح التكليف بالفعل المشروط حال عدم شرطه أم لا؟

وأما وجه تعلقها بالمحكوم عليه: فهو أن المسألة وإن كانت عامة من حيث صورتها إلا أنها مفروضة في خطاب الكفار بالفروع؛ فكانت خاصة بجنس خاص من المكلفين لهم وصف يختص بهم وهو الكفر، فوضعت المسألة ضمن مسائل المحكوم عليه، وتُرجم لها بـ: «**هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟**».

فمن رأى أن من شرط التكليف حصولَ الشرط الشرعي منع تكليف الكفار بفروع الإسلام، ومن رأى عدم شرطيته قال بتكليفهم، قال الغزالي: «ليس من شرط المأمور به أن

يكون شرطه حاصلا حالة الأمر، بل يتوجه الأمر بالمشروط والشرط، ويكون مأمورا بتقديم الشرط؛ فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الإسلام»[1]، وقال الآمدي: «مذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة أنه لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه حاصلا حالة التكليف، بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه، وهو جائز عقلا وواقع سمعا، خلافا لأكثر أصحاب الرأي وأبي حامد الإسفراييني من أصحابنا؛ وذلك كتكليف الكفار بفروع الإسلام حالة كفرهم»[2]، فأفاد هذان النصان أن ترجمة المسألة بـ: «تكليف الكفار بفروع الإسلام» إنما هو على سبيل التمثيل لأصل وهو: «**في اعتبار حصول الشرط الشرعي في صحة التكليف**».

ومن ترجمة المسألة يتحرر لنا شيء من محل النزاع، وأن محل البحث إنما هو في خطابهم بفروع الشريعة، وأما أصول الدين من الإيمان بالله ورسله وتصديقهم؛ فالإجماع قائم على أنهم مخاطبون ومكلفون بها، قال الجويني: «اعلم وفَّقك الله أن ما صار إليه سلف الأمة وخلفها من المتكلمين والفقهاء أن الكفار مخاطبون مأمورون بمعرفة الله عزَّ اسمه وتصديق رسله، والإيمان بجملة قواعد العقائد»[3]، وقال أبو الوليد الباجي: «لا خلاف بين الأمة أن الكفار مخاطبون بالإيمان»[4]، وقال ابن السبكي: «أطبق المسلمون على أن الكفار بأصول الشرائع مخاطبون، وباعتقادها مطالبون، ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشبب بأن العلم بالعقائد يقع اضطرارا فلا

(١) «المستصفى» (١/٢٤٦).

(٢) «الإحكام» (١/١٢٤).

(٣) «التلخيص في أصول الفقه» (/٣٩٦- ٣٩٧).

(٤) «إحكام الفصول» (١/٢٣٠).

تكليف فيه، وأجمعت الأمة –كما نقله القاضي أبو بكر– على تكليفهم بتصديق الرسل، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم، ولم يقل أحد: إن التكليف بذلك متوقف على معرفة الله تعالى»[1].

واستكمالا لتحرير محل النزاع في خصوص تكليفهم بفروع الشريعة لا بد من بيان أمور:

أولا: إن المقصود بـ: «الخطاب» في قولهم: «خطاب الكفار بفروع الشريعة» هو الخطاب العام، الشامل لجميع الناس، كقوله تعالى:﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ**﴾ [البقرة: ٢١]، وبذلك قيَّده الشيرازي فقال محررا لمحل النزاع: «إذا أمر الله عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم بعبادة **بخطاب مطلق ولفظ جامع**»[2].

ثانيا: إن المراد بـ: «الخطاب» خصوص خطاب التكليف، وأما خطاب الوضع فهم مخاطبون به إجماعا؛ ربطا للأسباب بمسبباتها، قال الدكتور النملة –رحمه الله تعالى–: «كما أجمع الأصوليون على أن الكفار مخاطبون بخطاب الوضع، مثل: اعتبار جناياتهم سببا في وجوب عقوباتهم عليهم، ولذلك تقام عليهم الحدود عند تقرر أسبابها، كما يعتبر وقوع عقودهم على الأوضاع الشرعية سببا لترتب آثارها عليهم، كالبيع والنكاح وغيرها، كما يعتبر إتلافهم سببا لوجوب الضمان عليهم»[3]، وقيد ذلك المرداوي بالكافر غير الحربي، فقال محررا لمحل النزاع: «ومحل ذلك في الكافر الملتزم، فأما الحربي فلا ضمان عليه في الإتلاف والجناية وغيرهما»[4]، وقد عبَّر الباقلاني بتعبير أدق في ترجمة المسألة يتناسب مع ما ذكر، فقال: «وقد

(١) «الإبهاج» (٣١١/١).

(٢) «شرح اللمع» (٢٧٧/١).

(٣) «الخلاف اللفظي» (٢٤٦/١)، وانظر: «أصول السرخسي» (٧٣/١).

(٤) «التحبير» (١١٤٧).

اختلف الناس بعد هذه الجملة في تكليف الكافر العبادات نحو الصلاة والزكاة والحج، وترك المحظورات»[1]، فقيد ذلك بـ: «العبادات»، وفي هذا الذي قبله جاء تعبير ابن عقيل في «الواضح» بقوله: «اختلفت الرواية عن أحمد في الكفار **هل يدخلون في الخطاب العام المطلق بالعبادات**، مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿يَبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ٢٦]، ﴿يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، ﴿ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ۝٢﴾ [الحشر]»[2].

ثالثا: إن المراد بخطابهم هو تعلق التكليف بهم بعد وجود شرطه وهو الإيمان، ومن ها هنا أنكر إمام الحرمين وابن برهان ترجمة المسألة بقولهم: «خطاب الكفار بفروع الشريعة»، ورأوا أن الترجمة السليمة المنبئة عن المقصود هو أن يقال: «الكفار مخاطبون بالتوصل إلى فروع الإسلام»، قال ابن برهان: «يجوز خطاب الكفار بالتوصل إلى فروع الإسلام خلافا لأصحاب أبي حنيفة، وربما ترجمت المسألة بما يلبس حقيقتها؛ فإنه قيل: الكفار مخاطبون بفروع الإيمان، وهذا خطأ؛ لأن الصلاة غير صحيحة من الكافر، وهو منهي عن فعلها، فكيف يكون مخاطبا بها؟»[3]،ويترتب على ذلك أن حقيقة توجه الخطاب إليهم حال كفرهم لا يراد به إيجاد الفعل دون شرطه، وإنما المقصود منه تعلق الوعيد بالترك، واستحقاق العقاب عليه في الآخرة؛ ولذلك قال الشيرازي: «ومعنى توجه الخطاب عليهم تعلق الوعيد بالترك واستحقاق العقاب عليه في الآخرة، وليس المراد أنهم يؤمرون بفعل العبادة مع الكفر، ولا بقضائها بعد الإسلام»[4]، ووجه إنكار الجويني وابن برهان على عبارة الجمهور هو أنها توهم أنه يجوز إيقاع المشروط قبل وجود

(١) «التقريب والإرشاد» (١/١٨٦).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (٣/١٣٢).

(٣) «الوصول إلى الأصول» (٩١- ٩٢).

(٤) «شرح اللمع» (١/٢٧٧).

شرطه، وليس هذا مرادا لهم؛ وإنما عبَّروا بذلك لتمكن الكافر من إزالة المانع وهو الكفر وعدم استحالته[1]، والخلاف لفظي لاتفاق الجميع على أنهم معاقبون على ترك الفروع، وإن كان تعبير الجويني وابن برهان أدق[2]، قال الزركشي رحمه الله: «وقد يقال: بأنه خلاف قريب، لأن الإمام [أي: الجويني] مسَلّم أنهم يعاقبون بترك الفروع لتركهم التوصل إليها، على ما صرح به في المحْدِث، لا لتنجيز الأمر عليهم بإيقاعها حالة الكفر، وهذا عين مذهب الأصحاب، وإنما الخلاف في أنا نقول: هم معاقبون بترك الفروع، والإمام يقول بترك التوصل إليها، فآل الخلاف إلى اللفظ»[3]، وقال المرداوي: «أكثر من يقول بأنهم مخاطبون يقولون: العاقبة بترك الفعل، وأبو المعالي يقول: بترك التوصل إلى الفعل، وهو خلف لفظي، فإذا مضى الزمان الأول يعصي عند أبي المعالي بالكفر، وعند الأكثر به وبالفروع»[4]، وقال قطب الدين الشيرازي: «ولا يختلجن في قلبك أن ما ذهب إليه الإمام يخالف ما ذهبنا إليه من معنى كونهم مخاطبين بالفروع كثير مخالفة؛ لأنه يسلم أنهم معاقبون بترك الفروع لتركهم التوصل إليها، على ما صرح في مثال المحْدِث، لا لتنجيز الأمر عليهم بإيقاعها حالة الكفر، وهذا عين ما ذهبنا إليه، إنما المخالفة في أنا نقول: هم معاقبون بترك الفروع، وهو يقول: بترك التوصل إليها، وهذا الخلاف في اللفظ دون المعنى»[5].

(١) انظر:«تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٦٩٩/٢).

(٢) انظر: «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٩/٢).

(٣) «البحر المحيط» (٤١٣/١).

(٤) «التحبير» (١١٤٨).

(٥) «شرح المختصر» (٣٢٦/٢).

وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد تحرير لمحل النزاع أثناء تناولنا لسبب الخلاف بين العلماء في المسألة.

والحاصل أن قولهم: «هل الكفار مكلفون أو مخاطبون بفروع الشريعة؟» فيه إجمال في خصوص المراد بـ: التكليف، والخطاب، والفروع؛ مما سبّب شيئا من الإشكال والنزاع في المسألة، وسنحاول بإذن الله تعالى تجليته في موضعه من البحث.

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال من جهة الجواز العقلي والوقوع الشرعي، يمكن إيرادها على وفق منهج البحث المتعلق بالموضوع؛ فيقال: اختلف العلماء في مسألة تكليف الكفار بالفروع من جهتين[1]:

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (٣٥٨/٢)، «التقريب والإرشاد الصغير» للباقلاني (١٨٦/٢)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (٣٨٦/١)، «البرهان في أصول الفقه» له (١٠٧/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٤٦/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٩٠)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٧٧/١)، «مختصر ابن الحاجب» (٣٥٣/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١٨٦/١)، «المحصول» للرازي (٣٩٩/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٣٦١/١)، «أصول السرخسي» (٧٣/١)، «إيضاح المحصول» للمازري (٧٧)، «الضروري في أصول الفقه» لابن رشد (٥٥)، «الفصول» للجصاص (١٥٨/٢)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٤١/١)، «الإحكام» للآمدي (١٢٤/١)، «نفائس للأصول» للقرافي (١٥٧٥/٤)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٢٩/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٠٥/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٦٧٥/٢) «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٥٣/١)، «الكاشف» للأصفهاني (٥٠/٤)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (٣١٨/٢)، «نهاية الوصول» للهندي (١٠٨٧)، «نهاية السول» للإسنوي (١٦٦/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٣١١/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٥/٢)، «التحبير» للمرداوي (١١٤٤)، «بديع النظام» لابن الساعاتي (٢٠٤)، «بذل النظر» للإسمندي (١٩٢)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٥٠٠/١)، «البدر الطالع» للمحلي (١٥٨/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٩٧/١)، «سلاسل الذهب» له (١٥١)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (١٤٧/٢)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١١٧/٢)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٣٧٧/١)، «حاشية العطار» (٢٧٣/١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٧٢)، «سلم الوصول» للمطيعي (٣٦٩/١)، «المهذب» للنملة (٣٤٦/١)، «الخلاف اللفظي» له (٢٤٦/١)، «الإنارة» لفركوس (٥٤)، «الأصول والفروع» للشثري (٢٦٠)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٦٩٦/٢)، «اختيارت ابن القيم الأصولية» لجمعة (٢٢٢/١)، «مباحث التكليف» (٤١)، «المحكوم فيه والمحكوم عليه» (٧٥)، «أهلية التكليف» (٤٠).

الأولى: جهة الجواز العقلي: فالجمهور على جواز تكليف الكفار عقلا، وهو ظاهر مذهب مالك فيما نسبه إليه أبو الوليد الباجي، وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه، وهو رواية عن الإمام أحمد اختارها أكثر أصحابه، وعزاه أبو بكر الجصاص إلى العراقيين من الحنفية، واختاره الكرخي منهم، وبه قال أكثر المعتزلة، خلافا لمن منعه؛ وهو مذهب أكثر الحنفية، واختاره ابن خويز منداد والأبياري من المالكية، وقال: «هو ظاهر مذهب مالك»[1]، وأبو إسحاق الإسفراييني من الشافعية، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة.

الثانية: جهة الوقوع الشرعي: ثم اختلف القائلون بالجواز في وقوعه؛ فذهب جمهورهم إلى أنه واقع سمعا، ومنعه بعضهم، كما هو ظاهر أقوال المفصلين.

قال الجويني: «والقول في هذه المسألة يتعلق بطرفين: أحدهما: في جواز المخاطبة عقلا وإمكان ذلك، والثاني: في وقوع ذلك إن ثبت جوازه»[2]، وقال صفي الدين الهندي: «الأمر بالشيء الذي لم يحصل شرطه حال ورود الأمر به: جائز عقلا وواقع سمعا عندنا وبعض الحنفية وعند أكثر المعتزلة، وهو كتكليف الكفار بفروع الإسلام، وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه والشيخ أبو حامد الإسفراييني منا والقاضي عبد الجبار من المعتزلة رحمهم الله إلى امتناعه، ومنهم من فصَّل بين الأوامر والنواهي والمعاملات، فقال إنهم مخاطبون بالنواهي والمعاملات دون الأوامر»[3]، وقد اتسع الخلاف في هذه المسألة حتى وصل إلى ثمانية أقوال، يمكن الاطلاع عليها في المصادر المثبتة في الهامش.

---

(١) «التحقيق والبيان» (١/٣٦١).

(٢) «البرهان في أصول الفقه» (١/١٠٨).

(٣) «نهاية الوصول» (١٠٨٧- ١٠٨٨).

أسباب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبعد النظر في أقوال العلماء في المسألة وأدلتهم وما جرى بينهم من نقاش؛ ظهر –والله أعلم– أن الخلاف بينهم يرجع إلى ما يلي:

١– مسألة التحسين والتقبيح العقليين: ويعتبر هذا الأصل من أظهر الأسباب التي أدت إلى اختلاف العلماء في هذه المسألة من جهة الجواز العقلي، ويظهر ذلك جليا من ناحيتين، إحداهما من أصول مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والأخرى من فروعها:

أ–في وجوب رعاية المصالح على الله تعالى، وهل الغرض من التكليف الابتلاء والامتثال أم التعويض والثواب؟: فأكثر الحنفية الذين منعوا تكليف الكفار بفروع الإسلام إنما بنوا مذهبهم على هذا الأصل؛ الذي هو من جملة ما وافقوا فيه المعتزلة –كما مضى تقريره في محله –، ورأوا أن تكليف الكفار حال كفرهم مع عدم صحة العبادة منهم لو فعلوها: عبث ولا فائدة فيه ولا مصلحة، فيجب تنزيه الله تعالى عنه؛ لوجوب رعاية الله تعالى لمصالح عباده، وإلى هذا أشار جملة من العلماء في التعليل للمانعين، قال أبو إسحاق الشيرازي في معرض ذكره لحجج المانعين: «قالوا: ولأن التكليف لا يجوز أن يرد إلا بما يكون للمكلف فيه نفع ومصلحة؛ وخطاب الكافر بالعبادات حال الكفر خطاب لا منفعة فيه ولا مصلحة؛ فلا وجه له»[1]، وقال قطب الدين الشيرازي: «فإن قيل: أي فائدة في الإيجاب مع عدم الصحة؟ قلنا: **هذا إنما يتوجه على من يقول بوجوب رعاية المصالح في الأحكام الشرعية،**

(١) «شرح اللمع» (٢٨١/١).

وليس ذلك من أصولنا؛ ومع ذلك يظهر أثره في نيل الثواب عنه، وتوطين النفس على الامتثال والإقدام، وتضاعف العذاب عند الانتهاء والإحجام»[1]، وقال الطوفي رحمه الله تعالى: «قالوا [أي: المانعين]: وجوبها مع استحالة فعلها في الكفر، وانتفاء قضائها في الإسلام، غير مفيد؛ هذا دليل المانعين من تكليفهم بالفروع، وتقريره: أن التكليف لا بد وأن يكون مفيدا، إذ هو لغير فائدة عبث محال على الشرع، والفائدة إما أن تكون صحة فعلها حال الكفر، أو وجوب قضائها بعد الإسلام، وكلاهما منتف؛ لأن الكافر لا تصح منه عبادة فرعية حال كفره، ولا يجب عليه قضاؤها بعد الإسلام، فينتفي التكليف لانتفاء فائدته»[2].

وسيأتي –بإذن الله عز وجل– بيان أن القول باستحالة تكليفهم ومنعه مبني على عدم فهم مذهب المجوزين؛ الراجع إلى عدم تحرير محل النزاع في المسألة؛ ولذلك نجد أن أكثر المعتزلة قالوا بجواز تكليفهم، لا مخالفةً لأصلهم، وإنما لعدم صحة تخريجه على هذا الأصل، وتخريج المسألة على هذا الأصل هو الواقع عند أكثر الحنفية، ولا يلزم من وقوعه منهم صحتُه.

ب–هل يجوز التكليف بما لا يطاق؟ وتعتبر هذه المسألة من أقوى ما استند إليه النافون في منعهم تكليف الكفار، وقرروا المنع بناء على هذا الأصل بعبارات مختلفة وتعليلات متنوعه، ترجع في الجملة إلى مسألة: هل ترتيب تكليف الكفار صحة ووقوعا على حصول الشرط الذي هو الإيمان يفضي إلى استحالة تكليفهم في الذمة أم لا؟ فأكثر الحنفية قالوا بأن تكليفهم بالعبادات مع عدم صحتها منهم محال، وهو من تكليف ما لا يطاق لاستحالته، وهو ممنوع بناء على أصله، وهو التحسين والتقبيح العقليان، قال الجويني: «فالذي حمل

(١) «شرح المختصر» (٢/٣٢٨).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/٢١٠).

الصائرين إلى منع ذلك والقضاء باستحالته: أنه لو فرض الخطاب بإقامة الفروع؛ لكان ذلك خطابا بتصحيح الفروع، وذلك مستحيل مع تقدير استمرارهم على الكفر، وفي تجويز مخاطبتهم بإقامة الشرائع مع تقدير استمرارهم على الكفر؛ **تجويز تكليف ما لا يطاق، وقد مضى بطلانه**»[1]، وقال الآمدي: «إن التكليف بالفروع غير ممكن الامتثال؛ لاستحالة أدائها حالة الكفر وامتناع أدائها بعد الإيمان؛ لكونه مسقطا لها بالإجماع، **وما لا يمكن امتثاله فالتكليف به تكليف بما لا يطاق**»[2]، وعبَّر عن هذا المأخذ بعض العلماء بما هو أعم؛ وهو: **هل في ترتيب الثواني على الأوائل ما يخرجها عن أن تكون ممكنة؟** والثواني في مسألتنا هي: تكليفهم بفروع الإيمان، والأوائل هي: أصل الإيمان؛ فهل ترتيب التكليف بالفروع على حصول الإيمان يفضي إلى عدم إمكانها أم لا؟ وهذا ذكره الطوفي عن الكناني فقال: «قال الكناني في «مطالع الأحكام»: مأخذ المسألة أنه ليس في ترتيب الثواني على الأوائل ما يخرجها عن أن تكون ممكنة»[3]، ويشرح لنا قطب الدين الشيرازي الاستحالة عند المانعين بناء على هذا بقوله حكاية عنهم وأنهم قالوا: «الكافر غير مخاطب بالصلاة مثلا؛ لأنه في الزمان الأول وهو حين بلوغه: إما أن يكون مخاطبا بتحصيل الإيمان والصلاة معا، وهو باطل، من حيث إن الزمان يضيق عن تحصيلهما؛ فالجمع بينهما محال، أو بتحصيل الصلاة دون الإيمان، وهو باطل أيضا، من حيث إن صحة الصلاة مشروطة بالإيمان؛ فتكليف ذلك تكليف بتحصيل المشروط دون شرطه، وهو محال، بقي أن يكون مكلفا بالإيمان فقط، فإذا انقضى الزمان الأول وجاء

(١) «البرهان في أصول الفقه» (١/١٠٨).

(٢) «الإحكام» (١/١٢٤).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٠٧).

الزمان الثاني كان هذا التقسيم واردا فيه حسب وروده في الزمان الأول، وهكذا في الثالث والرابع إلى غير نهاية؛ فاستحال خطابه بغير الإيمان»[1].

وعلى هذا؛ يكون الخلاف بينهم راجعا إلى اشتراط تنجيز الإمكان وعدمه؛ فمن قال باشتراط ذلك وأوجب أن يكون الإمكان ناجزا مع الخطاب منع ذلك؛ لاستحالته، من حيث وجوب تقديم الإيمان عليه، ومن لم يشترطه أجازه، وبهذا عبر بعض العلماء، قال ابن التلمساني: «**وحرف المسألة ينبني على أن الإمكان المشروط هل يشترط فيه التمكن الناجز أم لا؟** فمن اشترطه منع ذلك، ومن اعتقد أن الشرط التمكن على الجملة –وهو الحق– جوَّز التكليف به؛ فإنه يمكنه الإتيان بالمشروط، والتوسل له بالإتيان بالشرط»[2]، وقال الزركشي: «هل يشترط التكليف في الإمكان في الجملة، وهو قولنا، أو الإمكان ناجزا، وهو قول الحنفية»[3]، ولعل هذا هو المراد بقول الشوشاوي: «**وسبب الخلاف في خطابهم بالفروع**: هل يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان؛ لأن الإيمان شرط في صحة الفروع، أو لا يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان؟ فمن قال: لا يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان، قال: هم مخاطبون بالفروع؛ لأن معنى الخطاب بها إزالة الكفر بالإيمان وإيقاع العبادة، ومَن قال: يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان قال: هم غير مخاطبين بالفروع لعدم شرط صحتها، وهو: حصول الإيمان»[4]، وهو أيضا ظاهر من قول

(١) «شرح المختصر» (٢/٣٢٧).

(٢) «شرح المعالم» (١/٣٤٢).

(٣) «البحر المحيط» (١/٤١٤).

(٤) «رفع النقاب» (٢/٦٧٦– ٦٧٧).

القرافي: «وسبب الخلاف يحتمل أن يكون عند من منع: أن التقرب بالفعل فرع اعتقاد صدق المخبر بالتكليف به، ومن لم يصدق تعذر عليه أن يتقرب، فلا يكلف بالتقرب، **وعلى هذا المدرك تكون هذه المسالة من فروع مسألة منع التكليف مما لا يطاق**»[1]، وقال: «فإن عني بأن الكفار لا يخاطبون بالفروع لعدم إمكان ذلك منهم؛ لأن من لا يعتقد صحة الشيء يتعذر عليه الطاعة به – كان هذا هو المدرك في المنع؛ فإن التصديق مورد تلك الأوامر في نفوسهم، فلا تتعذر عليهم الطاعة»[2].

٢– عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وقد كان لذلك أثر واضح في الخلاف في المسألة، والخلل فيه حاصل من النواحي التالية:

أ– **في المراد بـ: «الخطاب» في قولهم: «هل الكفار مخاطبون؟»، هل هو خطاب التكليف أم هو خطاب الوضع؟** فمن منع ذلك أراد نفي التكليف عنهم، ومن جوَّزه نظر إلى ما يترتب في حقهم من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع، وهذا يظهر من الاستدلالات المذكورة في المسألة، وقد مضى معنا أن الخلاف على التحقيق إنما هو في مطالبتهم بمقتضى خطاب التكليف وأنهم مكلفون بخطاب الوضع اتفاقا.

ب– **في المراد بـ: «التكليف»، هل هو تكليف الوجوب أم تكليف الأداء؟** وهل المراد بصحة التكليف التي توارد عليها النفي والإثبات: **صحة الفعل أداء أم صحة تعلق الوجوب في الذمة؟** فمن أثبت تكليفهم أراد تعلق الوجوب بذممهم، ومن نفاه أراد عدم صحة الأداء منهم؛ فيكون الخلاف حينئذ لفظيا لعدم توارد النفي والإثبات على محل واحد؛ لأن

(١) «شرح تنقيح الفصول» (١٣٠).

(٢) «نفائس الأصول» (١٥٧٨).

أصحاب القول الأول -أي: المثبتين- يرون تعلق الوجوب مع عدم صحة الأداء إلا بعد زوال المانع الذي هو الكفر، وأصحاب المذهب الثاني -أي: النافين- يرون عدم صحة تكليفهم بالأداء لعدم وجود شرطه وهو الإيمان، مع التسليم بتعلق الوجوب بذممهم، قال المطيعي رحمه الله تعالى: «فأنت ترى أن القائل بالتكليف يسلم عدم التكليف بالأداء حال الكفر، وإنما هو يقول هو مكلف ليأتي به بعد الإيمان وزوال مانع الكفر، فلم يكن الإثبات والنفي في الخلاف واردا على موضوع واحد؛ لأن ما ينفيه الأول هو التكليف بالأداء حال الكفر، وهذا لا يخالف فيه الثاني، والذي يثبته الثاني هو التكليف بعد زوال المانع وهو الكفر، وهذا لا يخالف فيه الأول»[1]، وقال أيضا: «لو حملنا قول القائلين بتكليف الكفار بالفروع أداء واعتقادا على معنى توجه الخطاب عليهم ودخولهم فيه، وكونهم مطالبين بأدائها وأداء كل ما يتوقف عليه أداؤها، وبترك أدائها كما ذكر يكونون مرتكبين معصية غير معصية الكفر، وحملنا قول القائلين بعدم تكليفهم بها أداء واعتقادا -كما هو قول علماء سمرقند- على معنى أنهم لا يجبرون على فعلها، ولا يعاقبون في الدنيا على تركها، فلا يقاتلون بتركها جحودا أو كسلا كما يقاتل المسلمون كفرا إن تركوها جحودا، أو حدا وتعزيرا إن تركوها كسلا، وحمل قول علماء بخارى بعدم التكليف بها أداؤها على ما ذكر أيضا، وقولهم بتكليفهم بها اعتقادا على معنى أنهم يعذبون على جحودها وإنكارها؛ لأن اعتقادها من جملة الإيمان، ووفقنا بين هذه الأقوال على هذا الوجه؛ لارتفع الخلاف وكان الخلاف لفظيا»[2]، وهذا ما يقرره قطب الدين الشيرازي بإيضاح عدم التلازم بين الوجوب في الذمة ووجوب الأداء، حاكيا بذلك اتفاق المتنازعين على

(١) «سلم الوصول» (١/٣٨١).

(٢) «سلم الوصول» (١/٣٧٢- ٣٧٣).

أن الإيمان شرط في الأداء لا في الوجوب، فيقول: «واعلم أنه لا نزاع بين الفريقين في أن حصول الشرط الشرعي لأداء الواجب –كالتمكن من الأداء– شرط في التكليف بأدائه، وليس شرطا في التكليف بوجوبه، ولهذا لم يكن النائم في وقت الصلاة مكلفا بأداء الصلاة مع وجوبها عليه بدخول الوقت، وإلا لم يجب عليه القضاء إذا انتبه بعد مضي الوقت، كما لو كان النائم غير مكلف بأن كان صبيا وانتبه بالغا؛ لانتفاء شرط الوجوب في حقه، وهو التمكن من فهم الخطاب»[1]، وبتغاير المحل جمع الإمام النووي رحمه الله تعالى بين القولين ووفق بين المنقول عن الفقهاء والأصوليين، فقال في معرض الكلام عن وجوب الصلاة على الكافر: «وأما الكافر الأصلي فاتفق أصحابنا في كتب الفروع على أنه لا يجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، فأما في كتب الأصول فقال جمهورهم هو مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان، وقيل لا يخاطب بالفروع، وقيل يخاطب بالمنهي عنه كتحريم الزنا والسرقة والخمر والربا وأشباهها دون المأمور به كالصلاة، **والصحيح الأول؛ وليس هو مخالفا لقولهم في الفروع؛ لأن المراد هنا غير المراد هناك**، فمرادهم في كتب الفروع أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم، وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة، ومرادهم في كتب الأصول أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر، فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا، لا على الكفر وحده، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، فذكروا في الأصول حكم أحد الطرفين، وفي الفروع حكم الطرف الآخر، والله أعلم»[2]، وقال ابن التلمساني: «هذا هو البحث في طرف الجواز، وهو حظ

(١) «شرح المختصر» (٢/٣٢٠- ٣٢١).

(٢) «المجموع شرح المهذب» (٣/٦)، وانظر: «التحبير» (١١٤٩).

الأصول، وأما الوقوع فهو من مباحث الفروع، ويكتفى فيه بغلبات الظنون»[1]، فالأصوليون أرادوا بالتكليف: الوجوب وتعلقه بالذمة، في حين أن الفقهاء أرادوا بالمنع: الصحة والأداء، فالصلاة واجبة عليهم لكن لا تصح إلا بشرطها وهو الإسلام، ولهذا قال الشوشاوي في عبارة جامعة: «**زمان الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع الفعل المكلف**»[2].

٣- القضاء هل يجب بأمر جديد أم يكفي فيه أمر الأداء؟ فمن منع تكليفهم استند إلى عدم وجوب القضاء عليهم، ولو وجب الفعل عليهم لوجب عليهم القضاء حال إسلامهم؛ وهذا بناء منهم على أن القضاء إنما يكفي فيه أمر الأداء ويجب به، وهو من أصول الحنفية، وأما المثبتون لتكليفهم فرأوا أن عدم وجوب القضاء عليهم راجع لأمرين:

الأول: عدم ورود الأمر الجديد بناء على أصلهم في المسألة.

والثاني: ورود التخفيف عليهم -رحمة من الله ومنة- بعدم وجوب القضاء عليهم بقوله صلى الله عليه وسلم: «**الإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا كَانَ قَبْلَهُ**»[3]، والذي يدل بمفهومه على إثبات التكليف لهم؛ **إذ لا معنى لسقوط ما لم يثبت**، قال الإمام الباجي: «استدلوا بأن العبادات لو كانت واجبة على الكفار لوجب عليهم قضاؤها إذا أسلموا، كما يجب ذلك على تارك الصلاة المسلم، والجواب: أن القضاء يجب بأمر ثان، ولذلك وجبت الجمعة على المكلفين ولم يجب عليهم قضاؤها»[4]، وقال الأصفهاني: «الحنفية قالوا: تكليف الكفار بفروع الإسلام غير

---

(١) «شرح المعالم» (٢٧٤/١) [الرسالة العلمية].

(٢) «رفع النقاب» (٦٨٢/٢).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» برقم: (١٧٧٧٧ و١٧٨١٣ و١٧٨٢٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢٠٦/٩) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه، وصححه الألباني في «إرواء الغليل» (١٢١/٥).

(٤) «إحكام الفصول» (٢٣١/١).

واقع؛ لأنه لو وقع لوجب عليهم قضاء العبادات، والثاني باطل فيلزم بطلان المقدم، بيان الملازمة: أن الكفار لو كانوا مكلفين بالفروع لوجبت عليهم العبادات، وإذا وجبت عليهم العبادات وجب القضاء عليهم، أجاب المصنف [أي: الرازي] عنه: بأن وجوب القضاء لا يترتب على وجوب الأداء، بل القضاء بأمر جديد ... وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلي، حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات أو صحته وجوبُ قضائها؛ ولهذا قد يقع التكليف بوجوب العبادات دون قضائها كوجوب الجمعة، وبالعكس كصوم الحائض»[1].

٤- هل الأعمال من الإيمان أم لا؟ فإذا كانت من الإيمان فهم مخاطبون بها؛ لأنهم مخاطبون بالإيمان اتفاقا، والأعمال جزء منه، وإذا قلنا أنها ليس من الإيمان، وأن الإيمان هو التصديق -كما هو المشهور عن الحنفية- فهم غير مخاطبين بها، قال الزركشي: «وبنى الحليمي في شعب الإيمان الخلاف في هذه المسألة على الخلاف الكلامي، وهي أن الطاعات هل هي من الإيمان؟ فإن قلنا: إنها إيمان لزم كون الكفار مخاطبين بها

وإن قلنا، ليست من الإيمان؛ فإنه مخصوص بالتصديق القلبي، فليسوا مخاطبين بها»[2]، وفي هذا التخريج نظر من جهتين:

الأولى: أن المراد بالإيمان في المسألة -فيما يظهر- هو أصله الذي به يدخل المرء في الإسلام، ويزول عنه اسم الكفر ووصفه، وذلك يكون بالاعتقاد القلبي مع النطق به، وذلك لا

(١) «الكاشف عن المحصول» (١/٢٥٥)، وانظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/٢١٠- ٢١١).
(٢) «سلاسل الذهب» (١٥١- ١٥٢).

يعني أن الأعمال ليست من الإيمان، بل هي من الإيمان وجزء منه، كما هو متقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة المأخوذة من نصوص الكتاب والسنة الصحيحة.

والثانية: النقض بتكليفهم ومخاطبتهم بالعقوبات والمعاملات باتفاق مع أنها عندهم ليست من الإيمان؛ كما ذكره الدبوسي على ما نقله عنه الزركشي بقوله: «وممن حكى الخلاف في ذلك من الحنفية القاضي أو زيد الدبوسي في كتابه «تقويم الأدلة» فقال: ومنهم من جعل هذه المسألة فرعا للإيمان أنه قول وعمل، أو قول بلا عمل، فمن جعله قولا وعملا جعل الكل من الإيمان، وهو مخاطب بالإيمان، فكذلك العبادات، ومن جعله قولا بلا عمل لم يخاطبه بها، **إلا أنه ساقط؛ لأن سائر المعاملات والعقوبات ليست من الإيمان بالله تعالى والكافر مخاطب بها ابتداء، لا تبعا للإيمان**»[1].

٥- وقد أرجع الزركشي الخلاف إلى مسألة: «حصول الشرط الشرعي» وفي ذلك يقول: «والخلاف يلتفت على أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف أو لا؟»[2]، ولا يخفى أن ما ذكره رحمه الله هو عين المسألة لا أصلها؛ وذلك لأن ترجمة المسألة بهذه العبارة هي أعم من ترجمتها بقولهم: «الكفار مخاطبون بالفروع أم لا؟»، لاندراج هذه في الأولى فكانت عينها، والله أعلم.

(١) «سلاسل الذهب» (١٥٢- ١٥٣)، وانظر: «الأصول والفروع» للشثري (٢٨٣/١).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٥١).

المسألة الرابعة:

في تكليف المعدوم.

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

تعتبر هذه المسألة من المسائل الكلامية والمباحث الفلسفية الدخيلة على علم أصول الفقه، وقد عدَّها الشاطبي –رحمه الله تعالى– من العواري التي لا ينبغي أن تذكر ضمن مسائل هذا العلم، لقلة فائدتها وضئيل ثمرتها على الفروع الفقهية[1]، وأصلُ نشأتها ومبدأُ بحثها هو اعتراض من أهل الاعتزال على الأشاعرة في جعلهم الحكم الشرعي خطابا تَعلَّق بأفعال المكلفين، وخطاب الله هو كلامه، وإذا كان الكلام عند الأشاعرة نفسيا أزليا فكيف يصح تعلقه بأفعال المكلفين الحادثة؟ وهل يصح توجُّه خطابه إلى من هو معدوم غير موجود؟ قال الزركشي: «**وأصل الكلام في هذه المسألة:** أن أصحابنا لما أثبتوا الكلام النفسي، وأن الله تعالى لم يزل آمرا ناهيا مخبرا؛ قيل لهم من قبل خصومهم القائلين بحدوثه أن الأمر والنهي بدون مخاطب عبث، فاضطرب الأصحاب في التخلص من ذلك»[2].

ولأجل ذلك كانت هذه المسألة من مواضع الزلل ومواطن الخلل، قال الزركشي مبينا صعوبة المسألة: «**فالحاصل صعوبة هذه المسألة؛** فإنه إمَّا أن ينشأ عنها نفي قدم الكلام

(١) «الموافقات» (٣٨/١).

(٢) «البحر المحيط» (٣٧٧/١)، وانظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (١٤٨).

كالمعتزلة، وإمَّا إثبات قدم الكلام، وفيه إثبات قدم الخلائق المأمورين، أو إثبات أمر ولا مأمور، وإمَّا إثبات كلام قديم عارض حقائق الكلام»[1].

وفي تحرير محل النزاع في المسألة ينبغي أن يعلم أن البحث هنا إنما هو في صحة تعلق الخطاب بالمعدوم بعد وجود شرائط التكليف، وهو ما يسمى بالتعلق المعنوي، وأما التعلق التنجيزي الذي يراد به تعلق الخطاب بالمعدوم حال كونه معدوما؛ فهذا ممنوع اتفاقا، قال الأصفهاني: «وليس المراد من قولهم: يجوز أن يتعلق الأمر بالمعدوم، أن المعدوم يجوز أن يكون مأمورا بالإتيان بالمأمور به حال كونه معدوما؛ فإن المجنون والصبي عندهم غير مأمورين، وهما أقرب إلى درجة المأمورين من المعدوم؛ بل المراد التعلق المعنوي، وهو تعلق الطلب القائم بذات الله تعالى بالمعدوم الذي هو ثابت في علمه تعالى في الأزل، بمعنى أنه إذا وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب»[2]، وقد رأى ابن السبكي أن الأولى في ترجمة المسألة أن يقال: الحكم هل يتعلق بالمعدوم أم لا؟ دون قولهم فيها: التكليف والخطاب والأمر، فقال: «ولا أقول خطاب المعدوم كما ترجم بعضهم للمسألة به؛ إذ في تسمية الكلام في الأزل خطابا خلاف، لأن الخطاب يستدعي مواجهة وهي لا تمكن المعدوم، كما فعل المصنف [أي: ابن الحاجب]؛ إذ لا يلزم من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا أو نهيا، فمنا من قال بالحكم على المعدوم وامتنع من تسمية الكلام في الأزل أمرا»[3]، وقد سبقه إلى ذلك البيضاوي فقال: «المعدوم يجوز الحكم عليه»[4]، علَّق الإسنوي على ذلك

(١) «البحر المحيط» (١/٣٨١).

(٢) «بيان المختصر» (١/٢٦١).

(٣) «رفع الحاجب» (٢/٦٤).

(٤) «نهاية السول» (١/١٤٣).

بقوله: «وهي أحسن من قول الإمام [أي: الرازي]: المعدوم يجوز أن يكون مأمورا؛ لأن الحكم أعم»[1].

في حين يرى الجويني رأيا آخر في ترجمة المسألة وصورتها؛ فيقرر أن محل البحث المنبئ عن المقصود هو في: هل يتصور أمر ولا مأمور أم لا؟ فيقول: «إن ظن ظان أن المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس؛ فإنه إذا وجد ليس معدوما، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورا، **وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور، وهذا معضل الأرب**»[2]، وقال أيضا: «وغرض المسألة إثبات الأمر أزلا من غير مأمور، لا محاولة إثبات المنتفي مأمورا مع استمرار العدم»[3].

وقد اتفق العلماء على أن الأحكام الشرعية تتعلق بمن بلغتهم الحجة الرسالية وانتفت عنهم الموانع العقلية والشرعية، وأنهم مخاطبون بالأمر والنهي؛ فيكون الخلاف حينئذ في وجه الأمر وصفته، فهل هم مأمورون حقيقة أم مجازا؟ ويتضح ذلك بأشهر فروع هذه المسألة وهو: هل دخول المكلفين في الخطاب وتناوله لهم هو عن طريق اللفظ أم عن طريق دليل آخر؟ وذلك أن الإجماع قائم على أنهم مخاطبون؛ ولكن يبقى الخلاف في هذا الخطاب هل هو عن طريق النص واللفظ أم لدليل خارجي الذي هو الإجماع[4]؟ وفي ذلك يقول الزركشي حكاية عن أبي الخطاب الحنبلي: «**وفائدة الخلاف** أنه إذا احتُج علينا بأمر أو نهي يلزمنا على الحد الذي كان

---

(١) «نهاية السول» (١/١٤٤).

(٢) «البرهان في أصول الفقه» (١/٢٧٤- ٢٧٥).

(٣) «البرهان في أصول الفقه» (١/٢٧٤).

(٤) انظر: «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١/٢٢٤).

يلزمنا لو كنا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم موجودين من غير قياس؛ إن قلنا: الأمر يتناول المعدوم، وإن قلنا: لا يتناوله فيحتاج إلى قياس أو دليل آخر لإلحاق الموجود في هذا الزمان بالموجود في ذلك الزمان»[1]، بل إن بعض العلماء ترجم للمسألة بهذا الفرع، كما صنع القاضي أبو يعلى؛ فإنه قال: «وذهب المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة فيما ذكره أبو عبد الله الجرجاني في أصوله إلى أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم، **وأن أوامر الشرع الواردة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم تختص بالموجودين في وقته، فأما من بعدهم فإنه دخل في ذلك بدليل**»[2]، وفي نظري أن الترجمة بهذا الفرع قاصرة؛ باعتبار أن المسألة كلامية من حيث نشأتها، فينبغي شمولها لما هو قبل ورود الشرائع وقيام الرسل بتبليغها، فعلى مذهب البعض حتى الرسل قد أمروا في الأزل بمهمة البلاغ والدعوة وإن لم يكونوا موجودين، فهم داخلون تحت المسألة وتتناولهم، والله أعلم.

والحاصل أن يقال في حقيقة المسألة بعد تحرير محل النزاع فيها: هل يصح تعلق الأمر بالمكلف على وجه الحقيقة حال عدمه، -وإن لم يكن مطالبا بإيقاعه في ذلك الحال لكونه غير موجود- أم لا يتعلق الأمر إلا بالموجود دون غيره؟ وهل المعدوم يتعلق به خطاب الشارع حقيقة أم مجازا؟ أو يقال على رأي الجويني: هل يصح الأمر والتكليف مع عدم وجود المأمور والمكلف أم لا؟ وسيأتي -بإذن الله تعالى- مزيد تحرير لمحل النزاع أثناء ذكر أسباب الخلاف، كما أنه ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار ما تقدم ذكره في مبحث المحكوم فيه، ضمن مسألة التكليف بالفعل حال عدمه، وما تقرر هناك من علاقة بين تلك المسألة وهذه، فليراجع.

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/٣٨٠).

(٢) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٨٦- ٣٨٧).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[1]:

الأول: أنه يجوز خطاب المعدوم، وهو منسوب إلى جمهور الأصوليين، وهؤلاء اختلفوا في صفة الأمر على مذهبين:

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (٣٨٦/٢)، «التقريب والإرشاد الصغير» للباقلاني (٢٩٨/٢)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (٤٥٠/١)، «البرهان في أصول الفقه» له (٢٧٠/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٣٣/١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٧٦/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٧٤)، «الفصول» للجصاص (١٥١/٢)، «مختصر ابن الحاجب» (٣٦٢/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢٢٣/١)، «المحصول» للرازي (٤٢٩/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٥٢/١)، «الإحكام» للآمدي (١٣١/١)، «نفائس للأصول» للقرافي (١٦١٣/٤)، «شرح تنقيح الفصول» له (١١٧)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٦٤٤/١)، «المسودة» للآل تيمية (١٥٧/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٤١٩/١)، «التحصيل من المحصول» للأرموي (٣٢٨/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٥٤٦/٢) «بيان المختصر» الأصفهاني (٢٦٠/١)، «الكاشف» للأصفهاني (٨٨/٤)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (٣٥١/٢)، «نهاية الوصول» للهندي (١١٢٨)، «نهاية السول» للإسنوي (١٤٣/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢٧٣/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٦٤/٢)، «التحبير» للمرداوي (١٢١١)، «فواتح الرحموت» للبخاري (١١٧/١)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٥١٣/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٧٧/١)، «تشنيف المسامع» له (١٥٦/١)، «شرح المختصر» للجراعي (٤٩١/١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٧٧)، «سلم الوصول» للمطيعي (٢٩٨/١)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٣١٣)، «المهذب» للنملة (١٤١٥/٢)، «إتحاف ذوي البصائر» له (١٦٦٩/٣)، «الخلاف اللفظي» له (٢٥٩/١)، «أصول الفقه» للزحيلي (١٦٣/١)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١٤٨)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٨٦٣/٢)، «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (٣٢١/١)، «دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين» للباحسين (٢٨٩/١)، «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٣٠٥)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٢١٢/٢)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (١٣٣/٤).

أ- أنه أمر إيجاب وإلزام، وهو قول الجمهور، واختاره القاضي أبو يعلى وابن عقيل وغيرهم.

ب- أنه أمر إنذار وإعلام، وهو قول بعض الأشاعرة.

الثاني: أنه لا يجوز تعلق الأمر بالمعدوم، وهو قول كثير من المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وهو ظاهر اختيار إمام الحرمين في «البرهان»، ومال في «الشامل» إلى الأول.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع الخلاف في المسألة بين العلماء إلى ما يلي:

١- في صفة كلام الباري جل وعلا والخلاف في ذلك: بل إن هذا هو منشأ المسألة وأصل بحثها -كما تقدم ذكره-، وقد صرّح بابتناء المسألة على هذا الأصل كثير من العلماء والباحثين، قال الزركشي: «وهو **مبني على إثبات كلام النفس**، ومن ثَمَّ خالفت المعتزلة»[(١)]، وقال أيضا: «**وأصلها إثبات الكلام النفسي**، وأنه هل يسمى في الأزل أمرا ونهيا قبل وجود المخلوقين واستجماع شرائطهم للأوامر والنواهي أم لا؟»[(٢)]، وقال الطوفي: «**وهذا مبني على إثبات كلام النفس**»[(٣)]، وقال السمرقندي: «**هذه المسألة فرع لمسألة كلام الله تعالى**»[(٤)]، وقال الشوشاوي: «أي: خلافا لسائر الطوائف من أهل الاعتزال القائلين بأن الأمر لا يتعلق بالمعدوم، ولا يتعلق إلا بالموجود؛ **بناء منهم على الكلام اللساني**؛ لأنهم أنكروا الكلام النفسي، لأنهم قالوا كلام الله حادث، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا، وأما أهل السنة فكلام الله عندهم قديم؛ لأنه صفة من صفات ذاته جل وعلا»[(٥)]، وقال الآمدي: «لكن تمام فهم هذه القاعدة موقوف على إثبات كلام النفس، وتحقيق كون الأمر بمعنى الطلب والاقتضاء»[(٦)]، وقال الزحيلي: «**ومرجع الخلاف: في تفسير خطاب الله تعالى** المذكور في

---

(١) «تشنيف المسامع» (١/١٥٦).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٣٣).

(٣) «درء القول القبيح» (١٢٢).

(٤) «ميزان الأصول» (١٨٦).

(٥) «رفع النقاب» (٢/٥٤٩- ٥٥٠).

(٦) «الإحكام» (١/١٣٢).

تعريف الحكم؛ فقال الأشاعرة: خطاب الله هو كلامه الأزلي قديم، وقال المعتزلة: معنى كونه تعالى متكلما أنه خالق للكلام»[1]، بل إن هذه المسألة هي أصل المعتزلة في القول بخلق القرآن، قال الزركشي: «ومن هذه المسألة قالت المعتزلة بخلق القرآن –كما قاله المازري–؛ لأنهم لما أحالوا وجود أمر ولا مأمور، ولم يكن مع الله سبحانه في الأزل أحد فيأمره وينهاه؛ فيستحيل حصول الأمر لانتفاء المأمور، فيستحيل حصول الكلام، **وهذه عمدة عظيمة عندهم اقتضت القول بخلق القرآن،** ودهش لها بعض أئمتنا المتقدمين كالقلانسي وغيره»[2]، ولا يخفى أن المؤثر في ذلك هو مسألة الحوادث وقيامها بالله تعالى، قال الأبياري معللا لمذهب الأشاعرة: «فوجب بهذا التقدير إثبات الصفات في الأزل من غير تجديد، ورجوع التجدد والطريان إلى المتعلقات»[3]، وقال أيضا: «والأصل الذي إليه الرجوع: وجوب القدم لله سبحانه وصفاته، واستحالة الجواز والتجدد في ذلك»[4]، وقال الأصفهاني مبينا كلام كلام ابن الحاجب: «هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الأمر والنهي والخبر لا تكون قديمة، توجيهه أن يقال: لو كان الأمر والنهي والخبر قديمة يلزم التعدد في كلام الله تعالى في الأزل؛ ضرورة كونها أنواعا للكلام»[5].

ثم هذا الكلام الأزلي النفسي الذي أثبته الأشاعرة: هل يسمى خطابا وأمرا أم لا؟ فمن جوَّز ذلك قال المعدوم مأمور أمر إيجاب وإلزام، ومن منعه قال هو مأمور أمر إنذار وإعلام،

(١) «أصول الفقه» (١/١٦٣).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٣٤).

(٣) «التحقيق والبيان» (١/٧٦٠).

(٤) «التحقيق والبيان» (١/٧٦١).

(٥) «بيان المختصر» (١/١٣٢).

قال الزركشي: «وهذه المسألة فرع أصل، وهو أن كلام الله تعالى في الأزل هل يسمى خطابا؟»[1]، فبين مسألة: «خطاب المعدوم»، ومسألة: «هل يسمى الكلام الأزلي أمرا وخطابا؟» تلازم ظاهر وواضح.

وقد تقدم معنا أن مذهب أهل السنة والجماعة في صفة الكلام أن الله تعالى يتكلم بصوت وحرف، وأنه قديم النوع حادث الأفراد؛ فلا مانع حينئذ من تعلق الحكم بالمعدوم مع تجدده حال وجود المكلف متوفرة فيه شرائط التكليف، والله أعلم.

٢- في التحسين والتقبيح العقليين: وهذا الأصل هو الذي استند إليه المعتزلة ومن وافقهم في منع تكليف المعدوم وتوجه الخطاب إليه؛ لكون ذلك عبثا لا يليق بالحكيم جل وعلا، وهذا بيّن وظاهر من خلال استعراض الأدلة التي استدل بها المعتزلة، والنظر في مناقشتها من قبل خصومهم، قال ابن السبكي رحمه الله تعالى معلقا على كلام لابن الحاجب: «قالوا [أي: المعتزلة]: لا يتعلق الحكم بالمعدوم؛ إذ كيف يوجد أمر ونهي وخبر من غير متعلَّق موجود، هو المأمور المنهي المخبَر، هذا محال، ونظيره من جلس وحده ينادي: يا زيد افعل كذا، ويا عمرو اترك كذا، **وذلك عين الاختلال والسفه؛ فيستحيل على الباري تعالى**»[2]، وقال أبو يعلى حكاية عن المعتزلة أنهم قالوا: «هذا أصل فاسد؛ لأن المتكلم بالأمر ولا أحد يواجهه ويسمع كلامه: هاذٍ سفيه، غير جائز»[3]، وقال ابن عقيل أيضا حكاية عنهم: «فأما المعدوم: فلا فائدة في خطابه، والأمر إذا خلا من فائدة عُدَّ هذيانا ووسوسة؛ فإنه من باب

(١) «تشنيف المسامع» (١/١٥٩).

(٢) «رفع الحاجب» (٢/٦٦).

(٣) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٨٨، ٣٨٩).

المتضايفات، يقال: أمر ومأمور، وضارب ومضروب، ونداء ومنادى، ومحبوب ومحب، فأما أمر ولا مأمور فلا يعقل»[1]، وقال الجراعي: «قالوا: تكليف ولا مكلَّف محال، رد: مبني على التقبيح العقلي»[2]، وقال الزركشي: «واعترض الخصوم وقالوا يلزم وجود أمر ولا مأمور، وذلك محال؛ لكونه عبثا»[3]، ثم قال: «وأجابوا عن شبهة المعتزلة: أما لزوم العبث فلبنائه على التحسين والتقبيح»[4]، وقد صرح الطوفي ببناء هذه المسألة على ذلك الأصل، فجعل مسألة تكليف المعدوم من الفروع الأصولية المترتبة على الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، مبينا تأثير مسألة «صفة الكلام» عليها فقال: «ومنها [أي: من الفروع المترتبة على مسألة التحسين والتقبيح]: تكليف المعدوم بمعنى قيام طلب الفعل بذات الله تعالى من المعدوم بتقدير وجوده، وهذا مبني على إثبات كلام النفس، وأن التكليف بمعنى الطلب، ومن زعم أن كلام الله حروف وأصوات قديمة جعلها متوجهة إلى المعدوم بتقدير وجوده أيضا، والمعتزلة أنكروا الكلام بالمعنيين، وأيضا زعموا أن كلام من لا يسمع ولا يعقل بل هو عدم محض قبيح عقلا»[5].

وقد قرر الأشاعرة أنه لا يلزم من مذهبهم في صفة الكلام القبح والسفه، وفي ذلك يقول القرافي: «وذكر العبث في هذا المقام من قاعدة الحسن والقبح، ونحن نمنعه، سلمناه: لكن القبيح أن يتكلم الإنسان بكلامه اللساني وليس هناك من يسمعه، فهذا قبيح عرفا، أما جلوس الإنسان

(١) «الواضح في أصول الفقه» (٣/١٨٠).

(٢) «شرح المختصر في أصول الفقه» (١/٤٩٣).

(٣) «تشنيف المسامع» (١/١٥٦).

(٤) «تشنيف المسامع» (١/١٥٧).

(٥) «درء القول القبيح» (١٢١- ١٢٢).

في خلوته مفكرا في أمور معاده ومعاشه، ولا يكون هناك أحد؛ فهدا ليس قبيحا، بل أجود الفكرة على الخلوة، ولا معنى للفكرة إلا الكلام النفسي وأنواع الإخبارات، ونحن ما ندعي في الأزل إلا الكلام النفساني الذي لا يقبح حالة عدم الغير؛ فلا عبث حينئذ على قاعدتنا ولا على قاعدة المعتزلة في الحسن والقبح»[1]، فآل الأمر إلى مسألة إثبات كلام النفس، ولذلك قال الدكتور فاديغا موسى: «لكن التحقيق هو أن النزاع ليس في التعلق من حيث ذاته، بل في الحكم ما هو: هل هو الكلام النفسي، أو هو الكلام اللفظي القديم النوع، أو هو الكلام اللفظي الحادث؟ فجمهور الأصوليين قالوا بالأول، وجمهور الحنابلة وأهل الحديث قالوا بالثاني، والمعتزلة ذهبوا إلى الثالث، وكل واحد من هؤلاء يقول إن الحكم حسب معناه عنده يتعلق بالمعدوم، إذا ليس النزاع في تعلق الحكم بالمعدوم، بل النزاع في ماهية الحكم، **فيرجع نزاعهم إلى نزاعهم في تفسير معنى كلام الله تعالى**، فعند الجمهور الذي يتعلق بالمعدوم حال عدمه هو الكلام النفسي الأزلي، وعند أهل الحديث والحنابلة الذي يتعلق بالمعدوم حال عدمه هو الكلام اللفظي القديم وإن كانت أفراده حادثة، فلا ينازعون في الكلام النفسي من حيث تعلقه بالمعدوم أو عدم تعلقه به، ليس ذلك بمحل النزاع عندهم؛ لإنكارهم كلام النفس أصلا، بل نزاعهم خاص باللفظي اللغوي، كما ذكر آنفا، والذي تعلق بالمعدوم عند المعتزلة، وهو الكلام اللفظي الحادث حسبما تقدم بيانه»[2]، كذا قال؛ وفي النفس منه شيء في خصوص مذهب المعتزلة؛ فالكلام عندهم مخلوق فكيف يتعلق بالمعدوم؟ والذي يظهر أن المراد ها هنا هو تعلقه بالمعدوم الذي وجد بعد ورود الخطاب، وهو ما يسمى بخطاب المشافهة، كما سيأتي بيانه بإذن الله تعالى.

---

(١) «نفائس الأصول» (٤/١٦١٦).

(٢) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٢/٨٨٠).

٣- هل المعدوم شيء أم لا؟ قال الشيخ الدكتور محمد العروسي: «**وسبب الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في خطاب المعدوم: أن المعدوم في حال عدمه شيء أم لا؟**»[١]، وهذا في الحقيقة إلزام من المعتزلة للأشاعرة على مقتضى مذهبهم؛ فإن جمهور العلماء وسائر الطوائف خلا المعتزلة يقولون: المعدوم ليس بشيء[٢]، وأما سائر المعتزلة فيقولون هو شيء، فكان لازم مذهب الجمهور –بما فيهم الأشاعرة– القول بعدم جواز مخاطبة المعدوم؛ لأنه ليس بشيء، ولذلك قال أبو يعلى في بيان اعتراض المعتزلة حكاية عنهم أنهم قالوا: «كيف تصح المسألة على أصولكم وعندكم أن المعدوم ليس بشيء؟!»[٣]، وهذه المسألة تؤول لما قبلها ولا تستقل بنفسها –فيما يظهر–؛ إذ هذا الإلزام لا يتم إلا باقترانه بمسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ بتقبيح خطاب من ليس بشيء، وعدّه عبثا وهذيانا، وفي ذلك يقول ابن قدامة في ذكر أدلة المعتزلة: «**ولأن المعدوم ليس بشيء؛ فأمره هذيان**»[٤]، والله أعلم.

٤- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وسببه عدم تحقيق المراد بـ: «المعدوم»، مما أدى إلى الخلط بين مسألتين أصوليتين، فهل المراد به هو من لم يوجد مطلقا، وذلك قبل ورود الخطاب الشرعي حال التبليغ وإرسال الرسل؟ أم المراد به من وجد بعد زمن الخطاب وورود الشرائع؟ أي: هل المراد بخطاب المعدوم هو قيام الطلب في الأزل بذات الله تعالى من المعدوم بفعل المأمورات وترك المنهيات، وذلك عند وجود المكلف واتصافه بصفات المكلفين؛ فإنه حينئذ

---

(١) «المسائل المشتركة» (١٥٣).

(٢) انظر: «الفصل» لابن حزم (١٥٥/٥)، «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١٥٥/٢- ١٥٦)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١٥٣).

(٣) «العدة في أصول الفقه» (٣٩١/٢).

(٤) «روضة الناظر» (٢/٢).

يصير مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجديد طلب آخر؟[1] أم المراد بخطاب المعدوم هو دخول المعدومين الذين لم يكونوا موجودين في زمن الخطاب وعمومه وشموله لهم؟ فالأشاعرة أرادوا المعدوم بالمعنى الأول، وهو ما كان قبل ورود الشرائع، ورأوا أنه يصح تعلق الحكم به باعتبار أن خطاب الله عز وجل وكلامه أزلي، وأما المعتزلة فمرادهم المعدوم بالمعنى الثاني، ورأوا أنه لا يصح تعلق الحكم بالمعدوم الذي وجد بعد زمن الخطاب على وجه الحقيقة؛ وإن كان قد تناوله الخطاب عن طريق دليل خارجي وهو الإجماع؛ فالمعتزلة نفوا تعلق الحكم بالمعدوم على الوجه الذي يقرره الأشاعرة من أن المعدوم مأمور في الأزل، وقالوا يستحيل أن يكون المعدوم مأمورا في الأزل؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون الله آمرا وناهيا قبل وجود المخاطبين، ووجود أمر بلا مأمور محال، فلزم أن يكون المعدوم بهذا الاعتبار غير مأمور، وأما المعدوم بمعنى من وجد بعد ورود الشريعة فيتعلق الحكم به اتفاقا، وإنما محل الخلاف في صفة هذا التعلق: هل هو حقيقي عن طريق اللفظ والنص، أم مجازي ثابت بالقياس والإجماع؟ فلنا في الحقيقة ها هنا مسألتان:

الأولى: في خطاب المعدوم وتعلق الأمر به في الأزل من غير تجدد الخطاب، وهذا لم يقل به إلا الأشاعرة بناء على إثبات الكلام النفسي الأزلي، وهذا هو محل البحث هنا.

الثانية: هل الخطاب الموجه للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم يعم غيرهم ممن بعدهم ويدخلون فيه عن طريق اللفظ أم لا؟ وهي مسألة يغلب ذكرها ضمن مسائل مبحث العموم، وبعضهم يدرجها ضمن مباحث الأمر ويترجم لها بـ: «هل الحكم الثابت في حق الصحابة أو أحدهم يعم جميعهم والأمة من بعدهم أم لا؟» وهو ما يسمى بمسألة عموم خطاب المشافهة.

---

(١) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٨٦٣/٢).

ولا بد من التفريق بين المسألتين، ولا يصح جعلهما مسألة واحدة كما فعل بعض العلماء والباحثين، فيعرفون المعدوم بأنه «الذي لم يكن موجودا زمن الخطاب بالأمر؛ لكونه لم يخلق بعد، فهذا يتعلق به التكليف بنفس الأمر الذي خوطب به الموجودون في زمن تنزل الوحي»[(١)]؛ ولذلك تجدهم يستدلون بأدلة المسألة الثانية على إثبات المسألة الأولى مع أن بينهما فرقا، وقد أدى هذا إلى أن ينسب إلى بعض المعتزلة موافقة الجمهور في القول بمخاطبة المعدوم[(٢)]، وعلى ذلك حملوا قول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن الموجودين في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا مكلفين بهذه العبارات في الحال حتى لزمهم التكفل بحفظه إلى أن يؤدوه إلى من بعدهم، وأما الذين لم يوجدوا في الحال فلا تكليف عليهم في شيء من ذلك؛ إلا إذا وجدوا وصاروا بصفة المكلفين، والغرض بقولنا: إن الخطاب متناول لهم والتكليف يجمعهم في الحال جميعا أنه ليس يجب تكرار الخطاب بهذه العبارات من جهة الله تعالى ولا من رسله في سائر الأعصار وحالا بعد حال؛ بل الخطاب الأول كاف [شرح الأصول الخمسة (٤١١)]»[(٣)]، وعليه؛ «فالخطاب اللفظي الموجه للمخاطبين هو الذي يسمى خطاب المواجهة وبالخطاب الشفاهي، ومذهب المعتزلة فيه لا يختلف عن مذهب كبار الأصوليين، كالباقلاني والغزالي والآمدي وغيرهم، وهو أن هذا الخطاب إنما يتناول الموجودين فقط، ولا يتناول المعدومين إلا بدليل خارجي من قياس أو توقيف أو إجماع»[(٤)].

(١) انظر: «فتح الولي الناصر» للضويحي (١٣٣/٤).

(٢) انظر: «التحسين والتقبيح العقليان» لعايض الشهراني (٢١٧/٢).

(٣) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢١٧/٢).

(٤) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٨٧٧/٢).

وإذا حصل التفريق بين المسألتين علمنا أن محل النزاع ينبغي قصره على التعلق المعنوي بالمعدوم حال عدمه، والمؤثر في المسألة حينئذ ما تقدم ذكره في مسألة: «هل يسمى الكلام في الأزل خطابا أم لا؟»؛ فيكون الخلاف لفظيا؛ «لأن الذين نفوا تسميته أمرا ونهيا وخطابا في الحال المذكورة –وهي حال العدم– فهموا تنجيز التكليف حال العدم، وهذا النفي صحيح اتفاقا، والذين أثبتوا تكليفه في هذه الحال أرادوا به تعلق الخطاب القديم بمن سيوجد، إذا وجد مستجمعا شرائط التكليف، ... وهذا المراد صحيح، ولا نزاع بينهم في ذلك؛ فعاد الأمر إلى الاختلاف في العبارة فقط، وكذلك الخلاف بين الجمهور والمعتزلة، أو بينهم وبين الحنابلة فهو خلاف في اللفظ من ناحية أثره الفقهي، أما من ناحية الأثر العقدي فهو معنوي؛ لما يترتب عليه من أحكام عقدية خطيرة، والله المستعان»[1].

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٢/٨٨٤- ٨٨٥).

المسألة الخامسة:

في اشتراط علم المخاطَب بالأمر

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة من جملة المسائل الكلامية المبحوثة في علم أصول الفقه، اقتضتها أصول عقدية ومباحث كلامية، بنى عليها بعض الفرق مذاهبَهم في المسألة، وقد وصفت بالغموض والصعوبة، قال الغزالي: «وفي تفهيم حقيقة المسألة غموض»[1]، وقال ابن السبكي: «وقد عصت هذه المسألة على أفهام قوم من المتكلمين على هذا المختصر»[2].

وفي محاولة تصويرها وتحرير محل النزاع فيها ينبغي أن يعلم أن القسمة العقلية في تعلق علم الآمر والمأمور بالتمكن من الامتثال وعدمِه رباعيةٌ، بضرب اثنين في اثنين[3]:

أن يعلم كل من الآمر والمأمور عدم التمكن من الفعل لانتفاء شرطه فلا يصح اتفاقا؛ لانتفاء فائدته في حق المكلف.

أن يكون كل من الآمر والمأمور جاهلين بانتفائه فيصح، وحكي فيه الاتفاق، وقد قال صفي الدين الهندي: «وفي كلام بعضهم إشعار بالخلاف فيه»[4].

---

(١) «المستصفى» (٦٩٤/٢)، وانظر: «الكاشف عن المحصول» للأصفهاني (١٣٥/٤).

(٢) «رفع الحاجب» (٧١/٢).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (٣٥٩/٢).

(٤) «نهاية الوصول» (١١٥١/٣).

أن يكون المأمور عالما دون الآمر؛ فلا يصح اتفاقا.

ويبقى في محل النزاع: إذا كان الآمر عالما بانتفاء الشرط أو عدم زوال المانع دون المأمور؛ فهل يصح حينئذ الأمر به؟ أي: هل يصح الأمر بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وعدم تمكن المكلف من امتثاله، أم لا؟ ومثاله: أن يقال للمكلف: إذا جاء الزوال فصلّ، مع علم الآمر بموته قبل الزوال، فهل يصح هذا الأمر أم لا؟ وهل يكون المخاطَب مكلفا به أم لا؟

وقد صوَّر لنا الإمام علاء الدين السمرقندي رحمه الله المسألة تصويرا جيدا محررا محل النزاع؛ فقال: «المأمور هل يعلم أنه مأمور على الحقيقة؟ لا خلاف أنه إذا كان الأمر مطلقا، وكان المأمور متمكنا من الفعل المأمور به بوجود سبب القدرة والعلم؛ فإنه يعلم أنه مأمور بالفعل، لتوجه الأمر عليه ووجوب تحصيل المأمور به، فأما إذا كان أمرا مضافا إلى وقت معلوم؛ بأن صار بالغا عاقلا قبل دخول شهر رمضان وقبل دخول وقت الصلاة؛ هل يكون مأمورا للحال حقيقة قبل توجه الوجوب عليه؟ لا خلاف أنه إذا كان في علم الله تعالى أنه يبقى على صفة المخاطبين إلى وقت دخول شهر رمضان ودخول وقت الصلاة؛ فإنه يكون مأمورا حقيقة، فأما إذا كان في علم الله تعالى أنه يعترض عليه الموت قبل مجيء وقت الوجوب، أو العجز بسبب فوات العقل وفوات أسباب القدرة؛ هل يكون مأمورا حقيقة؟»[1]، وقال أيضا: «والحاصل أن جهل المأمور باعتراض المانع شرط لكونه مأمورا، أما جهل الآمر هل هو شرط؟ فعلى قول الأولين [أي: المصححين لذلك]: علم الآمر باعتراض المانع حالة الوجوب ليس بمانع لكونه مأمورا بذلك، وجهله ليس بشرط، وعلى قول الآخرين [أي: المانعين]: جهل

(١) «ميزان الأصول» (٢٠٤- ٢٠٥).

الآمر والمأمور شرط لكونه مأمورا، حتى إن الآمر إذا كان من العباد وهو جاهل باعتراض المانع حالة الوجوب، والمأمور جاهل فإنه يكون مأمورا حقيقة؛ بأن قال المولى لعبده: صم غدا، فإنه يكون آمرا للحال، ويكون العبد مأمورا، وإن كان الوجوب لا يثبت به ما لم يبق العبد حيا قادرا عالما في الغد، ولو كان المولى عالما بقول نبي صادق أن عبده يموت قبل دخول رمضان والعبد جاهل، فقال له: صم شهر رمضان؛ فإن العبد يكون مأمورا حقيقة، ولو كانا عالمين على الحقيقة العجز عادة؛ بأن قال المولى لعبده: افعل كذا بعد ألف سنة؛ فإنه لا يكون آمرا ولا العبد مأمورا؛ لوجود العجز من حيث العادة، وكذا لو قال المولى لعبده: اصعد إلى السماء أو نحو ذلك»[1]، وقال الآمدي: «المكلف بالفعل أو الترك: هل يعلم كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال أم لا؟»[2]، ويرى ابن السبكي أن الصواب في ترجمة المسألة وتصويرها أن يقال: «هل يعلم المأمور كونه مأمورا في أول وقت توجه الخطاب إليه، أو لا يعلم ذلك حتى يمضي عليه زمن الإمكان؛ لأن الإمكان شرط التكليف، والجاهل بوقوع الشرط جاهل بالمشروط لا محالة ... **فهي في الحقيقة اختلاف في زمن تحقق الوجوب لا في صحة التكليف وعدمه** ...؛ فالفعل الممكن بذاته إذا أمر الله تعالى به عبده فسمع الأمر في زمن، ثم فهمه في زمن يليه؛ هل يعلم العبد إذ ذاك أنه مأمور مع أن من المحتملات أن يقطعه عن الفعل قاطع عجز أو موت أو نحوهما، أو يكون شاكا في ذلك؛ لأن التكليف مشروط بالسلامة في العاقبة وهو لا يتحققها؟»[3].

(١) «ميزان الأصول» (٢٠٥- ٢٠٦).

(٢) «الإحكام» (١/١٣٣).

(٣) «رفع الحاجب» (٢/٧١- ٧٢).

وغموض المسالة ووجه صعوبتها يكمن في التشابه والتداخل الحاصل بينها وبين جملة من المسائل، نذكرها على الوجه التالي، محاولين تجلية الفروق بينها:

١- العلاقة بين مسألة: «اشتراط علم المخاطب بتوجه الخطاب إليه»، والتي صورتها: هل المكلف يعلم بكونه مكلفا قبل مضي زمن التمكن من الفعل أم لا؟ وبين مسألة: «التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته»، والتي صورتها: هل يصح الأمر في المستقبل بشرط وجود الإمكان وقت وجوب الفعل أو بشرط زوال المانع أم لا؟

والمسألتان في غاية التداخل؛ ولذلك جعلهما بعض الأصوليين مسألة واحدة، وأدرجوهما تحت بحث مشترك، كما فعل الإمام علاء الدين السمرقندي؛ فإنه ترجم للمسألة بقوله: «المأمور هل يعلم أنه مأمور على الحقيقة؟»[(١)]، ثم قال: «وربما يعبر عن هذه المسألة بصورة أخرى، وهو أن الأمر هل يصح في المستقبل بشرط وجود الإمكان وقت وجوب الفعل أو بشرط زوال المانع؟»[(٢)]، وأكثر الأصوليين على التفريق بينهما، وهو ظاهر صنيع الجويني وابن السبكي والزركشي وغيرهم، ومن فرَّق أشار إلى نوع التداخل بين المسألتين؛ ولذلك اختلفوا في: أيهما الأصل وأيهما الفرع، ولا شك أن هذا الاختلاف منشؤه التداخل بين المسألتين، وإذا أردنا أن نعطي صورة لكل من المسألتين على وجه يجلي العلاقة بينهما فيمكن أن نقول:

إن العلماء اختلفوا في: هل يعلم المخاطب بأنه مأمور قبل زمن الامتثال- وإن لم يعلم وجود شرطه وتمكنه- في وقت الامتثال أم لا؟ وهذه هي مسألة اشتراط علم المخاطب بتوجه الخطاب إليه، ويظهر من صورتها أنها مطلقة في جميع وجوهها واحتمالاتها، ثم إن من وجوهها

(١) «ميزان الأصول» (٢٨٩/١) [الرسالة العلمية].

(٢) «ميزان الأصول» (٢٩٢/١) [الرسالة العلمية].

التي وقع الخلاف فيها: فيما إذا كان المكلف في المستقبل لا يتمكن من الفعل لوجود مانع أو انتفاء شرط؛ هل هو مأمور حقيقة أم لا؟ فالمسألة الأولى مطلقة تشمل حالة تمكنه من الفعل في المستقبل، وحالة عدم تمكنه، وأما الثانية فالبحث فيها في حالة عدم تمكنه: هل يوصف العبد بأنه مكلف قبل ذلك أم لا؟ وهل هو مأمور بهذا الفعل الذي لا يتمكن من فعله أم لا؟ ولذلك يمكن أن يقال بأن مسألة: «التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته» هي بمثابة الجزء والفرد من مسألة: «اشتراط علم المخاطب بتوجه الخطاب إليه» خصّص بالذكر؛ لأنه هو المؤثر على مسألة علم المخاطب، ولذلك كان مرد الخلاف في المسألة هو: هل يجوز الأمر من الله بالشرط؟ وكلتا المسألتين تندرج تحت هذه المسألة؛ ففي مسألة علم المخاطب بتوجه الخطاب إليه: تحقق الأمر بحصول الامتثال من المكلف وإيقاعه الفعل موقوف على وجود شرط البقاء والتمكن من الأداء، ومسألة التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته تؤول إلى الأولى من حيث كونها فردا من أفرادها؛ وذلك أنه إذا قلنا: يجوز الأمر من الله تعالى وإن لم يُعلم بوجود شرطه والتمكن منه في الوقت؛ جاز التكليف في حالة عدم الشرط وتعذر التمكن، وإن منعنا في الأولى منعنا في الثانية، ويؤيد هذا استدلال المعتزلة بهذا في المسألتين؛ ففي مسألة اشتراط علم المخاطب بتوجه الخطاب إليه «قال أبو هاشم ... الإمكان شرط لتحقق الأمر، والجهل بالشرط محقق؛ وذلك يقتضي الجهل بالمشروط»[1]، وفي مسألة التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته قال المعتزلة: «يستحيل أن يرد الأمر مقيدا بشرط بقاء المكلف، وزعموا أن الشرط في أمره محال؛ لأن الشرط إنما يقع حيث

(١) «البحر المحيط» (١/٣٦٥).

الشك، والباري سبحانه منزه عنه»[1]، فقولهم: «الشرط في أمره تعالى محال» يشمل المسألتين؛ ففي مسألة اشتراط علم المخاطب قرَّر المعتزلة عدم علم المخاطب بناء على أن علمه بكونه مأمورا مشروط بتمكنه من الامتثال في الوقت، أي: أن الله تعالى أمر المكلف بشرط التمكن، والشرط في حق الله تعالى محال؛ لأن حقيقة الشرط هي ما يمكن أن يكون وأن لا يكون، والله تعالى يعلم ما هو متحقق ثبوتا ونفيا، ولذلك نقل الأبياري عن المعتزلة أنهم قالوا: «الشرط هو الذي يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، وأما ما تحقق ثبوتا ونفيا فلا يصح فيه الشرطية»[2]، وفي مسألة التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته ظهر هذا البناء أيضا، فالمعتزلة كما هو واضح من كلامهم واستدلالهم إنما نفوا ذلك بناء على استلزام الشرط للشك المحال على الله تعالى؛ ولذلك والله أعلم قال الزركشي: «ظهر بما ذكرناه أن تصوير المسألة بالأمر المقيد بشرط علم انتفاء وقوعه قاصر؛ فإن خلافهم لا يخص هذه المسألة، **وإنما خلافهم في أنه هل يصح الأمر بشرط من الله تعالى أم لا؟**»[3]، والحاصل أن بين المسألتين تداخلا كبيرا وتشابها بيّنا[4]، والله أعلم.

٢- العلاقة بين هذه المسألة ومسألة: « التكليف بخلاف المعلوم» أو: «تكليف العاجز»، التي مضى ذكرها في مسألة: «التكليف بما لا يطاق»، وقد أشار ابن السبكي إلى أن هذا وجه استعصائها وغموضها في قوله: «وقد عصت هذه المسألة على أفهام قوم من

(١) «البحر المحيط» (١/٣٧٠).

(٢) «البحر المحيط» (١/٣٧١).

(٣) «البحر المحيط» (١/٣٧٥).

(٤) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢/٨٤٦).

المتكلمين على هذا المختصر [أي: مختصر ابن الحاجب]، قالوا: لا فارق بينها وبين ما حكي فيه الإجماع من مسألة تكليف ما لا يطاق؛ حيث قال [أي: ابن الحاجب]: والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع، وقالوا: قد كرَّر المسألة وادعى فيها الإجماع ثم نقل فيها الخلاف»[(١)]، كما أن المجد ابن تيمية رحمه الله تعالى قد أشار إلى التداخل والتشابه بين المسألتين فقال: «وليست هذه مبنية على تكليف خلاف المعلوم، ولا على تكليف ما لا يطاق، **وإن كان له ضرب من التعلق**»[(٢)]، وصورة مسألة التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته: هل يصح أمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يتمكن منه ويحال بينه وبين الفعل لانعدام شرط أو وجود مانع أم لا؟ وصورة مسألة التكليف على خلاف المعلوم هي: هل يصح بأن يأمر الله تعالى من يعلم أنه لا يفعل أم لا؟ وهذا تشابه في الصورة، وأما في الحقيقة فالمسألتان مختلفتان؛ والفرق بينهما: أن مسألة التكليف بخلاف المعلوم هي فيمن تكون شروط التكليف فيه متوافرة، لكنه آثر ترك امتثال الأمر عنادا واستكبارا، كالكافر الذي أصرَّ على الكفر بعد أن تبين له وجه الحق، وأما مسألة التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته فهي فيمن حيل بينه وبين الفعل بموت أو جنون أو نحو ذلك، بمعنى أنه فقد شرطا من شروط التكليف؛ فيكون خارجا عن دائرة المكلفين؛ فهذه مع سلب القدرة، والأولى مع وجودها[(٣)]، قال الدكتور فاديغا موسى: «هذه المسألة لها شبه بمسألة حكم التكليف مع وجود المانع العقلي ... والتحقيق أنهما مسألتان وليستا مسألة واحدة ...؛ فإن بين

(١) «رفع الحاجب» (٢/٧٠- ٧١).

(٢) «التحبير» للمرداوي (١٢٢٦).

(٣) انظر: «آراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٤٨٥).

موضوعيهما فرقا، وهو أن الله تعالى إذا أمر بأمر: فإما أن يعلم أن المكلف سيتمكن من فعله وامتثاله، أو يعلم أنه لا يتمكن من ذلك؛ فإن كان الأول فلا إشكال فيه، وإن كان الثاني: فإما أن يكون عدم التمكن من الامتثال ناتجا عن وجود مانع من موانع التكليف كالموت أو الجنون أو العجز، وإما أن يكون ناتجا عن عناد ومكابرة مع توافر شروط التكليف، كالكافر الرافض لقبول الإيمان؛ فإن كان الأول ... كأن يأمر الله المكلف بشيء ويعلم أنه لا يتمكن من فعله لمانع، كالموت ونحوه؛ فلا يخلو ذلك من حالتين:

الحالة الأولى: أن يعلم الله زوال المنع عنه، بحيث يكون العبد قادرا على فعل المأمور به.

الحالة الثانية: أن يعلم تعالى عدم زوال المنع عنه.

فإن علم الله أن المنع سيزول دخل المكلف في الأمر، وصار من جملة المأمورين باتفاق؛ لكن الشرط في هذه الحالة يعتبر ملغى عند المعتزلة –حسبما تقدم بيانه–، وإن علم تعالى أن المنع لا يزول كأن يقول له: "إذا جاء الزوال فصل"، أو يقول له: "صم غدا"، وهو يعلم أنه سيموت قبل الزوال أو قبل الغد؛ فهل يدخل في الأمر حقيقة –والحالة هذه– أو لا يدخل؟ هذا هو محل النزاع»[1].

٣- في الفرق بين مسألة:«علم المخاطب بكونه مأمورا قبل التمكن»، والتي من أفرادها: «التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته»، وبين مسألة: «التكليف بالفعل حال حدوثه»، قال الدكتور العروسي: «وهذه المسألة قريبة من مسألة: الفعل حال حدوثه مأمور به أم لا؟ وكلاهما مبنية على الاستطاعة؛ لكن على اختلاف في المدرك؛ فمسألة

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٢/٨٥٩- ٨٦٠).

المخاطب هل يعلم كونه مأمورا قبل التمكن؟ فإن التمكن هنا معناه الاستطاعة، فالتمكن الناجز –وهي القدرة المقارنة للفعل المصححة له– شرط الامتثال لا شرط تعلق الخطاب، وتوجه الخطاب مشروط بوجود القدرة والإمكان ... وأما مسألة: الفعل حال حدوثه مأمور به أو لا؟ فهي مسألة مبنية على وقت تعلق الاستطاعة بالفعل»[1]؛ ففي هذه المسألة الخلاف في الوقت الذي يصح أن يكون المكلف عالما بأنه مأمور بالفعل، وفي مسألة التكليف بالفعل حال حدوثه: الخلاف في وقت تحقق وصف الأمر بالفعل المأمور به وتعلق الاستطاعة به.

هذا، ويبقى في تحرير محل النزاع أن يعلم أن الجميع متفقون على صحة توجه الأمر لمن علم عدم تمكنه من الامتثال، لكن يختلفون هل هو أمر حقيقي أم هو مجازي؟ فالجمهور على الأول، والمعتزلة على الثاني[2].

(١) «المسائل المشتركة» (١٥٨).

(٢) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٨٥٦/٢).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقد اختلف في هذه المسألة على قولين[1]:

القول الأول: أن المكلف يعلم كونه مأمورا، كما أنه يصح أن يكلف الله تعالى عبده بما علم أنه يحال بينه وبين امتثاله، وهو قول الجمهور.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/١٥٠)، «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (٢/٣٩٢)، «الواضح» لابن عقيل (٣/٢٠٠)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١/٤٤٠)، «البرهان في أصول الفقه» له (١/٢٨٠)، «المستصفى» للغزالي (٢/٦٩٤)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٦٩)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢٠٤)، «التنقيحات» للسهروردي (١٦١)، «الفصول» للجصاص (٢/١٥٣)، «مختصر ابن الحاجب» (١/٣٦٦)، «المحصول» للرازي (٢/٤٦٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٧٧٠)، «الإحكام» للآمدي (١/١٣٣)، «نفائس للأصول» للقرافي (١٦٥٠)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/٦٤٧)، «المسودة» للآل تيمية (١/١٧٥ و١٨١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/٤٢٣)، «درء القول القبيح» له (١٢٠)، «بيان المختصر» الأصفهاني (١/٢٦٢)، «الكاشف» للأصفهاني (٤/١٣٤)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (٢/٣٥٩)، «نهاية الوصول» للهندي (١١٥٠)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢/٧٠)، «التحبير» للمرداوي (١٢٢٠)، «فواتح الرحموت» للبخاري (١/١٢١)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (١/٤٩٦)، «البحر المحيط» للزركشي (١/٣٦٨)، «تشنيف المسامع» له (١/٢٩٩)، «سلاسل الذهب» له (٢١٣)، «الدرر اللوامع» للكوراني (١/٣٩١)، «بديع النظام» لابن الساعاتي (٢١٧)، «شرح المختصر» للجراعي (١/٤٩٥)، ، «البدر الطالع» للمحلي (١/١٦٣)، «حاشية العطار» (١/٢٨٥)، «البدر الطالع» للشربيني (١/٢١٧)، «نشر البنود» للعلوي (١/٧٦)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٣١٤)، «نثر الورود» له (١/٦٤)، «المهذب» للنملة (٣/١٤٢١)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٣/١٦٧٧)، «الخلاف اللفظي» له (١/٢٣٠)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١٥٦)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢/٨٣١)، «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٤٧٦)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٢/٤٢٩)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (٤/١٤٣).

القول الثاني: أن المكلف لا يصح علمه بتوجه الأمر إليه إلا بعد الإقدام على الامتثال أو بعد مضي زمن يسعه مع تركه، كما أنه لا يصح التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته، وهو قول المعتزلة، ومال إليه إمام الحرمين فقال: «فقد خرج من المباحثة أن المختار عندي ما عزي إلى المعتزلة في ذلك»[1].

(١) «البرهان في أصول الفقه» (٢٨٢/١).

سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة:

ويرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى ما يلي:

١- **في التحسين والتقبيح العقليين**: وذلك من الجهتين التاليتين:

الجهة الأولى: في تكليف ما لا يطاق: فإن من معتمد المعتزلة فيما ذهبوا إليه من عدم علم المكلف بكونه مأمورا وعدم صحة التكليف بالفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند وقته هو اشتراط المكنة في التكليف، وفي ذلك يقول ابن برهان: «واعلم أنه لا مدفع لكلام أبي هاشم إذا أنت سلمت له أن المكنة ليست شرطا[١]؛ فيرجع الكلام إلى ذلك الأصل»[٢]، وقال الزركشي: «قال ابن برهان: وهي تنبني على الخلاف في تكليف العاجز: هل هو يجوز؟ فعندنا أنه جائز، خلافا لهم، لا سيما إذا قلنا بمقارنة الاستطاعة للفعل»[٣]، وأشار إلى هذا أيضا القاضي أبو يعلى فقال: «وهذا بناء على أصلنا في تكليف ما لا يطاق»[٤]، وقال ابن قدامة عن المعتزلة أنهم قالوا: «الأمر طلب؛ وطلب المستحيل محال»[٥]، وقال السمرقندي: «والخلاف في المسألة مع من يحيل التكليف بما لا يطاق»[٦]، والمكنة التي اشترطها المعتزلة ليست هي التمكن من الفعل كشرط في إيقاع الفعل؛ الذي أجمع العلماء على عدم وقوع

(١) كذا في المطبوع ولعل الصواب: «أن المكنة شرط»، والله أعلم.

(٢) «الوصول إلى الأصول» (١/١٧١).

(٣) «سلاسل الذهب» (٢١٣).

(٤) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٩٢).

(٥) «شرح مختصر الروضة» (٢/٦٥٠).

(٦) «ميزان الأصول» (٢٠٨).

التكليف بدونها –وإن اختلفوا في جوازها–، وإنما أنكروا توجه الخطاب إلى المكلف غير المتمكن من الفعل، قال ابن برهان في عرض دليل أبي هاشم: «واستدل عليه بأن المكنة شرط في توجه الخطاب، وهو غير عالم بدوام المكنة؛ فإذا لم يكن عالما بالشرط لم يكن عالما بالمشروط»[(١)]، وإحالة المعتزلة لتوجه الخطاب إلى غير المتمكن من الفعل هو مبني على الجهة الثانية، والتي هي من أصول مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهي:

الثانية: في وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى: فإن المعتزلة قرَّروا أن خطاب وتوجيه التكليف إلى من يعلم عدم تمكنه من الفعل عبث وسفه لا يليق بالحكيم جلَّ وعلا، قال القاضي أبو يعلى: «واحتج المخالف بأن الله إذا علم من حال المكلف أنه سيحال بينه وبين ما أمر به ولا يمكَّن من فعله؛ فإن فعله يستحيل وقوعه منه، وما يستحيل وقوعه لم يحسن الأمر به، ألا ترى أنه لا يحسن الأمر بصعود السماء والمشي على الماء، وما يجري هذا المجرى مما يستحيل وقوعه من المأمور به»[(٢)]، وقال أيضا: «واحتج المخالف بأنه لا يصح أن يريد من المكلف ما يعلم أنه لا يفعله؛ **لأنه عبث**»[(٣)]، وقال الشربيني: «خلافا لإمام الحرمين والمعتزلة في قولهم: لا يصح التكليف على ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة والعصيان بالفعل أو الترك»[(٤)]، وقال الجويني: «**والكلام في الرد عليهم في تفاصيل مذهبهم يتعلق بالصلاح والأصلح وأحكام اللطف**»[(٥)]، وقال الطوفي في بيان فروع مسألة التحسين والتقبيح

(١) «الوصول إلى الأصول» (١/١٧٠).

(٢) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٩٥).

(٣) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٩٦).

(٤) «البدر الطالع» (١/١٦٤).

(٥) «التلخيص في أصول الفقه» (١/٤٤٥).

الأصولية: «ومنها: أن التكليف بفعلٍ علم الآمر شرط وقوعه دون المأمور: ممتنع عندهم؛ إذ هذا تكليف بالمحال»[1]، ومزيد بيان هذا في الأصل التالي:

٢- **هل الغرض من التكليف: الامتثال أم الابتلاء؟** قال القاضي أبو يعلى في تقرير دليل المعتزلة: «وعلى أن الأمر بذلك لا يحصل فيه فائدة؛ لأن المقصود من الأمر تعريف المكلف لاستحقاق الثواب فيما يوقعه»[2]، وقال القطب الشيرازي: «وإنما ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه؛ لأنهم لما اعتقدوا أن الأمر لا يحسن إلا لمصلحة تنشأ من امتثال المأمور به، ولم يتفطنوا إلى أنه قد يحسن أيضا لمصلحة تنشأ من نفس الأمر: كالابتلاء وتوطين النفس على الامتثال؛ إذ لا يبعد أمر السيد لعبده بفعل شيء في الغد مع علمه برفع ذلك في الغد عنه؛ استصلاحا للعبد باستعداده في الحال للقيام بأمر سيده وانشغاله بذلك عن معاصيه، أو امتحانا له بما يظهر عليه من أمارات الشر والكراهة، حتى يثيبه على هذا ويعاقبه على ذلك، طلبا للإتيان بما أمر به أو الانتهاء عما نهاه عنه»[3]، ثم يواصل كلامه مبينا العلاقة بين هذه المسألة ومسألة تكليف ما لا يطاق؛ فيقول عن المعتزلة أنهم: «حكموا باستحالة الأمر بالشرط في حقه تعالى للزوم تكليف المحال أو اللغو في كلامه تعالى عنه علو كبيرا؛ لأنه إن قصد بقوله لزيد: "صم إن تمكنت وقت الامتثال" مع علمه بعدم التمكن حينئذ للامتثال لزم تكليف المحال، وإلا لزم اللغو لعدم الفائدة إذن، ولا يخفى أن لزوم المحال إنما يصح لو قصد مطلق الامتثال، أما لو قصد الامتثال على تقدير الممكن فلا»[4].

---

(١) «درء القول القبيح» (١٢٠).

(٢) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٩٥).

(٣) «شرح المختصر» (٢/٣٦١).

(٤) «شرح المختصر» (٢/٣٦١)

وقد صرح بعض العلماء بإرجاع المسألة إلى هذا الأصل، فقال الرازي: «**ومأخذ النزاع في هذه المسألة**: أن المجوّزين قالوا: الأمر تارة يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر لا من المأمور به، وتارة لمصالح تنشأ من المأمور به، وأما المانعون فقد اعتصموا أن الأمر لا يحسن إلا لمصلحة تنشأ من المأمور به»[1]، وقال الزركشي: «**ومنشأ الخلاف**: أن فائدة التكليف هل هي الامتثال فقط، أو الابتلاء أيضا؟ فعلى القول الأول لا يصح، وعلى الثاني يصح»[2]، وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في شرح قول صاحب المراقي:

للامتثـــــال كلـــــف الرقيـــــب	فموجب تمكنا مصيب
أو بينه والابتلاء ترددا	شرط تمكن عليه انفقدا
عليه تكليف يجوز وتقع	مع علم من أمر بالذي امتنع
هي علم من أمر كالمأمور	في المذهب المحقق المنصور

قال في شرح البيتين الأخيرين: «يعني أنه ينبني على الخلاف في فائدة التكليف هل هي الامتثال فقط؟ أو هي تارة الامتثال وتارة الابتلاء؟ مسألتان:

الأولى هي: هل يمكن أن يعلم المأمور أنه مكلف بالأمر قبل التمكن من إيقاع الفعل؛ بناء على أن فائدة التكليف هي الابتلاء، أو لا يمكن أن يعلم أنه مكلف إلا بعد التمكن من إيقاع الفعل؛ بناء على أن فائدته الامتثال فقط؛ فإنه قبل ذلك لا يدري أيتمكن منه فيتوجه عليه الخطاب، أو لا يتمكن منه فلا يتوجه إليه الخطاب؟.....

(١) «المحصول في أصول الفقه» (٢/٤٦٥).

(٢) «تشنيف المسامع» (١/٢٩٩- ٣٠٠).

المسألة الثانية: هل يجوز ويقع التكليف بما علم الآمر وحده أو الآمر والمأمور معا أن المكلف لا يتمكن من فعله؟»[1].

وقد اتضح بما ذكر أن هذا الأصل راجع إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ لأن المعتزلة قالوا إنه لا يصح أن يأمر الله تعالى المكلف بما لا يمكنه امتثاله لأنه عبث وسفه، أي: أنهم إنما منعوا أن يحسن الأمر لمصلحة تنشأ عن نفس الأمر مقررين عدم صلاحية أن يكون الأمر لمجرد الابتلاء دون الامتثال بناء على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين؛ فآل الأمر إلى ذلك الأصل، وأما المخالفون فقالوا يصح ذلك وفيه فائدة ، وهي ابتلاء المكلف، وفي ذلك يقول الجراعي: «لأن من أصلنا أن فائدة الأمر قد تنشأ من نفس الأمر لا من الفعل المأمور به؛ فيحصل اعتقاد الوجوب والعزمُ على الطاعة، ويكون بسببه الامتحان والابتلاء»[2].

٣- **هل يشترط في الأمر الإرادة؟** قال الزركشي: «لكنَّ أبا هاشم بناه على مأخذ له كلامي؛ **وهو أن الأمر تلازمه الإرادة،** فإذا كان يعلم انتفاء الشرط لم يتصور أن يكون مريدا للفعل المعلق طلبه على شرط، ونحن نخالفه في الأصل؛ فلهذا خالفناه في الفرع»[3]، وقال أيضا: «وقال الأبياري: إنما حمل المعتزلة على ذلك أصلان: ... الثاني: أن الأمر عندهم يلازم الإرادة؛ فإن كان يعلم انتفاء الشرط لم يكن مريدا للفعل الذي علق طلبه على الشرط، وأما نحن فلا نقول باقتران الأمر بالإرادة، فيصح الأمر بما لم يرده»[4]، وقال الجراعي: «**وتنبني على**

(١) «نثر الورود» (١/٧٤- ٧٥) [طبعة: دار المنارة للنشر والتوزيع].

(٢) «شرح المختصر» (١/٤٩٥).

(٣) «البحر المحيط» (١/٣٦٩).

(٤) «البحر المحيط» (١/٣٧١- ٣٧٢).

أنه قد يأمر بما لا يريد»[1]، وهذا الذي ذكرناه ها هنا من إرجاع الخلاف في هذه المسألة إلى هذا الأصل هو الصحيح المتعين؛ خلافا لمن أرجعها إلى فرع من فروعه، وهو مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل، كما فعل ابن قدامة؛ فإنه قال: «وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن»[2]، في حين يذهب الطوفي رحمه الله إلى عكس ما قرره ابن قدامة فيقول: «بل ذلك –أي: النسخ قبل التمكن من الامتثال– من فروع هذا الأصل؛ لأن حقيقته أنه أمر بما علم الله عزَّ وجلَّ انتفاء شرط وقوعه»[3]، والحق أن كليهما من فروع مسألة اشتراط الإرادة في الأمر، وأن المسألتين متشابهتان من حيث اشتراكهما في التخريج على هذا الأصل، ولذلك كان الأصوب أن يقال كما قال ابن تيمية رحمه الله في بيان العلاقة بين المسألتين: «**والتحقيق أن هذه المسألة من جنس مسألة نسخ الشيء قبل وقت وجوبه**»[4]، وقال أيضا: «لكن تشبه النسخ قبل التمكن من الفعل؛ لأن ذلك رفع للحكم بخطاب، وهذا رفع للحكم بتعجيز»[5]، ثم إن مسألة اشتراط الإرادة في الأمر من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين –كما لا يخفى– فآل الأمر إلى ذلك الأصل، والله أعلم.

(١) «شرح المختصر» (١/٤٦٦).

(٢) «روضة الناظر» (٢/٦٤٨)، وانظر: «المهذب» للنملة (٣/١٤٢٣).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (٢/٤٢٤).

(٤) «المسودة» (١/١٧١).

(٥) «المسودة» (١/١٧٢).

المبحث الخامس: أسباب الخلاف في المسائل المتعلقة بأقسام الحكم الشرعي:

قد تقدم معنا أن الحكم الشرعي ينقسم –على رأي جمهور الأصوليين– إلى قسمين، لكل قسم أنواع، وهما الحكم التكليفي والحكم الوضعي، وسنحاول بإذن الله تعالى تجلية أسباب الخلاف في أشهر المسائل التي وقع فيها الخلاف فيما يتعلق بتلك الأنواع، فنقول وبالله تعالى التوفيق:

الفصل الأول: أسباب الخلاف في المسائل المتعلقة بالحكم التكليفي:

المسألة الأولى:

في أقسام الحكم التكليفي

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تعرضنا لهذه المسألة وأشرنا إليها فيما سبق عند كلامنا عن تعريف الحكم الشرعي وأسباب الخلاف فيه، وذكرنا ثَمَّ مبحثا يتعلق بمسألتنا هذه في تقسيم الحكم الشرعي، وإثبات الأحكام الوضعية كنوع من الأحكام الشرعية قسيمٍ للحكم التكليفي، ونريد ضمن هذه المسألة أن نفرع القول في قسمة الحكم التكليفي؛ بناءً على ثبوت تقسيم الحكم الشرعي إلى حكم تكليفي وحكم وضعي؛ ولذلك فإننا لن نتعرض ها هنا إلى ما مضى تقريره في المبحث المشار إليه سابقا في دخول الأحكام الوضعية ضمن الأحكام التكليفية، بل سيقتصر البحث على أقسام الحكم التكليفي؛ خصوصا وأن من عدَّ الأحكام الوضعية من التكليف لم يجعلها قسما مستقلا بل جعلها راجعة إلى معنى الاقتضاء والتخيير؛ الذين يعتبران عماد القسمة في الحكم التكليفي.

وإذا اتضح هذا؛ فإنه يمكن أن يعرَّف الحكم التكليفي بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء أو التخيير»، والاقتضاء هو الطلب والأمر، ويدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك جزما وترجيحا؛ ولذلك كان شاملا للإيجاب والندب والتحريم والكراهة، والتخيير هو الإباحة، فكانت هذه الأحكام الخمسة هي أقسام الحكم التكليفي التي تضمنها الحد والتعريف.

لكن هل دخول هذه الأحكام الخمسة في القسمة هو دخول حقيقي؛ بناء على وجود معنى التكليف فيها؟ أم هو دخول مجازي؛ مبني على المسامحة وإكمال القسمة؟ ومنه يتضح أن **البحث هنا إنما هو في تحقيق معنى التكليف في الأقسام المذكورة**، وهل وصفها بكونها تكليفية وإضافتها إلى ذلك على وجه الحقيقة أم هو حقيقة في البعض مجاز في الآخر؟

ويمكن أن يقال تحريرا لمحل النزاع –زيادة وتوضيحا لما ذكر–: العلماء لا يختلفون في كون الوجوب والحرمة من الحكم التكليفي وأنهما تكليف، ولكن اختلفوا في باقي الأحكام والتي هي: الندب والكراهة والإباحة؛ هل هي من التكليف حقيقة أم أُدخلت في الحكم التكليفي مجازا ومسامحة وإكمالا للقسمة؟

وننبه إلى أنه يندرج ضمن الخلاف في قسمة الحكم التكليفي الخلافُ القائم بين جمهور الأصوليين والحنفية في التفريق بين الوجوب والفرض والتحريم والكراهة، إلا أنه لا يتعلق بمسألتنا هذه؛ إذ الخلاف فيها ليس من مقتضياته تحقيقُ معنى التكليف فيها، بل له مقتضيات أخرى سنتعرض لها في مبحث مستقل بإذن الله تعالى.

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

قد اختلف العلماء في كون الندب والكراهة والإباحة من أحكام التكليف على ثلاثة مذاهب[1]:

الأول: أنها لا تدخل في الأحكام التكليفية حقيقة، وأنه لا تكليف فيها، وعدُّها من الحكم التكليفي مسامحة وتوسع، وهو قول أكثر العلماء.

الثاني: أنها تدخل في الأحكام التكليفية إلا الإباحة؛ فليست من التكليف في شيء، وذهب إليه كثير من العلماء، وهو قول الباقلاني وابن قدامة والطوفي وغيرهم.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «التقريب والإرشاد» للباقلاني (٢٨٨/١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (٧٥/١- ٧٧)، «مختصر ابن الحاجب» (٣٢٢/١ و٣٢٣ و٣٢٧)، «الإحكام» للآمدي (١٠٥/١ و١٠٧ و١٠٩)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٠٤/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١٧٧/١ و٢٦١)، «بيان المختصر» الأصفهاني (٢٣٩/١- ٢٤١)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (٢٥٨/٢ و٢٦٦)، «المسودة» (/١٤٦- ١٤٧)، «نهاية الوصول» للهندي (٦٢٧ و٦٤٣ و٦٥٦)، «البدر الطالع» للمحلي (١٣١/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٦١/١ و٦/٢و٩)، «التحبير» للمرداوي (٩٩٠ و١٠٣١)، «البحر المحيط» للزركشي (٢٧٧/١ و٢٧٨ و٣٤١)، «سلاسل الذهب» له (١١١)، «شرح المختصر» للجراعي (٤٠١/١)، «الدرر اللوامع» للكوراني (/٣٣ و٣٢٦)، «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (١١٣/١)، «المدخل» له (١٤٥ و١٥٦)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٨)، «الخلاف اللفظي» للنملة (٩٤/١)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٢٦٥/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (٥١ و١٨٤ و٢٢٩ و٢٥١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٢٩٣ و٣٥٧ و٣٨٠ و٣٨٧)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢٥٢/١ و٤٩٣)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (١٤٨/١)، «المسائل المشتركة» للعروسي (٨٦).

الثالث: أنها جميعها تدخل في الأحكام التكليفية، بما في ذلك الإباحة، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، واختاره بعض المتأخرين.

قال الزركشي: «والحاصل أنه [أي: التكليف] يتناول الحظر والوجوب قطعا، ولا يتناول الإباحة قطعا إلا عند الأستاذ أبي إسحاق، وفي تناوله الندب والكراهة خلاف»[1].

(١) «البحر المحيط» (١/٣٤١).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

يرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى عدة أسباب؛ منها ما هو عام يشمل الجميع، ومنها ما هو خاص بقسم من الأقسام، ويمكن ذكر هذه الأسباب على وفق ما يأتي:

١- في تفسير التكليف: وهو راجع إلى عدم تحرير محل النزاع في المسألة؛ وذلك أن هذه الأحكام الخمسة أضيفت إلى التكليف ووصفت به؛ لكونه سببا في تعلق الذمم بها؛ «لأن التكليف سبب ثبوت الأحكام الخمسة المذكرة في حقنا»[(١)]، والتكليف لغة: إلزام ما فيه كلفة ومشقة؛ فهل هذا المعنى الذي فسر به التكليف موجود في الأحكام الخمسة كلها؟ وهل التكليف في الاصطلاح باق على أصل المعنى اللغوي أم يطلقه الأصوليون على اصطلاح خاص بهم مغاير للوضع اللغوي؟

فمن نظر إلى المعنى اللغوي فإنه لم يُدخل في حقيقة التكليف إلا الوجوب والتحريم، وأما باقي الأحكام فأدخلت فيه من باب التجوز والمسامحة؛ لعدم وجود الإلزام فيها، كما أنه لا مشقة فيها؛ لعدم ترتب الإثم على الفعل أو الترك، وهذا هو مسلك الجمهور.

وأما الآخرون فرأوا أن التكليف اصطلاح خاص روعي فيه المعنى اللغوي من حيث الجملة؛ من جهة ورود الخطاب أمرا ونهيا للدلالة على الأحكام الخمسة المذكورة؛ فسموا الخطاب بالأمر والنهي تكليفا، وهؤلاء اختلفوا في الإباحة: هل هي من التكليف أم لا؟ فرأى الأكثر أنها ليست من التكليف، ورأى البعض أنها تكليف لكونها من مقتضيات خطاب الشارع من جهة الأمر والنهي، أو لأنها تختص بالمكلفين، أو من جهة وجوب اعتقاد الإباحة، وهذا التعليل الأخير هو رأي الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/٢٤٩).

وسننقل فيما يلي جملا من كلام العلماء توضح لنا ما ذكر: يقول ابن قدامة: «فإن قيل: هل الإباحة من التكليف؟ قلنا: من قال: التكليف الأمر والنهي فليست الإباحة كذلك، ومن قال: ما كلّف اعتقاد كونه من الشرع فهذا كذلك»[1]، وقال الطوفي: «الخلاف في كونها تكليفا لفظي؛ إذ من قال ليست تكليفا نظر إلى أنه ليس فيها مشقة جازمة، كمشقة الواجب والمحظور، ولا غير جازمة، كما بينا في مشقة المندوب والمكروه، وهي مشقة فوات الفضيلة، إذ لا فضيلة في المباح لذاته، يشق على المكلف فواتها بتركه، ومن قال: هي تكليف – وهو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني – أراد أنه يجب اعتقاد كونه مباحا، وهذا لا يمنعه الأول، والأستاذ لا يمنع أن لا مشقة في المباح، فتبين أن النزاع لفظي؛ لعدم وروده على محل واحد، إذ الأول يقول: الإباحة لا مشقة فيها، والأستاذ يقول: يجب اعتقاد أن المباح ليس واجبا، ولا محظورا، ولا مندوبا، ولا مكروها»[2]، وقال ابن بدران رحمه الله: «قوله [أي: ابن قدامة]: "الخطاب بأمر أو نهي" هذا التعريف صحيح إلا أن نقول الإباحة تكليف على رأي مرجوح؛ فترد الإباحة حينئذ على هذا التعريف طردا وعكسا؛ لأنه ليس كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي وجد التكليف، وليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو نهي انتفى التكليف، فحده الصحيح الذي لا ينتقض بالإباحة أن يقال: إلزام مقتضى خطاب الشارع؛ لأنه يتناول مثل: "إن شئت افعل، وإن شئت لا تفعل" ومثله الإباحة»[3]،وقال الشوشاوي: «وإنما أطلق خطاب التكليف على الجميع تجوزًا وتوسعًا، فغلب البعض على البعض على جهة التوسع، ... وهذا على القول المشهور: أن الأحكام الثلاثة التي

(١) «روضة الناظر» (١/٢٠٤- ٢٠٥).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٦٣- ٢٦٤).

(٣) «نزهة الخاطر العاطر» (١/١١٣)، وانظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/١٧٩).

هي: الندب والكراهة والإباحة لا تكليف فيها، وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: إن هذه الأحكام الثلاثة تكليفية، قالوا: هذا الخلاف لفظي؛ وذلك أنه إن أريد بالتكليف: ما لا يتخير فيه بين الفعل والترك فالأحكام الثلاثة لا تكليف فيها كما قال الجمهور، وإن أريد بالتكليف: وجوب اعتقاد كون المندوب مندوبًا، وكون المكروه مكروهًا، وكون المباح مباحًا فالأحكام الثلاثة تكليفية كما قاله أبو إسحاق الإسفراييني؛ فالخلاف إذًا في اللفظ لا في المعنى؛ إذ لا خلاف بين القولين في المعنى»[1]، وقال الزركشي: «المكروه والمندوب من التكليف عند القاضي، وليسا منه عند إمام الحرمين وابن الحاجب وغيرهما، **ومأخذ الخلاف يرجع إلى تفسير التكليف**؛ فعند القاضي أنه طلب ما فيه كلفة، وعند إمام الحرمين إلزام ما فيه كلفة، وذلك ينافي ما فيه تخيير، والمندوب والمكروه فيهما تخيير»[2]، وقال الشنقيطي: « وحدّه في الاصطلاح قيل: إلزام ما فيه مشقة، وقيل: طلب ما فيه مشقة؛ فعلى الأول لا يدخل في حده إلا الواجب والحرام، إذ لا إلزام بغيرهما، وعلى الثاني يدخل معهما المندوب والمكروه؛ لأن الأربعة مطلوبة، وأما الجائز فلا يدخل في تعريف من تعاريف التكليف؛ إذ لا طلب به أصلا فعلا ولا تركا، وإنما أدخلوه في أقسام التكليف مسامحة وتكميلا للقسمة»[3].

واختار المجد ابن تيمية أن الأحكام الثلاثة بما فيها المباح من التكليف؛ لتعلقها بمن وجدت فيه شروط التكليف دون غيره، فقال: «والتحقيق في ذلك عندي أن المباح من أقسام التكليف بمعنى أنه مختص بالمكلفين؛ أي: أن الإباحة والتخيير لا يكون إلا لمن يصح إلزامه

(١) «رفع النقاب» (٢/٧١- ٧٢).

(٢) «سلاسل الذهب» (١١١).

(٣) «مذكرة في أصول الفقه» (٨- ٩)، وانظر في كون الخلاف لفظيا راجعا إلى تفسير التكليف: «نهاية الوصول» للهندي (٦٢٧)، «التحبير» للمرداوي (٩٩١)، «الخلاف اللفظي» للنملة (/١٩٥ و٢١٩).

بالفعل أو الترك، فأما الناسي والنائم والمجنون فلا إباحة في حقهم كما لا حظر ولا إيجاب، فهذا معنى جعلها من أحكام التكليف، لا معنى أن المباح مكلف به»[1].

وذكر الزركشي وجها آخر في كون المباح من التكليف فقال: «والنزاع لفظي إلا أن يقال: هو تكليف بمعرفة حكمه؛ لقيام الإجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه»[2].

هذا، ويبقى النظر في وجه إطلاق لفظ: «التكليف» على الخطابات الشرعية الموجهة للعباد الذين يصح منهم الامتثال؛ فإن بعض العلماء استشكلوا ذلك، ورأوا أن الخطابات الشرعية ليس المقصود منها إعنات المخاطب وإيقاعه في المشقة، بل مقصودها إخراجه من العنت والمشقة بإرشاده إلى ما فيه صلاحه وفلاحه؛ ولذلك كان الخلاف يستند إلى أصل آخر، وهو:

٢- هل الحكمة من التشريع التعويض عن المشقة الحاصلة من الامتثال؟ وهذا يرجع إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وفي ذلك يقول الدكتور محمد العروسي: «وإطلاق لفظ: "التكاليف" على جميع الأحكام الشرعية قول مستحدث، وأول من استعمل هذا الإطلاق المعتزلة؛ إذ من أصولهم: أن الثواب والعقاب لا يترتب إلا على عمل فيه مشقة وكلفة، بل متى لم يكن الفعل شاقا لم يستحق صاحبه الثواب أصلا، ولهذا جعلوا الأحكام كلها من باب التكاليف، حتى اضطر بعضهم كالكعبي أن جعل المباح من قبيل الواجب، ولما

(١) «المسودة» (١/١٤٦).

(٢) «البحر المحيط» (١/٢٧٧).

رأى بعضهم ممن وافق المعتزلة على هذه التسمية أن المباح يتساوى فيه الفعل والترك، وليس فيه طلب جازم تحايل أن يدخله في التكاليف والمشقات.

وذكر الباقلاني في "التقريب" عن المعتزلة أنهم جعلوا للمأمور به أوصافا تستند إلى أصولهم في الديانات، منها: أن يكون المأمور به شاقا على المكلف، وما نسبه إليهم الباقلاني صحيح؛ فإنهم يصرحون بأن المضرة والمشقة يقتضيان وجوب الفعل، ويستدلون بأن ما يشتهيه الإنسان لا يجب عليه، ويجب عليه ما يضر ويشق، فصارت المضرة عندهم جهة لوجوب الفعل على المكلف، وينكرون أن تكون المشقة مسقطة للوجوب أو مؤثرة فيه بالتخفيف، فيقول القاضي عبد الجبار: "فقد ثبت في العبادات أن المشقة إذا كان فيها أكثر فهي أدخل في الوجوب، فكيف يقال: إن من حق المشقة أن تخرج الفعل عن الوجوب؟" ورتب المعتزلة على هذا القول إن الشريعة كلها مشقات، وأن الأجر يتفاوت بتفاوت تحمل المشقة؛ ولهذا لم يجعل بعض المعتزلة الإباحة حكما شرعيا، لأنها عبارة عن انتفاء الحرج عن الفعل، والتكليف: طلب ما فيه كلفة، ولا كلفة في المباح، وعقد القاضي عبد الجبار في كتابه الموسوم بالمغني فصلا بوَّبه بقوله: "فصل في أنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلف من المحسنات إلا الندب والواجب"، ثم قال في هذا الفصل: "فأما المباح الذي لا صفة له زائدة على حسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف؛ لأنه لا يستحق بفعله المدح ولا الثواب على وجه"ا.هـ»[1].

ومن ها هنا رأى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن إطلاق لفظ «التكليف» على الخطابات الشرعية لم يرد في النصوص إلا على سبيل النفي؛ مما يدل على انتفاء الكلفة في

(١) «المسائل المشتركة» (٨٦- ٨٧).

الخطابات الإلهية، وفي ذلك يقول: «ولهذا لم يجئ في الكتاب والسنة وكلام السلف إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح أنه تكليف، كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة؛ وإنما جاء ذكر التكليف في موضع النفي؛ كقوله: ﴿**لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿**لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ**﴾ [النساء: ٨٤]، ﴿**لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا**﴾ [الطلاق: ٧]، أي: وإن وقع في الأمر تكليف؛ فلا يكلف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمي جميع الشريعة تكليفا، مع أن غالبها قرة العيون وسرور القلوب، ولذات الأرواح وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه، وذكره وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق الذي تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبدا، قال الله تعالى: ﴿**فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَـٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾**﴾ [مريم]»[(١)].

قال الشيخ العروسي: «والمقصود أن الإشكال الوارد على المباح: هل هو من التكليف؟ منشؤه الخطأ في تعميم لفظ التكاليف على جميع الأحكام الشرعية، وإذا علمنا أن كثيرا من الفروض والواجبات ليست تكليفا ولا مشاقا، بل هي راحة وروح وهداية ونور تقبل إليها النفوس المطمئنة وتستأنس بها؛ فلا معنى لهذا الإشكال، والحمد لله رب العالمين»[(٢)].

إلا أنه لا يخفى أنه باستبعاد هذا الأصل الذي بنى عليه المعتزلة قولهم؛ يبقى الخلاف لفظيا راجعا إلى الاصطلاح، فإن العلماء اصطلحوا على تسمية هذه الخطابات تكاليف، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعنى.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١/٢٥- ٢٦).

(٢) «المسائل المشتركة» (٩٠).

٣- هل الإباحة حكم شرعي؟ فإن من لم يجعلها حكما شرعيا لا يمكن له أن يقول أنها تكليف؛ إذ ليست حكما شرعيا عنده أصلا، والجمهور على أنها حكم شرعي خلافا للمعتزلة؛ فإنهم يرون أنها حكم عقلي؛ بناء على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين، وفي ذلك يقول الإمام الزركشي: «الإباحة حكم شرعي عندنا، وخالف المعتزلة؛ لأن الثابت فيها رفع الحرج، وهو موجود قبل الشرع، وأصل هذا الخلاف هنا الخلاف السابق في التحسين والتقبيح العقليين»[(١)]، وقال الأصفهاني: «والحق أن النزاع فيه لفظي؛ فإن أريد بالإباحة: عدم الحرج عن الفعل، فليست حكما شرعيا؛ لأنه قبل الشرع متحقق، ولا حكم قبل الشرع، وإن أريد به: الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين، فهي من الأحكام الشرعية»[(٢)]،وفصَّل شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: «والتحقيق أن الإباحة تفسر بشيئين:أحدهما: الإذن بالفعل، فهي شرعية محضة إلا عند من يقول العقل يبيح، فقد تكون عقلية أيضا، والثاني: عدم العقوبة، فهذا العفو يكون عقليا، وقد يسمى شرعيا بمعنى التقرير، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم القسمين بقوله: «**الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْه**»[(٣)]»[(٤)].

---

(١) «سلاسل الذهب» (١٠٩).

(٢) «بيان المختصر» (٢٤١/١).

(٣) هذا الحديث روي من طرق؛ منها: ما أخرجه الترمذي (١٧٢٦)، وابن ماجه (٣٣٦٧)، والطبراني في «الكبير» (٢٥٠/٦)، والحاكم في «المستدرك» (١٢٩/٤)، والبيهقي في «الكبرى» عن سلمان الفارسي رضي الله عنه، واختلف في رفعه، وصحَّح أبو حاتم إرساله، انظر: «علل الحديث» (٣٨٦/٤)، وأخرجه البزار (٢٦/١٠)، والطبراني في «مسند الشاميين» (٢٠٩/٣)، والحاكم في «المستدرك» (٤٠٦/٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٢١/١٠)، والدرقطني (٥٩/٣) كلهم من طرق عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن أبيه عن أبي الدرداء رضي الله عنه، قال البزار: «وإسناده صالح» «مسند البزار» (٢٦/١٠)، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه» «المستدرك» (٤٠٦/٢)، وقال الهيثمي: «رواه البزار والطبراني في الكبير، وإسناده حسن ورجاله ثقات» «مجمع الزوائد» (١٧١/١) ووافقهم الشيخ الألباني في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٣٢٥/٥).

(٤) «المسودة» (١٤٧).

٤- هل المباح والمندوب مأمور بهما حقيقة أم لا؟ وهل المكروه منهي عنه حقيقة أم لا؟ فإن من رأى أن هذه الأحكام مأمور بها أو منهي عنها على وجه الحقيقة أدخلها في التكليف؛ بناء على تعريف التكليف بأنه: «الخطاب بأمر أو نهي»، ومن رأى بأن ذلك مجاز لم يدخلها في التكليف.

المسألة الثانية:

في تحقيق النسبة بين الفرض والواجب.

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة تتعلق بقسمة الحكم التكليفي، والخلاف الواقع فيها بين الجمهور والحنفية، وقد اتضح لنا من خلال ما سبق أن الحكم التكليفي له أقسام باعتبار الاقتضاء والتخيير، وما طلب فعله: أما أن يكون على سبيل الإلزام والجزم، وإما أن يكون على سبيل الاستحباب والندب، وما طلب فعله على سبيل الإلزام والجزم، بترتيب الوعيد على تركه واستحقاق تاركه للعقاب والإثم: يسمى واجبا وفرضا وحتما ولازما ومكتوبا ونحوها، وعند جمهور العلماء لا فرق بين هذه الأسماء في وقوعها على مسمى واحد، بل هي عندهم من قبيل المترادف، غير أن بعض العلماء رأى عدم ترادفها، وقال بالتباين بين معانيها في خصوص الفرض والواجب، ولذلك كان محل البحث ها هنا هو في تحقيق العلاقة والنسبة بين الفرض والواجب: هل النسبة بينهما هي الترادف أم التباين؟

وقبل الولوج في ذكر الخلاف الأصولي في المسألة وبيان سبب الخلاف فيها؛ لا بد من ذكر حقيقة الواجب والفرض اللغوية والاصطلاحية مع تحرير محل النزاع في المسألة.

الواجب لغة: قال الزبيدي: «وجب الشيء وجوبا ... لزم، وفي التلويح: الوجوب في اللغة إنما هو الثبوت، قلت: وهو قريب من اللزوم»[1]، وقال ابن منظور: «وجب الشيء يجب

(١) «تاج العروس» (١/٥٠٠).

وجوبا: إذا ثبت ولزم»[1]، وقال ابن فارس: «الواو والجيم والباء أصل واحد يدل على سقوط الشيء ووقوعه»[2]، وقال الجرجاني: «الواجب لغة: الساقط واللازم»[3]، قال الطوفي: «التحقيق في الوجوب لغة أنه بمعنى الثبوت والاستقرار، وإلى هذا المعنى ترجع فروع مادته؛ فمعنى: الشمس وجبت: ثبت غروبها واستقر، ووجب الميت: ثبت موته واستقر، وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا**﴾ [الحج: ٣٦]، أي: ثبتت واستقرت في الأرض، ووجب المهر والدين ثبت في محله واستقر، إلى غير ذلك»[4].

وأما الفرض لغة: فقد قال ابن منظور: «فرضت الشيء أفرضه فرضا وفرّضته – للتكثير–أوجبته»[5]، وقال: «والفرض ما أوجبه الله عزَّ وجلّ؛ سمي بذلك لأن له معالم وحدودا، وفرض الله علينا كذا وكذا وافترض أي: أوجب»[6]، وقال ابن فارس: «الفاء والراء والضاد أصل صحيح يدل على تأثير في شيء من حز أو غيره»[7]، وقال: «ومن الباب اشتقاق الفرض الذي أوجبه الله تعالى، وسمي بذلك لأن له معالم وحدودا»[8]، وقال الجرجاني: «الفرض لغة: التقدير، يقال فرض القاضي النفقة أي: قدّرها»[9]، وقال المرداوي

(١) «لسان العرب» (٢١٥/١٥).
(٢) «معجم مقاييس اللغة» (٨٩/٦).
(٣) «التعريفات» (٣٤٣).
(٤) «شرح مختصر الروضة» (٢٦٧/١).
(٥) «لسان العرب» (٢٣٠/٩).
(٦) «لسان العرب» (٢٣٠/٩).
(٧) «معجم مقاييس اللغة» (٤٨٨/٤).
(٨) «معجم مقاييس اللغة» (٤٨٩/٤).
(٩) «التعريفات» (٢٤٤).

من الأصوليين: «وقال ابن الهائم في شرح منظومته: أصل الفرض في اللغة القطع والحز، ومنه فرض القوس بفتح الفاء وفرضتها بضمها للحز الذي يقع فيه الوتر، وفُرضة النهر: ثلمته التي منها يستقى، ويجيء لمعان أخر: التقدير: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وفرض الحاكم النفقة، والإنزال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥]، والبيان: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [النور: ١]- بالتخفيف -، والإيجاب والإلزام: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أي: أوجب على نفسه فيهن الإحرام، والعطية الموسومة: فرضت له وافترضت، أي: أعطيته، وفرضت له في الديوان، قاله في " الصحاح ".

فيجوز أن تكون الفريضة حقيقة في المعاني الستة، أو في القدر المشترك بينها وهو التقدير، فيكون مقولا بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطؤ، ويجوز أن يكون حقيقة في القطع مجازا في غيره، لتصريح كثير من أهل اللغة بأصله) انتهى،وهو كلام جامع»[(١)].

وقد اختلف العلماء في النسبة بين الفرض والواجب من جهة اللغة والوضع؛ فقال بعضهم: هما متباينان، قال ابن الهمام: «الفرض والواجب متباينان لغة»[(٢)]، وقال الدكتور النملة: «فبان أن الفرض والواجب لفظان مختلفان في المعنى من جهة اللغة»[(٣)]، وأما الفريق الآخر فرأى أنهما مرادفان من جهة المعنى اللغوي؛ لاشتراكهما في الدلالة على التأثير، بدليل ما ورد في المعاجم، كقول ابن منظور: «فرضت الشيء: ... أوجبته»، وقول ابن فارس: «ومن الباب اشتقاق الفرض الذي أوجبه الله تعالى»، والذي يظهر -والله أعلم- أن الخلاف بين

(١) «التحبير شرح التحرير» (٨٣٣).

(٢) انظر: «شرح المختصر» للجراعي (٣٣٢/١).

(٣) «الخلاف اللفظي عند الأصوليين» (٩٥/١).

الفريقين لفظي؛ لعدم توارده على محل واحد؛ إذ إن من قال بالتباين أراد جميع معاني اللفظين، ومن أطلق الترادف قصد خصوص اشتراكهما في الدلالة على معنى التأثير.

وأما حقيقتهما الاصطلاحية فهي محل البحث وسيأتي ذكرها بإذن الله تعالى في مطلب الأقوال في المسألة؛ ومع ذلك فيجمع اللفظين حقيقة واحدة، وهي: **ما طلب فعله طلبا جازما على سبيل الإلزام**، ولكن لما كانت الواجبات الشرعية ليست على درجة واحدة من حيث طريق ثبوتها، بل منها ما هو ثابت بقطعي من كتاب أو سنة متواترة أو قطعية، ومنها ما هو ثابت بظني كخبر الواحد المجرد عن القرائن والقياس ونحوه؛ اختلف العلماء في: هل اختلاف طريق الثبوت يوجب اختلافا في الحقيقة والاسم أم لا؟ قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: «لا خلاف في انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون»[1]، وقال ابن اللحام: «إن أريد أن المأمور ينقسم إلى مقطوع ومظنون فلا نزاع في ذلك»[2]، فمحل الخلاف هو: هل التفرقة بين ما طُلب فعله على سبيل الإلزام والجزم باعتبار طريق الثبوت يوجب تفرقة في الحقيقة والتسمية أم لا؟ وليعلم أن الجميع متفقون على أن الحكم يختلف بين ما ثبت بالقطع وبين ما ثبت بالظن من جهة رد أحدهما أو إنكاره، فيكفر من ردَّ القطعي دون من أنكر الظني أو تأوَّله[3].

(١) «روضة الناظر» (١/١٥٥).

(٢) «القواعد والفوائد الأصولية» (٦٤).

(٣) انظر: «الخلاف اللفظي عند الأصوليين» للنملة (١/١٠٥).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في العلاقة والنسبة بين الفرض والواجب على قولين[1]:

الأول: أنهما مترادفان، وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية، وبه قال أكثر الحنابلة، وهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد، قال ابن عقيل: «الفرض والواجب سواء في أصح الروايات عن أحمد رضي الله عنه، وبهذا قال أصحاب الشافعي»[2].

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (٣٧٦/٢)، «الواضح» لابن عقيل (١٦٣/٣)، «التقريب والإرشاد» للباقلاني (٢٩٤/١)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١٦٤/١)، «المستصفى» للغزالي (١٨٩/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٨٥/١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (٧٨/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢٣٤/١)، «مختصر ابن الحاجب» (٢٨٥/١)، «المحصول» للرازي (٨٩/١)، «الإحكام» للآمدي (٨٧/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٤٩/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١٥١/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٧٤/١)، «بيان المختصر» الأصفهاني (٢١٠/١)، «شرح المنهاج» له (٥٧/١)، «الكاشف» للأصفهاني (٢٤٤/١)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (١٥٤/٢)، «نهاية الوصول» للهندي (٥١٦)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١٣٤/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٩٤/١)، «التحبير» للمرداوي (٨٣٥)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٣٥١/١)، «البحر المحيط» للزركشي (١٨١/١)، «تشنيف المسامع» له (١٦٤/١)، «سلاسل الذهب» له (١١٤)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٢٥١/١)، «شرح المختصر» للجراعي (٣٣٢/١)، ، «حاشية العطار» (١٢٣/١)، «إفاضة الأوار» للدهلوي (٢٨٣)، «الكوكب الساطع» للسيوطي (٦٧/١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٦٠)، «البدر الطالع» للشربيني (١١٩/١)، «نشر البنود» للعلوي (٣٤/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٧٦/١)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (١٠)، «المهذب» للنملة (١٤٩/١)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٢٨٠/١)، «الخلاف اللفظي» له (٩٤/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (٧٨)، «الحكم الشرعي» للباحسين (١٨٦)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢٦١/١)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (٤٠/١)، «روايات الإمام أحمد الأصولية» للبطي (٢٢٣/١)، «منهج المتكلمين» لعبد الرؤوف خرابشة (١٧٦).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (١٦٣/٣).

الثاني: أنهما متباينان، وهو قول أكثر الحنفية، وهو رواية عن الإمام أحمد اختارها كثير من الحنابلة كأبي يعلى وابن شاقلا والحلواني وغيرهم، قال القاضي أبو يعلى رحمه الله في التباين بينهما: «هذا ظاهر كلام الإمام أحمد في مواضع»[(١)]، وقال ابن اللحام: «الفرض والواجب متباينان لغة، ومترادفان شرعا في أصح الروايتين، واختارها ابن عقيل وغيره وقاله الحنفية، والثانية: الفرض آكد، واختارها ابن شاقلا والحلواني، وذكره ابن عقيل عن أصحابنا، وقاله الحنفية»[(٢)].

والقائلون بالتباين اختلفوا في تفسير المراد بكل من لفظ: «الفرض» و«والواجب»؛ فقيل: «الفرض ما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، مثل نص القرآن المتواتر وإجماع الأمة، والواجب ما ثبت من طريق غير مقطوع به، كأخبار الآحاد والقياس، وما كان مختلفا في وجوبه، كوجوب المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين عند القيام من نوم الليل والتسبيح في الركوع والسجود وغير ذلك»[(٣)]، وهذا هو قول الحنفية والمشهور من مذهب الإمام أحمد، ولعل هذا هو المراد بقول بعض المتأخرين في التفريق بينهما: أن الفرض ما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، والواجبَ ما كان ظني الثبوت أو ظني الدلالة[(٤)]، وقيل: الفرض ما ثبت بقرآن، والواجب ما ثبت بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن عقيل: «وعنه [أي: رواية عن

(١) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٧٦).
(٢) «شرح المختصر» للجراعي (١/٣٣٢).
(٣) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٧٦).
(٤) انظر: «سلم الوصول» للمطيعي (١/٧٦).

الإمام أحمد] أن الفرض ما ثبت بقرآن، ولا يسمى فرضا ما ثبت بسنة النبي صلى الله عليه وسلم»[1].

وقيل: الفرض ما لا يتسامح في تركه سهوا أو عمدا كأركان الصلاة، والواجب ما يتسامح في تركه ويمكن جبره[2].

وفي المسألة اصطلاح آخر؛ وهو إطلاق الواجب على السنة المؤكدة، قال العلامة الشنقيطي: «واصطلح كثير من العلماء من مالكية وشافعية وحنابلة على إطلاق الواجب على السنة المؤكدة تأكيدا قويا»[3].

(١) «الواضح في أصول الفقه» (١٦٣/٣).

(٢) «روضة الناظر» (١٥٣/١).

(٣) «مذكرة في أصول الفقه» (١٠).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

يظهر –والله تعالى أعلم– أن سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١- **هل الفرض والواجب متغايران في اللغة؟ وإذا كانا متغايرين: هل هما في الشرع كذلك؟** وذلك أن من أثبت تغايرهما إنما استند في ذلك إلى المدلول اللغوي للكلمتين، قال الدكتور البطي: «**ومأخذ الحنفية في ذلك: التفريقُ بينهما من حيث اللغة**، ولكل واحد منهما معنى يغاير الآخر؛ فوجب اختصاص كل منهما بحكمه، حملا للمسميات الشرعية على مقتضياتها اللغوية، إذ الأصل عدم التغيير»[(١)]، وقال الدكتور عبد الرؤوف خرابشة: «**ومبنى الخلاف بين الفريقين هو**: اختلاف المعنى اللغوي للواجب والفرض؛ فالفرض يأتي في اللغة بمعنى القطع والتقدير والتأثير، والوجوب يأتي في اللغة بمعنى السقوط والثبوت، فمن لاحظ معنى القطع والتأثير في الفرض والسقوط في الواجب أوجب التفاوت بينهما؛ إذ التأثير والقطع آكد من السقوط، ومن لاحظ معنى التقدير في الفرض والثبوت في الوجوب عدَّهما مترادفين؛ إذ المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني»[(٢)]، وقال الشربيني: «ومأخذهما مختلف؛ فالشافعي أخذ الفرض من فرض الشيء: قدّره، والواجب من وجب الشيء: ثبت، وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني، وأبو حنيفة أخذ الفرض من فرض الشيء بمعنى: حزَّه، أي: قطع بعضه، والواجب من وجب الشيء: سقط، وما ثبت بظني ساقط عن قسم المعلوم»[(٣)].

---

(١) «روايات الإمام أحمد الأصولية» (١/٢٢٥).

(٢) «منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية» (١٧٦- ١٧٧).

(٣) «البدر الطالع» (/١٢٠- ١٢١).

وقد سبقت الإشارة إلى الاختلاف في ترادف أو تباين اللفظين في اللغة، والذي يظهر أنهما في اللغة مترادفان بالنظر إلى ما يشتركان فيه من الحتمية واللزوم، وهو ما يمكن أن نسميه ترادفا جزئيا، وأما الترادف الكلي فهو منتف، **ويشبه –حينئذٍ– أن تكون هذه المسألة مبنية على مسألة: وجود الترادف في اللغة العربية**؛ فيكون من قال بترادفهما نظر إلى ما يشتركان فيه، ومن قال بتباينهما نظر إلى ما يفترقان فيه من المعاني، ثم إن لكل لفظة معان تتفاوت في القوة والضعف، وكل فريق راعى منها ما يناسبه لتصحيح مذهبه.

وعلى التسليم بأنهما في اللغة متغايران فإنه قد ينازع في إثبات هذا التغاير في الشرع؛ لعدم تفريق الشارع بينهما في الاستعمال، واستعمال الشارع مقدم على الوضع اللغوي عند التعارض؛ فيبقى أنه مجرد اصطلاح لا غير، قال الإسنوي: «فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه، وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح»[1]، وقال الشيرازي: «وليس لهم في التفرقة بينهما حجة تذكر، إلا أنه شيء اصطلحوا عليه، وعبارة وضعوها فيما بينهم لغرض لهم، لا يستدل إلى أصل في الشرع ولا في اللغة»[2].

وتبقى الإشارة إلى أن المدلول اللغوي ليس وحده هو المؤثر، وإنما هو من لوازم التفريق بين القطعي والظني في الثبوت أو الدلالة؛ فإن من فرَّق بينهما إنما علَّل ذلك بأنه إذا كان المطلوب فعله على سبيل اللزوم والحتمية يتفاوت في الثبوت والدلالة؛ فإنه يجب أن يعطى لكل

(١) «نهاية السول» (١/٤٩).

(٢) «شرح اللمع في أصول الفقه» (١/٢٨٦).

قسم ما يناسبه من الاسم والوصفية، ثم ها هنا وقع النزاع في صحة إيقاع هذين الوصفين على كل واحد من القسمين استنادا للمدلول اللغوي لكلمتي: «فرض» و«واجب».

وهذا كله مما يؤكد لفظية الخلاف وأنه أمر اصطلاحي ليس من مدلول اللغة ولا الشرع، قال الأصفهاني: «الواجب والفرض يشتركان في حقيقة الوجوب، ويختلفان في طريق الوجوب، والاختلاف في الطريق لا يوجب اختلافا في الماهية»[(١)]، وقال ابن عقيل: «قوة الطريق وكون الدليل مقطوعا لا يؤثر إلا على المنقول، فأما أن يؤثر في الوجوب فلا»[(٢)].

٢- **عدم تحرير محل النزاع في المسألة:** وذلك أن الأحكام الشرعية الفرعية لها متعلقان: أحدهما: العلم والاعتقاد، والثاني: العمل والامتثال؛ فالحنفية نظروا إلى الأول، ونشأ عن ذلك التفريق بين القطعي والظني، والجمهور نظروا إلى الثاني فلم يفرقوا؛ لاستواء الثابت بالقطع والثابت بالظن في وجوب العمل به، وفي ذلك يقول ابن السمعاني: «وأما الذي تعلقوا به من قولهم: إن ما ثبت بهذا الدليل مخالف في الرتبة ما ثبت بذلك الدليل؛ فوجه الجواب المعتمد عنه: أن الكلام في الواجب العملي وهو الذي يتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم، وأما العلم فليس له تعرض أصلا، والواجب العملي تستوي مرتبته، سواء كان ثبوت الشيء بدليل قطعي يوجب العلم أو بدليل اجتهادي يوجب الظن، والعقاب في كل واحد عند تركه عملا، مثل العقاب في صاحبه، وكذلك واحد لا يسع تركه صاحبه إذا استويا من هذا الوجه استغنى عن التفريق الذي ذكروه»[(٣)]، وقال المطيعي مؤكدا هذا المعنى: «وباعتبار الدليل -أيضا- قسم

(١) «الكاشف عن المحصول» (٢٤٧/١).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (١٦٤/٣).

(٣) «قواطع الأدلة في الأصول» (٢٣٦/١).

الحنفية الواجب إلى ما هو واجب عملا واعتقادا، وما هو واجب اعتقادا فرض عملا، بحيث تفوت الصحة بفواته، على ما قرروه في فروع فقه مذهبهم؛ فكان هذا الخلاف خلافا لفظيا راجعا إلى التسمية والاصطلاح الفقهي»[(١)]، وقال: «فكان خلافا لفظيا في التسمية، راجعا إلى الدليل التفصيلي؛ فهو اعتبار فقهي وليس خلافا معنويا بين الفقهاء»[(٢)]، وهذا هو ما رجحه الدكتور فاديغا موسى فقال: «فالتسمية هي محل النزاع، وعلى الحقيقة لا خلاف بين الفريقين؛ إذ قد نظر كل واحد إلى جهة غير الجهة التي نظر إليها الآخر، فالواجب نوعان علمي وعملي؛ فالجمهور نظروا إلى الواجب العملي، وهو محل بحث الفقهاء، ومراتبه متساوية، سواء كان ثبوته بدليل قطعي يوجب العلم، أو بدليل ظني يوجب الظن، والعقاب في كل واحد عند ترك العمل به مثل العقاب في الآخر، وأما العلم فلم يتعرضوا له هنا أصلا، إذا فهما مترادفان من حيث لزوم العمل بهما على سواء، ولا يضر اختلافهما في إثبات الحكم قوة وضعفا؛ لأن ذلك ليس محل البحث هنا... وأما الحنفية ومن معهم فقد نظروا إلى اختلاف طرق إثبات الأحكام، فطالما اختلفت قوة الدليل الذي يتسبب عنه العلم والظن، حيث إن الدليل القوي يفيد العلم، وغير القوي يفيد الظن؛ فلا بد أن يختلف حقيقة الحكم في نفسه بناء على ذلك»[(٣)].

٣- **في جواز إثبات اللغات قياسا**: وهذا أشار إليه الجويني فقال: «وإن ردُّوا ذلك إلى اشتقاق الاسمين من قضية أصلهما انتسبوا إلى إثبات اللغات قياسا، ونفيها بطريق القياس، وسندل على بطلان ذلك إن شاء الله عز وجل»[(٤)].

---

(١) «سلم الوصول» (١/٧٧).

(٢) «سلم الوصول» (١/٧٧- ٧٨).

(٣) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١/٢٦٧- ٢٦٨).

(٤) «التلخيص في أصول الفقه» (١/١٦٥).

٤- **في الزيادة على النص: هل هي نسخ؟** فإن الحنفية لما كان مذهبهم أن الزيادة على النص نسخ، وذلك بإطلاقه يؤدي إلى ادعاء النسخ في جملة كثيرة من الأحكام الشرعية فرَّقوا بين ما ثبت من الزيادة بالقطع وبين ما ثبت بالظن؛ وقالوا: إذا كانت الزيادة على الفرض بفرض آخر فإنها ستكون نسخا للفرض الأول، وإن كانت الزيادة ثابتة بمظنون فلا تنسخ الفرض، ويسمى الزائد واجبا؛ لعدم جواز نسخ القطعي بالظني، قال الزركشي نقلا عن الدبوسي أنه قال: «ومن أصلنا أن الزيادة على النص نسخ، والمكتوبات معلومة بكتاب الله، فالزيادة عليها تكون بمنزلة نسخها علم تحريماتها بخبر الواحد؛ فلذلك لم تجعل رتبتها في الوجوب رتبة الفريضة؛ **حتى لا تصير زيادة عليها**»[(١)].

٥- **في جواز تفاضل الواجبات:** فقد أشار القاضي أبو يعلى رحمه الله إلى مأخذ الحنفية في تفريقهم، وأنه بناء منهم على مذهبهم في جواز أن يكون بعض الواجبات أوجب من بعض؛ فقال: «يجوز أن يقال: إن بعض الواجبات أوجب من بعض، كالصلوات الخمس أوجب من المنذورات، والزكوات أوجب من النذور، وكذلك الإيمان أوجب من غيره من العبادات، وكذلك الكفر أعظم من المعصية من سرقة حبة، وقد قال أحمد رحمه الله: "ركعتا الفجر آكد من الوتر"،وبهذا قال أصحاب أبي حنيفة، وذكره أبو بكر بن الباقلاني أيضًا، ومن الناس من منع ذلك»[(٢)].

٦- وقد ذكر الزركشي عن ابن برهان أن **سبب الخلاف:** «يلتفت إلى أن الأحكام بأسرها عندنا قطعية، وعندهم أن الأحكام تنقسم إلى ما ثبت بدليل قطعي وإلى ما ثبت

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/١٨٢).

(٢) «العدة في أصول الفقه» (٢/٤٠٤- ٤٠٥).

بظني»[1]، وهذا محل إشكال؛ لاتفاق الجميع على انقسام المأمور به إلى مقطوع ومظنون – على ما سبق تقريره في تحرير محل النزاع–، وإن وجد خلاف فلم يتوارد على محل واحد؛ إذ إن من قال بأن الأحكام كلها قطعية أراد جهة وجوب العمل بها، ومن قسَّمها نظر إلى جهة ثبوتها، والله أعلم.

(١) «سلاسل الذهب» (١١٤- ١١٥).

المسألة الثالثة:

في إثبات الوجوب الموسع

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة تتعلق بقسم من أقسام الواجب؛ وذلك أن الواجب يُقسَّم تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة، ومن ذلك تقسيمه باعتبار وقته، وهو مبحث مهم ومطلب جليل؛ لتعلقه بالوقت الذي هو ظرف الطاعة ومحل الامتثال، جعله الشارع مطية لبلوغ الدار الآخرة والفوز بالجنة إن شغل بالطاعة والعبادة، ولذلك قال صدر الشريعة: «وهذا الفصل هو أصل الشرائع، قد تأسس عليه مباني الأصول والفروع»[1]، وقال التفتازاني: «وهذا الفصل أصل الأحكام الشرعية، يبتنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه؛ لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت، وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام، **وذلك معظم أحكام الإسلام**»[2].

وفي صورة المسألة ينبغي أن يعلم أن الواجب من حيث وقته ينقسم إلى قسمين:

واجب مطلق: وهو ما طلب الشارع فعله طلبا جازما ولم يحدد لأدائه وقتا معينا؛ فإذا فعله المكلف في أي وقت أجزأه، كالنذور المطلقة والكفارات ونحو ذلك، وهذه إنما يتأتى الخلاف فيها من جهة لزوم فورية الأداء وعدمه ،كما سيأتي بيانه بإذن الله في مسائل الأمر، وهذا القسم يسميه كثير من الأصوليين واجبا موسعا، ويجعلونه قسما من أقسامه.

---

(١) «شرح التلويح» (١/٣٩٨).

(٢) «شرح التلويح» (١/٣٨٨).

واجب مقيد أو مؤقت: وهو ما طلب الشارع فعله طلبا جازما في وقت محدد معين؛ فلا يجوز للمكلف أن يؤديه خارج هذا الوقت تقديما أو تأخيرا، وذلك كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك؛ وذلك أن المطلوب فيه أمران: ذات الفعل الواجب، وفعله في الوقت، فمن فعل الواجب خارج وقته فإنه يكون فعل أحد جزأي المطلوب دون الآخر.

والواجب المقيد ينقسم –عند الجمهور– إلى قسمين:

واجب مضيق: وهو أن يكون وقت الواجب على قدر الفعل، بحيث لا يسع غيره معه مما هو من جنسه، كصوم رمضان، ويسميه الحنفية: «معيارا»، والمعيار عندهم هو: مساواة قدر الوقت قدر العمل.

واجب موسع: وهو ما كان وقته يزيد عن وقت أدائه، أو هو: ما ألزم الشارع المكلف بفعله في وقت يزيد عن وقت أدائه[1]، كالصلوات الخمس، ويسميه الحنفية: «ظرفا»، والظرف عندهم هو: بقاء بعض أجزاء الوقت بعد الإتيان بالمأمور به فيه[2].

فالواجب المضيق العبادة فيه تستغرق جميع الوقت، وأما الواجب الموسع فلا تستغرق الوقت وإنما تشغل بعضه؛ ومحل البحث والنزاع هو ما يسمى بـ: «الواجب الموسع».

---

(١) انظر: «الخلاف اللفظي» للنملة (١/١٠٦).

(٢) وأثبت الحنفية قسما ثالثا وهو: «الواجب ذو الشبهين» أو «المشكك»، وهو ما كان له شبه بالواجب المضيق من جهة، وشبه بالواجب الموسع من جهة أخرى، أي: لا يسع وقته غيره من جهة، ويسع غيره من جهة أخرى، كالحج مثلا؛ فإن وقته وهو أشهر الحج لا يسع غيره من جنسه، ويسع غيره من جهة أن مناسك الحج لا تستغرق كل أشهره.

والنزاع في هذه المسألة من حيث صورته والمذاهب فيه يكتنفه شيء من الغموض والصعوبة في تصويره وتقريره، كما قال ابن العربي المالكي: «وهذه المسألة ... قد عظم الخطب بين العلماء فيها، وتشعب القول في معانيها»[1]، وقال أيضا: «وبالجملة: إن المسألة مع تباعد أكتافها عسرة علينا جدا»[2]، وقد ألَّف فيها الدكتور عبد الكريم النملة رحمه الله تعالى كتابا قيّما سمَّاه: «الواجب الموسع عند الأصوليين».

وسنحاول بإذن الله تجلية المسألة بتحرير محل النزاع فيها فنقول وبالله التوفيق:

إن العلماء يتفقون على أن العبادة التي لها وقت يسعها ويسع غيرها مما هو من جنسها أنه يصح إيقاعها في أي جزء من أجزاء الوقت؛ باعتباره ظرفا ومحلا لها، لكن يختلفون في الجزء الذي يتعلق به الوجوب؛ فهل الوقت كله سبب لوجوب الفعل؟ أم أن الوجوب يتعلق بجزء معين من الوقت؟ «وقد اتفق العلماء على أن السبب إذا كان وقتا أزيد من فعل الواجب كوقت الصلاة؛ فإن السبب ليس هو كل الوقت بل بعضه، واستدلوا لذلك بأن السبب لو كان كل الوقت فلا يخلو: إما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده؛ فإن وجبت في الوقت لزم تقديم المسبب على السبب؛ إذ إنه ما دام جميع الوقت هو السبب، فإنه ما لم يَنْقَضِ كل الوقت فإنه لا يوجد السبب، وتقدم المسبب على السبب لا يجوز، وإن وجدت بعد الوقت لزم الأداء بعد الوقت؛ وذلك باطل؛ إذ لا يتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء، وإذا بطل الأمران بطل كون كل الوقت سببا، وتعيَّن أن يكون السبب بعض الوقت لا كله، ولهذا يقول التفتازاني: «لو كان هو [أي: السبب] الكل لزم تقديم المسبب على السبب، أو وجوب الأداء بعد وقته، وكلاهما باطل

(١) «المحصول» (٦١).

(٢) «المحصول» (٦٢).

بالضرورة، أما لزوم أحد الأمرين فلأن الصلاة إن وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت، ضرورة أن الكل لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه» [«التلويح» (١/٢٠٦)]، ثم بيّن الأساس الذي من أجله قيل: إن السبب بعض الوقت لا كله؛ فيقول: «والحاصل أن بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة، ضرورة أن الظرفية تقتضي الإحاطة والسببية التقدم، وقد ثبت الأول فانتفى الثاني» [«التلويح» (١/٢٠٦)]، وقد بيَّن ذلك من قبله الإمام السرخسي حيث قال: «لا يمكن جعل الوقت سببا للوجوب؛ لأنه ظرف للأداء، فلو جعل جميع الوقت سببا لحصل الأداء قبل وجود السبب، أو لا يتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء؛ فإن شهود جميع الوقت لا يكون إلا بعد مضي الوقت، فلا بد أن يجعل جزء من الوقت سببا للوجوب؛ لأنه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدارٌ معلوم»[«أصول الفقه» (١/٣٠- ٣١)]»[(١)].

وقد لاح مما ذكر أن الخلاف إنما هو في تعيين الوقت الذي يتعلق به الوجوب: هل هو جزء معين من الوقت أم هو جزء غير معين منه؟ والأول هو قول المثبتين للواجب الموسع، والثاني هو قول المنكرين للواجب الموسع؛ فإنكار الوجوب الموسع يُعنى به نفي أن يكون زمن الوجوب يتسع لأزيد من وقت الأداء، وإثباته يُعنى به أن الوجوب يتعلق بجزء من الوقت غير معين مع صلاحية الوقت كله للأداء؛ فمحل الخلاف وصورته: هل الوجوب يتعلق بجزء من أجزاء الوقت دون غيره؟ أم أنه يتعلق بجميع الوقت لصلاحيته له من غير تعيين؟ ولعل أوفى ترجمة ببيان المقصود بالمسألة هو ما ترجم به لها الإمام أبو عبد الله الشريف التلمساني حيث قال: «في أن الأمر المؤقت بوقت موسع هل يتعلق بأول الوقت خاصة أو بآخره خاصة، أو لا يختص بجزء معين من الوقت؟»[(٢)].

(١) «السبب عند الأصوليين» للربيعة (٣/٣٢- ٣٣).

(٢) «مفتاح الوصول» (٤٢٨).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

قد اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين إجمالا[1]:

المذهب الأول: هو مذهب المثبتين للوجوب الموسع؛ الذين قالوا: إن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته، مع صلاحية الوقت كله

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (٣١٠/١)، «الواضح» لابن عقيل (٩٠/٣)، «التقريب والإرشاد» للباقلاني (٢٢٧/٢)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (٣٤٨/١)، «المستصفى» للغزالي (١٩٦/١)، «أصول السرخسي» (٣٠/١)، «الإحكام» لابن حزم (٣١١/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٤٥/١)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٢١/١)، «الفصول في الأصول» للجصاص (١٢٣/٢)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٨٢/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١٥٣/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢١٤)، «مختصر ابن الحاجب» (٢٩٨/١)، «الإحكام» للآمدي (٩٢/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٩٢/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١٦٥/١)، «المسودة» لآل تيمية (١٢٩/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣١٢/١)، «بيان المختصر» الأصفهاني (٢٢١/١)، «شرح المنهاج» له (٩٤/١)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٦٥٩/١)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (١٨٨/٢)، «نهاية الوصول» للهندي (٥٤٤)، «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني (٩٠)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٣٤/١)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٣٨٨)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١٩١/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥١٩/١)، «التحبير» للمرداوي (٩٠١)، «البحر المحيط» للزركشي (٢٠٨/١)، «تشنيف المسامع» له (٢٥٨/١)، «شرح المختصر» للجراعي (٣٦١/١)، «البدر الطالع» للمحلي (١٤٤/١)، «بذل النظر» للإسمندي (١٠٤)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٥٧٧/٢)، «كشف الأسرار» (٤٤٧/١)، «التقرير والتحبير» (٢٥٥/٢)، «نشر البنود» للعلوي (١٨٧/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (١٦٠/١)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (١٢)، «نثر الورود» له (١٨٤/١)، «أصول الفقه» لزهير أبو النور (٨٨/١)، «المهذب» للنملة (١٨٠/١)، «الخلاف اللفظي» له (١٠٩/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (١٠٩)، «أصول الفقه» للزحيلي (٥٩/١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٢١٠)، «السبب عند الأصوليين» للربيعة (٣٠/٣)، «أصول الفقه الميسر» لشعبان إسماعيل (٣٩٠/٣)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢٨٢/١).

للأداء، وهو قول جمهور الأصوليين والفقهاء والمتكلمين، وهو مذهب أكثر الحنفية، وبه قال الأشاعرة والمعتزلة، قال أبو الوفاء ابن عقيل: «إذا أمر الله سبحانه بعبادة وعلَّقها على وقت يتسع سعة توفي على فعلها؛ كالصلاة تجب لدلوك الشمس إلى غسق الليل –كما قال الله سبحانه–؛ فإن الوجوب يتعلق بجميع الوقت وجوبا موسعا، ومعنى قولنا وجوبا موسعا هو: أن الصلاة وجبت بأول الوقت، وجعل أوله وأوسطه وآخره وقتا لأدائها»[1].

وأصحاب هذا المذهب اختلفوا فيما إذا أُخر الفعل عن أول وقته: هل يجب فيه البدل –الذي هو العزم على إيقاع الفعل في الجزء الذي يليه– أم لا؟ على قولين[2]:

الأول: أنه لا يشترط البدل، ولا تقع المخالفة والعصيان حتى يخلو الوقت كله عن الفعل، وهو قول جمهور الفقهاء.

الثاني: أنه يشترط البدل والعزم؛ فلا يجوز للمكلف ترك الفعل إلا ببدل، وهو قول جمهور المتكلمين.

المذهب الثاني: وهو مذهب المنكرين للوجوب الموسع، القائلين بأن الوجوب يتعلق بجزء معين من الوقت، وأصحاب هذا المذهب اختلفوا في تعيين الجزء الذي يتعلق به الوجوب على أقوال؛ أشهرها ثلاثة:

الأول: أنه يتعلق بأول الوقت، وهو منسوب إلى بعض الشافعية، وهؤلاء قالوا: «إن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت، فإذا مضى

(١) «الواضح في أصول الفقه» (٣/٩٠).

(٢) انظر: «الواجب الموسع» للنملة (١٤٠).

من الوقت ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف الواجب، وإنما فعله في غيره من أفراد الوقت؛ كان هذا الفعل قضاءً لا أداءً»[1].

الثاني: أنه يتعلق بآخر الوقت، وهو قول بعض الحنفية، ونُسب إلى جمهورهم، والصحيح أنه قول جمهورهم من العراقيين كما ذكره السرخسي، وهؤلاء قالوا: إن الوجوب يتعلق بآخر الوقت، فإن فعل الواجب في غيره وقع نفلا وسدَّ مسد الفرض.

الثالث: أن الوقت يتعين بفعل المكلف، أي: أن الوجوب يتعلق بالجزء الذي يتصل به الأداء، وهو مذهب الكرخي من الحنفية، وصححه الباجي رحمه الله وقال: «وحكى أبو إسحاق الشيرازي عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين؛ وأنه يتعين بالفعل، وهذا أجرأ الأقوال كلها على ما ذكرناه من مذاهب أصحابنا رضي الله عنهم»[2]، وقال ابن السبكي: «وإنما عُدَّت هذه الفرقة من المنكرين للواجب الموسع مع قولهم: إن الصلاة مهما أديت في الوقت كانت واجبة؛ لأنهم لم يجوِّزوا أن يكون الوقت كله فاضلا عن الفعل»[3]؛ ولذلك «كان محل النزاع بين الجمهور وبين منكري الواجب الموسع في إثباته وعدم إثباته، يعني: هل يجوز أن يزيد وقت الواجب على زمن فعله أو لا؟»[4].

(١) «الواجب الموسع» للنملة (٢٢٩).

(٢) «إحكام الفصول» (/٢٢٢- ٢٢٣).

(٣) «الإبهاج» (١٩٧/١).

(٤) «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (٢٩٧/١).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

والذي يظهر –والله أعلم– أن الخلاف بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١– عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وذلك من جهتين:

الأولى: في التنافي الحاصل بين الوجوب والتوسعة: فإن عمدة النافيين للوجوب الموسع هو أنهم رأوا أن الوجوب والتوسعة متنافيان؛ فـ«قالوا: الوجوب هو الانحتام واللزوم، والتوسعة تخيير وإطلاق، فهما معنيان متضادان، وقول القائل: واجب موسع، كقول القائل: واجب يتنفل به، وذلك متناقض»[(١)]، فالتوسعة تقتضي جواز ترك الفعل بعض الوقت، وذلك ينافي الوجوب؛ فوجب اختصاص الوجوب بجزء من الوقت، وهذا الرأي وقع فيه الخلل من جهة عدم تحرير محل النزاع؛ ولذلك فإن الجمهور المثبتين للوجوب الموسع رأوا أنه لا منافاة بين الأمرين؛ إذ إنهما لم يردا على محل واحد، بل هما متغايران بالجهة؛ فالتخيير في أجزاء الوقت، والوجوب في الفعل؛ فشأنه شأن الوجوب على التخيير، فالتخيير في المبهم في الأعيان، والتخيير في الموسع في الأزمان، وفي ذلك يقول الزركشي: «والإشكال فيه [أي: في الموسع] وفي الواجب المخير سواء؛ إذ لأجله أنكره من أنكره هنا، وهو أن الوجوب يلزمه المنع من الترك، وكل جزء من أجزاء الوقت بعينه يجوز إخلاؤه عن الفعل، وكذلك كل فرد من أفراد الواجب المخير يجوز تركه، وذلك ينافي الوجوب؛ وحل الإشكال فيهما أن يقال: كل فرد من هذه الأفراد، أعني: من أفراد الوقت وأفراد الواجب المخير له جهة عموم، وهو كونه أحد هذه

(١) «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٨٣).

الأشياء، وجهة خصوص وهو ما به يتميز عن غيره، ومتعلق الوجوب جهة العموم، وتلك لا يجوز تركها بوجه، فإنه إنما يترك في الموسع بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن العبادة، وفي المخير ترك كل فرد من الأفراد، وذلك ممتنع، فلم يوجد المنافي للوجوب، فهو جائز الترك فيما جعلناه متعلق الوجوب، أما جهة الخصوص فليست بواجبة لجواز تركها إلى غيرها؛ واندفع الإشكال في المسألتين جميعا»[(١)]، **ولعل منشأ هذا الإشكال والشبهة هو التجوز الحاصل في ترجمة المسألة والتعبير عنها**؛ وذلك في وصف «الوجوب» بـ«التوسعة»، مع أن الموسع في الحقيقة هو الوقت لا الحكم، كما قال السبكي: «والمضيق والموسع بالحقيقة هو الوقت، ويوصف به الواجب والوجوب مجازا»[(٢)]، وقال الدكتور البيانوني: «وظاهر أن هذه التقسيمات في حقيقتها صفات للوقت، وليست بصفات للواجب؛ فإن إطلاق العلماء لها على الواجب نفسه إنما هو على سبيل المجاز، وذلك من إطلاق المسبب وإرادة السبب»[(٣)]، وقد وضَّح ابن برهان عدم المنافاة من جهة عدم ورود الوصفين على محل واحد فقال في معرض رده على المنكرين للوجوب الموسع بحجة اجتماع الضدين: التخيير والوجوب: «ولأن الوجوب راجع إلى الفعل، والزمان لم يتعلق به وجوب، وإنما الوجوب يتعلق بالفعل، والتوسعة عائدة إلى الزمان، وهما أمران مختلفان غير متناقضين»[(٤)]، ويظهر أيضا أن عدم التفريق بين الأمرين هو الذي أدى إلى قول البعض بوجوب العزم على الفعل عند الترك.

---

(١) «البحر المحيط» (١/٢٠٨- ٢٠٩).

(٢) «الإبهاج» (١/١٩١).

(٣) «الحكم التكليفي» (١١٠).

(٤) «الوصول إلى الأصول» (١/١٨٣).

الثانية: في التفريق بين الوجوب في الذمة ووجوب الأداء: فإنه من المعلوم من مذهب الحنفية التفريق بين نفس الوجوب الذي هو الوجوب في الذمة، وشغلها بالفعل من جهة اللزوم، وبين وجوب الأداء الذي هو تفريغ الذمة مما شغلها، فما هو القسم الذي يقع عليه وصف التوسعة، هل هو وجوب الذمة أم وجوب الأداء؟ والحنفية وإن كانوا رأوا التفرقة إلا أن الوجوب عندهم إذا أطلق فإنما يراد به وجوب الأداء؛ لأنه هو الذي يحصل به الامتثال، ومنه يعلم أنهم إنما نفوا التوسعة في وجوب الأداء، وأما التوسعة في نفس الوجوب فلم ينكروها، والجمهور لا يفرقون بين النوعين، قال المطيعي: «**ومبنى الخلاف** أن فريقا من العلماء قالوا لا وجوب في العبادات إلا وجوب الأداء»[1]؛ فالحنفية -أي: المنكرين منهم للوجوب الموسع- بناءً على التفرقة قالوا بأن الوجوب الذي هو لزوم إيجاد الفعل بتفريغ الذمة مما شغلها؛ إنما يكون في آخر الوقت الذي يتضيق فيه، وهم بذلك لم ينفوا الوجوب في الذمة قبل ذلك بمجرد دخول الوقت، وفي ذلك يقول الجصاص: «لأن الوجوب عندهم في الشريعة يتعلق بالشيء على معنيين، أحدهما: ثبوت الواجب عليه ولزومه إياه، وإن لم يلزمه معه الفعل، والآخر: وجوب الأداء كالدين المؤجل، أن وجوبه قد تعلق في ذمته وإن لم يلزمه الأداء في الحال ثم إذا أجل تعلق عليه وجوب الأداء»[2]، ويبين لنا المطيعي أن الخلاف لم يرد على محل واحد بسبب تفريق الحنفية بين الأمرين فيقول: «فرّق الحنفية بين نفس الوجوب وبين وجوب الأداء؛ فقالوا: إن نفس الوجوب عبارة عن شغل ذمة المكلف، وأن ذلك يتحقق بمجرد انعقاد سبب الوجوب بناء على خطاب الوضع، وأن وجوب الأداء الذي يتصف الفعل فيه بالوقوع حقيقة، وتفرغ به

(١) «سلم الوصول» (١/١٦٥).

(٢) «الفصول في الأصول» (٢/١٢٣).

الذمة مما شغلها أو يتحتم فيه الوقوع؛ هو أثر خطاب التكليف، وبناء على هذا الفرق لم يعينوا جزءا من أجزاء الوقت يتحقق فيه وجوب الأداء ويتعلق فيه خطاب التكليف؛ بطلب تفريغ الذمة مما شغلها إلا الجزء الأخير؛ الذي يسع الواجب فقط ولم يفعله قبله تعيَّن ذلك بنفسه حينئذ وقتا للأداء، بمعنى تفريغ الذمة، فكان ما يسميه الشافعية وجوب أداء موسع هو ما يسميه الحنفية نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة، والذي سماه الحنفية وجوب أداء هو وجوب تفريغها مما شغلها بالفعل، بمعنى أن ذمة المكلف لا تصير فارغة مما شغلها إلا في وقت الإتيان بالواجب امتثالا، وهذا لا يخالف فيه أحد؛ فلذلك صرَّح السعد في «التلويح» وغيره أن الخلاف بين أكثر الحنفية الذين فرَّقوا بين الوجوبين، وبين أكثر الشافعية الذين لم يفرّقوا خلافٌ في التعبير فقط، وأن ما سمَّاه أكثر الحنفية وجوب بمعنى شغل الذمة وجعلوه مغايرا لوجوب الأداء هو ما سمَّاه أكثر الشافعية وجوب أداء موسعا، والكل متفقون على أن المكلف لو أخر الفعل عن أول الوقت لا يعصي متى فعل الواجب في أي جزء من أجزاء الوقت، ولا يكون عاصيا إلا إذا أخرج فعل الواجب عن جميع أجزاء الوقت؛ فكل من الحنفية والشافعية قائلون بمقتضى نصوص الكتاب والسنة في هذه المسألة، ولو أن الذين نقلوا الخلاف بين هؤلاء الأئمة تحروا النقل وتحققوا من تلك المذاهب لما وجدوا بين أصحابها خلافا يستحق القيل والقال وتشنيع كل على الآخر»[1]، ويؤكد لنا هذا الدكتور فاديغا موسى؛ فيقول مبيّنا أثّر الاختلاف في الاصطلاح في وجود الخلاف في المسألة: «غير أن الأداء يطلق ويراد به أحد معنيين:

(١) «سلم الوصول» (١/١٦٩- ١٧٠).

المعنى الأول: فعل العبادة في وقتها المقدر لها أولا شرعا، وهذا هو المعنى الاصطلاحي، ولا نزاع في أن وقته جميع الوقت المقدَّر له شرعا.

المعنى الثاني: الإتيان بالفعل امتثالا، بقطع النظر عن وقت الإتيان به، وهذا هو محل النزاع؛ فالجمهور على أن أداء الوجوب –بهذا المعنى– موسع، فيجب فعل العبادة في أي جزء من أجزاء الوقت المقدَّر لها أولا في الشرع، وغير الجمهور منهم من يقول: وقت وجوب الأداء هو أول الوقت ويريد بذلك أن الفعل لا يتصف بكونه مؤديا ومأتيا به امتثالا على الوجه الأكمل إلا في أول الوقت، بدليل أنه لا يقول بأنه يأثم إذا أخر عن أول الوقت، بل يقول: إنه قضاء –بالمعنى اللغوي– سدَّ مسد الفرض، وهذا لا ينافي ما قاله الجمهور من أن وقت الامتثال موسع، ومنهم من يقول: وقت الوجوب هو آخر الوقت؛ لأنه هو الذي يتحتم فيه الإتيان بالفعل امتثالا بنفسه، إذ لو أُخرج عن هذا الجزء الأخير من غير عذر لكان آثما، وهذا أيضا لا ينافي قول الجمهور؛ فهم جميعا متفقون على أن الوقت إذا تضيق بحيث لم يبق إلا ما يسع الواجب تحتَّم الامتثال فيه»[1].

ومما يؤكّد هذا المعنى سببُ الخلاف التالي وهو:

٢– هل دخول وقت الفعل: سبب لوجوبه أم لجوازه؟ ومحل الوجوب والجواز في هذه العبارة هو الأداء؛ فالأحناف رأوا أن دخول الوقت سبب لجواز أدائه، أما سبب وجوبه فهو آخر الوقت، وهم مع ذلك لا ينكرون أنه سبب لوجوبه في الذمة، بناء على التفرقة بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، والجمهور رأوا أن دخول وقت الفعل سبب لوجوب الفعل واستقراره في الذمة مع وجوب أدائه على المعنى الموسع، بحث يجوز أداؤه في أي جزء من أجزاء الوقت؛

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١/٣٠٠– ٣٠١).

فظهر أنه لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة، قال السبكي: «إن الوجوب يلاقي المكلف في أول الوقت، لا أنه يجب عليه إيقاع الفعل أول الوقت، فلم يلزم ترك الواجب»[1]، وقد بيَّن التفتازاني أن الحنفية لا يخالفون في كون الوقت سببا للوجوب الظاهري بمعنى تفريغ الذمة[2].

٣- في تأثير الأسباب، ومقارنة القدرة للفعل: وذلك أن الوقت في العبادة المؤقتة سبب لوجوبها عند جمهور العلماء، كما أن القدرة سبب في إيقاع الفعل، وحقيقة السبب مختلف فيها بين المثبتين للأسباب: هل هو مؤثر بذاته أم بجعل الله عزَّ وجلَّ التأثير فيه؟ - وسيأتي بحث هذه المسألة باستفاضة بإذن الله تعالى-، لكن المقصود هنا: أن الحنفية فرّقوا بين نفس الوجوب وبين وجوب الأداء بناء على هذا الأصل؛ مقررين أن نفس الوجوب يثبت بوجود السبب -وإن كان التكليف مرتفعا-، ويبقى وجوب الأداء متوقفا على خطاب الشارع، **والوقت من جملة الأسباب المؤثرة في الأحكام**، لكن لا يجب به الأداء إلا بعد زوال موانع التكليف؛ بناء على أن القدرة مقارنة للفعل، وأن الفعل لا يكون مكلفا به أداء إلا بعد الشروع فيه، ولتجلية هذا نورد جملة من نصوص العلماء تؤكد هذا المعنى وتوضحه: قال الزنجاني مبينا أثر مسألة تأثير السبب على مذهب الحنفية في الأسباب بما فيه الوقت وعلاقة ذلك بتقسيم التكليف: «وذهب أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه إلى أن التكليف ينقسم إلى: وجوب أداء وهو المطالبة بالفعل أو الاجتناب له، وإلى وجوب في الذمة سابق عليه، وعنوا بهذا القسم من الوجوب إشتغال الذمة بالواجب، كالصبي إذا أتلف مال إنسان، فإن ذمته تشغل بالقيمة، أعني قيمة المتلف، ولا يجب عليه الأداء بل يجب على وليه.

---

(١) «رفع الحاجب» (١/٥٢٤).

(٢) «شرح التلويح» (١/٣٩١).

وزعموا أن الأول يستدعي عقلا وفهما للخطاب، والوجوب في الذمة لا يستدعي ذلك، **وأن الأول يتلقى من الخطاب، والثاني من الأسباب**»[1]، ويقول التفتازاني معللا لوجه إجزاء الفعل وإن أدي في أول الوقت: «وقوله [أي: صدر الشريعة]: «ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت»: وهو ما إذا تضيق عليه الواجب، بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت؛ إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت، لا يقال فالمؤدى في أول الوقت لا يكون إتيانا بالأداء الواجب وبالمأمور به، **لأنا نقول بعد الشروع يجب الأداء ويتوجه الخطاب على ما مرَّ**»[2]، ويقول السرخسي: «وجوب الأداء يتأخر إلى توجه المطالبة بالفعل؛ وذلك باعتبار استطاعة تكون مع الفعل، فقبل فعل الأداء لم تثبت المطالبة على وجه ينقطع به الخيار، والدليل عليه أن النائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما، ثم الخطاب بالأداء يتأخر إلى بعد الانتباه والإطاقة»[3]، وقد مضى معنا في مسألة: «تكليف من قام به مانع من موانع التكليف» بيان هذه المسألة وعلاقتها بالتكليف في حق من وجد عنده السبب كالوقت.

(١) «تخريج الفروع على الأصول» (١٢٧).

(٢) «شرح التلويح» (١/٣٩٩).

(٣) «أصول السرخسي» (١/٣٣).

المسألة الرابعة:

[فرع في الواجب الموسع]

من علم قيام مانع من موانع أداء الفعل في حقه وأخَّر الفعل إلى ذلك الوقت فهل يكون فعله أداء أم قضاء؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة فرع لثبوت الوجوب الموسع؛ فإنه إذا قلنا بأنه يجوز للمكلف إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت، وأن له تأخيره عن أوله؛ فإن تركه للواجب وتحقق العصيان في حقه يكون بأحد أمرين:

الأول: بخروج وقته.

الثاني: بتأخيره عن وقت يغلب ظنه بفواته بعده.

فإنه في هذين الحالين يعصي إجماعا، كما أنه لا يعصي إجماعا —على ما ذكره الغزالي والآمدي– إذا عزم على الفعل ومات في أثنائه.

فإذا أخَّر المكلفُ الفعلَ الواجبَ عن أول وقته إلى وقت يظن أنه يموت فيه أو يتعذر عليه فعله بقيام مانع من الموانع به؛ فقد عصى باتفاق العلماء، قال ابن الحاجب: «من أخَّر مع ظن موت قبل الفعل عصى اتفاقا»[1]، وقال الآمدي: «اتفق الكل في الواجب الموسع

(١) «مختصر ابن الحاجب» (١/٣٠١- ٣٠٢).

على أن المكلف لو غلب على ظنه أنه يموت بتقدير التأخير عن أول الوقت فأخَّره أنه يعصي وإن لم يمت»[1]، وقال الأصفهاني: «القائلون بالواجب الموسع أجمعوا على أن المكلف لو أخَّر الواجب الموسع عن أول الوقت مع غلبة ظن الموت قبل الفعل لو لم يستقل به عصى بتركه في أول الوقت اتفاقا؛ لأنه قد تضيَّق الوقت بناء على غلبة ظنه، وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان»[2]، ولأن «مناط الإثم والمعصية ترك إحراز الواجب الموسع مع ظنه فواته»[3].

وقد جرت عادة العلماء بالترجمة للمسألة بذكر مانع الموت، كقولهم: «المكلف إذا غلب على ظنه الموت وأخَّر الفعل إلى وقت يظن أنه يموت فيه»، وهذا التعبير يقصد به التمثيل لا الحصر، وإلا فإن الأصوب في الترجمة أن يقال: «من علم قيام مانع من موانع أداء الفعل في حقه وأخَّر الفعل إلى ذلك الوقت»؛ بدليل أنَّ من فروع المسألة:

أ- إذا غلب على ظن المرأة من عادتها طروء الحيض عليها بعد دخول الوقت في آخره؛ فإنه يجب عليها حينئذ المبادرة إلى فعل الواجب.

ب- إذا علم المكلف أو غلب على ظنه أنه في آخر الوقت يتعذر عليه تحصيل الشرط الشرعي، كالوضوء مثلا أو طهارة المكان؛ فإنه يجب عليه المبادرة إلى الفعل.

فإذا لم يبادر المكلف إلى الفعل ثم زال المانع وكان الوقت لم يمض؛ **فإنه يجب عليه الإتيان بالفعل اتفاقا، لكن محل النزاع ومورد الخلاف: هل يعتبر فعله أداء أم قضاء؟**

---

(١) «الإحكام» (١/٦٥).

(٢) «بيان المختصر» (١/٢٢٣).

(٣) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/٣٢٤).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[1]:

الأول: أنه أداء وليس قضاء، وهو قول جمهور العلماء.

الثاني: أنه قضاء، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني والقاضي حسين من الشافعية، قال الباقلاني: «وقد يتوقف الواجب على التراخي عند غلبة الظن بحصول الإختزام قبل أدائه، ويكون المؤخر له عن ذلك الوقت مأثوما، لأنه قد تعين وجوب فعله بغلبة ظن الاختزام؛ فيجب أن يكون ما يفعل بعد ذلك مع بقاء الظان المكلف مفعولا على وجه القضاء»[2].

(١) انظر المسألة وأقوال العلماء فيها في المصادر الأصولية التالية: «روضة الناظر» لابن قدامة (١٧٧/١)، «مختصر ابن الحاجب» (٣٠١/١)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٢٣/١)، «نهاية الوصول» للهندي (٥٦٧)، «الإحكام» للآمدي (٩٥/١)، «التمهيد» للإسنوي (٦٤- ٦٥)، «التحبير» للمرداوي (٩١٦)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٢٢/١)، «البدر الطالع» للمحلي (١٤٦/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٢٤/١)، «شرح المختصر» للجراعي (٣٦٨/١)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (٢٠١/٢)، «المهذب» للنملة (٢٠٨/١)، «الواجب الموسع» له (١٩٣).

(٢) «التقريب والإرشاد الصغير» (٢٣١/٢).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر إلى حجج الفريقين وما ذكر لهذه المسألة من فروع فقهية يظهر –والله أعلم– أن سبب الخلاف يرجع إلى ما يلي:

١- **هل الصحيح هو ما أوقعه المكلف بحسب ظنه أم لا بد فيه من مطابقة الواقع؟** وفي ذلك يقول ابن السبكي: «ومثار التردد هل ينظر إلى ما في نفس الأمر أو الظاهر؟»[(١)]، وهو ما عبَّر عنه الطوفي بما يناسب المسألة المبحوث فيها بقوله: «**ومأخذ الخلاف**: أن الملاحظ ها هنا هو تصرف الشرع في تقدير الوقت في الأصل، أو تصرفه في التعبد بالظن؛ لأنا إذا لاحظنا الأصل فالوقت الأصلي باق، وألغينا ظن الموت قبل الفعل لتبين بطلانه، وإن لاحظنا الثاني فقد عصى بمقتضى ظنه المذكور واستقر الحكم عليه، وانتقل الحكم من التقدير الشرعي إلى مقتضى التعبد الاجتهادي الظني»[(٢)].

٢- **في حقيقة القضاء عند الفريقين:** فإن كلا من الفريقين أطلق لفظ القضاء نفيا وإثباتا، ولم يكن مرادهم به واحدا؛ وذلك مما يقرر لفظية الخلاف واصطلاحية النزاع، وفي ذلك يقول صفي الدين الهندي: «فالحاصل أن القضاء عند هؤلاء اسم مخصوص لعبادة فاتت عن وقتها المقدر بالتعيين، وعند القاضي عبارة عن عبادة فاتت عن وقتها الذي يعصي بالتأخير عنه»[(٣)].

---

(١) «رفع الحاجب» (١/٥٢٥).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/٣٢٥).

(٣) «نهاية الوصول» (٥٦٩).

المسألة الخامسة:

في الوجوب المخير

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة لها تعلق بتقسيم من تقسيمات الواجب، وهو بالنظر إلى تعين المطلوب وعدمه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين:

واجب معين: وهو ما يكون المطلوب فيه معينا، لم يقع التخيير فيه بينه وبين غيره، وهو الغالب في الواجبات الشرعية، وقد اتفق العلماء على ثبوته ووجوده.

واجب مخير: ويسمى الواجب المبهم؛ وهو ما يكون المطلوب فيه مبهما، بأن وقع التخيير في عينه، وأوكل إلى المكلف تعيينه، كخصال الكفارة في قوله تعالى: ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ**﴾ الآية [المائدة: ٨٩]؛ فالإطعام والكسوة وتحرير الرقبة مخيرٌ بينها، وأيها فعل المكلف أجزأه وسقط عنه الطلب.

والواجب المخير إنما وقع الإبهام في خصوص أفراده، وأما من جهة كونه أحد الأمور التي وقع عليها التخيير فهو معين؛ فهو ما تعلق الإيجاب فيه بمبهم من أمور معينة معلومة متميزة، وهذا القسم وقع النزاع فيه، وفي تحرير محل النزاع يقال:

إن الأصوليين يتفقون على ورود الأمر بالتخيير بين أشياء محصورة معينة، وأن هذا وارد في نصوص الكتاب والسنة واقع فيهما، كما في خصال الكفارة وتخيير الإمام في حكم

الأسرى بين المنّ والفداء ونحو ذلك، و«موضع المسألة ما إذا كان [التخيير] ثابتا بالنص في أصل المشروعية، وأما ما شرع من غير تنصيص على التخيير؛ كتخيير المستنجي بين الماء والحجر، والتخيير في الحج بين الإفراد والقران والتمتع ونحوها؛ فهذا لا يدخل في المسألة»[1]، وقد اختلف العلماء فيما هو متعلق الوجوب إذا خُيِّر المكلف بين أمور محصورة: هل متعلقه واحد منها غير معين، وإنما يتعين بفعل المكلف، أم أن متعلقه الكل؟ قال الشيخ المطيعي: «لا خلاف لأحد من العلماء في ورود الأمر بأحد شيئين أو أشياء محصورة معينة تعيينا نوعيا ... وإنما الخلاف فيما أوجبه ذلك الأمر وتعلق به»[2]، وقال أيضا: «لا خلاف لأحد في الواجب المخير وورود الصيغة به في الكتاب والسنة؛ وإنما الخلاف فيما هو الواجب»[3]، فـ:«الأمر إذا ورد بالتخيير بين شيئين أو أشياء ما الذي يجب حينئذ؛ هل متعلق الأمر واحد مبهم من بين هذه الأشياء المعينة، أو أن متعلقه متعدد، بحيث يتعلق بكل واحد من أفراد هذه الأشياء؟ إذن فالنزاع إنما وقع في تفسير معنى الواجب المخير، لا في جوازه ولا في وقوعه؛ فالجواز والوقوع محل وفاق، والمراد بمعناه هو محل النزاع»[4]، غير أن المعنى ترتب عليه أثر من حيث القول بالجواز؛ فإن تفسير الواجب المخير بمعنى أن الواجب هو واحد لا بعينه لم يجوّزه المخالف وقال باستحالته، وفسَّر ورود الأمر بالتخيير بين أشياء معينة بما يوافق مذهبه في الجواز؛ فقال بأنها كلها واجبة لكن على التخيير لا أن أحدها هو الواجب، بل يوصف الجميع بالوجوب، ويظهر أثر الفرق بين القولين فيما لو ترك المكلف الامتثال بعدم فعل أي أحد منها: فهل يأثم

(١) «تشنيف المسامع» (٢٤٧/١).

(٢) «سلم الوصول» (١٣٢/١).

(٣) «سلم الوصول» (١٣٨/١).

(٤) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (٢٧٨/١).

إثم من ترك واجبا واحدا أو يأثم إثم من ترك واجبات متعددة؟ فمن قال الواجب واحد غير معين رأى بأنه يأثم إثم من ترك واجبا واحدا، ومن وصف الجميع بالوجوب قال يأثم إثم من ترك واجبات متعددة، كما أن من فعل خصلة واحدة: فعلى القول الأول يقال: إنها هي الواجب، وعلى القول الثاني يقال: تأدَّى بها الواجب[1].

والجميع متفقون على وجوب الكل؛ لكن من قال الواجب هو واحد منها لا بعينه إنما أراد بوجوب الكل وجوب القدر المشترك الذي يتحقق في كل واحد منها، أي: أن كل واحد منها واجب باعتبار أنه تمام القدر المشترك لا باعتبار خصوصه، وأما من قال الواجب هو جميعها على التخيير فإنما عنى بوجوب الكل أن كل واحد منها واجب بخصوصه[2].

والحاصل أنه إذا أمر بأشياء محصورة على وجه التخيير فما هو الواجب فيها: هل هو أحد منها لا بعينه أم أن جميعها واجب؟ وبعبارة أخرى: هل يجوز أن يكون الواجب فيها واحدا لا بعينه أم لا يجوز ذلك؟

وبقي أن نشير إلى أن هذه المسألة قد شاع بحثها ضمن المسائل المتعلقة بالوجوب عند المتأخرين مع أنها في الأصل تتعلق بالمطلوب على سبيل التخيير والحصر في أشياء معينة، سواء كان المطلوب واجبا أو مستحبا؛ ولذلك قال المرداوي: «التعبير بالمطلوب أولى؛ لأنه أعم من أن يكون واجبا أو مستحبا، وإن كان المشهور التعبير بالواجب المخير»[3].

---

(١) انظر: «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (٢٨١/١).

(٢) انظر: «سلم الوصول» للمطيعي (/١٣٩- ١٤٠).

(٣) «التحبير شرح التحرير» (٨٨٩).

وننبه أخيرا إلى أن هذه المسألة وصفت بالغموض والإشكال مع قلة فائدتها، وقد عدّها الجويني من المباحث اللفظية والمسائل العقيمة فقال: «وهذه المسألة أراها عريّة عن التحصيل»[1]، وقال الزركشي: «وقال صاحب «الواضح»: قد أعيت هذه المسألة العلماء من قبل ومن بعد، فما أحد تصور الخلاف فيها، وبالجملة فلا خلاف أن المكلف لا يجب عليه أن يأتي بها كلها، ولا أنه يجوز الإخلال في الجميع، ولا أنه إذا أتى بشيء أجزاه، ولا أنه لا يصح التخيير بين واجب وغيره من مباح أو ندب، **وحينئذ فلا أعرف موضع الخلاف**، وكذا قال صاحب «المصادر»: قد دارت رؤوس المختلفين في هذه المسألة وأعيتهم، ولا فائدة لها معنوية للاتفاق على ما ذكر»[2]، كما أن الشاطبي رحمه الله عدّها من العواري في أصول الفقه فقال: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه؛ فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا؛ **كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرّم المخير**، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل»[3].

(١) «البرهان في أصول الفقه» (٢٦٨/١).

(٢) «البحر المحيط» (١٩١/١).

(٣) «الموافقات» (/٣٩- ٤٠).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

ولقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال أشهرها ثلاثة[1]:

القول الأول: أن الواجب من الخصال التي خُيّر بينها هو واحد لا بعينه؛ فالخطاب الوارد على التخيير إنما تعلق بواحد مبهم من الأمور المخير بينها، وهو قول جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين، بل نقل الباقلاني الإجماع عليه.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٨٤/١)، «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (٣٠٢/١)، «الواضح» لابن عقيل (٧٧/٣)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (٣٥٩/١)، «البرهان» له (٢٦٨/١)، «المستصفى» للغزالي (١٩٣/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٥٥/١)، «إحكام الفصول» للباجي (٢١٤/١)، «الفصول في الأصول» للجصاص (١٤٩/٢)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٧١/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١٧١/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٢٨)، «التنقيحات» للسهرودي (١٨٦)، «مختصر ابن الحاجب» (٢٩٣/١)، «الإحكام» للآمدي (٨٨/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٧٩/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١٥٦/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢٧٩/١)، «بيان المختصر» الأصفهاني (٢١٦/١)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٤١/١)، «شرح المختصر» لقطب الدين الشيرازي (١٧٠/٢)، «نهاية الوصول» للهندي (٥٢٤)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٢٤/١)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٣٩٤)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١٧٦/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٠٧/١)، «التحبير» للمرداوي (٨٨٨)، «البحر المحيط» للزركشي (١٨٦/١)، «تشنيف المسامع» له (٢٤٣/١)، «سلاسل الذهب» له (١٢٠)، «شرح المختصر» للجراعي (٣٥١/١)، «البدر الطالع» للمحلي (١٣٥/١)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٣٣٠/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٥٩٣/٢)، «التقرير والتحبير» (١٧٣/٢)، «تيسر التحرير» (٢١١/٢)، «نشر البنود» للعلوي (١٨٩/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (١٣٢/١)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (١١)، «المهذب» للنملة (١٦٣/١)، «الخلاف اللفظي» له (١٢٦/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (١٢٩)، «أصول الفقه» للزحيلي (٧٢/١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٢٢٦)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢٧٣/١)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٢٣/٢)، «أراء المعتزلة» للضويحي (٢٢٨).

القول الثاني: أن الخصال كلها توصف بالوجوب، ولا يصح أن يقال الواجب منها واحد لا بعينه؛ فجميع الخصال المخير بينها واجبة التخيير، وهو مذهب جمهور المعتزلة، وبه قال أبو علي وأبو هاشم الجبائيان، وهو قول بعض الفقهاء، ونسب إلى ابن خويز منداد من المالكية، وإليه ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة.

وقد مضى معنا من كلام بعض العلماء صعوبة تصور الخلاف بين المذهبين، كما أننا أشرنا إلى صورته في تحرير محل النزاع، وأن الفرق بين المذهبين الذي يحصل به تصور الخلاف هو في حالة الفعل أو الترك، فإذا فعل الكل هل يثاب ثواب واجبات أم يثاب ثواب واجب واحد؟ وإذا فعل واحدا منها فهل نقول فعل الواجب أم نقول تأدى به الواجب؟ فالفريقان متفقون على وجوب الكل مع التغاير بينهما في تفسير ذلك على مرّ إيضاحه.

القول الثالث: أن الواجب واحد معين عند الله تعالى، وغير معين عندنا، وهذا القول إنما ذكرناه جريا على عادة الأصوليين؛ وإلا فإنه قول شاذ وضعيف لا يعرف قائله، بل أنكره الجميع، حتى سمي بقول التراجم؛ لأن الأشاعرة ينسبونه إلى المعتزلة، والمعتزلة يعزونه إلى الأشاعرة، وقد قال الإمام السبكي: «وعندي أنه لم يقل به قائل، وإنما المعتزلة تضمن ردهم علينا ومبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بجميع ذلك، فصار معنى يرد عليه، وأما رواية أصحابنا عن المعتزلة فلا وجه له؛ لمنافاته قواعدهم»[1].

(١) «الإبهاج» (١/١٨١).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

والذي يظهر –والله أعلم– أن اختلاف العلماء في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١- **عدم تحرير محل النزاع في المسألة:** والذي نشأت عنه صورة خاطئة أدَّت إلى الإبهام وتصور التناقض؛ وذلك في وصف الوجوب بالتخيير، مع ما علم بالضرورة من تنافيهما، فقد كان من جملة ما استند إليه المعتزلة في نفيهم ومنعهم أن يكون الخطاب في التخيير متعلقا بواحد لا بعينه؛ هو القول بتناقض الصورة التي اعتمدها الجمهور، وتصورهم هذا ناشئ عن اعتقاد توارد الوجوب والتخيير على محل واحد، مع أن الجمهور لا يريدون ذلك؛ فكان سبب الخلاف الإبهام في اللفظ؛ الحاصل عن عدم تحرير محل النزاع، وقد صرَّح عدد من العلماء بأن ذلك هو مستند المعتزلة، فقال الزركشي رحمه الله تعالى: «خلافا لبعض المعتزلة؛ حيث ذهب إلى امتناعه، زاعما لزوم اجتماع النقيضين؛ لتناقض الوجوب والتخيير، جهلا منهم بالفرق بين ما هو واجب وما هو مخير»[(١)]، وقال أيضا: «وقال العبدري في «المستوفى»: **الخلاف في المسألة إنما وقع من جهة الإجمال في اللفظ**؛ فإنه يحتمل أن يكون المراد المخير فيه، أو المخير في أنواعه إذا كان ذا أنواع، وفي أشخاصه إذا كان ذا أشخاص، فيقال: لا شك إن أردت المخير فيه فالعين الواحدة لا يصح التخيير فيها، إن أردت التخيير في أنواعه وأشخاصه؛ فأنواع الشيء الواحد بالجنس وأشخاصه يصح التخيير فيها، وبه ينقطع النزاع ويرتفع الخلاف»[(٢)]، وأشار إلى ذلك السبكي فقال: «وحرّر بعض المتأخرين معنى الإبهام في ذلك فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا تخيير

(١) «البحر المحيط» (١/١٨٦).

(٢) «البحر المحيط» (١/١٩٠).

فيها»[1]، وقال الجراعي: «قال بعضهم جائز عقلا خلافا للمعتزلة، حيث ذهبوا إلى امتناع ذلك عقلا، زاعمين لزوم اجتماع النقيضين، لتناقض الوجوب والتخيير، جهلا منهم بالفرق بين ما هو واجب، وبين ما هو مخير؛ لأن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه، لأنه لا يجوز تركه، ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها»[2]، وقد صرّح الأبياري بأن خلاف المعتزلة ناشئ عن تصورهم للمسألة فقال: «وقد تمسك المعتزلة بطريقين: أحدهما: **بتعلق من تصور الطلب** ... فقد قالوا: الوجوب طلب محتم، والخيرة ضد ذلك، فكيف يتصور أن يكون واجبا مخيرا؟ وحاصله راجع إلى أنه مطلوب وغير مطلوب، وذلك غير معقول، قالوا: فإذا تعلق الطلب بخصلة فإما أن يتعلق بها من جهة خصوصياتها فتجب على انفرادها، وإما أن تتعلق بها من جهة تشمل بقية الخصال فينتفي وجوب الجميع، هذا تقرير هذا الطريق المتلقى من مضادة الوجوبِ التخيرَ»[3]، وقال الشوشاوي مقررا مذهب الجمهور القاضي بتصحيح التصور الخاطئ عند المعتزلة: «فالقدر المشترك الذي هو: واجب لا تخيير فيه للمكلف؛ لامتناع تركه، والخصوصيات التي هي: محل التخيير لا وجوب فيها؛ لعدم تعيين الشارع كل واحدة منها بالوجوب، فالواجب واجب من غير تخيير، والمخير فيه مخير فيه غير وجوب؛ وذلك: أن الله تعالى لم يخير المكلف بين فعل أحد الخصال، وبين ترك هذا إلا حد المفهوم، فإن ترك هذا المفهوم إنما هو بترك جميعها، وإنما خيَّره بين الخصوصيات، أعني: الإطعام، والكسوة، والإعتاق؛ فإن قلت: قولكم: الواجب المخير، يقتضي أن الواجب هو: المخير، وأن المخير هو: الواجب،

(١) «الإبهاج» (١/١٧٧).

(٢) «شرح المختصر» (١/٣٥٣).

(٣) «التحقيق والبيان» (١/٧٤٤).

وذلك ممنوع؛ لأنه يقتضي: اجتماع الوجوب والتخيير وهما متناقضان؛ لأن الوجوب يقتضي منع الترك، والتخيير يقتضي جواز الترك، والجمع بينهما محال، **قلنا: معناه:** الواجب الذي خُيّر المكلف في أفراده؛ لأن المشترك الذي هو الواجب لا تخيير فيه لامتناع تركه، والمخيَّر فيه الذي هو الخصوصيات لا تجب لعدم تعيينها بالوجوب، فإن قلت: قولكم: الواجب أحد الخصال ممنوع؛ لأنه يؤدي إلى التخيير بين الواجب وغير الواجب، فذلك يؤدي إلى ترك الواجب إذا اختار مكلف غير الواجب، وهو خلاف الإجماع، قلنا: جوابه ما ذكر المؤلف [أي: القرافي] وهو: أن **محل الوجوب غير محل التخيير**»[1]، وقال ابن أمير الحاج: «والحاصل أن الواجب مفهوم الواحد الدائر بين المعينات، والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم، وهو كل واحد من المعينات؛ فالوجوب لم يتعلق بمعين، والتخيير لم يقع في مبهم، وإلا لجاز تركه وهو بترك الكل وهو باطل»[2]، وقال ابن التلمساني: «قالت المعتزلة: الجمع بين الوجوب والتخيير جمع بين النقيضين؛ فإن التخيير يسوغ تركه، والواجب لا يسوغ تركه، والجمع بينهما جمع بين النقيضين، وأجيب عنه: بأن شرط التناقض اتحاد الجهة، ومورد الوجوب ومتعلقه أحد هذه الأمور من حيث كونه أحدها، ومورد التخيير تعيُّنه، كما يؤمر بعتق رقبة، والخيرة في التعيين للمعتق»[3].

والحاصل أن الوجوب والتخيير لم يردا على محل واحد؛ فإن الوجوب وصف للفعل المكلَّف به، والتخيير وصف لما يتأدى به الواجب؛ **فالتخيير في تعيين الواجب في الوجود لا في الوجوب، والله أعلم.**

---

(١) «رفع النقاب» (٢/٦٠٠- ٦٠١).

(٢) «التقرير والتحبير» (٢/١٧٤).

(٣) «شرح المعالم» (١/٣٢٦).

٢- **في مسألة التحسين والتقبيح العقليين:** وتعتبر هذه المسألة العمدة التي فرَّع عليها المعتزلة مذهبهم في مسألة تعلق الوجوب بالأمر الوارد على التخيير، وذلك واضح في استدلالاتهم التي يوردها العلماء لهم وعنهم، إما بالتصريح بترتب القبح على مذهب الجمهور، وإما بتقرير أصلهم الذي هو مستند مسألة التحسين والتقبيح المتمثل في وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى، وهما أمران متلازمان؛ فإن المعتزلة قرّروا بناءً على أصلهم في وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى منع تعلق الواجب بواحد لا بعينه، فقالوا: القصد من التكليف بخصال الواجب المخير مصلحة المكلف، فإذا تساوت المصلحة وجب الجميع من غير تعيين، والقول بوجوب أحدها لا بعينه يقتضي أن المصلحة فيها متفاوتة؛ **فيجب على الله تعالى عندئذ أن يبين الأصلح للمكلف،** ثم إذا قلنا بتساوي المصلحة فإن الحسن والقبح وصفان ذاتيان؛ وذلك يقتضي أن خصال الواجب المخير لا بد وأن تقوم به أوصاف تقتضي حسنها، وهذه الأوصاف على ما مرّ متساوية في الحسن وتحصيل المصلحة؛ **فلزم إيجابها جميعا لأصل الحسن ولوجوب رعاية الأصلح على الله تعالى،** ويضاف إلى ذلك فرع من فروع التحسين والتقبيح أيَّدوا مذهبهم، **وهو أن الأمر ملازم للإرادة؛** فإذا أمر الله تعالى بها دل على أنها مرادة له، ولا بد من تساويها رعاية للأصلح.

وقد تواردت كلمة العلماء على كون هذه المسألة مأخذا للخلاف؛ إما بالتصريح، وإما في تقرير مذهب المعتزلة وحججهم في المسألة، ونورد فيما يلي جملة من أقوالهم، فمن ذلك قول الإمام الباجي: «وأما هم [أي: المعتزلة] فاحتج من نصر قولهم بأنه لو كان بعض المخير فيه هو الواجب، وكلها متساو عند الله في تعلق المصلحة به؛ لوجب أن يكون قد أوجب ما له

صفة الوجوب وأسقط وجوب مثله؛ **وذلك ممتنع في حكمته**»[1]، وقال ابن عقيل: «قالوا [أي: المعتزلة]: إن الله سبحانه سوَّى بينها في الأمر، فكل واحد من الثلاثة مأمور به في الإفراد، فكل واحد يحصل به الإجزاء وبراءة الذمة وحصول التكفير به، وفي الأصلح والمشيئة فكل واحد منها صالح ومراد؛ فوجب تساويها في الإيجاب؛ إذ لا مزية لواحد منها على الآخر كما لو تناولها الأمر مطلقا من غير تخيير»[2]، وقال الجويني مخاطبا المعتزلة: «فإن معوّلكم في وصف كلها بالوجوب على تساويها في النعوت والإفضاء إلى الصلاح»[3]، وقال ابن السمعاني: «احتج عبد الجبار الهمذاني لمن قال إن جميعها واجب، وقال: إن الكفارات الثلاث كل منها قد أرادها الله عزَّ وجلَّ كما أراد الأخرى، وأمر بها كما أمر بالأخرى، والصلاح في إحداها كالصلاح في الأخرى؛ **فإذا كان الأمر والصلاح والإرادة اتصل بكل الثلاث على وجه واحد وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد**»[4]، وقال ابن قدامة: «فإن قيل: إن كانت الخصال متساوية عند الله تعالى بالنسبة إلى صلاح العبد، ينبغي أن يوجب الجميع، تسوية بين المتساويات، وإن تميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عينًا؛ قلنا: ولمَ قلتم: **إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه**، بل الإيجاب إليه، له أن يخصص من المتساويات واحدًا بالإيجاب، وله أن يوجب واحدًا غير معين، ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف، ليسهل عليه الامتثال»[5]، وقال ابن برهان: «وعمدة أبي

(١) «إحكام الفصول» (٢١٦/١).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (٨٤/٣).

(٣) «التلخيص في أصول الفقه» (٣٦٥/١).

(٤) «قواطع الأدلة» (١٧٢/١).

(٥) «روضة الناظر» (١٦٢/١- ١٦٣).

هاشم أنه خيّر بين الخلال الثلاث، والتخيير يدل على التساوي، فلو كان بعضها واجبا وبعضها غير واجب؛ فلا يتحقق التخيير بين الواجب وغير الواجب، **ولأن الفعل إنما يكون واجبا لوقوعه على صفة تفضي إلى مصلحة**، وهذه الأفعال متساوية؛ فإن كل واحد منها يقوم مقام الآخر في تأدية تلك المصلحة، فأطلق اسم الوجوب عليه»[1]، وقال المرداوي: «**وإنما مأخذ المعتزلة: أن الحكم عندهم يتبع الحسن والقبح العقليين**، فلو كان أحد الخصال واجبا؛ لزم خلو الباقي عن الحسن المقتضي للإيجاب، فيرتفع المقتضي في كل واحد واحد»[2]، وقال الأبياري: «وقد تمسك المعتزلة بطرفين: ... الثاني: ينبني على قواعدهم ... [فقالوا:] الخصال الثلاث إن كانت متساوية الصفات في أنفسها؛ فينبغي أن تجب جميعها، تسوية بين المتساويات، وإن انفرد بعضها بوجه يقتضي إيجابه؛ فينبغي أن يعين للمكلف، حتى لا يلتبس بغيره، **وهذا مبني على أصول القوم؛ فإن الوجوب يتبع الصفات الثابتة التي لا تبديل فيها ولا تحويل**»[3]، وقال الطوفي: «قالوا: فإن استوت الخصال بالإضافة إلى مصلحة المكلف وجبت، وإلا اختص بعضها بذلك، فيجب»[4]، فـ«قلنا هذا الدليل مبني على أصلين ممنوعين:

أحدهما: وجوب رعاية الأصلح للعباد على الله سبحانه وتعالى، وهو أصل ممنوع عندنا ... **الأصل الثاني: أن حسن الفعل وقبح الفعل عندهم ذاتيان بصفة**؛ أي: أن الأفعال عندهم، منها ما هو حسن لمعنى، أو وصف قائم به اقتضى كونه حسنا، ومنها ما هو

(١) «الوصول إلى الأصول» (١/١٧٢).

(٢) «التحبير» (٨٩٣).

(٣) «التحقيق والبيان» (١/٧٤٤- ٧٤٥).

(٤) «شرح مختصر الروضة» (١/٢٨٣).

قبيح لوصف قام به، اقتضى أحدُهما حسنَ الصدق، والآخرُ قبحَ الكذب، ولما كان من مذهبهم هذا، اقتضى عندهم أن خصال الواجب المخير، لا بد وأن تقوم بها أوصاف تقتضي حسنها، فإن تساوت في تلك الصفات تساوت في الحسن وتحصيل المصلحة؛ فيلزم إيجاب جميعها، وإن تفاوتت في صفاتها، تعين منها الأرجح الأصلح»[1]، وقال الآمدي: «[وهو] **مبني على وجوب رعاية المصلحة في أحكام الله تعالى**، وهو غير مسلَّم»[2]، وقال السبكي: «وقول المعتزلة: إن الكل واجب على المعنى المذكور، **مأخذهم فيه: أن الحكم يتبع الحسن والقبح**، فإيجاب شيء لحسنه الخاص به، فلو كان واحد من الثلاثة واجبا والاثنان غير واجبين؛ لخلا اثنان عن المقتضي للوجوب، فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملا على صفة تقتضي وجوبه، وكل منهما يقوم مقام الآخر؛ فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معا، وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها؛ فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدها على الإبهام، وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب، وأنه لا يخير بين الواجب وبين غيره، **وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح**، ويجوزون التخيير بين ما يظن أن فيه مصلحة وبين ما لا مصلحة فيه»[3]، وقال ابنه تاج الدين: «**ومأخذ الخلاف بيننا وبينهم الحسن والقبح**»[4]، وقال الزركشي: «**مأخذ الخلاف: الحسن والقبح العقليان**، إذ الوجوب عندَه يتبع الحسن الخاص،

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٣٠٥- ٣٠٦).

(٢) «الإحكام» (١/٩١).

(٣) «الإبهاج» (١/١٧٩- ١٨٠).

(٤) «رفع الحاجب» (١/٥٠٧).

فيجب عندَ التخيير استواء الجميع في الحسن الخاص، وإلا وقع التخيير بينَ حسن وغيره»[1]، وقال أيضا: «والمعتزلة إنما قصدوا الفرار من قولنا: أحدها واجب؛ لعدم جواز التخيير بين الواجب وغيره، وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح، ويجوزون التخيير بين ما فيه مصلحة وما لا مصلحة فيه»[2]، وقال الدكتور النملة: «إن جمهور المعتزلة وصفوا الجميع بالوجوب – وهو تعبير يخالف ما ذكره جمهور العلماء فراراً من التسوية بين الواجب وغير الواجب؛ **بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين، وإيجاب الأصلح على الله** حيث قالوا: إن الحكم على الشيء يتبع حسنه أو قبحه، فإيجاب شيء ما تابعٌ لحسنه الخاص به، فلو كان الواجب واحداً لا بعينه، والباقي غير واجب لخلا الباقي عن المقتضي للوجوب، وأصبح التخيير بين ما هو واجب، وما ليس بواجب، وهذا لا يقول به أحد، فلا بد من أن يكون واحد لخصوصه مشتملاً على صفة تقتضي وجوبه، وحينئذٍ يوصف كل منها بالوجوب والتخيير، أما نحن فلا نقول بالتحسين والتقبيح العقليين ولا إيجاب الأصلح على الله، فلا مانع – عندنا – من إطلاق الوجوب على واحد منها لا بعينه»[3]، وقال الشاطبي: «وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضا، وهو هل الوجوب والتحريم أو غيرها راجعة إلى صفة الأعيان أو إلى خطاب الشارع؟»[4]، كما أن الدكتور الشهراني ذكر هذه المسألة ضمن فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين الأصولية[5].

---

(١) «تشنيف المسامع» (١/٢٤٥).

(٢) «البحر المحيط» (١/١٩٠).

(٣) «المهذب في أصول الفقه المقارن» (١/١٧٣).

(٤) «الموافقات» (١/٤٠- ٤١).

(٥) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢/٢٣).

وننبه في ختام هذا إلى أن مقتضى مذهب الحنفية في مسألة الحسن والقبح العقليين يقتضي مذهب جمهور المعتزلة وموافقتهم فيما ذهبوا إليه، وهذا ما سلكه بعضهم كما نفهم من نسبة هذا القول إلى بعض الفقهاء العراقيين، وإن كانوا شذوذا، بل صرّح بعضهم بنسبة القول إلى بعض أصحاب أبي حنيفة، غير أن جمهورهم بل جلهم لم يقل بمذهب المعتزلة، ليس إنكارا لأصلهم ولا إهمالا له، وإنما لعدم تحققه في المسألة عندهم، وفي ذلك يقول أبو بكر الجصاص: «فإن قال قائل: بل إذا كان وجه الإيجاب ما يتعلق به من المصلحة ومن أجله يقبح تركه؛ فلا بد من أن يفصل بينه وبين ما ليس بواجب، فإذا خير بين أحد أشياء ولم يفصل بين شيء منها علمنا أن حكم الوجوب قد تعلق بالجميع، قيل له: ليس يمتنع أن يعلم الله تعالى أن المصلحة في إيجاب واحد منها بغير عينه على وجه التخيير على أنه أيها فعل منها كانت المصلحة فيه، كنهي في الآخر لو فعله فإذا لم يكن هذا ممتنعا لم يجب أن يكون الوجوب متعلقا بالجميع على ما ذكره»[1].

٣- **هل يشترط في التكليف علم المكلف أم لا؟** فإن المعتزلة اشترطوا علم المكلف بالمأمور به لصحة التكليف، ومنعوا التكليف بما لا يعلمه المكلف؛ لكونه مما لا يطاق، ولذلك قالوا: إيجاب واحد لا بعينه لا يجوز؛ لأن غير المعيَّن مجهول، والمجهول لا يكلف به، كما أنه يستحيل وقوعه، فلا تكليف به[2]؛ فتؤول المسألة إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين عن طريق أشهر فروعها وهي مسألة التكليف بما لا يطاق، وقال الجمهور: التكليف يشترط فيه العلم من حيث إمكانه لا من حيث تحققه، وفي الواجب المخيرَّ يمكن للمكلف أن يعلم هذا

(١) «الفصول في الأصول» (٢/١٥٠).

(٢) انظر: «رفع الحاجب» لابن السبكي (١/٥١٠).

الواجب عن طريق حصره في أحد الأشياء التي متى فعلها أجزأه، وهذا السبب ذكره السمرقندي وعنه الزركشي، قال علاء الدين السمرقندي: «وهذه المسألة بيننا وبينهم مسألة فرع مسألة أخرى؛ **وهو أن التكليف ينبني على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل إليه،** وإيجاب واحد من الأشياء غير عين: تكليفٌ بما لا علم للمكلف به؛ لأن الواجب مجهول حالة التكليف في حق المكلف، فيكون تكليف ما ليس في الوسع، **وعندنا التكليف ينبني على سبب العلم لا على حقيقة العلم،** كما ينبني على سبب القدرة لا على حقيقة القدرة، وها هنا طريق العلم قائم، وهو الاختيار؛ فلا يكون تكليف العاجز»[1]، وقال أيضا: «أما قولهم: إن هذا تكليف بالمجهول؛ فيكون تكليف ما ليس في الوسع، فنقول: **شرط صحة التكليف سبب العلم وطريقه لا حقيقة العلم،** كما أن من شرطه القدرة من حيث السبب لا نفس القدرة الحقيقية، وفي مسألتنا وجد سبب حصول العلم بالواجب عينا، وهو اختيار المكلف، فإنه إذا اختار المكفر أحد الأشياء الثلاثة وشرع فيه فيؤدي الواجب والاختيار بيده؛ فيكون تكليف القادر، لا تكليف ما ليس في الوسع»[2].

(١) «ميزان الأصول» (١٣٠)، وانظر: «سلاسل الذهب» للزركشي (١٢١).

(٢) «ميزان الأصول» (١٣٤- ١٣٥).

المسألة السادسة:

إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة لها علاقة بالحكم الشرعي كما أن لها علاقة بالنسخ، وعلاقتها بالحكم أقوى من جهة أنه –أي: الحكم الشرعي– هو المبحوث عنه كأثر للنسخ، وظاهر من عنوان الترجمة أن المقصود بالبحث هو الجواز بعد نسخ الوجوب، وصورة المسألة: «إذا أوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملا بالبراءة الأصلية ... ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان دل أيضا على الجواز ... فدلالته على الجواز هل هي باقية أو زالت بزوال الوجوب؟»[1]، أي: هل يبقى الأمر الذي استفيد منه الوجوب دالا على الجواز بعد نسخ الوجوب أم لا؟ قال الباقلاني في ترجمة المسألة: «القول في الأمر الصادر على جهة الوجوب إذا نسخ موجبه: هل يبقى جواز فعله بالأمر به أم لا؟»[2]، وقال القرافي: «مقصود المسألة أنه إذا نسخ الوجوب الذي هو حكم شرعي؛ يستدل بالدليل الشرعي الدال بالوجوب على أن حكم الله تعالى بعد نسخ الوجوب للجواز»[3].

وفي تحرير محل النزاع ينبغي أن يعلم أن محل البحث إنما هو فيما «إذا نسخ الوجوب بدليل لم يبين فيه حكم الفعل بعد نسخه، أما إذا تعرض الناسخ للحكم بأن قال الشارع نسخت الوجوب وجعلت الفعل محرما أو مندوبا أو مكروها؛ فلا يكون ذلك من الخلاف، بل

(١) «نهاية السول» للإسنوي (١/١١٦).

(٢) «التقريب والإرشاد الصغير» (٢/٢٥٣).

(٣) «نفائس الأصول» (١٥١٦).

الكل يقول إن الفعل يأخذ الحكم الذي أثبته الدليل»[1]، قال المطيعي: «موضوع هذه المسألة أن الشارع إذا أوجب شيئا ثم نسخ وجوبه **بدون أن يدل الناسخ على حكم آخر من الأحكام الباقية**؛ فهل يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج؟»[2]، وقال العطار: «قوله [أي: المحلي]: «إذا نسخ» أي: **مع عدم بيان ما نسخ إليه**؛ فإن بين اتبع»[3].

و«الجواز» يطلق ويراد به أحد معان ثلاثة:

الأول: الإذن في الفعل، وهو بهذا المعنى يتناول: الواجب والمندوب والمكروه والمباح.

الثاني: الإذن في الفعل والترك، وهو بهذا المعنى يتناول: المندوب والمكروه والمباح.

الثالث: التخيير بين الفعل والترك على وجه التساوي، وهو بهذا المعنى يراد به الإباحة.

والمعني بـ: «الجواز» في الترجمة هو المعنى الثاني، وأما المعنى الأول فلا يدخل؛ ضرورة أن الوجوب قد نسخ، وأما المعنى الثالث فلا يدخل أيضا؛ ضرورة أن الإباحة تناقض الوجوب؛ فلا يمكن أن تكون جزءا منه.

وإنما تصورت المسألة لأن الوجوب مركب من جزءين هما: عدم الحرج في الفعل المستفاد من الأمر، وعدم جواز الترك، الذي هو الحرج في الترك المستفاد من الإلزام؛ فإذا ارتفع أحد الجزءين ارتفع الوجوب؛ ضرورة أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزأيه كما يرتفع بكل الأجزاء، لكن إذا رفع الحرج في الترك بجواز الترك فهل يبقى في الأمر بالفعل دلالة على الجزء الآخر؛ الذي هو عدم الحرج في الفعل أم لا؟

---

(١) «أصول الفقه» لزهير أبو النور (١/١١٧).

(٢) «سلم الوصول» (١/٢٣٦).

(٣) «حاشية العطار» (١/٢٢٦).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين إجمالا[1]:

الأول: أن الوجوب إذا نسخ بقي الأمر دالا على الجواز؛ بمعنى عدم الحرج في الفعل، وهو مذهب الجمهور، قال أبو المعالي الجويني: «اعلم أن ما صار إليه معظم الفقهاء، وأطلقه المنتسبون إلى أصول الفقه؛ أن الأمر بالشيء يقتضي جوازه»[2]، وهؤلاء اختلفوا في معنى «الجواز»: هل هو شامل للمعاني الثلاثة أم يراد به معنى منها؟ فقال الأكثر هو بالمعنى الأعم، وقال بعضهم هو دال على الندب، وهو قول منسوب إلى ابن خويز منداد من المالكية، وقال الرازي هو بمعنى الإباحة، واختار شيخنا أبو عبد المعز محمد علي فركوس مذهبا وسطا؛ ففرَّق بين العبادات والمعاملات؛ ففي الأولى يقتضي الندب، وفي الثانية الإباحة[3].

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «التقريب والإرشاد» للباقلاني (٢/٢٥٣)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١/٣٨٣)، «المستصفى» للغزالي (١/٢٠٧)، «شرح اللمع» للشيرازي (١/٢١٨)، «إحكام الفصول» للباجي (١/٢٢٦)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١/١١٣)، «التنقيحات» للسهرودي (١٩٢)، «المحصول» للرازي (٢/٣٤٢)، «نهاية السول» للإسنوي (١/١١٥)، «نهاية الوصول» للهندي (٥٩٠)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (١/٣٥١)، «نفائس الأصول» للقرافي (٤/١٥١٣)، «الكاشف» للأصفهاني (٣/٥٨٧)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١/٢٣٨)، «التحبير» للمرداوي (١٠٣٨)، «البحر المحيط» للزركشي (١/٢٣٢)، «تشنيف المسامع» له (١/٢٤١)، «سلاسل الذهب» له (١٣٠)، «الغيث الهامع» للعراقي (١/٦٦)، «الدرر اللوامع» للكوراني (١/٣٢٧)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٢/٥١٧)، «حاشية العطار» (١/٢٢٦)، «نشر البنود» للعلوي (١/١٦٦)، «سلم الوصول» للمطيعي (١/٢٣٦)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (١٥١)، «أصول الفقه» لزهير أبو النور (١/١١٣)، «الخلاف اللفظي» للنملة (١/١٥٢)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٢٦٤)، «الإنارة شرح الإشارة» لفركوس (٤٧)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (١/٣٣٦).

(٢) «التلخيص في أصول الفقه» (١/٣٨٢).

(٣) «الإنارة» (٥١).

الثاني: أن الوجوب إذا نسخ لم يستدل به على الجواز، أي: أنه لا حكم للأمر بعد نسخ الوجوب في الإذن في الفعل، وهؤلاء أيضا اختلفوا؛ فقال بعضهم يبقى على البراءة الأصلية، ورأى آخرون أنه يرجع إلى ما كان عليه قبل الأمر، وهو ما رجحه الغزالي وابن السمعاني والشيرازي، وهو مقتضى قول أبي بكر الباقلاني، وعزاه الزركشي للأكثرين من أصحابه.

سبب الخلاف بن العلماء في المسألة:

الذي يظهر –والله أعلم– أن سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١– **عدم تحرير محل النزاع في المسألة:** ويظهر ذلك من جهتين:

الأولى: في دلالة الأمر على الإذن في الفعل غير الوجوب –أي: على الجواز بالمعنى الثاني–؛ هل هي: دلالة وضعية أم عقلية؟ فإنه إذا نظرنا إلى حقيقة الخلاف بين الفريقين وجدنا أن نظرهم من حيث الإثبات والنفي لم يرد على محل واحد؛ فمن ادعى دلالة الأمر على الجواز إنما قصد الدلالة العقلية، التي هي دلالة الالتزام، ومن نفى ذلك ومنع دلالة الأمر على الجواز إنما نظر إلى الدلالة الوضعية المطابقية.

الثانية: في طريق ثبوت الإباحة: وهي جهة تتعلق بسابقتها؛ وذلك أن من نفى دلالة الأمر على الإباحة رأى أن الوجوب والإباحة نقيضان؛ فلا يمكن أن يجتمعا في محل واحد، ومن رأى دلالة الأمر بعد النسخ على الإباحة لم يرد الدلالة المطابقية المستفادة من الأمر فقط، بل الإباحة عنده مستفادة من الناسخ والمنسوخ؛ ووجهه: أن الإباحة هي التخيير بين الفعل والترك على السواء، والفعل إذا أمر به كان الأمر دالا على الإذن فيه، ثم إذا نسخ تحتمه ولزومه كان دالا على جواز تركه؛ فصار مأذونا في فعله بالأمر به، مأذونا في تركه بالناسخ، وهذه هي حقيقة الإباحة؛ فالإباحة حصلت له من الأمر به ونسخ الوجوب، ولعل هذا هو

المراد بقول الإمام القرافي: «ينبغي للمستدل في هذه المسألة أن يقول: دل الدليل الموجب على جواز الإقدام، والدليل الناسخ على جواز الإحجام، **ومجموع الجوازين هو المدعى في هذه المسألة، وهو ثابت بدليلين شرعيين فيكون شرعيا**، فهذا متجه، أما الجواز ونفي الحرج فلا يفيد»[(١)].

٢- **المباح هل هو من جنس الواجب أم لا؟** قال صفي الدين الهندي: «**ومأخذ الخلاف: أن الجواز هل هو داخل في حقيقة الواجب أم لا؟** فمن قال: إنه داخل فيها؛ قال بنفي الجواز إذا نسخ الوجوب، وهذا القائل يفسر الجواز برفع الحرج عن الفعل فقط، ولا شك أنه داخل في ماهية الوجوب، ومن قال: إنه غير داخل فيها، بل هو ينافيها؛ قال لا يُنفى الجواز، وهذا القائل يفسر الجواز برفع الحرج في الفعل والترك، ولا شك أنه غير داخل فيها بل هو ينافيها»[(٢)]، هكذا ورد في المطبوع من عبارة المصنف، والظاهر أن فيها خطأ؛ فالصواب أن من قال: إنه داخل فيها قال إذا نسخ الوجوب بقي الأمر دالا على الجواز، ومن قال إنه ليس داخلا فيها قال نسخ الوجوب لا يدل على الجواز، والله أعلم؛ ولذلك قال الإمام الزركشي: «والخلاف يلتفت على أمرين: ... والثاني: أن المباح هل هو جنس للواجب أم لا، بل هما نوعان داخلان تحت الحكم، كالإنسان والفرس تحت الحيوان؟ فيه خلاف؛ فإن قلنا: إنه جنس له يتضمنه؛ فإذا نسخ الوجوب بقي الجواز، إذ لا يلزم من ارتفاع النوع ارتفاع جنسه، وإن قلنا: إنه ليس بجنس له فلا يلزم من نسخ الوجوب بقاء الجواز؛ إذ لا ارتباط بينهما»[(٣)]، وقال

(١) «نفائس الأصول» (١٥١٦).

(٢) «نهاية الوصول» (٥٩١).

(٣) «سلاسل الذهب» (١٣١).

أيضا: «وللمسألة التفات إلى ... بحث أصولي، وهو أن المباح هل هو جنس للواجب؟»[1]، وأشار الغزالي إلى تخريج المسألة على هذا في قوله: «الوجوب يباين الجواز والإباحة بحدّه؛ فلذلك قلنا: يُقضى بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز»[2]، كما أن غير واحد أشار إلى أن خلافهم في هذا الأصل لفظي، فقال القطب الشيرازي: «وهي بالحقيقة لفظية؛ لأن من ذهب إلى أن المباح هو ما خير بين فعله وتركه من غير ترجيح؛ قال: إنه ليس من جنسه، وإلا استلزم النوع وهو الواجب التخيير؛ لاستلزام الخاص العام، وهو ينافي حقيقة الوجوب، ومن ذهب إلى أن المباح هو ما أذن فيه؛ قال: إنه جنس الواجب؛ لاشتراكهما وغيرهما كالمندوب والمكروه في هذا المعنى، واختصاص الواجب بامتناع الترك، والمندوب بمرجوحية الترك، والمكروه برجحانه»[3]، وقال الأصفهاني: «والحق أن النزاع لفظي؛ وذلك لأنه إن أريد بالمباح: المأذون فقط، فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره، فيكون جنسا، وإن أريد به المأذون مع عدم المنع من الترك، فلا شك أنه يكون نوعا مباينا للواجب، فلم يكن جنسا له»[4].

٣- **الجنس هل يتقوم بالفصل؟** والجنس: هو الإذن في الفعل، الذي هو شامل للوجوب والندب والإباحة، والمقصود بالفصل: ما يختص به الوجوب عن باقي الأحكام ويتميز به، وهو لزوم الإتيان بالفعل؛ فهل يلزم من رفع الفصل رفع الجنس أم لا؟ خلاف مرجعه إلى: هل الجنس يتقوم بالفصل أم لا؟ قال الإمام الزركشي: «وللمسألة التفات إلى

(١) «البحر المحيط» (١/٢٣٤).

(٢) «المستصفى» (١/٢٠٧).

(٣) «شرح المختصر» (٢/٢٧٣).

(٤) «بيان المختصر» (١/٢٤٤).

بحث عقلي، وهو أن الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس، ويلزم من عدم الفصل عدم حصة النوع من الجنس؛ ضرورة أنه يلزم من عدم العلة عدم المعلول، وابن سينا هو القائل بهذه القاعدة، والرازي يخالفه ويقول ذلك غير لازم»[1]، ويقول أيضا: «والخلاف يلتفت على أمرين: أحدهما: أن الجنس هل يتقوم بالفصل؟ وفيه خلاف للحكماء، ومنه أصَّل الأصوليون هذه المسألة، ومنه أخذ الفقهاء قولهم: «إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم؟»»[2].

(١) «البحر المحيط» (١/٢٣٤).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٣١).

المسألة السابعة:

هل المباح مأمور به أم لا؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

المقصود بهذه المسألة هو بيان حقيقة المباح باعتباره حكما شرعيا، وهل هو حكم مستقل له حقيقة خاصة أم هو مندرج ضمن حقيقة أخرى؛ تتمثل في المأمور به على سبيل الإلزام؟

ولذلك كان البحث في هذه المسألة متوجها إلى إثبات المباح كحكم شرعي مستقل، وهل هو موجود أم لا؟ ومن ها هنا ترجم بعض العلماء للمسألة بـ: «إنكار المباح».

وكون المباح مأمورا به محل وفاق إن قصد بذلك الأمر المجازي؛ المتوقف على القرينة والدليل، **وإنما محل الخلاف في كونه مأمورا به على سبيل الحقيقة**، قال الجراعي: «إذا أريد بالأمر الإباحة فمجاز وفاقا»[1]، وقال الدكتور الجوير: «ليس من محل الخلاف في هذه المسألة تسمية المباح مأمورا به مجازا»[2]، وقال الدكتور الضويحي: «القول بأن تسمية المباح مأمورا به على سبيل التجوز مما لا خلاف فيه بين الأصوليين، وإنما محل الخلاف بينهم في إطلاق المعنى الحقيقي؛ بمعنى: هل يسمى المباح مأمورا به حقيقة أو لا يسمى بذلك»[3].

---

(١) «شرح المختصر» (١/٤١٣).

(٢) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» (٢٥٦).

(٣) «فتح الولي الناصر» (١/١٤٤- ١٤٥).

والمقصود بالأمر هنا هو أمر الإيجاب ولإلزام؛ كما يظهر من الاستدلال الذي يورده العلماء، ويرى بعض العلماء أن المقصود به أمر خاص؛ دون أمر الإيجاب والندب، قال ابن عقيل: «خلاف البلخي وأصحابه في قوله: «الإباحة أمر» و«المباح مأمور به» وهو أمر دون رتبة الواجب والندب؛ فجعل الإباحة مرتبة ثالثة، وهي أدنى من المراتب الثلاث»[1]، والأول أولى كما سيأتي إيضاحه بإذن الله تعالى.

فتكون صورة المسألة: هل المباح يوصف بكونه واجبا ولازما أم لا؟ أو يقال: هل يتصور وجود مباح غير مأمور به أمر إلزام وإيجاب أو لا يتصور ذلك؟ وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد بيان لصورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها أثناء تناول سبب الخلاف بين العلماء في المسألة.

(١) «الواضح في أصول الفقه» (٢/٤٨٨).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[1]:

القول الأول: أن المباح غير مأمور به، بل هو مخير بين فعله وتركه على وجه التساوي، وهو الذي عليه جمهور الأمة، وحكي عليه الإجماع والاتفاق، قال الآمدي: «اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به؛ خلافا للكعبي وأتباعه من المعتزلة»[2].

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (٤٨٨/٢)، «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (٢٥٠/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٠٨/١)، «إحكام الفصول» للباجي (١٩٩/١)، «التنقيحات» للسهرودي (١٩١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٦٧/١)، «مختصر ابن الحاجب» (٣٢٨/١)، «الإحكام» للآمدي (١٠٧/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٠٣/١)، «المحصول» للرازي (٣٤٨/٢)، «بيان المختصر» للأصفهاني (/٢٤١)، «نهاية السول» للإسنوي (١١٩/١)، «نهاية الوصول» للهندي (٦٢٩)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٧٣/١)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٨١٠/١)، «نفائس الأصول» للقرافي (١٥٢٤/٤)، «الكاشف» للأصفهاني (٥٩٧/٣)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢٤٤/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٦/٢)، «البدر الطالع» للمحلي (١٣٣/١)، «التحبير» للمرداوي (١٠٢٦)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤٢٤/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٢٧٩/١)، «تشنيف المسامع» له (٢٣٦/١)، «سلاسل الذهب» له (١١٢)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٨٧/١)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (٢٢٦/٢)، «شرح المختصر» للجراعي (٤١٢/١)، «شرح المختصر» للقطب الشيرازي (٢٦٧/٢)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٣٢٥/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٦٧٥/١)، «حاشية العطار» (٢٢٤/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٢٥٠/١)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (٢٤٥)، «إتحاف ذوي البصائر» للنملة (٤٣١/١)، «المهذب» له (٢٧٠/١)، «أصول الفقه» للزحيلي (٩٤/١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٣٧٥)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (١٤٣/١)، «آراء المعتزلة الأصولية» له (٢٥١)، «الآراء الشاذة في أصول الفقه» للنملة (٣٠١/١)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٨٧/٢)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٤٩٦/١)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٢٥٥)، «الإباحة في الشريعة الإسلامية» (١٠١).

(٢) «الإحكام» (١٠٧/١).

القول الثاني: أن المباح مأمور به، وحقيقة هذا القول هو إنكار المباح المفسَّر بـ: التخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح، وهو قول الكعبي البلخي المعتزلي، وبه قال أبو الفرج من المالكية، ونسب إلى ابن الدقاق من الحنابلة، وقد وصف هذا القول بالشذوذ ومخالفة الإجماع، قال البخاري الأنصاري: «المباح غير مأمور به عند جمهور الأمة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية، **وهو قول شاذ خارج عن الإجماع**»[1]، ووجه كونه مأمورا به عند هؤلاء هو أنه وسيلة لترك الحرام؛ وما لا يتم ترك الحرام إلا به فهو واجب.

(١) «كشف الأسرار» (١/٢٧٥).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى الأسباب التالية:

١- **في المدلول الحقيقي لصيغة الأمر**: وهو ما يعبر عنه أيضا بقولهم: «صيغة الأمر حقيقة في ماذا؟»؛ فمن رأى أن صيغة الأمر حقيقة في أمر الإيجاب دون غيره، أو في الأمر المطلق الشامل للإيجاب والندب، أو هو مشترك بينهما؛ قال: المباح غير مأمور به حقيقة، ومن رأى أن صيغة الأمر مشتركة بين الإيجاب والندب والإباحة، أو أنها حقيقة في الإباحة؛ قال: المباح مأمور به حقيقة، قال الزركشي: «المباح هل هو مأمور به؟ **خلاف ينبني على أن الأمر حقيقة في ماذا؟** هل هو نفي الحرج عن الفعل، أو حقيقة في الوجوب أو الندب أو القدر المشترك بينهما؟ فعلى الأول هو مأمور به؛ بخلاف الثاني»[(١)]، وقال الدكتور الجوير: «هذه المسألة تتجاذبها عدَّة أصول، ومن الأصول التي ترجع إليها هذه المسألة أصل لغوي؛ وهي مسألة: صيغة الأمر حقيقة في ماذا؟ فمن قال: إن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب أو الندب، أو في القدر المشترك بينهما؛ قال: إن المباح ليس مأمورا به، ومن قال: إن صيغة الأمر حقيقة في الإباحة؛ قال: المباح مأمور به»[(٢)].

---

(١) «البحر المحيط» (٢٧٩/١)، وانظر: «نهاية الوصول» للهندي (٦٢٩)، «شرح المختصر» للجراعي (٤١٥/١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٣٧٥)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٩٤/٢).

(٢) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» (٢٥٥).

٢- **في مسألة التحسين والتقبيح العقليين:** فإنه يلزم من القول بالحسن والقبح العقليين القول بحسن المباح، وإذا كان حسنا فإنه يكون مأمورا به ومطلوبا، وهذا السبب ذكره الأبياري فقال: «وهذا بناء على أن المباح حسن، ويصح أن يطلبه الطالب لحسنه»[(١)]، وأشار الزركشي إلى هذا بقوله: «ليس الوجوب وصفا راجعا إلى العين حتى يقال: لا أثر لقصد المخاطب فيه، ولعل الكعبي يعتقد الوجوب وصفا راجعا إلى العين؛ كما قالوا في الحسن والقبح»[(٢)]، وقال الدكتور الشهراني: «بنى بعض العلماء الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين، فمن ذلك قول الكيا الطبري: ولعل الكعبي يعتقد الوجوب وصفا راجعا إلى العين كما قالوا في الحسن والقبح، وقد صرح الأبياري وابن الصباغ أن القول بأن المباح مأمور به مبني في الأساس على القول بحسن المباح، فيحسن تبعا لذلك أن يطلبه الطالب لحسنه؛ وعلى هذا فارتباط القول بأن المباح مأمور به على أن له صفات تقتضي حسنه هو التزام بالتحسين والتقبيح العقليين»[(٣)].

وفي المقابل فقد استدل الشاطبي على إبطال رأي الكعبي وأتباعه من المعتزلة بأصلهم هذا في التحسين والتقبيح العقليين فقال: «أنه لو كان كما قال؛ لارتفعت الإباحة رأسا عن الشريعة، **وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره**؛ بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين؛ كان وضعها في الأحكام الشرعية عبثا؛ لأن موضوع الحكم هو فعل

(١) «التحقيق والبيان» (١/٨١٠).

(٢) «البحر المحيط» (١/٢٨١).

(٣) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢/٩٣).

المكلف، وقد فرضناه واجبا؛ فليس بمباح، فيبطل قسم المباح أصلا وفرعا؛ إذ لا فائدة شرعا في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلف»[1].

٣- **الأمر بالشيء هل هو أمر بلوازمه؟** ويندرج ضمن هذه القاعدة مسألتان: مسألة مقدمة الواجب المتمثلة في قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، ومسألة أثر الأمر في النهي المتمثلة في قاعدة: «الأمر بالشيء نهي عن ضده»؛ فإنه بناء على هذين القاعدتين وقع إنكار المباح بمعنى التخيير والتسوية بين الفعل والترك، والقول بأن كل مباح هو مأمور به، قال ابن برهان بعد أن ذكر مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده: «من فروع ما تقدم؛ ذهب الكعبي إلى أنه لا مباح في الشريعة، وخالف الفقهاء قاطبة»[2]، وقال: «عمدة الكعبي أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وترك المنهي عنه واجب؛ فكل ما يتوصل به إلى فعل الواجب فهو واجب، وما من فعل من الأفعال يباشره المكلف إلا وقد يترك به محظورا، فالجلوس في بيته -ضربا للمثال- قد ترك به الجلوس في الدار المغصوبة، وترك الجلوس في الدار المغصوبة واجب؛ فما يتوصل به إلى فعل الواجب فهو في نفسه واجب»[3]، وقال الزركشي: «ذهب الكعبي إلى أنه لا مباح في الشريعة، وشق عصا المسلمين في ذلك ... **وبنى مذهبه على أصل؛ وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده إن كان له ضد واحد**، كالحركة والسكون، فإن كان له أضداد كان النهي عنه أمرا بأضداده على سبيل البدل»[4].

---

(١) «الموافقات» (١/١٩٦).

(٢) «الوصول إلى الأصول» (١/١٦٧).

(٣) «الوصول إلى الأصول» (١/١٦٨).

(٤) «سلاسل الذهب» (١١٢).

وقد سبب هذا البناء إشكالا عند بعض العلماء المحققين، وأوقعهم في الحيرة والاضطراب، بل قد صرح بعضهم بأنه لا سبيل لرد رأي الكعبي إلا بإنكار الأصل والقاعدة المذكورة، قال ابن برهان: «واعلم أن كلام الكعبي لا مدفع له إذا سلم له ذلك الأصل الذي بنى عليه»[(١)]، وقال الآمدي: «ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، وهو خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب»[(٢)]، وقال: «وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغموض والإشكال، وعسى أن يكون عند غيري حله»[(٣)]، ونقل الزركشي عن الكيا الطبري أنه قال: «مذهب الكعبي يتجه على القول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ولا طريق إلى الجمع بين ذلك المذهب وخلاف الكعبي»[(٤)]، وقال الغزالي: «ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده»[(٥)].

وفي الحقيقة فإن هذا البناء والاستدلال من الكعبي وأتباعه من المعتزلة محل تعجب واستنكار؛ بناء على أصلهم؛ فإنهم يشترطون في الأمر الإرادة، ولذلك كان من مذاهبهم منع قاعدة مقدمة الواحب والأمر باللوازم، فقولهم بأن المباح مأمور به بناء على ذلك خرق واضح لأصلهم، ومع ذلك فإن استدلالهم بذلك فيه نظر من جهة أخرى، وذلك ما سنحاول بيانه في السبب التالي من أسباب الخلاف وهو:

---

(١) «الوصول إلى الأصول» (١/١٦٩).

(٢) «الإحكام» (١/١٠٨).

(٣) «الإحكام» (١/١٠٨).

(٤) «البحر المحيط» (١/٢٨٠).

(٥) «المستصفى» (١/٢٥٩).

٤- **عدم تحرير محل النزاع في المسألة**: ويظهر ذلك من جهتين:

الأولى: في تحقيق معنى الوجوب في قولهم: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»؛ هل وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وجوب شرعي أم وجوب عقلي وعادي؟ والظاهر أن خلاف الفريقين من هذه الجهة لم يتوارد على محل واحد؛ فإن من قال بوجوبه إنما عنى الوجوب العقلي والعادي الثابت باللزوم، ومن نفى الوجوب إنما عنى الوجوب الشرعي المفتقر إلى الخطاب الشرعي، على ما سيأتي بإذن الله تعالى إيضاحه في مسائل الأمر، وفي ذلك يقول الأصفهاني: «ما لا يتم الواجب إلا به، إن كان شرطا شرعيا، كالوضوء للصلاة، فهو واجب وإن كان شرطا عقليا، كنصب السلم للصعود، أو عادة، كطلب الرفيق في السفر، فليس بواجب شرعا؛ فحينئذ يندفع دليل الكعبي لكون ترك الأضداد من الشروط الواجبة عقلا؛ فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب ترك أضداده»[(١)]، ويقول الزركشي: «والحق: أن مقصود الشارع بخطاب الإباحة إنما هو ذاته من غير اعتبار آخر، فأما من جهة أنه شاغل عن المعاصي فليس هذا بمقصود الشرع، ولا هو المطلوب من المكلف، وما صوَّره الكعبي من كون ذلك ذريعة ووسيلة فلا ننكره، ولكن المنكر قصد الشارع إليه»[(٢)]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجوابه أن يقال: النهي عن الفعل ليس أمراً بضد معين، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم، بل هو نهي عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد، فهو أمر بمعنى مطلق كلي، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمراً بمعين بخصوصه، ولا نهياً عنه»[(٣)].

---

(١) «بيان المختصر» (١/٢٤٣).

(٢) «البحر المحيط» (١/٢٨٠).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٦٦).

الثانية: في تحقيق وجوب المباح عند الكعبي: هل هو لذاته أم لغيره؟ والذي يظهر هو عدم توارد الخلاف بين العلماء من هذه الجهة على محل واحد؛ فإن من نفى وجوب المباح والأمر به إنما نظر إلى المباح من حيث ذاته، إذ إن حقيقته مغايرة لحقيقة المأمور به، ومن قال بوجوبه وأنه مأمور به إنما نظر إلى كونه وسيلة إلى فعل الواجب أو ترك المحظور، وفي ذلك يقول الزركشي: «[إن للمباح] اعتبارين: أحدهما بالنظر إلى ذاته، ولا شك أنه غير مأمور به، والكعبي لا يخالف فيه، والثاني: باعتبار أمر عارض له، وهو ترك الحرام، ولا شك أنه مأمور به من هذه الحيثية، والجمهور لا يخالفونه»[(١)]، وقال ابن التلمساني: «والحق أنه إن عني أن الفعل واجب من حيث أبيح فهو تناقض، وإن عني أن المباح بحسب ذاته لا يمتنع أن يكون وسيلة من وجه إلى ترك المحرم؛ فيكون واجبا من هذا الوجه ولا تناقض»[(٢)]، وقال المطيعي: «ومما قررناه تعلم أن الخلاف بين الكعبي وغيره في المباح لفظي ...؛ فإن ما قاله الكعبي بناء على دليله داخل في القاعدة المتقدمة، التي هي إذا تعذر ترك الحرام إلا بترك غيره وجب ترك غيره، وتحت القاعدة القائلة: النهي عن الشيء أمر بضده ...، وكل من القاعدتين وقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به [فهو] واجب: متفقٌ عليها؛ فلا معنى للخلاف بيننا وبين الكعبي متى تبين أن قوله إن وجوب المباح إنما هو باعتبار كون ضده المنهي عنه ومقدمة الواجب لا باعتبار ذاته»[(٣)]، وقال الطوفي: «فإن قال: أنا لا أدعي وجوب المباح لذاته بل لغيره، وهو استلزامه الواجب، وكونه لا ينفك عنه ولا يتم إلا به، فيصير من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهو

(١) «تشنيف المسامع» (١/٢٤٠).

(٢) «شرح المعالم» (١/٣٧٤).

(٣) «سلم الوصول» (١/٢٥٢).

واجب، قلنا: رجع الخلاف لفظيا لأنا لا ننازعك في وجوبه بهذا التفسير، فأنت تقول: المباح واجب لغيره، ونحن نقول: ليس واجبا لذاته، ولا تنافي بينهما»[1]، ومن ها هنا رُد كلام الكعبي ووصف بخروجه عن محل النزاع باعتباره نظر فيه للحكم بحسب ما يعرض له لا لذاته، وغرض البحث إنما هو في ذات الحكم، قال الشاطبي: «الكلام في أصل المسألة إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين، ولم يتكلم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع؛ صار ممنوعا من باب سد الذرائع، لا من جهة كونه مباحا»[2]، وقال الدكتور النملة: «والخلاصة أن الكعبي نظر إلى المباح من حيث ما يعرض له من عوارض تخرجه عن كونه مباحا وتجعله مأمورا به، فهذا النظر هو سبب قوله في استدلاله على ما ذهب إليه، والأولى ما ذهب إليه الجمهور؛ وهو أن المباح غير مأمور به ونظرتهم؛ لأنهم نظروا إلى ذات الفعل المباح، والكعبي نظر إلى ما يستلزمه الفعل المباح.

والأصل في ضبط الحدود وبناء الأحكام إنما هو النظر إلى ذات الشيء لا إلى ما يستلزمه وما يعرض له من عوارض، وإذا ثبت أن النزاع لفظي في المسألة؛ لعدم ورود المذهبين على محل واحد؛ يثبت أن المباح من حيث ذاته لا يمكن أن يكون مأمورا به باتفاق، أما المباح من حيث ما يعرض له وما يستلزمه يمكن أن يكون مأمورا به؛ حسب العوارض، والله أعلم»[3]، والمباح لذاته سماه الشاطبي مباحا بالجزء، وما قال الكعبي بوجوبه سماه واجبا بالكل فقال: «وتلخص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك»[4].

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (٣٨٩/١).

(٢) «الموافقات» (١٧٨/١).

(٣) «إتحاف ذوي البصائر» (٤٣٥/١- ٤٣٦).

(٤) «الموافقات» (٢٢٦/١).

هذا؛ وقد ذكر ابن عقيل والباجي وجها آخر في جهل الخلاف لفظيا، وفيه توجيه لمذهب الكعبي؛ وذلك بجعل معنى الأمر الإذن في الفعل، فقال ابن عقيل: «ولربما كان الخلاف في عبارة، ولربما وقع الخلاف في معنى: فأما الخلاف في العبارة؛ أن يقال: معنى قولنا: إن المباح مأمور به: أنه مأذون في فعله، ومطلق ومحلل له ذلك، ومدلول من جهة السمع على أن له فعله وله تركه، وأن تركه وفعله سيان، لا ثواب ولا عقاب عليهما، فإن أريد ذلك، فهو اتفاق على المعنى، وخلاف في عبارة»[1]، وقال الباجي: «فإن كان مراد من ذهب إلى ذلك أن المباح مأمور به بمعنى أنه مأذون في فعله وتركه المباح، لا ثواب في فعلهما ولا عقاب في تركهما، فذلك خلاف في العبارة»[2].

٥- **في الغرض والمقصود من التكليف**: فإن المعتزلة يرون أن الحكمة من التشريع هي التعويض بالثواب والعقاب، ولما كان المباح لا يترتب عليه ذلك، ولا تتحقق فيه الحكمة من التشريع؛ قالوا: هو مأمور به؛ «إذ إن من أصولهم أن الثواب والعقاب لا يترتب إلا على عمل فيه مشقة وكلفة، بل متى لم يكن الفعل شاقا لم يستحق صاحبه الثواب أصلا؛ ولهذا جعلوا الأحكام من باب التكليف، حتى اضطر بعضهم كالكعبي أن جعل المباح من قبيل الواجب»[3].

(١) «الواضح في أصول الفقه» (٤٨٨/٢).

(٢) «إحكام الفصول» (١٩٩/١).

(٣) «المسائل المشتركة» للعروسي (٨٦).

الفصل الثاني: أسباب الخلاف في المسائل المتعلقة بالحكم الوضعي:

المسألة الأولى:

في حقيقة السبب

[في فاعلية السبب]

[هل للأحكام أسباب تضاف إليها حقيقة أم لا؟]

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

تعتبر هذه المسألة من المسائل العقدية والمباحث الكلامية المؤثرة على بعض المسائل الأصولية، وهي دخيلة على مسائل هذا العلم، عارية فيه؛ إذ البحث فيها من حيث تقرير مبدأ السببية وفاعلية السبب والعلل من صميم البحث الكلامي الفلسفي، لكن لما كانت حقيقة السبب والعلة متوقفة على المقرر في الاعتقاد تعرض لها الأصوليون وأشاروا إليها، ناصبين الخلاف فيها مع خصومهم، ومنبهين إلى المآخذ في تغاير وتباين العبارات الواردة في تعريف السبب والعلة وحقيقتهما؛ وإن كان أصل الخلاف فيها كلاميا نشأ من اختلافهم في قدرة العبد، وهل لها تأثير في المقدور أم لا؟[1]

والسبب في اللغة: ما يتوصل به إلى المقصود، **وأما العلة فهي في اللغة:** المرض والمؤثر، إلا أن العلماء في اصطلاحهم لا يكادون يفرقون بينهما في المعنى، ويطلقون أحدهما على الآخر، وأعطوا السبب حقيقة العلة فجعلوه وصفا ظاهرا منضبطا دالا على الحكم الشرعي،

(١) انظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (١٧٨).

والمشهور التفرقة بينهما من جهة ظهور المناسبة وعدم ظهورها؛ فما ظهرت مناسبته للحكم سمي علة كما سمي سببا، كالإسكار في الخمر، وما لم تظهر مناسبته سمي سببا ولم يسم علة، كالزوال للصلاة؛ فكانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فكل علة سبب وليس كل سبب علة، ولما كان قيد المناسبة غير مؤثر على المسألة المبحوثة مع اتفاق حقيقة السبب والعلة؛ -بل إن محل البحث هنا في السبب الذي هو بمعنى العلة لا غير من حيث كونه دالا أو مؤثرا في الحكم الشرعي- علمنا أن المقصود هو بيان حقيقة السبب والعلة من جهة التأثير في الحكم الشرعي؛ **فالبحث إذا هو في فاعلية السبب وتأثيره على الأحكام الشرعية**.

وفي تحرير محل النزاع فإنه ينبغي أن يعلم بأن الشارع أضاف الأحكام إلى الأسباب وعلَّقها بالعلل والمعاني، وذلك ثابت باتفاق، وموجود في نصوص الكتاب والسنة بكثرة، والعلماء لا يختلفون في أن المؤثر الحقيقي في الأشياء كلها هو الله تعالى؛ فهو شارع الشرائع، المنفرد بإيجاب الأحكام وإجراء العلل والأسباب، وإنما محل الخلاف في جواز نسبة الأحكام من حيث الظاهر إلى أسباب متصفة بالتأثير والإيجاب والاقتضاء[1]؛ بمعنى هل تلك الإضافة هي إضافة حقيقية مبناها التأثير، أم هي إضافة مجازية يراد بها التعريف والدلالة لا غير؟ فهل السبب معرف للحكم غير مؤثر فيه، أم هو موجب للحكم ومؤثر فيه؟ وإذا كان مؤثرا فهل تأثيره ناشئ عن وصف ذاتي فيه أم هو لأمر خارج عنه؟ وبعبارة أخرى: حقيقة البحث في هذه المسألة هو البحث في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها والعلل ومعلولاتها: هل هي علاقة ضرورية لا تخلف فيها، مبنية على تأثير الأسباب في المسببات والعلل في المعلولات، أم هي علاقة عادية، مبنية على التكرار والعادة؟

(١) انظر: «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (٥٢٠ و٥٣٠).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

ولقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال[1]:

القول الأول: القول بتأثير الأسباب في المسببات، وأن إضافة الأحكام إلى الأسباب هي إضافة تأثير، وهو قول الجمهور، وهؤلاء اختلفوا في حقيقة هذا التأثير على مذاهب:

الأول: ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن تأثير السبب بقوى أودعها الله تعالى فيه لا توجب الحكم بذاتها إلا أن يرد الخطاب المقتضي لذلك من الشارع؛ وعرّفوا السبب بأنه «الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل على كونه مؤثرا في الحكم».

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/٧٠٤)، «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (١/٣٥٠)، «أصول السرخسي» (١/١٠٠)، «الإحكام» للآمدي (١/١١٠)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١/٢٤٣)، «المحصول» للرازي (١/١٣٩)، «بيان المختصر» للأصفهاني (/٢٤٤)، «نهاية السول» للإسنوي (١/٥٧)، «نفائس الأصول» للقرافي (١/٢٩٢)، «الكاشف» للأصفهاني (١/٢٧٠)، «المسودة» للآل تيمية (٧٣٥)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢/١٢)، «البدر الطالع» للمحلي (١/١٠٢)، «الموافقات» للشاطبي (١/٣١٤)، «التحبير» للمرداوي (١٠٦٢)، «البحر المحيط» للزركشي (١/٣٠٦)، «تشنيف المسامع» له (١/١٧٤)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/٤٢٨)، «شرح المختصر» للجراعي (١/٤٢٣)، «شرح المختصر» للقطب الشيرازي (٢/٢٧٦)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٢/٨٩)، «شرح التلويح» للتفتازاني (٢/٢٧٤ و٢٨١)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٣/١٨٠)، «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (١/١٣٢)، «سلم الوصول» للمطيعي (١/٨٩)، «إتحاف ذوي البصائر» للنملة (١/٥٥٤)، «الخلاف اللفظي» له (١/٢٧٢)، «أصول الفقه» للزحيلي (١/٩٩)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١٧٨)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٤٠٠)، «السبب عند الأصوليين» للربيعة (١/١٨٩)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (١/٣٠٢)، «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٢/٢٧١)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٥١٩).

الثاني: وذهب المعتزلة إلى أن السبب يؤثر في الحكم بذاته؛ حيث إن العقل يحكم عند وجود السبب مباشرة بوجود الحكم من غير توقف على إيجاب موجب؛ ولذلك عرّفو السبب والعلة بأنه : «المؤثر في الحكم بذاته» أو: «الموجب للحكم بذاته».

الثالث: وذهب الغزالي إلى أنه مؤثر بجعل الله إياه موجبا لا لذاته ولا لصفة ذاتية فيه؛ وبهذا افترق قوله عن قول أهل السنة والجماعة، ولذلك يقرر بأن الشرع قد يقبح الحسن ويحسن القبيح.

القول الثاني: وهو القول بأن إضافة الأحكام إلى الأسباب هي إضافة تعريف، وأنه لا تأثير للأسباب فيها، وهو قول الأشاعرة؛ ولذلك عرَّفوا السبب بأنه: «ما يوجد الحكم عنده لا به»؛ فجعلوه أمارة على الحكم وقالوا: «هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرّفا للحكم الشرعي»[1]، ويعرف مذهب الأشاعرة بـ: «مسألة الكسب»، التي أساسها نفي فاعلية السبب، وفي ذلك يقول الشاطبي: «السبب غير فاعل بنفسه؛ بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلف؛ فالله خالق السبب، والعبد مكتسب له ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات]»[2]، ولذلك جعل الأشاعرة الارتباط بين الأسباب والمسببات عاديا غير ضروري، وفي ذلك يقول الشاطبي: «وإنما قصده [أي: الشارع] وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على إثر إيقاع المكلف للأسباب، ليسعد من سعد ويشقى من شقي»[3]، بل إنهم

(١) «الإحكام» للآمدي (١/١١٠).

(٢) «الموافقات» (١/٣١٤).

(٣) «الموافقات» (١/٣١٦)، وانظر: «الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام» (١١٣)، «مبدأ السببية» (١١٩).

اعتبروا أن القول بتأثير الأسباب في المسبباب والعلل في المعلولات شركا[1]؛ وحقيقة مذهبهم هو إنكار أن يكون للأسباب أي تأثير على المسببات؛ فليس في النار قوة الإحراق ولا في الماء قوة الإغراق، بل الله تعالى يخلق المسببات عند وجود هذه الأسباب لا بها، فعند وجود النار يخلق الله تعالى الإحراق بلا تأثير من النار[2]، قال ابن تيمية: «ومن الناس من ينكر القوى والطبائع كما هو قول أبي الحسن ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضا ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها؛ فيقولون: إن الله لا يشبع بالخبز ولا يروي بالماء ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»[3].

القول الثالث: القول بتأثير الأسباب في الأحكام فيما سوى العبادات؛ فالأسباب تؤثر في العقوبات وحقوق العباد دون العبادات؛ فإنها لا تضاف إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه، وهو قول جماعة من الأشاعرة ونسب إلى جمهورهم.

(١) انظر: «الموافقات» (١/٣٢١)، «الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام» (١١٧).

(٢) انظر: «الإعلام» (١١٣- ١١٤).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٩/٢٨٧).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبعد النظر فيما قيل في المسألة وأورد من أدلة ومناقشات يظهر –والله أعلم– أن الخلاف بينهم يرجع إلى ما يلي:

١– **في التحسين والتقبيح العقليين**: فإن المعتزلة لما كان مذهبهم هو إثبات الأوصاف الذاتية للأشياء؛ التي تقتضي حسن الأشياء وقبحها لذاتها، رأوا أن السبب من جملة الأوصاف المؤثرة في الأحكام بذاتها، خلافا للأشاعرة نفاة التحسين والتقبيح العقليين؛ فإنهم جعلوا السبب وصفا مجردا عن التأثير، موضوعا لمجرد الدلالة على الحكم؛ فهو علامة وأمارة عليه لا تأثير فيه عليه؛ إذ إنهم يرون أنه ليس في الأشياء أوصاف تقتضي الحسن أو القبح، ومرجع ذلك كله إلى الشرع لا غير.

وإلى هذا أشار جملة من العلماء أثناء بحثهم حقيقة السبب والعلة، قال الرازي أثناء بحثه لحقيقة السبب وتأثيره مناقشا القول بالتأثير: «وإن كان الثاني [أي: ما يوجب الحكم] كان المؤثر في ذلك الحكم وصفا حقيقيا؛ وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح»[(١)]، وقال الإسنوي: «[إن] القول بالتأثير مبني على أن الأفعال مشتملة على صفات هي المؤثرة في الحكم؛ وإلا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجح، وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح، وهو باطل»[(٢)]، وقال الدكتور الربيعة عن المعتزلة: «وهذا مبني عندهم على

(١) «المحصول» (١/١٤١).

(٢) «نهاية السول» (١/٥٩).

كون العقل يدرك في الأفعال حسنا وقبحا قبل أن يرد الشرع بأحكامها، والشرع تابع لما أدركه العقل في هذه الأفعال»[1]، وقال الدكتور النملة: «وتعريف المعتزلة مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ باعتبار أن كلا من الحسن والقبح ذاتي في الشيء عندهم، وأن الحكم تابع لذلك، فيكون الوصف مؤثرا بذاته في الحكم، أي: يستلزم باعتبار ما اشتمل عليه الوصف من حسن وقبح ذاتيين»[2]، ولعل هذا هو ما يشير إليه الزركشي بقوله: «وينبني الخلاف على أنه يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثرا بذاته أو بصفة قائمة به أو لا يعقل ذلك؟»[3]، فالأول مذهب الأشاعرة، والثاني مذهب المعتزلة.

ومسألة التحسين والتقبيح العقليين هي الأصل والأساس في اختلافهم في حقيقة السبب والعلة وتأثيرهما وفاعليتهما، وقد كان لفروعها تأثير ظاهر على المسألة، ويتمثل ذلك في مسألتين:

٢- **الأولى: في تعليل الأحكام**: وهذه المسألة من أشهر فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين وهل يجب على الله تعالى الصلاح والأصلح أم لا يجب عليه؟[4] فالمعتزلة بناء على مذهبهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين قالوا بوجوب تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، وأن أفعاله جلَّ وعلا معللة بالأغراض والمصالح؛ وعليه فلا يمكن أن يوجد سبب إلا وله غرض ومصلحة مضمنة فيه، جعلها الشارع مؤثرة بذاتها في الحكم، خلافا للأشاعرة فإنهم ينفون تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله، إما من جهة الوجوب وإما مطلقا؛ وعليه فإنه جلَّ وعلا

(١) «السبب عند الأصوليين» (١/١٩٦)، وانظر: «التحسين والتقبيح العقليان» للشهراني (٢/٢٧٩).

(٢) «الخلاف اللفظي» (/٢٧٣- ٢٧٤).

(٣) «البحر المحيط» (١/٣٠٨).

(٤) انظر: «تعليل الأحكام» للشلبي (٩٨).

عندهم يفعل لا لسبب، بل بمحض مشيئته وإرادته، وفي هذا يقول الشيخ المطيعي: «والحق أن الخلاف هنا مبني على خلاف في أن الأحكام معللة بعلل شرعية هي الأغراض ومصالح العباد، أو غير معللة بذلك؛ وهذا الخلاف واقع بين من يقولون بالحسن والقبح العقليين، وبين من لا يقول بذلك»[(١)].

٣- **الثانية: في أفعال الإنسان الاختيارية، وهل هي واقعة بقدرة المكلف أم لا قدرة للمكلف فيها؟** وجعل هذه المسألة سببا للخلاف ليس بمعنى أنها أصل بنيت عليه المسألة؛ وإنما هي من أشهر وأوثق الدوافع لبحث هذه المسألة؛ إذ إنها من أفراد المسألة المذكورة باعتبار القدرة سببا للفعل، فهل القدرة كسبب للفعل مؤثرة فيه أم لا؟ فيؤول الخلاف فيها إلى الخلاف في حقيقة السبب، لكن لما كان الفعل منسوبا إلى قدرة المكلف معلقا بها، وفيه الحَسن والقبيح تنازع المعتزلة والأشاعرة في حقيقة تلك القدرة وهل هي مؤثرة بذاتها في إيجاد الفعل أم لا؟ فقال المعتزلة هي مؤثرة بذاتها والعبد خالق لأفعال نفسه، ونفت الأشاعرة ذلك مناقضة لخصومها، وقالت ليس للعبد فعل في الحقيقة وإنما هو كسب، فالمفعول وجد عند القدرة لا بها، قال الدكتور العروسي: «وأصل الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في أفعال الإنسان الاختيارية: أهي فعل للعبد وأنه فاعل لها أم لا؟»[(٢)]، وقال أيضا: «وأصل إنكار الأشاعرة لقدرة العبد وتأثيره في مقدوراته شدة مخالفتهم للمعتزلة الذين يقولون بأن العبد يخلق فعله، وهذا الإنكار جعل جماهير الناس ينكرون عليهم ويعجبون منه»[(٣)].

---

(١) «سلم الوصول» (٩٣/١).

(٢) «المسائل المشتركة» (١٨٣).

(٣) «المسائل المشتركة» (١٨٤- ١٨٥).

٤- **في حقيقة كلام الله تعالى**: فالأشاعرة بناء على أن الكلام الذي هو حقيقة في النفسي الأزلي قديم؛ قالوا: لا يمكن للأسباب أن تؤثر في مسبباتها؛ إذ «إن الأحكام قديمة، والأوصاف التي جعلت أسبابا حادثة، والحادث لا يؤثر في القديم»[(١)]، قال الرازي: «حكم الله تعالى كلامه، وكلامه قديم، والقديم لا يعلل بالحادث»[(٢)]، وأما المعتزلة فإن كلام الله تعالى مخلوق عندهم؛ وعليه فلا مانع من التزام هذا الالتزام؛ إذ هو تأثير حادث عندهم، ولذلك قال الإسنوي: «الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم للمعتزلة؛ لأنهم قائلون بحدوث الأحكام»[(٣)].

٥- **في المراد بـ**: «**التأثير**»: هل هو التأثير الذاتي المستقل عن حكم الله وفعله، أم هو التأثير الجعلي بمعنى أن الله جعل التأثير في تلك الأسباب؟ فإن كلا الأمرين يصح إطلاق لفظ التأثير فيهما، ومن ها هنا رأى بعض العلماء أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في المسألة لفظي لم يتوارد على محل واحد؛ إذ التأثير الذي نفاه الأشاعرة غير التأثير الذي أثبته المعتزلة، وفي ذلك يقول الشيخ المطيعي: «وإذا رجعت إلى ما استدل به كل فريق تجد أن الخلاف لفظي، فإن من قال: إنها معرّفات أراد أنها ليست مؤثرة بذاتها، ولا لصفة ذاتية لها، بل المؤثر هو الله تعالى، فلا ينافي أنها مؤثرة بجعل الله إياها كذلك، وأن الله جعلها حكمة لحكمه ومناطا له وغاية تترتب عليه، فهو ينفي أنها باعثة على الحكم تحمل الفاعل على الفعل فيتأثر وينفعل بها فيفعل الفعل، والذين قالوا: إنها باعثة عرَّفوها كما في تنقيح صدر الشريعة، وتوضيحه

(١) «بيان المختصر» للأصفهاني (١/٢٤٤).

(٢) «المحصول» (١/١٤٠).

(٣) «نهاية السول» (١/٥٩).

بالباعث على سبيل الإيجاب، أي: ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم، كالقتل العمد فإنه علة باعثة للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس، والمراد بها الحكمة المقصودة للشارع، ومن قال بأنها مؤثرة: أراد أن الله تعالى حكم بوجود ذلك الأثر بذلك الأمر؛ فالكل متفقون على أن المؤثر هو الله وحده دون العلل والأسباب، وعلى أن العلل ليست باعثة بمعنى أن الفاعل يتأثر بها وينفعل، وعلى أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر وناط هذا بذاك؛ فكان الخلاف لفظيا»[1]، وقال الدكتور النملة رحمه الله مؤكد لفظية الخلاف وكونه راجعا إلى الاصطلاح: «جميع أصحاب المذاهب الأربعة السابقة الذكر في تفسير العلة متفقون على أن الموجب للحكم حقيقة هو الله تعالى، وهو المؤثر الحقيقي وحده دون العلل والأسباب، واتفقوا على أن الله حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر وناطه به ورتبه عليه، واتفقوا أيضا على أن الأحكام معللة بمصالح العباد، وإن اختلفت العبارات في مؤدى ذلك حسب ما يؤدي إليه التصور؛ ويدل على ذلك أن الكل يقولون بالقياس حيث إنه بني على ذلك، سوى الظاهرية والنظام الذين ينفون تعليل الأحكام جملة وتفصيلا لذلك أنكروا القياس.

[و] الحاصل مما سبق أن الخلاف في تعريف العلة خلاف لفظي عائد إلى اللفظ والاصطلاح -فقط-، أما المعنى فقد اتفقوا عليه كما سبق بيانه، والله أعلم بالصواب وإليه المآب»[2].

(١) «سلم الوصول» (٩١/١).

(٢) «الخلاف اللفظي» (٢٧٨/١)، وانظر: «البحر المحيط» للزركشي (٣٠٨/١).

المسألة الثانية:

في تعريف الصحة.

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

أفعال العباد وتصرفات المكلفين دائرة بين العبادات والمعاملات –في الجملة–، وهم مأمورون بأدائها على الوجه المطلوب شرعا، وقد جعل لها الشارع أركانا وشروطا وموانع، وأخبرنا بأنه متى توفر في الفعل –عبادة كان أو معاملة– أركانه وشروطه وانتفت موانعه حكم عليه بالصحة، وأنه متى انتفت الأركان أو الشروط أو وجدت الموانع لم يكن صحيحا، ويكفي في ذلك الإخبار أن يجعل الشيء ركنا أو شرطا أو مانعا، غير أن المكلف تعتريه العوارض من جهل ونسيان وخطأ ونحو ذلك؛ فيوقع الفعل على وجه يراه صحيحا ويعتقده موافقا لأمر الشارع، وهو في الواقع على غير مقتضى الشرع، وعمله بالظن الغالب والاعتقاد الراجح جائز بل هو واجب عليه؛ فإن الشارع تعبدنا بالعمل بالظن الراجح، ولم يطلب منا القطع واليقين في كل شيء رحمة منه وإحسانا؛ ولذلك فإن العبد إذا أوقع الفعل على وفق ذلك الظن فإنه غير آثم عند جمهور العلماء، وحكي ذلك إجماعا[1]، ولكن محل الخلاف بينهم هو: هل يوصف الفعل بكونه صحيحا أم لا، وهل يلزم من وصفه بالصحة عدم وجوب قضائه؟

(١) «القطع والظن» للشثري (٥٠٤).

أما في المعاملات فإن العلماء يتفقون على أن الفعل لا يكون صحيحا إلا إذا ترتب عليه أثره المقصود من المعاملة؛ وعليه فكل معاملة لم يترتب عليها أثرها فإنها لا تكون صحيحة ولا عبرة بالظن، بل العبرة بواقع الأمر.

ويبقى في محل الخلاف العبادات؛ فالعبادة إذا أوقعها المكلف في غالب ظنه موافقا لأمر الشارع مع عدم الموافقة في نفس الأمر والواقع؛ هل توصف بكونها صحيحة أم لا؟ وهل يجب قضاؤها على القول بصحتها، أم لا يجب إلا عند ورود الدليل الدال على وجوب القضاء؟ وبعبارة أخرى: هل الصحيح هو ما أوقعه المكلف على وفق أمر الشارع في ظنه، أم لا يكون الفعل صحيحا إلا إذا وافق أمر الشارع في الواقع على وجه يندفع به القضاء؟

ويجدر التنبيه إلى أن المقصود بـ: «القضاء» في هذا الباب: معناه الأعم الشامل، وهو وجوب الإتيان بالعبادة مرة أخرى، إعادة كان أو قضاء إذا خرج الوقت[1].

(١) انظر: «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (٢/٥٩٠).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في معنى الصحة على قولين[1]:

الأول: أن الصحيح هو ما أسقط القضاء، فإذا أوقع المكلف الفعل على وجه يندفع به وجوب القضاء عليه فإن فعله يكون صحيحا، وإلا حكم عليه بالفساد والبطلان، وهذا هو قول الفقهاء وبعض المتكلمين؛ ولذلك فإنهم يعرفون الصحيح بأنه: «ما أجزأ وأسقط القضاء».

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/١٨٤)، «التقريب والإرشاد» للباقلاني (١/٣٠٣)، «التلخيص» للجويني (١/١٧١)، «المستصفى» للغزالي (١/٢٥٤)، «الإحكام» للآمدي (١/١١٢)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١/٢٥١)، «المحصول» للرازي (١/١٤٢)، «مختصر ابن الحاجب» (١/٣٣٩)، «بيان المختصر» للأصفهاني (١/٢٤٦)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (١/٣٩٣)، «نهاية السول» للإسنوي (١/٥٩)، «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٧٠٤)، «نفائس الأصول» للقرافي (١/٣٠٨)، «الكاشف» للأصفهاني (١/٢٧٥)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١/١٥١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢/١٨)، «البدر الطالع» للمحلي (١/١٠٤)، «التحبير» للمرداوي (١٠٨٢)، «البحر المحيط» للزركشي (١/٣١٣)، «تشنيف المسامع» له (١/١٧٨)، «سلاسل الذهب» له (١١٨)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/٤٤١)، «شرح المختصر» للجراعي (١/٤٣٥)، «شرح المختصر» للقطب الشيرازي (٢/٢٨٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٢/٤٨)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢/١٩٨)، «تيسير التحرير» لأمير باد شاه (٢/٢٣٤)، «الدرر اللوامع» للكوراني (١/٢٧٠)، «نشر البنود» للعلوي الشنقيطي (١/٤٤)، «سلم الوصول» للمطيعي (١/٩٤)، «نثر الورود» للشنقيطي (١/٣٤)، «المذكرة» له (٦٣)، «المهذب في أصول الفقه المقارن» للنملة (١/٤٠٨)، «الخلاف اللفظي» له (١/٢٨٧)، «أصول الفقه» للزحيلي (١/١٠٨)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٤٩٥)، «الحكم الوضعي» للحميري (١٧٥)، «الصحة والفساد» لجبريل مهدي ميغا (٩٤)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٥٩٠).

الثاني: أن الصحة هي موافقة أمر الشارع، سواء وجب القضاء أم لم يجب، وذلك بحسب ظن الفاعل أو حسب ما في نفس الأمر[1]، وهو قول جمهور المتكلمين؛ ولذلك يعرفون الصحيح بأنه: «موافقة أمر الشارع مطلقا، سواء وجب القضاء أم لم يجب»، وهؤلاء اختلفوا فيما بينهم في وجوب القضاء إذا تبيَّن أن الفعل مخالف لنفس الأمر على مذهبين:

أ- أنه يجب القضاء، وهو قول الجمهور.

ب- لا يجب القضاء إلا بأمر جديد، وهو قول بعض الفقهاء والمتكلمين[2].

وعليه؛ فإن أصحاب القول الأول رأوا التلازم بين الصحة وعدم وجوب القضاء، وأما أصحاب القول الثاني فرأوا عدم تلازمهما، وأنه لا يلزم من كون الفعل صحيحا عدم وجوب قضائه، بل قد يجب قضاؤه وقد لا يجب.

(١) انظر: «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (٢/٥٩٠).

(٢) انظر: «المذكرة» للشنقيطي (٦٤).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة -والله أعلم- إلى ما يلي:

١- **هل القضاء يجب بأمر جديد أم يكفي فيه أمر الأداء؟** وذلك أن الفقهاء رأوا أن الفعل الواقع على خلاف أمر الشارع في نفس الأمر يجب قضاؤه؛ إذ هو غير صحيح عندهم، وموجب القضاء عندهم هو أمر الأداء؛ إذ الفرض أن هذا المكلف قد أدى ما عليه فلا يطالب بإعادة الفعل أو قضائه، ومن ها هنا قال المتكلمون الفعل يوصف بالصحة؛ وإعادتُه أو قضاؤه إنما هي ثابتة بالأمر الجديد إن وجد، ولذلك لو لم يتبين المكلف الخطأ لأجزأه الفعل وارتفع عنه الخطاب وبرءت ذمته من التكليف، وهذا السبب ذكره جملة من العلماء، قال الزركشي: «الصحة والإجزاء في العبادة عند المتكلمين عبارة عن الخروج عن عهدة الأمر بالإتيان بالمأمور به، وعند الفقهاء الكافية في إسقاط القضاء، **وأصل الخلاف: أن القضاء من حيث شرع استدراكا للفائت هل هو من مقتضيات الأمر الأول أو بأمر جديد؟** فالمتكلمون يعتقدون أنه بأمر جديد؛ فحدوا الإجزاء بما ذكروه، والفقهاء يزعمون أنه بالأمر الأول؛ فأضافوا إلى الإتيان بالمأمور به إسقاط القضاء»[(١)]، وقال أيضا: «الخلاف بينهم فيه على أصل، وهو أن القضاء هل يجب بالأمر الأول أو بمتجدد؟ فعلى الأول بنى الفقهاء قولهم إنها سقوط القضاء، وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم إنها موافقة الأمر؛ فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد»[(٢)]، وذكر ذلك أيضا العلوي الشنقيطي[(٣)].

---

(١) «سلاسل الذهب» (١١٨).

(٢) «تشنيف المسامع» (١/١٨٠)، وانظر «البحر المحيط» له (١/٣١٧).

(٣) «نشر البنود» (١/٤٥)، وانظر: «نثر الورود» لمحمد الأمين الشنقيطي (١/٣٥).

وهذا السبب استشكله الزركشي في «سلاسل الذهب» ،فقال: «هكذا ذكر بعضهم هذا البناء، وفيه إشكال؛ لأن الفقهاء على أن القضاء إنما يجب بأمر جديد»[1]، وصحَّحه في غيره فقال: «ويؤيد ذلك أن المتكلمين يقولون: القضاء لا يجب بالأمر الأول بل بأمر جديد، والفقهاء يقولون بالأمر الأول، ولهذا فسروا الصحة بسقوط القضاء»[2]، وما ذكره في النص الثاني هو الأرجح؛ لأن جمهور الفقهاء على أنه يكفي في القضاء الأمر الأول، وإنما قال بوجوب القضاء بأمر جديد بعضهم –كم سيأتي بإذن الله تعالى تفصيله في محله–.

وبعدم التلازم بين الصحة والقضاء يعلم أن الخلاف معنوي وليس لفظيا كما يذكره الجمهور؛ مستندين في ذلك إلى الاتفاق الحاصل على أن من صلَّى ظانا الطهارةَ وجب عليه قضاء الصلاة، ولا يخفى أن اتفاقهم على وجوب القضاء في هذه الصورة ليس وجها صحيحا في اعتبار الخلاف لفظيا؛ لاختلافهم في موجب القضاء حقيقة هل هو أمر الأداء أم هو الأمر الجديد الذي تضمنه الإجماع ودل عليه؟ فيبقى في محل الخلاف كثير من الصور التي لم يرد فيها الأمر بالقضاء[3]، وصنيع الفقهاء يؤيد معنوية الخلاف فيمن ترك واجبا أو فعل محظورا بعذر الجهل أو النسيان، ومن ها هنا اختلفت أحكام الصور المندرجة ضمن هذا الأصل، وقد نبه على هذا الجويني فقال: «وحظ الأصول في هذه المسائل تقدير أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول، وهذا ليس بالعسر بل هو مقطوع به»[4]، قال الأبياري موضحا: «فقيل للإمام: ما

(١) «سلاسل الذهب» (١١٩).

(٢) «تشنيف المسامع» (١/١٨٠).

(٣) انظر: «تشنيف المسامع» للزركشي (١/١٨٠)، «الخلاف اللفظي» للنملة (١/٢٨٩).

(٤) انظر: «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٧٠٨).

سبب اختلاف هذه الأحكام في الأمر بالقضاء وسقوطه مع التساوي في أن العبادة لم يؤت بها على وجهها؟ قال: **هذا أمر لا يتلقى من فن الأصول، وإنما يطلب فيه أدلة الشرع في الفروع**»[1]، ومن هذا الباب تفريق كثير من الفقهاء في مسائل هذا الباب بين الأوامر والنواهي؛ فيجعلون الخطأ والنسيان ونحوهما عذرا في باب النهي دون الأمر.

ومن الذي قرر تتضح علاقة هذه المسألة بمسألة عوارض الأهلية، وهل من قام به مانع من تلك الموانع يسقط عنه التكليف ويرتفع عنه الخطاب ولا يجب عليه القضاء أم لا؟ على ما مضى توضيحه في محله، والله الموفق.

٢- وقد أرجع الدكتور مهدي جبريل ميغا **سبب الخلاف إلى: الموافقة الظنية هل يتأدى بها الواجب أم لا؟** فقال: «سبب الخلاف بين المتكلمين والفقهاء في تعريف الصحة في الحقيقة إنما يرجع إلى أن الواجب هل يتأدى بالموافقة الظنية أو لا يتأدى بها؟ فقال المتكلمون: نعم، يتأدى بها؛ لأنه مأمور بالعمل بالظن، فامتثل فوافق فتبرأ ذمته، وقال الفقهاء: لا، لا يتأدى بها؛ لأنه مأمور بالموافقة الواقعية، وإنما اكتفى منه بالظنية تخفيفا، ما لم يظهر فساد الظن لا إسقاطا، فلا تزال ذمته مشغولة به في الواقع، فإذا بان فساده لزمه الإتيان به ثانيا لتبرأ ذمته»[2]، كذا قال، ولم يتبين لي وجهه، بل ما ظهر لي أن هذا الذي ذكره هو عين صورة النزاع وموضع الخلاف، ولذلك قال الدكتور فاديغا موسى في بيان محل النزاع: «وهذا يفيد أن النزاع إنما هو في الموافقة الظنية هل توصف بالصحة أو لا توصف بذلك حتى

(١) «التحقيق والبيان» (٧٠٩/١).

(٢) «الصحة والفساد عند الأصوليين» (١٢٠).

تكون واقعية بحيث يمتنع معها لزوم القضاء؟»[1]، اللهم إلا أن يكون مراده التفريق بين القطع والظن من حيث الأثر كما قد تشعره عبارته؛ **فيكون سبب الخلاف: هل سقوط الوجوب بالعمل المبني على الظن الغالب ينزل منزلة المبني على القطع واليقين حكما وأثرا أم هو مثل اليقين في الحكم الذي هو وجوب العمل؛ لا في الأثر الذي هو الصحة وعدم وجوب القضاء؟** والله أعلم.

٣- **في النصوص الشرعية الواردة في إعذار من عمل بغالب ظنه جاهلا بالحكم أو بواقع الأمر**؛ هل هي دالة على صحة الفعل منهم وكفايته في الأداء وعدم وجوب قضائه، أم هي قضايا أعيان ووقائع أحوال لا دلالة فيها على المطلوب؟ فإنه على الرأي الأول تكون دالة على أن الفعل الواقع على وفق ظن المكلف موافق للشرع وصحيح ومعتبر في أداء الواجب وبراءة الذمة، بخلاف الرأي الثاني، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « **وأصل هذا: أن حكم الخطاب؛ هل يثبت في حق المكلف قبل أن يبلغه؟** فيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد وغيره؛ قيل: يثبت، وقيل: لا يثبت، وقيل: يثبت المبتدأ دون الناسخ، والأظهر أنه لا يجب قضاء شيء من ذلك، ولا يثبت الخطاب إلا بعد البلاغ، لقوله تعالى: ﴿**لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ**﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا**﴿١٥﴾﴾ [الإسراء]، ولقوله: ﴿**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ**﴾ [النساء: ١٦٥]، ومثل هذا في القرآن متعدد، بين سبحانه أنه لا يعاقب أحدا حتى يبلغه ما جاء به الرسول، ومن علم أن محمدا رسول الله فآمن بذلك، ولم يعلم كثيرا مما جاء به لم يعذبه الله على ما لم يبلغه؛ فإنه إذا لم يعذبه على ترك الإيمان بعد البلوغ، فإنه لا يعذبه على بعض شرائطه إلا بعد البلاغ أولى وأحرى، وهذه سنة

(١) «تحرير محل النزاع» (٢/٥٩٢).

رسول الله صلى الله عليه وسلم المستفيضة عنه في أمثال ذلك؛ فإنه قد ثبت في الصحاح أن طائفة من أصحابه ظنوا أن قوله تعالى: ﴿ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، هو الحبل الأبيض من الحبل الأسود، فكان أحدهم يربط في رجله حبلا، ثم يأكل حتى يتبين هذا من هذا، فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن المراد بياض النهار، وسواد الليل، ولم يأمرهم بالإعادة، وكذلك عمر بن الخطاب وعمار أجنبا، فلم يصل عمر حتى أدرك الماء، وظن عمار أن التراب يصل إلى حيث يصل الماء، فتمرغ كما تمرغ الدابة، ولم يأمر واحدا منهم بالقضاء، وكذلك أبو ذر بقي مدة جنبا لم يصل، ولم يأمره بالقضاء، بل أمره بالتيمم في المستقبل، وكذلك المستحاضة قالت: إني أستحاض حيضة شديدة تمنعني الصلاة والصوم، فأمرها بالصلاة زمن دم الاستحاضة، ولم يأمرها بالقضاء، ولما حرم الكلام في الصلاة تكلم معاوية بن الحكم السلمي في الصلاة بعد التحريم جاهلا بالتحريم، فقال له: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين»، ولم يأمره بإعادة الصلاة، ولما زيد في صلاة الحضر حين هاجر إلى المدينة، كان من كان بعيدا عنه: مثل من كان بمكة، وبأرض الحبشة يصلون ركعتين، ولم يأمرهم النبي بإعادة الصلاة، ولما فرض شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة، ولم يبلغ الخبر إلى من كان بأرض الحبشة من المسلمين، حتى فات ذلك الشهر، لم يأمرهم بإعادة الصيام، وكان بعض الأنصار – لما ذهبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة قبل الهجرة – قد صلى إلى الكعبة معتقدا جواز ذلك قبل أن يؤمر باستقبال الكعبة، وكانوا حينئذ يستقبلون الشام، فلما ذكر ذلك النبي صلى الله عليه وسلم أمره باستقبال الشام، ولم يأمره بإعادة ما كان صلى، وثبت عنه في الصحيحين أنه سئل – وهو بالجعرانة: عن رجل أحرم بالعمرة، وعليه جبة، وهو متضمخ بالخلوق، فلما نزل عليه الوحي قال له: «انزع عنك

جبتك، واغسل عنك أثر الخلوق، واصنع في عمرتك ما كنت صانعا في حجك»، وهذا قد فعل محظورا في الحج، وهو لبس الجبة، ولم يأمره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك بدم ولو فعل ذلك مع العلم للزمه دم، وثبت عنه في الصحيحين أنه قال للأعرابي المسيء في صلاته: «صل فإنك لم تصل» – مرتين أو ثلاثا – فقال: والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا، فعلمني ما يجزيني في الصلاة، فعلمه الصلاة المجزية، ولم يأمره بإعادة ما صلى قبل ذلك مع قوله: ما أحسن غير هذا، وإنما أمره أن يعيد تلك الصلاة؛ لأن وقتها باق، فهو مخاطب بها، والتي صلاها لم تبرأ بها الذمة، ووقت الصلاة باق، ومعلوم أنه لو بلغ صبي أو أسلم كافر، أو طهرت حائض، أو أفاق مجنون والوقت باق لزمتهم الصلاة أداء لا قضاء، وإذا كان بعد خروج الوقت فلا إثم عليهم، فهذا المسيء الجاهل إذا علم بوجوب الطمأنينة في أثناء الوقت فوجبت عليه الطمأنينة حينئذ، ولم تجب عليه قبل ذلك؛ فلهذا أمره بالطمأنينة في صلاة تلك الوقت، دون ما قبلها، وكذلك أمره لمن صلى خلف الصف أن يعيد، ولمن ترك لمعة من قدمه أن يعيد الوضوء والصلاة، وقوله أولا: «صل فإنك لم تصل» تبين أن ما فعله لم يكن صلاة، ولكن لم يعرف أنه كان جاهلا بوجوب الطمأنينة، فلهذا أمره بالإعادة ابتداء، ثم علمه إياها، لما قال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا، فهذه نصوصه – صلى الله عليه وسلم – في محظورات الصلاة والصيام والحج مع الجهل فيمن ترك واجباتها مع الجهل»[1].

٤- **هل كل مجتهد مصيب أم لا؟** فمن رأى أن كل مجتهد مصيب قال من أدى العبادة مع اجتهاده في إيقاعها على الوجه المطلوب شرعا الموافق للأمر فقد أصاب حكم الله، فيكون فعله صحيحا، ومن قال المصيب من وافق الحكم الشرعي في نفس الأمر قال ليس

(١) «مجموع الفتاوي» (٢٢/٤١- ٤٤)، وانظر: (٢١/٤٢٩) و(٢٣/٣٧).

بمصيب إذا تبين له خطأ ظنه، ويكون فعله حينئذ غير صحيح، ويجب قضاؤه، أشار إلى هذا المعنى الأبياري رحمه الله تعالى[1].

٥- **ما نهي عنه لوصف لازم منفك كالصلاة في الدار المغصوبة هل يقتضي الفساد أم لا؟** قال الجويني: «إذا أطلقنا لفظ الصحيح والفاسد في العبادات وما ضاهاها من أفعال المكلفين فنعني بالصحيح الواقع على وجه يوافق مقتضى الشريعة، ونعني بالفاسد الواقع على وجه يخالف قضية الشرع، وليس ينبئ الفساد على ما نرتضيه عن لزوم قضاء مثله، وكذلك لا تتضمن الصحة نفي وجوب القضاء، وذهب بعض من يعتزي إلى الأصول من الفقهاء إلى أن الفاسد الباطل ما يجب قضاؤه فتلزم إعادته، والصحيح ما تبرأ الذمة بفعله، ولا يلزم قضاؤه؛ **وإنما صاروا إلى ذلك لزلل في أصل، وهو أن الصلاة في البقعة المغصوبة صحيحة عند هذا القائل وهي واقعة على خلاف مقتضى الشريعة**، فالمعني بصحتها أنه لا يجب قضاؤها، وإن كانت معصية»[2]، إذ البطلان والفساد يقابلان الصحة، فهما عند الجمهور ما خالف أمر الشرع، وسيأتي تفصيل القول في مسألة اقتضاء النهي الفساد في محلها بإذن الله تعالى.

(١) انظر: «التحقيق والبيان» (/٧٠٦- ٧٠٧).

(٢) «التلخيص» (١/١٧١- ١٧٢)، ونقله عنه أيضا الزركشي في «البحر المحيط» (١/٣١٦- ٣١٧).

المسألة الثالثة

في التفريق بين الفاسد والباطل.

[في تحقيق النسبة بين البطلان والفساد].

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تقرر لنا في المسألة السابقة أن الفعل المكلف به لا بد من توفر أركانه وشروطه وانتفاء موانعه حتى يحكم عليه بالصحة ويقع موقع الإجزاء؛ وعليه فإن كل فعل انعدمت بعض أركانه أو شروطه أو وجد فيه مانع فإنه لا يكون صحيحا مجزئا، ويسمى حينئذ باطلا أو فاسدا، ولا تترتب عليه آثاره ومقتضياته، عبادة كان أو معاملة، إلا أن ما يرد على الفعل المكلف به من جهة النهي ووقوع المخالفة فيه ليس على درجة ومرتبة واحدة؛ فإن المخالفة في الفعل قد تكون في أصله، راجعة إلى أركانه أو شروطه اللازمة، وقد تكون متعلقة بوصف من أوصافه التي يمكن انفكاكها، مما ليس ركنا أو شرطا، وقد تكون متعلقة بوصف غير منفك مع كونه خارج الماهية، غير واقع موقع الشرطية؛ فهل المخالفة في الصور المذكورة مؤثرة على وجه يقتضي تغاير أحكامها من حيث ترتب الصحة والبطلان باعتبار اختلاف حقائقها، أم ليس لها تأثير، بل متى وجدت المخالفة كان الفعل باطلا فاسدا غير معتد به في امتثال الخطاب وإيقاع الفعل على الوجه المطلوب؟

إن تصوير المسألة على الوجه المذكور يبين لنا العلاقة الوثيقة بين المسألة المبحوثة ومسألة مقتضى النهي من جهة الفساد وعدمه، وتلك مسألة سيأتي بإذن الله تعالى بحثها وتناول مفرداتها، لكن المقصود هنا هو هل النهي في وقوعه على الفعل يقتضي عدم الاعتداد بالفعل مطلقا، أم قد يرد النهي ويعتد بالفعل مع نوع خلل فيه؟ فبعض العلماء قالوا: الفعل إذا تعلق به النهي فإنه لا يكون معتدا به، ووصف حينئذ بالبطلان مطلقا، وبعضهم قال: النهي قد يرد على الفعل ويعتد به ولا يعود على أصل الفعل بالبطلان، بل يكون الفعل صحيحا مع كونه واقعا على نوع خلل، ويسمى حينئذ فاسدا.

وتُصَوَّر المسألة على هذا الوجه لأن الخلاف في النسبة بين الباطل والفاسد ليس ناشئا عن اعتباط وتصرف محض في الألفاظ، بل له مقتضى وسبب —سيأتي بيانه في محله بإذن الله تعالى—.

وقد لاح لنا مما ذكر أن المقصود بهذه المسألة هو تحقيق النسبة بين الباطل والفاسد مع بيان حقيقتهما الاصطلاحية، ومن ها هنا تغايرت المسألة مع مسألة مقتضى النهي؛ مع الترابط الوثيق والتلازم الكبير بينهما.

وفي تحرير محل النزاع في المسألة قد حكى غير واحد من أهل العلم الاتفاق على ترادف البطلان والفساد في باب العبادات والنكاح من المعاملات، وأنها بمعنى واحد يقتضي عدم ترتب الآثار المشروعة على الفعل[1]، إلا أن الواقع التطبيقي للمسألة في منشئها وأمثلتها يقتضي أن الخلاف أعم وأنه شامل للعبادات والمعاملات؛ وذلك أن من جملة ما اعتمد عليه القائلون بتغاير الفساد والبطلان هو كون النهي راجعا إلى الوصف، وذلك واقع في الأمرين

(١) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٦٢٧/٢).

معا، ويؤيده تأكيدا تمثيلهم للمسألة بصيام يومي العيد وأيام التشريق، وهذا هو الذي يظهر رجحانه، وهو قول السرخسي وأمير باد شاه من الحنفية[1].

كما أن العلماء يتفقون على أن فوات الركن أو الشرط أو وجود المانع يقتضي البطلان والفساد على وجه الترادف؛ المعني بهما عدم الاعتداد بالفعل وعدم ترتب آثاره مطلقا.

كما أن العلماء –على التحقيق– يتفقون على أن وقوع المخالفة في الفعل بأمر خارج عن ذات العبادة، منفك غير لازم؛ أنه لا يقتضي فسادا ولا بطلانا، بل يقع الفعل مجزئا مع استحقاق المكلف للإثم على فعل المخالفة والمحظور، وسيأتي بإذن الله تعالى بيان ذلك على وجه التفصيل ضمن المسائل المتعلقة بالنهي ومقتضاه.

فيبقى في محل النزاع فيما إذا كانت المخالفة في وصف لازم غير منفك؛ فهل يقتضي ذلك بطلان الفعل مطلقا وعدم ترتب آثاره، أم لا يقتضي ذلك وقد تترتب عليه بعض آثاره؛ فيسمى حينئذ فاسدا؟ وعليه؛ فهل القسمة بالنسبة لوقوع المخالفة في الفعل وعدمها ثنائية محصورة في الصحة والبطلان، أم القسمة ثلاثية بجعل مرتبة بين الصحة والبطلان هي الفساد؟

وقد يترجم لهذه المسألة بـ: «النهي هل يقتضي الصحة؟»، والمقصود بالنهي هنا هو الوارد على وصف لازم منفك، والمقصود بالصحة صحة الأصل لا الوصف، ولما كانت هذه الترجمة ألصق بباب النهي وثابتة في قسم من أقسامه بالأصالة؛ فإننا لم نوردها ها هنا لذلك الاعتبار.

وننبه ختاما لهذا المطلب أن هذه المسألة من مشكلات المسائل ومواطن الاضطراب والخلل، مع أهميتها وأثرها في الفقه الإسلامي؛ لتعلقها بأصل متين في إثبات الأحكام

(١) انظر: «أصول السرخسي» (٨١/١)، «تيسير التحرير» (٢٣٦/٢).

واستنباطها، وهو مبحث النهي، وفي ذلك يقول الزنجاني: «واعلم أن هذا أصل عظُم فيه اختلاف الفئتين، وطال فيه نظر الفريقين»[1]، ووصفها الأبياري بالغموض فقال: «وهذه المسألة غامضة جدا»[2].

(١) «تخريج الفروع على الأصول» (١٦٨).

(٢) «التحقيق والبيان» (١/٧٩٧).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في حقيقة النسبة بين الباطل والفاسد من جهة الاصطلاح الشرعي على قولين[1]:

القول الأول: أن النسبة بينهما هي الترادف، وحقيقتهما هي وقوع الفعل مخالفا لمقتضى الشرع، وهو قول الجمهور من الأصوليين.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «تقويم الأدلة» للدبوسي (٢٧٣/١)، «أصول السرخسي» (٨٠/١)، «أصول الجصاص» (١٨٣/٢)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢٥٨/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٥٥/١)، «الإحكام» للآمدي (/١١٣) (٤١١/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٥٢/١)، «المحصول» للرازي (١٤٣/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٩٣/١)، «مختصر ابن الحاجب» (٣٤٢/١)، «المحصول» لابن العربي (٧٠)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٤٤/١)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٩٦/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٦٠/١)، «التمهيد» له (٥٩)، «نفائس الأصول» للقرافي (٣١٠/١)، «الفروق» له (٣٢٩/٢)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١٥٤/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (١٩/٢)، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام (٩٥)، «البدر الطالع» للمحلي (١٠٧/١)، «الموافقات» للشاطبي (٤٥٢/١)، «تحقيق المراد» للعلائي (٢٨٢)، «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني (١٦٨)، «التحبير» للمرداوي (١١٠٨)، «المغني» للخبازي (٧٣)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٢٠/١)، «المنثور» له (٧/٣)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٤٤٥/١)، «شرح المختصر» للجراعي (٤٣٩/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٧/٣)، «كشف الأسرار» للبخاري (٥٣٠/١)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (٤٣٦/١)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢٠٠/٢)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٢٧٦/١)، «نشر البنود» للعلوي الشنقيطي (٤٩/١)، «سلم الوصول» للمطيعي (٩٦/١)، «أصول الفقه» لزهير أبو النور (٦٣/١)، «المدخل الفقهي العام» للزرقا (٤٣٤/١)، (٧٢٩/٢)، «المذكرة» للشنقيطي (٦٦)، «المهذب في أصول الفقه المقارن» للنملة (٤١٣/١)، «الخلاف اللفظي» له (٢٩٧/١)، «أصول الفقه» للزحيلي (١١٠/١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٤٩٩)، «أصول الفقه» للسلمي (٥٩)، «الصحة والفساد» لجبريل مهدي ميغا (٣٢٣)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٦١٦/٢)، «البطلان» للمنيعي (٢٢-٣٩)، «البطلان والفساد عند الأصوليين» لحنان قديمات.

القول الثاني: أنهما متغايران وهو القول المشهور عن الحنفية، قال الشيخ الزرقا: «**إن نظرية فساد العقود حنفية المنشأ** ...؛ فإن الاجتهاد الحنفي هو الذي قرّرها وانفرد بها من بين سائر الاتجاهات الأخرى التي لا تجعل بين البطلان و الصحة مرتبة ثالثة»[1]، وحقيقة الباطل عند أصحاب هذا القول هو ما ليس بمشروع لا بأصله ولا بوصفه، وأما الفاسد فهو ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه، وقد عرّف الشيخ الزرقا الفساد بأنه: «اختلال في العقد مخالف لنظام الشرعية في ناحية فرعية متممة يجعله مستحقا للفسخ»[2]، ثم بين أثره ونتيجته فقال: «[وذلك] أن يصبح العقد مستحقا للفسخ بإرادة كل من الطرفين وبإرادة القاضي، أي: أن العقد الفاسد يفقد قوته الإلزامية، فإذا طولب أحد الطرفين بتنفيذه دفع عن نفسه بالفسخ، فإذا لم يطلب أحد الطرفين الفسخ فإن القاضي يفسخه من تلقاء نفسه دون طلب، كما في حالة البطلان؛ حماية لنظام التعاقد الذي هو من النظام العام، وهذا لا ينافي ترتب الأحكام الأصلية على العقد الفاسد بمقتضى انعقاده؛ فترتب الأحكام نتيجة للانعقاد، واستحقاق الفسخ نتيجة للفساد»[3]، وقد اختلف العلماء في هذا التغاير هل هو تغاير تباين كلي، أو هو تباين جزئي مبني على العموم والخصوص؟ وقد قرر الطوفي أنهما من باب الأعم والأخص فقال: «الفاسد والباطل عندهم من باب الأعم والأخص، كالإنسان والحيوان، إذ كل باطل فاسد، وليس كل فاسد باطلا»[4]، وهذا ما لم يسلم به بعض العلماء؛ فقد قال فضيلة الشيخ الباحسين: «وكلام الطوفي في أن الفاسد والباطل عند الحنفية من باب الأعم

(١) «المدخل الفقهي العام» (٢/٧٣٠).
(٢) «المدخل الفقهي العام» (٢/٧٣٩).
(٣) «المدخل الفقهي العام» (٢/٧٤٩).
(٤) «شرح مختصر الروضة» (١/٤٤٠).

والأخص، أي: العموم والخصوص المطلق، كما يُفهَم ذلك من تمثيله بالإنسان والحيوان غير صحيح؛ فليس كل باطل فاسدا؛ لأن الباطل ما ليس بمشروع في أصله ووصفه، بينما الفاسد مشروع في أصله غير مشروع في وصفه، فهما على هذا مختلفان، وليسا من باب الأعم والأخص كالحيوان والإنسان»[1]، والظاهر أن الخلاف في ذلك يسير راجع إلى اختلاف النظر والاعتبار؛ فمن نظر إلى أن الباطل والفاسد اشتركا في عدم مشروعية الوصف جعل النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، وأما من نظر إلى أن حقيقة الفاسد تغاير البطلان من جهة مشروعية الأصل فقال بأنهما متباينان، والله أعلم.

وقد بيَّن لنا القرافي المراد بالأصل والوصف عند الحنفية ممثلا لذلك فقال: «وتحريره أن أركان العقد أربعة: عوضان وعاقدان، فمتى وجدت الأربعة من حيث الجملة سالمة عن النهي فقد وجدت الماهية المعتبرة شرعا سالمة عن النهي؛ فيكون النهي إنما تعلق بأمر خارج عنها، ومتى انخرم واحد من الأربعة فقد عدمت الماهية؛ لأن الماهية المركبة كما تعدم لعدم كل أجزائها تعدم لعدم بعض أجزائها، فإذا باع سفيه من سفيه خمرا بخنزير فجميع الأركان معدومة، فالماهية معدومة والنهي والفساد في نفس الماهية، وإذا باع رشيد من رشيد ثوبا بخنزير فقد فُقِد ركن من الأربعة، وهو أحد العوضين؛ فتكون الماهية معدومة شرعا، ولا فرق في ذلك بين واحد من الأربعة أو اثنين أو أكثر.

فإذا باع رشيد من رشيد فضة بفضة فالأركان الأربعة موجودة سالمة عن النهي الشرعي؛ فإذا كانت إحدى الفضتين أكثر، فالكثرة وصف حصل لأحد العوضين، **فالوصف متعلق النهي دون الماهية**، فهذا هو تحرير كون النهي في الماهية أو في أمر خارج عنها، وخرج على

(١) «الحكم الشرعي» (٥٠٣- ٥٠٤).

ذلك جميع عقود الربا وجميع ما هو من هذا الضابط على ما ذكرته في المثال، فمتى وجدت الأركان كلها وأجزاء الماهية فالنهي في الخارج، ومتى كان النهي في جزء من أجزاء الماهية أو في جميع أجزائها فالنهي في الماهية، إذا تقرر هذا؛ قال أبو حنيفة: أصل الماهية سالم عن المفسدة، والنهي إنما هو في الخارج عنها، فلو قلنا بالفساد مطلقا لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد، ولو قلنا بالصحة مطلقا لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد في صفاتها، وذلك غير جائز؛ فإن التسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد؛ فتعين حينئذ أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف فنقول أصل الماهية سالم عن النهي، والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهي، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة، ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض وهو النهي؛ فيفسد الوصف دون الأصل، وهو المطلوب، **وهو فقه حسن**، واحتج أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – بأن النهي يعتمد المفاسد، ومتى ورد نهي أبطلنا ذلك العقد وذلك التصرف بجملته، فإن ذلك العقد إنما اقتضى تلك الماهية بذلك الوصف، أما بدونه فلم يتعرض له المتعاقدان فيبقى على الأصل غير معقود عليه فيرد من يد قابضه بغير عقد، وكذلك الوضوء بالماء المغصوب معدوم شرعا، والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا، ومن صلى بغير وضوء حسا فصلاته باطلة، فكذلك صلاة المتوضئ بالماء المغصوب باطلة، وكذلك الصلاة في الثوب المغصوب والمسروق والذبح بالسكين المغصوبة والمسروقة فهي كلها معدومة شرعا فتكون معدومة حسا، ومن فرى الأوداج بغير أداة حسا لم تؤكل ذبيحته، فكذلك ذبيحة الذابح بسكين مغصوبة وعلى هذا المنوال»[1]، وما قال عنه

(١) «الفروق» (٢/٨٣- ٨٤).

القرافي بأنه: «فقه حسن» هو ما استحسنه أيضا الشيخ الزرقا بقوله: «وصفوة القول أن نظرية الفساد في الفقه الإسلامي متينة المبنى، وهي في ذاتها من مزاياه القيمة المعتبرة، التي انفرد بها نظام المؤيدات التشريعية، فجعل منها في طريق البطلان محطة نافعة»[1].

(١) «المدخل الفقهي العام» (٢/٧٦٨).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى ما يلي:

١- **في مقتضى النهي ودلالته على الفساد عند تجرده عن القرينة:** ونعني به خصوص النهي الوارد على الوصف اللازم غير المنفك كما سبق تقريره في تحرير محل النزاع، وتكاد تجمع كلمة الباحثين على أن مرجع المسألة إلى هذا الأصل، والتلازم بينهما واضح، بل إن كثيرا من العلماء لا يفرق بينهما ويدرج إحداهما في الأخرى، قال الزركشي: «النهي عن الشيء لا يدل على الصحة، خلافا لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وأصل الخلاف يلتفت على أن النهي هل يدل على الفساد أم لا؟»[(١)]، وعلى وفق ما ترجح لنا في مسألة اقتضاء النهي الفساد –كما هو مثبت في محله– فإن الخلاف في الحقيقة راجع إلى تحقيق المناط؛ المبني على النظر في تلازم الجهتين وعدم انفكاكهما، وإذا أمعنا النظر فإننا سنجد أن نظرية الحنفية مبنية على إمكان انفكاك جهة الأصل المشروعة عن جهة الوصف الممنوعة، وذلك في بعض الصور لا في جملتها، بينما يمنع الجمهور انفكاك الجهة فيما رأى الحنفية انفكاكه، مع أنهم قالوا في صور أخرى بانفكاك الجهة، وحكموا على الفعل من جهة أصله بالصحة ورتبوا الإثم على ما اقترن به من المخالفة، وهذا ما أشار إليه غير واحد من العلماء والباحثين، قال العلائي: «وحقيقة هذا الخلاف ترجع إلى أن الشارع إذا أمر بشيء مطلقا ثم نهى عنه في بعض أحواله؛ فهل يقتضي ذلك النهي إلحاق شرط بالمأمور به، حتى يقال: إنه لا يصح بدون

(١) «سلاسل الذهب» (٢١٦- ٢١٧).

ذلك الشرط، ويصير الفعل الواقع بدونه كالعدم، كالفعل الذي اختل منه شرطه الثابت شرطيته بدليل آخر، أم لا يكون كذلك؟»[1]، ولذلك لما ذكر بعض إلزامات الحنفية للجمهور في تفريقهم بين صور يظهر توافقها قال: «وحجة الجمهور الأدلة المتقدمة الدالة على أن النهي يقتضي الفساد، وتحقيق القول في ذلك يرجع إلى بيان التضاد بين الأمر والنهي في هذه الصور المتقدمة»[2]، وقال الأبياري: «وفي المسألة نظران؛ يتعلق أحدهما بالأمر المعقول، وهو أنه هل يتصور النهي عن الوصف مع بقاء الأصل مطلوبا، أو كل نهي رجع إلى الوصف رجع إلى الأصل؟»[3]، وقال الدكتور الزحيلي: «إن مرجع الخلاف بين الجمهور والحنفية هو اختلافهم في أثر النهي المتوجه إلى وصف من أوصاف العمل اللازم له، كالنهي عن الصوم في يوم العيد وأيام التشريق، والنهي عن البيع المشتمل على الربا، والنهي عن بيع المجهول أو متعذر التسليم؛ فالحنفية يرون أنه يقتضي فساد الوصف فقط، وأما أصل العمل فهو باق على مشروعيته، وجمهور العلماء يرون أنه يقتضي فساد كل من الوصف والأصل»[4]، وقال الشيخ الزرقا مفصلا: «سبب الاختلاف في مرتبة الفساد: وأصل ذلك أنهم اختلفوا في مقتضى النهي الشرعي عن التصرفات ذات الوجود الاعتباري كالعقود؛ فذهبت بعض الاجتهادات وخاصة الحنبلي إلى أن مقتضى النهي هو البطلان، لأنه ينافي مشروعية الفعل المنهي عنه مطلقا، دون تمييز بين النواحي التي يتعلق بها النهي؛ وعلى هذا حكموا ببطلان عقود الربا، للنهي القرآني فيها بقوله تعالى: ﴿**فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ**

(١) «تحقيق المراد» (٣٨٨).

(٢) «تحقيق المراد» (٣٩٠).

(٣) «التحقيق والبيان» (١/٧٩٨).

(٤) «أصول الفقه» (١/١١٢).

﴿أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة]، وحكموا كذلك ببطلان العقد المقترن بشرط ممنوع للنهي عنه في السنة النبوية، وقد يبطلون الشرط دون العقد، كما تقدم في نظرية العقود.

وذهب الاجتهاد الحنفي إلى أن مجرد النهي عن الفعل لا يدل على عدم مشروعية أصله حتما، بل قد تجتمع مشروعية أصل الفعل مع النهي عنه، كما يظهر من التفصيل التالي:

فما نهى عنه الشارع من التصرفات نهيا دون أن ينص على بطلانه نصا؛ فإن نتيجة النهي تختلف فيه باختلاف سبب النهي، أي: باختلاف نوع المخالفة للنظام الشرعي:

أ- فقد ينهى الشرع عن الفعل لأنه ليس بمشروع من أصله؛ إذ يكون من المفاسد القبيحة في ذاتها: كالزنا والقتل والغصب، وفي مثل هذا يعتبر الفعل المنهي عنه باطلا محضا لا يفيد صاحبه ثمرة أو منفعة، وعلى هذا لا يثبت في الزنا نسب ولا مهر، ولا يرث القاتل من قتيله، كما لا يملك الغاصب المغصوب، ومن هذا القبيل النهي الوارد في السنة النبوية عن بيع الملاقيح والمضامين ...؛ فإن الشرع لم يعتبرها محلا صالحا للعقد، وكذا النهي عن بيع الملامسة والمنابذة؛ لأنه لم يعرب عن تراض صحيح، فتكون هذه العقود فاقدة بعض مقوماتها من محل أو ركن؛ فتعتبر باطلة.

ب- وقد ينهى الشارع عن الفعل المشروع الأصل، فينصرف النهي إلى وصف يستقبحه الشارع فيه ويريد تجريده عنه؛ ذلك لأن الأصل لما كان مشروعا لم يبق إلا الوصف هدفا للنهي، وذلك كالنهي الشرعي عن الربا؛ فإن عقد الربا هو بيع أو قرض، فهو مشروع الأصل، ولكنّ فيه وصفا زائدا يستقبحه الشرع: هو اشتماله على فضل بلا عوض، وكذلك النهي عن

اشتراط بعض شروط خاصة في عقد البيع والإجارة؛ فإن عقدهما في أصله مشروع، ولكن الشرط هو وصف غير مشروع.

فالعقد المنهي عنه إذا كان من هذا القبيل –أي: مشروع الأصل– لا يفيد النهي بطلانه كغير المشروع أصلا، بل يعتبر منعقدا انعقادا فاسدا، أي: مختلا في ناحية فرعية منه، اختلالا يجعله مستحقا للإبطال، ما لم يمنع من إبطاله مانع، فإذا منع من إبطاله مانع –كما سنرى– استقر اعتباره وثبت حكمه.

أما الباطل فإنه لا يترتب عليه شيء من نتائج العقد الصحيح –كما تقدم–.

وهذا معنى قول الفقهاء في تعريف العقد الفاسد: أنه هو العقد المشروع بأصله لا بوصفه، بخلاف العقد الباطل؛ فإنه عندهم غير مشروع بأصله ولا بوصفه....

ج– وقد ينهى الشرع عن الفعل المشروع الذي ليس له في أصله أو أوصافه الذاتية أية مخالفة لنظامه، وتكون علة النهي أمرا خارجيا محضا، كالنهي القرآني عن البيع وقت أذان الجمعة؛ فهذا النهي لا يوجب بطلانا ولا فسادا، لأن البيع من حيث إنه عقد مدني هو تام المقومات والشرائط الذاتية، وإنما النهي لمعنى خارجي هو الالتهاء بالعقد عن العبادة الواجبة، فمقتضاه مجرد الحرمة الدينية، كما لو اشتغل الإنسان بمبايعاته عن صلاة أخرى حتى فات وقتها؛ فإن ذلك محرم ديانة، ولكنه لا يؤثر في صحة عقوده التي مارسها عوضا عن العبادة في وقتها، ومن هذا القبيل النهي الوارد في السنة النبوية عن خطبة الإنسان على خطبة أخيه، وسومه على سوم أخيه، إلا أن يأذن له، وأمثال ذلك من صور النهي؛ فلا يوجب هذا النهي في النكاح والشراء الواقعين كذلك بطلانا أو فسادا من الوجهة المدنية القضائية، وإنما يوجب كراهة دينية لمعنى أخلاقي خارج عن عناصر تكوين العقد؛ ونحن إذا ساوينا في جميع حالات

النهي دون نظر إلى علة النهي وهدفه، نكون قد ساوينا بين ماهية عقدية كاملة سليمة وأخرى ناقصة.

هذا محصل نظر الأصوليين والفقهاء في مبنى نظرية الفساد التي ذهب إليها الاجتهاد الحنفي، عرضناه هنا بتبسيط وتوضيح، وقد قال القرافي المالكي في كتابه «الفروق» عن مبنى هذا التمييز بين الفساد والبطلان في نظرية أبي حنيفة: «إنه فقه حسن»، والاجتهادان المالكي والشافعي خلافا للحنبلي قد تابعا في مواطن دون أخرى التمييز الحنفي بين نهي مفسد لماهية الفعل، ونهي متعلق بأمر خارج عنها فلا يفسدها، لكنهما على كل حال كغيرهما من الاجتهادات لم يميزا بين الفساد والبطلان في المعنى والنتائج.

وبذلك يتضح ما تقدمت الإشارة إليه أن العقد الفاسد في نظر الفقهاء يعتبر في مرتبة بين البطلان والصحة، فلا هو بالباطل المعدوم الاعتبار ولا بالصحيح التام الاعتبار؛ وذلك عندما يكون العقد مستوفيا شرائط ركنه وسائر مقوماته، وهي الشرائط الأساسية الضرورية لانعقاده، ولكنه مخالف لنظام التعاقد من حيث اشتماله على ما كان يجب أن يخلو عنه كالشروط الممنوعة، أو من حيث خلوه عما يجب أن يشتمل عليه كمعلومية محل العقد، فإنه إذا لم يكن معلوما فسد العقد»[1].

وسيأتي معنا بإذن الله تعالى في مسألة أثر النهي ومقتضاه قول الإمام الشنقيطي: «في اقتضاء النهي الفساد أقوال كثيرة عن أهل الأصول، ومدار تلك الأقوال على أن النهي إن كانت له جهة واحدة كالشرك والزنا اقتضى الفساد بلا خلاف، وإن كان له جهتان هو من

(١) «المدخل الفقهي العام» (٢/٧٣٠- ٧٣٤).

إحداهما مأمور به، ومن الأخرى منهي عنه؛ فهم متفقون على أن جهة الأمر إن انفكت عن جهة النهي لم يقتض الفساد، وإن لم تنفك عنها اقتضاه ، ولكنهم يختلفون في انفكاك الجهة؛ ومن ثم يقع بينهم الخلاف»[1]؛ ولذلك فالذي يظهر والله أعلم أن الدكتور جبريل مهدي ميغا لم يكن دقيقا حينما قال في بيان سبب الخلاف: «فالحاصل أن سبب الخلاف يرجع إلى أن الحنفية يرون أنه لا تنافي بين مشروعية الأصل وممنوعية الوصف وإن كان متلازمين، وأما الجمهور فيرون أن ذلك مستحيل؛ لأن الأصل والوصف متلازمان وجودا وعدما، فوجب أن يتلازما صحة وبطلانا»[2]، ووجه عدم الدقة في قوله: «وإن كانا متلازمين»؛ إذ الحنفية فيما يظهر والله أعلم لا يرون التلازم بين الأصل والوصف، ولذلك حكموا على كل واحد بما له وأعطوه ما يستحقه من حكم، وأما لو كانوا يرون التلازم لاستحال منهم أن يقولوا بالصحة حينئذ، ويبينه أن الحنفية استثنوا من قاعدتهم باب النكاح؛ لأنهم رأوا استحالة انفكاك الجهة فيه، كما ذكره الباحث الدكتور نفسه وفقه الله[3].

وهذا كله مما يرشد إلى أن من أسباب الخلاف بين العلماء في المسألة:

٢- **النظر في الفروع الفقهية**: وذلك أن مردَّ المسألة في الواقع راجع إلى تحقيق المناط في الصور التي يوردونها؛ ببيان التلازم بين الأصل والوصف، والتضاد بين الأمر والنهي، ولذلك لم يكن للأحناف منهج واضح في التفريق بين المسائل حتى وصف بالتحكم والاضطراب، قال العلائي: «وقاعدتهم في ذلك مضطربة جدا»[4]، بل إن الجمهور ذكروا أشياء من جنس ما

(١) «المذكرة» (٣١٦).

(٢) «الصحة والفساد» (٣٤٢- ٣٤٣).

(٣) «الصحة والفساد» (٣٦٠).

(٤) «تحقيق المراد» (٣٠٩)، وانظر: «الصحة والفساد» لجبريل مهدي (٣٦٨).

ذهب إليه الحنفية في جملة من الفروع الفقهية، وفرّقوا بين مسائل من جنس تفريق الحنفية، وربما أطلقوا عليها الوصف بالبطلان والفساد وغايروا بينهما في المراد، وإن اختلف المبنى بينهم وبين الأحناف، وربما عبّروا باللزوم وعدمه، فقالوا العقد لازم والعقد صحيح غير لازم، وهو قابل للفسخ، أو قالوا يصح مع الإثم، وهذا هو مراد الحنفية بالفاسد، وهذا هو ما يذكره الزنجاني مبينا ارتباطه بالأصل سابق فيقول: «وقد نص الشافعي رضي الله عنه على جنس هذا التصرف؛ فإنه قال في غير موضع: إن كان النهي لأمر يرجع إلى عين المنهي عنه دل على فساده، وإن كان لأمر يرجع إلى غيره لا يدل على فساده؛ فالتفرقة بين القسمين متفق عليها، وإنما يرجع النزاع إلى أن فساد الوصف المقارن هل يلحق بفساد الأصل في سائر أحكامه وآثاره أم لا؟ فالشافعي رضي الله عنه ألحق فساد الوصف بفساد الأصل، وأبو حنيفة رضي الله عنه فرق بينهما، وعند هذا لا بد من التنبيه لدقيقة وهي أن الوصف المقارن للتصرف قد يكون مجاورا له غير لازم لذات كالبيع في وقت النداء، وحيث الحق الشافعي رضي الله عنه فساد الوصف بفساد الأصل إنما أراد به القسم الأول دون الثاني»[1]، ومن ها هنا رأى بعض العلماء أن المسألة خارجة عن الأصول، وأنها من مسائل الفقه والخلاف، قال ابن العربي المالكي: «فأما اقتضاء النهي المحقق للتحريم المتيقن فهي مسألة أصولية، والدليل فيها كالدليل على الوجوب في الأمر بعينه، **وأما القول في الفساد فذلك من فروع الفقه، وقد بيناه في مسائل الخلاف**»[2]، وقال الرازي: «والكلام في هذه المسألة مذكور في الخلافيات، ولو ثبت هذا القسم لم نناقشهم في تخصيص اسم الفاسد به»[3]، وذلك

(١) «تخريج الفروع على الأصول» (١٦٩- ١٧٠).

(٢) «المحصول» (٧١).

(٣) «المحصول» (١/١٤٣).

يعني أن تلك المسائل والتفريق بينها في الأحكام وترتيب الآثار إنما مرجعه إلى القرينة والدليل لا غير، وذلك عند الجمهور والحنفية سواء، إلا أن الحنفية قد توسعوا في مسألة انفكاك الجهة وعدم التلازم؛ بناء على نظرتهم إلى النهي الوارد على الشرعيات وما يقتضيه ذلك من الحسن والقبح؛ فيكون الخلاف حينئذ من جهة الأصول لفظيا، قال الدكتور النملة رحمه الله: «والتحقيق أنه مع تفريع الحنفية على هذا التفريق بين الباطل والفاسد فإن خلافهم مع الجمهور خلاف لفظي لا يترتب عليه آثار؛ وذلك لاتفاق الجميع، وهو الجمهور والحنفية، على أن المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته أو لجزئه أو لأمر خارج عنه، كما أنه لا نزاع في التسمية أيضا فإنها مجرد اصطلاح، أو تقول بعبارة أخرى: إن تفريق الحنفية بين الباطل والفاسد في بعض الأحكام لا يعني أن الخلاف بينهم وبين الجمهور معنوي، بل هو لفظي؛ لأن منشأ التفرقة في الأحكام ليس هو التفرقة في التسمية، وإنما منشؤه عندهم كون النهي واردا عن الفعل لأصله أو لوصفه، فما ورد عنه النهي لأصله لم يصح بحال، وما ورد عنه لوصفه يمكن أن يصح إذا زال هذا الوصف، فلما اختلفت الأحكام رأوا أن يميزوا بينهما فاصطلحوا على تسمية احدهما بالباطل والآخر بالفاسد؛ فاختلاف التسمية نشأ عن اختلاف الأحكام، ... ولما ذكر الزنجاني ... مذهب الحنفية في التفريق بين الفاسد والباطل وإنكار الشافعية لذلك قال: «واعلم أن هذا أصل عظم فيه اختلاف الفئتين، وطال فيه نظر الفريقين، وهو على التحقيق نزاع لفظي ومراء جدلي»، وينبغي أن تتنبه إلى أن الجمهور قد يفرقون بين الفاسد والباطل في بعض المواضع، ويخالفون ما ذكروه من كون الفاسد والباطل مترادفين، لكن هذا التفريق بسبب غير السبب الذي جعل الحنفية يفرقون بينهما؛ فالجمهور يفرقون بينهما بسبب الدليل إذا ثبت، قال ابن اللحام ... بعد أن ذكر مذهب الجمهور ومذهب أبي حنيفة: «إذا تقرر هذا فذكر أصحابنا

مسائل فرقوا فيها بين الفاسد والباطل ظن بعض المتأخرين أنها مخالفة للقاعدة، والذي يظهر والله أعلم أن ذلك ليس بمخالفة للقاعدة»، ثم بيّن ذلك بقوله في موضع آخر: «وإنما فرّقوا بين الفاسد والباطل في مسائل الدليل»، وذكر قريبا من ذلك جلال الدين السيوطي في «الأشباه والنظائر»؛ حيث اعتبر أن الصور التي ذكرها الجمهور وفرق فيها بين الفاسد والباطل مستثناة من قاعدة الترادف بين الفاسد والباطل بحسب الدليل المستثني، ... والحنفية وإن اعتدوا بالفاسد دون الباطل في بعض الصور، ورتبوا بعض الأحكام الشرعية؛ فإن اعتدادهم بالفاسد في بعض تلك الصور لم ينشأ عن التسمية عندهم ... وإنما نشأ في الحقيقة عن الدليل الذي قام لهم في مثل تلك المعاني، ولعل هذا الدليل هو ما فهموه من كون النهي عن الشرعيات يقتضي قبحا في غير المنهي عنه؛ فلا يدل على البطلان، بل يبقى المنهي عنه مشروعا بأصله؛ وبناء على ذلك فإن الفرق بين الفاسد والباطل في مسائل الدليل قد أجمع عليه جميع العلماء: الجمهور والحنفية»[1]، وقد فرَّق بعض العلماء بين النظر الأصولي والبحث الفقهي في تحقيق النسبة بين الباطل والفاسد؛ فقال: هما مترادفان في الأصول متباينان في الفروع، قال الجراعي: «وجعلهما ابن حمدان مترادفين في الأصول، فقال: الباطل يرادف الفساد عندنا في الأصول»[2].

٣- **مسألة التحسين والتقبيح العقليين:** ووجه ارتباط المسألة بهذا الأصل هو أن الحنفية رأوا أن المشروعات حسنة لورود الأمر بها؛ والحسن لا بد أن تترتب عليه آثاره، وإلا لم يكن للحسن فيه معنى، ووجه حسنها هو وجود أركانها وتوفر شرائطها؛ فإذا ورد النهي علمنا

(١) «الخلاف اللفظي» (١/٣٠١- ٣٠٤).

(٢) «شرح المختصر» (١/٤٤٠).

بأنه إنما يراد وصف من أوصافه؛ إذ يقبح أن ينهى عما هو حسن، فكان من أصولهم بناء على هذا أن النهي في الشرعيات إنما يتجه إلى الأوصاف، ولا يتجه إلى ذات المنهي عنه إلا لدليل، كما أنهم رأوا أن ورود النهي فيها يدل على أنها متصورة؛ إذ النهي عن غير المقدور قبيح وعبث، وذلك يدل على صحتها، وفي الأول يقول الأنصاري: «ومنشأ ذلك: أن كل أمر اعتبر ركنا أو شرطا حسنٌ؛ فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل لمجاور»[1]، وقال أيضا: «النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات؛ فلا تكون هي منهيا عنها بالذات، ولا شك أن الحقيقة الشرعية هي الأفعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة مشروطة بشروط خاصة ... **وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والنهي عنها بالذات**؛ لأن الشيء المستجمع الأركان والشرائط موجبة لثمراتها البتة، فهي مشروعة، فلا تكون غير مشروعة بالذات للقبح إلا فاقدة أحد هذه الأمور، فهي من المستحيلات، فلا يتعلق بها النهي لذاتها، وحينئذ لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الأركان ... فإذا سلمنا أنها أركان مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة وإعطائها الوحدة، وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها، وهو الصحة الشرعية؛ فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة، والقبيح إنما يكون إذا لم يترتب عليها ثمراتها، وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها، فغير المشروع شيء آخر لا هي»[2]، وفي الثاني يقول العلائي مبينا حجة الحنفية فيما ذهبوا إليه: «النهي عن غير المقدور قبيح وعبث؛ بدليل أنه يقبح أن يقال للأعمى: لا تبصر، وللزمن لا تمش؛ لكونه غير متصور منه، فيكون النهي عن غير المتصور قبيحا وعبثا، وهو غير جائز على

(١) «فواتح الرحموت» (١/٤٣٣).

(٢) «فواتح الرحموت» (/٤٣٣- ٤٣٤).

الحكيم؛ فيلزم أن يكون المنهي عنه متصور الوقوع، ويلزم من ذلك صحته»[1]، وسيأتي بإذن الله تعالى مناقشتهم في ذلك أثناء بحث مسألة مقتضى النهي وأثره، وقال الشيخ المطيعي: «وبنوا ذلك على قاعدة أصولية؛ هي أنه إذا تعلق النهي بما هو شرعي كالصوم والصلاة ونحوهما؛ كان راجعا للوصف دون الأصل؛ لأن النهي عن الشرعيات يقتضي تحققا أولا حتى يتحقق المنهي عنه، فينهى عنها لأمر خارج عنها هو الوصف، وإن كان عن غير الشرعيات كان راجعا إلى الأصل والوصف معا، وأن الشارع قصد بالنهي عنه نفيَه وعدمَ إدخاله في الوجود؛ فجعلوا الأول مقتضيا للفساد»[2].

(١) «تحقيق المراد» (٣٨٦).

(٢) «سلم الوصول» (٩٧/١).

المسألة الرابعة:

في موجب القضاء:

القضاء هل يكفي فيه أمر الأداء أم لا بد فيه من أمر جديد؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة من المسائل المتعلقة بالمأمور به من حيث وقته، وقد مضى معنا أن الوقت باعتباره ظرفا لإيقاع الفعل المأمور به على قسمين: مطلق ومقيد، والمقيد يسمى مؤقتا، والفعل إذا أوقعه المكلف في وقته المقدر له شرعا سمي أداء؛ فالأداء: «هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعا، لمصلحة اشتمل عليها الوقت»[(١)]، أو يقال: «هو الفعل الذي فعل أولا في وقته المقدر له أولا شرعا»[(٢)]، فإن أوقعها في وقتها على نوع خلل لعذر أو لغير عذر ثم أوقعها مرة ثانية مع بقاء وقتها؛ فإنه يسمى إعادة؛ فالإعادة هي: «إيقاع العبادة في وقتها مسبوقة بمثلها مع نوع من الخلل في سابقها»[(٣)]، قال الحافظ العلائي: «هذه عبارة جميع المتأخرين من أئمة الأصول في الطريقتين؛ فعلى هذا كل إعادة أداء من غير عكس، والذي ينبغي أن لا يوجد في الإعادة قيد الإتيان بها في الوقت، لا سيما على مذهب مالك والشافعي رحمة الله عليهما»[(٤)]، ثم قال: «فتبين بهذا أن الإعادة لا تختص باعتبار الوقت؛ وعلى هذا يكون بين

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (٧٢).

(٢) «فصل القضاء» (٧٣).

(٣) «فصل القضاء» (٧٨).

(٤) «فصل القضاء» (٧٨- ٧٩).

الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه دون وجه»[1]، فإن أديت العبادة خارج وقتها؛ فإما أن تتقدم الوقت المحدد لها شرعا؛ فيكون حينئذ تعجيلا، وإما أن تؤخر عن وقتها؛ فيكون إيقاع الفعل حينئذ قضاء؛ فالقضاء هو: «إيقاع العبادة خارج وقتها المحدد لها شرعا»، أو يقال هو: «الإتيان بالعبادة بعد وقتها المحدد لها شرعا أولا بالتعيين، مضيقا كان أو موسعا، سواء كان التأخير بعذر أو غيره»[2].

ومما ذكر يتضح لنا أمران:

أحدهما: أن المسألة أعم من حيث شمولها لجنس المأمور به، واجبا كان أو مندوبا، فالواجب والمسنون يشملهما —على الصحيح– اسم الأداء والقضاء، خلافا لمن قصرهما على الواجب دون غيره[3].

والثاني: أن محل الخلاف إنما هو في العبادات المؤقتة، أي: المقيدة بزمن محدد شرعا، فتشمل الواجب المضيق والموسع، وهذا محل اتفاق، واختلف العلماء في العبادات المطلقة هل توصف بالأداء والإعادة والقضاء أم لا؟ فأما من قال بأنها لا تقتضي الفور فإنه لا يصفها بذلك، وأما من قال إنها تقتضي الفور؛ فهؤلاء اختلفوا فيما بينهم، وثمرة الخلاف تتضح بالنسبة لما نحن فيه: هل يندرج ضمن الخلاف في المسألة الأمر المطلق أم لا؟ والواقع يرجح أن ذلك مندرج ضمن المسألة وواقع فيه الخلاف، قال القطب الشيرازي: «وهذا بالحقيقة داخل في القسم الأول، وهو العبادة المأمور بها في وقت مقدر؛ لأن أول أزمنة الإمكان عند القائلين

(١) «فصل القضاء» (٨١).

(٢) «فصل القضاء» للعلائي (٨٣).

(٣) انظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٦٤٩/٢).

بالفور وقت مقدر أيضا»[1]، وقال أبو الحسين البصري: «في الأمر المطلق إذا لم يفعل في أول أوقات الإمكان؛ هل يقتضي فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل؟ أما القائلون بنفي الفور فإنهم يقولون: إن الأمر يقتضي الفعل فيما بعد، ولا يحتاج المكلف إلى دليل، وأما القائلون بالفور فيختلفون؛ فمنهم من قال: إنه يقتضي الفعل فيما بعد، ومنهم من قال لا يقتضيه؛ بل يحتاج المكلف إلى دليل»[2]، ونجد أن كثيرا من العلماء يترجم للمسألة بـ: «العبادة المؤقتة» أو «الواجب المؤقت»، وقد اتضح لنا أن المؤثر في الترجمة هو ما ذكر.

ويبقى التنبيه في تحرير محل النزاع إلى أن ما ذكر من تعريف القضاء إنما هو عند الجمهور، وأما الحنفية فلهم مسلك آخر في تعريف القضاء؛ إذ إن القضاء عندهم على أقسام، ويعرفون القضاء بأنه: فعل الواجب بعد الوقت المقدر له شرعا واستدراكا لما فات عمدا أو سهوا، تمكن من فعله كالمسافر، أو لم يتمكن شرعا كالحيض، أو عقلا كالنوم، «فعلى هذا العبادة غير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء؛ إذ لا وقت مقدر هناك»[3]، كما أنه لا يدخل فيه المستحب إلا إذا شرع فيه المكلف؛ فإنه يصير واجبا عندهم فيجب قضاؤه، والقضاء عندهم على ثلاثة أقسام:

الأول: قضاء بمثل معقول، وهو ما يدرك العقل مماثلته للغائب، وهو إما أن يكون:

أ- مِثْلا صورة ومعنى، وهو القضاء الكامل، كقضاء صلاة فائتة بمثلها.

ب- مِثْلا صورة لا معنى، كتسليم القيمة فيما لا مثل له من الأعيان.

---

(١) «شرح المختصر» (٤/٣٠٤).

(٢) «المعتمد» (١/١٤٥- ١٤٦).

(٣) «فواتح الرحموت» (١/٧٠).

الثاني: قضاء بمثل غير معقول، وهو ما لا يدرك العقل مماثلته للغائب، لا صورة ولا معنى، كالفدية في الصيام.

الثالث: قضاء بمعنى الأداء، مثل قضاء تكبيرات العيدين في الركوع[1].

ومحل النزاع من هذه الأقسام هو الأول، قال أمير باد شاه: «وإنما قيد المِثْل بالمعقول لأنه بمثل غير مدرك للعقل مماثلته لعجزه كالفدية للصوم لا يجب إلا بأمر آخر بالاتفاق»[2]، وقال البخاري: «والخلاف في القضاء بمثل معقول، فأما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن إيجابه إلا بنص جديد اتفاقا»[3].

وإذا تقرر لنا هذا فإن الأصل هو إيقاع العبادة في وقتها المحدد لها شرعا لتحقيق الامتثال وإبراء الذمة؛ فلا يصح تقديمها عنه أو تأخيرها إلا لموجب شرعي يقتضي ذلك ويصححه، وعند ورود الدليل فإنه لا خلاف في جواز ذلك، قال ابن عقيل: «وكلامنا في مطلق الأمر الذي لم يعقبه إيجاب قضاء»[4]، وقال الشيرازي: «فليس الغرض من هذه المسائل الكلام في أعيان المسائل التي اتفقنا فيها على وجوب القضاء في العبادات المؤقتة كالصلاة والصوم وغيرها، وإنما الغرض بذلك إثبات هذا الأصل ومقتضى الأمر المطلق في موضع لا إجماع فيه، وكذلك حكم جميع مسائل الأصول التي نتكلم فيها، بل مقتضى الألفاظ، وإنما نقصد بذلك إثبات أصل مقتضاها عند التجرد عن القرائن»[5]، ويبقى الكلام

(١) «تحرير محل المزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٦٤٤/٢).

(٢) «تيسير التحرير» (٢٠٠/٢- ٢٠١).

(٣) «كشف الأسرار» (٣١٤/١).

(٤) «الواضح في أصول الفقه» (٦٧/٣).

(٥) «شرح اللمع» (٢٥٠/١).

في حال التجرد عن القرينة، إذا تحقق الوجوب وخرج وقت العبادة، -بمعنى انها تكون فائتة، قال ابن عقيل: «اعلم أن الفوات اسم لا يستعمل بالاتفاق إلا في فعل مأمور به مؤقت بوقت خرج وقته ولم يفعله المأمور، فأما الواجب على التراخي والموسع وقته إذا ترك في وقت توسعته فلا يقال فائت»-[1]؛ فهل يلزم الإتيان بها بعد ذلك أم لا يلزم ويتوقف الإتيان بها على ورود أمر جديد؟ وفي صورة المسألة يقول الأصفهاني: «الأمر إذا ورد بشيء معين، فلا يخلو إما أن يقدر بوقت أو لا؛ فإن لم يقدر بوقت فعند من يقول إن الأمر للفور، فهو كالمقدر بوقت، وعند من لا يقول بالفور لا يختص بوقت دون وقت، ولم يتصور قضاءؤه، بل يكون الفعل واجبا عليه حتى يأتي به، وأما إذا قدر بوقت فقد اختلفوا في أن القضاء واجب بالأمر الأول المقتضي للأداء، أو لأمر آخر مجدد؟»[2].

ودلالة أمر الأداء على وجوب القضاء مطابقة ممنوعة اتفاقا، وإنما محل الخلاف هو في دلالته على القضاء عن طريق دلالة التضمن والالتزام، قال ابن السبكي: «ومعنى هذا الخلاف: أنه هل يستفاد من الأمر ضمنا الأمر بالقضاء؟ أي: هل يستلزم ذلك كما يستفاد منه جميع الفوائد الضمنية، أو لا يستفاد؟»[3]، وقال: «ولا يزعمون أن الأداء دل عليه مطابقة، بل تضمنا»[4]، فهل القضاء في الفوائت من لوازم أمر الأداء، أو لا بد فيه من أمر جديد مبتدأ؟

(١) «الواضح في أصل الفقه» (٣/٥٩- ٦٠).
(٢) «بيان المختصر» (١/٤٦٣).
(٣) «رفع الحاجب» (٢/٥٥٣).
(٤) «رفع الحاجب» (٢/٥٥٣).

وننبه ختاما إلى أن بعض العلماء والباحثين حكى الاتفاق على وجوب القضاء، كالدكتور الزحيلي رحمه الله فإنه قال: «وقضاء الواجب واجب إجماعا، إلا أنهم اختلفوا في الموجب: أهو الخطاب الذي وجب به الأداء، أم هو خطاب جديد؟»[1]، مع أن الخلاف ثابت ومثمر، ولا وجه لهذا القول إلا أنهم نظروا إلى بعض الفروع الفقهية التي حكي فيها الاتفاق على وجوب قضائها مع الاختلاف في موجب القضاء، فحكوا الاتفاق بناء على ذلك، ولا يخفى بعد هذا المسلك عن التحقيق، والله أعلم.

(١) «أصول الفقه الإسلامي» (١/٦٤).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين[1]:

القول الأول: أن القضاء لا بد له من أمر جديد، ولا يكفي فيه أمر الأداء، وهو قول الجمهور، وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين، وإليه ذهب العراقيون من أصحاب أبي حنيفة، ونسبه أبو الوليد الباجي إلى المالكية وصححه، وقال هو قول القاضي الباقلاني وابن خويز

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/١٤٤- ١٤٥)، «العدة» لأبي يعلى (١/٢٩٣)، «الواضح» لابن عقيل (٣/٥٩)، «التلخيص» للجويني (١/٤٢٥)، «البرهان» له (١/٢٦٥)، «شرح اللمع» للشيرازي (١/٢٥٠)، «إحكام الفصول» للباجي (١/٢٢٣)، «التنقيحات» للسهرودي (١٥٧)، «الفصول» للجصاص (٢/١٦٧)، «أصول السرخسي» (١/٤٥)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢٢٠)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٥٥)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١/١٦٢)، «المستصفى» للغزالي (٢/٦٨٩)، «الإحكام» للآمدي (١/٣٩٩)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/٦٢٩)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (١/٣٦٨)، «مختصر ابن الحاجب» (١/٦٧٩)، «بيان المختصر» للأصفهاني (١/٤٦٣)، «شرح مختصر ابن الحاجب» للإيجي (١٧٥)، «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٧٢٥)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢/٥٥٢)، «البدر الطالع» للمحلي (١/٣١٨)، «فصل القضاء» للعلائي (١٠٤)، «التحبير» للمرداوي (٢٢٦٠)، «البحر المحيط» للزركشي (٢/٤٠٢)، «تشنيف المسامع» له (٦٠٩)، «سلاسل الذهب» له (١٥٧)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/٣٩٥)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٤٤١)، «شرح التلويح» للتفتازاني (١/٣١١)، «شرح المختصر» للجراعي (٢/٣٧٨)، «شرح المختصر» للقطب الشيرازي (٤/٣٠٣)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٢/٥٣٨)، «كشف الأسرار» للبخاري (١/٣١٣)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (١/٧٢)، «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢/١٦٧)، «تيسير التحرير» لأمير باد شاه (٢/٢٠٠)، «الكافي شرح البزدوي» (/٣٨٧)، «الدرر اللوامع» للكوراني (٢/٢١٦)، «نشر البنود» للعلوي الشنقيطي (١/١٥٤)، «المذكرة» للشنقيطي (٣٠٨)، «المهذب في أصول الفقه المقارن» للنملة (٣/١٣٩٤)، «أصول الفقه» للزحيلي (١/٦٤)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٢/٦٦١).

منداد وأبي جعفر من المالكية، وعليه أكثر الشافعية، وبه قال أبو الخطاب وابن عقيل والمجد ابن تيمية من الحنابلة، وهو مذهب أكثر المعتزلة.

القول الثاني: أنه لا يشترط في القضاء أمر جديد، وهؤلاء اختلفوا على مذهبين:

الأول: أنه يكفي في القضاء أمر الأداء؛ فهو الذي دل عليه عن طريق التضمن واللزوم، وهو قول الحنابلة في المشهور عنهم، وذهب إليه القاضي أبو يعلى والحلواني وابن قدامة وابن حمدان والطوفي وغيرهم، وبه قال أكثر الحنفية، واختاره منهم أبو بكر الجصاص، والسرخسي وغيرهم.

الثاني: أنه لا يحتاج القضاء إلى أمر جديد، ويجب قضاء الفوائت لا لتضمن أمر الأداء له؛ وإنما قياسا على سائر العبادات التي وجب قضاء فائتها، وهذا قول أبي زيد الدبوسي من الحنفية.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة –والله أعلم– إلى ما يلي:

١– الأمر بالمركب هل هو أمر بأجزائه؟ إذ العبادة المؤقتة بوقت تضمنت أمرين: نفس الفعل، والظرف الذي هو الوقت، فهل الأمر بهما معا أمر بكل جزء لحاله أم لا؟ وإلى هذا الأصل أرجع كثير من العلماء البحث في المسألة، فقال القرافي: «هذه المسألة مبنية على قاعدتين: القاعدة الأولى: أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه، ... فمن لاحظ القاعدة الأولى؛ قال الأمر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الأمر بشيئين: بالصلاة، وبكونها في ذلك الوقت، فهو أمر بمركب، فإذا تعذر أحد جزأي المركب؛ وهو خصوص الوقت، بقي الجزء الآخر؛ وهو الفعل؛ فيوقعه في أي وقت شاء، فيكون القضاء بالأمر الأول»[(١)]، وقال عضد الدين الإيجي: «واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد، وهما شيئان؛ كما في التعقل والتلفظ، أو ما صدقا عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد؛ وهو ينظر إلى التركيب من جنس وفصل، وتمايزهما في العقل أو في الخارج»[(٢)]، وقال ابن التلمساني: «حاصله أن طلب المركب يستلزم طلب أجزائه، وقاعدة الشرع أن الميسور لا يسقط بالمعسور»[(٣)]، وقال الكوراني: «وقد أفاد المولى المحقق عضد الملة والدين أن منشأ الخلاف هو أن المقيد مفهوم مركب

(١) «شرح تنقيح الفصول» (١١٦).

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» (١٧٦).

(٣) «شرح المعالم» (٣٦٩/١).

من المطلق والقيد؛ فهما شيئان؛ فمن ذهب إلى الأول زعم أن انتفاء أحد الأمرين لا يستلزم انتفاء الآخر، ومن ذهب إلى الثاني فلأن الاعتبار إنما هو في الذهن، وأما نظرا إلى الوجود الخارجي فأمر واحد، كالماهية المركبة من الجنس والفصل فإنها أمر واحد في الوجود الخارجي»[(١)]، ولعل هذا هو ما يشير إليه الطوفي بقوله: «**فتلخيص مأخذ المسألة**: أننا نحن نقول: الواجب الواقع في زمن القضاء، هو جزء الواجب في زمن الأداء، والخصم يقول: هو غيره»[(٢)].

وقد نازع في هذا البناء بعض العلماء، ورأى عدم انطباقه على ما ذكر؛ وفي ذلك يقول عبد العلي الأنصاري معقبا على كلام عضد الملة والدين الإيجي لما أورده ابن عبد الشكور – قال–: «أقول: هذا الكلام ناظر إلى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما، ولا يصح فيما نحن فيه؛ إذ القيد ها هنا ظرف زمان فلا يصلح فصلا، فإن قيل: نعم ليس بفصل ولكن مشابه له في الاتحاد، قال: واتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عند الوجدان، وإن صح بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروض؛ فلا يلزم من انتفاء فرد منها –أي: مقولة متى– انتفاؤه، أي: انتفاء المظروف الذي هو معروض المقالة اتفاقا؛ فإن الاتحاد اتحاد بالعرض؛ فلا يوجب الانتفاء، بخلاف الجنس والفصل؛ فإن الاتحاد بينهما بالذات؛ فارتفاع كل [واحد] يرتفع الاخر، فتأمل»[(٣)].

---

(١) «الدرر اللوامع» (٢/٢١٩).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (٢/٣٩٨).

(٣) «فواتح الرحموت» (١/٧٤– ٧٥).

٢- في تعليل الأفعال والأحكام بالمصالح: والتي هي من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ وذلك أن تحديد الوقت يقتضي تضمنه لمصلحة لأجلها شرعت العبادة فيه، مما يعني انتفاء المصلحة عند انقضائه، قال القرافي: «هذه المسألة مبنية على قاعدتين: ... القاعدة الثانية: أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة تختص بذلك الوقت، وإلا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح ... ومن لاحظ [هذه] القاعدة الثانية قال: إن القامة مثلاً اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة، وما دلنا دليل على مساواة غيرها من الأوقات لها، بل الظاهر عدم المساواة، وإلا لما اختصت بوجوب الفعل، فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة، فإذا دل الدليل على وجوب القضاء علمنا أن الوقت الثاني يقارب الأول في مصلحة الفعل، وإذا لم يدل دليل فلا، فهذه هو مدرك هذه المسألة»[(١)]، وإلى هذا أشار بعض العلماء عند مناقشتهم لأدلة الخصوم، قال أبو يعلى: «فأما على قولنا فالأمر غير موقوف على المصالح، وقد يتضمن المصلحة والمفسدة»[(٢)]، وقال ابن عقيل: «والجامع بينهما المصلحة المتحققة أو المشيئة عند من لم يعتبر الأصلح»[(٣)]، وقال ابن السمعاني: «قالوا: ولأن الأوامر مصالح ... قلنا: تأصيل المصالح في الأوامر عندنا باطل، والله تعالى لا يجب عليه شيء بوجه ما، وقد يفعل الأصلح بالعبد، وقد يفعل غير الأصلح، وهذه قاعدة تعرف في غير هذا الموضع»[(٤)].

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (١١٦).

(٢) «العدة في أصول الفقه» (٢٩٩/١).

(٣) «الواضح في أصول الفقه» (٦٣/٣).

(٤) «قواطع الأدلة في الأصول» (١٦٤/١- ١٦٦).

ومن ها هنا رأى بعض العلماء أن منشأ الخلاف راجع إلى معقولية ما وجب فيه القضاء؛ فيقاس عليه غيره أم لا؟ قال حسام الدين السغناقي: «وحاصل ذلك أن الذي ورد فيه القضاء من الصوم والصلاة ورد موافقا للقياس أو مخالفا له؟ فعند العامة: ورد موافقا له فصح تعليله وتعدية حكمه إلى ما لا نص فيه من المنذورات المتعينة من الصوم والصلاة بالقياس، وقال البعض: لا يصح تعليله؛ لأنه ورد النص فيما لا يدرك بالعقل، فلذلك لم يكن بد من ورود النص مقصودا بأن هذا جائز له قضاء، فورد النص بتجويز القضاء في الصوم المفروض والصلاة المفروضة؛ فلا يقاس عليها غيرها في جواز القضاء»[(١)]، وقال الدكتور فاديغا موسى: «فمنشأ النزاع هو: هل المعنى الذي ورد فيه النص بالقضاء معقول فيصح تعليله والقياس عليه، أم هو غير معقول؛ فلا يصح تعليله والقياس عليه؟»[(٢)].

٣- في التحسين والتقبيح العقليين: وذلك أن العبادة حسنة لذاتها، وحسنها يقتضي الإتيان بها ولو في غير وقتها؛ إذ حسن العبادة في ذاتها وحسن الوقت في غيره، قال أمير باد شاه: «إذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله، أي: كعقلية حسنها ومصلحتها قبل الوقت؛ إذ المقصود بها تعظيم الله لفظا ومخالفة الهوى، وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات، وإنما امتنع التقديم على الوقت لامتناع تقديم الحكم على السبب»[(٣)]، ولعل هذا هو ما يشير إليه الشاشي أثناء كلامه عن الأداء والقضاء وعلاقته بحسن الأشياء وقبحها؛ وذلك في قوله: «إذا كان الآمر حكيما؛ لأن الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجد؛ فاقتضى

(١) «الكافي شرح البزدوي» (١/٣٨٨- ٣٨٩).
(٢) «تحرير محل النزاع» (٢/٦٦٨).
(٣) «تيسير التحرير» (١/٢٠١).

ذلك حسنه، ثم المأمور به في حق الحسن نوعان: حسن بنفسه، وحسن لغيره؛ فالحسن بنفسه مثل الإيمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق والعدل والصلاة ونحوها من العبادات الخالصة؛ **فحكم هذا النوع أنه إذا وجب على العبد أداؤه لا يسقط إلا بالأداء** وهذا فيما لا يحتمل السقوط مثل الإيمان بالله تعالى، وأما ما يحتمل السقوط فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر، وعلى هذا قلنا إذا وجبت الصلاة في أول الوقت سقط الواجب بالأداء أو باعتراض الجنون والحيض والنفاس في آخر الوقت باعتبار أن الشرع أسقطها عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء واللباس ونحوه»[1].

وعليه؛ فإن المعتزلة راعوا من قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين الأصل السابق، وهو تعليل الحكم بالمصلحة، من حيث اشتمال الوقت على مصلحة تقتضي تخصيص الفعل به وإلا لزم القبح والعبث، والحنفية راعوا قاعدة الحسن والقبح العقليين من جهة تعليل ما ورد القضاء فيه مع النظر إلى حسن العبادة في ذاتها.

٤- تعارض الأصل والظاهر: إذ الأصل أنه لا دلالة في أمر الأداء على قضاء الفعل والإتيان به مرة أخرى بعد خروج وقته، غير أنه قد يظهر ذلك عن طريق الاستقراء والغالب؛ إذ كثير من المأمورات الشرعية ورد الأمر بقضائها، فعارض هذا الظاهر ذاك الأصل، وهذا مسلك يظهر جليا في استدلالات القوم، خصوصا عند أبي زيد الدبوسي، وإليه أشار بعض العلماء، قال الجويني: «والمسلك الثاني مقتضاه التعلق بقواعد الشريعة في ثبوت قضاء المؤقتات»[2]، وقال الطوفي مبينا مذهب الدبوسي: «يريد به -والله تعالى أعلم-: أن الشرع لما

(١) «أصول الشاشي» (٩١).

(٢) «البرهان» (٢٦٧/١).

عهد منه إيثار استدراك عموم المصالح الفائتة، علمنا من عادته بذلك: أنه يؤثر استدراك الواجب الفائت في الزمن الأول، بقضائه في الزمن الثاني؛ فكان هذا ضربا من القياس»[1].

ولما كان هذا الظهور مبنيا على الاستقراء الناقص نازع فيه كثير من العلماء، وقالوا هو معارض بما هو أقوى منه، وهو الاستقراء التام الذي يقتضي توقف القضاء على ورود الدليل الموجب له؛ فإن الفوائت باتفاق منها ما يقضى ومنها ما لا يقضى، والمعتبر في ذلك كله هو الدليل، وفي هذا يقول ابن عقيل: «أصول الشريعة منقسمة إلى فعل يجب قضاؤه كالصلوات وصوم رمضان، وفعل لا يجب قضاؤه كالجمعة والجهاد، فليس يمكن حمل هذا الفعل الموقت على أحدهما دون الآخر إلا بدلالة»[2].

٥- وقد أرجع الزركشي سبب الخلاف إلى مسألة فقال: «**وسبب الخلاف**: أن ذلك هل يستفاد ضمنا من صيغة الأمر كما قلنا في: الأمر بالشيء نهي عن ضده، أم لا دلالة عليه أصلا؟»[3]، ولا يخفى أن هذا لا يمكن اعتباره سببا للخلاف؛ بل هو تصوير للمسألة وبيان لحقيقة الخلاف فيها، كما مضى تحريره في المطلب الأول من هذه المسألة، والله أعلم.

٦- ومما ذكره الإمام الزركشي في النص السابق يمكن **أن تخرج المسألة على مسألة اشتراط الإرادة في الأمر عند المعتزلة**، فلما كانت الإرادة عندهم شرطا ولا تعلم إلى بأمر علم توقف القضاء على النص والأمر الجديد الذي يبين مراد الشارع، والله تعالى أعلم.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (٢/٣٩٥).

(٢) «الواضح» (٣/٩٤).

(٣) «سلاسل الذهب» (١٥٧).

الفصل الثالث: في ذكر أسباب اختلاف الأصوليين في المسائل المتعلقة بالأمر والنهي:

تمهيد:

● **أهمية مبحث الأمر والنهي ومكانته ضمن موضوعات أصول الفقه:** يعتبر مبحث الأمر والنهي من أهم المباحث الأصولية وأعظمِها أثرا في الفقه الإسلامي، قال الشيخ البخاري: «الأمر ... أصل عظيم من أصول الفقه»[1]؛ إذ هو أساس التكليف، والطريق إلى تعريف العباد بما يجب عليهم من حق الله تعالى وحق عباده، ومبنى العبادة التي خلق الخلق من أجلها على امتثال الأمر واجتناب النهي؛ ولذلك كان الأمر والنهي هما شرع الله، كما يقول ابن تيمية رحمه الله مبيّنا هذه القاعدة العظيمة وشمولهَا لجميع تصرفات العباد -قال-: «تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات: فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر؛ فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى؛ **وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع الله**، والعبادة لا بد أن تكون مأمورا بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟ وما لم يثبت من العبادات أنه منهي عنه كيف يحكم على أنه محظور؟ ولهذا كان أحمد

(١) «كشف الأسرار» (١/٢٧٦).

وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: **إن الأصل في العبادات التوقيف**؛ فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ**﴾ [الشورى: ٢١]، **والعادات الأصل فيها العفو**؛ فلا يحظر منها إلا ما حرمه وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿**قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا**﴾ [يونس: ٥٩]»[(١)].

وقد ذكرنا فيما سبق أن هذا المبحث يمثل الجانب الذاتي للنصوص الشرعية، وهو السبيل الوحيد لتشريع الأحكام والدلالة عليها، كما أن مرجع مقاصد الوحي إليه؛ فجميع أنواع الوحي الإلهي إنما يؤول معناها إلى تحقيق هذا المقصد العظيم؛ في إرشاد العباد إلى ما فيه صلاحهم، وأمرُهم به، وتبصيرهم بما فيه هلاكهم، ونهيُهم عنه، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما فوائد الأمر والنهي فأعظم من أن يحصيها خطاب أو كتاب، بل هي الجامعة لكل خير يطلب ويراد، وفي الخروج عنها كل شر وفساد»[(٢)].

ولأهمية هذا المبحث وعظيم أثره فقد كان من دعائم علم أصول الفقه وموضوعاته الأساسية؛ إذ موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الشرعية، ومن أنواع الدليل من جهة لفظه الأمرُ والنهي –كما مضى التنبيه عليه–، وقد تميَّز هذا المبحث بكثرة مسائله وتنوعها، وتشعُّب مآخذه، ووفرة فروعه، وقد تجلت فيه علاقة العلوم بعضها ببعض؛ فالنظر فيه إلى أصول الدين والعقيدة من جهة الآمر سبحانه وتعالى، وإلى فروع الفقه وجزئياته من جهة

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٩/١٦– ١٧)، وانظر: «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» للتمبكتي (٨٦١).
(٢) «مجموع الفتوى» (١١/٤١٦).

المأمور والمأمور به، وإلى مباحث اللغة ودلالات الألفاظ على المعاني والأحكام من جهة صيغه وأساليبه ودلالاتها، كما أنه يجلِّي مقاصد الشريعة، وهو مظهر من مظاهر محاسنها ومميزاتها، وتقرَّر ضمن قواعدها العامة: «أن ما من شيء يأمر الله تعالى به أو رسوله صلى الله عليه وسلم إلا وفيه مصلحة خالصة أو راجحة، وما من شيء ينهى عنه إلا وفيه مفسدة خالصة أو راجحة»[1].

ومبحث الأمر والنهي من الموضوعات العامة للشريعة الأسلامية ومقاصدها الأساسية، وقد تنوَّعت وجوه النظر فيه، وتشعَّبت فيه أفانين القول، وضرب كل علم منه بحظ ونصيب؛ ففي علوم القرآن: الأمر والنهي ومدلولهما في آياته وأساليبه، وفي علم المعاني: تكلَّم البلاغيون عن أساليبه ومدلولاته من حيث الحقيقة والمجاز وضروب استعمالاتها، وفي الفقه: مرجع الأحكام إليهما، وفي الآداب والأخلاق: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتناوله علماء أصول الفقه بما يناسب البحث الأصولي من جهة دلالته على الأحكام وطرق استفادتها من أساليبه؛ فنظروا في صيغه ودلالته ومتعلقاته وموارده، ودقَّقوا النظر في أشياء تتعلق بمسائله لم يتناولها غيرهم من أهل الفنون الأخرى، ومن هذه الجهة علمنا استقلالية النظر الأصولي في تناول هذا المبحث وغيره، وأن له الأصالةَ في ذلك، ولا يغني عنه غيره في تجلية مقصد الشارع من تشريع الحكم وخطاب المكلف به، وقد قال الإمام السرخسي: «فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام»[2].

(١) انظر: «القواعد والأصول الجامعة» لابن سعدي مع شرح ابن عثيمين (٢٧).

(٢) «أصول السرخسي» (١/١١).

● **العلاقة بين الأمر والنهي**: إنّ العلاقة بين الأمر والنهي علاقة وثيقة، تتسم بالتداخل؛ فكثيرا ما يدخل أحدهما ضمن الآخر، إما عن طريق اللفظ، وإما عن طريق اللزوم، وهما وإن كانا متقابلين من جهة المعنى العرفي الخاص في إفراد كل واحد منهما بمدلول معيَّن؛ إلا أنهما من جهة المعنى العام هما نوعان لجنس واحد، هو الطلب والاقتضاء؛ فالطلب إما طلب فعل، وإما طلب ترك، وطلب الفعل هو الأمر، وطلب الترك هو النهي، ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن النهي نوع أمر، وأن الأمر يشمل طلب الفعل وطلب الترك، فيقول: «الأمر أصل والنهي فرع؛ فإن النهي نوع من الأمر؛ إذ الأمر هو الطلب والاستدعاء والاقتضاء، وهذا يدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك، لكن خص النهي باسم خاص كما جرت عادة العرب أن الجنس إذا كان له نوعان، أحدهما يتميز بصفة كمال أو نقص أفردوه باسم وأبقوا الاسم العام على النوع الآخر»[(١)]، وقال أيضا: «لفظ الأمر إذا أطلق يتناول النهي»[(٢)]، ومجمل ما يتميَّز به أحدهما عن الآخر هو أمران: الصيغة والمعنى؛ فصيغة الأمر غير صيغة النهي، والمعنى المقصود من الأمر هو إيجاد الفعل، والمعنى المقصود من النهي هو إعدامه، لكن هذا التمايز لم يؤثِّر في وجود التداخل بينهما؛ لمكان التلازم في مدلولهما؛ فالأمر بالشيء نهي عن تركه، والنهي عن الشيء أمر باجتنابه.

وقد أثَّر هذا التداخل في تناول مسائلهما حتى عُدَّا مبحثا واحدا، واستغني بالبحث في مسائل الأمر عن النظر في كثير من مسائل النهي، وأحيل القول فيها إلى ما قرِّر في الأمر، وقد

(١) «مجموع الفتاوى» (١١٩/٢٠).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٧٤/٧)، «دلالات الألفاظ عند ابن تيمية» (٣٨٧)، «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (٨٧٠).

قال ابن قدامة رحمه الله: «اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر، تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي، وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير»[1]، ولذلك فإن المقصود ببيان العلاقة بين الأمر والنهي هنا هو أننا في هذا البحث استغنينا عن ذكر جملة من مسائل النهي وأسباب الخلاف فيها؛ لأن صورتها والخلاف فيها ومآخذها هي عينها التي ثبتت في الأمر ومسائله، فلم يكن هناك داع لإعادتها وتناولها اكتفاء بما ثبت في جنسها.

(١) «روضة الناظر» (٦٥٢/٢).

المسألة الأولى:

الأمر حقيقة في ماذا؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

الأمر له لفظ وصيغة، فأما الصيغة فهي الأصل وسيأتي الكلام عنها في جل المسائل التالية، والمقصود بالبحث هنا: لفظ الأمر، وهو ما تركب من الأحرف: [الف، ميم، راء]، وجمعه «أمور» وهو قسم من أقسام الكلام [1]، فإن هذا اللفظ يقع في الاستعمال على القول المخصوص الذي صيغته «افعل» كما يقع على الفعل والشأن والصفة وغيرها، ومن إطلاقه على الفعل قوله تعالى: ﴿**حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ**﴾ [هود: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿**قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ**﴾ [هود: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ٩٧**﴾ [هود: ٩٧]، وغير ذلك من النصوص، ومن إطلاقه على الشأن والصفة قولهم: «أمر فلان مستقيم» و«هذا أمر عظيم» ونحوها، غير أن العلماء يختلفون في صفة هذا الاستعمال: هل هو حقيقي في الجميع أم هو حقيقة في البعض مجاز في الآخر؟ وقد حكي الاتفاق على أن الأمر يطلق على القول المخصوص حقيقة، وإنما الخلاف في إطلاقه على باقي المعاني هل هو إطلاق حقيقي فيكون لفظ الأمر مشتركا بينها، أم هو إطلاق مجازي يفتقر إلى القرينة والدليل؟ والذي أدّى بالعلماء إلى البحث في هذه المسألة هو اختلافهم في حكم أفعال النّبي صلى الله عليه

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (١/٣٥٦)، «التحبير» للمرداوي (٢١٥٥).

وسلم: هل هي على الوجوب أم لا؟ أي: هل هي داخلة تحت الوعيد في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور]؟ (١).

(١) انظر: «ميزان الأصول» للسمرقندي (٨١)، «البحر المحيط» للزركشي (٢/٣٤٤).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال[1] :

القول الأول: أن الأمر حقيقة في القول المخصوص، وإطلاقه على غيره إطلاق مجازي، وهو قول جمهور أهل العلم.

القول الثاني: أنه مشترك بينها اشتراكا لفظيا، وهو قول أبي الحسين البصري، واختاره عبد الحليم ابن تيمية وابن برهان، ونصره الباجي ونسبه إلى أكثر أصحاب الشافعي.

القول الثالث: أنه موضوع للقدر المشترك بينها من باب المتواطئ، وهو اختيار الآمدي.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (٤٥/١)، «العدة» لأبي يعلى (٢٢٣/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٨١)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٣٢/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (١٩٢/١)، «الواضح» لابن عقيل (٤٨١/٢)، «التمهيد» للكلوذاني (١٣٩/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٥٦/١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٠٣)، «نفائس الأصول» له (١١٠٣/٣)، «المسودة» لآل تيمية (١٠٣/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٦٨٥/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٨٥/٢)، «التحبير» للمرداوي (٢١٥٥)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٤٣/٢)، «تشنيف المسامع» له (٥/٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٤٧/٢)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (٣٣٤/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٣٨١/١)، «شرح المنهاج» للأصفهاني (٣٠٢/١)، «بيان المختصر» له (٤٢٩/١)، «حاشية العطار» (٤٦٢/١)، «المهذب» للنملة (١٣٢٦/٣)، «إتحاف ذوي البصائر» له (١٥٣٣/٣)، «الأمر عند الأصوليين» للعاني (٢٨)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٣١٧).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر إلى حجج كل فريق واستدلالاتهم وما جري بينهم من نقاش يظهر – والله أعلم – أن سبب الخلاف بينهم يرجع إلى ما يلي:

١– إذا تعارض الاشتراك والمجاز أيهما يقدم الاشتراك أم المجاز؟ فالذين رأوا أنه حقيقة في اللفظ المخصوص مجاز في غيره، قالوا: القول بأنه يدل على القول وعلى غيره عن طريق الحقيقة يجعله من قبيل المشترك، بخلاف قولنا؛ فإنه يُصيِّر دلالته على غير القول من المعاني دلالةً مجازيةً، وفي حال تعارض الاشتراك مع المجاز فالمجاز أولى؛ لاتضاحه، بخلاف المشترك، أما الآخرون فرأوا أنَّ الاشتراك أولى من المجاز، وهذا ما يشير إليه الزركشي أثناء تناوله للخلاف بين العلماء في مسألة تعارض الاشتراك والمجاز، فيقول في معرض ذكر تعارض ما يخل بالفهم: «التعارض بين الاشتراك والمجاز: فالمجاز أولى؛ لأنه أكثر استعمالا من المشترك بالاستقراء، والحمل على الأكثر أولى، وإعمال اللفظ فيه مع القرينة فيكون مجازا ودونها فيكون حقيقة، بخلاف المشترك: فإنه عند عدم القرينة يجب التوقف، هذا هو المشهور واختاره الإمام الرازي وأتباعه وابن الحاجب، وأما **الآمدي فقضية كلامه في مباحث الأمر ترجيح الاشتراك**»[(١)]، ويقول القرافي مبينا مذهب الآمدي في هذه المسألة وعلاقتها باختياره في مبحث حقيقة الأمر: «و«**الإحكام**» **مع بسطه وكبر حجمه لم يذكر منها**[(٢)] **إلا مسألة**

---

(١) «البحر المحيط» (٢/٢٤٤)، وانظر مسألة تعارض الاشتراك والمجاز في: «الإحكام» للآمدي (١/٣٥٦)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٢٣)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (١/٣٨٦)، «الإبهاج» ٠للسبكي وابنه (١/٣٢٦)، «نهاية السول» للإسنوي (١/١٣٨)، «تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها» للعويد (٦١٧).

(٢) أي: المسائل العشرة التي تخل بالفهم.

واحدة في الأوامر، وهي: الاشتراك والمجاز، ورجَّح الاشتراك على المجاز من عشرة أوجه»[1].

٢- هل يصح استعمال المشترك في كل معانيه إذا أمكن الجمع بينها؟ وهو ما يعرف بمسألة «عموم المشترك» [2]: لأن الذين قالوا بترجيح المجاز على الاشتراك كان من حججهم أنَّ الاشتراك سببٌ من أسباب الإجمال؛ فيجب التوقف في مدلول الأمر على القول به حتى ترد القرينة المعينة لأحد محتملاته؛ لوجود التردد فيه، وهو ما التزمه أبو الحسين البصري كما ذكره الآمدي عنه بقوله: «وأما حجة أبي الحسين البصري على ما ذهب إليه أنَّ الإنسان إذا قال: "هذا أمر" لم يدر السامع مراده من قوله إلا بقرينة»[3]، وهذا ما لا يلتزمه البعض الآخر مقررين أنَّ الاشتراك إنَّما يكون سببا للإجمال إذا كانت مدلولاتُه متضادةً لا يمكن الجمع بينها، أمَّا إذا أمكن حمل اللفظ على جميع معانيه فيجب إعماله حينئذ، ومثاله هنا: لفظ «الأمر» فإنه يمكن حمله على جميع معانيه، وفي ذلك يقول الآمدي ردا على من قال بافتقار المشترك للقرينة: «وإنما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند إطلاقه محمولا على جميع محامله وليس كذلك على ما سيأتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر»[4]، وبهذا يشير الآمدي إلى مذهب الشافعي والباقلاني من وجوب حمل المشترك على جميع معانيه إذا لم يكن بينها تضاد، مقررا أنه على هذا القول لا يفتقر الحمل إلى قرينة، بخلاف المجاز فإنه يفتقر إليها؛ وما لا يفتقر إلى قرينة أولى مما يفتقر إليها، والله أعلم.

---

(١) «نفائس الأصول» (٢/٩٩٨).

(٢) انظر: «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (١/٢٧٨)، «المهذب» للنملة (٣/١٠٩٩) وغيرهما.

(٣) «الإحكام» (١/٣٥٧).

(٤) «الإحكام» (١/٣٥٨).

المسألة الثانية:

هل للأمر صيغة تخصه؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

يعتبر الأمر قسما من أقسام الكلام باعتبار مدلوله، إذ إنه معنى من المعاني التي ينتظمها الكلام للدلالة على طلب الشيء، ولما كانت المعاني لا بد لها من قوالب تصاغ فيها للدلالة عليها قد جعلت العرب للأمر صيغة تدل عليه، والعلماء لا يختلفون أن للأمر صيغةً تُمَيِّزه عن سائر أقسام الكلام، وإنما محل الخلاف بينهم هو: هل الصيغة تدل بمجردها عليه من غير احتياج إلى قرينة، أم أن الصيغة ليست كافية، بل لا بد من القرينة؟ والمقصود بالصيغة ها هنا هي: «افعل» وما هو في حكمها من صيغ الأمر التي تؤول إليها، دون باقي الصيغ الصريحة في الأمر والإيجاب نحو:«أمرتك» و«أوجبت عليك» ونحوها، ومن ها هنا «أنكر بعض الأصوليين – كإمام الحرمين والغزالي– ترجمة المسألة بأن: الأمر هل له صيغة؟ وذلك لأن قول القائل: "أمرتك بكذا"، و"أنت مأمور"، صيغة خاصة بالأمر من غير منازعة، وكذا قول القائل: "نهيتك"، و"أنت منهي"، صيغة دالة على النهي، وإنما الخلاف في أن صيغة «افعل» إذا أطلقت هل هي خاصة بالأمر؟ بينما ذكر الآمدي وطائفة من الأصوليين أنه لا وجه لهذا الاستبعاد، لأن قول القائل: "أمرتك و"أنت مأمور"، لا يرفع هذا الخلاف؛ إذ الخلاف هو في صيغة الأمر الموضوعة للإنشاء، أما مثل هذه الصيغ فإنها إخبارات عن الأمر لا إنشاءات،

وعلى هذا فإن المراد هنا أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئته؟ بحيث لا تدل على غيره، كما أن للماضي صيغة، وللمضارع صيغة، ولا خفاء في أن مثل: "أمرتك" ليس كذلك، لأن حقيقته إخبار»[1] .

(١) القرائن عند الأصوليين (٢\٥٣٦).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وإذا تقرر ما سبق فإن الأصوليين يختلفون في المسألة على ثلاثة أقوال[1]:

القول الأول: أن للأمر صيغةً موضوعةً له تدل عليه بمجردها وأصلِ وضعِها حقيقةً، كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضاعاتها، وهو قول الجمهور، وفي ذلك يقول الإمام الباجي: «الأمر له صيغة تختص به، وهذا قول عامة أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي»[2]، وبه قال الحنابلة أيضا[3] ، وهو الذي عليه أهل السنة والجماعة.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «العدة» لأبي يعلى (٢١٣/١)، «إحكام الفصول» للباجي (١٩٦/١)، «قواطع الأدلة في الأصول» لابن السمعاني (٨٠/١)، «المستصفى» للغزالي (٦٦٠/٢)، «الواضح» لابن عقيل (٤٥٠/٢)، «التمهيد» للكلوذاني (١٣٢/١)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٢٨/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٨٣)، «المحصول» للرازي (٣٤/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٥٨٤/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٥٩٥/٢)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٦٥١/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٦٦/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٥٣/٢)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٤٣٤/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٦٧٧/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٩٦/٢)، «التحبير» للمرداوي (٢١٥٥)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٥٦/٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٤١/٢)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٢٩٥)، «المهذب» للنملة (١٣١٨/٣)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١١٣)، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» للجيزاني (٤٠٤).

(٢) «إحكام الفصول» (١٩٦/١).

(٣) انظر: «العدة» لأبي يعلى (٢١٤/١- ٢١٥)، «التمهيد» للكلوذاني (١٣٣/١)، «الواضح» لابن عقيل (٤٥٠/٢)، «روايات الإمام أحمد الأصولية» للبطي (١١٥/١).

القول الثاني: أن الأمر ليس له صيغة تدل عليه بمجردها، والصيغة لا تدل على الطلب ولا تقتضيه إلا بقرينة، وهو قول الأشاعرة، قال أبو المظفر السمعاني: «ذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنه لا صيغة للأمر والنهي، وقالوا: لفظ «افعل» لا يفيد بنفسه شيئا إلا بقرينة تنضم إليه، ودليل يتصل به»[(١)]، وهذا القول اختاره الباقلاني والجويني في «التلخيص»[(٢)]، وخالفهم غيرهم من الأشاعرة وذهبوا إلى ما ذهب إليه الجمهور، ولا يعني ذلك أنهم وافقوا أهل السنة والجماعة، بل قسَّموا الأمر إلى قسمين: نفساني ولفظي، وجعلوا اللفظي الذي هو الصيغ خارجةً عن مسمى الأمر حقيقةً؛ فهي عبارات تدل عليه وليست عين الكلام، ولا تسمى كلاما إلا تجوزا وتوسعا[(٣)]، والأمر حقيقة يطلق على النفساني، قال إمام الحرمين الجويني: «**الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس**، وحقيقته اقتضاء الطاعة، ثم ذلك ينقسم إلى ندب ووجوب ليتحقق الاقتضاء فيهما، وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس، كقول القائل: «افعل» فمتردد بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد، فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود المآل أو بقرائن الأحوال تخصيصها ببعض المقتضيات، هذا ما نرتضيه من المذاهب»[(٤)]، وبذلك يكون هؤلاء وافقوا الأشعري في الأصل وخالفوه في الفرع، لأن لازم مذهب الأشعري هو التوقف في دلالة «افعل» حتى ترد القرينة كما أفاده الجويني فيما سبق، أما عند الجمهور ومنهم سائر الأشاعرة فإنها –عندهم– ظاهرة في الأمر تحمل عليه من غير افتقار إلى قرينة.

---

(١) «قواطع الأدلة في الأصول» (١/٨٠– ٨١).

(٢) «التلخيص» (١/٢٣٩).

(٣) انظر: «التلخيص» للجويني (١/٢٣٩– ٢٤٠).

(٤) «التلخيص» (١/٢٦٢)، وانظر: «البحر المحيط» للزركشي (٣/٢٦٢) طبعة دار الكتبي، فقد نسبه الزركشي للقاضي في «مختصر التقريب»، ولم أجده في المطبوع منه، والظاهر أنه يقصد «التلخيص».

القول الثالث: أن للأمر صيغةً تدل عليه لكن لا بمجردها بل لا بد من إرادة الآمر، فحقيقة الأمر عندهم مركبة من: «صيغة وإرادة»، وهذا قول المعتزلة، ومسألة اشتراط الإرادة في الأمر سيأتي تفصيلها في مبحث مستقل-بإذن الله-.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى ما يلي:

١-**حقيقة الكلام، وعلى أي شيء يطلق؟** وهو أصل عقدي تناوله المتكلمون فيما يتعلق بكلام الله تعالى، وهذا السبب ذكره الزركشي فقال: «القائلون بأن للأمر صيغة: اختلفوا هل هي حقيقة في العبارة مجاز في المعنى أو عكسه أو مشترك؟ خلاف، **وأصله: الخلافُ في الكلام هل هو حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي أو عكسه أو هو مشترك؟ إذ الأمر من أفراده**»[(١)]، وذكره أيضا ابن قدامة فقال: «وزعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر بناء على خيالهم أن الكلام معنى قائم بالنفس»[(٢)]وقال ابن عقيل: «والدلالة على هذا هو الدليل على إثبات الكلام حروفا وأصواتا»[(٣)]، وقال المازري: «والنظر في هذه المذاهب إنما يستند إلى إثبات كلام النفس»[(٤)]، وقال الدكتور النملة: «إن منشأ الخلاف في مسألة صيغة الأمر هو اختلافهم في مسألة صفة الكلام»[(٥)]، وإيضاحه: أن العلماء يختلفون في حقيقة الكلام على أربعة مذاهب:

أ- أن الكلام اسم لمجرد الحروف، ومسماه هو اللفظ، أما المعنى فليس جزء مسماه، وهو قول المعتزلة ومن وافقهم.

---

(١) «سلاسل الذهب» (٢٠١).

(٢) «فتح الولي الناصر» للضويحي (٤٧٢/٣).

(٣) «الواضح» (٤٥١/٢).

(٤) «إيضاح المحصول» (٢٠٠).

(٥) «المهذب في أصول الفقه المقارن» (١٣٢٢/٣).

ب– أن الكلام اسم لمجرد المعنى، فمسماه هو المعنى، وإطلاق الكلام على اللفظ والحروف مجاز، وهو قول الكلابية والأشعرية.

ت– أن الكلام يطلق على كل من اللفظ والمعنى بطريق الاشتراك اللفظي، أي: أنه حقيقة فيهما، وهو قول بعض متأخري الأشاعرة، لجأوا إليه كمخرج من التناقض الذي وقع فيه الأشاعرة، وهو اختار الجويني والرازي.

وهذه المذاهب الثلاثة هي المذاهب المشهورة التي يذكرها غالب الأصوليين، والحق هو المذهب الرابع:

ث– أن الكلام يشمل اللفظ والمعنى جميعا، وذلك كما يتناول الإنسانُ الروحَ والبدنَ جميعا، وإذا أريد به اللفظ فقط، أو المعنى فقط، فلا بد من قرينة تدل عليه، وهذا القول هو قول السلف والفقهاء والجمهور، ولذلك كان القرآن عند أهل السنة والجماعة: حروفه ومعانيه كلام الله عزوجل. (١)

وبناء على هذه الأقوال اختلف العلماء في: هل للأمر صيغة تدل عليه أم لا؟ إذ إن الأمر قسم من أقسام الكلام، فالأشاعرة بناء على أصلهم أنكروا أن يكون للأمر صيغة تخصه وتدل عليه بمجردها، لأن حقيقة الأمر عندهم هي نفس الطلب القائم بالذات، وهو معنى لا صيغة، وهذه المعاني شيء واحد لا يقبل التجزؤ ولا يتعدد، فالأمر والنهي والخبر والاستخبار باعتبارها أقساما للكلام شيءٌ واحد، وقول القائل عندهم: «افعل» متردد بين الأمر والنهي

(١) انظر: «رفع النقاب» (٤٤٣/٢)، «الإبهاج» (٢٧٧/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣٥/٢)، «مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه» (٣٢٦/١)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١١٣٠/٢) وغيرها.

وغيره من المحتملات، فلا تحمل على معنى من المعاني إلا بقرينة أو دليل، وفي الحقيقة هذا القول من الأشاعرة من صور تناقضهم، ومن أغمض مسائلهم التي حاولوا تقريرها، مع أنه قول حادث لم يسبقهم إليه أحد من العلماء، وفي ذلك يقول ابن السمعاني: «وعندي أن هذا القول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء، وقد ذكر بعض أصحابنا شيئا من ذلك عن ابن سريج ولا يصح، وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائم بنفس المتكلم، والأمر والنهي كلام، فيكون قوله: «افعل»، و«لا تفعل» عبارة عن الأمر والنهي، ولا يكون حقيقة الأمر والنهي، وهذا أيضا لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفون «افعل» حقيقة في الأمر، و«لا تفعل» حقيقة في النهي»[1]، ويقول الطوفي: «وقول الأشعري: ليس للأمر صيغة تدل عليه مع قوله: إن القرآن صيغ وعبارات مخلوقة تدل على كلام عز وجل القائم بنفسه: تناقض، والأشهر عنه أن للكلام والأمر صيغا تدل على معناه، فلعل ما حكاه الآمدي عنه قول مرجوع عنه أو أن المراد به غير ما ظهر لي، والله سبحانه وتعالى أعلم»[2]، وفرارا من هذا التناقض قسَّم متأخروا الأشاعرة الأمر إلى قسمين: نفسي ولفظي[3]، وجعلوا النفسي هو ذات الطلب القائم بذاته عز وجل، أما اللفظي فهو اللفظ الوارد في النصوص الشرعية المعبرة عن الطلب النفسي، وجعلوا الأمر حقيقة في الأول، وإطلاقه على الثاني إطلاق مجازي، والذي أفاد الاقتضاء والطلب هو الأول، أما الثاني فلا يقتضيه بنفسه وإنما يدل عليه، وهو عبارة وحكاية عنه، ولذلك لما عرَّف الباقلاني والجويني وغيرهما الأمر قالوا: «هو **القول المقتضي بنفسه** طاعة المأمور بفعل المأمور

(١) «قواطع الأدلة في الأصول» (٨١/١).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (٣٥٤/٢).

(٣) انظر: «مذكرة في أصول الفقه »الشنقيطي (٢٩٥).

به» ، فذكروا قيد «بنفسه» ليتبين بذلك أن المحدود هو الأمر النفسي؛ فإن العبارة لا تقتضي بنفسها وإنما تشعر بمعناها[1].

وبناء على مذهبهم اشتهرت المسألة بترجمة: «هل للأمر صيغة تدل عليه؟»، وكثير منهم فرَّعها على إثبات كلام النفس، وأنها لا تصح إلا على مذهب من أثبته دون نفاته، وعليه فـ«إذا قال نفاة كلام النفس [وهم المعتزلة]: للأمر صيغة، فنفس الصيغة عندهم هي الأمر، فصيغة الأمر إذا أضيفت للأمر لم تكن إضافة حقيقية، وهي في مذهب قول القائل: نفس الشيء وذاته»[2].

ومن ها هنا «خطَّأ ابن عقيل هذه الترجمة فمنع أن يقال: للأمر صيغة أو أن يقال: الصيغة دالة عليه، بل الصيغة هي الأمر، فالأمر صيغة والنهي صيغة، لأن الشيء لا يدل على نفسه وذكر أن هذه الترجمة إنما تصح على مذهب المعتزلة والأشاعرة»[3]، أما على مذهب الجمهور وأهل السنة والجماعة فلا تصح، في حين يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الترجمة صحيحة

(١) انظر: «الاحكام» للآمدي (٣٦٥/١)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٥٩٤/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٩٠/٢)، وقال الباقلاني: «وحقيقة الأمر من أقسامه ومعنى وضعه بأنه أمر: أنه القول المقتضي به الفعل من المأمور على وجه الطاعة» «التقريب والإرشاد» (٥/٢)، وقال الجويني: « الأمر هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به، فذكرنا: "القول" يميز الأمر عما عدا الكلام، وذكرنا: "المقتضي" إلى استتمام الكلام يميزه عما عدا الأمر من أقسام الكلام، **وقولنا: "بنفسه" يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة فإن العبارة لا تقتضي بنفسها وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها**، وذكرنا: "الطاعة" يميز الأمر عن الدعاء والرغبة من غير جزم في طلب الطاعة» «البرهان» (٦٣/١)تحقيق: صلاح عويضة.

(٢) «المستصفى» للغزالي (٦٦٠/٢).

(٣) «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» (٢٨٨/١).

باعتبار أن اللفظ أحد جزأي مدلول الأمر؛ إذ الأمر مركب من لفظ ومعنى، وفي ذلك يقول: «وقولهم: للأمر صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على كونه أمرا ... أجود من قول من استدرك ذلك عليهم كابن عقيل الذي قال: إن الأجود أن يقال للأمر صيغة... بل مذهبهم أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعا، والأمر ليس هو اللفظ المجرد ولا المعنى المجرد، **بل لفظ الأمر إذا أطلق فإنه ينتظم اللفظ والمعنى جميعا**؛ فلهذا قيل صيغته، كما يقال: للإنسان جسم أو للإنسان روح، وكما يقال: للكلام معنى»[1]، ويقول معلقا على كلام ابن عقيل في تخطئة القاضي أبي يعلى في ترجمة المسألة: «قول القاضي وموافقيه صحيح من وجهين: أحدهما: أن الأمر مجموع اللفظ والمعنى، فاللفظ دال على التركيب وليس هو عين المدلول، الثاني: أن اللفظ دال على صيغته التي هي الأمر به، كما يقال: يدل على كونه أمرا، ولم يقل على الأمر»[2].

وبهذا عرفنا الفرق بين مذهب الأشاعرة ومذهب أهل السنة والجماعة في هذا، وأن الأشاعرة يرون أن للأمر صيغة كما هو أيضا رأي أهل السنة، غير أن الصيغة عند الأشاعرة تدل على الأمر وتعبر عنه وليس أمرا حقيقة، كما أن القرآن ليس كلام الله حقيقة، وإنما هو حكاية عن كلامه وعبارة عنه، أما عند أهل السنة فإن الصيغة هي أحد مدلولي الأمر باعتبارها لفظا يقترن بمعنى، والله أعلم.

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) نفس المصدر.

ويجدر أن ننبه ختاما أن العلماء من أهل السنة والجماعة ردوا على الأشاعرة مذهبهم في جعلهم الكلام حقيقة في كلام النفس؛ بذكر الحجج والبراهين التي تدل على أن الكلام اسم للفظ والمعنى، مع رد شبه القوم واستدلالاتهم –كما تراه في غير هذا الموضع–[1].

٢– تعدد معاني صيغة الأمر: ومع نفي الأشاعرة أن يكون للأمر صيغة تدل عليه بمجردها، إلا أنهم أثبتوا لفظا هو عندهم عبارة عن الأمر لا دالا على ذلك بمجرد صيغته، وجعلوا مدلول هذا اللفظ «موقوفا على ما يبينه الدليل، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حمل عليه، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحقير وغير ذلك حمل عليه»[2]، وذلك أنه لما كانت صيغة الأمر ترد ويراد بها معان عدة غير الطلب، كـ: التهديد والتعجيز والإباحة والتكوين والإرشاد وغير ذلك مما استعملت فيه الصيغة؛ قال الأشاعرة بالوقف فيها، لورود الاحتمال مما يقضي فيها بالإجمال، «**ولذلك كان من أسباب الخلاف في المسألة أنه**: إذا حصل تردد في المراد بصيغة الأمر أحيانا، فهل مَرَدُّ ذلك إلى أصل الوضع أو إلى وجود القرائن؟ فعند الجمهور أن التردد في الصيغة أحيانا مرده إلى وجود القرائن مقالية أو حالية كانت السبب فيه، وأن الصيغة عند الإطلاق والتجرد إنما هي للأمر لا غير، وأما المخالفون فيرون أن التردد في الصيغة مرده إلى أصل الوضع، فالصيغة بنفسها لا تفيد شيئا، وإنما تفيد المراد بقرينة تنضم إليها»[3]، ولذلك قالوا بالوقف

---

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/٥٩٥)، «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (الجزء ١٢)، «شرح الأصبهانية» له (٨٣٤)، «شرح الطحاوية» للحنفي (١٦٨)، «نزهة الخاطر» لابن بدران (٢/٥٦)، «معارج القبول» للحكمي (١/٢٤٧)، «المذكرة» للشنقيطي (٢٩٥)، «اللآلي البهية» لصالح آل الشيخ (١/٥٦٢)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» لعبد الرحمن المحمود (٢/١١٢٨).

(٢) «البحر المحيط» للزركشي (٢/٣٥٥).

(٣) «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٢/٥٤٨)، وانظر: «دراسات وتحقيقات» للضويحي (٢٢٥).

في الصيغة، وهذا التردد في صيغة الأمر كان –أيضا– سببا لخلاف المعتزلة؛ كما يفيده الشوشاوي بقوله: «قالت المعتزلة: فلا ينصرف الأمر إلى معنى الطلب إلا بالإرادة؛ **لاستعماله مترددا بين هذه المعاني المذكورة، فيحتاج إلى الإرادة في معنى الطلب**»[1]، وبهذا «فقد اجتمع أهل الإعتزال والأشاعرة على أن هذه الصيغة لا بد لها من مستند، فقال هؤلاء: مستندها معنى في النفس هو الأمر، والصيغة عبارة عنه ودلالة عليه، وقال هؤلاء: لا بد من إرادة الآمر أمرا إلا لحسن المأمور به ولا النهي إلا لقبح المنهي عنه»[2]، وسيأتي زيادة توضيح لمذهب المعتزلة في المسألة التالية:

(١) «رفع النقاب» (٢/٥٠١)، وانظر: «الإبهاج» (٢/٦٩٣).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (٢/٤٧٣)، قال الدكتور التركي معلقا على العبارة في تحقيقه للكتاب: «هكذا الأصل، وربما كان هناك سقط أو تحريف، ولعل صواب العبارة: "ولا يكون الأمر أمرا إلا لحسن المأمور به ..." وهذا على قول الأشاعرة».

المسألة الثالثة:

هل يشترط في الأمر الإرادة؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

تعتبر هذه المسألة من الفروع المختلف فيها المؤثرة على حد الأمر وحقيقته، كما أنها من لوازم المسألة السابقة، بمعنى: هل الصيغة تدل بمجردها على الأمر، أم لا تفيده إلا بشرط الإرادة؟ وفي تحرير محل النزاع في هذه المسألة ينبغي أن يعلم بأن الأمر تقترن به إرادات ثلاث:

١- إرادة إيجاد الصيغة وإنشائها، وهذه قد حكي على اعتبارها الاتفاق[١]، وقد نقل فيها خلاف عن الكعبي[٢].

٢- إرادة الأمر بصيغة «افعل» دون غيره من محتملاتها، وهذه مشترطة على مذهب الواقفية من الأشاعرة، ووافق الأشاعرةَ في هذا المعتزلة، كما قرره الشوشاوي بقوله: «وقال أهل الاعتزال: صيغة الأمر تستعمل لعشرين معنى فلا تنصرف إلى الطلب إلا بإرادة»[٣]، أما الجمهور فلا تشترط عندهم، والصيغةُ حال تجردها عن القرائن تفيد الأمر دون غيره؛ إذ الإرادة أمر خفي فمتى تجرد اللفظ عن قرينة تصرفه إلى غيره من محتملاته فيبقى على ما هو ظاهر فيه من إرادة الطلب، وقد مضى معنا تقرير هذا في المسألة السابقة عند ذكر سبب الخلاف.

---

(١) انظر: «سلاسل الذهب» للزركشي (٢٠٣).

(٢) انظر: «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٦٠٠)، «البحر المحيط» للزركشي (٢/٣٤٩).

(٣) «رفع النقاب» (٢/٥٠١).

٣- إرادة فعل المأمور به والامتثال، وهذه محل النزاع، بمعنى: هل يشترط في الأمر أن يكون الآمر مريدا من المأمور إيقاع الفعل وامتثاله أم لا، بل يصح أن يأمر بما لا يريده؟

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:[1]

القول الأول: أن الأمر لا يشترط فيه إرادة فعل المأمور وامتثاله، وهو قول منسوب إلى جمهور العلماء، ونصره أكثر الأشاعرة.

القول الثاني: أن الأمر لا يسمى أمرا إلا بشرط الإرادة، وهو قول جمهور المعتزلة، ولذلك عرفوا الأمر بأنه: «إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه بصيغة "افعل" أو ما يقوم مقامه».

القول الثالث: وهو التفريق بين الإرادة الشرعية الدينية والإرادة الكونية القدرية، فالأمر الشرعي يشترط فيه الأولى دون الثانية، وهو قول أهل السنة والجماعة، ونصره المحققون، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ورجحه الزركشي، واختاره من متأخري الأشاعرة الغزالي والرازي.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (٥٠/١)، «العدة» لأبي يعلى (٢١٦/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٩١/١)، «المستصفى» للغزالي (٦٥٧/٢)، «التمهيد» للكلوذاني (١٢٤/١)، «الواضح» لابن عقيل (٤٦١/٢)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٨٧)، «المحصول» للرازي (٢٤/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٥٨٦/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٦٠١/٢)، «الإحكام» للآمدي (٣٦٣/١)، «نفائس الأصول» للقرافي (١١٤٤/٣)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٦٨٨/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٩٢/٢)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٥٩/٢)، «التحبير» للمرداوي (٢١٧٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٤٨/٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٩٧/٢)، «نهاية السول» للإسنوي (٣٨٣/١)، «المهذب» للنملة (١٣١٣/٣)، «إتحاف ذوي البصائر» له (١٥٥٣/٣)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٢٩٨)، «الأمر عند الأصوليين» للعاني (٥٦)، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» للجيزاني (٤٠٩)، «المسائل المشتركة» للعروسي (١١٨).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

بالنظر في أقوال العلماء في المسألة يظهر –والله أعلم– أن سبب الخلاف بينهم راجع إلى:

١– حقيقة لفظ «الإرادة»: وهي مسألة عقدية وقع الخلاف فيها، مرجعها إلى أصل من أصول الإيمان، وهو: «القضاء والقدر»، والخلافُ الواقع في إرادة الله وقدرته؛ هل هي شاملة لأفعال العباد أم لا؟ فالأشاعرة رأوا أن إرادة الله شاملة لكل شيء، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا يقع شيء بلا إرادته ومشيئته، ومن جملة ما يقع في العالم الظلم والشرور والمعاصي التي نهى عنها سبحانه، فعلمنا أن الله قد يريد ما لا يأمر به، كما أنه يأمر بما لا يريده، مثل ما وقع من أمر الله نبيه إبراهيم –عليه السلام– بذبح ابنه مع أنه لم يرده منه، فدل ذلك على عدم استلزام الأمر للإرادة، أما المعتزلة فرأوا أنه يستحيل أن يأمر الله بما لا يريده؛ بناءً على أن إرادة الله للشيء تقتضي محبته له ورضاه به، مما يلزم منه أن المأمور به مراد لله ومحبوب له، أما غيره مما نهى الله تعالى عنه من الشرور والمعاصي مما يبغضه ولا يحبه؛ فلا يمكن أن يكون مرادا لله بل هو واقع بلا إرادته وقدرته، وهذا السبب الذي هو «حقيقة الإرادة» قد ذكره الزركشي نقلا عن ابن برهان، فقال: «وهذا ينبني على أصل كبير بيننا وبينهم، وهو أن الكائنات بأسرها وما يجري في العالم عندنا لا يكون إلا بإرادة الله من خير وشر ونفع وضر وإيمان وكفر، ما لم يرده الله أن يكون لا يتصور تكونه، ولهذا أمر إبليس بالسجود ولم يرده إذ لو أراده لسجد، وعند المعتزلة: أمره وأراده منه، فلما لم يفعل عصى

وكفر، وكذلك أمر الكافر بالإيمان»[1]، ويقول ابن برهان: «وهذه المسألة تنبني على أصل، وذلك الأصل أن الله أمر الكفار بالإيمان وما أراد من بعضهم الإيمان، إذ لو أراد لحصل، وكل ما أراد لا بد من حصوله»[2].

وفي الحقيقة فإن منشأ الخطأ لدى الفريقين هو الإجمال الحاصل في لفظ الإرادة، وعدمُ التفريق بين أقسامها[3]، وذلك أن الإرادة تطلق ويراد بها معنيان:

أ– إرادة كونية قدرية: وهي شاملة لكل المخلوقات، تكون بمعنى المشيئة وتستلزم وقوع المراد لا محبته له ورضاه، وهي التي دل عليها مثل قوله تعالى: ﴿**فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿**وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا**﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢**﴾ [يس]، وغير ذلك من النصوص المتواترة الدالة على شمول إرادته وعمومها، وأنه لا يقع شيء إلا بإرادته ومشيئته سبحانه وتعالى، فهذه ليست مشترطة في شيء من الأمر والنهي.

ب–إرادة دينية شرعية: لا تستلزم وقوع المراد، وهي ملازمة للأمر مشروطة فيه، تدل على المحبة للمأمور به والرضا به، وهي التي دل عليها مثل قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿**يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ**﴾ [النساء: ٢٦]، وقوله: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ**

(١) «سلاسل الذهب» (٢٠٤).

(٢) «الوصول إلى الأصول» (١/١٣١– ١٣٢).

(٣) انظر: «المسائل المشتركة» للعروسي (١٢٣).

﴿ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرًا٣٣﴾ [الأحزاب]، وغيره من النصوص الدالة على هذا المعنى.

ولما لم يفرق كل من المعتزلة والأشاعرة بين نوعي الإرادة؛ وقع منهم الخطأ في المسألة، فالمعتزلة قالوا باشتراط الإرادة في الأمر، وعنوا بالإرادة الإرادةَ الدينية الشرعية، وقصروها على هذا المعنى دون غيره، فأخرجوا بذلك الإرادة الكونية القدرية، وجعلوا الكفر والمعاصي واقعة على خلاف إرادة الله، وخارجة عن قدرته، لا فعل لله فيها، مقررين أن العبد يخلق أفعاله — تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا–، أما الأشاعرة فراعوا الإرادة الكونية القدرية دون الإرادة الدينية الشرعية؛ فأطلقوا القول بعدم اشتراط الإرادة في الأمر، فأدى بهم ذلك إلى القول بالجبر، وأنه لا اختيار للعبد، إما تصريحا كما هو مذهب الغلاة منهم ممن وافق الجهمية، وإما لزوما كما هو لازم مذهبهم في مسألة الكسب وقدرة العبد، وفيما سبق يقول الإمام الشاطبي: «وَلِأَجْلِ عَدَمِ التَّنَبُّهِ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْإِرَادَتَيْنِ وَقَعَ الْغَلَطُ فِي الْمَسْأَلَةِ؛ فَرُبَّمَا نَفَى بَعْضُ النَّاسِ الْإِرَادَةَ عَنِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ مُطْلَقًا، وَرُبَّمَا نَفَاهَا بَعْضُهُمْ عَمَّا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ مُطْلَقًا وَأَثْبَتَهَا فِي الْأَمْرِ مُطْلَقًا، وَمَنْ عَرَفَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمَوْضِعَيْنِ لَمْ يَلْتَبِسْ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ»[1].

ويوضح هذا الأصل أصلان أثرا في المسألة هما:

٢– هل الإرادة تستلزم المحبة والرضا أم لا؟[2] وقد اختلف العلماء في المسألة على قولين:

(١) «الموافقات» (٣/٣٧٣).

(٢) انظر: «المسائل المشتركة» (١١٩)، «القضاء والقدر» لعبد الرحمن المحمود (١٩٦)، «التكليف في ضوء القضاء والقدر» (١١١– ١١٢).

الأول: أن الإرادة تستلزم المحبة والرضا، وهو قول عامة المعتزلة والجهمية وغالب الأشاعرة، ومع اتفاقهم إلا أنهم اختلفوا فيما يترتب على ذلك من كون ما يقع من الكفر والمعاصي محبوبا لله ومرادا له أم لا؟ فأما المعتزلة فقالوا المعاصي والكفر والشرور خارجة عن قضاء الله وقدره، غير داخلة تحت مشيئته وإرادته وخلقه، لعدم محبة الله لها وعدم رضاه بها، أما الجهمية ومن وافقهم من الأشاعرة، فقالوا كل ما في الوجود إنما هو واقع بمشيئة الله وإرادته وهو خالقه، وعلى هذا فالكون كله: قضاؤه وقدره، وطاعته ومعاصيه، وخيره وشره، محبوب لله مراد له، ولا خلاف أن أمره بالشيء شرعا يستلزم محبته له، وعلى هذا قال المعتزلة: كل محبوب مراد، كما أن ما يبغضه الله غير محبوب ولا مراد.

الثاني: التفريق بين نوعي الإرادة، فالإرادة الكونية القدرية لا تستلزم المحبة والرضا، فقد يجتمعان وقد يفترقان، وأما الإرادة الدينية الشرعية فهي ملازمة للمحبة والرضا، وهو قول عامة أهل السنة المثبتين للقدر.

٣- مسألة التحسين والتقبيح العقليين: وما بناه عليها المعتزلة من أصول تتمثل في وجوب تعليل أفعال الله، وما يتبع ذلك من وجوب العدل والصلاح والأصلح على الله تعالى، وفي ذلك يقول الدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود: «**والخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تفسير معنى استلزام الإرادة للمشيئة والرضا الذي قالوا به: مبني على خلافهما في مسألة تعليل أفعال الله أو عدم تعليلها، وفي مسألة تحسين العقل وتقبيحه أو عدم تحسينه وتقبيحه**»[1]، فعند المعتزلة يقبح في العقل أن يأمر الآمر بشيء لا يريده، لأن استدعاء ما لا

(١) «القضاء والقدر» (١٩٦).

يريد وقوعه سفه لا يليق بالحكيم، كما أنه يفضي إلى جواز أمر العباد بالواجبات والممتنعات، وهو ظلم يجب تنزيه الله عنه، ولذلك فإن المعتزلة ردوا الآيات التي تدل على عموم مشيئة الله وإرادته بهذا الأصل، مقررين بأن ذلك مما يقبح في العقل فوجب رده أو تأويله، كما يعبر عن مذهبهم ومنهجهم زعيم المعتزلة في عصره عبد الجبار الهمداني بقوله: «والأصل في الجواب عن ذلك: أنا نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلا...»، ثم يقول: «وأيضا فإن صحة السمع تنبني على كون القديم –تعالى– عدلا حكيما لا يكذب ولا يظلم، وأنتم قد جوزتم على الله ما هو أظهر وأعظم، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، ولأنا لم نعرف هذه المسألة لا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر»[1].

ومن هذا كله تبين أن الحق في المسألة هو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من التفريق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، لما في ذلك من العمل بمقتضى النصوص كلها، كما تدل عليه الأصول الشرعية التي مضى تقريرها، قال ابن القيم: «والصواب أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية؛ فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعا ودينا، وقد يأمر بما لا يريده كونا وقدرا، كإيمان من أمره ولم يوفقه للإيمان، مراد له دينا لا كونا، وكذلك أمر خليله بذبح ابنه ولم يرده كونا وقدرا»[2]، وقال شيخنا أبو عبد المعز محمد علي فركوس –حفظه الله–: «فالحاصل أن التقسيم بين الإرادتين الكونية القدرية والشرعية الدينية

(١) انظر: «القضاء والقدر» للمحمود (٢٠١).

(٢) «شفاء العليل» (١/٢٧٩– ٢٨٠).

هو مذهب أهل السنة، ومنشأُ الضلال الذي وقعت فيه القدرية والجبرية في هذه المسألة يكمن في التسويةِ بين الإرادتين، وظنِّهم أن المشيئة والإرادة مستلزمة للمحبة والرضا.

فالقدرية أثبتوا الإرادة الشرعية وأنكروا الإرادة الكونية، وزعموا أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان، فلا يدخل تحت إرادة الله وتقديره، لأن الأمر – عندهم يستلزم الإرادة، فكل ما أمر به فقد أراده، والله تعالى لم يأمر بالكفر والفسوق والعصيان، فهو غير مريد لها، لأن الله لا يحبها ولا يرضاها.

أما الجبرية فأثبتوا الإرادة الكونية وأنكروا الإرادة الشرعية، وزعموا أن الكفر والفسوق والعصيان مرادة له محبوبة له، وقد جبرهم عليها ولا خيار لهم في تركها، لأن الأمر – عندهم– لا يستلزم الإرادة، وإذا كان الله تعالى لم يأمر بالكفر والفسوق والعصيان إلا أنه أراد ذلك وقدَّره وشاءه.

فهدى الله أهل السنة لإثبات الحق الذي ضلّت فيه الطائفتان، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[1].

(١) انظر: تعليق الشيخ على «العقائد الإسلامية» لابن باديس على موقعه الإلكتروني.

المسألة الرابعة:

هل يشترط في الأمر الرتبة؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

المقصود بالرتبة في ترجمة المسألة: الهيئة التي يكون عليها الكلام أو المتكلم، وهي بذلك تنقسم إلى علو واستعلاء، **أما العلو**: فهو أن يكون الآمر أعلى درجة من المأمور، فهو صفة للمتكلم، **وأما الاستعلاء**: فهو أن يجعل المتكلم نفسه عاليا بكبرياء أو غير ذلك، وإن لم يكن أعلى درجة من المأمور، فهو صفة للكلام.

ومسألة الرتبة تعتبر من الفروع المؤثرة على حد الأمر وحقيقته، وهي من توابع مسألة: «صيغة الأمر»، بمعنى: هل الصيغة تدل على الأمر بمجردها أم لا بد من انضمام قرينة الرتبة إليها، كما هو الحال بالنسبة للإرادة عند من اشترطها؟ ولذلك قال المعتزلة: «لا أمر إلا بصيغة وإرادة ورتبة»، وعليه يمكن أن يقال في بيان صورة المسألة: **هل الرتبة تعتبر قرينة مشترطة في حمل الصيغة على الأمر أم لا؟ وإذا قلنا باعتبارها فهل المعتبر فيها هو العلو أم الاستعلاء؟**، وليعلم أنه لا خلاف في تسمية الطلب التي انتفت فيه الرتبة كـ: السؤال والالتماس والدعاء والتضرع أمرا، وإنما الخلاف في وجهه: هل هو على وجه الحقيقة أو المجاز؟

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وقد وقع الخلاف في المسألة على قولين[1]:

القول الأول: أنه لا يشترط في الأمر الرتبة، وهو قول أبي بكر الباقلاني، واختاره الجويني الغزالي والقرافي والبيضاوي وابن السبكي، وهو قول جمهور المتكلمين، ونسبه ابن الحاجب إلى أكثر الشافعية.

القول الثاني: أنه يشترط في الأمر الرتبة، وهؤلاء اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب:

١- **أن المعتبر فيها هو العلو**، وبه قال أكثر المعتزلة، وهو قول منسوب إلى الجمهور، واختاره القاضي عبد الوهاب من المالكية، والشيرازي والسمعاني وغيرهم من الشافعية، ونسبه المجد بن تيمية إلى الحنابلة.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٤٩/١)،«شرح اللمع» للشيرازي (١٩١/١)، «الواضح» لابن عقيل (٤٥٧/٢)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٩٥/١)، «المستصفى» للغزالي (٦٣٥/٢)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٨٥)، «المحصول» للرازي (٤٥/٢)، «مختصر ابن الحاجب» (٦٤٦/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٢٣٩/١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١١١)، «نفائس الأصول» له (١١٦٩/٣)، «المسودة» لآل تيمية (١٥٢/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٤٩/٢)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٦٨٦/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٨٩/٢)، «التحبير» للمرداوي (٢١٧٢)، «نهاية السول» للإسنوي (٣٧٩/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٤٦/٢)، «تشنيف المسامع» له (٩/٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٩٠/٢)، «شرح المنهاج» للأصفهاني (٣٠٣/١)، «حاشية العطار» (٤٦٦/١)، «المهذب» للنملة (١٣١١/٣)، «أصول الفقه» لعياض السلمي (٢١٧)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٢٧٩).

٢- **أن المعتبر فيها هو الاستعلاء**، وهو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، ووافقه الرازي والباجي والآمدي وابن الحاجب وابن قدامة والشريف التلمساني وغيرهم.

٣- **أنهما معتبران معا**، وهو قول ابن القشيري.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر في أقوال العلماء في المسألة واحتجاجاتهم يظهر –والله أعلم– أن سبب اختلافهم راجع إلى:

١– اختلافهم في موجب الأمر ودلالته: أي: فيما تقتضيه صيغة الأمر بموجب وضعها، هل هو الطلب الجازم أم مطلق الطلب؟ فمن جعل مدلول الصيغة هو الطلب الجازم المتحتم فعله اشترط الرتبة من علو أو استعلاء، وأما من رأى أن الصيغة إنما تدل على مطلق طلب الفعل؛ فإنه لم يشترط الرتبة، ولعل هذا هو ما عناه الزركشي في تقريره لسبب الخلاف بقوله: «والخلاف في ذلك ينبني على أن صيغة «افعل» إذا وردت ممن تلزم طاعته هل تقتضي الوجوب حتى يدل دليل على خلاف ذلك؟»[1]، وفي هذا يقول الدكتور ماجد الجوير مقررا التفصيل السابق: «والذي أراه في المسألة هو التفصيل: فإن أريد بمصطلح الأمر في هذه المسألة: الأمرُ الكامل، وهو أمر الوجوب؛ فإن العلو والاستعلاء شرط في ذلك الأمر، فلا يكون الأمر أمر وجوب على المخاطَب إلا إذا كان المخاطَب دون المخاطِب رتبةً، أو كانت صفة الطلب متلفظا بها بصورة يفهم السامع لها أن الآمر يطلب طلبا جازما من المخاطَب فعل ما طلب منه، وإن أريد بمصطلح الأمر في المسألة: ما يطلق عليه اسم الأمر عند العرب؛ فإن العلو والاستعلاء غير مشترطين في إطلاق اسم الأمر، بل الأمر يطلق على الصفة التي يراد بها الفعل من المخاطب، سواء كان المخاطِب أعلى رتبة من المخاطَب أو أدنى

(١) «سلاسل الذهب» (٢١٥).

رتبة منه، وسواء صدرت صفة طلب الفعل بغلظة أم برفق، فلعل من اشترط العلو أو الاستعلاء أو هما معا يريد الأمر بالمعنى الأول، ومن لم يشترط العلو والاستعلاء يريد بالأمر المعنى الثاني، وبهذا يرتفع الخلاف، والله أعلم»[1]، **ويفهم من هذا أن الرتبة عند من لم يشترطها في الأمر تعتبر قرينة لانصراف صيغة الأمر من الطلب المحض إلى الطلب الجازم وهو الإيجاب، أما عند من اشترطها فهي داخلة في ماهية الأمر ولا تكون صيغة «افعل» أمرا إلا إذا وجدت الرتبة**، وفي ذلك يقول ابن عقيل: «وتوهم قوم أن الرتبة قرينة، وقال المحققون: إنما لم تسم أمرا إلا لوجودها من الأعلى للأدنى فليست الرتبة قرينة لكنها شرط»[2]، ويوضحه السبب التالي:

٢- هل الطاعة من لوازم الأمر؟ فمن قال هي من لوازمه اشترط الرتبة، ومن قال بالنفي لم يشترطها، وإلى هذا يشير الغزالي بقوله: «وقيل في حد الأمر: أنه طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة، وممن هو دون الآمر في الدرجة، احترازا عن قوله: (اللهم اغفر لي)، وعن سؤال العبد من سيده، والولد من والده، ولا حاجة إلى هذا الاحتراز، بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد، وإن لم تجب عليها الطاعة، فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة، بل الطاعة لا تجب إلا لله تعالى، والعرب قد تقول: فلان أمر أباه، والعبد أمر سيده، وتعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه، فيرون ذلك أمرا وإن لم يستحسنوه»[3]، وسيأتي معنا في مسألة: «موجب صيغة الأمر» أن منشأ الخلاف في ذلك هو اختلافهم في المحدود: هل هو الأمر في أصل وضعه اللغوي أو الأمر الشرعي؟

---

(١) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» (٢٨٧).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (٤٥٧/٢).

(٣) «المستصفى» (٦٥٣/٢- ٦٥٤).

٣- تعدد معاني صيغة الأمر: وذلك أن من مآخذ الذين اشترطوا الرتبة هو: أن صيغة الأمر ترد ويراد بها الأمر كما يراد بها الشفاعة والسؤال والالتماس وغيرها، ولا مميز بين هذه المعاني إلا الرتبة، وأما عند من قال بعدم اشتراط الرتبة فإن هذه المعاني إما أن تكون عندهم داخلة في مسمى الأمر حقيقة؛ لكونها مشتركة في الطلب، وإما أن تكون معان مجازية لا تنصرف إليها الصيغة إلا عند وجود القرينة والدليل.

المسألة الخامسة:

هل المندوب مأمور به؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

وفي تحرير محل النزاع في هذه المسألة ينبغي أن يعلم أنه: لا اختلاف بين الأصوليين أن المندوب مأمور به، وإنما محل الخلاف في وجه الأمر به: هل هو على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز؟ غير أن العلماء يختلفون في المعني بالمسألة: هل هو صيغة «افعل» إذا دل الدليل على عدم إرادة الوجوب بها وحملت على الندب لأجل القرينة، فهل حملها عليه حقيقة أم مجاز؟ وعلى هذا الرأي تكون المسألة فرعا عن مسألة: «دلالة الأمر وموجبه»، ولذلك قال الإمام صفي الدين الهندي: «والحق أن هذه المسألة فرع مسألة: أن الأمر حقيقة في ماذا؟ فمن قال: إن الأمر حقيقة في الوجوب فقط؛ فالمندوب يجب أن لا يكون مأمورا به عنده، ومن قال: إنه حقيقة في الندب، أو في القدر المشترك بينه وبين الوجوب، أو هو مشترك بينهما؛ فالمندوب عندهم مأمور به»[1]، والرأي الثاني في المسألة: أن محل الخلاف هو لفظ الأمر المركب من: «أ م ر» لا صيغة الأمر، فمادة «أ م ر» هل تطلق على المندوب حقيقة أو تطلق عليه مجازا، قال ابن السبكي: «والكلام هنا في الأمر «أ م ر» لا في صيغة «افعل»، و«الأمر» مقول على الواجب والمندوب بالحقيقة، و«افعل» مختصة بالوجوب، فالندب مأمور به حقيقة،

(١)«نهاية الوصول» (٢/٦٠٤).

ولا يدخل فيه صيغة «افعل» حقيقة»[1]، والرأي الثاني رجحه كثير من العلماء، قال الدكتور فاديغا موسى: «ويدلك على أن هذا هو محل النزاع فعلا: أن الذين اختلفوا هنا هم القائلون بأن صيغة «افعل» إذا تجردت تفيد الوجوب، فلا يستقيم لهم بعد ذلك أن يقولوا بأن صيغة «افعل» إذا استعملت في الندب تكون أمرا على وجه الحقيقة، وإنما اختلافهم في لفظ «أ م ر» هل هو عند الإطلاق مثل صيغة «افعل»، التي اتفقوا على أنها للإيجاب عند الإطلاق أو ليس مثلها، بل هو حقيقة في القدر المشترك بين الإيجاب والندب؟»[2]، ويقول الإسنوي: «والصواب ما قاله المصنف [أي: البيضاوي]؛ فإن الذي سيأتي أنه حقيقة في الوجوب إنما هو صيغة «افعل» وكلامنا هنا في لفظ «الأمر» فهما مسألتان، وقد صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب، فأما ابن الحاجب فإنه صحَّح في أوائل الكتاب أن المندوب مأمور به، ولم يحك الخلاف إلا عن الكرخي والرازي، ثم ذكر بعد ذلك في الأوامر أن الجمهور على أن صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب، وهذا هو عين كلام المصنف، ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الإطلاق المجازي، فإنه مما لا خلاف فيه كما نقله الآمدي هنا، وأما الآمدي فإنه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مأمور به، واقتضى كلامه ترجيحه، ونقل هنا عنه التوقف في صيغة «افعل» وصحَّحه فدل على المغايرة قطعا»[3]، كما أن الغزالي اختار التوقف في دلالة صيغة الأمر مع أنه قال بأن الأمر حقيقة في الندب[4]، «وبالفصل بين المسألتين يزول الإشكال الذي يطرحه بعضهم من اختيار بعض الأصوليين أن الندب أمر حقيقة مع قولهم أن الأمر

(١) «رفع الحاجب» (١/٥٨٥).

(٢) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١/٤٥١- ٤٥٢).

(٣) «نهاية السول» (١/٣٧٩).

(٤) «المستصفى» (١/٢١٢).

حقيقة في الوجوب، إذ لا تلازم بين المسألتين على الصحيح»[1]، وتباين المسألتين بدعوى التلازم بين حقيقة الأمر وموجبه مع هذه المسألة محل نظر؛ إذ إننا نجد أن بعض العلماء اختار أن المندوب مأمور به حقيقة، وأن صيغة الأمر تطلق على أمر الإيجاب والندب حقيقة، ومع ذلك رأى أنها عند تجردها عن القرائن تحمل على الوجوب؛ كما فعل الباجي في «إحكام الفصول» وسيأتي بيانه في تنبيه نعقده في آخر هذا المبحث نبين فيه نوع الخلاف في المسألة وثمرته بإذن الله تعالى.

(١) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» (٢٤٧).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في المسألة على قولين:[1]

القول الأول: أن المندوب يطلق عليه اسم الأمر على وجه الحقيقة، وهو قول الجمهور، وهو الذي رجحه القاضي والباجي وابن الحاجب وغيرهم، وصححه الزركشي في «البحر المحيط».

القول الثاني: أن الندب ليس أمرا حقيقة، وهو قول أكثر الحنفية، وبه قال ابن العربي من المالكية، والشيرازي من الشافعية، وهو ظاهر اختيار إمام الحرمين؛ فإنه لمّا عرف الأمر خصَّه بأمر الإيجاب.

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «البرهان» للجويني (٢٤٩/١)، «التلخيص في أصول الفقه» له (٢١٤/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١١١/١)، «الواضح» لابن عقيل (٥١٧/٢)، «إيضاح المحصول» للمازري (٢٢٠- ٢٢٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٦٩١/١)، «نهاية الوصول» للهندي (٦٤٠/٢)، «المسودة» لآل تيمية (٨٨/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٥/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٥٨/٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٨٠/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٣٧٩/١)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٣٩/١)، «إتحاف ذوي البصائر» للنملة (٤٩٥/١)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٤٤٠/١)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٢٤٨)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (٣٠٣/١).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر في أدلة الفريقين وحججهم في المسألة؛ نجد أن الخلاف بينهم يرجع إلى الأسباب التالية:

١-تردد المندوب بين الواجب والمباح: وهذا السبب ذكره الطوفي فقال: «**مأخذ الخلاف في المسألة: تردد المندوب بين الواجب والمباح**، فمن حيث إنه مقتضى ومستدعى ومطلوب ومثاب عليه أشبه الواجب فألحق به، ومن حيث إنه لا عقاب في تركه أشبه المباح فألحق به»[(١)]، ولعل هذا ما عناه القاضي الباقلاني فيما نقله الزركشي عنه في إرجاع الخلاف إلى مسألة: «**هل المندوب يشارك الواجب في حقيقته أم لا؟**»[(٢)]، وهذا السبب الذي نسبه الزركشي إلى الباقلاني ذكره أيضا الطوفي في «شرح مختصر الروضة»، ونسبه إلى الكناني، وزيفه بقوله: «قلت: هو ضعيف، لأنه إن عنى أن بينهما قدرا مشتركا، فلا نزاع فيه، وهو الثواب على الفعل، وإن عنى أنه يشارك الواجب في كمال حقيقته؛ فلا نزاع أيضا في عدم ذلك، وإلا لكان المندوب واجبا، وقد افترقا في العقاب، أو الوعيد على الترك وعدمه»[(٣)]، ولذا فقد يحمل قول الباقلاني والكناني على ما ذكر أولا من تردد المندوب بين الواجب والمباح، وهو أظهر مما ذكره الطوفي وزيفه، **ومثار الخلاف ومنشؤه فيما يظهر يرجع إلى: عدم التفريق بين التخيير والإباحة؛**

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/٣٥٧).

(٢) «سلاسل الذهب» (٢٢٦).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (١/٣٥٨).

إذ إن وجود التخيير في المندوب لا ينافي الأمر به؛ لوجود الفرق بينه وبين المباح، ويتضح ذلك في حالة الترك، فتارك المندوب مخالف للأمر، بخلاف تارك المباح، فالطرفان يستويان في الإباحة، بخلاف التخيير فإنه لا يلزم منه التسوية، **إذ الإباحة تخيير مطلق، أما الندب فهو تخيير مقيد**، وعليه فإن الاقتضاء الجازم ليس من لوازم الأمر، كما أن التخيير لا ينافيه، لاتفاق الجميع على تغاير حقيقة الندب مع حقيقة الإباحة، وإلا لم يكن هناك فرق بينهما، فلو قلنا المندوب مأمور به مجازا للزم أن يكون في حقيقته مباحا، واللازم باطل فالملزوم مثله، وهذا بخلاف المندوب مع الواجب فإن مورد القسمة بينهما مشترك وهو الاقتضاء والطلب، وفي ذلك يقول ابن عقيل: «والفصل بينه وبين الإباحة يشهد بأنه مأمور به؛ لأنه يقال: أمره فأطاع كما يقال: دعاه فأجاب، ولا يقال: أباحه فأطاع ولا أذن له فامتثل»[1].

٢-عدم تحرير محل النزاع في المسألة: هل هو في صيغة الأمر «افعل» أم في لفظ الأمر «أ م ر»؟ فمن رأى أن النزاع في الصيغة، قال الأمر في الندب مجاز؛ لأنها حقيقة في الإيجاب، ومن رأى أن الخلاف هو في لفظ الأمر، قال هو أمر حقيقة لتناول اللفظ له، وعلى هذا الرأي فإن الخلاف لم يتوارد على محل واحد لأنهما مسألتان مستقلتان، كما مضى تقريره في تحرير محل النزاع في المسألة.

٣-الاختلاف في مدلول صيغة الأمر وموجبها: وهذا على القول بأن محل الخلاف هو صيغة الأمر لا لفظه، فمن قال مدلول صيغة الأمر حقيقة هو الإيجاب، قال تناولها للندب إنما هو على سبيل المجاز، كتناولها لسائر مدلولاتها المجازية الأخرى من إباحة وتهديد وتعجيز وغير ذلك، ومن قال إنها حقيقة في الندب أو مشتركة بينهما، قال الندب أمر

(١) «الواضح في أصول الفقه» (١/٥١٨).

حقيقة، وفي ذلك يقول صفي الدين الهندي: «والحق أن هذه المسألة فرع مسألة أن الأمر حقيقة في ماذا؟ فمن قال: إن الأمر حقيقة في الوجوب فقط فالمندوب يجب أن لا يكون مأمورا به عنده، ومن قال: إنه حقيقة في الندب، أو في القدر المشترك بينه وبين الوجوب، أو هو مشترك بينهما، فالمندوب عندهم مأمور به»[1].

٤-عدم التفريق بين «مطلق الشيء» و«الشيء المطلق»: فالذين قالوا إنه غير مأمور به أرادوا الأمر المطلق؛ إذ الأمر المطلق هو الإيجاب، بخلاف مطلق الأمر؛ فإنه يشمل الندب أيضا، وهذا ما ذكره ابن تيمية -رحمه الله- بقوله: «والتحقيق في مسألة أمر الندب مع قولنا الأمر المطلق يفيد الإيجاب أن يقال: الأمر المطلق لا يكون إلا إيجابا، وأما المندوب إليه فهو مأمور به أمرا مقيدا؛ فيدخل في مطلق الأمر»[2]، وهذا السبب ذكره الدكتور ماجد الجوير فقال: «والخلاف في الطريقتين **لعل من أسبابه عدم التفريق بين مطلق الشيء والشيء المطلق**؛ فإن مطلق الشيء يكون للقدر المشترك من المفهوم الكلي الموجود في كل شخص من أشخاص المادة، ولذا فإن نفي الأمر المطلق عن أمر الندب لا يعني نفي مطلق الأمر عنه»[3].

(١) «نهاية الوصول» (٢/٦٠٤).

(٢) «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» (١/٣٠٤).

(٣) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» (٢٤٧).

تنبيه: نوع الخلاف بين العلماء في المسألة:

وقد اختلف في نوع الخلاف في المسألة على المذهبين:

الأول: أن الخلاف لفظي، وهو ما ذهب إليه إمام الحرمين في «البرهان» والقشيري وابن تيمية، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «وهذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى فإن الاقتضاء مسلم»، إلى أن قال: «فالقول في ذلك قريب، ومنتهاه آيل إلى اللفظ»[(١)]، وقال شيخ الاسلام بعد أن ذكر المسألة: «فهذا بحث اصطلاحي»[(٢)].

الثاني: أن الخلاف فيها معنوي، وهو ما ذهب إليه الأبياري والمازري والطوفي، وصحَّحه الزركشي[(٣)]، وقد قال المازري: «فقد صارت هذه المسألة كأصل يثمر فروعا فقهية؛ فحسن الكلام عليه»[(٤)].

وذكروا لذلك آثارا منها:

- إذا ورد النص الشرعي بلفظ الأمر كقول النبي صلى الله عليه وسلم: «أمرتم بكذا»، وكقول الصحابي: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا»، فإن كان المندوب مأمورا به حقيقة: تُرُدد في مدلول لفظ الأمر هل هو الإيجاب أم الندب؟ وأما من قال هو أمر مجازا فيحمله على الإيجاب إلا لقرينة[(٥)].

---

(١) «البرهان» (٢٤٩/١- ٢٥٠).

(٢) «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» (٣٠٨/١).

(٣) «البحر المحيط» (٢٨٧/١).

(٤) «إيضاح المحصول» (٢٢٠).

(٥) انظر: «إيضاح المحصول» للمازري (٢٢٠)، «البحر المحيط» للزركشي (٢٨٧/١).

– إذا ورد لفظ الأمر ودل الدليل على أنه لم يرد به الوجوب، فمن قال إنه حقيقة حمله على الندب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل؛ لأن للفظ الأمر عنده حقيقتين: إحداهما بالإطلاق، والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند الإطلاق على إحداهما حمل عند التقييد على الأخرى، ومن قال أنه مجاز لم يحمله عليه إلا بدليل؛ لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بدليل[1].

والظاهر أن من قال أن الخلاف لفظي نظر للمسألة من جهتين:

الأولى: أن الجميع يتفقون على أنه مطلوب فعله، يثاب ممتثله، فيكون الخلاف في التسمية: هل هو أمر حقيقة أم مجازا؟ وفي ذلك يقول الأبياري معقبا على الجويني: «وأما قول الإمام إنها مسألة لفظية: إن أراد لا فائدة لها في الأصول فليس بصحيح، وإن أراد أن البحث فيما يتعلق باللغة؛ فالأمر على ما قال»[2]، وعليه فيمكن أن يقال أن الخلاف في نوع الخلاف لم يتوارد على محل واحد.

الثانية: أن بعض الذين قالوا المندوب مأمور به حقيقة، قد قرروا أنه إذا ورد لفظ الأمر مجردا عن القرائن حمل على الوجوب، إلا لوجود دليل يدل على عدم إرادة الوجوب، ومثله صيغة الأمر، كما قال الباجي: «إذا ثبت أن لفظة «افعل» تدل بمجردها على الأمر، وثبت أن الأمر يدخل تحته الإيجاب والندب؛ فإنه يدل بمجرده على الإيجاب، وإنما يصرف إلى الندب بقرينة تقترن به»[3]، وهذا هو ما يقوله الذين قالوا بأنه أمر مجازا لا حقيقة كما نقل

(١) «البحر المحيط» للزركشي (٢٨٨/١)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» (٣٠٩/١).
(٢) «التحقيق والبيان» (٦٩٠/١).
(٣) «إحكام الفصول» (٢٠١/١).

ذلك عنهم الباجي بقوله: «أما هم فاحتج من نصر قولهم في ذلك: بأن لفظ الأمر لو كان يدل على الوجوب بمفرده لوجب إذا صرف إلى الندب بقرينة أن يكون ذلك مجازا لا حقيقة»[1]، ويؤيده ما ذكره الباجي جوابا عن هذا الاعتراض فقال: «والجواب أن هذا ليس بصحيح، لأن اللفظ إنما يستغني عن قرينة فيما شهر بالاستعمال فيه، ويفتقر إلى قرينة فيما عُرفه أن يستعمل في غيره أكثر، كالغائط الذي هو حقيقة في المطمئن من الأرض، ومجاز في قضاء الحاجة، ثم مع ذلك يفتقر إلى قرينة في استعماله في حقيقته، ولا يفتقر إلى قرينة في استعماله في مجازه، وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال»[2]، وإذا اتفقوا على أن الأمر لفظا وصيغة يحمل على الوجوب إلا إذا دل الدليل؛ فتكون المسألة آيلة للفظ والاصطلاح.

وبهذا التقرير المنقول عن الباجي –رحمه الله– نتبين أن الصحيح في تحرير محل النزاع هو شموله للفظ الأمر وصيغته، وأنه لا تلازم بين القول بأن مقتضى الصيغة حقيقة هو الوجوب، مع القول بأن المندوب مأمور به، وأنه من مدلولات الصيغة حقيقة؛ لما تقرر من أنه وإن كانت حقيقة فيهما إلا أن غلبة استعمالها في الوجوب جعلها متبادرة فيه، ولا تحمل على غيره إلا بقرينة، والله أعلم.

تنبيه: تعتبر هذه المسألة من الفروع المؤثرة في حد الأمر وحقيقته، وبيان ذلك عند الشيرازي إذ يقول: «ومن أصحابنا من يزيد في حد الأمر: «على سبيل الوجوب» بناء على أصل: وهو أن المندوب هل هو مأمور به؟ فإن قلنا: هو مأمور به فلا حاجة إلى هذه الزيادة،

(١) «إحكام الفصول»(١/٢٠٣).

(٢) «إحكام الفصول» (١/٢٠٣).

وإن قلنا: إنه غير مأمور به؛ فلا بد من هذه الزيادة»[1]، ولذلك عرف الإمام الجويني الأمر بقوله: «استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه **على سبيل الوجوب**»[2]، قال ابن زكري التلمساني في بيان محترزات تعريف إمام الحرمين الجويني للأمر تحت قوله: «على سبيل الوجوب» قال: «حده للأمر خاص بأمر اللإيجاب؛ فإن أمر الندب عنده ليس بأمر على الحقيقة؛ إذ لو كان عنده أمرا على الحقيقة لأسقط قوله: «على سبيل الوجوب»، ويكون الحد شاملا للأمرين، والله سبحانه أعلم»[3].

(١) «شرح اللمع» للشيرازي (١/١٩٣).

(٢) «حاشية الحطاب على الورقات» (٧٤).

(٣) «غاية المرام» لابن زكري (١/٤١٩).

المسألة السادسة:

مدلول صيغة الأمر وموجبها

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تقرر لنا فيما سبق أن للأمر لفظا وصيغة، والكلام ها هنا عن الصيغة ومدلولها، وقد ذكر الأصوليون تبعا للبلاغيين لصيغة الأمر معانيَ كثيرة ومتباينة، أوصلها الزركشي إلى ثلاثة وثلاثين معنى[1]، فمن معانيها: الطلب والإباحة والتهديد والتأديب والإرشاد والامتنان والتعجيز والتكوين والوعد والوعيد وغير ذلك من المعاني، غير أن هذه الصيغة وإن استعملت في جميع المعاني المذكورة إلا أنها ليست حقيقة فيها كلها، بل تطلق على بعض تلك المعاني على سبيل الحقيقة، وهي في باقيها مجاز؛ إذ لو وضعت للدلالة على جميعها لكانت الصيغة مشتركة، والاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخرج اللغة عن نطاق التفهيم والإفادة[2]، ومورد الإطلاق الحقيقي هو موضع الخلاف في المسألة، معتبرين تجرد الصيغة عن القرينة، فلا خلاف أن صيغة الأمر إذا اتصلت بها قرينة ودل دليل على أن المراد بها معنى من المعاني التي استعملت فيها أنه يصار إلى ما دل عليه الدليل وعيَّنَتْه القرينة، وفي ذلك يقول الطوفي: «اعلم أن الأمر

---

(١) انظر هذه المعاني في: «المستصفى» للغزالي (٦٦١/٢)، «الإحكام» للآمدي (٣٦٧/١)، «البدر الطالع» للمحلي (٣٠٧/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٣٨٧/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٥٧/٢)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٣٦٩)، «إتحاف ذوي البصائر» للنملة (١٥٤٢/٣).

(٢) انظر: «دراسات وتحقيقات» للضويحي (٢١١).

إما أن يكون مقترنا أو مجردا، فإن كان مقترنا بقرينة تدل على أن المراد به الوجوب أو الندب أو الإباحة حملت على ما دلت عليه القرينة»[1]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإن كان بعض الناس نازع في الأمر المطلق هل يفيد الإيجاب أم لا؟ فلم ينازع في أنه إذا بُيّن أنه للإيجاب يجب طاعته، ولا أنه إذ صرَّح ابتداءً بالإيجاب تجب طاعته، ولكن نزاعهم في مراده بالأمر المطلق: هل يعلم به أنه أراد به الإيجاب؟ فهذا نزاع في العلم بمراده، لا نزاع في وجوب طاعته فيما إذا أراد به الإيجاب، فإن ذلك لا ينازع فيه إلا مكذب به»[2].

(١) «شرح مختصر الروضة» (٣٦٥/٢).

(٢) «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (٢٩٢/١)، وانظر: «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٥٥١/٢).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في المدلول الحقيقي لصيغة الأمر، وتعددت أراؤهم في المسألة على أقوال عدة، قال أبو عبد الله الشريف التلمساني رحمه الله تعالى: «اختلفوا في الأمر المطلق هل يقتضي الوجوب أو الندب أو غير ذلك اختلافا كثيرا»[1]، وقال شيخنا أبو عبد المعز محمد علي فركوس -حفظه الله-: «وقد اتسع الخلاف في المعنى الحقيقي للأمر حتى بلغ ما يربو على ستة عشر مذهبا»[2]، ولكثرة الخلاف فيها وتعدد الأقوال في موجبها قال الأبياري: «ولعمري إنها مسألة غامضة»[3]، وأشهر هذه الأقوال خمسة[4]:

القول الأول: أن صيغة الأمر تدل على الوجوب حقيقة، ولا تحمل على غيره من المعاني إلا لوجود قرينة أو دليل، وهو مذهب الجمهور، ونسبه التلمساني رحمه الله إلى المحققين فقال: «والمحققون يرون جميعها للوجوب»[5].

---

(١) «مفتاح الوصول» (٣٧٥).

(٢) تعليق شيخنا على «مفتاح الوصول» (٣٧٥).

(٣) «التحقيق والبيان» (٦٣٣/١).

(٤) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (٥٧/١)، «العدة» لأبي يعلى (٢٢٤/١)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٠٠/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٠٦/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٩٢/١)، «الواضح» لابن عقيل (٤٩٠/٢)، «إيضاح المحصول» للمازري (٢٠٠)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٢٤١/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٦٥/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤٩٩/٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٤٣/٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٥١/٢)، «نهاية السول» للإسنوي (٣٩٥/١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٣٤١)، «مذكرة في أصول الفقه» للشنقيطي (٣٠٠)، «تفسير النصوص» لأديب صالح (٢٠٠/٢)، «المهذب» للنملة (١٣٣٤/٣)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٢٩٣)، «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٥٤٩/٢).

(٥) «مفتاح الوصول» (٣٧٨).

القول الثاني: أن صيغة الأمر حقيقة في الندب، وهو قول كثير من المعتزلة، واختاره بعض المالكية كابن المنتاب، ونقله الغزالي والآمدي قولا للشافعي.

القول الثالث: أن صيغة الأمر تفيد الطلب المحض، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب، وبه قال أبو منصور الماتريدي، وعليه مشايخ الحنفية في سمرقند، واختاره بعض المالكية كابن رشد، ونصره الجويني وقال:«وقد تعين الآن أن نبوح بالحق ونقول:«افعل» طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن»[1]، وصحح هذا القول الزركشي، وهو ظاهر قول من يقول بأن الندب أمر حقيقة ويدخل في ذلك الصيغة.

القول الرابع: أن صيغة الأمر مشتركة بين الوجوب الندب اشتراكا لفظيا، وهو قول للشافعي، وزاد جمهور الشيعة الإباحةَ وغيرها من المعاني.

القول الخامس: الوقف، وهو قول جمهور الأشاعرة واختاره الباقلاني.

(١) «التحقيق والبيان» للأبياري (٦٣١/١).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر في أقوال العلماء في المسألة واستدلالاتهم وحججهم؛ نجد أن سبب الخلاف بينهم –والله أعلم– يرجع إلى ما يلي:

١–هل للأمر صيغة تدل عليه؟ وقد ذكرنا فيما سبق أن النافين للصيغة احتجوا بأن توارد المعاني المختلفة على صيغة الأمر يدل على أنها مترددة بين تلك المعاني بأصل الوضع؛ فيجب التوقف في مدلولها حتى ترد القرائن المعيّنة للمراد، وهو قول الواقفية، أما على مذهب الجمهور فإن التردد في الصيغة مردّه إلى وجود القرائن، أما عند الإطلاق فهي للطلب الجازم، وفي ذلك يقول الدكتور محمد عبد العزيز المبارك: «الذي يبدو من خلال التأمل فيما سبق من أدلة ومناقشات **أن سبب الخلاف في هذه المسألة يعود إلى: جواز ورود صيغة الأمر لمعان متعددة ومتباينة،** فكان استعمالها في هذه المعاني سببا ظاهرا في اختلاف العلماء في تحديد المعنى الحقيقي لها»[(١)].

٢–هل الوجوب مستفاد من الوضع أم من الشرع؟ وبعبارة أخرى: **هل الوعيد على الترك من مدلولات الصيغة وضعا أم لا؟** ومن ها هنا فرَّق الجويني –رحمه الله– بين المدلول اللغوي لصيغة الأمر والمدلول الشرعي لها؛ فقرَّر أن الأول موضوع لمطلق الطلب، بخلاف الثاني فإنه قد ورد الوعيد على الترك، وفي ذلك يقول –رحمه الله–: «وقد تعين الان أن نبوح بالحق ونقول: «افعل» طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن.

---

(١) «القرائن عند الأصوليين» (٢/٥٨١).

فإن قيل فهذا مذهب الشافعي رحمه الله وأتباعه وهو المصير إلى اقتضاء اللفظ إيجابا، قلنا ليس كذلك: فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك، وليس ذلك مقتضى تمحيض الطلب، **فإذا الصيغة لتمحيض الطلب، والوجوب مستدرك من الوعيد،** وبين هذا وبين ما حكيناه عن عبد الجبار مضاهاة في المسلك وبيان عظيم في المغزى والمدرك.

وأنا أبني على منتهى الكلام شيئا يقرب ما اخترته من مذهب الشافعي رحمه الله.

فأقول ثبت في وضع الشرع أن التمحيض في الطلب متوعد على تركه؛ وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجبا، وهذا منتهى المسألة، وبالله التوفيق»[1]، فانظر كيف فرَّق بين المدلول اللغوي والاستعمال الشرعي، ولذا تجد بأن بعض من قال بأن صيغة «افعل» يندرج فيها الوجوب والندب حقيقة؛ يقرر أن الأصل فيها هو الوجوب وإن كانت في أصل وضعها تدل على الطلب والاقتضاء والشامل لهما، وذلك لغلبة الاستعمال، كما فعل أبو الوليد الباجي رحمه الله إذ قرر أن الندب يدخل في مدلول صيغة «افعل» حقيقة، ثم قال: «إذا ثبت أن لفظة «افعل» تدل بمجردها على الأمر، وثبت أن الأمر يدخل تحته الإيجاب والندب؛ فإنه يدل بمجرده على الوجوب، وإنما يصرف إلى الندب بقرينة تقترن به»[2]، ثم بيَّن رحمه الله أن حمله على الوجوب مع كونه يطلق على الوجوب والندب حقيقة إنما هو بحسب عرف الاستعمال وغلبته، والاستعمال يرد على الوضع فيزيد عليه ويقيده، فيقول جوابا عن اعتراض اعترض به الخصوم، وهو ما حكاه عنهم بقوله: «أما هم [أي: المخالفين له في المسألة] فاحتج من نصر قولهم في ذلك بأن لفظ الأمر لو كان يدل على الوجوب بمفرده لوجب إذا صرف إلى الندب

(١) «البرهان» (/٢٢٢- ٢٢٣)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٦٣٢/١).

(٢) «احكام الفصول» (٢٠١/١).

بقرينة أن يكون ذلك مجازا لا حقيقة»[1]، فقال مجيبا: «والجواب: أن هذا ليس بصحيح، لأن اللفظ يستغني عن قرينة فيما شهر بالاستعمال فيه، ويفتقر إلى قرينة فيما عرفه أن يستعمل فيه أكثر، كالغائط الذي هو حقيقة في المطمئن من الأرض، ومجاز في قضاء الحاجة، ثم مع ذلك يفتقر إلى قرينة في استعماله في حقيقته، ولا يفتقر إلى قرينة في استعماله في مجازه، وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال»[2].

ومن هنا ذهب بعض الأصوليين إلى أن الوعيد على الترك مستفاد من الصيغة[3] لترتب العصيان على ترك الأمر لغة، في حين يرى الذين قالوا بأنه للطلب المحض أن العصيان لترك الأمر الجازم دون غيره، كما أن العصيان لا يلزم منه العقوبة وضعا، فكان لتحرير محل النزاع في المسألة تأثير في المدلول الحقيقي لصيغة الأمر، ولذلك يرى بعض الباحثين أن الخلاف بين العلماء في المسألة لم يتوارد على محل واحد، وفي ذلك يقول الدكتور ماجد الجوير: «وكثير من الأصوليين ممن اختار القول بإفادة صيغة «افعل» للوجوب فرض الخلاف في المسألة مع زيادة قيد على الصيغة، وهو علو رتبة من صدرت عنه صيغة «افعل»، وهذه الزيادة قد أثَّرت على اختيارهم في المسألة» ثم قال: «وإذا أمعنا النظر في كلام كثير من الأصوليين ممن يرى أن صيغة «افعل» تفيد الوجوب لمحنا في كلامهم فرض المسألة بزيادة ذلك القيد»[4]، وقال: «والحاصل أن اختلاف النظر في المسألة قد أثر عليها تأثيرا كبيرا؛ حيث وجه بعضهم النظر إلى الأمر الشرعي وآخرون إلى اللغوي»[5]، ويؤكد هذا السبب الثالث وهو:

---

(١) «احكام الفصول» (٢٠٣/١).

(٢) «احكام الفصول» (٢٠٣/١).

(٣) انظر: «إتحاف ذوي البصائر» للنملة (١٥٦٣/٣).

(٤) «استدلال الصوليين باللغة العربية» (٣٠٧).

(٥) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» (٣٠٩).

٣-هل لحوق القرائن بالأمر المقتضية للوجوب دليل على أنه لا يفيده بوضعه أم لا؟

بمعنى: هل استفاد صيغة الإلزام من الصيغة أم مما احتف به من القرائن؟ فالجمهور يرون أن الوجوب يستفاد أصلا من مجرد الصيغة، والقرائن دالة على تقويته وتأكيده[١]، في حين يرى الآخرون أن اقتران الأمر بالقرائن دليل على أنه لا يدل على الوجوب بمجرد صيغته، وإنما استفاد الوجوب من تلك القرائن، ولذلك فإن كلَّ ما استدل به الجمهور على أنه يفيد الوجوب؛ اعترض عليه المخالفون بأنه إنما اقتضى ذلك لوجود القرينة، والمسألة مفروضة عند تجرد الأمر عن القرائن، وهذا ما ذكره ابن عقيل على لسان خصمه، فقال: «وقالوا: ولأن هذا يدل على وجوب أوامر الله سبحانه وأوامر رسوله، وكلامنا في مقتضى الأمر في اللغة، ولأنه إنما دل على الوجوب لما اقترن به من الوعيد على مخالفته، ولا يتوعد إلا على ترك واجب، وكلامنا في أمر مطلق»[٢]،وعلى هذا فالوعيد عند الجمهور اقتضاه الأمر، أما عند غيرهم فالوعيد دال على أن الأمر للإيجاب، فالجمهور يقولون لما كان واجبا ترتب عليه الوعيد، والآخرون يقولون إنما صار واجبا بالوعيد[٣]، إذ «إن الأوامر في كلام الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم اقترن أكثرها بالوعيد على المخالفة بالعقاب العاجل أو الآجل أو كليهما معا، الأمر الذي جعل العرف الإسلامي يقضي بأن الامتثال طاعة تجلب الخير والثواب، وأن المخالفة معصية توقع في المهلكة والعذاب»[٤].

---

(١) «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٢/٥٨٢).

(٢) «الواضح في أصول الفقه» (٢/٤٩٢).

(٣) انظر: «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (٢/٤٩٤).

(٤) «تفسير النصوص» لمحمد الصالح (٢/٢٢٤).

هذا، واستكمالا للمسألة في تقرير الخلاف وسببه؛ ينبغي أن يعلم بأن ما ذكر من الخلاف في المسألة هو المشهور عند الأصوليين، غير أنه قد حكى القاضي أبو يعلى أن مذهب الوقف في الصيغة هو رواية عن أحمد[1]، مرجحا أن الصحيح في المذهب هو أن للأمر صيغة تدل عليه بمجردها، وقد عقب شيخ الإسلام ابن تيمية على القاضي أبي يعلى بقوله: «نصوص أحمد إنما هي في العموم لا في الأمر لكن القاضي اعتبر جنس الظواهر من الأمر والعموم وغيرهما، وهو اعتبار جيد من هذا الوجه»[2]، ثم ذكر أن في اتباع الظواهر في المذهب ثلاث روايات: «إحداهن: اتباعها إبتداء إلا أن يعلم ما يخالفها ويبين المراد بها، والثاني: لا تتبع حتى يعلم ما يفسرها وهو الوقف المطلق، ولا أبعد أنه قول طائفة من المحدثين كما في القياس...، والثالث: وهو الأشبه بأصوله وعليه تدور أجوبته؛ أنه يتوقف فيها إلى أن يبحث عن المعارض، فإذا لم يوجد المعارض عمل بها»[3]، وهذا الأخير هو الذي رجحه ابن تيمية بقوله: «وهذا هو الصواب إن شاء الله كما اختاره أبو الخطاب»[4]، غير أن ثمة فرقا بين مذهب الواقفية وبين هذه الرواية عن الإمام أحمد التي رجحها الكلوذاني وابن تيمية من جهتين متلازمتين: الأولى: في سبب الوقوف، والثانية: في هيئته، وهذا ما يوضحه لنا سبب الخلاف في المسألة وهو:

٤-تردد المعنى بين الوضع اللغوي والاستعمال الشرعي: كما يبينه لنا شيخ الإسلام بقوله: «ثم إن هنا لطيفة، وهي أن أحمد لم يقف لأجل الشك في اللغة كما هو مذهب الواقفة في الأمر والعموم، وقد سلَّم الظهور في اللغة، ولكن هل يجوز العمل بالظن المستفاد من

(١) انظر: «العدة» لأبي يعلى (٢/٤٨٥- ٤٨٦)، «المسودة» لآل تيمية (١/٩٤).

(٢) «المسودة» (١/٩٦).

(٣) «المسودة» (١/٩٧).

(٤) «المسودة» (١/٩٧).

الظواهر والأقيسة؟ هذا مورد كلامه فتدبره؛ ففرق بين من وقف لتكافؤ الاحتمالات عنده، وبين من سلَّم ظهور بعضها في اللغة، لكن لأن التفسير والبيان قد جاء كثيرا بخلاف الظهور اللغوي: إما لوضع شرعي أو عرفي أو لقرائن متصلة أو منفصلة، فصاحب هذه الرواية يقف وقوفا شرعيا، والمحكي خلافهم في الأصول يقفون وقوفا لغويا»[1].

(١) «المسودة» (١/٩٧- ٩٨).

المسألة السابعة:

في نوع القرينة التي تصلح لصرف صيغة الأمر عن مدلولها الحقيقي

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تقرر لنا أن صيغة الأمر لها مدلول حقيقي، لا يجوز العدول عنه إلا إذا ورد الدليل والقرينة، التي تُجَوِّز العدول عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، وإنَّ الجمهور القائلين بأن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، يختلفون اختلافا كثيرا في الجانب التطبيقي والعملي في اعتبار القرائن، وما يصلح منها وما لا يصلح لأداء هذه الوظيفة؛ كما هو معلوم من اختلافهم في كثير من الفروع الفقهية، كما أن الخلاف واقع تنظيرا وتطبيقا بين الجمهور والظاهرية في مدى صحة الأخذ بالقرائن، وتحديد نوع الصارف الذي يصلح لتأويل اللفظ، والخروج به عن ظاهره.

وللصارف مصطلحان متقاربان في المدلول والمعنى يرِدان كثيرا في كلام العلماء، وهُما: الدليل والقرينة، وقبل ذكر الخلاف في المسألة يحسن بنا أن نبين معناهما والنسبة بينهما ووجه اقترانهما في كلام العلماء.

تعريف الدليل والقرينة:

١- **الدليل لغة:** هو المرشد إلى المطلوب[(١)]، وأما معناه في **الاصطلاح** عند جمهور العلماء فهو: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري»[(٢)].

---

(١) انظر: «تاج العروس» (٥٠١/٢٨)، «التعريفات» للجرجاني (١٠٤).

(٢) انظر: «مختصر ابن الحاجب» (٢٠٣/١)، «الإحكام» للآمدي (١٠/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢٥٢/١)، «غاية المرام» لابن زكري (٣٥٩/١- ٣٦٠).

٢- **أما القرينة:** فهي «ما يصاحب الدليل فيبين المراد به أو يقوي دلالته أو ثبوته»[١]، فهي كما قال ابن برهان: «القرينة كاسمها مؤخوذة من الاقتران»[٢].

الفرق بين الدليل والقرينة:

قد تبين لنا من خلال تعريف الدليل والقرينة أنهما يجتمعان ويشتركان في كون كل واحد منهما يرشد إلى المطلوب، ويوصل إليه، غير أن بينهما فرقا، يتمثل فيما يلي:

«١- الدليل أعم من القرينة؛ لأن الدليل يطلق على كل ما أرشد إلى المطلوب، سواء كان مرتبطا بدليل آخر أو لا، بخلاف القرينة فإنها لا بد أن تكون مرتبطة ومتعلقة بدليل آخر، تحتف به وتعين على فهم المراد به أو تأكيده.

٢-الأصل في الدليل أنه يستفاد منه الحكم المطلوب مباشرة، وقد يعين على تحديد الحكم أو تعيين المعنى فيه؛ إذا استعمل مرادا به القرينة، بخلاف القرينة التي تعد وسيلة لفهم ما تحتف به أو الإعانة على تأكيد ظاهره وتقويته، وعليه؛ فيمكن أن تكون خادمة للدليل، ومعينة على تحقيق مدلوله، إلا أنه يمكن أن يقال، إن القرينة نوع من الأدلة يختص بما هو محتف ومرتبط بأمر آخر، فهي دليل خاص»[٣]، ولعل هذا هو ما أشار إليه الجرجاني في تعريفه للقرينة بقوله: «هي ما يشير إلى أمر مطلوب»[٤]، وقد عرف الدليل بأنه: «ما يرشد إلى

(١) «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٦٨/١).

(٢) «الوصول إلى الأصول» (١٦٠/١).

(٣) «القرائن عند الأصوليين» (٨٢/١- ٨٣).

(٤) «التعريفات» (١٧٤).

مطلوب»[1]، وعليه فإن النسبة بينهما أن كل قرينة دليل، وليس كل دليل قرينة، أي: أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا، إلا أنه يطلق أحدهما على الآخر توسعا وتجوزا.

ومن ها هنا اختلف العلماء في صحة اعتبار القرائن في صرف اللفظ عن مدلوله الحقيقي؛ لما علم من عموم القرينة، وكثرة أنواعها، مع ما ذكر من أن وظيفتها الإشارة لا الإرشاد.

(١) «التعريفات» (١٠٤).

الأقوال في المسألة والخلاف بين العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في صحة اعتبار القرائن صارفا من صوارف الأمر والنهي عن مدلولهما الحقيقي، وفيما يصلح للعدول باللفظ عن ظاهره وما لا يصلح على قولين مشهورين:[1]

١- **القول الأول:** مذهب الجمهور، وهو مذهب التوسع في اعتبار القرائن متى صلحت لذلك سواء كانت لفظية أو حالية أو سياقية، أي: «سواء كانت نصا أو إجماعا أو قياسا أو مفهوما أو فعلا أو مصلحة أو ضرورة أو سياق كلام أو أية قرينة مقالية أو حالية تصلح أن تصرف الأمر من الوجوب إلى غيره»[2]، هذا كأصل عام أما من حيث التطبيق فقد يختلفون في بعض الصوارف من القرائن هل تصلح للصرف وتقوى في العدول عن ظاهر اللفظ أم لا؟ وغالب اختلاف الفقهاء من هذا القبيل.

٢- **القول الثاني:** مذهب الظاهرية وهو مذهب التضييق، فإن الظاهرية قد حصروا الصارف في النص والإجماع فقط، ولم يجيزوا العدول عن ظاهر اللفظ بغير ذلك من القرائن، ويظهر ذلك جليا بتتبع الفروع التي اختلف فيها الظاهرية مع الجمهور.

---

(١) انظر المسألة في المصادر التالية: «ابن حزم وأراؤه الفقهية» لأبي زهرة (٣٤٦)، «تفسير النصوص» لمحمد الصالح (٢/٢٢٥)، «أراء ابن حزم الأصولية» (١٤٩)، «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» للخن (٣٠١)، «المهذب في أصول الفقه المقارن» للنملة (٣/١٣٥٨)، «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٢/٦٥١)، «دراسات وتحقيقات» للضويحي (٢٧١).

(٢) «الفتح المأمول» لشيخنا (٨٨).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

والذي يظهر -والله أعلم- أن سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١- هل صيغة الأمر تدل على الإيجاب عن طريق القطع أم عن طريق الظن؟ وبعبارة أوسع: هل مدلول الظاهر قطعي أم ظني؟ فالجمهور يرون أن حمل صيغة الأمر على الوجوب، وصيغة النهي على التحريم، ليس على سبيل القطع واليقين، وليست الصيغة نصا في ذلك، بل هو من قبيل الظاهر، والحمل عليها إنما هو على الظن الغالب، وعليه فإن القرائن قد تحتف بها وتخرجها عن المدلول الحقيقي إلى غيره من محتملات الصيغة، أما الظاهرية فإن الظاهر عندهم هو الأصل المقطوع به – بل إن المذهب مبني عليه- ولذلك يقرر ابن حزم أن حمل الخطاب على الظاهر فرض لا يجوز تعديه، والقرائن لا تقوى على معارضة هذا الأصل؛ بل إن اللجوء إليها والاعتماد عليها يؤدي إلى إفساد البيان الذي يقع به التفاهم والتخاطب، يقول ابن حزم: «فإن قالوا: بأي شيء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره قيل لهم -وبالله تعالى التوفيق-: نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك أو بإجماع متيقن منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى أنه مصروف عن ظاهره فقط»[(١)]، ويقرر –رحمه الله- أن إخراج اللفظ عن معناه اللغوي بغير نص أو إجماع منقول هو من تحريف الكلم عن مواضعه، لأنه انحراف بالألفاظ عن معانيها من غير جهة مسوغة من النصوص، ويعتبر ذلك أيضا من تبديل كلام الله وكلام رسوله إذ هو خروج به عن غير معناه الذي وضع له[(٢)].

---

(١) «الإحكام» (٤٣/٣).

(٢) انظر: «ابن حزم وأراؤه الفقهية» لأبي زهرة (٣٥٢).

و«الظاهر» عند ابن حزم هو «النص»، وفي ذلك يقول –رحمه الله–: «والنص هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه»[1]،وعليه فإن الصارف عند ابن حزم محصور في اللفظ والإجماع، أي: النص الشرعي الذي يدل دلالة لا ريب فيها على غير الوجوب، وفي ذلك يقول– مقررا أن النقل لا بد أن يكون صريحا في الدليل الشرعي، كما أن اللفظ المحمول على الندب لا بد أن يكون صريحا في إفادة ذلك– فيقول: «فالواجب أن لا يحال نص عن ظاهره إلا بنص صحيح مخبر أنه على غير ظاهره، فيتبع في ذلك بيان الله وبيان رسوله صلى الله عليه وسلم... أو بإجماع متيقن»[2]، أما غيره من القرائن كالأفعال والتقريرات والسياق فهي غير معتبرة عنده، وهذا لا يخرج عن مذهب الظاهرية في الظاهر والمؤول، إذ صرف اللفظ عن ظاهره تأويل له، ومن شرط التأويل عند الظاهرية أن يكون صادرا من واجب الطاعة؛ ولذلك يقول ابن حزم في تعريف التأويل: «هو نقل اللفظ عما اقتضاه الظاهر وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله صح فيه برهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل»[3].

٢–أيهما يقدم عند التعارض الأصل أم الظاهر؟ إذ الأصل بقاء الصيغة على حقيقتها وهو الوجوب في الأمر، والقرينة إن لم تكن نصا أو إجماعا؛ فإنها تجعل المعنى ظاهرا في المنقول إليه من ندب أو إباحة أو غير ذلك، وهذا السبب كما هو معتبر في الخلاف بين الجمهور

(١) «الإحكام» (٤٢/٣).

(٢) انظر: «دراسات وتحقيقات» للضويحي (٢٧٢).

(٣) «الإحكام» (٤٢/١).

والظاهرية؛ فهو أيضا معتبر في الخلاف بين الجمهور أنفسهم في جملة كثيرة من الأوامر، فبعضهم يرى أن القرينة تقوى للعدول عن هذا الأصل، وبعضهم يمنع، والله أعلم.

المسألة الثامنة:

هل الأمر يقتضي التكرار أم لا؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع:

التكرار: لغة الإعادة، وهو في الاصطلاح: الاتيان بالشيء مرة بعد أخرى[1]، قال الجرجاني: «التكرار عبارة عن الاتيان بشيء مرة بعد أخرى»[2]، وعليه فهل الأمر بالشيء يدل على وجوب المداومة على فعله وعدم تركه أم لا؟ بمعنى: هل التكرار ومعاودة الفعل من مدلول صيغة الأمر أم لا دلالة للصيغة على ذلك، وإنما يفتقر إلى القرينة والدليل؟ وفي تحرير محل النزاع في المسألة فإنه:

لا خلاف بين العلماء في أن صيغة الأمر إذا احتفت بها قرائن دالة على التكرار، أو دلت على أن المراد إيقاع الفعل مرة؛ أنها تحمل على ما تقتضيه القرائن من مرة أو تكرار، كما قال التفتازاني: «لا خلاف في أن الأمر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك، وإنما الخلاف في الأمر المطلق»[3].

---

(١) «الأراء الشاذة في أصول الفقه» للنملة (٢/٧٧٢).

(٢) «التعريفات» (٦٢).

(٣) «شرح التلويح» (١/٣٠٥).

كما أن الإتفاق واقع بين العلماء على وجوب إيقاع الفعل المأمور به مرة واحدة على خلاف بينهم في المسلك، ولذلك قال ابن السبكي: «لم يقل أحد أن المرة لا تعقل لا من الواقفية ولا من غيرهم»[1]، فالمرة ضرورية للامتثال، وهذا هو السر في تعبير أغلب العلماء في المسألة وترجمتهم لها بـ: «هل الأمر يفيد التكرار؟» أو قولهم: «لا يفيد التكرار»، ولا يقولون غالبا: «هل يفيد المرة؟»، فثبت أن محل الخلاف إنما هو في صيغة الأمر المطلقة المجردة عن القرائن هل تقتضي تكرار الفعل ومعاودته أم لا؟

(١) «رفع الحاجب» (٢/٥١٢).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

ولقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:[1]

القول الأول: أن صيغة الأمر لا تقتضي التكرار، وليس فيها دلالة إلا وجوب الاتيان بالفعل، وهو يحصل بالمرة الواحدة، وأصحاب هذا القول اختلفوا على مذهبين:

الأول: أنها تقتضي المرة وضعا ولفظا، فالمرة عندهم مما وضعت له صيغة الأمر، وهو قول منسوب إلى جمهور الأصوليين، واختاره أبو حامد الإسفرائيني ونسبه إلى الشافعي، وبه قال أكثر مشايخ الحنفية.

الثاني: أن صيغة الأمر لا دلالة فيها على مرة، ولا على تكرار، وإنما تدل على مطلق الطلب من غير إشعار بوحدة أو كثرة، وهو مذهب الجويني والرازي وهو الذي اختاره أبو عبد الله الشريف التلمساني، ورجحه ابن الحاجب تبعا للجويني، فقال: «صيغة الأمر لا تدل على

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «العدة» لأبي يعلى (٢٦٤/١)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٠٧/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢١٩/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١١٣/١)، «الواضح» لابن عقيل (٥٤٥/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٦٣٤/١)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٦٨٥/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٧٨/١)، «إيضاح المحصول» للمازري ()، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٢٦٤/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٧٤/٢)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٣٨٣)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٧٤٩/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٠٩/٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٣١١/٣)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٦٦/٢)، «نهاية السول» للإسنوي (٤١٧/١)، «المهذب» للنملة (١٣٦٧/٣)، «الأمر عند الأصوليين» للعاني (٢٠٥)، «تفسير النصوص» لمحمد الصالح (٢٨٤/٢)، «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» للخن (٢٨٠).

تكرار ولا مرة، وهو مختار الإمام»[1]، وصححه الآمدي وابن السبكي والزركشي وقال هو:«قول المحققين»[2]، ونصره الطوفي وصفي الدين الهندي، والفرق بين المذهبين كمايقول الزركشي: «بينهما فرق من جهة دلالته على المرة: هل هي بطريق المطابقة أم الالتزام؟»[3]، أي: أن أصحاب المذهب الأول قالوا: المرة مما وضعت له صيغة الأمر، أما أصحاب المذهب الثاني فقالوا: إن صيغة الأمر لا تدل بمجردها على مرة ولا على تكرار لكن المرة ضرورية للإمتثال، فهي لازمة للصيغة لا أن الصيغة تدل عليها، فدل ذلك على أن الخلاف بين المذهبين لفظي، ولذلك جعلناهما قولا واحدا.

القول الثاني: أنه يفيد التكرار، وهو قول أكثر الحنابلة، وبه قال ابن عقيل وأبو يعلى ونصره ابن القيم، وقال به من المالكية ابن القصار، ونسبه إلى مالك، وقال به من الشافعية أبو إسحاق الإسفرائيني وأبو إسحاق الشيرازي، ومقصودهم بالتكرار:استيعاب العمر بالفعل على وجه الإمكان.

القول الثالث: وهو التوقف، فلا يحكم عليها أنها تدل على مرة أو على تكرار، بل هي محتملة لهما، وهو قول أبي بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة والواقفية.

---

(١) «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٦٨٥/١).

(٢) «تشنيف المسامع» (٣٠٧/١).

(٣) «البحر المحيط» (٣١٤/٣) طبعة الكتبي.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر في حجج المذاهب وأدلتهم وما وقع بينهم من نقاش يظهر –والله أعلم– أن سبب الخلاف يرجع إلى:

١–ورود الأمر مقيدا تارة بالمرة وتارة بالتكرار، فلما صح تقييده بكل منهما تباينت أراء العلماء في ذلك، فقال الواقفية هو محتمل لهما، وقال آخرون هو مشترك بينهما، وقال بعضهم وجب حمله على القدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب، وفي ذلك يقول جلال الدين المحلي: «**ومنشأ الخلاف**: استعماله فيهما كأمر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم، فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة، أو في أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه، أو هو للتكرار لأنه الأغلب لأنه المتيقن، أو في القدر المشترك بينهما فرارا من الاشتراك والمجاز؟».[1]

٢–هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ وهل يصح قياس الأمر على النهي؟ ولو تتبعنا حجج القائلين بإفادة الأمر للتكرار والرادين عليهم؛ فإنا سنجد أن من المحاور التي يدور عليها الخلاف هذا الأصل، وهو الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ لأن القائلين بإفادة الأمر للتكرار قالوا: الأمر بالشيء نهي عن ضده «فوجب أن يقتضي الأمر تكرار ترك ذلك الضد، وذلك بتكرار فعل المأمور، مثاله: إذا قال له: صم فقد نهاه عن الفطر الذي هو ضد الصوم

(١) «البدر الطالع» (٣١٦/١)، وانظر: «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» للخن (٢٨٢)، «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٦٠٤/٢).

والنهي عن الفطر يقتضي تكرار تركه، وذلك إنما يكون بتكرار الصوم المأمور به»[1]، وممن صرح بابتناء هذه المسألة على هذا الأصل ابن برهان فقال على لسان الخصم: «هذه المسألة مبنية على أصل: وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي يقتضي الدوام والتكرار، وكذا الأمر»[2]، وإليه أشار الطوفي في «شرح مختصر الروضة»، مشبها هذه المسألة بمسألة: المباح هل هو مأمور به؟ في ابتنائها على هذا الأصل، ومما يبين ذلك أن الجويني وابن برهان والكوراني وغيرهم ممن تأثر برأي المعتزلة في المسألة ردوا هذا القول برد أصله، فقالوا لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، قال ابن برهان: «لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده»[3]، وقد بيَّن الطوفي أن هذا الأصل لا مناص من التسليم به إذا تقرر أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده إذا كان له أضداد، وذلك بعد أن فرَّق بين قولهم: «الأمر بالشيء نهي عن ضده»، والذي قد يحاب عنه بأنه لا يلزم من ترك ضد المنهي عنه فعل المأمور به؛ لجواز أن يكون بينهما واسطة، مبينا أن هذا يصح لو كان الأمر بالشيء نهيا عن ضد واحد من أضداده، وقد خطأ هذا وقال: «ليس بصحيح»، مبينا أن الصحيح هو أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، وإذا تقرر هذا فإنه يلزم حينئذ القول بأن الأمر يفيد التكرار، فقال: «بل الصحيح: الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، كالأمر بالقيام نهي عن الركوع والسجود والقعود والاضطجاع جميعا، وحينئذ يلزم من ترك هذه الأضداد المنهي عنها التلبس بالضد المأمور به، فيلزم من ذلك تكرار فعله بواسطة وجوب ترك أضداده، وحينئذ يسلم لهم دليلهم، وهو قولهم:

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/٣٧٧).

(٢) «الوصول إلى الأصول» (١/١٤٢).

(٣) «الوصول إلى الأصول» (١/١٤٢)، وانظر: «الوصول إلى الأصول» (١/١٦٤).

الأمر بالشيء نهي عن ضده، فيقتضي تكرار الضد، ويلزم من ذلك تكرار المأمور به»[1]، ولكن بقي أن ينظر في كلام الطوفي هذا هل يسلم؟ وهل وقع على محل الخلاف؟ فإذا نظرنا إلى المسألة وجدنا الجميع يسلم أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده أثناء وقت الإمتثال وأداء المأمور، ولكن إذا فعل المأمور هل يلزم منه النهي عن أضداده حتى يقال بوجوب تكراره؟ بمعنى: إذا أمر العبد بالقيام في الصلاة فهو مأمور بترك الضد جميعه أثناء الصلاة، لكن بعد انقضاء الصلاة وأدائها هل هو منهي عن تلك الأضداد؟ ومن ههنا نجد أنه حتى ولو سلم ذلك الأصل واعتبر–وهو أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده–؛ فإنه مقيد بحال فعل المأمور، ولا يلزم منه تكرار المأمور به، واعتبر ذلك في المأمور به دائما فإن ضده منهي عنه دائما، كالإيمان بالله سبحانه.

وبقي النظر أيضا في جهة أخرى اعتمد عليها القائلون بإفادة الأمر للتكرار وكانت سببا للخلاف، ومأخذا للمسألة، تنازع فيها المختلفون، وهي تعتبر من توابع الأصل السابق، وهي هل يصح قياس الأمر على النهي في إفادته التكرار؟ لأن القائلين بإفادته التكرار؛ قالوا: النهي نقيض الأمر، والنهي يقتضي التكرار باتفاق–وهو طلب ترك–، فكذلك الأمر يجب أن يقتضي التكرار –وهو طلب فعل–، وأجاب عن ذلك المانعون بذكر الفوارق بين الأمر والنهي، وفي رأيي أن النظر ينبغي أن يوجه إلى النهي: هل اقتضى التكرار بأصل وضعه أم بالقرائن؟ لأن الكلام ههنا عن دلالة الأمر والنهي الوضعية، والعلماء أجمعوا على أن النهي يقتضي التكرار إلا خلافا شاذا في المسألة نسب إلى الباقلاني والرازي، قال الرازي: «المشهور أن النهي يفيد

(١) «شرح مختصر الروضة» (٢/٣٧٨).

التكرار ومنهم من أباه، وهو المختار»[1]، وقد بين ابن السبكي أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، إذ الجمهور نظروا إلى أن التكرار من لوازم النهي، بخلاف الآخرين فإنهم نظروا إلى النهي باعتبار مدلوله في أصل وضعه اللغوي، فقالوا: إن حقيقة النهي خالية من التعرض لكمية المنهي عنه؛ إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، فدل على أن النهي لا يقتضي التكرار، وفي ذلك يقول ابن السبكي: «ونحن نوافق القائلين بأن التكرار في المعنى دون العبارة، فنقول: إذا قلت –مثلا–: "لا تضرب" فلا ريب أنك منعت المكلف من إدخال ماهية الضرب في الوجود، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عن إدخال كل الأفراد، ولا يتحقق الإمتثال إلا بالامتناع فكان التكرار من لوازم الامتثال، لا من مدلول اللفظ»[2]، وعليه فلا يصح قياس الأمر على النهي في هذا، لأنهما سواء في عدم دلالتهما بأصل وضعهما على التكرار، وإنما استفاد النهي التكرار عن طريق اللوازم، وهذا ما قد حاول الإمام الطوفي إثباته في المسألة بناء على الأصل السابق فقال: «الأمر لذاته بوضعه لا يقتضي التكرار، وباستلزام تكرار ترك أضداده يقتضي التكرار، فهو يقتضي التكرار وعدمه باعتبار الجهتين، فإن صح لنا هذا رجع النزاع في المسألة لفظيا؛ إذ حاصله يرجع إلى أن قوما قالوا: الأمر بوضعه لا يقتضي التكرار، وآخرين قالوا الأمر يقتضي التكرار بالالتزام كما تقرر»[3]، فأفادنا هذا النص من الطوفي أن ترك أضداد المأمور به حال امتثال الأمر هو من لوازم الأمر ومقتضياته في المعنى، لا من مقتضيات وضعه ولفظه.

(١) «المحصول» (٢/٤٧٠).

(٢) «الإبهاج» (٢/٧٨٤).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (٢/٣٧٩).

٣-عدم تحرير محل النزاع في المسألة: قد قدمنا في تحرير محل النزاع أن العلماء يختلفون في الأمر المطلق المجرد عن القرائن هل يقتضي التكرار أم لا؟ ونعني بالأمر المطلق: الأمر في أصل وضعه اللغوي المجرد عن القرائن، في حين نجد أن القائلين باقتضاء الأمر للتكرار إنما نظروا إلى أمر مقيد، وقيدوا ذلك بأوامر الشرع، بدعوى أن الإستقراء يوقف الباحث على أن أغلب أوامر الشرع للتكرار؛ فيصير ذلك أصلا في الخطابات الشرعية، لما اقترن بها من قرائن تقتضي التكرار، وفي ذلك يقول ابن القيم –رحمه الله- بعد أن ذكر الأقوال في المسألة، مبينا حجة من قال بأنها للتكرار: «**ورجحت هذه الطائفة التكرار بأن عامة أوامر الشرع على التكرار**» ثم ذكر النصوص الدالة على ذلك إلى أن قال: «وإذا كانت أوامر الله ورسوله على التكرار حيث وردت إلا في النادر، علم أن هذا عرف خطاب الله ورسوله للأمة، والأمر وإن لم يكن في لفظه ما يؤذن بتكرار ولا فور؛ **فلا ريب أنه في عرف خطاب الشارع للتكرار**، فلا يحمل كلامه إلا على عرفه، والمألوف من خطابه، وإن لم يكن ذلك مفهوما من أصل الوضع في اللغة»[(١)]، ولعل هذا هو ما عناه الشيرازي في «شرح اللمع» لما صور المسألة فقال: «فصل في الأمر: هل يقتضي مرة واحدة أو **إذا ورد في خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم** وجب اعتقاد وجوبه على الدوام كلما ذكر الأمر؟»[(٢)]، فقيد ذلك بالخطابات الشرعية، وعلى هذا لم يرد النزاع على محل واحد، إذ إن من نفى التكرار إنما توجه نظره إلى الأمر المطلق ودلالته الوضعية، بخلاف من أثبته فإنه وجه نظره إلى أمر مقيد، وهو الوارد في الخطابات الشرعية، ويبقى النظر معهم حينئذ في صحة ما ذهبوا إليه من كون أغلب الخطابات الشرعية

(١) «اختيارات ابن القيم الأصولية» لعبد المجيد جمعة (٢/٥١٠- ٥١٢).

(٢) «شرح اللمع» (١/٢١٩- ٢٢٠).

على التكرار، وهل يلزم من ذلك جعلها أصلا تخرج عليه الأوامر الشرعية؟ كما «أن أوامر الشرع قلما تجد فيها أمرا إلا وتجد من حوله قرينة تدل على المرة أو التكرار»؛ ولذلك كانت الفروع المترتبة على هذه المسألة قليلة وضئيلة[1].

(١) «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» للخن (٢٨٣).

المسألة التاسعة:

هل صيغة الأمر تقتضي الفور؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

لقد جرت عادة الأصوليين أن يذكروا مسألة اقتضاء صيغة الأمر للفور عقب تناولهم لمسألة التكرار؛ إذ إن من لوازم إفادة الأمر للتكرار اقتضاؤه للفور-كما سيأتي في تحرير محل النزاع- بخلاف القول بعدم التكرار؛ فإنه لا يلزم منه فور أو عدمه، ولذلك اختلف العلماء في المسألة، قال الشوشاوي: «ومسألة الفور من فروع مسألة التكرار، فينبغي أن تقدم مسألة التكرار على مسألة الفور، **إذ الفرع يؤخر عن أصله**»[1].

وفي تحرير محل النزاع في المسألة: فإنه لا خلاف بين العلماء في أن الأمر المقيد بقرينة تدل على فور أو على التراخي أنه يحمل على ما تقتضيه القرينة منهما، وإنما محل الخلاف بين العلماء الذين قالوا بعدم إفادة الأمر للتكرار في إفادته للتعجيل من عدمه، ومحل الخلاف بين العلماء هو في المأمور المطلق عن التحديد بالمجال الزمني، وهو ما يسمى: الواجب المطلق، فيخرج بذلك الواجب المقيد بقسميه: المضيق والموسع، فإذا ورد الأمر مطلقا عن التحديد بمجال زمني، ومطلقا عن تقيد بقرينة، فهل يجب المبادرة إلى الفعل، أم يجوز تأخير الفعل عن أول الوقت؟ ونعبر بـ: «وجوب المبادرة» لأن العلماء يتفقون على استحباب التعجيل بالفعل وأدائه في أول وقت الإمكان.

---

(١) «رفع النقاب» (٢/٤٦٤- ٤٦٥).

كما أنه يجب التنبيه إلى أن العلماء يتجوزون في الترجمة لهذه المسألة، فيعبرون عنها بقولهم: «هل الأمر يفيد الفور أم التراخي؟» وهذا تعبير فيه تجوز؛ لأنه لم يقل أحد من العلماء أنه يجب تأخير الفعل عن أول وقت الإمكان، وإنما مقصودهم هو جواز تأخيره عن أول الوقت لا وجوبه،كما يبين ذلك ابن السمعاني بقوله: «واعلم أن قولنا: "إنه على التراخي" ليس معناه على أنه يؤخره عن أول أوقات الفعل، لكن معناه أنه ليس على التعجيل، والجملة أن قوله «افعل» ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل فحسب، من غير أن يكون له تعرض للوقت بحال»[1]، ولذلك يُعرّف العلماء الفورَ بأنه: امتثال المأمور به في أول أوقات الإمكان عقيب الأمر، أما التراخي فهو: جواز تأخير امتثال المأمور به على وجه لا يفوت.

هذا، وإذا كان الفعل لا يدل بهيئته على مرة أو تكرار -كما في المسألة السابقة-، فإنه من حيث دلالته على الزمن يفيده، وبذلك يتميز عن المصدر، إذ الفعل: حدث، وزمان وقع فيه الحدث، بخلاف المصدر؛ فإنه يدل على الحدث المجرد، وفي ذلك يقول ابن يعيش: «الفعل وضع للدلالة على الحدث وزمان وجوده، ولولا ذلك لكان المصدر كافيا، فدلالته عليهما من جهة اللفظ، وهي دلالة مطابقة، وقولنا: "مقترن بزمان" إشارة إلى أن اللفظ وضع بإزائهما دفعة واحدة، وليست دلالة المصدر على الزمان كذلك، بل هي من خارج، لأن المصدر تعقل حقيقته بدون الزمان، وإنما الزمان من لوازمه، وليس من مقوماته، بخلاف الفعل، فصارت دلالة المصدر على الزمان التزاما، وليست من اللفظ»[2]، وقد أجمع أهل اللغة على أن صيغة

(١) «قواطع الأدلة في الأصول» (١/١٣٠).

(٢) «شرح المفصل» (٢/٧).

الأمر تدل على الزمن المستقبل[1]، وإنما اختلف الأصوليون في هذا الزمن المستقبل: هل عقيب الأمر أم يجوز تراخيه عنه؟

(١) «استدلال الأصوليين باللغة العربية» (٣٤١).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال[1]:

القول الأول: أن الأمر لا يفيد الفور، وهو مذهب الجمهور من الشافعية والحنفية على الصحيح، وبه قال المغاربة من المالكيين كما نسبه إليهم الباجي، واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي، ونسبه الشريف التلمساني إلى المحققين، وهو رواية عن أحمد.

القول الثاني: أنه يقتضي الفور، وهو مذهب أكثر الحنابلة، وبه قال الظاهرية، ونسبه الباجي إلى البغداديين من المالكية، وقال به بعض الحنفية والشافعية كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الصيرفي والدقاق وغيرهم.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (١/١٢٠)، «العدة» لأبي يعلى (١/٢٨١)،«إحكام الفصول» للباجي (١/٢١٨)، «شرح اللمع» للشيرازي (١/٢٣٤)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١/١٢٧)، «المستصفى» للغزالي (٢/٦٨٨)، «الواضح» لابن عقيل (٣/١٦)، «إيضاح المحصول» للمازري (٢١٠)، «المحصول» للرازي (٢/١٨٩)، «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٦٤٣)، «الإحكام» للآمدي (١/٣٨٧)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/٣٨٦)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢/٥١٨)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٢/٤٦٠)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (١/٣٥٦)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٣٧٩)، «نهاية السول» للإسنوي (١/٤٢٥)، «البحر المحيط» للزركشي (٢/٣٩٦)، «الثمار اليوانع» للأزهري (١/١٥٥)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٣٥٧)، «المذكرة» للشنقيطي (٣٠٦)، «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» للخن (٣٢٣)، «تفسير النصوص» لمحمد الصالح (٢/٢٨٢)، «المهذب» للنملة (٣/١٣٨٣)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٣٣٨)، «دلالة الألفاظ» للباحسين (١/)، «القرائن عند الأصوليين» للمبارك (٢/٦٠٩)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (١/٣٤٩).

القول الثالث: وهو قول الواقفية، فإنه لا يدل عندهم لا على فور ولا على تراخ، وإنما يتوقف فيه لاحتماله لهما حتى ترد القرينة المعينة لأحدهما، وهو منسوب إلى أكثر الأشاعرة، والقول بالإجمال والتوقف مشكل؛ لما تقرر سابقا من أن العلماء يتفقون على جواز واستحباب تعجيل المأمور به في أول أوقات الإمكان، ولذلك شدَّد أبو بكر الباقلاني –وهو ممن نسب إليه القول بالتوقف خطأً– على من قال بالتوقف؛ لما يفضي إليه من خرق الإجماع، وفي ذلك يقول الجويني: «والقاضي –رحمه الله– قطع القول بإبطال المصير إلى الوقف في هذا الباب، وأوضحه بما سنذكره إن شاء الله تعالى، وهو الأصح؛ إذ المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع، أو يلزم ضربا من التناقض»[1].

(١) «التلخيص» (١/٣٢٤).

سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة:

يرجع سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة -فيما يظهر- والله أعلم إلى ما يلي:

١- الأمر هل يقتضي التكرار أم لا؟ لما تقرر سابقا من لزوم الفور لمن قال بالتكرار، وأما الذين قالوا بعدم إفادة الأمر للتكرار؛ فإنما اختلفوا بناء على أسباب أخرى وهي الآتية.

٢- تقيد الأمر بالفور تارة وبالتراخي أخرى: فلما كان الأمر يصح تقييده بكل منهما ورد الاحتمال وقيل بالتوقف فيه، لأن حمله على أحدهما من غير قرينة تحكم لا يصح، ويفتقر إلى الدليل، وهذا السبب أشار إليه بعض العلماء كخالد الأزهري إذ يقول: «وقيل بالوقف على الفور والتراخي، بمعنى لا نقطع أَوُضِع الأمر للفور أم التراخي؟ **وعلى هذا الخلاف ينبني**»[(١)].

٣- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: إذ إن من قال بعدم دلالته على الفور، إنما عنى بذلك الأمر المطلق في أصل وضعه اللغوي، أما من قال بأن مدلوله الفور؛ إنما قصد أمرا مقيدا، وهو الأمر الشرعي **كما أشار إليه ابن القيم رحمه الله فيما نقلناه عنه سابقا في مسألة التكرار**، وكما هو واضح من استدلال الأصوليين القائلين بالفور، بإيرادهم الأدلة الشرعية الآمرة بالمسارعة والمسابقة إلى الطاعة، فكانت إفادة الأمر فيها بقرينة، وهي الخطاب العرفي للمتكلم وهو الشارع، فلم يتوارد بذلك الخلاف على محل واحد.

---

(١) «الثمار اليوانع» (١/١٥٥).

٤- وأرجع الزركشي الخلاف في هذه المسألة إلى مسألة الواجب الموسع: هل هو ثابت ومعقول أم لا؟ ونسبه إلى الكيا الطبري فقال: «إن الكلام في هذه المسألة مبني على ثبوت الواجب الموسع وهو الصحيح، ومن لا يعترف به فلا كلام معه»[(١)]، وهذا في الحقيقة مشكل ولم يتبين لي وجهه، لأن محل الخلاف إنما هو في الواجب المطلق من حيث وقته، أما الواجب الموسع فهو مضيق وليس مطلقا، وقد وقع الإجماع على أن من أتى بالواجب الموسع في أحد أجزاء الوقت أنه يجزئه ولا إثم عليه، بخلاف الواجب المطلق فإن الخلاف واقع فيمن أخر الفعل عن أول الوقت هل يصح منه إذا أخره أم لا يصح بل يحتاج إلى أمر جديد؟ وإذا قلنا بصحته هل يأثم بالتأخير أم لا؟ ولعل منشأ هذا القول هو إيراد بعض الفروع الفقهية في المبحثين، فإنا نجد أن العلماء يمثلون في كل من مبحث الواجب الموسع، ومبحث الواجب المطلق، ودلالة الأمر فيه على الفور، بمسألتين مشهورتين وهما: الحج وقضاء رمضان، وليست المسألتان مشتركتين بين المبحثين حتى تبنى إحداهما على الأخرى، وإنما منشأ الخلاف في المسألتين: هل هما واجب مضيق أم واجب مطلق؟ فمن اعتبرهما واجبا مطلقا أجرى فيهما الخلاف في مسألة اقتضاء الأمر الفور، ومن رأى أنهما واجب مضيق أجرى فيهما الخلاف في مسألة الواجب الموسع[(٢)]، وقد يكون المراد بقول الزركشي والكيا الطبري في الواجب الموسع هو الواجب المطلق فيصح حينئذ البناء، إلا أني بحثت فلم أجد من أنكر الواجب المطلق، فلم يتبين لي وجه انبناء المسألة على هذا الأصل، والله المستعان، وفوق كل ذي علم عليم.

(١) «البحر المحيط» (٣١٩/٢)، وانظر: «سلاسل الذهب» (٢١٨).

(٢) انظر: «الواجب الموسع عند الأصوليين» للنملة (٢١٢ و ٢١٩).

٥- هل جواز التأخير ينافي الوجوب؟ فالذين قالوا: إنه يفيد الفور قالوا إن القول بجواز تأخير المأمور عن أول أوقات الإمكان يفضي إلى إخراج الواجب عن حقيقته، لأن تأخيره إما أن يكون لغاية أو لا، فإن كان لغاية كان تحكما، وإن كان لغير غاية فإنه يصير في حكم النفل الذي يجوز تركه مطلقا، أما الآخرون فرأوا أنه لا تلازم بين الأمرين؛ إذ التوسعة في الوقت، والوجوب في الفعل، وهؤلاء اختلفوا إذا مات المكلف قبل إتيانه بالمأمور هل يموت عاصيا أم لا؟ ومحل هذا الخلاف إذا لم يغلب على ظن المكلف فوات المأمور به لمرض ونحوه.

المسألة العاشرة:

ما لا يتم الواجب إلا به، هل هو واجب؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية، والقواعد المختلف فيها بين العلماء، وهي مشتهرة بأسماء عدة منها ما ذكرناه في الترجمة، ولها أسماء أخرى استعملها الأصوليون كـ: «مقدمة الواجب» و«وسيلة الواجب» و«الأمر بالشيء هل يدل على وجوب ما لا يصح إلا به؟» و«الأمر بالشيء هل هو أمر بلوازمه؟» ومنه: قول إمام الحرمين الجويني: «الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به»[1]، وقول الرازي: «الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به»[2]، والتعبير بـ:«الأمر» كما هو في عبارة الجويني والرازي هو الأولى؛ لما فيه من العموم، بحيث يشمل الواجب والمندوب، ولهذا أوردنا هذه المسألة ضمن مبحث الأمر، ومن العلماء من يبحثها ضمن مسائل الحكم الشرعي.

والمقصود من هذه القاعدة كما هو واضح من أسمائها هو بيان حكم ما يتوقف عليه إيقاع الواجب أو المأمور به، وذكرُ اختلاف العلماء في ذلك، كما يُفهمه الاستفهام في حكاية المسألة، وقبل ذكر الخلاف في المسألة وسببه لا بد من تحرير محل النزاع فيها بعد توضيح

(١) انظر: «حاشية الحطاب على الورقات» (٨٣).

(٢) «المحصول» (٣١٧/٢).

مفردات القاعدة وقيودها، فإن قول العلماء في قاعدة مقدمة الواجب: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب» قد اشتمل على قيود لا بد من بيانها، حتى يتحرر محل النزاع، ويتحدد موضع الخلاف.

فـ: «ما» اسم موصول بمعنى: «الذي»، وهو يشمل بالوضع ثلاثة أشياء: الجزء والسبب والشرط، فأما «الجزء» فليس بمراد هنا؛ لأن الأمر بالكل أمر به ضمنا، فالجزء مما تناوله الأمر ودل عليه اللفظ، والمقرر أن «الأمر بالماهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمنا»[1]، وإنما المراد هنا «السبب» و«الشرط» و«انتفاء المانع»، بمعنى: هل الأمر بالشيء يستلزم الأمر بسببه وشرطه الذي لا يصح إلا به أم لا؟ ومن أجل هذا وقع التعبير بالمقدمة؛ إذ المقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه[2]، وهذا الذي يتوقف عليه أداء المأمور، ولا يتم إلا به، إما أن يكون طريقا ووسيلة إلى المأمور بحيث يكون سابقا عليه أو مقارنا له، وإما أن لا يكون طريقا ووسيلة[3]، فهذا الثاني هو كالأمر بغسل الوجه الذي لا يتم إلا بغسل جزء من الرأس، وكالصوم الذي لا يتم إلا بالإمساك عن جزء من الليل في أوله وآخره، ومثاله أيضا: وجوب الترك فيما إذا اختلط ماء نجس بطاهر، أو اشتبهت أخته بأجنبية، مما لا يصح تركه إلا بترك الجميع، وإذا كان الترك واجبا وهو لا يتأتى إلا بترك الجميع علمنا وجوب ترك الجميع، وأما الأول –وهو ما يكون طريقا ووسيلة– فهو أصل المسألة والمشهور فيها؛ إذ يمكن إرجاع القسم الثاني إليه لكون غسل جزء من الرأس –مثلا– وسيلة لاستيعاب جميع الوجه بالغسل، كما أن

(١) «الحكم الشرعي» للباحسين (٢٥٥).

(٢) انظر: «الإبهاج» لابن السبكي (٢١٤/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٢٢٣/١).

(٣) انظر: «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٤٠).

صوم جزء من الليل وسيلة لاستيعاب النهار بالصوم، وترك الجميع في حال الاشتباه وسيلة لترك الحرام وهكذا، مما يدلنا على شمول القاعدة للقسمين.

وقولهم في القاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به»، واستعمالهم فيها للفظ «الواجب» إخراج: «لما لا يتم الوجوب إلا به»، والفرق بينهما: أن الواجب وصف للفعل، والوجوب وصف للحكم، فما يتوقف عليه إيجاب الواجب ووجودُه لا يجب إجماعا، سواء كان تحت قدرة المكلف أم لا، لأن الأمر حينئذ بإيقاع الواجب مقيد بوجود سببه أو شرطه أو انتفاء مانعه، فهو مقيد لا مطلق، ومثاله قول السيد لعبده: "إذا نصب السلم فاصعد إلى السطح"، فلا يجب نصب السلم إجماعا، وعليه فإنه ينبغي التفريق بين ما يتوقف عليه وجوب الواجب **–وهو مقدمة الوجوب–** المعبر عنه بقاعدة: «ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب»، وبين ما يتوقف عليه إيقاع الواجب **–وهو مقدمة الوجود–** المعبر عنه بقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، **فيكون المقصود بالمسألة ما يتوقف عليه إيقاع الواجب ودخوله في الوجود بعد تحقق الوجوب**، وهذا هو الذي دفع القرافي إلى التعريف بالمسألة بقوله: «ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وهو مقدور للمكلف، فهو واجب؛ لتوقف الواجب عليه»[1]، فقيَّد الواجب بقيدين:

١- «المطلق»: وذلك احترازا عن الواجب المقيد بأسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه، فإنها لا تجب إجماعا.

٢- «أن يكون مقدورا»: احترازا عن غير المقدور، لأنه لا تكليف بغير المقدور، ولا بد من إضافة قيد ثالث، وهو:

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (١٢٨).

٣- «عدم ورود الأمر به»: لأن العلماء لا يختلفون في أن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا إذا ورد الأمر به استقلالا.

وهذه الشروط والأسباب، وما يتبعها من انتفاء الموانع، هي المسماة بلوازم الأمر، وهي الوسائل والمقدمات المحققة له، والطرق الميسرة لوقوعه[١].

واستكمالا لتحرير محل النزاع، ينبغي أن يعلم: أن العلماء يتفقون على أن ما لا يتم ولا يصح المأمور إلا به لا بد من الإتيان به، ويلزم المكلف فعله، ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ إِذَا كَانَ مَقْدُورًا لِلْعَبْدِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَفْعَلَهُ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْمِلَلِ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى»[٢]؛ وذلك لِما في القول بعدم لزوم الإتيان به من إسقاط للتكليف، واتخاذ ذلك ذريعة للخروج عن مقتضى الأمر والنهي، **وإنما محل النزاع هو كونه واجبا شرعيا أم لا؟** وفي ذلك يقول شيخ الإسلام في تمام العبارة السابقة:«وَإِنَّمَا تَنَازَعَ النَّاسُ فِيهِ هَلْ يُسَمَّى وَاجِبًا؟ فَقِيلَ: يُسَمَّى وَاجِبًا، وَقِيلَ: لَا يُسَمَّى وَاجِبًا»[٣]، فمحل الخلاف هل هو واجب شرعا أم لا؟ وهل وجوبه من مقتضيات الأمر بالشيء مما تتضمنه الصيغة، وتدل عليه، أم لدليل خارجي؟ وفي ذلك يقول المطيعي رحمه الله محررا لمحل النزاع: «ومحل الخلاف إنما هو في مقدمة الواجب المطلق التي يتوقف عليها وجوده لا وجوبه، فاختلف العلماء في أن الأمر بالواجب المطلق: هل هو أمر بالمقدمة، حتى تكون المقدمة واجبة بنفس إيجاب الواجب؟ فقال فريق: نعم، وقال فريق: لا»[٤]، وقال: «فكان الخلاف في أن الأمر الموجب

(١) «الإرشاد إلى مسائل الأصول والاجتهاد» لشيخنا (١٣).

(٢) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (١٠٤/٢).

(٣) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (١٠٤/٢)، «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (٥٣٧/٢).

(٤) «سلم الوصول» (٢٧٢/١).

لأداء الواجب المطلق: هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعا»[1]، بمعنى: هل المكلف يعاقب على ترك الوسيلة إذا تركها مع مقصدها أم لا؟ كما يقول القرافي: «لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل، إنما النزاع في أنه إذا ترك الوسيلة مع المقصد هل يعاقب عقابين: عقابا على المقصد وعقابا على الوسيلة؟ فإذا فعلهما هل يثاب ثوابين؟»[2]، وهل «الواجب» في قولهم في القاعدة: «فهو واجب» يراد به الواجب الاصطلاحي المعرف بأنه: «ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه»، أم يراد به المعنى اللغوي له؛ وهو اللزوم والتحتم؟ فأما اللزوم والتحتم بالمعنى اللغوي فهو متفق عليه، وإنما الخلاف في الأول، ولذلك قال ابن الحاجب: «إن أريد بـ: "لا يصح" و "واجب": لا بد منه؛ فمسلم، وإن أريد: "مأمور به" فأين دليله؟ وإن سلم الإجماع في الأسباب بدليل خارجي»[3].

والخلاصة التي تقال تصويرا للمسألة بعد ما تقدم تحريرا لمحل النزاع: إذا كان إيقاع الواجب متوقفا على لوازمه ومقدماته: هل تلك اللوازم والمقدمات مأمور بها شرعا، يثاب على فعلها، ويعاقب على تركها أم لا؟ وإذا كانت مأمورا بها: هل الأمر بها تضمنته صيغة الأمر، أم ثبت بدليل خارجي؟ قال الشيخ جعيط رحمه الله في تحرير محل النزاع: «المقدور الذي لا يوجد الواجب المطلق إلا به بعد الإتفاق على وجوبه في نفسه، فهل هو واجب بوجوب الواجب المتوقف عليه، أو وجوبه من دليل آخر غير دليل الواجب المذكور؟»[4].

---

(١) «سلم الوصول»(٢٧٢/١).

(٢) «نفائس الأصول» (١٤٧٨/٣)، وانظر: «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٣٣٢/١).

(٣) «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٣٠٩/١).

(٤) «منهج التحقيق والتوضيح» (٤٥٨/١).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

لقد اختلف العلماء في هذه المسالة على أقوال، يمكن إجمالها في ثلاثة آراء[1]:

القول الأول: أن الأمر بالشيء أمر به، وبما لا يتم إلا به من مقدماته ولوازمه، وهو قول الجمهور، والخلاف بينهم قائم في وجه دلالة الأمر على المقدمات: هل هو عن طريق التضمن أم الإلتزام؟ بمعنى: هل وجوب المقدمات واللوازم دلت عليه الصيغة الموجبة للواجب، الطالبة للفعل، أو هو متلقى من دلالتها؟ فذهب للأول الجويني –في خصوص الشرط الشرعي

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (١٠٢/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٥٩/١)، «التلخيص» للجويني (٢٩٠/١)،«قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢٧٨/١)، «المستصفى» للغزالي (٢٠٢/١)، «الواضح» لابن عقيل (٥٣٩/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٠٩/١)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٣٠٦/١)، «الإحكام» للآمدي (٩٦/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٤٤/١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٢٨)،«شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٣٥/١)، «بيان المختصر» للأصفهاني (٢٢٥/١)، «المسودة» لآل تيمية (١٧٨/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢٠٥/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٢٨/١)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٦٥٧/٢)، «نهاية السول» للإسنوي (١٠١/١)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٤٠٤)، «البحر المحيط» للزركشي (٢٢٣/١)، «تشنيف المسامع» له (٢٦٦/١)، «الردود والنقود» للبابرتي (٣٨٨/١)، «حاشية العطار» (٢٥٠/١)، «سلم الوصول» المطيعي (٢٧١/١)، «المذكرة» للشنقيطي (١٥)، «المهذب» للنملة (٢٢٠/١)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٤٥٣/١)، «الخلاف اللفظي» له (١٤١/١)، «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» للتنمبكتي (٥٣٣/٢)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (٣٦٠/١)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (٩٢/١)، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» للجيزاني (٣٠٢)، «الحكم التكليفي» للبيانوني (١٤١)، «الحكم الشرعي» للباحسين (٢٥٤)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٣١٥/١)، «الإرشاد إلى مسائل الأصول والاجتهاد» لشيخنا (١٣)، «مالا يتم الواجب إلا به» لمهدي مبجر، رسالة ماجستير، بحث في «ما لا يتم الواجب إلا به» للصويغ.

وأن الصيغة تتضمنه- ونسبه الأستاذ الدكتور النملة للسمعاني في «القواطع»، وذكره الزركشي عنه أيضا لكنه ليس صريحا في نسبته إليه، بل قال: «أشار إليه ابن السمعاني»[1]، والذي في «القواطع» قوله: «واعلم أنا لا ننكر أن تكون الصلاة مقتضية للطهارة بالدلالة، وإنما ننكر أن تكون من حيث الصيغة مقتضية له»[2]، وهذا هو مذهب الجمهور القائلين بأنه مما يلزم عن الصيغة لا مما تتضمنه، وهو القول الثاني، وهذا هو الذي رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وقد فرق بعض الباحثين- وهو الدكتور مهدي مبجر- بين مذهب شيخ الإسلام ومذهب الجمهور، وهو تفريق وجيه[3]، إذ إنهم وإن اتفقوا على وجوبه وأن الأمر يدل عليه التزاما إلا أنهم اختلفوا في هذا اللزوم: هل هو لزوم شرعي دلت عليه الصيغة، أم لزوم عقلي ثبت بدليل خارجي؟ فقال الجمهور بالأول، وقال شيخ الإسلام بالثاني، ولذلك قال شيخ الإسلام: «وفصل الخطاب: أن ما لا يتم الواجب إلا به هو من لوازم وجود الواجب، ووجود الملزوم بدون لازمه ممتنع، فالمأمور لا يمكن فعله إلا بلوازمه، والمنهي عنه لا يمكن تركه إلا بترك ملزوماته، لكن هذا اللزوم عقلي أو عادي؛ فوجوبه وجوب عقلي عادي، لا أن الآمر قصد إيجابه والذم والعقاب على تركه»[4].

ويجمع المذهبين أنهم اتفقوا على أن دلالة صيغة الأمر على المقدمات دلالة التزامية، واختلفوا في الإلتزام هذا هل هو لفظي أم عقلي؟

---

(١) «البحر المحيط» (١/٢٢٤).

(٢) «قواطع الأدلة» (١/١٧٩).

(٣) انظر: «ما لا يتم الواجب إلا به» لمهدي مبجر (١٥٢).

(٤) «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (٢/٥٤٠).

القول الثاني: عدم وجوب المقدمة مطلقا، وهو قول بعض الشافعية، ونسب إلى بعض المعتزلة، وحقيقة مذهب هؤلاء هو القول بلزوم المقدمة، لكن ليست واجبة، بل هي في الشرع على أصلها على الإباحة، غير أنه لما لم يمكن أداء الفعل إلا بها لزم الإتيان بها، إلا إذا دل الدليل على وجوبها، فيكون الدليل هو الدال على الوجوب لا الصيغة ودلالتها، وقد نسب السمعاني رحمه الله إلى الشافعية قولا يتفق مع هذا من جهة ويختلف معه من جهة أخرى، فيما يظهر –والله أعلم– وهو قوله في جواب اعتراض أورده كدليل على أن الصيغة تدل تضمنا على وجوب ما لا يمكن أداء المأمور إلا به، وكيف كان الأمر بالصلاة مثلا أمرا بأركانها، فقال: «أبعاض الصلاة كلها صلاة، فيجوز أن نطلق عليها اسم الصلاة، والطهارة ليست بصلاة، ألا ترى أن المصلي لا يجوز له استعمال الطهارة؛ فدل أنها غيرها، وأما أفعال الصلاة نفس الصلاة، والشيء الواحد يتوقف أوله على أخره، ولا ننكر اشتمال الاسم الواحد على جميعه، وإنما أنكرنا ذلك فى شيئين مختلفين»، ثم قال –وهو محل الشاهد–: «وقد قال أصحابنا أن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط، وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية، لا من طريق الصيغة»[1]، فهذا القول الأخير الذي ذكره ابن السمعاني يتوافق مع قول أهل هذا المذهب، غير أن وجه الإشكال فيه: أنه وقع على أجزاء الفعل لا على مقدماته، وقد حكي الإتفاق على أنها واجبة ضمنا –وسيأتي أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد–، ولا يخفى أنه إذا كانت الأجزاء والأركان لا يدل عليها اللفظ والصيغة فالمقدمات من شروط ولوازم من باب أولى عند هؤلاء.

(١) «قواطع الأدلة» (١٧٩– ١٨٠).

وبهذا تتبين لنا «حقيقة هذا المذهب، لأن أصحابه لا يرون ترك الواجب بل يقولون بوجوب التوصل إليه بتلك الوسائل، إلا أنهم مع هذا يرون أن هذه الوسائل باقية على الأصل وهو الإباحة حين التوصل بها إلى الواجب»[1]، ولذلك نسب هؤلاء إلى التناقض بقولهم: يلزم، ولا يلزم، والحقيقة أنه لا تناقض؛ لعدم توارد النفي والإثبات على محل واحد، فالإثبات ورد على اللزوم العقلي، والنفي ورد على اللزوم الشرعي.

القول الثالث: القول بالتفصيل: وهو أقوال، أشهرها: هو قول القائلين بوجوب المقدمة إذا كانت شرطا شرعيا، وإلا فلا تجب، وهو قول ابن القشيري وإمام الحرمين وابن الحاجب والغزالي في «المنخول»، وفي المسألة **قول رابع** بالتوقف.

(١) «ما لا يتم الواجب إلا به» (١٣٠).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

والذي يظهر –والله أعلم– أن الخلاف بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:

١–هل يشترط في الأمر قصد الآمر أم لا؟ فمن قال يشترط في الأمر قصد الآمر وإرادته، قال الأمر بالشيء ليس أمرا بلوازمه، إذ الآمر قد لا يقصد طلب اللوازم، وقد يغفل عنها إذا كان ممن تجوز عليه الغفلة، وأما من لم يشترط في الأمر الإرادة؛ فمقتضى مذهبه أن الأمر بالشيء أمر بلوازمه، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «تنازع الناس في الأمر بالشيء هل يكون أمرا بلوازمه؟ وهل يكون نهيا عن ضده؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده، **ومنشأ النزاع** أن الآمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده»[(١)]، ويقول رحمه الله: «والتحقيق: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصد الآمر، بل الآمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه وإن كان عالما بأنه لا بد من وجودها، وإن كان ممن تجوز عليه الغفلة قد لا تخطر بقلبه اللوازم»[(٢)].

٢– **في دلالة الإلتزام: هل هي لفظية أم عقلية؟** إذ إن الجميع متفقون على أن الإتيان بالمقدمات من لوازم الأمر بالشيء، وإنما اختلفوا في هذه اللوازم: هل هي من مدلولات اللفظ أم دل عليها العقل؟ وذلك يرجع في نظري –والله أعلم– إلى دلالة الإلتزام، والخلاف الواقع فيها:

(١) «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (١/٥٣٦– ٥٣٧).

(٢) «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (٢/٥٤٠).

هل هي لفظية أم عقلية؟ فالذين رأوا أنها لفظية، قالوا الأمر بالشيء يدل بصيغته على لزوم الإتيان باللوازم، ومن قال إنها عقلية، قال لا دلالة للصيغة على الأمر باللوازم، وإنما استفيد ذلك من دليل خارجي، وهو العقل، وإذا كان العقل هو الذي دل على اللزوم؛ علمنا أنه لا يصح وصف اللوازم بأنها مأمور بها، إذ العقل لا يوجب بذاته شيئا، ومن هنا رأى بعض العلماء أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، إذ إن من أثبت أن الأمر بالشيء أمر بلوازمه، أراد الوجوب الذي دل عليه اللفظ إيماء وإلتزاما، ومن نفى؛ فإنه إنما نفى أن يدل اللفظ على الإيجاب تصريحا، ويدل عليه: أن الذين أنكروا دلالة الأمر على اللوازم، قالوا اللفظ إنما دل على وجوب المشروط، ولا دلالة فيه على وجوب الشرط، لأنه لم يصرح بإيجابه، ومع عدم التصريح بإيجابه لا دليل على وجوبه، فأين دليله؟!، كما حكاه الطوفي في «شرح مختصر الروضة»[1]، وقد أجاب عن ذلك ملخصا بقوله: «وتلخيص هذا الجواب: أنه بالمنع لقولهم: "مع عدم التصريح بإيجاب الشرط لا دليل على وجوبه"، ومعناه: لا نسلم انحصار طريق الإيجاب في التصريح بل قد يكون الإيجاب تصريحا ومطابقة، وقد يكون إيماء وإلتزاما، وهو ما ذكرناه من أن الشرط لازم للمشروط، والأمر بالملزوم أمر باللازم»[2]، وفي ذلك يقول الشيخ المطيعي-رحمه الله-: «وإذا تأملنا حق التأمل في أدلة المختلفين، نعلم أن المنكرين إنما ينكرون وجوب مقدمة الواجب المطلق بإيجاب الواجب المطلق، والقائلين به إنما يقولون به استتباعا لا صريحا، فلم يتوارد النفي والإثبات على موضوع واحد»[3]، ويبين لنا الدكتور مهدي مبجر كيف أن الجمهور أثبتوا وجوب المقدمة عن طريق الصيغة معتمدين

(١) «شرح مختصر الروضة» (٣٣٨/١).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (٣٣٩/١).

(٣) «سلم الوصول» (٢٨٤/١).

على لفظية دلالة الإلتزام بقوله: «إن المعارضين لهذه الحجة، لا ينكرون لزوم المقدمة، وإنما ينكرون أن يكون بوجوب الواجب، ويرون أنه من باب اللزوم العقلي، ولا دلالة لإيجاب الواجب عليها، وماكان كذلك لا يوصف بالوجوب؛ لعدم الوجوب الشرعي، ويرى الجمهور: أن القول بعدم وجوب المقدمة مع التسليم بكونها لا بد منها لأداء الواجب تناقض؛ إذ إن ما لا بد منه معناه واجب، فكأنهم قالوا: تجب ولا تجب، ولئن كانوا يقصدون بالنفي الوجوب الشرعي وبالاثبات اللزوم العقلي فإن «كل ما لا بد منه ممتنع تركه، وكلما هو ممتنع تركه فهو واجب، وكل واجب فهو مأمور به» [«بيان المختصر» للأصفهاني (٣٧٥/١)]، إذ العقل لا يوجب شيئا من عند نفسه، فصح إطلاق الوجوب عليها ولو لم يرد بها خطاب مستقل، إذا كان الواجب المطلق متوقفا عليها في وجوده أو صحته، ووجوبها بدليل وجوب الواجب الأصلي، ودلالته عليها التزامية وهي إحدى الدلالات اللفظية»[(١)]، ومنه يعلم أن الواجب بهذا الإعتبار ينقسم إلى قسمين:

١- واجب شرعي مقصود بالقصد الأول، يترتب عليه الثواب والعقاب.

٢- وواجب عقلي أو عادي غير مقصود بالقصد الأول، وإنما هو مقصود بالتبع، وهو ما لا يتم الواجب إلا به.

هذا، «ولا يقال إن إطلاق القول بالأمر بالشيء أمر بلوازمه يؤدي إلى إثبات ما لا دليل عليه، لأن الدليل العقلي معتبر عند أهل الشرع؛ إذ العقل شرط في معرفة العلم، وسلامته شرط في التكليف، والعقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح أبدا، وهو موافق له، بل هو المدرك لحجة الله على خلقه، والشرع قد دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها، كما قرره ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله»[(٢)].

---

(١) «ما لا يتم الواجب إلا به» لمهدي مبجر (١٧٤).

(٢) «الإرشاد إلى مسائل الأصول والاجتهاد» لشيخنا (١٦).

والحاصل أن كل منهما مأمور به، ومقصود للشارع، غير أن أحدهما مقصود قصد غايات، والآخر مقصد قصد وسائل، قال ابن القيم رحمه الله: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد غايات، وهي مقصودة قصد وسائل»[1].

٣- هل من شرط الوجوب: تحقق الثواب على الفعل والعقاب على الترك؟ بمعنى: هل الوجوب يتحقق بمجرد الطلب الجازم، أم هو مركب من الطلب الجازم والمعاقبة والذم على الترك؟ إذ إن حجة القائلين بعدم الوجوب إنما تقوم على هذا الأصل، فقد قرَّروا «أن من شأن الواجب أن يعاقب على تركه، فلما كانت مقدمة الواجب المطلق لا يعاقب على تركها؛ دل ذلك على أنها غير واجبة، فإن من ترك الحج أو الجمعة لم يعاقب على ترك المشي إليهما، ولكن يعاقب على تركهما فقط»[2]، وفي ذلك يقول الدكتور فاديغا موسى: «ومن أقوى شبههم قولهم: لو كانت الوسيلة واجبة لوجب أن يثاب على فعلها، ويعاقب على تركها، كما في سائر الواجبات، وصوم جزء من الليل لا ثواب فيه ولا عقاب على تركه، ولهذا لو قدر أن يصوم النهار كله من غير أن يصوم شيئا من الليل؛ فإنه يعاقب عليه»[3]، ويقول القرافي: «ولأنه إذا ترك المقصد كصلاة الجمعة أو الحج فإنه يعاقب عليه، أما المشي إلى الجمعة أو

(١) «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/١٢٢).

(٢) «ما لا يتم الواجب إلا به» (١٣٧).

(٣) «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» (١/٣٢٠).

الحج فلم يدل دليل على أنه يعاقب عليه، مع عقابه على المقصد وإذا لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا لأن استحقاق العقاب من خصائص الوجوب»[1].

وقد بيَّن ابن تيمية أن هذه المسألة هي مثار التردد في وجوب المقدمة، فيقول: «ولأن الواجب ما يذم تاركه شرعا أو يعاقب تاركه شرعا أو ما يستحق تاركه الذم أو ما يكون تركه سببا للذم أو العقاب وقالوا وما لا يتم الواجب إلا به لا يستحق تاركه الذم والعقاب، فإن الحج إذا وجب على شخصين أحدهما بعيد والآخر قريب ولم يفعلاه لم تكن عقوبة البعيد على الترك أعظم من عقوبة القريب مع أن المسافة التي لا بد لهما من قطعها أكثر، وكذلك من وجب عليه قضاء دينه من غير احتياج إلى بيع شيء من ماله ليست عقوبته على الترك بأقل من عقوبة من يحتاج إلى بيع مال له ليقضي به دينه»[2]، وهذا ما يشرحه في موضع آخر، فيقول: «لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع، فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار، ومع هذا فلا يقال: إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار، والواجب ما يكون تركه سبباً للذم والعقاب، فلو كان هذا الذي لزم فعله بطريق التبع مقصوداً بالوجوب؛ لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم، فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقاباً ممن تركه من أهل مكة والطائف، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقاباً ممن تركها من جيران المسجد الجامع، فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب، نشأت من ههنا الشبهة: هل هو واجب أو ليس بواجب؟»[3].

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (١٢٩).

(٢) «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (٢/٥٣٩).

(٣) «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» (٢/٥٣٩- ٥٤٠).

وقد رد القائلون بوجوب المقدمة على هذا بأجوبة؛ منها –مما يناسب المقام–: المنع من لزوم العقاب كشرط لتحقق وصف الوجوب، بل يتصور الوجوب، ولو لم يترتب على تركه ذم أو عقاب، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام أثناء كلامه عن مسألة مقدمة الواجب: «ثم الذي يجب أن يقال في هذه المسألة: إن الواجب له معنيان:

أحدهما: الطلب الجازم.

والثاني: المعاقبة والذم على الترك.

والوجوب عند الجمهور من أصحابنا وغيرهم يتصور بمجرد القسم الأول، فيكون وجوب هذه اللوازم من باب القسم الأول دون الثاني، إذ لا يعاقب المكلف على تركه هذه اللوازم»[1]، وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام من عدم اشتراط العقاب لتحقق الوجوب، هو ما رجحه الفخر الرازي إذ يقول: «ليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك، هذا هو المختار، وهو قول القاضي أبي بكر خلافا للغزالي»[2]، ففرق شيخ الإسلام بين الوجوب الطلبي والوجوب العقابي، وقال: «ومما يوضح الفرق بين الوجوب الطلبي والعقابي أن من قال: "يجب بالعقل توحيد الله وشكره ويحرم الكفر والزنا والظلم والكذب" لا يلزمه أن يقول يعاقب عليه في الآخرة للنصوص السمعية، وإن كان تاركا للواجب، وفاعلا للمحرم»[3]، ومما يؤيد مذهب القائلين بعدم لزوم الثواب والعقاب لتحقق وصف الوجوب للفعل، ما تقرر من أن التصرفات المعقولة المعنى مما يجب على المكلف كرد الأمانات والإنفاق على الزوجات والأولاد

(١) «المسودة» (١/١٨٨).

(٢) «المحصول» (٢/٣٣٩).

(٣) «المسودة» (١/١٨٩).

وضمان المتلفات ورد المغصوبات وغيرها، تصح من المكلف إذا فعلها ويرتفع عنه الوجوب، وتبرأ ذمته، لكن لا ثواب له إلا إذا نوى بذلك القربة إلى الله عز وجل، ومن ها هنا فرَّق بعض العلماء بين المأمور به ومقدمته، باعتبار أن أحدهما مقصود قصد غايات، والآخر مقصود قصد وسائل، وفرقٌ بين الواجب بالتبع أي: لغيره، والواجب بالأصالة، فلما كانت مقدمة الواجب تابعة للمقصود لم تتوجه النظر إليها مجردة عن متبوعها، ولم يصح القول بترتب العقاب على تاركها.

ولما كانت المقدمة ملازمة للمأمور، رأى بعض العلماء أنها صارت كالجزء منه: ثوابها بثوابه والعقاب عليها تابع له، كما يقول الدكتور الضويحي في معرض تقرير وتوضيح جواب الإمام ابن قدامة رحمه الله على شبهة المانعين من وجوب المقدمة بعدم ترتب العقاب والثواب عليها -يقول-: «ومفاد هذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى: لا نسلم لكم أن ما لا يتم الواجب إلا به، لا ثواب على فعله ولا عقاب على تركه، بل إنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه، ثواب الواجب وعقابه.

أما الثواب فدليله زيادة الأجر بزيادة العمل في الوسيلة، فلا يستوي القريب من مكة فيما يتعلق بالسفر لأداء الحج بالبعيد عنها في حصول الأجر من الله تعالى، إذ الثواب على قدر المشقة، كما صح بذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعائشة رضي الله عنها في العمرة: «ولنها على قدر نفقتك أو نصبك».

وأما العقوبة فإنه يعاقب على ترك الأصل المخدوم إليه بالوسيلة، فإذا ترك الوضوء عوقب على هذا الترك، ودخل في هذا العقاب ما تركه من غسل جزء من الرأس مع الوجه،

وإذا ترك الصوم عوقب على هذا الترك، ودخل فيه ما تركه من إمساك جزء من الليل مع النهار، وحينئذ لا معنى لإضافة العقاب إلى التفصيل، فلا يقال: إن العقاب في هذه الحال موزع على أجزاء الفعل، وقسط منه على الأصل، وقسط منه على الوسيلة، بل هو على الأصل، والوسيلة تبع له»[1].

٤-وأشار ابن السمعاني في نص نقلناه عنه سابقا إلى انبناء الخلاف على مسألة ثبوت الحقيقة الشرعية، وهو رأي وجيه في خصوص من فرق بين الشرط وغيره، فأثبت فيه الوجوب ونفاه عن غيره، إذ تحقق الأمر الشرعي وامتثاله لا يكون إلا بتحصيل شروطه وأسبابه المأمور بها شرعا، فيكون الأمر به متضمنا الأمر بها، فالأمر بالصلاة أمر بالطهارة وستر العورة وغير ذلك من اللوازم الشرعية للمأمور؛ لأنها صارت كأجزاء المأمور به، وأما من لم يثبت الحقيقة الشرعية فيقول كما حكاه ابن السمعاني عن الشافعية بقوله: «وقد قال أصحابنا إن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط، وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية لا من طريق الصيغة»[2]، أما اللوازم غير المأمور بها -أي: العقلية والعادية- فهي عند هؤلاء -أي: القائلين بوجوب الشرط الشرعي دون غيره- ليست واجبة؛ لعدم دخولها ضمن الحقيقة اللغوية للمأمور به، فيوافقون فيها القائلين بعدم الوجوب، والله أعلم.

٥-ويمكن أن يكون لمسألة «هل للأمر صيغة تدل عليه أم لا؟» أثر على هذه المسألة، خصوصا عند القائلين بأن الأمر يدل على وجوب المقدمة مطابقة -أي: من نفس الصيغة-، كما حكاه الزركشي مفيدا أن ابن السمعاني أشار إليه، ووجه انبناءها على هذا

(١) «فتح الولي الناصر» (١/٩٨- ٩٩).

(٢) «قواطع الأدلة» (١/١٧٩- ١٨٠).

الأصل: هو أن من قال ليس للأمر صيغة فالأمر عنده هو الأمر النفسي، وهو المعنى القائم بالذات المجرد عن الصيغة –وهو الأمر الحقيقي عندهم كما مضى معنا، وإنما الصيغة تدل على الأمر وليست أمرا–، وعلى هذا يكون الأمر بالشيء هو عين الأمر بلوازمه، كما قالوا في مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ بل إن قاعدة: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ تعتبر من فروع مسألة وقاعدة: الأمر بالشيء أمر بلوازمه، ولكونها من فروعها استغرب العلماء تفريق الجويني والغزالي بينهما، فقالا بوجوب المقدمة، وعدم كون الأمر بالشيء مقتضيا النهي عن ضده، فقال الرازي: «لما جاز أن يقال الأمر بالشيء أمر بمقدماته الضرورية، وإن كان ذلك الآمر غافلا عن تلك المقدمات، فلِمَ لا يجوز أن يقال إن الآمر بالشيء ناهٍ عن ضده على سبيل الإستلزام؟»[1]، وقد طرح كل من الزركشي والقرافي الإشكال على وجه السؤال، فقال الزركشي: «ما الفرق بين هذه المسألة، ومسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ فإن اختيار الإمام والغزالي أن المقدمة واجبة، وأن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده»[2]، وفي هذا السبب يقول القرافي: «البحث في هذه المسألة يمكن صرفه للنفساني؛ كما قالوا في الأمر بالشيء نهي عن ضده، اختلفوا فيه: هل في النفساني أو في اللساني؟ ويمكن ذلك ههنا، لأن الإطلاق نحو من ذلك الإطلاق، فعلى هذا يكون البحث فيه بحسب التعلق لا بحسب الدلالة، لأن النفساني مدلول لا دليل»[3]، وستأتي معنا مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ ونبين وجه ارتباطها بمسألة صيغة الأمر.

---

(١) «شرح المعالم» لابن التلمساني (١/٣٥٠).

(٢) «البحر المحيط» (١/٢٣٠).

(٣) «نفائس الأصول» (٣/٤٩٢).

المسألة الحادية عشر

هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا؟

صورة المسالة وتحرير محل النزاع فيها:

هذه المسألة تعتبر من فروع مسألة «مقدمة الواجب»، لأن ترك الضد من لوازم الإتيان بالمأمور به، فعلمنا أن الأمر بالشيء أمر بترك ضده، وهو معنى قولهم: «الأمر بالشيء نهي عن ضده».

والمأمور به إما أن يكون له ضد واحد، وإما أن يكون له أضداد، فإن كان له ضد واحد: فالأمر به نهي عن ضده بلا خلاف، كما قرره الزركشي[1]، وهو صحيح إذا ما حمل على لزوم ترك الضد؛ ضرورة توقف فعل المأمور على تركه، لكن محل النزاع الوارد على المسألة مما لا يصح فيه حكاية الإتفاق، هو: هل دلالته على ترك الضد وضعيةٌ أم عقليةٌ؟ وهو محل النزاع، وينسحب عليه الخلاف الآتي ذكره.

وإن كان للمأمور به أضداد فقد وقع الخلاف في ذلك هل يقتضي النهي عن جميعها أم عن واحد منها لا بعينه؟ ودلالته على النهي في الحالين هل هي من مقتضيات اللفظ أم لدليل خارجي؟ على ما سبق تقريره في مسألة: «مقدمة الواجب».

ومحل الخلاف إنما هو في حال الإتيان بالمأمور به وامتثاله دون غيره من الأحوال، وذلك في الواجب المعين من حيث ذاته، المضيق من حيث وقته، ويدخل فيه المأمور به حال امتثاله وإن كان موسعا أو مخيرا.

---

(١) «البحر المحيط» (٢/٤١٦).

وحاصل تحرير محل النزاع في المسألة هو: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده وقت الإمتثال؟ بمعنى: هل اللفظ الدال على الأمر هو الدال على النهي وضعا، أم لا دلالة عليه فيه، وإنما استفيد النهي من دليل خارجي غير صيغة الأمر؟

وتقييد المسألة بـ: «وقت الإمتثال» أولى من تخصيصها بالواجب المعين –كما هو صنيع بعض العلماء في تحريرهم لمحل النزاع– لشموله له وللمخير والموسع، والذين حصروها بالواجب المعين يرد عليهم فيه مثل ما تحرزوا عنه في الواجب المخير والموسع؛ لأنهم قالوا: إن القول بأنه «لا يمكن الإتيان بالمأمور به إلا بترك ضده لا يصح إلاّ إذا حملناه على الأمر المعين الواجب فعله على الفور، أما الواجب المخير كخصال الكفارة فيصح فعله مع غيره، وكذا الواجب الموسع لا يحرم على المكلف التلبس بضده قبل فعله إلا حين يضيق الوقت، فلا يتسع إلا له وحده»[1]، وقال الزركشي: «واحترزنا بقولنا: "معين" عن الواجب المخير والموسع، فإن الأمر بهما ليس نهيا عن الضد، والمسألة مقصورة على الواجب المعين، صرح به الشيخ أبو حامد الإسفراييني والقاضي في التقريب»[2]، وهذا فيه نظر من جهتين:

١– تقييده بالأمر المطلوب فعله على الفور، وذلك يقتضي أن المأذون في تأخيره لا يرد عليه الخلاف، وهو غير صحيح، لما علم من وجوب ترك ضده حال الإتيان به؛ لأنه من لوازمه، والملزوم لا يوجد إلا بلوازمه.

٢– إخراج الواجب المخير والموسع، وهو غير صحيح أيضا؛ لأن الخلاف يتناولهما في حال الإمتثال، والله أعلم.

(١) «أصول الفقه» للسلمي (٢٥٥).

(٢) «البحر المحيط» (٤١٨/٢).

ثم إني بعد هذا وجدت لتاج الدين ابن السبكي ما يؤيد ما ذكرته، يرد فيه على من حصر المسألة في الواجب المعين دون المخير والموسع، فيقول: «قال القاضي عبد الوهاب: ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون مع وجوبه مضيقا مستحق العين؛ لأجل أن الواجب الموسع ليس ينهى عن ضده، قال ولا بد أيضا من اشتراط كونه نهيا عن ضده، وضد البدل الذي منه هو بدل لهما إذا كان أمرا على غير وجه التخيير انتهى، وما قاله من اشتراط كونه نهيا عن ضده، وضد البدل منه لا يحتاج إليه بعد معرفة صورة المسألة، فإن صورتها في الأمر الذي على غير وجه التخيير، كما صرح به القاضي في مختصر التقريب والإرشاد لإمام الحرمين فإنه قيد الكلام بالأمر على التنصيص لا على التخيير ثم قال وإنما قيدنا الكلام بانتفاء التخيير، لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده، ويكون الواجب أحدهما لا بعينه، فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وصفه: إنه نهي عن ضده، إذا خير المأمور بينه وبين ضده، ولقائل أن يقول: محل التخيير لا وجوب فيه، فأين الأمر حتى يقال ليس نهيا عن ضده، ومحل الوجوب لا تخيير فيه، وهو نهي عن ضده، وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التضييق لم يتضح لي وجهه؛ فإن الموسع إن لم يصدق عليه أنه واجب، فأين الأمر حتى يستثنى من قولهم: الأمر بالشيء نهى عن ضده، وإن صدق عليه أنه واجب، بمعنى: أنه لا يجوز إخلاء الوقت عنه، فضده الذي يلزم من فعله تفويته منهي عنه، وحاصل هذا: أنه إن صدق الأمر عليه انقدح كونه نهيا عن ضده، وإلا فلا وجه لاستثنائه، كما قلنا في المخير»[1].

ولما كانت هذه المسألة مندرجة ضمن مسألة «مقدمة الواجب» اتحد محل النزاع فيهما، فكما أن الإتفاق حاصل في مقدمة الواجب على لزوم المقدمة وتحتمها، وعدم جواز الإخلال

(١) «الإبهاج» (١/٢٣٤- ٢٣٥).

بها؛ فكذلك ترك الضد لازم لفعل الواجب، كما أن العلماء يتفقون على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده من جهة اللفظ، وإنما محل الخلاف بينهم هو: هل هذا اللزوم وضعي أم عقلي؟ بمعنى: «إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر، وبفعل المنهي عنه فقط في النهي، أو يستحق العقاب بترك الضد أيضا»[(١)]، ولذلك الذين قالوا: الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده، عللوا ذلك بقولهم: «للنهي صيغة تختص به في اللغة، كما أن للأمر لفظا يختص به، فغير جائز فيما لم يكن وجوبه أو حظره عن طريق اللفظ أن يقال أنه مأمور به وإن كان قد لزمه فعله ...»[(٢)]، ولما كان المعني المعنى دون اللفظ قيده بعضهم بالأمر النفسي دون اللفظي، قال ابن السبكي: «وأما اللفظي فليس عين النهي قطعا، ولا يتضمنه على الأصح»[(٣)]، وإن كان الخلاف واقعا في اللفظي -أيضا- هل يتضمن النهي عن الضد ويقتضيه أم لا؟ قال الزركشي: «والمنكرون للنفسي الذاهبون إلى أن الأمر هو نفس صيغة "افعل" —وهم المعتزلة- قد اتفقوا على أن الأمر ليس نهيا عن ضده، ضرورة تغاير صيغة "افعل" لصيغة "لا تفعل"، ولهذا لم يصر أحد إلى أن الأمر نفس النهي، وإنما اختلفوا: هل يستلزم النهي عن ضده من جهة المعنى [أم لا]؟»[(٤)].

وبهذا يتقرر أن الخلاف يرجع إلى المعنى، وإلى الصيغة -أيضا- من حيث كونها مقتضية للضد أم لا؟ ولذلك فإنه يصح أن تجتمع الأقوال في هذه المسألة تحت ترجمة المسألة المشهورة، وهي قولهم: «الأمر بالشيء: هل هو نهي عن ضده؟»، بخلاف من قيدها بالأمر النفسي،

(١) «الثمار اليوانع» للأزهري (١/١٦٠).

(٢) «الفصول في الصول» للجصاص (٢/١٦٢).

(٣) «البدر الطالع» (١/٣٢٢).

(٤) «تشنيف المسامع» (٢/٥٣).

وحصر الخلاف في المعنى دون اللفظ؛ فقال في ترجمتها: «الأمر النفسي بشيء معين [هل هو] نهي عن ضده الوجودي؟»[(١)]، فعند هؤلاء لا يندرج ضمن ترجمة المسألة خلاف المعتزلة والمثبتين للصيغة، وهو ما صرح به الزركشي متعقبا ابن السبكي بقوله: «ظهر بما شرحناه أن حكاية المصنف عن عبد الجبار وأبي الحسين في المقام الأول [وهو الأمر النفسي] منتقدة»[(٢)]، مبينا أن الخلاف يصح نقله عن المعتزلة أيضا في حال ما إذا اعتبر الأمر اللفظي من حيث اقتضاؤه وتضمنه للنهي عن الضد –كما نقلناه عنه فيما سبق–، والصحيح هو جريان خلاف المعتزلة على المسألة واندراجه ضمن الترجمة المشهورة لها، قال الشيخ جعيط –رحمه الله–: «قال المحقق النفري: زعم بعض الأئمة أن هذا الخلاف لا يجري على قواعد المعتزلة؛ فإنهم أنكروا كلام النفس، وردوا الأمر والنهي إلى الصيغ، ومعلوم أن «لا تفعل» ليس هو عين «افعل» ولا لازمه، وقد نقل عنهم الخلاف في المسألة، قال: فلا مانع أن يقولوا: صيغة «افعل» أمر بشرط إرادة الفعل، وإرادة الفعل مستلزمة لكراهة الضد.اهـ، وأشار المحلي إلى جواب هذا بما فصله صاحب الآيات: بأن الكلام في الطلب الذي هو مفاد الأمر اللفظي، وذلك الطلب يثبته الفريقان، أعني: أهل السنة[(٣)] والمعتزلة، إلا أنهما مختلفان في ذلك الطلب: فأهل السنة يقولون إنه الكلام النفسي، والمعتزلة يقولون إنه الإرادة لا الكلام النفسي لأنهم لا يقولون بثبوته، فمن قيد محل الخلاف بالنفسي فعلى تغليب قول أهل السنة على المعتزلة»[(٤)].

(١) انظر: «تشنيف المسامع» للزركشي (٢/٥٠)، «منهج التحقيق والتوضيح» لجعيط (١/٤١٥).

(٢) «تشنيف المسامع» (٢/٦٢١).

(٣) يقصد بذلك: الأشاعرة، فتنبه.

(٤) «التوضيح» (١/٤١٥).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

والعلماء يختلفون في هذه المسألة على أقوال أشهرها ثلاثة:[1]

القول الأول: أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، وهو قول أبي الحسن الأشعري، وعليه أكثر أتباعه.

القول الثاني: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويستلزمه، وليس هو عينه، وهو الذي عليه الجمهور، واختاره أبو الحسين البصري ومتأخروا المعتزلة.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (١/١٠٦)، «العدة» لأبي يعلى (٢/٣٦٨)، «إحكام الفصول» للباجي (١/٢٣٤)، «شرح اللمع» للشيرازي (١/٢٦١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١/٢٢٨)، «المستصفى» للغزالي (١/٢٢٥)،«التمهيد» للكلوذاني (١/٣٢٩)، «الواضح» لابن عقيل (٣/١٥٠)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٦٤)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٤٣)، «المحصول» للرازي (٢/٣٣٤)، «الفصول» للجصاص (٢/١٦٠)، «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٦٩٢)، «إيضاح المحصول» للمازري (٢٢٢)، «الإحكام» للآمدي (١/٣٩٣)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (١/٣٤٨)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١١٠)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/٣٨٠)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١/٢٢٩)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢/٥٢٨)، «التحبير» للمرداوي (٢٢٣٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٢/٤٨٥)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (١/٣٦٢)، «نهاية السول» للإسنوي (١/١١١)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٤٠٧)، «البحر المحيط» للزركشي (٢/٤١٦)، «تشنيف المسامع» له (٢/٥١)، «سلاسل الذهب» له (١٢٥)، «البدر الطالع» للمحلي (١/٣٢١)، «التوضيح» لجعيط (١/٤١٤)، «المذكرة» للشنقيطي (٣٥)، «المهذب» للنملة (١/٣٩٠)، «إتحاف ذوي البصائر» له (١/٤٦٦)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٣٨١)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (١/١٨٧)، «أصول الفقه» للسلمي (٢٥٣)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (١/٣٧٤)، «تحرير محل النزاع» لفاديغا موسى (١/٣٥٢)، «أراء المعتزلة الأصولية» للضويحي (٥٠٧).

القول الثالث: أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده، ولا يستلزمه، وهو قول قدماء المعتزلة، واختاره الجويني والغزالي وابن الحاجب.

القول الرابع: التفريق بين أمر الإيجاب وأمر الندب، وهو محكي عن بعض المعتزلة.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

ويرجع الخلاف في المسألة بين العلماء إلى ما يلي:

١- هل للأمر صيغة تدل عليه أم لا؟ والتي ترجع إلى اختلافهم في حقيقة الكلام -كما مضى معنا-، فالأشاعرة لما رأوا أن الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم بالنفس؛ قالوا الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، لأن كلام الله واحد لا يتعدد، فليس بين الأمر والنهي تضاد، فيصير الأمر نفس النهي من هذه الجهة[1]، أما المعتزلة فإنهم ينكرون المعنى، ويقصرون الأمر على الصيغة، ولذلك استحال عندهم أن يكون الأمر عين النهي عن ضده، وأما أهل السنة والجماعة فلما كان الكلام عندهم مؤلفا من الحروف والأصوات المسموعة، دالا على المعاني، فإنهم فرقوا بين اللفظ والمعنى، فقالوا: الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، أي: أن النهي من مقتضيات اللفظ ولوازمه، يدل عليه اللفظ عن طريق دلالة الإلتزام -على ما مضى تقريره في مسألة: «مقدمة الواجب»-.

وإلى بناء المسألة على الخلاف في حقيقة الكلام، وهل للأمر صيغة تدل عليه أشار جملة من العلماء، قال الزركشي: «وأصل الخلاف يلتفت إلى أمرين»، ثم قال: «والثاني: يرجع إلى إثبات الكلام النفسي: هل هو متعدد أم لا؟ فعند المعتزلة الأمر والنهي حقيقة في الصيغة؛ لأنهم ينكرون الكلام النفسي، [ومذهبنا إثباته]، وأنه كلام واحد من الصفات الأزلية، وتقسيمه إلى أمر ونهي وخبر واستخبار إنما هو على حسب المتعلقات، فإذا كان كلام الله

(١) «سلاسل الذهب» للزركشي (١٢٧).

تعالى واحدا فليس بين الأمر والنهي تضاد، فيصير الأمر نفس النهي من هذه الجهة»[1]، وقال المرداوي: «قال أبو حامد: بَنَى الأشعرية ذلك على أن الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم بالنفس، فالأمر عندهم هو نفس النهي من هذا الوجه، فاتصافه بكونه أمرا ونهيا كاتصاف الكون الواحد بكونه قريبا من شيء، وبعيدا من شيء»[2]، وقال المجد ابن تيمية: «وقال الأشعرية: هو نهي عن ضده من جهة اللفظ؛ بناء على أصلهم أن الأمر والنهي لا صيغة لهما»[3].

ويقرر السمرقندي هذا تقريرا جيدا فيقول: «وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع إلى ما ذكرنا في تفسير الأمر والنهي، فعندهم: الأمر والنهي حقيقة هو صيغتهما، لأن الكلام حقيقة عندهم في الشاهد والغائب جميعا، وهو الحروف المنظومة والأصوات المقطعة المسموعة، وهما مختلفان من حيث الصيغة، وكذا مختلفان من حيث الوصف والحكم، أما من حيث الصيغة فلأن صيغة "افعل" تخالف صيغة "لا تفعل"، وأما من حيث الوصف والحكم الراجعان إلى المأمور به والمنهي عنه؛ فإن المأمور به موصوف بالحسن، والمنهي عنه موصوف بالقبح، وكذا حكم الأمر وجوب تحصيل الفعل المأمور به، وحكم النهي وجوب الإمتناع عن الفعل المنهي عنه، فكان بين الأمر والنهي مضادة، فكيف يكون أحدهما هو الآخر؟

---

(١)«سلاسل الذهب» (١٢٧) طبعة الشيخ محمد المختار الشنقيطي وفيها نقص استدركناه من طبعة الدكتورة صفية أحمد خليفة (١٤٥)، وهو ما وضعناه بين عارضتين.

(٢) «التحبير» (٢٢٣٣).

(٣) «المسودة» (١٦٢/١)، ويلاحظ أن قول المجد: «من حيث اللفظ» فيه تجوز؛ لأنهم تكلموا عن المسألة من جهة المعنى، لا من جهة اللفظ، لعدم إثباتهم الصيغة، فضلا على أن الإتفاق حاصل على تغاير لفظ الأمر ولفظ النهي.

وقلنا نحن: إن الأمر والنهي كلام الله تعالى، ولله تعالى كلام واحد هو صفة له أزلية، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار على طريق التقرير، لكنه أمر باعتبار الإضافة إلى شيء، ونهي باعتبار الإضافة إلى شيء، وخبر لجهة، واستخبار لجهة، مع كون الكلام متحدا في نفسه- على ما عرف في مسائل الكلام-، وإذا ثبت أن كلام الله واحد؛ فلا يكون بين الأمر والنهي مضادة، لأن التضاد يكون بين شيئين، وهما شيء واحد من حيث ذات الكلام، وكذا لا تضاد من حيث المعنى، وهو أن الأمر طلب تحصيل الفعل، والنهي طلب الامتناع عن الفعل، والتنافي إنما يكون عند اتحاد الجهة، فلا يجوز أن يكون الكلام الواحد طلبا لتحصيل فعل، وطلبا للامتناع عن ذلك الفعل في زمان واحد في حق شخص واحد لاتحاد الجهة، فأما لا مضادة بين أن يكون طلبا لتحصيل فعل وطلب الامتناع عن فعل آخر، أليس أن بين الأبوة والبنوة منافاة عند اتحاد الجهة، لا عند الإختلاف، فإن الشخص الواحد لا يجوز أن يكون أبا لشخص، وابنا له أيضا، ومن حيث الضرورة إذا كان له ولد أن يكون أبا لشخص، وابنا لشخص آخر، وكذا المنافاة من حيث الوصف والحكم؛ إنما تتحقق في محل واحد، لا في محلين، وههنا كذلك، فإن الأمر يقتضي حسن المأمور به، وقبح ضده، ويوجب تحصيل المأمور به، والإمتناع عن ضده، لا عن نفسه، فبطل دعوى التضاد بينهما»[1].

وههنا ينبغي التنبه إلى أن الأشاعرة الذين يقولون: بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، إما أن يكونوا من نفاة الصيغة؛ فيكون معنى قولهم هذا هو: أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، وإما أن يكونوا من مثبتي الصيغة، أي: المفرقين بين الكلام النفساني

(١) «ميزان الأصول» للسمرقندي (١٤٨- ١٥٠).

واللساني، فهؤلاء يقولون اللفظ يقتضي النهي عن الضد ويستلزمه، وظاهر مذهبهم أنهم يوافقون أهل السنة والجماعة، القائلين بأن كلام الله هو كلامه على الحقيقة، تكلم به بحرف وصوت، والحقيقة أن ثمة تغايرا بين المذهبين؛ للإختلاف الحاصل بينهم في المأخذ الذي تخرج عليه المسألة، فأهل السنة قالوا اللفظ هو الذي اقتضى ترك الضد، لأنه من لوازمه، والأمر بالشيء أمر بلوازمه-على ما مضى تقريره في مسألة «مقدمة الواجب»-، أما أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة، ممن قال بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من جهة المعنى، إنما يعنون بالأمر الأمر النفسي لا الصيغة، وقد بين الجويني معنى الإقتضاء في مذهب الباقلاني بقوله: «فالمعني بالاقتضاء على رأى القاضي: أن قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول هو نهي عن أضداد المأمور به، كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها، ولا معنى لما قال غير هذا»[1]،وفي ذلك يقول المازري مبينا مذهب أبي بكر الباقلاني: «وصار [أي: الباقلاني] في آخر أمره إلى: أن الأمر ليس هو عين النهي عن الضد، ولكنه يتضمنه، وإلى هذه الطريقة يميل أكثر الفقهاء، وإن كانوا يخالفون القاضي في مسلك التضمن»، ثم بيَّن ذلك أثناء رده الإشكال الوارد على مذهب القاضي، فيقول في الإشكال والجواب عنه بتوضيح مذهب القاضي أبي بكر: «وأما من قال: إن في النفس كلاما، واعتقد أن الأمر بالشيء ليس هو النهي عن ضده، ولكن يقتضي ذلك اقتضاء التضمن، كما ذهب إليه القاضي في آخر عمره، فها هنا في تصور مذهبه إشكال، ولكن أبو المعالي جزم القول بأن هؤلاء يعتقدون أن الأمر النفسي يقارنه نهي نفسي أيضا، فيكون وجود هذا القول النفسي الذي هو اقتضاء القيام، ويعبر عنه بقولك : "قم" يتضمن وجود قول آخر في النفس يعبر عنه

(١) «البرهان» (٢٥٢/١)، وانظر: «التحقيق والبيان» للأبياري (٦٩٨/١).

بقولك: "لا تقعد"، ويكون هذا القول الثاني ويقارنه من لا يوجد مفردا أبدا، ويجري ذلك مجرى الحياة والعلم، فإن العلم إذا وجد اقتضى وجود الحياة»[1].

وبهذا يتجلى الفرق بين مذهب الأشاعرة، ومذهب أهل السنة في المسألة، ويعلم أن من قال من أهل السنة ومثبتي صفة الكلام لله عز وجل على حقيقتها، بالتفريق بين المعنى والصيغة في اقتضاء الأمر النهي عن الضد، لم يقصد ما قصده الأشاعرة، وإنما عنى بأن لفظ الأمر مغاير للفظ النهي ، أي: أن صيغتهما مختلفة، فلا يمكن أن يقال الأمر بالشيء نهي عن ضده من هذه الجهة، ولكن يقال الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، أي: أنه يستلزمه ويقتضيه، فمرادهم بـ «المعنى» الإقتضاء والاستلزام، أما الأشاعرة فيطلقون العبارة السابقة ويقصود انقسام الأمر إلى نفساني ولساني، ويقولون الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، ومرادهم بـ:«المعنى» المعنى القائم بالذات، وهو ما يسمونه الأمر النفسي، وهؤلاء الأشاعرة يختلفون في الأمر النفسي: هل هو عين النهي عن ضده ولا تضاد بينهما، وهو مذهب جمهورهم، أم هو يقتضي النهي عن الضد، بمعنى أنه يتضمن في ذاته نهيا آخر نفسانيا، وهو مذهب الباقلاني في آخر قوليه كما مضى تقريره؟ والله أعلم.

وعدم التفريق بين المذهبين هو ما دفع الشيخ محمد الأمين الشنقيطي –رحمه الله– إلى التعقيب على ابن قدامة –رحمه الله– في قوله: «الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، وأما الصيغة فلا»[2]، مقررا أن هذا مذهب الأشاعرة من الذين يفرقون بين الأمر النفساني واللساني، فقال بعد تقرير مذهب الأشاعرة: «وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله: "من حيث

(١) «إيضاح المحصول» للمازري (٢٢٢– ٢٢٣).

(٢) «روضة الناظر» (٢١٧/١).

المعنى، وأما الصيغة فلا" ولم ينتبه لأن هذا من المسائل التي فيها النار تحت الرماد، لأن أصل هذا الكلام مبنى على زعم باطل، وهو أن كلام الله مجرد المعنى القائم بالذات، المجرد عن الحروف والألفاظ، لأن هذا القول الباطل يقتضى أن ألفاظ كلمات القرآن بحروفها لم يتكلم بها رب السموات والارض»[1]، والذي يبين لنا أن مقصود ابن قدامة -رحمه الله- بـ:«الصيغة» لفظ الأمر والنهي هو قوله بعد ذلك: «فإن قوله: "قم" غير قوله: "لا تقم"، وإنما النظر في المعنى»[2]، ويبينه الطوفي بقوله: «الأمر بالشيء نهي عن أضداده، والنهي عنه أمر بأحد أضداده من حيث المعنى لا الصيغة، **أي: من جهة الالتزام عقلا**، خلافا للمعتزلة»[3]، ويقول أيضا: «ومعنى قولهم: هو نهي عن أضداده من حيث المعنى، لا الصيغة، أو نهي عنها بطريق الاستلزام لا بعينه، أو أن ذلك التزامي، لا لفظي، كله بمعنى واحد، وهو أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، وقوله: تحرك، غير قوله: لا تسكن، لفظا ومعنى، ولكن يلزم من قيامه أن لا يقعد، ومن حركته أن لا يسكن، لاستحالة اجتماع الضدين.

ومن يقول: هو نهي عن أحد أضداده بعينه، أو من حيث الصيغة، يريد أن قوله: قم، يستفاد منه استفادة لفظية عدم القعود، لا استفادة التزامية، أي أن طلب عدم القيام بعينه هو طلب القعود، وعند التحقيق يرجع هؤلاء إلى الأول»[4]، ويقول الدكتور الضويحي موضحا عبارة ابن قدامة السابقة: «أي: إذا تقرر أن الأمر يقتضي النهي عن ضده فليس الاقتضاء من جهة الصيغة، وهي "افعل"؛ فإن هذه الصيغة من جهة الوضع اللغوي لا تدل إلا على الأمر

(١) «مذكرة في أصول الفقه» (٣٧).

(٢) «روضة الناظر» (٢/٢١٧).

(٣) شرح مختصر الروضة (٢/٣٨٠).

(٤) المصدر السابق نفس الجزء والصفحة.

فقط، ولا دلالة فيها على النهي، لكونه ذا صيغة أخرى تخصه، وتدل عليه، وهي "لا تفعل"، وهذا هو الذي أراده المؤلف من قوله: «فإن قولك "قم" غير قولك "لا تقعد"»؛ فإن "قم" معبر عنه بصيغة "افعل"، وهي للأمر خاصة، و"لا تقعد" معبر عنها بصيغة "لا تفعل"، وهي للنهي خاصة، فهما صيغتان مختلفتان، لا تتناول إحداهما الأخرى من جهة النظر إلى اللفظ المجرد، وإذا كان الأمر لا يقتضي النهي عن ضده بالصيغة فإنه يقتضيه بالمعنى، وهو ما يعبر عنه باللزوم، إذ الأمر مستلزم للنهي»[1]، غير أنه ينبغي الوقوف ههنا مع عبارة فضيلة الشيخ الدكتور الضويحي، وهل تعبِّر عن مقصود الإمام ابن قدامة؟ وفي الحقيقة إذا تأملنا كلام ابن قدامة لا نجد عليه غبارا؛ لأن مقصوده –كما تقدم– تغاير صيغة اللأمر مع صيغة النهي، فكأنه قال –رحمه الله–: «فأما صيغة الأمر فليست صيغة النهي»؛ كما يوضحه قوله فيما بعد: «فإن قوله "قم" غير قوله "لا تقعد"»، لكن ما ذكره الشيخ الدكتور الضويحي حفظه الله هو الذي قد ينصَّب عليه كلام العلامة الشنقيطي إذ قال –الدكتور الضويحي–: «فليس ذلك الاقتضاء من جهة الصيغة» وقال: «إذا كان الأمر لا يقتضي النهي عن ضده بالصيغة» إذ نفى اقتضاء الصيغة للنهي، وهذا لا يتأتى إلا على مذهب المنكرين للصيغة، أما مثبتوا الصيغة فيقولون صيغة الأمر تقتضي النهي عن ضده، وذلك الاقتضاء هو اللزوم وهو المعبر عنه عندهم بـ:"المعنى"، ويزيد ذلك وضوحا أن الذين حكوا مذهب المثبتين للصيغة نقلوا الخلاف بينهم: هل الصيغة تتضمن النهي عن الضد أم لا؟[2] والله أعلم.

(١) «فتح الولي الناصر» (١/١٨٧).

(٢) انظر: «رفع الحاجب» لابن السبكي (٢/٥٢٩)، «تشنيف المسامع» للزركشي (٢/٥٣).

وإلى الفرق بين المذهبين أشار الدكتور الجيزاني بقوله: «هذا القول –أي: ما ذكره من أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى- يختلف عن القول بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده؛ لأن مذهب القائلين بأن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده مبني على أساس فاسد، وهو أن الأمر قسمان: نفسي ولفظي، فباعتبار الأمر النفسي، زعموا أن الأمر هو عين النهي عن الضد»[(١)].

٢- هل يشترط في الأمر والنهي إرادة الآمر والناهي أم لا؟ فمن اشترطها قال: إن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده؛ لاحتمال غفلة الآمر عن الضد، ومن لم يشترط الإرادة قال: الأمر بالشيء نهي عن ضده، أو يستلزم النهي عن ضده[(٢)]، وفي ذلك يقول الإمام الزركشي: «ومنهم من جعل الخلاف راجعا إلى أن إرادة الناهي معتبرة أم لا؟ ولمَّا اعتبرها المعتزلة أنكروا كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده؛ لأنها معتبرة وليست معلومة»[(٣)]، وقد مضى معنا في مسألة: «مقدمة الواجب» قول شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: «تنازع الناس في الأمر بالشيء: هل يكون أمرا بلوازمه؟ **وهل يكون نهيا عن ضده؟** مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه، وترك ضده، **ومنشأ النزاع: أن الآمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم، ولا ترك الضد**؛ ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده»[(٤)].

---

(١) «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» (٤١٠).

(٢) «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله» للدكتور عياض السلمي (٢٥٨).

(٣) «سلاسل الذهب» للزركشي (١٢٧٠ ١٢٨).

(٤) «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» للتمبكتي (٥٣٦- ٥٣٧).

وهذا ما يؤيده الجويني –رحمه الله– في اختياره عدم دلالة الأمر على النهي عن ضده، وردِّه على ما ذكره القاضي أبو بكر الباقلاني –رحمه الله– من تضمن الأمر النفسي لنهي نفسي، فيقول: «وهذا باطل قطعا؛ فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به، إما لذهول، وإما لإضراب، فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي»[1]، ويقول ابن الحاجب منتصرا لرأي الجويني والغزالي: «لو كان الأمر نهيا عن الضد، أو يتضمنه، لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه؛ لأنه مطلوب النهي، ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما»[2].

ومن ههنا استُشكِل كلامُ هؤلاء الأئمة في هذه المسألة مع قولهم بأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» كما أشار إليه الرازي والقرافي والزركشي، قال الرازي: «حجة المخالف: أن الإنسان قد يأمر بالشيء حال غفلته عن ضد المأمور به، والغافل عن الشيء يمتنع كونه ناهيا عنه، والجواب: كما جاز أن يقال: الأمر بالشيء أمر بمقدماته الضرورية، وإن كان الآمر غافلا عن تلك المقدمات، فلِمَ لا يجوز أن يقال: إن الآمر بالشيء ناه عن ضده على سبيل الإستلزام!»[3].

وهذا القول وإن كان منسوبا لقدماء المعتزلة أو جمهورهم، فقد خالف فيه أبو الحسين البصري ومن تبعه من المعتزلة، فقالوا بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، فهل هؤلاء خالفوا أصلهم في اشتراط الإرادة في الأمر والنهي؟ في الحقيقة إن هؤلاء لم يخالفوا أصلهم، بل

---

(١) «البرهان» (٢٥٢/١).

(٢) «مختصر ابن الحاجب» ()، انظر: «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٣٣/٢).

(٣) «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٤٩/١- ٣٥٠).

حاولوا تخريج ما ذهبوا إليه على هذا الأصل، وقرَّروا بأن الأمر بالشيء يقتضي كراهة الضد، فلا بد أن يكون الآمر بالشيء كارها لضده، وهو كل ما يفضي لترك الأمر، ومنه: فعل الضد، فدل ذلك على أن النهي عن الضد مراد للآمر بالفعل، فآل الأمر إلى اشتراط الإرادة، كما أن ظاهر قولهم يقتضي بأنهم خالفوا أصلهم في أن الأمر والنهي ليس هو إلا الصيغ والعبارات، لأن الإقتضاء والاستلزام معنى وليس صيغة، وفي بيان حقيقة مذهب المعتزلة ومأخذهم في المسألة يقول الأبياري -رحمه الله-: «وأما المعتزلة فهم متفقون على نفي كلام النفس، صائرون إلى أن الكلام هو العبارات؛ فلم يمكنهم أن يقولوا: الأمر بالشيء نهي ضده، فإن الألفاظ مختلفة لا مراء في اختلافها، فقالوا: إنه يقتضيه ويتضمنه، وليس يعنون بذلك إشعارا لغويا، وأمرا لفظيا فقط، فإنه لو كان كذلك لأمكن أن يأمر بالشيء من لا ينهى عن ضده، ولكن القوم قد قالوا: الأمر قول القائل لمن دونه "افعل" مع إرادات، على حسب ما قدمناه من مذاهبهم، ومريد الشيء عندهم لا بد أن يكون كارها لضده، فلزم أن يكون الآمر بالشيء ناهيا عن ضده، فيكون في اللفظ إشعار بصيغة أخرى، وفي الشرط تلازم باعتبار المعقول، هذا تفصيل مذهب القوم وتحصيله»[1]، وقال المازري: «ولكنهم [أي: المعتزلة] لما كانوا ينفون القول النفسي، ويرون أنه لا أمر إلا الأمر النطقي اعتقدوا أن العرب وضعت قولها: "قم" لتدل على معنيين تصريحا وتلويحا، فالتصريح بحكم النص هو اقتضاء القيام، والتلويح بحكم الإشعار، وهو النهي عن السكون»[2].

(١) «التحقيق والبيان» (٦٩٤/١).

(٢) «إيضاح المحصول» (٢٢٣).

٣- وجعل ابن برهان –على ما ذكره الزركشي- الخلاف في هذه المسألة **مبنيا على مسألة «مقدمة الواجب»**، قال الزركشي: «وجعل ابن برهان الخلاف في هذه المسألة يلتفت على أن ما لا يتم المأمور إلا به هل هو مأمور به، أم لا؟»[(١)]، وعند تحقيق النظر نجد أن مسألة: «الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟» ليست من فروع مسألة «مقدمة الواجب»، بل هي فرد من أفرادها مندرجة فيها، أي: هي عينها وليست من فروعها، لما قررناه في مستهل هذه المسألة من أن لوازم فعل الواجب ترك ضده؛ «لأن الأمر بالشيء يدل على الوجوب، ومن لوازم الوجوب ترك جميع أضداده، والدال على الشيء دال على لوازمه، فالأمر يدل بالالتزام على ترك جميع الأضداد»[(٢)]، غير أن بعض العلماء فرَّق بين المسألتين، كما هو ظاهر صنيع الجويني والغزالي في اختيارهم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، مع قولهم بأن الأمر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده، مما أدى إلى استشكال صنيعهما والسؤالِ على وجه تفريقهما بين المسألتين، مع كونهما أفرادا لأصل واحد هو:أن الكل من لوازم الإتيان بالمأمور به، وقد أجاب القرافي عن هذا السؤال بما ذكره عنه ابن السبكي فقال: «سأل القرافي في مسألة «مقدمة الواجب» عن الفرق بينها وبين هذه المسألة[(٣)]، فإن عدم الضد مما يتوقف عليه الواجب، وأجيب: بأن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلة للواجب، لازم التقدم عليه، فيجب التوصل به إلى الواجب؛ لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف، لزعمه بأن الأصل ممتنع الوقوع، وهو غير مكلف بالمقدمة، فقلنا هذا غلط، بل أنت قادر على

(١) «سلاسل الذهب» (١٢٨).

(٢) «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٨٧/٢).

(٣) انظر السؤال في: «نفائس الأصول» (١٤٨١/٣)،

تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة فعليك فعلها، فكان إيجاب المقدمة تحقيقا لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة، وترك الضد أمر يتبع حصوله حصول المأمور به من غير قصد، وهذا أصلح وجهين أجاب بهما في «شرح المحصول»»[1].

والذي يظهر هو عدم التفريق بين المسألتين، وأنهما شيء واحد، فلا وجه للتفريق بينهما، ولذلك اتحدت صورتهما ومآخذهما، والله أعلم.

٤- كما أن من أسباب الخلاف التي أدت إلى التفريق بين أمر الإيجاب وأمر الندب، هو: **اختلافهم في مسألة «هل المندوب مأمور به أم لا؟»**، فمن رأى أنه مأمور به، جعل الخلاف جاريا فيهما معا، ومن قال ليس مأمورا به، رأى بأن المسألة منحصرة في أمر الإيجاب دون غيره، وفي ذلك يقول الزركشي: «إذا قلنا بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فهل يشترط أن يكون ذلك واجبا حتى لا يجري ذلك في الندب، أو لا فرق بينهما؟ فيه خلاف حكاه القاضي عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، **وأشار إلى بناءه على أن المندوب مأمور به أم لا؟** فإن قلنا: ليس مأمورا به، لم يحتج إلى اشتراط الوجوب في ذلك؛ لأنه لا يكون إلا واجبا»[2]، إلا أن النهي في أمر الندب من حيث أثره يختلف عنه في أمر الإيجاب، كما يقول العلامة ابن عقيل: «وقد فصل بعض المتكلمين، فقال في الأمر الواجب يكون نهيا عن ضده، وأما المندوب فلا، وذهب المحققون الأكثرون من أهل هذه المقالة إلى أن النهي يكون بحسب الأمر، فإن كان أمرا موجبا كان نهيا عن ضده جازما، وإن كان أمر ندب كان النهي عن ضده تنزيها وكراهية»[3].

---

(١) «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢٣٦/١)، وانظر الجواب في: «نفائس الأصول» (١٥٠٠/٤- ١٥٠١).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٢٩).

(٣) «الواضح في أصول الفقه» (١٥١/٣).

ومنه يعلم أنه لا يصح تخريج المسألة على مسألة حكم الأمر وموجبه، كما ذهب إليه الجصاص بقوله بعد حكاية الخلاف في المسألة: «وهذه الأقاويل تصح معانيها على قول من يجعل الأمر للوجوب»[(١)]، لما علمت من أن النهي بحسب الأمر جزما أو ترجيحا، والله أعلم.

٥- إلا أن أبا بكر الجصاص أشار إلى انبناء المسألة على أصل آخر، وهو ما ذكره الزركشي بقوله: «**ومما ينبغي أن يكون أصلا لهذه المسألة الخلاف في: أن الإرادة للشيء كراهية لضده أم لا؟**»[(٢)]، بمعنى: هل الأمر بالشيء وكون المأمور به واجبا يقتضي قبح تركه أم لا؟[(٣)] أي: الذم والعقاب حال ترك الأمر هل هو لمجرد الترك أم لفعل الضد الذي هو القبيح؟ فمن قال إن إرادة الشيء ليست كراهية لضده، قال الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده، ومن قال الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده وقبحَه، قال الأمر بالشيء نهي عن ضده، وخصوا ذلك بأمر الوجوب دون أمر الندب، قال الجصاص: «وزعم بعض الناس: أن الأمر بالشيء وكون المأمور به واجبا لا يقتضي قبح تركه، وأنه إنما يستحق الذم إذا ترك المأمور به لا لأنه فعل قبيحا؛ بل لأنه لم يفعل ما وجب عليه، وهذا مذهب فاحش قبيح؛ لأنه يوجب استحقاق العقاب لا على فعل كان من العبد»[(٤)]، والله أعلم.

٦- وقد أرجع الآمدي **سبب الخلاف في المسألة إلى مسألة:«جواز التكليف بما لا يطاق»**، وقد استحسنه الطوفي رحمه الله وجوَّده بقوله: «واختار الآمدي: أنا لو جوزنا تكليف

---

(١) «الفصول في الأصول» (١/١٦٢).

(٢) «سلاسل الذهب» (١٢٨).

(٣) «الفصول» للجصاص (٢/١٦٢)، وانظر: «العدة» لأبي يعلى (٢/٣٧٣)، «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/١٠٧)، «سلاسل الذهب» للزركشي (١٢٨).

(٤) «الفصول» (٢/١٦٢).

ما لا يطاق؛ لم يكن الأمر نهيا عن أضداده، وإلا كان نهيا عنها مطلقا، في أمر الإيجاب والندب، بطريق الاستلزام، قلت: وهو تحقيق جيد»[1]، وتفصيله ما ذكره الآمدي بقوله: «والمختار إنما هو التفصيل، وهو إما أن نقول بجواز التكليف بما لا يطاق، أو لا نقول به، فإن قلنا بجوازه، على ما هو مذهب الشيخ أبي الحسن -رحمة الله عليه- كما سبق تقريره، فالأمر بالفعل لا يكون بعينه نهيا عن أضداده، ولا مستلزما للنهي عنها، بل جائز أن نؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة، فضلا عن كونه لا يكون منهيا عنه، وإن منعنا ذلك فالمختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن أضداده، لا أن يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد، وسواء كان الأمر أمر إيجاب أو ندب»[2].

٧- ويذكر علاء الدين السمرقندي أن من أسباب الخلاف في المسألة الاختلاف في أصل عقدي متعلق بالقدرة والإستطاعة وهل هي متقدمة على الفعل أم مقارنة له؟ والتي تعتبر أصلا للمسألة السابقة في جواز التكليف بما لا يطاق، وهو: **القادر على الفعل هل يجوز أن يخلو من الفعل وضده أم لا؟** فمن قال يجوز ذلك، قال الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده، ولا دلالة فيه أصلا على حكم الضد، ومن قال لا يجوز ذلك، قال لا بد أن يقتضي الأمر حرمة الضد، وفي ذلك يقول السمرقندي: «قال أبو هاشم ومن تابعه: إنه لا حكم للأمر في ضده أصلا، بناء على أصل تفرد به، وهو أن القادر على الفعل يجوز أن يخلو عن الفعل وضده أزمنة كثيرة، فلا يوجد فيه لا الحركة ولا السكون بصفة الاختيار، فلم تكن صيغة الأمر موجبة حرمة الضد لغة؛ لأنها ما وضعت إلا لما يتناوله لفظ الأمر، فيكون الأمر سكوتا عن

(١) «شرح مختصر الروضة» (٢/٣٨٠).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/٣٩٣).

حكم الضد، فإن قول القائل "تحرك" غير موضوع للمنع عن السكون، كأنه قال: "لا تسكن"، وليس بموجب للحرمة من حيث الضرورة، فإنه يجوز عنده أن يوجد الفعل ولا يوجد ضده، بل إن باشر فقد ترك الواجب عن قصد واختيار، فيأثم بتركه، وإن لم يباشر فيأثم لانعدام الفعل المأمور به عنه، لا بتركه بمباشرة ضده، فلا يكون من ضرورة وجوب الفعل: حرمة ضده عنده، وعامة المعتزلة قالوا: إن القادر على الفعل لا يجوز أن يكون خاليا عن الفعل وضده، ولا تخلو القدرة عن الفعل زيادة على زمان واحد، فإن عندهم الإستطاعة قبل الفعل، وهي استطاعة فعل بعدها، وعندنا: الاستطاعة مقارنة للفعل لا يجوز أن يكون القادر على الفعل خاليا عن الفعل زمنا واحدا، ولا يتصور خلو القدرة عن الفعل أبدا، وإذا سلم هؤلاء أن القادر على الفعل لا يجوز أن يكون خاليا عن الفعل وضده، اضطروا إلى القول بحرمة ضده»[1].

٨- وقد ذكر القاضي أبو يعلى ومن تبعه كأبي الخطاب وابن عقيل والمجد ابن تيمية والمرداوي وغيرهم أن **المسألة مخرجة على مسألة اقتضاء الأمر الفور**، وفي ذلك يقول القاضي أبو يعلى: «الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى، سواء كان له ضد واحد، أو أضداد كثيرة، وسواء كان مطلقًا أو معلقًا بوقت مضيق؛ **لأن من أصلنا: أن إطلاق الأمر يقتضي الفور**»[2]، ويقول أبو بكر الجصاص: «ثم اختلف من أطلق لفظ الأمر والنهي فيما كان وجوبه أو حظره من طريق الدلالة في الأمر بالشيء هل يكون نهيا عن ضده؟ فكل من جعل من هذه الطائفة

(١) «ميزان الأصول» (١/٢١٦- ٢١٨)، تحقيق عبد الملك السعدي.

(٢) «العدة في أصول الفقه» (٢/٣٦٨).

الأمر على الفور فإنه يقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة الدلالة»[1]، وهذا في الحقيقة ليس تعليلا لوجه اقتضاء الأمر النهي عن ضده، وإنما هو تعليل لعدم التفريق بين الواجب المطلق والواجب المقيد، لأن بعض العلماء يقيد المسألة بالمضيق دون الموسع والمطلق، كما مضى معنا في تحرير محل النزاع، فأراد القاضي أن يبين أن التفريق بينهما لا يتمشى على القول بأن الأمر المطلق يقتضي الفور، وهو مذهب الحنابلة في المشهور عنهم كما تقدم، ومثله الجصاص فإنه قد قال قبل هذا: «وإنما يحتاج فيه إلى دلالة من غيره متى اقتضى الأمر الإيجاب في وقت مضيق لا يسع المأمور تأخيره عنه فمحظور عليه تركه فيه»[2]، والذي يظهر أنه لا وجه للتفريق على كلا المذهبين، سواء قلنا باقتضاء الأمر للفور أم لا؟ لما رجحناه من أن المسألة محلها حال امتثال المأمور به، دون غيره من الأزمنة، وذلك لما في الاشتغال بالضد من منافاة للأمر وتفويت له، وقد تقرر بأن ترك الضد من لوازم الإتيان بالمأمور به، والله أعلم.

(١) «الفصول في الأصول» (١٦٢/٢).

(٢) المصدر السابق.

المسألة الثانية عشرة

هل الأمر يقتضي الإجزاء أم لا؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع:

وتحرير محل النزاع في المسألة يتوقف على تفسير «الإجزاء»، وتحقيق مراد الأصوليين به، ولفظ: «الإجزاء» لفظ مقارب في مدلوله ومعناه للفظ: «الصحة»، ولذلك فإن الخلاف الواقع في تفسير الصحة ينسحب على الإجزاء، فيكون المراد بالإجزاء عند الأصوليين مغايرا لمعناه عند الفقهاء، فالأولون الإجزاء عندهم هو: موافقة الفعل المأمور به للأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب، وهو عند الفقهاء: ما أسقط القضاء، ولا يكون كذلك إلا إذا وقع على وفق مراد الشارع، مستجمعا لشرائطه وأركانه، قد انتفت عنه موانعه، وهذا هو المشهور في معنى الإجزاء، غير أن الإجزاء يطلق ويراد به: «ارتفاع التكليف وعدم دوامه».

والعلماء لا يختلفون في أن إتيان المكلف بالفعل على الوجه المأمور به شرعا، ومطابقا له: أنه مجزء، فيحصل به الإمتثال، ولا يجب قضاؤه أو إعادته، أي: أن الإتيان به كاف في سقوط القضاء، وإنما الخلاف في كونه مجزئا بمعنى: هل هو مسقط للتكليف أم لا؟ وهل الإجزاء الذي هو بمعنى الامتثال استفيد من الأمر، أم بدليل خارجي؟ فثبت بهذا أن محل الخلاف بين العلماء في المسألة يكمن في جهتين:

الأولى: هل الإجزاء في الفعل الذي وقع على وفق مراد الشارع: استفيد من امتثال الأمر، أم هو مستفاد من دليل خارجي؟ ولذلك قال الشوشاوي: «وإنما الخلاف من أين استفيد الإجزاء: هل من امتثال الأمر؟ قاله الجمهور، أو هو مستفاد من البراءة الأصلية؟ قاله أبو هاشم وكثير من الأصوليين»[(١)]، وقال ابن السبكي: «فحاصل ما يقوله [أي: أبا هاشم]: أنه لا يدل على الإجزاء، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة، ولا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند إتيان المأمور به»[(٢)]، وقال ابن دقيق العيد – فيما نقله عنه الزركشي–: «وتحرير الخلاف فيه: أن الاكتفاء بفعل المأمور هل هو من مدلول الأمر ومقتضاه، أو هو من مجموع فعل المأمور وأن الأصل عدم وجوب الغير؟»[(٣)]، ويقرر هذا القرافي تقريرا جيدا فيقول: «فالاتفاق واقع على حصول البراءة، وعدم التكليف بعد الفعل، لكن النزاع في المدرك، فالجماعة يقولون هنا أمران: الإتيان بالمأمور به مع البراءة الأصلية، وقد زاد الإتيان في هذه الصورة–أعني بعد الفعل–، وانفردت البراءة الأصلية ببراءة الذمة قبل التكليف، وأبو هاشم يقول: المدرك قبل التكليف وبعد فعل المكلف به هو البراءة فقط»[(٤)]، ويقول أيضا: «الإجزاء حاصل إجماعا، إنما النزاع في الدلالة: هل هي بالنص أو بالبراءة الأصلية؟».[(٥)]

---

(١) «رفع النقاب» (٢/٤٨٣).

(٢) «رفع الحاجب» (٢/٥٤٥).

(٣) «البحر المحيط» (٢/٤٠٧).

(٤) «نفائس الأصول» (٣/١٥٩٤).

(٥)«نفائس الأصول» (٣/١٥٩٦).

الثانية: هل المكلف إذا فعل ما أمر به يلزم انقطاع التكليف عنه أم لا؟ وهذا هو أحسن ما قيل في تحرير محل النزاع، أورده ابن التلمساني فقال: «اعلم أن الأصوليين اختلفوا في أن المكلف إذا فعل ما أمر به هل يلزم انقطاع التكليف عنه، أو لا يلزم، بل يجوز دوام التكليف؟ في ذلك قولان»[1]، لأن من قال: «هو غير مجزئ» إنما قصد أنه لا يمتنع أن يجب على المكلف مثل الفعل الذي خرج المكلف عن عهدته[2]، وإذا وقع «القضاء» في كلام مثل هؤلاء لا يراد به «القضاء» بالمعنى الإصطلاحي المعهود الذي هو الإتيان بالفعل مرة أخرى بعد خروج وقته لوقوعه على خلاف مقتضى الأمر، بل مرادهم بـ:«القضاء» نوع آخر، وهو ورود أمر جديد يقتضي الإتيان بمثل الفعل الأول، وفي ذلك يقول الزركشي في تفسير قول من قال: «إنه غير مجزئ» وقولهم في تفسير الإجزاء: لا يستلزم سقوط القضاء: «لا يستلزمه بمعنى أنه لا يمتنع أن يقول الحكيم: "افعل كذا" فإذا فعلت أديت الواجب ويلزمك مع ذلك القضاء، قال القاضي عبد الجبار في «المعتمد»: وهذا هو معنى قولنا: "غير مجزئ"، ولا يعني به أنه لم يمتثل ولا أنه يجب القضاء فيه»[3].

ومنه يعلم أن الخلاف في هذه المسألة، وقول بعضهم: «الأمر يستلزم القضاء»، وقول الآخرين: «لا يستلزم القضاء» لم يرد على محل واحد للمغايرة بين لفظتي القضاء في المعنى في عبارات الفريقين.

---

(١) «شرح المعالم» (١/٣٩٧).

(٢) «الصحة والفساد عند الأصوليين» (٢٤١).

(٣) «البحر المحيط» (٢/٤٠٧).

وهذا كله في الفعل الذي أتى به المكلف على وفق مراد الشارع وأمره مطابقة في الواقع، أما إذا لم يكن الفعل الذي أتى به المكلف مطابقا للأمر في الواقع، مع أنه أداه في ظنه موافقا له، هل هو مجزئ أم لا؟ وهذا أيضا موضع خلاف، ويكون المراد بالإجزاء هنا هو عدم وجوب الإعادة والقضاء.

وخلاصة تحرير محل النزاع في المسألة أن يقال: إن الفعل المأمور به إذا أداه المكلف لا يخلو من حالين:

الأولى: أن يكون موافقا ومطابقا لأمر الشارع، فالإتفاق واقع على حصول الإمتثال به، وأنه لا قضاء ولا إعادة عليه، وإنما الخلاف هنا في موضعين:

١- هل الإجزاء حصل بامتثال الأمر أم بدليل خارجي؟

٢- هل يلزم من ذلك انقطاع التكليف أم لا يلزم ذلك ويجوز دوامه؟

الثانية: أن يكون موافقا لأمر الشارع في ظن المكلف لا في الواقع، فحينئذ وقع الخلاف هل هو مجزئ فيكون مسقطا للقضاء ولا إعادة عليه، أم لا يوصف بالإجزاء ويجب قضاؤه؟ مع التنبيه إلى أن الذين يرون ترادف الصحة والإجزاء قد يصفون الفعل بالصحة والإجزاء ويوجبون القضاء، كما سيأتي بيانه في أسباب الخلاف بين العلماء في المسألة.

وننبه في ختام هذا أن العلماء في ترجمتهم للمسألة يتجوزون فيقولون: «الأمر هل يقتضي الإجزاء؟» ومقصودهم أن إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المطلوب يقتضي الإجزاء، لأن الذي اقتضى ذلك العقل والشرع، وليس المعنى الوضعي للأمر[1]، ولذلك ترجم الرازي والآمدي وغيرهم للمسألة بقولهم: «الإتيان بالمأمور به هل يقتضي الإجزاء؟»[2].

(١) انظر: «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله» للدكتور عياض السلمي (٢٤٥).

(٢) انظر: «المحصول» للرازي (٢/٢٤٦)، «الإحكام» للآمدي (١/٣٩٥).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وعلى ما سبق في تحرير محل النزاع تكون لنا ضمن هذه الترجمة مسألتان وقع الخلاف فيهما[1]:

الأولى: هل امتثال الأمر وأداء الفعل على الوجه المطلوب يستلزم خروج المكلف عن عهدة الخطاب أم لا؟ وهل الإجزاء من مدلولات الامتثال أم بدليل خارجي؟ والعلماء اختلفوا في المسألة على قولين:

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (٩٩/١)، «العدة» لأبي يعلى (٣٠٠/١)،«إحكام الفصول» للباجي (٢٢٤/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٦٤/١)، «التلخيص» للجويني (٣٦٧/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢٢٥/١)، «المستصفى» للغزالي (٦٩٢/٢)، «التمهيد» للكلوذاني (٣١٦/١)، «الواضح» لابن عقيل (٧١/٣)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٥٣/١)، «المحصول» للرازي (٤١٤/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٠٤/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٩٥/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٦٢/١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٠٨)، «نفائس الأصول» له (١٥٨٨/٤)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٩٩/٢)، «المسودة» لآل تيمية (١٢٦/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١٥٥/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٤٣/٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٤٨١/٢)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٣٩٧)، «البحر المحيط» للزركشي (٤٠٦/٢)، «تشنيف المسامع» له (٤٣/٢)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٣٧١)، «المهذب» للنملة (١٣٩٨/٣)، «إتحاف ذوي البصائر» له (١٦٤٠/٣)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (٨٢/٤)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (٣٨١/١)، «أصول الفقه» للسلمي (٢٤٣)، «الصحة والفساد عند الأصوليين» (٢٦٢).

القول الأول: أن الأمر يستلزم الإجزاء، وهو قول الجمهور.

القول الثاني: أن الأمر لا يستلزم الإجزاء، وهو قول عبد الجبار وأبي هاشم من المعتزلة، وقد مضى تفسير الإجزاء عند هؤلاء في تحرير محل النزاع.

الثانية: هل الإتيان بالمأمور به على حسب ظن المكلف يستلزم الإجزاء، وعدم وجوب القضاء أم لا؟ والخلاف على قولين: فالفقهاء على أن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم الإجزاء، إلا إذا أتى به المكلف على وجه يندفع به القضاء، بل لايسمى عندهم مجزئا إلا إذا كان كذلك، أما المتكلمون فيقولون الإتيان به يستلزم الإجزاء، ثم يختلفون فيما بينهم: هل يلزم من الإجزاء عدم وجوب القضاء أم لا؟ وهذه المسألة قد تناولناها بالتفصيل ضمن مسائل الحكم الشرعي في تفسير معنى الصحة بين الفقهاء والمتكلمين.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

والخلاف بين العلماء في المسألتين يرجع إلى ما يلي:

١- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وذلك أن الجميع متفقون على أن المكلف إذا أتى بالمأمور به على الوجه المطلوب، يخرج عن عهدة الأمر، ويحصل له الامتثال، وتبرأ ذمته، ولا يجب عليه حينئذ إعادة الفعل، ولا قضاؤه، والإجزاء الذي أثبته الجمهور ليس هو ما نفاه المخالفون لهم: إذ إن الجمهور يعنون بالإجزاء خروج المكلف عن عهدة الأمر، وعدم وجوب القضاء، وهذا ما لا يخالف فيه القاضي ومن تبعه؛ ولذلك فإن الإجزاء الذي نفاه هؤلاء، معناه: عدم امتناع ورود الأمر بالإتيان بفعل مثل الفعل الأول الذي امتثله المكلف مما يتوقف على أمر غير الأمر الأول.

ويوضحه ما سبق معنا من تغاير مفهوم القضاء عند الفريقين لأنه «إذا كان الإتيان به ثانيا ليس هو الأول بل مثله، وتسميته قضاء: إما مجاز، وإما على تفسير القضاء بالأداء أو الفعل، لأن كل ذلك من معاني القضاء لغة؛ فلا وجه لإنكاره، لأن الإيجاب الجديد إنما هو بأمر جديد، فعلاقته بالتكليف الأول المثلية فقط»[(١)]، ومن هنا رأى كثير من العلماء أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، بل إن أمام الحرمين الجويني رأى بأنه لا خلاف في المسألة فقال: «ولست أرى هذه المسألة خلافية»[(٢)]، وقال الدكتور جبريل بن مهدي: «وإذا ثبت

(١) «الصحة والفساد عند الأصوليين» (٢٦٤).

(٢) «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٠٨/١).

كل ما سبق بيانه: تعين القول بأن الخلاف الذي ينقل في كتب الأصول في هذه القضية لا يستحق ما بذل فيه، لأنه خلاف جدلي عقلي جاف، لا وقوع له في الشرع، فلم يثبت في الشرع أن أحدا امتثل أمرا ما على وجهه الذي أمر به ثم كلف نفسه بنفس الأمر الأول، فعليه؛ لا معنى للقول بأن الخلاف معنوي فلا وجه لبناء تفريعات عليه»[(١)]، وقال ابن السبكي: «إذا عرفت هذا؛ وضح لك أن الخلاف فيما نحن فيه لفظي، إذ الفرض أنه أتى بالمأمور على وجهه، وإذا كان كذلك فلا خلاف في أنه يمكن أن يرد أمر ثان بعبارة يوقعها المأمور على حسب ما أوقع الأولى، لأن هذا كاستئناف شرع، وبقيد ثان، إذ الأمر الأول لا تعلق له بهذا الثاني، لأن محل النزاع إنما هو في أمر واحد بعبارة غير متكررة»[(٢)]، وقد بين إمام الحرمين أن الفروع التي خرجت على هذا الأصل في الحقيقة ليست متفرعة عليه، وإنما هي راجعة إلى أدلة أخرى تطلب في الفروع فقال: «ولست أرى هذه المسألة خلافية ولا المعترض فيها بأشكال الفقه معدودا خلافه»[(٣)]، وقد وضحه الأبياري بقوله: «فقيل للإمام [أي: الجويني]: ما سبب اختلاف هذه الأحكام في الأمر بالقضاء وسقوطه في أن العبادة لم يؤت بها على وجهها؟ قال: هذا أمر لا يتلقى من فن الأصول، وإنما يطلب في أدلة الشرع في الفروع»[(٤)].

٢- الاختلاف الحاصل في تفسير الصحة والإجزاء بين المتكلمين والفقهاء: قال الزركشي: «وأصل الخلاف يرجع إلى الإجزاء، فمن قال: هو إسقاط القضاء، قال ذلك لا

(١) «الصحة والفساد عند الأصوليين» (٢٦٥).

(٢) «رفع الحاجب» (٢/٥٤٥).

(٣) «البرهان» (١/٢٥٧).

(٤) «التحقيق والبيان» (١/٧٠٩).

يعرف إلا بدليل خارجي، ومن قال هو حصول الامتثال بالإتيان بالمأمور به، قال يدل على ذلك بنفسه»[1]، وقال شيخنا أبو عبد المعز محمد على فركوس –حفظه الله–: «وهذه المسألة مبنية على اختلاف الأصوليين في معنى الصحة في العبادات»[2]، فالمتكلمون رأوا أن الصحة هي موافقة الأمر، سواء وجب القضاء أم لا، ولذلك فإنهم يصفون الفعل بالإجزاء وإن وجب القضاء، أما الفقهاء فإن الصحة عندهم هي إيقاع الفعل على وجه يندفع به القضاء، ولذلك فإنهم يرون أن الفعل لا يوصف بالإجزاء إلا إذا أسقط القضاء، وقد مر معنا في مباحث الحكم الشرعي أن الذين قالوا بأن الصحة موافقة الأمر يختلفون في وجوب القضاء على من أخل بالمأمور به واقعا، مع أنه أوقعه على وجهه في ظنه، ومن ثمار هذا: الخلافُ في هذه المسألة، فالذين قالوا: لا يجب القضاء قالوا الأمر يستلزم الإجزاء، وفسروا الإجزاء بسقوط القضاء، وعدم لزوم الإعادة، وأما الآخرون فإنهم فسروا الإجزاء بحصول الامتثال ولا يلزم من ذلك عدم لزوم القضاء، والله أعلم.

٣– ويمكن إرجاع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة إلى مسألة: «**القضاء هل يجب بالأمر الأول أم لا بد فيه من أمر جديد؟**» وإلى هذا يشير الإمام الطوفي في معرض ذكر أدلة القاضي عبد الجبار ومن تابعه، وأنهم قالوا: «أن الإجزاء مفسر بسقوط القضاء، لكن القضاء بأمر جديد، وإذا كان بأمر جديد فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله بعد وقته»[3]، وبيانه: أنه إذا فسرنا الإجزاء بإسقاط القضاء فإن ذلك عند القاضي عبد الجبار وأبي هاشم

(١) «سلاسل الذهب» (١٥٤).

(٢) «مفتاح الوصول » للتلمساني بتحقيق شيخنا (٣٩٨).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (٤٠٢/٢).

ومن وافقهما لا يدل عليه الأمر لافتقاره لدليل خارجي، بناء على أن القضاء يجب بأمر جديد؛ ولذلك قالوا لا يمتنع أن يكلف بعد الإتيان بالفعل بفعله مرة أخرى، ومن قال القضاء يكفي فيه الأمر الأول قال يقتضي الإجزاء وهو مسقط للقضاء[1]، ومن ههنا استشكل بدر الدين الزركشي قول الفقهاء، فقال بعد ذكر سبب الخلاف في تفسير الإجزاء والصحة: «وهكذا ذكر بعضهم هذا البناء، وفيه إشكال، لأن الفقهاء على أن القضاء إنما يجب بأمر جديد»[2]، ولذلك فإن أبا عبد الله الشريف التلمساني كان دقيقا لما صوَّر المسألة –مما يدفع هذا الإشكال ويطرحه– إذ قال: «اعلم أن الأصوليين اختلفوا في أن المكلف إذا فعل ما أُمر به: هل يلزم انقطاع التكليف عنه أو لا يلزم، بل يجوز دوام التكليف؟»[3]، وعليه فإن من قال لا يقتضي الإجزاء قال انقطاع التكليف يحتاج إلى أمر جديد، ومن قال يقتضي الإجزاء قال الأمر الأول كاف في انقطاع التكليف، وعند إمعان النظر نجد أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد –كما قررنا سابقا– لأن تفسير الإجزاء والقضاء اختلف فيه بين الفريقين، فالإجزاء والقضاء عند الجمهور هو الامتثال وعدم المطالبة بالفعل بعد الإتيان به على وجهه، أماعند الآخرين فهو عدم إيجاب إعادة الفعل وتكريره، وذلك يفتقر إلى دليل؛ لجواز الأمر بالفعل بعد الإتيان به، ولذلك نفوا الإجزاء بهذا المعنى، وفي ذلك يقول ابن برهان فيما نقله عنه الزركشي: «جرت المسألة أن الإجزاء عندنا عبارة عن الامتثال، وعنده [أي: القاضي عبد الجبار] عبارة عن عدم إيجاب الإعادة»[4]، ومن ههنا رأى الجويني وغيره أن هذه المسألة إذا أخذت على

(١) انظر: «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٦٣/١)، «سلاسل الذهب» للزركشي (١١٨).

(٢) «سلاسل الذهب» (١١٩).

(٣) «مفتاح الوصول» (٣٩٧).

(٤) «سلاسل الذهب» (١٥٥).

ظاهرها آلت إلى مسألة اقتضاء الأمر للتكرار، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «ولكن تحرير الكلام على أوقع وجه وأقربه أن نقول لمن يشبب بالخلاف في المسألة: أتسلم أن الأمر لا يقتضي حالة الإطلاق تكرير الفعل المقتضى؟ فإن لم يسلم ذلك رددنا الكلام إلى المساق المقدم في الرد على أصحاب التكرار، وإن سلم ذلك وقد وقع الامتثال، فلا معنى للإجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبة من قضية الأمر، فلئن فرض فارض اقتضاء أمر آخر فلا بد من تقدير أمر جديد، ولا منع من تقدير ذلك»[1].

تنبيه: ومسألة: «القضاء هل يجب بالأمر الأول أم لا بد فيه من أمر جديد؟» هي التي يخرج عليها الخلاف بين من يصف الفعل بالصحة والإجزاء بمجرد امتثال الأمر وإيقاعه على وفق مراد الشارع ولو في ظن المكلف، ويوجب القضاء إن تبين أنه أوقعه على وجه فيه خلل، وبين من لا يوجب عليه إعادة الفعل ولا قضاءه، ويقول وصفه بالصحة والإجزاء يقتضي حصول الإمتثال به وعدم مطالبته بالإعادة والقضاء، كما مضى معنا تحريره في مسألة تعريف الصحة وحقيقتها بين المتكلمين والفقهاء وذكر نوع الخلاف فيها بين العلماء، والله أعلم.

(١) «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٧٠٥).

المسألة الثالثة عشرة

مقتضى صيغة الأمر بعد الحظر

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

قد تقرر في مسألة :«موجب الأمر ومقتضاه» أن صيغة «افعل» حقيقة في الإيجاب، وظاهرة فيه —على رأي جمهور العلماء–، ولايعدل بها عن هذا المعنى الحقيقي إلا إذا وردت القرينة التي تسوغ العدول وتقتضيه.

ومن القرائن المختلف فيها بين العلماء في أداء هذه الوظيفة: ورود صيغة الأمر بعد الحظر.

وفي تحرير محل النزاع، ينبغي أن يعلم أن هذه القاعدة متفرعة عن مسألة: «حكم الأمر وموجبه» وأنه للوجوب، وفي ذلك يقول الزركشي مترجما للمسألة: «إذا قلنا بالصحيح من اقتضاء صيغة الأمر الوجوب: فلو وردت صيغة الأمر بعد الحظر كالأمر بحلق الرأس بعد تحريمه عليه بالإحرام، والأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريم حمله فيها، فهل يفيد الوجوب أم لا؟»[1]، وقال ابن التلمساني: «هذه المسألة مفرعة على أن صيغة "افعل" المجردة عن القرائن ظاهرة في الوجوب، فلو قدر سبق حظر عليها؛ فهل يكون ذلك قرينة صارفة لها إلى الإباحة؟»[2]، ويقول الشوشاوي: «وهذا الخلاف الذي ذكر المؤلف [أي: القرافي]، إنما هو

(١) «البحر المحيط» (٢/٣٧٨).

(٢) «شرح المعالم» (٢/٢٦٠).

تفريع على القول بأن الأمر ابتداء يحمل على الوجوب، ثم إذا ورد بعد تقدم الحظر، هل يبقى الأمر على الوجوب الذي كان عليه قبل ورود الحظر، **أو يكون تقدم الحظر قرينة تصرفه إلى الإباحة؟**»[1]، وإلى ذلك أيضا يشير الجويني بقوله: «ما ثبت فيه الحظر ثم ورد فيه صيغة الأمر، **فهل يكون الحظر السابق قرينة في صرف الصيغة عن قضية الإيجاب**، على رأي من يراه؟»[2].

ومما سبق يتبين بأن محل المسألة هو صيغة الأمر لا لفظه، ولذلك حكم بعض أهل العلم على أن ترجمة المسألة بقول بعض العلماء: «الأمر بعد الحظر» غير دقيقة وفيها تجوز وإيهام، قال الزركشي: «قال المازري: ترجمة المسألة بالأمر الوارد بعد الحظر للإباحة غير سديد؛ لأنه كالمتناقض؛ إذ المباح غير مأمور به، وهذه العبارة تقتضي كونه مأمورا به، والصواب أن يقول: "افعل" إذا ورد بعد الحظر، وقال عبد الجليل الربعي في شرح اللامع: هذه العبارة رغب عنها القاضي، وقال: الأولى فيها أن يقال: "افعل" بعد الحظر؛ لأن "افعل" يكون أمرا تارة وغير أمر، والمباح لا يكون مأمورا به، وإنما هو مأذون فيه»[3]، وقال تاج الدين ابن السبكي: «النزاع إنما هو في صيغة "افعل" التي من مواردها الإباحة مجازا على المختار، وحقيقةً عند قوم»[4].

(١) «رفع النقاب» (٢/٥٠٩).

(٢) «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٧٢٠).

(٣) «البحر المحيط» (٢/٣٧٢)، وانظر: «تشنيف المسامع» (٢/٣٤).

(٤) «رفع الحاجب» (٢/٥٥٠).

وأما المراد بـ «الحظر» فهو الحظر الشرعي، دون الحظر العقلي، إذ لو اعتبر العقلي كانت جميع الأوامر مقتضية الإباحة؛ لأن الأصل في التكاليف الشرعية المنع والحظر إلا إذا ورد الدليل، غير أن ذلك الحظر عقلي، وليس شرعيا، وهذا هو الذي رجحه الزركشي، وأشار إليه أبو الحسين البصري، قال الزركشي:«جعل صاحب الواضح المعتزلي، وصاحب المصادر الشيعي الخلاف فيما إذا كان الحظر السابق شرعيا، قالا: فإن كان عقليا فلا خلاف أنه لا يتعين مدلوله عما كان؛ لوروده ابتداء، وصرَّح أبو الحسين بن القطان في كتابه بأنه لا فرق في الحظر بين العقلي والشرعي، والأول أظهر»[1].

وحاصل تحرير محل النزاع في المسألة: إذا تقرر أن صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب، ولا يعدل عن هذا الظاهر إلا لدليل، فهل تقدم الحظر الشرعي يصلح أن يكون قرينة تصرف الصيغة عن ظاهرها أم لا؟ غير أنه ينبغي التنبيه إكمالا لتحرير محل النزاع أن العلماء يتفقون على أن صيغة «افعل» قد ترد بعد الحظر ويراد بها الإباحة أو الوجوب، لكن محل الخلاف بينهم هو هل اقتضاؤها ذلك كان عن طريق أصل وضعها، على وفق ما تقتضيه حقيقة الاستعمال في هذه الحالة، أم هو لدليل خارجي اقتضى ذلك؟

(١) «البحر المحيط» (٣٨٢/٢)، وانظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١٨٢/١).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقد اختلف العلماء في المسألة على أقوال[1]:

القول الأول: أن مقتضى صيغة الأمر بعد الحظر الوجوبُ، وهو قول أكثر المالكية والحنفية، ورجحه ابن حزم واختاره الرازي والشيرازي والبيضاوي والإسنوي من الشافعية،

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (٨٢/١)، «العدة» لأبي يعلى (٢٥٦/١)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٠٦/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢١٤/١)، «التلخيص» للجويني (٢٨٥/١) ،«قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١٠٨/١)، «المستصفى» للغزالي (٦٧٩/٢)، «التمهيد» للكلوذاني (١٧٩/١)، «الواضح» لابن عقيل (٥٢٤/٢)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٥٨/١)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (١١١)، «المحصول» للرازي (١٥٩/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٢٠/١)، «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٦٧٨/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٩٨/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٢٥٨/١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١١٣)، «نفائس الأصول» له (١٢٧٣/٣)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٧٠/٢)، «شرح المنهاج» للأصفهاني (٣٢٧/١)، «بيان المختصر» له (٤٦١/١)، «المسودة» لآل تيمية (١٠٣/١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٧٣٩/٢)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٥٤٨/٢)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٥٠٧/٢)، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه (٣٤٥/١)، «نهاية السول» للإسنوي (٤١٥/١)، «البحر المحيط» للزركشي (٣٧٨/٢)، «تشنيف المسامع» له (٣٢/٢)، «كشف الأسرار» للبخاري (٢٧٦/١)، «حاشية العطار» (٤٧٧/١)، «التحقيق والتوضيح» لجعيط (٤٢٦/١)، «تفسير النصوص» لمحمد الصالح (٢٩٣/٢)، «المهذب» للنملة (١٣٦١/٣)، «إتحاف ذوي البصائر» له (١٥٨٨/٣)، «استدلال الأصوليين باللغة العربية» للجوير (٣١١)، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» للجيزاني (٤٠٨).

والباجي والقرافي وغيرهم من المالكية، وبه قال التلمساني وعلاء الدين السمرقندي، ونسبه الآمدي للمعتزلة.

القول الثاني: أن مقتضاها الإباحةُ، وهو قول جمهور الشافعية والحنابلة، وقد ذكر الباجي أنه اختيار القاضي عبد الوهاب وأبي الفرج وابن خويز منداد من المالكية.

القول الثالث: أن مقتضاها رفع الحظر، وحكم الفعل السابق هو ما كان قبل ورود الحظر، وهو اختيار ابن الهمام وذكر الزركشي أنه اختيار القفال الشاشي، ورجحه ابن تيمية وابن كثير ومحمد الأمين الشنقيطي وغيرهم.

القول الرابع: الوقف وأنه لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة، وهو اختيار إمام الحرمين والآمدي والغزالي في «المنخول».

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

قد أرجع الزركشي وغيره تبعا لابن دقيق العيد الخلافَ في هذه المسألة إلى: تقدم الحظر على الأمر، هل يعتبر قرينة تسوّغ العدول عن ظاهر ما تقتضيه صيغة الأمر إلى الإباحة أم لا؟ وفي ذلك يقول الزركشي: «ونكتة المسألة أن تقدم الحظر على الأمر هل هو قرينة توجب خروجه عن مقتضاه عند الإطلاق أم لا؟ فالقائلون بالمذهب الأول لا يرونه قرينة موجبة للخروج عن ذلك، والقائلون بالإباحة يرون تقدم الحظر قرينة خارجة للأمر المطلق عن مقتضاه»[(١)]، وعند تحقيق النظر مع ما سبق تقريره في تحرير محل النزاع في المسألة؛ نجد أن هذا في الحقيقة ليس سببا للخلاف، وإنما هو عين الخلاف؛ كما توضحه تراجم العلماء للمسألة، كقول الزركشي: «إذا قلنا بالصحيح من اقتضاء صيغة الأمر للوجوب فلو وردت صيغته بعد الحظر، كالأمر بحلق الرأس بعد تحريمه عليه بالإحرام، والأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريم حمله فيها، فهل يفيد الوجوب أم لا؟»[(٢)]، ومثله قول الجويني: «ما ثبت فيه الحظر فورد فيه صيغة الأمر، فهل يكون الحظر السابق قرينة في صرف الصيغة عن قضية الإيجاب على رأي من يراه؟»[(٣)]، وعليه فإن المبحوث عنه ههنا هو: **ما هو الأمر الذي جعل العلماء يختلفون في اعتبار تقدم الحظر على الأمر قرينة لصرفه عن ظاهره؟**

---

(١) «البحر المحيط» (٣٨١/٢)، وانظر: «سلاسل الذهب» (٢٠٨)، «أصول الفقه» للدكتور عياض السلمي (٢٦٥).

(٢) «البحر المحيط» (٣٧٨/٢).

(٣) «البرهان» (٢٦٣/١).

وبالنظر إلى حجج المذاهب وما جرى بينهم من نقاش نجد أن سبب الخلاف في المسألة يرجع إلى ما يلي:

١- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وذلك أن العلماء لا يختلفون في أن الأمر يصرف عن ظاهر ما يقتضيه في أصل وضعه إلى غيره من المعاني عند وجود القرينة، كما أن الإتفاق حاصل بينهم -في الجملة- على أن كثيرا من النصوص الشرعية الواردة في الكتاب والسنة مما ورد فيه الأمر بعد الحظر قد عُدل بها عن مدلولها الحقيقي الذي هو الإيجاب إلى الإباحة، ومن ههنا اختلف العلماء في مسوّغ العدول: هل هو نفس الاستعمال وورود الأمر بعد الحظر، أم اقتضته أمور وقرائن خارجية؟ فالقائلون بالوجوب قالوا صيغة الأمر على أصلها وهو الإيجاب، وإنما عدل عنها لقرائن وأدلة أخرى، غير ورود الأمر بعد الحظر، لأنها تقتضي ذلك بأصل وضعها اللغوي، وعليه فإذا ورد أمر بعد حظر فإنه يحمل على مدلوله الحقيقي، إلا إذا ورد الدليل، أما القائلون بالإباحة فقد قالوا صيغة الأمر محمولة على الإباحة إذا وردت بعد الحظر لأنها موضوعة لذلك عرفا.

فلم يتوارد الخلاف على محل واحد، فالأولون نظروا إلى أصل مدلول الصيغة وضعا، وذلك هو ما يقتضيه النظر الأصولي، أي: أن الأصوليين يبحثون في المدلول اللغوي لهذه الصيغ دون غيره، بغية حمل النصوص الشرعية على تلك المدلولات الوضعية، أما الآخرون فنظروا إليها باعتبار غلبة الاستعمال، وجعلوه أصلا في النصوص الشرعية، وهذا هو ما دفع كثيرا من العلماء إلى التفريق في هذه المسألة بين المدلول اللغوي والمدلول الشرعي، وفي ذلك يقول الطوفي: «والحق اقتضاؤها الإباحة عرفا لا لغة»[1]، وقال: «حاصل الأمر أن هذه

(١) «شرح مختصر الروضة» (٢/٣٧١).

الصيغة من حيث اللغة تقتضي الوجوب، أما من حيث العرف فتقتضي الإباحة»[1]، وقال ابن أمير حاج عن هذه المسألة: «[هي] مسألة ليست مبدئية لغوية، بل شرعية»[2]، ومنه عُلم عُلم أن نفس ورود الأمر بعد الحظر لا يعتبر قرينة في ذاته، وإنما القرينة أمر خارجي، وهي غلبة الاستعمال، وذلك ما يعرف بالحقيقة العرفية، يعني: أن العرف هو الذي دلنا على أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة، ولولاه لحملنا الصيغة بعد الحظر على مدلولها الحقيقي وهو الإيجاب.

٢- تعارض الأصل والظاهر: وإذا تقرر ما سبق علمنا أن القائلين بالوجوب حملوا الصيغة على ما يقتضيه أصل الوضع اللغوي، أما القائلون بالإباحة فقد زعموا أنها عرف الاستعمال فوجب تقديمها، فآل الأمر إلى تعارض الأصل والظاهر، وفي ذلك يقول الأصفهاني: «والحق أن ورودها بعد التحريم للإباحة غالبٌ في الشرع على ورودها بعد التحريم للوجوب، ... والأمر بحسب الأصل يقتضي الوجوب، **فيقع التعارض بين الأصل والغالب**»[3]، ويقول ابن السبكي: «غلبة استعمالها في الإباحة شرعا دليل على أنها العرف الشرعي، فيقدم على الوجوب الذي هو مدلولها اللغوي، لأن الشرعي يقدم على اللغوي»[4]، غير أن العلماء يختلفون فيما سماه القائلون بالإباحة ظاهرا وعرفا شرعيا، وينازعون فيه من ناحيتين:

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (٢/٣٧٢).

(٢) «التقرير والتحبير» لابن أمير حاج (١/٣٠٧).

(٣) «شرح المنهاج» (١/٣٢٨).

(٤) «رفع الحاجب» (٢/٥٤٩).

الأولى: عدم التسليم بأن الإباحة في ذلك اقتضاها عرف الاستعمال، بل هي عندهم ثابتة بأدلة خارجية، كما يظهر في إجابتهم على الآيات والنصوص التي استدل بها القائلون بالإباحة، ومن ذلك قولهم في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ**﴾ [المائدة: ٠٢]،وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [الجمعة]، أن الإباحة ثبتت بدليل خارجي، ففي الآية الأولى –مثلا– فهمنا الإباحة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فإنه دخل ولم يصطد[1]، ولأن المنع فيهما ثبت عارضا لعلة، وعُلّق على زوالها كما أفاده الغزالي[2].

الثانية: أن ما أثبتوه عرفا إنما هو عن طريق الاستقراء، وفي ذلك يقول العلامة ابن الهمام: «أكثر المتفقين على الوجوب أنها بعد الحظر في لسان الشرع للإباحة **باستقراء استعمالاته**؛ فوجب الحمل عليه عند التجرد، لوجوب الحمل على الغالب، ما لم يعلم أنه ليس منه»[3]، غير أن هذا الاستقراء استقراء ناقص، تخلفت عنه نصوص أخرى ورد فيها الأمر بعد الحظر، وكان مدلولها الوجوب لا الإباحة، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ**﴾ [التوبة: ٠٥]، وكأمره جل وعلا بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريمه، وكأمره بحلق الرأس في التحليل، وكأمره صلى الله عليه وسلم الحائض والنفساء بالغسل بعد زوال الدم وانقطاعه، وغير ذلك من النصوص، التي تدل على أن الاستقراء المذكور منقوض، وأن عرف الشارع في ذلك وعادتَه متغيرة، فلا يمكن الرجوع إليها، بل يرجع إلى

(١) انظر: «تفسير النصوص» (٢/٢٩٩).

(٢) «المستصفى» (٢/٦٧٨)، وانظر:«نفائس الأصول» للقرافي (٣/١٢٨١).

(٣) «التقرير والتحبير» لابن أمير حاج (١/٣٠٧).

نفس اللفظ عند الإطلاق والتجرد عن القرينة، ومنه علمنا أن الإباحة لم تفهم من ذات الاستعمال بل بأمور وقرائن خارجية، فلم يصح اعتبار ذلك حقيقة عرفية، لأن الحقيقة ما تبادر إلى الفهم من غير افتقار إلى قرينة؛ وعليه فإن الذين قالوا مدلول الأمر بعد الحظر الإباحة جعلوا الإباحة في ذلك حقيقة لا مجازا لغلبة الاستعمال، أما القائلون بالوجوب فيقولون حملها على الإباحة في النصوص المذكورة مجاز اقتضته القرائن[1]، وفي ذلك يقول صفي الدين الهندي: «لا نسلم أن الفهم تبادر إلى الإباحة على الإطلاق، بل لو تبادر إليها؛ فإنها لتبادُر القرينة، ألا ترى لو كانت القرينة منفية لم يتبادر الفهم إلى الإباحة»[2]، وقال المطيعي: «ودعوى القائلين بالإباحة أنها صارت حقيقة عرفية غير مسلمة، إذ هي لا تثبت إلا إذا صارت بحيث يسبق الفهم إليها من الأمر بعد التحريم من غير قرينة»[3].

ومن ههنا ذهب شيخ الاسلام ابن تيمية ومن وافقه إلى أن الاستقراء التام –والذي هو مقدم على الاستقراء الناقص– يقتضي رجوع الأمر بعد الحظر إلى ما كان عليه قبل الحظر، وهو اختيار كثير من المحققين، قال ابن كثير: «والصحيح الذي يثبت على السبر: أنه يرد الحكم إلى ما كان عليه قبل النهي، فإن كان واجبا رده واجبا، وإن كان مستحبا فمستحب، أو مباحا فمباح، ومن قال: إنه على الوجوب، ينتقض عليه بآيات كثيرة، ومن قال: إنه للإباحة، يرد عليه آيات أخر، والذي ينتظم الأدلة كلها هذا الذي ذكرناه، كما اختاره بعض علماء الأصول، والله أعلم»[4]، وقال الشنقيطي: «الذي يظهر لي في هذه المسألة هو ما

(١) «حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع» (٣٧٩/١).

(٢) «نهاية الوصول» (٩٢٠/٣).

(٣) «سلم الوصول» (٣٤٦/٢).

(٤) «تفسير ابن كثير» (١٢/٢).

يشهد له القرآن العظيم، وهو أن الأمر بعد الحظر يدل على رجوع الفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر، فان كان قبله جائزاً رجع إلى الجواز، وان كان قبله واجباً رجع إلى الوجوب»[1]، وقال أيضا: «**وَبِهَذَا تَعْلَمُ أَنَّ التَّحْقِيقَ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الِاسْتِقْرَاءُ التَّامُّ فِي الْقُرْآنِ** أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ بَعْدَ تَحْرِيمِهِ، يَدُلُّ عَلَى رُجُوعِهِ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ التَّحْرِيمِ مِنْ إِبَاحَةٍ أَوْ وُجُوبٍ»[2].

وهذا ما يوضح لنا بجلاء أن المسألة مبحوثة في العرف لا في أصل الوضع اللغوي، مع أن حق الكلام فيها هو أن يكون في الوضع لا في العرف، وهو ما دفع ابن الهمام والطوفي وغيرهم إلى التفريق بين المدلول اللغوي لها والمدلول العرفي الشرعي، وإذا قلنا أن الإباحة هي عرف للشارع ثبت بالقرائن مع أن المدلول اللغوي للأمر بعد الحظر هو الوجوب فقد أشار العطار إلى ان المسألة حينئذ عند الاختلاف في تخريج الفروع تؤول إلى مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح[3]، وكما يشعره أيضا كلام ابن السبكي السابق في قوله: «غلبة استعمال الصيغة بعد الحظر شرعا في الإباحة شرعا دليل على أنها العرف الشرعي، فيقدم على الوجوب الذي هو مدلولها اللغوي، لأن الشرعي يقدم على اللغوي»[4].

٣- ومما سبق تقريره من ورود الأمر بعد الحظر للإباحة والوجوب، وصلوحية الأمر بعد الحظر لهما نشأ القول بالتوقف، أي: **أن من أسباب الخلاف في المسألة: التردد الحاصل في الصيغة بعد الحظر؛ لاحتمالها الأمرين معا**، وفي ذلك يقول الآمدي: «فإن قيل بالتساوي

(١) «مذكرة في أصول الفقه» (٣٠٣).

(٢) «أضواء البيان» (١/٣٢٧)، وانظر في ذلك: «الاستقراء وأثره» (٥٢٧).

(٣) «حاشية العطار» (١/٤٧٩).

(٤) «رفع الحاجب» (٢/٥٤٩).

امتنع الجزم بأحدهما ووجب التوقف»[1]، ويقول الجويني: «الرأي الحق عندي الوقف في هذه الصيغة؛ فلا يمكن القضاء على مطلقها؛ وقد تقدم الحظر: لا بالإيجاب ولا بالإباحة، فلئن كانت الصيغة في الإطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة، فيتعين الوقوف إلى البيان»[2].

(١)«الإحكام» (٣٩٨/١).

(٢)«التحقيق والبيان» للأبياري (٧٢٣/١).

المبحث الثاني: في ذكر أسباب الخلاف في المسائل المتعلق بالنهي.

المسألة الأولى

الفعل الواحد هل يجوز أن يكون مأمورا به منهيا عنه؟

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

المتقرر عقلا وشرعا أن النهي ضد الأمر، والتحريم ضد الإيجاب، فهما متناقضان، والمتناقضان لا يمكن اجتماعهما، ولصحة الترجمة، وتصوير المسألة، وتحرير محل النزاع فيها ينبغي ان يعلم أن العمل الواحد إما أن يكون: جنسا، أو نوعا، أو شخصا، ومثاله: الحيوان، والإنسان، وزيد، فالواحد بالجنس يصح أن يرد عليه الأمر والنهي باعتبار أنواعه؛ بأن يتوجه الأمر على بعض أنواعه، والنهي إلى بعض آخر منها، أما الواحد بالنوع فيصح أن يرد عليه الأمر والنهي باعتبار أشخاصه؛ بأن يتوجه الأمر إلى بعض الأشخاص، والنهي إلى بعض آخر، وهو قول الجمهور، بل حكي إجماعا، ونقل خلاف في ذلك عن المعتزلة، فالقاعدة: «صحة توجه الأمر والنهي إلى الجنس باعتبار تعدد أنواعه، وإلى النوع باعتبار تعدد أشخاصه»[1]، وأما الواحد بالشخص: فإما أن تكون له جهة واحدة، وإما أن تكون له جهتان، فإن كانت له جهة واحدة؛ فلا نزاع في امتناع كونه موردا للأمر والنهي، لأنه تناقض، كما لو قال: صل هذه الظهر، لا تصل هذه الظهر.

وأما إن كانت له جهتان فهذا هو محل النزاع، فهل يصح أن يكون العمل الواحد بهذا الوصف موردا للأمر والنهي باعتبار جهتين مختلفتين أم لا؟ وسيأتي مزيد تحرير لمحل النزاع في المسألة عند تناول سبب الخلاف –إن شاء الله–.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٣٦٢/١).

ويجدر بالتنبيه أن هذه المسألة من فروع: «مسألة اقتضاء النهي للفساد» الآتي ذكرها، وصورتها حينئذ: النهي إذا تعلق بمعنى في غير المنهي عنه، هل يدل على الفساد أم لا؟

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

وقبل ذكر الأقوال في المسألة، ينبغي أن يعلم أن عزوها، وذكر المذاهب فيها، قد وقع فيه خلل في التحرير، كنتيجة لعدم تحرير محل النزاع في المسألة تحريرا صحيحا، ولذلك سنذكر الأقوال على وفق ما ترجح لنا، مع التنبيه عند الكلام عن أسباب الخلاف على وجه الخلل في العزو المشهور في المسألة.

وقد اختلف العلماء في المسألة على قولين[1]:

القول الأول: أنه يمكن أن يكون الفعل الواحد مأمورا به من جهة، منهيا عنه من جهة، وهو مذهب جمهور العلماء: به قال جمهور الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.

القول الثاني: أنه لا يمكن ذلك، وهو قول بعض الحنابلة، وهو مذهب أبي علي وابنه أبي هاشم من المعتزلة، والباقلاني والرازي من الأشاعرة.

---

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «العدة» لأبي يعلى (٤٤١/٢)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٢٥/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢٩٧/١)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (٢٣٨/١)، «المستصفى» للغزالي (٢١٣/١)، «الواضح» لابن عقيل (٢٥٠/٢)،«الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١٨٩/١)، «المحصول» للرازي (٤٧٦/٢)، «التحقيق والبيان» للأبياري (٧٨١/١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢٠٨/١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (٣٨٦/١)، «نفائس الأصول» للقرافي (١٦٧١/٤)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١٥٦/١)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٤١٤/٢)، «البحر المحيط» للزركشي (٢٦٢/١)، «المذكرة» للشنقيطي (٣٢)، «المهذب» للنملة (٢٩٩/١)، «إتحاف ذوي البصائر» له (٤٥١/١)، «تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي» لفاديغا موسى (٣٩٦/١)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (٤٦٨/١)، «فتح الولي الناصر» للضويحي (١٥٦/١).

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبالنظر إلى أقوال العلماء في المسألة وحججهم يظهر –والله أعلم– أن سبب الخلاف بينهم يرجع إلى:

١- عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وقد مضى معنا في تحرير محل النزاع أن الخلاف إنما هو في العمل الواحد الذي له جهتان مختلفتان، هل يصح توجه الأمر والنهي إليه باعتبارهما، فيكون مأمورا به من وجه، منهيا عنه من وجه آخر، أم لا؟ وهذا هو المشهور في تحرير محل النزاع، غير أن التحقيق يقتضي أن ثمة تفصيلا مُهِمًا، يوضح محل النزاع ويجليه، وهو أن الجهتين لا يخلوا: إما أن تكونا متلازمتين، أو لا؟ فإن كانتا متلازمتين؛ فلا يصح توجه الأمر والنهي في هذه الحال، لأنهما صارتا كالجهة الواحدة في عدم جواز توارد الأمر والنهي عليهما معا، لما فيه من التضاد المؤدي إلى التناقض، أما إن كانتا غير متلازمتين، فهذا هو الذي نقل فيه الخلاف، ولعدم تحرير محل النزاع في المسألة نسبت بعض الأقوال إلى غير أصحابها، ومثاله: أنا نجد أن القول المنسوب إلى الإمام الرازي هو عدم الجواز، ولكن إذا رجعنا إلى كلام الإمام وجدنا أن المنع عنده إنما هو في الجهتين المتلازمتين دون غيرها، وفي ذلك يقول محررا لمحل النزاع في المسألة: «متعلق الأمر إما أن يكون عين متعلق النهي أو غيره، فإن كان الأول: كان الشئ الواحد مأمورا به، منهيا عنه معا، وذلك عين التكليف بما لا يطاق، والخصم لا يجعل هذا النوع من التكليف من باب تكليف ما لا يطاق، وإن كان الثاني: فالوجهان إما أن يتلازما، وإما أن لا يتلازما، فإن تلازما: كان كل واحد منهما من

ضرورات الآخر، والأمر بالشئ أمر بما هو من ضروراته، وإلا وقع التكليف بما لا يطاق، وإذا كان المنهي من ضرورات المأمور كان مأمورا، فيعود إلى ما ذكرنا من أنه يلزم كون الشئ الواحد مأمورا ومنهيا معا، وإن لم يتلازما: كان الأمر والنهي متعلقين بشيئين لا يلازم أحدهما صاحبه وذلك جائز»[1]،فانظر كيف أن الإمام الرازي يرى أنه يصح توارد الأمر والنهي على العمل الواحد إذا كانت له جهتان منفكتان غير متلازمتين، فإن قيل فما هو السبب في وقوع الخلل في العزو، وتحرير الخلاف في المسألة؟ فالجواب هو ما نبينه في السبب الثاني من أسباب الخلاف في المسألة، وهو:

٢- تأثير بعض الفروع الفقهية على المسألة الأصل: إذ إن كثيرا من الأصوليين يُعَنْوِنُون للمسألة بذكر أشهر الفروع المخرجة عليها، وهي مسألة: «الصلاة في الدار المغصوبة»، كما فعل الرازي وابن قدامة وغيرهم كثير، وأيضا فإن كثيرا من المؤلفين والشراح إذا أرادوا التكلم عن هذا الأصل تكلموا في الفرع وأفاضوا فيه، فيقع العزو الفقهي لهذا الفرع؛ بذكر أقوال العلماء فيه، فيظن أن ذلك عزو أصولي مخرج أساسا على هذا الأصل، مع أن هذا الفرع له أصل آخر خُرّج عليه وهو مسألة: «اقتضاء النهي للفساد»، مع أن تخريجه على هذا الأصل فيه نظر مبني على عدم تحرير محل النزاع في المسألة، وذلك لأن من الوجوه المؤثرة على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة هو الاختلاف في وجود التلازم بين الجهتين وعدمه، ولذلك فإنا نجد أن الإمام الرازي –مثلا– لما رجح جواز ورود الأمر والنهي على العمل الواحد إذا كان له جهتان: منع ذلك في الصلاة في الدار المغصوبة، مقررا أن الجهتين فيها متلازمتان، فقال في تمام الكلام المنقول عنه قريبا: «وإن لم يتلازما كان الأمر والنهي متعلقين بشيئين لا

(١) «المحصول» (٢/٤٧٩- ٤٨١).

يلازم أحدهما صاحبه، وذلك جائز، إلا أنه يكون غير هذه المسألة التي نحن فيها [وهي مسألة الصلاة في الدار المغصوبة]، فإن قلت: هما شيئان يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الآخر في الجملة، إلا أنهما في هذه الصورة الخاصة صارا متلازمين، قلت: ففي هذه الصورة الخاصة المنهي عنه يكون من لوازم المأمور به، وما يكون من لوازم المأمور به يكون مأمورا به، فيلزم أن يصير المنهي عنه في هذه الصورة مأمورا به، وذلك محال»[(١)]، «وعليه فينبغي عند النظر في المسألة الفصل بين جواز اجتماع الأمر والنهي، وبين الكلام في الصلاة في الدار المغصوبة من حيث الصحة وعدمها، لأن لذلك مناطا آخر، وهو اقتضاء النهي الفساد وعدمه»[(٢)]، كما أن الخلاف فيها مبني على انفكاك الجهتين وعدمه، وقد أشار إلى تغاير الجهتين وانفكاكهما ابن التلمساني فقال: «ومسألة الصلاة في الدار المغصوبة مثال لهذا الأصل، لا أنها مقصودة في نفسها فإن البحث فيها فرعي، وحظ الأصولي أنه متى تعددت الجهة، وأمكن إنفكاك إحداهما عن الأخرى في العقل والوجود، ولم تكن إحداهما في وجودها من ضرورة الأخرى؛ فلا يمتنع الحكم على إحداهما بالأمر، وعلى الأخرى بالنهي، وإلا فلا»[(٣)]، وعليه فإن حكاية الخلاف في المسألة فيه نظر –إذا حرر محل النزاع تحريرا جيدا–، ولذلك نقل شيخنا أبو عبد المعز محمد علي فركوس الاتفاق على أن الفعل يصح إذا كانت جهتا الأمر والنهي فيه منفكتين[(٤)]، وحكاه أيضا محمد الأمين الشنقيطي[(٥)]، وفيه يقول ابن التمساني: «وهذا القسم متفق عليه

(١) «المحصول» (٤١٨/٢).

(٢) «دلالة الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤٧٥/١).

(٣) «شرح المعالم» (٣٨٦/١).

(٤) انظر: فتوى الشيخ في حكم الصلاة في الأرض المغصوبة على موقعه الإلكتروني برقم: (٥٢٨).

(٥) «المذكرة» (٣١٦).

أيضا من الأئمة، وهو أنه متى كان النهي لمجاور مفارق؛ فإنه لا يمنع الصحة، وإنما يقع النزاع في بعض المواطن في تحقيق مناط أنه مفارق أو لا، كالبيع وقت النداء عندنا وعند مالك رحمه الله تعالى»[1].

٣- مسألة التحسين والتقبيح العقليين: وقد أرجع الطوفي الخلاف في هذه المسألة إلى مسألة «التحسين والتقبيح العقليين» باعتبار أن القول بالجواز هو من قبيل التكليف بما لا يطاق، فقال في معرض ذكره لفروع مسألة «التحسين والتقبيح العقليين» في «مسائل أصول الفقه»: «ومنها: أن الفعل الواحد لا يكون مأمورا به منهيا عنه من جهة واحدة إلا على تكليف المحال، أما من جهتين فلا يمتنع كالصلاة في الدار المغصوبة على قول»[2]، وقد بينا فيما سبق أن تلازم الجهتين يصيرهما كالجهة الواحدة، وفي بيان بناء أبي هاشم المسألة على هذا الأصل يقول الأبياري بعد ذكر قول أبي هاشم في مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة»: «وهو مقتضى قواعده الفاسدة، إذ التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والقبيح لا يصح أن يكون مطلوبا»[3]، وفي هذا يقول الدكتور الشهراني: «وهذا الأمر ظاهر أيضا من خلال ما استدل به سائر المعتزلة في هذه المسألة، ومن ذلك ما نقله أبو الحسين البصري المعتزلي ضمن أدلة شيوخه على أن الصلاة في الدار المغصوبة غير مجزئة، حيث قالوا: «أن الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود والجلوس، وهذه الأشياء تصرف في الدار المغصوبة، وشغل

(١) «شرح المعالم» (٤١٨/١).

(٢) «درء القول القبيح» (١٢٠).

(٣) «التحقيق والبيان» (٨١٩/١).

لأماكنها وأهويتها، ومنع كرب الدار لو حضر من التصرف فيها، فجرى مجرى وضع متاع في ذلك المكان في أنه قبيح» [«المعتمد» (١/١٨١)]»[1].

(١) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢/٤٤٩).

المسألة الثانية

في اقتضاء النهي الفساد

صورة المسألة وتحرير محل النزاع فيها:

تعتبر مسألة اقتضاء النهي للفساد من أعظم المسائل الأصولية المثمرة والمؤثرة على الفروع الفقهية، وقد كثر اختلاف العلماء فيها كأصل فقهي، واضطربت أقوالهم فيها، وإن الناظر في بحوث العلماء في المسألة يجد غموضا في تناولها، سواء من ناحية تصورها وتحرير محل النزاع فيها، أو من ناحية حكاية الأقوال فيها وعزوها إلى أصحابها، وينسحب ذلك الغموض حتى على الفروع الفقهية؛ حين يجد بعض العلماء تختلف تخريجاتهم في الفروع عن تأصيلاتهم في القاعدة، مما يورث إشكالات عدة تحول بين المسألة وفهمها، وإدراك مآخذ العلماء فيها، وفي أهمية المسألة وبيان غموضها يقول الحافظ العلائي –رحمه الله–: «هَذِه الْمَسْأَلَة وَإِن كَانَت جزئية فَهِيَ من الْقَوَاعِد الْكِبَار الَّتِي يَنْبَنِي عَلَيْهَا من الْفُرُوع الْفِقْهِيَّة مَا لَا يُحْصى، وَقد اضْطَرَبَتْ فِيهَا الْمذَاهب، وتشعبت الآراء، وتباينت المطالب ... ثمَّ إِن كل الْأَئِمَّة الْمُجْتَهدين قد تنَاقض فِيهَا قَوْلهم، وَلم يطردوا أصلهم الَّذِي اختاروه فِيهَا، سوى الإِمَام الشَّافِعِي وَمن تَابعه»[1]، وسنحاول بعون الله وتوفيقه أن نوضح المسألة ونجلي حقيقتها مسترشدين بأقوال العلماء ومباحث المحققين في ذلك كله.

(١) «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» (٤٠٥).

وحتى تتبين لنا المسألة لا بد من توضيح مراد العلماء بـ «النهي» و«الفساد»، أما النهي فوجه الإجمال فيه أنه كما يشمل نهي التحريم، يدخل فيه نهي التنزيه والكراهة، فهل كلاهما مراد بالترجمة أو أحدهما؟ والظاهر أن المسألة مختصة بنهي التحريم دون نهي التنزيه، وفي ذلك يقول العلائي: «والكلام في أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟ إنما هو مفرَّع على أنه للتحريم، وأما نهي الكراهة فالذي يشعر به كلام الأكثرين وصرح به جماعة أنه لا خلاف فيه، وذلك ظاهر؛ إذ لا مانع من الاعتداد بالشيء مع كونه مكروها»[1]، وللزركشي كلام يقاربه يقول فيه: «محل الخلاف في أن النهي يقتضي الفساد أو لا؟ إنما هو النهي الذي للتحريم؛ لما بين الصحة والتحريم من التضاد، أما النهي الذي للتنزيه، فقال الهندي في النهاية: لا خلاف على ما يشعر به كلامهم، وقد صرح بذلك بعض المصنفين. انتهى»[2]،كما أن محل الخلاف هو نهي التحريم المطلق المجرد عن القرينة التي تقضي بالفساد وعدمه، وإلا وجب المصير إلى ما تقتضيه القرينة وتدل عليه، قال العلائي: «أطلق جمهور المصنفين تصوير المسألة كما تقدم النقل عنهم من غير تقييد، والحق أن محل الخلاف إنما هو في مطلق النهي، كما قيد به كلامه بعض المتأخرين من أهل التحقيق؛ فأما النهي الذي اقترن بقرينة تدل على بطلانه أو بقرينة تدل على صحته، فلا ينبغي أن يكون فيهما خلاف، وإن كانوا قد أطلقوا ذلك، لكن مرادهم ما قلناه»[3]، وقال الزركشي أيضا: «محل الخلاف في مطلق النهي؛ ليخرج المقترن بقرينة تدل على الفساد، لجواز أن يكون دالا على المنع لخلل في أركانه أو شرائطه، أو يقترن بقرينة تدل

(١) «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» (٢٧٠).

(٢) «البحر المحيط» (٤٥٠/٢).

(٣) «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» (٣١٢).

على أنه ليس للفساد نحو النهي عن الشيء لأمر خارج عنه كما في المنهيين ولا خلاف فيه، وإن أشعر كلام بعضهم بجريان خلاف فيه فهو غير معتد به؛ إذ يمتنع أن يكون له دلالة على الفساد مع دلالته على اختلال أركانه وشرائطه»[(١)].

وأما الفساد وإن كان مختلفا فيه بين الجمهور والحنفية، إلا أن المراد به ههنا على كلا المذهبين هو الباطل الذي يوجب قضاءَ الفعل، وعدمَ ترتب الأثر المقصود من المعاملة[(٢)].

إلا أن النهي من حيث تعلقه بأفعال المكلفين وروده على المنهي عنه ليس على صفة واحدة، وهو بذلك إما أن يتعلق بعين المنهي عنه وذاته، وإما أن يتعلق بأمر خارج عنه، والخارج إما أن يكون مجاورا منفكا، وإما أن يكون غير منفك.

فأما إذا كان النهي عن الشيء لعينه كبيع الملاقيح والمضامين وغيرها، فقد حكي الخلاف في المسألة بين اقتضاءه الفساد وعدمه، غير أن الذي يظهر –والله أعلم– أنه لا خلاف في اقتضاءه الفساد، والخلاف المذكور لم يرد على محل واحد –كما سيأتي بيانه في سبب الخلاف–، والقول بعدم اقتضاءه الفساد مشكل لا ينبغي أن يكون مثله في هذا، قال الحافظ العلائي: «إن القائلين بأن النهي عن العقود لا يدل على فسادها من غير تفرقة بين النهي عن الشيء لعينه أو لغيره قولهم مشكل جدا؛ ولا سيما من صوَّر أصل المسألة بالعقود وذكر قول من فرق بين المنهي عنه لعينه أو لغيره ثم اختار أنه لا يدل على الفساد مطلقا، كالإمام الغزالي»[(٣)]، ومما يدل على أن هذا القسم ينبغي أن يكون متفقا عليه: اتفاق العلماء

(١) «البحر المحيط» (٤٥٢/٢).

(٢) انظر: «دلالة الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤٤٢/١).

(٣) «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» (٣٠٤).

على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه إذا تعلق النهي بالأركان أو الشروط، ولذلك نجد أن بعض العلماء الذين اختاروا ونسب إليهم القول بعدم اقتضاء النهي الفساد مطلقا، قد حكموا بفساد العبادة أو العقد عند اختلال ركن أو شرط، كالجويني والغزالي، فأما الجويني فقد قال بعد أن قرر عدم اقتضاء النهي للفساد: «فإن قال قائل: قدمتم من أصلكم أن النهي لا يدل على الفساد، ثم لا يخفى عليكم أن المحرمات منقسمة في موارد الشريعة فمنها ما حكم بفساده، ومنها ما لم يحكم بفساده، كالصلاة في الدار المغصوبة ونحوها، وقد وضح من أصلكم أن نفس النهي لا يدل على فساد، ولا على إجزاء؛ فهل ينفصل الفاسد من المحرمات من غير الفاسد بحد فاصل عندكم؟

قلنا: أما بعدما اعترفتم بأن ما تسألون عنه ليس هو من قضية النهي، وأما سوالكم آئل إلى حد فاصل مضبوط ثبت بالأدلة السمعية دون ظواهر النهي، فعندنا حد يفصل بين البابين وهو أن نقول: كل ما ثبت مشروطا من عبادة مفترضة أو مندوبا إليها، أو عقد وثبت بالشرع فيه مقترنا بالشرائط وتبين كونها مشروطة في ثبوت الأحكام فإذا تقدر الشيء على خلاف مورد الشريعة واختلف شريطة من الشرائط المقترنة بالشرع فما هذا سبيله فهو فاسد.

فأما ما تعلق به حكم من أحكام الشرع ولم يقترن به شرط ثم اتفق وقوعه في صورة منهيا عنه محرما ولكن لم يثبت اختلال شرط فما هذا سبيله لا نحكم بفساده»[1]، وأما الغزالي فيقول: «فَكُلُّ نَهْيٍ يَتَضَمَّنُ ارْتِكَابُهُ الْإِخْلَالَ بِالشَّرْطِ فَيَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ مِنْ حَيْثُ الْإِخْلَالُ بِالشَّرْطِ، لَا مِنْ حَيْثُ النَّهْيُ»[2]، وعندما ترجع إلى الصور التي يمثل بها العلماء للمنهي عنه

(١) «التلخيص في أصول الفقه» (٥٠٢/١).

(٢) «المستصفى» (٧٠٩/٢).

لعينه تجدها لا تخرج عن كونها أفعالا اختلت أركانها أو شروطها، كبيع الملاقيح والمضامين والخمر والزنا وغير ذلك، وقد نص على ذلك الإسمندي في بيانه لسبيل معرفة ما نهي عنه لعينه أو معنًى يختص به، فقال في الوجه الثاني: «والثاني: إنما نعرف ذلك بأن قام الدليل على أن لصحة التصرف شرائط، ثم ورد النهي عنه لفقد شرط منها؛ علمنا أن ذلك إنما ورد لمعنى يختص به، ولمعنى في عينه، كبيع الملاقيح والمضامين وبيع الحر والصلاة بغير طهارة، فإن من شرائط صحة البيع أن يكون المبيع مالا، وقد عدم هذا في بيع الحر والمضامين، والطهارة شرط الصلاة شرعا فإذا ورد النهي عن الصلاة بغير طهارة علمنا أنه إنما ورد لفقد شرطه، ومتى ورد النهي لا لفقد شرطه لم يكن لمعنى يخصه أو لمعنى في عينه»[1].

وأما في حالة ما إذا تعلق النهي بمجاور منفك، فهو ما تناولناه في المسألة السابقة، والتي خلصنا فيها إلى أن النهي فيها لا يقتضي الفساد إجماعا، كما قال ابن التلمساني: «وهذا القسم متفق عليه أيضا من الأئمة، وهو أنه متى كان النهي لمجاور مفارق فإنه لا يمنع الصحة، وإنما يقع النزاع في بعض المواطن في تحقيق مناط أنه مفارق أو لا، كالبيع وقت النداء عندنا وعند مالك رحمه الله تعالى»[2]، ويقول صفي الدين الهندي: «واحترزنا بمطلق النهي عن النهي المقترن بقرينة تدل على الفساد، نحو أن يكون دالا على المنع من الشيء لخلل في أركانه أو شرائطه، وعن الذي يكون مقرنا بقرينة تدل على أنه ليس للفساد، نحو النهي عن شيء لأمر خارج عنه مجاور له، **فإن في هذين النهيين ينبغي أن لا يكون خلاف**، أو إن كان فيه خلاف على ما أشعر به إيراد بعضهم لكنه غير معتد به، إذ يمتنع أن لا يكون له دلالة على الفساد،

(١) «بذل النظر» (١٥٥)، وانظر: «تفسير النصوص» (٢/٣٢٢).

(٢) «شرح المعالم» (١/٤١٨).

مع دلالته على اختلال ركن من أركانه، أو على اختلال شرط من شراطه، والفساد لازم من لوازمه، وإلا فيمكن أن يكون صحيحا، وحينئذ يلزم جواز وجود الكل بدون الجزء، وجواز وجود المشروط بدون الشرط، وهو ممتنع»[1].

وعلى ما قرر يبقى في محل الخلاف: المنهي عنه لمجاور غير منفك، كبيع الربا وصوم يوم العيد وغير ذلك، هل النهي فيه يقتضي بطلانه من حيث لزوم قضائه إذا كان عبادة، وعدم ترتب أثره إذا كان عقدا ومعاملة، أم لا؟ مع التنبيه إلى أن الخلاف في الحقيقة-كما مضى تقريره في المسألة السابقة- مبني على اختلاف نظرة العلماء في هذه الصورة، هل ثمة تلازم بين الجهتين أم لا؟

وفي تحرير محل النزاع على هذا الوجه المذكور تفريقا بين أنواع النهي يقول الإمام الزركشي: «واعلم أن هذا التقسيم الذي ذكرناه هو أقرب الطرق للمسألة، ومنهم من جمع بين القسمين، أعني: المنهي عنه لعينه أو لغيره»[2].

ومن أجل عدم تحرير محل النزاع في المسألة نجد اضطرابا في نسبة الأقوال إلى أصحابها، فالحنفية -مثلا-: منهم من ينسب إليهم موافقة الجمهور، في حين أنا نجد أن كثيرا من العلماء يجعلهم ممن يخالف الجمهور، وأن مذهبهم هو عدم اقتضاء النهي فساد المنهي عنه، ومثلهم الغزالي فتارة ينسب إليه القول بعدم اقتضاء النهي الفساد، وتارة ينسب إليه التفريق بين العبادات والمعاملات، فيقتضيه في الأول دون الثاني، فالصفي الدين الهندي نسب إلى الحنفية القول بعدم اقتضاء النهي للفساد فقال: «وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه كمحمد

(١) «نهاية الوصول» (١١٧٩).

(٢) «البحر المحيط» (٢/٤٤٤).

بن الحسن وأبي الحسن الكرخي ... إلى أنه لا يقتضي فساده، سواء كان عبادة أم معاملة»[1]، وأما أبو بكر الجصاص فيذكر أن مذهب الحنفية إلا أبا الحسن الكرخي هو القول باقتضاءه الفساد موافقة للجمهور، فقال: «مذهب أصحابنا أن ظاهر النهي يوجب فساد ما تناوله من العقد والقرب، إلا أن تقوم دلالة الجواز»[2]، وها هو الهندي أيضا ينسب إلى الغزالي القول بالتفصيل بين العبادات والمعاملات فيقول: «وذهب أبو الحسين البصري منهم وبعض أصحابنا كالغزالي والإمام إلى التفصيل، فقالوا: يقتضي فساده إذا كان عبادة، دون ما إذا كان معاملة»[3]، في حين نجد أن ابن السبكي -مثلا- نسب إليه القول بعدم اقتضاءه الفساد مطلقا، فقال: «وثانيها: لا يدل عليه أصلا، وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضيين أبي بكر وعبد الجبار، واختاره من أصحابنا القفال الكبير وأبو جعفر السمناني وحجة الإسلام الغزالي»[4]، وأيضا الزركشي فقد نسب إليه القول بعدم دلالة النهي على فساد المنهي عنه مطلقا[5].

ومما يزيد المسألة تعقيدا وغموضا هو ما ذكر من اتفاق -كما نقلناه عن الهندي والعلائي- على أن النهي إذا تعلق بركن من الأركان، أو شرط من الشروط اقتضى الفساد بلا خلاف، مع ما تقرر من أن الخلاف إنما هو في الوصف اللازم مع أن هذا الوصف قد يكون شرطا وهو الأغلب، وهذا كله مما يؤكد لنا أن الخلاف في الحقيقة إنما هو في تحقق تلازم

(١) «نهاية الوصول» (١١٧٧).
(٢) «الفصول» (١٧١/٢).
(٣) «نهاية الوصول» (١١٧٨).
(٤) «رفع الحاجب» (٢٥/٣).
(٥) «البحر المحيط» (٤٤٣/٢).

الجهتين أو إنفكاكهما، **واسمع إلى العلامة المحقق الشنقيطي وهو يقرر هذا فيقول: «في اقتضاء النهي الفساد أقوال كثيرة عن أهل الأصول ، ومدار تلك الأقوال على أن النهي إن كانت له جهة واحدة كالشرك والزنا اقتضى الفساد بلا خلاف، وإن كان له جهتان هو من إحداهما مأمور به، ومن الأخرى منهي عنه، فهم متفقون على أن جهة الأمر إن انفكت عن جهة النهي لم يقتض الفساد، وإن لم تنفك عنها اقتضاه، ولكنهم يختلفون في انفكاك الجهة، ومن ثَمَّ يقع بينهم الخلاف»**[1].

(١) «مذكرة في أصول الفقه» (٣١٦).

الخلاف في المسألة وأقوال العلماء فيها:

لقد اضطربت نقول العلماء للخلاف في المسألة –كما مضى معنا التنبيه عليه في تحرير محل النزاع–، فبعضهم أجمل الخلاف ولم يفصل، وبعضهم فصل الأقوال على أنواع النهي[1]، ولعل هذا الأخير هو الأصوب –كما نقلناه عن الزركشي–، وممن سلك هذا المسلك

(١) انظر المسألة والأقوال فيها في المصادر الأصولية التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (١/١٨٣)، «العدة» لأبي يعلى (٢/٤٣٢)، «إحكام الفصول» للباجي (١/٢٣٤)، «شرح اللمع» للشيرازي (١/٢٩٧)، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني (١/٢٥٥)، «المستصفى» للغزالي (٢/٧٠٣)،«التمهيد» للكلوذاني (١/٣٦٩)، «الواضح» لابن عقيل (٣/٢٤٢)،«الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٨٦)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢٣٥)، «المحصول» للرازي (٢/٤٨٦)، «التحقيق والبيان» للأبياري (١/٨٠٣)، «الإحكام» للآمدي (١/٤٠٧)، «الفصول» للجصاص (٢/١٧١)، «شرح المعالم» لابن التلمساني (١/٣٩٣)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٣٨)، «نفائس الأصول» له (٣/١٦٨٦)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/٤٢٨)، «نهاية الوصول» للهندي (١١٧٦)، «تحقيق المراد» للعلائي، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢/٧٨٥)، «رفع الحاجب» لابن السبكي (٣/١١)، «التحبير» للمرداوي (٢٢٨٦)، «رفع النقاب» للشوشاوي (٣/٣٥)، «نهاية السول» للإسنوي (١/٤٣٦)، «البحر المحيط» للزركشي (٢/٤٣٩)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٣٨٦)، «سلم الوصول» للمطيعي (٢/٣٧٣)، «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» للخن (٣٤١)، «المهذب» للنملة (٣/١٤٤٦)، «أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي (١/٢٣٦)، «أصول الفقه» للسلمي (٢٨٧)، «دلالة الألفاظ عند ابن تيمية» لآل مغيرة (١/٤٤١)، «القواعد الأصولية عند ابن تيمية» للتمبكتي (٢/٥٧١)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني (٤١٤)، «أراء المعتزلةالأصولية» للضويحي (٥٢٨)، «روايات الإمام أحمد الأصولية» لفهد البطي (١/٢٥٠).

الزركشي[1]، وسنذكر طريقته –رحمه الله– في تحرير محل النزاع في المسألة، ونسبة الأقوال بحسب ذلك، باختصار وتصرف، فنقول:

النهي عن الشيء يرد على ضربين:

١– الأول: أن يكون لعينه، كـ: بيع الملاقيح والمضامين وغير ذلك، وهذا القسم اختلف فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يدل على فساد المنهي عنه مطلقا، وهو قول جمهور العلماء من المذاهب الأربعة والمتكلمين والظاهرية.

القول الثاني: أنه لا يدل عليه أصلا، ويحتاج الفساد إلى دليل غير النهي، وهو قول جمهور المعتزلة والأشعرية والقفال والغزالي، وعزاه الرازي إلى أكثر الفقهاء، والآمدي إلى المحققين.

القول الثالث: التفصيل بين العبادات والمعاملات، فيقتضي الفساد في الأولى دون الثانية، وهو قول أبي الحسين البصري والرازي، ونسب إلى الغزالي أيضا.

وقد علمت في تحرير محل النزاع أن هذا القسم لا ينبغي أن يكون فيه خلاف، والخلاف المذكور لم يتوارد على محل واحد، كما سيأتي التنبيه عليه في معرض ذكر سبب الخلاف بين العلماء في المسألة.

٢– الثاني: أن يكون لغيره، وهو نوعان:

أحدهما: ما نهي عنه لمعنى جاوره، كـ: البيع وقت النداء، والصلاة في الدار المغصوبة، وهذا قد اختلف فيه على قولين:

---

(١) «البحر المحيط» (٢/٤٣٩).

القول الأول: أنه لا يقتضي الفساد، وهو قول الجمهور.

القول الثاني: أنه يقتضي الفساد، وهو قول الحنابلة والظاهرية.

وهذا النوع هو الذي ذكرناه في المسألة التي هي قبل هذه، وبيَّنا ثَمَّ أنه في الحقيقة لا خلاف في عدم اقتضائه الفساد في هذه الحال.

وثانيهما: ما نهي عنه لمعنى اتصل به وصفا، وهو المنهي عنه لوصفه اللازم له، كـ: الربا، وصوم يوم النحر وغير ذلك، وهذا النوع اختلف فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يقتضي الفساد، وهو قول الجمهور.

القول الثاني: أنه لا يفيده مطلقا، وعزاه ابن الحاجب إلى الأكثرين.

القول الثالث: أنه يقتضي فساد الوصف، لا فساد المنهي عنه، فيكون مشروعا بأصله، غير مشروع بوصفه، وهو المشهور من مذهب الحنفية.

وهذا النوع هو أشبه الأنواع التي ينسحب عليها الخلاف، وتُخرَّج عليه الفروع الفقهية بين الجمهور والحنفية، مع اختلاف بين العلماء في نوع الخلاف كما سيأتي بيانه.

سبب الخلاف بين العلماء في المسألة:

وبعد طول نظر وتأمل في اختلاف العلماء في المسألة وما نقل عنهم من أقوال وحجج ظهر لي –والله أعلم–، ومنه أستمد العون والتوفيق والسداد، أن الخلاف بين العلماء في المسألة يرجع إلى ما يلي:

١– عدم تحرير محل النزاع في المسألة: وذلك مما أدى إلى اختلاف صوري غير حقيقي، وتواردت الأقوال على محل متعدد مختلف، مما يجعل الخلاف –في الجملة– لفظيا لا حقيقيا، ويظهر ذلك من النواحي الآتية:

أ– **اختلافهم في النهي الذي يقتضي الفساد أو لا يقتضيه، هل هو النهي المطلق المتجرد عن القرائن أم غيره؟** فإنه وإذا نظرنا إلى جملة الأقوال المفصلة في المسألة؛ فإنا سنجد أنهم اعتبروا نهيا مقيدا لا مطلقا، ولذلك يقررون اقتضاء النهي فساد المنهي عنه في حال دون حال، مما يرجح كونهم اعتبروا القرائن في بيان مقتضى النهي، فها هو شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– يقرر في مواضع كثيرة من كلامه اقتضاء النهي فساد المنهي عنه، فيقول: «وأصل المسألة: أن النهي يدل على أن المنهي عنه فساده راجح على صلاحه، فلا يشرع التزام الفساد من يشرع دفعه ومنعه، وأصل هذا أن كل ما نهى الله عنه، وحرمه في بعض الأحوال، وأباحه في حال أخرى، فإن الحرام لا يكون صحيحا نافذا كالحلال يترتب عليه الحكم كما يترتب على الحلال، ويحصل به المقصود كما يحصل، وهذا معنى قولهم النهي يقتضي الفساد، وهذا مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين وجمهورهم »[1]، ومع هذا نجده في مواضع أخرى يقيد المسألة بالتفريق بين النهي الراجع إلى حق الله عز وجل فيقتضي الفساد،

(١) «دلالة الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية» (١/٤٤٤).

وبين النهي الراجع إلى حق الآدمي فلا يقتضيه، مرجعا ذلك إلى القرائن في النصوص الشرعية التي تقضي بثبوت الخيار فيما كان الحق فيه للآدمي، فيقول: «والتحقيق: أن هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله، ... بل لحق الإنسان؛ ... ولما كان النهي هنا لحق الآدمي: لم يجعله الشارع صحيحا لازما كالحلال؛ بل أثبت حق المظلوم وسلطه على الخيار؛ فإن شاء أمضى وإن شاء فسخ ... فأما كونه فاسدا مردودا وإن رضي به: فهذا لا وجه له »[1].

ونجد -أيضا- أن من فرق بين العبادات والمعاملات إنما اعتبر نهيا مخصوصا مقيدا، لا نهيا مطلقا، وإلا لم يفرق بينهما، وأما من أطلق القول باقتضاء النهي الفساد أو عدمه، فهؤلاء نظروا إلى النهي حال كونه مطلقا مجردا عن القرائن، إلا أنهم اختلفوا في الاعتبار، وبيانه في الناحية الثانية، وهي:

ب-**هل المعتبر في النهي المبحوث عن مقتضاه هو اللغة، أو النصوص الشرعية وعرف الشارع فيها؟** والذي يظهر أن الذين قالوا باقتضاء النهي فساد المنهي عنه إنما أرادوا النهي الشرعي الوارد في نصوص الكتاب والسنة؛ بدليل تعليلهم ذلك باشتمال النهي على مفسدة في المنهي عنه -كما سياتي بيانه-، وأما الذين قالوا بعدم اقتضائه الفساد؛ فإنهم اعتبروا النهي في أصل وضعه اللغوي، ولذلك تجدهم لما يستدلون على مذهبهم يقررون بأنه ليس في النهي دلالة إلا على طلب ترك الفعل، وأما اقتضاؤه الفساد فيحتاج إلى دليل آخر، ومن فرق بين العبادات والمعاملات، ويخرج العبادات عن دلالة النهي اللغوية؛ لما ثبت عنده من قرائن تدل على أن النهي فيها يقتضي الفساد والبطلان، وأما المعاملات فهي باقية على الأصل في وضع اللغة، وقد انضاف إليها قرائن تقويه وتؤكده، ويعتبر كلام الجويني -رحمه الله- نصا في هذا -

(١) «دلالة الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية» (١/٤٤٥).

أي: في التفريق بين مدلول النهي اللغوي وبين مدلوله في الأدلة السمعية مع اعتبار القرائن- إذ يقول: «فإن قال قائل: قدمتم من أصلكم أن النهي لا يدل على الفساد، ثم لا يخفى عليكم أن المحرمات منقسمة في موارد الشريعة؛ فمنها ما حكم بفساده، ومنها ما لم يحكم بفساده، كالصلاة في الدار المغصوبة ونحوها، وقد وضح من أصلكم أن نفس النهي لا يدل على فساد، ولا على إجزاء؛ فهل ينفصل الفاسد من المحرمات من غير الفاسد بحد فاصل عندكم؟

قلنا: أما بعدما اعترفتم بأن ما تسألون عنه ليس هو من قضية النهي، وأما سوالكم آئل إلى حد فاصل مضبوط ثبت بالأدلة السمعية دون ظواهر النهي، فعندنا حد يفصل بين البابين وهو أن نقول: كل ما ثبت مشروطا من عبادة مفترضة أو مندوبا إليها، أو عقد وثبت بالشرع فيه مقترنا بالشرائط وتبين كونها مشروطة في ثبوت الأحكام فإذا تقدر الشيء على خلاف مورد الشريعة واختلف شريطة من الشرائط المقترنة بالشرع فما هذا سبيله فهو فاسد.

فأما ما تعلق به حكم من أحكام الشرع ولم يقترن به شرط ثم اتفق وقوعه في صورة منهيا عنه محرما ولكن لم يثبت اختلال شرط فما هذا سبيله لا نحكم بفساده »[1]، ثم يقرر -رحمه الله- بأن ذلك إنما هو على وفق العرف الشرعي، الناتج عن الاستقراء للنصوص الواردة في الكتاب والسنة، لا على المقتضى اللغوي، فيقول: «فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه تصرف منكم في مقتضى الألفاظ أم لا؟

قلنا: قد قدمنا في صدر الفصل أن مجرد الألفاظ المطلقة [لا] تنبئ عن شيء مما قلتموه، ولكن سبرنا المحرمات في الشريعة فوجدنا الحد الذي ذكرناه حاصرا لها»[2].

(١) «التلخيص في أصول الفقه» (٥٠٢/١).

(٢) «التلخيص في أصول الفقه» (٥٠٣/١).

ويقرر الإمام الغزالي هذه الحقيقة في التفريق بين المدلول اللغوي للنهي، وبين مدلوله الشرعي الذي اعتبرت فيه القرائن، فيقول: «ومحال أن يدل من حيث اللغة؛ لأن العرب قد تنهى عن الطاعات، وعن الأسباب المشروعة، وتعتقد ذلك نهيا حقيقيا دالا على أن المنهي ينبغي أن لا يوجد، أما الأحكام فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان؛ إذ يعقل أن يقول العربي: هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام: إياك أن تفعله، وتقدم عليه، ولو صرح به الشارع أيضا لكان منتظما مفهوما.

أما من حيث الشرع فلو قام دليل على أن النهي للإفساد، ونقل ذلك عن النبي – عليه السلام – صريحا لكان ذلك من جهة الشرع تصرفا في اللغة بالتغيير أو كان صيغة النهي من جهته منصوبا علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الشأن في إثبات هذه الحجة ونقلها»[1]، ويقول –رحمه الله– في تأكيد إرجاع الفساد والبطلان إلى القرائن: «وإن قيل: فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض فما الفصل؟ قلنا: النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد، والعبادة بفوات شرطه وركنه»[2].

وفي المقابل نجد مثله، وذلك فيما إذا اعتبر النهي الشرعي الذي دل الاستقراء على أنه للفساد، فإنه الأصل في المناهي الشرعية، إلا إذا ورد الدليل الذي يقضي بصحة المنهي عنه، وعدم ترتب أثر النهي عليه، كما رأينا في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ويؤيده قول أبي الحسين البصري: «فإن قيل: إذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناوله النهي في بعض المواضع، وحكموا بصحته في موضع آخر؛ فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على أن من حق

(١) «المستصفى» (٢/٧٠٤- ٧٠٥).

(٢) «المستصفى» (٢/٧٠٩).

النهي أن يقتضيه أن يحمل عليه أولى من أن يحكم بأن النهي بمجرده لا يقتضي الفساد، استدلالا بفعلهم في المواضع الأخر؟ الجواب: أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهي عنه علقوه بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا به من دون اعتبار أمر آخر على ما بيناه وأوضحنا الحال فيه؛ صار هذا أصلا فيما ذهبنا إليه ودلالة عليه؛ فاذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه وجب أن يحمل ذلك على أنهم عدلوا عن هذا الأصل ولم يحكموا فيه بالفساد لدلالة دلت عليه، كما يعدل عن مقتضى صيغة العموم إلى الحكم بالخصوص، وعما تقتضيه حقيقة اللفظ إلى مجازها؛ إذا دلت الدلالة عليه»[1].

وعليه فإن الخلاف بين القائلين بدلالة النهي على فساد المنهي عنه هو في مقتضي الفساد: هل هو اللغة أم الشرع؟ وفضلا عن كونه لفظيا -في الجملة- إلا أن القول باقتضائه الفساد شرعا هو المؤيد، كما يوضحه استدلال الفريقين، مما يؤكد بأن الفساد أمر زائد عن مقتضى النهي لغة، ويفتقر إلى دليل، إلا أنه في الشريعة قام الدليل عليه، وهو اشتماله على المفسدة والضرر.

ج- ويشير الجويني -رحمه الله- إلى مسألة أخرى ينبغي مراعاتها لتحرير محل النزاع، وهي المقصود بالفساد: **هل المراد به أن المنهي عنه غير مأمور به، أم المراد به وقوعه باطلا مع وجوب إعادته؟** فوافق في الأول، وخالف في الثاني، وفي ذلك يقول: «وإن عنيتم بالفساد أن المنهي عنه غير المأمور، فهذا مما نساعدكم عليه، وإن عنيتم بالفساد أن مثل ما وقع منهيا تجب إعادته على وجه كونه منهيا؛ فالنهي ليس ينبئ عن ذلك لا بصريحه ولا بضمنه؛ فإنه يتضمن الزجر عن المنهي عنه فحسب، وأما أن يتضمن إعادة مثله فلما.

(١) «المعتمد» (١/١٦٢- ١٦٣).

فإن قالوا: المقتضي لإعادة مثله الأمر السابق فإن الأمر يقتضي الامتثال والمحرم ليس بامتثال، قلنا: فقد بطل دعواكم في قولكم نفس النهي يقتضي الفساد، وتبين استرواحكم إلى الأمر السابق دون النهي»[1]، ويقول أبو الحسين البصري في معرض ذكره لأدلة من قال بعدم اقتضاء النهي فساد المنهي عنه: «فساد العبادة هو وجوب قضائها، والنهي إنما يدل على قبحها وعلى كراهة الناهي لها؛ وقبحها لا يقتضي وجوب قضائها، لعلمنا بقبح أفعال كثيرة لا يلزم قضاؤها»[2].

٢- مسألة التحسين والتقبيح العقليين: وإرجاع الخلاف إلى هذا الأصل هو في الحقيقة إرجاع له لمسألة تعليل أفعال الله وأحكامه، والخلافِ فيها هل هي معللة بالحِكم والمصالح والغايات أم لا؟ فالذين قالوا باقتضاء النهي فساد المنهي عنه إنما بنوا رأيهم على تعليل أفعال الله وأحكامه؛ باعتبار أن الله لا ينهى عن شيء إلا وفيه مفسدة خالصة أو راجحة، والمفسدة ضرر، والضرر يجب إعدامه، وفي ذلك يقول الآمدي: «وأما أنه يدل على الفساد من جهة المعنى؛ فذلك لأن النهي طلب ترك الفعل، وهو إما أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب ترك الفعل، أو لا لمقصود، لا جائز أن يقال إنه لا لمقصود.

أما على أصول المعتزلة فلأنه عبث؛ والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الشارع، وأما على أصولنا فإنا **وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد** غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع إلى العبد، لكن لا بطريق الوجوب بل بحكم الوقوع، فالإجماع إذا منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر.

---

(١) «التلخيص في أصول الفقه» (٤٩٧/١).

(٢) «المعتمد» (١٨٨/١).

وبتقدير تسليم خلو بعض الأحكام عن الحكمة إلا أنه نادر، والغالب عدم الخلو، وعند ذلك فإدراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب، وإذا بطل أن يكون ذلك لا لمقصود تعين أن يكون لمقصود، وإذا كان لمقصود فلو صح التصرف وكان سببا لحكمه المطلوب منه فإما أن يكون مقصود النهي راجحا على مقصود الصحة أو مساويا أو مرجوحا، لا جائز أن يكون مرجوحا إذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا في نظر العقلاء، والغالب من الشارع إنما هو التقرير لا التغيير.

وما لا يكون مقصودا فلا يرد طلب الترك لأجله، وإلا كان الطلب خليا عن الحكمة وهو ممتنع لما سبق، وبمثل ذلك يتبين أنه لا يكون مساويا، فلم يبق إلا أن يكون راجحا على مقصود الصحة، ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف لإفادة أحكامه، وإلا كان الحكم بالصحة خليا عن حكمة ومقصود، ضرورة كون مقصودها مرجوحا على ما تقدم تقريره، وإثبات الحكم خليا عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع، وهو المطلوب»[1]، ويقول الدكتور عبد الحميد أبو زنيد في تعليقه على «الوصول إلى الأصول» لابن برهان: «والمسألة مبنية على اعتقاد المعتزلة بوجوب الأصلح على الله تعالى، وجمهور أهل السنة يقررون أن الأحكام لا تخلو من مصلحة، ولكن ليس بطريق الوجوب على الله، وبعض أهل السنة أفرطوا في إنكار مذهب المعتزلة؛ فأنكروا كون أحكام الله معللة، والحق ما بينهما، وهو أن غالب أحكام الله معللة بالمصلحة، وقد تكون هذه العلة منصوصة وقد لا تكون»[2].

(١) «الإحكام» (١/٤٠٧- ٤٠٨).

(٢) «الوصول إلى الأصول» لابن برهان، هامش:١ (١/١٨٦).

في حين أنا نجد أن كثيرا من الأشاعرة الذين قالوا بعدم اقتضاء النهي فساد المنهي عنه إنما بنوا مذهبهم على نفي التحسين والتقبيح العقليين، وفي ذلك يقول الدكتور عايض الشهراني: «نلحظ من استدلال كثير من الأشاعرة القائلين بأن النهي لا يقتضي الفساد مطلقا، بناؤهم ذلك على أصلهم في نفي التحسين والتقبيح العقليين مطلقا، ويتبين ذلك من خلال تأمل ما استدلوا به على قولهم هذا، ومن ذلك قول الباقلاني: "‹إن الأمر لم يوضع في اللغة لإفادة حسن المأمور به أو قبحه، ولا النهي أيضا كذلك؛ لأنهم قد يأمرون بالحسن والقبيح، وينهون عن الحسن والقبيح والعدل والظلم، فبان أن هذا أجمع ليس من فائدة الأمر والنهي ومفهومه من اللغة، وأنه مستفاد بدليل السمع›"، وهذا بناء ظاهر على القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين مطلقا، وأن الأمر والنهي لا يرجعان إلى حسن المأمور به ولا قبحه في ذاته،؛ إذ لا يعرف بالعقل حُسْن حَسَن، ولا قُبْح قَبِيح، وإنما مرد ذلك إلى الشرع»[1].

غير أن نجد –أيضا– أن جمهور المعتزلة قالوا بعدم اقتضاء النهي فساد المنهي عنه، وهذا –إن لم يكن منهم تفريقا بين المدلول اللغوي والشرعي للنهي– فإنه يعد تناقضا منهم، وردا لأصلهم ومذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين، كما أن قول بعض الأشاعرة باقتضاء النهي فساد المنهي عنه، يعبر مناقضا لأصلهم في نفي التحسين والتقبيح العقليين، وفي ذلك يقول الدكتور الشهراني: «والذي يظهر لي أن في قول كثير من المعتزلة بعدم اقتضاء النهي للفساد مطلقا، مع قولهم بقبح المنهي عنه عقلا وشرعا مناقضةً لأصلهم في التحسين والتقبيح العقليين؛ من جهة أن الأصل عندهم أن القبيح غير مشروع، وعليه فإنه غير مجزئ؛ إذ كيف يقال بإجزائه مع قبحه في ذاته وثبوت النهي عنه!؟»[2].

(١) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢/٤٦٠).

(٢) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢/٤٦١).

والذي يظهر -والله أعلم- أن الحنفية كان من مآخذهم في التفريق بين الباطل والفاسد مسألةُ التحسين والتقبيح العقليين، وبيانه: أن المشهور عن الحنفية في هذه المسألة تقسيمهم النهي إلى قسمين: نهي عن الأحكام الحسية، ونهي عن الأحكام الشرعية، فأما الحسي-وهو ما لا تتوقف معرفة حقيقته على الشرع ك: الزنا وشرب الخمر- فإنه النهي فيه يقتضي الفساد المرادف للبطلان، وأما ما نهي عنه من الأحكام الشرعية فإنه لا يحكم ببطلانه إلا بدليل، وهو ما يسمونه الفاسد، وإنما فرق الحنفية بين المنهي عنه حسا، وبين ما نهي عنه شرعا، بناء على قولهم بحسن الأفعال وقبحها، فلما كان القبح ذاتيا في الحسيات حكموا ببطلانها، ولما كان القبح في الشرعيات عرضيا لم يحكموا ببطلانها، وفي ذلك يقول أمير بادشاه الحنفي في توضيح كلام ابن الهمام في «التحرير»: «(وَدَلِيل تفصيلهم) أَي الْحَنَفِيَّة (فِيمَا) يكون النهى عَنهُ لقبح (لعَينه وَغَيره) أَي: وَفِيمَا يكون النَّهْي عَنهُ لقبح غَيره (أما فِي الْحسي) وَقد مر (فَالْأَصْل) أَي: فالقبح فِيهِ لعَينه، لِأَن الأَصْل فِي الْقبْح أَن يكون قبحه لعَينه، مَا لم يصرف عَنهُ صَارف، وَلَيْسَ فِيهِ، أَو لِأَن الأَصْل أَن يثبت الْقبْح باقتضاء النَّهْي فِي الْمنْهِي عَنهُ فِي غَيره، فَلَا يتْرك الأَصْل من غير ضَرُورَة، وَلَا ضَرُورَة: وَهَذَا أظهر (وَأما فِي الشَّرْعِيّ) وَقد مر تَفْسِيره أَيْضا فالقبح فِيهِ لغيره، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بقوله (فَلَو) كَانَ الْمنْهِي عَنهُ (لعَينه) أَي لقبحه الذاتي (امْتنع الْمُسَمّى شرعا) لِامْتِنَاع وجود الْقبْح شرعا، وَالنَّهْي دلّ على وجوده إِذْ لَا ينْهَى عَن الْمَعْدُوم (فَحرم نفس الصَّوْم) فِي الْأَيَّام المنهية (وَالْبيع) وَقت النداء (لكنهما ثابتان) شرعا (فَكَانَ) الشَّرْعِيّ (مَشْرُوعا بِأَصْلِهِ، لَا وَصفه بِالضَّرُورَةِ)»[1]، وقال: «(فَإِن لم يرتب) الشَّارِع على الْمنْهِي عَنهُ

(١) «تيسير التحرير» (٣٨٢/١).

حكما يُوجب كَون النَّهْي عَن الْمنْهِي عَنهُ لعَينه (ظهر أَنه لم يعْتَبر فِيهِ جِهَة توجب قبحا فِي عينه كَالْبيع) الْفَاسِد فِي وَقت النداء للْجُمُعَة (على مَا تقدم فَينْعَقد سَببا) لحكمه كالملك»[1].

وفي إرجاع خلاف الحنفية لهذا الأصل يقول الدكتور الشهراني: «أما أصحاب القول الرابع القائلون بأن النهي عن الشيء إذا كان لوصفه لا لعينه، ولم يكن من الأفعال الحسية، فإنه يقتضي الفساد، وهو ما يمثل مذهب الحنفية على التحقيق –كما سبق– فإنه يلحظ بناؤهم هذا القول –أيضا– على التحسين والتقبيح العقليين»[2].

٣– هل النهي يقتضي الصحة؟ فالحنفية في تفريقهم بين الباطل والفاسد من حيث توارد النهي على الحسيات والشرعيات، قالوا: النهي إذا تعلق بشرعي فإنه يدل على أنه مقصود ومشروع؛ وذلك يستلزم صحته، وفي ذلك يقول الطوفي رحمه الله: «وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي آخَرِينَ: أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي الصِّحَّةَ، لِدَلَالَتِهِ عَلَى تَصَوُّرِ الْمَنْهِيِّ عَنْه»، ويشرح ذلك بقوله: «يعني أنهم قالوا: لما استحال أن يقال للأعمى: لا تبصر، وللزمن: لا تطر، وللأخرس: لا تنطق، علمنا أن استحالة النهي عنه لعدم تصوره، وذلك دليل على أن صحة النهي تعتمد تصور المنهي عنه؛ فحيث ورد النهي، دل على وجود ما يعتمده، وهو تصور المنهي عنه؛ فيكون صحيحا؛ فلذلك صححوا التصرف بالوطء وغيره؛ فيما اشتراه شراء فاسدا، وصححوا بيع درهم بدرهمين، ويثبت الملك في أحدهما ويجب رد الآخر؛ لأن النهي دل على الصحة، والصحة ترتب الآثار والتمكن من التصرفات»[3]، وقد أشار الزركشي إلى ابتناء هذه المسألة

(١) «تيسير التحرير» (١/٣٨٧).

(٢) «التحسين والتقبيح العقليان» (٢/٤٦٢).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (٢/٤٣٤)

على هذا الأصل في معرض ذكره لمآخذ الحنفية فيما ذهبوا إليه من التفريق بين ما نهي عنه لأصله، وبين ما نهي عنه لوصفه، فقال: «وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ مَأْخَذَانِ: ... الثاني: أن النهي يستلزم تصور حقيقة الشرعية، ويقتضي ذلك الصحة، والنهي عنه قبيح لذاته، وذلك قائم بالوصف لا بالفعل؛ فيجب العمل بمقتضى الأصلين»[1]، فعند الحنفية النهي لا يضاد المشرعية، بخلاف الجمهور فالنهي والمشروعية عندهم متضادان، وفي مذهب الجمهور يقول الزركشي: «وقال الشافعي: المعصية والصحة متنافيان؛ لأن معنى الصحة ترتب الآثار المشروعة على الشيء؛ فلا يجتمع المشروعية والمعصية في ذات واحدة بالنسبة إلى شيء واحد، ولهذا قال الشافعي: النكاح أمر حمدت عليه، والزنى أمر ذممت عليه، ولم يجز أن يحمل أحدهما على الآخر»[2]، وقد أورد الغزالي هذه الحجة للجمهور وردها، فقال في معرض ذكره لشبه القائلين باقتضاء النهي فساد المنهي عنه: «إن المنهي عنه قبيح، ومعصية فكيف يكون مشروعا؟ قلنا: إن أردتم بالمشروع كونه مأمورا به أو مباحا أو مندوبا فذلك محال، ولسنا نقول به، وإن عنيتم به كونه منصوبا علامة للملك أو الحل أو حكم من الأحكام ففيه وقع النزاع، فلم ادعيتم استحالته، ولم يستحل أن يحرم الاستيلاد، وينصب سببا لملك الجارية، ويحرم الطلاق، وينصب سببا للفراق بل لا يستحيل أن ينهى عن الصلاة في الدار المغصوبة، وينصب سببا لبراءة الذمة، وسقوط الفرض؟»[3]، وقد حقق الطوفي المسألة مفرقا بين الصحة العقلية أو العادية وبين الصحة الشرعية، فقال في تقرير عبارة أوردها في «المختصر»: «وَتَقْرِيرُهُ: أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي «الصِّحَّةَ

(١).«البحر المحيط» (٢/٤٤١).

(٢)«البحر المحيط» (٢/٤٤١).

(٣) «المستصفى» (٢/٧٠٥).

الْعَقْلِيَّةَ» وَهِيَ «الْإِمْكَانُ، الَّذِي هُوَ شَرْطُ الْوُجُودِ» ، أي: كون المنهي عنه ممكن الوجود لا ممتنعه؛ فنعم يصح ما قلتموه، وإن أردتم الصحة الشرعية، أي: المستفاد من الشرع، وهي ترتب آثار الشيء شرعا عليه؛ فذلك تناقض، إذ يصير معناه على هذا التقدير: النهي شرعا يقتضي صحة المنهي عنه شرعا، وهو محال، إذ يلزم منه صحة كل ما نهى الشرع عنه، وقد أبطلوا هم منه أشياء، كبيع الحمل في البطن ونحوه، ولأن النهي يقتضي – في وضع اللغة، وعرف الشرع – إعدام المنهي عنه؛ لأن كل عاقل، بل وغير عاقل، إذا أراد عدم فعل ما، قال لمن خشي صدوره منه: لا تفعله، ولا يقول ذلك إذا أراد إيجاد ذلك الفعل؛ فدل على أن مقتضى النهي إعدام المنهي عنه، وحينئذ ترتب آثاره مع إعدامه تناقض محال.

وتحقيق هذا المقام: أن الصحة إما عقلية، وهي إمكان الشيء، وقبوله للعدم والوجود، كما سبق، أو عادية، كالمشي أماما ويمينا وشمالا دون الصعود في الهواء، أو شرعية، وهي الإذن في الشيء؛ فيتناول الأحكام الشرعية إلا التحريم، إذ لا إذن فيه، وحينئذ دليل الحنفية إنما يدل على اقتضاء النهي الصحة العقلية أو العادية، وذلك متفق عليه، أما الشرعية ؛ فلا نزاع بين الناس، أنه ليس فيها منهي عنه، وحينئذ دليلهم لا يمس محل النزاع، ويرجع الخلاف لفظيا عند التحقيق، وإن كانوا هم تجاوزوا اللفظ إلى المعنى بغير حجة، إذ يصير تقدير قولهم: النهي يقتضي إمكان وجود المنهي عنه، وهو صحيح، وتقدير قولنا: النهي لا يقتضي إذن الشرع في المنهي عنه، أو يقتضي عدم الإذن فيه، وهو صحيح بما برهنا عليه، والله عز وجل أعلم بالصواب »[1].

(١) «شرح مختصر الروضة» (٢/٤٣٥- ٤٣٦).

وفي ختام هذا السبب يجدر بالتنبيه أنا إنما أوردناه ضمن الأسباب المؤثرة على المسألة على وفق ماظهر لنا من كونه أصلا ترجع إليه، ونقلنا في ذلك أقوال بعض أهل العلم إلا أنا نجد أن الإمام الزركشي –فيما يظهر– في «سلاسل الذهب» قد خالف ما قرره في «البحر المحيط» في جعله مسألة النهي هل يقتضي الفساد من الأسباب المؤثرة على مسألة اقتضاء النهي للصحة، عكس ما قرره في ما نقلناه عنه سابقا، وفي ذلك يقول: «النهي عن الشيء لا يدل على صحته، خلافا لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، **وأصل الخلاف يلتفت على أن النهي هل يدل على الفساد أم لا؟**»[1]، والذي يظهر ما قرر أولا، ولا يبعد أن تكون المسألتان متلازمتين، والله أعلم.

٤– ولا ينبغي صرف النظر عما قررناه في تحرير محل النزاع، ومضى معنا بيانه في المسألة السابقة، والتي هي: جواز أن يكون الشيء مأمورا به من وجه، منهيا عنه من وجه آخر، من أن من **أسباب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة هو: اختلافهم في تلازم الجهتين وعدم تلازمهما، أي: صحة انفكاك إحداهما عن الأخرى**، ولذلك فإن الحنفية في الصور التي قالوا فيها بالفساد مع صحة الأصل إنما بنوها على انفكاك الجهة، وجعلوها كالصلاة في الدار المغصوبة، كما قال الزركشي في بيان مأخذ الحنفية في المسألة: «وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ مَأْخَذَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ فِي يَوْمِ النَّحْرِ هُوَ إيقَاعُ الصَّوْمِ لَا الصَّوْمُ الْوَاقِعُ، وَهُمَا مَفْهُومَانِ مُتَغَايِرَانِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَحْرِيمِ الْإِيقَاعِ تَحْرِيمُ الْوَاقِعِ، كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ تَحْرِيمِ الْكَوْنِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ تَحْرِيمُ نَفْسِ الصَّلَاةِ لِتَغَايُرِ الْمَفْهُومَيْنِ»[2]، وقد مضى معنا قول

(١) «سلاسل الذهب» (٢١٦– ٢١٧).

(٢) «البحر المحيط» (٤٤١/٢).

الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «في اقتضاء النهي الفساد أقوال كثيرة عن أهل الأصول، ومدار تلك الأقوال على أن النهي إن كانت له جهة واحدة كالشرك والزنا اقتضى الفساد بلا خلاف، وإن كان له جهتان هو من إحداهما مأمور به، ومن الأخرى منهي عنه، فهم متفقون على أن جهة الأمر إن انفكت عن جهة النهي لم يقتض الفساد، وإن لم تنفك عنها اقتضاه، ولكنهم يختلفون في انفكاك الجهة، ومن ثم يقع بينهم الخلاف»[1]، ولأجل هذا نجد بأن الإمام أحمد الذي نقل عنه القول بالفساد مطلقا قضى بصحة بعض العقود والتصرفات؛ بناء منه على إنفكاك الجهة، مما يؤكد ما قررناه سابقا من أن الخلاف في ما إذا كان النهي لمجاور منفك لفظيٌ، راجع إلى الإختلاف في تلازم الجهتين وعدمه، قال الزركشي: «فإن كان [النهي] لأمر خارج عنه ينفك عنه في بعض موارده، سواء كان في العبادات كـ: الصلاة في الدار المغصوبة، والوضوء والتيمم بالمغصوب، والذبح بسكين مغصوب؛ فإن النهي راجع لأمر خارج عن الصلاة والوضوء، وهو شغل مال الغير أو إتلافه، أو في العقود كـ: البيع وقت النداء، أو في الإيقاعات كـ: طلاق الحائض؛ فالأكثرون على أنه لا يقتضي الفساد، ونقل عن بعضهم الإتفاق فيه، لكن عن أحمد أنه يفسد مطلقا، أي: في النهي عنه لعينه، أو لخارج عنه، ولهذا أبطل الصلاة في الدار المغصوبة –وسبق هناك–، **وفي تعميم الإطلاق عنه نظر**، وإنما قال ذلك في بعض العبادات، وبعض العقود خاصة، كـ: البيع وقت النداء، والصلاة في الدار المغصوبة، وإلا فهو موافق على وقوع الطلاق في الحيض، وفي طهر جامعها فيه، وإرسال الثلاث، وإن كان منهيا عنه»[2].

(١) «مذكرة في أصول الفقه» (٣١٦).

(٢) «تشنيف المسامع» (٦٣٦/٢).

فهرس المصادر والمراجع:

١. ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية، لمحمد أبو زهرة، الناشر: دار الفكر العربي، سنة النشر: ١٩٧٨م.

٢. ابن حزم وآراؤه الأصولية، لمحمد بنعمر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م.

٣. الإبهاج شرح المنهاج، للسبكي وابنه، حققه وقدم له: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر: المكتبة المكية، ودار ابن حزم، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٤. إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، للأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة السادسة: ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

٥. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، للدكتور مصطفى سعيد الخن، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٦. أحكام الإكراه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي -دراسة مقارنة مع القانون-، للدكتور تيسير محمد برمو، الناشر: دار النوادر، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ- ١٠١٢م.

٧. إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٨. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، كتب هوامشه: الشيخ إبراهيم العجوز، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٩. أراء المعتزلة الأصولية -دراسة وتقويما-، لعلي بن سعد بن صالح الضويحي، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

١٠. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

١١. أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، للدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، الناشر: الدار المصرية للطباعة، الطبعة الأولى: ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م.

١٢. أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية، للأستاذ الدكتور حمد بن حمدي الصاعدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

١٣. أسباب اختلاف الفقهاء، للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

١٤. أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي خفيف، الناشر: دار الفكر العربي.

١٥. استدلال الأصوليين باللغة العربية، للدكتور ماجد بن عبد الله بن ناصر الجوير، الناشر: دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

١٦. الاستذكار، لابن عبد البر، وثق أصوله وخرج نصوصه ورقمها وقنن مسائله وصنع فهارسه: د عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ودار الوعي، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

١٧. الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دراسة نظرية تطبيقية، للطيب السنوسي أحمد، الناشر: دار التدمرية، الطبعة الثانية: ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٨. أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: دار المعرفة عن لجنة إحياء المعارف النعمانية بحدر آباد بالهند.

١٩. أصول الفقه الإسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، الناشر: دار الفكر دمشق، الطبعة التاسعة عشر: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

٢٠. أصول الفقه الميسر، للدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر: دار الكتاب الجامعي مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

٢١. أصول الفقه، لمحمد أبو النور زهير، الناشر: المكتبة الزهرية للتراث.

٢٢. أصول الفقه، لمحمد أبو زهرة، الناشر: دار الفكر العربي.

٢٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن القيم الجوزية، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ.

٢٤. الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، لناصر بن حمد الفهد، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٥. إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار، للعلامة محمود بن عمر الدهلوي، تحقيق: الدكتور خالد عمر عبد الواحد حنفي، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٢٦. الإكراه في الشريعة الإسلامية، للدكتور فخري أبو صفية، الناشر: مطابع الرشد ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٢٧. الإكراه وأثره في التصرفات، لعيسى زكي عيسى شقرة، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٢٨. إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، تحقيق: ديب إسماعيل، الناشر: دار الوفاء، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٢٩. الأمر عند الأصوليين، للدكتور رافع العاني، الناشر: دار المحجة ودار آية، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦- ٢٠٠٧م.

٣٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

٣١. الأهلية ونظرية الحق في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العجلان، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

٣٢. البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: الدكتور عمر سليمان الأشقر، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

٣٣. بداية المجتهد

٣٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، ضبط نصه وحققه: الدكتور محمد محمد تامر، ومحمد السعيد الزيني، ووجيه محمد علي، الناشر: دار الحديث، سنة الطبع: ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٣٥. البدر الطالع في حل ألفاظ جمع الجوامع، لمحمد بن أحمد الشربيني الخطيب، دراسة وتحقيق: سيد بن شلتوت الشافعي، الناشر: دار الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

٣٦. البدر الطالع في حل جمع الجوامع، لجلال الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد المحلي الشافعي، شرح وتحقيق: أبي الفداء مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٣٧. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية، الطبعة الاولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣٨. البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، حققه وقدمه ووضع فهارسه: الدكتور عبد العظيم الديب، توزيع: دار الأنصار بالقاهرة.

٣٩. برهان في أصول الفقه، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤٠. البطلان ضابطه وتطبيقاته في فقه العبادات، لمحمد بن سليمان بن عثمان المنيعي، الناشر: دار الوطن، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

٤١. بيان المختصر، لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني، دراسة وتحقيق: علي جمعة محمد، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

٤٢. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير سالم العمراني الشافعي اليمني، اعتنى به: قاسم محمد النوري، الناشر: دار المنهاج، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٤٣. التجريد، لأبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ.د عمر أحمد السرح، أ.د علي جمعة محمد، الناشر: دار السلام، الطبعة الثالثة: ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

٤٤. التحبير شرح التحرير، لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٤٥. تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، للدكتور فاديغا موسى، الناشر: دار التدمرية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٤٦. التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، للدكتور عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهراني، الناشر: دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٤٧. التحصيل من المحصول، لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، دراسة وتحقيق، الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، الناشر: الرسالة العالمية، الطبعة الثانية: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

٤٨. تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، لصلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، دراسة وتحقيق: الدكتور إبراهيم محمد سلقيني، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى: ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٤٩. التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، للإمام علي بن إسماعيل الأبياري، دراسة وتحقيق: الدكتور علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

٥٠. تخريج الفروع على الأصول عند الأصوليين والفقهاء -دراسة تحليلية مؤصلة-، لجبريل بن المهدي بن علي بن ميغا، دراسة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة أم القرى، للعام الدراسي: ١٤٢١هـ- ١٤٢٢هـ.

٥١. تخريج الفروع على الأصول، لأبي المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، حققه وعلق حواشيه: الدكتور محمد أديب الصالح، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة: ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٥٢. التخريج عند الفقهاء والأصوليين دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، الناشر: مكتبة الرشد، سنة الطبع: ١٤١٤هـ.

٥٣. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، دراسة وتحقيق: الدكتور سيد عبد العزيز، والدكتور عبد الله ربيع، الناشر: دار قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.

٥٤. تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال إيضاح المسالك للونشريسي وشرح المنتخب لابن منجور، إعداد: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بالإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٥٥. التعريفات، لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق وزيادة: الكتور محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار النفائس، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٥٦. تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي، الناشر: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

٥٧. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

٥٨. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، للأستاذ الدكتور محمد أديب الصالح، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة: ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

٥٩. تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي، دراسة وتحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحيم يعقوب، الشهير بـ: فيروز، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٦٠. تكليف في ضوء القضاء والقدر، لأحمد بن علي عبد العال، الناشر: دار هجر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٦١. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.

٦٢. التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: الدكتور عبد الله جولم النبيلي، وشبير أحمد العمري، الناشر: مكتبة دار الباز، ودار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٦٣. التنقيحات في أصول الفقه، لشهاب الدين يحيى بن حسين السهروردي، حققه وقدم له وعلق عليه: أ.د عياض بن نامي السلمي، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٦٤. التمهيد في أصول الفقه، لمحفوظ بن أحمد بن الحسن، أبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي، دراسة وتحقيق: د مفيد محمد أبو عمشة ود محمد بن علي بن إبراهيم، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، سنة النشر: ١٤٠٦هـ -١٩٨٥م.

٦٥. تهذيب السنن، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي -ابن القيم الجوزية-، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: إسماعيل بن غازي مرجبا، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٦٦. التوضيح شرح الجامع الصحيح، لسراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي، المعروف بابن الملقن، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، بإشراف: خالد الرباط وجمعة فتحي، الناشر: دار الفلاح، سنة الطبع: ٢٠٠٨م.

٦٧. تيسير التحرير، لمحمد أمين المعروف: بأمير باد شاه الحنفي البخاري المكي، الناشر: مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة الطبع: ١٣٥٠هـ.

٦٨. تيسير الموافقات، هذبه: الدكتور نعمان جغيم، الناشر: دار ابن حزم، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

٦٩. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، حققه: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٠. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الناشر: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر عن طبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثالثة: ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.

٧١. الجوهر النقي على سنن البيهقي، لعلاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، أبو الحسن، الشهير بابن التركماني، الناشر: دار الفكر.

٧٢. حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه، لعبد الله بن عويض بن عبد الله المطرفي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٧٣. الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد أبو الفتح البيانوني، الناشر: دار القلم دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

٧٤. الحكم الشرعي حقيقته أركانه شروطه أقسامه، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

٧٥. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٧٦. خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة -دراسة وتطبيقا-، للدكتور حسان بن محمد حسين فلمبان، الناشر: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٧٧. الخلاف اللفظي عند الأصوليين، للدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٧٨. درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: أيمن محمود شحادة، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٧٩. دراسات وتحقيقات في أصول الفقه، لعلي بن سعد الضويحي، الناشر: مكتبة الرشد، سنة النشر: ٢٠٠٤م.

٨٠. الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، لشهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، تحقيق الدكتور سعيد بن غالب كامل الجيزي، النشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

٨١. دروس في أصول الفقه لغير الحنفية، للدكتور علي حسين علي عبد النبي.

٨٢. دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، الناشر: دار التدمرية، الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٢م.

٨٣. الذخيرة في فقه المالكية، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد الحجي، سيد أعراب، محمد بوخبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الرابعة: ١٠١٢م.

٨٤. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار عالم الكتب، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٨٥. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته، لمعالي الشيخ الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

٨٦. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي علي حسين بن علي بن طلحة الرجراجي، د. أَحْمَد بن محمَّد السراح، د. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٨٧. روايات الإمام أحمد الأصولية، جمعا وتوثيقا وتأصيلا وتخريجا، لفهد بن عبد الرحمن بن محمد البطي، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

٨٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين أبي الثناء محمود بن عبد الله الألوسي البغدادي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، الناشر: دار الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

٨٩. روضة الطالبين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، الناشر: دار عالم الكتب، سنة الطبع: ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٩٠. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، قدَّم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

٩١. السبب عند الأصوليين، للدكتور عبد العزيز الربيعة، الناشر: لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة الطبع: ١٣٩٩هـ- ١٩٨٠م.

٩٢. سلاسل الذهب، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق وتقديم: د صفية أحمد خليفة، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م.

٩٣. سلاسل الذهب، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق ودراسة: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٩٤. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، (لمكتبة المعارف).

٩٥. سلم الوصول لشرح نهاية السول، لمحمد بخيت المطيعي، مطبوع على هامش نهاية السول، الناشر: عالم الكتب- بيروت عن المطبعة السلفية، سنة الطبع: ١٩٨٢م.

٩٦. سنن ابن ماجه، لابن ماجه – وماجه اسم أبيه يزيد– أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمَّد كامل قره بللي، عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م.

٩٧. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

٩٨. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي.

٩٩. سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م.

١٠٠.السنن الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م.

١٠١.السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م.

١٠٢. شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٠٣. شرح العقيدة الأصبهانية، لابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، الناشر: دار المنهاج، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ -٢٠١٠م.

١٠٤. شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

١٠٥. شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، الناشر: دار الفكر دمشق، ١٤١٠هـ- ١٩٨٠م.

١٠٦. شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي ،الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢١م.

١٠٧. شرح المختصر في أصول الفقه، لأبي الثناء قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعي، دراسة وتحقيق الأستاذ الدكتور عبد اللطيف بن سعود بن عبد الله الصرامي، الناشر: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

١٠٨. شرح المعالم في أصول الفقه، لعبد الله بن محمد بن عمر بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري المعروف بابن التلمساني، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

١٠٩. شرح المفصل للزمخشري، ليعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م.

١١٠.شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني، قدم له وحققه وعلق عليه: الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م.

١١١. شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، الناشر: دار الفكر، ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٤م.

١١٢. شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثة وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

١١٣.شرح معاني الآثار: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي، حققه وقدم له: محمد زهري النجار – محمد سيد جاد الحق من علماء الأزهر الشريف، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي – الباحث بمركز خدمة السنة بالمدينة النبوية، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى : ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

١١٤.الصحة والفساد عند الأصوليين، للدكتور جبريل بن مهدي بن علي ميغا، الناشر: دار الصابوني، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ– ١٩٩٨م.

١١٥.شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة سنة: ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

١١٦.صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

١١٧.الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري الحنبلي، دراسة وتحقيق: محمد بن خالد الفاضل، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

١١٨.العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، حققه وعلق عليه وخرج نصوصه: الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثالثة: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

١١٩.العلل لابن أبي حاتم، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: د سعد بن عبد الله الحميد و د خالد بن عبد الرحمن الجريسي، الناشر: مطابع الحميضي.

١٢٠.علم أصول الفقه معالمه وأعلامه، لعبود بن علي بن درع، الناشر: دار المحراب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٧٨هـ، ١٩٩٧م.

١٢١.علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، اعتنى به تحقيقا وتخريجا وعزوا وتدقيقا وتعليقا: أ.د محمد أديب الصالح، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

١٢٢.علم أصول الفقه، للدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

١٢٣.عوارض الأهلية عند علماء أصول الفقه، للأستاذ الدكتور حسين خلف الجبوري، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

١٢٤.غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، لأبي العباس أحمد ابن زكري التلمساني المالكي، دراسة وتحقيق: محند أودير مشنان، الناشر: دار التراث ناشرون ودار ابن حزم، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

١٢٥.فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني، وعليه تعليقات مهمة للعلامة عبد الرحمن بن ناصر البراك، اعتنى به: أبو قتيبة محمد بن نظر الفريابي، الناشر: دار طيبة، الطبعة الرابعة: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

١٢٦.الفتح المأمول في شرح مبادئ الأصول، لأبي عبد المعز محمد علي فركوس، الناشر: دار الرغائب والنفائس، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

١٢٧.فتح الولي الناصر بشرح روضة الناظر، للأستاذ الدكتور علي بن سعد بن صالح الضويحي، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية: ١٤٣٢هـ.

١٢٨.فصل القضاء في أحكام الأداء والقضاء، لصلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، تحقيق: عبد الجواد حمام، الناشر: دار النوادر، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

١٢٩.الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، تحقيق: الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، الناشر: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

١٣٠.الفصول في الأصول للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، دراسة وتحقيق: الدكتور عجيل حاتم النمشي، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

١٣١.قاعدة الأمور بمقاصدها، دراسة نظرية وتأصيلية، للأستاذ الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية: ١٤٣٢هـ، ٢٠٠١م.

١٣٢.القرائن عند الأصوليين، للدكتور محمد بن عبد العزيز المبارك، الناشر: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

١٣٣.قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي، تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، وعلي عباس الحكمي، الناشر: مكتبة التوبة، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

١٣٤.القواعد الأصولية عند ابن تيمية وتطبيقاتها في المعاملات المالية التقليدية والاقتصاديات المعاصرة، للدكتور محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي الهاشمي، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٣٥.قواعد الفقه، لأبي عبد الله محمد بن أحمد المقري، تحقيق الدكتور محمد الدرادبي، الناشر: دار الأمان، الرباط، ٢٠١٢م.

١٣٦.القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، لمحمد مصطفى الزحيلي، الناشر: دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة: ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٣٧.القواعد الكبرى، الموسوم بـ: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، لسلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق الدكتور نزيه حماد والدكتور عثمان جمعة ضميرية، الناشر: دار القلم دمشق، الطبعة الرابعة: ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

١٣٨.القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لأبي الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي الحنبلي، المعروف بـ: ابن اللحام، ضبطه وصحَّحه محمد شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

١٣٩.الكاشف عن المحصول في علم الأصول، لأبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

١٤٠.الكافي شرح البزدوي، لحسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي، دراسة وتحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

١٤١.كتاب الجدل، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، قدم له وحققه وخرج نصه: أ.د علي بن عبد العزيز بن علي العمريني، الناشر: مكتبة التوبة، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ -١٩٩٧م.

١٤٢.كتاب المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، بتعاون: محمد بكر وحسن حنفي، الناشر: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق، سنة الطبع: ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

١٤٣.الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق: الدكتور عدنان درويش، ومحمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

١٤٤.اللآلي البهية في شرح العقيدة الواسطية، للشيخ صالح آل الشيخ، تحقيق: عادل بن محمد مرسي رفاعي، الناشر: دار العاصمة، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

١٤٥.لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، نظر فيه وصحَّحه جماعة من علماء الأزهر بإشراف محمد بك الحسيني، الناشر: دار النوادر، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

١٤٦.ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب دراسة أصولية تطبيقية، للدكتور مهدي بن إبراهيم بن محمد مبجر، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، للعام الدراسي: ١٤٠٥هـ- ١٤٠٦هـ.

١٤٧.ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، للدكتور عبد المحسن عبد العزيز الصويغ، بحث منشور بجامعة الملك سعود، سنة: ١٤٢١هـ - ١٤٢٢هـ.

١٤٨.مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث -دراسة تأصيلية مقارنة-، للدكتور محمود محمد عيد نفيسة، الناشر: دار النوادر، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

١٤٩.مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤م.

١٥٠.مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع السعودية، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

١٥١.المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق: محمد بخيت المطيعي، الناشر: دار عالم الكتب، سنة الطبع: ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

١٥٢.المحصول في أصول الفقه، للإمام القاضي أبي بكر بن العربي المعافري المالكي، أخرجه واعتنى به: حسين علي البدري، الناشر: دار البيارق، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٥٣.المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

١٥٤.المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار النوادر، الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

١٥٥.مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف -دراسة نظرية تطبيقية-، لعبد الكريم بن علي النملة، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

١٥٦.مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لأبي عمر عثمان بن عمر ابن الحاجب، دراسة وتحقيق وتعليق: الدكتور نذير حمادو، الناشر: دار ابن حزم والشركة الجزائرية اللبنانية، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

١٥٧.المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم دمشق، الطبعة الثالثة: ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

١٥٨.المدخل على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن بدران الدمشقي، حققه وقدم له وعلق عليه: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

١٥٩.مذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ.

١٦٠.مراقي السعود إلى مراقي السعود، لمحمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني المعروف بالمرابط، تحقيق ودراسة: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، الناشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

١٦١.مسألة تخصيص العام بالسبب أو العبرة بعموم الحكم لا بخصوص السبب، للدكتور محمد العروسي عبد القادر، سنة الطبع: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

١٦٢.المسالك في شرح موطأ مالك، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، قرأه وعلق عليه: محمد السليماني وعائشة السليماني، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

١٦٣.المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

١٦٤.مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م.

١٦٥.مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعةالأولى: بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م.

١٦٦.مسند الشاميين، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ – ١٩٨٤.

١٦٧.المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، حققه: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٦٨.معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، لحافظ بن أحمد التركي، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة: ١٤٢٦هـ.

١٦٩.معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، لمحمد بن حسين بن حسن الجيزاني، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة: ١٤٢٣هـ.

١٧٠.المعجم الأوسط، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

١٧١.المعجم الصغير، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، الناشر: المكتب الإسلامي ، دار عمار – بيروت ، عمان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

١٧٢.المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الناشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية

١٧٣.معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، الناشر: دار عالم الكتب عن دار الجيل، سنة الطبع: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٧٤.معرفة السنن والآثار، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشرون: جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي – باكستان، دار قتيبة دمشق –بيروت، دار الوعي حلب – دمشق، دار الوفاء المنصورة – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ – ١٩٩١م.

١٧٥.المغني في أصول الفقه، لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، الناشر: معهد البحوث العلمية ومركز إحياء التراث بجامعة أم القرى، الطبعة الثانية: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

١٧٦.المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار عالم الكتب، الطبعة الرابعة: ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

١٧٧.مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، للإمام الشريف أبي عبد الله محمد بن أحمد الحسني التلمساني، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، الناشر: دار الموقع ودار العواصم للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

١٧٨.مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر اليحياوي، الناشر: دار الفجر ودار النفائس، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٧٩.المنثور في القواعد، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، حققه الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، وراجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

١٨٠.المنخول من تعليقات الأصول، لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، حققه وخرج نصه وعلق عليه: محمد حسن هيتو.

١٨١.منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٨٢.المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٩٨٧هـ.

١٨٣.منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية، للدكتور عبد الرؤوف خرابشة، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ- ٢٠٥٥م.

١٨٤.الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، ضبط نصوصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن القيم ودار ابن عفان، الطبعة الرابعة: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

١٨٥.موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود، الناشر: دار ابن الجوزي، سنة النشر: ٢٠١٢م.

١٨٦.ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، حققه وعلق عليه وينشره لأول مره: الدكتور محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

١٨٧.نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، الناشر: مكتبة ابن عباس.

١٨٨.نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، قدم للكتاب: محمد يوسف البَنُوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٨٩.نظرية التقعيد الأصولي، للدكتور أيمن عبد الحميد البدارين، الناشر: دار الرازي ودار ابن حزم، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

١٩٠.نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي

١٩١.نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ على محمد معوض، الناشر: نزار مصطفى الباز، الطبعة الولى: ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

١٩٢.نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، حققه وخرج شواهده: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٩٣.نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، حققه ووضع فهارسه: أ.د عبد العظيم محمود الديب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة القطر، الطبعة الثالثة: ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

١٩٤.نهاية الوصول إلى علم الأصول، المعروف ببديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام، لأحمد بن علي الساعاتي، دراسة وتحقيق: الدكتور سعد بن مهدي السلمي، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى ١٤١٨هـ.

١٩٥.نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، حققه: د. صالح بن سليمان اليوسف – د. سعد بن سالم السويح، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م.

١٩٦.النيات في العبادات، للدكتور عمر سليمان الأشقر، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

١٩٧.النية وأثرها في الأحكام الشرعية، للدكتور صالح بن غانم السدلان، الناشر: دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة: ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

١٩٨.النية وأثرها في العبادات، لهناء المهاجر طرابزونلي، الناشر: دار النوادر.

١٩٩.نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، حققه وعلق عليه: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، الناشر: دار ابن القيم ودار ابن عفان، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٢٠٠.الواجب الموسع عند الأصوليين، لعبد الكريم بن علي النملة، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٢٠١.الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٠٢.الوصول إلى الأصول، لأحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو الزنيد، الناشر: مكتبة المعارف بالرياض، سنة الطبع: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.