

الرياض النضرة

على

كتاب المذكرة

مذكرة أصول الفقه للشنقيطي

كتبه / أبو أسامة

عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الديلمي الحبيشي

الجزء الأول

حَقُّوقُ الطَّبِيعِ، مُحَقَّقُ ظُهُرُ

الطَّبِيعَةُ الْأَوَّلَى

١٤٤٥ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

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

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]
 ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٥٦﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

إن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

أما بعد:

فإن أولى ما صرفت الهمم إلى تمهيده، وأحرى ما عنيت بتسديد قواعده وتشيينه، العلم الذي هو قوام الدين، والمرقى إلى درجات المتقين.

وكان علم أصول الفقه جواده الذي لا يلحق، وحبله المتين الذي هو أقوى وأوثق، فإنه قاعدة الشرع، وأصل يرد إليه كل فرع. وقد أشار المصطفى ﷺ في جوامع كلمه إليه، ونبه أرباب اللسان عليه. ^(١)

وهو علم عظيم قدره، وبيّن شرفه وفخره، إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الفرعية، التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً. ^(٢)

ولما منّ الله سبحانه وتعالى -وله الحمد والمنة- عليّ بتدريس كتاب "مذكرة في أصول الفقه" للشيخ العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي رحمه الله، الذي هو مذكرة وتعليق على كتاب "روضة الناظر وجنة المناظر" في أصول الفقه الحنبلي لمؤلفه العلامة الفقيه إمام الحنابلة أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي رحمه الله، وكان كتاب المذكرة بحاجة إلى عناية في شرح ما استصعب منه، والتعليق على ما يحتاج إلى بيان، وتبسيط ما حصل فيه من اختصار، وأيضاً التنبيه على إخطاء الأصوليين في العقيدة، وما حصل من توسع في هذا العلم بإدخال علم الكلام فيه -وإن كان المؤلف الشنقيطي رحمه الله قد نبّه على شيء من ذلك- وكذا إضافة مسائل مهمة لطالب العلم في هذا الفن لم تُذكر في الكتاب.

فلأجل ذلك استخرت الرب جل وعلا في الإقدام على ذلك مستعيناً بالله تبارك وتعالى، مستمداً منه التوفيق والسداد، راجياً منه الرضا والقبول، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير.

(١) البحر المحيط للزركشي (١/٣).

(٢) نهاية السؤل للإسنوي ص (٥).

وما كان من فقرات الكتاب التي لم يجعل له المؤلف رحمته الله عنواناً، وكان من المناسب أن يوضع له عنوان يُميز به، عنونت له وجعلته بين قوسين هكذا () للدلالة على أنه زيادة عنوان وليس من أصل الكتاب.

وتم بفضل الله تعالى ضبط نص كلام المؤلف رحمته الله في الكتاب بمقابلته على أكثر من نسخة مطبوعة، وأحسنها وأدقها نسخة "مكتبة عالم الفوائد" التي طبعت بإشراف الشيخ بكر أبو زيد رحمته الله، لما فيها من العناية في ضبط كلام المؤلف، فكان عليها الاعتماد في تحقيق النص عند اختلاف النسخ، فغالباً ما تكون عبارتها هي الأوفق والأدق، فإن كان الاختلاف بين النسخ يحتمله المعنى أثبت منها ما هو أوضح في سياق الكلام، وربما أشير إلى لفظ العبارة في النسخة الأخرى.

وما وقع من خلاف بين نسخ كتاب "المذكرة" في أبيات "مراقي السعود" رجعت إلى المراقي وأثبت الموافق لمتن "مراقي السعود".

وكان تخريج الأحاديث مع الحكم عليها باختصار دون توسع، حتى لا نخرج عن المقصود في التعليق على الكتاب.

وعمل البشر يعتريه النقص والخلل، فمن رأى أن ينهني بتنبيه أو وجد في الكتاب خلافاً فجزاه الله خيراً، ويتواصل على الرقم: (٧٧٣٨٢٨٨٠٨)

وجزى الله خيراً كل من أعانني في طباعة هذا البحث وفي تنسيقه، وبارك الله فيهم وتقبل منهم.

والحمد لله رب العالمين.

مقدمات مهمة

قبل الشروع في التعليق على كلام المؤلف، هناك مقدمات مهمة وتنبيهات يُحتاج إليها، وهي في تعريف هذا العلم وفائدته وأهميته، والتنبيه على ما دخل فيه مما ليس منه أو مما لا فائدة فيه في هذا الفن.

المقدمة الأولى: مبادئ علم أصول الفقه

اشتهر أن تُذكر مبادئ في العلم قبل الدخول فيه، والمشهور أنها عشرة، جمعها الناظم أبو العرفان محمد بن علي الصبان رحمته الله فقال:

إن مبادئ كل علم عشرة	الحد والموضوع ثم الثمرة
ونسبة وفضله والواضع	والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض ببعض اكتفى	ومن درى الجميع حاز الشرفا

الأول: حد علم أصول الفقه:

والمراد به التعريف، ويذكر الأصوليون أنه يعرف باعتبارين:

الأول: باعتبار مفرديه؛ أي: باعتبار كلمة أصول، وكلمة فقه.

فالأصول: جمع أصل، وهو ما يبنى عليه غيره، ومن ذلك أصل الجدار وهو أساسه، وأصل الشجرة الذي يتفرع منه أغصانها قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

والفقه: لغة الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَحَلَّ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [طه:

واصطلاحًا: معرفة الأحكام الشرعية العملية^(١) بأدلتها التفصيلية.

الاعتبار الثاني: باعتبار كونه لقبًا لهذا الفن المعين، فيعرف بأنه: علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.^(٢)

وعرفه جماعة بأنه: أدلة الفقه الإجمالية،^(٣) لأن معنى الأصل: هو الدليل، كما سيأتي إن شاء الله. قال ابن قدامة رحمته الله: أصول الفقه هي أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل.^(٤) وهناك تعاريف كثيرة للأصوليين، لا نطيل الكلام بنقلها.^(٥)

(١) جعل الفقه خاصًا بأحكام الأعمال دون العقيدة اصطلاح للأصوليين والفقهاء وإلا فالفقه في الشرع يشمل الدين كله عقيدة وعبادة ومعاملة وأخلاق وغير ذلك، كما في قوله تبارك وتعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} التوبة: ١٢٢، وقال النبي ﷺ: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين". البخاري (٧١) ومسلم (١٠٣٧) عن معاوية رضي الله عنه، وغير ذلك من الأدلة. قال الحلبي: إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث. قال: والحق أن اسم الفقه يعم جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب، والقيام بحق العبودية وغير ذلك. البحر المحيط (١/١٦-١٧).

(٢) الأصول من علم الأصول (٧-٨).

(٣) البدر الطالع شرح جمع الجوامع للمحلي (١/١٧٩-١٨٠).

(٤) روضة الناظر (١/٢٠).

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (١/١١٩) والبحر المحيط للزركشي (١/١٧-١٩) البدر الطالع شرح جمع الجوامع (١/١٧٩-١٨١) الأصول والفروع للشري (٤٧-٥٩).

الثاني: موضوع علم الأصول:

الأدلة الشرعية الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد. فيتكون موضوعه من أربعة أمور:

الأول: الأدلة: وهي تنقسم إلى قسمين:

الأدلة المتفق عليها: وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن كان في القياس خلاف يسير.

الأدلة المختلف فيها: كقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وغيرها.

الثاني: الأحكام الشرعية، وهي أيضا قسمان:

الأحكام التكليفية: وهي خمسة: الواجب والمندوب (المستحب) والحرام والمكروه والمباح.

والأحكام الوضعية: كالصحة والفساد والسبب والشرط والمانع والعلة والرخصة والعزيمة.

الثالث: دلالات الألفاظ وطرق الاستنباط: ومنها: العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والمفهوم.

الرابع: في أحكام الاجتهاد والتقليد والفتوى وشروطها وآدابها.

وبعض الأصوليين يزيد أمرًا خامسًا وهو: الاستدلال، ومعناه: الاستدلال بكل دليل ليس من الكتاب ولا من السنة ولا من الإجماع ولا من القياس. فيدخل في ذلك الأدلة المختلف فيها، كقول الصحابي والاستصحاب وشرع من قبلنا

والاستحسان، وهكذا قياس العكس والاستقراء والاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل، وغيرها.

الثالث من مبادئ علم الأصول: ثمرته:

القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، فيستطيع التعامل مع النصوص وكيف يستخرج منها الأحكام.

الرابع: نسبة علم الأصول إلى غيره من العلوم:

هو علم مستقل من وجه، وإن تداخلت بعض مباحثه ومسائله مع علوم أخرى، فله علاقة بغيره من العلوم كاللغة وعلم الحديث والعقيدة.

الخامس: فضله:

كفضله بغيره من العلوم الشرعية التي جاء الحث على تعلمها وتعليمها، لأن الوسائل لها أحكام المقاصد.

السادس: واضعه:

هو الإمام الشافعي رحمته الله، في كتابه الرسالة، وقد حكى الإسني والغزالي والزركشي الإجماع على ذلك، ويعتبر كتاب الرسالة قاعدة لكثير من مسائل علوم الحديث.

السابع: اسمه:

اشتهر باسم أصول الفقه، وهي تسمية اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح إلا إذا ترتب على الاصطلاح مخالفة لنص شرعي أو لما هو متقرر عند أهل العلم من العلوم فحينئذ يُشاح في ذلك الاصطلاح.

الثامن: استمداد هذا العلم:

يستمد من ثلاثة علوم: ١- علم اللغة العربية، وخصوصاً المباحث اللغوية، كالعام والخاص ومعاني حروف الجر، لأن العربية لغة القرآن والسنة، فلا بد من العناية بالعربية كي يفهم الكتاب والسنة.

٢- العقيدة: لأنه إذا لم يعتقد الإنسان أن له رباً يأمره وينهاه فإنه لن يسعى في فعل ولن يتعلم أصول الفقه، ولن يعتقد أن الأمر للوجوب إلا إذا كانت له عقيدة.

٣- الأحكام الشرعية: أي يستمد من تصور هذه الأحكام ليتمكن من إيضاح المسائل الأصولية بالأمثلة.

التاسع: حكمه:

فرض كفاية كغيره من العلوم الشرعية، وقد يتعين على بعض الأشخاص، وهو قول جمهور الأصوليين، واختاره شيخ الإسلام، رحمته الله.

العاشر: مسألة:

هي مباحثه وقضاياها التي تذكر في كتبه مما يحتاج إليه الفقيه للاستفادة من النصوص. ^(١)

المقدمة الثانية: أيهما يقدم في التعلم علم الأصول أو الفقه

اختلفوا في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: وجوب تقديم تعلم الفقه على الأصول. والقول الثاني: أن تقديم الفقه أولى وليس واجباً.

(١) انظر: تحبير الصفحات شرح الورقات (٢٣-٢٤) الكوكب المنير (١١/١-١٣) المسودة (٥٧١) شرح مختصر التحرير للشيخ ابن عثيمين ص (٣٠).

علل القائلون بالوجوب ذلك بأن من لم يطلع على الفروع (مسائل الفقه) لا يمكنه الوقوف على ما يبتغى بالأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس والمواضع التي يراد بحثها وتحريرها في علم الأصول، فمن لم يعرف الفروع أدخل في علم الأصول ما ليس منه.

وعلل القائلون بالأولوية: بأنه بتقديم تعلم الفروع تحصل به الملكة ثم يعرف بعد ذلك الأصول.

القول الثالث: وجوب تقديم علم الأصول على الفروع (الفقه). **والقول الرابع:** أن تقديم الأصول أولى وليس واجباً.

علل القائلون بالوجوب: بأن المعرفة بعلم الأصول توجد القدرة على فهم معاني الفروع، وبأن الفروع لا تدرك إلا بإدراك أصولها، لأن الفروع هي نتائج الأصول.

وعلل القائلون بأولوية تقديم الأصول: بأنه لا مطمع في الإحاطة بالفروع وتقريرها إلا بعد تمهيد أصولها، وبأن التخبط في الفروع ناتج عن التخبط في الأصول، وبأنه يحصل الثقة للمشتغل في الفروع في فهمه ونقله، وبأن من لم يقدم الأصول لم يدرك أسرار مسائل الفروع، وكانت مقاييسه في الاستنباط والترجيح ضعيفة، فلا يحصل له فقه سديد وتوصل إلى الراجح في المسائل الفرعية.^(١)

قال شيخ الإسلام: وتقديم معرفته أولى عند ابن عقيل وغيره لبناء الفروع عليها وعند القاضي تقديم الفروع أولى لأنها الثمرة المرادة من الأصول، فالفقيه

(١) انظر: الأصول والفروع للشري ص (١٠٠-١٠٣) وأصول الفقه للباحسين ص (١٣١).

حقيقة من له أهلية تامة يعرف بها الحكم إذا شاء بدليلة مع معرفة جملة كثيرة من الأحكام الفرعية وحضورها عنده بأدلتها الخاصة والعامة. ^(١)

قال الشيخ ابن عثيمين رحمته الله: من قدم الفقه قال: لأن الفقه مطالب به الإنسان مباشرة قبل كل شيء -يعني في التعبد لله والقيام بالعبادات-، ولأن الصحابة والتابعين لم يكونوا يتعلمون أصول الفقه، وقد أدركوا الفقه إدراكاً جيداً، والإنسان يحتاج إليه في كل لحظة. وبعض العلماء قدم أصول الفقه، لأن الأصول يبدأ بها قبل الفروع والفقه مبني عليه. ثم قال: والأولى أن يقدم الفقه لحاجة الناس. ^(٢) وقال: بل لو قيل بوجوب تقديم الفقه عليها لكان أقرب، وهذا عند التزامهم. ^(٣)

والذي يظهر - والله أعلم - أنه لا بد من تقديم تعلم مسائل الفقه التي لا بد للمكلف أن يعبد ربه سبحانه بها، لإيجاب الله تعالى عليه إياها في حياته ولا ينفك عنها، كأحكام الطهارة والصلاة والصوم وأحكام الزكاة إن كان لديه النصاب، وأحكام الحج إذا كان مستطيعاً له، فهذه لا يقال بتقديم تعلم أصول الفقه عليها. وبنفس الوقت يستفيد بتعلمها التعرف على بعض مسائل الفقه يتمرن عليها ويتدرج بها إلى فهم غيرها من مسائل الأصول والفروع. ^(٤)

(١) المسودة (٥٧١).

(٢) شرح التعبيرات الواضحات عن شرح الورقات ص (١٩).

(٣) شرح مختصر التحرير ص (٣٠).

(٤) وانظر الأصول والفروع للشري ص (١٤).

المقدمة الثالثة: الأصل يطلق على أمور

أحدها: الصورة المقيس عليها في باب القياس. الثاني: الرجحان، كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

الثالث: الدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة أي: دليلها، ومنه أصول الفقه أي: أدلته. الرابع: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.^(١) وهذه الأقسام هي الأشهر في إطلاق الأصل، والغالب في إطلاقه على الدليل، وهو المراد به هنا في أصول الفقه.^(٢)

وزاد الزركشي على ما تقدم: الخامس: التعبد، كقولهم: إيجاب الطهارة بخروج الخارج على خلاف الأصل. يريدون أنه لا يهتدي إليه القياس.

السادس: الغالب في الشرع، ولا يمكن ذلك إلا باستقراء موارد الشرع.

السابع: استمرار الحكم السابق، كقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل له. الثامن: المخرج، كقول الفرضيين: أصل المسألة من كذا.^(٣)

المقدمة الرابعة: الفرق بين الأصول والقواعد الفقهية

حقيقة القاعدة الأصولية: أنها القاعدة التي تؤخذ من الأدلة الإجمالية أو من دلالات الألفاظ، كقولهم: "الأمر للوجوب"، و"النهي للتحريم".

(١) البحر المحيط (١/١١)، الكوكب المنير (١/٣٩-٤٠).

(٢) شرح مختصر التحرير ص (٢٤)، الكوكب المنير (١/٣٩).

(٣) البحر المحيط (١/١١-١٢).

وحقيقة القاعدة الفقهية: فهي حكم شرعي كلي تدرج تحته مسائل كثيرة في أبواب متفرقة، كقولهم: "الأمور بمقاصدها" و "الأعمال بالنيات".

وأما الضابط الفقهي: فهو حكم شرعي كلي تدرج تحته مسائل في باب واحد.^(١)

ومن الفروق بينهما:

الأول: أن القواعد الأصولية شاملة وعامة لجميع أحكام الشريعة، مثل: "النهي يقتضي التحريم"، هذه القاعدة الأصولية ليست خاصة بالفقه وإنما هي عامة تدخل في الفقه والتفسير والحديث والعقيدة كما في قوله تعالى: {وَلَا تُسْرِفُوا} فالنهي هنا للتحريم. أما القواعد الفقهية فهي خاصة بالفقه فقط.^(٢)

الثاني: إن القواعد الأصولية ناشئة في أغلبها من الألفاظ العربية، والقواعد العربية، والنصوص العربية، كما صرح بذلك القرافي، أما القواعد الفقهية فناشئة من الأحكام الشرعية، والمسائل الفقهية المتشابهة.^(٣)

الثالث: أن القواعد الأصولية خاصة بالمجتهد، يستعملها عند استنباط الأحكام الفقهية، ومعرفة حكم الوقائع والمسائل المستجدة في المصادر الشرعية، أما القواعد الفقهية فإنها خاصة بالفقيه، أو المفتي، أو المتعلم الذي يرجع إليها

(١) شرح منظومة قواعد السعدي للحمد ص (٣-٤).

(٢) القواعد الفقهية للزحيلي (١/٢٤-٢٥).

(٣) الفروق للقرافي (١/٢-٣).

لمعرفة الحكم الموجود للفروع، ويعتمد عليها بدلاً من الرجوع إلى الأبواب الفقهية المتفرقة.

الرابع: إن القواعد الأصولية تسبق الأحكام الفقهية، وأما القواعد الفقهية فهي لاحقة وتابعة لوجود الفقه وأحكامه وفروعه، فبالقاعدة الأصولية يستخرج الحكم الفقهي، ثم تجمع الأحكام الفقهية المتشابهة فيؤلف منها قاعدة فقهية. ^(١)

الخامس: القاعدة الأصولية لا يمكن أخذ الحكم منها مباشرة بل لا بد أن يكون معها دليل تفصيلي، كقاعدة "الأمر للوجوب" إلا مع قوله تعالى: {وأقيموا الصلاة} مثلاً، وأما القاعدة الفقهية فيؤخذ الحكم منها مباشرة. ^(٢)

السادس: أن القواعد الأصولية إذا اتفق عليها فهي كلية مطردة، فلا استثناء فيها نادر أو غير موجود، أما القواعد الفقهية فتكثر فيها الاستثناءات حتى ولو اتفق عليها، بل لا يكاد يخلو كثير منها من استثناءات. ^(٣)

السابع: أن موضوع القواعد الأصولية هو الأدلة ودلالاتها وما يعرض لها، وموضوع القواعد الفقهية فعل المكلف. ^(٤)

(١) شرح منظومة قواعد السعدي للشري ص (١٣) وللصقبي ص (٥).

(٢) شرح منظومة السعدي للشري ص (١٣).

(٣) قواعد الندوي ص (٥٩)، موسوعة القواعد للبورنو (١/٢٧).

(٤) موسوعة القواعد (١/٢٥)، البحوث النافعة للخولاني (١/٢١).

الثامن: أن القواعد الفقهية يستنبط منها أسرار الشرع وحكم ومقاصد الشريعة بخلاف قواعد الأصول^(١).

التاسع: إن قواعد الأصول محصورة في أبواب الأصول ومواضعه ومسائله، وأما قواعد الفقه فهي ليست محصورة أو محدودة العدد بل هي كثيرة جداً منتشرة في كتب الفقه العام والفتوى عند جميع المذاهب.

ومع وضوح الفروق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، فقد توجد قواعد مشتركة بين العِلْمَيْن ولكن تختلف فيهما جهة النظر، حيث إن القاعدة الأصولية ينظر إليها من حيث كونها دليلاً إجمالياً يستنبط منه حكم كلي، والقاعدة الفقهية ينظر إليها من حيث كونها حكماً جزئياً لفعل من أفعال المكلفين^(٢).

المقدمة الخامسة: أهمية وفوائد علم أصول الفقه

قد يتبادر إلى الأذهان أن علم أصول الفقه ثمرته منحصرة فقط في استنباط الفقه ومسائله من الأدلة - كما قد يُفهم ذلك من اسم هذا العلم - فتكون الاستفادة منه راجعة إلى ذلك فقط، وليس كذلك، فهو فنٌ يُحتاج إليه في فهم الكتاب والسنة عموماً، فيدخل في فقه علوم الشريعة ككل: من عقيدة، وتوحيد، وتفسير القرآن ومعانيه، وشرح الأحاديث وبيان المراد منها، وكذا في علم الأخلاق وحسن المعاملة، وكذلك في علم السلوك والزهد والرقائق وأعمال القلوب، وغير ذلك، كما أنه قاعدة بناء الأحكام في مسائل الفقه، لأن المقصود منه فهم كلام الله ورسوله

^(١) الفروق (١/٧٠-٧١)، القواعد النورانية الفقهية لشيخ الإسلام ص (٢٣٣)، البحوث النافعة (١/٢١).

^(٢) موسوعة القواعد الفقهية (١/٢٧).

ﷺ، وليس ذلك خاصاً بالفقه فقط. ومن هنا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: ولهذا كان المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة. (١)

ولو أخذنا بالمعنى الشرعي لكلمة "الفقه" فإنه يشمل فقه الدين كله والفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ، فقد قال تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [سورة التوبة: ١٢٢]، وفي الصحيحين من حديث معاوية أن النبي ﷺ قال: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين". وليس المراد بالفقه في الآية والحديث علماً دون آخر من علوم الشريعة بل يعمها جميعاً، كما هو ظاهر الأدلة، وعلى هذا فعلم أصول الفقه علم لفهم علوم الشريعة، ولفقه المراد من الكتاب والسنة.

وتظهر أهمية علم الأصول من وجوه:

الوجه الأول: أنه علم شرعي، يتقرب إلى الله تعالى بتعلمه، فهو طاعة من الطاعات التي يُتعبد بها الله سبحانه وتعالى ويثاب العبد عليها في آخرته، فيدخل في عموم النصوص الواردة في الترغيب في التعلم.

الوجه الثاني: -وهو من أهمها- أن هذا العلم، يتمكن به الإنسان من فهم القرآن العظيم، وفهم سنة النبي ﷺ، ومن كان عارفاً بعلم الأصول فإنه إذا قرأ آية أو حديثاً فإنه يتمكن بإذن الله من فهمها وتنزيلها على مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، فحينئذ يدخل المتعلم لهذا العلم في قول النبي ﷺ: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ

(١) مجموع الفتاوى (٤٩٧/٢٠).

وَعَلَّمَهُ»^(١) فإن تعلم القرآن ليس مقتصرًا على الحفظ فقط، لأن تدبر معاني القرآن وفهمها جزء من أجزاء التعلم، وحينئذ يسلم الإنسان من مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْقَرَأَنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

الوجه الثالث: أن الإنسان عندما يقرأ في كلام أهل العلم، سواء في التفسير أو في الحديث أو في المعتقد، يجد أنهم يستعملون مصطلحات، هذه المصطلحات لا يوجد تفسير لها إلا في علم الأصول، ومن أمثلة ذلك عندما يقول الفقيه: هذه واقعة عين. ما المراد بذلك؟ عندما يقول الفقيه: هذا نص في المسألة. ما المراد بكلمة النص؟ عندما يقول: تعارض مفهوم ومنطوق. ما المراد بالتعارض؟ وما المراد بالمفهوم؟ وما المراد بالمنطوق؟، كل هذه مصطلحات تُبحث في علم الأصول، وتُفسر فيه.

الوجه الرابع: أن الدارس يستفيد من تعلم علم الأصول فهم ما يتكلم به الناس وما يكتبونه، سواء كان ذلك في الوصايا، أو في الأوقاف، كل هذه إذا أراد الإنسان أن يفهمها فهمًا صحيحًا، فإنه لا بد أن يعرف القواعد الأصولية.^(٢)

الخامس: قال ابن بدران رحمته الله: المسائل العملية تتعلق بكيفية عمل، وتسمى فرعية، وهي لا تنتهي، فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل، لأن القوى البشرية قاصرة عن ضبط أمثالها، فربطت بأدلة كلية شاملة لأحكام جزئيات كثيرة،

(١) أخرجه البخاري برقم (٥٠٢٧) من حديث عثمان رضي الله عنه.

(٢) شرح مختصر الروضة للشري (١/١٢-١٣).

وتلك هي عمومات الكتاب والسنة، وبعلل قياسية تفصيلية، أي كل مسألة بدليل لتستنبط منها عند الحاجة. ^(١)

وقال أبو منصور الشافعي: الغرض من أصول الفقه معرفة أدلة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلة، لأن من استقرأ أبوابه وجدها إما دليلاً على حكم أو طريقاً يتوصل به إلى معرفة الدليل. ^(٢)

ومن فوائد علم أصول الفقه:

١- معرفة كيفية اقتباس الأحكام، أي: معرفة طرق الاستدلال ومراتبه وشروط هذا الاستدلال، كحمل المطلق على المقيد، وتخصيص العام، ومعرفة الترجيح عند التعارض، ونحو ذلك. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إن المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة.

٢ - معرفة الأدلة، أي: البحث في مصادر الأحكام وحجيتها، فيعرف أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة يحتج بها.

٣ - معرفة حال المقتبس، وهو طالب حكم الله تعالى، والمراد به المجتهد؛ لأن كيفية الاستدلال من صفات المجتهد.

٤ - معرفة أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وأنها المصدر لإيجاد الأحكام لكل ما يستجد من حوادث على مرّ العصور.

٥ - بيان ضوابط الفتوى، وشروط المفتي، وآدابه.

^(١) نزهة الخاطر العاطر على روضة الناظر (١/٢١-٢٢).

^(٢) البحر المحيط للزركشي (١/١٩).

٦ - ضبط قواعد المناقشة والمناظرة، وذلك بالرجوع إلى الأدلة الصحيحة
المعتبرة.^(١)

٧ - ضبط أصول الاستدلال، وذلك ببيان الأدلة الصحيحة من الزائفة.

٨ - إيضاح الوجه الصحيح للاستدلال، فليس كل دليل صحيح يكون
الاستدلال به صحيحًا.

٩ - تيسير الاجتهاد وإعطاء الحوادث الجديدة ما يناسبها من الأحكام.

١٠ - معرفة الأسباب التي أدت إلى وقوع الخلاف بين العلماء، والتماس
الأعذار لهم في ذلك.

١١ - الدعوة إلى اتباع الدليل حيثما كان، وترك التعصب والتقليد الأعمى.

١٢ - حفظ العقيدة الإسلامية بحماية أصول الاستدلال والرد على شبه
المنحرفين.

١٣ - صيانة الفقه الإسلامي من الانفتاح المترتب على وضع مصادر جديدة
للتشريع، ومن الجمود المترتب على دعوى إغلاق باب الاجتهاد.

١٤ - الوقوف على سماحة الشريعة الإسلامية ويسرها، والاطلاع على محاسن
هذا الدين.^(٢)

(١) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول (٢٠-٢١).

(٢) معالم في أصول الفقه ص (٢٣).

المقدمة السادسة: مما ينتقد على الأصوليين أمور

الأمر الأول:

إدخالهم مسائل في علم الأصول ليست منه، ولا تعود على المتعلم لهذا العلم بنفع في استنباط الأحكام من الأدلة والاجتهاد فيها، الذي هو ثمرة تعلم علم أصول الفقه. قال أبو إسحاق الشاطبي رحمته الله: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له. وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل. ^(١)

وقال رحمته الله: كل مسألة لا ينبغي عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة. ^(٢)

(١) الموافقات للشاطبي (١/٣٧-٣٨).

(٢) الموافقات (١/٤٣).

وقال أيضًا: وكل مسألة في أصول الفقه ينبنى عليها فقه؛ إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلاف في فرع من فروع الفقه؛ فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضًا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير. ^(١)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: الأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهب المجتهدين كمالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وداود، ومذهب أتباعهم، بل هؤلاء ونحوهم هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه؛ إذ كانوا يعرفونها بأعيانها ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد من غير معرفة أعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًا فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلمًا في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدرات فهو كلام باطل. ^(٢)

وقال العلامة ابن الأمير الصنعاني رحمه الله: وأكثر مسائل الفن ظنية، وبعضها فضولية لا أصولية، كمسألة هل للأمر بكونه أمرًا صفة، وتطويلها وأدلتها والرد، وهي مسألة لا تفيد في الخارج فضلًا عن كونها أصلًا ينبنى عليه غيره، ومسألة الأمر المطلق، وتقسيم الماهيات إلى ثلاث، فإنها مع دقتها قليلة الفائدة خارجًا أو عديمتها، وأكثر مسائل من هذا القبيل، كما قال بعض أئمة الأصول على بعض

(١) الموافقات (١/٣٩-٤٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٤٠٢/٢٠).

مسائله التي طال فيها الاستلال واتسعت فيها الأقوال: هذه مسألة طويلة الذيل قليلة النيل. وليس هذا خاصا بمسألة بل ثم مسائل من هذا النوع كثيرة. (١)

وقال الشيخ طاهر الجزائري رحمه الله: وقد وقع في كتب أصول الفقه مسائل كثيرة مبنية على مجرد الفرض وهي ليست داخلية فيه، وكثيراً ما أوجب ذلك حيرة المطالع النبیه، حيث يطلب لها أمثلة فيرجع بعد الجد والاجتهاد ولم يحظ بمثال واحد. فينبغي الانتباه لهذا الأمر، ولما ذكره بعض العلماء وهو أن كل مسألة تذكر في أصول الفقه ... فذكر كلام الشاطبي المتقدم. ثم قال: مثل مسألة الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة، كما في كفارة اليمين: فقل: إن الأمر بذلك يوجب واحداً منها لا بعينه. وقيل: إنه يوجب الكل، ولو فعل الكل، فقل: الواجب أعلاها، وإن تركها فقل: يعاقب على أدناها. فهذه المسألة وما أشبهها من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه غير داخلية في أصوله. (٢)

الأمر الثاني:

الاعتماد على الرأي المجرد في كثير من مسائل هذا العلم، وتقعيد قواعد لا دليل عليها إلا الرأي البحت.

(١) الأجوبة المرضية على الأجوبة الصعديّة، ضمن مجموع رسائل ابن الأمير الصنعاني "المسمى عون القدير" (٥٢/٥).

(٢) توجيه النظر إلى أصول الأثر (١/٥٤٤-٥٤٥).

قال العلامة ابن القيم رحمته الله: أمّا أن نقعد قاعدة ونقول: هذا هو الأصل ثم نرد السنة لأجل مخالفة تلك القاعدة، فلعمُر الله لهدم ألف قاعدة لم يؤصلها الله ورسوله أفرض علينا من رد حديث واحد. ^(١)

وقال الحافظ ابن رجب رحمته الله: ومن ذلك -أعني محدثات العلوم- ما أحدثه فقهاء أهل الرأي من ضوابط وقواعد عقلية ورد فروع الفقه إليها، وسواء أخالفت السنن أم وافقتها، طردًا لتلك القواعد المقررة، وإن كان أصلها مما تأولوه على نصوص الكتاب والسنة لكن بتأويلات يخالفهم غيرهم فيها، وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام على من أنكروه من فقهاء أهل الرأي بالحجاز والعراق وبالغوا في ذمه وإنكاره. ^(٢)

وقال العلامة الشوكاني رحمته الله: فإن علم "أصول الفقه" لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل، في غالب الأحكام، وكانت مسأله المقررة، وقواعده المحررة، تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين، كما نراه في مباحث الباحثين وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول، أذعن له المنازعون، وإن كانوا من الفحول، لا اعتقادهم أن مسائل هذا الفن، قواعد مؤسسة على الحق، الحقيق بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول، تقصر عن القدح في شيء منها

(١) إعلام الموقعين (١٧٢/٤) ت مشهور.

(٢) فضل علم السلف على علم الخلف، ضمن رسائل ابن رجب (١٦/٣-١٧).

أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول، وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعا في الرأي، رافعا له أعظم راية، وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية. ^(١)

وقال رحمه الله: وَمِنْ أَسْبَابِ التَّعَصُّبِ الْحَالَّةِ بَيْنَ مَنْ أُصِيبَ بِهَا وَبَيْنَ الْمُتَمَسِّكِ بِالْإِنْصَافِ: التَّبَاسُ مَا هُوَ مِنَ الرَّأْيِ الْبَحْثِ بِشَيْءٍ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي هِيَ مَوَادُّ الْاجْتِهَادِ. وَكَثِيرًا مَا يَقَعُ ذَلِكَ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ، فَإِنَّهُ قَدْ اخْتَلَطَ فِيهَا الْمَعْرُوفُ بِالْمُنْكَرِ وَالصَّحِيحُ بِالْفَاسِدِ وَالْجَيِّدُ بِالرَّدِيِّ، فَرُبَّمَا يَتَكَلَّمُ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى مَسَائِلَ مِنْ مَسَائِلِ الرَّأْيِ وَيَحْرُرُونَهَا وَيَقْرُرُونَهَا وَلَيْسَتْ مِنْهُ فِي شَيْءٍ وَلَا تَعْلُقُ لَهَا بِهِ بَوَاجُهِ، فَيَأْتِي الطَّالِبُ لِهَذَا الْعِلْمِ إِلَى تِلْكَ الْمَسَائِلِ فَيَعْتَقِدُ أَنَّهَا مِنْهُ، فَيَرُدُّ إِلَيْهَا الْمَسَائِلَ الْفُرُوعِيَّةَ، وَيَرْجِعُ إِلَيْهَا عِنْدَ تَعَارُضِ الْأَدِلَّةِ، وَيَعْمَلُ بِهَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمُبَاحِثِ زَاعِمًا أَنَّهَا مِنْ أَصُولِ الْفِقْهِ، ذَاهِلًا عَنْ كَوْنِهَا مِنْ عِلْمِ الرَّأْيِ، وَلَوْ عِلْمٌ بِذَلِكَ لَمْ يَقَعْ فِيهِ وَلَا رُكْنٌ إِلَيْهِ، فَيَكُونُ هَذَا وَأَمْثَالُهُ قَدْ وَقَعُوا فِي التَّعَصُّبِ وَفَارَقُوا مَسَلَكَ الْإِنْصَافِ، وَرَجَعُوا إِلَى عِلْمِ الرَّأْيِ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ وَلَا يَفْطَنُونَ بِهِ، بَلْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُمْ مُتَشَبِّثُونَ بِالْحَقِّ مُتَمَسِّكُونَ بِالذَّلِيلِ وَاقِفُونَ عَلَى الْإِنْصَافِ خَارِجُونَ عَنِ التَّعَصُّبِ. وَقَلٌّ مَنْ يَسْلَمُ مِنْ هَذِهِ الدَّقِيقَةِ وَيَنْجُو مِنْ غُبَارِ هَذِهِ الْأَعَاصِيرِ، بَلْ هُمْ أَقَلُّ مِنَ الْقَلِيلِ، وَمَا أخطر ذَلِكَ وَأَعْظَمُ ضَرَرَهُ وَأَشَدُّ تَأْثِيرَهُ وَأَكْثَرُ وَقُوعِهِ وَأَسْرَعُ نَفَاقِهِ عَلَى أَهْلِ الْإِنْصَافِ وَأَرْبابِ الْاجْتِهَادِ. ^(٢)

(١) مقدمة إرشاد الفحول (١/١٥-١٦).

(٢) أدب الطلب (١١٩-١٢٠).

فإذا علم أصول الفقه هو علم كغيره من العلوم الشرعية يكون استمداده وأخذ قواعده من أدلة الكتاب والسنة وآثار السلف وفهمهم، بل علاقة هذا العلم بالأدلة وطيدة أكيدة، حيث إن فائدته استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، كما تقدم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسنة والآثار الماثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة. ^(١) وقال رحمته الله: وهؤلاء -يعني كثيرًا من المعتزلة والأشعرية- وأمثالهم لا يتكلمون في الأدلة الشرعية الواقعة، وهي الأدلة التي جعلها الله ورسوله أدلة على الأحكام الشرعية، بل يتكلمون في أمور يقدرونها في أذهانهم أنها إذا وقعت هل يستدل بها أم لا يستدل، والكلام في ذلك لا فائدة فيه، ولهذا لا يمكنهم أن يتفعوا بما يقدرونه من أصول الفقه في الاستدلال بالأدلة المفصلة على الأحكام، فإنهم لم يعرفوا نفس أدلة الشرع الواقعة، بل قدروا أشياء قد لا تقع وأشياء ظنوا أنها من جنس كلام الشارع. ^(٢)

الأمر الثالث:

إدخال الأصوليين علم المنطق والكلام المذموم في أصول الفقه، ونص أهل العلم على أن علم الأصول ليس بحاجة إليه، بل هو علم حذر منه السلف والأئمة، وذكروا أنه يورث الشبه والشكوك مع المشقة في فهمه وتعلمه، فتتج من خلطه بعلم الأصول صعوبة تعلم أصول الفقه، وكثرة الجدل والكلام في المسائل الأصولية.

(١) مجموع الفتاوى (٣٦٢/١٠).

(٢) الفتاوى الكبرى (١٣٨/٥).

قال ابن الصلاح رحمته الله: وَأَمَّا الْمُنْطَق فَهُوَ مَدْخُلُ الْفَلَسَفَةِ، وَمَدْخُلُ الشَّرِّ شَرٌّ، وَلَيْسَ الْإِشْتِغَالُ بِتَعْلِيمِهِ وَتَعَلُّمِهِ مِمَّا أَبَاحَهُ الشَّارِعُ، وَلَا اسْتِبَاحَهُ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَالْأَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالسَّلَفِ الصَّالِحِينَ وَسَائِرٍ مِنْ يَفْتَدِي بِهِ مِنْ أَعْلَامِ الْأَئِمَّةِ وَسَادَتِهَا وَأَرْكَانِ الْأُمَّةِ وَقَادَتِهَا، قَدْ بَرَأَ اللَّهُ الْجَمِيعَ مِنْ مَعْرِةِ ذَلِكَ وَأَدْنَاهُ وَطَهَرَهُمْ مِنْ أَوْضَارِهِ. وَأَمَّا اسْتِعْمَالُ الْإِصْطِلَاحَاتِ الْمُنْطَقِيَّةِ فِي مَبَاحِثِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَمِنْ الْمُنْكَرَاتِ الْمُسْتَبْشَعَةِ وَالرَّقَاعَاتِ الْمُسْتَحْدَثَةِ، وَلَيْسَ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ افْتِقَارٌ إِلَى الْمُنْطَقِ أَصْلًا، وَمَا يَزْعُمُهُ الْمُنْطَقِيُّ لِلْمُنْطَقِ مِنْ أَمْرِ الْحُدِّ وَالْبِرْهَانِ فَقَاقِعٌ قَدْ أَغْنَى اللَّهُ عَنْهَا بِالطَّرِيقِ الْأَقْوَمِ وَالسَّبِيلِ الْأَسْلَمِ الْأَطْهَرَ كُلَّ صَحِيحِ الذَّهْنِ، لَا سِيَّمَا مِنْ خَدَمِ نَظَرِيَّاتِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَلَقَدْ تَمَّتِ الشَّرِيعَةُ وَعُلُومُهَا، وَخَاضَ فِي بَحَارِ الْحَقَائِقِ وَالدَّقَائِقِ عُلَمَاؤُهَا، حَيْثُ لَا مَنْطِقَ وَلَا فِلَسَفَةَ وَلَا فِلَاسَفَةَ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَشْتَغِلُ مَعَ نَفْسِهِ بِالْمُنْطَقِ وَالْفِلَسَفَةِ لِفَائِدَةٍ يَزْعُمُهَا فَقَدْ خَدَعَهُ الشَّيْطَانُ وَمَكَّرَ بِهِ. ^(١)

وذكر الشاطبي رحمته الله: أَنَّ الْمُنْطَقَ لَا يَنْاسِبُ النَّاسَ وَهُوَ صَعْبٌ عَلَيْهِمْ، فَلَمْ يَجْعَلْهُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي الشَّرْعِ وَلَا خَاطِبُهُمْ بِهِ. فَقَالَ رحمته الله: فَعَدَمُ مَنَاسِبَتِهِ لِلْجُمْهُورِ أَخْرَجَهُ عَنْ اعْتِبَارِ الشَّرْعِ لَهُ؛ لِأَنَّ مَسَالِكَهُ صَعْبَةٌ الْمَرَامِ، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، كَمَا إِذَا طَلَبَ مَعْنَى الْمَلِكِ، فَأَحِيلَ بِهِ عَلَى مَعْنَى أَغْمَضَ مِنْهُ... إِلَى آخِرِ كَلَامِهِ. ^(٢)

(١) فتاوى ابن الصلاح (١/٢١٠-٢١١).

(٢) الموافقات (١/٦٨).

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: بل الذي وجدناه بالاستقراء أن من المعلوم: أن من الخائضين في العلوم من أهل هذه الصناعة - يعني صناعة المنطق - أكثر الناس شكًا واضطرابًا، وأقلهم علمًا وتحقيقًا، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئًا من العلم فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه لا لأجل المنطق. بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدًا واليسير منه عسيرًا. ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق؛ مع قلة العلم والتحقيق، فعلم أنه من أعظم حشو الكلام، وأبعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام.

نعم لا ينكر أن في المنطق ما قد يستفيد ببعضه من كان في كفر وضلال وتقليد ممن نشأ بينهم من الجهال كعوام النصارى واليهود والرافضة ونحوهم، فأورثهم المنطق ترك ما عليه أولئك من تلك العقائد، ولكن يصير غالب هؤلاء مدهنين لعوامهم مضلين لهم عن سبيل الله، أو يصيرون منافقين زنادقة لا يقرون بحق ولا بباطل، بل يتركون الحق كما تركوا الباطل، فأذكياء طوائف الضلال إما مضللون مدهنون وإما زنادقة منافقون لا يكاد يخلو أحد منهم عن هذين. فأما أن يكون المنطق وقفهم على حق يهتدون به: فهذا لا يقع بالمنطق، ففي الجملة: ما يحصل به لبعض الناس من شحذ ذهن أو رجوع عن باطل أو تعبير عن حق: فإنما هو لكونه كان في أسوأ حال، لا لما في صناعة المنطق من الكمال. ومن المعلوم: أن المشرك إذا

تجسس والمجوسي إذا تهوّد حسنت حاله بالنسبة إلى ما كان فيه قبل ذلك، لكن لا يصلح أن يجعل ذلك عمدة لأهل الحق المبين.^(١)

وقال رحمه الله تعالى: وهذا موجود بالاستقراء: أن من حسن الظن بالمنطق وأهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به وإلا فسد عقله ودينه. ولهذا يوجد فيهم من الكفر والنفاق والجهل والضلال وفساد الأقوال والأفعال ما هو ظاهر لكل ناظر من الرجال. ولهذا كان أول من خلطه بأصول الفقه ونحوه من العلوم الإسلامية كثير الاضطراب، فإنه كان كثير من فضلاء المسلمين وعلمائهم يقولون: المنطق كالحساب ونحوه مما لا يعلم به صحة الإسلام ولا فساده ولا ثبوته ولا انتفاؤه. فهذا كلام من رأى ظاهره وما فيه من الكلام على الأمور المفردة لفظاً ومعنى... وإلا فالتحقيق: أنه مشتمل على أمور فاسدة ودعاوى باطلة كثيرة، لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها، والله أعلم.^(٢)

وقال ابن القيم رحمه الله، وهو يرد على من اشترط على المجتهد في الشريعة أن يكون عنده علم المنطق، بل بالغ بعضهم فجعله فرض كفاية على المجتهد:

وأما المنطق، فلو كان علماً صحيحاً كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها، فكيف وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في فكره؟! ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح. وأخبر بعض من كان قد قرأه وعُني به: أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده، ومباينتها لصريح المعقول،

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٩-٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٨١/٩).

وتضمّنها لدعاوٍ محضةٍ غير مدلولٍ عليها، وتفريقه بين متساويين، وجمعه بين مختلفين؛ فيحكم على الشيء بحكم وعلى نظيره بضدّ ذلك الحكم، أو يحكم على الشيء بحكم ثمّ يحكم على مضاده أو مناقضه به!

إلى أن قال **رحمته**: وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً تعلّمه فرض كفاية أو فرض عين. وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم، وأئمة العربية وتصانيفهم، وأئمة التفسير وتصانيفهم لمن نظر فيها؛ هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صحّ لهم علمهم بدونه أم لا؟! بل هم كانوا أجلاً قدرًا وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين. وما دخل المنطق على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه، وشوّش قواعده. ^(١)

وقال الإمام الذهبي **رحمته**: والمنطق نفعه قليل، وضرره وبيل، وما هو من علوم الاسلام، والحق منه فكامن في النفوس الزكية بعبارات غريبة، والباطل فاهرب منه: فإنك تنقطع مع خصمك وتعرف أنك المحق، وتقطع خصمك وتعرف أنك على الخطأ، فهي عبارات دهاشة ومقدمات دكاكة، نسأل الله السلامة. وإن قرأته للفرجة لا للحجة، وللدنيا لا للآخرة، فقد عذبت الحيوان، وضيعت الزمان، والله المستعان. وأما الثواب فأيس منه ولا تأمن العقاب إلا بمثاب. ^(٢)

وقد ألف السيوطي **رحمته** كتاباً مبسوطاً سماه: "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام". قرر فيه تحريم تعلم علم المنطق وعلم الكلام على المجتهد، وذكر

(١) مفتاح دار السعادة (١/٤٨٣-٤٨٥)، وانظر: اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١١٩).

(٢) زغل العلم للذهبي ص (٤٣).

في مقدمته أنه نصر ما ادّعاه ابن الصلاح حين قال: وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين. اهـ. وذكر أنه استفاد من كلام شيخ الإسلام في رده على المنطقيين.

الأمر الرابع:

إحداث الأصوليين مسائل مبنية على الاعتقادات الفاسدة ونصب الخلاف فيها بحسب البدع التي يعتقدونها أصحابها.

فكثير من المؤلفين في الأصول ما بين معتزلي وأشعري، والخلاف بين الطائفتين والردود بينهما مشهور معلوم في كثير من مسائل الاعتقاد، فإذا طرّقوا مسألة أصولية لها علاقة بعقائدهم جعلوا الخلاف بينهم وبين خصومهم الذين يخالفونهم، وكل ينتصر لاعتقاده، ثم يبنى تلك المسائل على اعتقاده المنحرف.

ومن ذلك فيما يتعلق بصفة كلام الله سبحانه: اختلافهم في هل لكلام الله تعالى صيغة: كالأمر والنهي.. فأنكر الأشاعرة ونحوهم أن يكون له صيغة، بناء على اعتقادهم الباطل والقول بالكلام النفساني.^(١) ومما يتعلق بصفة الكلام اختلافهم في خطاب المعدوم، وهل يشترط في الأمر الإرادة كما هو قول المعتزلة.^(٢)

وأما ما يتعلق بالإيمان القدر: فالمعتزلة قدرية ينكرون مشيئة الرب تعالى وخلقه لأفعال العباد، والأشاعرة جبرية، فنشأ من هذه الاعتقادات الفاسدة انحرافات كثيرة في عدة مسائل أصولية يذكرونها ويفرعون عليها، ومنها مسألة التحسين

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٥٩٩/٦)، ومجموع الفتاوى (٦٦/١٧).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام (١٨/٣-١٩).

والتقبيح، ومسألة إثبات الحكمة في أفعال الله ونفيها، ومسألة إثبات الأسباب ونفيها، وغير ذلك.^(١)

ومن الانحرافات: قاعدة المعتزلة ومن وافقهم في تقديم العقل على النقل، وتأثر بها كذلك الأشاعرة: أنهم اعتادوا أن يطرقوا المسائل الأصولية من وجهين: أولاً هل المسألة جائزة أو ممنوعة عقلاً، ثم ثانياً هل هي جائزة أو ممنوعة شرعاً.^(٢)

الأمر الخامس:

وهو ما اشتهر عند جمهور الأصوليين أن الأحاديث التي نقلت بطريق الآحاد -وهو ما ليس متواتراً- لا يفيد العلم مطلقاً، وهو قول باطل، فإنه يؤول إلى إبطال السنة وردها، فإن أغلب السنة على تقسيمهم آحاد. وسيأتي بيان ذلك في بابه إن شاء الله تعالى.

قال ابن القيم: وقال إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني في كتاب الانتصار له: إذا صح الخبر عن رسول الله ﷺ ورواه الثقات والأئمة وأسند خلفهم عن سلفهم إلى النبي ﷺ وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم، هذا قول العامة أهل الحديث والمتقين من القائمين على السنة.

وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال، فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به، حتى أخبر عنه القدريّة والمعتزلة، وكان قصدهم منه

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤١/١٦-٢٤٣)، منهاج السنة النبوية (١/٤٦٤-٤٦٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٩٥/١٩)، ولشيخ الإسلام كتاب كبير حافل في أن العقل الصريح يوافق النقل الصحيح ولا يعارضه، ويسمى: درء تعارض العقل والنقل.

رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول. ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد... ومشهور معلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها، فهذا إجماع منهم على القول بأخبار الآحاد.^(١)

المقدمة السابعة: للأصوليين منهجان في المسائل الأصولية

المنهج الأول: طريقة الفقهاء:

المراد بطريقة الفقهاء: طريقة الحنفية ومن تبعهم من بقية المذاهب، يعرفون الحكم بأنه أثر خطاب الشارع وليس هو الخطاب بنفسه، فخطاب الشرع هو نص الدليل الآية أو الحديث، والحكم هو ما دل عليه هذا الدليل، فمثلاً: قوله تعالى: {وأقيموا الصلاة} خطاب الله، وليس هو الحكم، إنما الحكم هو أثر هذا الخطاب وما دل عليه وهو أن الصلاة واجبة. وألقاب الأحكام عندهم: الواجب والمندوب والمكروه والحرام والمباح.

ومنهجهم في استفادة القواعد الأصولية: أنهم يبنونها على أحكام المسائل الفرعية الفقهية، فينظرون إلى قول إمام المذهب في الفروع، ثم يستنبطون منها قواعده الأصولية التي يسير عليها. فأحكام المسائل الفقهية عندهم كالأصل، والقواعد الأصولية كالفرع. وأصل هذه الطريقة من الحنفية، إلا أن بقية المذاهب قد استخدموها في الجملة، كما في مذهب الشافعي وأحمد.

(١) مختصر الصواعق الرسالة ص (٥٨٦).

المنهج الثاني: طريقة المتكلمين وهم الجمهور:

جمهور الأصوليين من المذاهب يعرفون الحكم: بأنه نفس خطاب الله، فالآية أو الحديث هي نفس الحكم عندهم، فمثلاً: قوله تعالى: {وأقيموا الصلاة} هي نفس الحكم. وألقاب الأحكام عندهم: وجوب وندب وكراهة وتحريم وإباحة. ويطلقون لفظ الإيجاب إن كان متعلقاً بالله تعالى، والوجوب إن كان متعلقاً بالمكلف.

وطريقتهم في استفادة القواعد الأصولية: أنهم يثبتونها ويقررونها بأدلة الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والسلف وبالعقل، ثم يبنون عليها المسائل الفقهية الفرعية. فعلم الأصول عندهم هو الأصل وعلم الفقه هو الفرع. وسيأتي -إن شاء الله- في باب الأحكام التنبيه على ذلك. والله أعلم.

مقدمة تلميذ المؤلف: عطيه محمد سالم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢، يهدي للتي هي أقوم، أخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور وهداهم إلى صراط مستقيم. والصلاة والسلام على سيد المرسلين وإمام المتقين، بلغ الرسالة وأدى الأمانة وبين للناس ما نزل إليهم، وترك الناس على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، وقد أرسى قواعدها وقعد أصولها، ورضي الله تعالى عن أصحابه الأطهار الذين اقتدوا به وسمعوا منه وبلغوا عنه، ورضي الله عن التابعين الذين سلكوا منهجهم واهتدوا بهديهم ونقلوا هذا الدين عن قبلهم لمن بعدهم.

وقد تلقت الأمة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ علماً وعملاً، وسار الناس في ظل هذين الأصلين في حياة الرسول ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين وفي عصر الصحابة والتابعين، حتى توالى الفتوحات وتمصرت الأمصار ودخل في الإسلام أمم وجماعات، واتسعت ميادين الحياة، ووجدت أمور لم تكن من قبل دفعت العلماء للاجتهاد في إيجاد أحكام لها ومعرفة أحكامها.

ومعلوم أن النصوص لن تلاحق الأحداث،^(١) فكان على المجتهدين أن يبحثوا عن عمومات وكليات تندرج فيها تلك الجزئيات، وكان ذلك مبني على الاجتهاد

(١) القول بأن الأدلة لا تقوم بالأحكام المتجددة أو أنها لا تفي بعشر الأحكام ليس بصواب. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: هذا القول قاله طائفة من أهل الكلام والرأي، كأبي المعالي وغيره وهو خطأ؛ بل الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد. الفتاوى (٢٨٠/١٩). وسيأتي لذلك زيادة بيان - إن شاء الله تعالى - في باب القياس.

والاستنباط، ومعتمد ذلك على الملكة والفكر والتحصيل ومعرفة مدارك النصوص.

ولما كانت النصوص فيها العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والمجمل والمبين، وما إلى ذلك، كان لا بد من قواعد ومنهج ينظم هذا الاجتهاد، ويصنف مباحثه في أبواب وفصول فكان من ذلك علم الأصول. وكان أول من سارع إليه وكتب فيه الإمام الشافعي رحمته الله، ثم توالى على هذا الفن أقلام، وتناولته عقول، حتى تطور واكتمل واستقل، ولكن دخلته اصطلاحات المتكلمين ليثبتوا بعض ما تناولوه بطريق العقل على زعمهم أن العقل مقدم على غيره،^(١) كما خالطته طرق الفقهاء ليؤيدوا به فروع مذاهبهم إذا تعارضت مع غيرها.

وهكذا أصبح لكل مذهب قواعد ومنهج، وتعددت كتب الأصول بتعدد المذاهب، وأصبح من اللازم لكل ناظر في مذهب من مذاهب الأئمة أن يعرف قواعده وأصوله، وعلى كل دارس للكتاب والسنة أن يقرأ أصول هذا الفن وقواعده، وخاصة إذا أراد معرفة استنباط الأحكام السابقة، أو تقديم بعض النصوص المتعارضة، أو نحو ذلك مما لا يتأتى إلا عن طريق قواعد وأصول هذا الفن.

فكان أصول الفقه تبعاً لذلك في مقدمة الفنون التي عني به العلماء في كل زمان ومكان، ولقد كانت هذه البلاد حافلة بهذا الفن أهلة بعلمائه طيلة وجود النهضة العلمية بها، ومنذ زمن غير قليل انصرفت عنه الهمم لصعوبته، وتقاصر الناس عنه وقلّ المشتغلون به، وتقلصت دراسته حتى خيف اندراسه فيما عدا الحرمين

(١) انظر فيما تقدم: الأمر الرابع من المقدمة السادسة.

الشريطين على قلة، إلى أن قيض الله لهذه البلاد من يقوم بهذه النهضة العلمية الدينية الحديثة، وأرست قواعدها في مدينة الرياض في تأسيس المعاهد العلمية سنة ١٣٧١هـ، برعاية سماحة المفتي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمته الله، واختير لهذه المؤسسة الجليلة أجلة العلماء من داخل البلاد وخارجها، وشملت مناهجها أهم العلوم الدينية والعربية وفي طليعتها علم الأصول، وسارت الدراسة النظامية في تلك المؤسسة، وبجانبتها دراسة الحلق في المساجد على العهد الأول بخيره وبركته، ولمسيس الحاجة لعلم الأصول رأى سماحة المفتي نشر هذا العلم على طلاب الحلق في المساجد، فقرر كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول في مسجد الشيخ (بدخنة)^(١) يدرسه فضيلة الشيخ محمد الأمين حفظه الله، فنفذ الله به، وكان بدء إحياء هذا العلم، وبدء عهد جديد له من سماحة المفتي رحمته الله على يد فضيلة المؤلف حفظه الله.

ثم فتحت الكليات سنة ١٣٧٤هـ، بدأت بكلية الشريعة، وقرر فيها كتاب روضة الناظر للعلامة ابن قدامة من أشهر أئمة الحنابلة، اختير لسعته وملاءمته، وعنايته بقواعد مذهب الإمام أحمد رحمته الله، مع بيانه لأصول بقية المذاهب فيما فيه الخلاف.

ولما كانت دراسة هذا الفن آنذاك جديدة كان الطلاب يجدونه غريباً وصعباً، ولا سيما والكتاب المقرر بأسلوبه المتقدم، وتفرعاته الواسعة، كان لا بد للطلاب من مذكرة علمية تحل أشكاله وتكشف غموضه وتجمع شتاته وتفصل مجمله. وكان الذي تولى تدريسه هو فضيلة المؤلف حفظه الله، فأملى هذه المذكرة التي نقدم لها

(١) هو حي بالرياض. قاله ولد المؤلف.

وذلك في السنوات الأولى من تدريسه في الرياض، وظل الطلاب يتناقلونها فيما بينهم دون أن تطبع لهم، إلى أن تخرجت الدفعة الأولى والثانية والثالثة والرابعة.

وفي عام ١٣٨٠هـ افتتحت الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رئاسة سماحة المفتي بناية فضيلة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وانتقل فضيلة المؤلف إلى الجامعة منذ عامها الأول، وتولى تدريس المادة في نفس الكتاب "روضة الناظر" وتناقل الطلبة هذه المذكرة. فكانت هذه المذكرة المباركة هي الأساس لجميع المتخرجين من كليات الإدارة العامة للمعاهد والكليات لآل الشيخ، وقد عم نفعها، والله الحمد، حتى أصبح لطلابها المتخرجين عليها مؤلفات في هذا الفن، ضمن مقررات المعاهد العلمية التي درسوا فيها ومعهد الجامعة الإسلامية ومعاهد أخرى ثانوية خارج هذه البلاد.

وقد شملت هذه المذكرة روضة الناظر كلها،^(١) ما عدا المقدمة المنطقية التي افتتح بها المؤلف كتابه، وضمنها ما لا بد منه من اصطلاحات المتكلمين المداخلة لهذا الفن تسهيلاً لفهمها، ومسايرة لمنهج دراسة هذا الفن، وقد شملت مباحث الحد والبرهان، وأنواع الدلالة، وأقسام القضايا ونحو ذلك، فلم تتعرض هذه المذكرة لها.^(٢) وقد ألف فضيلة الشيخ حفظه الله رسالة مستقلة في هذا الغرض

(١) إلا أن هناك بعض المسائل لم يذكرها المؤلف الشنقيطي رحمته الله من كتاب الروضة اختصاراً. وكانت طريقته رحمته الله أن يختصر كلام ابن قدامة أو يشير إليه، ثم يشرح هو الموضوع بإسلوبه، وقد يوافق ابن قدامة في اختياره وقد يخالفه.

(٢) قد أحسن المؤلف الشنقيطي رحمته الله في ذلك، لأنه لا حاجة لها في فهم أصول الفقه، فإنه مبني على الأدلة الشرعية وطريقة السلف والفقهاء، كما تقدم، وهذه المقدمة هي من علم المنطق

أوسع وأشمل وأبسط وأسهل جعلها مقدمة لآداب البحث والمناظرة المقرر في الجامعة الإسلامية .

وقد كانت تلك المذكرة متناثرة الأطراف لدى الطلاب لا تكاد توجد مجمعة عند أحدهم. وقد لمست فيها من مهام هذا الفن، وتوجيهات قضاياها ما حملني على جمعها كلها والعناية بها. وقد رغبت الجامعة الإسلامية في طبعها مكتملة بعد تحقيقها وتدقيقها وتصحيحها على فضيلة المؤلف حفظه الله، لتكون أثرًا من آثارها المجيدة، فكان ذلك نعمة متجددة لي بدراستها وإتقانها. وها هي بين يدي الطلاب، أمل أن يجدوا فيها أكثر ما تصبوا إليه نفوسهم، وتتطلع إليه أفكارهم في هذا الفن، مما يمكن أن تغنيهم عن غيرها، ولا يكاد يغني غيرها عنها، ولا سيما في مواطن الترجيح والمباحث العقلية، حيث يجدونها بعيدة عن تعقيد الفلسفة، وخالصة من شوائب السفسطة، ناصعة بنور الحق على هدى الكتاب والسنة وعقيدة سلف الأمة، يدرسونها مطمئنين ويتلقونها بيقين، لما لفضيلة مؤلفها حفظه الله من يد طولى وأثر حميد في هذا الفن، وما يتصل به من عقائد ونصوص وأحكام وعلوم اللسان والمنطق والبيان، مما يجعل مباحثها وافية شاملة.

الذي قال فيه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله في رده على المنطقيين - وهو الخبير بهم -: فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد. ولكن كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأينا من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها، وكتبت في ذلك شيئاً. الرد على المنطقيين ص (٣)، ومجموع الفتاوى (٨٢/٩). وهذه المقدمة المنطقية غير موجودة في بعض نسخ لكتاب روضة الناظر فلعل ابن قدامة رحمته الله حذفها. والله أعلم. وانظر الانتقاد على الأصوليين في إدخالهم علم المنطق ما تقدم في المقدمة السابقة.

والجدير بالذكر أن الكتاب المقرر "روضة الناظر" متأثر كثيراً بكتاب "المستصفى" للغزالي في أصول الشافعية، وهذه المذكرة متأثرة أيضاً "بمراقي السعود" في أصول المالكية، وبهذا التأثر المزدوج تكون المذكرة مفيدة أصالة في المذاهب الثلاثة الحنبلي، والشافعي، والمالكي، وفي المذهب الحنفي في مواطن الخلاف حينما تتعرض له.

وأحب أن أوصي الطلاب الراغبين في هذا الفن أن يولوه عنايتهم، وأن يكون إقدامهم عليه بقوة وعزيمة، وأن يعيدوا فيه النظر ويعملوا فيه الفكرة، وأن تكون دراستهم إياه بتدبر وتعقل. والله أسأل أن يعم نفعها، ويجزى بأحسن الجزاء مؤلفها، ويفيد بوافر الثواب كل من سعى في طبعها ونشرها.

وإن تاريخ العلم ليسجل للجامعة الإسلامية فضل هذا العمل على يد رئيسها العالم الفاضل محب العلم وأهله سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله ابن باز حفظه الله، كما سيحتفظ للمؤلف بيد بيضاء في هذا الأثر الدائم نفعه المتواصل أجره. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

كتبها تلميذ المؤلف

عطية محمد سالم

١٢-٥-١٣٩١ هـ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقيقة الحكم وأقسامه

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

اعلم أن الحكم في اللغة: هو المنع ^(٢)، ومنه قيل للقضاء حكم لأنه يمنع من غير المقضي، ^(٣) تقول: حكمه كنصره، وأحكمه كأكرمه، وحكمه بالتضعيف بمعنى منعه. ومنه قول جرير: ^(٤)

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضب
أبني حنيفة إني إن أهجكم أدع الإمامة لا توارى أرنبا

(١) روضة الناظر ص (٢٥).

(٢) ومن معانيه: القضاء والإتقان، يقال: أحكم الشيء: أي أتقنه. انظر: تاج العروس مادة (حكم). والمعاني الثلاثة للحكم صادقه كلها على الحكم التكليفي في الاصطلاح الأصولي. شرح الضوحي للروضة (١/٢٩-٣٠).

(٣) ويقال للقاضي: حاكماً لأنه يمنع الخصوم من التظالم. شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٢٤٧-٢٤٨).

(٤) انظر: الصحاح للجوهري، وتهذيب اللغة، مادة (حكم).

وقول حسان بن ثابت رضى الله عنه: ^(١)

لنا في كل يوم من معدّ سباب أو قتال أو هجاء
فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

ومن الحكم بمعنى المنع: حَكَمَة اللجام، وهى ما أحاط بحنكي الدابة، سميت بذلك لأنها تمنعها من الجري الشديد. ^(٢)

والحكمة أيضا: حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه ^(٣) تمنعه من مخالفة راحبه، وكانت العرب تتخذها من القَدِّ ^(٤) والأبق وهو القُنْب. ^(٥) ومنه قول زهير: ^(٦)

القائد الخيل منكوبًا دوابرها قد أحكمت حكّامات القَدِّ والأبقا

(١) جمهرة اللغة لابن دريد (٥٤٦/١)، تاج العروس (٩٤/٢٠)، لسان العرب (٣٥٠٩/٥).

(٢) قاله الليث. تهذيب اللغة للأزهري (٧١/٤)، المخصص لابن سيدة (١١١/٢).

(٣) تاج العروس (١٦٢/١٦).

(٤) قال الخليل: القد: سير يقد (يقطع) من جلد غير مدبوغ. كتاب العين (١٧/٥).

(٥) الأبق: نبات تدق سوقه حتى يخلص لحاؤه فيكون قنبًا. مقاييس اللغة لابن فارس (٣٩/١). والأبق: نوع من الكتان. لسان العرب (٤/١٠). القُنْب والقُنْب: صُرْب من الكتّان. المخصص لابن سيدة (٣٥٨/١).

(٦) جمهرة اللغة لابن دريد (١٠٢٦/٢) وتهذيب اللغة للأزهري (٢٦٥/٩) والصحاح للجوهري (١٤٤٥/٤).

والحكم في الاصطلاح: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، أو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً،^(١) نحو: زيد قائم، وعمرو ليس بقائم. وهو ينقسم بدليل الاستقراء إلى ثلاثة أقسام:

١- **حكم عقلي:** وهو ما يعرف فيه العقل النسبة إيجاباً أو سلباً، نحو: الكل أكبر من الجزء إيجاباً، والجزء ليس أكبر من الكل سلباً.

٢- **حكم عادي:** وهو ما عرفت فيه النسبة بالعادة، نحو: السقمونيا^(٢) مسهل للصفراء، والسكنجيين^(٣) مسكن لها.

٣- **حكم شرعي:** وهو المقصود، وحده جماعة من أهل الأصول بأنه: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف به.^(٤)

(١) تعريفات الجرجاني ص (٩٢). قاله عطية تلميذ المؤلف.

(٢) السقمونيا: كلمة يونانية أو سريانية، وهو نبات يستخرج من تجايفه رطوبة وهي مسهلة. القاموس المحيط ص (١١٢١)، تاج العروس (٣٤٤/١٦).

(٣) السكنجيين: خل مع غسل. الكليات للكفوي ص (١٠٤٥، ٧٤٥).

(٤) ذكره السبكي في جمع الجوامع وغيره، انظر: الغيث الهامع للعراقي ص (٢٩)، التلويح على التوضيح (٢٢/١)، الدرر اللوامع (٢١٥/١). وعرفه جماعة بأنه: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بإقتضاء أو التخيير أو الوضع. انظر: حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٧٥/١)، حاشية البناني على شرح المحلي (١٣٥/١)، فواتح الرحموت (٨٣/١). وعرفه الشيخ ابن عثيمين في كتابه الأصول من علم الأصول ص (١٠) بتعريف قريب من هذا لكن على طريقة الفقهاء، فقال: ما اقتضاه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين من طلب، أو تخيير، أو وضع.

فخرج بقوله: "خطاب الله" ^(١) خطاب غيره، لأنه لا حكم شرعياً إلا لله وحده جل وعلا، فكل تشريع من غيره باطل، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى: ١٠] ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [سورة النساء: ٥٩] الآية. وخرج بقوله: "المتعلق بفعل المكلف" ما تعلق بذات الله تعالى، نحو: "لا اله الا الله"، وما تعلق بفعله نحو قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وما يتعلق بذوات المكلفين نحو: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْتَكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [سورة الأعراف: ١١]، وما يتعلق بالجهادات نحو: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ [سورة الكهف: ٤٧]. ^(٢) وخرج بقوله: "من حيث إنه مكلف

فالأصوليون يعرفون الحكم بأنه: خطاب الشرع، أي الدليل نفسه هو الحكم، ويعبرون عن الأحكام: بوجوب وندب وكراهة وتحريم وإباحة، وأما الفقهاء فيعرفون الحكم بأنه: مقتضى خطاب الشرع، أي أثر الدليل، ولذا يعبرون عن الأحكام: بواجب ومندوب ومكروه وحرام ومباح. شرح مختصر الروضة للشرطي (١/٨٤-٨٥)، تيسير الوصول ص (٢٣). **فالحكم إذاً يطلق على ثلاثة أمور: الأول:** خطاب الشارع، أي خطاب الله ورسوله ﷺ. **الثاني:** مقتضى الخطاب: أي أثره وهو فعل المكلف. **الثالث:** العلاقة بينهما. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٢٤).

^(١) الخطاب: توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه. نهاية السؤل (١/٤٧) وقال الشيخ ابن عثيمين: هو قول أو فعل يفهم منه من سمعه أو رآه شيئاً مفيداً. شرح مختصر التحرير ص (٢٦٨). والمراد بالخطاب هنا الدليل الشرعي الذي خاطب الشرع به العباد. شرح الضويحي للروضة (١/٢٠٠).

^(٢) هذا على اصطلاح الفقهاء والأصوليين في جعل الفقه خاصاً بأفعال المكلفين من عبادة ومعاملة فقط، وتسمى مسائل الفروع، ولا يدخلون فيه الاعتقاد، كما صرح بذلك جماعة من الأصوليين، أما على المعنى الشرعي: فالفقه يعم فهم علوم الشريعة - كما تقدم - والذي

به "خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا من حيث إنه مكلف به، كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة الانفطار: ١٢]، فإنه خطاب من الله متعلق بفعل المكلف من حيث إن الحفظة يعلمونه لا من حيث إنه مكلف به. (١)

واعلم أن عبارات الأصوليين اضطربت في تعريف الحكم الشرعي، وسبب اضطرابها أمران: أحدهما: أن بعض المكلفين غير موجود وقت الخطاب، والمعدوم ليس بشيء حتى يخاطب. (٢)

ذكره المؤلف هنا في هذه الآيات هي من أمور العقيدة التي يجب على المكلف الإيمان بها، فهي إذاً من الأحكام الواجبة في الشريعة، والله أعلم. وبعضهم وجه قول الأصوليين في تعريف الحكم: "المتعلق بأفعال المكلفين"، بأن الأفعال تشمل الأقوال والأعمال والاعتقادات، وليست خاصة بالأفعال الظاهرة حتى تخرج الأقوال والاعتقادات، لأن القول يسمى فعلاً، واعتقاد القلب وجزمه يسمى فعلاً، فالخوف والرجاء فعل، ونحو ذلك من أفعال القلوب. انظر: شرح مختصر ابن اللحام للشري ص (١٢٥).

(١) وهذا أيضاً مما يجب على المكلف اعتقاده، فهو حكم شرعي، كما تقدم، والله أعلم.

(٢) منشأ هذه المسألة بدعة الأشاعرة في أن كلام الله نفسي أزلي ولا يوصف بكونه متجدد وإنكارهم الصفة الفعلية، ونصبوا الخلاف مع المعتزلة قالوا للأشاعرة: كيف يخاطب المعدوم في الأزل؟ وكيف يسمى الكلام في الأزل خطاباً لمن لم يوجد؟ فهو إيراد من المعتزلة على الأشاعرة، فيُنسب إلى المعتزلة أنه لا يجوز أن يخاطب المعدوم. وأما من لم يعتقد اعتقاد الأشاعرة فلا يرد عليه هذا الاعتراض ولا يحتاج إلى هذه المسألة، وفي الحقيقة مع كونها مسألة مبنية على انحراف في الاعتقاد، فليس من وراء الخلاف طائل، فإن الخطاب من الله تعالى هو لمن يشافه به وأيضاً لمن سيوجد بعد ذلك، ولذا صرح بعضهم بأن الخلاف لفظي. انظر: تحقيق الشري للروضة مع الزهراء (١٣٤/٢)، تيسير التحرير (١٣١/٢) وفواتح الرحموت (٥٦/١)، شرح تنقيح الفصول (٧٠)، شرح مختصر ابن اللحام

ثانيهما: زعمهم أن الخطاب هو نفس المعنى الأزلي القائم بالذات المجرد عن الصيغة. ^(١) وسنين - إن شاء الله تعالى - غلطهم الذي سبب لهم تلك الإشكالات في مبحث الأمر.

واعلم أن الحكم الشرعي قسمان: أولهما تكليفي، ^(٢) وهو خمسة أقسام: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام.

والثاني: خطاب الوضع، ^(٣) وهو أربعة أقسام: العلل والأسباب والشروط والموانع. وأدخل بعضهم فيه الصحة والفساد والرخصة والعزيمة، وبعضهم يجعل الصحة والفساد من خطاب التكليف. ^(٤)

ص (١٢٧-١٢٨)، حاشية الكوكب المنير (١/٣٣٩)، شرح مختصر الروضة للشري (٢/٤٣٥-٤٣٦).

^(١) هذا قول الأشاعرة ومن وافقهم بناء على بدعتهم في الكلام النفساني، والحق أن لكلام الرب تعالى صيغة، سواء كان أمراً أو نهياً أو خبراً أو استفهاماً أو غير ذلك. انظر: الكوكب المنير (٢/٢٩٧-٢٩٨)، شرح مختصر الروضة للشري (٢/٤٦١).

^(٢) وتعريفه: خطاب الشرع - أو مقتضى خطاب الشرع - المتعلق بأفعال المكلفين من طلب، أو تخيير.

^(٣) وتعريفه: خطاب الشرع - أو مقتضى خطاب الشرع - المتعلق بأفعال المكلفين بالوضع. أو هو ما وضعه الشارع من أشياء لثبوت أو انتفاء، أو لنفوذ أو إلغاء. شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٤١١)، معالم في أصول الفقه (٣١٤).

^(٤) كون الصحة والفساد من خطاب الوضع هو قول الجمهور، وهو الصحيح، لأنها ليس فيهما طلب ولا تخيير، ولأنهما حكم من الشرع على الأفعال لا أنها خطاب للمكلفين. وذهب جماعة إلى أنها من خطاب التكليف. قال الزركشي: الصَّحَّةُ وَالْفَسَادُ: مِنْ أَنْوَاعِ

إذا علمت ذلك فهذه تفاصيل الأحكام الشرعية. ^(١) قال المؤلف رحمته الله: أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور. ^(٢)

خِطَابُ الْوَضْعِ، لِأَنَّهَا حُكْمٌ مِنَ الشَّارِعِ عَلَى الْعِبَادَاتِ وَالْعُقُودِ، وَيُنَى عَلَيْهَا أَحْكَامٌ شَرْعِيَّةٌ. الْبَحْرُ الْمَحِيطُ (٢٥٠/١). وَقَالَ ابْنُ النِّجَارِ الْحَنْبَلِيُّ: لِأَنَّهَا مِنَ الْأَحْكَامِ، وَلَيْسَا دَاخِلَيْنِ فِي الْاِقْتِصَاءِ وَالتَّخْيِيرِ، لِأَنَّ الْحُكْمَ بِصِحَّةِ الْعِبَادَةِ وَبُطْلَانِهَا، وَبِصِحَّةِ الْمُعَامَلَةِ وَبُطْلَانِهَا لَا يُفْهَمُ مِنْهُ اِقْتِصَاءٌ وَلَا تَخْيِيرٌ، فَكَانَا مِنْ خِطَابِ الْوَضْعِ. وَهَذَا قَوْلُ الْأَكْثَرِ مِنْ أَصْحَابِنَا وَغَيْرِهِمْ. وَقَالَ جَمَاعَةٌ: مَعْنَى الصَّحَّةِ: الْإِبَاحَةُ، وَمَعْنَى الْبُطْلَانِ: الْحُرْمَةُ. الْكُوكَبُ الْمُنِيرُ (٤٦٤/١). وَانْظُرْ: الْوَجِيزُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ لِلزَّحِيلِيِّ (٤٢٣/١)، الْجَامِعُ لِمَسَائِلِ أَصُولِ الْفَقْهِ لِلنَّمْلَةِ ص (٦٨).

^(١) **الفروق بين الأحكام التكليفية والوضعية: الأول:** أن الحكم التكليفي يتعلق بذات المكلف، والوضعي يتعلق بفعل المكلف وغير المكلف. **الثاني:** أن الحكم التكليفي يشترط فيه علم المكلف وقدرته وأما الوضعي فلا يشترط فيه ذلك في الغالب. **الثالث:** أن الحكم التكليفي طلب أمر ونهي وأما الوضعي فهو إخبار. **الرابع:** أن الحكم الوضعي لا بد أن يقارنه حكم تكليفي، بخلاف التكليفي فقد يأتي وحده، وقال بعضهم: بل لا ينفرد الحكم التكليفي عن الوضعي، إذ لا تكليف إلا وله شرط أو سبب أو مانع. **الخامس:** أن الحكم التكليفي هو الأصل والوضعي على خلافه، ولهذا يقدم الحكم التكليفي على الوضعي عند التعارض؛ لأنه الأصل. **السادس:** أن التكليفي لا يتعلق إلا بكسب المكلف بخلاف الوضعي، ولهذا لو قتل خطأ وجبت الدية على العاقلة، وإن لم يكن القتل مكتسباً لهم. الْبَحْرُ الْمَحِيطُ (٩٩/١-١٠٠) شرح مختصر الروضة للطوفي (٤١٥-٤١٦، ٤٣٩-٤٤٠) معالم في أصول الفقه ص (٣١٥) شرح مختصر الروضة للشثري (٨٢/١)، شرح مختصر التحرير ص (٣٧١-٣٧٢).

^(٢) روضة الناظر ص (٢٥-٢٦). وهذا التقسيم هو المشهور وهو قول الجمهور، وقسمه الحنفية إلى سبعة: الفرض والواجب والمندوب والمحرم والمباح والمكروه وتنزيهاً والمكروه تحريماً. انظر: التلويح على التوضيح (٢٥٢-٢٥٣)، شرح روضة الناظر للضويحي (٣٠/١)، الْبَحْرُ الْمَحِيطُ (٢٣٩/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٥).

التكليف

لغة: هو إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة. ^(١) ومنه قول الخنساء: ^(٢)
يَكْلِفُه القوم ما ناهم وإن كان أصغرهم مولدا
وقول علقمة بن عبدة التميمي: ^(٣)
تكلفني ليلي وقد شطَّ ولْيُها وعادت عواد بيننا وخطوب
وحده في الاصطلاح: قيل: إلزام ما فيه مشقة. وقيل: طلب ما فيه مشقة. ^(٤)

-
- (١) انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري (٢١٦)، تاج العروس (٤٦٥/١٢).
- (٢) ديوان الخنساء ص (٣٠)، العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (٢٤٨/٢)، لكن بلفظ: يُكْلِفُهُ الْقَوْمُ ما عَاهَمُ... بدل من: "ما ناهم".
- (٣) انظر: ديوان علقمة بن عبدة ص (٣٣).
- (٤) وعرف جماعة التكليف بأنه: إلزام مقتضى خطاب الشرع. الكوكب المنير (٤٨٣/١)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١٧٦-١٧٩)، شرح مختصر الروضة للشري (٤٥/١)، شرح مختصر التحرير (٤٣٠-٤٣١). وانتقد شيخ الإسلام القول بأن أحكام الشرع تكليف ومشقة، فقال رحمته الله: إن نفس الإيثار بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه، كما عليه أهل الإيثار، وكما دل عليه القرآن؛ لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم: أن عبادته تكليف ومشقة، وخلاف مقصود القلب لمجرد الامتحان والاختبار؛ أو لأجل التعويض بالأجرة كما يقوله المعتزلة وغيرهم. فإنه وإن كان في الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس والله سبحانه يأجر العبد على الأعمال المأمور بها مع المشقة، كما قال تعالى: {ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب} التوبة: ١٢٠. الآية، وقال عليه السلام لعائشة: "أجرك على قدر نصبك" (الحاكم (١٦٣٣) صحيح الجامع

فعلى الأول: لا يدخل في حده إلا الواجب والحرام، إذ لا إلزام بغيرهما، وعلى **الثاني:** يدخل معها المندوب والمكروه، لأن الأربعة مطلوبة. وأما الجائز فلا يدخل في تعريف من تعاريف التكليف إذ لا طلب به أصلاً فعلاً ولا تركاً، وإنما أدخلوه في أقسام التكليف مساححة وتكميلاً للقسمة^(١) المشار إليها بقول المؤلف:

(٢١٦٠). فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعي، وإنما وقع ضمناً وتبعاً لأسباب ليس هذا موضعها.

ولهذا لم يجرى في الكتاب والسنة وكلام السلف إطلاق القول على الإيثار والعمل الصالح أنه تكليف، كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة؛ وإنما جاء ذكر التكليف في موضع النفي؛ كقوله: {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها} البقرة: ٢٨٦، {لا تكلف إلا نفسك} النساء: ٨٤، {لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها} الطلاق: ٧. أي وإن وقع في الأمر تكليف؛ فلا يكلف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون وسرور القلوب؛ ولذات الأرواح وكمال النعيم. مجموع الفتاوى (١/٢٥-٢٦). وأجاب بعض العلماء بأنه قد صار اصطلاح عند أهل العلم إطلاق لفظ التكليف على أحكام الشرع، والله أعلم. انظر: شرح مختصر الروضة للشرطي (١/٤٤).

(١) أولاً: الخلاف في هذه المسألة كون الإباحة من التكليف أم لا. لا يفيد فرعاً من الفروع - أي المسائل الفقهية - لعدم بناء حكم عليه. قال الشاطبي رحمته الله: كُلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ لَا يَنْبَغِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فِقْهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِكَ؛ فَوَضَعُهَا فِي أَصُولِ الْفَقْهِ عَارِيَّةٌ... -يعني هي ليست من هذا العلم فهي عارية عنه- ثم ذكر منها مسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا. الموافقات (١/٣٧-٣٨)، نشر البنود على مراقبي السعود (١/٢٥-٢٦).

ثانياً: لا إشكال في كون الإباحة حكم شرعي وإنما خالف في ذلك المعتزلة، وهذا هو المقصود أن الإباحة من الشرع، والكلام كثير في كونها من أحكام التكليف، والذي ذكره الشنقيطي هنا هو أحد الأقوال في المسألة. وذكر الشيخ ابن عثيمين: أن معنى كون المباح من

وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما، فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر، فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب، وإلا فيكون إيجاباً، والذي يرد باقتضاء الترك نهي، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة وإلا فحظر.^(١)

كلامه واضح. ثم قال:

التكليف: أن يكون عند المكلف قبول لحكم الشرع، سواء كان واجباً أو مسنوناً أو مباحاً، وأنه من شرع الله وإن كان ليس واجباً عليه. شرح مختصر التحرير (٤٣٠). وقال بعضهم: المباح من أقسام أحكام التكليف بمعنى أنه يختص بالمكلفين، أي: أن الإباحة والتخيير لا يكون إلا لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، فأما الناسي والنائم والمجنون فلا إباحة في حقهم، كما لا حظر ولا إيجاب، فهذا معنى جعلها في أحكام التكليف لا بمعنى أن المباح مكلف به. المسودة ص (٣٦). وقال بعضهم: المباح من التكليف لأن طريق معرفة إباحته من الشرع. وقال آخرون: يمكن إدخاله في التكليف إذا عُرِّف التكليف: بأنه إلزام مقتضى خطاب الشرع، لأنه يتناول مثل: إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل. ومثل هذا إباحة. وجعل بعضهم منشأ الخلاف في حقيقة التكليف، فإن قلنا إنه مقتضى خطاب الشرع فالإباحة من التكليف لأنها من أثر خطاب الشرع، وإن قلنا التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي فلا تكون الإباحة تكليفاً، لأنه ليس فيها أمر أو نهي. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٠). وجنح بعضهم كالطوفي وغيره إلى أن الخلاف لفظي.

قلت: وهذه الأقوال التي ذكرتها في توجيه كون الإباحة من التكليف من أحسن ما ذكر في هذه المسألة فيما يظهر، والله أعلم. انظر: نزهة الخاطر العاطر (١/١٣٦)، تحبير الصفحات ص (٥٤)، البحر المحيط (١/٢٢٣-٢٢٤)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٢٦٣-٢٦٤)، معالم في أصول الفقه ص (٣٠٨، ٣٣٦).

(١) روضة الناظر ص (٢٦).

وحد الواجب^(١)

ما تواعد بالعقاب على تركه. وقيل: ما يعاقب تاركه. وقيل: ما يلزم تاركه شرعاً العقاب.^(٢)

اعلم أولاً: أن الوجوب في اللغة: هو سقوط الشيء لازماً محله،^(٣) كسقوط الشخص ميتاً، فإنه يسقط لازماً محله لانقطاع حركته بالموت، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [سورة الحج: ٣٦] أي: سقطت ميتة لازمة محلها، وقوله ﷺ في الميت: "فإذا وجب فلا تبكين باكية".^(٤)

(١) يبتدأ بالواجب قبل غيره من الأحكام التكليفية لأنه طلب فعل، والأصل في التكليف الإيجاب، ولأنه يتضمن نية وعملاً. وأما الترك فإنه سهل لا يتضمن إلا النية فقط، بل ولا يشترط للمتروكات النية إلا لأجل الثواب على الترك. وقدم الواجب على المندوب لأن الوجوب يتضمن الندب وزيادة، بخلاف الندب فلا يتضمن الوجوب. انظر: شرح مختصر التحرير ص (٢٧٦).

(٢) روضة الناظر ص (٢٦).

(٣) الواجب لغة: الساقط والثابت واللازم، قال الزركشي: الوجوب لغة: اللزوم، ومنه وجب البيع: إذا لزم، والسقوط، ومنه {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا} الحج: ٣٦، والثبوت ومنه "اللهم إنا نسألك موجبات رحمتك". الطبراني في الكبير (٣٣٥/٧) عن شداد بن أوس الصحيحة (٣٢٢٨). البحر المحيط (١/١٤٠). وقال الطوفي: والتحقيق في الوجوب لغة: أنه بمعنى الثبوت والاستقرار، وإلى هذا المعنى ترجع فروع مادته بالاستقراء. شرح مختصر الروضة (١/٢٦٧)، الكوكب المنير (١/٣٤٥).

(٤) ضعيف أخرجه أبو داود برقم (٣١١١) والنسائي (١٨٤٦) وابن ماجه (٢٨٠٣) وأحمد (٢٣٧٥٣) وغيرهم، وفي إسناده عتيك بن الحارث بن عتيك عن عمه جابر بن عتيك

وقول قيس بن الخطيم: ^(١)

أطاعت بنو عوف أميراً نهماهم عن السلم حتى كان أول واجب

ويطلق الوجوب على اللزوم. وفي الاصطلاح: عرفه المؤلف بأنه: ما توعده بالعقاب على تركه. ^(٢)

والوعيد بالعقاب على تركه لا ينافي المغفرة، كما بينه تعالى بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]. ^(٣)

الصحابي، فذكر حديثاً طويلاً وفيه ذكر عدد الشهداء. وعتيك بن الحارث هذا مجهول لم يرو عنه إلا واحد ولم يوثقه معتبر. والحديث ضعفه الشيخ الألباني في ضعيف الجامع برقم (٢٩٨٨). وإنما صححه في موضع آخر لذكر الشهداء فيه فإن لهذه الجملة شواهد.

^(١) ديوان قيس بن الخطيم ص (٩٠)، كتاب الألفاظ لابن السكيت ص (٣٢٩).

^(٢) هذا التعريف غير منضبط، فليس بلازم في كل واجب أن يُذكر الوعيد عليه، وإن كان تارك الواجب قد يعاقب، بل الضابط هو الأمر الجازم كما سيأتي في تعريف المؤلف، ولذا نقل الزركشي عن القاضي قال: إذا أوجب الله شيئاً وجب، وإن لم يتوعد بالعقاب على تركه، إذ الوجوب بإيجابه لا بالعقاب، بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم. البحر المحيط (١٨٧/١).

^(٣) فدلّت هذه الآية على أن من مات على التوحيد وعنده معاصٍ فهو تحت مشيئة الله: إن شاء عذبه وإن شاء غفر له. والرب تعالى قد يعفو عن بعض العباد إذا تركوا واجباً. فلو صح هذا التعريف لكان هذا الفعل الذي تركه العبد ليس واجباً، لأنه لم يعاقب على تركه. وأما القول بأنه لا بد أن يعذب الله كل عاصٍ مطلقاً فهو من بدع الخوارج والمعتزلة. انظر: شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٢).

وإن شئت قلت في حد الواجب: ما أمر به أمرًا جازمًا. ^(١)

وضابطه: أن فاعله موعود بالثواب ^(٢) وتاركه متوعد بالعقاب، كالصلاة والزكاة والصوم. ^(٣)

قال المؤلف رحمه الله:

^(١) وعبر بعضهم: بأنه ما اقتضى الشارع وجوبه اقتضاء جازمًا. شرح مختصر الروضة للطوفي (٢٦٥). أو هو: ما أمر به الشارع على وجه الإلزام. الأصول من علم الأصول ص (١١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٤). وانظر لتعاريف الواجب: الكوكب المنير (١/٣٤٥-٣٤٩)، البحر المحيط (١/١٤٠-١٤١).

^(٢) أي: امتثالًا لأمر الله به. كما نبه عليه الشيخ ابن عثيمين في كتابه الأصول من علم الأصول ص (١١). قال القرافي: ليس كل واجب يثاب على فعله، ولا كل محرم يثاب على تركه. أما الأول: فكثفت الزوجات والأقارب ورد المغصوب والودائع فكلها واجبة، وإذا فعلها الإنسان غافلاً عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة، ولا يثاب. وأما الثاني: فلأن المحرمات تخرج الإنسان عن عهدها بمجرد تركها وإن لم يشعر فضلاً عن القصد إليها حتى ينوي امتثال أمر الله تعالى فيها فلا ثواب حينئذ. نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب. اهـ. شرح تنقيح الفصول (٧١). وقال الزركشي: والتحقيق: أن الواجب هو المأمور به جزمًا، وشرط ترتب الثواب نية التقرب فيه. فترتب الثواب وعدمه في فعل الواجب وترك الحرام وعدمه راجع إلى وجود النية وعدمه ذهول النية، لا أن الواجب والحرام منقسمان في أنفسهما. البحر المحيط (١/١٤٣-١٤٤). قال الشاطبي: الْأَحْكَامُ الْخُمُسَةُ إِنَّمَا تَتَعَلَّقُ بِالْأَفْعَالِ، وَالتُّرُوكُ بِالْمَقَاصِدِ، فَإِذَا عَرِيتَ عَنِ الْمَقَاصِدِ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهَا، وَالِدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أُمُورٌ... الموافقات (١/٢٣٤-٢٣٨). وانظر: شرح مختصر التحرير ص (٢٧٤-٢٧٥)، الكوكب المنير (١/٣٤٩-٣٥٠).

^(٣) وهذا تعريف للواجب بشمرته وحكمه ونتيجته. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٤).

والفرض هو الواجب على إحدى الروائتين^(١)

فحاصل كلامه: أن الفرض هو الواجب على إحدى الروائتين، وهو قول الشافعي ومالك.^(٢)

وعلى الرواية الأخرى فالفرض أكد من الواجب.^(٣) فالفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلاة، والواجب ما ثبت بدليل ظني كالعمرة عند من أوجبها، وهو قول

(١) روضة الناظر ص (٢٦).

(٢) هو قول الجمهور، وهو أصح الروائتين عن الإمام أحمد: أن الفرض والواجب مترادفان، لقوله تعالى: {فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ} البقرة: ١٩٧، أي: أوجبه. وَالْأَصْلُ تَنَاوُلُهُ حَقِيقَةً وَعَدَمُ غَيْرِهِ، نَفْيًا لِلْمَجَازِ وَالِاشْتِرَاكِ. ومثل الآية الحديث القدسي: "وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه" (البخاري (٦٥٠٢)، عن أبي هريرة)، أي: أوجبه عليه. وما استدلوا به حديث: لما ذكر النبي ﷺ للأعرابي وجوب الصلوات، قال الأعرابي: هل علي غيرها؟ قال النبي ﷺ: "لا، إلا أن تطوع". (البخاري ٤٦، ومسلم: ١١، عن طلحة بن عبيد الله) فلم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة، بل الخارج عن الفرض داخل في التطوع. قالوا: ولأنَّ كلاً مِنْ الفرض والواجب يُدْمُ تَارِكُهُ شَرْعًا فحدهما سواء، وَالِاسْتِدْعَاءُ لَا يَقْبَلُ التَّرَايُدَ.

(٣) هذا القول الثاني: أن الفرض أكد، وهو قول الحنفية ورواية عن أحمد اختارها بعض أصحابه، وبعض الشافعية. قالوا: من جهة اللغة، فالفرض لغة التأثير وأما الوجوب فهو السقوط، فالتأثير أخص من السقوط وأكد منه، فدل على كون الفرض أعلى من الواجب. أجاب الجمهور: بأن معاني الفرض كثيرة ليس هو خاصاً بالتأثير، فمن معانيه: التقدير، كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: {فَنُصِفُ مَا فََرَضْتُمْ} البقرة: ٢٣٧، أَيْ قَدَّرْتُمْ. وَمِنْهُ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: {لَا تَخْذَنْ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا} النساء: ١١٨، أَيْ: مَعْلُومًا. وهذا التقدير أعم من أن يكون واجبا أو مندوبا، فالتقدير يشملهما. ثم إن للفرض معاني أخرى كالإلزام وكالإباحة، كقوله تعالى: {مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ} الأحزاب: ٣٨،

أبي حنيفة. وقيل: الفرض ما لا يسامح بتركه عمداً ولا سهواً، كأركان الصلاة، والواجب ما يسامح فيه إن وقع من غير عمد، كالصلاة بالنجاسة عند من يقول بالمساحة في ذلك.^(١)

أي: أباح الله له، وغيرها من المعاني. انظرها في الكوكب المنير (١/٣٥٠-٣٥١). قالوا: لو عكسوا القول لكان أولى؛ لأن لفظ الوجوب لا يحتمل غيره من المعاني بخلاف الفرض، فإنه يحتمل معنى التقدير، والتقدير قد يكون في المندوب. قالوا: وإن أرادوا بأن الواجب درجات فبعضها أوجب من بعض، ونحن لا نختلف في هذا، وكون أعلاها عندهم يسمى فرضاً هذا اصطلاح لهم لا يخالف حقيقة الواجب. قالوا: ولا إشكال في انقسام الواجب إلى قطعي وظني.

(١) أي الواجب في الصلاة يسقط بالنسيان ويجبر بسجود السهو، وكذا التفريق بين فروض الحج وواجباته حيث جبرت الواجبات بالدم بخلاف أركان الحج. فهذان قولان ذكرهما المؤلف. والقول ثالث: بأن الفرض ما ثبت بالقرآن والواجب ما ثبت بالسنة. ذكر المجد ابن تيمية أن عليه أكثر نصوص أحمد. واختاره ابن القيم رحمته الله. وقد ألزمهم الجمهور أن لا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة - كنية الصلاة ودية الأصابع والعاقلة - فرضاً، وأن يكون الإشهاد عند التبائع ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن فرضاً.

فائدة الخلاف: أن الفرض الثواب عليه أكثر من الواجب، وأنه قطعي أما الواجب فظني. وهذا لا يخالف فيه الجمهور، فهم يقولون بأن الواجب مراتب، ومنه قطعي ومنه ظني. ومن هنا جزم جماعة من الأصوليين بأن الخلاف لفظي. وقيل: بل الخلاف معنوي تظهر فائدته في التكفير بالاحجود، فإن من جحد قطعياً كفر، أو ظنياً فلا. قال الزركشي: وليس هذا من ضروريات الفرق. اهـ. فالخلاف إذاً خلاف في الاصطلاح. قال الطوفي بعد أن ذكر قول الجمهور: لكن أحكام الفروع قد بُنيت على الفرق بينهما، فإن الفقهاء ذكروا أن الصلاة مشتملة على فروض وواجبات ومسنونات، وأرادوا بالفروض الأركان. قال الشيخ ابن عثيمين رحمته الله: ولو قيل: بأن ما كان من قواعد الدين وأساسه فرض لكان له وجه. شرح مختصر التحرير

واصطلح كثير من العلماء من مالكية وشافعية وحنابلة على إطلاق الواجب على السنة المؤكدة تأكيداً قوياً.^(١)

ص(١/٢٨٠-٢٨١). انظر: المسودة ص(٥٠-٥١)، الكوكب المنير (١/٣٥٠-٣٥٤)، البحر المحيط (١/١٤٤-١٤٦) شرح الطوفي لمختصر الروضة (١/٢٧٤-٢٧٨)، البدر الطالع (١/١٠٠)، روضة الناظر ص(٢٦)، شرح مختصر الروضة للشرقي (١/٧٧-٧٨)، تهذيب السنن لابن القيم (٣/٣٢٧)، اختيارات ابن القيم الأصولية للجزائري (١/١١٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص(١٣٥-١٣٦).

^(١) انظر: نشر البنود على مراقي السعود (١/٣٩) نشر الورود للمؤلف الشنقيطي ص(١١). قال ابن القيم: والسنة والواجبة عند أصحاب مالك ما تأكد استحبابه وكره تركه، فيسمونه واجباً وجوب السنن، ولهذا قالوا: غسل الجمعة سنة واجبة، والأضحى سنة واجبة، والعقيقة سنة واجبة. تحفة المودود ص(٥٥).

مسألة: صيغ الواجب: ١- صيغة الأمر بلفظ الإنشاء: وهي أربع: الأولى: فعل الأمر، كقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} الأنعام: ٧٢، الثانية: المضارع المجزوم بلام الأمر كقوله تعالى: {فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا} النساء: ٩، الثالثة: اسم فعل الأمر كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ} المائدة: ١٠٥، الرابعة: المصدر النائب عن فعل الأمر، كقوله تعالى: {فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ} محمد: ٤.

٢- صيغة: "أمر" وما يتصرف عنها، كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ} النحل: ٩٠، وقوله: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} النساء: ٥٨.

٣- صيغة: "كُتِبَ وَكُتِبَ"، كقوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ} البقرة: ٢١٦، وقوله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ" الحديث. أخرجه مسلم (١٩٥٥) عن شذاد بن أوس. ٤- صيغة: "فرض" وما تصرف عنها، كقوله تعالى: {سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا} النور: ١، أي: أوجبنا العمل بها. وحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "أن رسول

الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن، الحديث وفيه: "فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم". البخاري (٩٥٥) مسلم (١٩٦١). ٥- صيغة: "عليك فعل كذا" كقوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} آل عمران: ٩٧، ومنه قوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ} البقرة: ٢٣٤. ٦- صيغة الخبر التي بمعنى الأمر به، كقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} البقرة: ٢٣٤. ٧- ما ورد فيه ترتيب المؤاخذه على ترك الامتثال، كقوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ} البقرة: ٢٧٩، وقول النبي ﷺ: "من لا يرحم لا يرحم" متفق عليه من حديث جرير بن عبد الله (البخاري (٦٠١٣) مسلم (٢٣١٩) وأبي هريرة (البخاري (٥٩٩٧) مسلم (٢٣١٨). ٨- وصف ترك الامتثال بالمخالفة، كقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} الحجرات: ١١. وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: "شر الطعام طعام الوليمة، يُدعى لها الأغنياء ويترك الفقراء، ومن ترك الدعوة فقد عصى الله ورسوله" البخاري (٥١٧٧) مسلم (١٤٣٢) عن أبي هريرة. ٩- ما رتب على تركه عدم الاعتداد بالعمل، كقوله ﷺ: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب". البخاري (٧٥٦) مسلم (٣٩٤) عبادة بن الصامت رضي الله عنه. ١٠- صيغة لفظ الجزاء بمعنى القضاء، ومنه حديث البراء قال النبي ﷺ لأبي بردة: "ولن تجزئ عن أحد بعدك". البخاري (٩٥٥) مسلم (١٩٦١). ١١- إذا عبر الشارع عن عبادة ببعض ما فيها، نحو: تسمية الصلاة قرآناً في قوله تعالى: {وَقُرْآنَ الْفَجْرِ} الإسراء: ٧٨، ونحو التعبير عن الإحرام بالنسك بأخذ الشعر في قوله تعالى: {مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ} الفتح: ٢٧، دل على فرضية المكنى به عن تلك العبادة. فيدل قوله تعالى: {وَقُرْآنَ الْفَجْرِ} على فرضية القراءة في الصلاة، ويدل قوله تعالى: {مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ} على فرضية الحلق في الحج، لأن العرب لا تكني عن الشيء إلا بالأخص به.

انظر: تيسير علم أصول الفقه ص (١٩-٢٢) بدائع الفوائد (٣/٤)، (٤٢/٢-٤٣)، تهذيب السنن (٣١٢/٧)، زاد المعاد (٥٨٨/٣-٥٨٩)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٠٨/١-١٠٩)، الكوكب المنير (٣٥٧/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٦٢) شرح مختصر التحرير ص (٢٨٤-٢٨٥).

فصل (تقسيم الواجب إلى معين ومبهم)

قال المؤلف رحمته الله: الواجب ينقسم إلى معين وإلى مبهم في أقسام محصورة. ^(١)
اعلم أن الواجب ينقسم ثلاثة تقسيمات:

١- ينقسم باعتبار ذاته إلى: واجب معين:

لا يقوم غيره مقامه كالصوم والصلاة. وإلى مبهم في أقسام محصورة، ^(٢) فهو واجب لا بعينه، كواحدة من خصال الكفارة في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ [سورة المائدة: ٨٩] الآية، فالواجب واحد منها لا بعينه، فأى واحد فعله الحائث أجزاءه. ^(٣)

^(١) روضة الناظر ص (٢٧) قال ابن قدامة: فيسمى واجباً مخيراً. اهـ . ويسمى أيضاً المبهم.

^(٢) قال الطوفي: ولا حاجة بنا إلى قولنا: في أقسام محصورة، لأن السيد لو قال لعبده: اخدمني اليوم نوعاً من الخدمة، أي أنواعها شئت، أو تصدق عني بنوع من أنواع مالي، أيها شئت، أو أكرم شخصاً من الناس، أو من أصحابي أيهم شئت، صح هذا الكلام، وخرج به عن العهدة، وإن لم تكن الأقسام محصورة في الخطاب. شرح مختصر الروضة (١/ ٢٨٠). وسينبه المؤلف على ذلك بذكر مثال على غير المحصور بإعتاق رقبة في الظهار أو اليمين، فالواجب رقبة لا بعينها من غير حصر لما تجب منه. لكن الجمهور على أن الواجب المخير هو فيما كان محصوراً وأما غير المحصور فليس من المخير. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٤٩) شرح مختصر الروضة للشثري (١/ ٩٥).

^(٣) فهو يقتضي وجوب واحد منها لا بعينه، وأي واحد منها فعل سقط الفرض؛ لاشتماله على الواجب، لا أنه واجب بعينه، ولا يوصف الجميع بالوجوب. ومثل هذه الآية آية جزاء الصيّد: {فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِيَا بِالْغِ الْكُفْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ} المائدة: ٩٥، وَكَفْدِيَةِ الْأَذَى فِي قَوْلِهِ

وَزَعَمَ الْمُعْتَزَلَةُ - أَنَّ التَّخْيِيرَ مُطْلَقًا يَنَافِي ذَلِكَ الْوَجُوبَ - بَاطِلٌ، لِأَنَّهُ لَمْ يَخَيَّرْ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ تَخْيِيرًا مُطْلَقًا حَتَّى يَنَافِيَ ذَلِكَ الْوَجُوبَ، بَلْ لَا يَجُوزُ تَرْكُ بَعْضِهَا إِلَّا مُشْرُوطًا بِفِعْلِ بَعْضِ آخَرِ مِنْهَا، فَلَوْ تَرَكَ جَمِيعَهَا لَكَانَ آثِمًا، وَلَا خِيَارَ لَهُ فِي تَرْكِ الْجَمِيعِ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُ جَمِيعِهَا إِجْمَاعًا. فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْوَاجِبَ وَاحِدَ مِنْهَا لَا بَعِيْنَهُ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَفِي بِالْمَقْصُودِ الشَّرْعِيِّ، وَلَا يَحْصُلُ دُونَ وَاحِدٍ مِنْهَا. ^(١) وَكَذَلِكَ غَيْرُ الْمُحْصُورَةِ كِإِعْتِاقِ رَقَبَةٍ فِي الظَّهَارِ أَوْ الْيَمِينِ، فَإِنَّ الْوَاجِبَ فِي ذَلِكَ رَقَبَةٌ لَا

تَعَالَى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ} البقرة: ١٩٦. ونقل الزركشي عن بعض الأصوليين، قال: وفي الجملة فلا خلاف أن المكلف لا يجب عليه أن يأتي بها كلها، ولا أنه لا يجوز الإخلال بالجميع، ولا أنه إذا أتى بشيء منها أجزأه، ولا أنه لا يقع التخيير بين واجب وغيره من مباح أو ندب. البحر المحيط (١٥٢/١-١٥٣). ويذكرون أنه لو فعلها كلها دفعة - على فرض ذلك - فيثاب على أعلاها، وإن تركها كلها يعاقب على الأدنى. قال الشيخ ابن عثيمين: ومن أدلة هذا الحديث القدسي: "إن رحمتي سبقت غضبي". البخاري (٣١٩٤) مسلم (٢٧٥١) عن أبي هريرة. شرح مختصر التحرير ص (٣١٤)، البحر المحيط (١٥٥/١).

(١) قال الشاطبي رحمته الله: وَكُلُّ مَسْأَلَةٍ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ يَنْبَغِي عَلَيْهَا فِقْهٌ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ مِنَ الْخِلَافِ فِيهَا اخْتِلَافٌ فِي فَرْعٍ مِنْ فُرُوعِ الْفِقْهِ؛ فَوَضَعَ الْأَدِلَّةَ عَلَى صِحَّةِ بَعْضِ الْمَذَاهِبِ أَوْ إِبْطَالِهِ عَارِيَةً - أَي لَيْسَتْ مِنْ أَصُولِ الْفِقْهِ -، كَالْخِلَافِ مَعَ الْمُعْتَزَلَةِ فِي الْوَاجِبِ الْمَخِيرِ، وَالْمُحَرَّمَ الْمُخَيَّرِ؛ فَإِنَّ كُلَّ فِرْقَةٍ مُوَافِقَةٌ لِلْأُخْرَى فِي نَفْسِ الْعَمَلِ، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي الْإِعْتِقَادِ... وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي فَرَضُوهَا مِمَّا لَا ثَمَرَةَ لَهُ فِي الْفِقْهِ. الموافقات (٣٩/١-٤٠). ولذلك قال جماعة من الأصوليين إن الخلاف لفظي، ثم لا طائل تحته بعد الاتفاق المذكور في كلام المؤلف، وفيما تقدم من نقل الزركشي. انظر: المسودة ص (٢٧-٢٨)، الكوكب المنير (٣٧٩/١-٣٨١)، شرح مختصر التحرير ص (٣١٤-٣١٥)، البحر المحيط (١٤٨/١-١٥٩)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٤٨-١٥٢)، شرح مختصر الروضة للشري (٩٤/١-٩٧).

بعينها من غير حصر لما تجب منه. ^(١) ونظير ذلك: تزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفأين الخاططين، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين، فإن كل ذلك يجب فيه واحد لا بعينه، ولا يمكن أن يقال فيه بإيجاب الجميع ولا بسقوط إيجاب الجميع كما ترى. ^(٢)

٢- وينقسم الواجب أيضاً باعتبار وقته إلى مضيق وموسع:

فالواجب المضيق: ^(٣) هو ما وقته مضيق. وضابط ما وقته مضيق واجباً كان أو

^(١) هذا تمثيل لما كان غير محصور، ثم رجع المؤلف إلى التمثيل لما كان محصوراً في المثال التالي.

^(٢) **فائدة:** الفرق بين قول الفقهاء: الواجب أحد الأمرين، وبين قولهم: الواجب هذا والآخر بدل عن هذا، كما في القتل العمد، هل الواجب القود والدية بدل عنه أو أحدهما؟ أن الثاني فيه ترتيب كالماء والتراب، والأول لا ترتيب فيه.

فائدة أخرى: إذا أمر الله بأشياء، وعطف بعضها على بعض نظرت، فإن بدأ بالأغلظ، ثم ذكر بعده الأخف كان دليلاً على الترتيب بدليل كفارة الظهار، وإن بدأ بالأخف كان دليلاً على التخيير بدليل كفارة اليمين. وقد يرد عليه كفارة قتل الصيد، فإنها مبدوءة بالأغلظ، وهو إيجاب مثل الصيد مع أنها للتخيير. لكن حكى أبو ثور عن الشافعي أنها على الترتيب؛ لأن كفارات النفوس لا تخيير فيها، ككفارة قتل الأدمي. البحر المحيط (١/١٦٤).

^(٣) **أولاً:** ينقسم الواجب إلى قسمين: **الأول:** مطلق غير مؤقت بوقت معين، فهذا يفعل في كل وقت. **الثاني:** مؤقت بوقت محدد، ثم هذا **المؤقت نوعان:** ما وقته بقدر فعله وهو المضيق، وما وقته أوسع من فعله وهو الموسع. كتاب الصلاة لابن القيم ص (٧٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١١٣).

غيره هو: ما لا يسع وقته أكثر من فعله^(١)، كصوم رمضان في الواجب، وستة من شوال عند من يقول بأنها لا بد أن تكون متتابعة تلي يوم الفطر، وهو ظاهر حديث أبي أيوب^(٢)، وحديث ثوبان^(٣)، والأيام البيض في غير الواجب.

والواجب الموسع: هو ما يسع وقته أكثر من فعله^(٤) كالصلوات الخمس، ومثاله في غير الواجب: الوتر وركعتا الفجر والعيدان والضحي^(٥).

(١) أي: من فعل جنس هذا الواجب، كالיום بالنسبة للصوم: ضُيِّقَ على المكلف فيه، حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه، ثم يتداركه، إذ كل من ترك شيئاً منه لم يمكن تداركه إلا قضاء، ولا يمكن فعل الصوم أكثر في اليوم أكثر من مرة. شرح الطوفي لمختصر الروضة (٣١٢/١)، شرح مختصر الروضة للشري (٨٦/١).

(٢) أخرجه مسلم برقم (١١٦٤)، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ».

(٣) أخرجه أحمد برقم (٢٢٤١٢) النسائي في الكبرى (٢٨٦٠) وابن ماجه (١٧١٥)، وابن خزيمة (٢١١٥) وابن حبان (٣٦٣٥) وغيرهم من طرق عن يحيى بن الحارث الذماري عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان عن النبي ﷺ قال: «من صام ستة أيام بعد الفطر كان تمام السنة {مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا} الأنعام: ١٦٠، وسنده صحيح، وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع برقم (٦٣٢٨)، وانظر تحقيق المسند (٩٤/٣٧).

(٤) قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: وهو أكثر من الواجب المضيق. يعني في الشرع. شرح مختصر التحرير ص (٢٩٩).

(٥) فكما يكون الموسع والمضيق في الواجب يكون أيضاً في المستحب، كما مثل له المؤلف. وانظر: البحر المحيط (١٧٨/١). والجمهور: أن الموسع موجود، والوقت جميعه ظرف للوجوب على معنى في أي جزء منه أوقعه تأدى الواجب، وجوزوا التأخير عن أول الوقت إلى أن يضيق، أو يغلب على ظنه فواته بعده. البحر المحيط (١٦٧/١).

والوقت في الاصطلاح: هو الزمن الذي قدره الشارع للعبادة. (١)

وما زعمه بعضهم (٢) - من أن الواجب الموسع مستحيل، زاعماً أن التخيير في فعل العبادة ذات الوقت الموسع في أول الوقت ووسطه ينافي الوجوب، إذ الواجب حتم لا تخيير فيه ولا يجوز تركه - فهو باطل، أي: الزعم بأن الواجب الموسع مستحيل. (٣) لأن الواجب الموسع من قبيل الواجب المبهم في واحد لا بعينه، كالصلاة يجب أن تؤدي في حصة من حصص الوقت لا بعينها، وكوجوب واحدة من خصال الكفارة لا بعينها، فأى حصة من حصص الوقت من أوله أو وسطه أو آخره فعل فيها الصلاة أجزأته، كما أن أي واحدة من خصال الكفارة فعلها أجزأته. (٤) وقد أجمع العلماء على أن من أدى الصلاة في أول وقتها أنه يثاب ثواب

(١) انظر: الكوكب المنير (١/٣٦٩).

(٢) هم بعض الحنفية. أصول السرخسي (١/٣٣) فواتح الرحموت (١/٧٣)، شرح الروضة للصويحي (١/٦٣) شرح مختصر الروضة للشثري (١/٨٧).

(٣) ذكر الزركشي أن الإشكال فيه 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. البحر المحيط (١/١٦٦). وسيأتي الجواب على ذلك، إن شاء الله.

(٤) والأصل في الجواب هو دليل الشرع فإنه قد دل عليه، وذلك لأن النص قيد الوجوب بجميع الوقت كما في قوله تعالى: {أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل} الإسراء: ٧٨، وقوله سبحانه وتعالى: {وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها} طه: ١٣٠، وقوله عليه السلام للأعرابي حين سأله عن مواقيت الصلاة فيبين له بفعله في اليومين، ثم قال له: "الوقت ما بين هذين". أخرجه مسلم (٦١٤) من حديث أبي موسى. وإذا قيد النص الوجوب بجميع الوقت فتخصيص بعضه بأنه وقت الوجوب تحكم على النص بالتخصيص. شرح الطوفي لمختصر الروضة (١/٣١٤-٣١٥).

الفرض وتلزمه نية الفرض. محل الاستدلال لزوم نية الفرض مع جواز التأخير.^(١)
فدل ذلك على بطلان قول من قال: إنها لو وجبت في أول الوقت لما جاز ترك أدائها
إلى وسط الوقت أو آخره، لأن التأخير في ذلك الوقت إلى ما بعده ينافي الوجوب.
ولا شك أن ذلك كله باطل كما بينا.^(٢)

(١) قال ابن قدامة رحمه الله: انعقد الإجماع على أنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته، ولو كان نفلاً
لأجزاء نية النفل، بل لاستحالت نية الفرض من العالم بكونه نفلاً، إذ النية قصد يتبع
العلم. روضة الناظر ص (٣٠). وانظر: شرح مختصر ابن اللحام ص (١٥٣). وذلك أن
المخالف - وهم بعض الحنفية - يجعلون وقت الوجوب آخر الوقت، وأما ما قبله من
الوقت إن فعله الكلف فهو نفل يسقط به الفرض، وإن كان الاتفاق على أنه إذا ترك
الواجب حتى يخرج الوقت يأنم. انظر: روضة الناظر ص (٣١)، شرح الطوفي لمختصر
الروضة (٣١٢/١ - ٣١٢)، الكوكب المنير (٣٧٠/١ - ٣٧١).

جواب آخر: الوجوب هنا بدلي ولو كانت الصلاة في أول الوقت مندوبة وليست واجبة
لجاز تركها بالكلية، لأن المندوب يجوز تركه بالكلية، لكن هذا لا يجوز تركه إلا بشرط أن
يؤديها في أثناء الوقت، ولا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد؛ لأن ذلك من وضع
الشارع، وإنما للبعد الارتفاق فيه، كما في خصال الكفارة الواجب أحدها، ولا يتعين منها
شيء بتعيين المكلف نصاً ولا قصداً بأن ينويه، بل يختار من حصص الوقت أيها شاء فيفعله،
فيصير هو الواجب. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٥٤)، البحر المحيط (١/١٦٦ -
١٦٧). **جواب ثالث:** أَنَّهُ لَوْ تَعَيَّنَ لِلْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ لَمْ يَصَحَّ الْفِعْلُ قَبْلَهُ، وَيَكُونُ الْفِعْلُ
بَعْدَهُ قَضَاءً. فَيُعْصِي بِتَأْخِيرِهِ عَنْهُ، وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ. الكوكب المنير (١/٣٧٢).

(٢) فائدة: إِذَا حُدَّ وَقْتُ الْعِبَادَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ كَصَلَاةِ الظُّهْرِ وَصَفَتْ بِثَلَاثَةِ أُمُورٍ: الْأَدَاءُ،
وَالْقَضَاءُ، وَالْإِعَادَةُ؛ لِأَنَّهَا إِنْ فُعِلَتْ فِي وَقْتِهَا كَانَتْ أَدَاءً، وَإِنْ فُعِلَتْ بَعْدَ وَقْتِهَا كَانَتْ قَضَاءً
وَإِنْ تَكَرَّرَ فِعْلُهَا فِي الْوَقْتِ كَانَتْ مُعَادَةً. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَقْتُ مُعَيَّنٍ مِنْ قَبْلِ الشَّرْعِ، لَمْ تُوصَفْ
بِأَدَاءٍ وَلَا قَضَاءٍ وَلَا إِعَادَةٍ، كَالنَّوَافِلِ الْمُطْلَقَةِ، مِنْ صَلَاةٍ وَصَوْمٍ وَصَدَقَةٍ وَنَحْوِهَا، وَلَا فَرْقَ

٣- وينقسم الواجب أيضاً باعتبار فاعله إلى واجب عيني وواجب على

الكفاية:

فالواجب العيني: هو ما ينظر فيه الشارع إلى ذات الفاعل كالصلاة والزكاة والصوم، لأن كل شخص تلزمه بعينه طاعة الله عز وجل لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: ٥٦].^(١)

وأما الواجب على الكفاية فضابطه: أنه ما ينظر فيه الشارع إلى نفس الفعل، بقطع النظر عن فاعله،^(٢) كدفن الميت، وإنقاذ الغريق ونحو ذلك.^(٣) فإن الشارع لم ينظر إلى عين الشخص الذي يدفن الميت أو ينقذ الغريق، إذ لا فرق عنده في ذلك

في ذَلِكَ بَيْنَ مَا لَهَا سَبَبٌ، كَتَحِيَّةِ الْمُسْجِدِ وَسُجُودِ التَّلَاوَةِ، أَوْ لَا سَبَبَ لَهَا. ومن أمثلة هذا النوع في الواجب: النفقة على الأهل والأولاد، وإطعام الطعام وكسوة العاري. الكوكب المنير (١/٣٦٣-٣٦٥)، شرح مختصر التحرير ص (٢٩٠-٢٩٦).

(١) سمي فرض عين لأن خطاب الشارع يتوجه إلى كل مكلف بعينه، ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلا بأدائه بنفسه. ولأنَّ مَا مِنْ فِعْلٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحُكْمُ إِلَّا وَيَنْظُرُ فِيهِ الْفَاعِلُ، حَتَّى يُثَابَ عَلَى وَاجِبِهِ وَمَنْدُوبِهِ، وَيُعَاقَبَ عَلَى تَرْكِ الْوَاجِبِ - إِنْ لَمْ يُعْفَ عَنْهُ. الكوكب المنير (١/٣٧٤-٣٧٥) مع حاشيته.

(٢) قال الزركشي: لكن الحق: أن فرض الكفاية لا ينقطع النظر عن فاعله بدليل الثواب والعقاب، نعم ليس الفاعل فيه مقصودا بالذات بل بالعرض، إذ لا بد لكل فعل من فاعل، والقصد بالذات وقوع الفعل. البحر المحيط (١/١٩٤).

(٣) سمي فرض كفاية لأن قيام العدد الكافي من المكلفين به يكفي للوصول إلى مقصد الشارع في وجود الفعل، ويكفي في سقوط الإثم عن الباقي، مع كونه واجباً على الجميع. نهاية السؤل (١/١١٨) حاشية الكوكب المنير (١/٣٧٤).

بين زيد وعمرو، وإنما ينظر إلى نفس الفعل الذى هو الدفن والإنقاذ مثلاً. ^(١) وستأتي مسألة فرض الكفاية في مباحث الأمر إن شاء الله تعالى.

(١) الأمر المتوجه إلى جماعة: إما أن يكون بلفظ يقتضي تعميمهم به أو لا يكون، فإن كان بلفظ يقتضي تعميمهم، نحو قوله عز وجل: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} البقرة: ١١٠؛ فإما أن لا يعترض عليه دليل يدل على اختصاص الخطاب ببعضهم، أو يعترض دليل على ذلك، فإن لم يعترض على العموم دليل، اقتضى وجوبه على كل واحد منهم لأن الواو في افعلوا كالواو في الزيدون وكلاهما للجمع، وهذا فرض العين. وإن اعترض على العموم دليل يقتضي اختصاصه ببعضهم فالبعض إما معين أو غير معين، فإن كان معيناً فذلك هو العام المخصوص. وإن كان ذلك البعض غير معين، أو كان الخطاب بلفظ لا يعم الجميع، وهو القسم الثاني من أصل التقسيم، نحو قوله عز وجل: {وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ} آل عمران: ١٠٤؛ فهذا هو فرض الكفاية. شرح الطوفي لمختصر الروضة (٤٠٣/١-٤٠٤).

وَالْفَرْقُ بَيْنَ فَرَضِ الْعَيْنِ وَفَرَضِ الْكِفَايَةِ: أَنَّ فَرَضَ الْعَيْنِ مَا تَكَرَّرَتْ مَصْلَحَتُهُ بِتَكَرُّرِهِ، كَالصَّلَوَاتِ الْخُمْسِ وَغَيْرِهَا، فَإِنَّ مَصْلَحَتَهَا الْخُضُوعُ لِلَّهِ، وَتَعْظِيمُهُ وَمُنَاجَاتُهُ وَالتَّذَلُّلُ وَالْمُتَوَلُّ بَيْنَ يَدَيْهِ. وَهَذِهِ الْأَدَابُ تُكَرَّرُ كُلَّمَا كُرِّرَتِ الصَّلَاةُ. وَفَرَضُ الْكِفَايَةِ: مَا لَا تَكَرَّرُ مَصْلَحَتُهُ بِتَكَرُّرِهِ، كِإِنجَاءِ الْغَرِيقِ، وَغُسْلِ الْمَيِّتِ وَدَفْنِهِ وَنَحْوِهَا. الكوكب المنير (١/٣٧٤-٣٧٥). والفرق الحكمي بينهما: أن فرض الكفاية واجب على الجميع عند الجمهور، ويسقط الإثم عن الجميع بفعل البعض الكافي منهم ولو فعله الجميع فإن الكل يؤجرون أجر الواجب، فإن تركوا فعله يلحق الإثم جميع من كان قادراً عليه، ويقاتلهم الإمام على تركه. وأما فرض العين فيجب على الجميع ولا يسقط إلا بفعل كل واحد منهم ممن وجب عليه. انظر: روضة الناظر (٢٠٧-٢٠٨)، نزهة الخاطر (٩٩/٢) زاد المعاد (١/٣٦٨) مفتاح دار السعادة (١/٤٨٣) اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١١٦) وما بعدها، الكوكب المنير (١/٣٧٥-٣٧٧)، شرح الطوفي لمختصر الروضة (٢/٤٠٦-٤٠٧) البحر المحيط (١/١٩٥). وستأتي تفاصيل فرض الكفاية إن شاء الله في مسائل الأمر حيث ذكره المؤلف تبعاً لابن قدامة.

فصل (تأخير الواجب الموسع)

قال المؤلف: إذا أخر الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصياً... الخ.^(١)

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل: أن المكلف إذا مات في أول الوقت أو وسطه، والحال أنه لم يؤد الصلاة لم يمت عاصياً،^(٢) لأن الوقت موسع، والوقت الموسع يجوز للإنسان أن يأتي بالصلاة في أية حصة شاءها من حصصه، سواء كانت من أوله أو وسطه أو آخره.^(٣)

(١) روضة الناظر ص (٣٢-٣٣). هذه مسألة تابعة للواجب الموسع، وكان حقها أن تذكر بعده، كما في الروضة، وإنما ذكر المؤلف الشنقيطي رحمته الله الواجب العيني والكفائي قبلها تنميماً لتقسيم الواجب إلى ثلاثة أقسام، ثم رجع إلى تنميط بقية الكلام على الواجب الموسع.

(٢) قال ابن النجار: وَتَسْقُطُ -يعني الصلاة- بِمَوْتِهِ عِنْدَ الْأُيُومَةِ الْأَرْبَعَةِ، لِأَنَّهَا لَا تَدْخُلُهَا النَّبَاةُ، فَلَا فَايِدَةٌ فِي بَقَائِهَا فِي الدِّمَةِ، بِخِلَافِ الزَّكَاةِ وَالْحَجِّ، وَلَمْ يَعْصِ بِالتَّأْخِيرِ عِنْدَ الْجُمُهورِ، وَحَكَاهُ بَعْضُهُمْ إجماعاً، لِأَنَّهُ فَعَلَ مَا لَهُ فِعْلُهُ. الكوكب المنير (٣٧٣/١)، شرح مختصر الروضة (٣٢٢-٣٢١/١). لكن اشترط جمهور الأصوليين، وهم أكثر الحنابلة والمالكية والشافعية وغيرهم، في جواز تأخير فعل الواجب الموسع: أن يكون عازماً على فعل الواجب قبل خروج وقته وإلا كان عاصياً إذا لم يعزم، فإن عزم ومات في أثناءه لا يكون عاصياً. وإذا أخره حتى ضاق الوقت عن فعله كله أو فعل بعضه كان إثمه أقل هنا ويكون بقدر تأخيره. نزهة الخاطر (١٠٦/١)، شرح مختصر الروضة (٣٢٢/١)، حاشية الكوكب المنير (٣٦٩/١-٣٧٠)، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص (٧٠).

(٣) وما استدلوا به على جواز هذا التأخير بشرط العزم على فعل الواجب في الوقت قبل خروجه، وأنه ليس له التأخير مطلقاً: أنه كما يحرم عليه أن يترك الآن العزم على ترك فعل

وأما إن مات والحال أنه لم يبقَ من الوقت قدر ما يسع الصلاة، فإنه إذا يموت (غير) ^(١) عاصٍ فيما إذا لم يغلب على ظنه أنه يموت في أول الوقت أو وسطه، ^(٢) كالمحكوم عليه بالقتل مع تعيين وقت التنفيذ، لأن الوقت يضيق في حقه بسبب ظن الموت. ^(٣)

الصلاة إذا دخل وقتها يحرم عليه أن يعزم على تركها عند دخول وقتها، لأن التكليف الشرعي متوجه إلى الأبدان بالأفعال، وإلى القلوب بالنيات والعزائم. ولأن ترك العزم على الطاعة تهاون بأمر الشرع فيكون حراماً، وإذا حرم ترك العزم على الطاعة كان العزم عليها واجباً، وما لا يتم الواجب إلا به كان واجباً. ثم لا يجوز ترك الواجب إلا إلى بدل، وهو العزم على الفعل في ثاني الحال، وإذا تضيق الوقت تعيّن الفعل حتى يتميز بذلك الواجب عن فعل النفل، فإن النفل يجوز تركه مطلقاً، لا يشترط فيه البدل ولا يتعيّن فعله إذا ضاق وقته. انظر: روضة الناظر ص (٣١-٣٢)، شرح الطوفي لمختصر الروضة (١/٣١٤-٣١٨)، الكوكب المنير (١/٣٦٩) البحر المحيط (١/١٦٨-١٦٩) نزهة الخاطر (١/١٠٤) شرح مختصر التحرير ص (٣٠٠).

^(١) كلمة (غير) ساقطة من بعض النسخ، ومثبتة في نسخ أخرى كالنسخة التي عليها تعليقات ولد المؤلف. فإسقاطها يناسب الكلام المتقدم قبلها، وإثباتها يناسب الكلام بعدها. ولعل هناك سقط آخر لم يظهر. وعلى كلا الأمرين فالمعنى واضح، إذا أثبتت مع قراءة ما بعدها، وإذا ألغيت مع قراءة ما قبلها. والله أعلم.

^(٢) يعني: فإذا غلب على ظنه أنه يموت بعد دخول الوقت بزمان يسع قدر الصلاة وأخرها عن ذلك الوقت فإنه يموت عاصياً، ولو كان الوقت موسعاً في حق غيره، لأن الوقت ضاق في حقه بسبب ظن الموت، وهذا نقل فيه الإجماع.

^(٣) قال ابن النجار: وَمَنْ أَحْرَ الْفِعْلَ فِي الْوَقْتِ الْمُوسَّعِ مَعَ ظَنٍّ مَانِعٍ مِنْهُ، كَعَدَمِ الْبَقَاءِ بِأَنْ ظَنَّ أَنَّهُ يَمُوتُ قَبْلَ أَنْ يَبْقَى مِنَ الْوَقْتِ زَمَنٌ يَتَّسِعُ لِلْفِعْلِ فِيهِ أَثِمَ إِجْمَاعًا، لِتَضْيِيقِهِ عَلَيْهِ بِظَنِّهِ. الكوكب المنير (١/٣٧٢)، ومن نقل الإجماع أيضاً: ابن اللحام البعلي والزركشي. البحر

فلو تخلف الظنّ وسلم من الموت وأدى الصلاة في آخر الوقت، فهل تكون صلاته أداء وهو الظاهر لوقوعها في الوقت؟، أو تكون قضاء ولو وقعت في آخر الوقت، بناء على أن الوقت ضاق في حقه بسبب ظن الموت، بدليل أنه لو مات في الوقت مع ظن الموت ولم يبادر بالصلاة مات عاصياً؟^(١)

فصل: قال المؤلف:

المحيط (٢٧٠/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٥٦). **فائدة:** كل واجب على التراخي فإنه يصير واجباً على الفور إذا ضاق وقته، ومن ثم لو ترك الصلاة عمداً وجب قضاؤها على الفور؛ لأن وقتها لما ضاق صار على الفور. البحر المحيط (١٦٧٨/١).

(١) إن بقي المكلّف بعد ظنّ عدم البقاء ففعل العبادة في وقتها فهي أداء عند جماهير العلماء لبقاء الوقت، ولا يلتفت إلى ظنه الذي بان خطؤه. الكوكب المنير (٣٧٢/١-٣٧٣)، شرح الطوفي لمختصر الروضة (٣٢٣/١-٣٢٤). ثم ظن المكلّف المذكور إنما أثر في تأثيمه بالتأخير، ولا يلزم من تأثيمه بالتأخير مخالفة الأصل المذكور، وهو بقاء الوقت الأصلي وقتاً للأداء في حقه. ثم إن الإثم على التأخير هو من باب خطاب التكليف، وظن المكلّف إنما يناسب تأثيره في الأمور التكليفية فيقلب حقائقها، لأنها أمور تقديرية أو إلزامية، كالإثم والثواب، فجاز أن تتبع الظنون والاعتقادات، أما الأمور الوضعية كأوقات الصلاة والصيام والحج ونحوها، فلا يقوى ظن المكلّف على قلب حقائقها. البحر المحيط (٢٧١/١)، شرح مختصر الروضة (٣٢٩/١).

ثم ذكر الطوفي والزركشي: أنه لا شك أن القول بمقتضى ظن هذا المكلّف أنه صار وقت الأداء الأصلي وقت قضاء في حقه هو قلب حقيقة أمر وضعي، ولا دليل على ثبوته. البحر المحيط (٢٧٢/١)، شرح مختصر الروضة (٣٢٩/١)، وشرح الشري (١١١/١-١١٢). ولأن الأوقات ليست متعلقة بالظنون وإنما هي متعلقة بالعلامات التي وضعها الشرع، لأن الأوقات من خطاب الوضع، وليست من خطاب التكليف، وحينئذ لا تتعلق بظنون المجتهدين، فلو ظن مثلاً أن وقت الظهر قد دخل فصلى الظهر، ثم تبين له أن الوقت لم يدخل لم تصح صلاته وعليه إعادتها. شرح مختصر الروضة للشري (٩٥/١).

ما لا يتم الواجب إلا به

ينقسم إلى ما ليس داخل تحت قدرة المكلف، كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة، فلا يوصف بوجوب. وإلى ما هو داخل تحت قدرة العبد فيما يتعلق باختيار العبد كالطهارة للصلاة، والسعي للجمعة، وغسل جزء من الرأس، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم فهو واجب... الخ.^(١)

(١) روضة الناظر ص (٣٣). **الفائدة من قاعدة:** ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: هي وجوب الوسائل الموصلة إلى الواجب التي لا يتم الواجب إلا بها، وتسمى هذه الوسائل: الواجب لغيره. أما ما ثبت بالنص على وجوبه فليس داخلاً في هذه القاعدة، لأنه واجب أصالة ويسمى الواجب لذاته. وعليه فالتمثيل بالطهارة للصلاة والسعي للجمعة لا يدخل هنا لأنها منصوص على وجوبها في الأدلة. شرح الروضة للضويحي (٩٦/١)، معالم في أصول الفقه ص (٢٩٩)، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول للفوزان ص (٣٣). وقد يكون ما لا يتم الواجب إلا به شرطاً فيه، والشرط على أنواع، فإن كان شرطاً شرعياً فإن المشروط لا يصح بدون الشرط، لكن عدم الصحة لم تؤخذ من دليل الشرط بل بدليل مستقل فلا تدخل معنا في هذه المسألة، وإن كان شرطاً حسياً أو عادياً فإن الأمر بالمشروط أمر بالشرط لتلازمهما. شرح مختصر ابن الروضة للشري (٩٨/١).

قال شيخ الإسلام **رحمه الله**: فقولنا: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أو يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب: يتضمن إيجاب اللوازم. والفرق ثابت بين الواجب الأول والثاني: فإن الأول يذم تاركه ويعاقب، والثاني واجب وقوعاً أي لا يحصل إلا به ويؤمر به أمراً بالوسائل ويثاب عليه لكن العقوبة ليست على تركه. مجموع الفتاوى (٥٣٢/١٠). وقال ابن القيم **رحمه الله**: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضاؤها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها

حاصل معنى كلامه ﷺ أن ما لا يتم الواجب إلا به قسمان:

١- قسم ليس تحت قدرة العبد: كزوال الشمس لوجوب الظهر، وككون من تعينت عليه الكتابة مقطوع اليدين، وكحضور الإمام والعدد الذي لا تصح الجمعة بدونه، فلا قدرة للمكلف على قهر الإمام على الحضور إلى المسجد، فهذا النوع لا يوصف بوجوب إلا على قول من جوز التكليف بما لا يطاق، وهو مذهب باطل مردود.^(١)

٢- وقسم تحت قدرة العبد: كالطهارة والسعي للجمعة، وغسل جزء من الرأس، إذ لا يتحقق تعميم غسل الوجه إلا بغسل جزء يسير من الرأس، وإمساك جزء من الليل مع النهار، إذ لا يتحقق الإمساك في جميع نهار رمضان إلا بإمساك

والإذن فيها بحسب إفضاءها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل. إعلام الموقعين (١٤٧/٣). وقال ﷺ: فوجوبها عقلي لزومي لا شرعي مقصود. مفتاح دار السعادة (٣٥٣/١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٢٢/١-١٢٣).

^(١) القول بإطلاق التكليف بما لا يطاق هو قول الجبرية من الأشاعرة وغيرهم، فهم نفاة للحكمة عن الله تعالى، ونفاة للأسباب، بناء على بدعة الجبر في أفعال العباد. وسيأتي زيادة بيان لهذا في مسألة التكليف بما لا يطاق، إن شاء الله تعالى. قال شيخ الإسلام ﷺ: فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام. كإطلاق القول: بأن الناس مجبورون على أفعالهم. وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك وذم من يطلقه. مجموع الفتاوى (٣/٣٢٢).

جزء يسير من الليل،^(١) بناء على أن الغاية في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ [سورة البقرة: ١٨٧] الآية، خارجة وهو الصحيح، لأن من آخر الإمساك عن جميع أجزاء الليل بتمامها فهو متناول للفطر قطعاً في نهار رمضان، إذ لا واسطة بين الليل والنهار.^(٢)

(١) هذا من باب الاشتراط العقلي وليس هو شرطاً شرعياً، بدليل أنه لم يأت الأمر به، وأيضاً لم يُعلّق الفعل به، بل يمكن وجود الفعل من المكلف بدونه، وما كان هذا شأنه لا يلزم المكلف. بخلاف ما لا يمكن المكلف إيجاد الفعل إلا به، فإنه واجب عليه كالسفر للحج. قال ابن اللحام البعلي في قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به: المعروف في الشرط أنه إن كان شرطاً شرعياً وجب، وإن كان عقلياً أو عادياً فلا. اهـ. أي إذا أمكن الفعل بدونه، أما إذا لم يمكن إلا به لتلازمهما فيدخل في هذه القاعدة. ثم ذكر ابن اللحام مسألة إمساك جزء من الليل، وأن فيها قولين، ونقل عن ابن الجوزي أن الصحيح عدم الوجوب. القواعد والفوائد الأصولية ص (١٣١)، وانظر: شرح مختصر الروضة للشرقي (٩٨/١). وقال الطوفي في كونه لا يشترط غسل جزء من الرأس، والإمساك قبل الفجر: الأول ليس شرطاً في الوضوء، والثاني ليس شرطاً في الصوم، فهذا لا يجب، خلافاً للأكثرين حيث قالوا بوجوبه. شرح مختصر الروضة (٣٣٩/١).

(٢) لكن هذه الغاية بينتها السنة الثابتة المفسرة للقرآن بأن الإمساك يبدأ من تبيّن طلوع الفجر مباشرة، بل ظاهر هذه الآية يدل على أن الأكل والشرب والجماع يستمر إلى طلوع الفجر بل حتى يحصل التبيّن لطلوعه. وقد عدّ الشيخ ابن عثيمين رحمته الله تحريّ الإمساك قبل وقت الفجر ولو بوقت يسير من البدع، فقال رحمته الله: بعض المؤذنين -نسأل الله لنا ولهم الهداية- يتقدم في الأذان فيؤذن قبل الوقت بخمس دقائق أو أربع دقائق، لماذا؟ قال: احتياطاً للصيام، من أجل أن يمسك الناس. حتى أننا رأينا في بعض التقاويم يكتبون وقت الإمساك ووقت طلوع الفجر، وهذا من البدع، أي: أن تقديم أذان الفجر للاحتياط بدعة وتنطع في الدين، واعتداء على المواقيت الشرعية، وظلم للناس، وتغريب بهم، وله عدة مفاسد. أولاً:

وما جاء من الأحاديث موهماً جواز تناول المفطر بعد الصبح^(١) فهو محمول على أن المراد به أنه في آخر جزء من الليل لشدة قربته من النهار. وهذا القسم الأخير أعني: ما هو تحت قدرة المكلف، قال المؤلف: إنه واجب. هذا حاصل معنى كلامه **رحمته الله**.

هل الاحتياط التنطع في الدين والتشدد فيه أم الاحتياط موافقة الشرع؟ الجواب: موافقة الشرع، وما دام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: "كلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم فإنه لا يؤذن حتى يطلع الفجر." البخاري (١٩١٨) مسلم تحت رقم (١٠٩٢) (٣٨) عن عائشة، لماذا نقول للناس: أمسكوا قبل صلاة الفجر، فالاحتياط متابعة السنة. انظر: اللقاء الشهري، اللقاء الثامن ص (١٢). وقال: وإنني أنبه هنا على مسألة يفعلها بعض المؤذنين وهي أنهم يؤذنون قبل الفجر بخمس دقائق أو أربع دقائق زعمًا منهم أن هذا من باب الاحتياط للصوم. وهذا احتياط نصفه بأنه «تنطع» وليس احتياطاً شرعياً.. وقد قال النبي ﷺ: «هلك المتنطعون» (مسلم (٢٦٧٠). وهو احتياط غير صحيح. انظر: كتاب ٤٨ سؤالاً في الصيام ص (٢٩).

(١) يشير المؤلف **رحمته الله** إلى حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إِذَا سَمِعَ أَحَدُكُمْ الْأَذَانَ، وَالْإِنَاءَ عَلَى يَدِهِ، فَلَا يَدْعُهُ حَتَّى يَقْضِيَ مِنْهُ». أخرجه أحمد برقم (٩٤٧٤) وبرقم (١٠٦٣٠) وأبو داود برقم (٢٣٥٠) والحاكم (٣٢٠/١) برقم (٧٢٩) وغيرهم، عن حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وعن حماد بن سلمة عن عمار بن أبي عمار عن أبي هريرة. وظاهر إسناد كلا الطريقتين حسن. لكن قال أبو حاتم: هذان حديثان ليسا بصحيحين، أما حديث عمار فعن أبي هريرة موقوف، وعمار ثقة. والحديث الآخر ليس بصحيح. علل ابن أبي حاتم (٢٣٥/٢) رقم (٣٤٠) و(١٣٧/٣) برقم (٧٥٩). قلت: ولعل ذلك لأن محمد بن عمرو وعمار بن أبي عمار فيهما كلام وإن كان حديثهما في حيز الحسن. وانظر: تحقيق المسند برقم (٩٤٧٤). وعلى هذا فالحديث ضعيف ولا نحتاج إلى تأويله.

قال مقيده عفا الله عنه: وهذا التقسيم غير جيد. ^(١) وحاصل تحرير المقام أن يقال: ما لا يتم الواجب إلا به ثلاثة أقسام:

١- قسم: ليس تحت قدرة العبد كما مثلنا له آنفاً.

٢- وقسم: تحت قدرة العبد عادة إلا إنه لم يؤمر بتحصيله، كالنصاب لوجوب الزكاة، والاستطاعة لوجوب الحج، والإقامة لوجوب الصوم. وهذان القسمان لا يجبان إجمالاً. ^(٢)

٣- القسم الثالث: ما هو تحت قدرة العبد ^(٣) مع أنه مأمور به، كالطهارة للصلاة والسعي للجمعة .. الخ. وهذا واجب على التحقيق. وإن شئت قلت: ما

^(١) وكذا انتقد هذا التقسيم شيخ الإسلام -رحمه الله- فقال: وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ هِيَ الْمُلْقَبَةُ: بِأَنَّ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ. وَقَدْ غَلِطَ فِيهَا بَعْضُ النَّاسِ فَقَسَّمُوا ذَلِكَ: إِلَى مَا لَا يَقْدَرُ الْمُكَلَّفُ عَلَيْهِ؛ كَالصَّحَّةِ فِي الْأَعْضَاءِ وَالْعَدَدِ فِي الْجُمُعَةِ؛ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَكُونُ قَادِرًا عَلَى تَحْصِيلِهِ، وَإِلَى مَا يَقْدَرُ عَلَيْهِ كَقَطْعِ الْمَسَافَةِ فِي الْحَجِّ وَعَسْلِ جُزْءٍ مِنَ الرَّأْسِ فِي الْوُضُوءِ وَإِمْسَاكِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ فِي الصِّيَامِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. فَقَالُوا: مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمُنْطَلَقُ إِلَّا بِهِ وَكَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ فَهُوَ وَاجِبٌ. وَهَذَا التَّقْسِيمُ خَطَأٌ؛ فَإِنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ الَّتِي ذَكَرُوهَا هِيَ شَرْطٌ فِي الْوُجُوبِ. الفتاوى (١٥٩/٢٠ - ١٦٠).

^(٢) ويجمع القسمين: ما يتوقف عليه وجوب الواجب فليس مكلفاً به إجمالاً. ونقل الإجماع القراني في شرح تنقيح الفصول ص (١٦٠). قال شيخ الإسلام: فَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَانَ مُسْتَطِيعًا لِلْحَجِّ وَجَبَ عَلَيْهِ الْحَجُّ، وَإِذَا كَانَ مَالِكًا لِنَصَابِ الزَّكَاةِ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ، فَالْوُجُوبُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِذَلِكَ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَحْصِيلُ اسْتَطَاعَةِ الْحَجِّ وَلَا مِلْكُ النَّصَابِ. مجموع الفتاوى (١٦٠/٢٠).

^(٣) نبه الشيخ ابن عثيمين على أنه لا حاجة في الواقع لقوله: "مقدور للمكلف"، لأن أصل الواجب لا يجب إلا مع القدرة، فهو شرط في كل واجب. شرح مختصر التحرير ص (٢٨٦). وعليه فضابط هذا القسم هو: ما يكون مأموراً به.

لا يتم الواجب المطلق^(١) إلا به فهو واجب، كالطهارة للصلاة، وما لا يتم الواجب المعلق -أي: على شرط كالزكاة معلقة على ملك النصاب، والحج على الاستطاعة- إلا به فليس بواجب، كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج. وأوضح من هذا كله أن نقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كالطهارة للصلاة، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب كالنصاب للزكاة.^(٢)

(١) أي: أداء الواجب من المكلف. وذكر القرافي: أن قولهم الواجب المطلق: قيد للاحتراز من أسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه، فإنها لا تجب إجماعاً مع التوقف عليها. شرح تنقيح الفصول ص (١٦٠). يعني: وإنما يجب عليه شروط وأسباب أداء الواجب لا شروط وأسباب الوجوب. وانظر: المسودة ص (٦٠-٦١)، حاشية الكوكب (٣٥٨/١).

(٢) أي: سواء قَدَر عَلَيْهِ الْمُكَلَّفُ، كَاكْتِسَابِ الْمَالِ لِلْحَجِّ وَالْكَفَّارَاتِ، أَوْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ الْمُكَلَّفُ كحضور الإمام الجمعة وحضور العدد المشترط فيها، لَأَنَّهُ مِنْ صُنْعٍ غَيْرِهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ مُطْلَقًا، وَحُكْمِي إجماعاً. قاله ابن النجار. الكوكب المنير (٣٥٨/١). وسواء كان شرطاً أو سبباً أو انتفاء مانع فلا يجب عليه إجماعاً. وانظر: المسودة ص (٦١)، شرح مختصر الروضة (٣٣٥/١)، البحر المحيط (١٧٩/١). وقال شيخ الإسلام: وَالْمُقْصُودُ هُنَا: الْفَرْقُ بَيْنَ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، وَمَا لَا يَتِمُّ الْوُجُوبُ إِلَّا بِهِ، وَأَنَّ الْكَلَامَ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي إِنَّمَا هُوَ فِيمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، كَقَطْعِ الْمَسَافَةِ فِي الْجُمُعَةِ وَالْحَجِّ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَعَلَى الْمُكَلَّفِ فِعْلُهُ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ. مجموع الفتاوى (١٦٠/٢٠). وانظر مجموع الفتاوى (٣١٣/٢١) فقد صرح شيخ الإسلام بما ذكره المؤلف هنا. وانظر: القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص (١٣٠).

ومعنى قولهم: ما لا يتم الوجوب إلا به: أن الفعل لم يجب على المكلف بعد ولم يخاطب به، فمعنى الوجوب: أن يخاطب به المكلف، فهنا لا يجب عليه بذل أسبابه حتى يخاطب به ويجب عليه. وأما قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به، يعني قد ثبت وجوب الفعل على المكلف وخوطب

تنبيه: اعلم أن الطهارة للصلاة واجبة إجماعاً كما لا يخفى، وحينئذ فعلى أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب، فجميع النصوص الموجبة للصلاة توجب

به، فهنا يطالب بأداء الفعل، وبما لا يتم الفعل إلا به. وانظر: شرح مختصر ابن اللحام ص(١٥٨-١٥٩).

مسألة: لو ترك المكلف فعل الواجب، هل يأنم على تركه وعلى ترك ما لا يتم إلا به، من اللوازم والوسائل؟. فالجواب: أن هذه اللوازم يثاب على فعلها مع فعله للواجب، وإذا ترك الواجب فلا يعاقب على تركه لوسائله ولوازمه، لأنها ليست مقصودة بالطلب. لهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: فإن الأول يذم تاركه ويعاقب، والثاني واجب وقوعاً، أي: لا يحصل إلا به ويؤمر به أمراً بالوسائل ويثاب عليه، لكن العقوبة ليست على تركه. مجموع الفتاوى (٥٣٢/١٠).

وقال رحمه الله: 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 لزمه 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؟ والتحقيق: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي لا بطريق قصد الأمر؛ بل الأمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه وإن كان عالماً بأنه لا بد من وجودها. مجموع الفتاوى (١٦٠-١٦١). وانظر: المسودة (٦١).

وقال أيضاً: ومنشأ النزاع أن الأمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد؛ ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده. وهذه المسألة هي الملقبة: بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. مجموع الفتاوى (١٥٩/٢٠). وقال ابن اللحام البعلي: والوجوب العقابي -بمعنى يعاقب على تركه- لا يقوله فقيه، والوجوب الطلبي محل النزاع. شرح مختصر ابن اللحام ص(١٦١).

الطهارة لأنها لا تتم إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به واجب، وإن كانت الطهارة واجبة بأدلة أخرى إذ لا مانع من تعدد الأدلة. وعلى العكس فالطهارة واجبة بالنصوص الأخرى فقط دون النصوص الموجبة للصلاة. (١) (٢)

فصل (ما لا يتم ترك الحرام إلا به)

قال المؤلف رحمته الله: وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة، حرمتنا الميتة بعلقة الموت والأخرى بعلقة الاشتباه. (٣)

هذه المسألة يترجم لها علماء الأصول بقولهم: "ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب". (٤) فإن اختلطت ميتة بمذكاة أو أخته بأجنبية، فلا يتم ترك الحرام الذي هو أكل الميتة في الأول ونكاح الأخت في الثاني إلا بترك الجميع، فترك الجميع

(١) مراده بالعكس: أدلة وجوب الطهارة مطلقاً التي ليس فيها ذكر الأمر بالصلاة.

(٢) وهذه القاعدة تأتي أيضاً في المستحب: فما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب. مجموع الفتاوى (٥٥/٢٠، ٢٩/٣٥). وقال ابن القيم رحمته الله: فوسيلة المقصود تابعة للمقصود. إعلام الموقعين (٣/١٤٧).

(٣) روضة الناظر ص (٣٤). وهذه المسألة والتي تليها -وهي الزيادة على الواجب- هما فرعان من فروع قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به" المتقدمة، كما صرح الطوفي رحمته الله في شرح مختصر الروضة (٣٤٥/١)، وذكر هذه المسألة أيضاً ابن اللحام البعلي تحت تلك القاعدة في القواعد والفوائد الأصولية ص (١٣١) وكذا شيخ الإسلام ابن تيمية فيما سيأتي.

(٤) قال الزركشي: ما ذكرناه في المأمور من أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا به يجري مثله في النهي، وهو ما إذا لم يمكن الكف عن المحذور إلا بالكف عما ليس بمحذور. البحر المحيط (١٨٦/١).

واجب. ^(١) ^(٢) وقول المؤلف رحمته الله: "حرمت الميتة بعلقة الموت والأخرى بعلقة الاشتباه." فيه نظر، لأن الميتة غير معروفة بعينها، ^(٣)

^(١) قال شيخ الإسلام: فإنه إذا اشتبه الحلال بالحرام اجتنبها؛ لأنه إذا استعملها لزم استعمال الحرام قطعاً، وذلك لا يجوز فهو بمنزلة اختلاط الحلال بالحرام على وجه لا يمكن تمييزه، كالنجاسة إذا ظهرت في الماء، وإن استعمل أحدهما من غير دليل شرعي كان ترجيحاً بلا مرجح؛ وهما مستويان في الحكم فليس استعمال هذا بأولى من هذا؛ فيجتنبان جميعاً. مجموع الفتاوى (٧٦/٢١). وقال: فإنه لما لم يمكن اجتناب المحظورات إلا باجتناب المباح في الأصل؛ وجب اجتنابها جميعاً كما أن ما لا يتم الواجب إلا بفعله ففعله واجب. مجموع الفتاوى (١٢/٣٠).

^(٢) ولكن لا يصير المباح حراماً؛ لأن المباح لم يحرم. وأكثر ما فيه: أنه اشتبه. فمَنَعْنَا لأجل الاشتباه، لا أنه محرم، فإذا تبين المحرم زال ذلك. فوجب الكف ظاهراً لا يدل على شمول التحريم، ولهذا لو أكلهما لم يعاقب إلا على أكل ميتة واحدة. الكوكب (٣٨٩/١). وانظر البحر المحيط (٢٠٧/١). وقال شيخ الإسلام: إذا اشتبهت الميتة بالمذكي فإن المحرم الذي يعاقب على فعله أحدهما، بحيث إذا أكلهما جميعاً لم يعاقب عقوبة من أكل ميتتين بل عقوبة من أكل ميتة واحدة، والأخرى وجب تركها وجوب الوسائل... إلى أن قال: فإن الوجوب والحرمة الثابتة لأحدهما ليست ثابتة للآخر، بل نوع آخر، حتى لو اشتبهت مملوكته بأجنبية بالليل ووطنها يعتقد حل وطء إحداها وتحريم وطء الأخرى كان ولده من مملوكته ثابتاً نسبه بخلاف الأخرى، ولو قدرنا أنها اشتبهت بأجنبية وتزوج إحداها فحد مثلاً ثم تزوج الأخرى لم يُجدَّ حدّين، مع أنه لا حدّ في ذلك لجواز أن تكون المنكوحة هي الأجنبية. الفتاوى (٥٣٣/١٠).

^(٣) وجه النظر: أنه لا تعرف الميتة من المذكاة، فلو عرفت المذكاة بعينها لما حرمت بل كانت حلالاً، وظاهر كلام ابن قدامة أنه قد عرفت إحداها من الأخرى، فحرمت الميتة أصالة وحرمت المذكاة للاشتباه، وهذا لا يصح مع معرفة أعيانها، فلا تحرم إلا الميتة فقط.

فالجميع محرم، لأنه لا يتم ترك الحرام إلا بترك الجميع، فكل واحدة أكل منها احتمال أن تكون هي الميتة. وقول من قال: إن المذكاة حلال لكن يجب الكف عنها. ظاهر التناقض. ^(١) كما بينه المؤلف. ^(٢)

(١) قال ابن قدامة: وقال قوم: المذكاة حلال لكن يجب الكف عنها. وهذا متناقض. إذ ليس الحل والحرمة وصفا ذاتيا لهما، بل هو متعلق بالفعل، فإذا حرم فعل الأكل فيها فأى معنى لقولنا هي حلال. الروضة ص (٣٤) وهو تابع في ذلك للغزالي في كتابه المستصفى. لكن بين شيخ الإسلام أن الإطلاقين صحيحان باعتبارين، فالخلاف لفظي. قال رحمه الله: فقول من قال: كلاهما محرم صحيح بهذا الاعتبار؛ وقول من قال: المحرم في نفس الأمر أحدهما صحيح أيضا بذلك الاعتبار، وهذا نظير قول من قال: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب. وإنكار أبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي على من قال هذا، ومن قال: المحرم أحدهما لا يناسب طريقة الفقهاء، وحاصله يرجع إلى نزاع لفظي. الفتاوى (١٠/٥٣٣). وكذلك ذكر الطوفي والزركشي: أن الخلاف لفظي. شرح مختصر الروضة (١/٣٤٦)، البحر المحيط (١/٢٠٨).

(٢) مسألة: لو حصل للمكلف هذا الاشتباه بين ما هو حلال وحرام فكيف يفعل؟ قال ابن القيم رحمه الله: **مسألة اشتباه المباح بالمحظور:** إن كان له بدل لا اشتباه فيه انتقل إليه وتركه، وإن لم يكن له بدل ودعت الضرورة إليه اجتهد في المباح واتقى الله ما استطاع، فإذا اشتبه الماء الطاهر بالنجس انتقل إلى بدله وهو التيمم، ولو اشتبه عليه في الشرب اجتهد في أحدهما وشربه، وكذلك لو اشتبهت ميتة بمذكاة انتقل إلى غيرهما ولم يتحرر فيهما، فإن تعذر عليه الانتقال ودعته الحاجة اجتهد. ولو اشتبهت أخته بأجنبية انتقل إلى نساء لم يشبه فيهن، فإن كان بلدا كبيرا تحرى ونكح. ولو اشتبه ثوب طاهر بنجس انتقل إلى غيرهما، فإن لم يجد فقيل: يصلي في كل ثوب صلاة ليؤدي الفرض في ثوب متيقن الطهارة. وقيل: بل يجتهد في أحد الثوبين ويصلي. وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية. بدائع الفوائد (٣/٢٥٨، ٤/٢٨). وانظر: اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٢٣-١٢٤).

فصل (الزيادة على الواجب)

قال المؤلف: الواجب الذى لا يتقيد بحد محدود كالطمأنينة في الركوع والسجود... الخ.^(١)

اعلم أولاً أن الزيادة على الواجب، لها حالتان:

الاولى: أن تكون الزيادة على الواجب متميزة عنه، كصلاة النافلة بالنسبة إلى

الصلوات الخمس، وهذه الزيادة غير واجبة كما هو واضح.^(٢)

الثانية: أن تكون الزيادة غير متميزة عن الواجب، كالزائد على قدر الفرض من الطمأنينة في الركوع والسجود ونحو ذلك. فقال قوم: الزيادة هنا واجبة، لأن الجميع امتثال للأمر الواجب، ولم يتميز فيه واجب عن غيره فالكل واجب، لأنه امتثال للواجب.

وكثير من الأصوليين يستثنى ما لم يكن محصوراً، كاشتباه أخته بنساء البلد، فقالوا: لا يلزمه التحري فيه لما فيه من الحرج والمشقة. وصحَّ الشيخ ابن عثيمين رحمته الله ما ذهب إليه ابن القيم أنه يتحرى حتى في هذه الصورة. شرح مختصر التحرير ص (٣٢٣). تنبيه: أما إذا اختلط الحرام بالحلال بحيث لا تميز لأحدهما، كما لو ظهرت النجاسة في الماء، فهنا يجب اجتنابه مطلقاً وليس فيه تحري واجتهاد. البحر المحيط (٢٠٧/١-٢٠٨). مجموع الفتاوى (٧٦/٢١-٧٧).

^(١) روضة الناظر ص (٣٤-٣٥)، وهذه المسألة هي الفرع الثاني من قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به، لكن ذاك لاحق من أوله، وهنا لاحق من آخره. شرح مختصر الروضة (٣٤٨/١).

^(٢) بل هي نذب باتفاق. قاله الطوفي، وابن اللحام البعلي. شرح مختصر الروضة (٣٤٨/١)، القواعد والفوائد الأصولية (١٤٣).

والحق أن الزائد غير واجب، والدليل على ذلك جواز تركه،^(١) والاقتصار على ما يحصل به الفرض فقط من الطمأنينة

(١) وهو قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة. فلو لم تكن هذه الزيادة ندباً لما جاز تركها لأن الندب يجوز تركه، أو الفعل الذي تحققت به الزيادة على الواجب، لكن قد جاز تركه، فلا يكون واجباً. قال الزركشي: إن الزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم فيما لا يتقدر بمعين، كتطويل أركان الصلاة، وألحق بها إمساك بعض الليل احتياطاً للصوم إذا لم نوجبه، لا يوصف بالوجوب لأنه يجوز تركه، ونقله ابن برهان في الأوسط عن معظم العلماء. البحر المحيط (١/١٩٠)، الكوكب المنير (١/٤١١)، شرح مختصر الروضة (١/٣٤٨-٣٤٩)، نزهة الخاطر (١/١١١-١١٢)، المسودة ص (٥٨-٥٩). ومما يرد به على المخالف ويلزمه: أنه لو وجبت الزيادة المندوبة بالتلبس بها، لكان ذلك من باب لزوم النفل بالشروع فيه، والندب لا يلزم بالشروع على الصحيح. وستأتي المسألة إن شاء الله. وانظر: شرح الطوفي (١/٣٤٩).

ذكر الزركشي هنا قاعدة: جائز الترك مطلقاً ليس بواجب، قال: وتجاوزنا به (مطلقاً) عن فرض الكفاية والموسع والمخير، ويتفرع عليه مسائل. البحر المحيط (١/١٩٠).

ثم قال بعضهم: الخلاف لفظي. والحق: أنه معنوي، وللخلاف فوائد: منها: زيادة الثواب، فإن ثواب الواجب أعظم من ثواب النفل. ومنها: إذا مسح على شعر ثم حلق بعضه، فإن من يرى أنه إذا حلق كله تجب الإعادة، قد يقول: إذا قلنا: الكل واجب لزمه إعادة المسح في الموضع الذي حلقه. البحر المحيط (١/١٩١)، القواعد والفوائد الأصولية (١٤٣-١٤٥).

تنبيه: المسألة مفروضة: في زائد يمكن انفكاك الواجب منه، أما ما لا يمكن انفكاكه فإنه واجب تبعاً غير مقصود بلا خلاف؛ لأن الوجوب يتناول ما هذه صفته. وحاصله: تخصيص الخلاف بما إذا أمكن الاقتصار على الأصل، فإن لم يمكن إلا بفعل الكل، فالكل واجب قطعاً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. البحر المحيط (١/١٩٢).

من غير شرط ولا بدل. (١)

المندوب

قال المؤلف: الثاني: المندوب.

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا المبحث أن المندوب: هو ما في فعله الثواب وليس في تركه عقاب. (٢) وهذا أجود التعريفين اللذين ذكرهما المؤلف. (٣) وإن شئت قلت: ما أمر به أمراً غير جازم. (٤)

والتحقيق: أن المندوب مأمور به لأن الأمر قسمان:

١- أمر جازم: أي في تركه العقاب وهو الواجب.

(١) قوله: من غير شرط ولا بدل: أي أن المندوب لا يشترط لتركه شرط ولا بدل، بخلاف الواجب، فإن من أنواعه ما لا يجوز تركه إلا إلى بدل كالواجب المخير، أو بشرط كالواجب الموسع والواجب الكفائي. وأشار إليه الزركشي فيما تقدم.

(٢) هذا تعريف للمندوب بحكمه وثمرته. لكن اعترض عليه بمثل الواجب الموسع، فإنه يجوز ترك الصلاة أول الوقت ولا يعاقب بل يثاب إذا فعلها بعد ذلك، ومع ذلك الصلاة أول الوقت واجبة وليست مندوبة. فلذا يُزاد في التعريف قيد وهو: من غير حاجة إلى بدل، ليخرج الواجب الموسع والمخير. شرح مختصر الروضة (١/٣٥٤)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٦٧)، وبعضهم زاد في التعريف لفظ: مطلقاً. ليخرج هذه الأمور. الكوكب المنير (١/٤٠٣) شرح مختصر الروضة للشري (١/١٠٧).

(٣) قال ابن قدامة رحمته الله: وحده في الشرع مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل. وقيل هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه. روضة الناظر ص (٣٥).

(٤) المسودة ص (٧)، البدر الطالع شرح جمع الجوامع (١/١٠٠)، شرح مختصر التحرير ص (٣٣٢)، الأصول من علم الأصول للعثيمين ص (١١).

٢- وأمر غير جازم: أي لا عقاب في تركه وهو المندوب. ^(١)

والدليل على شمول الأمر للمندوب: قوله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] أي: ومنه المندوب، ﴿وَأَمُرٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧]، أي: ومنه المندوب. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [سورة النحل: ٩٠] أي: ومن الإحسان وإيتاء ذي القربى ما هو مندوب.

^(١) قال ابن النجار: المندوب مأمورٌ به حقيقةً عند أحمدَ والشافعيِّ وأكثر أصحابهما، وحكاه ابنُ عقيل عن علماء الأصول والفقهاء، لدخوله في حدِّ الأمر، لانقسام الأمر إليهما، وهو مُستدعى ومطلوبٌ. قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} النحل: ٩٠، وإطلاق الأمر عليه في الكتاب والسنة. والأصل: الحقيقة، ولأنه طاعة لا مثيل الأمر. الكوكب المنير (٤٠٥/١-٤٠٦). وهو قول جمهور الأصوليين. حاشية البدر الطالع (١٣١/١). وعلى هذا يكون الأمر في المندوب للفور وللتكرار. كما ذكر ابن النجار.

والتحقيق: أن يقال: الأمر المطلق لا يكون إلا إيجاباً، وأما المندوب إليه فهو مأمور به أمراً مقيداً لا مطلقاً، فيدخل في مطلق الأمر لا في الأمر المطلق. المسودة ص (٧) بدائع الفوائد (٤/١٧-١٨)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٢٧-١٢٨)، شرح مختصر الروضة (١/٣٥٤-٣٥٥)، البحر المحيط (١/٢٣١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٦٩). وأيضاً فالمندوب مثاب عليه، وكل مثاب عليه طاعة، وكل طاعة مأمور بها، لقوله تعالى: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} النساء: ٥٩. شرح مختصر الروضة (١/٣٥٥)، شرح مختصر الروضة للشري (١/١٠٩). ولو لم يكن المندوب مأموراً به لما كان مشروعاً، فإن العبادات توقيفية، وليست هي مباحة فقط بدون أمر. شرح مختصر التحرير ص (٣٣٧). فإذا ورد لفظ الأمر ودل الدليل على أن المراد به النذب، فإن ذلك لا يجعله مجازاً؛ لأنه حملٌ على بعض ما يتناوله، وإخراج البعض، فكان حقيقة كلفظ العموم إذا خص في بعض ما يتناوله. البحر المحيط (١/٢٣٠-٢٣١)، المسودة ص (٧).

واحتج من قال إن النذب غير مأمور به ^(١) بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] قالوا: في الآية التواعد على مخالفة الأمر بالفتنة والعذاب الأليم. والنذب لا يستلزم تركه شيئاً من ذلك. وبحديث: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة". ^(٢) مع أنه ندهم إلى السواك. قالوا: فدل ذلك على أن النذب غير مأمور به.

والجواب: أن الأمر في الآية والحديث المذكورين يراد به الأمر الواجب، فلا ينافي أن يطلق الأمر أيضاً على غير الواجب، وقد قدمنا أن الأمر يطلق على هذا وهذا. ^(٣)

^(١) أبو الحُطَّابِ وَالحُلَوَانِيّ من الحنابلة وَالحَنَفِيَّةِ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ. قالوا: المندوب مأمور به مجازاً وليس مأموراً به حقيقة. الكوكب المنير (٤٠٦/١).

^(٢) أخرجه البخاري برقم (٨٨٧) ومسلم برقم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

^(٣) فالأمر في الآية والحديث أمر إيجاب، ولا إشكال في كون الأمر للوجوب، بدلالة قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي» فهنا قرينة جعلت المراد بالأمر هنا الأمر اللازم، لا تلازم بين ترك الأمر والمعصية. فما استدلوا به خارج محل النزاع. انظر: روضة الناظر ص (٣٥-٣٧)، شرح مختصر الروضة (٣٥٦/١-٣٥٧) شرح مختصر الروضة للشرقي (١٠٩/١).

فائدة الخلاف: الفائدة الأولى: أنه إذا قال الراوي: أمرنا، أو أمرنا النبي ﷺ بكذا. فعلى قول الجمهور -وهو الصحيح أن لفظ الأمر يختص بالوجوب-: كان اللفظ ظاهراً في ذلك حتى يقوم دليل على خلافه، وعلى القول الآخر: إنه يتردد بينهما لزم أن يكون مجملاً، فيتوقف فيه حتى يأتي دليل يبين المراد منه.

الثانية: أنه إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب، فمن قال: بأنه حقيقة حملة على النذب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل؛ لأن اللفظ عنده حقيقتين إحداها بالإطلاق،

وَزَعْمٌ مِنْ قَالَ: إِنَّ النَّدْبَ تَخْيِيرٌ، بِدَلِيلِ جَوَازِ تَرْكِهِ، وَالْأَمْرَ اسْتِدْعَاءً وَطَلَبًا، وَالتَّخْيِيرَ وَالطَّلَبَ مُتَنَافِيَانِ. زَعَمَ غَيْرُ صَحِيحٍ، لِأَنَّ النَّدْبَ لَيْسَ تَخْيِيرًا مُطْلَقًا، بِدَلِيلِ أَنَّ الْفِعْلَ فِيهِ أَرْجَحُ مِنَ التَّرْكِ لِلثَّوَابِ فِي فِعْلِهِ وَعَدَمِ الثَّوَابِ فِي تَرْكِهِ^(١). وَلِأَنَّ الْمُنْدُوبَ أَيْضًا مُطْلُوبٌ إِلَّا أَنْ طَلَبَهُ غَيْرُ جَازِمٍ.

وَالنَّدْبُ فِي اللُّغَةِ الدَّعَاءُ إِلَى الْفِعْلِ^(٢)، وَمِنْهُ قَوْلُهُ: ^(٣)

لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بَرَهَانًا

وَالثَّوَابُ فِي اللُّغَةِ الْجَزَاءُ مُطْلَقًا^(٤) وَمِنْهُ قَوْلُهُ: ^(٥)

لِكُلِّ أَخِي مَدْحٌ ثَوَابٌ عَلِمْتُهُ وَلَيْسَ لِمَدْحِ الْبَاهِلِيِّ ثَوَابٌ

وَالْأُخْرَى بِالتَّقْيِيدِ، وَكَمَا حَمَلَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ عَلَى إِحْدَاهُمَا حَمَلَ عِنْدَ التَّقْيِيدِ عَلَى الْآخَرَى. وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ مُجَازٌ لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَيْهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ؛ لِأَنَّ حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَجَازِ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِدَلَالَةٍ. الْبَحْرُ الْمَحِيطُ (٢٣٢/١) شَرَحَ مُخْتَصِرَ الرُّوضَةِ لِلشُّثْرِيِّ (١٠٨/١).

^(١) ثُمَّ لَا نَسْلُمُ أَنَّ الطَّلَبَ لَيْسَ فِيهِ تَخْيِيرٌ، فَالْوَاجِبُ الْمَوْسَعُ وَالْوَاجِبُ الْمَخِيرُ فِيهِمَا تَخْيِيرٌ، كَمَا تَقْدُمُ. وَإِنْ سَلِمْنَا أَنَّهُ لَا تَخْيِيرَ فِيهِ فَالْمُنْدُوبُ كَذَلِكَ لَيْسَ فِيهِ تَخْيِيرٌ، لِأَنَّ التَّخْيِيرَ كَوْنُ فِعْلٍ شَيْءٍ وَتَرْكُهُ سَوَاءٌ، لَا تَرْجِيحَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، وَالْمُنْدُوبُ لَيْسَ كَذَلِكَ. نَزْهَةُ الْخَاطِرِ (١١٥-١١٦).

^(٢) الْمَصْبَاحُ الْمُنِيرُ ص (٣٠٨)، تَاجُ الْعُرُوسِ (٣٢٥/٢).

^(٣) الْبَيْتُ لِقَرِيطِ بْنِ أَنَيْفِ الْعَنْبَرِيِّ. شَرَحَ دِيوَانَ حَمَاسَةِ أَبِي تَمَامٍ لِلتَّبْرِيزِيِّ ص (٥-٣/١)، خَزَانَةُ الْأَدَبِ (٤٤١/٧).

^(٤) تَهْذِيبُ اللُّغَةِ (١١٢/٨).

^(٥) دِيوَانُ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ الْمَعْدِلِ ص (١٣)، وَنَسَبُهُ الْمَبْرَدُ فِي الْكَامِلِ فِي الْأَدَبِ (٦/٣) إِلَى أَعْرَابِي.

أي جزاء. وزعم أن الثواب يختص بجزاء الخير بالخير غير صحيح، بل يطلق الثواب أيضاً على جزاء الشر بالشر في اللغة، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْحَنَازِيرَ﴾ [سورة المائدة: ٦٠] الآية. وقوله تعالى ﴿هَلْ تُؤْبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [سورة المطففين: ٣٦].

والعقاب في اللغة: التنكيل على المعصية،^(١) ومنه قول النابغة الذبياني:^(٢)
ومن عصاك فعاقبة معاقبة تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد^(٣)

(١) في الصحاح للجوهري (١٨٦/١) العقاب: العقوبة. وقال الخليل: والعقوبة: اسم المعاقبة، وهو أن يُجزَّيه بعاقبة ما فعل من سوء. ثم ذكر هذا البيت. العين (١٨٠/١).

(٢) ديوان النابغة الذبياني ص (٢١).

(٣) الضمد: الحقد والغضب. انظر: العين للخليل بن أحمد (٢٤/٧)، وتهذيب اللغة للأزهري (١٢/٧، ٢٥٢/٤).

أسماء المندوب: السنة والمستحب والتطوع والطاعة ونفل وقربة وفضيلة ومرغباً فيه وإحساناً. وكله مندوب، ومنه ما هو مؤكد ومنه ما هو دون ذلك. وبعضهم جعله مراتب: فأعلاها سنة ثم فضيلة ثم نافلة. الكوكب المنير (٤٠٣/١)، البحر المحيط (٢٢٩/١) - (٢٣٠)، نزهة الخاطر (١١٣/١)، شرح مختصر التحرير ص (٣٣٦)، البدر الطالع (١٠١-١٠٠/١). وذكر ابن القيم رحمته الله: أن تسمية المندوب سنة اصطلاح حادث للمتأخرين، وإلا فالسنة إنما هي الطريقة المتبعة وجوباً أو استحباباً. واستدل بحديث أن النبي ﷺ قال: "من رغب عن سنتي فليس مني". متفق عليه عن أنس، وحديث العرباض بن سارية "فعليناكم بسنتي". تحفة المودود ص (١٣٨)، بدائع الفوائد (١٨٤/٤)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٢٦/١-١٢٧).

مسألة: هل يلزم المندوب بالشروع؟ أولاً: محل الخلاف في غير الحج والعمرة، فيجب إتمامهما ولو كانا مستحبين، وذلك لوجوب المضي في فاسدهما، فيجب عليه أن يتمهما ولو كانا فاسدين، لقوله تعالى: {وَأَتِمُّوا الْحُجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ} البقرة: ١٩٦. فإتمام صحيح تطوعهما أولى بوجوب المضي فيه، ولمساواة نفلهما لفرضهما في النية وفي الكفارة، وفي انعقاد الإحرام لازماً في حق من لزمه الحج وغيره. وأما التطوع في غير الحج والعمرة ففي المسألة أقوال:

الأول: لا يجب بالشروع ولا يلزمه إتمامه، وإلا لناقض أصل نديته، بل هو مخير فيه بين إتمامه وقطعه، وهو مذهب الشافعي والمشهور في مذهب أحمد. استدلوا بحديث عائشة أن النبي ﷺ: "كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر" رواه مسلم (١١٥٤). وأما قوله سبحانه وتعالى: {وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ} محمد: ٣٣، فيحمل على التنزيه، جمعاً بين الدليلين، أو يفسر بطلانها بالردة، بدليل الآية التي قبلها وهي قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْهُدَىٰ كُنْ يَصُرُوا لِلَّهِ سُيَأًا وَسَيُحِبُّ أَعْمَالَهُمْ} محمد: ٣٢. أو لا تبطلوا أفعالكم بالرياء. قال ابن عبد البر: من احتج على المنع بقوله تعالى: {وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} محمد: ٣٣، فإنه جاهل بأقوال العلماء، فإنهم اختلفوا فيها على قولين: فأكثرهم قالوا: لا تبطلوها بالرياء وأخلصوها، وهم أهل السنة، وقيل: لا تبطلوها بالكبائر، وهو قول المعتزلة.

القول الثاني: قول مالك وأبي حنيفة ورواية عن أحمد: يلزم بالشروع، واحتجوا بحديث الأعرابي: هل علي غيرها؟ قال: "لا، إلا أن تطوع" البخاري برقم (٤٦) ومسلم برقم (١١). أي فيلزمك التطوع إن تطوعت، وإن كان تطوعاً في أصله. والجواب: أن الاستثناء منقطع، بدليل أن النبي ﷺ قد أبطل تطوعه بفطره بعد نية الصوم وإمساكه جزءاً من النهار. واختلفوا في القضاء إذا لم يتم النفل: فأبو حنيفة وأحمد في رواية على أنه يقضي مطلقاً. ومذهب مالك أنه يقضي إذا خرج من التطوع بغير عذر.

القول الثالث: رواية عن أحمد: أنه يلزم إتمام الصلاة دون الصوم؛ لأنها ذات إحرام وإحلال كالحج. واتفق الأئمة الأربعة أن ما عدا ذلك؛ كالصدقة المتطوع بها، والقراءة والأذكار، فلا يلزم إتمامها بالشروع فيها. انظر: الكوكب المنير (٤٠٧/١-٤٠٨)، البحر المحيط (٢٣٣/١)، البدر الطالع (١٠٢/١)، شرح الشري لمختصر الروضة (١٢٢/١-).

المباح

قال المؤلف رحمه الله: القسم الثالث (المباح) وحده، ما أذن الله في فعله وتركه، غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه وهو من الشرع .. الخ. كلامه. (١)

(١٢٣)، تيسير أصول الفقه ص (٣٥). واختار ابن القيم الأول. وقال: وسر المسألة أن الشارع في النافلة لم يلتزمها التزام الواجبات بل شرع فيها نية تكميلها فعلها فعل سائر النوافل، وأما الناذر لها فنذرته قد التزم أداءها كما يؤدي الواجبات فافترقا. بدائع الفوائد (٢١١/٣) اختيارات ابن القيم الأصولية (١٢٩/١ - ١٣٠). قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: لكن لا ينبغي أن يخرج من الطاعة، ولهذا يقول الفقهاء: يكره لمن شرع في نفل أن يقطعه إلا لغرض صحيح. وهذا هو المتعين. شرح مختصر التحرير ص (٣٣٩ - ٣٤٠).

مسألة: ترك السنن أكثر العمر: ذكر القاضي أبو يعلى وابن عقيل: أنه يأثم العبد بترك السنن أكثر عمره، لقوله عليه الصلاة والسلام: "من رغب عن سنتي فليس مني" متفق عليه. ولأنه متهم أن يعتقد غير سنة، واحتجا بقول أحمد فيمن ترك الوتر: إنه رجل سوء. اهـ مع أنه سنة. قال المرداوي: والذي يظهر أن إطلاق الإمام أحمد: أنه رجل سوء، إنما مراده من اعتقد أنه غير سنة وتركه لذلك، فيبقى كأنه اعتقد السنة التي سنّها الرسول ﷺ غير سنة، فهو مخالف للرسول ﷺ ومعاند لما سنّه، أو أنه تركه بالكلية، وتركه له كذلك يدل على أن في قلبه ما لا يريده الرسول ﷺ. الكوكب المنير (٤٢١/١)، نزهة الخاطر (١٢٤/١ - ١٢٥)، شرح مختصر التحرير ص (٣٥٤ - ٣٥٥).

(١) روضة الناظر ص (٣٧). ومما عُرف به المباح: ما سوى الشارع بين فعله وتركه لذاته. وذلك أن المباح قد ينقلب إلى غير مباح بالنية أو إذا كان وسيلة لغيره. فحكمه يتغير بمراعاة غيره فيصير واجبا إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرما إذا كان في فعله فوات فريضة، أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء، ويصير مكروها إذا اقترنت به نية مكروه، ويصير مندوبا إذا قصد به العون على الطاعة. البحر المحيط (٢٢١/١)، شرح الشري لمختصر الروضة (١٥٠/١)، إعلام الموقعين (١٦٠/٢)، مفتاح دار السعادة (٤٨٨/١)، مجموع الفتاوى (٥٣٥/١٠).

اعلم أن الإباحة عند أهل الأصول قسمان : الأولى: إباحة شرعية، أي عرفت من قبل الشرع، كإباحة الجماع في ليالي رمضان المنصوص عليها بقوله: ﴿أُجِلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٨٧] وتسمى هذه الإباحة: الإباحة الشرعية .

الثانية: إباحة عقلية وهى تسمى في الاصطلاح البراءة الأصلية والإباحة العقلية وهى بعينها استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل ناقل عنه.^(١)

(١) أولاً: تسمية هذا بأنه إباحة عقلية ليس بصحيح، فإنه مبني على أصل المعتزلة في مسألة التحسين والتفويض العقلي، فعندهم أن للعقل أن يحكم ويشب ويعاقب، بل ويقدمون العقل على الشرع. ومن أحكام العقل عندهم: الإباحة العقلية، فهي ليست شرعية، بل من المعتزلة من أنكرو وجود إباحة شرعية أصلاً، ويجعل الإباحة كلها عقلية، ومنهم من بناها على حكم الأشياء والأفعال قبل ورود الشرع، وأن حكمها كان الإباحة، فيبقى الحكم كذلك بعد الشرع، وليس هذا بصحيح، فإنه لم يوجد وقت قبل ورود الشرع، ولم يأت وقت بقي الناس فيه بلا شرع. كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثانياً: الصواب أن الإباحة حكم شرعي، لأنه ثبت بالشرع، فالله عز وجل هو الذي أذن في الفعل والترك، كما جاء في الأدلة. وأما قاعدة: الأصل في الأشياء الإباحة: فليست مأخوذة من العقل، بل من الأدلة العامة المبيحة للأشياء المباحة، وقد ذكر المؤلف بعضاً منها. ومن الأدلة قوله سبحانه: {وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} الجاثية: ١٣، وقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} البقرة: ٢٩. وقوله تبارك وتعالى: {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ} الأعراف: ٣٢، وغيرها من الأدلة، ومما دلت عليه: الإباحة والبراءة الأصلية، التي تسمى استصحاب العدم الأصلي، فهي داخلية في عمومات أدلة الإباحة. ومنها حديث سعد بن أبي وقاص، في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ أَكْثَرَ الْمُسْلِمِينَ

ومن فوائد الفرق بين الإباحيتين المذكورتين: أن رفع الإباحة الشرعية يسمى نسخاً، كرفع إباحة الفطر في رمضان وجعل الإطعام بدلاً عن الصوم المنصوص في قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [سورة البقرة: ١٨٤] فإنه منسوخ بقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥] . وأما الإباحة العقلية فليس رفعها نسخاً، لأنها ليست حكماً شرعياً بل عقلياً،^(١)

جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته البخاري برقم (٧٢٨٩)، ومسلم برقم (٢٣٥٨).

قال الشيخ ابن عثيمين رحمته الله: كون الإباحة قسمين: هذا كلام منطقي الفائدة منه قليلة، فمعلوم أن الشرع فيه قاعدتان عظيمتان: الأولى في العبادات: أن الأصل الحظر حتى يرد إذن من الشرع بها. والثانية: في غير العبادات: أن الأصل فيها الحل حتى يقوم دليل من الشرع على المنع. شرح مختصر التحرير ص (٣٦١-٣٦٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٧/٢٩)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٠)، البحر المحيط (١/٢٢٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: اعلم أن الأصل في جميع الأعيان الموجودة على اختلاف أصنافها وتباين أوصافها أن تكون حلالاً مطلقاً للأدمين وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابستها ومباشرتها ومماسستها، وهذه كلمة جامعة ومقالة عامة وقضية فاضلة عظيمة المنفعة واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال وحوادث الناس وقد دل عليها أدلة عشرة مما حضرني ذكره من الشريعة وهي: كتاب الله وسنة رسوله واتباع سبيل المؤمنين المنظومة في قوله تعالى: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} النساء: ٥٩، وقوله: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا} المائدة: ٥٦. ثم مسالك القياس والاعتبار ومناهج الرأي والاستبصار... مجموع الفتاوى (٥٣٥/٢١) وما بعدها.

^(١) هذا قول المعتزلة، كما تقدم، والتفريق بين الإباحيتين: البراءة الأصلية وبين الإباحة المنصوص عليها بدليل خاص -مع أن كل نوع منهما حكم شرعي- أن رفع الإباحة

ولذا لم يكن تحريم الربا ناسخاً لإباحته في أول الإسلام لأنها إباحة عقلية، وأمثال ذلك كثيره جداً.

والمباح في اللغة هو ما ليس دونه مانع يمنعه، ومنه قول عبيد بن الأبرص: (١)
ولقد أبحنا ما حميت ولا مبيع لما حمينا

تنبيه:

قد دلت آيات من كتاب الله على أن استصحاب العدم الأصلي حجة على عدم المؤاخذه بالفعل حتى يرد دليل ناقل عن العدم الأصلي. (٢) من ذلك أنهم كانوا يتعاملون بالربا، فلما نزل تحريم الربا خافوا من أكل الاموال الحاصلة منه بأيديهم قبل تحريم الربا، فأنزل الله في ذلك: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٥] فقلوه تعالى: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ يدل على أن ما تعاملوا به من الربا على حكم البراءة الأصلية قبل نزول التحريم لا مؤاخذه عليهم به.

المنصوص عليها بدليل يخصها يكون نسخاً، وأما رفع حكم البراءة الأصلية والاستصحاب فلا يكون نسخاً وإنما هو تخصيص لأدلة الإباحة العامة للأشياء، فتحريم الربا مثلاً خرج فيه الربا بالدليل الخاص من عموم إباحة الأشياء فصار محرماً، وهذه حقيقة تخصيص العموم.

ولهذا قال شيخ الإسلام في الفرق بينهما: لكن فرق بين ثبوت الإباحة والتحريم بالخطاب، وبين ثبوته بمجرد الاستصحاب. فالعقد والشرط يرفع موجب الاستصحاب لكن لا يرفع ما أوجبه كلام الشارع. مجموع الفتاوى (١٥٠/٢٩).

(١) ديوان عبيد بن الأبرص. ص (١١٩).

(٢) قلت: هذه أدلة أن البراءة الأصلية شرعية وليست عقلية، فهذا يرد ما ذكره المؤلف فيما سبق.

ونظير ذلك قوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [سورة النساء: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [سورة النساء: ٢٣] فإن قوله تعالى: {إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ} في الموضوعين استثناء منقطع، أي لكن ما سلف قبل التحريم على حكم البراءة الأصلية فهو عفو. ونظائر هذا في القرآن الكريم كثيرة.

ومن أصرح الآيات في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ أَلَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَّا يَتَّقُونَ﴾ [سورة التوبة: ١١٥] فإنهم لما استغفروا لموتاهم المشركين فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ﴾ [سورة التوبة: ١١٣] ندموا على استغفارهم للمشركين، فأنزل الله الآية مبينة أن ما فعلوه من الاستغفار لهم على حكم البراءة الأصلية قبل نزول التحريم، لا مؤاخذه عليهم به حتى يحصل بيان ما ينهى عنه.^(١)

(١) صيغ المباح: ١- الصَّيغَةُ الصَّرِيحَةُ فِي الْحَلِّ، كقوله تعالى: {الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ} المائدة: ٥.

٢- رفع الحرج أو الإثم أو الجناح أو ما في معنى ذلك، كقوله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ} النور: ٦١. ٣- صيغة الأمر الواردة بعد الحظر لما كان مباحاً في الأصل، كقوله تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ} الجمعة: ١٠، فهذا أمرٌ جاء بعد حظر البيع عند سماع نداء الجمعة وإيجاب السعي إليها، فلمَّا انتهى العرض من ذلك عاد الأمر إلى الإباحة السابقة بصيغة طلب أريد بها رفع الجناح العارض. ٤- استصحاب الإباحة الأصلية، وهذا الذي يُقال فيه: (الأصل في الأشياء الإباحة)، فكلُّ شيءٍ مباحٌ ما لم يرد دليل ينقله من تلك الإباحة إلى غيرها من الأحكام التكليفية، فلا يُدعى

فصل (الأعيان قبل ورود الشرع)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: **واختلف في الأفعال وفي الأعيان المتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها... الخ.** ^(١) اعلم أن خلاصة ما ذكره المؤلف رحمته الله تعالى في هذا المبحث، أن حكم الأفعال والأعيان -أي: الذوات المتفع بها قبل أن يرد فيها حكم من الشرع- فيها ثلاثة مذاهب: ^(٢)

وجوبٌ أو استحبابٌ أو تحريمٌ أو كراهةٌ إلاَّ بدليلٍ ناقلٍ إليها من الإباحة. تيسير علم أصول الفقه ص (٤٧-٤٩).

قال ابن القيم رحمته الله: وتستفاد الإباحة: من لفظ الإحلال، ورفع الجناح، والإذن، والعفو، وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل، من الامتنان بما في الأعيان من المنافع وما يتعلق بها من الأفعال، نحو: {وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا} النحل: ٨٠، ونحو {وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} النحل: ١٦، ومن السكوت عن التحريم، ومن الإقرار على الفعل في زمن الوحي، وهو نوعان: إقرار الرب تبارك وتعالى وإقرار رسوله صلوات الله عليه إذا علم الفعل. فمن إقرار الرب تعالى قول جابر: "كنا نعزل والقرآن ينزل" (مسلم ١٤٤٠)، ومن إقرار رسوله صلوات الله عليه قول حسان لعمر: "كنت أشد وفيه من هو خير منك" (البخاري ٣٢١٢، ومسلم ٢٤٨٥). بدائع الفوائد (٦/٤)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٤٩/١-١٥٠).

^(١) روضة الناظر ص (٣٨-٤٠). وهذه المسألة مبنية على مسألة التحسين والتقبيح العقلي، كما نبه عليه الطوفي في شرح مختصر الروضة (٣٩١/١)، وذكر الزركشي في تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع (٤٩/١) أن أصل هذه المسألة من المعتزلة. قلت: لأن مسألة التحسين والتقبيح العقلي هي من مسائل المعتزلة في نسبة الأحكام إلى العقل.

^(٢) **قال شيخ الإسلام رحمته الله:** ولقد اختلف الناس في تلك المسألة -يعني هذه المسألة-: هل هي جائزة أم ممتنعة؟ لأن الأرض لم تخل من نبي مرسل إذ كان آدم نبياً مكلماً... ومنهم من فرضها فيمن ولد بجزيرة، إلى غير ذلك من الكلام الذي يُبين لك أن لا عمل بها، وأنها نظر محض ليس فيه عمل، كالكلام في مبدإ اللغات وشبه ذلك. مجموع الفتاوى (٥٣٩/٢١).

الأول: أنها على الإباحة، وهو الذى يميل إليه المؤلف،^(١) واستدل بقوله تعالى:
 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: ٢٩] فإنه تعالى امتن على خلقه
 بما في الأرض جميعاً، ولا يمتن إلا بمباح، إذ لا منة في محرم. واستدل لإباحتها أيضاً
 بصيغ الحصر في الآيات كقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [سورة
 الأعراف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ
 يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، الآية، ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا
 حَرَّمَ رَبِّيَ كُفْرُ عَيْكُمُ﴾ [سورة الأنعام: ١٥١] الآية. واستدل لذلك أيضاً بحديث:
 "الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو
 مما عفا عنه".^(٢)

المذهب الثاني: أن ذلك على التحريم حتى يرد دليل الإباحة.^(٣) واستدل لهذا
 بأن الأصل منع التصرف في ملك الغير بغير إذنه، وجميع الأشياء ملك لله

(١) قول الظاهرية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة والحنفية والبصريين من المعتزلة.

(٢) أخرجه الترمذي برقم (١٧٢٦) وابن ماجة برقم (٣٣٦٧) من حديث سلمان رضي الله عنه، وفي
 سنده سيف بن هارون البرجمي ضعفه الأئمة، قال أحمد: أحاديثه منكورة، وقال الدارقطني:
 ضعيف متروك، وقال يحيى بن معين: ليس بشيء. كما في تهذيب التهذيب. لكن معنى
 الحديث صحيح من أدلة أخرى كثيرة، منها ما ذكره المؤلف هنا من الآيات السابقة، ومنها
 ما تقدم ذكره من أدلة البراءة الأصلية أنها من الإباحة الشرعية، وليست عقلية. وانظر أيضاً
 مجموع الفتاوى (٥٣٥-٥٣٨).

لكن الاستدلال بهذه الأدلة لا ينطبق على إباحة الأعيان قبل الشرع، فإن المسألة
 مفروضة في ما قبل ورود الشرع، فكيف يستدل لها بأدلة الشرع. فهذا يبيّن أن المسألة غير
 واقعية، كما تقدم من كلام شيخ الإسلام رحمته الله.

(٣) هو قول بعض الحنفية وبعض الشافعية والبغداديين من المعتزلة.

جل وعلا، فلا يجوز التصرف فيها إلا بعد إذنه.

ونوقش هذا الاستدلال بأن منع التصرف في ملك الغير إنما يقبح عادة في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه، وأنه يقبح عادة المنع مما لا ضرر فيه كالاستغلال بظل حائط إنسان، والانتفاع بضوء ناره، والله جل وعلا لا يلحقه ضرر من انتفاع مخلوقاته بالتصرف في ملكه. ^(١)

المذهب الثالث: التوقف عنه حتى يرد دليل مبين للحكم فيه. ^(٢)

^(١) شرح تنقيح الفصول ص (٩٣). قال شيخ الإسلام رحمته الله في رد القول بالتحريم: وذلك أني لست أعلم خلاف أحد من العلماء السالفين في أن ما لم يجيء دليل بتحريمه فهو مطلق غير مجبور، وقد نص على ذلك كثير ممن تكلم في أصول الفقه وفروعه، وأحسب بعضهم ذكر في ذلك الإجماع يقيناً أو ظناً كاليقين. **فإن قيل:** كيف يكون في ذلك إجماع؟ وقد علمت اختلاف الناس في الأعيان قبل مجيء الرسل وإنزال الكتب: هل الأصل فيها الحظر أو الإباحة؟ أو لا يُدرى ما الحكم فيها؟ أو أنه لا حكم لها أصلاً؟، واستصحاب الحال دليل متبع، وأنه قد ذهب بعض من صنف في أصول الفقه من أصحابنا وغيرهم على أن حكم الأعيان الثابت لها قبل الشرع مستصحب بعد الشرع، وأن من قال: بأن الأصل في الأعيان الحظر: استصحب هذا الحكم حتى يقوم دليل الحل؟. **فأقول:** هذا قول متأخر لم يؤثر أصله عن أحد من السابقين ممن له قدم، وذلك أنه قد ثبت أنها بعد مجيء الرسل على الإطلاق، وقد زال حكم ذلك الأصل بالأدلة السمعية التي ذكرتها. الفتاوى (٥٣٨/٢١-٥٣٩).

^(٢) قول أكثر الشافعية وهو قول الأشعرية. انظر للأقوال: حاشية البدر الطالع (٩٠/١)، وشرح الطوفي (٣٩١/١) وما بعدها، البحر المحيط (١٢٠/١-١٢٢)، القواعد والفوائد الأصولية ص (١٤٨-١٥٠)، شرح الشثري لمختصر الروضة (١٥٤/١). وإنما كان قول الأشاعرة بالوقف لأن العقل عندهم لا يحسن ولا يقبح. انظر شرح مختصر ابن اللحام ص (١٢١).

واعلم أن لعلماء الأصول في هذا المبحث تفصيلاً لم يذكره المؤلف ولكنه أشار إليه إشاره خفية، وهو أنهم يقولون: الأعيان مثلاً، لها ثلاث حالات: ^(١)

١- إما أن يكون فيها ضرر محض ولا نفع فيها البتة، كأكل الأعشاب السامة القاتلة. ٢- وإما أن يكون فيها نفع محض ولا ضرر فيها أصلاً. ٣- وإما أن يكون فيها نفع من جهة وضرر من جهة.

فإن كان فيها الضرر وحده ولا نفع فيها، أو كان ضررها أرجح من نفعها، أو مساوياً له، فهي حرام لقوله ﷺ:

وهناك قول رابع: وهو أنه لم يخل الوقت من شرع قط، لأن الله سبحانه لا يخل الوقت من شرع يعمل الناس عليه، لأنه أول ما خلق آدم قال له: {اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ} الأعراف: ١٩، فأمرهما ونهاهما عقب خلقهما، وكذلك في كل زمان، ومن أدلته قوله تعالى: {ولقد بعثنا في كل أمة رسولا} النحل: ٣٦، وقوله سبحانه: {وإن من أمة إلا خلا فيها نذير} فاطر: ٢٤، فلا يوجد أمة إلا ولها رسول. وأما أهل الفترة فحكمهم حكم آخر شريعة سابقة لهم. وإذا كان كذلك بطل أن يقال: ما حكمها قبل ورود الشرع بها، فإن الشرع ما أدخل بحكمها قط. وهذه الطريقة هي ظاهر كلام أحمد لأنه قال في رواية عبد الله فيما خرج في محنته: الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم. اهـ فأخبر أن كل زمان فيه بقايا من أهل العلم. القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص (١٥٠-١٥١)، الكوكب المنير (٣٢٣/١-٣٢٤)، المسودة ص (٤٨٦). وقال شيخ الإسلام: ولقد اختلف الناس في تلك المسألة: هل هي جائزة أم ممنوعة؟ لأن الأرض لم تخل من نبي مرسل إذ كان آدم نبياً مكلماً. مجموع الفتاوى (٥٣٩/٢١). وانظر شرح مختصر ابن اللحام ص (١٢٢)، شرح مختصر الروضة للشري (١٥٥/١).

(١) انظر البحر المحيط (١٢٠/١).

"لا ضرر ولا ضرار" ^(١) وإن كان نفعها خالصاً لا ضرر معه، أو معه ضرر خفيف والنفع أرجح منه، فأظهر الأقوال الجواز. ^(٢) وقد أشار المؤلف إلى هذا التفصيل بقوله: "المنتفع بها". فمفهومه أن ما لا نفع فيه لا يدخل في كلامه. ^(٣)

(١) الحديث جاء عن جماعة من الصحابة، روي من حديث عبادة بن الصامت، وعبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وعائشة بنت أبي بكر الصديق، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة رضي الله عنه م. وللحديث طرق كثيرة، وما من طريق إلا وفيها ضعف، وأكثر الطرق ليست شديدة الضعف فيحسن بمجموعها بل من العلماء من صححه، وقد احتج به الأئمة وجزموا بنسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم. انظر تخرجه بتوسع: إرواء الغليل للعلامة الألباني رحمته الله (٤٠٨/٣ - ٤١٤) برقم (٨٩٦).

(٢) وهذا مذهب جمهور المسلمين من السلف والخلف أن ما أمر الله به لا بد أن تكون مصلحته راجحة ومنفعته راجحة. وأما ما كانت مضرته راجحة فإن الله لا يأمر به. قاله شيخ الإسلام. مجموع الفتاوى (١٦/١٦٥)، (٣٤/٢٢٢).

(٣) فائدة الخلاف في المسألة: أن الأفعال قبل الشرع على الأقوال الإباحة أو الحظر أو الوقف، فكل واحد من القائلين بقول في الحكم قبل الشرع يستصحب ذلك الحكم ويسحبه فيما جُهل دليله بعد ورود الشرع. وهذا خطأ، فكيف يسحب الحكم من قبل الشرع إلى ما بعده، والواقع أنه قد رُفِعَ ذلك الحكم بعد ورود الشرع. فالذين يقولون: حكم الأشياء قبل ورود الشرع التحريم، يقولون بأن الشرع بعد وروده نسخ هذا الحكم المتقدم وأثبت حكماً جديداً وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة. بل قد نقل الاتفاق على ذلك. فأولاً أصل المسألة غير متصور وجوداً - كما تقدم - ثم ثمرتها غير صحيحة ثانياً. شرح مختصر الروضة (١/٤٠٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٢٣)، شرح الشري لمختصر الروضة (١/١٥٥).

قال شيخ الإسلام: ولست أنكر أن بعض من لم يحط علماً بمدارك الأحكام ولم يؤت تمييزاً في مظان الاشتباه ربما سحب ذيل ما قبل الشرع على ما بعده، إلا أن هذا غلط قبيح لو نُبِهَ له لتنبّه، مثل الغلط في الحساب لا يهتك حريم الإجماع ولا يثلم سنن الاتباع. مجموع الفتاوى (٢١/٥٣٩).

قال المؤلف رحمته الله: المباح غير مأمور به .. الخ. ^(١)

من المعلوم أن المباح لم يؤمر به لا تركاً ولا فعلاً، وقد قدمنا أنه لا يدخل في تعريف التكليف بوجه من الوجوه، وإنما عدّوه من أقسام الحكم التكليفي مسامحة وتكميلاً للقسمة كما تقدم. ^(٢)

^(١) روضة الناظر ص (٤٠-٤١). ويُنسب القول بأن المباح مأمور به وأنه لا يوجد مباح في الشريعة إلى الكعبي. وذلك أن فعل المباح يكون به ترك الحرام، وترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالمباح واجب. واسم الكعبي: عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي أبو القاسم رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية، وله مؤلفات في علم الكلام. انظر حاشية الكوكب المنير (١/٤٢٤)، المسودة ص (٦٥)، شرح مختصر الروضة (١/٣٨٨)، البحر المحيط (١/١٩٤، ٢٢٤)، مجموع الفتاوى (١٠/٥٣٠). قال ابن النجار: وليس المباح مأموراً به عند الأئمة الأربعة. وخالف الكعبي ومن تبعه. وجه قول الأربعة: أن الأمر يستلزم ترجيح الفعل، ولا ترجيح في المباح. اهـ.

أجابوا على الكعبي: بأن المباح ليس هو نفس ترك الحرام، وإنما هو شيء يترك به الحرام، مع إمكان ترك الحرام بغيره، فهو أخص من ترك الحرام، وأن كلام الكعبي يترتب عليه أن يكون المندوب واجباً، لأنه يشغل به عن الحرام، وأن يكون الحرام واجباً إذا شغل به عن حرام آخر، وأن يكون الواجب حراماً إذا شغل به عن واجب آخر. الكوكب المنير مع حاشيته (١/٤٢٤-٤٢٥).

^(٢) ذكر شيخ الإسلام رحمته الله: أن حلَّ شبهة الكعبي بأن يقال: المحرم تركه مقصود، وأما الاشتغال بضد من أضداده فهو وسيلة؛ فإذا قيل المباح واجب بمعنى وجوب الوسائل، أي قد يتوسل به إلى فعل واجب وترك محرم فهذا حق. ثم إن هذا يعتبر فيه القصد؛ فإن كان الإنسان يقصد أن يشغل بالمباح ليترك المحرم، مثل من يشتغل بالنظر إلى امرأته ووطئها ليدع بذلك النظر إلى الأجنبية ووطئها، أو يأكل طعاماً حلالاً ليشغل به عن الطعام الحرام، فهذا يثاب على هذه النية والفعل؛ كما بيّن ذلك النبي ﷺ بقوله: "وفي بضع أحدكم

المكروه

قال المؤلف رحمته الله: القسم الرابع المكروه: وهو ما تركه خير من فعله. وقد يطلق ذلك على المحذور، وعلى ما نهى تنزيه فلا يتعلق بفعله عقاب .. الخ. ^(١) كلامه واضح. والمكروه في اللغة: اسم مفعول كرهه إذا أبغضه ولم يحبه، ^(٢) فكل بغيض إلى النفوس فهو مكروه في اللغة، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٨]. وقول عمرو بن الإطابنة: ^(٣)

صدقة". قالوا: يا رسول الله؛ أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام أما كان عليه وزر، فلم تحتسبون بالحرام ولا تحتسبون بالحلال". (أخرجه مسلم ١٠٠٦).. وقد يقال المباح يصير واجباً بهذا الاعتبار وإن تعين طريقاً صار واجباً معيناً، وإلا كان واجباً مخيراً، لكن مع هذا القصد، أما مع الذهول عن ذلك فلا يكون واجباً أصلاً إلا وجوب الوسائل إلى الترك، وترك المحرم لا يشترط فيه القصد، فكذلك ما يتوسل به إليه. فإذا قيل هو مباح من جهة نفسه وأنه قد يجب وجوب المخيرات من جهة الوسيلة لم يمنع ذلك. فالتزاع في هذا الباب نزاع لفظي اعتباري. وإلا فالمعاني الصحيحة لا ينازع فيها من فهمها. مجموع الفتاوى (١٠/٥٣٣-٥٣٤). وقال ابن القيم رحمته الله: فإن المباح إذا نظرنا إلى ذاته مع قطع النظر عن ترك الحرام قضينا بإباحته، وإذا اعتبرناه من جهة كونه تاركاً للحرام كان واجباً. مدارج السالكين (١/٢٨٦-٢٨٧)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٣٦).

(١) روضة الناظر ص (٤١).

(٢) تهذيب اللغة (١١/٦)، النهاية في غريب الحديث (٤/١٦٨-١٦٩). قال الجوهري: الكريهة: الشدة في الحرب. وقال الفراء: الكره بالضم: المشقة. قال الطوفي: فيجوز اشتقاق المكروه من ذلك، لأن الطبع والشرع لا ينفران إلا عن شدة ومشقة بحسب حالهما. شرح مختصر الروضة (١/٣٨٢-٣٨٣).

(٣) الألفاظ لابن السكيت (١/٣٢٤)، تهذيب اللغة (٥/٩٦)، لسان العرب (٢/٥٠١).

واقْدامي على المكروه نفسي وضري هامة البطل المشيح

واعلم أن المكروه قد يطلق على الحرام،^(١) لأنه بغيض إلى النفوس العارفة، وذلك هو معنى قول المؤلف: "وقد يطلق ذلك على المحظور". فالإشارة في قوله:

(١) هذا موجود في القرآن والسنة كالآية التي ذكرها المؤلف رحمه الله. وهو مشهور عند الأئمة

المتقدمين والسلف. قال شيخ الإسلام: والكراهية في كلام السلف كثيرًا وغالبًا يراد بها التحريم. مجموع الفتاوى (٢٤١/٣٢). **قال ابن القيم** رحمه الله: وأطلق لفظ الكراهة لأن الحرام يكرهه الله ورسوله؛ وقد قال تعالى عقيب ذكر ما حرمه من المحرمات من عند قوله: {وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانًا} الإسراء: ٢٣، إلى قوله: {فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما} الإسراء: ٢٣، إلى قوله: {ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق} الإسراء: ٣١، إلى قوله: {ولا تقربوا الزنا} الإسراء: ٣٢، إلى قوله: {ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق} الإسراء: ٣٣، إلى قوله: {ولا تقربوا مال اليتيم} الإسراء: ٣٤، إلى قوله: {ولا تقف ما ليس لك به علم} الإسراء: ٣٦ إلى آخر الآيات؛ ثم قال: {كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهًا} الإسراء: ٣٨. وفي الصحيح: «إن الله عز وجل كره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال». (البخاري (١٤٧٧) ومسلم (٥٩٣) عن المغيرة بن شعبة).

وقال رحمه الله **مبينًا خطأ المتأخرين في حمل الكراهة في كلام المتقدمين على كراهة التنزيه:** وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفي المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفت مؤنته عليهم فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جدًا في تصرفاتهم؛ فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة. اهـ ثم ذكر نصوصًا عن الأئمة الأربعة يذكرون الكراهة ويريدون التحريم. **وقال أيضًا:** فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله، ولكن المتأخرون اصطلاحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم، وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث. إعلام الموقعين (١/٣٩-٤٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٤١-١٤٦)،

"ذلك" راجعة إلى المكروه والمحظور والحرام. ومراده أن الكراهة قد تطلق على كراهة التحريم وكراهة التنزيه،^(١) كما هو معروف في كلام العلماء.

وعرف المكروه في الاصطلاح: بأنه هو ما تركه خير من فعله.^(٢)

وإن شئت قلت: هو ما نهى عنه نهياً غير جازم.^(٣)

شرح مختصر الروضة (٣٨٤/١-٣٨٥)، الكوكب المنير (١/١٩٤)، شرح الشري لمختصر الروضة (١/١٤٧).

(١) هذا الاصطلاح المشهور عند المتأخرين من الأصوليين والفقهاء. فإذا أطلقت الكراهة عندهم فالمراد كراهة تنزيه، وهو ما نهى عنه الشرع نهياً غير جازم، وهو المراد به هنا وفي كتب الفقه. قال ابن النجار: إن المتأخرين اصطالحوا على أنهم إذا أطلقوا الكراهة، فمرادهم التنزيه لا التحريم، وإن كان عندهم لا يمتنع أن يطلق على الحرام، لكن قد جرت عادتهم وعرفهم: أنهم إذا أطلقوه أرادوا التنزيه لا التحريم. وهذا مصطلح لا مشاحة فيه. الكوكب المنير (١/٤١٧-٤١٨).

(٢) يعني أن المكروه هو الفعل الذي تركه خير من الإقدام عليه؛ لكن هذا التعريف غير مانع لأنه يشمل الحرام، لأن ترك الحرام خير من فعله. شرح مختصر الروضة (١/٣٨٣) شرح الشري لمختصر الروضة (١/١٤٧).

واشتهر عند الأصوليين: أن المكروه ضد المندوب. وتظهر المقابلة بينهما من ثمرتهما. وقد يريدون بذلك أن الفعل الواحد لا يوصف بالكراهة والندب في وقت واحد، على وفق المعنى الاصطلاحي للضد، وقد يريدون أنه عكسه في الصفات والخصائص. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٧١). البحر المحيط (١/٢٤١)، شرح مختصر الروضة للشري (١/١٤٦).

(٣) شرح مختصر الروضة (١/٣٨٣)، الأصول من علم الأصول ص (١٢).

فصل (الأمر المطلق لا يتناول المكروه)

قال المؤلف رحمته الله: والأمر المطلق ^(١) لا يتناول المكروه، لأن الأمر استدعاء وطلب والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب، ولأن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه، وإذا قلنا إن المباح ليس بمأمور فالنهي عنه أولى. ^(٢)

إيضاح معنى كلامه رحمته الله: أن المأمور به إذا كان بعض جزئياته منهياً عنه نهي تنزيه أو تحريم لا يدخل ذلك المنهي عنه منها في المأمور به، لأن النهي ضد الأمر، والشيء لا يدخل في ضده، خلافاً لبعض الحنفية القائلين بدخوله فيه. ^(٣)

صنع المكروه: ١- لفظ الكراهة إذا لم يرد بها التحريم، كحديث المهاجر بن قنفذ رضي الله عنه: أَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَبُولُ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى تَوَضَّأَ، ثُمَّ اعْتَذَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ: "إِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَذْكَرَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِلَّا عَلَى طَهْرٍ أَوْ قَالَ: عَلَى طَهَارَةٍ" أبو داود (١٧) الصحيح المسند للوادعي (١١٤٥). ٢- صيغة النهي التي قام دليل على صرفها عن التحريم، كحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "الشَّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي شَرْطَةِ مَحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيِّ بَنَارٍ، وَأَنَا أَنهَى عَنِ الْكَيِّ". البخاري (٥٦٨١). ٣- التُّرُوكُ النَّبَوِيُّ الَّذِي قُصِدَ بِهَا التَّشْرِيعُ لَا الَّتِي جَرَتْ بِمَقْتَضَى الطَّبْعِ الْبَشَرِيِّ، وَهَذَا يُقَابَلُ مَا يَفِيدُهُ الْفِعْلُ النَّبَوِيُّ مِنَ الِاسْتِحْبَابِ، فَكَذَلِكَ يُفِيدُ التَّرْكَ الْكَرَاهَةَ. تيسير أصول الفقه ص (٤٤-٤٦). وانظر بدائع الفوائد (٤/٥-٦).

(١) المراد بالأمر المطلق: المجرد عن القرائن. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٧٤).

(٢) روضة الناظر ص (٤١).

(٣) وقال به بعض الحنابلة وبعض الشافعية. استدلل الجمهور: بأن المكروه منهى عنه حقيقة لانقسام النهي إلى كراهة تنزيه وحظر - جازم وغير جازم -، ومورد القسمة مشترك، كما أن

فتحية المسجد مثلاً مأمور بها، فإذا دخل المسجد وقت نهي فتلك الصلاة المنهي عنها لوقت النهي لم تدخل في الأمر، للمضادة التي بين الأمر والنهي وهكذا. وقال الشافعي رحمته الله: إن الصلوات ذوات الأسباب الخاصة لم يتناولها النهي، فهي داخلة في الأمر لأنها لم تدخل في النهي.^(١)

المندوب مأمور به، ويتجه في كون المكروه منهياً عنه ما اتجه في كون المندوب مأموراً به، لأنه مقابله وفي وزانه. ولأن الأمر يقتضي إيجاد الفعل، والنهي الصادق على الكراهة يقتضي الكف عن الفعل بالجملة فيتنايان. فالجمهور يقولون: الأمر المطلق بالصلاة لا يتناول الصلاة المشتملة على المكروهات، كالسدل والتخصر ورفع البصر إلى السماء واشتغال السماء والالتفات - على القول بأن تلك الأشياء مكروهة لا محرمة - ونحو ذلك من المكروهات فيها، والأمر بالطواف لا يتناول طواف المحدث عند من لا يشترط له الوضوء، أو الطواف منكوساً.

وعند المخالفين: الأمر المطلق يتناول المكروه، فإنهم وإن اعتقدوا كراهيته، ذهبوا إلى أنه دخل في الأمر وأجزأ في هذه الأمثلة المذكورة. وهذا المقال إنما يتصور على أصلهم، وأما عند الجمهور فلا يجوز أصلاً، فيجب أن يفعل على الوجه المشروع، فإن فعله على وجه غير مشروع لم يكن ممثلاً. وعليه فالمكروه لا ثواب في فعله ولو كان في شيء مشروع، فالصلاة مطلوبة بدون هذه المكروهات، فلا ثواب في فعل المكروهات فيها.

والحقيقة أن هذه المسألة تتعلق بمسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهتين، وسيأتي الخلاف والراجح فيها، وأن العبادة قد تصح مع الإثم إذا فعل المنهي عنه فيها. شرح مختصر الروضة (١/٣٨٣-٣٨٤)، البحر المحيط (١/٢٤٢)، القواعد والفوائد الأصولية ص (١٤٦-١٤٧)، الكوكب المنير (١/٤١٥-٤١٧) مع الحاشية، شرح مختصر التحرير ص (٣٥٠-٣٥٢).

^(١) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (٢/٢٧٤)، مجموع الفتاوى (٢٢/١٠٨). يعني فليس الوقت مكروهاً بالنسبة لها، فهي داخلة في الأمر. قال شيخ الإسلام: وإنما نهي عن قصد

الحرام

قال المؤلف رحمه الله: القسم الخامس: الحرام ضد الواجب. ^(١)

الصلاة وتحريمها في ذلك الوقت، لما فيه من مشابهة الكفار بقصد السجود ذلك الوقت، فما لا سبب له قد قصد فعله في ذلك الوقت، وإن لم يقصد الوقت، بخلاف ذي السبب فإنه فعل لأجل السبب، فلا تأثير فيه للوقت بحال. مجموع الفتاوى (٥٠٢/١٧).

مسألة: خلاف الأولى: ذكره الفقهاء، وهو واسطة بين الكراهة والإباحة، واختلفوا في أشياء كثيرة هل هو مكروه، أو خلاف الأولى؟ واختلفوا في حقيقته: فأكثر الفقهاء والمتأخرين على التفريق بينه وبين المكروه: وضابطه عندهم: أن ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه: مكروه، وما لا فهو خلاف الأولى، ولا يقال: مكروه، والمراد بالنهي المقصود أن يكون مصرحاً به كقوله: لا تفعلوا كذا، أو نهيتكم عن كذا، فهذا مكروه، بخلاف ما إذا أمر بمستحب فإن تركه لا يكون مكروهاً، لأننا استفدنا باللازم وليس بمقصود. فيكون ترك المستحب خلاف الأولى.

والقول الثاني: أن خلاف الأولى من المكروه، ونقل عن المتقدمين أنهم كانوا يطلقون الكراهة على النوعين. قال الزركشي: والتحقيق: أن خلاف الأولى قسم من المكروه، ودرجات المكروه تتفاوت كما في السنة، ولا ينبغي أن يعد قسمًا آخر، وإلا لكانت الأحكام ستة، وهو خلاف المعروف، أو كان خلاف الأولى خارجاً عن الشريعة وليس كذلك. البحر المحيط (٢٤٤/١)، البدر الطالع (٩٣/١-٩٤)، شرح مختصر التحرير ص (٣٥٢)، شرح مختصر الروضة للشري (١٤٩/١) نشر البنود على مراقبي السعود (٢٩/١-٣٠).

(١) روضة الناظر ص (٤١). وكون الحرام ضد الواجب أي: من حيث الثمرة والحكم. وإنما كان ضده باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلا فالحرام في الحقيقة: ضد الحلال، إذ يقال: هذا حلال وهذا حرام، كما في قوله تعالى في سورة النحل: {ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام} النحل: ١١٦، وقوله تعالى: {فيحلوا ما حرم الله} التوبة: ٣٧. الكوكب المنير (٣٨٦/١)، نزهة الخاطر (١٢٦/١)، شرح مختصر الروضة (٣٥٩/١).

اعلم أن الحرام صفة مشبهة باسم الفاعل، لأنه الوصف من حُرْم الشيء فهو حرام. والحرام في اللغة: هو الممنوع، ومنه قول امرئ القيس: ^(١)

جالت لتصرعني فقلت لها اقصري
إني امرؤ صرعي عليك حرام
وقول الآخر: ^(٢)

حرام على عيني أن تطعما الكرى
وأن ترقاً حتى ألقىك يا هند

وقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة القصص: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [سورة المائدة: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْ عَلَى قَرَبَةٍ أَهْلَكَنَهَا﴾ [سورة الأنبياء: ٩٥]، الآيات.

وقوله: ضد الواجب. يعني أن الحرام في الاصطلاح هو: ما في تركه الثواب، وفي فعله العقاب. ^(٣)

^(١) لسان العرب (١١/٢١٦، ١٢/١٢٩)، القاموس المحيط ص (١٠٩٢)، جمهرة اللغة (١/٥٢١)، تهذيب اللغة (٥/٢٩-٣٠). والبيت في ديوان امرئ القيس ص (١١٦).

^(٢) لم أجده بهذا التمام، لكن شطره الأول في ديوان أبي الفضل الميكالي ص (٢٠)، والبيت فيه هكذا:

حرام على عيني أن تطعما الكرى
إلى أن يعود الحي ملتئم الشعب

^(٣) فالحرام ضد الواجب، لأن الواجب مأمور به على الجزم، مثاب على فعله امتثالاً، معاقب على تركه، فالحرام إذاً منهي عنه على الجزم، مثاب على تركه امتثالاً، معاقب على فعله. شرح مختصر الروضة (١/٣٥٩). وأيضاً كون الحرام ضد الواجب، أي: أن الحرام والواجب لا يجتمعان في مكان واحد من جهة واحدة، كما سيأتي إن شاء الله. وهكذا بقيه الأحكام التكليفية أضداد، فالواجب والمندوب أيضاً ضدان لا يمكن أن يكون الفعل الواحد واجباً

وإن شئت قلت: ما نُهي عنه نهياً جازماً. ^(١)

مندوباً في وقت واحد. شرح مختصر الروضة (١/١٣٠). وقوله: في تركه الثواب: أي امتثالاً، لأنه لا يثاب في تركه إلا بنية التقرب إلى الله تعالى بذلك وامتثالاً لنهيهِ سبحانه. كما تقدم التنبيه على ذلك في فصل الواجب.

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٣٥٩) الأصول من علم الأصول ص (١١-١٢).

من أسماء الحرام: محظور ومنوع ومزجور ومعصية وذنب وقبيح وسيئة وفاحشة وإثم وحرَج وتحرِج وعقوبة. فتسميته محظوراً من الحظر وهو المنع، فيسمى الفعل بالحكم المتعلق به، وتسميته معصية للنهي عنه، وذنباً لتوقع المؤاخذة عليه، وباقي ذلك لترتبها على فعله. الكوكب المنير (١/٣٨٦-٣٨٧).

صيغ الحرام: التحريم الصريح، كقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} البقرة: ٢٧٥. ٢- نفى الحل، كقوله تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ} البقرة: ٢٣٠. ٣- صيغة النهي، وهي أنواعٌ تعودُ جملتها إلى: لفظ [١] النهي الصريح، كقوله تعالى: {وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ} النحل: ٩٠. [٢] صيغة "زجر"، كحديث أبي الزبير قال: سألت جابراً عن ثمن الكلبِ والسَّنور؟ قال: زجر النبي ﷺ عن ذلك. مسلم (١٥٦٩). [٣] صيغة الأمر بالانتهاء، كقوله تعالى للنصارى: {وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ} النساء: ١٧١. [٤] صيغة الفعل المضارع المقترن بـ "لا" الناهية، كقوله تعالى: {وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا} الإسراء: ٣٢. [٥] صيغة: "لا ينبغي"، كقوله ﷺ في الحرير: "لا ينبغي هذا للمتقين". (البخاري ٣٧٥، مسلم ٢٠٧٥) عن عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ. قال ابن القيم: اطرَد في كلام الله ورسوله ﷺ استعمالها في المحظور شرعاً وقدرًا. اهـ. [٦] صيغة الأمر بالترك بغير صيغة النهي الصريحة، كقوله تعالى: {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ} المائدة: ٩٠، وقوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ} البقرة: ٢٢٢.

٤- ما رُتّب على فعله عُقوبةٌ أو وعيدٌ دُنْيَوِيٌّ أو أُخْرَوِيٌّ فهو دليلٌ على تحريمه، فمن صورهِ:
[١] عُقوبةُ الحدود، كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} المائدة: ٣٨ ،
 وقوله: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} النور: ٢. **[٢]** التهديد
 بالعقاب، كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ
 * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ} [البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩]. **[٣]** ترتيب اللعنة
 على الفعل، وهي نوعٌ من العقوبة.

٥- وصف الفعلِ بأنه من الذنوب، ومنه وصفه بأنه كبيرةٌ.

٦- وصفُ الفعلِ بالعدوان، أو الظلم، أو الإساءة، أو الفسق، أو نحو ذلك.

٧- تشبيهُ الفاعلِ بالبهايمِ أو الشياطينِ أو الكفرةِ أو الخاسرينِ أو نحوهم.

٨- تسميةُ الفعلِ باسمِ شيءٍ آخرٍ محرّمٍ معلومٍ الحرمة، كوصفِ الفعلِ بأنه زنا أو سرقة أو شرك،
 أو غير ذلك، ومن ذلك قوله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّنا، أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا
 مُحَالَةَ، فَرِزْنَا الْعَيْنَ النَّظْرُ، وَزَنَا اللِّسَانُ الْمَنْطِقُ". البخاري (٦٢٤٣) مسلم (٢٦٥٧) عن أبي
 هريرة. بدائع الفوائد (٤/٥-٥)، إعلام الموقعين (٤٣/١)، الداء والدواء ص (٢٠٦)،
 تيسير أصول الفقه ص (٣٦-٤١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٣٢).

فائدة: الحرام ليس فيه موسع ولا مضيق، ولا على العين والكفاية، والفرق بين الواجب
 والحرام في ذلك: هو أن مقصود الواجب تحصيل المصلحة، فجاز أن يكون فيه الموسع وفرض
 الكفاية، تعليقاً لحصول المصلحة بالقدر المشترك من الأوقات والأعيان، بخلاف الحرام، فإن
 مقصوده نفي المفسدة، والمفسدة يجب نفيها عقلاً وشرعاً مطلقاً، في جميع الأزمان، من جميع
 الأشخاص والأعيان.

أما الحرام المخير: فيجوز وروده عند الجمهور، كالواجب المخير، وهو النهي عن واحد
 لا بعينه، أي فيكون النهي عن واحد على التخيير وله فعل أحدهما على التخيير، لأن المفسدة
 قد تتعلق بأحد الشيئين والأشياء كما تتعلق المصلحة به، فكما جاز أن يقول له: إذا حثت
 في يمينك فأطعم، أو اكس، أو أعتق، كذلك جاز أن يقول له: لا تنكح هذه المرأة، أو أختها،

وقول المؤلف رحمه الله: فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً طاعة ومعصية من وجه واحد، إلا أن الواحد بالجنس ينقسم إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين أي بالعدد .. الخ.^(١)

إيضاح معنى كلامه رحمه الله أن الوحدة ثلاثة أقسام: وحدة بالجنس.^(٢) وحدة بالنوع.^(٣) وحدة بالعين.^(٤) أما الوحدة بالجنس أو النوع فلا مانع من كون بعض

أو بنت أختها، أو أخيها، فيكون منهيًا عنهما على التخيير، أيتهما شاء اجتنب ونكح الأخرى. فهو كالواجب المخير، إلا أن التخيير هنا في الترك، وهناك في الفعل. **وذهب جماعة من الأصوليين إلى إنكار الحرام المخير، وقالوا: إن متعلق النهي في الأختين هو الجمع بينهما فقط، وأما كل واحد منهما فليس منهيًا عنها بذاتها، بل هي كل واحدة مباحة، وإنما المحرم هو الجمع فقط.** القواعد والفوائد الأصولية ص (١٠١)، شرح تنقيح الفصول ص (١٧٢)، شرح مختصر الروضة (٣٥٩/١-٣٦٠)، الكوكب المنير (٣٨٧/١-٣٨٨) مع الحاشية، شرح مختصر التحرير ص (٣٢١-٣٢٢)، شرح مختصر الروضة للشري (١٣١/١) البحر المحيط (٢١٨/١-٢١٩).

(١) روضة الناظر (٤١).

(٢) الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع. التعريفات للجرجاني ص (٧٨).

(٣) النوع: كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق. التعريفات ص (٢٤٧).

(٤) يريد بالوحدة بالعين: الواحد المشخص من النوع، كزيد واحد بالعين من نوع الإنسان، والإنسان نوع من جنس الحيوان مثلاً. قال الطوفي: الأشياء بالنظر إلى كليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها مراتب، أعلاها الجنس، ثم النوع، ثم الشخص. كقولنا: الحيوان، الإنسان، زيد، فالحيوان جنس بالإضافة إلى الإنسان، والإنسان نوع له، وزيد شخص من النوع، وكقولنا: العبادة، الزكاة والصلاة، هذه الصلاة، فالعبادة جنس، والزكاة والصلاة نوع، وهذه الصلاة شخص. شرح مختصر الروضة (٣٦١/١).

أفراد الواحد بهما حراماً وبعضها حلالاً. ^(١) بخلاف الوحدة بالعين، فلا يمكن أن يكون فيها بعض الأفراد حراماً وبعضها حلالاً. ^(٢)

مثال الوحدة بالجنس: وحدة البعير والخنزير، لأنهما يشملهما جنس واحد هو الحيوان، فكلاهما حيوان، فهما متحدان جنساً ولا إشكال في حرمة الخنزير وإباحة البعير.

ومثال الوحدة بالنوع: السجود، فإنه نوع واحد، فالسجود لله والسجود للصنم يدخلان في نوع واحد هو اسم السجود، ولا إشكال في أن السجود للصنم

(١) -الفعل الواحد بالنوع كالسجود مثلاً منه واجب ومنه حرام، كالسجود لله سبحانه وتعالى والسجود لغيره كالصنم، لتغايرهما بالشخصية، فلا استلزام بينهما، وهو مذهب الأئمة من أرباب المذاهب وغيرهم. فإن السجود نوع من الأفعال ذو أشخاص كثيرة، فيجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام. فيكون بعض أفرادها واجباً، كالسجود لله تعالى، وبعضها حراماً، كالسجود للصنم، ولا امتناع من ذلك. الكوكب المنير (١/٣٩٠).

(٢) أي من جهة واحدة، ونقل الإجماع على ذلك: أن الواحد بالعين لا يمكن أن يتوارد عليه الأمر والنهي من جهة واحدة، فيكون واجباً حراماً من جهة واحدة، لأنه تناقض. شرح مختصر الروضة للشري (١/١١٤)، مجموع الفتاوى (١٩/٢٩٨). **أما من جهتين:** فيمكن ذلك، كما سيأتي إن شاء الله تعالى. قال ابن النجار: والفعل الواحد بالشخص فيه تفصيل: فمن جهة واحدة: يستحيل كونه واجباً وحراماً لتنافيها.. والفعل الواحد بالشخص من جهتين، كصلاة في مغصوب، لا يستحيل كونه واجباً وحراماً. الكوكب المنير (١/٣٩٠-٣٩١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٦٣-١٦٦)، المسودة ص (٨٣). وكذلك ذكر ابن القيم رحمته الله أنه يجتمع في الصلاة في الدار المغصوبة وجوب وتحريم. مدارج السالكين (١/٢٨٦)، مفتاح دار السعادة (٢/٣٥٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٣٥-١٣٧).

كفر ولله قربة، كما قال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [سورة فصلت: ٣٧].

ومثال الوحدة بالعين عند المؤلف رحمه الله: الصلاة في الأرض المغصوبة،^(١) فلا يمكن عنده أن يكون بعض أفرادها حراماً وبعضها مباحاً.^(٢) وإيضاح مراده: أن المصلي في الدار المغصوبة إذا قام إلى الصلاة شغل بجسمه الفراغ الذي هو كائن فيه، وشغله الفراغ المملوك لغيره بجسمه تعدياً غصب فهو حرام، فهذا الركن هو القيام غصب فهو حرام، فإذا ركع شغل الفراغ الذي هو كائن فيه في ركوعه، وإذا سجد شغل الفراغ الذي هو كائن فيه في سجوده،.. وهكذا. وشغل الفراغ المملوك لغيره تعدياً غصب، فلا يمكن أن يكون قربة، لامتناع كون الواحد بالعين واجباً حراماً، قربة معصية، لاستحالة اجتماع الضدين في شيء واحد من جهة واحدة، فيلزم بطلان الصلاة المذكورة.

ومنع هذا القائلون بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة وهم الجمهور، قالوا: الصلاة في الأرض المغصوبة فعل له جهتان، والواحد بالشخص يكون له جهتان:

(١) لكن ابن النجار الحنبلي مثّل للفعل الواحد من جهتين: بالصلاة في الأرض أو الدار المغصوبة. وقال: لا يستحيل كونه واجباً وحراماً. الكوكب المنير (١/٣٩١)، فالذي يظهر أن الحنابلة لا يمنعون كون الشيء يكون حراماً واجباً من جهتين مختلفتين، وسيذكر المؤلف عنهم صحة الصلاة بالثوب الحرير، إلا إنهم يمنعون ذلك في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة، ويجعلون الأمر والنهي فيها من جهة واحدة، أو هما من جهتين لكن الجهة غير منفكة. كما سيذكر المؤلف ذلك عنهم. وانظر شرح مختصر ابن اللحام ص (١٦٣).

(٢) فلا تصح الصلاة، ولا يسقط الطلب بها في المغصوبة من بقعة أو سترة. الكوكب المنير (١/٣٩١-٣٩٢).

هو طاعة من إحداهما، ومعصية من إحداهما، فالصلاة في الأرض المغصوبة من حيث هي صلاة قرينة، ومن حيث هي غصب معصية، فله صلاته وعليه غصبه. ^(١)

فيقول من قال ببطلانها: الصلاة في المكان المغصوب ليست من أمرنا فهي رد، للحديث الصحيح: "من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد". ^(٢)

فيقول خصمه: الصلاة في نفسها من أمرنا فلست برد، وإنما الغصب هو الذي ليس من أمرنا فهو رد.

^(١) وذلك نظرًا إلى جنسها، لا إلى عين محل النزاع، فتكون هذه الصلاة واجبة حرامًا باعتبارين فتكون صحيحة، لأن متعلق الطلب ومتعلق النهي في ذلك متغايران، فكانا كاختلاف المحلين، لأن كل واحدة من الجهتين مستقلة عن الأخرى، وكل من الصلاة والغصب معقول بدون الآخر، ويمكن وجود أحدهما بدون الآخر، واجتماعهما إنما هو فعل المكلف باختياره، فليس متلازمين فلا تناقض. ثم جمع المكلف بينهما لا يخرجهما عن حكمهما منفردين، ففي حال انفرادهما فحكمهما هو الأمر بالصلاة وكونها طاعة، والنهي عن الغصب وكونه معصية، وحيث يجب أن يثبت لهما مجتمعين ما يثبت لهما منفردين، لأن الجمع بينهما لا يقلب حقيقتهما في أنفسهما، فيكون مورد الأمر غير مورد النهي، ولكن تلازما في المعين، والعبد هو الذي جمع بين المأمور به والمنهي عنه، لا أن الشارع أمره بالجمع بينهما، فأمره بصلاة مطلقة ونهاه عن كون مطلق. مجموع الفتاوى (٢٩٩/١٩) الكوكب المنير (٣٩٦/١)، شرح مختصر الروضة (٣٦٧/١-٣٦٨)، البحر المحيط (٢٠٦/١)، ٢١٤-٢١٥.

لكن قال الجمهور: كون الواحد واجبًا وحرامًا باعتبارين: هذا إذا أمكن الإتيان بأحدهما منفكًا عن الآخر. البحر المحيط (٢١٥/١). وسيأتي -إن شاء الله- أنه إذا جاء بنهي المكلف عن الجمع بين العبادة والفعل المحرم فإنه يبطل العبادة، إذا فعل ذلك.

^(٢) أخرجه البخاري برقم (٢٦٩٧) ومسلم برقم (١٧١٨).

واعلم أن حاصل أقوال العلماء في الصلاة في المكان المغصوب أربعة مذاهب: ^(١)

الأول: أنها باطلة يجب قضاؤها، وهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد رحمته الله. ^(٢)

الثاني: أنها باطلة ولا يجب قضاؤها، لأن النهي يقتضي البطلان، ولأن السلف لم يكونوا يأمرسون بقضاء الصلاة في المكان المغصوب. ومن قال به الباقلاني والرازي ولا يخفى بعده. ^(٣)

الثالث: أنها صحيحة وهي رواية أخرى عن أحمد، وعليه الجمهور، منهم مالك

^(١) الكوكب المنير (١/٣٩٠-٣٩٦)، المسودة ص (٨٣)، شرح تنقيح الفصول ص (١٧٤)، شرح مختصر الروضة (١/٣٦٢-٣٦٣)، مجموع الفتاوى (١٩/٢٩٥-٢٩٦)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٦٤-١٦٦).

^(٢) مذهب أحمد في المشهور عنه وعليه أكثر أصحابه، ومذهب الظاهرية، وهو رواية عن مالك، ووجه لأصحاب الشافعي. الكوكب المنير (١/٣٩١-٣٩٢)، مجموع الفتاوى (١٩/٨٩).

^(٣) قال شيخ الإسلام: وهذا القول عندي أفسد الأقوال. مجموع الفتاوى (١٩/٢٩٦). وقال الطوفي: وهذا مسلك ظاهر الضعف، لأن سقوط الفرض بدون أدائه شرعاً غير معهود، بل لو منع الإجماع المذكور -لأن الباقلاني ادعى إجماع السلف على عدم الأمر بالقضاء- لكان أيسر عليه، فإنه يبعد أن يثبت أن ظالمًا في زمن السلف صلى في مكان مغصوب وعلم به أهل الإجماع، فضلاً عن أن يثبت ذلك في جميع الظلمة أو أكثرهم، ولو سُلّم ذلك، لكن لا نسلم أنهم أقرروا الظلمة على ذلك ولم يأمرهم بالإعادة، ولا يلزم من عدم نقل ذلك عدم وجوده، بل قد قال جماعة من السلف من التابعين ومن بعدهم بقضاء الصلوات إلى أن قال به الإمام أحمد رحمته الله، فلا حقيقة للإجماع المدعى. شرح مختصر الروضة (١/٣٦٣)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٦٥).

والشافعي وأكثر أهل العلم.^(١)

وأكثرهم على أنها صحيحة لا أجر فيها، كالزكاة إذا أخذت منه قهراً.^(٢)

(١) رواية أخرى عن أحمد: أن فعل الصلاة يحرم وتصح، وهو قول مالك والشافعي واختاره جماعة من الحنابلة. الكوكب المنير (١/٣٩٥-٣٩٦). قال شيخ الإسلام: وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة والذبح بآلة مغصوبة، وطبخ الطعام بحطب مغصوب، وتسخين الماء بوقود مغصوب؛ كل هذا إنما حرم لما فيه من ظلم الإنسان، وذلك يزول بإعطاء المظلوم حقه. فإذا أعطاه ما أخذه من منفعة ماله أو من أعيان ماله: فأعطاه كرى الدار وثمر الحطب وتاب هو إلى الله تعالى من فعل ما نهاه عنه فقد برئ من حق الله وحق العبد، وصارت صلاته كالصلاة في مكان مباح، والطعام كالطعام بوقود مباح؛ والذبح بسكين مباحة. وإن لم يفعل ذلك كان لصاحب السكين أجر ذبحه، ولا تحرم الشاة كلها لأجل هذه الشبهة. مجموع الفتاوى (٢٨٦/٢٩)، المسودة ص (٨٨).

(٢) قال ابن النجار: نقل ابن القاسم عن أحمد: لا أجر لمن غزا على فرس غصب. وصرح بعدم الثواب في الصلاة القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب في التمهيد وجمع. الكوكب المنير (١/٣٩٦) مع الحاشية، المدخل إلى مذهب أحمد ص (٦٣). قال بعض الشافعية: ليس الكلام في الأجر والفضيلة من شأن الفقهاء، والثواب غيب لا نطلع عليه. وقال الصيمري منهم: الصلاة في الدار المغصوبة تصح، وأما الثواب فإلى الله تعالى. البحر المحيط (١/٢٥٥). لكن يقال: ذكروا ذلك ليبينوا فائدة النهي وهي نقص الثواب أو عدمه، بعد قولهم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة. البحر المحيط (١/٢٠٦). وهذا مما يضعف القول بأنه لا ثواب له بالكلية، ومما يؤيد ذلك: أنه يلزمهم على القول بعدم الثواب أنه لا يجوز له أن يصلي النافلة في الدار المغصوبة، لأنه ليس فيها غرض إلا الثواب وقد انعدم، بخلاف الفرض ففيه مع طلب الثواب إبراء الذمة أيضاً، فإذا صح الفرض بدون الثواب كان فيه غرض بخلاف النفل. البحر المحيط (١/٢١٣).

الرابع: أنها صحيحة وله أجر صلاته وعليه اثم غصبه وهذا أقيس. ^(١)

فصل (تقسيم النهي)

قال المؤلف رحمه الله تعالى: مصححوا الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي

ثلاثة أقسام... إلى آخره. ^(٢)

فائدة: قال شيخ الإسلام: الأجزاء والإثابة يجتمعان ويفترقان: فالأجزاء براءة الذمة من عهدة الأمر، وهو السلامة من ذم الرب أو عقابه. والثواب الجزاء على الطاعة. وليس الثواب من مقتضيات مجرد الامتثال، بخلاف الأجزاء؛ فإن الأمر يقتضي إجزاء المأمور به، لكن هما مجتمعان في الشرع إذ قد استقر فيه أن المطيع مثاب والعاصي معاقب. وقد يفترقان فيكون الفعل مجزئاً لا ثواب فيه إذا قارنه من المعصية ما يقابل الثواب كما قيل: "رب صائم حظه من صيامه العطش ورب قائم حظه من قيامه السهر" (أحمد برقم ٨٨٥٦) الصحيح المسند للوادعي (١٣٧٢) عن أبي هريرة) فإن قول الزور والعمل به في الصيام أوجب إثماً يقابل ثواب الصوم، وقد اشتمل الصوم على الامتثال المأمور به والعمل المنهي عنه، فبرئت الذمة للامتثال، ووقع الحرمان للمعصية. وقد يكون مثاباً عليه غير مجزئ، إذا فعله ناقصاً عن الشرائط والأركان، فيثاب على ما فعل ولا تبرأ الذمة إلا بفعله كاملاً. مجموع الفتاوى (٣٠٣/١٩). وقال الزركشي: الصحة لا تستلزم الثواب بل يكون الفعل صحيحاً ولا ثواب فيه. البحر المحيط (٢٥٥/١)، المسودة ص (٥٢).

^(١) قال به بعض الشافعية منهم ابن الصباغ والقاضي أبو منصور. البحر المحيط (٢١٣/١). واختاره شيخ الإسلام، فقال: وكذلك الصلاة، يبقى عليه إثم الظلم، وينقص من صلاته بقدره، ولا تبرأ ذمته كبراءة من صلى صلاة تامة، ولا يعاقب كعقوبة من لم يصل؛ بل يعاقب على قدر ذنبه.. والله تعالى يقول: {فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره} الزلزلة: ٧-٨. مجموع الفتاوى (٢٨٦/٢٩).

^(٢) روضة الناظر (٤٣-٤٤).

اعلم أن حاصل كلام أهل الأصول في هذه المسألة: أن المنهي عنه: **إما أن تكون جهة النهي فيه منفردة**، أعني أنه لم تكن له جهة أخرى مأمور به منها، كالشرك بالله والزنا، فإن النهي عنهما لم يخالطه أمر من جهة أخرى، وهذا النوع واضح لا إشكال في أنه باطل على كل حال. وإما أن يكون له جهتان: جهة مأمور به منها وجهة منهي عنه منها، وهم يقولون في مثل هذا: إن انفكت جهة الأمر عن جهة النهي فالفعل صحيح، وإن لم تنفك عنها فالفعل باطل. ^(١) لكنهم عند التطبيق يختلفون.

فيقول الحنبلي: الصلاة في الأرض المغصوبة منهي عنها من جهة الغصب، مأمور بها من جهة الصلاة، إلا أن الجهة هنا غير منفكة، لأن نفس الحركة في أركان الصلاة عين شغل الفراغ المملوك لغيره تعدياً، وذلك عين الغصب، فأفعال الصلاة لا تنفك عن كونها غصباً، والصلاة يشترط فيها نية التقرب وتلك الأفعال التي هي شغل الفراغ المملوك لغيره غصب لا يمكن فيه نية التقرب، إذ لا يمكن أن يكون متقرباً بما هو عاص به. أما إذا انفكت الجهة فالفعل صحيح، كالصلاة بالحرير، ^(٢)

(١) البحر المحيط (١/٢١٤).

(٢) لكن ذكر شيخ الإسلام أن الصلاة بالثوب الحرير مما يدخل في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، على المشهور عند الحنابلة، فحكمهما واحد. قال **رحمته الله**: أشهرهما عنه -يعني أشهر الروايتين عن أحمد المنع- في الصلاة في الدار المغصوبة؛ واللباس المحرم كالحرير والمغصوب، والحج بالمال الحرام؛ وذبح الشاة بالسكين المحرمة؛ ونحو ذلك مما فيه أداء واجب واستحلال محظور. مجموع الفتاوى (١٨٩/٢١). إلا إن شيخ الإسلام **رحمته الله** ذكر فارقاً في الصلاة بالحرير أن الحق فيها لله، أي في لبس الحرير، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فالغصب ظلم لأدمي. ثم قال: لكن نُهي عن ذلك في الصلاة وفي غير الصلاة؛ لم ينع عنه في الصلاة فقط. الفتاوى (٢٨٧/٢٩). يعني أن الجهة منفكة في صورتين.

فإن الجهة منفكة لأن لبس الحرير منهي عنه مطلقاً في الصلاة وغيرها، فالمصلي بالحرير صلاته صحيحة، وعليه إثم لبسه الحرير.

فيقول المالكي والشافعي مثلاً: لا فرق البتة بين الصلاة في المكان المغصوب وبين الصلاة بالحرير، فالغصب أيضاً حرام في الصلاة وفي غيرها، فصلاته صحيحة وعليه إثم غصبه.

ويقول المالكي مثلاً: مثال الجهة غير المنفكة: صوم يوم العيد أو الفطر، لأن الصائم فيهما معرض عن ضيافة الله، لأن الأعراض عنهما هو الامتناع عن الأكل والشرب، فلا يمكن انفكاك الجهة. فيقول الحنفي: الجهة منفكة أيضاً، لأن الصوم من حيث إنه صوم قربة، ومن حيث كونه في يوم العيد منهي عنه، فالجهة منفكة، ولذا لو نذر أحد أن يصوم يوم العيد فنذره عنده صحيح منعقد، ويلزمه صيام يوم آخر غير يوم العيد بناء على انفكاك الجهة عنده.^(١)

(١) الحنفية يجعلون المنهي عنه قسمين: الأول: ما نُهي عنه لأصله ووصفه، كبيع الخنزير والأصنام، فيسمونه باطلاً ولا يصح مطلقاً. **الثاني:** ما نُهي عنه لوصفه وهو مشروع بأصله ويسمونه الفاسد، وهذا القسم يصححونه بإلغاء الوصف أو الشرط المنهي عنه. قالوا: هذه الأحكام من حيث ذواتها مشروعة، وإنما تعلق النهي بها من جهة وقوعها على حال ووصف ممنوع، كالصلاة هي في نفسها مشروعة، لكن إيقاعها في حال السكر والخمير، أو في الأماكن والأوقات المنهي عنها، واتصافها بذلك هو الممنوع، والبيع باعتبار ذاته مشروع، وإنما الممنوع إيقاعه على صفة الربا أو مقترناً بشرط فاسد، ولذلك قالوا: إن بيع درهم بدرهمين يصح، وتلغى الزيادة. ولو نذر أن يصوم يوم العيد، النهي هنا وارد على الصفة وهو قوله: في يوم العيد، فهو فاسد نصححه بأن يصوم يوماً آخر بدل يوم العيد. فعند أبي حنيفة هو فاسد غير باطل يمكن تصحيحه. ومأخذه: أنه يريد إعمال الدليلين معاً،

وقول المؤلف **رحمته** في هذا المبحث: **قسموا النهي إلى ثلاثة أقسام.**

إيضاح معناه: أن المنهي عنه إما أن يكون النهي عنه لذاته، أو لوصفه القائم به، أو لخارج عنه.

زاد بعض المحققين قسمًا رابعًا وهو: أن المنهي عنه لخارج عنه قد تكون فيه جهة النهي غير منفكة عن جهة الأمر، وقد تكون منفكة عنها، فتكون الاقسام أربعة:

مثال المنهي عنه لذاته: الشرك والزنا. **ومثال المنهي عنه لوصفه القائم به:** الخمر بالنسبة إلى الإسكار. **ومثل له المؤلف** بالصلاة في حالة السكر لأنها منهي عنها لوصف السكر القائم بالمصلي.

ومثال المنهي عنه لخارج غير لازم: الصلاة بالحرير.

ومثال المنهي عنه لخارج لازم عند المؤلف: الصلاة في المكان المغصوب.

دليل الأمر بالصيام والأمر بالوفاء بالنذر، ودليل النهي عن كونه يوم العيد، فلا يجعله يصوم يوم العيد، لكن يصوم يومًا آخر.

وعند الجمهور وهو الصحيح: الباطل والفاسد سواء لا يصحح منهما شيء، وقالوا في الفاسد: المنهي ليس هذه الصفات بل الموصوف بها، فليس المنهي عنه وصف الصلاة بكونها واقعة في حال السكر، ولا وصف البيع بأنه اشتمل على زيادة ربوية، ولا وصف الطواف بوقوعه في حال الحدث، ونحوه من الصور، بل المنهي عنه نفس الصلاة الواقعة حال السكر، ونفس البيع المشتمل على الزيادة. فلا يصح أصلاً بيع درهم بدرهمين مطلقاً لأنه ربا، وفي نذر صوم يوم العيد قالوا: هذا نذر باطل منهي عنه، فلا يصوم لا يوم العيد ولا غير يوم العيد؛ لبطلان النذر أصلاً. شرح مختصر الروضة (٣٧٧/١-٣٧٨)، شرح الشري لمختصر الروضة (١٤١/١-١٤٢)، المسودة ص (٨٣)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٩٠-١٩١).

والنهي يقتضي البطلان في ثلاثة منها وهي: ما نهي عنه لذاته، أو لوصفه القائم به، أو لخارج عنه لازم له لزومًا غير منفك.^(١)

(١) الضابط في الثاني والثالث أمران. الأمر الأول: أن يجمع المكلف بين فعل المأمور به والمنهي عنه، وقد جاء الدليل بالنهي عن الجمع بينهما، كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ} النساء: ٤٣، هنا النهي عن الصلاة حال وصف معين وهو السكر. ومثاله أيضًا: «لا تصوموا يوم العيد» (مسلم ١١٣٨) عن أبي هريرة) الصوم مشروع، فلما قال: "لا تصوموا" هنا نهى عن الصوم حال الوصف وهو كونه في يوم العيد. وكذلك حديث: «دعي الصلاة أيام أقرائك» (الدارقطني ٢١٢ / ١) والبيهقي في الصغرى (٤٣٣ / ٦) وهكذا النهي عن الصلاة في الأوقات الخمسة المنهي عنها، فهنا الوصف عاد إلى المنهي عنه الموصوف بتلك الصفة. روضة الناظر ص (٤٤-٤٥)، شرح مختصر الروضة (٣٧٦/١)، الكوكب المنير (٣٩٦/١)، شرح الشري لمختصر الروضة (١٤٢/١-١٤٤).

والأمر الثاني: أن التحريم إذا كان في ركن العبادة وشرطها أثر فيها، كما إذا كان في الصلاة في اللباس أو في البقعة، وأما إذا كان في أجنبي عنها لم يؤثر كالإناء في الطهارة أجنبي عنها فلهذا لم يؤثر فيها. مجموع الفتاوى (٩٠/٢١)، شرح الروضة للصويحي (١٨٥/١).

فائدة: ذكر شيخ الإسلام: أن أقسام الواجب الذي سيقوم به الكلف من حيث تعيين أفراد الواجب وعدمه أربعة أقسام: ١- أن يكون ما يمثله واجبًا معينًا، كإيجاب صيام شهر رمضان بالإمساك فيه، فهذا معين لا يجزئ صيام غيره. ٢- أن تكون أفراد الواجب مباحة كخصال الكفارة؛ فإنه قد أبيع له نوع كل منها، إما العتق أو الإطعام أو الكسوة أو الصيام، فهو مخير بينها كما لو قال: أطعم زيدًا أو عمرًا. ٣- أن لا تكون أفراد الواجب منهياً عنها، كالصيام المطلق والعتق المطلق، فالمعين -بمعنى: أي يوم في الصوم وأي رقبة في العتق- ليس منهياً عنه، ولا مباحًا بخطاب بعينه، إذ لا يحتاج إلى ذلك. ٤- أن يكون المعين منهياً عنه، كالنهي عن الأضاحي المعيبة وإعتاق الكافر، فهذا القسم الذي يفسد العبادة. مجموع الفتاوى (٣٠١/١٩).

أما الرابع فلا يقتضي البطلان وهو: ما كان النهي عنه لخارج غير لازم. ^(١)
وقد قدمنا اختلافهم في انفكاك الجهة. وقد بين صاحب مراقي السعود بعض
المسائل التي اختلفوا في انفكاك الجهة فيها وعدمه بقوله: ^(٢)
مثل الصلاة بالحرير والذهب أو في مكان الغضب والوضو انقلب
ومعطن ومنهج ومقبره كنيسة وذو حميم ^(٣) مجزره
والمؤلف رحمته الله يرى أن الصلاة في الأمكنة المنهي عنها باطلة، والخلاف فيها
مشهور. ^(٤)

^(١) مثل أن يجمع الكلف بين مأمور به ومنهي عنه، ولم يأت الدليل الشرعي بالنهي عن الجمع
بينهما، وإنما جاء الأمر بالعبادة مطلقاً، وجاء النهي عن المنهي مطلقاً، وإنما المكلف جمع
بينهما، كالصلاة بثوب الحرير، فلبس الحرير منهي عنه في الصلاة وخارجها، وإنما المصلي
هو الذي جمع بينهما.

^(٢) مراقي السعود رقم البيت (٣٠٥-٣٠٦).

^(٣) قال عطية -تلميذ المؤلف-: ذي حميم: أي الحمام، لوجود الماء الحار. ومنه قوله تعالى :
{وسقوا ماء حميماً} محمد: ١٥.

^(٤) **درجات الواجب والمحرم:** فيقال هذا أوجب من هذا. كما يقال هذا أحرم من هذا. الظاهر
أن ذلك مقول باعتبار كثرة الثواب، أو كثرة الزواجر والعقاب، لا بالنسبة إلى نفس الطلب،
فإنما هو أمر ونهي. وقد اتفق العلماء على أن الزنى بالأم أشد من الزنى بالأجنبية، وكذلك
الزنى في المسجد أثم من الزنى في الكنيسة. وقد رد بعضهم شدة التحريم فيه إلى أنه فعل
حرامين، وليس بجيد، فإن الكلام على ما يقع في محل واحد. البحر المحيط (١/٢٢٠).

علاقة التحريم بالمفاسد: التحريم لم يأت في الشريعة إلا لما كانت مفسدته خالصة أو
راجحة، فجميع المحرمات لا تخلو من أن تكون على أحد الوصفين، وهذه قاعدة عظيمة في

فصل (الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده)

قال المؤلف رحمه الله: الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى، فأما الصيغة فلا، فإن قوله: "قم" غير قوله: "لا تقعد"، وإنما النظر في المعنى، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود؟.. إلى آخره. ^(١)

اعلم أن كون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، فيه ثلاثة مذاهب:

الأول: أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، وهذا قول جمهور المتكلمين، قالوا: أسكن. مثلاً، السكون المأمور به فيه هو عين ترك الحركة، فهو إذا عين النهي

الفقه لإدراك ما يمكن أن يلحق بالحرام بحسب رجحان جانب المفسدة، أو فقدان المصلحة. وقد نبّه عليها أهل العلم منهم شيخ الإسلام وابن القيم في عدة مواضع من كتبهما. انظر مثلاً: مجموع الفتاوى (١٠/٦١٨، ١١/٣٤٨)، اختيارات ابن القيم الأصولية للجزائري (١٣٣-١٣٤)، تيسير أصول الفقه ص (٤١).

فائدة: ذكر ابن القيم رحمه الله: أن المحرمات نوعان: محرم لذاته لا يباح بحال، ومحرم تحريماً عارضاً في وقت دون وقت. وذكر مثال المحرم لذاته قوله تعالى: {قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون} الأعراف: ٣٣. ومثال المحرم لعارض الدرهم من حرام في مال حلال. مدارج السالكين (١/٣٧٢) بدائع الفوائد (٣/٢٥٧) اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٣٤).

فائدة: التعدي عما أبيح: سبق في الواجب أنه إذا أتى بالقدر الزائد هل يقع الجميع فرضاً أم لا؟ تقدم أنه مستحب. ونظيره هنا لو تعدى عما أبيح له، كما لو كشف العورة في الخلوة زائداً على الحاجة، هل يآثم على الكل أو على الزائد فقط؟. ويمكن أخذه من قاعدة في الفقه، وهي: أن تعدي المستحق هل يبطل به المستحق؟ أو يبقى معه المستحق ويبطل الزائد؟ فيه خلاف في باب القسم، وباب القصاص وغيره. البحر المحيط (١/٢٠٩).

^(١) روضة الناظر ص (٤٥-٤٦).

عن الحركة أيضًا، فالأمر بالسكون هو النهي عن الحركة، قالوا: وشغل الجسم فراغًا هو عين تفرغته للفراغ الذي انتقل عنه، والبعد من المغرب هو عين القرب من المشرق، وهو بالإضافة إلى المشرق قرب وإلى المغرب بعد. قالوا: ومثل ذلك طلب السكون فهو بالنسبة إليه أمر، وإلى الحركة نهي. ^(١)

والذين قالوا بهذا القول اشترطوا في الأمر كون المأمور به معينًا، وكون وقته مضيقًا، ولم يذكر ذلك المؤلف.

أما إذا كان غير معين ^(٢)، كالأمر بواحد من خصال الكفارة، فلا يكون نهيًا عن ضده، فلا يكون في آية الكفارة نهي عن ضد الإعتاق مثلاً، لجواز ترك الإعتاق من أصله والتلبس بضده والتكفير بالإطعام مثلاً، وذلك بالنظر إلى ما صدقه، أي: فرده المعين كما مثلنا، لا بالنظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بين تلك الأشياء، فإن الأمر حينئذ نهي عن ضد الأحد الدائر، وضده هو ما عدا تلك الأشياء المخير بينها. ^(٣)

^(١) وكل هذا الذي ذكره في الحقيقة هو من اللوازم العقلية فقط، فالبعد من المشرق يلزم منه القرب من المغرب لا أنه عينه، وشغل فراغ معين يلزم منه تفرغ المكان الذي كان يشغله، فلا يُظن أن هذا لهم فيه حجة. قال الطوفي عن قياسهم هذا: وليس بشيء؛ لأن القرب والبعد معنيان إضافيان، والفعل والترك معنيان حقيقيان؛ فلا يصح التنظير والقياس. شرح مختصر الروضة (٣٨١/٢).

^(٢) غير معين كالواجب المخير والواجب الموسع، فإن الأمر بهما ليس نهيًا عن الضد باتفاق. انظر: التبصرة للشيرازي ص (٨٩)، حاشية الكوكب المنير (٥١/٣)، البحر المحيط (١٤٦/٢).

^(٣) أي بالنظر إلى الإعتاق مثلاً، فليس الأمر بالعتق نهي عن ضده مطلقًا، وإنما هو نهي عن ضده الذي هو ما سوى الخصال التي هي الكفارة من الإطعام والصيام والكسوة، فالأمر

وكذلك الوقت الموسع: فلا يكون الأمر بالصلاة في أول الوقت نهياً عن التلبس بضدها في ذلك الوقت،^(١) بل يجوز التلبس بضدها في أول الوقت، وتأخيرها إلى وسطه أو آخره بحكم توسيع الوقت.

قال مقيده عفا الله عنه: الذى يظهر، والله أعلم، أن قول المتكلمين ومن وافقهم من الأصوليين أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، مبني على زعمهم الفاسد أن الأمر قسمان: نفسي ولفظي، وأن الأمر النفسي هو المعنى القائم بالذات المجرد عن الصيغة، وبقطعهم النظر عن الصيغة، واعتبارهم الكلام النفسي: زعموا أن الأمر هو عين النهي عن الضد.^(٢)

بواحدة منها نهي عن الضد الذي هو خارج عنها، لا نهي عن بقية خصال الكفارة، لجواز أن يترك العتق مثلاً ويفعل الإطعام أو الكسوة أو الصيام. وقول المؤلف هنا: نهي عن ضده. يعني على هذا القول المذكور، وليس هو بصحيح، وسيرده المؤلف رحمته الله، وسيأتي أن الصواب أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده.

(١) والتلبس بضدها: هو ترك الصلاة في أول الوقت.

(٢) هذه هي بدعة الكلابية والأشاعرة، فإن أول من قال إن معنى القرآن هو كلام الله وأن الكلمات والحروف ليست كلام الله هو ابن كلاب، وأخذه عنه الأشعري، من أجل أن ينفوا أن الله سبحانه وتعالى يتكلم بحرف وصوت، وينفوا عنه الصفة الفعلية، وجعلوا الكلام معنى واحداً قائماً بالذات، ولا يمكنهم إثبات معاني متعددة. فعندهم أن القرآن معناه من الله ولفظه ليس من الله تعالى بل اللفظ مخلوق، ولهذا التزموا نفي الصيغة لكلام الرب تبارك وتعالى، وجعلوا الأمر والنهي والخبر والاستفهام شيئاً واحداً ولا صيغة لها في كلام الله تعالى، وأن الصيغة مخلوقة. انظر: مجموع الفتاوى (٤٨٣/٨)، ١٢/١٢١-١٢٢، ١٦٥، ٢٥٩، ٢٧٢-٢٧٤، ٢٩٥، ٣١٣، ٣٠٢، ٣٧٠-٣٧٨، ٥٦١، ٥٨٥، درء تعارض العقل والنقل (٢/١١٠، ٨٣-١١٥)، الجواب الصحيح (٣/٩٠-٩٣)، مختصر الصواعق

مع أن متعلق الأمر طلب، ومتعلق النهي ترك، والطلب استدعاء أمر موجود، والنهي استدعاء ترك، فليس استدعاء شيء موجود. ^(١) وبهذا يظهر أن الأمر ليس عين النهي عن ضده، وأنه لا يمكن القول بذلك إلا على زعم أن الأمر هو الخطاب النفسي القائم بالذات المجرد عن الصيغة.

ويوضح ذلك: اشتراطهم في كون الأمر نهياً عن الضد أن يكون الأمر نفسياً، يعنون الخطاب النفسي المجرد عن الصيغة، وجزم ببناء هذه المسألة على الكلام النفسي صاحب الضياء اللامع وغيره. ^(٢) وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله: **"من حيث المعنى، وأما الصيغة فلا"**. ولم يتبّه لأن هذا من المسائل التي فيها النار تحت

ص (٥٢٠، ٥٠٩-٥٢٤)، شرح الطحاوية ص (١٦٨-١٦٩، ١٧٨-١٨٧) ط. الدار الإسلامي، وكتاب التسعينية لشيخ الإسلام رحمته الله.

^(١) هذا رد المؤلف عليهم. أي: فهذا الذي قالوه تناقض، إذ كيف يكون الأمر الذي هو طلب فعل وجودي هو نفس النهي الذي هو طلب ترك الفعل، وترك الفعل عدم، فكيف يكون الوجود هو العدم؟.

^(٢) قال الغزالي: بنى الأشعري ذلك على أن الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم في النفس، فالأمر عندهم هو نفس النهي من هذا الوجه. وقال البعلي: وعند أكثر الأشاعرة من جهة اللفظ، بناء على أن الأمر والنهي لا صيغة لهما. وقال الزركشي: نفس النهي عن ضده من حيث اللفظ والمعنى بناء على أن الأمر لا صيغة له.. وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني... شرح مختصر ابن اللحام البعلي ص (٣٨٥)، الكوكب المنير (٥٢/٣)، البحر المحيط (١٤٥/٢)، شرح تنقيح الفصول ص (١٣٥-١٣٦).

الرماد. ^(١) لأن أصل هذا الكلام مبني على زعم باطل، وهو أن كلام الله مجرد المعنى القائم بالذات المجرد عن الحروف والألفاظ، لأن هذا القول الباطل يقتضي أن ألفاظ كلمات القرآن بحروفها لم يتكلم بها رب السموات والارض، وبطلان ذلك واضح. وسيأتي له -إن شاء الله- زيادة إيضاح في مباحث القرآن ومباحث الأمر.

المذهب الثاني: أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده، ولكنه يستلزمه، وهذا هو أظهر الأقوال، لأن قولك "اسكن" مثلاً يستلزم نهيك عن الحركة، لأن المأمور به لا يمكن وجوده مع التلبس بضده، لاستحالة اجتماع الضدين، وما لا

^(١) الظاهر أن مراد ابن قدامة بأن الأمر نهي ضده من حيث المعنى: أنه يستلزم النهي عن ضده، وهو القول الثاني الذي هو الصواب كما سيأتي، لا أنه يقول بقول الأشاعرة وكثير من المتكلمين أنه عين النهي عن ضده، كما يفهم من كلام المؤلف رحمه الله، فإن ابن قدامة يثبت الصيغة، وقال: "أما من حيث الصيغة فلا". وأما قول الأشاعرة فتقدم من كلام المؤلف الشنقيطي أنه مبني على إنكار الصيغة والقول بالكلام النفسي، وذكر الزركشي أنه نهي عن ضده من حيث اللفظ والمعنى. يوضح ذلك أن من يذكر الأقوال في هذه المسألة يفرق بينهما ويجعلها قولين، وأن قولهم من حيث المعنى: يعني استلزاماً. قال الطوفي: 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. شرح مختصر الروضة (٣٨٠/٢-٣٨١)، وانظر أيضاً: المسودة (٤٩)، البحر المحيط (١٤٥/٢). وقال ابن النجار: نهي عن ضده "معنى" أي من جهة المعنى، لا من جهة اللفظ، عند أصحابنا والأئمة الثلاثة... ثم ذكر قول الأشاعرة: أنه نهي عن ضده. الكوكب المنير (٥١/٣-٥٣). وقال ابن اللحام البعلبي: الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى لا اللفظ عند الأكثر... ثم ذكر قول الأشاعرة. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٨٥) القواعد والفوائد الأصولية ص (١٨٣). فهؤلاء جماعة من الأصوليين يصرحون بنفس كلام ابن قدامة، وأنه بخلاف لقول الأشاعرة.

يتم الواجب إلا به واجب، كما تقدم، وعلى هذا القول أكثر أصحاب مالك، وإليه رجع الباقلاني في آخر مصنفاته وكان يقول بالأول.^(١)

(١) انظر: البحر المحيط (١٤٥/٢)، شرح مختصر الروضة (٣٨٠/٢). وهذا قول الأئمة الأربعة وأكثر الفقهاء وهو قول أهل السنة، وهو الوسط بين قول المعتزلة وقول الأشاعرة. قال ابن اللحام البجلي: الأمر بالشيء نهى عن أضداده والنهي عنه أمر بأحد أضداده من طريق المعنى دون اللفظ في قول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك. وقال ابن النجار: عند أصحابنا والأئمة الثلاثة. القواعد والفوائد الأصولية ص (١٨٣)، الكوكب المنير (٥١/٣)، وكذا ذكر في المسودة (٤٩). وقال الطوفي: الأمر بالشيء نهى عن أضداده، والنهي عنه أمر بأحد أضداده من حيث المعنى لا الصيغة: أي من جهة الالتزام عقلا. شرح مختصر الروضة (٣٨٠/٢). وذكر ابن القيم رحمته الله: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده بطريق اللزوم العقلي لا القصد الطلبي، فإن الأمر إنما مقصوده فعل المأمور، فإذا كان من لوازمه ترك الضد صار تركه مقصوداً لغيره. هذا هو الصواب في المسألة. الفوائد ص (١٢٤)، معالم في أصول الفقه ص (٤١٠).

قال شيخ الإسلام: وتحقيق الأمر أن قولنا: الأمر بالشيء نهى عن ضده وأضداده، والنهي عنه أمر بضده أو بأحد أضداده، من جنس قولنا: الأمر بالشيء أمر بلوازمه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والنهي عن الشيء نهى عما لا يتم اجتنابه إلا به. فإن وجود المأمور يستلزم وجود لوازمه وانتفاء أضداده، بل وجود كل شيء هو كذلك، يستلزم وجوده وانتفاء أضداده وعدم النهي عنه؛ بل وعدم كل شيء يستلزم عدم ملزوماته. مجموع الفتاوى (٥٣١/١٠). وقال رحمته الله: وهكذا إذا فعل المأمور به فإنه لا بد من ترك أضداده، لكن ترك الأضداد هو من لوازم فعل المأمور به، ليس مقصوداً للأمر، بحيث إنه إذا ترك المأمور به عوقب على تركه لا على فعل الأضداد التي اشتغل بها، وكذلك المنهي عنه مقصود الناهي عدمه؛ ليس مقصوده فعل شيء من أضداده، وإذا تركه متلبساً بضد له كان ذلك من ضرورة الترك. الفتاوى (٥٣١/١٠-٥٣٢).

المذهب الثالث: أنه ليس عينه ولا يتضمنه، وهو قول المعتزلة والأبياري من المالكية، وإمام الحرمين والغزالي من الشافعية.

واستدل من قال بهذا بأن الأمر يجوز أن يكون وقت الأمر ذاهلاً عن ضده، وإذا كان ذاهلاً عنه فليس ناهياً عنه، إذ لا يتصور النهي عن الشيء مع عدم خطوره بالبال أصلاً.

ويجاب عن هذا: بأن الكف عن الضد لازم لأمره لزوماً لا ينفك، إذ لا يصح امتثال الأمر بحال إلا مع بالكف عن ضده، فالأمر مستلزم ضرورة للنهي عن ضده، لاستحالة اجتماع الضدين. قالوا: ^(١) ولا تشترط إرادة الأمر. كما أشار إليه المؤلف رحمه الله.

قال مقيده عفا الله عنه: قولهم هنا: "ولا تشترط إرادة الأمر" في هذا المبحث غلط، لأن المراد بعدم اشتراط الإرادة في الأمر إرادة الأمر وقوع المأمور به. ^(٢)

^(١) القائلون هم من يرد على المعتزلة. فإن المعتزلة بنوا مذهبهم على اشتراط الإرادة، فهم يشترطون في الأمر إرادة الأمر من المأمور أن يفعل الأمر، أي فيعينه عليه، فيقولون: صيغة الأمر مترددة بين احتمالات، ولا يعرف الأمر منها مما ليس بأمر إلا بإرادة الأمر من المأمور إحداث المأمور به، فلا يكون الأمر طالباً لما هو ذاهل عنه، فهو لا يريده فلا يكون نهياً عن ضده ولا أمر بضده. شرح الروضة للضويحي (١/١٩٥-١٩٦).

^(٢) نعم، هذا هو المراد، وهو الذي أنكر على المعتزلة في اشتراطهم ذلك، فمن عداهم لا يشترطونها، ويقولون صيغة الأمر تدل على الأمر مطلقاً، وأن إرادة الأمر لنفس الطلب لا إشكال فيها، وليس فيها نزاع.

أما إرادته لنفس اقتضاء الطلب المعبر عنه بالأمر، فلا بد منها على كل حال، وهي محل النزاع هنا. ^(١)

ومن المسائل التي تنبني على الاختلاف في هذه المسألة: قول الرجل لامرأته: إن خالفت نهبي فأنت طالق. ثم قال: قومي. فقعدت.

فعلى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، فقوله: "قومي" هو عين النهي عن القعود، فيكون قعودها مخالفة لنهيه المعبر عنه بصيغة الأمر فتطلق.

وعلى أنه مستلزم له، فيتفرع على الخلاف المشهور في لازم القول: هل هو قول أولاً؟ ^(٢) وعلى أنه ليس عين النهي عن الضد ولا مستلزماً له فإنها لا تطلق. ^(٣)

^(١) كذا قال المؤلف رحمته الله، والمعروف في كتب الأصوليين وفي كتب العقائد أن الخلاف بين المعتزلة وبين غيرهم ليس في هذا النوع من الإرادة، فإنها كما قال المؤلف: لا بد منها على كل حال. فكيف تكون هي محل النزاع، فإن الأمر لا يأمر إلا وهو يقصد نفس الطلب الذي تدل عليه صيغة الأمر. وإنما خلاف المعتزلة أنهم يشترطون زيادة على ذلك أن يريد الأمر من المأمور فعل ما أمره به وأن يعينه عليه. انظر: شرح الطحاوية ص (١١٤-١١٦)، (١٤٨). وقد نقل المجد ابن تيمية وابن اللحام البعلي وابن النجار وغيرهم قول المعتزلة: أن الأمر لا يكون نهياً عن أضداده لا لفظاً ولا معنى، بناء على أصل المعتزلة في اعتبار إرادة الناهي والأمر. القواعد والفوائد الأصولية ص (١٨٤)، المسودة (٤٩)، الكوكب المنير (٥٢/٣) شرح مختصر الروضة للشري (٤١٢/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٨٦).

^(٢) أي: فإن عُرِض عليه لازم قوله فالتزمه، فإنه يلزمه، وإن لم يلتزمه لا يلزمه. وهذا اللازم قد يقصده الأمر وقد لا يقصده. قال شيخ الإسلام: والتحقيق أنه منهى عنه بطريق اللازم وقد يقصده الأمر وقد لا يقصده. مجموع الفتاوى (١١٨/٢٠).

^(٣) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص (١٨٤).

ومن المسائل المبينة عليها أيضًا: ما لو سرق المصلي في صلاته، أو لبس حريرًا، أو نظر محرّمًا، فعلى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده: فيكون الأمر بالصلاة هو عين النهي عن السرقة مثلاً، فتبطل الصلاة، بناء على أن النهي يستلزم الفساد، فعين السرقة منهي عنها في الصلاة بنفس الأمر بالصلاة، فعلى أن النهي يقتضي الفساد فالصلاة باطلة.

وسياتي لهذا زيادة إيضاح إن شاء الله تعالى. وخلاف العلماء في مثل هذه الفروع مشهور.

تنبيه:

تكلم المؤلف رحمه الله على الأمر بالشيء الذي له ضد، ولم يذكر حكم الشيء الذي له أضداد متعددة، وحكمها واحد:

فالأمر بالشيء نهى عن الضد الواحد أو مستلزم له... إلى آخره، ونهى عن جميع الأضداد المتعددة أو مستلزم لها... إلى آخره.

مثال الواحد ضد السكون وهو الحركة، ومثال المتعددة: النهي عن القيام فضده القعود والاضطجاع. ^(١)^(٢)

(١) وكذا من أضداده السجود والركوع. انظر: شرح تنقيح الفصول ص (١٣٦)، البحر المحيط (١٤٤/٢) شرح مختصر الروضة (٣٨١/٢-٣٨٢)، الكوكب المنير (٥٤/٣).

(٢) عكس هذه المسألة: وهي النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟ النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده إن كان له ضد واحد، كالنهي عن الحركة يكون مستلزمًا الأمر بالسكون، وإن كان له أضداد كثيرة فهو يستلزم الأمر بضد واحد؛ لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهي عنه إلا

فصل (التكليف)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: **التكليف في اللغة: الزام ما فيه كلفه أي مشقة، قالت الخنساء: (١)**

يكلفه القوم ما ناههم وإن كان أصغرهم مولدا (٢)

فقد عرفنا التكليف لغة واصطلاحاً فيما تقدم. وقوله: **وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي**. (٣) قد بينا فيما تقدم وجه إدخال الجائز في أقسام التكليف، مع أنه ليس مكلفاً به فعلاً ولا تركاً.

قال المؤلف رحمته الله: **وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف وبعضها يرجع إلى نفس الفعل المكلف به... إلى آخره. (٤)**

به، لاستحالة ترك المنهي عنه بدون التلبس بما ينافيه، ليشغل به عن فعل المنهي عنه، وذلك التلبس ضروري، يندفع بفعل ضد واحد، وليس المقصود إيجاد بقية الأضداد، كما هو في الأمر. البحر المحيط (١٤٩/٢)، شرح مختصر الروضة (٢٨٣/٢)، الكوكب المنير (٥٤/٣)، مجموع الفتاوى (٥٣١/١٠، ١١٨/٢٠-١١٩)، القواعد والفوائد الأصولية ص (١٨٣)، شرح مختصر ابن اللحام البعلي ص (٣٨٧).

(١) ديوان الخنساء ص (٣٠). وفيه: "يكلفه القوم ما عاظمهم"، بدل: "ما ناههم".

(٢) روضة الناظر ص (٤٦-٤٧).

(٣) على هذا التعريف للتكليف يدخل فيه الواجب والمندوب والحرام والمكروه فقط لأن هذه الأربعة هي التي تكون بأمر ونهي، ولا يدخل المباح، وعلى التعريف الآخر للأصوليين: أن التكليف هو: مقتضى خطاب الشرع، يعني أثر خطاب الشرع، فإن المباح تكليف، لأنها من أثر خطاب الشرع. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٠).

(٤) روضة الناظر ص (٤٧).

أما شروط التكليف الراجعة إلى المكلف، فذكر منها: العقل، والبلوغ، وعدم النسيان، وعدم النوم، فجعل السكران الذي لا يعقل غير مكلف، ولم يجعل عدم الإكراه شرطاً، فالمكره عنده مكلف.

وذكر الخلاف في اشتراط عدم الكفر بالنسبة إلى فروع الاسلام، ولذا ذكر أن الكفار اختلف في خطابهم بفروع الإسلام.

وذكر ثلاثة شروط راجعة إلى نفس الفعل المكلف به وهي:

علم المكلف بالمأمور به، فلا يصح تكليفه بما لا يعلمه.

الثاني: كون الفعل المأمور به معدوماً، لأن التكليف بتحصيل الموجود تحصيل حاصل وهو محال.

الثالث: كونه ممكناً، فلا يصح التكليف بالمحال. هذا حاصل ما ذكره من شروط التكليف، ودونك تحقيق المقام في الشروط المذكورة:

أما اشتراط العقل في التكليف

فلا خلاف فيه بين العلماء،^(١) إذ لا معنى لتكليف من لا يفهم الخطاب.^(٢) وأما لزوم قيم المتلفات وأروش الجنايات لمن لا عقل له، كالصبي الصغير والمجنون، فهو من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف.^(٣)

(١) وممن نقل الإجماع على أن المجنون غير مكلف: شيخ الإسلام وابن القيم والزرکشي وابن اللحام البعلي وغيرهم. مجموع الفتاوى (١١/١٩١)، زاد المعاد (٥/٢١٢)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٩٧)، البحر المحيط (١/٢٨١)، القواعد والفوائد الأصولية ص (٣٣). وكذا لا تكليف على الصبي الصغير غير المميز بالإجماع. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٠٦).

(٢) من شروط المكلف العقل وفهم الخطاب فهما شرطان: فيكون عاقلًا ويفهم الخطاب، ولا بد منهما جميعاً، إذ لا يلزم من العقل فهم الخطاب، لجواز أن يكون عاقلًا لا يفهم الخطاب، كالصبي والناسي والسكران والمغمى عليه، فإنهم في حكم العقلاء مطلقاً، أو من بعض الوجوه. فالنائم عاقل وليس بمجنون لكنه لا يفهم الخطاب، والصبي المميز يفهم الخطاب لكنه غير مكلف عند الفقهاء لأنه لم يستكمل العقل، فإذا كان العقل والفهم من شروط المكلف، فلا تكليف على صبي، لأنه لا يفهم، ولا مجنون لأنه لا يعقل ولا يفهم. وشروط كون الامتثال طاعة: قصدها الله سبحانه وتعالى، فهذا القصد هو المصحح لكون الامتثال طاعة، وهو مفقود في الصبي والمجنون، لأنها لا يفهمان، ومن لا يفهم الخطاب، لا يتصور منه قصد مقتضاه. شرح مختصر الروضة (١/١٨٠-١٨١)، الكوكب المنير (١/٤٩٩)، البحر المحيط (١/٢٨-٢٨٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٠٦). ويدخل في المجنون المعتوه، ويقال له: المبرسم، لأنه لا يعقل ما يقوله. تهذيب السنن لابن القيم (٦/١٨٦)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٩٩)، شرح مختصر التحرير ص (٤٣٩).

(٣) بلا خلاف بين العلماء. القواعد والفوائد الأصولية ص (٣٣). فالحكم هنا من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، كما أن البهيمة إذا أتلقت شيئاً بتفريط صاحبها يضمن، مع أن البهيمة

وأما الصبي المميز: فجمهور العلماء على أنه غير مكلف بشيء مطلقاً،^(١) لأن القلم مرفوع عنه حتى يبلغ.^(٢)

وعن أحمد رواية مرجوحة بتكليف الصبي المميز،^(٣) ومذهب مالك وأصحابه تكليف الصبي بالمكروه والمندوب فقط دون الواجب والحرام. قالوا:

ليست مخاطبة ولا مكلفة بالإجماع. ومعنى ربط الحكم بالسبب: أن الشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتب عليها، تحقيقاً للعدل في خلقه، ومراعاة مصالحهم تفضلاً منه، لا يعتبر فيها تكليف ولا علم. شرح مختصر الروضة (٣٨١/١)، شرح مختصر الروضة للشري (٤٧/١).

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص (٣٤).

(٢) لحديث علي بن أبي طالب وعائشة رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "رفع القلم عن ثلاثة: المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم". أخرجه أبو داود برقم (٤٣٩٨-٤٤٠١) وابن خزيمة برقم (١٠٠٣) وابن حبان برقم (١٤٩٧). وهو حديث صحيح. وصححه الشيخ الألباني في الإرواء برقم (٢٩٧)، والوادعي من حديث علي رضي الله عنه في الصحيح المسند برقم (٩٥٠). قال شيخ الإسلام عن هذا الحديث: واتفق أهل المعرفة على تلقيه بالقبول. مجموع الفتاوى (١٩١/١١).

قال الجمهور: وأيضاً لا يمكن الوقوف على أول وقت يفهم الصبي فيه الخطاب، فجعل الشرع بلوغه علماً ظاهراً على أهليته للتكليف وضابطاً له. ولكن إذا فعل عبادة فعندهم تصح، كما قال شيخ الإسلام: الصبي المميز تصح عباداته ويثاب عليها عند جمهور العلماء. مجموع الفتاوى (١٩١/١١).

(٣) **المميز من هو؟ وما ضابط التمييز؟** فيه خلاف، فمنهم من حده بالسن، واختلفوا فيه، فمنهم من جعله سبع سنين، ومنهم من جعله أقل من ذلك، ومنهم من جعله أكثر من ذلك. ومنهم من لم يحده بسن معين، وهذا أقرب، كما ذكر ابن القيم وغيره، فإن التمييز

للإجماع على أنه لا إثم عليه بترك واجب ولا بارتكاب حرام لرفع القلم عنه، وأما المكروه والمندوب: فاستدلوا لتكليفه بهما بحديث الخثعمية^(١) التي أخذت بضبعي صبي، وقالت: يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: «نعم، ولك أجر»^(٢).

والعقل ينشأ معه شيئاً فشيئاً، وأيضاً لعدم وجود الضابط له في الشرع، ومن ثم يرجع فيه إلى اللغة والعرف، ومسمى التمييز في اللغة والعرف يفسر بالقدرة على التمييز والفهم. وأصحاب هذا القول ذكروا أقوالاً في ضابطه، ولعل من أقرب الأقوال: هو من كان لديه قدرة على فهم الخطاب ورد الجواب. وقريب من هذا قول من قال: هو من يميز بين الأقوال والأفعال، الخير منها والشر. تحفة المودود ص (٢٢٨)، أحكام أهل الذمة (٥٠٣/٢)، شرح مختصر الروضة (١/١٨٦)، القواعد والفوائد الأصولية ص (٣٤)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٤٨)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٩٤)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٠).

(١) ليس هو حديث الخثعمية، وإنما هذا الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ لقي ركباً بالروحاء، فقال: «من القوم؟» قالوا: المسلمون، فقالوا: من أنت؟ قال: «رسول الله»، فرفعت إليه امرأة صبيّاً، فقالت: ألهذا حج؟ قال: «نعم، ولك أجر». أخرجه مسلم برقم (١٣٣٦). وأما حديث الخثعمية فهو عن ابن عباس أيضاً، قال: جاءت امرأة من خثعم عام حجة الوداع، قالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوي على الراحلة فهل يقضي عنه أن أحج عنه؟ قال: «نعم». وذلك في حجة الوداع. أخرجه البخاري برقم (١٨٥٤)، ومسلم برقم (١٣٣٤).

(٢) وهذا القول له قوته، والجمهور لا يخالفونه في الحقيقة، فإنهم إنما منعوا تكليفه بالوجوب والتحريم، وإلا فلا يمنعون صحة عباداته والثواب عليها، كما تقدم، وعلى هذا يقال: إن كان المراد بالتكليف الإلزام، فالصبي المميز لا يلزم بشيء، وإن كان المراد بالتكليف الخطاب بأمر أو نهى مطلقاً أو مقتضى الخطاب، فيكون المميز مكلفاً، لأنه نُدب لبعض

وأما النائم والناسي^(١) فاختلف في تكليفهما: فقيل: غير مكلفين،^(٢) كما درج عليه المؤلف، للإجماع على سقوط الإثم عنهما،^(٣)

الأفعال وكره منه بعض الأفعال. شرح مختصر الروضة للشري (١/ ٤٩)، البحر المحيط (١/ ٢٧٧-٢٨٠)، معالم في أصول الفقه ص (٣٤٦).

ونص ابن قدامة وشيخ الإسلام أن تكليف الصبي المميز ممكن، وخاصة أن له أقوالاً معتبرة في مواضع بالنص والإجماع، وفي مواضع فيها نزاع. وكذا يصحح الفقهاء أكثر تصرفاته تارة مستقلة وتارة بإذن وليه. قاله شيخ الإسلام. وقال أيضاً: قد تسقط الشريعة التكليف عمن لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة، تخفيفاً عنه وضبطاً لمناط التكليف، وإن كان تكليفه ممكناً، كما رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وإن كان له فهم وتميز؛ لكن ذاك لأنه لم يتم فهمه؛ ولأن العقل يظهر في الناس شيئاً فشيئاً، وهم يختلفون فيه، فلما كانت الحكمة خفية ومنتشرة قيدت بالبلوغ. مجموع الفتاوى (١١/ ١٩٢، ١٠/ ٣٤٥)، مختصر الفتاوى المصرية ص (٦٤٠)، روضة الناظر ص (٤٧)، الكوكب المنير (١/ ٤٩٩-٥٠٠). وقال ابن القيم: لكنه يؤم بالصلاة ويصح إسلامه، ولا يتوقف على السبع سنوات، بل متى ما عقل الإسلام ووصفه صح إسلامه. أحكام أهل الذمة (٥٠٣).

(١) عدم خطاب الناسي بسبب فقد شرط من شروط الفعل المكلف به التي ستأتي، فكان حقه أن يوضع هناك، وهو أن يكون الفعل حاضراً في الذهن، فيكون من محترزات شرط العلم، بدلالة أن الناسي لا يزول عنه التكليف بالكلية، وإنما يزول التكليف في فعل واحد فقط، دون بقية أفعاله. وقال الزركشي: لعدم العلم والقصد إلى الفعل على سبيل الامتثال. وقال ابن رجب: لا قصد له فلا إثم عليه. البحر المحيط (١/ ٢٨٢)، شرح مختصر الروضة للشري (١/ ٥٠)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٠-٢١١)، تحقيق الروضة مع النزهة للشري (١/ ١٧٥) جامع العلوم والحكم (٢/ ٣٤٦).

(٢) وهو الصحيح من مذهب الحنابلة. انظر الخلاف في الناسي: الكوكب المنير (١/ ٥١١)، المسودة ص (٣٥)، القواعد والفوائد الأصولية ص (٥٢).

(٣) انظر: المسودة ص (٣٧)، مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٦٩).

ولو كانا مكلفين كانا آثمين بترك العبادة حتى فات وقتها لأجل النوم والنسيان. (١)

(١) دليله قوله تعالى: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} البقرة: ٢٨٦، وحديث أن النبي ﷺ قال: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها". البخاري برقم (٥٩٧) ومسلم برقم (٦٨٤) (٣١٥) واللفظ له من حديث أنس، ومسلم برقم (٦٨٠) من حديث أبي هريرة، بدون ذكر النوم.

وأصحاب هذا القول قالوا: والقضاء في حقها هو بأمر جديد، لا بالأمر الأول، فلم يتوجه عليهما الخطاب إلا بعد الاستيقاظ والذكر، بدليل قول النبي ﷺ: "إذا ذكرها"، ولأن الحديث الآخر مصرح برفع القلم عن النائم حتى يستيقظ، فإنها لا يفهمان الخطاب حال النوم والنسيان، فلا يكونان مخاطبين بالأمر الأول أمر الأداء، وشرط توجيه التكليف ذكر الإنسان كونه مكلفاً. قال شيخ الإسلام بعد ذكره الحديث: فالوقت المأمور بالصلاة فيه في حق النائم هو إذا استيقظ، لا ما قبل ذلك، وفي حق الناسي إذا ذكر. اهـ. ولعل هذا القول أرجح، وهو اختيار الشيخ ابن عثيمين رحمه الله، لدلالة الأدلة عليه. والله أعلم. شرح مختصر التحرير ص (٤٤٩)، البحر المحيط (٢٨٢/١)، مجموع الفتاوى (٤٤٧/٢١)، الكوكب المنير (٥١١/١-٥١٢)، شرح مختصر الروضة (١٨٨/١-١٨٩).

وبعض من قال بهذا القول يجعل فعل الناسي والنائم للعبادة بعد زوال العذر أداء وليس بقضاء، وهكذا في حق كل معذور، فيكون وقت أداء في حقهم. وهو قول في مذهب أحمد واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله. قال شيخ الإسلام: الوقت وقتان: وقت عام، ووقت خاص لأهل الأعذار: كالنائم والناسي إذا صليا بعد الاستيقاظ والذكر، فإنما صليا في الوقت الذي أمر الله به، فإن هذا ليس وقتاً في حق غيرهما. وقال أيضاً: وأما النائم أو الناسي وإن كان غير مفرط أيضاً فإن ما يفعله ليس قضاء، بل ذلك وقت الصلاة في حقه حين يستيقظ ويذكر. كما قال النبي ﷺ: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها". وليس عن النبي ﷺ حديث واحد بقضاء الصلاة بعد وقتها، وإنما وردت السنة بالإعادة في الوقت لمن ترك واجباً من واجبات الصلاة. وقال ابن القيم: القضاء في حق المعذورين أداء. اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (١٠٦/١٢)،

وقيل: هما مكلفان،^(١) بدليل الإجماع على وجوب القضاء عليهما،^(٢) إذ لو كانت الصلاة غير واجبة عليهما في وقت النوم أو النسيان لما وجب قضاؤها عند اليقظة والذكر، لأن ما لم يجب لا يجب قضاؤه.^(٣)

وجمع بعض محققي الأصوليين من المالكية بين القولين، بأن قال: إن عدم النوم والنسيان شرط في الأداء لا في الوجوب. فالصلاة واجبة عليهما مع أنهما غير

٣٣٥/٢٣)، القواعد والفوائد الأصولية ص (٥٢)، كتاب الصلاة لابن القيم ص (٦٩)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٧٣/١). وأما كون النائم يضمن ما يتلفه في نومه، فلأن الخطاب إنما يتعلق به عند استيقاظه، وهو منتف عنه حالة النوم، ولهذا قالوا: لو أتلّف الصبي شيئاً ضمنه مع أنه ليس بمكلف. البحر المحيط (٢٨٢/١)، الكوكب المنير (٥١٢/١).

(١) هو قول جمهور الفقهاء. المسودة ص (٣٧).

(٢) دليل القضاء الحديث المتقدم. ومن نقل الإجماع شيخ الإسلام. انظر: مجموع الفتاوى (١٦١/٢١)، أجاب أصحاب القول الأول بأن لزوم العبادة في حقهما بأمر جديد توجه إليهما بعد زوال العذر لا قبل ذلك. كما تقدم.

(٣) فمن نظر إلى حال النوم والنسيان كونهما لا إثم عليهما قال: غير مكلفين، ومن نظر إلى وجوب القضاء عليهما بعد النوم والنسيان قال: مكلفين، فهم متفقون على عدم الإثم وعلى وجوب القضاء، ولهذا جعل بعض الأصوليين الخلاف لفظي، لأن النتيجة من القولين واحدة. المسودة ص (٣٥).

مكلفين بنفس أدائها، فالتمكن من الأداء بعد النوم والنسيان شرط في الأداء فقط، لا في الوجوب. ^(١)

ومرادهم بشرط الإيجاب: أنه شرط في الإيجاب الإعلامي، الذي المقصود منه اعتقاد وجوب إيجاد الفعل.

ومرادهم بشرط الأداء: الإيجاب الإلزامي الذي المقصود منه الامتثال، الذي لا يحصل إلا بالاعتقاد والإيجاد معاً.

واعلم أن ما جزم به المؤلف رحمه الله من كون الناسي والنائم غير مكلفين، يشكل عليه وجوب قضاء الصلاة والأجماع على أنها قضاء. ^(٢)

وقد يجاب عنه بأن القضاء وجب بانعقاد سبب الوجوب، وإن منع من تمامه مانع النوم أو النسيان، والله تعالى أعلم. ^(٣)

^(١) يعني: فهما مكلفان بوجوب العبادة عليهما لانعقاد شرط الوجوب، وليسا مكلفين بأداء العبادة حال العذر لوجود المانع. وأصحاب القول الأول يقولون: هذا لا أثر له في إيجاب العبادة عليهما حال العذر. كما سيأتي إن شاء الله في تكليف الحائض.

^(٢) مما تقدم تعلم أن الإجماع إنما هو على وجوب فعل الصلاة، وأنه لا إجماع بأنها قضاء، وأن هناك من قال بأنها أداء. ومن قال بذلك يلتزم أنها غير مكلفين، فلا إشكال عندهم. والله أعلم.

^(٣) هذا الجواب يكون صحيحاً لو كان ابن قدامة يرى أنها مكلفان تكليف وجوب، لكن ابن قدامة صرح بأنها غير مكلفين، وظاهر كلامه أنه مطلقاً بدون تقييد وجوب أو أداء. وخاصة أن عدم التكليف هو الصحيح من مذهب الحنابلة، فهذا الجواب بعيد. والله أعلم.

وأما السكران^(١)

الذي لا يعقل فجزم المؤلف بأنه غير مكلف.^(٢) ويبيّن أن لزوم الطلاق للسكران، ولزوم قيم المتلفات للنائم والناسي أن ذلك من خطاب الوضع. وذلك هو مراده بقوله: **من قبيل ربط الأحكام بالأسباب.**^(٣)

(١) حقيقة السكر كما ذكر ابن القيم رحمته الله: هو لذة ونشوة يغيب معها العقل الذي يحصل به التمييز، فلا يعلم صاحبه ما يقول، قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ} النساء: ٤٣. مدارج السالكين (٣/٣٠٩)، روضة المحبين ص (١٤٩). **أسباب السكر:** قال ابن القيم رحمته الله: وقد يكون سبب السكر غير تناول المسكر: ١- إما ألم شديد يغيب به العقل حتى يكون كالسكران. ٢- وقد يكون سببه مخوف عظيم هجم عليه وهلة واحدة حتى يغيب عقل من هجم عليه، ومن هذا قوله تعالى: {وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد} الحج: ٢. فهم سكارى من الدهش والخوف، وليسوا بسكارى من الشراب، فسكرهم سُكر خوف ودهش لا سكر لذة وطرب. ٣- وقد يكون سببه قوة الفرح بإدراك المحبوب بحيث يختلط كلامه وتغير أفعاله بحيث يزول عقله ويعربد أعظم من عردة شارب الخمر. ٤- وقد يوجبه غضب شديد يحول بين الغضب وبين تمييزه، بل قد يكون سُكر الغضب أقوى من سكر الطرب. ٥- ومن أسباب السكر حب الصور وغيرها سواء كانت مباحة أو محرمة فإن الحب إذا استحکم وقوي أسكر صاحبه. مدارج السالكين (٣/٣٠٧-٣١٤)، روضة المحبين ص (١٥٠-١٥٤)، اختيارات ابن القيم (١/٢٠٠-٢٠١).

(٢) هذا المشهور عند الأصوليين، والمشهور عند الفقهاء أنه مكلف. قال النووي: ومرادهم - يعني الأصوليين - أنه غير مخاطب حالة السكر، ومرادنا أنه مكلف بقضاء العبادات بأمر جديد. المسودة ص (٣٥)، البحر المحيط (١/٢٨٤، ٢٨٥).

(٣) روضة الناظر ص (٤٨)، أما قيم المتلفات وأروش الجنایات فيلزمهم كما تقدم في المجنون والصبي، وأما الطلاق فلا يقع من النائم، لأن شرطه قصد الإيقاع، ولا قصد للنائم، بل

لأن ذلك بعينه من خطاب الوضع.

واعلم أن العلماء اختلفوا فيما يلزم السكران، ومما قيل في ذلك التفصيل،^(١) لأن السكر قد يذهب جميع عقله حتى يكون لا يعقل شيئاً، وهو المعروف بالسكران الطافح، وقد يذهب بعض عقله ويبقى معه بعضه.^(٢) **فالأظهر في الطافح أنه لا**

كلامه في منامه ككلام المبرسم في برسامه. أما الناسي والسكران: ففي طلاقهما اختلاف بين العلماء، وعن أحمد في الناسي قولان، وفي السكران أقوال، ثالثها الوقف. شرح مختصر الروضة (١/١٩٠).

قال شيخ الإسلام: السكران وإن كان عاصياً في الشرب فهو لا يعلم ما يقول، وإذا لم يعلم ما يقول لم يكن له قصد صحيح، "ولإنما الأعمال بالنيات". وصار هذا كما لو تناول شيئاً محرماً جعله مجنوناً؛ فإن جنونه وإن حصل بمعضية فلا يصح طلاقه ولا غير ذلك من أقواله. ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها؛ ولهذا كان كثير من محققي مذهب مالك والشافعي.. يجعلون الشرائع في النشوان، فأما الذي علم أنه لا يدري ما يقول فلا يقع به طلاق بلا ريب. والصحيح: أنه لا يقع الطلاق إلا لمن يعلم ما يقول، كما أنه لا تصح صلاته في هذه الحالة ومن لا تصح صلاته لا يقع طلاقه، وقد قال: {لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون} النساء: ٤٣. مجموع الفتاوى (١٠٣/٣٣).

^(١) قال ابن العربي: الخلاف في الملتج - يعني الطافح - أما المنتشي فمكلف إجماعاً. البحر المحيط (١/٢٨٥-٢٨٦). مع أن الخلاف موجود حتى في المنتشي لكنه قول الجمهور.

^(٢) ذكر ابن القيم أن أكثر الفقهاء لم يشترطوا في السكران أن يذهب عقله تماماً. قال رحمته الله: إن المجنون، والمُبْرَسَم، والموسوس، والهاجر، قد يشعر أحدهم بما قاله ويستحي منه، وكذلك السكران. ولهذا لم يشترط أكثر الفقهاء في كونه سكران أن يعدم تمييزه بالكلية، بل قد قال الإمام أحمد وغيره: إنه الذي يخلط في كلامه، ولا يعرف رداءه من رداء غيره، وفعله من فعل غيره. اهـ. والسنه الصريحة الصحيحة تدل عليه، فإن النبي ﷺ أمر أن يُسْتَنَكَه من أقرّ

يلزمه شيء من العقود ولا العتق ولا الطلاق ولا الجنائيات، إلا ما كان من خطاب
الوضع كغرم قيمة المتلف. (١)(٢)

بالزنا، (مسلم برقم ١٦٩٥) من حديث بريدة، ولفظه: فقال: "أشربَ خمرًا؟"، فقام رجل
فاستنكهه) مع أنه حاضر العقل والذهن، يتكلم بكلام مفهوم ومنتظم، صحيح الحركة،
ومع هذا فجوز النبي ﷺ أن يكون به سُكْرٌ يَحُولُ بينه وبين كمال عقله وعلمه، فأمر
باستنكاهه. والمقصود أن هؤلاء ليسوا مُسْلُوبِي التمييز بالكلية، وليسوا كالعقلاء الذين لهم
قصدٌ صحيحٌ، فإن ما عرض لهم أوجب تغيُّرَ العقل الذي منع صحة القصد، فلم يَبْقَ
أحدهم يقصد قصدَ العقلاء الذي مراده جَلْبُ ما ينفع، ودَفْعُ ما يضر، فلم يتصور أحدهم
لوازم ما تكلم به، ولا غاب عقله عن الشعور به، بل هو ناقصُ التصوُّر ضعيفُ القصد.
إغاثة اللفهان في حكم طلاق الغضبان ص (٥٨).

(١) قال بعض المحققين: التكليف بمعنى إيجاب القضاء عام في الناسي والنائم والسكران،
وبمعنى عدم الخطاب حاصل في النائم والناسي. وأما السكران فعند الأصوليين يلحق بهما،
وعند الفقهاء بخلافه،.. وما كان من خطاب الوضع فيكلف به، وقد يدخلونه في خطاب
التكليف كما أدخلته طائفة في حد واحد. البحر المحيط (١/٢٨٥، ٢٨٦).

قال الزركشي: وأما باعتبار الإثم على ما يصدر منه حال السكر، فإن كان فيه نشاط فواضح
—يعني أنه يَأْثِم—، وإن كان طافحاً أو مختلطاً فمحل نظر. ولعل الفقهاء لا يرون الإثم، أو
لعلهم يريدون الطافح، والأصوليون يريدون المختلط، فإن التكليف فيهما تكليف مع
الغفلة. البحر المحيط (١/٢٨٧). قلت: والمختلط ليس بمكلف فإن فيه غفلة وعدم ضبط
للقصد، كما تقدم من كلام ابن القيم. وانظر: الكوكب المنير (١/٥٠٧-٥٠٨).

(٢) قال شيخ الإسلام ﷺ في طلاق السكران: في المسألة قولان للعلماء، أصحهما أنه لا يقع
طلاقه، فلا تنعقد يمين السكران ولا يقع به طلاق إذا طلق. وهذا ثابت عن أمير المؤمنين
عثمان بن عفان؛ ولم يثبت عن الصحابة خلافه فيما أعلم، وهو قول كثير من السلف
والخلف: كعمر بن عبد العزيز وغيره، وهو إحدى الروايتين عن أحمد اختارها طائفة من

وأما الذى لم يفقد جميع عقله، فهو الذى فيه قول من قال:

لا يلزم السكران إقرار عقود بل ما جنى عتق طلاق وحدود

فإن قيل: قد دل القرآن على تكليف السكران في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [سورة النساء: ٤٣]، لأن قوله: {وَأَنْتُمْ سُكَارَى} جملة حالية العامل فيها {لَا تَقْرُبُوا}، وصاحبها الضمير الذى هو الواو. والمعروف في علم العربية أن الحال إن كانت غير مقدرة، فوقتها هو بعينه وقت عاملها، فيلزم من ذلك أن وقت النهي

أصحابه، وهو القول القديم للشافعي واختاره طائفة من أصحابه، وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة كالطحاوي، وهو مذهب غير هؤلاء.

وهذا القول هو الصواب؛ فإنه قد ثبت في الصحيح عن ماعز بن مالك لما جاء إلى النبي ﷺ وأقر أنه زنى: أمر النبي ﷺ أن يستنكوه ليعلموا هل هو سكران أم لا؟، فإن كان سكران لم يصح إقراره؛ وإذا لم يصح إقراره علم أن أقواله باطلة كأقوال المجنون. مجموع الفتاوى (١٠٢/٣٣)، وانظر زاد المعاد (١٩٠/٥-١٩١). وقال ابن القيم رحمه الله: وأما السكران فقد قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ} [النساء: ٤٣] فلم يرتب على كلام السكران حكماً حتى يكون عالماً بما يقول؛ ولذلك أمر النبي ﷺ رجلاً يشكك المقر بالزنا ليعلم هل هو عالم بما يقول أو غير عالم بما يقول، ولم يؤخذ حمزة بقوله في حال السكر: هل أنتم إلا عبيد لأبي، ولم يكفر من قرأ في حال سكره في الصلاة: أعبد ما تعبدون، ونحن نعبد ما تعبدون. (الترمذي ٣٠٢٦، والحاكم ٧٢٢٠-٧٢٢٢) وسنده حسن، عن علي بن أبي طالب، وصححه الألباني). إعلام الموقعين (١١٨/٣) زاد المعاد (٢٠٩/٥)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٠٣/١). قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: الصحيح أن طلاق السكران لا ينفذ ووقفه وعتقه وكل شيء اشترط فيه العقل، فإنه لا ينفذ من السكران، ولو لم يُعذر، وقولنا: إنه غير مكلف لا يعني أن السكر يسقط عنه فريضة الوقت، فيجب عليه القضاء، لكن هناك فرق بين من عذر فلا يأثم بتأخير الصلاة حتى خرج وقتها ومن لم يُعذر بتأخير وقتها بسبب السكر. شرح مختصر التحرير ص (٤٤٥-٤٤٦).

عن قربان الصلاة هو وقت السكر بعينه، ونهي السكران في وقت سكره يدل على أنه مكلف.

فالجواب عن هذا الإشكال من الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف:

الأولى: أن المراد بالنهي: النهي عن شرب الخمر - في أول الإسلام قبل تحريمها - قرب أوقات الصلاة، بحيث يغلب على الظن أنها يدخل وقتها وهو سكران، لأن من شرب المسكر في وقت يظن فيه أنه يأتي وقت الصلاة وهو سكران، فكانه عالم بأن صلاته تكون في وقت سكره.^(١)

ودليل هذا الوجه أن الآية لما نزلت، كانوا لا يشربونها إلا في وقتين: بعد صلاة العشاء، وبعد صلاة الصبح، لأنه يغلب على الظن أن السكران يصحو فيما بين

^(١) فيكون معناه: «لا تسكروا ثم تقربوا الصلاة»، كقوله تعالى: {ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون} [آل عمران: ١٥٢]، أي: استمروا على الإسلام حتى يأتيكم الموت، فكذلك الآية المذكورة: أي استمروا على الصحو حتى تدخلوا الصلاة وتفرغوا منها، ولا تدخلوها سكارى، فتضطرب عليكم صلاتكم. وحاصل هذا، أنهم خوطبوا في حال الصحو، بأن لا تقربوا الصلاة سكارى، لا أنهم خوطبوا حال السكر، وهذا أوضح في الآية، لأن قوله: وأنتم سكارى، جملة حالية، أي: في موضع نصب على الحال من قوله: لا تقربوا، فالسكر متعلق بقربان الصلاة، لا بخطاب الله سبحانه وتعالى للمصلين، إذ لو كان كذلك لكان تقدير الآية: يا أيها الذين آمنوا وأنتم سكارى - أي: أدعوكم وأخطبكم وأنتم سكارى - لا تقربوا الصلاة، ولم يقله أحد من علماء القرآن، ولا يجوز ذلك، لأنه خلاف ذلك ظاهر الكلام، إن لم يكن خلاف صريحه ونصه القاطع. شرح مختصر الروضة (١/١٩١-١٩٢)، نزهة الخاطر (١/١٣٩-١٤٢)، شرح الشري لمختصر الروضة (١/٥١)، مجموع الفتاوى (١٩٢/٣٤).

العشاء والصبح، وفيما بين الصبح والظهر، وأما في غير ذينك الوقتين فلا يشربونها، لأن وقت الصلاة في غيرهما يدخل قبل صحو السكران وهو واضح. ^(١)

الثانية: أن المراد بالنهي: خطاب من وجد مبادئ النشاط والطرب قبل زوال عقله، فإنه إن ابتدأ الصلاة في ذلك الوقت قد يتمكن منه السكر في أثناءها. ^(٢)

تنبيه:

قد أشار تعالى إلى ما يعرف به زوال السكر، وهو أن يكون فاهماً لما يتكلم به غير طائش عنه، وذلك في قوله: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [سورة النساء: ٤٣] الآية. ^(٣)

^(١) أخرج ابن جرير الطبري في تفسيره عند الآية (٣٣٤/٤)، عن السدي مرسلًا، وعن قتادة مرسلًا أيضًا: أنهم كانوا يشربونها قبل حضور وقت الصلاة.

^(٢) الجواب الأول من باب المنع وعدم التسليم بأن الخطاب للسكران، وأما هذا الجواب فعلى التسليم بأن الخطاب للسكران، فيكون ذلك في مبادئ سُكره جمعًا بين الأدلة، فإنه تقرر شرعًا أن من زال عقله لا يخاطب لحديث: "رفع القلم". والسكران الذي زال عقله في حكم المجنون. فلا تصادم الأدلة. شرح الروضة للضويحي (١/٢٢٣)، الكوكب المنير (١/٥٠٦-٥٠٧).

^(٣) **اشتهر عند كثير من الفقهاء معاقبة السكران** بإلزامه بكل ما يقع منه لأنه عاص في شربه، وردَّ عليهم شيخ الإسلام فقال: والذين أوقعوا طلاقه لم يذكروا إلا مأخذًا ضعيفًا، وعمدتهم أنه عاص بإزالة عقله، وهذا صحيح يوجب عقوبته على المعصية التي هي الشرب، فيحد على ذلك، وأما الطلاق فلا يعاقب به مسلم على المعصية، ولو كان كذلك لكان كل من شرب الخمر أو سكر طلقت امرأته، وإنما قال من قال: إذا تكلم به طلقت. فهم اعتبروا كلامه لا معصيته. ثم إنه في حال سُكره قد يعتق، والعقوبة قريبة، فإن صححوا عتقه بطل الفرق، وإن ألغوه فإلغاء الطلاق أولى، فإن الله يجب العتق ولا يجب الطلاق. ثم

وأما المَكْرَه

فجزم المؤلف رحمه الله بأنه مكلف. ^(١) وإطلاقه تكليفه من غير تفصيل لا يخلو من نظر، إذ الإكراه قسمان: ^(٢)

قسم لا يكون فيه المكروه مكلفاً بالإجماع، ^(٣) كمن حلف لا يدخل دار زيد مثلاً، فقهره من هو أقوى منه، وكبّله بالحديد، وحمله قهراً حتى أدخله فيها، فهذا النوع من الإكراه صاحبه غير مكلف كما لا يخفى، إذ لا قدرة له على خلاف ما أكره عليه. ^(٤)

من علل ذلك بالمعصية لزمه طرد ذلك فيمن زال عقله بغير مسكر كالبنج. مجموع الفتاوى (١١٧/١٤).

^(١) روضة الناظر ص (٤٩).

^(٢) انظر: إعلام الموقعين (٨٣/٤) اختيارات ابن القيم الأصولية (١١٩/١)، شرح مختصر الروضة (١٩٤/١)، القواعد والفوائد الأصولية ص (٣٩). الكوكب المنير (٥٠٨/١) - (٥٠٩). وابن قدامة تابع الغزالي في المستصفى، والغزالي أشعري، والأشاعرة لا يذكرون القسم الأول من المكروه وهو الاضطراري، لأنهم يجوزون تكليف ما لا يطاق، فيجعلون من وقع في الإكراه الملجئ مكلفاً، ولم ينتبه ابن قدامة لذلك. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٢).

^(٣) انظر: مفتاح دار السعادة (٢٥٤/٢)، مدارج السالكين (٢٨٩/١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٢٠/١)، الكوكب المنير (٥٠٩/١).

^(٤) يسمى الإكراه الملجئ أو الاضطراري، والإنسان فيه فاقد للرضى والاختيار معاً، فلا اختيار له ولا رضى، وصار كالألة في يد المكروه. قال شيخ الإسلام: من يفعل به الفعل من غير قدرة له على الامتناع كالذي يحمل بغير اختياره ويدخل إلى مكان أو يضرب به غيره أو

وقسم هو محل الخلاف الذي ذكره المؤلف، وهو ما إذا قيل له: افعل كذا. مثلاً، وإلا قتلتك. ^(١) جزم المؤلف بأن المكره هذا النوع من الإكراه مكلف. ^(٢) وظاهر كلامه أنه لو فعل المحرم الذي أكره عليه هذا النوع من الإكراه لكان أثماً. والظاهر أن في ذلك تفصيلاً:

فالمكره على القتل بأن قيل: اقتله وإلا قتلتك أنت. لا يجوز له قتل غيره، وإن أدى ذلك إلى قتله هو. ^(٣)

تضع المرأة وتفعل بها الفاحشة بغير اختيارها؛ من غير قدرة على الامتناع؛ فهذا ليس له فعل اختياري؛ ولا قدرة ولا إرادة. ومثل هذا الفعل ليس فيه أمر ولا نهي؛ ولا عقاب باتفاق العقلاء. الفتاوى (٥٠٢/٨).

^(١) هذا القسم من المكره: زال عنه الرضى فقط دون الاختيار، وهو الذي أكره فباشر الفعل بنفسه مختاراً له لكنه غير راضٍ به، فليس غرضه الفعل ذاته، بل دفع الضرر عن نفسه. فبذلك هو مختار من وجه غير مختار من وجه. فصار هذا محل تردد واختلاف بين العلماء: فبالنظر إلى كونه مختاراً يشبه المكلف، وبالنظر إلى كونه غير راضٍ بالفعل يشبه القسم الأول من المكره. جامع العلوم والحكم ص (٣٢٩)، شرح الروضة للصويحي (١/٢٢٤).

^(٢) هو قول الجمهور، وذلك لصحة الفعل منه والترك، ولوجود الاختيار منه. الكوكب المنير (٥٠٨/١).

^(٣) هو آثم بلا خلاف. قاله ابن قدامة في المغني (٢٦٧/٨)، تحقيق الشري للروضة مع النزهة (١٨٠/١). وقال شيخ الإسلام: بلا نزاع. الاستقامة (٣٢٣/٢). وهو ليس مكرهًا في هذه الحالة لإيثاره نفسه على غيره، ولا يجوز له ذلك. فهو ذو وجهين: الإكراه ولا إثم عليه من ناحية، وجهة الإيثار ولا إكراه فيها من ناحية أخرى، وهذا لأنك قلت: اقتل زيدا وإلا قتلتك، فمعناه التخيير بين نفسه وبين زيد، فإذا أثر نفسه فقد آثم، لأنه اختيار. البحر المحيط (٢٨٧/١)، شرح مختصر الروضة (١/١٩٨).

وأما في غير حق الغير^(١) الظاهر أن الإكراه عذر يسقط التكليف، بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [سورة النحل: ١٠٦]، وفي الحديث: "إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه".^(٢)

والحديث وإن أعله أحمد وابن أبي حاتم^(٣) فقد تلقاه العلماء بالقبول وله شواهد ثابتة في الكتاب والسنة.^(٤)

(١) يريد في غير حق الخلق، يعني في حق الله سبحانه وتعالى. وسيأتي تفصيل ذلك قريباً، إن شاء الله تعالى.

(٢) أخرجه ابن حبان برقم (٧٢١٩)، والطبراني في الأوسط برقم (٨٢٧٣-٦٨٢٧٥)، والدارقطني في السنن برقم (٤٣٥١)، والبيهقي في الكبرى برقم (١١٤٥٤)، وغيرهم. ويغني عنه قوله تعالى: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} البقرة: ٢٨٦. وقوله تعالى: "قد فعلت". أخرجه مسلم برقم (١٢٦) من حديث ابن عباس، وفي حديث أبي هريرة: قال الله: "نعم". رواه مسلم برقم (١٢٥). وفي المكره يغني عنه الآية المذكورة.

(٣) سئل عنه أحمد فأنكره جداً وقال: ليس يروى فيه إلا عن الحسن عن النبي ﷺ. يعني مرسلًا. انظر: العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد (١/٥٦١) رقم المسألة (١٣٤٠). وسئل أبو حاتم عن طرق لهذا الحديث، فقال: هذه أحاديث منكرة كأنها موضوعة. علل ابن أبي حاتم (٤/١١٥)، رقم المسألة (١٢٩٦).

(٤) **الإكراه على أقسام: الأول:** إكراه على ما في القلب وأعمال القلوب، فهذا لا يصح الإكراه فيها، لقوله تعالى: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} النحل: ١٠٦، فلو كان قلبه غير مطمئن بالإيمان لكان غير معذور ولكفر بذلك.

الثاني: الإكراه على الأقوال: ومنها قول الكفر، وكذا العقود المالية وغيرها، فيصح الإكراه فيها عند الجمهور بشروطه التي ستأتي إن شاء الله، ويكون معذورًا، دليل ذلك الآية

المتقدمة. ولأن الأقوال يمكن إلغاؤها وجعلها بمنزلة أقوال المجنون والنائم، ولا ضرر فيها. فطلاق المكره وردته لا تصح.

الثالث: الإكراه على الأفعال: وهذا على أربعة أنواع: **النوع الأول:** أفعال في حق الله تعالى: كأكل الميتة والخنزير، فيصح الإكراه، لأن حقوق الله مبنية على المسامحة، واستدل شيخ الإسلام بقوله تعالى: {وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ} النور: ٣٣. فما كان دون ذلك فهو أولى. **النوع الثاني:** إكراه لا يباح بحال ولا يصح: كالقتل أو إتلاف الأعضاء، بالإجماع.

النوع الثالث: إكراه على إتلاف مال معصوم: فهذا يصح ويصح له ذلك، لكن بشرط ضمان ما أتلفه من مال الغير. **النوع الرابع:** إكراه مختلف فيه: كالزنا والسرقة وشرب الخمر. هكذا ذكر ابن القيم رحمته الله في الزنا أنه مختلف فيه. وظاهر كلام شيخ الإسلام أنه قد يعذر إذا لم يكن له قدرة على الامتناع. فقال: وإما بأن يفعل به مع كمال امتناعه وهو كمال إرادته في الإمتناع، بحيث يفعل مقدوره في الإمتناع، ولو لم يمتنع حتى فعل به، كان مطاوعاً وكان زانياً، وإن لم يطلب ذلك. لأن الله أوجب عليه كمال النفور عن ذلك، والغيرة منه والبغض له، بحيث يقرن بذلك كمال الإمتناع. فإذا لم يوجد منه هذا النفور وهذا الإمتناع كان مطاوعاً، فإن دفع الصائل على الحرمة واجب بلا نزاع. اهـ. الاستقامة (٣٢٧/٢)، الفتاوى (٥٠٢/٨-٥٠٣).

أما الزركشي فجعل حكم الإكراه على الزنا كحكم الإكراه على القتل، فلا يجوز له مطلقاً، ونقل عدم الخلاف في ذلك، فقال: ولا خلاف في وجوب الاستسلام عند الإكراه -يعني يستسلم لعقوبة المكره- على القتل والزنا. البحر المحيط (٣٥٢/١). مع أن الخلاف فيه موجود كما نقله ابن القيم والطوفي وغيرهما، إلا أن يقصد الزركشي أنه لا خلاف في المذهب الشافعي. والله أعلم. انظر: مجموع الفتاوى (١١٨/١٤)، الاستقامة (٣٢٠/٢-٣٢٧)، (٣٤٤)، إغاثة اللهفان في طلاق الغضبان ص (٥٠-٥١) زاد المعاد (٢٠٥/٥-٢٠٦)، بدائع الفوائد (٢٥٦/٣)، إعلام الموقعين (٦٣/٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٢٢/١-٢٢٢)، شرح مختصر الروضة للشرقي (٥٧/١-٥٨)، الكوكب المنير

(٥٠٨-٥٠٩) البحر المحيط (٢٩٢/١-٢٩٣)، معالم في أصول الفقه ص (٣٥٠-٣٥١).

وهذا إذا كان الإكراه باطلاً، أما إذا كان بحق: بأن يكره على موافقة مقتضى الأمر الشرعي فليس المكروه معذوراً بل يكون مكلفاً به: كمن أكره على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ويكون ثوابه بحسب نيته. البحر المحيط (٢٩٣/١)، الاستقامة (٣٢٠/٢)، شرح مختصر الروضة للشري (٥٧-٥٨)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٣).

شروط الإكراه: الأول: أن يغلب على ظن المكروه قدرة المكروه على تنفيذ ما توعد به.

الشرط الثاني: أن يغلب على ظنه أنه سيفعل ذلك به.

الشرط الثالث: أن تكون مخالفة الشرع لأجل الإكراه أقل مفسدة من مخالفة الإكراه. أن يكون المتوعد عليه به أشق من المكروه عليه، وهو ما يشهد له الشرع بالاعتبار، يعني: إذا كان الأمر الشرعي أعظم من موجب الإكراه فإنه يمثل الأمر الشرعي، كأن يقال له: اقتل عشرة وإلا قتلناك. فلا يجوز له قتلهم. وإن كان مخالفة الإكراه أعظم فإنه يفعل ما أكره عليه، فيخالف الأمر الشرعي لأجل الإكراه، كمن قيل له: أتلّف ألف ريال من مالك وإلا قتلناك، فإنه يتلفه ويخالف الأمر بالنهي عن إضاعة المال. **الشرط الرابع:** أن يكون الإكراه بغير حق، يعني بظلم وتعدي، أما إن كان بحق فقد تقدم. **الشرط الخامس:** عدم قدرة المكروه على دفع الإكراه إلا بارتكاب ما أكره عليه. انظر: البحر المحيط (٢٩٢/١-٢٩٣)، شرح مختصر ابن اللحام البعلي ص (٢١٣)، المغني لابن قدامة (٣٥٣/١٠)، معالم في أصول الفقه ص (٣٥١)، شرح الشري لمختصر الروضة (٥٧-٥٨).

حكم ما يفعله المكروه: إذا وجدت شروط الإكراه - أي في هذا النوع الثاني من الإكراه بخلاف النوع الأول الاضطراري فليس بمكلف - فإنه مكلف عند أهل السنة، فكونه مكلف مع الإكراه يعني يباح له ذلك الفعل الذي أكره عليه. وفي فتاوى ابن الصلاح: ذكروا في الأصول أن المكروه يدخل تحت الخطاب والتكليف، وذكروا في الفقه أن طلاقه وإقراره وردته لا تصح، فكيف يجمع بينهما؟ وأجاب بأنه مكلف حالة الإكراه، ومع ذلك

وأما خطاب الكفار بفروع الإسلام^(١)

فاختلف فيه، فقيل: غير مخاطبين بها، واحتج من قال بأنهم غير مخاطبين بها: بأنهم لو فعلوها في حال كفرهم لم تقبل منهم، ولا يجب قضاؤها عليهم بعد

يخفف عنه بأن لا يلزم بحكم ما أكره عليه ولم يختره من طلاق وبيع وغيرهما، لكونه معذورًا. البحر المحيط (٢٩٣/١)، شرح مختصر التحرير ص (٤٤٧).

والإكراه يكون: بالضرب، لكن إن كان المكروه عليه لا يخرج إلى به إلى الكفر فإدنى شيء يبيحه، وإن كان يخرج إلى الكفر فلا يجوز له بالضرب اليسير لأنه لا ضرر عليه. وإذا هدد بشيء فيه ضرر عليه كالقتل وأخذ المال وانتهاك الحرمة فيبيح له ذلك، فإذا فعله فلا إثم عليه، كما لو أكره على الطلاق لا يقع. قاله الشيخ ابن عثيمين رحمته الله. شرح مختصر التحرير ص (٤٤٧) - (٤٤٨).

(١) تحرير محل النزاع: أولاً: المراد بهذه المسألة: مخاطبة الكفار بالأحكام التكليفية الخمسة، لا مخاطبتهم بالأحكام الوضعية، فإنهم مخاطبون بها، مثل: ضمان الإلتلاف، ونفوذ البيع والشراء والطلاق، ونحو ذلك. فالأحكام الوضعية خارج محل النزاع. الكوكب المنير (٥٠٥/١)، شرح مختصر الروضة للشري (٥٩/١).

ثانيًا: ذكر الشاطبي رحمته الله أن هذه المسألة من مسائل أصول الفقه التي ينبنى عليها فقه؛ لكنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلاف في فرع من فروع الفقه؛ فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية فيه. فإنه لا ينبنى عليها عمل، وهي من المسائل التي فرضوها مما لا ثمره له في الفقه. الموافقات (٣٩/١-٤١). وأما الأحكام الوضعية فلها ثمره في تعامل الكفار بها، كما تقدم. **ثالثًا:** أجمعوا على أن الكفار مخاطبون بالدخول في الإسلام وبالشهادتين وأنه واجب عليهم. وأجمعوا على أنهم لو فعلوا ما أمروا به من الفروع حال كفرهم أنها لا تقبل منهم. وأجمعوا على أنهم إذا أسلموا لا يجب عليهم قضاء ما تركوه منها بعد إسلامهم. شرح تنقيح الفصول ص (١٦٢)، البحر المحيط (٣٢٠/١، ٣٢١، ٣٢٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٢٢/١)، الكوكب المنير (٥٠٢/١). وبعضهم نقل الإجماع على أن الكفار مخاطبون بالنواهي. البحر المحيط (٣٢٤/١).

الإسلام وما لم يقبل منهم فلا يخاطبون به. ^(١) وهذا الاحتجاج مردود، لأنهم يخاطبون بها وبما لا تصح إلا به وهو الإسلام، ^(٢) كالمحدث يخاطب بالصلاة وبما لا تصح الصلاة إلا به كالطهارة، كما قدمنا من أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب. ^(٣)

والحق أنهم مكلفون بها: ^(٤) لدلالة النصوص على ذلك، فمن الأدلة عليه قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۚ قَالَُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ ۖ﴾ ^(٥٤) وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمُسْكِينَ ﴿٥٥﴾ [سورة المدثر: ٤٢-٤٤]. ففي الآية التصريح بأن من الأسباب التي سلكتهم في سقر عدم

^(١) وهو قول أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المالكية ورواية عن أحمد. البحر المحيط (٣٢٢/١).

^(٢) هذا التعبير هو الصواب، أما ما يطلقه كثير من الأصوليين بقولهم: يخاطبون بالفروع وبما لا تصح إلا به وهو الإيذان. فهذا من كلام المرجئة الذين أخرجوا الأعمال عن الإيذان، كما صرح بعضهم بذلك. ومعلوم عند أهل السنة وهو الحق أن الفروع والأعمال من الإيذان. البحر المحيط (٣٢٣/١)، شرح مختصر الروضة للشري (٦٠/١).

^(٣) أي كالمحدث لا تصح منه الصلاة، ومع ذلك تجب عليه بشرط الوضوء، فيقال له: أسلم وصل، كما يقال للمحدث: توضأ وصل. فالمحدث لو ترك الصلاة عمره لا يعاقب على ترك الوضوء فقط بل على تركه للوضوء ويعاقب على جميع الصلوات الفاتئة طول عمره بالإجماع، وذلك يدل على أنه مكلف بها. شرح مختصر الروضة (٢٠٧/١)، البحر المحيط (٣٢٧/١)، الكوكب المنير (٥٠٢/١).

^(٤) وهو قول الجمهور: مذهب الشافعي وعليه أكثر أصحابه، والأصح عند الحنابلة، وظاهر مذهب مالك، وبعض الحنفية. واختاره ابن القيم. زاد المعاد (٦٩٨-٦٩٩)، أحكام أهل الذمة (٣٠٨-٣١٦)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٢٢-٢٢٤).

إطعام المسكين، وهو فرع من الفروع،^(١) ونظيره قوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ﴾^(٢) ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ^(٣) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ [سورة الحاقة: ٣٠-٣٢]. ثم بين السبب بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾^(٤) وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ [الحاقة: ٣٣-٣٤] الآية. ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾^(٥) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا [الفرقان: ٦٨-٦٩]، الآية. لأن الآية نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين المحظورات.^(٦)

واعلم أن المسألة فيها ثلاثة أقوال:

الأول: أنهم مخاطبون بها وهو الحق.

(١) لم يذكر المؤلف الصلاة مع أنها مذكورة في الآيات. والظاهر -والله أعلم- لأن الصلاة من الأصول على الصحيح كما أنها من الفروع، وإن كانت عند الأصوليين والفقهاء من الفروع.

(٢) ولورود الآيات الشاملة لهم، مثل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} البقرة: ٢١، {يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ} الزمر: ١٦، {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} البقرة: ٤٣، {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} آل عمران: ٩٧، {يَا بَنِي آدَمَ} الأعراف: ٢١، {يَا أُولِي الْأَبْصَارِ} الحشر: ٢. ولأنه تعالى ذم قوم شعيب بالكفر ونقص المكيال، وقوم لوط بالكفر وإتيان الذكور، وذم عادًا قوم هود بالكفر وشدة البطش بقوله تعالى: {وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَّارِينَ} [الشعراء: ١٣٠]. وقد ورد الوعيد أيضًا على ذلك ومنه قوله تعالى: {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ} النحل: ٨٨، أي: فوق عذاب الكفر. وذلك إنها هو على بقية عبادات الشرع. البحر المحيط (٣٢١/١)، الكوكب المنير (٥٠١/١-٥٠٢).

الثاني: أنهم غير مخاطبين بها مطلقاً. **الثالث:** أنهم مخاطبون بالنواهي لصحة الكف عن الذنب منهم دون الأوامر. ^(١)

وحجة من قال بالإطلاق: أن الكف عن المنهي عنه وإن صدر منهم فلا أجر لهم فيه ، لأن الكفر سيئة لا تنفع معها حسنة. ^(٢)

وأما الجواب عن كونها لا تقضى بعد الإسلام: فهو أن الإسلام يجب ما قبله. ^(٣)

^(١) هو رواية عن أحمد، ونقل عن بعض الحنفية وبعض الشافعية. انظر للأقوال: البحر المحيط (٣٢٧-٣٢١/١)، شرح تنقيح الفصول ص (١٦٣)، تشيف المسماع (٧٦٧/١)، المسودة ص (٤٦-٤٧)، روضة الناظر ص (٥٠-٥١)، شرح مختصر الروضة (٢٠٥/١). وذكر الزركشي أن الخلاف جار في خطاب التكليف بأسره، فكل واجب أو محرم هو من محل الخلاف وكذا المندوب والمباح بمعنى أن كل ما أبيض فهو مباح في حقهم عند من يرى شمول الخطاب لهم. البحر المحيط (٣٣١/١).

^(٢) هذا جواب الجمهور: أي: فإن الكافر ولو ترك بعض المنهيات فليس ذلك منه صحيحاً ولا يقبل منه سواء نوى ذلك أو لم ينو، لقوله تعالى: {وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} التوبة: ٥٤، وقوله سبحانه: {وَقَدْ مَنَّا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا} الفرقان: ٢٣.

^(٣) دليله قوله عز وجل: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتُوهَا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} الأنفال: ٣٨. وحديث عمرو بن العاص قال رسول الله ﷺ: «أَمَّا عَلِمْتُ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ» مسلم برقم (١٢١). لكن لو فعل بعض العبادات حال كفره ثم أسلم نفعته لحديث حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ، أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «أَرَأَيْتَ أُمُورًا كُنْتُ أَتَحَنُّ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ؟ هَلْ لِي فِيهَا مِنْ شَيْءٍ؟» فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَسَلَّمْتَ عَلَىٰ مَا أَسَلَّمْتَ مِنْ خَيْرٍ» مسلم برقم (١٢٣). شرح مختصر التحرير ص (٤٤٠-٤٤٣). **وفائدة الخلاف:** مضاعفة العذاب في

قال المؤلف رحمه الله:

فأما الشروط المعتبرة لفعل المكلف به فثلاثة أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به

حتى يتصور قصده إليه. وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى، حتى يتصور فيه قصد الطاعة والامتثال، وهذا يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب.^(١)

إيضاح معنى هذا الشرط الأول: أن الفعل المكلف به يشترط في صحة التكليف به شرعاً أن يكون المكلف يعلمه، فيشترط لتكليفه بالصلاة علمه بحقيقة كيفية الصلاة، لأن التكليف بالمجهول من تكليف ما لا يطاق،^(٢) إذ لو قيل

الآخرة، فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعاً، لا على الكفر وحده. شرح تنقيح الفصول ص (١٦٣)، الكوكب المنير (٥٠٣/١). وذكر القرافي: له فوائد آخر: منها: تيسير الإسلام، فإنه إذا علم أنه مخاطب وهو خير النفس بفعل الخيرات كان ذلك سبباً في تيسير إسلامه. ومنها: الترغيب في الإسلام، لأنه إذا أسلم كفر عنه كل ذنوبه. ومنها: الحكم بتخفيف العذاب عنه في النار بفعل الخير وترك الشر، فإنه يخلد فيها على كفره لكن اختلافهم في درجات العذاب بحسب الأعمال السيئة. شرح تنقيح الفصول ص (١٦٥-١٦٦) البحر المحيط (٣٢٧/١)، الكوكب المنير (٥٠٤/١).

(١) روضة الناظر ص (٥١-٥٢).

(٢) فإن الكتاب والسنة قد دل على أن الله لا يعذب أحداً إلا بعد إبلاغ الرسالة، فمن لم تبلغه جملة لم يعذبه رأساً، ومن بلغته جملة دون بعض التفصيل لم يعذبه إلا على إنكار ما قامت عليه الحجة الرسالية. وذلك مثل قوله تعالى {لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل} النساء: ١٦٥، وقوله: {يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي}

للمكلف: افعل ما أضمر في نفسي أنك تفعله وإلا عاقبتك. فقد كُلف بفعل ما لا طاقة له به لأن اهتدائه إلى الفعل المطلوب من غير علم ليس في طاقته، كما هو واضح.^(١)

واعلم أن الأحكام الشرعية قسمان: قسم منها تعبدية محض، وقسم معقول المعنى. **فالتعبدية:** كالصلاة والزكاة والصوم، فيشترط في التكليف به العلم بحقيقة الفعل المكلف به، كما بينا،^(٢) ويزاد على ذلك العلم بأنه مأمور به من الله تعالى، إذ لا بد له من نية التقرب به إلى الله تعالى، ونية التقرب إليه عز وجل لا تمكن إلا بعد معرفة أن الأمر المتقرب به إليه أمر منه جل وعلا.^(٣)

الأنعام: ١٣٠، الآية. وقوله: {أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير} فاطر: ٣٧. قاله شيخ الإسلام. مجموع الفتاوى (١٢/٤٩٣)، وانظر (٢١/٦٣٤)، (٢٢/٤١-٤٢).

^(١) لا يأمر الله به لأنه يعتبر سفهًا. قاله الشيخ ابن عثيمين رحمته الله. شرح مختصر التحرير ص (٤٣٣-٤٣٤).

^(٢) فلا بد أن يكون الفعل المكلف به معلوم الحقيقة للمكلف وإلا لم يتوجه قصده إليه حتى يأتي به، لعدم تصور قصد ما لا يعلم حقيقته، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه، لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده. شرح مختصر الروضة (١/٢٢١)، الكوكب المنير (١/٤٩٠).

^(٣) فهذا من شروط المكلف به: أن يعلم المكلف أنه مأمور به، وإلا لم يتصور منه قصد الطاعة والامثال بفعله، فلا يكفي مجرد حصول الفعل منه من غير قصد الامثال بفعله، لقوله رحمته الله في حديث عمر: "إنما الأعمال بالنيات". شرح مختصر الروضة (١/٢٢١)، الكوكب المنير

وأما معقول المعنى: فلا يشترط في صحة فعله نية التقرب، ولكن لا أجر له فيه البتة إلا بنية التقرب إلى الله تعالى. ومثال ذلك: رد الأمانة، والمغصوب وقضاء الدين، والإنفاق على الزوجة. ^(١) فمن قضى دينه وأدى الأمانة ورد المغصوب مثلاً، لا يقصد بشيء من ذلك وجه الله، بل لخوفه من عقوبة السلطان مثلاً، ففعله صحيح دون النية وتسقط به المطالبة، فلا يلزمه الحق في الآخرة بدعوى أن قضاءه في الدنيا غير صحيح لعدم نية التقرب، بل القضاء صحيح والمطالبة ساقطة على كل حال، ولكن لا أجر له إلا بنية التقرب، وهذا هو مراد المؤلف بقوله: وهذا يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب.

(١/٤٩١)، نزهة الخاطر (١/١٥٠). لكن العذر بالجهل إنما محله إذا لم يقصر المكلف ولم يفرط في تعلم الحكم، أما إذا قصر أو فرط فلا يعذر جزماً. القواعد والفوائد ص (٥٨).

وقسم ابن القيم الجاهل، فقال: الفرق بين مقلد تمكن من العلم ومعرفة الحق فأعرض عنه، ومقلد لم يتمكن من ذلك بوجه، والقسمان واقعان في الوجود، فالمتمكن المعرض مفرط تارك للواجب عليه لا عذر له عند الله، وأما العاجز عن السؤال والعلم الذي لا يتمكن من العلم بوجه، فهم قسمان أيضاً: أحدهما يريد للهدى مؤثر له محب له، غير قادر عليه ولا على طلبه لعدم من يرشده، فهذا حكمه حكم أرباب الفترات، ومن لم تبلغه الدعوة. الثاني: معرض لا إرادة له، ولا يحدث نفسه بغير ما هو عليه.

فالأول يقول: يا رب لو أعلم لك ديناً خيراً مما أنا عليه لدنت به وتركت ما أنا عليه، ولكن لا أعرف سوى ما أنا عليه ولا أقدر على غيره، فهو غاية جهدي ونهاية معرفتي. والثاني: راض بما هو عليه لا يؤثر غيره عليه ولا تطلب نفسه سواه، ولا فرق عنده بين حال عجزه وقدرته، وكلاهما عاجز وهذا لا يجب أن يلحق بالأول لما بينهما من الفرق... ففرق بين عجز الطالب وعجز المعرض. طريق المهجرتين ص (٤١٢-٤١٣)، معالم في أصول الفقه ص (٣٤٢-٣٤٥).

(١) الكوكب المنير (١/٣٤٩)، إعلام الموقعين (٣/٩٠-٩١)، بدائع الفوائد (٣/١٨٩).

قال المؤلف رحمته الله:

الثاني: أن يكون معدومًا

أما الموجود فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به. ^(١)

إيضاح معنى هذا الشرط: أنه يشترط في المطلوب المكلف به أن يكون الفعل المطلوب معدومًا، فالصلاة والصوم المأمور بهما وقت الطلب لا بد أن يكونا غير موجودين، والمكلف ملزم بإيجادهما على الوجه المطلوب.

أما الموجود الحاصل فلا يصح التكليف به، كما لو كان صلى ظهر هذا اليوم بعينه صلاة تامة من كل جهاتها، فلا يمكن أمره بإيجاد تلك الصلاة بعينها التي أداها على أكمل وجه، لأن الأمر بتحصيلها معناه أنها غير حاصلة، والفرض أنها حاصلة فيكون تناقضًا. ومن هنا قالوا: **تحصيل الحاصل محال**. لأن السعي في تحصيله معناه أنه غير حاصل بالفعل، وكونه حاصلًا بالفعل ينافي ذلك، فصار المعنى هو غير حاصل هو حاصل. وهذا تناقض واجتماع النقيضين محال. ^(٢)

تنبيه: مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١] الآية، صريح في الأمر بما هو حاصل وقت الطلب لأنه متي وقت أمره بالتقوى. **والجواب:** أن أمره بالتقوى يراد به الدوام على ذلك، أو أمر أمته بأمره، لأنه قدوة لهم. ^(٣)

(١) روضة الناظر ص (٥٢).

(٢) شرح مختصر الروضة (١/٢٢٣)، البحر المحيط (١/٣١٠).

(٣) وكذا ذكر الإمام ابن القيم رحمته الله. انظر: بدائع الفوائد (٤/١٦٩)، وشفاء العليل ص (١٦٧).

قال المؤلف رحمته الله:

الثالث: أن يكون ممكناً

فإن كان محالاً: كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الأمر به. وقال قوم: يجوز ذلك بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْمِلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والمحال لا يسأل دفعه، لأن الله تعالى علم أن أبا جهل لا يؤمن، وقد أمره بالإيمان وكلفه إياه... إلى آخره. ^(١)

اعلم أن هذه المسألة هي المعروفة عند أهل الأصول بمسألة التكليف بما لا يطاق، وبعضهم يقول التكليف بالمحال. ^(٢) وفيها تفصيل لا بد منه، ولم يذكره المؤلف رحمته الله تعالى، ولكنه أشار إليه إشارة خفيفة في آخر كلامه.

^(١) روضة الناظر ص (٥٢). قال ابن بدران: عدم التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره والتعرض لردّه. نزهة الخاطر (١/١٥٣). قلت: ولا داعي لذكرها، ولولا أن المؤلف ذكرها لكان الإعراض عنها أولى. والله تعالى أعلم.

^(٢) أولاً: هذه المسألة من مسائل العقيدة في باب القدر، قال شيخ الإسلام رحمته الله: والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي؛ وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر. مجموع الفتاوى (٣/٣٢١). ثانياً: قال شيخ الإسلام رحمته الله: أن إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام. كإطلاق القول: بأن الناس مجبورون على أفعالهم. وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك وذم من يطلقه. وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقرون بأن الله خالق أفعال العباد ولا بأنه شاء الكائنات. وقالوا: هذا رد بدعة ببذعة، وقابل الفاسد بالفاسد والباطل بالباطل. مجموع الفتاوى (٣/٣٢٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/٦٥).

اعلم أن حاصل تحقيق المقام في هذه المسألة عند أهل الأصول أن البحث فيها من جهتين:

الأولى: من جهة الجواز العقلي، أي هل يجوز عقلاً أن يكلف الله عبده بما لا يطيقه أو يمتنع ذلك عقلاً. **(١) الثانية:** هل يمكن ذلك شرعاً. **(٢)**

أولاً: اعلم أن أكثر الأصوليين على جواز التكليف عقلاً بما لا يطاق، **(٣)** قالوا:

(١) جرت عادة الأصوليين إذا تطرقوا إلى مسألة لها علاقة بعلم الكلام أن يتكلموا عليها من هاتين الجهتين: الجهة العقلية ثم الجهة الشرعية. والمهم للباحث وهو الذي يراد الوصول إليه هو حكم المسألة شرعاً. وأما عقلاً فالحقيقة أن الخوض في المسائل على طريقة المتكلمين فيه مفسد:

أولاً: أنه خوض بالباطل لكونه بغير دليل، لأنهم غالباً يذكرون الجواز العقلي أو المنع العقلي أو الوجوب العقلي بدون الرجوع إلى الأدلة الشرعية، لأنهم خاضوا في هذا عقلاً بغض النظر عن الشرع. **ثانياً:** أن العقل إذا عُزل عن الشرع كيف سيهتدي إلى الحق، أم كيف سيعرف الصواب. **ثالثاً:** أن الخوض في ذلك ونصب الخلافات لا فائدة فيه فيما هو المهم في علم الأصول، ولا فيه غاية تعود على حكم المسألة في الشرع. **رابعاً:** أن الخلاف فيه غالباً مبني على عقائد فاسدة، فهو نزاع بين الأشاعرة الذين اعتقادهم في القدر هو الجبر، وبين المعتزلة نفاة القدر. **خامساً:** أن عقول المتكلمين حصل لها فساد واضطراب، وتغيرت فطرتهم بسبب ما اعتراه من الشبه والانحرافات، وأعرضوا عن طريق النبي ﷺ وأصحابه وسلف الأمة، فأنى لهم الوصول إلى حق وهم على هذا الحال.

(٢) هذا هو المطلوب في علم الأصول وفي كل علم من علوم الشريعة، أن يُبحث عن الحكم الشرعي بدليله من الكتاب والسنة، والعقل بعد ذلك هو تبع للشرع لا يخالفه بل ينقاد له.

(٣) هذا الإطلاق لا يجوز شرعاً ولا عقلاً، كما تقدم، لأنه من البدع المحدثه، وهو مبني على عقيدة الجبر الباطلة في باب القدر. ثم إن الخلاف في ذلك لا فائدة فيه. قال ابن بدران: على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً. نزهة الخاطر (١/١٥٣).

وحكمته ابتلاء الإنسان، هل يتوجه إلى الامتثال ويتأسف على عدم القدرة ويضمّر أنه لو قدر لفعل، فيكون مطيعاً لله بقدر طاقته،^(١) أو لا يفعل ذلك فيكون في حكم العاصي.^(٢)

(١) هذا لم يوجد في الشريعة وإنما فرضوه من عقولهم فرضاً، وإلا فالله تعالى أرحم بعباده وأحكم من أن يكلف بذلك عباده. قال سبحانه: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} البقرة: ٢٨٦، {لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا} الطلاق: ٧، {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} التغابن: ٧، ونحوها من الأدلة. قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: الصحيح أنه لا يصح التكليف بالمحال ولو كان لغيره، ولا يمكن أن يأمر الله به، لأن رحمته سبقت غضبه. شرح مختصر التحرير ص (٤٣٢-٤٣٣).

(٢) وهذا القول بناء على اعتقاد الجبر عند الأشاعرة، وهنا خلاف في الفائدة من التكليف الشرعي على ثلاثة أقوال بحسب العقائد: القول الأول: قول المعتزلة أن الفائدة من التكليف مصلحة المكلف فقط، بناء على اعتقادهم بوجوب فعل الأصلح للعبد على الله تعالى.

القول الثاني: قول الأشاعرة أن الفائدة هي: مجرد الابتلاء والاختبار للعبد بأوامر الرب تعالى فقط، وليس هناك حكمة تعود إلى الله تعالى، بناء على زعمهم الباطل في نفي الحكمة عن أفعال الله سبحانه وشرعه عندهم.

القول الثالث: قول أهل السنة أن الفائدة من التكليف ثلاثة أمور: ١- الابتلاء والاختبار، دليله قوله سبحانه: {لِيَلْبِذَكُمْ فِيكُمُ أَحْسَنُ عَمَلًا} الملك: ٢. ٢- مصلحة العبد المكلف في أنه إن أطاع نجا وأفلح، وغير ذلك مما يعود إلى المكلف، والدليل قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} الأنبياء: ١٠٧، وقوله: {وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ} الأعراف: ١٥٧. ٣- حُكْمُ تَعُودِ إِلَى اللَّهِ عِزِّ وَجَلٍّ مِنْ مَحَبَّتِهِ لِلطَّائِعِينَ وَرِضَاهُمْ عَنْهُمْ، وكذا ظهور آثار أسماء الله وصفاته من رحمته ومغفرته وعفوه، وغير ذلك. ومن أدلته قوله سبحانه: {وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ} الزمر: ٧، {وَاللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} آل عمران: ١٣٤،

ومنهم من يقول لا يلزم ظهور الحكمة في أفعال الله، لأنهم يزعمون أن أفعاله لا تعلل بالأغراض والحكم^(١). وسيأتي إن شاء الله تعالى إيضاح إبطال ذلك في الكلام على علة القياس.

وأكثر المعتزلة وبعض أهل السنة^(٢) منعوا التكليف بما لا يطاق عقلاً، قالوا: لأن الله يشرع الأحكام لحكم ومصالح، والتكليف بما لا يطاق لا فائدة فيه فهو محال عقلاً.

أما بالنسبة إلى الإمكان الشرعي ففي المسألة التفصيل المشار إليه آنفاً وهو أن المستحيل أقسام: فالمستحيل عقلاً قسمان: قسم مستحيل لذاته، كوجود شريك لله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وكاجتماع النقيضين والضدين في شيء واحد

{أولئك سيرحهم الله} التوبة: ٧١، وغيرها من الأدلة. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٧)، شرح مختصر الروضة للشري (٣٦٣/١).

(١) هذا هو قول الجبرية من الأشاعرة وغيرهم، فهم نفاة الحكمة عن الله تعالى، وجعلوا الرب سبحانه يفعل ويشرع لغير حكمة ولا فائدة، فكذبوا الأدلة من القرآن والسنة، وشبهوا الرب تعالى بمن لا يعقل، والعياذ بالله، فإن المجنون هو الذي يفعل لغير حكمة، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

(٢) بل هو قول أهل السنة، بل نقله شيخ الإسلام إجماعاً. فقال: ولا قال أحد من أئمة المسلمين لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم: لا مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي ولا أحمد بن حنبل ولا الأوزاعي ولا الثوري ولا الليث ولا أمثال هؤلاء: إن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه... واتفقوا على أن العبادات لا تجب إلا على مستطيع، وأن المستطيع يكون مستطيعاً مع معصيته وعدم فعله، كمن استطاع ما أمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج ولم يفعله، فإنه مستطيع باتفاق سلف الأمة وأئمتها، وهو مستحق للعقاب على ترك المأمور الذي استطاعه ولم يفعله، لا على ترك ما لم يستطعه. مجموع الفتاوى (٤٧٩/٨ - ٤٨٠).

في وقت واحد من جهة واحدة. ويسمى هذا القسم المستحيل الذاتي، وإيضاحه: أن العقل إما أن يقبل وجود الشيء فقط، أي: ولا يقبل عدمه، أو يقبل عدمه فقط ولا يقبل وجوده، أو يقبلهما معاً. فإن قبل وجوده فقط ولم يقبل عدمه بحال فهو الواجب الذاتي المعروف بواجب الوجود، كذات الله جل وعلا متصفاً بصفات الكمال والجلال. ^(١) وإن قبل عدمه فقط دون وجوده فهو المستحيل المعروف بالمستحيل عقلاً، كوجود شريك لله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. وإن قبل العقل وجوده وعدمه، فهو المعروف بالجائز عقلاً، وهو الجائز الذاتي: كقدوم زيد يوم الجمعة وعدمه.

فالمستحيل الذاتي أجمع العلماء على أن التكليف به لا يصح شرعاً، لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] ونحو ذلك من أدلة الكتاب والسنة. ^(٢)

القسم الثاني من قسمي المستحيل عقلاً: هو ما كان مستحيلاً لا لذاته بل لتعلق علم الله بأنه لا يوجد، لأن ما سبق في علم الله أنه لا يوجد مستحيل عقلاً أن يوجد، لاستحالة تغير ما سبق به العلم الأزلي. وهذا النوع يسمونه المستحيل

^(١) قوله: "كذات الله تعالى". لا ينبغي، لأن واجب الوجود الذي لا يقبل العدم أبداً هو شيء واحد: وهو الرب جل وعلا، فقوله: كذات الله، يفهم أن هناك غيره ممن هو يتصف بواجب الوجود الذي لا يقبل العدم، وهذا باطل. على أن إطلاق هذا اللفظ "واجب الوجود" محدث ليس هو لفظاً شرعياً، وأول من سمى به الله تعالى ابن سينا كما ذكر ذلك شيخ الإسلام رحمه الله. انظر: منهاج السنة (١/٢٣٦)، مجموع الفتاوى (١٣/١٦٨).

^(٢) فيقال: فما الفائدة إذا في ذكر الخلاف المتقدم في جوازه عقلاً، والحال أنهم مجمعون على عدم وقوعه شرعاً. فدل هذا على أن الخلاف المذكور في جوازه عقلاً ليس بصحيح أصلاً.

العرضي. ^(١) ونحن نرى أن هذه العبارة لا تنبغي، لأن وصف استحالاته بالعرض من أجل كونها بسبب تعلق العلم الأزلي لا يليق بصفة الله، فالذي ينبغي أن يقال أنه مستحيل لأجل ما سبق في علم الله من أنه لا يوجد. ^(٢)

ومثال هذا النوع إيمان أبي لهب، فإن إيمانه بالنظر إلى مجرد ذاته جائز عقلاً الجواز الذاتي، لأن العقل يقبل وجوده وعدمه، ^(٣) ولو كان إيمانه مستحيلاً عقلاً لذاته، لاستحال شرعاً تكليفه بالإيمان، مع أنه مكلف به قطعاً إجماعاً. ولكن هذا الجائز عقلاً الذاتي مستحيل من جهة أخرى، ^(٤)

^(١) هذا ليس بمستحيل بالنظر إلى إمكانه ووجوده، وأما علم الله فهو أمر غيبي، ولم يتعبدنا الله به، ولكن هذا المذكور هو تصور المتكلمين والأشاعرة. انظر: شرح مختصر الروضة للشري (٧٢/١-٧٣).

^(٢) وذلك لأن العرض في اللغة هو ما يعرض للإنسان من آفات وأمراض، فهو مما يأتي ويزول، ولا يجوز تسمية صفات الله أعراضاً، كما فعله أهل البدع من معتزلة وأشاعرة وغيرهم، لأنه يتضمن إنكار الصفات، وجعلها من النقائص، تعالى الله عما يقولون. وانظر: مجموع الفتاوى (٩٠/٦-٩١، ٨/١٥٠-١٥١).

^(٣) الصواب أن يقال: أمره الله تعالى بالإيمان لأنه قادر عليه شرعاً، ولو لم يقدر عليه شرعاً لما أمره الله به. لأن الرب تعالى خاطب العباد بما يقدرون عليه، كما دلت عليه الأدلة.

^(٤) ليس هو مستحيل بل هو ممكن، فمع أبي لهب العقل والجوارح والقدرة، ومعه آلة الاختيار والدلائل حاضرة عنده. وإنما هذا من طرق الجبرية في الاحتجاج بالقدر على مخالفة الشرع. قال شيخ الإسلام: أما تكليف أبي لهب وغيره بالإيمان فهذا حق، وهو إذا أمر أن يصدق الرسول ﷺ في كل ما يقوله، وأخبر مع ذلك أنه لا يصدقه بل يموت كافراً، لم يكن هذا متناقضاً.. فإذا قيل له: أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لا تفعله لم يكن هذا تكليفاً للجمع بين النقيضين.. وهو مستحق للعقاب على ترك المأمور الذي استطاعه ولم يفعله، لا على ترك

وهي من حيث تعلق الله فيما سبق أنه لا يؤمن لاستحالة تغير ما سبق به العلم الأزلي.^(١)

ما لم يستطعه، والمستطيع يكون مستطيعاً مع معصيته وعدم فعله. مجموع الفتاوى (٨/٤٨٠، ٤٧٢)، وانظر: شرح مختصر الروضة للشري (١/٧٢-٧٣)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٩٥-١٩٦).

(١) إطلاق القول بأن هذا النوع مستحيل أو لا يطاق ليس بصحيح لأمر: الأول: أنه لم يرد

به دليل من الكتاب ولا السنة ولا عن السلف تسمية ذلك مستحيلاً. وإنما هو من بدع الحادثة التي أحدثها الجبرية. قال شيخ الإسلام: وهؤلاء أطلقوا القول بتكليف ما لا يطاق وليس في السلف والأئمة من أطلق القول بتكليف ما لا يطاق، كما أنه ليس فيهم من أطلق القول بالجبر. وإطلاق القول بأنه يجبر العباد كإطلاق القول بأنه يكلفهم ما لا يطيقون، هذا سلب قدرتهم على ما أمروا به، وذلك سلب كونهم فاعلين قادرين. مجموع الفتاوى (٨/٤٦٩). **الثاني:** أن علم الله السابق ليس فقط في كون العبد لن يفعل المأمور به، بل بكونه لن يفعله وهو قادر على فعله ليس لعجزه عنه، وإنما يترك فعله باختياره وإرادته، فهذا علمه سبحانه السابق فأين المستحيل أو الذي لا يطاق. نبّه عليه شيخ الإسلام رحمه الله. انظر: مجموع الفتاوى (٣/٣٢٠). **الثالث:** أن الرب تبارك وتعالى لم يتعبدنا عند فعل المأمور بالنظر إلى علمه السابق، وإنما أمرنا بفعل الواجب وترك المحرم وبذل الأسباب، وكل هذا نقدر عليه. **الرابع:** أن علم الله السابق هو من الغيب، وهو لا يُعلم به إلا بعد وقوعه، فمن أين لنا الحكم على فعل معين أنه لا يطاق. **الخامس:** أن هذا القول هو من طريقة أهل الضلال الذين يحتجون بالقدر على رد الشرع لتبرير شرهم وفسادهم، وبه يتعلق أهل الفجور بل أهل الكفر والشرك، فلا يتوبون ولا ينزعون عن ما هم فيه، بدعوى أنهم لا يطيقون الطاعات والواجبات. **السادس:** يلزم قائل هذا القول أن كل من علم الله أنه ما سيطيع -والحال أنه جل وعلا قد أمره بالطاعة- سيكون قد كُلف ما لا يطيقه وما لا يقدر عليه. وهذا ليس خاصاً بالكفار الذين أمروا بالإيمان فقط، بل بكل من سيعصي الله حتى من المؤمنين، فإنهم ليسوا بمعصومين، فيلزمهم أن كل الخلق قد كُلفوا ما لا

والتكليف بهذا النوع من المستحيل واقع شرعاً وجائز عقلاً وشرعاً بإجماع المسلمين،^(١) لأنه جائز ذاتي لا مستحيل ذاتي. والأقسام بالنظر إلى تعلق العلم قسمان: واجب ومستحيل فقط، لأن العلم إما أن يتعلق بالوجود فهو واجب، أو بالعدم فهو مستحيل ولا واسطة.^(٢)

يطبقون، بل وكل الشرع والأوامر لا تطاق، لأنها لا تقع في علم الله من العصاة والكفار. وهذا كلام غاية في البطالان والقبح. والله أعلم. قال شيخ الإسلام رحمته الله وهو يرد على الجبرية الذين جعلوا الاستطاعة فقط مع الفعل دون الاستطاعة السابقة على الفعل التي هي مناط الأمر والنهي، فقال: 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. الفتاوى (١٣٠/٨). **السابع:** إطلاق لفظ المستحيل أو لا يطاق على ذلك هي تسمية لهؤلاء الذين أجازوا التكليف به، وإلا فهو ليس محالاً بل هو ممكن. قال شيخ الإسلام رحمته الله: 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 {فاتقوا الله ما استطعتم} التغابن: ١٦، فكل من أمره الله ونهاه فهو مستطيع بهذا الاعتبار وإن علم أنه لا يطيعه. مجموع الفتاوى (١٣٠/٨).

(١) لا ينبغي إطلاق هذه العبارة: أن من المستحيل ما هو مأمور به شرعاً، فليس في أوامر الله سبحانه لعباده ما هو مستحيل لما تقدم من الأدلة من الكتاب والسنة أنه لا تكليف إلا فيما يطاق. وكونهم يطلقون عليه لفظ المستحيل هذه تسميتهم هم، وإلا فهو ممكن. ثم هذا الإطلاق موافقة للأشاعرة ومن معهم من الجبرية في أن الله يكلف ما لا يطاق وما هو مستحيل. انظر شرح مختصر الروضة للشري (٧٢/١-٧٤).

(٢) يعني في علم الله جل وعلا: فما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب لا بد أن يقع، وما علم أنه لا يقع فلا يمكن وقوعه فهو مستحيل الوجود. وذلك لاستحالة أن يخالف ما في الواقع علم الرب سبحانه وتعالى.

والمستحيل العادي: كتكليف الانسان بالطيران إلى السماء بالنسبة إلى الحكم الشرعي كالمستحيل العقلي. ^(١)

هذا هو حاصل كلام أهل الأصول في هذه المسألة. والآية لا دليل فيها على جواز التكليف شرعاً بما لا يطاق، لأن المراد بما لا طاقة به: هي الآصار والأثقال التي كانت على من قبلنا، لأن شدة مشقتها وثقلها تنزلها منزلة ما لا طاقة به. ^(٢)

(١) المستحيل العادي هو المستحيل ليس لذاته ولا لغيره، ولكن لعدم آله، كالأعمى والأفطع والزمن لا يطبقون نقط المصحف وكتابه، ولا يطبق الإنسان الطيران، فمثل هذا النوع قد اتفقوا على أنه غير واقع في الشريعة. ذكر ذلك شيخ الإسلام. مجموع الفتاوى (٣/٣٢٠-٣٢١). وقال الشيخ ابن عثيمين: والمستحيل عادة لا يأمر الله به باعتبار حكمته تعالى. شرح مختصر التحرير ص (٤٣٣-٤٣٤)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٩٦). وانظر للمسألة: درء التعارض (١/٦٠-)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٦-٢١٧)، منهاج السنة النبوية (٣/١٠٥)، بدائع الفوائد (٤/١٧٦-١٧٧)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٨٤-١٨٥)، شرح الطحاوية ص (٤٤٦) ط. الدار الإسلامية.

(٢) هذا الجواب الأول، قال ابن الأنباري في قوله: {ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به} أي: لا تحملنا ما يثقل علينا أداؤه وإن كنا مطيقين له على تجشم وتحمل مكروه. قال: فخاطب العرب على حسب ما تعقل؛ فإن الرجل منهم يقول للرجل: ما أطيق النظر إليك. وهو مطيق لذلك؛ لكنه ثقیل عليه النظر إليه قال: ومثله قوله: {ما كانوا يستطيعون السمع} هود: ٢٠. قال شيخ الإسلام: ليست هذه لغة العرب وحدهم؛ بل هذا مما اتفق عليه العقلاء. مجموع الفتاوى (١٤/١٠٢-١٠٣). **الجواب الثاني:** بعدم التسليم بأنه سؤال دفع ما لا يطاق كما قالوا، فيكون دليلاً لوقوعه، إذ قد يقع السؤال بما لا يجوز على الله غيره، نحو قوله تعالى: {قال رب احكم بالحق} [الأنبياء: ١١٢]، ولم يدل على أن الله سبحانه وتعالى يجوز أن يحكم

فصل (المقتضى بالتكليف فعل وكف)

قال المؤلف رحمه الله: والمقتضى بالتكليف فعل وكف، فالفعل كالصلاة، والكف كالصوم وترك الزنا وشرب الخمر... إلى آخره. ^(١)

اعلم أن الله جل وعلا إنما يكلف بالأفعال الاختيارية، وهى باستقراء الشرع أربعة أقسام:

بالباطل، وتمدح بقوله تعالى: {وما أنا بظلام للعبيد} [ق: ٢٩]، مع أنه لا يجوز عليه الظلم. شرح مختصر الروضة (١/٢٤٠)، نزهة الخاطر (١/١٥٥).

خلاصة شروط التكليف أنها خمسة: ١- العقل. ٢- البلوغ. ٣- العلم. ٤- القدرة على الفعل. ٥- الاختيار وعدم الإكراه. وذكرها ابن القيم رحمه الله. اختيارات ابن القيم الأصولية (١٩٠/١-١٢٢).

الأعذار المسقطة للتكليف إما جزئياً أو كلياً: ١- السفر مسقط لشطر الصلاة الرباعية ومسوغ لإخراجها عن وقتها، إذ جوز له الشرع التأخير بنسبة الجمع ترخيصاً. ٢- الاضطراب لاستبقاء المهجة، رخص له الشرع بتناول الميتة بل أوجبه. ٣- الجهل، ولهذا لم يجب الحد على من جهل تحريم الزنا والخمر إذا كان ممن يخفى عليه، ولا تبطل الصلاة بجهله تحريم الكلام. ٤- الخطأ بأن يصدر منه الفعل بغير قصد، ولهذا لا يجب فيه القصاص. ٥- الحيض مسقط للصلاة وكذا الصوم على الأصح المنصوص، وإنما وجب قضاؤه بأمر جديد. ٦- المرض مسقط للقيام في الفرض ومسوغ لإخراج الصوم عن وقته. ٧- الرق يسقط الجمعة، وكذلك الجماعة فلا تجب عليه. ٨- الإكراه المبيح له التلفظ بكلمة الكفر، وغير ذلك، كما تقدم. ٩- السكر. ١٠- النسيان. ١١- الجنون. ١٢- النوم والإغماء. ١٣- الصبا. البحر المحيط (١/٣٥١-٣٥٢).

^(١) روضة الناظر ص (٥٤-٥٥). وذكر الشاطبي أن مسألة: لا تكليف إلا بفعل، ليست من أصول الفقه، لأنه لا يبنني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فذكرها فيه عارية. الموافقات (١/٣٧-٣٨).

الاول: الفعل الصريح كالصلاة. الثاني: فعل اللسان وهو القول، والدليل على أن القول فعل قوله تعالى: ﴿زُحِرْفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢].^(١)

الثالث: الترك. والتحقيق أنه فعل، وهو كف النفس وصرفها عن المنهي عنه،^(٢) خلافاً لمن زعم أن الترك أمر عديمي لا وجود له،

(١) ومن أدلته قوله سبحانه: {مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ} ق: ١٨، فكون ما يتلفظ به الإنسان من أقوال مكتوب عليه دليل على أنه فعل يؤاخذ به.

(٢) الصحيح أن الترك ينقسم إلى ترك مقصود وغير مقصود. فالترك المقصود: هو الكف عن الفعل كما في الصوم، فإن الكف فيه عن المفطرات مقصود، ولذلك تشترط النية فيه، وكذا من كف نفسه عن الزنا وشرب الخمر لأنه نهى عن فعلهما، فتركهما قصداً بالنية فهو مأجور على ذلك. وأما القسم الآخر: وهو ترك المحرم بدون استحضار نية ولا قصد لكف النفس عنه، بل قد يكون غافلاً عنه أصلاً، فهذا لا يثاب ولا يعاقب لأنه استمر على العدم الأصلي. قال ابن القيم: والثواب لا يكون إلا على أمر وجودي لا على العدم المحض. استدل ابن القيم بقوله تعالى في كاتم الشهادة: {فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ} البقرة: ٢٨٣، وقوله: {وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ} البقرة: ٢٢٥، وغيرها من الآيات، وحديث أبي بكرة -وسيدكره المؤلف- وحديث أبي كبشة الأنماري مرفوعاً: "ورجل قال: لو أن لي مالاً عملت بعمل فلان، فهو بنيته، فهما في الوز سواء". (الترمذي (٢٣٢٥) وابن ماجه (٤٢٢٨) صححه الألباني) بدائع الفوائد (١٣٧/٤-١٣٩). روضة الناظر ص (٥٤-٥٥). وقال شيخ الإسلام: والتحقيق: أن المؤمن إذا نُهي عن المنكر فلا بد ألا يقربه، ويعزم على تركه ويكره فعله، وهذا أمر وجودي بلا ريب.. لكن قد لا يكون مريداً له، كما يكره أكل الميتة طبعاً، ومع ذلك فلا بد له من اعتقاد التحريم والعزم على تركه لطاعة الشارع، وهذا قدر زائد على كراهة الطبع، وهو أمر وجودي يثاب عليه؛ ولكن ليس كثواب من كف نفسه وجاهدها عن طلب المحرم، ومن كانت كراهته للمحرمات كراهة إيمان، وقد غمر إيمانه حكم طبعه، فهذا أعلى الأقسام الثلاثة.. وأما من لم يخطر بباله أن الله حرمه ولا هو مريد له؛ بل لم يفعله

والعدم عبارة عن لا شيء.^(١) والدليل على أن الترك فعل الكتاب والسنة واللغة:

أما دلالة الكتاب على أن الترك فعل: ففي آيات من القرآن العظيم، كقوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِلَافُ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣] فسمى الله جل وعلا عدم نبي الربانيين والأحبار لهم صنعا. والصنع أخص مطلقاً من الفعل، فدل على أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فعل، بدليل تسمية الله له صنعا. وكقوله تعالى: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩] فسمى عدم تناهيهم عن المنكر فعلا، وهو واضح. ولم أر من الأصوليين من انتبه لدلالة هذه الآيات على أن الترك فعل.

فهذا لا يعاقب ولا يثاب، إذ لم يحصل منه أمر وجودي يثاب عليه أو يعاقب. مجموع الفتاوى (٦٣١/١٠-٦٣٢). وهذا قول الجمهور كون الكف فعلا، لأنه صرف النفس عما توجهت إليه من المعصية، وقهرها على ذلك، وزجرها عما همت به، وهذه أفعال حقيقية، وهي أمور وجودية. غير أن متعلق هذه الأفعال لما لم يكن مشاهدا خفي أمرها. شرح مختصر الروضة (٢٤٣/١-٢٤٤).

(١) قاله أبو هاشم الجبائي المعتزلي. انظر الرد عليه في شرح مختصر الروضة (٢٤٢/١-٢٤٣)، شرح مختصر الروضة للشري (١: ٧٩-٨١). قال شيخ الإسلام: وقد تنازع الناس في الترك: هل هو أمر وجودي أو عديمي؟. والأكثر على أنه وجودي. وقالت طائفة كأبي هاشم بن الجبائي: إنه عديمي وأن المأمور يعاقب على مجرد عدم الفعل، لا على ترك يقوم بنفسه. ويسمون "المذمية" لأنهم رتبوا الذم على عدم المحض. والأكثر يقولون: الترك أمر وجودي، فلا يثاب من ترك المحذور إلا على ترك يقوم بنفسه. وتارك المأمور: إنما يعاقب على ترك يقوم بنفسه، وهو أن يأمره الرسول ﷺ بالفعل فيمتنع، فهذا الامتناع أمر وجودي. ولذلك فهو يشتغل عما أمر به بفعل ضده، كما يشتغل عن عبادة الله وحده بعبادة غيره. فيعاقب على ذلك. مجموع الفتاوى (٢٨١/١٤-٢٨٢).

وقال السبكي في طبقاته: ^(١) إن قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَرَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [سورة الفرقان: ٣٠] يدل على أن الترك فعل، قال: لأن الأخذ: تناول، والمهجور: المتروك، فصار المعنى: تناولوه متروكًا، أي: فعلوا تركه. هكذا قال. ^(٢)

وأما دلالة السنة: ففي أحاديث، كقوله ﷺ: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده". ^(٣) فسمى ترك الأذى إسلامًا، وهو يدل على أن الترك فعل. أما اللغة فكقول الراجز: ^(٤)

لئن قعدنا والنبي يعمل لذاك منا العمل المضلل

فمعنى قعدنا: تركنا الاشتغال ببناء المسجد، وقد سمي هذا الترك عملًا في قوله: لذاك منا العمل المضلل.

وينبني على الخلاف في الترك: هل هو فعل أو لا؟ فروع كثيرة في المذاهب: كمن منع مضطرًا فضل طعام أو شراب حتى مات، فعلى أن الترك فعل فإنه يضمن ديته، وعلى أنه ليس بفعل فلا ضمان عليه، وكمن منع خيطًا ممن به جائفة حتى مات، ومن منع جاره فضل مائه حتى هلك زرعه، ومن منع صاحب جدار خاف سقوطه

(١) طبقات الشافعية للسبكي (١/١٠٠).

(٢) كأن المؤلف رحمه الله لم يرتضِ كلام السبكي أن هذه الآية تدل على أن الترك فعل، لأن ذلك ليس بظاهر من الآية. والله أعلم.

(٣) أخرجه البخاري برقم (١٠)، ومسلم برقم (٤٠) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

(٤) ذكر ابن كثير نقلًا عن ابن إسحاق أن قائله رجل من الصحابة عند بناء المسجد النبوي. البداية والنهاية (٣/٢٦٣) ط. إحياء التراث، وانظر نشر البنود (١/٦٩-٧٠).

عُمْدًا عنه حتى سقط، ومن أمسك وثيقة حق حتى تلف الحق. وأمثال هذا كثيرة جدًا في الفروع. فعلى أن الترك فعل فإنه يضمن في الجميع، وعلى أنه ليس بفعل فلا ضمان عليه. ^(١) وأشار إلى هذا صاحب مراقي السعود بقوله:

ولا يكلّف بغير الفعل	باعث الأنبيا ورب الفضل
فكفنا بالنهي مطلوب النبي	والكف فعل في صحيح المذهب
له فروع ذكرت في المنهج ^(٢)	وسردها من بعد ذا البيت يحيي
من شرب أو خيط ذكاة ^(٣) فضل ما	وعُمْدٍ رسمٍ وشهادة وما
عَطَّلَ ناظرٌ وذو الرهن كذا	مفَرَّطٌ في العلف فادر المأخذ ^(٤)

الرابع: العزم المصمم على الفعل. والدليل على أنه فعل قوله ﷺ في حديث أبي بكره الثابت في الصحيح: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار"، قالوا: يا رسول الله، قد عرفنا القاتل فما بال المقتول؟، قال: "إنه كان حريصًا على قتل صاحبه". ^(٥)

(١) انظر للمسائل المتعلقة بذلك: القواعد والفوائد الأصولية ص (٦٢-٦٣).

(٢) يعني كتاب: المنهج المنتخب في قواعد المذهب. وهو منظومة في قواعد الفقه المالكي، ومؤلفه: أبو الحسن علي بن قاسم بن محمد التُّجَيْبِي، المعروف بالزقاق (ت ٩١٢ هـ). رقم البيتين في المنهج المنتخب (٧٨-٧٩).

(٣) أي: من منع السكين ممن أراد أن يذبح ويذكي حيوان مأكول حتى مات.

(٤) مراقي السعود، رقم الأبيات (١٠٦-١١٠).

(٥) أخرجه البخاري برقم (٣١) ومسلم برقم (٢٨٨٨).

فالحديث يدل دلالة لا لبس فيها على أن عزم هذا المقتول المصمم على قتل صاحبه فعل دخل بسببه النار، لأنهم قالوا له: قد عرفنا القاتل. أي: عرفنا الموجب الذي دخل بسببه النار، وهو قتل المسلم، فما بال المقتول، أي: ما تشخيص الذنب الذي دخل بسببه النار؟. لأنه لم يحصل منه قتل بالفعل.

فأجابهم ﷺ: بأن سبب دخوله النار: هو حرصه على قتل صاحبه، فدل ذلك بدلالة الايماء والتنبيه: على أن حرصه على قتل صاحبه هو الفعل الذي دخل بسببه النار، كما هو واضح. ^(١)

وقول المؤلف رحمته الله في هذه المسألة: **والمقتضى بالتكليف:** هو بفتح الضاد بصيغة اسم المفعول، أي: الشيء المقتضى بالتكليف فعل وكف، كما أوضحناه.

قال المؤلف رحمته الله:

^(١) ومن أدلته ما أخرجه مسلم برقم (١١٣٤) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْتُنِي بَقِيتُ إِلَى قَابِلٍ لِأَصُومَنَّ التَّاسِعَ». استدل به أهل العلم على أن صيام التاسع من شهر محرم مستحب، وذلك لعزم النبي ﷺ على صيامه، فإذا العزم فعل. ذكر معنى ذلك شيخنا محيي الحجوري حفظه الله في تعليقاته على المذكرة.

الضرب الثاني من الأحكام

ما يتلقى من خطاب الوضع والأخبار^(١) وهو أقسام أيضًا^(٢) اعلم أن ما ذكر من أقسام خطاب الوضع ستة أقسام:

القسم الأول: ما يظهر به الحكم^(٣) وهو نوعان: العلل والأسباب.

الثالث: الشرط^(٤) الرابع: الموانع^(٥) الخامس: الصحة. السادس: الفساد. وأنجر الكلام إلى الرخصة والعزيمة والقضاء والأداء والإعادة، وهذه تفاصيل ذلك كله^(٦).

(١) فالحكم الوضعي خبر، أي ليس بإنشاء، بخلاف خطاب التكليف فهو إنشاء. الكوكب المنير (٤٣٤/١)، شرح مختصر الروضة (٤١٤/١).

(٢) روضة الناظر ص (٥٥).

(٣) قال ابن قدامة رحمته الله: لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال، أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها، على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها، وذلك شيئان: أحدهما: العلة، والثاني: السبب. ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع. روضة الناظر ص (٥٥)، شرح مختصر الروضة (٤١٢/١-٤١٣). فلا يمكن للمكلف معرفة الحكم التكليفي إلا بخطاب وضعي، فلا يوجد خطاب تكليفي لكل فعل يفعلُه المكلف، فجعل الشارع الخطاب التكليفي مرتبطاً بعلامة تعرّف المكلف بوجود الحكم التكليفي. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٧٧).

(٤) وهو مما يعتبر للحكم. قاله ابن قدامة. روضة الناظر ص (٥٧).

(٥) كون السبب والشرط والموانع من الأحكام الوضعية اتفق عليه الأصوليون. اختيارات ابن القيم الأصولية (١٥٢/١).

(٦) انظر: البحر المحيط (٩٩/١).

اعلم أولاً: أن خطاب الوضع إنما سمي خطاب الوضع^(١) لأن الشرع وضع الخطاب بالأسباب والشروط والموانع مثلاً، بمعنى أنه يقول: إذا زالت الشمس مثلاً فقد وضعت وجوب الصلاة، وإذا تم النصاب والحوال فقد وضعت وجوب الزكاة، وإذا حصل الحيض فقد وضعت سقوط الصلاة والصوم، وقس على هذا.^(٢)

واعلم أنه يفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع بفارقين ظاهرين، وهما: أن خطاب الوضع علامته أنه إما ألا يكون في قدرة المكلف أصلاً، كزوال الشمس والنقاء من الحيض، أو يكون في قدرته ولا يؤمر به، كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج، وعدم السفر للصوم.

وبهذا تعرف أن خطاب التكليف علامته أمران: أن يكون في قدرة المكلف، ويؤمر به فعلاً، كالوضوء للصلاة، أو تركاً، كسائر المنهيات.^(٣)

(١) تعريف خطاب الوضع: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالوضع.

(٢) معناه: أن الشرع وضع، أي: شرع أموراً سميت أسباباً وشروطاً وموانع، تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط، وتنتفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط. فصارت أعلاماً على حكمه ومعرفة له، فكان ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة، تحصيلاً لدوام حكمها وأحكامها. شرح مختصر الروضة (١/٤١٣، ٤١١ - ٤١٤)، الكوكب المنير (١/٤٣٤). وحقيقة الوضع: أنه قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً. الكوكب المنير (١/٤٣٥).

(٣) قد تقدم هذا الضابط في مسألة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وانظر: شرح مختصر التحرير ص (٣٧١-٣٧٢). وتقدم أن من فروق الحكم الوضعي عن التكليفي أن الوضعي لا يشترط فيه علم المكلف ولا قدرته في الغالب.

وخطاب الوضع أعم من خطاب التكليف، لأن كل تكليف معه خطاب وضع، إذ لا يخلو من شرط أو مانع مثلاً، وقد يوجد خطاب الوضع حيث لا تكليف، كلزوم غرم المتلفات وأروش الجنايات لغير المكلف كالصبي. وقيل: بينهما عموم وخصوص من وجه، واعتمده القرافي في الفروق.^(١)

(١) الفروق (١/١٦٣) الفرق السادس والعشرون. ومعنى أن العلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه: أنهما يجتمعان في أحوال، وينفرد كل واحد منهما عن الآخر في أحوال أخرى. مع أن القرافي نفسه خالف ذلك في تنقيح الفصول ص (٨١) فقال: وَأَمَّا انْفِرَادُ خِطَابِ التَّكْلِيفِ: فَلَا يَتَصَوَّرُ، إِذْ لَا تَكْلِيفَ إِلَّا لَهُ سَبَبٌ، أَوْ شَرْطٌ أَوْ مَانِعٌ. اهـ. وهو القول الأول الذي ذكره المؤلف. قال ابن النجار: قَدْ يَجْمَعُ خِطَابُ التَّكْلِيفِ وَخِطَابُ الْوَضْعِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، كَالزَّنَا، فَإِنَّهُ حَرَامٌ، وَسَبَبٌ لِلْحَدِّ. وَقَدْ يَنْفَرِدُ خِطَابُ الْوَضْعِ، كَأَوْقَاتِ الْعِبَادَاتِ، وَكَوْنِ الْحَيْضِ مَانِعًا مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَنَحْوِهِمَا، وَكَوْنِ الْبُلُوغِ شَرْطًا لِلتَّكْلِيفِ، وَحَوْلَانِ الْحَوْلِ شَرْطًا لَوُجُوبِ الزَّكَاةِ. اهـ. ثم ذكر كلام القرافي في عدم انفرد التكليفي عن الوضعي. الكوكب المنير (١/٣٤٣-٣٤٤).

فتحصل ثلاثة أقوال: كون الوضعي أعم، وكون العلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه. **والقول الثالث: أنها متداخLAN،** فيمكن أن يقال: ومثل ما تقدم يكون فيما انفرد الحكم الوضعي عن التكليفي، فلا يكون حكم وضعي إلا بتكليفي، فدخل أوقات العبادات يجعلها واجبة أو مستحبة مأمور بها المكلف، وإذا وجد الحيض فالصلاة والصوم محرمان على الحائض، وإذا بلغ المكلف حُرْمَ عليه للمحرمات ووجبت عليه الواجبات وكذا المستحبات والمكروهات. **فالظاهر أنه لا انفرد لأحدهما عن الآخر، بل هما متلازمان،** فإذا وجد أحدهما وجد الآخر. والله أعلم. **ولهذا قال الطوفي:** تقسيم خطاب الشرع إلى خطاب تكليف وخطاب وضع، هي قسمة من جهة أن المقصود من خطاب الوضع هو التكليف، وهو متداخل.. **لأن مقصود خطاب الوضع الطلب،** إذ لا معنى لخطاب الوضع، إلا أن الشرع طلب منا عند قيام الأعلام التي نصبها، أو عند بعضها فعلاً أو كفاً. شرح مختصر

أما العلة^(١)

فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييرا. ومنه سميت علة المريض، لأنها اقتضت
تغير الحال. ^(٢) ومنه قول زهير: ^(٣)

إن تلق يوما على علاقته هرما تلق السماح منه والندى خلقا

أي: إن تلقه على علاقته، أي: حالاته المقتضية تغيير الجود كال فقر و الجذب،
تلقه متصفاً بالجود والسماحة على كل حال.

والعلة العقلية: عبارة عما يوجب الحكم لا محالة، ^(٤) كتأثير حركة الإصبع في
حركة الخاتم، وتأثير الكسر في الانكسار، والتسويد في السواد.

الروضة (١٦/١). وقال الزركشي: وقد سبق في الكلام على الخطاب الخلاف في ثبوت
خطاب الوضع، وأنه في الحقيقة لا يخرج عن خطاب التكليف. البحر المحيط (٢٤٥/١).

^(١) اختلفوا في العلة: هل هي من خطاب الوضع أم لا؟ وسبب الخلاف هو: هل هناك فرق
بين السبب والعلة أم لا؟ فقال بعضهم: إنها بمعنى واحد. وقال آخرون: بل هما
متغايران. وقال الجمهور: إن السبب أعم من العلة مطلقاً، فكل علة سبب ولا عكس.
وسأتي ذكر الفرق بينهما، إن شاء الله تعالى. وبعض الأصوليين لم يذكروا العلة من خطاب
الوضع، وإنما يذكرونها في باب القياس. الكوكب المنير (٤٨٣/١) مع حاشيته.

^(٢) انظر: روضة الناظر ص (٥٦). والعلة في اللغة: المرض. انظر: الصحاح للجوهري،
والقاموس المحيط، والمصباح المنير، مادة (علل)، الكوكب المنير (٤٣٩/١) مع حاشيته.

^(٣) ديوان زهير بن أبي سلمى ص (٣٨).

^(٤) نقول: بقدر الله تعالى، لأن المعتزلة يجعلون الأسباب والعلل مؤثرة بنفسها، بناء على نفهم
القدر، وبذلك تأثر بعض الأصوليين فقال في تعريف العلة العقلية: بأنها ما يوجب الحكم

والفقهاء يستعملون العلة في ثلاثة أشياء: **الأول:** ما يوجب الحكم لا محالة. أي: إذا وجد وجد قطعاً، ^(١) وهو المجموع المركب من مقتضى الحكم، وشرطه ومحله وأهله، ^(٢) كوجوب الصلاة: فإنه حكم شرعي، ومقتضيه أمر الشارع بالصلاة، وشرطه أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه بأن يكون بالغاً عاقلاً، ومحله الصلاة، وأهله المصلي. فإذا وجد هذا المجموع وجدت الصلاة، ويطلق على هذا المجموع اسم العلة تشبيهاً بالعلة العقلية. ^(٣)

بذاته. ولا يقيد ذلك بمشيئة الله سبحانه. بينما تأثر آخرون من الأصوليين بعقيدة الأشاعرة الجبرية في أن الأسباب لا تؤثر في المسبب، فيقولون في العلة والسبب: إنها علامة على الحكم فقط. أي: ولا أثر لها، وبعضهم يقول: ما وجب الحكم عنده لا به. وينسبون هذا التعريف إلى اللغة، وهو خطأ فإن أهل اللغة يثبتون للأسباب آثاراً في مسبباتها.

والصواب ما عليه أهل الحق وجمهور المسلمين والعقلاء أن الأسباب مؤثرة بقدر الله تعالى ومشيئته. انظر: شرح مختصر الروضة للشري (١/١٦٠ - ١٦٢)، البحر المحيط (١/٢٤٥ - ٢٤٧)، الكوكب المنير (١/٤٤٧ - ٤٤٨)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٧٧)، (١٨٠).

(١) أي: إن شاء الله عز وجل، فلا بد من ذكر المشيئة.

(٢) مقتضى الحكم: هو المعنى الطالب له، وهو هنا أمر الشرع، وشرطه: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، ومحله: ما تعلق به، وأهله: هو المخاطب به. المدخل إلى مذهب أحمد ص (٦٦)، حاشية الكوكب المنير (١/٤٤١).

(٣) الكوكب المنير (١/٤٤١)، شرح مختصر الروضة (١/٤٢١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٧٨).

وقول المؤلف في هذا البحث: **والأهل والمحل: وصفان من أوصافها...** إلى آخره. ^(١) صوابه أن يقول: ركنان من أركانها، لأن الأهل والمحل ركنان من أركانها على هذا التفسير لها. ^(٢)

الثاني من الأشياء التي يطلقون عليها العلة: هو العلة التي تخلف شرطها أو وجد مانعها، كاليمين مع عدم الحنث بالنسبة لوجوب الكفارة، فاليمين علة الكفارة، وشرط وجوبها بها الحنث، فتسمى اليمين دون الحنث علة، وهي علة تخلف شرطها، وهكذا في نحوه، وهذا أولى عند المؤلف. ^(٣)

^(١) روضة الناظر ص (٥٦). وفي بعض نسخ الروضة: **والأهل والمحل ركنان من أركانها**.
^(٢) قال الطوفي: الأولى أن يقال: هما ركنان من أركانها، لأنه قد ثبت أنها جزآن من أجزائها. وركن الشيء هو جزؤه الداخل في حقيقته. شرح مختصر الروضة (٤٢٢/١)، الكوكب المنير (٤٤٢/١).

^(٣) هذا مثال تخلف شرط العلة، ومثله في ملك النصاب في الزكاة، فهو علة للزكاة، وشرط وجوبها حولان الحول، ولكن بملك النصاب، انعقد سبب الوجوب. فالنصاب سبب وجوب الزكاة ودوران الحول شرط فيه. **وفائدة ذلك:** إذا انعقدت أسباب الوجوب مجردة، بدون شروطها جاز فعل الواجب بعد وجودها وقبل وجود شرطها عند كثير من أهل العلم، وفي المسألة خلاف، كالتكفير قبل الحنث، وإخراج الزكاة قبل الحول. وأما أن يفعل الواجب قبل وجود سببه فهذا لا عبرة به ويكون ملغياً، ويجب فعل الواجب مرة أخرى بعد وجود السبب، كمن صلى الظهر قبل الزوال، ومن فعل الكفارة قبل اليمين.

ومثال وجود مانع منها: القتل العمد العدوان: يسمى علة لوجوب القود، وإن تخلف وجوبه لوجود مانع، كأن يكون القاتل والدًا للمقتول -على القول به- فإن الأبوة مانع من وجوب القصاص. شرح مختصر الروضة (٤٢٢/١-٤٢٣)، الكوكب المنير (٤٤٢/١-٤٤٤)، نزهة الخاطر (١٨٥/١-١٦٠)، بدائع الفوائد (٣/١)، اختيارات ابن القيم

الثالث من الأشياء التي يطلقون عليها اسم العلة هو: الحكمة، وضابط الحكمة: أنها هي المعنى الذي من أجله صار الوصف علة، فعلة تحريم الخمر مثلاً الإسكار، وحكمته حفظ العقل، لأن حفظ العقل هو الذي صار من أجله الإسكار علة للتحريم في الخمر. ^(١)

قال صاحب مراقبي السعود في تعريف الحكمة: ^(٢)
وهي التي من أجلها الوصف جرى علة حكم عند كل من درى
وهذا هو معنى قول المؤلف رحمه الله: كقولهم: المسافر يترخص لعله المشقة. ^(٣)
لأن علة الرخصة بالقصر وعدم الصوم هي السفر، والحكمة رفع المشقة، لأنها هي التي من أجلها صار السفر علة للرخصة. ^(٤)

-
- الأصولية (١٥٧/١). وهذا المعنى للعلة ذكر ابن قدامة أنه أولى من غيره من المعاني. روضة الناظر ص (٥٦)، فالظاهر أن هذا المعنى هو المراد والأشهر عند الأصوليين، والمعاني الأخرى على طريقة الفقهاء. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٧٩).
- ^(١) الحكمة: هي المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم. شرح مختصر الروضة (٤٢٣/١)، الكوكب المنير (٤٤٤/١).
- ^(٢) مراقبي السعود. رقم البيت (٦٦٥).
- ^(٣) روضة الناظر ص (٥٦). شرح مختصر الروضة (٤٢٣/١-٤٢٤)، الكوكب المنير (٤٤٤/١).
- ^(٤) فهم يستعملون العلة لهذه الإطلاقات الثلاثة في كتبهم، وتدور على ألسنتهم كثيراً، فليس للعلة معنى واحد عندهم، وهي اصطلاحات تذكر لتفهم معانيها. شرح مختصر الروضة للشري (١٦١/١-١٦٤).

وأما السبب

فهو كل ما توصلت به إلى شيء،^(١) ومنه قوله زهير:^(٢)

ومن هاب أسباب المنية يلقها ولو رام أسباب السماء بسلم

ويروى: "أسباب المنايا ينلنه"، أي طرقها الموصلة إليها.

والسبب يطلق عند الفقهاء^(٣) على أربعة

(١) قال الجوهري: السبب: الحبل، وكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور. الصحاح، المصباح المنير، القاموس، مادة (سبب)، الكوكب المنير (١/٤٤٥)، شرح مختصر الروضة (١/٤٢٥).

(٢) ديوان زهير بن أبي سلمى ص (٧٠). بلفظ: "ينلنه" بدل: "يلقها".

(٣) السبب في الشرع: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرّفًا للحكم الشرعي، كجعل دلوك الشمس معرّفًا لوجوب الصلاة. وذكر الزركشي أن هذا تعريف أكثر العلماء. البحر المحيط (١/٢٤٦)، شرح مختصر الروضة (١/٤٣٣-٤٣٤)، الكوكب المنير (١/٤٥١). والتعريف العام للسبب: هو ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته، ويقيد بقدر الله تعالى. فالأول: احتراز من الشرط: فإنه لا يلزم من وجوده الوجود. والثاني: احتراز من المانع؛ لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم. والثالث: قوله: "لذاته" احتراز مما لو قارن السبب فقدان الشرط، أو وجود المانع. كالنصاب قبل تمام الحول، أو مع وجود الدين. فإنه لا يلزم من وجوده الوجود، لكن لا لذاته، بل لأمر خارج عنه، وهو انتفاء الشرط ووجود المانع.

انظر: شرح تنقيح الفصول ص (٨١)، الكوكب المنير (١/٤٤٥-٤٤٦)، شرح مختصر الروضة (١/٤٣٤)، وذكر هذا التعريف أيضًا ابن القيم. إعلام الموقعين (٣/٢٧٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٥٤-١٥٥). وذكر أن توقف السبب على وجود شرطه وانتفاء مانعه لا يخرج به عن السببية، فإذا وجد شرطه وانتفى المانع عمل عمله واقتضى أثره. إعلام الموقعين (٢/٣٣٤)، زاد المعاد (٤/٢٧١).

أشياء: (١) الأول: ما يقابل المباشرة: كالحفر مع التردية، فالحافر يسمى صاحب سبب، والمردّي الذي هو المباشر صاحب علة، وكمن قدم طعام شخص إلى آخر فأكله، فالمقدم متسبب والآكل مباشر. والقاعدة عند الفقهاء تقديم المباشر في الضمان، فإن تعذر تضمينه لموت أو فلس ضمن المتسبب، ولا يخلو تضمينه من خلاف. (٢)

الثاني: علة العلة يسمونها علة، كالرمي فإنه علة لإصابة السهم بدن الشخص المرمي، وإصابته إياه علة لقتله، فالرمي علة لعلة القتل تسمى سبباً. (٣)

الثالث: العلة التي تخلف شرطها كنصاب الزكاة بدون الحول.

الرابع: العلة الشرعية نفسها، وعليه أكثر أهل الأصول. (٤)

(١) انظر: البحر المحيط (٢٤٦/١)، الكوكب المنير (٤٤٨/١-٤٥٠)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨١-١٨٢)، شرح مختصر الروضة (٤٢٦/١-٤٢٨).

(٢) ومنه إذا تعذر تضمين المباشر لعدم قبوله الضمان فيضمن المتسبب، كما لو ألقاه في ماء فغرق فتلقيه حوت فابتلعه. فالضمان على الملقى، لعدم قبول الحوت الضمان. الكوكب المنير (٤٤٨/١)، شرح مختصر الروضة (٤٢٦/١-٤٢٧)، روضة الناظر ص (٥٦).

فالقاعدة: أن المباشر إن كان غير معذور في مباشرته فالضمان عليه. وإن كان المباشر معذوراً في مباشرته فالضمان على المتسبب. شرح مختصر ابن اللحام (١٨١).

(٣) فلا تمكن الإصابة إلا بالرمي، ولا يمكن الموت إلا بالإصابة، فلورمى شخصاً فلم يصبه ما مات، ولا يمكن أن يصبه إلا برمي. شرح مختصر التحرير ص (٣٨٧).

(٤) أي: العلة الشرعية كاملة، وهي: المجموع المركب من مقتضى الحكم وشرطه، وانتفاء المانع ووجود الأهل والمحل. كما تقدم في العلة. الكوكب المنير (٤٤٩/١)، البحر المحيط

قال في مراقبي السعود: (١)

ومع علة ترادف السبب والفرق بعضهم إليه قد ذهب

وسياتي -إن شاء الله تعالى- زيادة إيضاح معنى العلة الشرعية في مبحث العلة من كتاب القياس.

(٢٤٦/١)، شرح مختصر الروضة (٤٢٨/١). وبالنظر إلى إطلاقات الأصوليين والفقهاء المتقدمة للسبب والعلة نجد أنها متقاربان، إلا أن السبب أقوى من العلة. ولهذا ذكر صاحب مراقبي السعود في البيت الآتي الذي ذكره المؤلف أنها مترادفان، فيطلق أحدهما على الآخر، وبعضهم فرق بينهما.

الفروق بين العلة والسبب: الفرق الأول: أن العلل بينها وبين أحكامها تناسب، أي معنى معقول في الغالب، كالإسكار بالنسبة لتحريم الخمر، وأما الأسباب فقد لا يكون لها معنى معقول، كزوال الشمس لصلاة الظهر. **الفرق الثاني:** أن السبب إذا وجد وجد الحكم، والعلة إذا وجدت قد يوجد الحكم وقد لا يوجد. **الفرق الثالث:** أن العلة لا بد فيها من شروط، والسبب يكون بغير اعتبار للشرط، فزوال الشمس سبب لصلاة الظهر، ولا يلتفت إلى أهلية المكلف ولا إلى غيرها من الأحكام. **الفرق الرابع:** أن السبب لا يكون من فعل المكلف كالزوال للظهر، بخلاف العلة فقد تكون من فعل المكلف، كالسرقة علة لقطع اليد. **الفرق الخامس:** أن العلة يقاس عليها، وأما السبب فلا يقاس عليه. وهذا الفرق فرع عن الفرق الأول. شرح مختصر الروضة للشري (١٧٠/١)، الكوكب المنير (٤٥١/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨٠)، تيسير علم أصول الفقه ص (٥٤).

(١) مراقبي السعود، رقم البيت (٦٠).

وأما الشرط

في اللغة: فهو العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [سورة محمد: ١٨].^(١)
وقول أبي الأسود الدؤلي:^(٢)

لأن كنت قد أزمعت بالصم بيننا فقد جعلت أشراط أوله تبدو

والشرط الشرعي في الاصطلاح عند أهل الأصول: هو ما لا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم، ولكنه يلزم من عدمه عدم المشروط،^(٣) كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإن وجود الطهارة لا يلزم منه وجود الصلاة ولا عدمها، لأن المتطهر قد يصلي وقد لا يصلي، بخلاف عدم الطهارة فإنه يلزم منه عدم الصلاة الشرعية.

(١) روضة الناظر ص (٥٧). الشرط بسكون الراء: جمعه شروط وشرائط، ومعناه: إلزام الشيء والتزامه، وهو المقصود هنا. والشرط بفتح الراء: جمعه أشرط، بمعنى العلامة. الصحاح للجوهري، المصباح المنير، القاموس، مادة (شرط)، شرح مختصر الروضة (١/٤٣٠)، الكوكب المنير (١/٤٥٢)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٦٠).

(٢) ديوان أبي الأسود الدؤلي، ص (٨٥، ٢٤٢).

(٣) الشرط: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، فالأول: احتراز من المانع، فإنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم. والثاني: احتراز من السبب، لأنه يلزم من وجوده الوجود، واحتراز من المانع، لأنه يلزم من وجوده العدم. والثالث: قولنا: "لذاته" احتراز من مقارنته لوجود السبب، فيلزم الوجود عند وجوده، أو لقيام المانع فيلزم منه العدم. شرح تنقيح الفصول ص (٨٢)، البحر المحيط (١/٢٤٨)، الكوكب المنير (١/٤٥٢)، إعلام الموقعين (٣/٢٧٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٦٠). وذكر بعضهم تعريفاً للشرط الشرعي بأنه: وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل الشرعي على انتفاء الحكم عند انتفائه. شرح مختصر الروضة (١/٤٣٥).

واعلم أن الشرط قسمان: شرط وجوب وشرط صحة: فشرط الوجوب: كالزوال لصلاة الظهر، وشرط الصحة: كالوضوء للصلاة. ^(١) وضابط الفرق بين شرط الوجوب وشرط الصحة: هو عين الفرق المتقدم بين خطاب التكليف وخطاب الوضع، لأن شرط الوجوب من خطاب الوضع، وشرط الصحة من خطاب التكليف، إلا أن صحة الواجب قد تشترط لها شروط الوجوب من حيث هي شروط في الوجوب. ^(٢)

وزاد بعض العلماء شرطاً ثالثاً وهو شرط الأداء، ^(٣) وقد قدمنا الإشارة إليه في أقسام التكليف.

واعلم أن الشرط من حيث هو شرط ثلاثة أقسام:

الأول: الشرط الشرعي وهو المذكور آنفاً، وهو المقصود في الأصل.

^(١) فشرط الوجوب هو شرط في كون العبادة يخاطب بها المكلف وتكون في ذمته، كزوال الشمس فإنه شرط في وجوب صلاة الظهر وتكون في ذمة المكلف واجبة عليه، وهذا الشرط يكون سابقاً على شرط الصحة، لأنه قبل أداء العبادة، وإذا فقد شرط الوجوب لم تجب العبادة على المكلف أصلاً ولا يخاطب بها. وأما شرط الصحة فهو شرط عند أداء العبادة حتى تكون صحيحة، فإذا فقد هذا الشرط لم تصح العبادة ولم تبرأ بها ذمته، ووجب عليه إعادتها. وذلك كالوضوء للصلاة.

^(٢) مثاله: دخول الوقت للصلاة، فكما أنه شرط للوجوب فإنه شرط في صحة الصلاة، إذ لا تصح الصلاة قبل دخول الوقت. وقد لا يشترط للصحة شرط الوجوب، كالاستطاعة شرط لوجوب الحج، فلو حج مقعداً مثلاً، أو حج من لا يجد الاستطاعة الشرعية، كمن حج بدون الطرق الرسمية فحجه صحيح.

^(٣) شرط الأداء يرجع في الحقيقة إلى شرط الصحة، لأن ما يشترط لأداء العبادة هو شرط في صحتها، فإذا تمت شروط الأداء فالعبادة صحيحة وإلا فلا.

الثاني: الشرط اللغوي، كـ "إن دخلت الدار فأنت طالق". وهو واضح. ^(١)

الثالث: الشرط العقلي، وهو ما لا يمكن المشروط في العقل دونه، ومثله المؤلف بالحياة للعلم، والعلم للإرادة. ^(٢)

(١) الشرط اللغوي: المراد به صيغ تعليق جملة بجملة بـ "إن" الشرطية ونحوها. الكوكب المنير (٤٥٣/١)، شرح تنقيح الفصول ص (٢٥٩).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٤٣١/١)، البحر المحيط (١٢٤٨-٢٤٩)، الكوكب المنير (٤٥٥/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨٤). **فائدة مهمة: الشرط اللغوي هو سبب شرعي:** صرح جماعة من أهل الأصول أن الشروط اللغوية أسباب، لأنه يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم. فإذا قلت: إن دخلت الدار فأنت حر، يلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية، وهذا هو شأن السبب، أن يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما تقدم. وكذا قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق. فدخول الدار سبب للطلاق: إن وجد وجد، وإن لم يوجد لا يوجد. وردّ ابن القيم على من جعل السبب اللغوي كالسبب الاصطلاحي الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. شرح تنقيح الفصول ص (٨٥)، البحر المحيط (٢٤٩/١)، شرح مختصر الروضة (٤٣٢/١)، الكوكب المنير (٤٥٦/١)، إعلام الموقعين (٢٧٣/٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٦١/١)، شرح الشري لمختصر الروضة (١٧١/١-١٧٢)، شرح مختصر التحرير ص (٣٩١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨٤).

الفرق بين الشرط والركن: هما متفقان في كونه يلزم من عدمهما العدم، ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم. ويفترقان في أن الركن جزء الشيء -عبادة كان أو معاملة- وليس وصفاً فيها كالركوع والسجود في الصلاة. بخلاف الشرط فهو وصف من أوصافها كالوضوء وستر العورة. **والفرق بين السبب والشرط:** أن السبب يلزم من وجوده الوجود، والشرط لا يلزم من وجوده الوجود، فالسبب أقوى من الشرط. و**فرق آخر فقهي:** أن السبب كاليمين يجوز أن يقدم مقتضاه -وهو الكفارة- قبل وجود الشرط -وهو الحنث-

وأما المانع

فهو في اللغة: اسم فاعل منعه. ^(١)

وفي اصطلاح أهل الأصول: هو ما لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، ولكنه يلزم من وجوده عدم الحكم، ^(٢) كالخض بالنسبة للصلاة والصوم مثلاً، فإن عدم

ولا يجوز تقدم مقتضاه قبل وجود السبب، كأن يكفر قبل أن يحلف اليمين بناء على أنه سيحلف، فلا تصح، فإذا حث بعد تلك اليمين فتجب عليه الكفارة والأولى ليست بشيء.

مسألة: الشروط الواقعة بفعل المكلف: وهذه الشروط تكون في المعاملات فقط لا في العبادات. فهي ليست كالشروط الشرعية التي يلزم من عدمها عدم صحة المعاملة، فمثلاً شروط البيع الشرعية لا بد منها لصحة البيع. أما الشروط التي باشتراط المكلفين زيادة على الشروط الشرعية فإنها يلزم من عدمها عدم لزوم العقد للطرفين، وأما العقد فصحيح. شرح مختصر التحرير ص (٣٩١-٣٩٩).

^(١) وهو ما يحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده. لسان العرب، المصباح، مادة (منع).

^(٢) **المانع:** ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته. فالأول: احتراز من السبب، لأنه يلزم من وجوده الوجود. والثاني: احتراز من الشرط، لأنه يلزم من عدمه العدم. والثالث: قولنا "لذاته" احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب، فإنه يلزم الوجود لعدم المانع بل لوجود السبب. شرح مختصر الروضة (٤٣٦/١)، الكوكب المنير (٤٥٦/١-٤٥٧). **فإذا المانع عكس الشرط تماماً:** ووجه العكس فيه: أن الشرط ينتفي الحكم بانتفائه، والمانع ينتفي الحكم بوجوده، فوجود المانع وانتفاء الشرط سواء في استلزامها انتفاء الحكم، وانتفاء المانع ووجود الشرط سواء في أنها لا يلزم منهما وجود الحكم ولا عدمه. روضة الناظر ص (٥٨)، البحر المحيط (٢٤٩/١)، شرح مختصر الروضة (٤٣٣/١)، الكوكب المنير (٤٥٦/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨٥). **ويمكن تعريف المانع الشرعي:** بأنه كل وصف ظاهر منضبط، دلّ الدليل على أن مقتضاه مانع من الحكم.

الحيض لا يلزم منه وجودهما ولا عدمهما، لأن المرأة الطاهرة قد تصلي وتصوم وقد لا تفعل ذلك، بخلاف وجود الحيض فإنه مانع من الصلاة والصوم.

تنبيه: المانع ثلاثة أقسام:

- ١- مانع للدوام والابتداء معاً: كالرضاع بالنسبة إلى النكاح، فإنه مانع منه ابتداء ودواماً، ومعنى منعه ابتداء: أنه يمنع من ابتداء عقد النكاح، إذ لا يجوز عقد النكاح ابتداء على امرأة هي أخته من الرضاعة، ومعنى منعه الدوام: أنه لو تزوج رضيعة ليست له بمحرم، ثم بعد عقد النكاح أرضعتها أمه أو أخته مثلاً، فإن هذا الرضاع الطارئ على العقد يمنع من الدوام على العقد بل يجب فسخه حالاً.
- ٢- مانع للابتداء فقط دون الدوام: كالإحرام بالنسبة إلى النكاح، فإن الإحرام يمنع ابتداء عقد النكاح مادام محرماً، ولا يمنع من الدوام على نكاح قبله.
- ٣- مانع للدوام دون الابتداء: كالطلاق فإنه مانع من الدوام على النكاح الأول، ولا يمنع ابتداء نكاح ثاني.^(١)

(١) وفي بعض صور النوع الثالث خلاف، كوجود الماء يمنع ابتداء التيمم، فلو طراً وجود الماء عليه في الصلاة هل يبطله أم لا؟ فيه خلاف. انظر للأقسام الثلاثة: شرح تنقيح الفصول ص (٨٤)، البحر المحيط (١/٢٤٩)، شرح مختصر الروضة (١/٤٣٨)، الكوكب المنير (١/٤٦٣-٤٦٤)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨٥).

هل عدم الشرط هو المانع؟ وهل وجود الشرط هو عدم المانع؟ هذه مسألة خلافية بين الفقهاء والأصوليين: وتقدم أن المانع عكس الشرط في حقيقته وتعريفه. فقال الأصوليون: لا يكون كذلك، قال النووي في ترك الموانع وهي النواهي في الصلاة كالأكل والشرب: الصواب أنها ليست شروطاً، وإنما هي مبطلات، فإن ترك المناهي من الأفعال في الصلاة

كالأكل والشرب مبطلات لا شرائط متتفة. المجموع (٥١٨/٣). وغلط من عدها شروطاً. قال ابن النجار: **والفرق بينهما**: أن الشرط لا بد أن يكون وصفاً وجودياً، وأما عدم المانع فعدمي، ويظهر أثر ذلك في التغير: إن عدم المانع يكتفى فيه بالأصل. والشرط لا بد من تحققه. **قال القرافي**: الفرق بينهما يظهر بتقرير قاعدة، وهي أن كل مشكوك فيه ملغي في الشريعة، فإذا شككنا في السبب لم نرتب عليه حكماً، أو في الشرط لم نرتب الحكم أيضاً، أو في المانع رتبنا الحكم.. فهذه القاعدة مجمع عليها، وهي أن كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يجزم بعدمه. الفروق (١/ ١١١)، الكوكب المنير (٤٦١) مع الحاشية. فهذان فرقان على هذا القول.

قال ابن القيم رحمه الله: الفقهاء يقولون: عدم المانع شرط في ثبوت الحكم، لأن الحكم يتوقف عليه، ولا يلزم من تحقق عدم المانع ثبوت الحكم وهذا حقيقة الشرط. اهـ. وهذا هو المشهور عند الفقهاء حتى قال القرافي: لم أجد فقيهاً إلا وهو يقول: عدم المانع شرط، لا يفرقون بين عدم المانع والشرط ألبته. الفروق (١/ ١١١). ثم انتقد ابن القيم كلام **القرافي** المتقدم في التفريق بينهما، فقال: وهذا الاعتراض في غاية الفساد، فإن الشك في عدم المانع إنما لم يؤثر -أي في الحكم- إذا كان عدمه مستصحباً بالأصل -أي فالأصل عدم المانع- فكون الشك في وجوده ملغى بالأصل، فلا يؤثر الشك، ولا فرق بينه وبين الشرط في ذلك...

فالمضابط: أن الشك في بقاء الوصف على أصله أو خروجه عنه لا يؤثر في الحكم استناداً إلى الأصل، سواء كان شرطاً أو عدم مانع، فكما لا يمنع الشك في بقاء الشرط من ترتب الحكم، فكذلك لا يمنع الشك استمرار عدم المانع من ترتب الحكم، فإذا شككنا هل وجد مانع الحكم أم لا؟ لم يمنع من ترتب الحكم ولا من كون عدمه شرطاً، لأن استمراره على النفي الأصلي يجعله بمنزلة العدم المحقق في الشرع، كما أن استمرار الشرط على ثبوته الأصلي يجعله بمنزلة الثابت المحقق شرعاً وإن أمكن خلافه، فعلم أن إطلاق الفقهاء صحيح واعتراض هذا المعترض فاسد.

وأما الصحة^(١)

فهي في اللغة: السلامة وعدم الاختلال.^(٢) ومنه قوله:^(٣)

وليل يقول المرء من ظلماته سواء صحىحات العيون وعورها

ومما يبين لك الأمر: اتفاق الناس على أن الشرط ينقسم إلى وجودي وعدمي، بمعنى أن وجود كذا شرط فيه، وعدم كذا شرط فيه، وهذا متفق عليه بين الفقهاء والأصوليين والمتكلمين وسائر الطوائف، وما كان عدمه شرطاً فوجوده مانع، كما أن ما وجوده شرط فعدمه مانع، فعدم الشرط مانع من موانع الحكم، وعدم المانع شرط من شروطه. بدائع الفوائد (١٢/١١-١٢)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٦٤-١٦٥).

^(١) ما ذكر من خطاب الوضع من العلل والأسباب والشروط والموانع هو كالكليات لخطاب الوضع، وهذه الأمور من الصحة والفساد والرخصة والعزيمة هي منه، لكنها كاللواحق الجزئية له، وهذه الأربعة زادها في خطاب الوضع الأمدي. والصحة والفساد: من أنواع خطاب الوضع لأنهما حكم من الشارع على العبادات والعقود، ويبنى عليها أحكام شرعية. وهناك من قال: هما من خطاب التكليف، وقيل: ليسا من الوضع ولا التكليف، والصحيح الأول. شرح مختصر الروضة (١/٤٤١)، البحر المحيط (١/٢٥٠)، نزهة الخاطر (١/١٦٤)، المسودة ص (٨٠)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨٧).

^(٢) في العين، والصحاح، ولسان العرب، وتاج العروس: مادة (صحح)، الصحة: ضد السقم، وهي أيضاً: البراءة من العيوب.

^(٣) اختلفوا في نسبة قائل هذا البيت، فقيل: هو أبو محكان العدوي، ويقال ابن محكان السعدي، وقيل: هو قول مضر بن ربيعي، وقيل: مضر بن الفقعي. والأول نقله الحاتمي في حلية المحاضرة ص (٢) بالسند عن الأصمعي. وانظر: ديوان المعاني لأبي هلال العسكري (١/٣٤٣)، زهر الآداب وثمر الألباب للقيرواني (٣/٨٠٦)، أمالي ابن الشجري ص (٣٤).

والصحة في اصطلاح الفقهاء^(١) تطلق في العبادات وفي المعاملات.

فالصحة عندهم في العبادات: هي الأجزاء وإسقاط القضاء، فكل عبادة فعلت على وجه يجزئ ويسقط القضاء فهي صحيحة.^(٢) والصحة عندهم في المعاملات: هي ترتب الأثر المقصود من العقد على العقد.^(٣) فكل نكاح أباح التلذذ بالمنكوحة فهو صحيح، وكل بيع أباح التصرف في المبيع فهو صحيح، وهكذا.

وأما عند المتكلمين:^(٤) فضابط الصحة مطلقاً في العبادات وغيرها هي: موافقة ذي الوجهين الشرعي منهما.^(٥)

(١) المراد بالفقهاء: طريقة الحنفية ووافقهم جماعة من بقية المذاهب وهي استخراج المسائل الأصولية بالاستدلال بأحكام المسائل الفقهية الفرعية عليها، كما تقدم في المقدمة السابعة.

(٢) فكونها لا يجب قضاؤها -بمعنى سقوط القضاء- هو صحتها عند الفقهاء. البحر المحيط (٢٥١/١)، شرح مختصر الروضة (٤٤١/١)، الكوكب (٤٦٥/١).

(٣) المراد بالصحة في العقود: ثبوتها على موجب الشرع ليرتب آثاره عليه، وذلك لأن العقد لم يوضع إلا لإفادة مقصود كمال النفع في البيع مثلاً، وملك البضع في النكاح. فإذا أفاد مقصوده فهو صحيح. وحصول مقصوده: هو ترتب حكمه عليه، لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب له. البحر المحيط (٢٥١/١)، الكوكب المنير (٤٦٧/١). وجعل ابن القيم هذا التعريف شاملاً للعبادة والمعاملة، فقال: الصحيح المطلق: ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده. كتاب الصلاة ص (١٣١)، تهذيب السنن (٩٨/٣).

(٤) المراد بالمتكلمين هنا: هم الجمهور من المذاهب الثلاثة، الذين طريقتهم في استخراج المسائل الأصولية: هي الاستدلال عليها بالأدلة الشرعية والعقلية، ثم يبنون عليها أحكام المسائل الفقهية الفرعية، وهي عكس طريقة الفقهاء. كما تقدم في المقدمة السابعة.

(٥) فالصحة عندهم: موافقة الأمر الشرعي. مدارج السالكين (٣٧٩/١).

وإيضاحه: أن كل فعل، عبادة كان أو معاملة، لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون موافقاً للوجه الشرعي أو مخالفاً له، فإن وقع موافقاً له فهو الصحيح.

والقائلون بهذا القول منهم من قال: إن الموافقة للوجه الشرعي لا بد أن تكون واقعة في نفس الأمر، ولا يكفي فيها ظن المكلف الموافقة إن كانت غير حاصلة في نفس الأمر. ومنهم من قال: تكفي الموافقة في اعتقاد المكلف، وإن لم تحصل في نفس الأمر، كمن صلى يظن أنه متطهر وهو محدث، فالموافقة للوجه الشرعي حاصلة في ظنه لا في نفس الأمر.^(١)

فمن قال: يكفي في ذلك اعتقاده قال: صلاته صحيحة، وهو قول بعض المتكلمين.^(٢) وبعضهم يقول: هي صحيحة ولكن يجب قضاؤها.^(٣)

(١) قال الزركشي: قال المتكلمون: هي موافقة أمر الشارع في ظن المكلف لا في نفس الأمر، فكل من أمر بعبادة توافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة، وإن اختل شرط من شروطها أو وجد مانع، وهذا أعم من قول الفقهاء. البحر المحيط (١/٢٥١). فالتكلمون نظروا لظن المكلف، والفقهاء نظروا لما في نفس الأمر. الكوكب المنير (١/٢٦٥).

(٢) يعني إذا تبين له بعد أدائها أنه كان محدثاً وليس على طهارة. قال الزركشي: وبنوا على الخلاف صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه، فإنها صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء. البحر المحيط (١/٢٥٢).

(٣) وظاهر هذا التناقض، فإن صحة العبادة دليل عدم وجوبها وسقوط المطالبة بها. لكنهم يقولون: وجوب القضاء بأمر جديد. قال الزركشي: وكأن المتكلمين يقولون: إنها صحيحة، لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال، وهي مسقطه للقضاء لو لم يرد نص بالقضاء، وإنما وجب بأمر جديد، ووصفهم إياها بالصحة صريح في ذلك، فإن الصحة هي الغاية من العبادة. البحر المحيط (١/٢٥٢-٢٥٣).

وبعضهم يقول: هي صحيحة لا يجب قضاؤها. ^(١) وعامة الفقهاء على أنها باطلة لاختلال شرط الصحة وهو الطهارة. ^(٢)

(١) هذا القول راجع إلى القول الأول للمتكلمين، فللمتكلمين قولان: أنها صحيحة ولا يجب قضاؤها، والآخر أنها صحيحة ويجب قضاؤها.

(٢) فقول الفقهاء: أن كل صحة هي موافقة للأمر، وليس كل موافقة الأمر صحة عندهم. البحر المحيط (٢٥١/١)، شرح مختصر الروضة (٤٤١/١). واصطلاح الفقهاء أنسب وأوفق للغة، فإن الآنية متى كانت صحيحة من جميع الجوانب إلا من جانب واحد فهي مكسورة لغة، ولا تكون صحيحة إذا تطرق إليها الخلل من جهة من الجهات، وهذه الصلاة يتطرق إليها الخلل من جهة ذكر الحدث، فلا تكون صحيحة. بل المستجمع لشروطه في نفس الأمر هو الصحيح. شرح تنقيح الفصول ص (٧٧)، البحر المحيط (٢٥١/١-٢٥٢) شرح مختصر الروضة (٤٤٤/١). **وقول من قال:** إن الخلاف لفظي، لاتفاق الفقهاء والمتكلمين على وجوب القضاء—أي إذا ظهر للمصلي أنه صلى محدثاً—فلم يبق إلا الخلاف في التسمية فقط، هذا القول معارض بأنه لا وجود للاتفاق، فالخلاف موجود كما ذكره المؤلف هنا، فمن المتكلمين من يصرح بصحة العبادة ولا يجب القضاء، بل هذا هو المشهور عنهم. وقد ردّ الزركشي على من نقل عدم الخلاف، وأثبت وجود الخلاف. البحر المحيط (٢٥٢/١-٢٥٣)، شرح تنقيح الفصول ص (٧٦)، الكوكب المنير (٢٦٥/١)، شرح مختصر الروضة (٤٤٣/١-٤٤٤).

وردّ ابن دقيق العيد على المتكلمين فقال: هذا البناء فيه نظر؛ لأن من قال: موافقة الأمر، إن أراد الأمر الأصلي: فلم يسقط، أو الأمر بالعمل بالظن: فقد تبين فساد الظن. فيلزم أن لا تكون صحيحة من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي ولا الأمر بالعمل بالظن. وقال الأنصاري في فواتح الرحموت (١/ ١٢١): فموافقة الأمر، وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق، ثم ناقش أدلة المتكلمين في ذلك. الكوكب المنير (٤٦٦/١) البحر المحيط (٢٥٢/١). قال ابن القيم بعد ذكره للخلاف في معنى الصحة: الصحيح من العبادات ما

وقول المؤلف في هذا المبحث: وهذا يبطل بالحج الفاسد فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد. ^(١) إيضاح مراده: أن قول المتكلمين: إن الصحة موافقة ذي الوجهين الشرعي منهما، يقدح فيه بأن إتمام الحج الفاسد بعد فساده مأمور به، فتمتيمه موافق للوجه الشرعي، ولو كانت الصحة موافقة لكان صحيحاً مع أنه فاسد. **ويجيب عن هذا:** بأن الحج إنما فسد لأنه وقع مخالفاً للوجه الشرعي بارتكاب ما يفسده أولاً، وهو واضح. ^(٢)

اعتبره الشارع ورضيه وقبله، وهذا لا يعلم إلا بإخباره عن صحتها أو بموافقتها أمره.. فالصحيح ما شهد له بالصحة، أو علم أنه وافق أمره، أو كان مماثلاً لما شهد له بالصحة فيكون حكم المثل مثله. مدارج السالكين (١/٣٧٩). وانظر: اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٦٦-١٦٧).

^(١) روضة الناظر ص (٥٨).

^(٢) قال المتكلمون: نحن لا نسلم أن الحج الفاسد وقع على موافقة الأمر، بل على مخالفته، حيث فعل فيه ما أفسد فعل موافقة الأمر الأول، وحينئذ انتفاء صحته لانتفاء موافقة الأمر فيه. فأما كون المفسد له مأموراً بإتمامه، فذلك لأن الأمر بإتمامه أمر طراً على الأمر الأول. ولأن الصحة عندنا موافقة الأمر فيما نعلم أن الشارع طلب منا تصحيحه، والحج الفاسد نعلم أن الشارع لم يرد منا تصحيحه. شرح مختصر الروضة (١/٤٤٢)، نزهة الخاطر (١/١٦٥-١٦٧). فعند الفقهاء: الفعل الذي يسقط القضاء يُعدُّ صحيحاً ولا يُلْتَفَتُ إلى الأجر. وعلى قول المتكلمين: الصحة هي موافقة الأمر وحصول الأجر، فعندهم المضي في الحج الفاسد يؤجر عليه وإن لم يكن صحيحاً. شرح مختصر الروضة للشري (١/١٧٥-١٧٨)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٨٨).

الصحة لا تستلزم الثواب: قال الزركشي: الصحة لا تستلزم الثواب، بل يكون الفعل صحيحاً ولا ثواب فيه. البحر المحيط (١/٢٥٥). وقال شيخ الإسلام: وقد يفتقران

وأما الفساد

فهو في اللغة: ضد الصلاح. ^(١) وهو في اصطلاح الفقهاء: يعرف من تعريف الصحة المتقدم، فالفساد في اصطلاح الفقهاء في العبادات هو: عدم الإجزاء وعدم إسقاط القضاء. وكل عبادة فعلت على وجه لم يجزئ ولم يسقط القضاء فهي فاسدة. ^(٢) وفي المعاملات عدم ترتب الأثر المقصود من العقد على العقد. فكل نكاح لم يفد بإباحة التلذذ بالمنكوحة فهو فاسد، وكل شراء لم يفد بإباحة التصرف في المشتري فهو فاسد. وعند المتكلمين: فالفساد هو مخالفة ذي الوجهين الشرعي منهما. ^(٣)

والفاسد والباطل مترادفان:

فمعناهما واحد عند الجمهور.

فيكون الفعل مجزئاً لا ثواب فيه إذا قارنه من المعصية ما يقابل الثواب.. وقد يكون مثباً عليه غير مجزئ إذا فعله ناقصاً عن الشرائط والأركان، فيثاب على ما فعل ولا تبرأ الذمة إلا بفعله كاملاً. مجموع الفتاوى (٣٠٣/١٩). وقال رحمته الله: فهذه ثلاثة أقسام في المحظور كالمأمور؛ إذ المأمور به إذا تركه يستدرك تارة بالجبران والتكميل؛ وتارة بالإعادة؛ وتارة لا يستدرك بحال. والمحظور كالمأمور: إما أن يوجب فساده فيكون فيه الإعادة؛ أو لا يستدرك، وإما أن يوجب نقصه مع الإجزاء فيجبر أو لا يجبر، وإما أن يوجب إثماً فيه يقابل ثوابه. مجموع الفتاوى (٣٠٥/١٩). وانظر: مدارج السالكين (١١٢/١-١١٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٧٠/١)، الكوكب المنير (٤٦٩/١-٤٧٢).

^(١) تهذيب اللغة، المحيط في اللغة، لسان العرب، تاج العروس، مادة (فسد).

^(٢) فما لم تبرأ به الذمة ولم يسقط به الطلب فهو فاسد. الأصول من علم الأصول ص (١٤).

^(٣) فالفساد عندهم: عدم موافقة الأمر الشرعي. الكوكب المنير (٤٧٣/١)، البحر المحيط (٢٥٧/١).

وخالف في ذلك الامام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، فجعل الباطل هو ما منع بوصفه وأصله، كبيع الخنزير بالدم. وجعل الفاسد: هو ما شرع بأصله ومنع بوصفه، كبيع الدرهم بالدرهمين فهو مشروع بأصله وهو بيع درهم بدرهم، ممنوع بوصفه الذي هو الزيادة التي سببت الربا. ولذا لو حذف الدرهم الزائد عنده صح البيع في الدرهم الباقي بالدرهم على أصل بيع الدرهم بالدرهم يداً بيد.^(١)

قال في مراقي السعود:^(٢)

وقابل الصحة بالبطلان وهو الفساد عند أهل الشان
وخالف النعمان فالفساد ما نفيه بالوصف يستفاد

^(١) فعند الحنفية: الباطل: ما لم يشرع بالكلية، والفساد: ما شرع أصله، ولكن امتنع لاشتتاله على وصف محرم. فكل باطل فاسد وليس كل فاسد باطلاً، كعقد الربا فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه عقد ربا. والبيع الفاسد عندهم يشارك الصحيح في إفادة الملك إذا اتصل بالقبض، فجعلوا الفساد رتبة متوسطة بين الصحيح والباطل. وعند الجمهور: فالفساد بوصفه باطل، والباطل بأصله فاسد. لكن قد وُجد التفريق بين الفساد والباطل عند الحنابلة والشافعية، وليس مرادهم تفريق الحنفية. فعند الحنابلة: الباطل ما كان مجمعاً عليه، والفساد ما كان مختلفاً فيه. قال المرداوي: فغالب المسائل التي حكموا عليها بالفساد إذا كانت مختلفاً فيها بين العلماء، والتي حكموا عليها بالبطلان إذا كانت مجمعاً عليها، الخلاف فيها شاذ. اهـ وهذا يُعرف أن الخلاف بينهم وبين الحنفية معنوياً وليس لفظياً كما قاله بعضهم، فإن الجمهور لا يصححون الفساد بل هو باطل عندهم، بخلاف الحنفية فهم يصححونه. نزهة الخاطر (١/١٦٧-١٦٨)، الكوكب المنير (١/٤٧٤)، القواعد والفوائد الأصولية ص (١١٠)، البحر المحيط (١/٢٥٧)، شرح مختصر الروضة (١/٣٧٧).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (٧٦-٧٧).

وأما الإعادة^(١)

فهي في اللغة: تكرير الفعل مرة أخرى.^(٢) ومنه قول توبة بن الحُمير: ^(٣)
من الخفرات البيض ودّ جليسهما إذا ما انقضت أحدى لو تعيدها
وهي في اصطلاحهم فعل العبادة مرة أخرى،^(٤)

(١) من لواحق خطاب الوضع: تقسيم الحكم إلى أداء وقضاء وإعادة. البحر المحيط (٢٦٦/١)، شرح مختصر الروضة (٤٤٧/١).

(٢) شمس العلوم للحميري (٤٨٣٥/٧)، تاج العروس للزبيدي (٤٤٠/٧). والفرق بين التكرار والإعادة: أن التكرار يقع على إعادة الشيء مرة وعلى إعادته مرات، والإعادة للمرة الواحدة. الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ص (١٣٨).

(٣) في الحماسة البصرية (١٩١/٢) أنه قاله أبو العوام بن كعب بن زهير بن أبي سلمى، ومنهم من ينسبها للحسين بن مطير، وبعضهم لكثير عزة، والأول أصح. وكذا نسبه للأول في الدر الفريد وبيت القصيد (٢٣٠/١٠)، والبيت في ديوان ذي الرمة بشرح أبي نصر الباهلي (١٨٦٥/٣)، وفي ديوان مجنون ليلي ص (٨٦)، وفي ديوان كثير عزة ص (٦٣)، والله أعلم.

(٤) الإعادة: فعل العبادة مرة أخرى في الوقت المقدر لها شرعاً. روضة الناظر ص (٥٨)، الكوكب المنير (٣٦٨/١). وهذا القول الأول في الإعادة. ونقل الطوفي عن ابن قدامة أنه قال: الإعادة فعل الشيء مرة أخرى. قال الطوفي: وهذا أوفق للغة والمذهب، فإن العرب على ذلك تطلق الإعادة. شرح مختصر الروضة (٤٤٨/١)، شرح مختصر التحرير ص (٢٩٧-٢٩٨)، شرح مختصر الروضة للشثري (١٨٠/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٤٢). وهذا القول الثاني، وهو أعم فيشمل كل فعل للعبادة مرة أخرى سواء كان في الوقت أو خارجه، سواء بطل الفعل الأول أم لم يبطل، لعذر كانت الإعادة أو لغير عذر، كما ذكر المؤلف. والقول الثالث: أن الإعادة فعل العبادة مرة أخرى في الوقت لعذر أو خلل في الفعل الأول. والقول الرابع للحنفية قيدوا الإعادة بحالة الخلل في الفعل الأول دون

إما لبطلانها مثلاً، فتعاد في الوقت وبعده،^(١) وإما لغير ذلك، كإعادتها لفضل الجماعة في الوقت.

وأما القضاء

في اللغة: فيأتي لمعاني كثيرة، ومنها: فعل العبادة كيف ما كان في وقتها أم لا. لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ﴾ [سورة النساء: ١٠٣] الآية، ﴿فَإِذَا قُضِيَ تَرْتَمَسَاكُمْ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٠] الآية، ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ﴾ [سورة الجمعة: ١٠] الآية.^(٢)

وهو في اصطلاح أهل الأصول: فعل جميع العبادة المؤقتة خارج الوقت المقدر لها.^(٣)

العذر، بينما ذكر الجمهور من العذر طلب الفضيلة في صلاة الجماعة مثلاً. انظر: فواتح الرحموت (١/ ٨٥)، حاشية الكوكب المنير (١/ ٣٦٨). وانظر للخلاف في معنى الإعادة البحر المحيط (١/ ٢٦٧)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٤٢-١٤٣).

(١) قال القرافي: الإعادة لا تختص بالوقت بل في الوقت إن كان لاستدراك المندوبات أو بعد الوقت كفوات الواجبات. شرح تنقيح الفصول ص (٧٦).

(٢) قال ابن الأثير: القضاء أصله: القطع والفصل. يُقَالُ: قَضَى يَقْضِي قَضَاءً فَهُوَ قَاضٍ: إِذَا حَكَمَ وَفَصَلَ. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه. وَقَالَ الزُّهْرِيُّ: الْقَضَاءُ فِي اللُّغَةِ عَلَى وُجُوهِ، مَرَّجِعُهَا إِلَى انْقِطَاعِ الشَّيْءِ وَتَمَامِهِ. وَكُلُّ مَا أَحْكَمَ عَمَلُهُ، أَوْ أُتِمَّ، أَوْ خُتِمَ، أَوْ أُدِّيَ، أَوْ أُوجِبَ، أَوْ أُعْلِمَ، أَوْ أُنفِذَ، أَوْ أَمْضِيَ. فَقَدْ قُضِيَ. وَقَدْ جَاءَتْ هَذِهِ الْوُجُوهُ كُلُّهَا فِي الْحَدِيثِ. انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، الصحاح للجوهري، مادة (قضا). وهذا هو المعنى الشرعي في القرآن والسنة. مجموع الفتاوى (١٢/ ١٠٦).

(٣) القضاء: وهو إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع لمصلحة فيه. شرح تنقيح الفصول ص (٧٣). سواء كان لعذر أو لغير عذر. شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٨، ٤٥٥).

وقولنا: "جميع العبادة" لأنها إن فعل بعضها في الوقت كانت أداء على الأصح.^(١)

وأما الأداء

في اللغة: فهو إعطاء الحق لصاحب الحق.^(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].

والأداء في الاصطلاح: هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً لمصلحة تشتمل عليها في الوقت.^(٣)

البحر المحيط (٢٦٨/١)، الكوكب المنير (٣٦٣/١). قال ابن النجار: وهذا قول الجمهور في القضاء. الكوكب المنير (٣٦٨/١).

^(١) لا يشترط وقوع جميع العبادة في الوقت، بل لو وقع بعضه ركعة، فالصحيح: أن الجميع أداء تبعاً للركعة. وقيل: بل يحكم ببقاء الوقت بالنسبة إليه، وتكون العبادة كلها مفعولة في الوقت. وقولهم: بعضها خارج الوقت: هذا أمر تقديري. وسواء كان مضيقاً كصوم رمضان، أو موسعاً كالصلاة. البحر المحيط (٢٦٧/١). قلت: دليله لحديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرك العصر» أخرجه البخاري برقم (٥٧٩)، ومسلم برقم (٦٠٨).

^(٢) الصحاح، لسان العرب، القاموس، مادة (أدا). وفي الفروق اللغوية للعسكري ص (٣٠): الأداء: إيصال الشيء على الوجه الذي يجب فيه.

^(٣) هذا تعريف القرافي وغيره، ثم قال القرافي: فقولنا: "في وقتها" احتراز من القضاء، وقولنا: "شرعاً" احتراز من العرف، وقولنا: "اشتمل عليها في الوقت" احتراز من تعيين الوقت

وعرفه صاحب مراقبي السعود بقوله: ^(١)

فعل العبادة بوقت غينا شرعاً لها باسم الأداء قُرنا
وكونه بفعل بعض يحصل لعاضد النص هو المعول
وقيل ما في وقته أداء وما يكون خارجاً قضاء

وعرف القضاء بقوله: ^(٢)

وضده القضاء تداركاً لما سبق الذي أوجبه قد علما

لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت، كما إذا قلنا الأمر للفور، فإنه يتعين الزمن الذي يلي ورود الأمر، ولا يوصف بكون أداء في وقته ولا قضاء بعد وقته. شرح تنقيح الفصول ص(٧٢). وقوله: "في وقته المقدر له": احتراز مما ربط الأمر بفعله بوجود سببه، كإنكار المنكر إذا ظهر، وإنقاذ غريق إذا وجد، وكالجهاد إذا تحرك العدو، أو حصر البلد، فإن هذا كله فعل مأمور به، ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح لعدم تقدير وقته، وإن كان قد يقال في فاعله: إنه أدى الواجب، بمعنى أنه امتثل أمر الله تعالى. انظر: شرح مختصر الروضة (٤٤٧/١)، الكوكب المنير (٣٦٥/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص(١٣٧-١٣٨). قال الزركشي: فخرج ما لم يقصد فيه الوقت فلا يوصف بأداء ولا قضاء، لأن المقصود منه الفعل في أي زمان كان.. بخلاف الأداء فإنه قصد منه الفعل والزمان. البحر المحيط (٢٦٦/١). ولهذا قال ابن النجار: العبادة: إن لم يعين وقتها من قبل الشارع لم توصف بأداء ولا قضاء ولا إعادة: كالتوافل المطلقة، من صلاة وصوم وصدقة ونحوها، ولا فرق في ذلك بين ما لها سبب، كتحية المسجد وسجود التلاوة، أو لا سبب لها. وإن عين وقتها ولم يحد، كالحنج والكفارة وزكاة المال، توصف بأداء فقط دون قضاء، لأن وقت ذلك غير محدود الطرفين. الكوكب المنير (٣٦٣/١)، شرح مختصر التحرير ص(٢٩٢-٢٩٣).

^(١) مراقبي السعود، رقم الآيات (٧٨-٨٠).

^(٢) المراقبي، رقم البيت (٨٢).

وعرف الوقت بقوله: ^(١)

والوقت ما قدره من شرعا من زمن مضيقا موسعا

وعرف الإعادة بقوله: ^(٢)

وانتفيا في النفل والعبادة تكريرها لو خارجا إعادة

تنبيه: قد يجتمع الأداء والقضاء في العبادة:

كالصلوات الخمس فإنها تؤدي في وقتها وتُقضَى بعد خروجه. ^(٣)

وقد ينفرد الأداء دون القضاء: كصلاة الجمعة فإنها تؤدي في وقتها ولا تقضى بعد خروج الوقت، بل يجب قضاؤها ظهراً.

وقد ينفرد القضاء دون الأداء: كما في صوم الحائض، فإن أدائه حرام وقضائه واجب.

وقد يتنفيان معاً في النوافل التي ليس لها أوقات معينة. ^(٤)

^(١) المراقي، رقم البيت (٨١).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٨٥).

^(٣) إن حُدَّ وقت العبادة من الطرفين كصلاة الظهر، وصفت بالثلاثة الأداء، والقضاء، والإعادة؛ لأنها إن فعلت في وقتها كانت أداء، وإن فعلت بعده كانت قضاء، وإن تكرّر فعلها كانت معادة، سوى الجمعة فإنها توصف بالأداء والإعادة إذا حصل فيها خلل وأمكن تداركها في وقتها، ولا توصف بالقضاء، لأنها إذا فاتت صليت ظهراً. الكوكب المنير (٣٦٥/١).

^(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص (٧٥-٧٦)، شرح مختصر الروضة (٤٥٦/١).

ولا يخفى أن القضاء في الاصطلاح إنما هو فيما فات وقته المعين له، وقد سبق له وجوب في وقته، فما لم يعين له وقت لا يسمى قضاء، كالزكاة إذا أخرها عن وقتها. ^(١)

وكمّن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخرها، فلا يقال: إن صلاته بعد التأخير قضاء القضاء. ^(٢)

وهنا سؤال معروف وهو أن يقال: الحائض في بعض أيام رمضان يجب عليها القضاء إجماعاً، مع أن الوقت فات، والصوم عليها حرام، فكيف يجب قضاء ما فات وقته وهو حرام. وكذلك يقال في الناسي والنائم، لأنها فات عليهما وقت الصلاة وهي غير واجبه عليهما، بدليل الإجماع على سقوط الإثم عنهما، وقد تكلمنا فيما سبق على مسألة الناسي والنائم بما يغني عن إعادة الكلام هنا. ^(٣)

^(١) لأن كل وقت من الأوقات التي يؤخر أدائها فيه هو مخاطب بإخراجها فيه، وذلك واجب عليه، فلو قلنا: إن أدائها في الوقت الثاني بعد تأخيرها عن وقت وجوبها الأول قضاء، لزم مثل ذلك في الثالث والرابع وما بعده إلى غير نهاية. شرح مختصر الروضة (١/٤٥٤)، الكوكب المنير (١/٣٦٣-٣٦٤).

^(٢) فلو أخرها وقت الانتباه قدر ما يتسع لفعالها فصاعداً، ثم فعلها، لم يسم هذا الفعل قضاء، لأنه لو سمي قضاء للزم أن يسمى قضاء القضاء، لأنه كذلك في التحقيق، لكنه غير معهود، لعدم وروده في الشرع، ولأن الفعل لا يوصف بنفس الوصف مرتين بلا حاجة، ويفضي إلى كثرة ألفاظ القضاء. روضة الناظر ص (٥٩)، شرح مختصر الروضة (١/٤٥٤-٤٥٥)، الكوكب المنير (١/٣٦٤)، شرح مختصر الروضة للشثري (١/١٨٣).

^(٣) **صورة هذه المسألة:** هل فعل أصحاب الأعدار للعبادة بعد خروج وقتها قضاء كما هو قول الجمهور، أم أنه أداء لأنهم ليسوا بعصاة إذا لم يفعلوها في وقتها، لاسيما الحائض، فإنه

وأما الحائض فقد اختلف في إطلاق وجوب الصوم عليها زمن الحيض وعدمه:

فأكثر العلماء على أن انعقاد السبب^(١) مع وجود المانع يكفي في إطلاق الوجوب على العبادة المنعقد سببها المانع منها مانع.

وقال بعضهم: انعقاد سبب الوجوب مع وجود المانع لا أثر له، فلا يوصف

يُجرم عليها فعلها العبادة في وقتها؟. **فالجمهور:** على أنه قضاء وليس بأداء، لتقدم الوجوب زمن العذر. واستدلوا بما ذكره المؤلف نقلاً عن ابن قدامة فيما سيأتي إن شاء الله. قالوا: أداؤها هو الذي ليس بواجب، أما التزامها في الذمة، فهو واجب، وإنما لم يعصوا بموتهم حال العذر، لأنهم غير مكلفين بفعلها حينئذ، كالنائم والناسي، فهما مخاطبان بالوجوب، ويسقط عنهما الإثم بترك الفعل حال النوم والنسيان لأجل العذر. شرح مختصر الروضة (٤٥٦/١). وذلك منهم بناء على أن المعتبر في القضاء سبق الوجوب في الجملة، لا سبق الوجوب على ذلك الشخص بعينه. البحر المحيط (٢٦٨/١).

القول الثاني: أنه ليس بقضاء بل أداء، واستدلوا بدليلين: **الأول:** أنهم حال العذر لم يجب عليهم هذا الفعل بالاتفاق، فإذا لم يجب في الوقت فإن فعله في الوقت الثاني لا يعد قضاءً، لأنه أصلاً لا يوجد وقت للأداء، خصوصاً بالنسبة للحائض. **والدليل الثاني:** لأنهم لو ماتوا حال العذر لم يعدوا عاصين، فكيف يعد قضاءً وهم لا يعصون بتركه. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٣٩-١٤٠)، شرح تنقيح الفصول ص (٧٤-٧٥)، شرح مختصر الروضة (٤٥٠/١)، شرح مختصر الروضة للشري (١٨١/١-١٨٢). واختار هذا القول شيخ الإسلام وابن القيم كما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

(١) المراد بانعقاد السبب: وجود سبب الوجوب، وهو أهليتها للتكليف، بكونها بالغة عاقلة. والمانع من فعل العبادة هو الحيض. نزهة الخاطر مع روضة الناظر بتحقيق الشري (٢١٣/١)، شرح مختصر الروضة (٤٥٣/١).

بوجوب إلا ما توفرت شروطه وانتفت موانعه. ^(١)

وعلى قول الجمهور: إنه يكفي في إطلاق اسم الوجوب عليه انعقاد سببه وإن منع منه مانع، فالفعل الثاني قضاء للأول.

وعلى قول من قال: إنه لا يطلق عليه اسم الوجوب، فالفعل الثاني أداء بأمر جديد وليس قضاء للأول. ^(٢)

وفرق بعض العلماء بين النائم والناسي والمسافر وبين الحائض، فقال: الفعل في غير زمن الحيض كزمن النوم والنسيان والسفر يوصف بالوجوب، ففعله الثاني قضاء لذلك الواجب. ^(٣)

^(١) سبب الخلاف: أن شرط القضاء، هل هو تقدم وجوب الفعل أو تقدم سببه فقط؟ فعلى الأول: لا يكون فعل الحائض للصوم بعد رمضان قضاء، بل هو أداء، لأنه لم يكن واجباً عليها، بل يحرم عليها الفعل، فانتفى شرط القضاء، فانتفى القضاء لانتهاء شرطه. وعلى الثاني: يكون قضاء، لأن حقيقة الوجوب وإن انتفت لكن سبب الوجوب موجود، وهو أهليتها للتكليف، فيكون واجباً عليها الصوم في رمضان ومخاطبة به. شرح مختصر الروضة (٤٥٢/١-٤٥٣)، البحر المحيط (٢٦٨/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٤٠).

^(٢) هذا من ثمرات هذا الخلاف، فمن قال: هو عليها قضاء وهم الجمهور، قالوا: قضاء بالأمر الأول وهو أدلة الأمر بصيام رمضان، لا بأمر جديد. وعلى القول بأن فعلها خارج الوقت أداء قالوا: هو بأمر جديد، وهو حديث عائشة الذي سيأتي "فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة"، وليس هو قضاء للأمر الأول. وبعضهم جعل هذا مأخذ الخلاف وأصله. البحر المحيط (٢٦٨/١).

^(٣) لأنهم لو فعلوه في زمنه ووقته لصح منهم وأدوا الواجب، وهو الأصل. وهذا بخلاف الحائض.

وأما الحيض فالصوم فيه حرام، فلا يمكن وصفه بالوجوب، فصوم الحائض عدة من أيام أخر على هذا أداء بأمر جديد لا قضاء. وذكر ابن رشد في المقدمات: ^(١) أن هذا التفصيل هو الراجح عند المالكية. وعليه درج في المراقي بقوله: ^(٢) هل يجب الصوم على ذي العذر كحائض وممرض وسفر وجوبه في غير الأول رجح وضعفه فيه لديهم وضح وهذا القول بأن صوم الحائض ما فاتها من رمضان إذا طهرت أداءً لا قضاءً هو الذي رده المؤلف بقوله: وهذا فاسد لوجوه ثلاثة: ١- ما روي عن عائشة رضي الله عنها: "كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة". ^(٣)

٢- أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء.

٣- أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده... إلخ. ^(٤) هذه الأوجه الثلاثة التي رد بها المؤلف ذلك.

^(١) المقدمات الممهدة لابن رشد القرطبي (١/٢٤٠). وهذا أيضًا قول في مذهب الحنابلة، فهذا القول فيه تفصيل بين القولين: فالنائم والناسي، وكذا المريض والمسافر، يقال في حقهم القضاء، لأنهم لو فعلوه لصح منهم، وأما الحائض فيقال في حقها أداء لحرمة فعلها حال الحيض. وهذا القول له قوته. شرح مختصر ابن اللحام ص (١٤١-١٤٢).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (١٠٣، ١٠٤).

^(٣) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي برقم (٧٨٧)، وأخرجه مسلم برقم (٣٣٥) (٦٩) بلفظ: «كَانَ يُصِيئُ ذَلِكَ، فَتَوَمَّرَ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ». وهو في البخاري برقم (٣٢١) بلفظ آخر.

^(٤) روضة الناظر ص (٥٩).

الوجه الأول منها لا دليل فيه، لأن إطلاق عائشة رضي الله عنها اسم القضاء على صوم الحائض ما فاتها من رمضان لا دليل فيه، لأن القضاء يطلق في اللغة على فعل العبادة مطلقاً في وقتها أم لا. وتخصيصه بفعلها بعد خروج الوقت اصطلاح خاص للأصوليين والفقهاء، فلا دليل قطعاً في لفظ عائشة المذكور لأن الاصطلاح المذكور حادث بعدها.^(١)

(١) وهذا تنبيه مهم. لهذا قال شيخ الإسلام رحمته الله: ونظير هذا لفظ "القضاء" فإنه في كلام الله وكلام الرسول المراد به إتمام العبادة وإن كان ذلك في وقتها، كما قال تعالى: {فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله} الجمعة: ١٠، وقوله: {فإذا قضيت مناسككم} البقرة: ٢٠٠، ثم اصطلاح طائفة من الفقهاء فجعلوا لفظ القضاء مختصاً بفعلها في غير وقتها، ولفظ الأداء مختصاً بما يفعل في الوقت، وهذا التفريق لا يعرف قط في كلام الرسول ﷺ، ثم يقولون قد يستعمل لفظ القضاء في الأداء، فيجعلون اللغة التي نزل القرآن بها من النادر. ولهذا يتنازعون في مراد النبي ﷺ: "فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا"، وفي لفظ: "فأتموا". (البخاري (٦٣٥) ومسلم (٦٠٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه)، ولفظ "فاقضوا" عند الطيالسي برقم (٢٤٧١) وعبد الرزاق برقم (٣٣٩٩) بسند صحيح). فيظنون أن بين اللفظين خلافاً وليس الأمر كذلك؛ بل قوله: "فاقضوا" كقوله: "فأتموا"، لم يرد بأحدهما الفعل بعد الوقت؛ بل لا يوجد في كلام الشارع أمر بالعبادة في غير وقتها، لكن الوقت وقتان: وقت عام، ووقت خاص لأهل الأعذار: كالنائم والناسي إذا صليا بعد الاستيقاظ والذكر، فإنما صليا في الوقت الذي أمر الله به فإن هذا ليس وقتاً في حق غيرهما. ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمّله على تلك اللغة التي اعتادها. مجموع الفتاوى (١٠٦/١٢-١٠٧).

وقال الزركشي رحمته الله: ما ذكر من الفرق بين الأداء والقضاء راجع إلى التلقيب والاصطلاح، وإلا فعندنا لا فرق بين أن يسمى القضاء أداء والأداء قضاء، ولهذا يجوز أن يعقد القضاء بنية

وأما الوجه الثاني: وهو الإجماع على أنهم ينوون القضاء، فهو الدليل الجيد المعتمد في محل النزاع. مع أن بعض أهل العلم ناقش هذا الدليل قائلاً: إنه لم ينعقد فيه إجماع، وإنه لا مانع من قصد الحائض الأداء بأمر جديد. ^(١)

وعليه - أي الخلاف في ذلك - درج في المراقي بقوله: ^(٢)

الأداء، فإذا لا فرق بينهما في الحقيقة، وإنما هي ألفاظ وألقاب تطلق والحقيقة واحدة، كذا قاله ابن برهان في الأوسط. البحر المحيط (١/٢٨٩).

وقال ابن القيم رحمه الله: إن المعذور بنوم أو نسيان لم يصل الصلاة في غير وقتها، بل في نفس وقتها الذي وقته الله له، فإن الوقت في حق هذا حين يستيقظ ويذكر، كما قال رحمه الله: "من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها". رواه البيهقي والدارقطني (سنده ضعيف، ويغني عنه حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصلها إذا ذكرها" البخاري (٥٧٢) ومسلم (٦٨٤)، فالوقت وقتان: وقت اختيار ووقت عذر، فوقت المعذور بنوم أو سهو هو وقت ذكره واستيقاظه، فهذا لم يصل الصلاة إلا في وقتها. كتاب الصلاة ص (٩٨). ثم جعل ابن القيم الخلاف لفظياً، فقال: واختلفوا في مسألتين: لفظية وحكمية. فاللفظية هل تسمى هذه الصلاة أداء أو قضاء؟ فيه نزاع لفظي محض فهي قضاء لما فرض الله عليهم، وأداء باعتبار الوقت في حق النائم والناسي، فإن الوقت في حقها وقت الذكر والانتباه، فلم يصلها إلا في وقتها الذي أمرنا بإيقاعها فيه. الصلاة ص (٦٩)، مدارج السالكين (١/٣٨٠-٣٨١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/١٧٣).

^(١) تقدم أن الخلاف موجود في المذاهب، وإنما هو قول الجمهور، ولو صح الإجماع لما جاز لأصحاب القول الثاني أن يخالفوه. ومما يدل على عدم صحة الإجماع: مأخذ المخالفين الذي بينه القرافي بقوله: إن العبادة لا بد لها من نية مخصصة مميزة لها عن غيرها، وهذا القضاء ليس نفلاً ولا كفارة ولا نذراً ولا تجدد سببه، فيتعين إضافته لذلك السبب، فلم يبق له معنى إلا إضافته لرمضان لتمييز عن غيره، لا لأنه تقدمه وجوب. شرح تنقيح الفصول ص (٧٥).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيت (١٠٥).

وهو في وجوب قصد للأداء أو ضده لقائل به بدا

والاكتفاء بانعقاد سبب الصوم مثلاً في وجوب القضاء وإن منع من تمام الوجوب مانع كالحيض هو مراد المؤلف بقوله:

ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة بناء على وجود السبب مع تعذر فعلها، كما في النائم والناسي، وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الأدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها.^(١)

وهذا واضح كما ترى.

(١) روضة الناظر ص (٥٩-٦٠). فثبوت العبادة في الذمة كدين الأدمي غير ممتنع، فيمكن أن يكون الإنسان عاجزاً عن الأداء في الوقت، لكن يتعلق الفعل بذمته، فالحائض لا تتمكن من الصوم لكن يتعلق الفعل بذمتها، وكما يقال في المدين العاجز عن السداد: يبقى الدين في ذمته. شرح مختصر الروضة (٤٥٢/١)، وشرح مختصر الروضة للشري (١٨٢/١). لكن قد يقال: هذا قياس مع الفارق، فالحاق الحائض التي لا يجوز فعلها للصيام الواجب بمن كان عاجزاً عن قضاء دينه إذا حلّ، إلحاق مع وجود فرق، فالحائض تريد أداء الصوم لكنه محرم عليها، ولا يصح منها لو فعلته، أما المعسر فليس بمحرم عليه الأداء. وكذلك إلحاقها بالمحدث، فإنه يؤمر الوضوء والصلاة فوراً ولم يتعلق ذلك بذمته حتى خرج الوقت، بخلاف الحائض. وتقدم الفرق بين النائم والناسي وبين الحائض، بأنها لو فعلاه في الوقت لصح منهما، بخلاف الحائض، فلا يصح إلحاقها بهما. والله أعلم.

وأما العزيمة^(١)

فقد عرفها المؤلف رحمه الله في اللغة بقوله: العزيمة في اللسان: القصد المؤكد،

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].^(٢)

وعرفها أيضًا في عرف حملة الشرع بقوله: فالعزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي.^(٣)

(١) هذا التقسيم إلى العزيمة والرخصة من تقسيمات الأحكام الوضعية: وهو تقسيمها باعتبار موافقتها للدليل أو مخالفتها له. وهما وصفان للحكم: فالعزيمة بمعنى التأكيد في طلب الشيء، والرخصة بمعنى الترخيص. ثم اختلفوا: هل هما من الأحكام الوضعية أم من الأحكام التكليفية؟ قال بكل قول جماعة. قال الزركشي في الرخصة: والحق: أنها من خطاب الاقتضاء -يعني الحكم التكليف- ولهذا قسموها إلى واجبة ومندوبة ومباحة. اهـ. وذكر ذلك أيضًا ابن اللحام البعلي. وأجيب عن ذلك: بأن الرخصة والعزيمة أثر للحكم التكلفي، فيكون معرفًا به، وآثار الحكم التكلفي ليست حكمًا تكليفيًا، بل هي من خطاب الوضع، كما قيل ذلك في الصحة والفساد. الكوكب المنير (١/٤٨١-٤٨٢)، البحر المحيط (١/٢٦٢)، شرح مختصر الروضة للشري (١/١٨٤)، شرح مختصر ابن اللحام (١٩٤).

(٢) الصحاح، القاموس المحيط، المصباح المنير، لسان العرب، مادة (عزم)، والكوكب المنير (١/٤٧٥-٤٧٦).

(٣) عرفها جماعة من الأصوليين: بأنها حكم ثابت بدليل شرعي خال عن معارض راجح. فقوله: خال عن معارض: احتراز عما ثبت بدليل، لكن لذلك الدليل معارض، مساو أو راجح؛ فإن كان المعارض مساويًا لزم الوقف وانتفت العزيمة، ووجب طلب المرجح الخارجي، وإن كان راجحًا، لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة، وثبتت الرخصة، كتحريم الميتة عند عدم المخمصة فالتحريم فيها عزيمة، لأنه حكم ثابت بدليل شرعي خال

وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى. ^(١) والتعريف الأول أكمل، لأن العزيمة تشمل الواجب والمندوب والحرام والمكروه. ^(٢) وكثير من أهل الأصول يطلق اسم العزيمة على كل ما ليس برخصة كما سيأتي. ^(٣)

عن معارض. فإذا وجدت الخمصة حصل المعارض لدليل التحريم، وهو راجح عليه، حفظاً للنفس، فجاز الأكل، وحصلت الرخصة. الكوكب المنير (١/٤٧٦-٤٧٧)، شرح مختصر الروضة (١/٤٥٧-٤٥٨).

وعرفها الزركشي: بأنها عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجب عن المعارض، كالصلوات الخمس من العبادات، ومشروعية البيع وغيرها من التكاليف. قال: وقضيته أن الإباحة حيث لا يقوم دليل المنع عزيمة، وهو لا يطابق الوضع اللغوي، ولا الاصطلاح الفقهي، فإنه في اللغة يدل على التأكيد والجزم، كما يقال عزمت عليك بكذا وكذا، ولهذا يقابلونه بما فيه ترخيص، والإباحة بمجرد ما ليس فيها هذا المعنى. البحر المحيط (١/٢٦٠). وقال بعض الأصوليين: الإباحة من العزيمة.

^(١) روضة الناظر ص (٦٠). وهذا التعريف للغزالي والآمدي، قال الزركشي: وليس كما قالوا، فإنها تذكر في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره، فكذلك ما يقابلها. البحر المحيط (١/٢٦٠-٢٦١)، شرح مختصر الروضة (١/٤٥٨)، القواعد والفوائد الأصولية ص (١١٤-١١٥).

^(٢) أي على التعريف الأول: بأنها الحكم الثابت بدون مخالفة دليل شرعي. قال ابن النجار: فشمّل الأحكام الخمسة: لأن كل واحد منها حكم ثابت بدليل شرعي. فيكون في الحرام والمكروه على معنى الترك. فيعود المعنى في ترك الحرام إلى الوجوب. وكذا أكل الحلال عزيمة لأنه حكم ثابت بدليل شرعي، بلا مخالفة لدليل. الكوكب المنير (١/٤٧٦)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٩١).

^(٣) وفيه خلاف، فمن قال به يسلم أن المباحات من العزيمة ومن لم يقل به يخرج المباحات عن العزيمة. تحقيق الروضة مع النزعة للشري (٢/٢٢٠).

وأما الرخصة

فهي في اللغة: النعومة واللين،^(١) ومنه قول عمرو بن كلثوم:^(٢)
 وَتَدْيًا مِثْلَ حُقِّ الْعَاجِ رَخَصًا حَصَانًا مِنْ أَكْفِ اللَّامِسِينَا
 وعرفها المؤلف لغة: بأنها السهولة واليسر،^(٣) قال: ومنه رخص السعر، إذا
 تراجع وسهل الشراء.

وعرفها في اصطلاح أهل الأصول: بأنها استباحة المحظور مع قيام الحاضر.
 وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.^(٤)
 وهذا التعريف الأخير الذي حكاه بـ "قليل" أجود من الأول.^(٥)

(١) جمهرة اللغة، لسان العرب، مادة (رخص).

(٢) ديوان عمرو بن كلثوم ص (٦٨).

(٣) الصحاح، القاموس المحيط، المصباح المنير، مادة (رخص)، والكوكب المنير (١/٤٧٧ - ٤٧٨)، شرح مختصر الروضة (١/٤٥٩).

(٤) روضة الناظر ص (٦٠). فقله: "ما ثبت على خلاف دليل شرعي". احتراز عما ثبت على وفق الدليل فإنه لا يكون رخصة بل عزيمة، كالصوم في الحضر. وقوله: "لمعارض راجح": احتراز عما كان لمعارض غير راجح، بل إما مساو، فيلزم الوقف على حصول المرجح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي فلا يؤثر، وتبقى العزيمة بحالها. الكوكب المنير (١/٤٧٨)، شرح مختصر الروضة (١/٤٥٩).

(٥) انتقد التعريف الأول الطوفي: بأن استباحة المحظور قد يكون مستندها الشرع، لمعارضة دليل شرعي، وقد لا تكون الاستباحة مستندة إلى الشرع، فيكون ذلك معصية محضة لا رخصة. وانتقده الزركشي من وجه آخر فقال: فإن أريد إباحة المحظور مع قيام المحرم بلا

ومثاله إباحة الميتة للمضطر، ففيها استباحة المحظور الذي هو أكل الميتة مع قيام الحاضر، أي: المانع الذي هو خبث الميتة الذي حرمت من أجله، وهو أيضًا ثابت على خلاف دليل شرعي هو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، لمعارض راجح كقوله: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ [المائدة: ٣]، ونحوها من الآيات. ^(١)

ومن أجود تعاريف الرخصة: ^(٢) ما عرفها به بعض أهل الأصول أنها: هي الحكم الشرعي الذي غُيِّرَ من صعوبة إلى سهولة لعذر اقتضى ذلك مع قيام سبب

حرمة فهو قول بتخصيص العلة، وإن أريد إباحة المحظور مع قيام الحرمة، فهو قول بالجمع بين المتضادين، وكلاهما فاسد. اهـ. قلت: لكن تخصيص العلة فيه خلاف، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى. وقال الآمدي: الرخصة: ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم. شرح مختصر الروضة (١/٤٥٩-٤٦٠). وعرفها القرافي: بأنها جواز الإقدام على الفعل مع اشتها المانع منه شرعاً. شرح تنقيح الفصول ص (٨٥)، البحر المحيط (١/٢٦٢). وانظر لتعاريف الرخصة: البحر المحيط (١/٢٦١-٢٦٢)، القواعد والفوائد الأصولية ص (١١٥).

^(١) وعلى هذا: فاستباحة المباحات من مأكول ومشروب وتنزه ونحوه، وعدم صوم شوال، لا يسمى رخصة، لكونه لا يخالف دليلاً، وشرط الرخصة مخالفة الدليل. وعُلم مما تقدم أن ما خفف عنا من التغليظ الذي كان على الأمم قبلنا ليس برخصة شرعية، لأنه لا يخالف دليلاً، لكن قد يسمى رخصة مجازاً، بمعنى أنه سهل علينا ما شدد عليهم، رفقاً من الله تعالى ورحمة بنا. شرح مختصر الروضة (١/٤٦١)، الكوكب المنير (١/٤٨١)، شرح مختصر الروضة للشري (١/١٨٤-١٨٥).

^(٢) لأن التعريف الثاني أيضًا متقد، كما ذكر الشيخ ابن عثيمين رحمته الله، قال: فإن عبارتهم: ما ثبت على خلاف دليل شرعي... ظاهرها مشكل، فالمخالف للدليل لا يمكن أن يثبت، وأما قولهم: لمعارض راجح، فإن كان المعارض دليلاً شرعياً فقد ثبتت الرخصة بدليل

الحكم الأصلي.^(١) فخرج بالتغيير ما كان باقياً على حكمه الأصلي كالصلوات الخمس.

وخرج بالسهولة نحو حرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته قبله، لأنه تغيير من سهولة إلى صعوبة، وكذلك الحدود والتعازير مع تكريم الآدمي^(٢) المقتضي للمنع من ذلك قبل وروده.

وخرج بالعدر، ما تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر، كترك تجديد الوضوء لكل صلاة، فإن التجديد لكل صلاة كان لازماً، ثم غُيِّرَ إلى سهولة هي أنه يصلي بوضوء واحد كل الصلوات ما لم يحدث،^(٣) إلا أن هذا التغيير لا يسمى رخصة اصطلاحاً لأنه لم يكن لعذر جديد.

شرعي، مع أنهم يقولون: ما ثبت على خلاف دليل شرعي. ثم قال الشيخ ابن عثيمين: فالتعريف قاصر جداً وناقص وموهم. ولهذا عرفها بعض العلماء: بما ثبت الإذن فيه من الشارع في مقابل العزيمة. شرح مختصر التحرير ص (٤٢٦-٤٢٨).

(١) تعريف السبكي في جمع الجوامع وغيره، انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (١/١٦١)، تشنيف المسامع للزركشي (١/١٩٥).

(٢) أي: أن إكرام الآدمي حق له فتغير هذا الحق بصعوبة وهو التعزير فليس ذلك رخصة. قاله عطية تلميذ المؤلف.

(٣) لحديث بُرَيْدَةَ بن الحُصَيْب، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى الصَّلَوَاتِ يَوْمَ الْفَتْحِ بَوْضُوءٍ وَاحِدٍ، وَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: لَقَدْ صَنَعْتَ الْيَوْمَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ تَصْنَعُهُ، قَالَ: «عَمْدًا صَنَعْتُهُ يَا عُمَرُ». أخرجه مسلم برقم (٢٧٧). وفيه إشارة إلى ما ذكره المؤلف.

وخرج بقيام سبب الحكم الأصلي النسخ، كتغير إيجاب مصابرة المسلم الواحد العشرة من الكفار بمصابرة اثنين منهم فقط المنصوص في أخريات الأنفال،^(١) لأن الحكم الأصلي الذي هو مصابرة العشرة كان في أول الإسلام لقلة المسلمين وكثرة الكافرين، وفي وقت النسخ زال هذا السبب بكثرة المسلمين. وكذلك ما لو قطع من إنسان بعض أعضاء الوضوء فإن غسله يسقط عنه وجوبه ولا يسمى رخصة، لأن سبب الحكم الأصلي وجود محله، وقد زال هنا بقطعه.

وعرف صاحب المراقي الرخصة والعزيمة بقوله:^(٢)

للعذر والرخصة حكم غُيِّرَ إلى سهولة لعذر قُرِّرَ
مع بقاء علة الأصلي وغيرها عزيمة النبي

وقد ذكر المؤلف رحمه الله في هذا المبحث أن إباحة التيمم: إن كانت مع القدرة على استعمال الماء لمرض أو لزيادة ثمن سُمِّيت رخصة، وإن كانت مع العجز عنه، كعدم الماء فلا تسمى رخصة، لأن سبب الحكم الأصلي وهو وجود الماء زائل هنا، فلا تكليف بمعجوز عنه. وهو ظاهر.^(٣)

(١) في قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ * الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ } الأنفال: ٦٥-٦٦.

(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (٨٦-٨٧).

(٣) روضة الناظر ص (٦٠). وانظر: القواعد والفوائد الأصولية ص (١١٦)، شرح مختصر الروضة (٤٦٤/١).

والأكثر على أن إباحة الميتة للمضطر رخصة، وإن وجب عليه الأكل لإحياء نفسه، لأن الرخصة قد تجب كما هنا،^(١) وسميت رخصة لما فيها من التسهيل عليه بالإذن في أكل الميتة، ولم يضيق عليه بإلزامه ترك الأكل منها حتى يموت.

(١) قسم الأصوليون الرخصة إلى ثلاثة أقسام: واجبة، ومندوبة، ومباحة. مثال الواجبة ما ذكره المؤلف، ومثال المندوبة القصر في السفر -على القول به- ومثال المباحة بيع العرايا. وقضية كلام الأصوليين أن الرخصة لا تجتمع مع التحريم، وهو ظاهر قوله ﷺ: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه". (الحديث له طرق عن جماعة من الصحابة، لهذا صححه العلامة الألباني في إرواء الغليل برقم (٥٦٤). ولهذا قال الفقهاء: الرخص لا تناط بالمعاصي. وأيضاً: لا تكون الرخصة مكروهة، لظاهر الحديث السابق، قاله ابن النجار. وقال ابن اللحام البعلي: ومن الرخص ما هو مكروه، كالسفر للترخص. القواعد والفوائد الأصولية ص (١١٨ - ١١٩) البحر المحيط (٢٦٣/١)، وانظر: الكوكب المنير (٤٧٩/١ - ٤٨١)، شرح مختصر الروضة (٤٦٥/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (١٩٣).

قال ابن القيم: الرخصة نوعان: الرخصة المستقرة المعلومة من الشرع نصاً، كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير عند الضرورة، وإن قيل لها عزيمة باعتبار الأمر والوجوب، فهي رخصة باعتبار الإذن والتوسعة. وكفطر المريض والمسافر، وقصر الصلاة في السفر، وصلاة المريض إذا شق عليه القيام قاعداً، وفطر الحامل والمرضع خوفاً على ولديهما، ونكاح الأمة خوفاً من العنت، ونحو ذلك... فإن منها ما هو واجب، كأكل الميتة عند الضرورة. ومنها ما هو راجح المصلحة، كفطر الصائم المريض، وقصر المسافر وفطره. ومنها ما مصلحة للمترخص وغيره، ففيه مصلحتان قاصرة ومتعدية. كفطر الحامل والمرضع. النوع الثاني: رخص التأويلات، واختلاف المذاهب. فهذه تتبعها حرام ينقص الرغبة، ويوهن الطلب، ويرجع بالمترخص إلى غثاثة الرخص. مدارج السالكين (٥٧/٢ - ٥٨)، وانظر: تهذيب السنن (٢٨٧/٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١٧٦ - ١٧٧).

وقيل: من جهة التوسيع رخصة، ومن جهة وجوب الأكل عزيمة، والواحد بالشخص له جهتان، كما تقدم.^(١)

وذكر المؤلف في هذا المبحث أيضًا ما خلاصته: أن الصورة المخرجة من العموم بمخصص إن كانت توجد فيها علة الحكم العام تسمى رخصة، وإن كانت لا توجد فيها لا تسمى رخصة.

مثال ما وجدت فيه علة الحكم العام من صور التخصيص: مسألة بيع العرايا، لأن بيع الرطب بالتمر اليابس فيها داخل في عموم أدلة النهي عن المزبنة،^(٢) وعلة تحريم المزبنة التي هي عدم تحقق المماثلة الواجب تحققها في التمر بالتمر إجماعًا موجودة في الصورة المخرجة من حكم العام بدليل خاص، وهي إباحة بيع العرايا المذكور.^(٣)

(١) ذكر ذلك ابن قدامة. انظر: روضة الناظر ص (٦٠-٦١)، شرح مختصر الروضة (١/٤٦٧)، القواعد والفوائد الأصولية ص (١١٦).

(٢) لحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: "أن رسول الله ﷺ نهى عن المزبنة، والمزبنة: بيع الثمر بالتمر كيلاً، وبيع الزبيب بالكرم كيلاً". البخاري (٢١٧١)، ومسلم (١٥٤٢). وجاء الحديث عن صحابة آخرين رضي الله عنهم.

(٣) حديث زيد بن ثابت: «أن النبي ﷺ، رخص في العرايا بخرصها» أخرجه البخاري برقم (٢١٧٣)، ومسلم برقم (١٥٣٩)، وفي البخاري (٢١٩٠)، ومسلم (١٥٤١) عن أبي هريرة. فالمزبنة: بيع الثمر بالرطب، وقد نهى عنه نهياً عاماً، ثم خصت منه العرايا في خمسة أوسق فما دونها للحاجة بشروط ذكرت في الفقه. وصرح الرواة بلفظ الرخصة فيها، حيث روى زيد بن ثابت رضي الله عنه أن النبي ﷺ: نهى عن المزبنة، إلا أنه قد رخص في بيع العرايا بخرصها. (البخاري (٢١٩٢)، مسلم (١٥٣٩) وجاء عن جماعة من الصحابة رضي الله

ومثال ما لم توجد فيه علة العام، إباحة رجوع الأب فيما وهب لابنه، فإنه داخل في عموم المنع في حديث الواهب: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»^(١) ولكنه خرج بدليل خاص،^(٢) وعلة المنع غير موجودة في الأب، لأن الأبوة تجعل له من التسلط على ما تحت يد الولد ما لم يكن لغيره.

وناقش بعض العلماء في الفرق بينهما، وقال: لا فرق بين المسألتين.^(٣)

عنهم. شرح مختصر الروضة (١/٤٦٢-٤٦٣)، روضة الناظر ص (٦١)، شرح مختصر الروضة للشري (١/١٨٥-١٨٧).

(١) أخرجه البخاري (٢٥٨٩)، ومسلم (١٦٢٢)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) حديث النعمان بن بشير، رضي الله عنه، أن أباه أتى به إلى رسول الله ﷺ فقال: إني نحلت ابني هذا غلامًا، فقال: «أكل ولدك نحلت مثله»، قال: لا، قال: «فأرجعه». أخرجه البخاري (٢٥٨٦)، ومسلم (١٦٢٣).

(٣) قال الطوفي: بل الأشبه أنهما يسميان رخصة: أعني رجوع الأب في الهبة، وجواز العرايا، ونحوها، لوجهين: أحدهما: أن معنى الرخصة لغة وشرعًا مشترك بينهما. أما لغة: فلأن الرخصة من السهولة كما سبق، وفي تجويز الرجوع للأب في الهبة تسهيل عليه. وأما شرعًا: فلأن رجوعه على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، وهذا حد الرخصة، فوجب أن يكون رخصة. الثاني: أن الرخصة تقابل العزيمة، ولا شك أن تحريم الرجوع في الهبة على الأجانب عزيمة، فوجب أن يكون جوازه للأب رخصة. شرح مختصر الروضة (١/٤٦٣)، نزهة الخاطر (٢/٢٢٠) تحقيق الشري. وذكر الزركشي: أن الراجح الذي شرع لعذر، واستفيد رجحانه من دليل خاص فهو رخصة أبدًا، وكل خاص عارض العام، وكان خروجه لعذر فهو رخصة. البحر المحيط (١/٢٦٦)، وعلى هذا يدل على أن المثالين المذكورين كلاهما رخصة.

باب أدلة الأحكام^(١)

قال المؤلف رحمه الله:^(٢)

الأدلة: جمع دليل وهو فعل بمعنى فاعل، من الدلالة وهي فهم أمر من أمر، أو كون أمر بحيث يفهم منه أمر، فهم أو لم يفهم.
وهي مثلثة الدال، والفتح أفصح.^(٣)

- (١) وتسمى: الأصول، لأن أصول الفقه: أدلته، كما تقدم.
- (٢) هكذا في نسخ المذكرة، مع أن الكلام الآتي ليس لابن قدامة، فلم أجده في النسخ التي اطلعت عليها من الروضة، وابن قدامة في الروضة لم يعرف الدليل، وإنما هو من كلام الشنقيطي رحمه الله، وعليه فعبارة (قال المؤلف رحمه الله) زائدة.
- (٣) قال الجوهري: الدليل: ما يُستدلُّ به. والدليل: الدالُّ. وقد دلَّه على الطريق يدُّله دَلَالَةً ودِلَالَةً ودُلُولَةً، والفتح أعلى. اهـ. فالدليل يطلق في اللغة على أمرين: أحدهما: المرشد للمطلوب، على معنى أنه فاعل الدلالة ومظهرها، وهو المعنى الثاني الذي ذكره الجوهري، فيكون معنى الدليل: الدال، فعيل بمعنى الفاعل، كعليم وقدير.. وعلى هذا فتعريف الدليل: هو المرشد إلى المطلوب، سواء أفاد العلم أو الظن. المعنى الثاني: ما به الإرشاد، أي: ما به الاستدلال، وهو المعنى الأول الذي ذكره الجوهري. وذكر ابن فارس أن الدلالة: إبانة الشيء بأمانة تتعلَّمها، ومنه قولهم: دلَّتُ فلاناً على الطريق. والدليل: الأمانة في الشيء. اهـ. وعلى هذا فمعنى الدليل: العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ومنه قولهم: العالم دليل على الخالق سبحانه وتعالى. الصحاح للجوهري، مقاييس اللغة لابن فارس، لسان العرب، مادة (دل). البحر المحيط (١/٢٥)، المسودة ص (٥٧٣). وقول ابن قدامة: بحيث يفهم منه أمر، فهم أو لم يفهم. أي: إشارة إلى أن المعبر بالدليل: التوصل إلى المدلول بالقوة، لأنه يكون دليلاً، ولو لم يُنظر فيه ولم يُستدل به. الكوكب المنير (١/٥٢).

والدليل في اصطلاح أهل الأصول: هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. ^(١)

وعرفه في المراقي بقوله: ^(٢)

وما به للخبر الوصول بنظر صح هو الدليل

والنظر في الاصطلاح: الفكر الموصل إلى علم أو غلبة ظن. ^(٣) وعرفه في المراقي بقوله: ^(٤)

والنظر الموصل من فكر إلى ظن بحكم أو لعلم مسجلا

والفكر في الاصطلاح: حركة النفس في المعقولات. أما حركتها في المحسوسات فتخييل. ^(٥)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٦)

(١) شرح مختصر الروضة (٢/٦٧٣)، الكوكب المنير (١/٥٢)، المحلي على جمع الجوامع (١/١٢٤)، البحر المحيط (١/٢٥). وخرج بقوله: بصحيح النظر: فاسده، لأن النظر الفاسد لا يمكن التوصل به إلى المطلوب، لانتفاء وجه الدلالة عنه. المحلي على جمع الجوامع (١/١٢٨)، حاشية الكوكب المنير (١/٥٣)، البحر المحيط (١/٣٣).

(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٩٠).

(٣) البحر المحيط (١/٣٢). قال شيخ الإسلام: النظر: هو ما يفيد وينفع ويحصل الهدى، وهو بذكر الله وما نزل من الحق. مجموع الفتاوى (٤/٣٦).

(٤) مراقي السعود، رقم البيت (٩١).

(٥) الكوكب المنير (١/٥٧).

(٦) روضة الناظر ص (٦١).

الأصول أربعة

كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والإجماع^(١) ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي^(٢). واختلف في قول الصحابي وشرع من قبلنا. وسنذكر ذلك ان شاء الله. كلامه واضح^(٣).

(١) لم يذكر هنا القياس، مع أن كثيراً من الفقهاء والأصوليين يرونه من الأدلة المتفق عليها؛ ويذكرونه من الأدلة مع الكتاب والسنة والإجماع على المشهور، وعليه الجماهير كما قاله ابن النجار. وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن القياس طريقة للفهم وليس هو دليلاً بنفسه، فهو مثل العموم ومثل المفهوم، ونحوها من الدلالات اللغوية التي تعتمد على الأدلة وليست أصلاً ودليلاً بنفسها، وكذلك القياس عندهم هو دلالة قياسية وليس دليلاً مستقلاً، استدلووا بأنه لا يصح الاستدلال بالقياس إلا إذا كان هناك أصل ثابت بدليل يقاس عليه. فظاهر صنيع ابن قدامة على هذا القول الثاني، وهو تابع في ذلك للغزالي في المستصفى. الكوكب النير (٥/٢)، شرح مختصر الروضة للشري (٢٣٧/١-٢٣٨).

قال ابن القيم: الأصول: كتاب الله وسنة رسوله، وإجماع أمته، والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة... والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما. إعلام الموقعين (٣/٣١١)، بدائع الفوائد (٤/١٥)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٢٧-٢٢٨).

(٢) يريد بذلك الاستصحاب للبراءة الأصلية، والاستصحاب يذكره الأصوليون من الأدلة المختلف فيها، لوجود الخلاف في حجته، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٣) فالكتاب، والسنة، والإجماع نقلية، والاستدلال والقياس معنويان، والنقلي أصل للمعنوي، والكتاب أصل لكل. فالأدلة إذاً خمسة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال. شرح مختصر الروضة (٦/٢). وأما الأدلة المختلف فيها فمنها: الاستصحاب، وشرع من قبلنا، والاستحسان، والمصالح المرسل، والعادة، وسد الذرائع،

واعلم أن المؤلف ترك مسائل كثيرة يذكرها الأصوليون في كتاب الاستدلال، كتحكيم العرف، والقضاء بسد الذرائع إلى المحرمات، وفتحها إلى الواجبات، وغير ذلك.^(١)

قال المؤلف رحمه الله: **(٢) وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه، إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله بكذا.**^(٣)

معنى كلامه ظاهر، وهو الحق، فالحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله، فالحكم له وحده جل وعلا، كما قال: ﴿فَأَلْخِمْ لِلَّهِ أَلْعِيَّ الْكَبِيرِ﴾ [سورة غافر: ١٢]، وقال: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى: ١٠]، وقال: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، ونحو ذلك من الآيات.

والأخذ بالأخف، وقياس العكس، والاستقراء، وقول الصحابي، والاستحسان، وغيرها. انظر: نزهة الخاطر (١٧٧/١-١٧٨)، الكوكب المنير (٦/٢)، شرح مختصر الروضة للشري (٢٣٨/١).

(١) سيأتي ذكر جملة منها إن شاء الله في آخر الكتاب.

(٢) روضة الناظر ص (٦١).

(٣) القرآن أصل الأدلة لأنه: أولاً: أنه دال على غيره من الأدلة، وحجية بقية الأدلة مأخوذة من القرآن. وثانياً: أن القرآن وافٍ بالأحكام الشرعية، قال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. فالأدلة الأخرى لا بد لها من نوع تعلق بالكتاب، فالسنة تخبر عن أحكام الله عز وجل، والقرآن أمر باتباع السنة، والإجماع لا يكون إلا مستنداً إلى نص الكتاب أو السنة، والقياس لا يكون إلا على أصل من الكتاب والسنة. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٨).

فكل من يتبع تشريع غير الله معتقداً أن جعله عوضاً من تشريع الله جائز أو أفضل منه، فهو كافر بإجماع المسلمين.

وقد دلت على ذلك آيات كثيرة كقوله: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٢١]، وقوله: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَىءَ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة يس: ٦٠]، ونحو ذلك من الآيات.

وقد دلّ القرآن على أن من يحكم غير شرع الله يُتعجب من دعواه الإيمان، وإذا كان زعمه أنه مؤمن مع تحكيم غير الشرع أمراً يتعجب منه، دلّ ذلك على أن دعواه الإيمان دعوى كاذبة وبعيدة وعجيبة، وذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠].

وقول المؤلف: **الإجماع يدل على السنة... إلى آخره.**

يأتي إيضاحه في الإجماع.

فصل (الأصل الأول: القرآن)

قال المؤلف رحمه الله تعالى: ^(١) وكتاب الله سبحانه هو كلامه وهو القرآن الذي نزل به جبريل ^(٢) عليه السلام على النبي ﷺ... ^(٣) إلى آخره.

اعلم أن هذا القرآن المكتوب في المصاحف الذي أوله سورة الفاتحة وآخره سورة الناس، هو كلام الله تعالى بألفاظه ومعانيه، كما صرح تعالى بأن هذا المسموع هو كلام الله في قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: ٦] فصرح بأن هذا الذي يسمعه هذا المشرك المستجير هو كلام الله، فالكلام كلام الباري والصوت صوت القاري. ^(٤)

(١) روضة الناظر ص (٦٢).

(٢) فلفظ الإنزال احتراز ممن يقول بالكلام النفساني من الأشاعرة والكلابية، فإنه لا يصح التنزيل عندهم. مع أن القرآن مصرح بنزوله في عدد من الأدلة من الكتاب والسنة. شرح مختصر الروضة (٨/٢-٩)، البحر المحيط (٣٥٦/١)، مجموع الفتاوى (٥٠/٢). وقال شيخ الإسلام: السلف قالوا: القرآن كلام الله منزل غير مخلوق. وقالوا: لم يزل متكلمًا إذا شاء. مجموع الفتاوى (٥٤/١٢).

(٣) المتعبد بتلاوته، ليخرج ما نسخت تلاوته. البحر المحيط (٣٥٦/١).

(٤) كما دل على ذلك الكتاب والسنة مع العقل، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَا آمَنَهُ﴾ وقال النبي ﷺ: "زينوا القرآن بأصواتكم" (أبو داود (١٤٦٨) وابن ماجه (١٣٤٢) عن البراء رضي الله عنه وسنده صحيح). مجموع الفتاوى (٥٣/١٢-٥٤، ٩٨-٩٩، ٤٠٩-٤١٨). وقال شيخ الإسلام: الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وأن هذا القرآن الذي يقرأه الناس هو كلام الله يقرؤه الناس بأصواتهم. فالكلام كلام الباري والصوت صوت القارئ، والقرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه. مجموع الفتاوى (٣٦١/٢٣).

وما يزعمه بعضهم من تجريد كلامه جل وعلا عن الحروف والألفاظ، وأن التوراة هي القرآن والانجيل، وأن القرآن هو التوراة والانجيل، وأن الاختلاف إنما هو بحسب التعلق فقط، كل ذلك باطل ومخالف لما عليه أهل الحق،^(١) فالقرآن هو بألفاظه ومعانيه كلام الله، ومن ادعى أن تأليف لفظه من فعل مخلوق عبّر عن تلك المعاني القائمة بالذات بعبارة من نفسه، وأن الله خلق له علماً بذلك فعبر عنه من تلقاء نفسه، فهذا من أبطل الباطل، ولو كان اللفظ لمخلوق لما جاز التعبد به، والتقرب إلى الله بالصلاة به، ولجاز حمل المحدث له كسائر كلام المخلوقين، إلى غير ذلك.^(٢)

(١) أول من اشتهر عنه أنه قال هذا القول في الإسلام عبد الله بن سعيد بن كلاب وتبعه أبو الحسن الأشعري، أن كلام الله قائم بالذات، وهو معنى واحد هو الأمر بكل مأمور والنهي عن كل محظور والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنًا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وقالوا معنى القرآن والتوراة والإنجيل واحد، ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين. وقالوا: الأمر والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواع له... وجهور العقلاء يقولون: قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة. مجموع الفتاوى (١٢/٣٤، ٤٩-٥٠، ١٢١-١٢٢)، ١٦٥، ٢٦٧.

(٢) قال ابن القيم رحمته الله: إذا ثبتت النبوات والرسالة ثبتت صفة التكلم والتكليم: فإن حقيقة الرسالة تبليغ كلام المرسل، فإذا لم يكن ثم كلام فماذا يبلغ الرسول؟، بل كيف يعقل كونه رسولاً؟، ولهذا قال غير واحد من السلف: من أنكر أن يكون الله متكلمًا، أو يكون القرآن كلامه: فقد أنكر رسالة محمد ﷺ، بل ورسالة جميع الرسل التي حقيقتها تبليغ كلام الله تبارك وتعالى، ولهذا قال منكرو رسالته ﷺ عن القرآن: {إن هذا إلا سحر يؤثر إن هذا إلا قول البشر} المدثر: ٢٤، إنما عنوا القرآن المسموع الذي بلغوه وأنذروا به. فمن قال: إن الله لم يتكلم به، فقد ضاهى قوله قولهم، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. مدارج

فالحاصل أن هذا القرآن المحفوظ في الصدور، المقروء بالألسنة المكتوب في المصاحف هو كلام الله تعالى بألفاظه ومعانيه تكلم به الله تعالى، فسمعه جبريل منه، وتكلم به جبريل فسمعه النبي ﷺ منه، وتكلم به النبي ﷺ فسمعه منه أمته وحفظته عنه، فالكلام كلام الباري والصوت صوت القاري. قال الله تعالى: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَمَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: ٦]. وعرف القرآن في المراقي بقوله: ^(١) لفظ منزل على محمد لأجل الاعجاز وللتعبد

فصرح بأن القرآن لفظ، أي مشتمل على تلك المعاني العظيمة، لا مجرد المعنى القائم بالذات المجرد عن الألفاظ والحروف.

والكتاب هو القرآن بلا شك، ومن ادعى أنه غيره كما نسب المؤلف لقوم، ^(٢) فإن مقصودهم بالتغاير تغاير المفهوم لا تغاير المصدوق، ^(٣) فإن ما يصدق عليه القرآن هو ما يصدق عليه الكتاب، وهو هذا القرآن العظيم، وإن كان التغاير حاصلاً في مفهومهما، فإن مفهوم الكتابة: هو اتصاف هذا القرآن بأنه مكتوب، ومفهوم القرآن هو اتصافه بأنه مقروء، والكتابة غير القراءة بلا شك، ولكن ذلك

السالكين (١/٧٠)، بدائع الفوائد (٢/١٧٢، ٤/٢١٨)، إعلام الموقعين (٢/٢٨٠-٢٨١)، مختصر الصواعق ص (٣٠٦، ٣٣٧، ٥٠٩)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٢٩-٢٣٠).

^(١) مراقي السعود، رقم البيت (١٢٤).

^(٢) روضة الناظر ص (٦٢).

^(٣) معنى تغاير المفهوم: تغاير الصفات، ومعنى تغاير المصدوق: تغاير الحقائق، ف يريد المؤلف أن الكتاب والقرآن يطلقان على حقيقة واحدة وشيء واحد وهو كلام الله المنزل، وإن كان لفظ الكتاب ولفظ القرآن صفتين مختلفتين، كما سيشير إليه المؤلف.

الموصوف بأنه مكتوب هو بعينه الموصوف بأنه مقروء، فهو شيء واحد موصوف بصفتين مختلفتين، ومن هنا ظهر لك أن القرآن والكتاب واحد، باعتبار المصدوق وإن تغاير باعتبار المفهوم. (١)

وكتاب الله: هو ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً. (٢)

(١) ومن أدلة ذلك قوله تعالى: {وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجُنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ * قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ} الأحقاف: ٢٩-٣٠. وكذا إجماع الأمة على اتحاد مسمى اللفظين: الكتاب والقرآن، فمسميهما واحد؛ فالكتاب هو القرآن، والقرآن هو الكتاب. الكوكب المنير (٧/٢)، شرح مختصر الروضة (١١/٢)، البحر المحيط (٣٥٦/١). والشيخ سعد الشري يقول: إن هذا رد على الأشاعرة، فهم يقولون: إن الكتاب هو الذي بين أيدينا الذي في المصاحف، وأما القرآن فهو ما عند الله تعالى من المعاني النفسانية، وهو قول باطل، كما تقدم. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢١٩).

(٢) انتقد هذا التعريف من وجهين: الأول: أنه يلزم منه الدور، كما قال الطوفي، يعني إذا قيل: ما هو المصحف؟ يقال: هو ما كتب فيه القرآن. وإذا قيل: ما هو القرآن؟ يقال: هو ما في المصحف. وحينئذ أصبحنا ندور في دائرة مغلقة. الثاني: أن القرآن ثابت وموجود قبل كتابة المصاحف وقبل النقل المتواتر، وهي أمور خارجة عن ذات المعرف تابعة له، فلا يصح أن يعرف القرآن بذلك. شرح مختصر الروضة (١٠/٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٢٠)، شرح مختصر الروضة للشري (٢٣٩/١).

وكون القرآن متواتراً هذا مما لا إشكال فيه وعليه الإجماع. شرح مختصر الروضة (٢١/٢). قال ابن القيم: إن القرآن نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه، لا فرق في ذلك كله، فألفاظه متواترة وإعرابه متواتر، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه، فإن القرآن لغته ونحوه وتصريفه ومعانيه كلها منقولة بالتواتر، لا يحتاج في ذلك إلى نقل غيره، بل نقل ذلك كله بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض. الصواعق المرسلة (٧٤٦/٢) - (٧٤٧)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٣٠/١).

ولا خلاف بين العلماء في قراءة السبعة، نافع المدني وابن كثير المكي وابن عامر الشامي وأبي عمرو البصري وعاصم وحمة والكسائي الكوفيين، وكذلك على الصحيح قراءة الثلاثة: أبي جعفر وخلف ويعقوب. ^(١)

قال في المراقي: ^(٢)

مثل الثلاثة ورجح النظر تواترًا لها لدى من قد غبر
تواتر السبع عليه أجمعوا ولم يكن في الوحي حشو يقع

تنبيه:

اختلف العلماء في البسمة، هل هي آية من أول كل سورة، أو من الفاتحة فقط، أو ليست آية مطلقًا؟. أما قوله في سورة النمل: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [سورة النمل: ٣٠] فهي آية من القرآن إجماعًا. وأما سورة براءة فليست البسمة آية منها إجماعًا.

واختلف فيما سوى هذا، فذكر بعض أهل الأصول أن البسمة ليست من

(١) وهو قول الجمهور ونقل إجماعًا على جواز القراءة بها. البحر المحيط (١/٣٨٣).

(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (١٣٠-١٣١). فالقرآن: هو الوحي النازل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز. وأما القراءات: فهي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كمية الحروف، أو كيفيتها من تخفيف أو تثقيل، وتحقيق أو تسهيل، ونحو ذلك، بحسب اختلاف لغات العرب، ولا نزاع بين المسلمين في تواتر القرآن، أما القراءات؛ فوقع النزاع فيها. شرح مختصر الروضة (٢/٢٤، ٢١)، مجموع الفتاوى (٧/١٢٤)، سير أعلام النبلاء (١٠/١٧١-١٧٢).

القرآن،^(١) وقال قوم: هي منه في الفاتحة فقط، وقيل: هي آية من أول كل سورة، وهو مذهب الشافعي رحمته الله تعالى.

قال مقيده عفا الله عنه: ومن أحسن ما قيل في ذلك: الجمع بين الأقوال، بأن البسمة في بعض القراءات كقراءة ابن كثير آية من القرآن، وفي بعض القراءات ليست آية، ولا غرابة في هذا.

فقوله في سورة الحديد: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ الحديد: ٢٤، لفظة (هو) من القرآن في قراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم وحمزة والكسائي، وليست من القرآن، في قراءة نافع وابن عامر، لأنها قرأ: ﴿فإن الله الغني الحميد﴾، وبعض المصاحف فيه لفظة (هو) وبعضها ليست فيه.

وقوله: ﴿فأينما تولوا فأيّما تولوا﴾ فأتى فثم وجه الله إن الله واسع عليم ﴿١١٥﴾ وقالوا اتخذ الله ولداً [البقرة: ١١٥-١١٦]، فالواو من قوله: (وقالوا) في هذه الآية من القرآن على قراءة السبعة غير ابن عامر، وهي في قراءة ابن عامر ليست من القرآن، لأنه قرأ:

(١) قال شيخ الإسلام: والصواب القطع بخطأ هؤلاء، وأن البسمة آية من كتاب الله حيث كتبها الصحابة في المصحف، إذ لم يكتبوا فيه إلا القرآن وجردوه عما ليس منه، كالتخميس والتعشير وأسماء السور. مجموع الفتاوى (٣٩٨/١٣-٣٩٩). وقال ابن قدامة: لأن الصحابة رحمهم الله بالغوا في نقله وتجريده عما سواه، حتى كرهوا التعاشير والنقط كيلا يختلط بغيره، فنعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن، وما خرج عنه فليس منه، إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه فلا ينقل، أو يخلط به ما ليس منه. روضة الناظر ص (٦٢).

{قالوا اتخذ الله ولداً} بغير واو وهي محذوفة في مصحف أهل الشام. وقس على هذا.^(١)

وبه تعرف أنه لا اشكال في كون البسملة آية في بعض الحروف دون بعض، وبذلك تتفق أقوال العلماء.

وأشار إلى هذا الجمع في المراقي بقوله:^(٢)

وليس للقرآن تُعزى البسملة وكونها منه الخلافي نَقْلُه
وبعضهم إلى القراءة نظر وذاك للوفاق رأي معتبر

^(١) قال شيخ الإسلام: لا يقال هي من السورة التي بعدها، كما أنها ليست من السورة التي قبلها؛ بل هي كما كتبت آية أنزلها الله في أول كل سورة، وإن لم تكن من السورة، وهذا أعدل الأقوال الثلاثة في هذه المسألة... بل قد يقال ما قاله طائفة من العلماء: إن كل واحد من القولين حق، وإنها آية من القرآن في بعض القراءات: وهي قراءة الذين يفصلون بها بين السورتين، وليست آية في بعض القراءات؛ وهي قراءة الذين يصلون ولا يفصلون بها بين السورتين. مجموع الفتاوى (٣٩٩/١٣).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (١٢٥-١٢٦).

فصل (القراءات الغير المتواترة)^(١)

(١) تقدم أن القرآن متواتر بالإجماع، أما القراءات فقليل بتواتر السبع القراءات عن السبعة، وسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى. وذكر المؤلف هنا أن ما لم يتواتر فليس بقرآن.

مسألة: اشتراط التواتر لصحة القراءة: قال الإمام ابن الجزري رحمته الله: وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن -يعني ركن النقل- ولم يكتف فيه بصحة السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وإن ما جاء مجيء الأحاد لا يثبت به قرآن. وهذا ما لا يخفى ما فيه، فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الآخرين من الرسم وغيره، إذ ما ثبت من أحرف الخلاف -يعني ما اختلف فيه القراء- متواتراً عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب قبوله والقطع بكونه قرآناً، سواء وافق الرسم أم خالفه، وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم. وقد كنت قبل أجنح إلى هذا القول، ثم ظهر فساده وموافقة أئمة السلف والخلف.

قال الإمام الكبير أبو شامة في مرشده: وقد شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين أن القراءات السبع كلها متواترة، أي كل فرد فرد ما روي عن هؤلاء الأئمة السبعة، قالوا والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب، ونحن بهذا نقول، ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت عليه الفرق من غير نكير له مع أنه شاع واشتهر واستفاض، فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها. النشر في القراءات العشر لابن الجزري (١٨/١-١٩).

قلت: فظهر بهذا الكلام عن هذين الإمامين من أئمة القراء أن القول -بأن التواتر لا بد منه في صحة القراءة، وأن ما نقل أحاداً بغير تواتر فليس بقراءة صحيحة وهو قول لبعض المتأخرين- ليس هذا القول معروفاً عند السلف، وأنه خلاف الصواب فضلاً أن يكون عليه إجماع.

وقال الإمام أبو شامة في كتاب المرشد الوجيز: والحاصل: أنا لسنا ممن يلتزم التواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القراء، بل القراءات كلها تنقسم إلى متواتر وغيره، وغاية ما يبيده مدعي تواتر المشهور منها... أنه متواتر عن ذلك الإمام الذي نسبت تلك القراءات إليه، بعد أن يجهد نفسه في استقراء الطرق والواسطة، إلا أنه يبقى عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبي ﷺ في كل فرد فرد من ذلك. وهاهنا تسكب العبرات، فإنها من ثم لم تنقل إلا أحادًا إلا اليسير منها. البحر المحيط (١/٣٧٧-٣٧٨).

قال الإمام الذهبي رحمه الله: -وهو من أئمة القراء-: فكثير من القراءات تدعون تواترها، وبالجهد أن تقدرها على غير الأحاد فيها، ونحن نقول: نتلو بها، وإن كانت لا تعرف إلا عن واحد؛ لكونها تلقيت بالقبول، فأفادت العلم، وهذا واقع في حروف كثيرة، وقراءات عديدة، ومن ادعى تواترها، فقد كابر الحس، أما القرآن العظيم سورة وآياته فمتواتر - ولله الحمد - محفوظ من الله تعالى لا يستطيع أحد أن يبدله، ولا يزيد فيه آية، ولا جملة مستقلة، ولو فعل ذلك أحد عمدا لانسلك من الدين. قال الله تعالى: {إننا نحن نزلنا الذكر، وإننا له لحافظون} الحجر: ٩. سير أعلام النبلاء (١٠/١٧١-١٧٢).

وقال الطوفي رحمه الله: وأما تواترها عن النبي ﷺ إلى الأئمة السبعة؛ فهو محل نظر، فإن أسانيد الأئمة السبعة، بهذه القراءات السبعة، إلى النبي ﷺ موجودة في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد، لم تستكمل شروط التواتر. وأبلغ من هذا أنها في زمن النبي ﷺ لم تتواتر بين الصحابة، بدليل حديث عمر لما خاصم هشام بن حكيم بن حزام رضي الله عنه، حيث خاصمه في قراءة سورة الفرقان إلى رسول الله ﷺ، ولو كانت متواترة بينهم لحصل العلم لكل منهم بها عن النبي ﷺ، ثم لم يكن عمر رضي الله عنه ليخاصم في ما تواتر عنده. واعلم أن بعض من لا تحقيق عنده ينفر من القول بعدم تواتر القراءات، ظناً منه أن ذلك يستلزم عدم تواتر القرآن، وليس ذلك بلازم، كما تقدم. شرح مختصر الروضة (٢/٢٣-٢٤).

وأجاب الزركشي عن ذلك: بأن الأمة تلقنتها بالقبول، واختاروها لمصحف الجماعة، وقطعوا بأنها قرآن، وأن ما عداها ممنوع من إطلاقه، والقراءة به، قاله القاضي... ونقل عن ابن الزمكاني رحمه الله قال: انحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم،

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (١) فأما ما نقل نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) (٢)

فقد كان يتلقاه أهل كل بلد بقراءة إمامهم الجم الغفير عن مثلهم، وكذلك دائماً، فالتواتر حاصل لهم، ولكن الأئمة الذين قصدوا ضبط الحروف، وحفظوا عن شيوخهم منها جاء السند من جهتهم، وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع هي آحاد، ولم تزل حجة الوداع منقولة عنهم يحصل بهم التواتر عن مثلهم في عصر، فهذه كذلك، وهذا ينبغي التفطن له، وأن لا يغتر بقول القراء فيه، والله أعلم. البحر المحيط (١/٣٧٧-٣٧٨).

قلت: هذا الجواب لا يدفع حجة القول الصحيح وهو أنه لا يشترط التواتر في القراءة لوجوه: **أولاً:** قوله: تلقته الأمة بالقبول: هذا لا إشكال فيه، ولكنه غير التواتر المدعى، فالتواتر شيء وكون الأمة تلقته بالقبول شيء آخر، ولا يشترط فيما تلقته الأمة بالقبول أن يكون متواتراً، كأحاديث الصحيحين. **ثانياً:** قوله: أنهم قطعوا -أي: الصحابة- بأن ما سواه -أي: المصحف العثماني- ممنوع من القراءة به: ليس بجيد، فإنما أجمعوا على المصحف العثماني لمصلحة اجتماع الأمة لا أنهم حرموا ما عدا ذلك مما كان جائزاً زمن النبي ﷺ من القراءة على سبعة أحرف. كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله. **ثالثاً:** قوله: لا يمنع أن ينقله الجم الغفير: هذا مجرد دعوى، وعدم المانع لا يكفي في إثبات العلم والوجود. كيف وأهل هذا الشأن وهم القراء على عدم اشتراط التواتر في صحة القراءة، كما تقدم نقل الزركشي نفسه عن الإمام أبي شامة، وتقدم كلام إمام القراء ابن الجزري وكذا كلام الإمام الذهبي. ثم قوله: لا يغتر بكلام القراء. ليس بجيد، ففيه انتقاد للقراء فيما هو من فئهم الذي هم أخص به وأعلم به من غيرهم، وكيف يكون الأصوليون والفقهاء أعلم من القراء في علم القراءات. والله أعلم.

(١) روضة الناظر ص (٦٣).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور (١٥٦٢/٤) رقم (٤٠٤-٤٠٦) وابن أبي شيبة برقم (٢٢١)، وعبد الرزاق برقم (١٦١٠٣، ١٦١٠٤)، وابن جرير برقم (١٢٥٠٤، ١٢٥٠٨)،

فقد قال قوم: ليس بحجة، لأنه خطأ قطعاً... إلى آخره.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن ما نقل آحاداً كقراءة (متتابعات) المذكورة لا يكون قرآناً، وهذا لا خلاف فيه. ^(١)

١٢٥٠٩)، والبيهقي (٦٠/١٠)، وسنده صحيح، وصححه الشيخ الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٢٥٧٨).

(١) هذا الإجماع ليس بصحيح، فالخلاف موجود، وإنما هذا الإجماع مذكور عند الأصوليين المتأخرين، بل لا يعرف هذا القول عند السلف، كما ذكر ذلك الإمام ابن الجزري فيما تقدم، وفيما سيأتي من كلام شيخ الإسلام وغيره، ثم إن المؤلف رحمته الله، قد ذكر فيما سيأتي: أن اشتراط التواتر هو قول الجمهور، فأين الإجماع؟ وما يدل على عدم اشتراط التواتر أن أهل العلم نهوا على أن القراءات السبع ليست هي الحروف السبعة التي نزل بها القرآن، بل نقل شيخ الإسلام عدم الخلاف فيه، مع أن القراءة بالأحرف السبعة جائز بصريح السنة، فدل على أن هناك أحرفاً وقراءات ثابتة يجوز القراءة بها غير السبع وليست متواترة.

قال شيخ الإسلام رحمته الله: وأما القراءة الشاذة الخارجة عن رسم المصحف العثماني، مثل قراءة ابن مسعود وأبي الدرداء رضي الله عنهما: (والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى)، كما قد ثبت ذلك في الصحيحين. ومثل قراءة عبد الله (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).. ونحو ذلك، فهذه إذا ثبتت عن بعض الصحابة فهل يجوز أن يقرأ بها في الصلاة؟ على قولين للعلماء هما روايتان مشهورتان عن الإمام أحمد وروايتان عن مالك. إحداهما: يجوز ذلك لأن الصحابة والتابعين كانوا يقرءون بهذه الحروف في الصلاة. والثانية: لا يجوز ذلك وهو قول أكثر العلماء؛ لأن هذه القراءات لم تثبت متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإن ثبتت فإنها منسوخة بالعرضة الآخرة. مجموع الفتاوى (٣٩٤/١٣).

وقال القاضي أبو بكر بن العربي في العواصم: ضبط الأمر على سبع قراءات ليس له أصل في الشرع، وقد جمع قوم ثمانى قراءات، وقوم عشراً، أصل ذلك أنه صلى الله عليه وسلم، قال: "أنزل القرآن

على سبعة أحرف" فظن قوم أنها سبع قراءات وهذا باطل، وتيمن آخرون بهذا اللفظ فجمعوا سبع قراءات. البحر المحيط (١/٣٨٣).

وقال شيخ الإسلام: لا نزاع بين العلماء المعبرين أن الأحرف السبعة التي ذكر النبي ﷺ أن القرآن أنزل عليها ليست هي قراءات القراء السبعة المشهورة، بل أول من جمع قراءات هؤلاء هو الإمام أبو بكر بن مجاهد وكان على رأس المائة الثالثة ببغداد، فإنه أحب أن يجمع المشهور من قراءات الحرمين والعراقين والشام؛ إذ هذه الأمصار الخمسة هي التي خرج منها علم النبوة من القرآن وتفسيره والحديث والفقه من الأعمال الباطنة والظاهرة وسائر العلوم الدينية... لا لاعتقاده أو اعتقاد غيره من العلماء أن القراءات السبعة هي الحروف السبعة، أو أن هؤلاء السبعة المعينين هم الذين لا يجوز أن يقرأ بغير قراءتهم. مجموع الفتاوى (١٣/٣٩٠).

وذكر شيخ الإسلام نقلاً عن محمد بن جرير وغيره من أن القراءة على الأحرف السبعة لم يكن واجباً على الأمة وإنما كان جائزاً لهم مرخصاً لهم فيه، وقد جعل إليهم الاختيار في أي حرف اختاروه... فلما رأى الصحابة أن الأمة تفرق وتختلف وتتقاتل إذا لم يجتمعوا على حرف واحد اجتمعوا على ذلك اجتماعاً سائغاً، وهم معصومون أن يجتمعوا على ضلالة، ولم يكن في ذلك ترك لواجب ولا فعل لمحذور... ثم من جوز القراءة بما يخرج عن المصحف مما ثبت عن الصحابة قال: يجوز ذلك؛ لأنه من الحروف السبعة التي أنزل القرآن عليها. ومن لم يجوزه فله ثلاثة مآخذ: تارة يقول ليس هو من الحروف السبعة، وتارة يقول: هو من الحروف المنسوخة، وتارة يقول: هو مما انعقد إجماع الصحابة على الإعراض عنه، وتارة يقول: لم ينقل إلينا نقلاً يثبت بمثله القرآن. مجموع الفتاوى (١٣/٣٩٦-٣٩٨).

ثم قال ﷺ: بل القراءات الثابتة عن أئمة القراء كالأعمش ويعقوب وخلف وأبي جعفر يزيد بن القعقاع وشيبة بن نصاح ونحوهم، هي بمنزلة القراءات الثابتة عن هؤلاء السبعة عند من ثبت ذلك عنده كما ثبت ذلك. وهذا أيضاً مما لم يتنازع فيه الأئمة المتبوعون من أئمة الفقهاء والقراء وغيرهم. مجموع الفتاوى (١٣/٤٠١). إلى أن قال: وتجوز القراءة في

وهل يجوز الاحتجاج به مع الجزم بأنه ليس قرآنًا؟ قال جمع من أهل الأصول:
لا يجوز الاحتجاج به، لأنه رواه على أنه قرآن، فلما بطل كونه قرآنًا بطل الاحتجاج
به من أصله. ^(١)

وقال قوم: يجوز الاحتجاج به كأخبار الآحاد، لأنه لا يخرج عن كونه مسموعًا
من النبي ﷺ ومرويًا عنه، ^(٢) وهذا هو اختيار المؤلف، وعليه فلا مانع من أخذ

الصلاة وخارجها بالقراءات الثابتة الموافقة لرسم المصحف، كما ثبتت هذه القراءات
وليست شاذة حيثئذ. والله أعلم. مجموع الفتاوى (١٣/٤٠٣).

وذكر ابن النجار: رواية عن أحمد أن الصلاة تصح بها، ورواه ابن وهب عن مالك.
واختاره ابن الجوزي والشيخ تقي الدين -يعني شيخ الإسلام- وبعض الشافعية، لصلاة
الصحابة بها بعضهم خلف بعض، وكان المسلمون يصلون خلف أصحاب هذه القراءات،
كالحسن البصري، وطلحة بن مصرف والأعمش وغيرهم من أضرابهم. ولم ينكر ذلك
أحد عليهم. الكوكب المنير (١٣٦/٢-١٣٨).

^(١) هذا قول غير صحيح، إذ كيف ينقل الصحابي النقل على أنه قرآن ويصح بذلك السند إليه،
ثم يقولون: بطل كونه قرآنًا، فهو رد لنقل الصحابي بغير حجة واضحة، وهؤلاء ليسوا
بأعلم من الصحابي بالقرآن، ثم فيه اتهام للصحابي بأنه يدعي ما ليس بقرآن أنه قرآن.

^(٢) قال ابن النجار: وما صح مما لم يتواتر حجة عند أحمد وأبي حنيفة والشافعي فيما حكاه عنه
البويطي وعليه أكثر أصحابه. قالوا: لأنه إما قرآن أو خبر، وكلاهما موجب للعمل. وقول
المخالف: يحتمل أنه مذهب له، ثم نقله قرآنًا، مردود، إذ نسبة الصحابي رأيه إلى الرسول
ﷺ كذب وافتراء لا يليق به. فالظاهر صدق النسبة، وعدم شرط القراءة لا يمنع صحة
سماعه. فيقول: هو مسموع من الشارع، وكل قوله حجة. الكوكب المنير (١٣٨/٢-
١٤٠)، شرح مختصر الروضة (٢٥/٢-٢٧). قالوا: وأيضًا قد احتج العلماء على قطع يميني
السارق بقراءة ابن مسعود: "والسارقون والسارقات فاقطعوا أيانهم". فإن قيل: قد نسخ؟

لزوم التابع في صوم كفارة اليمين من قراءة ابن مسعود متتابعات،^(١) وإن جزمنا أنها ليست من القرآن.

تنبيه: (شروط ثبوت القراءة):

الأشياء التي لا بد منها في ثبوت القرآن ثلاثة عند بعضهم، ونظمها ابن الجزري بقوله:^(٢)

قليل: نسخ رسمه وتلاوته وبقي حكمه، وذلك لأن من القرآن ما نسخ رسمه وبقي حكمه، وإنما تجب تلاوة المرسوم، فأما ما بقي حكمه فلا تجب تلاوته. الكوكب المنير (١٣٩/٢)، البحر المحيط (٣٨٦/١). واختاره ابن القيم، وجعل حكمه حكم آية الرجم المنسوخة اللفظ. زاد المعاد (٥٧٣/٥-٥٧٤)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٣١/١-٢٣٢).

واستغرب الشيخ ابن عثيمين رحمته الله: ممن جعل - ما صح ولم يوافق القراءات السبع لأنه لم يتواتر - كونه حجة يعمل بها، مع قولهم: إنها ليست بقرآن، فكونه حجة فرع عن كونه قرآناً. قال: هذا هو الصحيح واختاره شيخ الإسلام. شرح مختصر التحرير ص (٤٨٠-٤٨٢). وعلى هذا فهذه المسألة غير واردة أصلاً، فكلا القولين في هذه المسألة ليس منضبطاً ولا متحققاً، فإن الصواب أنه قرآن يتلى ويحتج به. والله أعلم.

(١) قال به الحنفية. البحر المحيط (٣٨٨/١). لكن أخرج الدارقطني في سننه (١٧٢/٢) برقم (٢٢٩١-٢٢٩٢) من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة: أن (متتابعات) كانت من القرآن ثم سقطت. وصححه الدارقطني. وعليه فلا يعمل بها لأنها منسوخة، والله أعلم.

(٢) انظر: نشر العبير في قواعد التفسير ص (٧٧).

قال ابن الجزري رحمته الله: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل

وكل ما وافق وجهًا نحوي وكان للرسم احتمالاً يحوي
وصح إسناداً هو القرآن فهذه الثلاثة الأركان

والجمهور يشترطون فيه التواتر. ^(١)

إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ونص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي، وحققه الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافة.

قال أبو شامة رحمته الله في كتابه الوجيز: بل إن نقلت عن غيرهم -يعني غير السبعة- من القراء فذلك لا يخرجها عن الصحة، فإن الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لا عمن تنسب إليه، فإن القراءات المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ، غير أن هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجتمع عليه في قراءتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم. النشر في القراءات العشر (١/١٥-١٦).

وقال ابن النجار: وتصح الصلاة بقراءة ما وافق المصحف العثماني وصح سنده، وإن لم يكن من القراءات العشر، نص على ذلك الإمام أحمد. قال ابن مفلح في فروع: وتصح بما وافق مصحف عثمان وفاقاً للأئمة الأربعة. الفروع (١/٤٢٢)، الكوكب المنير (٢/١٣٤).

^(١) فليس في المسألة إجماع، ولعله قول جمهور الأصوليين المتأخرين، أما من قبلهم فلم يكونوا يشترطون هذا الشرط، وتقدم كلام أئمة القراء من السلف والخلف، كما نقله ابن الجزري

فصل (الحقيقة والمجاز)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١) والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز، وهو اللفظ المستعمل في غير موضعه الأصلي على وجه يصح، كقوله: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [سورة الإسراء: ٢٤]، ﴿وَسَقِلْ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدُوقُونَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿أَوْجَلَهُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ﴾ [النساء: ٤٣]، ﴿وَجَزَّأُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [سورة الأحزاب: ٥٧]، أي أولياء الله. وذلك كله مجاز، لأنه استعمال اللفظ في غير موضعه، ومن منع فقد كابر، ومن سلم وقال: لا أسميه مجازًا. فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه... معنى كلامه واضح ظاهر .

واعلم أن ممن منع القول بالمجاز في القرآن ابن خويز منداد من المالكية، وأبا الحسن الحرزي البغدادي الحنبلي، وأبا عبد الله بن حامد، وأبا الفضل التميمي وداود بن علي وابنه أبا بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي وألف فيه مصنفًا. ^(٢) وقد بينا أدلة منعه في القرآن في رسالتنا المسماة: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والاعجاز. ^(٣)

(١) روضة الناظر ص (٦٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨٩/٧).

(٣) قال شيخ الإسلام رحمته الله: فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة

والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه - يعني مجاز القرآن -، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية. ولهذا من قال من الأصوليين.. إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقة وهذا مجاز. فقد تكلم بلا علم، فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف. وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز... فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، إنما اشتهر في المائة الرابعة وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجوداً في المائة الثانية اللهم إلا أن يكون في أواخرها...

إن الذين قسموا اللفظ: حقيقة ومجازاً قالوا: الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، كلفظ الأسد والحصان إذا أريد بهما البهيمة أو أريد بهما الشجاع والبليد. وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه وقد يستعمل في غير موضوعه... وهذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها؛ فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال. وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، فيدعي أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ويجعل هذا عامًا في جميع اللغات. وهذا القول لا نعرف أحدًا من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي؛ فإنه وأبا الحسن الأشعري كلاهما قرأ على أبي علي الجبائي لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة وخالفهم.. فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات؛ فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية. ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة... والمقصود هنا أنه لا يمكن أحد أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما

المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعًا يتقدم ذلك فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس. وقد قال الله: {الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان} الرحمن: ١-٤. {قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء} فصلت: ٢١. وقال: {الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى} الأعلى: ٢-٣. فهو سبحانه يلهم الإنسان المنطق كما يلهم غيره.

والعلماء من المفسرين وغيرهم لهم في الأسماء التي علمها الله آدم قولان معروفان عن السلف: أحدهما: أنه إنما علمه أسماء من يعقل... الثاني: أن الله علمه أسماء كل شيء، وهذا هو قول الأكثرين كابن عباس وأصحابه؛ قال ابن عباس: علمه حتى الفسوة والفسية والقصة والقصيعة، أراد أسماء الأعراض والأعيان مكبرها ومصغرها. والدليل على ذلك ما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال في حديث الشفاعة: "إن الناس يقولون: يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وعلمك أسماء كل شيء" (البخاري ٤٤٧٦)، ومسلم (١٩٣) عن أنس رضي الله عنه. وأيضًا قوله: {الأسماء كلها} لفظ عام مؤكد؛ فلا يجوز تخصيصه بالدعوى... فعلم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأن أول من علم ذلك أبوه آدم، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات... وحينئذ فمن ادعى وضعًا متقدمًا على استعمال جميع الأجناس؛ فقد قال ما لا علم له به. وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال...

ثم يقال: هذا التقسيم لا حقيقة له؛ وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم؛ فهم مبتدعة في الشرع مخالفون للعقل، وذلك أنهم قالوا: الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز: هو المستعمل في غير ما وضع له؛ فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر... مجموع الفتاوى (٧/٨٨-٩٦) باختصار.

وقد رد ابن القيم رحمه الله المجاز وأبطله من وجوه كثيرة، بلغت أكثر من خمسين وجهًا، ومما قاله: وهذا كله إنما يصح إذا علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم استعملت فيها، ثم وضع لمعان آخر بعد الوضع الأول والاستعمال بعده، والوضع الثاني والاستعمال بعده،

ومن أوضح الأدلة في ذلك: أن جميع القائلين بالمجاز متفقون على أن من الفوارق بينه وبين الحقيقة أن المجاز يجوز نفيه باعتبار الحقيقة، دون الحقيقة فلا يجوز نفيها، فتقول لمن قال: رأيت أسدًا على فرسه. هو ليس بأسد، وإنما هو رجل شجاع. والقول في القرآن بالمجاز يلزم منه أن في القرآن ما يجوز نفيه، وهو باطل قطعًا. وبهذا الباطل توصل المعطلون إلى نفي صفات الكمال والجلال الثابتة لله تعالى في

ولا تتم لكم دعوى المجاز إلا بهذه المقامات الأربع، وليس معكم ولا مع غيركم سوى استعمال اللفظ في المعنى. وأما إنهم وضعوه لمعنى ثم استعملوه فيه ثم وضعوه بعد ذلك لمعنى آخر غير معناه الأول ثم استعملوه فيه، فدعوى ذلك قول بلا علم، وهو حرام في حق المخلوق، فكيف في كلام الله ورسوله ﷺ، فمن يمكنه من بني آدم أن يثبت ذلك، وهذا لو أمكن العلم به لم يكن له طريق إلا الوحي وخبر الصادق المعلوم بالضرورة صدقه.

الوجه الثاني: أن هذا إنما يمكن دعواه إذا ثبت أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا، ثم استعملوا تلك الألفاظ من تلك المعاني، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطئوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها في معانٍ أخرى غير المعاني الأول، لعلاقة بينها وبينها، وقالوا: هذه الألفاظ حقيقة تلك المعاني مجاز في هذه وهذه، ولا نعرف أحدًا من العقلاء قاله قبل أبي هاشم الجبائي، فإنه زعم أن اللغات اصطلاحية، وأن أهل اللغة اصطلاحوا على ذلك، وهذا مجاهرة بالكذب، وقول بلا علم، والذي يعرفه الناس استعمال هذه الألفاظ في معانيها المفهومة منها. مختصر الصواعق المرسلة ص (٢٨٧-٢٨٨). إلى أن قال رحمه الله: **الوجه الثامن:** أنه ليس معكم إلا استعمال، وقد استعمل في هذا وهذا، فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه للآخر، ولو ادعى آخر أن الأمر بالعكس كانت دعواه من جنس دعواكم. مختصر الصواعق ص (٢٩١).

وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: وفيه -يعني إبطال القول بالمجاز- سدّ لمتاعب كثيرة في الفقه العلمي والعملي، فإن كثيرًا من الناس لجأوا إلى التأويل بحجة المجاز. شرح مختصر التحرير ص (١٥٧-١٥٨). وانظر: نزهة الخاطر مع روضة الناظر، تحقيق الشري (٢٣٠/١-٢٣١)، شرح مختصر الروضة للشري (٢١٧/١).

كتابه وسنة نبه ﷺ، بدعوى أنها مجاز، كقولهم في استوى: استولى. وقس على ذلك غيره من نفهم للصفات عن طريق المجاز. ^(١)

أما الآيات التي ذكرها المؤلف فلا يتعين في شيء منها أنه مجاز. أما قوله: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [سورة الإسراء: ٢٤] فليس المراد به أن للذل جناحاً، وإن كان كلام العلامة ابن القيم رحمته الله يقتضيه، ^(٢) وظن أبو تمام أنه معنى الآية لما قيل له: صب في هذا الاناء من ماء الملام. يعني قوله: ^(٣)

لا تسقني ماء الملام فإنني صبّ قد استعذبت ماء بكائي

^(١) قد سمى ابن القيم رحمته الله المجاز طاغوتاً، فقال: فصل: في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية، لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز هذا الطاغوت لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جنة يترسون بها من سهام الراشقين، ويصدرون عن حقائق الوحي المبين. مختصر الصواعق المرسلة ص (٢٨٥). وقال رحمته الله: من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقامات: أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة. الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عينه، وإلا كان مفترياً على اللغة. الثالث: بيان تعيين ذلك المجلد إن كان له عدة مجازات. الرابع: الجواب عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة. فما لم يتم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعوى باطلة. بدائع الفوائد (٢٠٥/٤)، تهذيب السنن (١٧٣/٤-١٧٤)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٤٨/١) ..

^(٢) قال ابن القيم رحمته الله: كذلك الجناح لجناح الطائر حقيقة، وجناح السفر حقيقة فيه، وجناح الذل حقيقة فيه، فإن قيل: ليس للذل جناح، قلنا: ليس له جناح ريش، وله جناح معنوي يناسبه، كما أن الأمر والمال والماء ليس له رأس الحيوان، ولها رأس بحسبها، وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما. مختصر الصواعق ص (٢٩٦-٢٩٧). وهو كلام صحيح واضح موافق لاستعمال العرب ولغتهم.

^(٣) ديوان أبي تمام ص (٩).

فقال: هات ريشة من جناح الذلّ، حتى أصب لك من ماء الملام.

بل المراد بالآية الكريمة كما يدل عليه كلام جماعة أهل التفسير أنها من إضافة الموصوف إلى صفته، أي: واخفض لهما جناحك الذليل لهما من الرحمة. ونظيره من كلام العرب قولهم: حاتم الجود، أي: الموصوف بالجود. ووصف الجناح بالذل مع أنه صفة الإنسان لأن البطش يظهر برفع الجناح، والتواضع واللين يظهر بخفضه، فخفضه كناية عن لين الجانب، كما قال:

وأنت الشهير بخفض الجناح فلا تك في رفعه أجدا

ونظيره في القرآن {مطر السوء} الفرقان: ٤٠، و{عذاب الهون} الأنعام: ٩٣، أي المطر الموصوف بأنه يسوء من وقع عليه، والعذاب الموصوف بوقوع الهون على من نزل به. وإضافة صفة الإنسان لبعض أجزائه أسلوب من أساليب اللغة العربية، كما قال هنا: جناح الذل، مع أن الذليل صاحب الجناح، ونظيره قوله تعالى: ﴿نَاصِيَةٌ كَذِيبَةٌ خَاطِئَةٌ﴾ [العلق: ١٦]، والمراد صاحب الناصية التي هي مقدم شعر الرأس. وقوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمِيذٍ خَشِيعَةٌ﴾ ١ غَامِلَةٌ نَّاصِيَةٌ ﴿ [الغاشية: ٢-٣]، مع أن تلك الصفات لأصحاب الوجوه.

وقوله تعالى: {واسأل القرية} فيه حذف مضاف، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ^(١) أسلوب من أساليب اللغة معروف،

(١) ذكر ابن القيم رحمته الله: أن حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادّعاؤه مطلقاً، وإلا لالتبس الخطاب وفسد التفاهم وتعطلت الأدلة... وإنما يضمّر المضاف حيث يتعين ولا يصح الكلام إلا بتقديره للضرورة، كما إذا قيل: أكلت الشاة. فإن المفهوم من ذلك:

عقده في الخلاصة بقوله: ^(١)

وما يلي المضاف يأتي خلفا عنه في الإعراب إذا ما حذف

والمضاف المحذوف مدلول عليه بدلالة الاقتضاء، ^(٢) وهي عند جماهير الأصوليين دلالة الالتزام، وليست من المجاز عندهم، كما هو معروف في محله. ^(٣)

أكلت لحمها، فحذف المضاف لا يُلبس. اه. قلت: ويسمى تقدير المحذوف للضرورة: دلالة اقتضاء. ثم قال ابن القيم: وليس منه: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} وإن كان أكثر الأصوليين يمثلون به، فإن القرية اسم للسكان في مسكن مجتمع، فإنها تطلق القرية باعتبار الأمرين كالكأس لما فيه من الشراب والذنوب للدلو المألن، والخوان للمائدة إذا كان عليها طعام ونظائره. ثم إنهم لكثرة استعمالهم لهذه اللفظة ودورانها في كلامهم أطلقوها على السكان تارة، وعلى المسكن تارة، بحسب سياق الكلام وبساطه، وإنما يفعلون هذا حيث لا لبس فيه، فلا إضرار في ذلك ولا حذف، فتأمل هذا الموضوع الذي خفي على القوم مع وضوحه. بدائع الفوائد (٢٤/٣-٢٥).

^(١) ألفية ابن مالك، رقم البيت (٤١٣).

^(٢) هي المضمرة في الكلام ضرورة، فهو محذوف لكن لا بد من تقديره، بحيث لا يتم الكلام بدونه. كقوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ} أي: فأفطر، {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} البقرة: ١٨٤. وستأتي إن شاء الله تعالى.

^(٣) لفظ القرية يطلق أيضًا على الساكنين، كما تقدم كلام ابن القيم، وهو كثير في القرآن، وعليه فلا يحتاج إلى حذف في الآية. قال شيخ الإسلام رحمه الله: لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب؛ وأمثال هذه الأمور التي فيها الحال والمحال كلاهما داخل في الاسم. ثم قد يعود الحكم على الحال وهو السكان وتارة على المحل وهو المكان، وكذلك في النهر يقال: حفرته النهر وهو المحل، وجرى النهر وهو الماء، ووضعت الميزاب وهو المحل، وجرى الميزاب وهو الماء، وكذلك القرية قال تعالى: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً} النحل: ١١٢.

وقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧] لا مجاز فيه، إذ لا مانع من حمل الإرادة في الآية على حقيقتها، لأن للجهادات إرادات حقيقية يعلمها الله جل وعلا، ونحن لا نعلمها، ويوضح ذلك حنين الجذع الذي كان يخطب عليه ﷺ لما تحول عنه إلى المنبر، وذلك الحنين ناشئ عن إرادة يعلمها الله تعالى. ^(١) وقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال: "إني لأعرف حجراً كان يسلم عليّ في مكة". ^(٢) وسلامه عليه عن إرادة يعلمها الله ونحن لا نعلمها، كما صرح الله تعالى بذلك في قوله جل وعلا: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، فصرح بأننا لا نفقهه، وأمثال ذلك كثيرة في الكتاب والسنة.

وكذلك لا مانع من كون الإرادة تطلق في اللغة على معناها المعروف، وعلى مقاربة الشيء والميل إليه، فيكون معنى إرادة الجدار: ميله إلى السقوط وقربه منه، ^(٣)

وقوله: {وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون* فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين} الأعراف: ٤-٥... وقال: {وكان من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم} محمد: ١٣. وهم السكان. وكذلك قوله تعالى {وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً} الكهف: ٥٩. مجموع الفتاوى (١١٢/٧-١١٣). والشافعي رحمه الله في رسالته لما ذكر هذه الآية لم يسم ذلك مجازاً، بل جعله مما عرفه أهل اللسان العربي. الرسالة (٦٢-٦٤).

^(١) أخرجه البخاري برقم (٣٥٨٣-٣٥٨٥) من حديث ابن عمر وجابر رضي الله عنه.

^(٢) مسلم برقم (٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه.

^(٣) قال شيخ الإسلام: ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازاً وذكر ما يشهد لهم؛ رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه. فمن أشهر ما ذكروه قوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ}. قالوا: والجدار ليس بحيوان، والإرادة إنما تكون للحيوان؛ فاستعملها في ميل

وهذا أسلوب عربي معروف، ومنه قول الراعي: ^(١)

في مهمه قلقت به هاماتها قلق الفؤوس إذا أردن نصولا

وقول الآخر: ^(٢)

يريد الرمح صدر أبي براء ويعدل عن دماء بني عقيل

وكذلك قوله: {أو جاء أحد منكم من الغائط} لا مجاز فيه، بل إطلاق اسم المحل على الحال فيه وعكسه كلاهما أسلوب معروف من أساليب اللغة العربية، وكلاهما حقيقة في محله، ^(٣) كما أقرؤا بنظيره في أن نسخ العرف للحقيقة اللغوية لا يمنع من إطلاق اسم الحقيقة عليه، فيسمونه حقيقة عرفية.

الجدار مجاز. فليل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة؛ يقال هذا السقف يريد أن يقع وهذه الأرض تريد أن تحرث وهذا الزرع يريد أن يسقى؛ وهذا الثمر يريد أن يقطف، وهذا الثوب يريد أن يغسل، وأمثال ذلك.. لكن يستعمل مقيداً بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيداً بما يبين أنه أريد به ميل الجماد. مجموع الفتاوى (١٠٧/٧-١٠٨).

^(١) ديوان الراعي النميري ص (٢٢٢).

^(٢) ذكر هذا البيت أبو هلال العسكري في كتابه الصناعتين ص (٢٧٧)، ولم ينسبه لأحد.

^(٣) قال شيخ الإسلام: لفظ الغائط في القرآن يستعمل في معناه اللغوي وهو: المكان المطمئن من الأرض؛ وكانوا يتتابون الأماكن المنخفضة لذلك وهو الغائط، كما يسمى خلاء لقصد قاضي الحاجة الموضع الخالي، ويسمى مرحاضاً لأجل الرحض بالماء، ونحو ذلك، والمجيء من الغائط اسم لقضاء الحاجة؛ لأن الإنسان في العادة إنما يجيء من الغائط إذا قضى حاجته، فصار اللفظ حقيقة عرفية يفهم منها عند الإطلاق التغوط. وليس في قوله:

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى: ٤٠]، وقوله: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [سورة البقرة: ١٩٤] الآية، لا مجاز فيه، ^(١) وبذلك اعترف أكثر علماء البلاغة، حيث عدّوا هذا النوع من البديع وسموه باسم المشاكلة. ومعلوم أن المجاز من فنّ البيان، لا من فنّ البديع، فأكثرهم قالوا: إن المشاكلة من البديع، كقوله: ^(٢)

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً

{أو جاء أحد منكم من الغائط} استعمال اللفظ في غير معناه؛ بل المجيء من الغائط يتضمن التغوط، فكفى عن ذلك المعنى باللفظ الدال على العمل الظاهر المستلزم الأمر المستور وكلاهما مراد. وهذا كثير في الكلام يذكر الملزوم ليفهم منه لازمه المدلول، وكلاهما دل عليه اللفظ. مجموع الفتاوى (٤٦٧/٢٠-٤٦٨).

^(١) ذكر شيخ الإسلام في قوله تعالى: {وجزاء سيئة سيئة مثلها} يقال: السيئة اسم لما سبق صاحبها، فإن فعلت به على وجه العدل والقصاص كان مستحقاً لما فعل معه من السيئة. وقوله: {وجزاء سيئة} المراد جزاء من أساء إلى غيره بظلم فهي من سيئات المصاب، فجزاؤها أن يصاب المسيء بسيئة مثلها، كأنه قيل: جزاء من أساء إليك أن تسيء إليه مثل ما أساء إليك وهذه سيئة حقيقة. وقوله: {فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم} قالوا: والقصاص ليس بعدوان؟ فيقال: العدوان مجاوزة الحد، لكن إن كان بطريق الظلم كان محرماً، وإن كان بطريق القصاص كان عدلاً مباحاً، فلفظ العدوان في مثل هذا هو تعدي الحد الفاصل، لكن لما اعتدى صاحبه جاز الاعتداء عليه، والاعتداء الأول ظلم والثاني مباح. ولفظ الاعتداء هنا مقيد بما يبين أنه اعتداء على وجه القصاص بخلاف العدوان ابتداء فإنه ظلم، فإذا لم يقيد بالجزاء فهم منه الابتداء، إذ الأصل عدم ما يقابله. مجموع الفتاوى (٤٦٩/٢٠-٤٧٠).

^(٢) في بغية الإيضاح للخطيب القزويني (٢٢/٤) نسبه لأبي الرّقعمق أحمد بن محمد الأنطاكي.

والحق أن هذا أسلوب من أساليب اللغة، ومنه الآيتان، نعم زعم قوم من علماء البلاغة أن المشاكلة من علاقات المجاز المرسل، فسموا ما استعمل في غير معناه عندهم للمشاكلة مجازًا.

وأما تفسيره {يؤذون الله} بقوله: يؤذون أوليائه. فليس بصحيح، بل معنى إيذائهم الله كفرهم به وجعلهم له الأولاد والشركاء، وتكذيبهم رسله. ويوضح ذلك حديث: "ليس أحد اصبر على أذى يسمعه من الله إنهم يدعون له ولدًا وإنه ليعافيه ويرزقهم".^(١)

وأكثر المتأخرين على أن في الآيات التي ذكرها المؤلف مجازًا، كما هو معروف، وقد بينا منع القول بالمجاز في القرآن في رسالتنا التي ألفناها في ذلك.^(٢)

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٠٩٩)، ومسلم برقم (٢٨٠٤) من حديث أبي موسى الأشعري .

(٢) **الخلاصة:** أن القول بالمجاز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز باطل من وجوه: **الأول:** أنه محدث بعد القرون المفضلة ولم يقل به أحد من السلف وأئمة اللغة المتقدمون. **الثاني:** أنه تقسيم أصله من أهل البدع من المعتزلة والجهمية. **الثالث:** أنه مبني على أن مبدأ اللغات اصطلاحية ولم يقل به أحد قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي. **الرابع:** أنه مبني على ادعاء وضع أول واستعمال أول، وهذا لا يمكن إثباته، ولا الوقوف على حقيقته. **الخامس:** أن ادعاء أن أحد المعاني هو الحقيقة والآخر مجاز قول ليس له حجة ولا دليل عليه. **السادس:** أنه تفريق بين تماثلات، فإنه ليس معهم في ذلك إلا الاستعمال، والاستعمال قد جاء بهذا وهذا. **السابع:** أن الذي يبين معنى اللفظ هو السياق والقرائن، لا أن اللفظ يؤخذ مجردًا لوحده ثم يقال: معناه كذا حقيقة وكذا مجازًا، فإن العرب لم يقولوا ذلك، نبّه عليه شيخ الإسلام. **الثامن:** أنه طريق أهل الباطل لنفي صفات الله تعالى وتحريف وتعطيل أمور الغيب.

وقول المؤلف في تعريف المجاز: **وهو اللفظ المستعمل في غير موضعه الأصلي**

على وجه يصح. يعني بقوله: على وجه يصح: أن تكون هناك علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، وأن تكون ثم أيضًا قرينة صارفة عن قصد المعنى الأصلي. وتعريفه للمجاز لا يدخل فيه إلا اثنان من أنواع المجاز الأربعة، وهما:

المجاز المفرد: وهو عندهم الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة مع قرينة صارفة عن قصد المعنى الأصلي.

والعلاقة إن كانت المشابهة، كقولك: رأيت أسدًا يرمي، سمي هذا النوع من المجاز استعارة.

وحد الاستعارة: مجاز علاقته المشابهة. وإن كانت علاقته غير المشابهة كالسببية والمسببية ونحو ذلك، سمي مجازًا مفردًا مرسلاً كقول الشاعر: ^(١)

أكلت دمًا ان لم أرعك بضرة بعيدة مهوى القرط طيبة النشر

أطلق الدم وأراد الدية مجازًا مرسلاً علاقته السببية، لأن الدية المعبر عنها بالدم سببها الدم وهي مسبب له.

التاسع: أنه قول بلا علم، وهو حرام في حق المخلوق، فكيف بكلام الله وكلام رسوله ﷺ. **العاشر:** أنه يصح نفيه عند من يقول به، فادعاء وجوده في الكتاب والسنة يفضي إلى إبطال دلالتهم، وإنكار ما دلت عليه من المعاني.

^(١) البيت لأعرابي، ومعنى أكلت دمًا: هذا يجري مجرى اليمين، والمراد بالدم الدية، يريد قتل لي قتيلاً فأعجز عن الأخذ بثأره، فأرضى بأخذ الإبل في ديته، فإذا طعمت ألبناها فكأنها أشرب دم ذلك القتيل. وكنى ببعيدة مهوى القرط عن طول العنق، والنشر الرائحة الطيبة. والمعنى: إن لم أتزوج عليك امرأة حسنة السالفة طيبة الرائحة تروعك وتفزعك، فقتل الله لي قتيلاً أعجز عن أخذ ثأره فأخذ ديته. شرح ديوان حماسة أبي تمام للتبريزي (٤١٣/٢).

الثاني من النوعين الذين دخلا في كلامه: **المجاز المركب**: وضابطه أن يستعمل كلام مفيد في معنى كلام مفيد آخر، لعلاقة بينهما، ولا نظر فيه إلى المفردات، فقد تكون حقائق لغوية، وقد تكون مجازات مفردة، وقد يكون بعضها مجازاً وبعضها حقيقة.

وعلاقته: إن كانت المشابهة فهو **استعارة تمثيلية**، ومنها جميع الأمثال السائرة، والمثل يحكى بلفظه الأول.

ومثاله: قولك لمن فرط في أمر وقت إمكان فرصته، ثم بعد أن فات إمكان فرصته جاء يطلبه: **(الصيف ضيعت اللبن)**. وأصل المثل: أن امرأة من تميم خطبها رجلان: أحدهما كبير في السن وله مواشي كثيرة، والثاني شاب وماشيته قليلة، فاختارت الشاب، وكانت الخطبة زمن الصيف، ثم طلبت بعد ذلك من الكبير الذي ردت خطبته لبناً، فقال لها: **(الصيف ضيعت اللبن)**. وهذا الاستعمال لعلاقة المشابهة بين مجموع الصورتين.

وإن كانت علاقته غير المشابهة، سمي مجازاً مركباً مرسلًا كقوله: ^(١)

هواي مع الركب اليمانين مصعد جنيب وجثماني بمكة موثق

فالبيت كلام خبري أريد به إنشاء التحسر والتأسف، لأن ما أخبر به عن نفسه هو سبب التحسر والتأسف، وهو مجاز مركب مرسل، علاقته السببية لأنه لم يقصد بهذا الخبر فائدة الخبر ولا لازم فائدته.

والنوعان اللذان لم يدخلا في كلامه هما: المجاز العقلي، ومجاز النقص والزيادة.

^(١) نسبه في ديوان الحماسة لأبي تمام لجعفر بن علبة الحارثي، شرح ديوان الحماسة (١/٩، ١١)، وكذا في الحماسة البصرية ص (١٢٥/٢).

أما المجاز العقلي عندهم فالتجوز فيه في الإسناد خاصة، لا في لفظ المسند إليه ولا المسند، وسواء فيه كانا حقيقتين لغويتين أو مجازين مفردين أو أحدهما حقيقة والثاني مجازاً، لأن التجوز فيه في خصوص الإسناد، كقول المؤمن: "أبنت الربيع البقل".

فالربيع وإنبات البقل كلاهما مستعمل في حقيقته، والتجوز إنما هو في إسناد الإنبات إلى الربيع، وهو لله جل وعلا عند المتكلم، وكذلك هو في الواقع. وأنكر المجاز العقلي السكاكي، وردّه إلى الاستعارة المكنية.

وأما مجاز النقص والزيادة: فمداره عندهم على وجود زيادة أو نقص يغيّران الإعراب، ومثال النقص عندهم: ﴿وَسَلِّ الْقُرْبَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وهذا المثال ذكره المؤلف مع أنه لم يدخل في تعريفه للمجاز، لأن جميع ألفاظه مستعملة فيما وضعت له، والتجوز من جهة الحذف المغيّر للإعراب.

ومثال مجاز الزيادة عندهم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وقد بينّا أنه لا ينبغي للمسلم أن يقول: إن في كتاب الله مجازاً.

والتحقيق: أن اللغة العربية لا مجاز فيها وإنما هي أساليب عربية تكلمت بجميعها العرب، ولو كلّفنا من قال: بالوضع للمعنى الحقيقي أولاً ثم للمعنى المجازي ثانياً، بالدليل على ذلك لعجز عن إثبات ذلك عجزاً لا شك فيه.

قال المؤلف رحمته الله: ^(١)

قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية.. إلى آخره

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن العلماء اختلفوا هل في القرآن ألفاظ أصلها أعجمية ولكن عربت، أو كله عربي؟.

فحجة من قال: كله عربي، ^(٢) الآيات الدالة على ذلك كقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الزخرف: ٣] الآية، وقوله: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة النحل: ١٠٣] وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] ونحو ذلك من الآيات. ^(٣)

^(١) روضة الناظر ص (٦٤-٦٥). قال الطوفي: واعلم أن هذه المسألة من رياضيات هذا العلم، فهي كما ذكرنا في مبدأ اللغات، لا يترتب عليها كبير أمر في فقه اللغات. شرح مختصر الروضة (٢/٤٠). وقال ابن بدران: أطال العلماء النفس فيها بما لا طائل تحته. نزهة الخاطر العاطر (١/١٨٤).

^(٢) هو قول الجمهور، شرح مختصر الروضة (٢/٣٢). واستثنوا من ذلك الأعلام الأعجمية، فإنها موجودة في القرآن بالإجماع، كما سيذكره المؤلف رحمته الله. وهو ظاهر اختيار شيخ الإسلام رحمته الله، فإنه قال -بعد كلام له سابق-: فهذا معلوم عندنا بالاضطرار أكثر من علمنا بأن القرآن كله ليس فيه لفظ غير عربي. مجموع الفتاوى (٧/١٣١).

^(٣) قالوا: فالنصوص قد تواترت بأن القرآن عربي، وأيضًا: فإن الله تحدى العرب بأن يأتوا في القرآن بشيء يماثل القرآن، ولا يمكن أن يتحداهم بشيء ليس من لغتهم. وأيضًا: قوله تعالى: ﴿أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] فهذا دليل على أن القرآن عربي وليس أعجميًا، وأنه ليس فيه شيء أعجمي. وقالوا: لا يصح الاستدلال بوجود بعض الأعلام في القرآن مثل: إبراهيم وإسحاق لأن هذه الأسماء أعلام على أي لغة.

وحجة من قال: فيه عجمي معرب،^(١) ادّعاؤه الوقوع قال: كـ {ناشئة الليل} المزمّل: ٦، أصلها حبشية و{مشكاة} النور: ٣٥، أصلها هندية {واستبرق} الكهف: ٣١، أصلها فارسية.^(٢)

وقال: هذا الوقوع لا يعارض الآيات المذكورة، لأن اشتغال القرآن الكريم على كلمات قليلة عجمية لا يخرجها عن كونه عربياً، أو لأن العرب لما نطقت به وعربته صار عربياً.^(٣)

(١) الألفاظ المعربة: هي كلمات أصلها مأخوذ من لغات أخرى غير العربية، استعملها العرب ودخلت في لغتهم.

(٢) وأجاب الأولون عن ذلك: بأن ناشئة الليل، ومشكاة، وإستبرق، من الألفاظ التي اتفقت عليها لغات متعددة، وهو مثل كلمة: سكر. فإنه يستخدم مثل هذا اللفظ في لغات متعددة، ومثله: تنور، تشترك في لغات متعددة بجعلها بمعنى واحد، فكذلك هذه الألفاظ. ونقل الزركشي عن أبي عبيدة: أن ما وجد فيه من الألفاظ المعربة مما اتفق فيه اللغات. وبحث القاضي عن أصول أوزان كلام العرب ورد هذه الأسماء إليها على الطريقة النحوية.

(٣) ذكر ابن فارس في كتاب فقه اللغة، أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وابن جبير، وعكرمة، وعطاء، وغيرهم من أهل العلم أنهم قالوا في أحرف كثيرة من القرآن: إنها بلغات العجم. وقالوا: ولا نسلم أن وقوع المعرب في القرآن يستلزم تحديدهم بغير لغتهم؛ لأن الواقع من المعرب في القرآن ألفاظ يسيرة، دخيلة من غير لغته، وهي لا تنفي تمحض العربية فيه عرفاً، كأشعار كثير من العرب الفصحاء، هي عربية عرفاً باتفاق، مع تضمنها ألفاظاً أعجمية. وإذا لم يكن المعرب الواقع في القرآن نافعاً لتمحيضه عربياً؛ فما تحداهم إلا بلغتهم؛ لأن تلك الألفاظ الدخيلة لقلتها لا تأثير لها، واتفاق اللغتين في لفظ واحد نادر في ألفاظ يسيرة، والأصل عدم ذلك لأن اصطلاحات الناس تختلف.

قال مقيده عفا الله عنه: أظهر القولين عندي ما اختاره بعض أهل العلم، كابن جرير، من أن القرآن ليس فيه لفظ من غير العربية، وأن بعض كلماته في النادر لا مانع منه.

والدليل على هذا القول أن دعوى أن أصله عجمي ثم عرّب معارضة بمثلها، وهو إمكان كون أصله عربياً ثم عجم في اللغات الأخرى.^(١)

تنبيه:

أما الأعلام الأعجمية فهي في القرآن بلا خلاف، لأن العلم يحكى بلفظه في جميع اللغات.^(٢)

ونقل عن أبي عبيد، ما يدل على أن النزاع في المسألة لفظي: أن في اللغة ألفاظاً أصلها أعجمي، كما قال الفقهاء، لكن استعملتها العرب فعربتها بألستها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت بكلام العرب؛ فمن قال: إنها عربية فهو صادق، يعني باعتبار التعريب الطارئ. ومن قال: إنها أعجمية فهو صادق، يعني باعتبار أصلها. انظر للمسألة: شرح مختصر الروضة (٣٢/٢-٤٠)، الكوكب المنير (١٩٣/٢-١٩٥)، نزهة الخاطر (١٨٤/١-)، البحر المحيط (٣٦٢/١-٣٦٣)، شرح مختصر الروضة للشثري (٢٥٢/١-٢٥٤).

^(١) يقال: فللخصم أن يقلب هذا الاستدلال عليهم. فإذا كلاهما مجرد دعوى، لكن الذي يرجح جانب وجود الألفاظ الأعجمية هو ما نقل عن السلف من الصحابة والتابعين من نصهم على ذلك، كما ذكر في كتب التفاسير. والله أعلم.

^(٢) ومن نقل الإجماع الزركشي في البحر المحيط (٣٦٢/١) والقرطبي في مقدمة تفسيره (١١٠/١) ط. الرسالة، وله بحث في هذه المسألة.

المحكم والمتشابه

قال المؤلف رحمه الله: ^(١) وفي كتاب الله محكم ومتشابه... إلى آخره.

اعلم أن بعض الآيات دلّ على كون القرآن كله محكماً ^(٢)، كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ أُحْكِمَتْ ءَايَاتُهُ﴾ [سورة هود: ١]، وغيرها من الآيات، وبعضها دلّ على كونه كله

^(١) روضة الناظر ص (٦٦).

^(٢) المحكم: مفعول من أحكمت الشيء أحكمه إحكاماً؛ فهو محكم: إذا أتقنته؛ فكان على غاية ما ينبغي من الحكمة. ومنه بناء محكم، أي: ثابت متقن، يبعد انهدامه. والمتشابه: متفاعل من الشَّيْءِ، وَالشَّيْءِ، وَالشَّيْءِ، وهو ما بينه وبين غيره أمر مشترك؛ فيشتبه ويلتبس به. وأما معناه: فأجود ما قيل فيه: إن المحكم: المتضح المعنى، كالنصوص والظواهر؛ لأنه من البيان في غاية الإحكام والاتقان. والمتشابه مقابل المحكم، وهو غير المتضح المعنى؛ فتشبه بعض محتملاته ببعض للاشتراك. شرح مختصر الروضة (٤٣/٢-٤٤).

قال شيخ الإسلام: والتشابه الخاص: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشبهه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما، بحيث لا يشبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما فيكون مشتبهاً عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك؛ فالتشابه الذي لا يتميز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشبهه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه. مجموع الفتاوى (٦٢/٣). وحكم المحكم: أنه يجب العمل به وتصديقه والمبادرة إليه. وحكم المتشابه: يجب رده إلى المحكم. شرح مختصر الروضة للشري (٢٥٦/١).

قال ابن القيم رحمه الله: والإحكام له ثلاثة معان: أحدها: الإحكام الذي في مقابلة المتشابه كقوله: {مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} [آل عمران: ٧]. والثاني: الإحكام في مقابلة نسخ ما يلقي الشيطان، كقوله: {فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ

متشابهًا، وهو قوله: {كتابًا متشابهًا} الزمر: ٢٣، الآية. وبعضها دل على أن منه محكمًا ومنه متشابهًا، وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

ولا معارضة بين الآيات، لأن معنى كونه كله محكمًا هو اتصاف جميعه بالإحكام الذي هو الإتقان، لأن جميعه في غاية الإتقان في ألفاظه ومعانيه، أحكامه عدل وأخباره صدق، وهو في غاية الفصاحة والإعجاز والسلامة من جميع العيوب. ومعنى كونه كله متشابهًا: أن آياته يشبه بعضها بعضًا في الإعجاز والصدق والعدل والسلامة من جميع العيوب. (١)

الله آياته} [الحج: ٥٢] وهذا الإحكام يعم جميع آياته وهو إثباتها وتقريرها وبيانها، ومنه قوله: {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ} [هود: ١]. الثالث: إحكام في مقابلة الآيات المنسوخة، كما يقوله السلف كثيرا: هذه الآية محكمة غير منسوخة. شفاء العليل ص (٣٨٦-٣٨٧).

وقال ابن القيم في بيان طريقة المتدعة الذين عكسوا القاعدة: وهذا فعل الذين يستمسكون بالمتشابه في ردّ المحكم، فإن لم يجدوا لفظًا متشابهًا غير المحكم يردونه به، استخرجوا من المحكم وصفا متشابهًا وردوه به، فلهم طريقان في رد السنن: أحدهما: ردها بالمتشابه من القرآن أو من السنن. الثاني: جعلهم المحكم متشابهًا ليعطلوا دلالة.

وأما طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، كالشافعي والإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف والبخاري وإسحاق، فعكس هذه الطريق، وهي: أنهم يردّون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم، فتتفق دلالاته مع دلالة المحكم وتوافق النصوص بعضها بعضًا، فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره. إعلام الموقعين (٢/٢٧٥). اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٣٨-٢٣٩).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣/٥٩-٦٢)، الصواعق المرسلة (١/٢١٢).

ومعنى أن منه آيات محكمات وأخر متشابهات: اختلف فيه اختلافاً مبنياً على الاختلاف في معنى الواو استئنافية، والراسخون مبتدأ خبره جملة: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ [سورة آل عمران: ٧] والوقف تام على قوله {إِلَّا اللَّهُ}، فإنه يفسر المتشابه: بأنه ما استأثر الله بعلمه. ^(١)

^(١) ذكر شيخ الإسلام: أن المراد حقائق أمور الغيب وكيفيتها، فمعنى التأويل على هذا: حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وهو المراد بلفظ التأويل في القرآن.. وليس المراد أن في القرآن ما لا يعلم معناه إلا الله، الذي هو قول المفوضة، بل الصواب أن القرآن مفهوم معناه كله، سواء عرف معناه، أو عرف المراد به، قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [يوسف: ٢] يعني تفهمون، وقد عاب الله جل وعلا على الناس عدم تدبرهم للقرآن فقال: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد: ٢٤] وقال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص: ٢٩]. والدليل على ما قلناه إجماع السلف فإنهم فسروا جميع القرآن.. وكلام أهل التفسير من الصحابة والتابعين شامل لجميع القرآن إلا ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه، لا لأن أحداً من الناس لا يعلمه، لكن لأنه هو لم يعلمه. وأيضاً فإن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه. والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف، فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره... ولأن الله أخبر أن القرآن بيان وهدي وشفاء ونور ولم يستثن منه شيئاً عن هذا الوصف، وهذا ممتنع بدون فهم المعنى قالوا: ولأن من العظيم أن يقال: إن الله أنزل على نبيه كلاماً لم يكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل.. وأيضاً فالكلام إنما المقصود به الإفهام فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام ينزله على خلقه لا يريد به إفهامهم، وهذا من أقوى حجج الملحدين... ولهذا صار كل من أعرض عن آيات لا يؤمن بمعناها يجعلها من المتشابه بمجرد دعواه. مجموع الفتاوى (٣٩٥/١٧) -

وعلى هذا القول أكثر أهل العلم،^(١) وعليه درج صاحب المراقي بقوله:^(٢)
وما به استأثر علم الخالق فذا تشابه عليه أطلق
وهو على هذا القول واضح، لأن الضمير في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾
[سورة آل عمران: ٧] راجع إلى ما تشابه منه، وهو بعينه المتشابه.^(٣)

ومن قال: بأن الواو عاطفة، فإنه فسّر المتشابه بما يعلمه الراسخون في العلم
دون غيرهم، كآليات التي ظاهرها التعارض وهي غير متعارضة في نفس الأمر،
كقوله: ﴿وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨]، وقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا
يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩]، مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلَنَّهِنَّ
أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢]، وقوله: ﴿فَلَنَسْتَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْتَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾
[الأعراف: ٦].

(٣٩٩)، باختصار، شرح مختصر الروضة للثري (١/٢٥٧-٢٥٨). وانظر: درء التعارض
(٢٣٥-٢٣٤/٥).

(١) جمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف على قوله: {وما يعلم تأويله إلا الله} وهذا هو
المأثور عن أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم. قاله شيخ الإسلام رحمه الله.
مجموع الفتاوى (٣/٥٤). ولهذا قال أكثرهم أن الوقف على قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا
اللَّهُ} بناء على أن التأويل هو ما استأثر الله بعلمه، وهو الكيف الذي لا نعلمه نحن.
الصفدية (١/٢٨٩).

(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٤٤٩).

(٣) فأما من جعل الصواب قول من جعل الوقف عند قوله إلا الله، وجعل التأويل بمعنى
التفسير، فهذا خطأ قطعاً. قاله شيخ الإسلام. مجموع الفتاوى (١٧/٤٠٠)، النبوات
(٢/٦٣٦)، بيان تلبيس الجهمية (٨/٢٦١). لأن هذا معنى قول المفوضة.

ونحو ذلك من الآيات. ^(١)

وقول من قال: إن المتشابه القصص والأمثال، فسّر المتشابه بما يشبه بعضه بعضًا، لأن قصص الأمم الماضية يشبه بعضه بعضًا، وكذلك الأمثال.

ورجح المؤلف رحمه الله أن المتشابه ما استأثر الله بعلمه، وأن الوقف تام على قوله: {إلا الله}، أي وما يعلم تأويله إلا الله وحده، بقرائن في الآية.

فمن القرائن المعنوية اللفظية: أنه لو أراد عطف الراسخين لقال: "ويقولون" بالواو.

ومن القرائن المعنوية: أنه ذمّ مبتغي التأويل، ولو كان ذلك معلومًا للراسخين لكان مبتغيه ممدوحًا لا مذمومًا. ولأن قولهم: {آمنا به} يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه، لا سيما إذا اتبعوه بقولهم: ﴿كُلُّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾

^(١) قال المؤلف الشنقيطي رحمه الله: والجواب عن هذا من ثلاثة أوجه: الأول - وهو أوجهها لدلالة القرآن عليه - هو أن السؤال قسمان: سؤال توبيخ وتقريع، وأداته غالبًا: لم، وسؤال استخبار واستعلام وأداته غالبًا: هل، فالمثبت هو سؤال التوبيخ والتقريع، والمنفي هو سؤال الاستخبار والاستعلام، وجه دلالة القرآن على هذا أن سؤاله لهم المنصوص في كله توبيخ وتقريع، كقوله: {وقفوهم إنهم مسئولون ما لكم لا تناصرون} [الصفات: ٢٤ - ٢٥]، وقوله: {أفسح هذا أم أنتم لا تبصرون} [الطور: ١٥]، {ألم يأتكم رسل منكم} [الزمر: ٧١]، وكقوله: {ألم يأتكم نذير} [الملك: ٨]، إلى غير ذلك من الآيات. الوجه الثاني: أن في القيامة مواقف متعددة، ففي بعضها يسألون، وفي بعضها لا يسألون. الوجه الثالث: هو ما ذكره الحليمي من أن إثبات السؤال محمول على السؤال عن التوحيد وتصديق الرسل، وعدم السؤال محمول على ما يستلزمه الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه، ويدل لهذا قوله تعالى: {فيقول ماذا أجبتكم المرسلين} [القصص: ٦٥]، والعلم عند الله تعالى. دفع إيهام الاضطراب ص (١٠٠-١٠١).

فذكرهم ربهم هنا يعطي الثقة به والتسليم لأمره، وأنه من عنده كالمحكم. ولأن لفظة "أما" في قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ لتفصيل الجمل، فذكره لها في الذين في قلوبهم زيغ مع وصفه إياهم باتباع المتشابه وابتغاء تأويله، يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون، ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول بابتغاء التأويل.

قال مقيد عفا الله عنه: مراده أن قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ الآية، يفهم منه ما مضمونه: وأما الراسخون في العلم فلا يتبعون ما تشابه منه ولا يبتغون تأويله.

وقول المؤلف **رحم الله** في هذا المبحث: والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه وتعالى مما يجب الإيثار به ويحرم التعرض لتأويله، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: ٥]... إلى آخره.

لا يخلو من نظر. ^(١) لأن آيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بهذا المعنى من غير تفصيل، لأن معناها معلوم في اللغة العربية وليس متشابهًا، ولكن كيفية

(١) قال ابن القيم رحم الله: إن أردتم أنه يشبه المراد بها بغير المراد، فهذا وإن كان يعرض لبعض الناس، فهو أمر نسبي إضافي فيكون متشابهًا بالنسبة إليه دون غيره، ولا فرق في هذا بين آيات الأحكام وآيات الصفات، فإن المراد قد يشبه فيهما بغيره على بعض الناس دون بعض. وقد تنازع الناس في المحكم والمتشابه تنازعا كثيرا، ولم يعرف عن أحد من الصحابة قط أن المتشابهات آيات الصفات، بل المنقول عنهم يدل على خلاف ذلك، فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم وهم لا يتنازعون في شيء منها، وآيات الأحكام هي المحكمة وقد وقع بينهم النزاع في بعضها؟ وإنما هذا قول بعض المتأخرين. الصواعق المرسلة (١/٢١٣-٢١٤).

اتصافه جل وعلا بها ليست معلومة للخلق. وإذا فسرنا المتشابه بأنه هو ما استأثر الله بعلمه دون خلقه كانت كيفية الاتصاف داخلة فيه لا نفس الصفة.

وإيضاحه: أن "استوى" إذا عدى بعلى معناه في لغة العرب: الارتفاع والاعتدال، ولكن كيفية اتصافه جل وعلا بهذا المعنى المعروف عند العرب لا يعلمها إلا الله جل وعلا، كما أوضح هذا التفصيل أمام دار الهجرة مالك بن أنس تغمد الله برحمته، بقوله: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول".^(١)

فقوله **رَحِمَ اللَّهُ**: الاستواء غير مجهول: يوضح أن أصل صفة الاستواء ليست من المتشابه، وقوله: والكيف غير معقول: يبين أن كيفية الاتصاف تدخل في المتشابه، بناء على تفسيره بما استأثر الله تعالى بعلمه، كما تقدم.^(٢)

وهذا التفصيل لا بد منه، خلافاً لظاهر كلام المؤلف **رَحِمَ اللَّهُ**، وقد بسطنا الكلام بإيضاح هذه المسألة في كتابنا "أضواء البيان" في أول سورة آل عمران، والعلم عند الله تعالى.

(١) قال شيخ الإسلام: فيبين أن الاستواء معلوم وأن كيفية ذلك مجهول، ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف، والأئمة ينفون علم العباد بكيفية صفات الله وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو... فنحن نفهم معنى ذلك ونميز بين العلم والقدرة وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله مع تنوع معانيها فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات. مجموع الفتاوى (٥٨/٣) - (٥٩).

(٢) أي: أنا نعلم بما أخبرنا به من وجه دون وجه. فإن الله قال: {أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً} النساء: ٨٢، وقال: {أفلم يدبروا القول} المؤمنون: ٦٨.. فأمر بتدبر الكتاب كله. مجموع الفتاوى (٥٤/٣).

فإن قيل: إن فسرنا التشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه، فما الحكمة في خطاب الخلق بما لا يفهمونه؟

فالجواب: أن الله تعالى يمتحن خلقه بما شاء، فلا مانع من أن يكلفهم الإيمان بما لا يعلمون معناه امتحاناً وابتلاء لهم.

ويدل لهذا الوجه ما ذكره تعالى عن الراسخين في العلم من قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، فإنهم آمنوا به لأنهم علموا أنه من عند ربهم كالمحكم، والله تعالى أعلم.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: (١)

(١) روضة الناظر ص (٦٩).

باب النسخ

النسخ في اللغة: الرفع والإزالة،^(١) ومنه نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الأثر، وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل كقولهم نسخت الكتاب.

معنى كلامه ظاهر، وقوله: ما يشبه النقل. عبّر بأنه يشبهه لأنه ليس نقلاً حقيقياً، لأن ما في الكتاب المنقول منه لم ينقل بالكلية، وإنما نقلت صورته منه في الكتاب الثاني.^(٢)

واعلم أن النسخ جاء في القرآن العظيم لثلاثة معاني:

جاء بمعناه اللغوي: وهو الرفع والإبطال من غير تعويض شيء عن المنسوخ، وهذا في قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ [سورة الحج: ٥٢].

وجاء بمعناه الشرعي: وهو رفع حكم شرعي بخطاب جديد، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [سورة البقرة: ١٠٦].

(١) نسخ الشيء ينسخه نسخاً، وانتسخه: واستنسخه: اكتتبه عن معارضة، {إننا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون} الجاثية: ٢٩. والنسخ: إبطال الشيء وإقامة الشيء مقامه، {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها} البقرة: ١٠٦. ونسخ الشيء: أزاله. المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، وانظر: تهذيب اللغة، ولسان العرب، مادة (نسخ).

(٢) فإن نسخ الكتاب ليس نقلاً لما في المنسوخ منه حقيقة، لبقائه بعد النسخ، وإنما هو مشبه للنقل، من جهة أن ما في الأصل صار مثله في الفرع، لفظاً ومعنى. شرح مختصر الروضة (٢/٢٥١-٢٥٢).

وجاء بمعنى نسخ الكتاب، أي: كتابته كقوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]، وقوله: ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٤].^(١)

قال المؤلف رحمه الله: (٢) فأما النسخ في الشرع فهو: بمعنى الرفع والإزالة لا غير، وحده: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه، ومعنى الرفع: إزالة الحكم على وجه لولاه لبقى ثابتاً.^(٣)

وقوله: بخطاب متقدم: متعلق بالثابت، يعني أنه ثابت بخطاب شرعي متقدم لا بالبراءة الأصلية.

وقوله: بخطاب متراخ عنه: متعلق برفع الحكم، يعني أنه مرفوع بخطاب متراخ عنه لا متصل به. وإيضاح تقريره: أن النسخ هو أن يرفع حكماً ثابتاً بخطاب متراخ حكماً ثابتاً بخطاب متقدم.

واحترز بقوله: رفع الحكم: (٤) عما لم يرفع أصلاً، كالأحكام التي لم يدخلها

(١) لكن الذي يظهر أن المعاني الثلاثة السابقة كلها لغوية، حتى معناه الشرعي، كما تقدم نقله عن كتب أهل اللغة، فإنهم نصوا على ذلك، والله أعلم.

(٢) روضة الناظر ص (٦٩).

(٣) قال ابن بدران -في زيادة قوله: على وجه لولاه لكان ثابتاً-: هذه الزيادة مع قولنا: متراخ عنه لا داعي لها، فإن الرفع لا يكون إلا على وجه لولاه لكان ثابتاً، وإنما زادها المعتزلة في تعريفهم. نزهة الخاطر العاطر (١/١٩٢).

(٤) أخرج: رفع الذات ورفع الفعل ورفع المؤاخذه ورفع الثواب ورفع العقاب، فذلك كله ليس بنسخ. شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٦٢).

نسخ. (١)

واحترز بقوله: **بخطاب متقدم**: عما كان ثابتاً بالبراءة الأصلية، كعدم حرمة الربا وعدم وجوب الصيام والصلاة، فإن رفعه ليس بنسخ، لأنه كان ثابتاً بالبراءة الأصلية لا بخطاب شرعي. (٢)

واحترز **بخطاب ثان**: عن زوال الحكم بالجنون ونحوه، فليس بنسخ، لأنه لم يرفع بخطاب ثان. (٣)

(١) والرفع يخرج أيضًا ما ابتدئ بشرع جديد، فليس هو بنسخ، مثل إيجاب صلاة الليل في أول الأمر. شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٦٣). قلت: وذلك بمعنى رفع البراءة الأصلية التي سيذكرها المؤلف رحمته الله. والمراد بالرفع: ارتفاع دوام الحكم بمعنى تكرره، لا ارتفاع الحكم الذي هو الخطاب، فإن لفظه لا يزال موجوداً فيما نسخ حكمه وبقي لفظه. انظر: البحر المحيط (٣/١٤٥).

(٢) نعم رفع البراءة الأصلية ليس نسخاً، لكن البراءة الأصلية حكم شرعي ثابت بأدلة الشرع، لا أنها عقلية ليست من الشرع كما يقوله المعتزلة ومن تأثر بهم، وقد تقدم التنبيه على ذلك. فيكون حكم البراءة الأصلية ثبت بدليل شرعي عام، ويكون ابتداء العبادات بمثابة التخصيص لها وليس نسخاً لها. وانظر: شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٦٦)، حاشية روضة الناظر مع نزهة الخاطر (١/٢٤١) تحقيق الشري.

(٣) ومنه كذلك ارتفاع حكم الصيام بدخول الليل، وارتفاع حكم الفطر بدخول النهار، فلا يكون نسخاً. شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٦٣). وقولهم: "بخطاب"، ليعم وجوه الأدلة، وليخرج الإجماع والقياس، إذ لا يتصور النسخ فيهما ولا بهما، وليخرج ارتفاعه بالموت ونحوه، فإنه لا يسمى نسخاً، وكمن سقط رجلاه فإنه لا يقال: نسخ عنه غسل الرجلين. البحر المحيط (٣/١٤٥)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٦٣). قال ابن النجار: وقول من قال: "بدليل شرعي" أولى ممن قال: "بخطاب شرعي"، لدخول الفعل في الدليل

واحترز بتراخيه: عن المتصل بالخطاب الأول، فإنه تخصيص له وبيان، لا نسخ له، ^(١) كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [سورة آل عمران: ٩٧]، فإن بدل البعض من الكل فيه رفع حكم وجوب الحج عن غير المستطيع، ولكنه متصل به فليس نسخاً، لأنه لم يتراخ عنه.

وكقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [سورة النور: ٣٣] فرفع حكم الأمر بالكتابة في حق من لم يعلم فيه خير، المفهوم من الشرط ليس نسخاً لأنه متصل به.

وستأتي إن شاء الله أمثلة كثيرة لهذا في مبحث المخصصات المتصلة. ^(٢)

دون الخطاب.. ومن النسخ بالفعل: نسخ الوضوء مما مست النار بأكل النبي ﷺ من الشاة ولم يتوضأ. البخاري (٢٠٧، ٢٠٨) ومسلم (٣٥٤، ٣٥٥) من حديث ابن عباس وعرو بن أمية الضمري رضي الله عنه م. الكوكب المنير (٥٢٦/٣).

^(١) منهم من زاد قيد "التراخي" ليخرج المتصل بالحكم، كالاستثناء والشرط والصفة، لأنه بيان لغاية الحكم، ولا يسمى نسخاً، لاستحالة أن يكون آخر الكلام قد منع أوله. وقولنا: "رفع حكم" يغني عن قيد التراخي، إذ ليس من ذلك رفع الحكم، لأن الرفع إنما يكون بعد الثبوت، وليس في شيء منها ثبوت الحكم، لأنها تخصيصات. البحر المحيط (١٤٥/٣).

^(٢) أركان النسخ ثلاثة: الناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ عنه. أما الناسخ فهو الله تعالى على الحقيقة، وتسمية خطابه الدال على النسخ ناسخاً توسع، إذ به يقع النسخ، كما يقال: صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء، والمنسوخ هو المزال وهو الحكم المرتفع، والمنسوخ عنه هو المتعبد به بدلاً عن العبادة المزالة. البحر المحيط (١٥٠/٣)، شرح مختصر الروضة (٢٥٥/٢). والناسخ يطلق على الله سبحانه وتعالى من باب الإخبار، يقال: نسخ فهو ناسخ، لأن الله تعالى يقول: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾ البقرة: ١٠٦. الكوكب المنير (٥٢٨/٣).

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

وقال قوم: إن النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان... إلى آخره.

حاصل هذا القول الأخير: أن النسخ بيان لانقضاء زمن الحكم الأول، لأن ظاهر الخطاب الأول أن الحكم مؤبد، والنسخ قد دل على انتهاء زمنه. ^(٢)

وأشار إلى القولين في المراقي ^(٣) بقوله في تعريف النسخ:

رفع حكم أو بيان الزمن بمحكم القرآن أو بالسنة

وعلى هذا القول الثاني فالنسخ يرجع إلى التخصيص في الأزمان، ^(٤) وهو معترض، لأنه لا يشمل النسخ قبل التمكن من الفعل. ^(٥)

(١) روضة الناظر ص (٦٩-٧٠).

(٢) هو قول الرازي والبيضاوي وابن حزم، وعند الحنفية فيه تفصيل. ونسبه الزركشي وغيره إلى الفقهاء. البحر المحيط (١٤٦/٣)، حاشية الكوكب المنير (٥٢٧/٣).

(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٤٦٦).

(٤) هؤلاء يجعلون النسخ تخصيصاً وبياناً، أي أن الخطاب الثاني يبين أن الأزمنة بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مراداً من الخطاب الأول، كما أن التخصيص في الأعيان كذلك. البحر المحيط (١٤٦/٣).

(٥) ستأتي مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل، وأنه واقع في الشرع، كما في قصة أمر الله تعالى إبراهيم الخليل بذبح ولده إسماعيل، عليهما الصلاة والسلام. قال ابن قدامة في الرد عليهم: وهذا يوجب أن يكون قوله: صُم بالنهار وكُل بالليل نسخاً، وقوله: {ثم أتموا الصيام إلى الليل} البقرة: ١٨٧، نسخاً، وليس فيه معنى الرفع. روضة الناظر ص (٦٩). أي: على قولهم سيكون انتهاء زمن الصيام بغروب الشمس نسخاً وليس هو كذلك.

واعلم أن حدّ المعتزلة للنسخ الذي ذكره المؤلف باطل، فلا حاجة له، وما أورد من الاعتراضات على حد النسخ الذي ذكرنا بأنه رفع الحكم، كله ساقط والحد صحيح. ^(١)

واعلم أن النسخ لا يلزمه البداء الذي هو الرأي المتجدد، لأن الله يشرع الحكم الأول وهو يعلم أنه سينسخه في الوقت الذي تزول مصلحته فيه، وتصير المصلحة في النسخ، فإذا جاء ذلك الوقت نسخ الحكم الأول وعوض منه الحكم النسخ، على وفق ما سبق في علمه أنه سيفعله.

كما أن المرض بعد الصحة وعكسه والموت بعد الحياة وعكسه والفقر بعد الغنى وعكسه ونحو ذلك ليس فيه بداء، لسبق علمه تعالى بأنه سيفعل ذلك في وقته، كما هو ظاهر. ^(٢) قال المؤلف رحمته الله: ^(٣)

^(١) انظر: روضة الناظر ص (٧٠-٧٢)، البحر المحيط (١٤٨/٣)، شرح مختصر الروضة (٢٥٤/٢).

^(٢) قال الزركشي: ولا يستلزم النسخ البداء إذ النسخ بأمْر، والبداء الظهور بعد أن لم يكن، خلافاً للرافضة واليهود، فإنهم ادعوا استلزامه، فلزمهم التسوية بينهما في الجواز وعدمه، فقالت اليهود: لا يجوز النسخ عليه لامتناع البداء عليه. وقالت الرافضة: يجوز البداء عليه لجواز النسخ منه. والكل كفر. والثاني أغلظ. البحر المحيط (١٥٠/٣). والقول به كفر بإجماع أهل السنة. قال الإمام أحمد رحمته الله: من قال: إن الله تعالى لم يكن عالماً حتى خلق لنفسه علماً فعلم به فهو كافر. الكوكب المنير (٥٣٦/٣). وقد رد ابن القيم رحمته الله على إنكار اليهود النسخ برد طويل في إغاثة اللهفان (٣٢٠-٣٢٨)، وانظر اختيارات ابن القيم الأصولية للجزائري (٦٥٢-٦٥٨).

^(٣) روضة الناظر ص (٧٢-٧٣).

فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص.. إلى آخره

اعلم أن السلف يطلقون اسم النسخ على ما يطلقه عليه الأصوليون، وعلى التخصيص والتقيد، فالجميع يسمونه نسخاً، كما نبّه عليه غير واحد.^(١)

وأما الأصوليون فلا يطلقون النسخ على التخصيص ولا التخصيص على النسخ، وحدّ النسخ عندهم هو ما تقدم. وحدّ التخصيص في اصطلاحهم هو: قصر العام على بعض أفرادهِ بدليل يقتضي ذلك.^(٢) كما سيأتي إن شاء الله.

(١) قال ابن القيم رحمه الله: مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ: رفع الحكم بجملته تارة، وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقيد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً، لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر. إعلام الموقعين (١/٣٥، ٢/٢٩٢، ٢٩٧)، تهذيب السنن (٣/٢٠٣) مفتاح دار السعادة (٢/٣٩٠).

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: وكانوا يسمون ما عارض الآية ناسخاً لها، فالنسخ عندهم اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية على معنى باطل، وإن كان ذلك المعنى لم يرد بها، وإن كان لا يدل عليه ظاهر الآية؛ بل قد لا يُفهم منها، وقد فهمه منها قوم، فيسمون ما رفع ذلك الإبهام والإفهام نسخاً. مجموع الفتاوى (١٣/٢٩-٣٠). وقال رحمه الله: والمنسوخ يدخل فيه -في اصطلاح السلف العام - كل ظاهر تُرك ظاهره لمعارض راجح: كتخصيص العام وتقيد المطلق. مجموع الفتاوى (١٣/٢٧٢). وانظر: (١٤/١٠١).

(٢) هناك منهجان عند الأصوليين والفقهاء في تعريف التخصيص: الأول: أن التخصيص إخراج بعض أفراد العام، والثاني: أنه قصر اللفظ العام على بعض أفرادهِ. وسيأتي إن شاء الله تعالى إيضاح ذلك في باب التخصيص.

وبتعريف كل منها يظهر الفرق. (١)

وذكر المؤلف الفرق بينهما من سبعة أوجه: (٢)

(١) **شروط النسخ: الأول:** أن يكون الناسخ وحياً، فلا نسخ بمجرد الإجماع لأنه لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ، والنسخ تشريع فينقطع بوفاة، ولا يكون النسخ بقياس، لأن القياس يكون فيما لا نص فيه. **الثاني:** أن يتأخر الناسخ عن المنسوخ. **الثالث:** تعارض الناسخ والمنسوخ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، لكن إن ثبت النسخ بالنص أو بقول الصحابي أو الإجماع فلا يشترط هذا الشرط، فيقال بالنسخ ولو أمكن الجمع. **الرابع:** أن يكون المنسوخ حكماً لا خبراً، أو خبراً أريد به الإنشاء. **الخامس:** أن لا يكون المنسوخ حكماً هو مصلحة في كل زمان ومكان، كالتوحيد ومكارم الأخلاق ومقاصد الشريعة والقواعد الكلية. **السادس:** ثبوت النص الناسخ، ولا يشترط أن يكون أقوى من المنسوخ في مرتبته. **السابع:** وفيه خلاف: أن لا يكون النص المرفوع مقيداً بوقت يقتضي دخوله زوال ذلك الحكم، لأن المغيا بغاية يزول بوجودها، فلا يكون نسخاً. واختاره شيخ الإسلام. انظر: الكوكب المنير (٣/٥٢٩، ٥٣٧)، البحر المحيط (٣/١٥٦-١٥٧)، زاد المعاد (٢/١٨٧)، إعلام الموقعين (٢/٣٠٠-٣٠١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢/٦٦٥-٦٦٦)، مجموع الفتاوى (٢٠/٣٩٨)، شرح تنقيح الفصول ص (٣١٧، ٤٢٢)، معالم في أصول الفقه ص (٢٤٨-٢٥٠)، تيسير أصول الفقه ص (٣٢٦)، الأصول من علم الأصول للعثيمين، شرح الأصول من علم الأصول للشرقي.

(٢) **وهناك تشابه بينهما،** إذ الأصل أنه لا يفرق بين شيئين إلا لوجود شبهة بينهما. قال ابن قدامة رحمه الله: هما مشتركان من حيث إن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ. روضة الناظر ص (٧٢). وقال الزركشي رحمه الله: واعلم أن التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم بنقض ما يتناوله اللفظ. البحر المحيط (٢/٣٩٤).

الأول: أن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه. ^(١)

وإيضاحه: أن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [العنكبوت: ١٤]، الآية ظاهرة أنها ألف كاملة، لكن قوله: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ يبين أن هذه الخمسين غير مراد دخولها في الألف، وأن المراد بالألف: تسعمائة وخمسون، بدليل قوله: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾.

وهذا المثال بناء على أن الاستثناء بـ(إلا) ونحوها من العدد تخصيص، وهو قول الأكثر، ^(٢) كما أشار إليه في المراقي ^(٣) بقوله:

وعدد مع كإلا قد وجب له الخصوص عند جل من ذهب

بخلاف النسخ، فالذي يرفعه الناسخ كان قبل النسخ مقصودًا دخوله في معنى اللفظ وفي الحكم، كما هو واضح. ^(٤)

الثاني: أن النسخ يشترط تراخيه كما تقدم، بخلاف التخصيص فإنه يجوز اقترانه، وربما لزم، كالتخصيص بالشرط، والصفة، والغاية، والاستثناء، وبدل

^(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص (٢٣٠). وذكر الزركشي: أن التخصيص يؤذن بأن المراد بالعموم عند الخطاب بعضه، والنسخ يحقق أن كل ما يتناوله اللفظ مراد في حال الحال، وإن كان غير مراد فيما بعده. البحر المحيط (٣٩٦/٢).

^(٢) ستأتي المسألة إن شاء الله تعالى في باب التخصيص. وانظر البحر المحيط (٤٢٢/٢).

^(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٤٠١).

^(٤) فالتخصيص إخراج ما لم يكن مرادًا للمتكلم ابتداء، والنسخ إخراج ما أريد باللفظ دخوله ابتداء.

البعض من الكل، كما يأتي إيضاحه - إن شاء الله تعالى- في مبحث المخصّصات.^(١)

الثالث: أن النسخ يدخل في الشيء الواحد، كنسخ استقبال بيت المقدس ببيت الله الحرام، فالمنسوخ شيء واحد، بخلاف التخصيص فلا يدخل إلا في عام له أفراد متعددة يخرج بعضها بالمخصّص ويبقى بعضها الآخر.^(٢)

الرابع: أن النسخ لا يكون إلا بخطاب جديد، والتخصيص قد يقع بغير خطاب، كالتخصيص بالقياس وبالعقل وبالعرف المقارن للخطاب وغير ذلك، كما سيأتي إيضاحه في مبحث المخصّصات المنفصلة.^(٣)

الخامس: أن النسخ لا يدخل الأخبار، وإنما هو في الإنشاء فقط، بخلاف التخصيص فإنه يكون في الإنشاء وفي الخبر.^(٤)

السادس: أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، والتخصيص لا يتنفي معه ذلك،^(٥) إيضاحه: أن مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ

(١) التخصيص يجوز أن يكون مقترنا بالنص العام، ومقدمًا عليه، ومتأخرًا عنه، ولا يجوز أن يكون النسخ متقدمًا على المنسوخ، ولا مقترنًا به، بل يجب أن يتأخر عنه. البحر المحيط (٣٩٥/٢).

(٢) البحر المحيط (٣٩٥/٢).

(٣) البحر المحيط (٣٩٦/٢).

(٤) مثال التخصيص في الخبر: سورة العصر، في قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ}.

(٥) أي أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقي تحته، والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في المستقبل بالكلية. البحر المحيط (٣٩٥/٢).

وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴿[سورة البقرة: ٢٤٠] لما نسخ بقوله تعالى: ﴿يَتَرَضَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، لم تبق دلالة الآية الأولى على الحول في العدة مقصودة في المستقبل بعد ورود النسخ، بخلاف التخصيص.

وسياتي أن التحقيق عند متأخري الأصوليين: أن العام المخصوص يراد فيه شمول جميع الأفراد من حيث تناول اللفظ لها، دون الحكم لها لوجود المخصص، أما العام المراد به الخصوص: فالأفراد الخارجة بالمخصص لم ترد فيه تناولاً ولا حكماً. ^(١) كما يأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى.

السابع: أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد بخلاف التخصيص، ^(٢) فإن المتواتر يخص بالآحاد، لأن النسخ رفع والتخصيص بيان، فقوله تعالى: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَأَى ذَلِكَ﴾ [سورة النساء: ٢٤]، متواتر خصص عموم به حديث: "لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها" ^(٣) وهو آحاد، وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [سورة النساء: ١١]، خصص بقوله: "أنا معاشر الأنبياء لا نورث" ^(٤) الحديث، وهو آحاد، وأمثله كثيرة، وسياتي في مبحث التخصيص كثير منها إن شاء الله تعالى.

^(١) يعني: أن اللفظ في العام المخصوص: يراد به جميع الأفراد لفظاً لا حكماً بسبب وجود المخصص، وأما في العام الذي أريد به الخصوص فاللفظ لم يرد فيه شمول كل الأفراد لا لفظاً ولا حكماً، لأن المتكلم بالعام لم يرد العموم أصلاً.

^(٢) ستأتي المسألة إن شاء الله، والصحيح أن الآحاد إذا صحَّ ينسخ المتواتر، فالآحاد والمتواتر كلاهما حجة شرعية.

^(٣) البخاري (٥١٠٩)، ومسلم (١٤٠٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

^(٤) البخاري (٣٠٩٣) ومسلم (١٧٥٩) من حديث عائشة عن أبي بكر رضي الله عنه.

وأشار في المراقي^(١) إلى جواز بيان المتواتر بالآحاد، وبيان المنطوق بالمفهوم بقوله:

وبين القاصر من حيث السند أو الدلالة على ما يعتمد

تنبيه:

اعلم أن التخصيص إن لم يرد فيه المخصّص - بالكسر - إلا بعد العمل بالعام، والتقيد إن لم يرد فيه المقيّد - بالكسر - إلا بعد العمل بالمطلق، فكلاهما حينئذ نسخ، ولا يجوز أن يكونا تخصيصًا وتقيدًا، لأن التخصيص والتقيد بيان، والبيان لا يجوز تأخيره عن وقت العمل، فلما تأخر عن وقته تعين كونه نسخًا.^(٢)

وأشار إلى ذلك في المراقي^(٣) في الأول بقوله:

وأن أتى ما خص بعد العمل نسخ والغير مخصّصًا جلي

(١) مراقي السعود، رقم البيت (٤٥٦).

(٢) قال الزركشي: يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بالإجماع. البحر المحيط (١٥٩/٣). قال القرافي رحمته الله: ولا يكون التخصيص إلا قبل العمل، لأن التخصيص بيان المراد، فإذا عمل به صار الجميع مرادًا، فلا يبقى الإخراج بعد ذلك إلا نسخًا وإبطالًا لما هو مراد، والتخصيص هو إخراج غير المراد عن المراد، وبعد العمل بالجميع يتعذر ذلك، ويجوز النسخ أيضًا قبل العمل إذا علم أن مدلول اللفظ مراد. شرح تنقيح الفصول ص (٢٣٠). وجعل الزركشي رحمته الله ذلك من الفوارق، فقال: في الفرق السابع بين التخصيص والنسخ: إنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالمخصوص وفاقًا. البحر المحيط (٣٩٥/٢).

(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٤٣٠).

وفي الثاني بقوله: ^(١)

وإن يكن تأخر المقيد عن عمل فالنسخ فيه يعهد

قال المؤلف رحمه الله: ^(٢)

فصل (الرد على منكري النسخ)

وقد أنكر قوم النسخ وهو فاسد.. إلى آخره.

لا شك أن إنكار النسخ فاسد، وأن النسخ جائز عقلاً، كما قدمنا أنه لا يلزمه البداء، وواقع شرعاً، والدليل قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

وإنكار أبي مسلم الأصفهاني ^(٣) له معناه: أنه يميل إلى أنه تخصيص في الزمن، لا رافع للحكم، ^(٤) كما تقدمت الإشارة إليه.

قال المؤلف رحمه الله: ^(٥)

(١) مراقي السعود، رقم البيت (٤٣٨).

(٢) روضة الناظر ص (٧٣-٧٤).

(٣) أبو مسلم هو محمد بن بحر الأصفهاني، من المعتزلة. قواطع الأدلة (٣/٨١)، حاشية الكوكب المنير (٣/٥٣٥).

(٤) صرح بذلك الطوفي والمرداوي، وقال ابن بدران: إنه لعله تابع السلف في كون النسخ أعم من التخصيص، وينكر تسميته نسخاً خلافاً في التسمية فقط. انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٢٧٢-٢٧٣)، نزهة الخاطر (١/٢٥١) بتحقيق الشري.

(٥) روضة الناظر ص (٧٤-٧٥).

فصل (أنواع النسخ في القرآن)

يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها معاً.

معنى كلامه ظاهر، ومثال نسخ التلاوة دون الحكم: نسخ تلاوة آية الرجم وبقاء حكمها، وهي قوله تعالى: "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم." ^(١) قيل: كانت هذه الآية من براءة، وقيل: من الأحزاب.

ومنه نسخ تلاوة آية خمس رضعات عند الشافعي ومن وافقه. ^(٢)

ومثال نسخ الحكم دون التلاوة: آية العدة المذكورة آنفاً، وهو أغلب ما في القرآن من النسخ.

ومثال نسخها معاً: نسخ آية عشر رضعات، فقد ثبت في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن. ^(٣)

^(١) أخرجه مالك في الموطأ برقم (٣٠٤٤) ت الأعظمي وابن ماجه (٢٥٥٣)، بسند صحيح، وفي رواية الموطأ: قال عمر: لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله لكتبته. وأخرجه أحمد برقم (٢١٢٠٦، ٢١٢٠٧) ط. الرسالة، من حديث أبي بن كعب بسند حسن، وفيه أنها كانت آية من سورة الأحزاب. وأصل الحديث في البخاري (٦٤٤٢)، ومسلم (١٦٩١)، عن عمر رضي الله عنه قال: كان فيما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها... الحديث.

^(٢) وهذا هو الصحيح لدلالة حديث عائشة رضي الله عنها على ذلك، وسيأتي إن شاء الله.

^(٣) مسلم برقم (١٤٥٢).

تنبيه:

يتوجه على هذا الذي ذكر في هذا البحث ثلاثة أسئلة: ^(١) الأول: أن يقال كيف ساغ نسخ الحكم دون التلاوة؟ مع أن التلاوة دليل الحكم، فكيف يرفع المدلول مع بقاء دليله؟، لأن هذا يلزمه الدليل بلا مدلول، وهو محال، إذ لا تعقل الدلالة بدون مدلول.

الثاني: أن يقال: تقدم في حد النسخ أنه رفع الحكم.. إلى آخره، فكيف يدخل نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، لأن الحكم فيه لم يرفع؟.

الثالث: أن يقال ما حكمة نسخ اللفظ؟ مع أنه إنما نزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع؟ إذ رفعه يقتضي انتقاء حكمته.

الجواب عن السؤال الأول هو: أنا لا نسلم كون اللفظ دليلاً على الحكم بعد نسخ الحكم، بل هو إنما يكون دليلاً عليه عند انفكاكه عما يرفع حكمه، ^(٢) فإذا جاء الخطاب النسخ لحكمه زالت دلالته على الحكم بالكلية، كما قدمنا في الفوارق بين النسخ والتخصيص. ^(٣) وإيضاحه: أن الحكم الشرعي المنسوخ مع بقاء اللفظ الدال عليه سابقاً، وتلاوة ذلك اللفظ وكتابته في القرآن، وانعقاد الصلاة به، كلها

(١) انظر: روضة الناظر ص (٧٤-٧٥).

(٢) يعني قبل أن ينسخ الحكم، فهو منفك عما يرفع حكمه وهو النسخ.

(٣) أي: ويبقى عبادة مستقلة يتلى ويصلى به ويثاب عليه وغير ذلك من الأحكام المتعلقة به. ولأن التلاوة والحكم في الحقيقة شيان مختلفان، فجاز نسخ أحدهما، وتبقى الآخر كالعبادتين. نزهة الخاطر (٢٠٣/١)، البحر المحيط (١٨١/٣)، وانظر الكوكب المنير (٥٥٨/٣).

أحكام شرعية مع أحكام ذلك اللفظ، وكل حكم شرعي فهو قابل للنسخ. ^(١) قال في المراقي: ^(٢)

وكل حكم قابل له وفي نفي الوقوع لاتفاق قد قفي

وإذا عرفت ذلك عرفت أنه لا مانع من نسخ بعض أحكام اللفظ، كالتحريم والوجوب المفهوم منه مع بقاء أحكام آخر من أحكامه لم تنسخ، كالتعبد به وإجزائه في الصلاة ونحو ذلك. فآية الاعتداد بحول مثلاً، نسخ ما دلت عليه من إيجاب تربص الحول على المتوفى عنها، وبقيت أحكام آخر من أحكامها لم تنسخ، وهي قراءتها في الصلاة وكتابتها مع القرآن في المصحف، وهو واضح كما ترى. ^(٣)

والجواب عن السؤال الثاني: هو أن نسخ التلاوة فقط معناه نسخ التعبد بلفظه والصلاة به وكتبه مع القرآن في المصحف، وهذه أحكام من أحكامه، فلا مانع من نسخها مع بقاء حكم آخر لم ينسخ، وهو ما دل عليه اللفظ. ^(٤) فآية الرجم مثلاً لا مانع من نسخ التعبد بها والصلاة بها وكتبتها في المصحف، مع بقاء حكم آخر من أحكامها لم ينسخ وهو رجم الزانين المحصنين، كما تقدم مثله.

^(١) فاللفظ متعبد بتلاوته، والحكم متعبد بامثاله، فهما عبادتان مستقلتان. شرح مختصر الروضة (٢/٢٧٣).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٤٨٠).

^(٣) وحكمة نسخ الحكم دون اللفظ: بقاء ثواب التلاوة وتذكير الأمة بحكمة النسخ، وهو التخفيف عنهم، لأنه لو رفع اللفظ ما ذكرت الأمة ذلك ولم تعلم ما الذي نسخ بل ولا عرفت النسخ. شرح الأصول من علم الأصول للشيخ ابن عثيمين، ص (٤٣٠).

^(٤) فتكون المصلحة في تلاوته وقتاً دون وقت، كغيره من الأحكام المنسوخة. شرح مختصر الروضة (٢/٣٧٤).

فإن قيل: كيف الجمع بين هذا وبين قولهم: هذا منسوخ تلاوة لا حكماً، لأنه يفهم منه أن نسخ التلاوة مناف لنسخ الحكم؟. **فالجواب:** أن الحكم المنفي عنه النسخ في قولهم: لا حكماً، غير الحكم المثبت له النسخ بنسخ التلاوة، لأنها أحكام قد نسخ بعضها دون بعض كما تقدم قريباً.

والجواب عن السؤال الثالث: هو أنه لا مانع من أن يكون أصل المقصود من المنسوخ تلاوة لا حكماً إنما هو الحكم دون التلاوة، لكنه أنزل على رسول الله ﷺ بلفظ معين ليثبت به الحكم وليستقر، والحال أنه هو المقصود، فلا مانع من نسخ اللفظ، لأن المقصود هو مجرد الحكم. ^(١)

فإن قيل: فإن جاز نسخ التلاوة فلي نسخ الحكم معها، لأن الحكم تبع للتلاوة، فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل. **فالجواب:** أن التلاوة حكم، وانعقاد الصلاة بها حكم آخر، ودلالتهما على ما دلت عليه حكم آخر، فلا يلزم من نسخ التعبد بها وعدم الصلاة بها نسخ حكمها الذي دلت عليه، فكم من دليل لا يتلى ولا تنعقد به صلاة، والآية المنسوخة تلاوتها مع بقاء حكمها دليل لنزولها وورودها، لا لكونها متلوة في القرآن، والنسخ لا يرفع ورودها ونزولها، ولا يجعلها كأنها غير واردة، بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى. ^(٢)

(١) وحكمة نسخ اللفظ دون الحكم: اختبار العباد في العمل بما لا يجدون لفظه في القرآن، وتحقيق إيمانهم بما أنزل الله تعالى، على عكس حال اليهود الذين حاولوا كتم نص الرجم في التوراة. شرح الأصول من علم الأصول ص (٤٣٨).

(٢) أي: مثل أحاديث السنة، فإنها وحي وارد وفيها أحكام، لكنها لا تتلى كتلاوة القرآن. وانظر لتقسيم النسخ والجواب على الاعتراضات: نزهة الخاطر (١/٢٠١-٢٠٣)، شرح

قال المؤلف رحمه الله: (١)

فصل: يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.. إلخ

حاصل إيضاح هذا البحث باختصار: أن التحقيق هو جواز وقوع نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال. فإن قيل: فما حكمة الأمر الأول إذا كان ينسخ قبل التمكن من الفعل؟. فالجواب: أن الحكمة في الأمر الأول هي الابتلاء هل يتهيأ للامتثال ويظهر الطاعة فيما أمر به أو لا؟.

ودليل هذين الأمرين: (٢) قصة أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، فإنه نسخ عنه ذبحه قبل التمكن من فعله، ويبيّن الله تعالى أن الحكمة في ذلك هي ابتلاؤه هل يتهيأ لذبح ولده، فتھیاً لذلك وتلّه للجبین، ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ (٣) وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿[الصافات: ١٠٦-١٠٧]، وهذا واضح كما ترى. (٣)

مختصر الروضة (٢/٢٧٣-٢٧٨)، الكوكب المنير (٣/٥٥٣-٥٥٨)، البحر المحيط (٣/١٨٠-١٨٤).

(١) روضة الناظر ص (٧٥-٧٩).

(٢) الأمران هما: وقوع ذلك، وكون الحكمة هي الابتلاء.

(٣) قال ابن القيم رحمه الله: المصلحة كما تنشأ من الفعل، فأنها أيضاً قد تنشأ من العزم عليه وتوطين النفس على الامتثال، وتكون المصلحة المطلوبة هي العزم وتوطين النفس، لا إيقاع الفعل في الخارج، فإذا أمر المكلف بأمر فعزم عليه وتهيأ له ووطن نفسه على امتثاله فحصلت المصلحة المرادة منه لم يمتنع نسخ الفعل وإن لم يوقعه لأنه لا مصلحة له فيه. وهذا كأمر إبراهيم الخليل بذبح ولده، فإن المصلحة لم تكن في ذبحه وإنما كانت في استسلام الوالد والولد لأمر الله وعزمهما عليه وتوطينهما أنفسهما على امتثاله، فلما حصلت هذه

وأقوال من منع هذا وحججهم ظاهرة البطلان، فلا نطيل الكلام بها. ^(١)

تنبيه:

منشأ الخلاف في هذه المسألة هو: هل حكمة التكليف مترددة بين الامتثال والابتلاء، وهو الحق، أو هي الامتثال فقط، وهو قول القدريّة. ^(٢)

فعلى أن الحكمة مترددة بينهما: فالمنسوخ بعد الفعل حكمته الامتثال، وقد امتثل بالفعل قبل النسخ.

المصلحة بقي الذبح مفسدة في حقها، فنسخه الله ورفعها، وهذا هو الجواب الحق الشافي في المسألة. مفتاح دار السعادة (٢/٤٠٢-٤٠٣)، وانظر زاد المعاد (٣/٣٤٧).

^(١) القائلون بالمنع هم المعتزلة وأكثر الحنفية.

^(٢) قول المعتزلة: منع ذلك النسخ، قالوا: لا فائدة إذا من التكليف، إذ فائدة التكليف مصلحة المكلف، وهنا لا مصلحة للمكلف. وذهب الأشاعرة والجمهور ومنهم أهل السنة و الجماعة إلى جواز ذلك، لأن فائدة التكليف لا تنحصر في مصلحة المكلفين، بل من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، وهنا ابتلاء واختبار بحيث ينظر هل يكون العبد عازماً على فعل ما أمر به أو لا يكون الأمر كذلك. شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٧٧). وانظر: البحر المحيط (١/٣٤١)، شرح مختصر الروضة (٢/٢٨١-٢٨٢)، الكوكب المنير (١/٣٠٧).

وأهل السنة يقولون: قد يكون من فوائد التكليف مصلحة العباد، وقد يكون من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، وقد يكون من فوائد التكليف أمور عائدة إلى الله عز وجل من فرحه بالطاعة ورضاه عن أهلها، قال تعالى: {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ} [الزمر: ٧]. وقد تجتمع هذه الأمور الثلاثة في فعل من الأفعال، وقد ينفرد اثنان. شرح مختصر ابن اللحام (٥٦٨-٥٦٩)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٦٣).

والمنسوخ قبل التمكن من الفعل حكمته الابتلاء، وقد حصل قبل النسخ. ^(١)

والى هذا أشار في المراقي بقوله: ^(٢)

للامتثال كلف الرقيب فموجب تمكناً مصيب

أو بينه والابتلاء ترددا شرط تمكن عليه انفقدا

وأشار إلى المسألة التي نحن بصددتها بقوله: ^(٣)

والنسخ من قبل وقوع الفعل جاء وقوعاً في صحيح النقل

تنبيه آخر:

ذكر بعض أهل الأصول، أن هذه القاعدة المذكورة آنفاً التي هي: هل حكمة التكليف مترددة بين الامتثال والابتلاء، أو هي الامتثال فقط؟، التي هي مبنى الخلاف في جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال ينبنى عليها بعض الفروع الفقهية. من ذلك مثلاً: من علمت بالعادة المطردة أنها تحيض في أثناء النهار غداً فبيّت الإفطار ثم حاضت في أثناء النهار بالفعل كما كانت تعتقده، ومن تعتاده حمى الربيع وعادته أن تأتية غداً في أثناء النهار فبيّت الإفطار لذلك ثم أصابته الحمى بالفعل في

^(١) ومن أمثلته: نسخ الأمر بكسر القدور لما طبخوا فيها لحم الحمر الإنسية، فعن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه: أن النبي ﷺ رأى نيراناً توقد يوم خير، قال: «على ما توقد هذه النيران؟»، قالوا على الحمر الإنسية، قال: «اكسروها، وأهرقوها»، قالوا: ألا نهريقها ونغسلها، قال: «اغسلوها». البخاري برقم (٢٤٧٧) ومسلم برقم (١٨٠٢). وقد استدلل به ابن القيم رحمه الله. اختيارات ابن القيم الأصولية (٢/٦٨٢).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (١٢٠، ١٢١).

^(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٤٧٢).

أثناء النهار كما كان يعتقد، فعلى أن الحكمة في التكليف مترددة بين الامتثال والابتلاء فتبييت الفطر ممنوع على كل منهما، وقيل: فيه بالكفارة إن فعل موجبها قبل حصول الحيض أو الحمى، وهو مذهب مالك رحمته الله تعالى ومن وافقه. ^(١) وعلى أن الحكمة الامتثال فقط فلا كفارة، ولا مانع من تبييت الإفطار، لأنه غلب على ظنه انتفاء الحكمة المقصودة بوجود العذر، والله تعالى أعلم.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

فصل: والزيادة على النص ليست بنسخ

وهي على ثلاثة مراتب: أحدها: ألا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، كما اذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم، فلا نعلم خلافاً، لأن النسخ رفع الحكم وتبديله، ولم يتغير حكم المزيد عليه بل بقي وجوبه وإجزاؤه... إلى آخره.

لا يخفى أن زيادة وجوب الصوم على وجوب الصلاة ليس نسخاً للصلاة كما ترى. ^(٣) وإيضاح هذا المبحث: أن فيه تفصيلاً لا بد منه لم يذكره المؤلف، وهو أن الزيادة على النص لها حالتان:

الأولى: أن تنفي ما أثبتته النص الأول أو تثبت ما نفاه، وهذه لا شك أنها نسخ، ولم يتعرض لها المؤلف رحمته الله، ومثالها: تحريم الحُمُر الأهلية وكل ذي ناب من السباع

^(١) انظر: الجامع لمسائل المدونة (٣/ ١١٥٠). والصحيح أن لا يجوز تبييت النية بالإفطار لما تقدم. والله أعلم.

^(٢) روضة الناظر ص (٧٩-٨٠).

^(٣) نقل ابن قدامة عدم الخلاف في ذلك، كما نقل المؤلف عنه هنا، وكذا نقله غيره، انظر: شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٨٣).

وكل ذي مخلب من الطير، ونحو ذلك، فإن تحريم هذه المحرمات ونحوها زادته السنة على آية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥]، مع أن هذه الآية الكريمة تدل على إباحة الحُمُر الأهلية وما ذكر معها، بدليل حصر المحرمات في الأربع المذكورة في الآية بأقوى أدوات الحصر، وهي النفي والإثبات. ونظير الآية: حصر المحرمات في الأربع المذكورة في النحل والبقرة بقوله تعالى في النحل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [سورة النحل: ١١٥] وقوله تعالى في البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقد تقرر في الأصول في مبحث دليل الخطاب - أعني مفهوم المخالفة - وفي المعاني في مبحث القصر، أن (إنما) من أدوات الحصر وهو الحق، فأحاديث تحريم الحُمُر الأهلية وذي الناب من السباع مثلاً، زادت تحريم شيء قد دل القرآن قبل ورود تحريمه على أنه مباح، فكونها نسخاً لا شك فيه، وإن خالف فيه كثير من أهل العلم، لوضوح النسخ فيه كما ترى، لأنه رفع حكم سابق دل عليه القرآن بخطاب جديد. ^(١)

(١) الأقرب أن هذا ليس بنسخ لوجوه: الأول: ما ذكره شيخ الإسلام: أن ما حرمه رسول الله ﷺ إنما هو زيادة تحريم ليس نسخاً للقرآن؛ لأن القرآن إنما دل على أن الله لم يحرم إلا الميتة والدم ولحم الخنزير، وعدم التحريم ليس تحليلاً، وإنما هو بقاء للأمر على ما كان، وهذا ذكره الله في سورة الأنعام التي هي مكية باتفاق العلماء.. وسورة المائدة متأخرة، وقد قال الله فيها: {أحل لكم الطيبات} [المائدة: ٤] فعلم أن عدم التحريم المذكور في سورة الأنعام ليس تحليلاً، وإنما هو عفو، فتحريم رسول الله ﷺ رافع للعفو ليس نسخاً للقرآن. ذكره شيخ الإسلام رحمه الله. القواعد النورانية الفقهية ص (٣-٤). الوجه الثاني: أن هذه الزيادة

الحالة الثانية: هي التي ذكرها المؤلف رحمته الله وقسمها إلى مرتبتين: **المرتبة الأولى:** أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه على وجه لا يكون شرطاً فيه، كزيادة تغريب الزاني البكر على جلده مائة. **والمرتبة الثانية:** أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط.

والتحقيق: أن هاتين المرتبتين حكمهما واحد كما نصره المؤلف، وكما هو الحق. **وإيضاحه:** أن الأولى منها زيادة جزء، والثانية زيادة شرط، وحكم زيادتهما واحد، لأن التغريب جزء من الحد، فزيادته على الجلد زيادة جزء من الحد، كما هو واضح. ^(١) ومثله زيادة ركعتين في الرباعية بناء على أن الصلاة فرضت اثنتين، ثم زيد في صلاة الحضر وبقيت صلاة السفر على ما كانت عليه كما جاء به الحديث.

ومثال زيادة الشرط: زيادة وصف الإيمان في صفة رقة كفارة اليمين والظهار، فمذهب الجمهور وهو الظاهر أن هذا النوع من الزيادات لا يكون نسخاً، لأنه لم

التي في الأحاديث هي من باب الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة المفهوم من الآية وهو إباحة ما سوى الأربع، وهنا وقع المفهوم من الحصر، والجمهور على أن رفع حكم مفهوم المخالفة ليس بنسخ، والحنفية على أنه نسخ. شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٨٤-٥٨٥). **الثالث:** أن تحريم الحمر وكل ذي ناب من السباع معارض لعموم الآية في تحليل ما سوى الأربع، فهذا من باب تخصيص العام، فالسنة خصصت عموم الآية، وليس ذلك نسخاً، والله أعلم.

^(١) فقله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} [النور: ٢] الآية فيها حكمان: **الأول:** إثبات وجوب جلد الزاني فهذا المقصود، وبعد زيادة التغريب لم يرفع هذا الحكم. **والثاني:** الاقتصار على مائة جلدة، وهذا ليس مقصوداً أصالة وإنما هو تبع، وحينئذ فرفعه لا يعد نسخاً. شرح مختصر الروضة للشثري (٣٨٧/١-٣٨٨).

يرفع حكماً شرعياً، وإنما رفع البراءة الأصلية التي هي الإباحة العقلية،^(١) وهي استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل صارف عنه، والزيادة في مثل هذا زيادة شيء سكت عنه النص الأول، فلم يتعرض له بصريح إثبات ولا نفي.^(٢)

وخالف في هذا الإمام أبو حنيفة رحمته الله، فمنع كون التغريب جزءاً من الحد، وإن جاء بذلك الحديث الصحيح، قائلاً: إن الجلد كان مجزئاً وحده، وزيادة التغريب دلت على أنه لا يكفي وحده، بل لابد معه من زيادة التغريب، وهذا نسخ لاستقلال الجلد بتمام الحد.^(٣)

(١) تقدم أنها إباحة شرعية لا عقلية، لأن الإباحة حكم شرعي، والعقل لا مدخل له في التشريع والأحكام، وإنما هذا مأخوذ من قول المعتزلة في كون العقل يشرع ويحكم، وهو قول باطل.

(٢) فلا تعارض بين الأصل والزيادة أصلاً ولا تضاد بينهما، وشرط النسخ التعارض، فإنه يمكن إعمال الدليلين، ولا نسخ مع إمكان إعمالهما. قال شيخ الإسلام: فقد تحرر أن الزيادة تارة ترفع موجب الاستصحاب، وتارة ترفع موجب المفهوم، وتارة ترفع موجب الإطلاق والعموم، وفي هذين الموضعين تارة يكون قد ثبت أن المتكلم أراد مقتضى المفهوم أو الإطلاق والعموم، وتارة لم يثبت أنه أراده، فمتى لم يثبت أنه أراده فهو كتخصيص العموم. وأما إن ثبت أنه أراده فهو بمنزلة الاستصحاب الذي قرره السمع، رفعه يكون نسخاً، لكن ذلك لا لأنه مجرد زيادة على النص لكن لمعنى آخر، فالصواب ما أطلقه الأصحاب من أن الزيادة على النص ليست نسخاً بحال، والقول فيها كالقول في تخصيص العموم وتقيد المطلق سواء. المسودة ص (٢١٠).

(٣) يقال لهم: دعواكم هذه ليست مستفادة من منطوق اللفظ، لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره بطريق المنطوق، وإنما يستفاد من مفهوم المخالفة وأنتم لا تقولون به، سلمنا أنكم تقولون به، لكن رفع المفهوم هو كتخصيص العموم وهو رفع بعض ما يقتضيه

وهذا بناء على أن المتواتر لا يُنسخ بالآحاد، لأن آية الجلد متواترة وأحاديث زيادة التغريب آحاد، والفرض عنده أن الزيادة نسخ، والمتواتر لا ينسخ بالآحاد، فلم يقبل ثبوت التغريب بالآحاد بناء على ذلك.

ولأجل هذا بعينه لم يقل بالحكم بالشاهد واليمين في الأموال الثابت عن النبي ﷺ، بناء على أنه آحاد وأنه زيادة على آية: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢]

اللفظ، فيجوز بخبر الواحد. نزهة الخاطر (١/٢١٢). ثم المقصود من الزيادة تعبد المكلف بالإتيان بها، لا رفع استقلال ما كان قبلها، لكنه حصل ضرورة وتبعاً بالاقتضاء، وحينئذ نقول: المنسوخ مقصود بالرفع، والاستقلال غير مقصود به؛ فلا يكون منسوخاً؛ فلا يكون رفعه نسخاً. شرح مختصر الروضة (٢/٢٩١).

قال ابن القيم رحمه الله: والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه؛ فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظاferها. الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له. الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام. فلا تُعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقدماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به.. وقد قال الله تعالى: {من يطع الرسول فقد أطاع الله} [النساء: ٨٠]. وكيف يمكن أحداً من أهل العلم أن لا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله؛ فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها ولا على خالتها، ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب، ولا حديث خيار الشرط، ولا أحاديث الشفعة... إعلام الموقعين (٢/٢٨٨-٢٨٩).

وأن الزيادة على النص نسخ، وأن المتواتر لا ينسخ بالآحاد.^(١)

وكذلك قال الجمهور: إن شرط وصف الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار ليس نسخاً، فيلزم القول به حملاً للمطلق وهو رقبة كفارة اليمين والظهار على المقيد بالإيمان وهو كفارة القتل خطأ. ومنع ذلك أبو حنيفة بأن الزيادة على النص نسخ، وحمل المطلق على المقيد لا يصلح دليلاً على النسخ.

وإيضاح هذا: أن الجمهور قالوا: هذا النوع من الزيادة لا تعارض بينه وبين النص الأول، والناسخ والمنسوخ يشترط فيهما المنافاة بحيث يكون ثبوت أحدهما يقتضي نفي الآخر ولا يمكن الجمع بينهما، فالمزيد في مثل هذا مسكوت عنه.

(١) قال ابن القيم رحمه الله وهو يرد على الحنفية: إن كان القضاء بالشاهد واليمين ناسخاً للقرآن وإثباتُ التغريب ناسخ للقرآن فالوضوء بالنبيذ أيضاً ناسخ للقرآن، ولا فرق بينهما ألبة.. وحيثُ فنسخ كتاب الله بالسنة الصحيحة الصريحة التي لا مَطْعَن فيها أولى من نسخه بالرأي والقياس والحديث الذي لا يثبت، وإن لم يكن نسخاً للقرآن لم يكن هذا نسخاً له، وأما أن يكون هذا نسخاً وذاك ليس بنسخ فتحكّم باطل وتفرّق بين المتماثلين... إلى أن قال: إنكم قلتم: لا يكون المهر أقل من عشرة دراهم، وذلك زيادة على ما في القرآن؛ فإن الله سبحانه أباح استِحلال البُضْع بكل ما يُسمّى مالاً، وذلك يتناول القليل والكثير، فزدم على القرآن بقياس في غاية الضعف، وبخبر في غاية البطلان؛ فإن جاز نسخ القرآن بذلك فلم لا يجوز نسخه بالسنة الصحيحة الصريحة؟ وإن كان هذا ليس بنسخ لم يكن الآخر نسخاً. إعلام الموقعين (٢/٣٠٢).

فائدة الخلاف في المسألة: أن من لم يجعل الزيادة نسخاً يجوز عنده إثباتها بالقياس وبخبر الواحد، ومن جعلها نسخاً لم يُجوز ذلك، إلا أن يكون طريق الزيادة والمزيد عليه سواء في القوة والمعنى. نزهة الخاطر (١/٢٠٨-٢٠٩). وأشار إلى ذلك شيخ الإسلام، انظر المسودة ص (٢٠٨-٢٠٩).

فإن قيل: هو مدلول عليه بمفهوم المخالفة؟.

فالجواب: أن الحنفية المخالفين في هذا لا يقولون بمفهوم المخالفة أصلاً، ونحن لا نقول به هنا، مع أننا لا نسلم دلالة المفهوم عليه.

فقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [سورة النور: ٢]، لا يدل على عدم وجوب شيء آخر بدليل آخر، إذ ليس فيه ما يدل على الحصر، فالزيد مسكوت عنه في النص المتقدم، والزيادة رافعة للبراءة الأصلية لا لحكم شرعي منصوص بدليل شرعي.^(١) ثم تلك الدعوى إنما تستقيم لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم وردت الزيادة بعده، وهذا لا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم

(١) قال ابن القيم رحمته الله: لو كان كل ما أوجبته السنة ولم يوجبه القرآن نسخاً له لبطلت أكثر سنن رسول الله صلوات الله عليه ودفع في صدورهم وأعجازها. وقال القائل: هذه زيادة على ما في كتاب الله فلا تقبل ولا يعمل بها. وهذا بعينه هو الذي أخبر رسول الله صلوات الله عليه أنه سيقع وحذر منه كما في السنن من حديث المقدام بن معدي كرب عن النبي صلوات الله عليه أنه قال: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ولا لقطه مال المعاهد". (أبو داود (٤٦٠٤)، والترمذي (٢٦٦٤)، وابن ماجه رقم (١٢)، وأحمد (٤/ ١٣٠ - ١٣١) وسنده صحيح). إلى أن قال: ولا يمكن أحداً يطرد ذلك ولا الذين أصّلوا هذا الأصل، بل قد نقضوه في أكثر من ثلاث مئة موضع منها ما هو مجمع عليه، ومنها ما هو مختلف فيه. إعلام الموقعين (٢/ ٢٨٧ - ٢٨٨)، وانظر اختيارات ابن القيم الأصولية (٢/ ٦٧٤ - ٦٨١)، معالم في أصول الفقه (٢٦٤).

متصلاً به أو قريباً منه، كما أشار له المؤلف.^(١)

وإيضاحه: أنا لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [سورة النور: ٢] دلّ بمفهومه على عدم التغريب، ثم استقر حكم هذا المفهوم بعدم التغريب، ثم وردت الزيادة بالتغريب بعد ذلك، حتى يقال إنها نسخ، بل يمكن أن تكون زيادة التغريب ذكرها النبي ﷺ متصلة بنزول آية الجلد بياناً، لأنه لا مفهوم يراد به الاختصار على الجلد دون التغريب.

ويدل لعدم الانفصال بينهما حديث: "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً.." الحديث،^(٢) فالسبيل آية الحد، وقد ذكر النبي ﷺ التغريب مقترناً بذكره لها كما ترى، والعلم عند الله تعالى.

وإلى التفصيل المذكور آنفاً أشار في المراقي^(٣) بقوله:

وليس نسخاً كل ما أفاداً فيما رسا بالنص بالازدياد

قال المؤلف رحمه الله تعالى:^(٤)

(١) فما قاله الحنفية مبني على تقدير ثبوت حكم المفهوم واستقراره قبل نسخه، فإن شرط النسخ تراخي الناسخ عن المنسوخ، وهذا لا سبيل إلى معرفته. روضة الناظر مع نزهة الخاطر (١/٢١٣، ٢١٤).

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٤٨٣).

(٤) روضة الناظر ص (٨١-٨٢).

فصل: ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس نسخاً لجملتها.. إلى آخره^(١)

حاصل هذا المبحث: أن نسخ الجزء أو الشرط نسخ لنفس ذلك الجزء وذلك الشرط فقط، لا نسخ لجميع الحكم، وهو واضح، لأن هذا نسخ وهذا أبقى على ما كان عليه.^(٢)

فمثال نسخ الشرط: أن استقبال بيت المقدس كان شرطاً في صحة الصلاة، فنسخ هذا الشرط، ولم يكن نسخه نسخاً لحكم الصلاة من أصلها كما ترى.

ومثال نسخ الجزء: نسخ عشر رضعات بخمس، ولا سيما عند من يقول ببقاء حكم خمس رضعات إلى الآن كالشافعي.^(٣)

(١) المسألة السابقة كانت في الزيادة على العبادة، وهذه في النقصان من العبادة.

(٢) قال الزركشي: لا خلاف أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها، لأنه كان واجبا في جملة العبادة، ثم أزيل وجوبه. البحر المحيط (٣/٢٢٣). والخلاف فيما إذا نسخ جزء العبادة أو شرطها المتصل بها، كاستقبال القبلة في الصلاة، فأما المنفصل كالوضوء فلا يكون نسخاً لها إجماعاً. ذكره المجد ابن تيمية في المسودة ص (٢١٣)، وانظر الكوكب المنير (٣/٥٨٥). ونقل الزركشي عدم الخلاف فيه. البحر المحيط (٣/٢٢٤). قال الزركشي: وأما بالنسبة إلى نسخ الباقي فينظر، فإن كان مما لا تتوقف صحتها عليه كسنة من سننها، فلا خلاف أيضاً أنه ليس بنسخ للعبادة. نقله الآمدي والرازي اهـ ثم ذكر عن الغزالي ما يشعر أن الخلاف موجود في ذلك. البحر المحيط (٣/٢٢٣-٢٢٤).

(٣) استدل الجمهور على كونه ليس بنسخ لكل الحكم: بأن وجوب أصل العبادة باق، ولا يفتقر إلى دليل ثانٍ إجماعاً، ولم يتجدد وجوب، وكنسخ سنتها اتفاقاً. الكوكب المنير (٣/٥٨٥). ويكون بمثابة تخصيص العموم. البحر المحيط (٣/٢٢٤).

وحجة من قال بأن نسخ الجزء أو الشرط نسخ لجملة الحكم^(١) هو: أن الاقتصار على الحكم بدون ذلك الجزء أو ذلك الشرط كان ممنوعاً لا يعتد معه بذلك الحكم، وبعده كان الحكم تاماً، وهذا نسخ.

وأجيب من جهة الجمهور: أن ذلك الشرط أو ذلك الجزء إنما كان وقت تشريعه رافعاً للبراءة الأصلية، فلما نسخ رجع سقوطه إلى حكم البراءة الأصلية، والباقي كان مشروعاً ولم يزل كذلك.^(٢)

وأشار إلى هذا في المراقي بقوله:^(٣)

والنسخ للجزء أو الشرط انتقي نسخه للساقط لا للذ بقي

قال المؤلف رحمته الله تعالى:^(٤)

(١) حكي عن الحنفية وبعض المتكلمين والغزالي. حاشية الكوكب المنير (٣/٥٨٥).

(٢) واختار هذا القول ابن القيم رحمته الله. إعلام الموقعين (٢/٣٠١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢/٦٨٣-٦٨٤).

(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٤٨٤).

(٤) روضة الناظر ص (٨٢).

فصل: يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل

وقيل: لا يجوز لقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [سورة البقرة: ١٠٦].

قال مقيده عفا الله عنه: هذا الذي حكاه رحمته الله بصيغة التضعيف التي هي: "قيل"، يجب المصير إليه، ولا يجوز القول بسواه البتة، لأن الله جل وعلا صرح به في كتابه، والله يقول: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧] ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢] ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥] الآيات، أي صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأحكام.

فالعجب كل العجب من كثرة هؤلاء العلماء وجلالتهم من مالكية وشافعية وحنابلة^(١) وغيرهم القائلين بجواز النسخ لا إلى بدل ووقوعه، مع أن الله يصرح بخلاف ذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٢) فقد ربط بين نسخها وبين الإتيان بخير منها أو مثلها بأداة الشرط ربط الجزاء بشرطه.

(١) هذا القول منسوب إلى الجمهور. انظر: البحر المحيط (٣/١٧٠-١٧١)، الكوكب المنير (٣/٥٤٥-٥٤٩).

(٢) قال شيخ الإسلام: وَعَدَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنَّهُ إِذَا نَسَخَ آيَةً أَوْ نَسَاهَا أَتَى بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا، لما أنزل هذه الآية، فإن هذه الآية جملة شرطية تضمنت وعده أنه لا بد أن يأتي بذلك، وهو الصادق الميعاد. فما نسخه بعد هذه الآية أو أنساؤه نزلوه مما يريد إنزاله يأت بخير منه أو مثله. وأما ما نسخه قبل هذه أو أنساه فلم يكن قد وعد حينئذ أنه يأتي بخير منه أو مثله. مجموع الفتاوى (١٧/١٩٤).

ومعلوم عند المحققين أن الشرطية إنما يتوارد فيها الصدق والكذب على نفس الربط. ^(١)

ولا شك أن هذا الربط الذي صرح الله به بين هذا الشرط والجزاء في هذه الآية صحيح، لا يمكن تخلفه بحال، فمن ادعى انفكاكه وأنه يمكن النسخ بدون الإتيان بخير أو مثل فهو مناقض للقرآن مناقضة صريحة لا خفاء بها، ومناقض القاطع كاذب يقيناً، لاستحالة اجتماع النقيضين. صدق الله العظيم، وأخطأ كل من خالف شيئاً من كلامه جل وعلا. ^(٢)

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: فإن هذا وعد معلق بشرط، والوعد المعلق بشرط يلزم عقبه، فإنه من جنس المعاوضة، وذلك مما يلزم فيه أداء العوض على الفور إذا قبض المعوض، كما إذا قال: ما ألقيت من متاعك في البحر فعليّ بدله. وليس هذا وعداً مطلقاً كقوله {لتدخلن المسجد الحرام} الفتح: ٢٧، ولهذا يفرق بين قوله: والله لأعطينك مائة، وبين قوله: والله لا آخذ منك شيئاً إلا أعطيتك بدله، فإن هذا واجب على الفور. مجموع الفتاوى (١٩٦/١٧).

(٢) القول بأنه لا بد في النسخ من بدل: قول جماعة من أصحاب المذاهب وبعض الظاهرية، وهو ظاهر نص الشافعي، فإنه قال في الرسالة ص (١٠٩): وليس ينسخ فرض أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبله بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة. قال: وكل منسوخ في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ هكذا. اه. قال الصيرفي في شرحه: مراده أن ينقل من حظر إلى إباحة، أو من إباحة إلى حظر أو تحيير على حسب أحوال المفروض. اه. فظهر أن مراد الشافعي بالبدل أعم من حكم آخر ضد المنسوخ كالقبلة، أو الرد لما كانوا عليه قبل شرع المنسوخ كالمناجاة، فالمدار على ثبوت حكم شرعي في المنسوخ في الجملة، حتى لا يتركوا هملاً بلا حكم في ذلك المنسوخ بالكلية، إذ ما في الشريعة منسوخ إلا وقد انتقل عنه إلى أمر آخر، ولو أنه إلى ما كان عليه قبل ذلك. قاله الزركشي. البحر المحيط (١٧٠/٣)، الكوكب

وقول المؤلف رحمته الله: ولنا أنه متصور عقلاً... ظاهر السقوط، لأن صريح القرآن لا يناقض بالتجوير العقلي. ^(١)

وقوله: قام دليله شرعاً: ليس بصحيح، إذ لا يمكن قيام دليل شرعي على ما يخالف صريح القرآن.

وقوله: إن نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة كلاهما نسخ إلى غير بدل، وإن ذلك دليل على النسخ لا إلى بدل...

غير صحيح، لأن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي نسخ ببديل خير منه، وهو التخيير في الادخار والإنفاق المذكور في الأحاديث، وتقديم الصدقة أمام المناجاة منسوخ ببديل خير منه، وهو التخيير بين الصدقة تطوعاً ابتغاءاً لما عند الله وبين الإمساك عن ذلك، كما يدل عليه قوله: ﴿فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة المجادلة: ١٣].

وقول المؤلف رحمته الله: فأما الآية فإنها وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر...

المنير (٥٤٨/٣-٥٤٩). فلا بد من بدل لفظي أو حكمي. شرح مختصر الروضة للشري (٣٨٩/١-٣٩٠).

^(١) قال شيخ الإسلام: إنما عمدتهم أنه ليس في العقل ما يحيل ذلك، وعدم المانع الذي يعلم بالعقل لا يقتضي الجواز الشرعي، فإن الشرع قد يعلم بخبره ما لا علم للعقل به، وقد يعلم من حكمة الشارع التي علمت بالشرع ما لا يعلم بمجرد العقل. مجموع الفتاوى (١٧/١٩٧). قال ابن النجار الحنبلي: احتج الآمدي أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال. ورده بعض أصحابنا وغيرهم بأنه مجرد دعوى. الكوكب المنير (٥٤٦/٣).

ظاهر السقوط كما ترى، لأن الآية الكريمة صريحة في أنه مهما نسخ آية أو أنساها أتى بخير منها أو مثلها، كما هو واضح.^(١)

وقول المؤلف: على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني، لكونها لو وجدت فيه لكانت مفسدة... يقال فيه: ذلك الرفع الذي هو خير منها هو عين البذل الذي هو خير منها، الذي هو محل النزاع.^(٢)

وما أجاب به صاحب نشر البنود شرح مراقبي السعود تبعاً للقرافي^(٣) من أن الجواب لا يجب أن يكون ممكناً فضلاً عن أن يكون واقعاً، نحو: إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان: ظاهر السقوط أيضاً، لأن مورد الصدق والكذب في الشرطية إنما هو الربط، فتكون صادقة لصدق ربطها، ولو كانت كاذبة الطرفين لو حُلَّ ربطها.^(٤)

(١) والقول بأن المراد بالآية أن نسخ اللفظ يكون ببذل فقط ولا يكون نسخ الحكم ببذل: هو تخصيص للآية بدون دليل، بل الظاهر من الآية أن ذلك عام في اللفظ والحكم. والله أعلم. واختار ابن القيم رحمته الله أنه لا بد في النسخ من بدل. مفتاح دار السعادة (٣٨٥/٢-٣٨٩)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٦٦٦/٢-٦٦٩).

(٢) ما نزل في وقته كان خيراً لهم، وإن كان غيره خيراً لهم في وقت آخر.. بحيث تكون هذه أفضل في وقت وهذه أفضل في وقت آخر. الفتاوى (١٧/١٩٤).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص (٣٠٨)، نشر البنود (١/٢٩٣)، شرح مختصر الروضة (٣٠٠/٢).

(٤) هذا المثال الذي ذكره ليس بصحيح، فالجملتان غير صحيحتين قبل ربطهما، ثم بعد الربط بينهما بأداة الشرط أيضاً ليس المعنى صحيحاً واقعاً، فإنه لم يصح كون الواحد نصف العشرة، ولا أن العشرة اثنان، حتى بعد الربط بينهما، فلما لم يصدق الربط بينهما كانت الجملة غير صادقة، فليس فيه أن الجملة الشرطية قد لا تكون واقعة أو غير صحيحة، كما ادعوه.

ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَقَسَدًا﴾ [سورة الأنبياء: ٢٢] قضية شرطية في غاية الصدق، مع أنها لو أزيل منها الربط لكذب طرفاها، إذ يصير الطرف الأول: كان فيهما آلهة إلا الله، وهذا باطل قطعاً، ويصير الطرف الثاني: فسدتا، أي: السماوات والأرض، وهو باطل أيضاً، والربط لا شك في صحته وبصحته تصدق الشرطية، فلو كان فيهما آلهة غير الله لفسد كل شيء بلا شك. وكذلك لو صح أن الواحد نصف العشرة لصح أن العشرة اثنان، لكنه لم يصح أن فيهما آلهة غير الله، ولا أن الواحد نصف العشرة، كما هو معروف، بخلاف الشرط في الآية فقد صح، وبصحته يلزم وجود المشروط. ^(١)

واعلم أن قول من قال: إن أهل العربية يجعلون الصدق والكذب في الشرطية إنما يتواردان على الجزاء، والشرط إنما هو شرط ذلك: غير صحيح، بل التحقيق أن الصدق والكذب عندهم يتواردان على الربط بينهما، كما ذكرنا، كما حققه السيد في حواشيه على المطول، وكما حققه البناني في شرح السلم، وهو الحق الذي لا شك فيه لصدق الشرطية مع كذب الطرفين كما بينا. ^(٢)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٣)

^(١) إذا فالربط في الجملة الشرطية قد يكون صادقاً، فتصح الجملة ولو كانت قبل الربط كاذبة الطرفين، ومثاله الآية، وقد يكون الربط كاذباً، فلا تصح الجملة كالمثال الذي ذكره. فالشرط في الآية صحيح لازم، فلو كان هناك إله مع الله لحصل الفساد للسماوات والأرض، والشرط في المثال الذي ذكره ليس بلازم بل ولا صحيح. والله أعلم.

^(٢) قال الزركشي: مورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها فقط لا واحد من طرفيها. البحر المحيط (٣/٢٩٠)، الكوكب المنير (٢/٣١٧).

^(٣) روضة الناظر ص (٨٢-٨٣).

فصل: ويجوز النسخ بالأخف والأثقل.. إلخ^(١)

حاصل هذا المبحث: أنه يجوز نسخ الحكم الأثقل بالأخف منه،^(٢) كما يجوز نسخ الأخف بالأثقل منه.^(٣)

ومثال نسخ الأثقل بالأخف: ^(٤) نسخ الاعتداد بالحوال في قوله تعالى: ﴿مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، بأربعة أشهر وعشر في قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]. ومعلوم أن الأربعة أشهر وعشر ليال أخف من السنة. ونسخ مصابرة الواحد عشرة من الكفار المنصوص في قوله تعالى: ﴿إِنْ

(١) وهناك قسم ثالث: وهو النسخ بالمساوي، كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، وقد نقل الإجماع على جوازه. الكوكب المنير (٣/٥٤٩)، البحر المحيط (٣/١٧٣)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٩١). وإن كان الطوفي يذكر فيه خلافاً. شرح مختصر الروضة (٢/٣٠٠-٣٠١).

(٢) نقل عليه الإجماع. انظر: البحر المحيط (٣/١٧٣)، الكوكب المنير (٣/٥٤٩)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٩١)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/٣٠٠-٣٠١).

(٣) وهو قول الجمهور، كالعكس ولوقوعه، ولأن النصوص الدالة على جواز النسخ لم تفرق بين نسخ الأخف بالأثقل ونسخ الأثقل بالأخف، وحكمة النسخ موجودة فيهما، وهذا هو الصحيح. وذهب قوم من الظاهرية إلى المنع، وإليه صار ابن داود، ونقل عن الشافعي، وأنكر نسبة ذلك للشافعي جماعة من الشافعية، ثم اختلف هؤلاء، فقليل: منع منه العقل لما فيه من التنفير. وقيل: بل الشرع لأنه مبني على التخفيف، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] انظر المراجع السابقة، وشرح مختصر الروضة للشري (١/٣٩٢-٣٩٣).

(٤) وهو أكثر ما يقع من النسخ، وفائدته: التدرج في الأحكام، وأيضاً ذلك يستوجب على العباد شكر الله تعالى على تخفيفه الأحكام عنهم، ومراعاة المصلحة لهم. شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٩١-٣٩٢)، الأصول من علم الأصول للعثيمين ص (٥٦).

يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَعْلَبُوا مَائَتَيْنِ ﴿[الأنفال: ٦٥] بمصابرة اثنين المنصوص في قوله تعالى: ﴿أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَعْلَبُوا مَائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]، فإن مصابرة اثنين أخف من مصابرة عشرة. وكنسخ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومثال نسخ الأخف بالأنقل: ^(١) نسخ التخيير بين الصوم والإطعام، المنصوص في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] لأن إيجاب الصوم أثقل من التخيير بينه وبين الإطعام، ونسخ حبس الزواني في البيوت المنصوص عليه بقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّلَهُنَّ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥] بالجلد بقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [النور: ٢]، والرجم أثقل من الحبس في البيوت.

ولو قيل: إن آية الحبس في البيوت غير منسوخة، لأنها كانت لها غاية هي قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَوَقَّلَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥]، وقد حصلت الغاية بجعل السبيل، كما قال ﷺ: "خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً" ^(٢) الحديث،

(١) فائدته: ابتلاء العباد بامثال ما هو أثقل عليهم مما نسخ من الأحكام، وكذا مراعاة ما هو أصلح لهم، ومن ذلك تكثير الأجور لهم، فإن ما كان أثقل من الأحكام كان أجره أعظم، وكذا القيام بعبادة الصبر. شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٧٢).

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

فذلك السبيل هو الجلد والرجم لكان حسناً متجهاً. ^(١)

ومن أمثلته: نسخ إباحة الخمر المنصوص في قوله تعالى: ﴿تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]، بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠] إلى قوله ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، خلافاً لمن زعم أن تحريم الخمر رافع للبراءة الأصلية لا حكم شرعي، فليس عنده بنسخ، لأنه فسر قوله تعالى: ﴿تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا﴾ [النحل: ٦٧] بأن المراد بالسكر الطعم أو الخل لا الخمر، وهو خلاف الصحيح. ^(٢)

فإن قيل: كيف جاز نسخ الأخف بالأثقل والأثقل بالأخف؟، مع أن الله يقول: ﴿تَأْتِي بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] فإن كان الأثقل خيراً لكثرة الأجر فلم جاز نسخه بالأخف؟، وإن كان الأخف خيراً لسهولة فلم جاز نسخه بالأثقل؟.

^(١) الحبس في الآية لم ينسخ؛ لأن النسخ أن يرد لفظ عام يتوهم دوامه، ثم يرد ما يرفع بعضه، والآية لم ترد بالحبس على التأبید، وإنما وردت به إلى غاية، هي: أن يجعل الله لهن سبيلاً، فأثبتت الغاية، فوجب الحد بعد الغاية بالخبر. الكوكب المنير (٣/٥٣٧-٥٣٨). وقال شيخ الإسلام: هذا ليس من النسخ المتنازع فيه؛ فإن الله مد الحكم إلى غاية والنبی ﷺ بين تلك الغاية، لكن الغاية هنا مجهولة فصار هذا يقال: إنه نسخ. بخلاف الغاية البينة في نفس الخطاب كقوله: {ثم أتموا الصيام إلى الليل} البقرة: ١٨٧، فإن هذا لا يسمى نسخاً بلا ريب. مجموع الفتاوى (٢/٣٩٨). وهذه هي مسألة: بيان الغاية المجهولة هل هو نسخ؟ فيها خلاف، وهذا هو الأقرب أنه ليس بنسخ، والله أعلم. وانظر شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٦٧).

^(٢) قال ابن كثير: قوله تعالى: {ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا} دل على إباحته شرعاً قبل تحريمه. وذكر معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما. تفسير ابن كثير عند الآية.

فالجواب: أن الخيرية دائرة بين الأخف والأثقل، فتارة تكون في الأخف فينسخ به الأثقل لسهولة الأخف، وتارة تكون في الأثقل لكثرة الأجر فيه فينسخ به الأخف.

وإنكار الظاهرية لنسخ الأخف بالأثقل محتجين بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمُ﴾ [النساء: ٢٨] ونحو ذلك من الآيات: لا وجه له، لأن المراد بالآيات التخفيف بالجملة، فلا ينافي أنه ربما شرع حكماً أثقل مما قبله، كما أوجب الصوم بعد التخيير، ونحو ذلك. ^(١)

والى هذه المسألة أشار في المراقي ^(٢) بقوله:

وينسخ الخف بما له ثقل وقد يجيء عارياً من البدل

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٣)

(١) الجواب عليهم من وجوه: **الأول:** أنه عز وجل قد يوجب الأحكام ابتداءً، فقد كانت الصلاة غير واجبة ثم وجبت، ومع ذلك لا يعد هذا مناقضاً لرحمة الله أو لإرادته التخفيف على العباد. **الثاني:** أن الله يقدر على العباد بعض المقادير التي لا يرغبون فيها، مثل المرض والفقر ونحو ذلك، ولا يعد هذا مناقضاً للآية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ثم ذلك لمصالح يعلمها الله سبحانه وتعالى. **الثالث:** أن النسخ إلى الأثقل وإيجاب التشريع على العباد قد يكون تخفيفاً لهم، لأنه يحصل به لذة المناجاة ولذة العبادة، فتستقر نفوسهم وتهنأ، وإن كان أثقل من جهة إلا أنه يتضمن التخفيف من جهات أخرى. روضة الناظر ص (٨٣)، شرح مختصر الروضة للشرطي (٣٩٣/١-٣٩٤).

(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٤٧١).

(٣) روضة الناظر ص (٨٣-٨٤).

فصل: إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه.. الخ

حاصل هذا المبحث: أن الحكم اختلف فيه هل يثبت بمجرد وروده وإن لم يبلغ المكلف، أو لا يثبت بحق المكلف إلا بعد بلوغه له؟. وقال القاضي: إنه لا يكون نسخاً حتى يبلغ المكلف، لأن أهل قباء بلغهم نسخ استقبال بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم،^(١) ولو كان الحكم يستقر بمجرد وروده وإن لم يعلم به المكلف لما اعتدوا بما مضى من الصلاة قبل العلم بالناسخ.^(٢)

(١) أخرج البخاري (٤٠٣)، ومسلم (٥٢٦)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: بَيَّنَّا النَّاسَ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ بِقُبَاءٍ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَنْزَلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنًا، وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ فَاسْتَقْبَلُوهَا، وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ، فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ». وأخرج البخاري (٤٠)، ومسلم (٥٢٥) من حديث البراء بن عازب، قال: «صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا» حَتَّى نَزَلَتِ الْآيَةُ الَّتِي فِي الْبَقَرَةِ {وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ} [البقرة: ١٤٤] فَنَزَلَتْ بَعْدَمَا صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ، فَأَنْطَلَقَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَمَرَّ بِنَاسٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُمْ يُصَلُّونَ، فَحَدَّثَهُمْ، فَوَلُّوا وُجُوهَهُمْ قِبَلَ الْبَيْتِ. وفي رواية: فمر على أهل مسجد وهم راكعون، قال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول الله ﷺ قبل مكة، فداروا كما هم قبل البيت.

(٢) وهو قول الجمهور، لأن أهل قُبَاء لو وجب عليهم العمل بالناسخ قبل أن يبلغهم لاستأنفوا الصلاة، وهذا من أقوى الأدلة في المسألة وهو نص صريح فيها، وأيضاً: فإنه معلوم من الشرع أنه لا تكليف إلا بالعلم بالمكلف به، كما تقدم، وأدلة ذلك معلومة. وذكر بعضهم: أنه لو ثبت ذلك للزم وجوب الشيء وتحريمه في وقت واحد؛ لأنه لو نسخ واجب بمحرم أثم بترك الواجب اتفاقاً، وأيضاً يَأْتُم بعمله بالثاني اتفاقاً. قال الزركشي: والقائلون بأن النسخ لا يثبت في حق من لم يبلغه اتفقوا على أنه يخاطب بحكم الأول إلى أن يبلغه النسخ. انظر: البحر المحيط (١٥٩/٣-١٦٢)، شرح مختصر الروضة (٣٠٩/٢-٣١٤)، الكوكب المنير (٥٨٠-٥٨١/٣)، الروضة مع النزهة (٢٨١/١) تحقيق الشثري، المسودة ص (٢٢٣)، شرح مختصر الروضة للشثري (٣٩٤/١-٣٩٦).

قال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخاً، بناء على قول الامام أحمد رحمته الله تعالى في الوكيل: أنه ينزل بعزل الموكل، وإن لم يعلم الوكيل بالعزل. ^(١)

ويتفرع على هذا الخلاف: نسخ خمسة وأربعين صلاة ليلة الإسراء، فعلى أن الحكم يثبت بمجرد الورد فهي منسوخة في حق الأمة، وعلى عكسه فلا. ^(٢)

ومن الفروع المبنية عليه: عزل الوكيل بموت موكله أو عزله له قبل العلم، وهل تصرفه بعد موت موكله أو بعد عزله له قبل علمه بذلك ماضي أو لا. الخلاف في ذلك مبني على الخلاف في هذه المسألة. ^(٣) وينبغي على الخلاف في هذه المسألة أيضاً: من أسلم في دار الكفر ولم يجد من يعلمه أمر دينه كالصلاة والصوم، ومن نشأ على شاهر جيل وهو على الفطرة ولم يجد من يعلمه، ثم بعد ذلك حصل

^(١) القول بأنه يثبت النسخ في حق من لم يبلغه قال به بعض الشافعية. وأما أبو الخطاب فهو إنما ذكره تجريباً فقط، وإلا فهو في كتابه التمهيد يختار القول الأول ورد على أصحاب هذا القول. انظر التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٣٩٥/٢-٣٩٨). وهذا التخريج ليس بقوي، لوجود الفرق بين مسألة الوكيل ومسألة عدم بلوغ المكلف النسخ، وذلك من وجوه: الأول: أن أوامر الله تعالى تتعلق بها الثواب والعقاب، فاعتبر فيها علم المأمور، بخلاف تصرف الوكيل. الثاني: أن التوكيل يتعلق به أحكام العباد وحقوقهم، وهو تصرف مبني على إذن المالك، وأما مسألتنا فهي متعلقة بالنسخ، وهو خطاب شرعي، وخطاب الشرع إذا لم يبلغ المكلف لم يجب عليه ولا يلزمه، إذ لا تكليف إلا بمعلوم. الثالث: الفرق بين حقوق المخلوقين المبنية على المشاحة، وبين حقوق الخالق المبنية على المساحة. التمهيد لأبي الخطاب (٣٩٨/٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٨٢)، حاشية الروضة مع النزهة بتحقيق الشري (٢٨١/١).

^(٢) انظر المراجع السابقة، مع أنه لا فائدة من الخلاف في هذه المسألة، فعلى القولين لا يجب على الأمة خمسون صلاة. والله أعلم.

^(٣) تقدم أن هناك فروقاً بينهما. والله تعالى أعلم.

العلم بأمور الدين لكل منهما، فعلى أن الحكم يثبت بالورود فعليهما قضاء ما فاتهما من الصلاة والصوم،^(١) وعلى أنه لا يستقل إلا ببلوغه للمكلف فلا قضاء عليهما.

واحتج من قال: لا يستقل إلا ببلوغه للمكلف: بأن الناسخ خطاب والخطاب يشترط فيه علم المخاطب به، فلا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه. وردّ القائلون بثبوتها بالورود وإن لم يبلغ المكلف الاحتجاج بقصة أهل قباء: بأن الخطأ في القبلة يعذر فيه، كمن صلى إلى غير القبلة يظن أنها القبلة، وكما يدل له قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فِثْرًا وَجْهَ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١١٥] على أحد التفسيرات، وعليه أكثر أهل العلم.^(٢) وإلى هذه المسألة أشار في المراقي بقوله:^(٣)

(١) قاسوه على النائم عن الصلاة. الكوكب المنير (٣/٥٨١). والجواب: أن المذخور خالف الحكم لعذر، وعليه القضاء عند زوال العذر، كالنائم والناسي والحائض، وأما من لم يبلغه الناسخ فإنه قد عمل بالأمر الأول للشارع، ومن هنا لم يطالب بالقضاء، وعلى ذلك صحة أول صلاة أهل قباء. تحقيق الشري للروضة مع النزهة (١/٢٨٢).

(٢) في الآية أقوال: الأول: أنها نزلت فيمن صلى إلى غير القبلة في ليلة مظلمة أو في الغيم، وإليه ذهب أكثر أهل العلم، فإذا استبان له بعد ذلك أنه صلى لغير القبلة فإن صلاته جائزة. القول الثاني: أن هذه الآية نزلت إذناً من الله أن يصلي المتطوع حيث توجه من شرق أو غرب في مسيره في سفره، وفي حال المسافة وشدة الخوف والتقاء الزحوف في الفرائض. أخرج مسلم (٧٠٠) عن ابن عمر، رضي الله عنهما قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي وَهُوَ مُقْبِلٌ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ عَلَى رَاحِلَتِهِ حَيْثُ كَانَ وَجْهُهُ، قَالَ: وَفِيهِ نَزَلَتْ {فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فِثْرًا وَجْهَ اللَّهِ}. والقول الثالث: أنها نزلت في نسخ القبلة. والقول الرابع: أنها نزلت قبل فرض القبلة، فكان لهم أن يستقبلوا أي جهة شاءوا. تفسير ابن كثير والقرطبي، عند الآية. وإذا كان في الآية خلاف فلا يتم لأصحاب القول الثاني الاستدلال بها.

(٣) مراقي السعود، رقم البيتين (٤٨١-٤٨٢).

هل يستقل الحكم بالورود أو ببلوغه إلى الموجود
فالعزل بالموت أو العزل عرض كذا قضاء جاهل للمفترض

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: يجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد.. الخ

اعلم أن هذه الصور الثلاث لا خلاف فيها بين العلماء يعتد به، كما حكى غير واحد عليها الإجماع، ^(٢) وخلاف من خالف في ذلك لا يعتد به ولا وجه له. ^(٣)

فنسخ القرآن بالقرآن: كنسخ الاعتداد بالحوال بالاعتداد بأربعة أشهر وعشر. ونسخ السنة بالسنة مساوية لها سندًا كقوله: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها..." ^(٤) الحديث، ويفهم مما ذكرنا أن نسخ الآحاد بالمتواتر جائز من باب أولى. ^(٥)

(١) روضة الناظر ص (٨٤).

(٢) انظر لنقل الإجماع: البحر المحيط (١٨٥/٣)، شرح مختصر الروضة (٣١٥/٢)، نزهة الخاطر (٢٢٣/١).

(٣) لأن ذلك متماثل؛ فجاز أن يرفع بعضه بعضًا. شرح مختصر الروضة (٣١٥/٢).

(٤) أخرجه مسلم برقم (٩٧٧) من حديث بريدة رضي الله عنه.

(٥) قال ابن النجار: وأما مثال نسخ متواتر السنة بمتواترها: فلا يكاد يوجد؛ لأن كلها آحاد إما في أولها، وإما في آخرها، وإما من أول إسنادها إلى آخره. الكوكب المنير (٥٦٠/٣). قلت: وكذلك نسخ المتواتر للآحاد لندرة المتواتر في السنة. ولهذا قال ابن النجار: وأما نسخ الآحاد من السنة بالمتواتر منها: فجائز، ولكن لم يقع. الكوكب (٥٦١/٣).

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١) "والسنة بالقرآن": يعني أن السنة تُنسخ بالقرآن، سواء كانت متواترة أو آحاد، وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه لوقوعه، وروي عن الشافعي منع نسخ السنة بالقرآن قائلًا: إن النسخ للسنة إنما هو بسنة موافقة للقرآن. ^(٢)

(١) روضة الناظر ص (٨٤).

(٢) ذكر غير واحد من الشافعية - كالماوردي وأبي إسحاق المروزي والسمعاني - أن نص الشافعي في الرسالة القديمة والجديدة على أن السنة لا تنسخ إلا السنة، وأن الكتاب لا ينسخ السنة ولا العكس، وأن من نسب إلى الشافعي القول بالجواز فإنما تأولوا كلامه له وخرجوه على ذلك، وإلا فكلامه نص في المنع. انظر: البحر المحيط (١٩٣/٣). قال الإمام الشافعي: وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب.. إلى أن قال: وفي قوله: {مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبْدِلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي} [يونس: ١٥] بيان ما وصفتُ، من أنه لا يُنسخ كتاب الله إلا كتابه، كما كان المبتدئ لفرضه، فهو المزبل المثبت لما شاء منه، جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه. الرسالة ص (١٠٦). وقال أيضًا: فإذا كانت السنة كما وصفتُ، لا شبهة لها من قول خلق من خلق الله: لم يجز أن ينسخها إلا مثلها، ولا مثل لها غير سنة رسول الله... وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسوله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها، وهذا مذكور في سنته رحمته الله.. إلى أن قال: فإن قال قائل: هل تُنسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو نُسخَت السنة بالقرآن، كانت للنبي فيه سنة تُبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس، بأن الشيء يُنسخ بمثله. وقال: ولو جاز هذا خرجت عامة السنن من أيدي الناس، بأن يقولوا: لعلها منسوخة. الرسالة ص (١٠٨-١١٠).

وقد استعظم إلكيا الهراسي القول بالمنع من الشافعي، حتى قال: وذلك من هفواته وهفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره. وقد كان عبد الجبار بن أحمد

ومثال نسخ السنة المتواترة بالقرآن: نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة المتواترة بقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]. ^(١) ومثال نسخ السنة الثابتة بالأحاد بالقرآن: نسخ رد المسلمين إلى الكفار الذي وقع عليه الصلح في صلح الحديبية بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [المتحنة: ١٠]. ^(٢)

كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضع، قال: هذا الرجل كبير، لكن الحق أكبر منه. قال الزركشي: والحاصل أن الشافعي يشترط لوقوع نسخ السنة بالقرآن سنة معاضدة للكتاب ناسخة، فكأنه يقول: لا تنسخ السنة إلا بالكتاب والسنة معاً، لتقوم الحجة على الناس بالأمرين معاً، ولئلا يتوهم متوهم انفراد أحدهما من الآخر، فإن الكل من الله. والأصوليون لم يقفوا على مراد الشافعي في ذلك، وقد سبق أن هذا أدب عظيم من الشافعي وليس مراده إلا ما ذكرناه.. إلى أن قال: وذلك يقتضي أنه لا يبقى له سنة تخالف الكتاب إلا بين أنها منسوخة بيئاً صريحاً بقوله أو فعله، حتى لا يتعلق من في قلبه ريب بأحدهما ويترك الآخر. وهذا من محاسن الشافعي الذي لم يسبقه غيره إلى الإفصاح به. وقد وقع على هذا المعنى ونبه عليه جماعة من أئمتنا.. وأن كتاب الله فيما للنبي ﷺ فيه سنة إنما يأتي أمر ثانٍ ينسخ سنته، حتى يكون هو المتولي لنسخه، وسنته أن يكون ذلك، لئلا يختلط البيان بالنسخ، فلا يوجد لرسول الله سنة ظاهر القرآن خلافها إلا جعل القرآن ناسخاً، أو جعلت السنة إذا كان ظاهرها خلاف القرآن ناسخة للقرآن، فيكون ذلك ذريعة إلى أن يخرج أكثر السنن من أيدينا. البحر المحيط (٣/١٩٤-١٩٦).

^(١) قال ابن القيم رحمه الله: وقالت طائفة: ما صلى إلى بيت المقدس إلا منذ قدم المدينة سبعة عشر شهراً أو ستة عشر شهراً، فعلى هذا يكون في القبلية نسخان: نسخ سنة بسنة ونسخ سنة بقرآن. بدائع الفوائد (٤/١٦٨).

^(٢) الظاهر أن ذلك تخصيص وليس بنسخ، فإن صورة هذا أن الآية أخرجت المؤمنات المهاجرات من حكم الصلح من أنه يرد من هاجر من المسلمين إلى الكفار، وهذه هي

ومن أمثلته: تحريم المباشرة في ليالي رمضان الذي كان ثابتاً بالسنة، فإنه منسوخ بقوله تعالى: {فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ}، وقوله: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، هكذا ذكر المؤلف هذا المثال لنسخ السنة بالقرآن تبعاً للغزالي في المستصفى، مع أن بعض العلماء جعل هذا المثال من نسخ القرآن بالقرآن، قائلاً: إنه هو مقتضى التشبيه في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣]، أي وكان من قبلنا لا تحل لهم المباشرة في ليالي رمضان بعد النوم أو صلاة العشاء. فعلى هذا فالآية ناسخة لما دل عليه التشبيه لنا بمن قبلنا، والله أعلم.

ومن أمثلته: نسخ جواز تأخير الصلاة حالة الخوف الثابت بفعل النبي ﷺ في غزوة الأحزاب بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢].^(١)

صورة التخصيص. ثم القاعدة المعروفة أنه لا نسخ إلا إذا لم يمكن الجمع بين الدليلين، وقد أمكن ذلك الجمع بتخصيص أحد الدليلين للآخر. والله أعلم.

^(١) أجاب من منع وقوع نسخ السنة بالكتاب بوجهين: أحدهما: أن الأحكام المذكورة، يجوز أنها ثبتت بقرآن نسخ رسمه، وبقي حكمه، كما سبق في آية الرجم، ثم نسخت تلك الأحكام بالقرآن؛ فما نسخ القرآن إلا قرآن مثله. الثاني: بتقدير أن تلك الأحكام ثبتت بالسنة، يجوز أنها نسخت بسنة وافقت القرآن في حكم؛ فما نسخت السنة إلا بسنة مثلها. أجاب الجمهور: بأن الأصل عدم قرآن نسخ رسمه ثبتت به تلك الأحكام، واحتماله لا يكفي، وما وجد من أفعال النبي ﷺ وأقواله وتقريراته في ذلك، كصلاته إلى بيت المقدس، صالح لإثبات تلك الأحكام؛ فوجب أن تضاف إليه، ولم يقدّم دليل وجود سنة ناسخة كما ذكرتم، والقرآن في ذلك موجود صالح للنسخ؛ فوجب إضافة الحكم إليه.

قال المؤلف رحمته الله: ^(١)

فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة

فقال أحمد رحمته الله: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده... الخ.

حاصل هذا القول: منع نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وأحرى الآحاد، لأن الله يقول: ﴿ثُمَّ يَخْتَرُ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ ^(٢) والسنة لا تكون خيراً من القرآن ولا مثله، وقد تمدّح تعالى بأن ذلك لا يقدر عليه غيره بقوله بعده: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

وذكر القرافي توجيهاً في منع نسخ السنة بالقرآن، فقال: وفي كون التوجه لبيت المقدس ليس من القرآن، فيه نظر، من جهة أن القاعدة: أن كل بيان لمجمل يعد مراداً من ذلك المجمل وكائناً فيه. اهـ. ثم ذكر أن توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس، هو بيان لقوله عز وجل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، كما كان قوله عليه الصلاة والسلام: "فيا سقت السماء العشر" بياناً لمجمل قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، وهو مراد من الآية، وإذا ثبت أن التوجه إلى بيت المقدس مراد من القرآن؛ فهو ثابت بالقرآن بواسطة البيان. قال الطوفي: وهذا يتجه أن يقال في تأخير صلاة الخوف عن وقت القتال؛ لأنه من لوازم بيان قوله عز وجل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ لأن المراد بإقامتها إكمالها وإتمامها، وهو متعذر حال القتال؛ فكان تأخيرها إلى وقت الأمن من لوازم إقامتها. انظر: شرح تنقيح الفصول ص (٣١٢)، شرح مختصر الروضة (٣١٧/٢-٣١٩).

^(١) روضة الناظر ص (٨٤-٨٦).

^(٢) قال الشافعي رحمته الله: وفي كتاب الله دلالة عليه، قال الله: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله. الرسالة ص (١٠٩).

قَدِيرٌ ﴿البقرة: ١٠٦﴾. ^(١) قال مقيده عفا الله عنه: التحقيق: جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ووقوعه، ومثاله نسخ آية خمس رضعات بالسنة المتواترة، ^(٢) ونسخ سورة الخلع وسورة الحفد بالسنة المتواترة، ^(٣)

^(١) ذكر شيخ الإسلام: أنه مذهب الشافعي وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد، بل هي المنصوصة عنه صريحاً، أن لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، وعليها عامة أصحابه، وذلك لأن الله قد وعد أنه لا بد للمنسوخ من بدل مماثل أو خير، ووعد بأن ما أنساه المؤمن فهو كذلك، وأن ما أخره فلم يأت وقت نزوله فهو كذلك، وهذا كله يدل على أنه لا يزال عند المؤمن القرآن الذي رفع أو آخر مثله أو خير منه. ولو نسخ بالسنة فإن لم يأت قرآن مثله أو خير منه فهو خلاف ما وعد الله. وإن قيل: بل يأتي بعد نسخه بالسنة، كان بين نسخه وبين الإتيان بالبدل مدة خالية عن ذلك، وهو خلاف مقصود الآية، فإن مقصودها أنه لا بد من المرفوع أو مثله أو خير منه. مجموع الفتاوى (١٧/١٩٥). وقال الزركشي: والصواب أن مقصود الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين إلا ومع أحدهما مثله ناسخ له، وهذا تعظيم عظيم، وأدب مع الكتاب والسنة، وفهم بموقع أحدهما من الآخر، وكل من تكلم في هذه المسألة لم يقع على مراد الشافعي، بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوا وأولوه.

^(٢) جوابه: أن في حديث عائشة رضي الله عنها، أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ فِيما أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ تُنْسَخْنَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فُتَوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَهُنَّ فِيما يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ. أخرجه مسلم (١٤٥٢). فهذا صريح بأن النسخ هنا كان قرآن بقرآن.

^(٣) الرواية بأنهما كانت في مصحف أبي بن كعب لم تثبت، فلم يثبت كونها قرآناً، وإنما جاءت من دعاء عمر رضي الله عنه في القنوت بعد الركوع من فعله. كما حقق ذلك العلامة الألباني رحمته الله في إرواء الغليل (١٧١/٢) برقم (٤٢٨). وعلى هذا فلا يصح للمؤلف رحمته الله الاستدلال بهذين المثالين.

وأمثال ذلك كثيرة. ^(١) والجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة هو: أن كلا من الناسخ والمنسوخ من عند الله تعالى، فهو الناسخ (على الحقيقة) ^(٢) ولا يقدر على

^(١) لم يستقم مثال على ذلك، ولهذا قال الشافعي وأحمد بعدم وقوعه. قال أبو بكر الصيرفي: وجماع ما أقوله: أن القرآن لم ينسخ قط بسنة، فمن شاء فليرنا ذلك، فإنه لا يقدر عليه. انظر: البحر المحيط (٣/١٨٦-١٩٠). وقال شيخ الإسلام: وبالجمله فلم يثبت أن شيئاً من القرآن نسخ بسنة بلا قرآن. وقد ذكروا من ذلك قوله تعالى {فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً} النساء: ١٥، وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: "خذوا عني؛ خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم". وهذه الحجة ضعيفة لوجهين: أحدهما: أن هذا ليس من النسخ المتنازع فيه؛ فإن الله مد الحكم إلى غاية، والنبي ﷺ بين تلك الغاية، لكن الغاية هنا مجهولة.. الوجه الثاني: أن جلد الزاني ثابت بنص القرآن وكذلك الرجم كان قد أنزل فيه قرآن يتلى ثم نسخ لفظه وبقي حكمه وهو قوله: "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آلبته نكالا من الله والله عزيز حكيم"... إلى أن قال: فإن الشافعي وأحمد وسائر الأئمة يوجبون العمل بالسنة المتواترة المحكمة وإن تضمنت نسخاً لبعض آي القرآن، لكن يقولون: إنما نسخ القرآن بالقرآن لا بمجرد السنة، ويحتجون بقوله تعالى: {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها} ويرون من تمام حرمة القرآن أن الله لم ينسخه إلا بقرآن. وقال رحمه الله قبل ذلك: وقد احتجوا على ذلك -يعني من قال بالوقوع- بأن الوصية للوالدين والأقربين نسخها قوله: "إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث". (حديث ثابت، انظر الإرواء برقم (١٦٥٥) وهذا غلط فإن ذلك إنما نسخه آية المواريث كما اتفق على ذلك السلف. مجموع الفتاوى (٢٠/٣٩٧-٣٩٩). وقال أيضاً: وهم -أي السلف- إنما كانوا يقضون بالكتاب أولاً لأن السنة لا تنسخ الكتاب فلا يكون في القرآن شيء منسوخ بالسنة، بل إن كان فيه منسوخ كان في القرآن ناسخه، فلا يقدم غير القرآن عليه، ثم إذا لم يجد ذلك طلبه في السنة ولا يكون في السنة شيء منسوخ إلا والسنة نسخته لا ينسخ السنة إجماع. مجموع الفتاوى (١٩/٢٠٢).

^(٢) في ط. عالم الفوائد: (للحقيقة).

ذلك غيره، كما بينه بقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَقَرَةٌ غَيْرُهَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي بِرَبِّي إِنَّهُ أَنْتَ الْكَافِرُ الْعَذِيبُ﴾ (١) يونس: ١٥، ولكنه يظهر النسخ على لسان رسوله ﷺ، فإذا نسخ آية ثم أتى بآية أخرى مثلها كان حقق وعده، فلم يشترط في الآية المذكورة أن تكون الآية هي النسخة بعينها، بل يجوز أن ينسخ الأولى على لسان نبيه بوحى غير القرآن، ثم بعد نسخها يأتي بآية أخرى مثلها، ولا تنافي بين هذا وبين ظاهر الآية الكريمة كما ترى. (٢)

وقد قال بعض العلماء: ليس المراد الإتيان بنفس آية أخرى خير منها، بل المراد نأتي بعمل خير من العمل الذي دلت عليه الأولى أو مثله، والله تعالى أعلم. (٣)

(١) قد استدل الإمام الشافعي رحمه الله بهذه الآية بعينها على منع نسخ القرآن بالسنة، فقال: فأخبر الله أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه، ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه. وفي قوله: {ما يكون لي أن أبديله من تلقاء نفسي} بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه، كما كان المبتدئ لفرضه، فهو المزيل المثبت لما شاء منه، جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه. الرسالة ص (١٠٧). واستدل بآيات أخرى على ذلك.

(٢) قال شيخ الإسلام: وإن قيل: بل يأتي -يعني القرآن بدلا عن المنسوخ- بعد نسخه بالسنة، كان بين نسخه وبين الإتيان بالبدل مدة خالية عن ذلك، وهو خلاف مقصود الآية فإن مقصودها أنه لا بد من المرفوع أو مثله أو خير منه. وأيضا فقول {نأت} لم يرد به بعد مدة، فإن الذي نسأه وهو يريد إنزاله قد علم أنه ينزله بعد مدة، فلما أخبر أن ما أخره يأتي بمثله أو خير منه قبل نزوله علم أنه لا يؤخر الأمر بلا بدل.. ولأنه قد علم أن القرآن نزل شيئا بعد شيء، فلو كان ما ينزله بدلا عن المنسوخ يؤخره لم يعرف أنه بدل، ولم يتميز البدل من غيره، ولم يكن لقوله {نأت بخير منها أو مثلها} فائدة. مجموع الفتاوى (١٧/١٩٥-١٩٦).

(٣) هذا خروج عن ظاهر القرآن، فظاهره أنه يأتي بخير من الآية التي نسخها أو مثلها.

والحديث الذي أورده عن جابر رضي الله عنه مرفوعاً: القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن. ^(١) الظاهر أنه غير صحيح، وثبوت نقيضه بالسنة الثابتة مما يدل على عدم صحته.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

فصل: فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد

فهو جائز عقلاً، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد، وغير جائز شرعاً... إلى آخره.

حاصل ما ذكره في هذا المبحث: أن نسخ المتواتر بالآحاد جائز عقلاً، وأما شرعاً ففيه ثلاثة أقوال: الأول: أن المتواتر من كتاب أو سنة لا ينسخ بخبر الآحاد مطلقاً، وهذا هو الذي نصره المؤلف، وعلى هذا القول جمهور أهل الأصول، ^(٣) وعليه درج في المراقي بقوله: ^(٤)

^(١) أخرجه الدارقطني في سننه برقم (٤٢٧٧) مرفوعاً بلفظ: «كَلَامِي لَا يَنْسَخُ كَلَامَ اللَّهِ وَكَلَامَ اللَّهِ، يَنْسَخُ كَلَامِي وَكَلَامَ اللَّهِ يَنْسَخُ بَعْضُهُ بَعْضًا». وفي سنده جبرون بن واقد، قال الذهبي: متهم بالكذب، فإنه روى بقلة حياء عن سفيان عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً: كلام الله ينسخ كلامي.. الحديث. ثم قال: وهو موضوع. وقال ابن عدي: حديث منكر. وقال الشيخ الألباني: موضوع. انظر: الكامل لا بن عدي (٤٤٣/٢)، ميزان الاعتدال (٣٨٧/١-٣٨٨)، ضعيف الجامع (٤٢٨٥).

^(٢) روضة الناظر ص (٨٦-٨٧).

^(٣) ونقله بعضهم إجماعاً، ولا يصح الإجماع. المسودة ص (٢٠٦)، البحر المحيط (١٨٥/٣)، نزهة الخاطر (٢٢٧/١).

^(٤) مراقي السعود، رقم البيت (٤٧٠).

والنسخ بالآحاد للكتاب ليس بواقع على الصواب

وحجة هذا القول: أن المتواتر قطعي المتن وخبر الآحاد دونه رتبة، والأقوى لا يرفع بما هو دونه في الرتبة. ^(١) واستدل له المؤلف بقول عمر رضي الله عنه: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت. ^(٢)

^(١) هذا استدلال عقلي، وإلا فالكل شرع من عند الله جل وعلا، وإنما يعتبر الخلاف المتقدم في مسألتني نسخ القرآن بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن، أما اعتبار الآحاد والمتواتر فليس هذا ضابطاً صحيحاً، كما سيأتي في مباحث السنة، إن شاء الله تعالى.

^(٢) في صحيح مسلم (١٤٨٠) (٤٦): قال الأسود بن يزيد: قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت أو نسيت. يعني حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها في المطلقة ثلاثاً: "لا سكنى لها ولا نفقة". قال أبو حاتم في أثر عمر: ليس بمتصل. اهـ. قلت: لأن صورته الانقطاع بين الأسود وعمر. وصوب الدارقطني أنه بلفظ: "لا نجيز في ديننا قول امرأة." ليس فيه: وسنة نبينا. علل ابن أبي حاتم (١٣٨/٤) برقم (١٣١٧)، علل الدارقطني (١٤٠/٢) برقم (١٦٤). قال ابن القيم: ونحن نقول: قد أعاد الله أمير المؤمنين من هذا الكلام الباطل الذي لا يصح عنه أبداً. قال الإمام أحمد: لا يصح ذلك عن عمر. وقال أبو الحسن الدارقطني: بل السنة بيد فاطمة بنت قيس قطعاً. ومن له إمام بسنة رسول الله ﷺ يشهد شهادة الله أنه لم يكن عند عمر رضي الله عنه سنة عن رسول الله ﷺ أن للمطلقة ثلاثاً السكنى والنفقة، وعمر كان أتقى لله وأحرص على تبليغ سنن رسول الله ﷺ أن تكون هذه السنة عنده ثم لا يرويه أصلاً ولا يبينها ولا يبلغها عن رسول الله ﷺ. زاد المعاد (٤٧٩/٥ - ٤٨٠).

وقال ﷺ مدافعاً عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها: فهي من المهاجرات الأول وقد رضيها رسول الله ﷺ لحبه وابن حبه أسامة بن زيد، وكان الذي خطبها له. وإذا شئت أن تعرف مقدار حفظها وعلمها فاعرفه من حديث الدجال الطويل الذي حدث به رسول الله ﷺ على المنبر فوعته فاطمة وحفظته، وأدته كما سمعته ولم ينكره عليها أحد مع طوله

قال مقيده عفا الله عنه: التحقيق الذي لا شك فيه هو جواز وقوع نسخ المتواتر بالأحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه والدليل الوقوع. ^(١) أما قولهم: إن المتواتر

وغرابته، فكيف بقصة جرت لها وهي سببها وخاصمت فيها، وحكم فيها بكلمتين وهي: "لا نفقة ولا سكنى"، والعادة توجب حفظ مثل هذا وذكره، واحتمال النسيان فيه أمر مشترك بينها وبين من أنكر عليها، فهذا عمر قد نسي تيمم الجنب، وذكره عمار بن ياسر أمر رسول الله ﷺ لهما بالتيمم من الجنب فلم يذكره عمر رضي الله عنه وأقام على أن الجنب لا يصلي حتى يجد الماء.. ونسي قوله {إنك ميت وإنهم ميتون} [الزمر: ٣٠] حتى ذكره.. ولوردت السنن بمثل هذا لم يبق بأيدي الأمة منها إلا اليسير، ثم كيف يعارض خبر فاطمة ويطعن فيه بمثل هذا من يرى قبول خبر الواحد العدل ولا يشترط للرواية نصاً. وعمر رضي الله عنه أصابه في مثل هذا ما أصابه في رد خبر أبي موسى في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد.. وبالجملة فلا يقول أحد: إنه لا يقبل قول الراوي الثقة العدل حتى يشهد له شاهدان لا سيما إن كان من الصحابة. فحديث فاطمة رضي الله عنها مع كتاب الله على ثلاثة أطباق لا يخرج عن واحد منها: إما أن يكون تخصيصاً لعامة. الثاني: أن يكون بياناً لما لم يتناوله، بل سكت عنه. الثالث: أن يكون بياناً لما أريد به وموافقاً لما أرشد إليه سياقه وتعليقه وتنبهه، وهذا هو الصواب، فهو إذاً موافق له لا مخالف، وهكذا ينبغي قطعاً، ومعاذ الله أن يحكم رسول الله ﷺ بما يخالف كتاب الله تعالى أو يعارضه، وقد أنكر الإمام أحمد رضي الله عنه هذا من قول عمر رضي الله عنه وجعل يتبسم ويقول: أين في كتاب الله إيجاب السكنى والنفقة للمطلقة ثلاثاً، وأنكرته قبله الفقيهة الفاضلة فاطمة وقالت: بيني وبينكم كتاب الله قال الله تعالى: {لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً} [الطلاق: ١] وأي أمر يحدث بعد الثلاث. زاد المعاد (٤٧٦-٤٧٨/٥).

^(١) هذا هو القول الثاني، وهو رواية عن أحمد احتجاجاً بقصة أهل قباء، وهو مذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم، وهو لازم كلام الشافعي أيضاً، فإنه احتج على خبر الواحد بقصة قباء. والقول الثالث: التفريق بين زمن النبوة فيجوز، وأما بعد زمن النبوة فلا. وهو قول القاضي الباقلاني والغزالي وأبي الوليد الباجي والقرطبي. قال الزركشي: وكأن الفارق

أقوى من الأحاد، والأقوى لا يرفع بها هو دونه، فإنهم قد غلطوا فيه غلطاً عظيماً مع كثرتهم وعلمهم، وإيضاح ذلك: أنه لا تعارض البتة بين خبرين مختلفي التاريخ، لإمكان صدق كل منهما في وقته، وقد أجمع جميع النظار أنه لا يلزم التناقض بين القضيتين إلا إذا اتحد زمنهما، أما ان اختلفا فيجوز صدق كل منهما في وقتها. فلو قلت: النبي ﷺ صلى إلى بيت المقدس. وقلت أيضاً: لم يصل إلى بيت المقدس، وعنت بالأولى ما قبل النسخ وبالثانية ما بعده، لكانت كل منهما صادقة في وقتها. (١)

ومثال نسخ القرآن بأخبار الأحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه: نسخ إباحة الحمر الأهلية مثلاً المنصوص عليها بالحصص الصريح في آية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥]، بالسنة الصحيحة

أن الأحكام في زمان الرسول في معرض التغير وفيما بعده مستقرة، فكان لا قطع في زمانه. اهـ.

ولأن النبي ﷺ كان يرسل الأحاد لتبليغ الناس بنسخ المتواتر، ولولا جواز نسخ المتواتر بالأحاد في زمن النبوة لما أرسلهم. واستدلوا أيضاً بقصة أهل قباء. البحر المحيط (١٨٥/٣-١٨٦)، المسودة (٢٠٦-٢٠٧)، شرح مختصر الروضة (٣٢٥/٢-٣٢٩).

(١) مما يدل على ذلك أيضاً: أن كلاً من الأحاد والمتواتر حجة شرعية، فلا يمتنع أن ينسخ كل منهما الآخر. ولأن بقاء الحكم المأخوذ من المتواتر وعدم نسخه ظني، وإثبات الحكم من خبر الواحد الناسخ للدليل المتواتر الأول ظني، فحينئذ لا يمتنع أن نرفع الظن بظن آخر، والظن الموجود في خبر الواحد يكون بأقل قدر يكفي للعمل به. وأيضاً: الأخبار لا تناسخ، وإنما تناسخ الأحكام، وهي تثبت بخبر الواحد، كحكم الحاكم وقضاء القاضي يكون بشهادة رجلين وذلك من أخبار الأحاد. شرح مختصر الروضة (٣٢٦/٢)، شرح مختصر الروضة للشري (٤٠٢/١-٤٠٤)، نزهة الخاطر (٢٢٧/١-٢٢٨).

الثابت تأخرها عنه، لأن الآية من سورة الأنعام وهي مكية، أي: نازلة قبل الهجرة بلا خلاف، وتحريم الحُمُر الأهلية بالسُّنة واقع بعد ذلك في خير، ولا منافاة البتة بين آية الأنعام المذكورة وأحاديث تحريم الحمر الأهلية، لاختلاف زمنهما، فالآية وقت نزولها لم يكن محرماً إلا الأربعة المنصوصة فيها، وتحريم الحمر الأهلية طارئ بعد ذلك، والطروء ليس منافاة لما قبله، وإنما تحصل المنافسة بينهما لو كان في الآية ما يدل على نفي تحريم شيء في المستقبل غير الأربعة المذكورة في الآية، وهذا لم تتعرض له الآية، بل الصيغة فيها مختصة بالماضي لقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ بصيغة الماضي، ولم يقل: فيما سيوحى إلي في المستقبل، وهو واضح كما ترى، والله أعلم. ^(١)

وأما آية الوصية للوالدين والأقربين، فالتحقيق: أنها منسوخة بآية المواريث، والحديث بيان للناسخ، وبيان المتواتر لا يشترط فيه التواتر كما تقدم، والحديث يشير إلى أن الناسخ لها آيات المواريث، لأن ترتيبه، ﷺ، نفي الوصية للوارث بالفاء

(١) قال شيخ الإسلام ﷺ: ما حرمه رسول الله ﷺ إنما هو زيادة تحريم ليس نسخاً للقرآن؛ لأن القرآن إنما دل على أن الله لم يحرم إلا الميتة والدم ولحم الخنزير، وعدم التحريم ليس تحليلاً، وإنما هو بقاء للأمر على ما كان، وهذا قد ذكره الله في سورة الأنعام التي هي مكية باتفاق العلماء.. وإنما سورة المائدة هي المتأخرة، وقد قال الله فيها: {أحل لكم الطيبات} [المائدة: ٤] فعلم أن عدم التحريم المذكور في سورة الأنعام ليس تحليلاً، وإنما هو عفو، فتحريم رسول الله ﷺ رافع للعفو ليس نسخاً للقرآن. القواعد النورانية الفقهية ص (٣-٤)، حاشية شرح مختصر الروضة (٣٢٨/٢).

على إعطاء كل ذي حق حقه، يعني الميراث، في قوله: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث" ^(١) يدل على ذلك.

وأما قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا.. الخ. ^(٢) فالحق في ذلك ليس معه رضي الله عنه، بل مع المرأة المذكورة، وهي فاطمة بنت قيس رضي الله عنها، قالت: إن زوجها طلقها آخر ثلاث تطليقات، فلم يجعل لها رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى. ^(٣) وعندما سمعت قول عمر: لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة.. الخ، قالت بيني وبينكم كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿فَطْلِقُوهُنَّ لِإِعْذَتِهِنَّ﴾ حتى قال: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [سورة الطلاق: ١] فأبي أمر يحدث بعد الثلاث. ^(٤) وصرح أئمة الحديث بأنه لم يثبت من

^(١) الحديث جاء عن جمع من الصحابة، وله طرق كثيرة يثبت بها، انظر بحثاً موسعاً للعلامة الألباني رحمته الله لهذا الحديث في إرواء الغليل (٦/٨٧-٩٦)، برقم (١٦٥٥). قال شيخ الإسلام رحمته الله: وقد احتجوا على ذلك بأن الوصية للوالدين والأقربين نسخها قوله: "إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث". وهذا غلط فإن ذلك إنما نسخه آية الموارث كما اتفق على ذلك السلف. مجموع الفتاوى (٢٠/٣٩٧).

^(٢) تقدم أن أثر عمر فيه كلام، ثم هذا لا يفيد أن خبر الواحد لا ينسخ الكتاب والخبر المتواتر، بل يفيد جوازه، وذلك لأن عمر رضي الله عنه إنما رد خبر فاطمة لشبهة احتمال أنها نسيت، وهو يدل على أن خبرها لو لم تقع له تلك الشبهة المذكورة لعمل به. شرح مختصر الروضة (٢/٣٢٧) نزهة الخاطر (١/٢٢٨).

^(٣) أخرجه مسلم برقم (١٤٨٠) (٣٧).

^(٤) الذي في صحيح مسلم (١٤٨٠) (٤١): أنه بلغها قول مروان بن الحكم. قال مروان: لم نسمع هذا الحديث إلا من امرأة، سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها. فقالت فاطمة، حين بلغها قول مروان: بيني وبينكم القرآن، قال الله عز وجل: ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ﴾ الآية، قالت: هذا لمن كانت له مراجعة، فأبي أمر يحدث بعد الثلاث؟. قلت: وهذا يدل على أن أثر عمر رضي الله عنه لم يثبت. والله أعلم.

السنة ما يخالف حديثها، فالسنة معها وكتاب الله معها، فلا وجه للاستدلال بمخالفة عمر لما سمعته من النبي ﷺ، لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، والذي يظهر - والله تعالى أعلم - أن عمر لم يخالفها، ولكنه لم يثق في روايتها، وعلى هذا فلا منافاة إذاً.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (١)

فصل: فأما الإجماع فلا ينسخ ولا ينسخ به... الخ

حاصل هذا المبحث: أن الإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، لأن الإجماع لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ، لأنه ما دام موجوداً فالعبرة بقوله وفعله وتقديره ﷺ، ولا حجة معه لأحد، ولا يعتبر للأمة إجماع معه، وإذا كان لا ينعقد إلا بعد وفاته ﷺ، علمت أن بوفاته ينقطع التشريع، والنسخ تشريع فلا يحصل بعدها نسخ أصلاً، وإذا وجد في كلام بعض العلماء ما يوهم النسخ بالإجماع، فمرادهم: النسخ بالدليل الذي هو مستند الإجماع، كما أشار له المؤلف في هذا المبحث. (٢)

(١) روضة الناظر ص (٨٧).

(٢) لأن الإجماع لو كان ناسخاً بنفسه لكان إجماعاً على خلاف النص، وذلك خطأ ولا يقع إجماع على الخطأ، والإجماع لا يناقض النص ولا ينعقد على خلافه، وفي الحديث: "لا يجمع الله أمتي على ضلالة" (ابن أبي عاصم في السنة برقم (٨٠-٨٥)، عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم، صحيح الجامع (١٨٤٨) فإن ذلك يقتضي بطلان الإجماع. شرح مختصر الروضة (٣٣٠/٢-٣٣٤)، البحر المحيط (٢٠٣/٣-٢٠٥)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٧٧)، شرح مختصر الروضة للشري (٤٠٤/١).

وأشار له في المراقي بقوله في النسخ: ^(١)

بالنسخ فلم يكن بالعقل أو مجرد الإجماع بل يُنمى إلى المستند

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

قال ابن القيم: محال أن ينسخ الإجماع السنة، لكن لو ثبت الإجماع لكان دليلاً على نص ناسخ. الطرق الحكمية ص (٢٠٨)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٦٧٣/٢).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: وقد نقل عن طائفة، كعيسى بن أبان وغيره من أهل الكلام والرأي من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ومالك: أن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسنة، وكنا نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ، فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخاً فإن كانوا أرادوا ذلك فهذا قول يجوز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم. كما تقول النصارى من أن المسيح سوغ لعلمائهم أن يجرموا ما رأوا تحريمه مصلحة؛ ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة وليس هذا دين المسلمين. مجموع الفتاوى (٩٤/٣٣).

^(١) مراقي السعود، رقم البيت (٤٦٧).

^(٢) روضة الناظر ص (٨٧-٨٨).

فصل (النسخ بالقياس)

ما ثبت بالقياس، إن كان منصوبًا على علته فهو كالنص ينسخ ويُنسخ به،
ومالم يكن منصوبًا على علته فلا ينسخ به... الخ. ^(١)

كلامه ظاهر، وهو قول بعض الحنابلة، وجمهور العلماء على أن القياس لا يُنسخ به ولا يُنسخ، لأنه إنما يعتبر فيما لا نص فيه، والقياس مع وجود النص المخالف له

^(١) الصحيح أن المنصوص على علته ليس بقياس، بل عموم دليل العلة المنصوصة يشمل كل ما يدخل تحتها بدلالة النص. ثم تسمية ذلك قياسا يجعله حجة ضعيفة - كما هو شأن القياس - وتطبق عليه أحكام القياس المعروفة، ومنها مسألة النسخ التي نحن في صدددها أن القياس لا ينسخ ولا ينسخ به، مع أنه في الحقيقة نص عام لا قياس.

قال أبو الخطاب: كل مقيس على الأصل المنصوص بعلة المنصوصة فهو مراد بالنص خلافاً لبعضهم. وقال القاضي أبو يعلى: جميع ما يحكم به من جهة القياس على أصل منصوص عليه فهو مراد بالنص الذي أوجب الحكم في الأصل، خلافاً لبعض المتكلمين.

وقال المجد ابن تيمية: إذا علل الشارع في صورة بعلة توجد في غيرها فالحكم ثابت في الكل بجهة النص لا بالقياس، وهذا قول الشافعي، حتى أن ذلك ينسخ وينسخ به. اهـ.
قال ابن عقيل: هو عندنا ليس بقياس، وهو مذهب جماعة من الفقهاء.

وذكر الزركشي أنه مذهب حذاق الحنابلة. فالناسخ والمنسوخ هنا ليس هو القياس ذاته وإنما هو النص. انظر: المسودة ص (٣٨٦، ٢٢٠، ٣٩٠)، الكوكب المنير (٢٢١/٤) - (٢٢٣). البحر المحيط (٣٠٢-٣٠٣، ٣٠٧)، شرح مختصر الروضة (٣٣٢/٢-٣٣٣)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٧٧)، نزهة الخاطر (٢٣١/١).

فاسد الاعتبار لا يعتد به، كما سيأتي في القوادح.^(١) وإلى عدم النسخ بالقياس أشار في المراقي بقوله:^(٢)

ومنع نسخ النص بالقياس هو الذي ارتضاه جل الناس

ومثال ما ذكره المؤلف من نسخ النص بالقياس: ما لو قال الشارع مثلاً: أبحت لكم النبيذ المسكر المتخذ من الذرة، ثم بعد ذلك قال: حرمت عليكم النبيذ المتخذ من العنب لعله الإسكار، فنص على العلة التي هي الإسكار، فيقاس النبيذ المسكر المتخذ من التمر على نبيذ العنب بجامع العلة المنصوصة التي هي الإسكار، فينسخ هذا القياس إباحة نبيذ الذرة المسكر، لأن تحريم نبيذ التمر وإباحة نبيذ الذرة حكمان متضادان مع اتحاد علتها وهي الإسكار، فكان المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم، كما لو قال الشارع: أبحت المسكر، ثم قال: حرّمته.

واعلم أن القاعدة المقررة في الأصول: أن المثال لا يعترض، لأن المراد منه إيضاح معنى القاعدة، ولذا جاز المثال بالمفروض المقدّر والمحمّل، كما أشار له في المراقي بقوله:^(٣)

(١) هذا من مفاصد تسمية ما دخل تحت العلة المنصوص عليها من الشرع قياساً، بل النص الدال على العلة عام، فكل ما دخل تحته يشمل عموم النص. والله أعلم.

(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٤٦٨).

(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٨٠٩). أما إن لم يكن الحكم الثابت بالقياس منصوصاً على علته، لم يجز أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً؛ لأن العلة إذا لم تكن منصوصة؛ فهي مستنبطة، واستنباطها هو باجتهاد المجتهد، واجتهاد المجتهد عرضة للخطأ؛ فلا يقوى على رفع الحكم الشرعي، بخلاف النص على العلة؛ فإنه حكم الشارع المعصوم من الخطأ. ثم إن

والشأن لا يعترض المثال إذ قد كفى الفرض والاحتمال

واعلم أن قياس النسخ على التخصيص في قول من قال: يجوز النسخ بما يجوز به التخصيص: ظاهر البطلان، لأن التخصيص بيان وإرشاد، والنسخ رفع للحكم، كما قدمنا في الفوارق بين النسخ والتخصيص.^(١)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

شرط القياس الذي علقه مستنبطة أن لا يخالف نصاً، فإن خالفه فسد، ولا يستخدم القياس إلا عند عدم النص.

^(١) القول بأن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، ولا يقتصر في الناسخ على النص: هو قول طائفة شاذة. فإن النسخ إبطال للحكم لأنه رفع له، والتخصيص تقرير وبيان له؛ لأنه بيان للمراد من اللفظ، فإذا بان المراد منه استقر الحكم عليه، ورفع الحكم وتقديره متناقضان؛ فيمتنع استواءهما.

وأيضاً: لا تلازم بين أن يكون الدليل حجة وبين كونه ناسخاً، فهناك أدلة يستدل بها ولا يصح أن تكون ناسخة. انظر: شرح مختصر الروضة (٣٣٣/٢-٣٣٥)، الكوكب المنير (٥٧١/٣-٥٧٣)، البحر المحيط (٢٠٦/٣-٢٠٧)، شرح مختصر الروضة للشري (٤٠٥/١).

^(٢) روضة الناظر ص (٨٨).

فصل: والتنبيه ينسخ وينسخ به... الخ

اعلم أن مراده بكلمة التنبيه هنا وفي مبحث المفهوم والمنطوق: إنها هو مفهوم الموافقة،^(١) وضابط مفهوم الموافقة: هو ما دل اللفظ لا في محل النطق على أن حكمه وحكم المنطوق به سواء، وسواء كان ذلك المدلول المسكوت عنه أولى من المنطوق به بالحكم أو مساوياً له.

مثال ما هو أولى دلالة: النهي عن التأفيف المنطوق به في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على النهي عن الضرب المسكوت عنه، لأن الضرب أولى بالنهي من التأفيف لأنه أبلغ في الإيذاء منه. ومثال المساوي دلالة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] المنطوق به على تحريم إحراق أموال اليتامى وإغراقها المسكوت عنه، مع أنه مساوٍ للمنطوق في الحكم، لأن الجميع إتلاف لمال اليتيم. وسيأتي -إن شاء الله- إيضاح أقسام المفاهيم في محله مع أمثلة كثيرة لكل قسم منها.

وإذا عرفت مراد المؤلف -رحمه الله- بالتنبيه، فاعلم أن معنى كلامه في هذا الفصل: أن مفهوم الموافقة كالنهي عن الضرب المفهوم من النهي عن التأفيف، والنهي عن الإحراق والإغراق المفهوم من النهي عن الأكل في الأمثلة المذكورة، يجوز أن ينسخ ويُنسخ به، لأن اللفظ دلّ في محل السكوت على أنه كالمنطوق به في الحكم أو أولى منه.^(٢)

(١) ويسمى: فحوى الخطاب ومفهوم اللفظ، وسيأتي -إن شاء الله- في باب المفهوم.

(٢) قال ابن النجار: ويجوز النسخ بالفحوى عند الأئمة الأربعة والمعظم. قال ابن مفلح: الفحوى ينسخ وينسخ به ذكره الآمدي اتفاقاً. اهـ. ثم نقل المنع عن بعض الشافعية وبعض الحنابلة. الكوكب المنير (٥٧٦/٣).

وجهور علماء الأصول على أنه مفهوم من نفس اللفظ وليس بقياس، خلافاً للشافعي الذي يسميه القياس الجلي، والقياس في معنى الأصل،^(١) كما يأتي إيضاحه وإيضاح بقية الأقوال فيه في محله - إن شاء الله تعالى.^(٢)

وإذا كان مدلولاً عليه باللفظ، فلا مانع من نسخه دون أصله والنسخ به، وهذا قول الجماعة من أهل الأصول، قالوا: يجوز عقلاً أن ينسخ الضرب ويبقى التأفيف كعكسه مثلاً، قالوا: ولا مانع عقلاً من ذلك، وقد يأمر بعض الملوك بقتل إنسان محترم عنده جدًا، فينهى عن التأفيف في وجهه وغير ذلك من الازدراء به مع أنه أمر

(١) ولهذا منع الشافعية النسخ به لأنه قياس عندهم، وهذا هو المذهب المشهور عندهم، وخالف في ذلك بعضهم. البحر المحيط (٢١٢/٣-٢١٣). فالخلاف مبني على أنه قياس جلي أو لا، أو على أن دلالة لفظية أو عقلية التزامية. فعلى الأول جاز نسخها والنسخ بها كالمنطوق، وهو لفظها الذي نبه عليها، وعلى الثاني: كانت قياساً جلياً، والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به؛ لأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً لم يعتبر معهما. شرح مختصر الروضة (٣٣٦/٢).

(٢) قال شيخ الإسلام رحمته الله: ويجب الفرق بين تنبيه الخطاب وبين قياس الأولى، فإن الحكم في ذاك - يعني التنبيه - مستفاد من اللفظ عمهما عرفاً وخطاباً، وهنا - يعني قياس الأولى - مستفاد من الحكم، بحيث لو دل على الحكم فعل أو إقرار أو خطاب يقطع معه بأن المتكلم لم يرد إلا الصورة، لكان ثبوت الحكم لنوع يقتضي ثبوته لما هو أحق به منه؛ فالعموم هنا معنوي محض، وهناك لفظي ومعنوي. فتدبر هذا فإنه فصل بين المتنازعين من أصحابنا وغيرهم في التنبيه: هل هو مستفاد من اللفظ أو هو قياس جلي؟ لتعلم أنه قسمان. مجموع الفتاوى (٤٤٧/١٥). وانظر كتاب دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام (٧٩٧/٢) - (٧٩٨).

بقتله، مع أن القتل أشد إيذاءً من التأفيف وغيره من الازدراء.^(١)

وأكثر علماء الأصول على تلازمهما - أعني المنطوق والمفهوم - فلا ينسخان إلا معاً، ولا يمكن نسخ أحدهما دون الآخر، لأن المفهوم تابع للمنطوق ولازم له، ورفع اللازم يقتضي رفع الملزوم، ورفع المتبوع يقتضي رفع التابع.^(٢) ومثال نسخ الفحوى والنسخ بها يذكرونه عادة على سبيل الفرض والتقدير، ويمكن عندي أن يمثل للنسخ بمفهوم الموافقة: بما لو فرضنا أن قوله **ﷺ**: "لِي الْوَاجِدُ ظَلَمَ يَحِلُّ

(١) قال ابن النجار: كما لو قال: رفعت تحريم التأفيف مثلاً، أي دون باقي أنواع الأذى - يعني: وهي أشد من التأفيف - وهو الفحوى؛ لأنه لا يلزم من إباحة الخفيف إباحة الثقيل، وهذا اختيار القاضي أبي يعلى وابن عقيل والفخر إسماعيل البغدادي، وحكي عن الحنفية.

ويجوز نسخ الفحوى - وهو الضرب مثلاً - دون أصله وهو التأفيف، كما لو قال: رفعت تحريم كل إيذاء غير التأفيف فيجوز ذلك في ظاهر كلام أكثر أصحابنا، وعليه أكثر المتكلمين. قاله البرماوي؛ لأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما على انفراده. الكوكب المنير (٣/٥٧٦-٥٧٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٣٣٧-٣٣٨)، المسودة ص (٢٢١)، البحر المحيط (٣/٢١٤-٢١٥)، شرح مختصر الروضة للشري (٤٠٦/١).

(٢) انظر المراجع السابقة، وشرح مختصر ابن اللحام ص (٥٧٩-٥٨٠). وعليه فلو نسخ تحريم التأفيف لبطل الاستدلال به على تحريم الضرب، لأنه تبع له ومستلزم له. وفي المسألة ثلاثة مذاهب: أحدها: أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر، لتلازمهما. والثاني: لا يلزم من نسخ أحدهما نسخ الآخر. والثالث: أن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى لأنها تابعة، ولا يتصور بقاء التابع بدون متبوعه، ونسخ المفهوم لا يتضمن نسخ الأصل. البحر المحيط (٣/٢١٥).

عرضه وعقوبته" ^(١) ورد قبل نزول آية: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وعمل به قبل نزولها، لأن التخصيص بعد العمل بالعام نسخ، كما قدمنا، وإيضاحه: أن قوله في الحديث: "يجل عرضه"، أي بقوله: مطلني، وعقوبته أي بالحبس، وعموم الحديث يشمل الوالد إذا مطل دين ولده وهو غني، وفحوى قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ تدل على أنه لا يحبس الوالد في دين عليه لولده، لأن الحبس أشد إيذاءً من التأفيف، فإن ورد هذا المخصص قبل العمل بالعام فهو تخصيص، وإلا فهو نسخ، وهو المقصود بالتقدير في المثال المذكور. ^(٢)

وقال المؤلف رحمته الله تعالى في هذا المبحث: ^(٣) وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم وفيما يثبت بعلته أو بدليل خطابه، وأنكر ذلك بعض الحنفية، لأنه نسخ بالقياس ^(٤) وليس بصحيح، لأن هذه فروع تابعة لأصل، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع.

^(١) أخرجه أبو دود (٣٦٢٨) والنسائي (٤٦٨٩)، وابن ماجه (٢٤٢٧) من حديث الشريد بن سويد رضي الله عنه، وفي سنده محمد بن ميمون بن مسيكة، وهو مجهول لم يرو عنه إلا وبرة بن أبي ديلة وأثنى عليه خيرًا، وذكره ابن حبان في الثقات. لكن يشهد له أبي هريرة في البخاري (٢٢٨٧)، ومسلم (١٥٦٤) مرفوعا: "مطل الغني ظلم".

^(٢) ومثل المؤلف - رحمته الله - بهذا المثال نفسه في التخصيص بمفهوم الموافقة فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

^(٣) روضة الناظر ص (٨٨).

^(٤) قالوا: لا يبطل شيء من ذلك، بل يختص النسخ بالمنطوق وحده، وما خرج عن محل النطق فهو حكم مستقل فلا يلزم من نسخه نسخه، كما لو ثبت بدليل غيره. قال الطوفي: والصحيح الأول، والفرق بينه وبين ما ذكره: أن ما ثبت بدليل غير المنطوق المنسوخ ليس

وعلى هذا الذي ذكره المؤلف درج في المراقي بقوله: ^(١)

ويجب الرفع لحكم الفرع أن حكم أصله يرى ذا رفع

وإيضاح معنى كلام المؤلف رحمه الله تعالى: أن منطوق اللفظ إذا نسخ بطل حكم ما يتفرع عليه من مفهوم وما ألحق به بعلته. ومراده بدليل خطابه: مفهوم مخالفته، فلو فرضنا نسخ قوله: "كل مسكر حرام" ^(٢) لبطل قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار، ولو فرضنا نسخ إيجاب الزكاة في السائمة لبطل مفهومه الذي هو عدم وجوبها في المعلوفة، لبطلان أصله وهكذا. وخالف في هذا بعض الحنفية قائلين: إن الأصل حكم والفرع حكم آخر، فيجوز نسخ هذا وبقاء هذا. ^(٣)

ومثاله: ما حكاه الباجي عن بعضهم: من شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض، قياساً على شهادتهم على المسلمين في الوصية في السفر المنصوص في قوله: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]، بجامع العلة التي هي تعذر وجود الشهود من

فرعاً عليه وتبعاً له، بخلاف فروع المنطوق؛ فإنها تزول بزواله، لاستحالة بقاء فرع بلا أصل، لما ذكرناه من أنها فروع تبعت أصلها في السقوط، فإن أريد إثباتها احتاجت إلى دليل آخر مثبت. وعلى قول الحنفية هي ثابتة بعد زوال أصلها فلا تحتاج إلى دليل مثبت، ولذلك قالوا: إن الحكم القياسي يبقى بعد نسخ حكم الأصل، والأكثر على خلافهم. شرح مختصر الروضة (٢/٢٣٧-٣٣٨).

^(١) مراقي السعود، رقم البيت (٤٧٦).

^(٢) أخرجه البخاري (٤٣٤٣)، ومسلم (١٧٣٣، ٢٠٠٢)، من حديث أبي موسى رضي الله عنه، وجاء عن غيره من الصحابة.

^(٣) إن ثبت الحكم بالقياس: وجب أن يكون رفع حكم الأصل موجباً لرفع حكم الفرع، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله، وإن لم يسم ذلك نسخاً، وإن رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الأصل، لأنه لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع. البحر المحيط (٣/٢١٥).

المسلمين، ثم نسخت شهادتهم على المسلمين في السفر - على القول بذلك - بقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقوله: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢] والكفار غير مرضيين، وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] أي: وأحرى الكافرون برد الشهادة من الفاسقين، وبقي حكم شهادة بعضهم على بعض غير منسوخ مع نسخ الأصل المقيس عليه بناء على القول بذلك.

تنبيهان:

الأول: قد قدمنا أن جماعة من الأصوليين قالوا: إن مفهوم الموافقة يجوز نسخه دون أصله كالعكس،^(١) وصححه السبكي في جمع الجوامع، وعليه فهذا الخلاف لم يعرج عليه المؤلف.^(٢) **الثاني:** لم يتعرض المؤلف أيضاً لمفهوم المخالفة هل يمكن نسخه مع بقاء أصله أو لا؟ والتحقيق جواز ذلك ووقوعه.^(٣)

(١) يعني فيجوز نسخ المنطوق دون المفهوم ونسخ المفهوم دون المنطوق، وهو أحد الأقوال في المسألة. وفي نسخة: (لا العكس) أي: ولا ينسخ أصله الذي هو المنطوق دون مفهومه. والمثبت هنا هو الأقرب، لأنه الموافق لما تقدم من كلام المؤلف الشنقيطي، ولم يعرج على هذا المعنى ابن قدامة، بخلاف المعنى الآخر فقد ذكره ابن قدامة فيما تقدم. والله أعلم.

(٢) قال الطوفي: اتفقوا على جواز نسخ اللفظ ومفهومه معاً، ومنع الأكثرون نسخ حكم المنطوق دون فحواه، كنسخ تحريم التأفيف دون الضرب، نحو: قل له: أف ولا تضربه. والأشبه جوازه. شرح مختصر الروضة (٣٣٨-٣٣٩)، المسودة (٢٢٢).

(٣) مفهوم المخالفة إذا استقر حكمه وتقرر فإنه يجوز أن ينسخه غيره، كما قال به الصحابة في "الماء من الماء" إنه منسوخ، مع أن الأصل باق وهو وجوب الغسل بالإنزال. فأما إذا لم يستقر حكمه وقد وجدنا منطوقاً بخلافه قدم المنطوق عليه وعلمنا أنه غير مراد. المسودة (٢٢٢)، الكوكب المنير (٥٧٨-٥٧٩)، البحر المحيط (٢١٢/٣).

ومثاله حديث: "إنما الماء من الماء".^(١) منطوق هذا الحديث أن من نزل منه الماء الذي هو المني وجب عليه استعمال الماء -أي غسل الجنابة- من نزول ذلك المني، ومفهوم الحصر "بأنما" أن من جامع وحصل من جماعه التقاء الختانين ولم ينزل منه مني أنه لا غسل عليه، فنسخ هذا المفهوم بوجوب الغسل عند التقاء الختانين وإن لم يحصل إنزال الثابت عنه ﷺ، وبقي المنطوق الذي هو وجوب الغسل من الإنزال محكمًا غير منسوخ.^(٢)

واعلم أنه لا يجوز النسخ بمفهوم المخالفة لضعفه ولا اختلاف في اعتباره.^(٣) وأشار إلى حكم مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة في النسخ صاحب المراقي بقوله:^(٤)

(١) أخرجه مسلم (٣٤٣)، من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) وأما نسخ الأصل المنطوق بدون مفهوم المخالفة ففي جوازه وجهان، قال الهندي: والأظهر أنه لا يجوز، لأنه إنما يدل على عدم اعتبار ذلك القيد المذكور، فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه، فعلى هذا نسخ الأصل نسخ المفهوم. البحر المحيط (٢١٣/٣).

قال ابن النجار: ويبطل حكم مفهوم المخالفة بنسخ أصله على الصحيح، اختاره القاضي وجزم به الموفق في الروضة، كذلك الطوفي، والقول الثاني: أنه لا يبطل بنسخ أصله، وهو وجه لأصحابنا. الكوكب المنير (٥٧٩/٣).

(٣) قال ابن النجار: ولا ينسخ بمفهوم المخالفة على الصحيح، قطع به في جمع الجوامع وصرح به السمعاني، لضعفه عن مقاومة النص. وقيل: بلى؛ لأنه في معنى المنطوق. الكوكب المنير (٥٨٠/٣)، شرح مختصر الروضة للشرقي (٤٠٦/١).

(٤) مراقي السعود، رقم الآيات (٤٧٣-٤٧٥).

وجاز بالفحوى ونسخه بلا أصل وعكسه جوازه انجلي
ورأي الاكثرين الاستلزام وبالمخالفة لا يُرام
وهي عن الأصل لها تجرد في النسخ وانعكاسه مُستبعد

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: فيما يعرف به النسخ

اعلم أن ذلك لا يعلم بدليل عقلي ولا بقياس، بل بمجرد النقل... إلى آخره.

حاصل هذا المبحث أن العقل والقياس لا يعرف بهما النسخ من المنسوخ، وأن ذلك إنما يعرف بمجرد النقل الدال على ذلك، ^(٢) ولذلك طُرُق: منهما: أن يكون في اللفظ ما يدل على النسخ كقوله ﷺ: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" الحديث. ^(٣)

^(١) روضة الناظر (٨٨-٨٩).

^(٢) ذلك لأن النسخ إما رفع الحكم الشرعي، أو بيان مدة انتهائه، وكلاهما لا طريق للعقل إلى معرفته. ولو كان للعقل طريق إلى معرفة النسخ بدون النقل لكان له طريق إلى معرفة ثبوت الأحكام بدون النقل، وليس كذلك. ولأن النسخ لا يكون إلا بتأخر النسخ عن زمن المنسوخ، ولا مدخل للعقل ولا للقياس في معرفة المتقدم والمتأخر، وإنما يعرف ذلك بالنقل المجرد. الكوكب المنير (٣/٥٦٩-٥٧٠)، المسودة ص (٢٣٠)، شرح مختصر الروضة (٣٤٠/٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٥٨٨).

^(٣) أخرجه مسلم (٩٧٧)، من حديث بريدة رضي الله عنه. وهذا النوع هو النسخ بالقول، وهناك نوع آخر وهو: النسخ بفعل النبي ﷺ وهو ظاهر كلام الإمام أحمد، وقول بعض الشافعية. قال الزركشي: هو مقتضى مذهب الشافعي. كرده لما عاز ولم يجلده، وكذا الغامدية التي زنت لم

الثاني: أن يذكر الراوي ^(١) تاريخ سماعه، نحو سمعت عام الفتح كذا، وسمعت في حجة الوداع كذا، أي: شيئاً يناقضه، فيُعرف الناسخ بتأخره، فما في حجة الوداع يكون ناسخاً لما في عام الفتح لتأخره عنه إذا لم يمكن الجمع بينهما. ^(٢)

الثالث: إجماع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر، ومثل له ابن السمعاني بنسخ وجوب الزكاة غيرها من الحقوق المالية. ^(٣)

يجلدها وأمر برجمها، فبدل على أن قوله ﷺ: "الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة" منسوخ. وقد جعل العلماء من ذلك نسخ الوضوء مما مست النار بأكله ﷺ من كتف شاة ولم يتوضأ. قال ابن النجار: وهو ظاهر. اهـ. ومنع ذلك أكثر الأصوليين، لأن القول أقوى دلالة الفعل، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ بالقول، فيكون القول منسوخاً بمثله من القول، لكن فعله بين ذلك القول. وحجة القول الآخر أنه لا داعي لتقدير أنه منسوخ بقول، فإن الكل وحي وشرع، وهو الصحيح. البحر المحيط (٢٠١/٣-٢٠٢، ٢٢٦)، الكوكب المنير (٥٦٥-٥٦٦/٣)، المسودة ص (٢٢٨)، نزهة الخاطر (٢٣٦/١).

^(١) المراد بالراوي هنا: الصحابي دون غيره من التابعين وغيرهم، فإن قول الصحابي هو المعتبر في نقل الناسخ.

^(٢) وما يعرف به النسخ: التقدم في نزول الآية لا التقدم في ترتيب المصحف، فإن المتقدم نزولاً ينسخ المتأخر. نزهة الخاطر (٢٣٥-٢٣٦/١)، الكوكب المنير (٥٦٨/٣). وما كان من باب نقل التاريخ فلا مجال فيه للاجتهاد، فلا بد أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم إذا لم يمكن الجمع بينهما. البحر المحيط (٢٣٧/٣)، الكوكب المنير (٥٦٦-٥٦٧/٣).

^(٣) مثاله ورد في حديث أبي هريرة ﷺ في شارب الخمر أنه يقتل في الرابعة. (أبو داود ٤٤٨٤) والترمذي (١٤٤٤) وابن ماجه (٢٥٧٢) وأجمعت الأمة على أنه لا يقتل، فالإجماع دليل على وجود ناسخ، وهو حديث أبي هريرة ﷺ قال: أتى النبي ﷺ بِسَكْرَانَ فَأَمَرَ بِضَرْبِهِ، فَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِيَدِهِ، وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِنَعْلِهِ، وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِثَوْبِهِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ

ومنها: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ، فيقول: رخص لنا في المتعة ومكثنا ثلاثة ثم نهانا عنها. ^(١)

ومنها: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ، والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام، كرواية طلق بن علي وأبي هريرة في الوضوء من مس الفرج. والله تعالى أعلم. هكذا ذكر المؤلف رحمه الله.

قال مقيده عفا الله عنه: اعلم أن محل التقديم لخبر متأخر الإسلام عمن أسلم قبله فيما إذا مات الأول قبل صحبة الثاني النبي ﷺ، أما إن عاش الأول حتى صحب الآخر النبي ﷺ فلا يكون حديث المتأخر ناسخاً لحديث متقدم الإسلام، لاحتمال أن يكون متقدم الإسلام روى الحديث بعد متأخر الإسلام، إذ لا مانع من ذلك عقلاً ولا عادة ولا شرعاً. ولأجل هذا قال بعض العلماء: لا يقدم حديث أبي هريرة المذكور على حدث طلق من هذا الوجه، بناء على أنه لم يثبت وفاة طلق قبل صحبة أبي هريرة. ^(٢) واعتمد هذا صاحب نشر البنود في شرح قوله في مراقبي السعود عاطفاً على ما لا يقبل النسخ به: ^(٣)

وكون راويه الصحابي يقتضي ومثله تأخر في المصحف

قال رَجُلٌ: ما له أخزاه الله. فقال رسول الله ﷺ: «لا تَكُونُوا عَوْنَ الشَّيْطَانِ عَلَى أَخِيكُمْ» البخاري (٦٧٨١)، ولم يأمر بقتله، فأجمع العلماء بعد ذلك على نسخ هذا الحكم، فهنا علمنا بوجود النسخ من الإجماع. شرح الشري لمختصر الروضة (٤٠٧/١)، وانظر البحر المحيط (٢٢٧/٣)، الكوكب المنير (٥٦٤/٣، ٥٧٠).

^(١) أخرجه مسلم (١٤٠٥)، من حديث سلمة بن الأكوع رحمه الله.

^(٢) البحر المحيط (٢٣٠-٢٣١)، شرح تنقيح الفصول ص (٣٢١).

^(٣) مراقبي السعود، رقم البيت (٤٨٩).

والله جل وعلا أعلم.

وقوله: (يقتفي): أي يتبع الآخر في الإسلام، يعني: أنه أسلم بعده، فكأن إسلامه يقتفي إسلامه، وحديث أبي هريرة هو ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: "من أفضى بيده إلى ذكره وليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء".^(١) وحديث طلق هو ما روى عن النبي ﷺ أنه سئل عن مس الذكر فقال: "وهل هو إلا بضعة منك".^(٢) مع أن حديث طلق مضعف، قال النووي في شرح المذهب: إنه ضعيف باتفاق الحفاظ، وقد بين البيهقي وجوهاً من وجوه تضعيفه. اهـ.^(٣)

هذا هو مضمون الحديثين، والله تعالى أعلم، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم.^(٤)

(١) أخرجه أحمد (٣٣٣/٢)، برقم (٨٤٠٤) ط. الرسالة، وابن حبان (١١١٨)، وغيرهما، وسنده ضعيف، فيه يحيى بن يزيد بن عبد الملك النوفلي وأبوه ضعيفان، لكن للحديث شواهد أحسنها حديث بسرة بنت صفوان عند أحمد برقم (٢٧٢٩٣-٢٧٢٩٦)، وأبي داود (١٨١) والترمذي (٨٢) وابن حبان (١١١٢)، وسنده صحيح.

(٢) أخرجه أبو داود برقم (١٨٢)، والترمذي برقم (٨٥) والنسائي برقم (١٦٥) وابن ماجه برقم (٤٨٣)، وأحمد (١٦٢٨٦، ١٦٢٩٢) وفي سنده قيس بن طلق بن علي يرويه عن أبيه، وقيس مختلف فيه، والذي يظهر أنه ضعيف، والله أعلم.

(٣) المجموع شرح المذهب (٤٢/٢).

(٤) **خاتمة النسخ:** مسألة: قول الصحابي هذه الآية أو هذا الحديث منسوخ: فيه أقوال: الأول: أنه لا يقبل بحال حتى يبين الناسخ ليعلم أنه ناسخ، لأن هذا كفتياه فهو عن اجتهاد، ولأنه إسقاط للدليل بالكلية. أوماً إليه أحمد، وهو قول الحنفية والشافعية واختاره الباغي. الثاني: أنه إن ذكر الناسخ لم يقع به نسخ لاحتمال أنه باجتهاد منه، وقال بعضهم: بل ينظر

فيه، وإن لم يذكره وقع، لأنه جازم بالنسخ، وهو قول الكرخي. **الثالث:** أنه لا يقبل قوله في النسخ ما لم يذكر دليله، لجواز أن يعتقد ما ليس بنسخ نسخاً، ولأن العلماء مختلفون في أسباب النسخ، كالزيادة على النص والنقصان منه، ونُقل هذا القول عن جمهور الأصوليين. **الرابع:** وهو رواية عن أحمد، وظاهر كلام الشافعي، وجرى عليه المحدثون منهم ابن الصلاح، وعليه عملهم في ذكره في الحديث المرفوع من كتبهم المسندة، ونسبه بعضهم إلى الجمهور: أنه يقع به النسخ بكل حال، سواء ذكر النسخ أو لم يذكره، فقد نص على النسخ جازماً به، وهو كقول الصحابي بعلمه، فلا يرد احتمال، لأنه لا يقوله غالباً إلا عن نقل، فيكون قد أطلع على النسخ لو لم يذكره، فيكون له حكم الرفع، كقوله: من السنة كذا. فإن إثبات النسخ مما لا يدخله الاجتهاد، فإذا أثبتته الصحابي فلا بد أنه قد سمعه. وأيضاً في هذا القول دفع للكذب والغش عن الصحابي والتلييس على الناس بأن يقول لما ليس بمنسوخ: هو منسوخ، إذا لم يقبل ذلك منه. ثم أقوال الصحابة بنقل النسخ منقولة في الصحيحين وكتب المحدثين، مشهورة احتج بها أهل العلم، وعدوها من المرفوع. وهذا هو الصحيح. **قلت:** لكن يتنبه لما تقدم التنبيه عليه وهو ما كان مشهوراً عند الصحابة والسلف من إطلاق النسخ على كل بيان للدليل بدليل آخر، فليس كل ما قالوا فيه منسوخ يكون بالمعنى الاصطلاحي المشهور عند المتأخرين. والله أعلم. انظر: المسودة ص (٢٣١/٢٣٠)، الكوكب المنير (٣/٥٦٧-٥٦٨)، البحر المحيط (٣/٢٢٨-٢٣٠)، شرح مختصر الروضة (٢/٢٠٠)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٣١). فأما إذا أخبر الصحابي أن هذه الآية نزلت بعد هذه، فيقبل منه، ذكره القاضي أبو يعلى من غير خلاف. المسودة ص (٢٣٠)، البحر المحيط (٣/٢٢٧).

مسألة: أمور لا يثبت بها النسخ: لا يثبت النسخ بالترتيب في المصحف، ولا بكون أحد الحكمين أخف من الآخر، خلافاً للقائلين بأنه لا ينسخ الشيء إلا بما هو أخف منه، فإنهم زعموا أن ذلك من أدلة النسخ، وأن الأخف هو النسخ والأغلظ هو المنسوخ. ولا يكون أحدهما يوافق الحظر والآخر الإباحة، خلافاً للقائلين بأن أصل الأشياء الإباحة، حيث زعموا أن النسخ هو ما يقتضي الحظر. البحر المحيط (٣/٢٣٢-٢٣٣).

السنة^١

(١) السنة لها عدة إطلاقات: تطلق تارة على ما يقابل القرآن، ومنه حديث أبي مسعود مرفوعاً: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى. فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة". (مسلم ٦٧٣). وتطلق تارة على ما يقابل البدعة، فيقال: أهل السنة وأهل البدعة، فالمراد بها الطريقة الشرعية المرضية. وتطلق تارة على ما يقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة، وربما لا يراد بها إلا ما يقابل الواجب، كفروض الوضوء والصلاة والصوم وسننها. قال ابن القيم: تخصيص السنة بما يجوز تركه اصطلاح حادث، وإلا فالسنة ما سنه رسول الله ﷺ لأمته من واجب ومستحب، لقوله ﷺ: "فمن رغب عن سنتي فليس مني" البخاري (٥٠٦٣) ومسلم (١٤٠١) عن أنس. فالسنة هي الطريقة وهي الشريعة والمنهاج والسبيل. الكوكب المنير (١٥٩/٢ - ١٦٠)، تحفة المودود ص (١٣٨)، زاد المعاد (٤٣٢/١)، بدائع الفوائد (٤/١٣٠)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٤٢/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٣٦)، شرح مختصر الروضة للشثري (١/٢٦٠).

والسنة منزلة من عند الله كالقرآن: قال سبحانه وتعالى: {وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى} النجم: ٣-٤. قال الزركشي: ونص الشافعي في الرسالة على أن السنة منزلة كالقرآن محتجاً بقوله تعالى: {وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ} [الأحزاب: ٣٤] فذكر السنة بلفظ التلاوة كالقرآن، وبين سبحانه أنه آتاه مع الكتاب غير الكتاب، وهو ما سنه على لسانه مما لم يذكره فيه. البحر المحيط (٢٣٦/٣ - ٢٣٦)، الرسالة للشافعي ص (٧٩). والسنة تلي القرآن في الاعتبار وقوة والاستدلال، كما ذكر ابن القيم رحمه الله، أما من حيث العمل والاجتهاد في فهم النصوص فالسنة مساوية للقرآن وهما متلازمان، فهي توضحه وتبين معانيه. إعلام الموقعين (١/١١، ٢٩، ٨٥).

والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه؛ فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظاferها. الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له. الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه

قال المؤلف رحمته الله تعالى: **(١) الأصل الثاني من الأدلة: سنة النبي صلى الله عليه وسلم.**

اعلم أن السنة في اللغة الطريقة والسيره، **(٢)** ومنه قول لبيد في معلقته: **(٣)**
من معشر سنت لهم آباؤهم
ولكل قوم سنة وإمامها

أي: طريقة يسرون عليها.

وفي اصطلاح **(٤)** الشرع:

أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما. إعلام الموقعين (٢/٢٨٨). ورد ابن القيم على من رد السنة بحجة معارضتها لظاهر القرآن، وذكر رحمته الله أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة تناقض كتاب الله وتحالفه البتة. الطرق الحكمية ص (٥٥-٥٦)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٤٨-٢٥١).

(١) روضة الناظر ص (٩٠).

(٢) لسان العرب، المصباح المنير، تاج العروس، مادة (سنت).

(٣) ديوان لبيد بن ربيعة العامري ص (١١٦).

(٤) لفظ "الاصطلاح" إنما يطلق على ما اصطلاح عليه أهل علم أو فن معين، فهو إطلاق من البشر واستخدامهم للفظ، قال الكفوي: الاصطلاح: هو اتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل: إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، .. والاصطلاح: مقابل الشرع في عرف الفقهاء، ولعل وجه ذلك أن الاصطلاح (افتعال) من (الصلح) للمشاركة كالاقسام، والأمور الشرعية موضوعات الشارع وحده لا يتصالح عليها بين الأقوام.. ويستعمل الاصطلاح غالباً في العلم الذي تحصل معلوماته بالنظر والاستدلال. الكليات للكفوي (١٢٩-١٣٠). وهذه الاصطلاحات عرضة للخطأ والزلل، ثم هم يختلفون فيها، كما هو معلوم للناظر في العلوم، وأما الألفاظ الشرعية فلا ينبغي أن تسمى اصطلاحات، فإنها تنزيل من العليم الحكيم الخبير، وفي تسميتها اصطلاحات تهوين من شأنها، وقد يتبادر لمن يسمع ذلك أن يجوز مخالفتها وعدم اعتبارها، والله أعلم.

هي ما قاله ^(١) رسول الله ﷺ أو فعله ^(٢) أو قرر عليه. ^(٣)

وقول المؤلف رحمه الله: وقول رسول الله ﷺ: أي: وكذلك فعله وتقريره، لأنه لا يقرر على باطل. وقوله: لدلالة المعجزة على صدقه. أي: أن معجزات الأنبياء تتضمن شهادة من الله لهم أن ما جاءوا به حق. ^(٤)

^(١) وينقسم قوله ﷺ إلى نص وظاهر ومجمل وغيره، وفيه مباحث الأمر والنهي والعام والخاص. البحر المحيط (٢٣٧/٣-٢٤٠).

^(٢) ومن الفعل: الإشارة على الصحيح، وعمل القلب وكذا الترك، ومن الفعل إرادته ﷺ أن يفعل شيئاً، وكذلك أيضاً هم، لأنه ﷺ لا يهم إلا بمحسوب مطلوب شرعاً، كهمه بعقوبة المتخلفين عن الجماعة. وقد استعمل الشافعي هم النبي ﷺ في الاستدلال. الكوكب المنير (١٦٢/٢-١٦٥)، البحر المحيط (٢٣٦/٣).

^(٣) لم يذكر المؤلف الصفات الخلقية للنبي ﷺ، لأن هذه الصفات ليست من فعل النبي ﷺ، ولا من قوله ولا من إقراره، ولا تجعل حجة شرعية في الفقه، فكونه "ربعة عريض ما بين المنكين" هذا لا يؤخذ منه حكم شرعي، فليست على اصطلاح الأصوليين من السنة، وإن كان المحدثون يدخلونها في اصطلاحهم للحديث. والصفات الخلقية أيضاً لم يذكرها المؤلف هنا لأنها داخلية في الأفعال، مثل كرمه وتواضعه ﷺ هذا داخل في الأفعال. شرح مختصر الروضة للشري (٢٦٧/١).

وعرف بعضهم السنة بتعريف مختصر بأنها: ما صدر من النبي ﷺ غير القرآن. الفقيه والمتفقه (٨٦/١)، الكوكب المنير (١٦٠/٢)، معالم في أصول الفقه ص (١٢٢).

^(٤) حصر أدلة صدق النبي ﷺ في المعجزات ليس بصحيح، بل قد دل القرآن والسنة على دلائل كثيرة، فمنها غير المعجزات: الاستدلال بالأمور العقلية، فيما يدعو إليه النبي ﷺ، فإذا تفكر فيه أصحاب العقول وجدوه صواباً، وإن كان لا يمكن أن تهتدي آحاد العقول لمثله بنفسها. ومنها: أن الكاذب يظهر عليه من القرائن ومن اختصاص الأمور لنفسه

وقوله: وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً. أي: وكذلك من شاهد فعله أو تقريره ﷺ. وقوله: فأما من بلغه بالأخبار فينقسم في حقه قسمين تواتراً وأحاداً. كما سيأتي إن شاء الله إيضاحه. وقوله:

وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة^(١)

يعني أن كيفية رواية الصحابي عن النبي ﷺ خمس مراتب:

بخلاف الصادق الذي لا يطلب شيئاً لنفسه. ومنها: الاستدلال بالسنن الكونية، فإن سنة الله في عباده ألا يتركهم هملًا ليس لديهم شريعة تجعلهم يسرون على أفضل المناهج. ومنها: أن سنة الله الكونية في الخلق أنه لا يمكن أن يوجد هناك كاذب يكذب على الناس ثم ينصره ويؤيده ولا يوجد له من يعارضه، فهذا بعيد عن سنة الله الكونية، فإن الله رحيم جل وعلا. شرح مختصر الروضة للشثري (١/٢٥٩-٢٦٦).

قال ابن أبي العز ﷺ: والطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر: تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات، لكن كثير منهم لا يعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات، وقرروا ذلك بطرق مضطربة، والتزم كثير منهم إنكار خرق العادات لغير الأنبياء، حتى أنكروا كرامات الأولياء والسحر، ونحو ذلك. ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات، فإن النبوة إنما يدعيها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين. بل قرائن أحوالهما تعرب عنهما، وتعرف بهما، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة؟.. إلخ. شرح الطحاوية (١/١٤٠) ط. الرسالة. وما بعدها، وانظر: النبوات لشيخ الإسلام (١/١٢٩) وما بعدها، و(١/٤٨٨) وما بعدها، درء تعارض العقل والنقل (٩/٥٢-٥٣)، مجموع الفتاوى (١٣/٨٩) وما بعدها.

^(١) روضة الناظر ص (٩٠) وما بعدها. وهذا التقسيم خاص برواية الصحابي عن النبي ﷺ، أما تقسيم ألفاظ الرواية مطلقاً فسيأتي إن شاء الله تعالى.

أقواها المرتبة الأولى: وهي ما كان اللفظ فيه صريحاً في السماع من النبي الله عليه وسلم، نحو سمعته ﷺ يقول، أو حدثني، أو أخبرني، أو شافهني، وهذا هو الأصل في الرواية.

المرتبة الثانية: التي تلي الأولى في القوة هي: ما كان اللفظ فيه ظاهراً في السماع منه ﷺ، مع أنه محتمل لأنه لم يسمع منه مباشرة بل بواسطة، نحو قوله: قال رسول الله ﷺ، أو عن رسول الله ﷺ، ونحو ذلك، وإنما كانت هذه المرتبة دون التي قبلها لأنها ليست صريحة في السماع، لإمكان أن يكون سمعه من غير النبي ﷺ. ^(١)

وهذه الصورة إن وقعت من الصحابي فالرواية بها مقبولة، إذ لو فرضنا أن هناك واسطة وأنه مرسل فمراسيل الصحابة مقبولة لأن لها حكم الوصل، وأما إن صدرت هذه الصورة التي هي: "قال وعن" ونحوهما من غير الصحابي، فإن كان

تنبيه: ما يذكره الأصوليون في باب السُّنة أكثر مباحثه من علم الحديث، وذكروا فيها أقوالهم، وليس الفنّ فنّهم، ولذا فكثير من أقوالهم ليست مبنية على علم وخبرة في الحديث والأسانيد، فتأتي منهم أقوال مخالفة لعمل المحدثين ومنهجهم، بل بعضها مجرد أقوال تصورية مبنية على أقيسة عقلية ليس لها واقع في علم الحديث، ولا يسير عليها أئمة أهل الحديث الذين هم أهل الشأن وهم أعرف بفنّهم من غيرهم، وخاصة أن كثيراً من الأصوليين أو أكثرهم لا عناية لهم بالحديث وأسانيده وعلمه، فأني لهم أن يأتوا -في كثير مما يذكرونه- بشيء يعتمد عليه في ذلك.

فمن أراد تحقيق هذه المباحث الحديثية فعليه بالكتب المصنفة في علم الحديث، وليرجع إلى كلام أئمة المحدثين في ذلك، ولا يعتمد على ما يذكره الأصوليون فقط. والله أعلم.

^(١) يحمل على السماع عند الأكثر، وهو الصحيح، وخالف الباقلاني وأبو الخطاب. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٢٠-٣٢١)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٢٨-٣٢٩).

غير مدلس فهي صحيحة كالتصريح بالسمع،^(١) وإن كان مدلسًا لم تقبل ما لم يثبت السماع من طريق أخرى، كما هو مقرر في علم الحديث.

ومن يحتج من العلماء بالمرسل يحتج بعننة المدلس، وقوله: "قال" ونحو ذلك من باب أولى.^(٢)

ومثل المؤلف رحمه الله تعالى لقول الصحابي: قال رسول الله ﷺ، مع أنه لم يسمع منه مباشرة: بما روي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من أصبح جنبًا فلا صوم له". فلما استكشف قال: حدثني الفضل بن عباس.^(٣)

وما روي عن ابن عباس أنه قال: "إنما الربا في النسيئة". فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد.^(٤) وقد بينا أن مثل ذلك لا يضر لأن مرسل الصحابي له حكم الوصل.

المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا. وإنما كانت هذه دون التي قبلها لأن فيها من احتمال عدم السماع مباشرة مثل ما في الأولى، وتزيد عليها بأنه قد يظن ما ليس بأمر أمرًا. هكذا قيل، ولا يخفى بعده، إذ عدالة الصحابي تمنعه من أن ينقل عن النبي ﷺ الأمر فيما ليس بأمر، ولذا جعلت

(١) بشرط أن يكون قد سمع منه في الجملة، وهو مذهب المتقدمين من المحدثين ومنهم الإمام البخاري وشيخه ابن المديني وغيرهما، أو يكون قد عاصره وأمكن أن يلقاه، كما هو مذهب الإمام مسلم ومن تبعه.

(٢) سيأتي الكلام على ذلك، إن شاء الله تعالى.

(٣) أخرجه البخاري (١٩٢٦)، ومسلم (١١٠٩).

(٤) البخاري (٢١٧٨)، ومسلم (١٥٩٦).

جماعة من أهل الأصول هذه المرتبة في منزلة التي قبلها لضعف الاحتمال المذكور. ^(١)

المرتبة الرابعة: أن يقول: "أمرنا أو نُهينا" ولا يذكر الفاعل. وإنما كانت دون التي قبلها لأن فيها من الاحتمال ما في التي قبلها، وتزيد باحتمال أن يكون الأمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء.

وأكثر أهل الأصول على أنه لا يحمل إلا على أمر الله ورسوله، خلافاً لمن أبطل هذه المرتبة لذلك الاحتمال. ^(٢)

^(١) الظاهر أن الصحابي لم يصرح بنقل الأمر إلا بعد جزمه به لوجود حقيقته، ومعرفة الأمر مستفادة من اللغة، والصحابة هم أهلها؛ فلا يخفى ذلك عليهم، فيبعد أن يكون الصحابي قد فهم الكلام على غير المراد به، وحينئذ فإذا فهموا شيئاً فهو موافق للغة، فلا يمكن أن يجزم بشيء من المعاني إلا إذا وجد ذلك المعنى حقيقة، ثم إنهم لم يكن بينهم في صيغة الأمر ونحوها خلاف، والاختلاف في ألفاظ الأمر والنهي إنما حدث في قرون متأخرة عند الأشاعرة وغيرهم.

والمخالفون في هذه المسألة بعض المتكلمين، ونقل عن داود الظاهري قولان. شرح مختصر الروضة (٢/١٩١)، الكوكب المنير (٢/٤٨٤)، المسودة ص (٢٩١)، شرح مختصر الروضة للشري (٣٢٨)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٢١).

^(٢) الأظهر أن الصحابي لا يقول: (أمرنا) في مقام الاحتجاج إلا إذا كان مسنداً إلى النبي ﷺ، لأن الصحابي عدل فلا يمكن أن يوهم الناس بأن النبي ﷺ أمر بشيء وهو لم يأمر به حقيقة، فهذه الاحتمالات المذكورة مخالفة للظاهر، والدليل يدل على خلافها، فالصواب أنها حجة، وهو قول الجمهور، حتى نقل ابن عقيل عدم الخلاف فيه، لكن الخلاف موجود. قلت: وهذا الذي عليه منهج المحدثين، فإنهم خرجوا هذه الروايات واعتمدوها في كتبهم المسندة في الأحاديث المرفوعة عن النبي ﷺ. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٢١-٣٢٢)،

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١) وفي معنى هذه المرتبة قوله: من السنة كذا، والسنة جائزة بكذا، فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ... ^(٢) ولا فرق في قول الصحابي ذلك بين أن يقوله في حياته أو بعد وفاته ﷺ.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: وقول التابعي والصحابي في ذلك سواء، إلا أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر. ^(٣)

المرتبة الخامسة: أن يقول: كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ، أو كانوا يفعلون كذا على عهده ﷺ، كقول جابر: كنا نعزل والوحي ينزل. ^(٤)

شرح مختصر الروضة (١٩٣/٢)، الكوكب المنير (٤٨٦/٢)، شرح مختصر الروضة للشري (٣٢٩/١).

^(١) روضة الناظر ص (٩٢).

^(٢) الأظهر إضافته إلى سنة النبي عليه الصلاة والسلام، لتبادرها إلى الفهم عند الإطلاق، ولأنه ذكر في معرض الاحتجاج، وإنما الحجة في سنة الرسول ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم مختلف في حجيتها، وسنة الرسول ﷺ متفق عليها؛ فحمل أمر الصحابي في قوله: من السنة، على الاحتجاج بها لا خلاف فيه أولى. شرح مختصر الروضة (١٩٥/٢).

^(٣) لأن كلاً منهما أضاف السنة إلى من تقوم الحجة بإضافتها إليه، وهو الرسول ﷺ، لكن الحجة في قول الصحابي أظهر منها في قول التابعي، لعدم الوساطة وكونه شاهد ما لم يشاهد، وكونه عدلاً بالنص، بخلاف التابعي في ذلك كله. شرح مختصر الروضة (١٩٦/٢).

^(٤) أخرجه البخاري (٥٢٠٧) ومسلم (١٤٤٠). فهذا النوع يكون حجة لأن الصحابي ذكره في معرض الاحتجاج؛ وذلك يقتضي أنه بلغ النبي ﷺ فأقر عليه، وإقرار النبي ﷺ حجة، فيكون له حكم الرفع، وإن كان فيه احتمال أن لا يكون النبي ﷺ قد اطلع على ذلك وأقره،

قال المؤلف رحمته الله تعالى ممثلاً لهذا: ^(١) مثل قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ، فنقول: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان. فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره. ^(٢) وقال: كنا نخابر أربعين سنة... الخ. ^(٣)

أما إذا لم يذكر زمن النبي ﷺ، بل قال: كانوا يفعلون كذا مثلاً، فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع، ومنعه بعض أصحاب الشافعي ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع. ^(٤)

قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي: هذا الخبر منسوخ وجب قبول قوله، ولو

لكن الغالب أن ما كان في عهد النبوة خصوصاً من الصحابة فإن الله يطلع نبيه على ذلك، خصوصاً عند ذكر الصحابي له في مقام الاستدلال والاحتجاج.

ويدل عليه: استدلال الصحابي بقوله في الحديث: والقرآن ينزل. فيفهم أنه لو كان ممنوعاً لنزل الوحي بذلك، كما جاء في رواية في مسلم (١٤٤٠) (١٣٦)، قال جابر رضي الله عنه: ولو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن. شرح مختصر الروضة (١٩٩/٢)، الكوكب المنير (٤٨٤/٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٢٢-٣٢٣).

^(١) روضة الناظر ص (٩٢-٩٣).

^(٢) البخاري (٣٦٩٧).

^(٣) مسلم (١٥٤٧).

^(٤) الجمهور أنه ليس بإجماع حتى يصرح بنقل الإجماع. وفيه ثلاثة أقوال: الأول: مذهب الحنابلة والحنفية أنه حجة وليس بإجماع وهو الأقرب. الثاني: أنه ليس بحجة ولا إجماع اختاره بعض الشافعية. الثالث: أنه إجماع، قاله القاضي وأبو الخطاب. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٢٢-٣٢٣)، شرح مختصر الروضة للشثري (١/٣٣٠-٣٣١).

فسره بتفسير وجب الرجوع إلى تفسيره. ^(١)

هكذا نقل عنه المؤلف ومنع الأمرين كثير من علماء الأصول، والله أعلم.
ولم يذكر المؤلف هنا جميع صور أداء الحديث لأن رواية الراوي عن شيخه قد تكون بالسماع كما ذكرنا، وقد تكون بالعرض وهو قراءته على الشيخ، وقد تكون بالمناولة وغيرها من أقسام الاجازة، كما سيذكره المؤلف.

^(١) تقدمت مسألة قبول قول الصحابي في النسخ، وأما إذا فسر الصحابي الخبر الذي رواه بتفسير فإنه يقبل تفسيره، لأنه أعلم بما روى، ولأنه قد يكون اطلع على سببه وقد يكون للخبر محمل في التأويل عرفه الصحابي بمشاهدته للحال وقت التنزيل فيكون تفسيره للخبر أولى من تفسير غيره. ومما يدل على ذلك أن المحدثين يذكرون تفسير الصحابة في ضمن الأحاديث التي يروونها.

وذكر المجد بن تيمية أحوالاً لذلك: الأولى: تفسيره للفظ الذي رواه عن النبي ﷺ بما يوافق ظاهره، فيقبل، فيكون ذلك تأكيداً له ومانعاً من صرفه عن ظاهره وتأويله بدليل صارف، هذا مذهبنا ومذهب الشافعية والمالكية.

الثانية: إذا كان مجملاً مفتقراً إلى التفسير عمل بتفسير الراوي له، وهو مذهب الشافعي.

الثالثة: إن فسر أو عمل بخلاف ظاهره، فهو قسمان:

أحدهما: أن يكون الظاهر عمومًا فيخصّه. والثاني: سائر الظواهر، فذكر القاضي روايتين: إحداهما يعمل بظاهر الخبر وهو مذهب الكرخي الحنفي، واختار القاضي هذه الرواية، سواء قلنا: إن قوله حجة أو لم نقل، وهذا مذهب الشافعي والرواية الأخرى يرجع إلى قول الصحابي، لأن الظاهر أنه فهم منه الاحتمال البعيد، وهو ظاهر ما نقل عن الحنفية.

وأما تفسير الصحابي للقرآن فذكر القاضي وأبو الخطاب أنه يرجع إليه نص عليه أحمد. المسودة ص (١٢٨-١٢٩، ١٧٦-١٢٩)، شرح مختصر الروضة للشري (٣٣١/١).

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: وحد الخبر: هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب

وإيضاحه: أن ضابط الخبر هو ما يمكن أن يقال لقائله: صدقت أو كذبت، وما لا يمكن فيه ذلك فهو الإنشاء: كالأمر والنهي وغيرهما من أنواع الطلب، وكصيغ العقود لأنها لإنشاء العقد لا للإخبار به. ^(٢)

قال المؤلف رحمته الله: ^(٣)

وهو قسمان متواتر وآحاد، فالمتواتر يفيد العلم.. الخ

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن الخبر قسمان متواتر وآحاد، ^(٤) وأن المتواتر يفيد العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه الشك من غير حاجة إلى شيء زائد على نفس

^(١) روضة الناظر ص (٩٣).

^(٢) قد يكون الكلام خبراً إنشاء باعتبارين؛ كصيغ العقود اللفظية، مثل: بعت وقبلت، فإنها في صورتها خبر ومقصود المتكلم منها إنشاء، فلفظها خبر، وباعتبار ترتب العقد عليها إنشاء. هذا عند الجمهور، وأما الحنفية فعندهم أن صيغ العقود أخبار، إلا أن تدل على الإنشاء قرينة أو نية، فإذا قال: طَلَّقْتُ. فعند الجمهور تعتبر طلقة جديدة، وعند الحنفية إخبار عن الطلقة التي قبلها إلا بقرينة. انظر: شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨٧)، الأصول من علم الأصول ص (١٩).

^(٣) روضة الناظر ص (٩٣-٩٤).

^(٤) هذا التقسيم ليس على طريقة أهل الحديث، وليس معروفاً عند أهل العلم المتقدمين من الصحابة ومن بعدهم من السلف، وإنما اشتهر عند الأصوليين، وأدخله من تأثر بهم في علم الحديث. وفيه تهوين من شأن السنة الصحيحة الثابتة عن النبي صلوات الله عليه، فإنهم يدعون أن

الخبر المتواتر، وأن السمنية خالفوا في إفادته العلم، زاعمين حصر العلم في الحواس، فلا يقين عندهم إلا بمحسوس فقط.

والسمنية -بضم السين وفتح الميم-: فرقة هندية من عبدة الأصنام دهريون قائلون بالتناسخ، ينكرون وقوع العلم بغير المحسوس، منسوبون إلى صنم يسمى

ما سوى المتواتر من الأحاديث وهو الآحاد -وهو غالب أحاديث السنة- إنها يفيد الظنون ولا يعتمد عليه في العقيدة والأصول، وهذه المسألة خطيرة، فإنه يلزم منه رد السنة. قال الحافظ ابن الصلاح رحمته الله: ومن المشهور: المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الحافظ الخطيب قد ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم، فإنه عبارة عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه، ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروى من الحديث أعياه تطلبه. وحديث: "إنما الأعمال بالنيات" ليس من ذلك بسبيل، وإن نقله عدد التواتر، وزيادة؛ لأن ذلك طرأ عليه في وسط إسناده، ولم يوجد في أوائله على ما سبق ذكره. مقدمة علوم الحديث ص (٢٦٧-٢٦٩).

وقال الحافظ أبو حاتم ابن حبان رحمته الله: فأما الأخبار فإنها كلها أخبار آحاد، لأنه ليس يوجد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما استحال هذا وبطل ثبت أن الأخبار كلها أخبار الآحاد، وأن من تنكب عن قبول أخبار الآحاد فقد عمد إلى ترك السنن كلها، لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد. مقدمة صحيح ابن حبان (١/١٥٦). وانظر البحر المحيط (٣/٣١١).

وقال ابن القيم رحمته الله: قالوا: الأخبار قسمان، متواترة وآحاد، فالتواتر وإن كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة، فإن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين، وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات، والآحاد لا تفيد العلم. فسدوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم. مختصر الصواعق ص (٥٣٠).

سَمَن، أو بلد يسمى سُمُونات. وهذا المذهب لا شك في بطلانه، فلا يشك عاقل في اليقين بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من الجزء، ونحو ذلك من الأحكام العقلية. ^(١)

قال المؤلف رحمته الله: ^(٢)

فصل: قال القاضي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري.. الخ

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن العلم الحاصل بالخبر المتواتر فيه قولان: أحدهما: أنه ضروري وهو قول القاضي، والثاني: أنه نظري، وهو قول أبي الخطاب. والضروري: هو ما لا يحتاج إلى تأمل، والنظري: هو ما يحتاج إلى تأمل.

^(١) ذكر بعضهم: أن إدخال الأصوليين قول هؤلاء لأجل أن المتعلم يعرف جميع الاختلافات في المسائل حتى الخلاف الشاذ يذكرونه فيتمكن دارس هذا العلم من معرفة الحجج ورد شبهات المخالفين في كل مسألة.

ومن الردود عليهم: أن الناس يجزمون بوجود بلدان لم يدركوها بحواسهم الخمس ومع ذلك يجزمون بها، وإنما ذلك بواسطة الخبر المتواتر، وأيضاً علمهم بالأمم الخالية، سواء كانت قريبة أو بعيدة، كقوم ثمود، وقوم عاد مثلاً، وغير ذلك من الأخبار التي تنقل بالتواتر، وهذه ليس دليلها الحس وليس دليلها العقل، وإنما دليلها الأخبار المتواترة، فدل على أن جميع العقلاء يستفيدون العلم من الأخبار المتواترة.

وأيضاً يقال: أنتم تقولون: حصر العلم في المدركات بالحس، هل لكم دليل حسي يدل على هذا الحصر؟ فينقض مذهبهم بقولهم، فالحصر ليس له دليل حسي مما يدل على بطلان مذهبهم بقولهم. انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٧٥-٧٦)، شرح تنقيح الفصول ص (٣٥٠)، شرح مختصر الروضة للشثري (١/٢٧٠-٢٧١)، مجموع الفتاوى (٤/٣٠)، البحر المحيط (٣/٣٠٣).

^(٢) روضة الناظر ص (٩٤-٩٥).

وحجة من قال هو ضروري: أن السامع يجد نفسه مضطراً للعلم يقيناً به، كوجود الأئمة الأربعة، ووجود مكة وبغداد بالنسبة لمن لم يرها، فلو أراد التخلص من العلم بذلك لم يقدر. ^(١)

وحجة من قال إنه نظري: هي أن العلم لا بد له من العلم بمقدمتين قبله: الأولى: أن يعلم أن هذا الأمر أخبر به عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة. ^(٢) الثانية: أن يعلم أن ما أخبر به عدد على تلك الصفة فهو حق يقيناً، فيتج من ذلك أن هذا الخبر يقين. وأكثر أهل الأصول على الأول. ^(٣)

^(١) هو قول الجمهور، قالوا: ولأن الصبيان والنساء بمجرد وجود الخبر المتواتر يصدقون به، ولو كان يحتاج التصديق بالمتواتر إلى استدلال لما استفاد هؤلاء الجزم والعلم، لأنهم ليسوا من أهل الاستدلال، فدل ذلك على أن العلم المستفاد من التواتر ضروري. واختاره ابن القيم فقال: والطريق الأول أعلى التقديرين، فكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها وتعددتها يعلم علماً يقيناً لا شك فيه بل يجد نفسه مضطراً إلى ثبوتها أولاً، وثبوت خبرها ثانياً، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه. مختصر الصواعق ص (٥٤٩).

^(٢) يعني أن يعلم أولاً ما هي شروط التواتر، فهذه المقدمة الأولى. والثانية ما ذكره المؤلف، قالوا: فلو كان العلم المستفاد من المتواتر ضرورياً لما احتاج إلى النظر في المقدمتين.

^(٣) قال الطوفي وغيره: الخلاف لفظي: وذلك أن الأول سمى ما يضطر العقل إلى التصديق به وإن توقف على مقدمات نظرية ضرورياً، والثاني سمى ما يتوقف على النظر في المقدمات وإن كانت فطرية بيّنة نظرياً. فهم قد اختلفوا في معنى الضروري، هل هو الذي يصدق به العقل اضطراراً سواء احتاج إلى دليل أو لم يحتج، أو أن الضروري لا يكون ضرورياً إلا إذا لم يحتج إلى دليل. ولاختلافهم في معنى الضروري اختلفوا، فيكون كل من أصحاب القولين يقرر شيئاً مغايراً لما يقرره الآخر. واستفادة الجزم من الخبر المتواتر محل اتفاق بين أصحاب القولين. شرح مختصر الروضة (٢/ ٨٠-٨١)، الكوكب المنير (٢/ ٣٢٦-٣٢٧)،

قال المؤلف رحمته الله: (١) فصل: ذهب قوم الى أن ما حصل العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وما حصله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع... الخ.

خلاصة ما ذكر في هذا الفصل: أن القدر الموجب للعلم اليقيني لا يتفاوت بحسب الوقائع والأشخاص، بل ما حصل به العلم في واقعة يحصل به في غيرها، وما حصل به لشخص يحصل به لغيره من غير تفاوت. (٢)

وقيل: لا مانع من تفاوته باعتبار الأشخاص والوقائع.

ومحل هذا في الخبر المتجرد عن القرائن، أما إن احتفت به قرائن فلا شك أن حصول اليقين به يتفاوت، لأن القرائن الخفية يفهمها الذكي وتخفى على الغبي، فتقوم القرائن للذكي مقام عدد من المخبرين.

وكذلك القرائن الظاهرة إن علم بها بعض المخبرين دون بعض، كما لو تواتر الخبر لجماعة أن فلاناً مات، وفلاناً تزوج، وأحدهم قد رأى قبل ذلك الذي أخبروا

شرح مختصر الروضة للشري (١/٢٧٣-٢٧٥)، نزهة الخاطر (١/٢٤٨-٢٥٠)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨٢). وعلى هذا فليس لذكر هذه المسألة كبير فائدة، والله أعلم.

(١) روضة الناظر ص (٩٥-٩٦).

(٢) قال شيخ الإسلام رحمته الله: وهو قول ضعيف، والصحيح ما عليه الأكثرون: أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة، وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر يحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة. مجموع الفتاوى (٤٨/١٨). فليس كل ما أفاد العلم في واقعة لشخص يفيد نفس العلم في واقعة أخرى أو لشخص آخر، لاختلاف الطبائع والوقائع والأحوال. وانظر: الكوكب المنير (٢/٣٣٦-٣٣٧)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨٧-٢٨٨)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٢٧٦-٢٧٧).

بموته في النزاع، والذي أخبروا بتزويجه في السوق يشتري ما يحتاج إليه المتزوج، فإن العالم بمثل هذه القرائن يحصل له اليقين قبل حصوله لغير العالم بها، لأن القرائن قد تفيد العلم منفردة عن الأخبار.

فإننا نعلم محبة شخص لآخر وخوف شخص من آخر بما نرى من القرائن الدالة على ذلك، ونحو ذلك كثير، فإذا انضمت القرائن إلى الأخبار قامت مقام بعض المخبرين في إفادة العلم.^(١)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

وللتواتر ثلاثة شروط...الخ

اعلم أن التواتر في اللغة: هو مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ [سورة المؤمنون: ٤٤]، لأن التاء الأولى مبدلة من واو كتاء تقوى، وقيل: التواتر التتابع مطلقاً.^(٣)

ومنه قول لبيد في معلقته: ^(٤)

يعلو طريقة متنها متواترُ في ليلة كفر النجوم غمائها

(١) وإنكار ذلك مكابرة. قاله الطوفي. شرح مختصر الروضة (٢/٨٤)، الكوكب المنير (٢/٣٣٥)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨٨)، نزهة الخاطر (١/٢٥١).

(٢) روضة الناظر ص (٩٦-٩٨).

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري، والمحيط في اللغة للصاحب ابن عباد، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، ولسان العرب، مادة (وتر).

(٤) ديوان لبيد بن ربيعة العامري ص (١١١).

والتواتر في الاصطلاح: هو إخبار جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة عن أمر محسوس.^(١)

(١) شرح تنقيح الفصول ص (٣٤٩)، شرح مختصر الروضة (٧٤/٢)، المسودة ص (٢٣٤)، البحر المحيط (٢٩٦/٣)، الكوكب المنير (٣٢٤/٢).

قال شيخ الإسلام: التواتر ينقسم إلى: عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة... وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم؛ فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم. مجموع الفتاوى (٥١/١٨).

وقال ابن القيم: فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلماءه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين، فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء، كذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلمه، وهم علماء أهل الحديث العالمون بأحوال نبيهم، الضابطون لأقواله وأفعاله، المعتنون بها أشد من عناية المقلدين بأقوال متبوعيه. فكما أن العلم بالتواتر ينقسم إلى عام وخاص، فيتواتر عند الخاصة ما لا يكون معلوماً لغيرهم فضلاً أن يتواتر عندهم، فأهل الحديث لشدة عنايتهم بسنة نبيهم وضبطهم لأقواله وأفعاله وأحواله يعلمون من ذلك علماً لا يشكون فيه مما لا شعور لغيرهم به ألينة، فخير أبي بكر وعمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود ونحوهم يفيد العلم الجازم الذي يلتحق عندهم بقسم الضروريات، وعند الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل الكلام لا يفيد علماً. مختصر الصواعق ص (٥٦٢-٥٦٣). وانظر: مجموع الفتاوى (٤٠/١٨-٤١، ٦٩-٧٠)، الكوكب المنير (٣٣٧/٢)، معالم في أصول الفقه ص (١٤١-١٤٢، ١٤٤).

وخلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل: أن التواتر المفيد للعلم اليقيني
تشتط فيه ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون إخبارهم عن أمر محسوس، أي: مدرك بإحدى الحواس،
كقولهم: رأينا وسمعنا، لأن تواطؤ الجم الغفير على الخطأ في المعقولات لا يستحيل
عادة، فترى الآلاف من العقلاء يتواطؤون على قدم العالم، وعلى كذب الأنبياء، مع
أن تواطؤهم باطل، لأنه ليس في إخبار عن محسوس، أما تواطؤهم على الكذب في
الأخبار عن محسوس فهو مستحيل عادة مع كثرتهم وعدم الدواعي إلى التواطؤ.

الشرط الثاني: أن يكون العدد بالغاً حدًا يستحيل معه التواطؤ على الكذب
عادة.

الثالث: أن يكون العدد المذكور في كل طبقة من طبقات السند من أوله إلى
آخره.

واختلف أهل الأصول في تحديد العدد الذي يحصل بخبرهم اليقين، والمذهب
الصحيح المعتمد: أنه ليس له حد معين، بل ما حصل به العلم اليقيني فهو العدد
الكافي، كالخبز نقطع بأنه يشبع، والماء نقطع بأنه يروي، مع عدم تحديد الحد الذي
يقع به الشبع والري منهما. وقيل: أقله اثنان، وقيل: أقله أربعة، وقيل: خمسة، وقيل:
عشرون، وقيل: ثلاثون، وقيل: سبعون، والصحيح الأول.^(١)

(١) قال شيخ الإسلام: وكل هذه الأقوال باطلة لتكافئها في الدعوى. والصحيح الذي عليه
الجمهور: أن التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في
القلب ضرورة، كما يحصل الشبع عقيب الأكل والري عند الشرب، وليس لما يشبع كل

وبطلان القول بالأربعة فيما دونها واضح، لوجوب تزكية الأربعة في شهادتهم على الزنا.^(١)

واحد ويرويه قدر معين؛ بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام، وقد يكون لجودته كاللحم، وقد يكون لاستغناء الأكل بقليله؛ وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن ونحو ذلك.

كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر: تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفاراً، وتارة يكون لدينهم وضبطهم، فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطأ وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك، مثل من يروي حديثاً طويلاً فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه. وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به.

وإذا عرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد **عِلْمٌ** أن من قيّد العلم بعدد معين وسوى بين جميع الأخبار في ذلك فقد غلط غلطاً عظيماً. مجموع الفتاوى (١٨/٥٠-٥١).

وانظر: مجموع الفتاوى (١٨/٧٠)، مختصر الصواعق ص (٥٤٩-٥٥٠)، الكوكب المنير (٢/٣٣٣-٣٣٤)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨٤-٢٨٥)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٢٨١-٢٨٢).

(١) قال شيخ الإسلام: من العلماء من ادعى أن له -يعني التواتر- عدداً يحصل له به العلم... ونفوا ذلك عن الأربعة، وتوقفوا فيما زاد عليها، وهذا غلط، فالعلم يحصل تارة بالكثرة؛ وتارة بصفات المخبرين؛ وتارة بقرائن تقترن بأخبارهم وبأمور آخر.

وأيضاً فالخبر الذي رواه الواحد من الصحابة والاثنتان إذا تلقته الأمة بالقبول والتصديق أفاد العلم عند جماهير العلماء. مجموع الفتاوى (١٨/٧٠).

ومعلوم أن عدد التواتر لا تشترط فيه العدالة بل ولا الاسلام. ^(١)

ومثال المتواتر: حديث: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار". ^(٢)

^(١) الضابط الصحيح في حصول التواتر في الخبر هو: إفادته للعلم، ولا يشترط فيه الشروط المذكورة عند الأصوليين. قال شيخ الإسلام: وجعل المحققون وجود العلم بخبر من الأخبار هو الضابط في حصول التواتر؛ إذ لم يحدّوه بعدد ولا صفة؛ بل متى حصل العلم كان هو المعتبر، والإنسان يجد نفسه عالمة وهذا حق. مجموع الفتاوى (٣٠/٤).

وقال رحمته الله: فلفظ المتواتر يراد به معان؛ إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم، لكن من الناس من لا يسمي متواتراً إلا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلًا بكثرة عددهم فقط. مجموع الفتاوى (٤٨/١٨). وبنحوه عرفه ابن الصلاح في مقدمة علوم الحديث ص (٢٦٧). وقال ابن اللحام البعلي في تعريف المتواتر: هو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨١)، وبهذا عرفه العلائي أيضًا في نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد ص (٩٩-١٠٠).

^(٢) البخاري رقم (١١٠) ومسلم رقم (٣) في المقدمة، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وجاء عن جمع كثير من الصحابة. قال ابن الصلاح في المتواتر: فإنه عبارة عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه. ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروى من الحديث أعياه تطلبه...

نعم حديث: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار". نراه مثلاً لذلك، فإنه نقله من الصحابة رضي الله عنهم العدد الجم، وهو في الصحيحين مروي عن جماعة منهم.

وذكر أبو بكر البزار الحافظ الجليل في مسنده أنه رواه عن رسول الله ﷺ نحو من أربعين رجلاً من الصحابة. وذكر بعض الحفاظ أنه رواه عنه ﷺ اثنان وستون نفساً من الصحابة، وفيهم العشرة المشهود لهم بالجنة. قال: وليس في الدنيا حديث اجتمع على روايته العشرة غيره، ولا يعرف حديث يروى عن أكثر من ستين نفساً من الصحابة عن رسول الله ﷺ إلا هذا الحديث الواحد. قلت: وبلغ بهم بعض أهل الحديث أكثر من هذا العدد. علوم الحديث ص (٢٦٧-٢٦٩).

وأشار في مراقبي السعود الى هذه المسألة بقوله: ^(١)

واقطع بصدق خبر التواتر	وسوّ بين مسلم وكافر
واللفظ والمعنى وذاك خبرٌ	من عادة كذبهم منحظرٌ
عن غير معقول وأوجب العدد	من غير تحديد على ما يعتمد
وقيل بالعشرين أو بأكثر	أو بثلاثين أو اثني عشر
إلغاء الأربعة فيه راجح	وما عليها زاد فهو صالح
وأوجب في طبقات السند	تواتراً وفقاً لدى التعداد

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

فصل: ليس من شروط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً.. الخ

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن التواتر لا يشترط في المخبرين به إسلام ولا عدالة، ^(٣) لأن القطع بصدق خبرهم من حيث إن اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب مستحيل عادة لكثرتهم، والعادة تحيل ذلك في الكفار والمسلمين، وليس صدق خبرهم من حيث إن المخبرين به عدول مسلمون. وأنهم لا يشترط فيهم ألا يحصرهم بلد، بل يحصل القطع بخبرهم وإن حصرهم بلد أو مسجد، كالحجيج إذا

(١) مراقبي السعود، رقم الآيات (٥٢٧-٥٣٢).

(٢) روضة الناظر ص (٩٨).

(٣) قال شيخ الإسلام: كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفاراً. مجموع الفتاوى (٥٠/١٨).

أخبروا بواقعة صدتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن حادثة منعهم من صلاة الجمعة علم صدقهم في الأمرين مع حصرهم في محل أو مسجد. (١)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: (٢)

فصل: ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته

وأنكر ذلك الإمامية... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن أهل التواتر لا يجوز عليهم كتمان ما يحتاج إلى نقله، لأن كتمانهم يجري في القبح مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو عليه، فلم يجز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه. (٣)

(١) خلافاً لبعض الحنفية، فالْحُجَّاج وإن اختلفت بلدانهم ومراتبهم لكن قد حوَّاهم بلد واحد وهو مكة. انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٩٤-٩٥)، الكوكب المنير (٢/٣٣٩-٣٤١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨٥-٢٨٦)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٢٨٣).
(٢) روضة الناظر ص (٩٨).

(٣) لأن كتمان الواقع خصوصاً مع الحاجة إلى نقله بمثابة قولهم: ما وقع، وقولهم لما وقع: إنه ما وقع: كذب قطعاً؛ لأن الكذب هو الإخبار بخلاف الواقع، وهذا كذلك، فكذلك الكتمان الذي هو بمثابة قولهم: ما وقع. ولأن من سنة الله في الكون أن الغالب على البشر أن ينقلوا ما اطلعوا عليه. قال شيخ الإسلام: فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان، كما يمتنع تواطؤهم على الكذب. مجموع الفتاوى (١٨/٥١).

قال ابن النجار: فيقطع بكذبه عند الجميع من الأئمة المعبرين. الكوكب المنير (٢/٣٥٦-٣٥٧). وانظر: شرح مختصر الروضة (٢/٩٩-١٠٢)، نزهة الخاطر (١/٢٥٩)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٢٨٥).

فإن قال رجل من أهل الجمعة: أن الخطيب ضربه رجل بالسيف فقتله وهو يخطب على المنبر. ولم يذكر هذا باقي أهل الجمعة جزمنا بأن ذلك الرجل كاذب، لأن تواطؤهم على كتمان مثل هذا الأمر مستحيل عادة، ومن هنا قالوا: ما نقل آحادًا مع توفر الدواعي إلى نقله تواترًا حكم بطلانه.

فإن قيل: لم ينقل النصارى كلام عيسى في المهد نقلًا متواترًا مع أنه حق واقع؟
فالجواب: أن كلامه في المهد وقع قبل ظهوره واتباعهم له. ^(١)

وخالف في هذه المسألة الإمامية قائلين: إن أهل التواتر قد يكتمون، ورتبوا على ذلك أن جميع الصحابة عليهم السلام وأرضاهم، مع كثرتهم كتموا كلهم النصوص المصرحة بإمامة علي عليه السلام، وقالوا: والوقوع دليل على الجواز. ^(٢) حاشا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله مما يفتره عليهم الإمامية من المختلقات. ^(٣)

^(١) جواب آخر: أنا لا نسلم أنهم لم ينقلوه بل نقلوه، وهو متواتر عندهم في إنجيل الصبوة، يعني الذي ذكر فيه أحوال عيسى في صبوته، منذ ولد إلى أن رفع، وإنما لم يتواتر نقلهم لذلك عندنا لاستغنائنا عنه بتواتر القرآن. شرح مختصر الروضة (١٠١/٢-١٠٢).

^(٢) قال عطية سالم تلميذ المؤلف: قولهم: والوقوع دليل الجواز: يعنون به ما زعموه من كتمان الصحابة عليهم السلام نصوص إمامة علي عليه السلام، وليس هناك وقوع كتمان آخر. وهذا الاستدلال باطل بصورة الخلاف، والمانع يقول لهم: لم توجد النصوص التي زعمتم، ولو وجدت لنقلت، لأن أهل التواتر لا يتواطؤون على الكتمان.

^(٣) ما ذكره الإمامية معارض بمثله، وهو أن يقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله نص على إمامة أبي بكر رضي الله عنه نصًا جليًا متواترًا، وإنما منع الشيعة من حصول العلم باعتقادهم لنقيضه. شرح مختصر الروضة (٩٩-١٠٠). وانظر: نزهة الخاطر (٢٥٨/١-٢٥٩)، المسودة ص (٢٣٥)، الكوكب المنير (٢٣٣٨-٢٣٣٩)، شرح مختصر الروضة للشثري (٢٨٥/١).

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

القسم الثاني : أخبار الآحاد وهي ما عدا المتواتر

اعلم أولاً: أن الآحاد جمع أحد، وهمزة أحد مبدلة من واو، فأصلها "وحد" وربما نطقت العرب فيه بالواو على الأصل. ^(٢)

ومنه قول نابغة ذبيان: ^(٣)

كأن رحلي وقد زال النهار بنا بذى الجليل على مستأنس وحْدُ

وضابط خبر الآحاد: أنه هو ما لم يدخل في حد المتواتر الذي قدمنا تعريفه، لأن القسمة ثنائية عند الجمهور، ^(٤) وعليه فالمستفيض الذي لم يبلغ حد التواتر من الآحاد، خلافاً لمن جعل القسمة ثلاثية فجعل المستفيض واسطة بين المتواتر والآحاد. ^(٥)

(١) روضة الناظر ص (٩٩).

(٢) انظر: القاموس المحيط، المصباح المنير، مادة (وحد)، الكوكب المنير (٣٤٥/٢).

(٣) ديوان النابغة الذبياني ص (١٧).

(٤) وعليه فكل ما ليس بمتواتر فهو آحاد، وهو ما عدم شروط التواتر أو بعضها. شرح مختصر الروضة (١٠٣/٢)، الكوكب المنير (٣٤٥/٢).

(٥) جعل بعض الحنفية الحديث المشهور قسماً من المتواتر، وجمهور الحنفية على أن القسمة ثلاثية وعليه فالمشهور قسيم للمتواتر، وقال بعضهم: قد يسمى المستفيض مشهوراً. وقسم القرافي الأخبار إلى متواتر وآحاد وما ليس بمتواتر ولا آحاد. وعند الحنفية المشهور يفيد العلم. انظر: شرح تنقيح الفصول ص (٣٤٩)، أصول السرخسي (٢٩١/١) وما بعدها، حاشية الكوكب المنير (٣٤٥/٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٨٩).

وأقل المستفيض أربعة، وقيل: اثنان، وقيل: ثلاثة، وأشار في المراقي إلى هذا بقوله: ^(١)

وخبر الآحاد مظنون عَرَى عن القيود في الذي تواترا
والمستفيض منه وهو أربعة أقله وبعضهم قد رفعه
عن واحد وبعضهم عمّا يلي وجعله واسطة قول جلي

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

اختلف الرواية عن إمامنا رحمته الله في حصول العلم بخبر الواحد.. الخ

حاصل كلام أهل الأصول في هذه المسألة التي هي: هل يفيد خبر الآحاد اليقين أو لا يفيد إلا الظن، ^(٣) أن فيها للعلماء ثلاثة مذاهب: ^(٤)

^(١) مراقي السعود، رقم الآيات (٥٤٠-٥٤٢).

^(٢) روضة الناظر ص (٩٩).

^(٣) ذكر شيخ الإسلام أن كون الأدلة الشرعية - ومنها خبر الآحاد - تفيد العلم أو الظن راجع إلى الناظر والمجتهد، وليس ذلك راجع إلى الأدلة نفسها، فهي بنفسها إنما تفيد العلم. قال رحمته الله: أما تقسيم الأدلة إلى قطعي وظني: فليس هو تقسيماً باعتبار صفتها في أنفسها، بل باعتبار اعتقاد المعتقدين فيها، وهذا مما يختلف باختلاف المستدلين، فقد يكون قطعياً عند هذا ما ليس قطعياً عند هذا، وبالعكس، وأما كون الدليل مستلزماً لدلوله أو مرجحاً لدلوله فهو صفة له في نفسه. المسودة ص (٢٤٥-٢٤٦).

^(٤) الخلاف هنا لم يورد على محله، وذلك أنه لا يقول أحد بأن كل خبر واحد يفيد العلم، كأخبار الكذابين وأخبار المجاهيل، وأخبار من خف ضبطه، لا يقول أحد بأنها تفيد العلم،

الأول: وهو مذهب جماهير الأصوليين: أن أخبار الآحاد إنما تفيد الظن فقط ولا تفيد اليقين، وهو مراد المؤلف "بالعلم"، فالعلم: هو اليقين في الاصطلاح. وحجة هذا القول: أنك لو سُئلت عن أعدل رواة خبر الآحاد أيجوز في حقه الكذب والغلط؟ لا اضطررت أن تقول: نعم. فيقال: قطعك إذا بصدقة مع تجويزك عليه الكذب والغلط لا معنى له. ^(١)

وإنما المسألة خاصة بأخبار أهل الصدق في الأحاديث النبوية. الأمر الثاني: أن أخبار الآحاد من أهل الصدق في غير الأحاديث النبوية بالاتفاق أنها لا تفيد العلم. شرح مختصر الروضة للشري (٢٨٦/١-٢٨٧).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: هل يفيد خبر الآحاد العلم؟ فإن أحدا من العقلاء لم يقل إن خبر كل واحد يفيد العلم، وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول. المسودة ص (٢٤٤) يعني بحثوا فيما هو متفق بين العقلاء على رده. والله أعلم.

(١) هذا القول يؤول إلى أنه لا يقطع بأي خبر ليس متواترا، وهذا باطل، فإنه متعلق بالجهمية والمعتزلة في رد السنة بحجة أنها آحاد لا تفيد العلم.

قال ابن القاص: وإنما دفع بعض أهل الكلام خبر الآحاد لعجزه عن السنن، رغم أنه لا يقبل منها إلا ما تواتر بخبر من يجوز عليه الغلط والنسيان. وهذا ذريعة إلى إبطال السنن، فإن ما شرطه لا يكاد يوجد إليه سبيل اه. الكوكب المنير (٣٦٦/٢).

وقال ابن القيم في الرد عليهم: وقول هؤلاء القادحين في أخباره وسنته: يجوز أن يكون رواية هذه الأخبار كاذبين أو غالطين، بمنزلة قول أعدائه يجوز أن يكون الذي جاء به شيطان كاذب. وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق الطوائف، كما قال عبد الله بن المبارك: وجدت الدين لأهل الحديث، والكلام للمعتزلة، والكذب للرافضة...

وإذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله ﷺ قال هذه الأخبار وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة، وعلمهم بذلك ضروري، لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث،

أن هذه الأخبار آحاد لا تفيد العلم، مقبولا عليهم، فإنهم يدعون الضروري، وخصومهم إما أن ينكروا حصوله لأنفسهم أو لأهل الحديث، فإن أنكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك في حصوله لغيرهم، وإن أنكروا حصوله لأهل الحديث كانوا مكابرين لهم على ما يعلمونه من نفوسهم، بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده في نفسه من فرحه وألمه، وخوفه وحبه، والمناظرة إذا انتهت إلى هذا الحد لم يبق فيها فائدة.

وقال رحمته الله قبل ذلك: ولكن أهل الكلام وأتباعهم في غاية قلة المعرفة بالحديث وعدم الاعتناء به، وكثير منهم بل أفضلهم عند أصحابه لا يعتقد أنه روي في الباب الذي يتكلم فيه عن النبي صلى الله عليه وآله شيئا، أو يظن أن المروي فيه حديث أو حديثان، كما يجده لأكابر شيوخ المعتزلة...

فإنكار هؤلاء لما علمه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من إنكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم، وما يعلم أن كثيرا من الناس قد تطرق سمعه هذه الأحاديث ولا تفيد علمًا، لأنه لم تجتمع طرقها وتعددتها واختلاف مخارجها من قبله، فإذا اتفق له إعراض عنها أو نفرة عن روايتها بإحسان ظن بمن قال بخلافها، أو تعارض خيال شيطاني يقوم بقلبه، فهناك يكون الأمر كما قال تعالى: {قل هو للذين آمنوا هدىً وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد} [فصلت: ٤٤] فلو كانت أضعاف ذلك لم تحصل لهم إيمانًا ولا علمًا.

والعلم بمخبر الخبر لا يكون بمجرد سماع حروفه بل يفهم معناه مع سماع لفظه، فإذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الأخبار العلم بطريقها ومعرفة حال روايتها وفهم معناه، حصل له العلم الضروري الذي لا يمكنه رفعه، ولهذا كان جميع أئمة الحديث الذين لهم لسان صدق في الأمة قاطعين بمضمون هذه الأحاديث، شاهدين بها على رسول الله صلى الله عليه وآله جازمين بأن من كذب بها أو أنكر مضمونها فهو كافر.

مع علم من له اطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقًا وأمانة وديانة، وأوفرهم عقولًا وأشدهم تحفظًا وتحريًا للصدق ومجانبة للكذب، وأن أحدًا منهم لا يجابى في ذلك أباه ولا ابنه، ولا شيخه ولا صديقه، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله

المذهب الثاني: أنه يفد اليقين إن كان الرواة عدولاً ضابطين، واحتج القائلون بهذا بأن العمل بخبر الآحاد واجب، والظن ليس من العلم حتى يجب العمل به، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: ٣٦]. والنبي ﷺ يقول: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث".^(١)

وهذا القول بإفادته العلم: رواية عن أحمد، وحكاها الباجي عن ابن خويز منداد من المالكية، وهو مذهب الظاهرية.^(٢)

تحريراً لم يبلغه أحد سواهم، لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء، وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ، حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء، وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم، واتخاذهم إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة.

ومن تأمل ذلك أفاده علماً ضرورياً بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبه، وهذا أمر وجداني عندهم لا يمكنكم جحده، بل هو بمنزلة ما تحسونه من الألم واللذة والحب والبغض، حتى إنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه ويباهلون من خالفهم عليه. مختصر الصواعق ص (٥٤٨-٥٥١) باختصار.

وانظر بقية كلام ابن القيم رحمه الله، فقد رد قول أهل الكلام والأصوليين في هذا الباب من واحد وعشرين وجهاً.

(١) البخاري (٥١٤٣) ومسلم (٢٥٦٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قال شيخ الإسلام: فإن من أصله -يعني الإمام أحمد- أن يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد، وهو خبر واحد، وقال: أشهد وأعلم واحد. وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد. المسودة ص (٢٤٢).

المذهب الثالث: هو التفصيل بأنه إن احتفت به قرائن دالة على صدقه أفاد اليقين وإلا أفاد الظن. (١)

(١) قال ابن القيم: خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه، فتارة يجزم بكذبه لقيام دليل كذبه وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنيًا، وتارة يتوقف فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه إذا لم يقيم دليل أحدهما، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزمًا لا يبقى معه شك، فليس خبر واحد يفيد العلم ولا الظن، ولا يجوز أن ينفي عن خبر الواحد مطلقًا أنه يحصل العلم، فلا وجه لإقامة الدليل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم، وإلا اجتمع النقيضان، بل نقول خبر الواحد يفيد العلم في مواضع:

أحدها: خبر من قام الدليل القطعي على صدقه، وهو خبر الواحد القهار جل وعلا وخبر رسوله ﷺ في كل ما يخبر به. الثاني: خبر الواحد بحضرة الرسول ﷺ وهو يصدقه...

وقد كان ﷺ يقطع بصدق أصحابه، كما قطع بصدق تميم الداري لما أخبره بقصة الدجال، وروى ذلك عنه على المنبر، ولم يقل أخبرني جبريل عن الله، بل قال: "حدثني تميم الداري". (مسلم ٢٩٤٢) عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها) ومن له أدنى معرفة بالسنة يرى هذا كثيرًا فيما يجزم بصدق أصحابه، ويرتب على أخبارهم مقتضاها من المحاربة والمسالمة والقتل والقتال.

ونحن نشهد بالله ولله شهادة على البت والقطع، لا نمترى فيها ولا نشك، على صدقهم ونجزم به جزمًا ضروريًا لا يمكننا دفعه عن نفوسنا. ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكون فيما يخبر به أبو بكر الصديق عن رسول الله ﷺ، ولا عمر ولا عثمان ولا علي ولا عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وأبو ذر ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وعبد الله بن عمر وأمثالهم من الصحابة، بل كانوا لا يشكون في خبر أبي هريرة مع تفرد بكثير من الحديث، ولم يقل له أحد منهم يومًا واحدًا من الدهر: خبرك خبر واحد لا يفيد العلم، وكان حديث رسوله ﷺ أجل في صدورهم من أن يقابل بذلك، وكان المخبر لهم أجل في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقول له مثل ذلك.

ومثال ما احتفت به القرائن: إخبار رجل بموت ولده المشرف على الموت، مع قرينة البكاء وإحضار الكفن والنعش.^(١)

ومن أمثلته أيضًا أحاديث الشيخين، لأن القرائن دالة على صدقها، لجلالتهما في هذا الشأن، وتقديمهما في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتايبهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق،^(٢)

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثًا عن رسول الله ﷺ في الصفات تلقاه بالقبول، واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين، كما اعتقد رؤية الرب وتكليمه ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة، وضحكه وفرحه، وإمساك سماواته على إصبع من أصابع يده، وإثبات القدم له. مختصر الصواعق ص (٥٥١-٥٥٢). وانظر المسودة ص (٢٤٣-٢٤٤).

(١) بين شيخ الإسلام أن هذا القول يدخل في القول الذي قبله: أن خبر الأحاد يفيد العلم، فقال رحمه الله: وما يحقق أن خبر الواحد الواجب قبوله يوجب العلم: قيام الحجة القوية على جواز نسخ المقطوع به - أي بخبر الواحد - كما في رجوع أهل قباء عن القبلة التي كانوا يعلمونها ضرورة من دين الرسول بخبر واحد، وكذلك في إراقة الخمر وغير كذلك، وإذا قيل: الخبر هناك أفادهم العلم بقرائن احتفت به. قيل: فقد سلمتم المسألة، فإن النزاع ليس في مجرد خبر الواحد، بل في أنه قد يفيد العلم. المسودة (٢٤٧).

(٢) قال ابن الصلاح رحمه الله: وأعلاها - يعني أقسام الحديث الصحيح - الأول، وهو الذي يقول فيه أهل الحديث كثيرًا: صحيح متفق عليه. يطلقون ذلك ويعنون به اتفاق البخاري ومسلم، لا اتفاق الأمة عليه. لكن اتفاق الأمة عليه لازم من ذلك وحاصل معه، لاتفاق الأمة على تلقي ما اتفقا عليه بالقبول. وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقيني النظري واقع به. خلافا لقول من نفى ذلك، محتجًا بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقته الأمة بالقبول؛ لأنه يجب عليهم العمل بالظن، والظن قد يخطئ.

وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويًا، ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولاً هو الصحيح، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ. والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ، ولهذا كان الإجماع المنبني على الاجتهاد حجة مقطوعاً بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك.

وهذه نكتة نفيسة نافعة، ومن فوائدها: القول بأن ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته، لتلقي الأمة كل واحد من كتابيها بالقبول، سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ، كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن، والله أعلم. مقدمة علوم الحديث ص (٢٨-٢٩)، وانظر الكوكب المنير (٢/٣٥٠-٣٥١).

وقال ابن القيم رحمه الله: إن خبر العدل الواحد المتلقى بالقبول لو لم يفد العلم لم تجز الشهادة على الله ورسوله بمضمونه، ومن المعلوم المتيقن أن الأمة من عهد الصحابة إلى الآن لم تزل تشهد على الله وعلى رسوله بمضمون هذه الأخبار جازمين بالشهادة في تصانيفهم وخطابهم، فيقولون شرع الله كذا وكذا على لسان رسوله ﷺ فلو لم يكونوا عالمين بصدق تلك الأخبار جازمين بها لكانوا قد شهدوا بغير علم وكانت شهادة الزور من سادات الأمة وعلمائها... ثم ابن القيم نقل بعض كلام ابن الصلاح المتقدم، ثم قال:

وقال إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني في كتاب الانتصار له: إذا صح الخبر عن رسول الله ﷺ ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى النبي ﷺ وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يوجب العلم فيها سبيله العلم، هذا قول العامة أهل الحديث والمتقين من القائمين على السنة. وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به، حتى أخبر عنه القدرة والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول.

ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر

كما قاله غيره واحد، واختار هذا القول ابن الحاجب وإمام الحرمين والآمدني، والبيضاوي، قاله صاحب الضياء اللامع، ومن اختار هذا القول أبو العباس ابن تيمية رحمته الله تعالى.^(١) وحمل بعضهم الرواية عن أحمد على ما قامت القرائن على صدقه خاصة دون غيره.

الواحد.. ومشهور معلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها، فهذا إجماع منهم على القول بأخبار الآحاد، وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى وفي مسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان... مختصر الصواعق ص (٥٨٥-٥٨٦).

^(١) قال شيخ الإسلام رحمته الله: فالخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف وهذا في معنى المتواتر؛ لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض، ويقسمون الخبر إلى متواتر ومشهور وخبر واحد، وإذا كان كذلك فأكثر متون الصحيحين معلومة متقنة تلقاها أهل العلم بالحديث بالقبول والتصديق وأجمعوا على صحتها، وإجماعهم معصوم من الخطأ، كما أن إجماع الفقهاء على الأحكام معصوم من الخطأ، ولو أجمع الفقهاء على حكم كان إجماعهم حجة، وإن كان مستند أحدهم خبر واحد أو قياساً أو عموماً فكذلك أهل العلم بالحديث إذا أجمعوا على صحة خبر أفاد العلم وإن كان الواحد منهم يجوز عليه الخطأ؛ لكن إجماعهم معصوم عن الخطأ. ثم هذه الأحاديث التي أجمعوا على صحتها قد تواتر وتستفيض عند بعضهم دون بعض، وقد يحصل العلم بصدقها لبعضهم لعلمه بصفات الخبرين وما اقترن بالخبر منه القرائن التي تفيد العلم. مجموع الفتاوى (٤٨/١٨-٤٩).

وقال رحمته الله: فإن جمهور ما في البخاري ومسلم مما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله.. لأنه قد تلقاه أهل العلم بالقبول والتصديق، والأمة لا تجتمع على خطأ؛ فلو كان الحديث كذباً في نفس الأمر؛ والأمة مصدقة له قابلة له لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب، وهذا إجماع على الخطأ وذلك ممتنع.. ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف

قال مقيده عفا الله عنه: الذي يظهر لي أنه هو التحقيق في هذه المسألة -والله جل وعلا أعلم- أن خبر الآحاد -أي: الذي لم يبلغ حد التواتر- ينظر إليه من جهتين، هو من إحداهما قطعي ومن الأخرى ظني، ينظر إليه من حيث إن العمل به واجب، وهو من هذه الناحية قطعي، لأن العمل بالبينات -مثلاً- قطعي منصوص في الكتاب والسنة، وقد أجمع عليه المسلمون وهي أخبار آحاد. وينظر إليه من ناحية أخرى، وهي هل ما أخبروا به مطابق للواقع في نفس الأمر؟ فلو قتلنا رجلاً قصاصاً بشهادة رجلين، فقتلنا له هذا قطعي شرعاً لا شك فيه، وصدق الشاهدين فيما أخبرا به مظنون في نفس الأمر لا مقطوع به لعدم العصمة.^(١)

على أن "خبر الواحد" إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به أنه يوجب العلم وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك؛ ولكن كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك. مجموع الفتاوى (٣٥٠/١٣-٣٥١).

وقال **رحمته الله**: السنن المتواترة عن رسول الله **ﷺ** إما متلقاة بالقبول بين أهل العلم بها؛ أو برواية الثقات لها. وهذه أيضاً مما اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم، وقد أنكروها بعض أهل الكلام. مجموع الفتاوى (٣٤٠/١١). وانظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٣٥٤-٣٥٦) ط. المكتب الإسلامي، المسودة ص (٢٤٣)، الكوكب المنير (٣٦١/٢-٣٦٨).

^(١) انظر المسودة ص (٢٤٤-٢٤٥)، فقد ذكر شيخ الإسلام: أن ابن عبد البر نقل هذا التفصيل عن أكثر أهل الفقه والنظر، ونقل عن قوم كثير من أهل الأثر وبعض أهل النظر أنه يوجب العلم والعمل جميعاً، وذكر ابن خويز منداد أن هذا القول يخرج على مذهب مالك.

ويوضح هذا قوله ﷺ في حديث أم سلمة المتفق عليه: "إنما أنا بشر (وإنكم) ^(١) تختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من نار فليأخذها أو ليركها". ^(٢)

ثم قال شيخ الإسلام: وحكاه الباجي عن داود وابن خويز منداد وهو اختيار ابن حزم. ثم قال ابن عبد البر: وكلهم يروى خبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وحكماً وديناً في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة، ولهم في الأحكام ما ذكرنا. اهـ.

قال شيخ الإسلام: هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيد قول من يقول إنه يوجب العلم، وإلا فما لا يفيد علماً ولا عملاً كيف يجعل شرعاً وديناً يوالى عليه ويعادي.

ثم قال ﷺ: الفرق بين الشاهد الذي يشهد بقضية معينة وبين المخبر عن الرسول بشرع يجب على جميع الأمة العمل بيّن، هذا لو قُدِّر أنه كذب على الرسول ولم يظهر ما يدل على كذبه، للزم من ذلك إضلال الخلق، والكلام إنما هو في الخبر الذي يجب قبوله شرعاً وما يجب قبوله شرعاً لا يكون باطلاً في نفس الأمر...

وهكذا يجب أن يقال في القياس والعموم: إن كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلا حقاً، ويكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر، والله تعالى لم يأمرنا باتباع ما ليس بحق، والمجتهد عليه أن يعمل بأقوى الدليلين وهذا عمل بالعلم. المسودة ص (٢٤٥).

(١) في ط. عالم الفوائد بدون (إنكم).

(٢) البخاري (٢٦٨٠) ومسلم (١٧١٣).

فعمل النبي ﷺ في قضائه قطعي الصواب شرعاً، مع أنه صرح بأنه لا يقطع بحقيقة الواقع في نفس الأمر كما ترى. ^(١)

وأشار في المراقي إلى الأقوال في هذه المسألة بقوله في خبر الأحاد: ^(٢)
 ولا يفيد العلم بالإطلاق عند الجماهير من الخذاق
 وبعضهم يفيد إن عدل روى واختير ذا إن القرينة احتوى
 وفي الشهادة وفي الفتوى العمل به وجوبه اتفاقاً قد حصل
 كذلك جاء في اتخاذ الأدوية ونحوها كسفر والأغذية
 ويوضحه أيضاً قول علماء الحديث في تعريف الصحيح أن المراد صحته في
 ظاهر الأمر. ^(٣)

^(١) قال شيخ الإسلام -بعد ذكره لحديث أم سلمة-: وكذلك العالم عليه أن يتبع ما ظهر من أدلة الشرع ويتبع أقوى الأدلة، وهذا كله يمكن أن يعلمه، فيكون عاملاً بعلمه، ويمكن أن يعجز عن العلم فيتبع ما يظنه، وحينئذ فعمله بما يمكن أن يعلمه عمل بعلم. المسودة ص (٢٤٦).

^(٢) مراقي السعود، رقم الآيات (٥٤٣-٥٤٦).

^(٣) قال شيخ الإسلام: خبر الواحد العدل الذي أوجب الله على المسلمين العمل به: هل يجوز أن يكون في نفس الأمر كاذباً أو مخطئاً ولا ينصب الله دليلاً يوجب العدول عن العمل به؟ فمن قال: إنه يوجب العلم يقول: لا يجوز ذلك، بل متى ثبتت الشروط الموجبة للعمل به وجب ثبوت مخبره في نفس الأمر، وعلى هذا تنازعوا في كفر تاركه لكونه عندهم من الحجج العلمية. المسودة (٢٤٦-٢٤٧) باختصار يسير.

تنبيه (وجوب قبول أخبار الآحاد الصحيحة):

اعلم أن التحقيق الذي لا يجوز العدول عنه أن أخبار الآحاد الصحيحة كما تقبل في الفروع تقبل في الأصول. ^(١) فما ثبت عن النبي ﷺ بأسانيد صحيحة من صفات الله يجب إثباته واعتقاده على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله على نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: ١١] .

(١) تقدم نقل الإجماع من كلام ابن عبد البر، حيث قال: وكلهم -يعني أهل الفقه وأهل النظر وأهل الأثر- يروى خبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وحكماً وديناً في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة، ولهم في الأحكام ما ذكرنا. اهـ. المسودة ص (٢٤٥).

ونقل ابن القيم عن إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني قال: وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى وفي مسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة والخوض وإخراج الموحدين من المذنبين من النار، وفي صفة الجنة والنار وفي الترغيب والترهيب والوعد والوعيد، وفي فضائل النبي ﷺ ومناقب أصحابه وأخبار الأنبياء المتقدمين وأخبار الرقاق وغيرها مما يكثر ذكره، وهذه الأشياء علمية لا عملية، وإن ما تروى لوقوع العلم للسامع بها.

فإذا قلنا خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم، حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ، وجعلناهم لاغين هازلين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه. قال: وربما يرتقي هذا القول إلى أعظم من هذا، فإن النبي ﷺ أدى هذا الدين إلى الواحد فالواحد من الصحابة، وهذا الواحد يؤديه إلى الأمة وينقله عنه، فإذا لم يقبل قول الراوي لأنه واحد رجع هذا العيب إلى المؤدي، نعوذ بالله من هذا القول البشع والاعتقاد القبيح. مختصر الصواعق المرسلة ص (٥٨٦-٥٨٧).

وبهذا تعلم أن ما أطبق عليه أهل الكلام ومن تبعهم - من أن أخبار الآحاد لا تقبل في العقائد ولا يثبت بها شيء من صفات الله، زاعمين أن أخبار الآحاد لا تفيد اليقين، وأن العقائد لا بد فيها من اليقين -، باطل لا يعول عليه، ويكفي من ظهور بطلانه أنه يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ بمجرد تحكيم العقل،^(١) والعقول تتضاءل أمام عظمة صفات الله.

وقد جرت عادة المتكلمين أنهم يزعمون أن ما يسمونه الدليل العقلي وهو القياس المنطقي الذي يركبونه من مقدمات اصطلاحوا عليها أنه مقدم على الوحي، وهذا من أعظم الباطل، لأن ما يسمونه الدليل العقلي يزعمون أن إنتاجه للمطلوب قطعي هو جهل وتخطي في الظلمات.^(٢)

(١) قال ابن القيم رحمه الله: فصل: في الاحتجاج بالأحاديث النبوية على الصفات المقدسة العلية، وكسر طاغوت أهل التعطيل الذين قالوا: لا يحتج بكلام رسول الله ﷺ على شيء من صفات ذي الجلال والإكرام. قالوا: الأخبار قسمان، متواترة وآحاد، فالمتواتر وإن كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة، فإن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين، وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات، والآحاد لا تفيد العلم. فسدّوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول ﷺ، وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدمات خيالية سموها قواطع عقلية وبراهين عقلية، وهي في التحقيق {كَسْرَابٌ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ} (النور: ٣٩) ومن العجب أنهم قدموها على نصوص الوحي وعزلوا لأجلها النصوص... اهـ. مختصر الصواعق ص (٥٣٠) وما بعدها.

(٢) قال شيخ الإسلام رحمه الله: إن ما يذكرون من المعقول المخالف لما جاء به الرسول ﷺ إنما هو جهل وضلال، تقلده متأخروهم عن متقدميهم، وسموا ذلك عقليات وإنما هي جهليات، ومن طلب منه تحقيق ما قاله أئمة الضلال بالمعقول لم يرجع إلا إلى مجرد

ومن أوضح الأدلة وأصرحها في ذلك أن هذه الطائفة تقول مثلاً: إن العقل يمنع كذا من الصفات ويوجب كذا منها، وينفون نصوص الوحي بناء على ذلك، فيأتي خصومهم من طائفة أخرى ويقولون: هذا الذي زعمتم أن العقل يمنعه كذبتم فيه بل العقل يوجبه، وما ذكرتم بأنه يجيزه أو يوجبه كذبتم فيه بل هو يمنعه. وهذا معروف في الكلام في مسائل كثيرة معروفة، كاختلافهم في أفعال العبد، وجواز رؤية الله بالأبصار، وهل العَرَض يبقى زمانين إلى غير ذلك.^(١)

فيجب على المسلم أن يتقبل كل شيء ثبت عن النبي ﷺ بسند صحيح، ويعلم أنه إن لم يحصل له الهدى والنجاة باتباع ما ثبت عنه ﷺ فإنه لا يحصل ذلك بتحكيم عقله التائه في ظلمات الحيرة والجهل.

وعلى كل حال فإثبات صفات الله بأخبار الآحاد الصحيحة واعتقاد تلك الصفات كالعمل بما دلت عليه من أوامر الله ونواهيه، كما أنها تثبت بها أوامره ونواهيه، وكذلك تثبت بها صفاته، وقد بينا أنها من إحدى الجهتين قطعية.

تقليدهم، فهم يكفرون بالشرع ويخالفون العقل، تقليدًا لمن توهّموا أنه عالم بالعقلية. وهم مع أئمتهم الضلال كقوم فرعون معه حيث قال الله تعالى: {فاستخف قومه فأطاعوه} الزخرف: ٥٤. مجموع الفتاوى (١٧٢/٥).

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: ومن فروع ذلك: أنهم يزعمون أن ما تكلموا فيه من مسائل الكلام هي مسائل قطعية يقينية، وليس في طوائف العلماء من المسلمين أكثر تفرقًا واختلافًا منهم، ودعوى كل فريق في دعوى خصمه الذي يقول: إنه قطعي، بل الشخص الواحد منهم يناقض نفسه، حتى إن الشخصين والطائفتين، بل الشخص الواحد والطائفة الواحدة يدعون العلم الضروري بالشيء ونقيضه، ثم مع هذا الاضطراب الغالب عليهم يكفر بعضهم بعضًا، كما هو أصول الخوارج والروافض والمعتزلة وكثير من الأشعرية. الاستقامة (٥٠/١).

قال المؤلف رحمته الله: ^(١)

فصل: وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً... الخ ^(٢)

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن قومًا أنكروا جواز التعبد بخبر الأحاد عقلاً، قالوا: لا يجوز عقلاً أن يأمر الله خلقه أن يعبدوه بمقتضى ما يبلغهم عنه وعن رسله على ألسنة الأحاد. وعللوا ذلك الامتناع العقلي بأن الأحاد غير معصومين فخيرهم غير مقطوع بصدقة، وغير المقطوع بصدقة ليس من العلم، ^(٣) والتكليف بما ليس بمعلوم علمًا يقينياً يقبح، ^(٤) والقبیح مستحيل في حق الله تعالى.

^(١) روضة الناظر ص (١٠٠).

^(٢) قال ابن بدران: هذه المسألة لا كبير فائدة فيها، وإنما تكلمنا عليها تبعاً للمصنف - يعني تبعاً ابن قدامة - . نزهة الخاطر (٢/٢٦٤).

^(٣) تقدم بيان ذلك في الفصل السابق، وأن خبر الواحد يفيد العلم لاسيما ما كان وارداً عن الشرع، وأن الرب الحكيم الرحيم تعالى ما كان ليتعبد العباد بما هو باطل أو خطأ.

^(٤) جاء الشرع بالعمل بالظن الراجح، وهو يعتبر من العلم كما تقدم. قال الطوفي: نقول لهذا المنكر لجواز التعبد بخبر الواحد: إما أن يقر بالشرع وصحة أحكامه الواردة فيه، أو لا، فإن أقر بالشرع؛ فما ورد فيه من التعبدات الظنية ينقض قوله، كالحكم بالفتيا والشهادة، والاجتهاد في القبلة إذا اشتبهت جهتها في وقت الصلاة، ونحوها.. وقد وقع التعبد به. شرح مختصر الروضة (٢/١١٦).

قال القرافي: لأن الظن إصابته غالبية وخطؤه نادر، ومقتضى القواعد أن لا تترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة، فلذلك أقام صاحب الشرع الظن مقام العلم لغلبة صوابه وندرة خطئه. شرح تنقيح الفصول ص (٣٥٧).

وممن يروى عنه هذا القول ابن علي والأصم والجبائي^(١) وجماعة من المتكلمين، وهذا القول لا شك في بطلانه، كما أنه لا شك أن التحقيق هو مذهب الجمهور: وهو جواز وقوع التعبد بأخبار الآحاد فالعمل بها قطعي، والموافقة لما في نفس الأمر ظنية، ولا مانع عقلاً ولا شرعاً ولا عادة من بناء قطعي شرعاً على أمر ظني بالنسبة لما في نفس الأمر، كما تقدم قريباً.

قال المؤلف رحمته الله:^(٢)

فصل: وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمور ثلاثة... الخ^(٣)

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن أبا الخطاب قال: إن العمل بخبر الآحاد يوجب العقل لثلاثة أمور:^(٤)

ثم ما ذكره احتمال غير مستند إلى دليل، بل هو مخالف للأدلة ولقرائن الأحوال، فلا يلتفت إليه، ولا زال الناس يعملون بخبر الواحد في كثير من أحوالهم، كشهادة الشاهد وقول المفتي وخبر الطبيب.

الكوكب المنير (٣٥٩/٢-٣٦٠)، شرح مختصر الروضة للشري (٢٩١/١-٢٩٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٩٤-٢٩٥).

(١) وهؤلاء قد نقلت عنهم أقوال ضالة باطلة مخالفة لعقيدة المسلمين، ومن جملة أقوالهم المنحرفة هذا القول المذكور.

(٢) روضة الناظر ص (١٠٠-١٠١).

(٣) التمهيد لأبي الخطاب (٤٤/٣).

(٤) وهو قول طائفة من الحنابلة وغيرهم ونصره القاضي أبو يعلى، والجمهور قالوا لا يجب بل يجوز. المسودة ص (٢٣٧)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٩٥-٢٩٦).

الأول: أن الأمور القطعية في الشرع قليلة، والأغلب فيه الظنيات،^(١) فلو علق العمل على القطع لتعطل أغلب الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين.

(١) ردّ شيخ الإسلام القول بأن أكثر الفقه ظنون، وذكر أنه قول متلقى عن أهل الكلام، وأن علم الكلام أولى بذلك من الفقه. فقال رحمته الله:

والمقصود هنا ذكر أصليين هما: 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 وجعل مركب.. فنقول: الفقه: هو معرفة أحكام أفعال العباد، سواء كانت تلك المعرفة علمًا أو ظنًا أو نحو ذلك.

ومن المعلوم لمن تدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جدًا في بعض الحوادث لبعض المجتهدين، فأما غالب الأفعال مفادها وأحداثها فغالب أحكامها معلومة ولله الحمد، وأعني بكونها أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصل لكل أحد، بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لائمتهم، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد.. ولا ريب أن الحاصل عند هؤلاء ليس بعلم، كما أن العامة المقلدين للعلماء فيما يفتونهم فإن الحاصل عندهم ليس علمًا بذلك عن دليل يفيدهم القطع، وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع.

وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد، فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المتتبعين إلى الفقه والفتوى والقضاء، استطال عليهم أولئك المتكلمون حتى أخرجوا الفقه الذي نجد فيه كل العلوم من أصل العلم، لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم. وما يوضح هذا الأصل أنه من المعلوم أن الظنون غالبًا إنما تكون في مسائل الاجتهاد والنزاع، فأما مسائل الإيذان والإجماع فالعلم فيها أكثر قطعًا. الاستقامة (١/٥٤-٥٦).

الثاني: أنه ﷺ مبعوث إلى الناس كافة ولا تمكن مشافهة جميعهم ولا إبلاغ جميعهم بالتواتر.

الثالث: أن العدل الراوي لخبر الواحد مظنون الصدق لعدالته، والظن أرجح من مقابله، والعمل بالراجح يوجب العقل، فمتى ترجح وجود أمر الله ورسوله بإخبار العدل فالعمل له إذا أرجح من مقابله فالعقل يقتضيه.

وأجاب المخالفون عن الأمور الثلاثة: بأنه لا يلزم من عدم التعبد به تعطل الأحكام، لإمكان البقاء على البراءة الأصلية واستصحاب عدم الأصلي، وكذلك الظن الناشئ منه، قالوا: لا يرفع حكم اليقين الثابت بالبراءة الأصلية واستصحاب عدم الأصلي، قالوا: والنبي ﷺ يكلف بتبليغ من أمكنه تبليغه من أمته دون من لم يمكنه. ^(١)

قال مقيده عفا الله عنه: التحقيق: أن العقل بالنظر إليه وحده لا يمنع التعبد بخبر الواحد ولا يوجبه، فكلا القولين المتقدمين باطل بلا شك، أعني قول من قال: يمنعه العقل، كالأصم والجبائي، وقول من قال: يوجبه، وهو أبو الخطاب، فالعقل يميز التعبد به ولا يمنعه ولا يوجبه، وهذا هو الحق إن شاء الله تعالى.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: ^(٢)

^(١) انظر نزهة الخاطر مع روضة الناظر (١/٢٦٧).

^(٢) روضة الناظر ص (١٠١-١١٠).

فصل: فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً فهو قول الجمهور^(١)

خلافًا لأكثر القدرية وبعض أهل الظاهر، ولنا دليلان قاطعان... الخ.

خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا الفصل: أن التعبد بخبر الواحد بالنظر إلى الحكم الشرعي - فهو مراده بقوله: سمعاً - هو مذهب الجمهور، خلافًا لأكثر القدرية وبعض أهل الظاهر، وأن للجمهور دليلين قاطعين على التعبد به شرعاً:

الأول: إجماع الصحابة رضي الله عنهم في وقائع لا تنحصر على قبوله، كرجوع أبي بكر لقول المغيرة بن شعبة ومحمد بن سلمة في ميراث الجدة، لما أخبراه أنه ﷺ أعطاهما السدس.^(٢) ومنها: رجوع عمر رضي الله عنه إلى قول المذكورين في دية الجنين أنه ﷺ قضى فيها بغرة عبد أو وليدة.^(٣) ومنها: رجوع عمر إلى قول الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها.^(٤) وكرجوعه إلى قول عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس

^(١) قال القاضي أبو يعلى: قاله عامة الفقهاء والمتكلمين، وهو الصحيح المعتمد عند جماهير العلماء من السلف والخلف. قال ابن القاص: لا خلاف بين أهل الفقه في قبول خبر الأحاد. الكوكب المنير (٢/٣٦١).

^(٢) أخرجه أبو داود (٢٨٩٤) والترمذي (٢١٠٠) وابن ماجه (٢٧٢٤) وغيرهم وفي إسناده اختلاف على الزهري عن قبيصة بن ذؤيب، فروي هكذا وروي بواسطة رجل ضعيف بين الزهري وقبيصة، وروي بواسطة رجل مبهم، ثم قبيصة لم يدرك زمن أبي بكر. ولهذا ضعف الحديث العلامة الألباني في الإرواء برقم (١٦٨٠).

^(٣) أخرجه البخاري (٦٩٠٥-٦٩٠٦)، ومسلم (١٦٨٩).

^(٤) أخرجه أبو داود (٢٩٢٧) والترمذي (١٤١٥) وابن ماجه (٢٦٤٢)، من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن عمر رضي الله عنه، وسنده صحيح. وصححه الشيخ الألباني في الإرواء برقم (٢٦٤٩).

هجر. ^(١) ومنها: رجوع عثمان رضي الله عنه إلى قول فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرها بالسكنى في دار زوجها لما قتل حتى تنقضي عدتها. ^(٢) إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تنحصر. ^(٣) والمقصود المثال لا حصر جميعها.

وقد جاء عنهم التصريح برجوعهم عما كانوا يرونه لنفس تلك الأخبار التي هي آحاد، كما جاء في بعض روايات حديث الغرة في الجنين أن عمر قال: الله أكبر لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره. عند أبي داود وغيره. ^(٤) كما روي عنه أنه كان لا يرى

^(١) أخرجه البخاري برقم (٣١٥٧).

^(٢) أخرجه أحمد (٣٧٠/٦، ٤٢٠) وأبو داود (٢٣٠٠) وابن ماجه (٢٠٣١) والترمذي (١٢٠٤) والنسائي (٣٥٢٩، ٣٥٣٠)، وغيرهم، وفي سنده زينب بنت كعب بن عجرة، روى عنها ثقتان، فهي مجهولة حال، وقيل إن لها صحبة، فالله أعلم، فالسند ضعيف. وكان قد ضعف الحديث الشيخ الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (٢١٣١)، ثم تراجع في السلسلة الضعيفة تحت حديث رقم (٥٥٩٧) فقال بتصحيحه، لأن جماعة من الأئمة صححوه واحتجوا به. وقال الترمذي: والعمل على هذا الحديث عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم.. قال وهو الأصح. وانظر زاد المعاد (٦١٣/٥-٦١٥).

^(٣) كرجوع جميع الصحابة رضي الله عنهم إلى حديث عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، لأن بعض الصحابة كان يفتي بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بأن الماء من الماء، كما أخرجه مسلم برقم (٣٤٩). وكذا استدارة أهل قباء إلى الكعبة حين تحولت القبلة بخبر الواحد، وقد تقدم الحديث في الصحيحين. وانظر شرح مختصر الروضة (١٢٤/٢-١٢٥). وتوسع ابن قدامة في ذكر الآثار عن الصحابة في ذلك، انظر: روضة الناظر ص (١٠١-١١٠).

^(٤) الأثر ضعيف، أخرجه أبو داود (٤٥٧٣) وغيره، من طريق ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن عمر، وفي سنده انقطاع، طاووس لم يدرك عمر. وأخرجه الدارقطني في سننه (٣٢٠٩) من طريق إسحاق بن إبراهيم بن عباد الدبري عن عبد الرزاق عن ابن عيينة

توريث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك بن سفيان بأن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، وكان قد قتل خطأ. وأمثال هذا كثيرة.

فإن قيل: قد جاء ما يدل على ترك العمل بخبر الواحد في وقائع أخرى، كعدم قبوله صلى الله عليه وسلم لخبر ذي اليمين لما قال له: أقصرت الصلاة أن نسيت، وأخبره أنه سلم من اثنتين. ^(١) ولم يقبل أبو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة، ولم يقبل عمر خبر أبي موسى في الاستئذان ثلاثاً حتى شهد معه أبو سعيد الخدري، ^(٢) ولم تقبل عائشة خبر ابن عمر في حديثه أن الميت يعذب ببكاء أهله. ^(٣)

عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنهم. وإسحاق بن إبراهيم قال فيه الدارقطني صدوق ويدخل في الصحيح. اهـ. لكن ذكر ابن عدي أنه أحضره أبوه إلى عبد الرزاق وهو صغير وذكر أنه حدث بحديث منكر. ودافع عنه الذهبي وحمل العهدة في الحديث المنكر على غيره. وقال في ميزان الاعتدال: روى عن عبد الرزاق أحاديث منكورة فوق التردد فيها هل هي منه تفرد بها أو هي مما تفرد به عبد الرزاق.

انظر: موسوعة أقوال الدارقطني برقم (٤٣٤)، الكامل لابن عدي (١/٥٦٠) سير أعلام النبلاء (١٣/٤١٦-٤١٧)، ميزان الاعتدال (١/١٨١). قلت: وإسحاق مع هذا قد خالف غيره من الثقات في ذكر ابن عباس في الإسناد، فهم يروونه مرسلًا عن عمر.

(١) البخاري برقم (٧١٤)، ومسلم برقم (٥٧٣)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) البخاري (٦٢٤٥) ومسلم (٢١٥٣).

(٣) البخاري (٣٩٧٨) ومسلم (٩٣١-٩٣٢).

فالجواب من وجهين: الأول: إن هذا اعتراف من المخالف بقبول خبر الآحاد، وإذا فهو إقرار منه بمحل النزاع، لأن شهادة محمد بن مسلمة مع المغيرة، وأبي سعيد مع أبي موسى، لا تنقل الخبر من كونه آحادًا، لأن خبر الاثنين آحاد، كما ترى.

الثاني: أن تلك الوقائع ليس فيها ما يدل على عدم قبول خبر الآحاد، لأن عدم تصديق النبي ﷺ لذي اليمين لأنه كان يظن خلاف ما أخبر به، ولذا قال له: "كل ذلك لم يكن". أي: لم أنس ولم تقصر الصلاة، أي: في ظني، ولا يكلف الإنسان بقبول خبر هو يظن عدم صدقه، ولما أخبره الصحابة بصدق ذي اليمين أتم صلاته وسجد للسهو. (١)

وهذا هو الصواب في الجواب عن هذا، خلافاً لما ذكره المؤلف رحمه الله من أن الجواب عنه: أن عدم تصديقه ﷺ لذي اليمين ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد، لأنهم كانوا خلفه ﷺ كثيرين جداً، وفيهم من هو أضبط للصلاة وأحرص على كمالها من ذي اليمين، فكان انفراده بالتنبيه على ذلك دون جميعهم بعيداً، ولذا لم يصدقه حتى أخبر غيره. (٢)

وأما أبو بكر رضي الله عنه فلم يرد قول المغيرة، وإنما طلب الاستظهار بشهادة آخر معه، ولو لم يجد غيره لقبه منفرداً كقول إبراهيم: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِّيَظْمِنَ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]. وأما عمر رضي الله عنه فإنه قال لأبي موسى ما قال سداً للذريعة، لئلا يكون الناس كلما

(١) جواب ثالث: أن ذلك كان تثبتاً في قضايا خاصة، وكان لأسباب أخرى لا لمجرد ردّ خبر الآحاد، ولذلك حصل الحكم الشرعي في وقائع كثيرة بأخبار الآحاد. الكوكب المنير (٢/٣٦٤)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٢٩٤-٢٩٥).

(٢) الأمر كما قال المؤلف الشنقيطي رحمه الله، فإن هذا الجواب هو من التأثير بطريقة أهل الكلام ومن تبعهم من الأصوليين في عدم اعتبار حديث الآحاد.

توجه إلى أحد منهم لوم وضع حديثاً عن النبي ﷺ يرفع به عنه ذلك اللوم، وقد ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه غير مكذب ولا متهم لأبي موسى، ولكنه خشي أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ. (١)

وأما عائشة فهي لم تكذب ابن عمر، بل قالت: إنكم لتحدثون عن غير كاذبين ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ. (٢) كما ثبت عنها رضي الله عنه في الصحيح.

وفي رواية عنها في الصحيح أيضاً أنها قالت: رحم الله أبا عبد الرحمن - تعني ابن عمر - سمع شيئاً فلم يحفظه. (٣) الخ.

ولكنها ظنت أنه غلط لا اعتقادها أن ما أخبر به مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥]، (٤) لأن بكاء أهل الميت ليس من فعله، فلو عُدب به لكان من مؤاخذته بعمل غيره، والقرآن ينفي هذا، ومن هنا ظنت أنه غلط.

وظن شخص غلط شخص معين في حادثة معينة لسبب معين ليس فيه البتة ما يقتضي رد قول ذلك المخبر مطلقاً، كما ترى.

(١) أخرج أبو داود (٥١٨٣) عن أبي موسى، في هذه القصة قال: فقال عمر: لأبي موسى إني لم أتهمك ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ شديد. وسنده حسن. وأما بلفظ: فقال عمر لأبي موسى: أما إني لم أتهمك ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ. فهو ضعيف، أخرجه أبو داود (٥١٨٤)، وفيه انقطاع.

(٢) مسلم برقم (٩٢٩).

(٣) مسلم برقم (٩٣١).

(٤) فهي رضي الله عنها لم ترد خبره، ولكنها تأولته.

مع أن الصواب في هذه المسألة مع ابن عمر رضي الله عنهما، وليس الأمر كما ظنت عائشة رضي الله عنها، وتوجيهه عند العلماء من أربعة أوجه: ^(١)

الأول: أن ذلك الميت أوصى أهله بالبكاء عليه، كقول طرفة بن العبد في معلقته: ^(٢)

إذا مت فانعيني بما أنا أهله وشقي عليّ الجيب يا ابنة معبد
وحينئذ فتعذيه بفعله الذي هو أمره وإيصاؤه بالمنكر.

الثاني: أن يعلم أن أهله يفعلون ذلك بعد موته ولم ينههم عنه، لأن الله يأمره بنهيمهم عن ذلك المنكر، كما قال تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم: ٦]، وتعذيه إذا بتقصيره وإهماله ما أمره الله به من نهي أهله عن المنكر.

الثالث: أن معنى تعذيه ببكاء أهله: توبيخ الملائكة له بما يندبه أهله به. ^(٣)

الرابع: أن معنى تعذيه: تألمه بما يقع من أهله من النياحة وغيرها، قال ابن حجر في الفتح: ^(٤) وهذا اختيار أبي جعفر الطبري من المتقدمين، ورجحه ابن المرابط وعياض ومن تبعه، ونصره ابن تيمية وجماعة من المتأخرين، واستشهدوا له

^(١) انظر: فتح الباري (٣/١٥٤-١٥٥)، وأضواء البيان للمؤلف عند آية (١٥) من سورة الإسراء.

^(٢) ديوان طرفة بن العبد ص (٢٩)، وهو فيه بلفظ: فإن مت فانعيني بما أنا أهله.

^(٣) أخرج البخاري (٤٢٦٧) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه، قال: أغمي على عبد الله بن رواحة، فجعلت أخته عمرة تبكي واجبلاه، واكذا واكذا، تعدد عليه، فقال حين أفاق: ما قلت شيئاً إلا قيل لي: أنت كذلك.

^(٤) الفتح (٣/١٥٥).

بحديث قليلة بنت مخزومة، ومحل الشاهد في كلامه من حديثها قوله ﷺ: "فو الذي نفس محمد بيده إن أحدكم ليكي فيستعبر إليه صويحبه، فيا عباد الله لا تعذبوا موتاكم". قال: وهذا حديث طويل حسن الإسناد أخرجه ابن أبي خيثمة وابن أبي شيبة والطبراني وغيرهم. ^(١)

الدليل الثاني: ما تواتر ما إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وتبليغ الرسالة، ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيداً، والنبى ﷺ مأمور بتبليغهم الرسالة، ولم يكن ليلغها بمن لا يكتفى به، وهذا دليل قاطع على قبول أخبار الآحاد. ^(٢)

وقال البخاري في صحيحه: باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، ويسمى الرجل طائفة لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩]، فلو اقتتل رجلان دخل في معنى الآية. وقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وكيف بعث النبى ﷺ أمراءه واحداً بعد واحد، فإن سها أحد منهم رُدَّ إلى السنة. ثم ساق رحمته الله أحاديث

^(١) ضعيف، أخرجه ابن أبي خيثمة في تاريخه برقم (٣٥٦١)، والطبراني في الكبير (٨/٢٥)، وفي سنده عبد الله بن حسان العنبري مجهول حال يرويه عن جديته: دحية وصفية ابنتا عليية وهما مجهولتان تفرد بالرواية عنهما عبد الله بن حسان.

^(٢) فلو لم يجز التعبد بخبر الواحد سمعاً لكان تبليغ الأحكام على السنة الآحاد عبثاً؛ لأنه غير مفيد، والله سبحانه وتعالى نزه نفسه عن العبث بقوله تعالى: ﴿أَفحسبتم أنها خلقناكم عبثاً﴾ [المؤمنون: ١١٥]. شرح مختصر الروضة (١١٩/٢).

في وقائع متعددة، كلها دالة على إلزامه رحمته الله بقبول خبر الآحاد، فانظرها فيه إن شئت. ^(١)

ومراد البخاري رحمته الله: أن العمل بخبر الواحد دل عليه الكتاب والسنة، فمن الآيات الدالة عليه قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ الآية، لأن تلك الطائفة لم يقل أحد بشرط بلوغها عدد التواتر، مع أن الله يلزم بقبول خبرها في قوله: ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، بل ذكر البخاري أن الطائفة تصدق بالرجل الواحد، واستدل على ذلك بالآية التي ذكرناها آنفاً، وقد سبقه للاستدلال بالآية على ذلك الشافعي ومجاهد، رحمهم الله تعالى. ^(٢)

ومن الآيات الدالة على قبول خبر الواحد قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] الآية، فإنه يفهم من دليل خطاب هذه الآية - أعني مفهوم مخالفتها - أن ذلك الجائي نبأ لو كان غير فاسق بل كان معروفاً بالعدالة والصدق فإنه لا يلزم التبين في خبره، على قراءة {فتبينوا} ولا التثبت على قراءة {فتثبتوا}، بل يلزم العمل به حالاً من غير تبين ولا تثبت.

والتحقيق اعتبار مفهوم المخالفة، كما تقرر في الأصول، خلافاً لأبي حنيفة رحمته الله تعالى. ^(٣)

(١) صحيح البخاري كتاب أخبار الآحاد، رقم الكتاب (٩٥)، الباب الأول، قبل حديث رقم (٧٢٤٦). وانظر: شرح تنقيح الفصول ص (٣٥٨)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٩٦).

(٢) انظر رد الإمام الشافعي على من رد خبر الواحد في الرسالة ص (٤٥٣ - ٤٦٠).

(٣) سيأتي ذلك إن شاء الله تعالى في باب المفهوم.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: دليل ثالث: وهو أن الإجماع انعقد على قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى.^(١)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: (٢)

فصل

وذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي صلوات الله عليه وآله اثنان، ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان، إلى أن يصير في زماننا، إلى حد يتعذر معه إثبات حديث أصلاً... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن الجبائي قاس الرواية على الشهادة، وهذا مذهب باطل بإجماع من يعتد به من العلماء،^(٣) فرواية المرأة كرواية الرجل، وليست

(١) قال البرماوي: يعمل به بالإجماع في ثلاثة أماكن: في الفتوى، وفي الحكم؛ لأنه في المعنى فتوى وزيادة التنفيذ بشروطه المعروفة، وفي الشهادة سواء شرط العدد أو لا، لأنه لم يخرج عن الأحاد، وفي الرواية في الأمور الدنيوية كالمعاملات ونحوها اهـ. وممن صرح بأن الثلاثة الأول محل وفاق القفال الشاشي في كتابه، والماوردي والرويانى وابن السمعاني. الكوكب المنير (٣/٣٥٨)، شرح مختصر الروضة (٢/١٣١-١٣٢).

(٢) روضة الناظر ص (١١١).

(٣) قول باطل بما سبق من الأدلة على قبول خبر الواحد، وهي أعم مما ذكر، فلم يشترط فيها ذلك. والفرق بين الرواية والشهادة ظاهر، وذلك من وجوه: أحدها: أن الشهادة دخلها التعبد، حتى لا يقبل فيها النساء ليس معهن رجل وإن كثرن في باقة بقل، إلا في موضع مخصوص للضرورة، وهو ما لا يطلع عليه الرجال. وكذا وشهادة العبد المملوك لا تقبل، بخلاف روايته.

شهادتها كشهادته، ورواية النساء مقبولة في الدماء والحدود ونحو ذلك ولا تقبل شهادتهن في ذلك، والشهادة في الزنا لا بد فيها من أربعة والرواية فيه لا تحتاج إلى ذلك، إلى غير ذلك من الفوارق بينهما التي لا نزاع فيها بين أهل العلم.^(١)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط^(٣)

الإسلام والتكليف^(٤) والعدالة والضبط... الخ.

الوجه الثاني: أن الشهادة على معين؛ فاحتيط له، بخلاف الرواية فإنها في جملة أحكام الناس، وينبغي عليها القواعد الكلية؛ فالمسلم العاقل لا يتجرأ في مثلها على الكذب، لعظم الخطر فيها.

الوجه الثالث: أن الشهادة في بعض المواطن تقبل من الواحد كما في القضاء بشهادة الشاهد الواحد مع يمينه. شرح مختصر الروضة (١٣٤/٢-١٣٥)، الكوكب المنير (٣٦٤/٢)، المسودة ص (٢٣٩)، شرح مختصر الروضة للشرطي (٢٩٨-٢٩٩).

^(١) انظر للتوسع في الفروق بين الشهادة والرواية: الفروق للقرافي (٥٤/١).

^(٢) روضة الناظر ص (١١١-١١٤)

^(٣) هذه شروط الأداء والتحديث، أما عند تحمل الحديث وحفظه فلا يشترط الإسلام ولا البلوغ، كما وقع ذلك للصحابية، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

^(٤) المراد بالتكليف: العقل والبلوغ، أما العقل فيشترط بالإجماع، انظر: مقدمة ابن الصلاح ص (٥٠)، الكوكب المنير (٣٧٩/٢). وأما البلوغ، فقال الإسنوي عن خبر الصبي: فيه خلاف بين الأصوليين، وكذلك عند المحدثين والفقهاء، والأصح عند الجميع عدم القبول. التمهيد ص (١٣٥). انظر: المسودة ص (٢٥٨)، حاشية الكوكب المنير (٣٨٠/٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٩٧-٢٩٨).

اعلم أن الكافر لا تقبل روايته على التحقيق، ولو كان متأولاً معظماً للدين، لأن منصب القبول لا يستفاد بغير الإسلام، وخلاف من خالف في هذا لا يعول عليه. ^(١)

وأما غير المكلف كالصغير والمجنون فلا تقبل روايته أيضاً على التحقيق، أما المجنون فلا تقبل مطلقاً لا في التحمل ولا في الأداء، وأما الصبي فيقبل في التحمل دون الأداء على التحقيق، والمعنى أنه إن سمع الحديث من النبي ﷺ فتحمله عنه وهو صغير عاقل، ثم أداه بعد بلوغه قبل، كما هي حالة رواية ابن عباس والحسن والحسين وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير وأضرابهم. ^(٢)

أما لو أداه في حال صغره فإنه لا تقبل روايته، لكونه لا يخاف الله ولا يعرفه، ولو فرضنا أنه يعرفه فهو يعلم أن الصبي مرفوع عنه القلم، فلا يخاف عاقبة

^(١) قال الزركشي: فلا تقبل رواية الكافر كاليهودي والنصراني إجماعاً، سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أم لا، وسواء علم أنه عدل في دينه أم لا؛ لأن قبول الرواية منصب شريف، ومكرمة عظيمة، والكافر ليس أهلاً لذلك. البحر المحيط (٣/٣٢٨).

^(٢) ومن أدلة ذلك: إجماع الأمة على قبول رواياتهم التي تحملوها حال صغرهم، وكذا إجماع الأمة على إحضار صغار السن في مجالس السماع، فيدل على أن تحملهم صحيح يميز لهم الرواية بعد التكليف. نزهة الخاطر بتحقيق الشري (١/٣٦٢). وانظر المسودة ص (٢٩٠)، البحر المحيط (٣/٣٢٨).

وهكذا الإسلام لا يشترط حال التحمل لروايات الصحابة أموراً حال كفرهم، وهكذا أيضاً العدالة، فلو تحمل حال فسقه ثم حدث به حال استقامته وحال كونه عدلاً قبل منه لاجتماع شروط الرواية فيه. إذ لا يشترط حال التحمل: الإسلام ولا العدالة ولا البلوغ، وإنما يشترط فقط العقل والضبط. انظر: الكوكب المنير (٢/٣٨٣) مع الحاشية، المسودة ص (٢٥٨، ٢٩٠)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٩٩)، البحر المحيط (٣/٣٣٢).

الكذب، ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر به عن نفسه وهو الإقرار، فما يخبر به عن غيره أولى بعدم القبول.^(١)

ولا ينتقض هذا بالعبد، فإن إقراره لا يقبل مع أن روايته مقبولة، لأن المانع من قبول إقراره هو حق سيده الذي يملكه، وليس لأحد إقرار بملك غيره، مع أن قومًا أجازوا إقراره في العقوبات البدنية، وهو مذهب مالك، وقول من قال من العلماء بقبول شهادة الصبيان فيما يقع بينهم من الجنايات،^(٢) لا يرد على ما ذكرنا، لأنه من قبيل الاستدلال بالقرائن إذا كثروا وأخبروا قبل التفرق، مع مسيس الحاجة لذلك لكثرة وقوع الجنايات بينهم، وانفرادهم غالبًا عن غيرهم.^(٣)

وأما الضبط فلا خلاف في اشتراطه، فلا تقبل رواية غير المميز، ولا المجنون، ولا المغفل الذي لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه، فلا ثقة بقوله وإن كان غير فاسق.

(١) قال ابن النجار: عند الأئمة الأربعة وغيرهم من الأئمة. اهـ. انظر: الكوكب المنير (٣٨٠/٢)، المسودة ص (٢٥٨)، شرح تنقيح الفصول ص (٣٥٩)، البحر المحيط (٣٢٧/٣).

(٢) اختلف الصحابة والتابعون في قبول شهادة الصبي، وقبولها رواية عن الإمام أحمد رحمته الله. المسودة ص (٢٩٠)، الكوكب المنير (٣٨٠/٢).

(٣) أي: فحصل الاضطرار إلى قبول شهادته، بخلاف روايته فلا اضطرار إليها. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٩٧).

والضبط في اللغة: هو حفظ الشيء بالحزم، وفي الاصطلاح: هو كون الراوي غير كثير الغلط والخطأ، بل خطؤه نادر. ^(١)

ويعرف ذلك بمخالفته للجماعة المشهورين بالعدالة والضبط، فمن كثرت مخالفته لهم فليس بضابط فلا تقبل روايته، ومن ندرت مخالفته لهم فهو الضابط المستكمل لهذا الشرط. قال في طلعة الأنوار معرفاً للضابط:

كذاك لا يقبل إلا من ضبط من زایل الخطأ كثيراً والغلط
بالضابطين اعتبر فإن غلب وفق فضابط وإلا يجنب

وأما العدالة فلا اختلاف في اشتراطها في الراوي. ^(٢)

والعدالة في اللغة: التوسط. ^(٣) وفي الاصطلاح: سلامة الدين من الفسق والمروءة من القوادح.

وعرفها ابن عاصم في رجزه بقوله:

والعدل من يجنب الكبائر ويتقي في الأغلب الصغائر
وما أبيع وهو في العيان يقدح في مروءة الانسان

^(١) أي: غلبة ضبطه. قيل لأحمد: متى تترك حديث الرجل؟ قال: إذا غلب عليه الخطأ. الكوكب المنير (٣/٣٨١). والمراد بالضبط: أداء الحديث كما سمعه سواء كان ضبط صدر، أو ضبط كتابة من حالة السماع إلى حالة الرواية. شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٠٣-٣٠٤).

^(٢) قال الزركشي: اعلم أن العدالة شرط بالاتفاق. وقال ابن النجار: إجماعاً. البحر المحيط (٣/٣٣٣)، الكوكب المنير (٢/٣٨٢).

^(٣) انظر: القاموس المحيط، المصباح المنير، مادة (عدل)، الكوكب المنير (٢/٣٨٣).

وقال بعض علماء الأصول: العدالة هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمرؤة جميعاً،^(١) حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعاً عن الكذب.

(١) هذا التعريف اشتهر في كتب الحديث والأصول، وليس بجديد، ومخالف للواقع ولما كان عليه المحدثون، بل قد صرح الشافعي بخلافه. قال ابن الأمير الصنعاني رحمته الله: هذا الرسم لا دليل عليه، ولا يتم الرسم إلا في حق المعصومين. ونقل عن ابن الوزير رحمته الله أن العدل: هو من اجتنب أسباب الفسق بارتكاب الكبيرة والإصرار على الصغيرة. توضيح الأفكار (٨٦/٢).

وقال أيضاً: تفسير العدالة بما ذكره الحافظ -يعني ابن حجر- تطابقت عليه كتب الأصول.. اتفقوا أنها ملكة تحمل على.. إلخ. والحاصل: أن تفسير العدالة بالملكة المذكورة ليس معناها لغة، ولا أتى عن الشارع حرف واحد بما يفيدها، والله تعالى قال في الشهود: {وأشهدوا ذوي عدل} الطلاق: ٢، {ممن ترضون من الشهداء} البقرة: ٢٨٢، وهو كالتفسير للعدل، والمرضي: من تسكن النفس إلى خبره ويرضى به القلب ولا يضطرب.. فالعدل: من اطمأن القلب إلى خبره وسكنت النفس إلى ما رواه. ثمرات النظر في علم الأثر ص (٥٣-٥٦).

قال الإمام الشافعي رحمته الله: لا أعلم أحداً أعطي طاعة الله حتى لم يخلطها بمعصية إلا يحيى بن زكريا عليه السلام فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح. الكفاية للخطيب ص (٧٩)، وقال رحمه الله: وليس للعدل علامة تفرق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه، وإنما علامة صدقه بما يختبر من حاله في نفسه، فإذا كان الأغلب من أمره ظاهر الخير قبل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره، لأنه لا يعرى أحد رأيناه من الذنوب، وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح، فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره، بالتمييز بين حسنه وقيحه. الرسالة ص (٤٩٣)، البحر المحيط (٣/٣٣٤). ثم إن قولهم: اجتناب خوارم المرؤة، ليس على إطلاقه، فمن خوارم المرؤة ما هي من المعاصي

وخلاف أهل الأصول في اشتراط الملكة المانعة من فعل ما يُخل بالدين والمروءة مشهور، ومن جزم باشتراط الملكة فيها صاحب جمع الجوامع والغزالي والأبياري والفهري وغيرهم.

وأكثر أهل العلم على أن العدل هو من يجتنب الكبائر مطلقاً وصغائر الخسة مطلقاً، كسرقه لقمة وتطيف حبة، لدلالة ذلك على سقوط مروءته، وساقط المروءة لا ثقة بقوله. ويجتنب صغائر غير الخسة في أغلب الأحوال، ويجتنب ما يخل بالمروءة عرفاً من المباحات، كالبول في الطريق، والأكل في السوق لغير سوقي، ونحو ذلك.^(١)

شرعاً، ومنها ما ليست بمعاصٍ، فلا تقدح في عدالة الراوي والشاهد. وانظر: مجموع الفتاوى (٣٥٦/١٥-٣٥٧).

(١) قال الصنعاني: هذا تشديد في العدالة لا يتم إلا في حق المعصومين وأفراد من خلص المؤمنين، بل قد جاء في الأحاديث أن كل بني آدم خطاؤون وخير الخطائين التوابون، وأنه ما من نبي إلا عصى أو هم بمعصية، فما ظنك بمن سواهم، وحصول هذه الملكة في كل راو من رواة الحديث عزيز الحصول لا يكاد يقع. ومن طالع تراجم الرواة علم ذلك وأنه ليس العدل إلا من قارب وسدد وغلب خيره شره...

فالمؤمن المرضي العدل لا بد من مقارفته لشيء من الذنوب، لكن غالب حاله السلامة.. وهذا بحث لغوي لا يقلد فيه أهل الأصول وإن تطابقوا عليه، فهو مما يقوله الأول ثم يتابعه عليه الآخر، من غير نظر. ثمرات النظر ص (٥٧-٦٠).

ونقل عن الشافعي قوله: ليس من الناس من يمحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية، ولا في المسلمين من يمحض المعصية فلا يمزجها بالطاعة. فلا سبيل إلى رد الكل، ولا إلى قبول الكل. ثم ذكر أنه بحسب الأغلب على الرجل الطاعة أو المعصية. البحر المحيط (٣/٣٣٣).

وظاهر كلامهم سواء كان ذلك الاجتناب بسبب ملكة: أي هيئة راسخة في النفس لا تزول أصلاً، أو بسبب علة مانعة من ذلك، أو بسبب علاج النفس ومجاهدتها دون فعل ذلك، وهذا هو الأظهر عندي، ومن مال إليه ابن حلولو في الضياء اللامع، والعبادي في الآيات البينات. والله تعالى أعلم.

واعلم أن الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة، لإشعاره بعدم التقوى من فاعله، قال في المراقي: ^(١)

ولا صغيرة مع الإصرار المبطل الثقة بالأخبار

وخلاف العلماء في حد الكبيرة معروف فلا نطيل به الكلام. ^(٢)

هذا وما ذكره المؤلف من اشتراط العدالة يعلم منه أنه لا تقبل رواية فاسق، وهو كذلك كما نص الله على ذلك في قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، وقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ

^(١) مراقي السعود، رقم البيت (٥٧٠)، قال الزركشي: وهذا على المشهور. وانظر: شرح تنقيح الفصول ص (٤٦١)، البحر المحيط (١٥٥/٦) ط. الكتبي، مجموع الفتاوى (٦٩٩/١١).

^(٢) القول المأثور عن ابن عباس وذكره أبو عبيد وأحمد بن حنبل وغيرهما وهو: أن الصغيرة ما دون الحدين: حد الدنيا وحد الآخرة. وهو معنى قول من قال: ما ليس فيها حد في الدنيا، وهو معنى قول القائل: كل ذنب ختم بلعنة أو غضب أو نار فهو من الكبائر. وذلك لأن الوعيد الخاص في الآخرة، كالعقوبة الخاصة في الدنيا. وهذا الضابط يسلم من القوادح الواردة على غيره؛ فإنه يدخل كل ما ثبت في النص أنه كبيرة. وكذلك كل ذنب توعده صاحبه بأنه لا يدخل الجنة ولا يشم رائحة الجنة وقيل فيه: من فعله فليس منا، وأن صاحبه آثم. فهذه كلها من الكبائر. مجموع الفتاوى (١١/٦٥٠-٦٥٢). شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٠٠).

فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَذِيرِينَ» [الحجرات: ٦]. أما إن كان فسقة بارتكاب كبيرة كقذف المحصنات ونحو ذلك فلا خلاف في عدم قبول روايته، وأما إن كان فسقة عن تأول كبعض أهل الأهواء الذين لم تبلغ بهم بدعهم الكفر البواح، فاختلاف أهل الأصول والحديث في قبول رواياتهم معروف.

فأما من كان منهم يرى أن الكذب لترويج بدعته جائز كالخطابية وغيرهم، فلا تقبل روايته قولاً واحداً، وكذلك من يدعو منهم إلى بدعته.^(١)

(١) قال ابن الصلاح: اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكفر في بدعته: فمنهم من رد روايته مطلقاً؛ لأنه فاسق ببدعته، وكما استوى في الكفر المتأول وغير المتأول يستوي في الفسق المتأول وغير المتأول.

ومنهم من قبل رواية المبتدع إذا لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرته مذهبه أو لأهل مذهبه، سواء كان داعية إلى بدعته أو لم يكن، وعزا بعضهم هذا إلى الشافعي، لقوله: أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم. وقال قوم: تقبل روايته إذا لم يكن داعية، ولا تقبل إذا كان داعية، وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء. مقدمة ابن الصلاح ص (١١٤).

قال ابن كثير معلقاً على كلام الشافعي المتقدم: فلم يفرق الشافعي في هذا النص بين الداعية وغيره، ثم ما الفرق في المعنى بينهما؟ وهذا البخاري قد خرج لعمران بن حطان الخارجي مادم عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي، وهذا من أكبر الدعاة إلى البدعة! والله أعلم. اختصار علوم الحديث لابن كثير مع الباعث ص (٥٨-٥٩).

قلت: هذا هو الظاهر من عمل المحدثين، منهم الشيخان البخاري ومسلم، اللذين تلقت الأمة كتابيهما بالقبول، فإنهما أخرجا لرواة هم دعاة إلى بدعهم، كعمران بن حطان، وكما أخرج مسلم برقم (٧٨) لعدي بن ثابت الملقب بقاص الشيعة، حديث علي بن أبي طالب

أما الذي لا يدعو إلى بدعته ولا يرى جواز الكذب،^(١) بل عرف الصدق والتحرز من الكذب واحترام الدين: فأكثر أهل العلم على قبول روايته، لأن صدقه مما يغلب على الظن، وقد روى الشيخان وغيرهما من جماعة من المبتدعة من خوارج

أنه قال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي ﷺ إليّ: "أن لا يجني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق". مع أنه روى ما يؤيد بدعته وهو داع إليها.

قال الشيخ أحمد شاكر رحمته الله معلقاً على الأقوال المتقدمة: وهذه الأقوال كلها نظرية، والعبرة في الرواية بصدق الراوي وأمانته والثقة بدينه وخلقه، والمتبع لأحوال الرواة يرى كثيراً من أهل البدع موضعاً للثقة والاطمئنان، وإن روى ما يوافق رأيهم، ويرى كثيراً منهم لا يوثق بأي شيء يرويه.

ولذلك قال الحافظ الذهبي في الميزان (١ / ٤) في ترجمة أبان بن تغلب الكوفي: شيعي جلد، لكنه صدوق، فلنا صدقه، وعليه بدعته. اهـ. ونقل توثيقه عن أحمد وغيره، ثم قال الذهبي: فلئلا أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، وحد الثقة العدالة والإتقان، فكيف يكون عدلاً وهو صاحب بدعة؟

وجوابه أن البدعة على ضربين: فبدعة صغرى، كغلو الشيع، أو التشيع بلا غلو ولا تحرق، فهذا كثر في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق، فلو رد حديث هؤلاء لذهبت جملة الآثار النبوية، وهذه مفسدة بينة، ثم بدعة كبرى، كالرفض الكامل والغلو فيه، والخط على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتاج بهم ولا كرامة. اهـ. الباعث الحثيث ص (٥٩).

قلت: فلم يفرق الإمام الذهبي في صاحب البدعة الصغرى غير المكفرة بين الدعي إلى بدعته وغير الداعية، ما دام صادقاً أميناً. وقول أحمد شاكر: أقوال نظرية، أي: مجرد كلام نظري أصولي ليس عليه عمل أهل الحديث، فواقع عمل المحدثين بخلافه.

^(١) قال الشيخ أحمد شاكر: هذا القيد - أعني عدم استحلال الكذب - لا أرى داعياً له، لأنه قيد معروف بالضرورة في كل راو، فإننا لا نقبل رواية الراوي الذي يعرف عنه الكذب مرة واحدة، فأولى أن نرد رواية من يستحل الكذب أو شهادة الزور. الباعث الحثيث ص (٥٩).

ومرجئة وقدرية، وممن أخرج له البخاري عمران بن حطان، وهو القائل في ابن ملجم قاتل أمير المؤمنين علي عليه السلام يمدحه على ذلك: ^(١)

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يومًا فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا
ولقد صدق من رد عليه بقوله:

بل ضربة من غوي أوردته لظي وسوف يلقي بها الرحمن غضبانا
وفي هذه المسألة أعني الرواية عن أهل البدع كلام كثير للعلماء لم نطل به الكلام، وأظهره هو ما ذكرنا، والله تعالى أعلم.

وإنما تثبت العدالة بواحد من ستة أمور:

الأول: الاختبار بالمعاملة والمخالطة التي تطلع على خبايا النفوس ودسائسها.

الثاني: التزكية ممن تثبت عدالته، وهي إخبار العدول المبرزين عنه بصفات العدالة. ^(٢)

الثالث: السماع المتوتر أو المستفيض عنه أنه عدل، فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالعدالة كفى ذلك في ثبوت عدالته، كمالك والسفيانين والأوزاعي والشافعي وأحمد وأشباههم.

^(١) هذا يرد على ما ذكره المؤلف من أنه لا تقبل رواية المبتدع الداعي إلى بدعته، فالصواب قبولها ما دام عدلاً ضابطاً.

^(٢) التعديل القولي له مراتب، تراجع في كتب علم الحديث.

الرابع: قضاء قاضٍ بشهادة شاهد إن كان معروفًا عنه أنه لا يحكم بعلمه أو لم يكن عالمًا بالواقعة،^(١) مع شهرته بالعدالة، وعدم الحكم بقول غير العدل أو مجهول الحال، فإن احتمل أنه حكم بعلمه لا بشهادة الشاهد فليس ذلك تعديلًا له، وحكى ابن الحاجب الإجماع على أن حكم القاضي بشهادة الشاهد نحو ما ذكرنا تعديلًا له، والظاهر أنه لا يخلو من خلاف.^(٢)

الخامس: أن يروي عنه من عرف من عاداته أو من لفظه أنه لا يروى إلا عن العدل، كالبخاري في صحيحه ومالك، فإن تلك الرواية عنه تعديل له، وذهب جماعة من علماء الحديث إلى أن ذلك ليس تعديلًا له، لاحتمال مخالفته عادته،^(٣) وكون ذلك تعديلًا له هو اختيار الأصوليين، أما إن كان يروي عن غير العدل فليست روايته عن شخص تعديلًا له قولًا واحدًا.

السادس: أن يعمل عالم بروايته بشرط أن يعرف من لفظ ذلك العالم أو عاداته أنه لا يعمل إلا بقول العدل، وعلى هذا جماعة من الأصوليين، وقالت جماعة من أهل الحديث: ليس عمل العالم بروايته تعديلًا له ولا تصحيحًا لمرويه، لجواز أن

(١) أي: ذلك القاضي الذي قضى بشهادة ذلك الشاهد.

(٢) وحكى الإجماع أيضًا الهندي، وذكر ابن دقيق العيد والزركشي التفصيل: بين أن يعلم يقينًا أنه حكم بشهادته، فتعديل، وأن لا يعلمه فلا، وعليه اقتصر بعضهم. انظر: شرح الأصبهاني على مختصر ابن الحاجب (٣٧١/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣١١)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١٧٥/٢)، البحر المحيط (١٦٨/٦) ط. الكتبي.

(٣) أي: أن يخالف عاداته في الرواية عن الثقات، فيقع منه الرواية عن الضعفاء، والصحيح أنه تعديل له عند ذلك الراوي عنه لا تعديل له مطلقًا، فيجمع بين هذا وبين كلام غيره من أئمة الجرح والتعديل، فإن لم يوجد كلام لغيره كان ذلك تعديلًا ضمنيًا للراوي.

يكون عمل به احتياطاً، أو في فضائل الأعمال التي أجاز بعضهم العمل فيها بالضعيف بشرطه المعروف في علم الحديث.^(١)

قال مقيده عفا الله عنه: إن كان العمل المذكور في الترغيب أو كان أحوط فالظاهر أن العمل به لا يستلزم تعديل راويه، أما إن كان ليس من مواضع الترغيب، وكان الاحتياط في ترك العمل به، كما لو دلّ المروي المذكور على جواز أخذ مال إنسان أو عقوبته، وكان العالم الذي عمل به لا يعمل إلا برواية العدل، فالظاهر أن عمله بروايته حينئذ تعديل له، وقطع بذلك العبادي في الآيات البيئات، وقال صاحب نشر البنود: ليس بعيداً.^(٢) أما إن كان العالم لا يلتزم في العمل بالرواية عدالة الراوي فعمله بروايته ليس تعديلاً له اتفاقاً. وإلى هذه المسألة إشارة في المراقي بقوله:^(٣)

ومثبت العدالة اختبار	كذاك تعديل وانتشار
وفي قضا القاضي وأخذ الراوي	وعمل العالم أيضاً ثاوي

(١) قال الحافظ ابن الصلاح: وهكذا نقول: إن عمل العالم أو فتياه على وفق حديث ليس حكماً منه بصحة ذلك الحديث، وكذلك مخالفته للحديث ليست قدحاً منه في صحته ولا في راويه. مقدمة علوم الحديث ص (١١١). وانظر لهذه الأمور الستة: شرح تنقيح الفصول ص (٣٦٥)، البحر المحيط (١٦٦/٦-١٧٣) ط. الكتبي، تدريب الراوي (١/٣٥٣-٣٥٧).

(٢) انظر: نشر البنود (٥٤/٢). لكن هناك احتمالات أخرى غير ما ذكر هنا، فقد يعمل العالم به لأنه موافق لأقوال الصحابة أو لقول الصحابي الواحد أو لقياس أو لقرائن أخرى، فالصحيح ما قاله ابن الصلاح وأهل الحديث، وأما ما ذكره هنا فهو طريقة الأصوليين، وليس الفنّ فنّهم. والله أعلم.

(٣) مراقي السعود، رقم الآيات (٥٧٢-٥٧٤).

وشرط كلٍّ أن يُرى ملتزمًا ردًّا لمن ليس بعدلٌ علما وستأتي هذه المسألة في المتن، وقدمناها لنذكر مثبت العدالة عند ذكر العدالة .

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: ولا يقبل خبر مجهول الحال

في هذه الشروط في إحدى الروايتين، وهو مذهب الشافعي ... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن من جهل إسلامه فلم يعرف أمسلم هو أم لا؟، ومن جهل بلوغه فلم يدر أبالغ هو أم صبي؟، ومن جهل ضبطه فلم يدر أضابط هو أم لا؟، لا تقبل رواية واحد منهم قولاً واحداً. ^(٢)

أما من جهلت عدالته فلم يدر أعدل هو أو لا: فالرواية المشهورة عن أحمد أنه لا يقبل وهو مذهب الشافعي.

قال مقيد عفا الله عنه: وهو مذهب مالك والجمهور، والرواية الأخرى عن أحمد أنه يقبل. قال المؤلف: وهو مذهب أبي حنيفة. ^(٣)

(١) روضة الناظر ص (١١٤-١١٦).

(٢) لأن الشك لا عبرة به ولا تعلق له في الأحكام الشرعية. وانظر: المستصفى للغزالي ص (١٢٥)، المهذب في أصول الفقه للنملة (٧٢٢/٢).

(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص (١١١-١١٤)، تدريب الراوي (٣٧١/١-٣٧٣)، الكوكب المنير (٤١٠/٢-٤١٣)، نزهة الخاطر (٢٨٦/١)، الكفاية للخطيب ص (٨٩) وما بعدها، المسودة ص (٢٥٥)، شرح تنقيح الفصول ص (٣٦٤-٣٦٥)، البحر المحيط (١٥٩/٦) ط. الكتبي.

ومدار هذا الخلاف على أن شرط القبول: هل هو العلم بالعدالة أو هو عدم العلم بالفسق؟ ^(١) فمن قال: لا يقبل مجهول العدالة، قال: المدار على علم العدالة، والمجهول لم تعلم عدالته فلا يقبل. ومن قال: يقبل، قال: المدار على عدم العلم بالفسق، وهذا لم يعلم منه فسق فيقبل. ^(٢)

واحتج من قال: بأن مجهول العدالة لا يقبل بحجج: الأولى: أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه قبول رواية العدل ورد خبر الفاسق، والمجهول ليس بعدل ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بخبره. ^(٣)

الثانية: قياس الشك في العدالة على الشك في بقية الشروط الذي هو محل اتفاق على عدم القبول، إذ لا فرق بين الشروط المذكورة، فلا وجه لجعل الشك مانعاً من القبول في بعض منها دون بعض بلا دليل. ^(٤)

^(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (١٤٧/٢)، نزهة الخاطر (٢٨٦-٢٨٧)، شرح مختصر الروضة للشري (٣٠٥/١).

^(٢) فيجعلون الأصل في الرواة العدالة. قال شيخ الإسلام: وأما قول من يقول: الأصل في المسلمين العدالة فهو باطل؛ بل الأصل في بني آدم الظلم والجهل، كما قال تعالى: {وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} الأحزاب: ٧٢. ومجرد التكلم بالشهادتين لا يوجب انتقال الإنسان عن الظلم والجهل إلى العدل. مجموع الفتاوى (٣٧٥/١٥).

^(٣) هذه حجج الجمهور، فدلّل هذا الوجه مع الإجماع أيضاً: الأدلة من الكتاب والسنة في حجية خبر الآحاد، ولا يلحق المجهول بالعدل فليس هو في معناه، فلا دليل على قبوله لا من النص ولا من الإجماع ولا من القياس، والأصل البقاء على عدم قبوله. شرح مختصر الروضة للشري (٣٠٦/١).

^(٤) أي: أن العدالة شرط، والفسق مانع، فالشك فيه مؤثر، كما أن الشك في شرط الإسلام مؤثر عندنا وعندكم في عدم قبول الراوي.

الثالثة: قياس روايته على شهادته، فشهادة مجهول العدالة لا تقبل لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وقوله: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والمجهول غير عدل ولا مرضي فكذلك روايته.

الرابعة: أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي الدرجة التي تحول له الإفتاء لم يجوز تقليده، فكذلك الرواية عنه.

الخامسة: أن الفرع الشاهد على شهادة أصل لا تقبل شهادته ما لم يعينه، فلو كانت شهادة المجهول مقبولة لما احتيج إلى تعيينه. ^(١) هذا حاصل ما ذكره المؤلف من حجج القول مع بعض اختصار.

واحتج من قال: بقبول رواية مجهول العدالة بحجج: الأولى: قبوله ﷺ شهادة الأعرابي برؤية الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام. ^(٢)

الثانية: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنساء، لأنهم لم يعرفوهم بفسق.

^(١) إذا سمع عمرو شهادة زيد في قضية، واحتيج إلى شهادة عمرو والفرع، فلا بد أن يعين عمرو الشاهد الأصل الذي سمع منه وهو زيد. نزهة الخاطر (١/ ٢٩٠)، المسودة ص (٢٥٥) - (٢٥٦).

^(٢) **ضعيف:** أخرجه أبو داود (٢٣٤٠)، والترمذي (٦٩١)، والنسائي (٢١١٢)، وابن ماجه (١٦٥٢)، وغيرهم من حديث ابن عباس رضي الله عنه قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: رأيت الهلال قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله؟ قال: نعم، قال: يا بلال: أذن في الناس فليصوموا غداً. " هو من طريق سمالك عن عكرمة وهي رواية مطربة. وقد ضعفه العلامة الألباني في الإرواء برقم (٩٠٧). والصواب أن الذي رأى الهلال هو ابن عمر رضي الله عنهما، كما أخرجه أبو داود (٢٣٤٢)، وابن حبان (٣٤٤٧).

الثالثة: أن من أسلم من الكفار ثم روى فور إسلامه فروايته مقبولة، والقول بردها بعيد، ولا مستند لقبولها إلا إسلامه وعدم العلم بفسقه بعد إسلامه.

الرابعة: أنه لو أخبر بطهارة ماء أو نجاسته أو أنه على طهارة أو أن هذه الجارية ملكه أو أنها خالية من زوج قبل قوله في ذلك، فيجوز التطهر بالماء الذي أخبر بطهارته، ويترك الماء الذي أخبر بنجاسته، ويجوز الائتمام به لقوله: إنه على طهارة، ويجوز وطء الجارية المشتراة منه بقوله: إنها ملكه وإنها خالية من زوج. هذا الذي ذكره المؤلف من حجج هذا القول.

وأجاب أهل القول الأول عن هذه الحجج: بأن قبوله ﷺ لشهادة الأعرابي لم يتعين فيه كون الأعرابي كان مجهولاً عنده، لاحتمال أن يكون كان عالماً بعدالته بوحى أو غيره، أو يكون زكاه بعض الصحابة.

والظاهر أن الجواب عن هذا: أن الصحابة كلهم عدول، تثبت عدالتهم وتزكيتهم بالنص، وبأن الصحابة ما كانوا يقبلون رواية أحد من غير الصحابة من العبيد والنساء إلا من عرفوا صدقه وعدالته. وأما قريب العهد بالكفر ممن أسلم ثم روى: فإن كان صحابياً فله عدالة الصحابة، وطراوة إسلامه ورغبته في الدين تجعله يتباعد من الكذب، وأما إن كان من غير الصحابة فلا نسلم قبول روايته حتى تعرف عدالته. وأما من أخبر عن نجاسة الماء أو طهارته من غير الصحابة، فلا تصدق روايته إلا إذا عرفنا عدالته.

وأما قول البائع: إن هذه السلعة له، وإن هذه الأمة لا زوج لها، فقد رُخص في قبول ذلك في المعاملات لشدة حاجة الناس إليها، ولو كان الذي بيده المتاع معروفاً أنه غير عدل، إذ لو توقفت المعاملات على إثبات ملك السلع المعروضة للبيع

لتعذر ذلك وصار فيه حرج كبير، فاكتملي في ذلك بوضع اليد ودعوى الملك ولو من غير عدل. (١)

قال المؤلف رحمته الله: (٢)

فصل: ولا يشترط في الرواية الذكورية... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل سبعة أشياء: الأول: أن رواية المرأة كرواية الرجل، فرواية عائشة مثلاً لا فرق بينها ورواية الرجال من الصحابة، إذ الرواية ليست كالشهادة، فالنساء في باب الرواية هن والرجال سواء. (٣)

الثاني: أن رواية الأعمى إذا وثق بمعرفة الصوت مقبولة، واستدل لذلك بأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون عن عائشة وغيرها من النساء من وراء حجاب اعتماداً على الصوت. إلا أن الأصوليين قرروا في مباحث الترجيح أن الذي روى عن النساء من غير حجاب لكونه من محارمهن ترجح روايته على رواية من روى عنهن

(١) الفاسق قد تقبل أقواله في بعض هذه المسائل رخصة، فدل ذلك على أن صفة العدالة ليست مشترطة في هذه الأمور، لأن الفاسق يقبل قوله فكذا المجهول، ثم هناك فرق بين هذه المسائل ومسائل الرواية، فإن هذه المسائل مسائل جزئية متعلقة بقضية عينية، بخلاف الرواية فإنها تشريع عام يعمل به جميع الأمة. شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٠٧-٣١١). قال القرافي: وأما الاكتفاء بالظاهر فهو شأن الجهلة الأغبياء الضعفاء الحزم والعزم ومثل هؤلاء لا ينبغي للحاكم الاعتماد على قولهم في التزكية. وكل من كان يغلب عليه حسن الظن بالناس لا ينبغي أن يكون مزكياً ولا حاكماً لبعده عن الحزم. شرح تنقيح الفصول ص (٣٦٦).

(٢) روضة الناظر (١١٦، ١١٧).

(٣) ولا فرق بين كون الأنثى حرة أو رقيقة. الكوكب المنير (٢/٤١٥).

من وراء حجاب^(١) ومثلوا له برواية القاسم بن محمد عن عائشة أن بريرة عتقت وزوجها عبد^(٢) مع رواية الأسود بن يزيد عنها أنه كان حرًا^(٣) لأن القاسم ابن أخيها يروي عنها من غير حجاب، والأسود ليس محرماً لها فلا يروي عنها إلا من وراء حجاب. وعن البخاري: أن القائل بأنه كان حرًا الحكم، وليس من قول عائشة^(٤).

الثالث: أن الراوي لا يشترط فيه كونه فقيهاً، بل تقبل رواية العدل الذي ليس بفقيه، واستدل له المؤلف بحديث: "رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"^(٥). وبأن الصحابة كانوا يقبلون خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً^(٦).

(١) شرح مختصر الروضة (١٥٧/٢).

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٥٠٤) (٩).

(٣) قال البخاري: قال الأسود: وكان زوجها حرًا. قول الأسود منقطع. وقول ابن عباس: رأيته عبداً، أصح. صحيح البخاري رقم (٦٧٥٤).

(٤) قال البخاري: قال الحكم: وكان زوجها حرًا. وقول الحكم مرسل، وقال ابن عباس: رأيته عبداً. صحيح البخاري رقم (٦٧٥١).

(٥) أخرجه الترمذي (٢٦٥٦) وأبو داود (٣٦٦٠) وابن ماجه (٢٣٠) من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، وسنده صحيح، وهو في الصحيح المسند للشيخ الوادعي رحمته الله برقم (٣٥١)، وصححه العلامة الألباني في صحيح الترغيب رقم (٩٠).

(٦) هو قول الجمهور، خلافاً لمالك وأبي حنيفة في اشتراط الفقه، ولذلك قدح أهل العراق في رواية أبي هريرة؛ لأنه لم يكن مشهوراً بالفقه عندهم. والجواب: أن حديث زيد بن ثابت

الرابع والخامس: أنه لا يقدح في الرواية بالعداوة والقراية، بخلاف الشهادة، وإيضاحه: أنه لو كانت خصومة بين اثنين، ثم روى قريب أحدهما أو عدوه حديثاً عن النبي ﷺ يقتضي نفع ذلك القريب أو ضرر ذلك العدو، فلا يقدح في روايته بتلك العداوة أو القراية، لأن حكم الرواية عام لكل الناس لا يختص بشخص بعينه، بخلاف الشهادة. ^(١)

السادس: أنه لا يقدح في رواية الراوي بعدم معرفة نسبه. ^(٢)

السابع: أنه لو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح وعدل: فلا تقبل تلك الرواية، لاحتمال كون ذلك الشخص المذكور في السند هو المجروح. هذا هو حاصل ما ذكره المؤلف في هذا لفصل، وجميع ما فيه صواب.

المذكور يرد عليهم، فهو نص في قبول رواية من ليس بفقهاء. وما ذكره من أن غير الفقيه مظنة سوء الفهم؛ فلا يلزم؛ لأننا إنما نقبل روايته إذا روى باللفظ أو المعنى المطابق، والعدالة تمنعه من تحريف لا يجوز. شرح مختصر الروضة (١٥٨/٢-١٥٩).

^(١) فالمسلم العاقل لا تحمله تهمة العداوة والقراية على أن يتحمل الإثم العام، لبلوغ غرضه في عدو أو قريب، بخلاف الشهادة، حيث منع من قبولها العداوة والقراية؛ فإنها على شخص مخصوص. شرح مختصر الروضة (١٦٠/٢).

^(٢) فإن من لم يكن له نسب أصلاً كالعبد، وولد الزنى، والمنفي باللعان، إذا كانوا عدو ولا قبلت روايتهم ولا نسب لهم أصلاً، فمن لا يعرف نسبه أولى بالقبول؛ لأن هذا له نسب لكنه مجهول، وأولئك لا نسب لهم أصلاً. شرح مختصر الروضة (١٥٩/٢). ولأنهم يدخلون في عموم الأدلة، فصحت روايتهم كغيرهم، حيث لا مانع من قبولها. الكوكب المنير (٤١٩/٢).

والمقرر في أصول مالك وأبي حنيفة: أنها لا يقبلان رواية غير الفقيه، وبعضهم يقيده عن أبي حنيفة بما إذا خالفت رواية غير الفقيه القياس،^(١) وبهذه القاعدة ردوا كثيراً من أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه بدعوى أنه غير فقيه، وأن روايته مخالفة للقياس. ومثال ذلك ردّهم لحديثه في المصراة: "أنه يردّها إذا حلبها وصاعاً من تمر".^(٢)

والمروي في أصول المالكية عن مالك عدم قبول رواية غير الفقيه مطلقاً، بدعوى أن غير الفقيه لا يوثق بفهمه الكلام على وجهه، فربما فهم غير المقصود لعدم فقهه، وربما نقله بالمعنى فيقع بذلك الخلل في روايته، ولا شك أن هذا باطل من وجهين: الأول: أن عدالته تمنعه من أن يقول شيئاً لم يفهمه ولم يجزم بفهمه، مع أن معنى الكلام الذي لا خفاء فيه ولا إجمال يفهمه على وجهه غير الفقيه، كما لا يخفى. الثاني: أن النبي صلى الله عليه وآله بين أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه، وذلك نص في محل النزاع، وهو ثابت عنه صلى الله عليه وآله،^(٣) فقد روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: "نضر الله أمراً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه". فقله صلى الله عليه وآله: "ورب حامل فقه ليس بفقيه" نص في محل النزاع دال على صحة رواية غير الفقيه كما ترى.^(٤)

(١) انظر: أصول السرخسي الحنفي (٣٨٨/١) وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري (٢١٥١)، ومسلم (١٥١٥، ١٥٢٤).

(٣) تقدم أنه حديث صحيح من حديث زيد بن ثابت، وجاء من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه أخرجه الحاكم برقم (٢٩٧)، وهو في الصحيح المسند للوادعي برقم (١١٦١).

(٤) وكان الصحابة يقبلون رواية الأعرابي لحديث واحد، وعلى ذلك عمل المحدثين. الكوكب المنير (٤١٨/٢).

وقد قال المناوي في شرح الجامع الصغير في الكلام على هذا الحديث: رواه الترمذي في العلم والضياء في المختارة عن زيد بن ثابت، قال الترمذي: صحيح، وقال ابن حجر في "تخريج المختصر": حديث زيد بن ثابت هذا صحيح، خرجه أحمد وأبو داود وابن حبان وابن أبي حاتم والخطيب وأبو نعيم والطيالسي والترمذي، وفي الباب عن معاذ بن جبل وأبي الدرداء وأنس وغيرهم. وقال في موضع آخر: الحديث صحيح المتن، وإن كان بعض أسانيده معلولاً. اهـ. ^(١)

قال مقيده عفا الله عنه: ومعنى هذا ثابت في الصحيحين من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، لأن قول النبي ﷺ في حديث أبي موسى المتفق عليه المشهور: "وكان منها أجداب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا..." الحديث، ^(٢) مثل مضروب لكون الراوي قد يكون غير فقيه، فكما أن تلك الأجداب لم تنبت ولم تثمر ولكنها أمسكت ذلك الماء للناس فنفعهم الله به فشربوا منه وسقوا وزرعوا، فكذلك أولئك الرواة لم يتفقهوا ولكن نفع الله الناس بها حفظوا من العلم، فانتفعوا به وتفقهوا فيه، ولذا قال ﷺ: "رب مبلغ أوعى من سامع". ^(٣)

(١) فيض القدير للمناوي (٢٨٤/٦) عند حديث رقم (٩٢٦٤).

(٢) البخاري (٧٩)، ومسلم (٢٢٨٢).

(٣) البخاري (١٧٤١)، ومسلم (١٦٧٩)، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه، واللفظ للبخاري، ولفظ مسلم: "ألا ليبلغ الشاهد الغائب، فلعل بعض من يبلغه يكون أوعى له من بعض من سمعه".

وقوله: "مبلغ" بصيغة اسم المفعول، وهذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب العلم في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "رب مبلغ أوعى من سامع" من حديث أبي بكرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم.^(١)

وذكر صاحب الجامع الصغير هذا الحديث من رواية ابن مسعود، وعزاه للإمام أحمد في المسند والترمذي وابن حبان،^(٢) وجعل عليه علامة الصحة، وقال شارحه المناوي: قال ابن حجر في "تخريج المختصر": حديث مشهور خُرج في السنن أو بعضها من حديث ابن مسعود وزيد بن ثابت وجبير بن مطعم، وصححه ابن حبان والحاكم.

وذكر أبو القاسم بن منده في "تذكرته": أنه رواه عن المصطفى صلى الله عليه وسلم أربعة وعشرون صحابياً. ثم سرد أسماءهم. وقال عبد الغني في "الآداب": تذاكرت أنا والدارقطني طرق هذا الحديث، فقال: هذا أصح شيء روي فيه. اهـ.^(٣)

(١) البخاري برقم (٦٧)، لكن ليس باللفظ الذي ذكره المؤلف، وإنما لفظه: «يلبغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يلبغ من هو أوعى له منه».

(٢) أخرجه أحمد برقم (٤١٥٧) ط. الرسالة، والترمذي (٢٦٥٧)، وابن ماجه (٢٣٢)، وابن حبان رقم (٦٦، ٦٨)، وأبو يعلى (٥١٢٦)، وغيرهم من طرق عن سمالك بن حرب عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، وهناك خلاف في سماع عبد الرحمن من أبيه، وقد أثبت سماعه منه: سفيان الثوري وشريك القاضي وعلي بن المديني وابن معين في رواية عنه، كما في تحفة التحصيل ص (٢٠٠)، فالمثبت مقدم على النافي فحديث ابن مسعود حسن، وللحديث طرق أخرى. انظر تحقيق المسند (٧/٢٢١-٢٢٢).

(٣) فيض القدير (٦/٢٨٣) حديث رقم (٩٢٦٣).

وهذه النصوص تدل على أن ما روي عن مالك وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى من عدم قبول رواية غير الفقيه مطلقاً أو إذا خالفت القياس خلاف الصواب. وقد رد صاحب "مراقي السعود" هذا القول على أهل مذهبه من المالكية بقوله: ^(١)

من ليس ذا فقه أباه الجليل وعكسه أثبتته الدليل والجيل: الصنف من الناس، ومراده بهم علماء المالكية، وقوله: "وعكسه": أي: عكس قولهم أثبتته الدليل، وهو ما ذكرنا آنفاً من الأحاديث في ذلك.

قول المؤلف في التزكية والجرح

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

فصل: المراد بالتزكية في الاصطلاح: أخبار العدول عنه بصفات العدالة، ^(٣) والمراد بالجرح في الاصطلاح: أخبارهم عنه بما يخل بعدالته من فسق أو سقوط مروءة.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٤)

(١) مراقي السعود، رقم البيت (٥٦٢).

(٢) الظاهر أن هذه العبارة زائدة، فالكلام الذي سيأتي لا يزال كلام المؤلف الشنقيطي رحمته الله، وليس موجوداً في روضة الناظر لابن قدامة، والمؤلف هنا شرع في تعريف التزكية والجرح.

(٣) التعديل: نسبة ما يقبل لأجله قول الشخص، وهو تفعيل من العدالة، وهي الاعتدال في السيرة شرعاً، بحيث لا إفراط ولا تفريط. والجرح - بفتح الجيم - لغة: القطع، وهو أن ينسب إلى الشخص ما يُردّ قوله لأجله. شرح مختصر الروضة (١٦٢/٢ - ١٦٣).

(٤) روضة الناظر ص (١١٧).

اعلم أنه يُسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية، لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية، بخلاف الشهادة، وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما.

معنى كلامه واضح، وهو أن التعديل والجرح بالنسبة إلى الرواية كلاهما يثبت بواحد عدل، ولو عبداً أو امرأة، لأن نفس الرواية تثبت بواحد ولو عبداً أو امرأة، فكذلك التزكية فيها، أما الشهادة فلا يكفي فيها واحد كما هو معروف، وكذلك لا يكفي في التزكية فيها واحد، وحاصل كلام العلماء في هذه المسألة أن لهم فيها ثلاثة مذاهب: ^(١) الأول: لا بد في التعديل والتجريح من عدلين مطلقاً، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الرواية أو الشهادة. والثاني: يكفي فيهما معاً واحد.

والثالث: التفصيل فيكفي الواحد فيهما بالنسبة إلى الرواية دون الشهادة، وهو الذي درج عليه المؤلف، وأشار في "مراقي السعود" إلى هذه المسألة بقوله في الجرح والتعديل: ^(٢)

كلاهما يثبت المنفرد ومالك عنه رُوي التعدد
وقال بالعدد ذو دراية في جهة الشاهد لا الرواية

^(١) ومأخذ الخلاف أن الجرح والتعديل شهادة فيلزم فيه العدد، أو رواية؛ فيكفي فيه الواحد، والجمهور على أنه يعتبر العدد في الجرح والتعديل في الشهادة دون الرواية، فيعتبر في الرواية قول واحد ليس من عادته تساهل في التعديل أو مبالغة في الجرح، قال ابن النجار: عند الأئمة الأربعة وأكثر العلماء. شرح مختصر الروضة (١٦٨/٢)، الكوكب المنير (٤٢٤/٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٠٦).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (٥٧٧-٥٧٨).

والقول باشتراط التعدد في المعدل والمجرح في الرواية والشهادة معاً عزاه الفهري للمحدثين والأبياري لأكثر الفقهاء.

وأظهرها عندي: الفرق بين الرواية والشهادة في ذلك، وكون التعديل والتجريح تبعاً لما فيه التعديل والتجريح، فإن كان يكتفى فيه بواحد اكتفى في تعديله وتجريحه بواحد وإلا فلا. ^(١) وإن كان صاحب الضياء اللامع يقول: إن الفرق بينهما غلط، قائلاً: إن معقول الشهادة فيهما سواء، لأن كلا منهما إخبار عن شخص بصفات العدالة أو عدمها.

وما قاله يرده الإجماع على الفرق بين الرواية والشهادة في مسائل كثيرة، كقبول رواية المرأة منفردة ولو في الدماء والحدود مع عدم قبول شهادتها في ذلك، وكلا الأمرين أخبار منها عن أمر. وقد قال ابن عاصم المالكي في تحفته:

وواحد يجزي في باب الخبر واثنان أولى عند كل ذي نظر

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

^(١) مأخذ الجمهور أنه لو اعتبر العدد في الجرح والتعديل في الرواية، لكان الفرع زائداً على أصله، فإن التعديل في الرواية تبع للرواية وفرع لها؛ لأنه إنما يراد لأجلها، والرواية لا يعتبر فيها العدد، بل يكفي فيها راو واحد؛ فكذا ما هو تبع وفرع لها. فلو قلنا: ولا يكفي في تعديله إلا اثنان، لزاد الفرع على أصله، وزيادة الفروع على أصولها غير معهودة عقلاً ولا شرعاً. شرح مختصر الروضة (١٦٨/٢)، الكوكب المنير (٤٢٥/٢)، المسودة ص (٢٧١)، الكفاية ص (١٢٨-١٣٣)، مقدمة ابن الصلاح ص (١٠٩)، تدريب الراوي (٣٦٣/١).

^(٢) روضة الناظر ص (١١٧).

واختلف الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه.. الخ

خلاصة ما ذكره في هذا المبحث: أن فيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن الجرح يقبل ولو لم يبين المجرح سببه، لأن عدالته تمنعه من الجرح بأمر غير قادح.

الثاني: أن الجرح لا يقبل إلا مع بينان سببه، لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح، فقد يظن الأمر قادحاً وهو ليس بقادح.^(١)

الثالث: التفصيل بين المجرّح الذي حصلت الثقة ببصيرته وشدة معرفته وتمييزه لأسباب الجرح فيقبل تجريجه مع عدم بيان السبب، وبين من ليس كذلك فلا يقبل تجريجه حتى يبين السبب.

قال مقيده عفا الله عنه: جمهور أهل الأصول والحديث: لا يقبل إلا مع بيان السبب، لأن المجرح قد يظن ما ليس بقادح قادحاً. وقد قيل لشعبة: لم تركت حديث فلان؟ قال: رأيته يركض على برذون فتركت حديثه. وروي عن مسلم بن

(١) التعديل لا يشترط بيان سببه، استصحاباً لحال العدالة، ولأن أسباب التعديل كثيرة، وهو مذهب أحمد وقول الشافعي، بخلاف سبب الجرح؛ فإنه يشترط بيانه في أحد القولين عن أحمد، وهو قول الشافعي، وذلك لاختلاف الناس في سبب الجرح.

شرح مختصر الروضة (٢/١٦٤)، الكوكب المنير (٢/٤٢٠-٤٢٣)، المسودة ص (٢٦٩)، (٢٧٢)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣١٥-٣١٦)، تدريب الراوي (١/٣٥٩-٣٦٠)، مقدمة ابن الصلاح ص (١٠٦-١٠٩).

إبراهيم أنه سئل عن حديث صالح المري، فقال: وما تصنع بصالح، ذكروه يوماً عند حماد بن سلمة فامتخط حماد. وأشباه هذا كثيرة. ^(١)

ولأجل هذا احتج الشيخان في صحيحهما بجماعة سبق من غيرهما تجريحهم، فلم يقبلوا ذلك التجريح لعدم بيان السبب، ^(٢) ومن أمثلة ذلك رواية البخاري عن عكرمة وعمر بن مرزوق (الباهلي مقروناً) ^(٣) ورواية مسلم عن سويد بن سعيد وغيره. قال العراقي في ألفيته: ^(٤)

وربما رُدَّ كلام الجراح كالنسي في أحمد بن صالح

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٥)

^(١) مثل هذا إذا نقل عن أئمة الجرح والتعديل ففيه إشارة إلى أن في الراوي المذكور غمراً، وكثيراً ما يكون ذلك الراوي ضعيفاً بالنظر إلى قول آخر لهذا الإمام نفسه في ذلك الراوي يذكر سبب تضعيفه صراحة، أو بالنظر إلى أقوال الأئمة الآخرين. وإن لم يوجد فيه جرح وإنما ذكر تعديله عن الأئمة فليس ذلك الفعل أو القول بمجرد جعله ضعيفاً. والله أعلم.

^(٢) ليس على إطلاقه، بل منهم من يكون ضعيفاً ويكون الجرح فيه مفسراً بذكر السبب، ولكنهما انتقيا من حديثه، كما ذكر أهل العلم في صنيع البخاري رحمته الله في إخراجه لبعض الضعفاء في صحيحه، لكونهم من مشايخه، أو لأنه أخذ أحاديثهم التي رووها من أصولهم، أو ثبت الحديث من غير طريقهم عنده، أو يخرج له مقروناً، أو لغير ذلك.

انظر لذلك بحثاً واسعاً للحافظ ابن حجر رحمته الله في الرواة الذين أخرج لهم البخاري وقد طعن فيهم، في "هدي الساري" مقدمة فتح الباري: الفصل التاسع.

^(٣) في ط. عالم الفوائد بدون هذه العبارة.

^(٤) ألفية العراقي، رقم البيت (٩٨٣).

^(٥) روضة الناظر ص (١١٧).

أما إذا تعارض الجرح والتعديل قَدَمْنَا الجرح... الخ

خلاصة ما ذكره في هذا المبحث: أن الجرح إذا تعارض مع التعديل قدم الجرح، لأن المجرَّح اطلع على أمر خفي على المعدل، هذا إن تساوى عدد المجرَّحين والمعدلين، أو كان المجرَّحون أكثر، فإن كان المعدلون أكثر من المجرَّحين فكَذلك في الصحيح، لأن سبب تقديم الجرح علم المجرَّح بما خفي على المعدل، وذلك لا ينتفي بكثرة عدد المعدلين. وقيل يقدم التعديل للكثرة، وهو ضعيف. ^(١) هذا حاصل كلامه.

وتحقيق المقام في هذه المسألة: أن المجرَّحين إن كانوا أكثر فالتجريح مقدم إجماعاً، ^(٢) فإن تساوى عدد المجرَّحين والمعدلين، أو كان المعدلون أكثر فكَذلك على الصحيح. ^(٣)

^(١) قال الخطيب: وهذا خطأ وبُعد ممن توهمه؛ لأن المعدلين وإن كثروا لم يخبروا عن عدم ما أخبر به الجارحون، ولو أخبروا بذلك، لكانت شهادة باطلة على نفي. الكفاية ص (١٠٧)، تدريب الراوي (١/٣٦٥).

^(٢) سيأتي من كلام المؤلف الشنقيطي أن هناك من خالف، فقال: وشذ من قدم التعديل في جميع الصور.

^(٣) قال السيوطي: ولو زاد عدد المعدل، هذا هو الأصح عند الفقهاء والأصوليين، ونقله الخطيب عن جمهور العلماء؛ لأن مع الجرح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل؛ ولأنه مصدق للمعدل فيما أخبر به عن ظاهر حاله، إلا أنه يخبر عن أمر باطن خفي عنه. تدريب الراوي (١/٣٦٤)، الكوكب المنير (٢/٤٣٠)، مقدمة ابن الصلاح ص (١٠٩-١١٠)، توضيح الأفكار (٢/١٠٥-١١٠).

وقيل: بالترجيح فيها. ^(١) وأسباب الترجيح ستأتي إن شاء الله تعالى في آخر الكتاب. وأشار في "المراقي" إلى هذه المسألة بقوله: ^(٢)

والجرح قدم باتفاق أبداً إن كان مَنْ جَرَحَ أعلى عدداً
وغيره كهُوَ بغير مين وقيل بالترجيح في القسمين
وشذ من زعم أن التعديل يقدم في جميع الصور. ^(٣)

^(١) قال العراقي: وكلام الخطيب يقتضي نفي هذا القول، فإنه قال: اتفق أهل العلم على أن من جرحه الواحد والاثنان وعدله مثل عدد من جرحه، فإن الجرح به أولى. ففي هذه الصورة حكاية الإجماع على تقديم الجرح، خلاف ما حكاه ابن الحاجب. تدريب الراوي (٣٦٥/١).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيتين (٥٧٥-٥٧٦).

^(٣) قال الحافظ ابن حجر: والجرح مقدم على التعديل، وأطلق ذلك جماعة، ولكن محله إن صدر مبيناً من عارف بأسبابه؛ لأنه إن كان غير مفسر لم يقدم فيمن ثبتت عدالته، وإن صدر من غير عارف بالأسباب لم يعتبر به أيضاً. فإن خلا المجروح عن التعديل قبل الجرح فيه مجملاً غير مبين السبب إذا صدر من عارف على المختار؛ لأنه إذا لم يكن فيه تعديل؛ فهو في حيز المجهول، وإعمال قول المجرح أولى من إهماله. نزهة النظر ص (١٣٩).

وهناك قول بتقديم الجرح ولو مبهماً غير مفسر على التعديل، لأن الأصل اطلاع الجارح، والفرض أن الجرح صدر من عارف بأسباب الجرح والتعديل، فالغالب والأصل أنه لم يجرح إلا بجارح، فيلزم تقديمه على التعديل؛ لأن مع الجارح زيادة علم، فمن عمل بقول الجارح لم يتهم المزكي، ولم يخرج به بذلك عن كونه عدلاً. ومتى لم يعمل بقول الجارح كان ذلك تكذيباً له ونقضاً لعدالته ولعلمه بأسباب الجرح والتعديل، وقد علم أن حاله في الأمانة والعلم مخالفة لذلك. ولهذا قال الخطيب البغدادي رحمته الله: على أنا نقول أيضاً إن كان الذي يرجع إليه في الجرح عدلاً مرضياً في اعتقاده وأفعاله، عارفاً بصفة العدالة والجرح

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: في التعديل وذلك إما بقول وإما بالرواية عنه... الخ

قد قدمنا ما ذكره في هذا المبحث مستوفى في الكلام على اشتراط العدالة، فلا حاجة إلى إعادته هنا.

وأعلى أنواع التزكية الشهادة له بأنه عدل رضى، وإن لم يبين أسباباً ذلك. واعلم أن التحقيق قبول التعديل بدون بيان السبب، كما هو مذهب الجمهور من أصوليين ومحدثين.

واعلم أن عدم العمل بشهادة شاهد ليس تجريحاً له كما هو ظاهر.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

وأسابها، عالمًا باختلاف الفقهاء في أحكام ذلك، قُبِلَ قوله فيمن جرحه مجملًا ولم يسأل عن سببه. الكفاية للخطيب ص (١٣٧). وهذا القول له قوته، والله أعلم.

وعلى هذا فيقدم التعديل على الجرح المبهم إذا وجدت قرائن تدل على قوة التعديل على الجرح المبهم. ومنها: ١- كثرة عدد المعدلين. ٢- جلالة المعدل وزيادة علمه على علم الجارح. ٣- إنصاف المعدل في مقابل تشديد الجارح. ٤- أن يكون المعدل معاصرًا للمتكلّم فيه، والجارح بخلافه. ٥- أن يكون المعدل بلدياً للمتكلّم فيه، وليس كذلك الجارح. ٦- قوة عبارة التعديل ووضوحها في مقابل لين عبارة الجرح. خلاصة التأصيل لحاتم العوني ص (٣١-٣٣).

^(١) روضة الناظر ص (١١٨).

^(٢) روضة الناظر ص (١١٨-١١٩).

فصل (عدالة الصحابة)

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم معلومة عدالتهم بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّيِّقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ التوبة: ١٠٠، وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]، وقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩]... الخ.

خلاصة ما ذكره في الفصل: أن الصحابة كلهم عدول للثناء عليهم في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وهذا قول جمهور علماء المسلمين وهو الصواب إن شاء الله تعالى، وعلى هذا فجهالة الصحابي لا تضر لأنهم كلهم عدول. ^(١)

والصحابي: هو من اجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً ومات على ذلك. ^(٢)

^(١) وكذا إبهامه بأن لا يذكر اسمه لا يضر لأنهم كلهم عدول. قال شيخ الإسلام: الذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين عدول بتعديل الله تعالى لهم. اهـ. وقال ابن الصلاح: الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لا بس الفتن منهم فذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع. اهـ. وحكاه ابن عبد البر عن إجماع أهل السنة والجماعة. مقدمة ابن الصلاح ص (٢٩٥)، المسودة ص (٢٩٢)، الاستيعاب (١ / ٩) الكوكب المنير (٢ / ٤٧٣).

^(٢) الصحابي: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم، من صغير أو كبير، ذكر أو أنثى يقظة في حال كونه صلى الله عليه وسلم حياً وفي حال كون الرائي مسلماً، ولو ارتد بعد ذلك ثم أسلم ولم يره بعد إسلامه ومات مسلماً. وهذا المختار في تفسير الصحابي؛ وهو ما ذهب إليه الإمام أحمد وأصحابه والبخاري وغيرهم، قال بعض الشافعية: وهي طريقة أهل الحديث. الكوكب المنير (٢ / ٤٦٥)، المسودة ص (٢٩٢)، شرح مختصر الروضة (٢ / ١٨٥-١٨٦).

والصحة تثبت: بقوله عن نفسه أنه صحب النبي ﷺ إن كان أدرك عصره، وكذلك تثبت بقول غيره من الصحابة رضي الله عنهم، هذا حاصل كلامه رضي الله عنه. ^(١)

وخالف جماعة فقالوا: لا تثبت العدالة إلا لخصوص الذين لازموه رضي الله عنه واهتدوا بهديه، أما من رآه مرة مثلاً ثم فارقه فلا تثبت له العدالة بذلك. ومن اختار هذا التفصيل المازري في شرح البرهان لإمام الحرمين والقرافي وغيرهما. ^(٢)

والصواب إن شاء الله تعالى هو مذهب الجمهور، وأنهم كلهم عدول رضي الله عنهم وأرضاهم، سواء لازموه أو اجتمعوا به وذهبوا، وقد أطبق العلماء على قبول رواية وائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاص الثقفي، وغيرهم ممن اشتهرت صحبتهم وروايتهم عنه رضي الله عنهم، مع أنهم وفدوا إليه واجتمعوا به رضي الله عنهم، ورجعوا إلى أهلهم ولم يلازموه.

وقال ابن حجر في مقدمة الإصابة: ^(٣) اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة. وذكر الخطيب في الكفاية فصلاً نفيساً في ذلك فقال: ^(٤)

عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم، وإخباره عن طهارتهم واختياره لهم، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله:

^(١) وكذا إذا أخبر التابعي عن رجل بأنه صحابي، وعليه عمل المحدثين وخالف بعض الأصوليين. شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٢٦).

^(٢) شرح مختصر الروضة (٢/١٨٥-١٨٦).

^(٣) الإصابة في تمييز الصحابة (١/١٦٢) ط. دار الكتب العلمية.

^(٤) الكفاية للخطيب البغدادي ص (٤٦) وما بعدها.

وقال أبو محمد بن حزم: الصحابة كلهم من أهل الجنة قطعاً. قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتَّلَ أَوْلِيَّكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [الحديد: ١٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، فثبت أن الجميع من أهل الجنة، وأنه لا يدخل أحد منهم النار، لأنهم هم المخاطبون بالآية السابقة.

فإن قيل: التقييد بالإنفاق والقتال يخرج من لم يتصف بذلك؟ وكذلك التقييد بالإحسان في قوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يَحْسِنُ﴾ يخرج من لم يتصف بذلك؟.

فالجواب: أن التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب، وإلا فالمراد من اتصف بالإنفاق بالفعل أو القوة. انتهى منه مع حذف واختصار غير مغل بالمقصود.

وأشار في "مراقي السعود" إلى مسألة عدالة الصحابي جامعاً معها الفرق بين الرواية والشهادة بقوله: ^(١)

شهادة الأخبار عما خصَّ إن	فيه ترافع إلى القاضي زُكن
وغيره رواية والصَّحْبُ	تعديلهم كل إليه يصبو
واختار في الملازمين دون مَنْ	رآه مرةً إمام مؤتمن

ومراده بالإمام المؤتمن القرافي، وقد سبقه إلى ذلك القول المازري وغيره كما تقدم. فالحاصل أن الحق الذي عليه من يعتد به من المسلمين أن الصحابة كلهم محكوم لهم بالعدالة، ولا يبحث عن عدالة أحد منهم، وليسوا معصومين، فمن ثبت

(١) مراقي السعود، رقم الآيات (٥٧٩-٥٨١).

عليه في خصوصه قاده ثبوتاً واضحاً لا مطعن فيه عمل به. ^(١)

وقد ارتد بعضهم كعبيد الله بن جحش الذي كان زوج أم المؤمنين رملة بنت أبي سفيان أم حبيبة رضي الله عنها، والردة أعظم من ارتكاب كبيرة توجب الفسق، وقد مات والعياذ بالله على رده متصراً. ^(٢)

(١) نقول: أين المثال على هذا، أن يطعن في صحابي طعناً تُرد به روايته ويُحل بعدالته، وتمثيل المؤلف رحمه الله بعبيد الله بن جحش - على القول بأنه ارتد عن الإسلام - لا يستقيم، لأنه إذا مات مرتداً فليس بصحابي أصلاً، فكيف يجعله مثلاً لمن طعن فيه من الصحابة، وكيف يُجوز على الصحابي أن يرتكب ما يخل بعدالته وتُردّ به روايته بدعوى أن بعضهم قد ارتد، فالمرتد ليس بمسلم فضلاً عن كونه صحابياً.

نعم هم ليسوا بمعصومين، لكن العصمة ليست من شرط العدالة، والعدل ليس بمعصوم، وإنما العصمة للأنبياء. وقد قال الحافظ ابن الصلاح رحمه الله: ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لا بس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحساناً للظن بهم، ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة، والله أعلم. مقدمة علوم الحديث ص (٢٩٥).

(٢) أخرج أبو داود برقم (٢٠٨٦، ٢١٠٧) عن أم حبيبة رضي الله عنها: أنها كانت عند ابن جحش فهلك عنها، وكان فيمن هاجر إلى أرض الحبشة، فزوجه النجاشي رسول الله ﷺ وهي عندهم. وفي رواية: فمات بأرض الحبشة فزوجه النجاشي النبي ﷺ وأمهرها عنه أربعة آلاف وبعث بها إلى رسول الله ﷺ مع شرحبيل بن حسنة. وسنده صحيح، وذكره الإمام الوادعي في الصحيح المسند برقم (١٥٣٤) وصححه على شرط الشيخين العلامة الألباني في صحيح أبي داود الأم رقم (١٨١٩).

فظاهر هذا الحديث الصحيح أن زوجها عبيد الله بن جحش لم يرتد، بل مات عنها بأرض الحبشة، ولو كان ارتد لذكرت ذلك، فإنه من أهم ما تذكره أم حبيبة من شأنه ولا تكتمه، فلما لم تذكر ذلك دلّ على أنه لم يقع، وهذا بخلاف ما اشتهر في كتب التواريخ والسيرة أنه ارتد ومات متصراً. والله أعلم.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره

لأن نقصان العدد ليس من فعله، ولهذا روى الناس عن أبي بكره واتفقوا على ذلك، وهو محدود في القذف، وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب.

حاصل ما ذكر في هذا الفصل: أن في أبطال الرواية بالحد في القذف تفصيلاً: فإن كان المحدود شاهداً عند الحاكم بأن فلاناً زنى، وحُدَّ لعدم كمال الأربعة فهذا لا ترد به روايته، لأنه إنما حُدَّ لعدم كمال نصاب الشهادة في الزنى، وذلك ليس من فعله. وإن كان القذف ليس بصيغة الشهادة، كقوله لعفيف: يا زاني ويا عاهر ونحو ذلك، بطلت روايته حتى يتوب، أي: ويصلح، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا [النور: ٤-٥].

واستدل المؤلف رحمته الله لما ذكره من الفرق بين الحد على سبيل القذف والحد على سبيل عدم كمال النصاب في الشهادة بقصة أبي بكره، لأنه متفق على قبول روايته، مع أنه محدود في شهادته على المغيرة بن شعبة الثقفي بالزنا، والشهادة في هذا ليست كالرواية، فلا تقبل شهادة المحدود في قذف أو شهادة حتى يتوب ويصلح، بدليل قول عمر لأبي بكره: تب أقبل شهادتك. ^(٢)

^(١) روضة الناظر ص (١١٩).

^(٢) أخرج عبد الرزاق في المصنف (٣٦٢/٨) رقم (١٥٥٤٩-١٥٥٥٠) وابن أبي شيبة في المصنف (٥٤٤/٥-٥٤٥) رقم (٢٨٨٢٢، ٢٨٨٢٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/

خلافاً لمن جعل شهادته كروايته فلا ترد، وهو محكي عن الشافعي.

والحاصل: أن القذف بالشتم ترد شهادته وروايته بلا خلاف حتى يتوب ويصلح، ^(١) والمحدود في الشهادة لعدم كمال النصاب تقبل روايته دون شهادته، وقيل: تقبل شهادته وروايته. ^(٢) وقصة أبي بكره المشار إليها أنه شهد على المغيرة بن شعبة بالزنا هو وأخوه زياد ونافع بن الحارث وشبل بن معبد، فتلكاً زياد أو غيره في الشهادة، فجلد عمر الثلاثة المذكورين.

قال مقيده عفا الله عنه: يظهر لنا في هذه القصة أن المرأة التي رأوا المغيرة رضي الله عنه مخالطاً لها عندما فتحت الريح الباب عنهما إنما هي زوجته ولا يعرفونها، وهي تشبه

(١٥٢)، من طرق هذه القصة، وبعض أسانيدھا صحيح. ومنها: عن قسامة بن زهير قال: فلما انتهوا إلى عمر دعا الشهود، فشهدوا، فلما شهد أبو بكره وشبل بن معبد وأبو عبد الله نافع، شق على عمر شأنه جداً، فلما قام زياد، قال: إن تشهد إن شاء الله إلا بحق. ثم شهد، قال: أما الزنا فلا أشهد به، ولكنني رأيت أمراً قبيحاً، فقال عمر: الله أكبر حدوهم. فجلدوهم فلما فرغ من جلد أبي بكره قام أبو بكره فقال: أشهد أنه زان، فهم عمر أن يعيد عليه الحد، فقال علي: إن جلده فارجم صاحبك، فتركه فلم يجلد.

وفي مصنف عبد الرزاق رقم (١٣٥٦٤) عن معمر، عن الزهري، عن ابن المسيب قال: شهد على المغيرة بن شعبة ثلاثة بالزنا، ونكل زياد فحد عمر الثلاثة، وقال لهم: توبوا تقبل شهادتكم، فتاب رجلان، ولم يتب أبو بكره، فكان لا يقبل شهادته. وسنده صحيح.

^(١) لأن عدالته قد انخرمت بارتكاب كبيرة من الكبائر. شرح مختصر الروضة للشري (٣١٩/١). والتوبة تجب ما قبلها، فتقبل روايته شهادته بعد توبته عند الجمهور، وقال الحنفية: لا تقبل. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٠٥).

^(٢) انظر: المسودة ص (٢٥٨)، الكوكب المنير (٣٨٥-٣٨٧)، نزهة الخاطر (٣٠٣/١) - (٣٠٤).

امرأة أخرى أجنبية كانوا يعرفونها تدخل على المغيرة وغيره من الأمراء، فظنوا أنها هي، فهم لم يقصدوا باطلاً ولكن ظنهم أخطأ، وهو لم يقترب إن شاء الله فاحشة، لأن أصحاب رسول الله ﷺ يعظم فيهم الوازع الديني الزاجر عما لا ينبغي في أغلب الأحوال، والعلم عند الله تعالى. (١)

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (٢)

فصل: في كيفية الرواية وهي على أربع مراتب... الخ

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن كيفية الرواية -يعني الرواية عن غير النبي ﷺ بدليل ما تقدم- على أربع مراتب:

الأولى: وهي أعلاها عند المؤلف: (٣) قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه، وذلك يسوّغ للراوي أن يقول: حدثني، وأخبرني، وسمعتة يقول، وقال كذا، ونحو ذلك من صنيع الأداء.

المرتبة الثانية: أن يقرأ على الشيخ، فيقول: نعم، أو يسكت، فتجوز الرواية به خلافاً لبعض أهل الظاهر القائل بأنه لا بد من إقرار الشيخ نطقاً ولا يكفي سكوته،

(١) انظر: تحقيق الروضة مع الزهة (٣٨٨/١) للشري. قال ابن بدران: ولولا أن المصنف -يعني ابن قدامة- استشهد بقصة أبي بكرة لما نسبت فيها ببنت شفة. زهة الخاطر (٣٠٤/١).

(٢) روضة الناظر ص (١٢٠).

(٣) لأن في قراءة الشيخ هو متيقن يقيناً. وقيل: هذه المرتبة والتي بعدها سواء، وقيل: القراءة على الشيخ أرفع. والمشهور ما ذكره المؤلف عن ابن قدامة، وهو قول الجمهور. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٢٧). قال الحافظ ابن الصلاح: والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ، والحكم بأن القراءة عليه مرتبة ثانية. مقدمة علوم الحديث ص (١٣٨).

لأن الساكت لا ينسب إليه قول عندهم، واستدلّ له أيضاً بظاهر قوله: ﴿قَالَ أَفَرَزْتُكُمْ وَأَخَذْتُ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي﴾ [آل عمران: ٨١]، والجمهور على قبول الرواية ولو سكت، لأن عدالته تمنعه من أن يسكت مع علمه بعدم صحة ما يقرأ عليه، ما لم تكن هناك خيلة إكراه أو غفلة ونحو ذلك، فلا يكتفي بسكوته. ^(١)

وهذه المرتبة الثانية تسوغ للراوي أن يقول: أنبأنا، وحدثنا فلان قراءة عليه، وهل يجوز الاقتصار على حدثنا فلان دون ذكره قراءة عليه؟ فيه روايتان: أحدهما: يجوز ذلك، وعزاه المؤلف لأكثر الفقهاء، والأخرى: لا يجوز ذلك كما لا يجوز سمعت من فلان في ذلك. ^(٢)

وهل يجوز للراوي أن يبدل قول شيخه حدثنا بأخبرنا أو عكسه، فيه روايتان أيضاً: بالجواز والمنع، ووجه القول بجواز ذلك اتحاد اللفظين في المعنى لغة، ووجه المنع من ذلك اختلاف مقتضى اللفظين عند المحدثين، لأنهم يخصون (حدثنا) بما

^(١) الأصل أن سكوت الشيخ دليل على رضاه وإقراره، إلا إذا وجد حامل له على ذلك، من إكراه أو نوم أو غفلة أو نحو ذلك، لأن العرف قاض بأن السكوت تقرير في مثل هذا، وإلا لكان سكوته لو كان غير صحيح قادحاً. وأما إذا قال الشيخ: نعم أو نحوه فهي مقبولة بالاتفاق. انظر: الكوكب المنير (٢/٤٩٦-٤٩٧)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٢٨)، المسودة ص (٢٨٤)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٣٢١).

^(٢) لأنه يوهم أن الشيخ هو الذي قرأ عليه وهو يسمع. وهذا خلاف الواقع فهو كذب. ووجه الجواز أن القراءة على الشيخ مع رضاه وإقراره مثل قراءة الشيخ، وهذا كقول الشاهد على مقر، كما لو قيل: هل تقرأ أن زيداً يطلبك مائة درهم؟ فقال: نعم. فيكون كأنه قد تكلم بذلك. والروايتان عن الإمام أحمد. المسودة ص (٢٨٣)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٣٣)، الكوكب المنير (٢/٤٩٤-٤٩٥). مقدمة ابن الصلاح ص (١٣٩).

سمع من لفظ الشيخ، و(أخبرنا) يصلح عندهم لذلك أيضًا ولما قرئ على الشيخ فأقر به، فالأخبار عندهم أعم من التحديث. ^(١)

المرتبة الثالثة: الإجازة، وهي أربعة أنواع: الأول: الإجازة لمعين في معين، كقوله: أجزت لك أو لكم أن تروي أو ترووا عني الكتاب الفلاني.

الثاني: الإجازة لمعين في غير معين، كقوله: أجزت لك أو لكم أن ترووا عني جميع مروياتي.

الثالث: الإجازة لغير معين في معين كأن يقول أجزت للمسلمين أن يرووا عني الكتاب الفلاني. ^(٢)

الرابع: الإجازة لغير معين في غير معين، كأن يقول: أجزت للمسلمين أن يرووا عني جميع مروياتي. وجمهور أهل العلم على جواز الرواية والعمل بالإجازة واستقر عليه عمل عامة أهل العلم، وحكى الإجماع على ذلك: أبو الوليد الباجي وعياض من المالكية، ومنع الرواية بالإجازة والعمل بها جماعة من الطوائف، ممن

^(١) انظر: المسودة ص(٢/٢٨٣)، الكوكب المنير (٢/٤٩٧)، الكفاية ص(٢٩٢). والأولى الاختصار على لفظ الشيخ، لأنه قد يكون له غرض باختيار أحد اللفظين، وللإختلاف في الفرق بينهما. شرح مختصر ابن اللحام ص(٣٣١-٣٣٢). قال ابن الصلاح: الفرق بينهما صار هو الشائع الغالب على أهل الحديث، والاحتجاج لذلك من حيث اللغة عناء وتكلف، وخير ما يقال فيه: إنه اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين. مقدمة ابن الصلاح ص(١٤٠).

^(٢) قال ابن الصلاح في الإجازة لغير معين على العموم: ولم نر ولم نسمع عن أحد ممن يقتدى به أنه استعمل هذه الإجازة فروى بها، ولا عن الشاذلية المستأخرة الذين سوغوها، والإجازة في أصلها ضعف، وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفاً كثيراً لا ينبغي احتماله، والله أعلم. مقدمة ابن الصلاح ص(١٥٥).

روي عنه ذلك: شعبة بن الحجاج قائلًا: لو جازت الإجازة لبطلت الرحلة. وإبراهيم الحربي وأبو نصر الوائلي وأبو الشيخ الأصبهاني، ومن قال بذلك من الفقهاء القاضي حسين والماوردي وأبو بكر الحنندي الشافعي وأبو طاهر الدباس الحنفي، وهذا هو إحدى الروايتين عن الشافعي، وحكاها الآمدي عن أبي حنيفة وأبي يوسف،^(١) ونقله القاضي عبد الوهاب عن مالك، وقال ابن حزم: إنها بدعة غير جائزة. وفيها أقوال آخر غير ما ذكرنا بالتفصيل بين أنواع الإجازة مذكورة في الأصول وعلوم الحديث، والحق جواز الرواية بالإجازة كما عليه الجمهور.^(٢) وقال صاحب المراقي:^(٣)

واعمل بما عن الإجازة رُوي إن صح سمعه بظن قد قوي

تنبيه:

فإن قيل: ما الدليل على جواز الرواية والعمل بالإجازة؟ **فالجواب:** أن بعض أهل العلم استدل لذلك بما يأتي: قال صاحب تدريب الراوي:^(٤)

^(١) هكذا نقله بعض الأصوليين، والذي في كتب الحنفية عن أصحابهم صحة الرواية بالإجازة. انظر: الفصول للجصاص (٣/١٩٢)، أصول السرخسي (١/٣٧٧)، فواتح الرحموت (٢/١٦٥).

^(٢) انظر: الكفاية ص (٣١١-٣٢٥)، المسودة ص (٢٨٧-٢٨٨)، الكوكب المنير (٢/٥٠٠-٥٠٣)، مقدمة ابن الصلاح ص (١٥١-١٥٣).

^(٣) مراقي السعود، رقم البيت (٥٩٧).

^(٤) تدريب الراوي للسيوطي (١/٤٤٩)، مقدمة ابن الصلاح ص (١٥٣)، الكفاية للخطيب ص (٣١٣).

قال ابن الصلاح: وفي الاحتجاج لتجويزها غموض، ويتجه أن يقال: إذا أجاز له أن يروي عنه مروياته فقد أخبره بها جملة، كما لو أخبره بها تفصيلاً، وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعاً كما في القراءة، وإنما الغرض حصول الإفهام والفهم وذلك حاصل بالإجازة.

وقال الخطيب في الكفاية: احتج بعض أهل العلم لجوازها بحديث أن النبي ﷺ كتب سورة براءة في صحيفة ودفعها لأبي بكر ثم بعث علي بن أبي طالب فأخذها منه ولم يقرأها عليه ولا هو أيضاً حتى وصل إلى مكة ففتحها وقرأها على الناس. ^(١) فكان النبي ﷺ أجاز له أن يروي عنه ما في تلك الصحيفة من غير سماع منه.

المرتبة الرابعة: المناولة: وهي أن يناوله كتاباً ويقول له: اروني ما فيه. فهو كالإجازة، لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يكفي، واللفظ وحده يكفي، وكلاهما تجوز الرواية به فيقول: حدثني إجازة أو أخبرني إجازة، فإن لم يقل: إجازة، لم يجز على أصح القولين. ^(٢)

^(١) أخرجه أحمد (٧٩/١) رقم (١٢٩٧) ط. الرسالة، وفي سنده محمد بن جابر الحنفي وحسن بن المعتمر الكتاني وهما ضعيفان، قال ابن كثير: ضعيف الإسناد ومثنه فيه نكارة. البداية والنهاية (٤٦/٥) ط. إحياء التراث. وأصل الحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ بعث علياً بسورة براءة. البخاري برقم (٤٦٥٥) وهو في مسلم برقم (١٣٤٧) مختصراً.

^(٢) وهذه أرفع درجات الإجازة، لأنها إجازة مع مناولة، قال الخطيب البغدادي: وتحل تلك الإجازة محل السماع عند جماعة من أئمة أصحاب الحديث. الكفاية ص (٣٢٦). لكن

فإن قال: هذا الكتاب سماعي، ولم يأذن في روايته عنه فلا تجوز الرواية بذلك، لأنه يمكن ألا يجيز روايته عنه لخلل يعلمه فيه.^(١)

وكذلك لو قال: عندي شهادة، لا يشهد بها ما لم يقل: أذنت لك أنت تشهد على شهادتي، وكذا لو وجد شيئاً بخطه لا يرويه عنه، لكن يجوز له أن يقول: وجدت بخط فلان كذا كذا.^(٢)

الصحيح أنها منحة عن رتبة السماع، وهذا الذي عليه الجمهور. انظر: مقدمة ابن الصلاح ص (١٦٥-١٦٧)، المسودة ص (٢٨٧-٢٨٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٢٠٩)، الكوكب المنير (٢/٥٠٣-٥٠٧). قال ابن النجار: ولم ير أبو حنيفة والشافعي وأحمد وأكثر الفقهاء: إطلاق "حدثنا وأخبرنا" في المناولة مع الإجازة أو الإذن، وأجازه مالك والزهري وجمع، لأنها عندهم كالسماع. الكوكب المنير (٢/٥٠٨).

قال ابن الصلاح: والصحيح والمختار الذي عليه عمل الجمهور، وإياه اختار أهل التحري والورع: المنع في ذلك من إطلاق (حدثنا، وأخبرنا)، ونحوهما من العبارات، وتخصيص ذلك بعبارة تشعر به، بأن يقيد هذه العبارات فيقول: أخبرنا، أو حدثنا فلان مناولة وإجازة. مقدمة ابن الصلاح ص (١٧٠، ١٧٦).

^(١) قال ابن الصلاح: فهذه مناولة مختلة، لا تجوز الرواية بها، وعابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على المحدثين الذين أجازوها وسوغوا الرواية بها. وحكى الخطيب عن طائفة من أهل العلم أنهم صححوها، وأجازوا الرواية بها. مقدمة ابن الصلاح ص (١٦٩)، (١٧٦). وقال ابن النجار: لا تجوز الرواية بمجرد المناولة من غير إجازة ولا إذن عند جماهير العلماء. الكوكب المنير (٢/٥٠٧)، تدريب الراوي (٢/٥٠).

^(٢) وربما دلس بعضهم، فذكر الذي وجد خطه، وقال فيه: (عن فلان، أو قال فلان)، وذلك تدليس قبيح، إذا كان بحيث يوهم سماعه منه. وجازف بعضهم، فأطلق فيه (حدثنا وأخبرنا) وانتقد ذلك على فاعله.. وهذا كله إذا وثق بأنه خط المذكور أو كتابه. علوم الحديث لابن الصلاح ص (١٧٨-١٧٩).

فإن قال العدل: هذه نسخة من صحيح البخاري أو مسلم مثلاً، فليس له أن يرويه عنه ما لم يأذن، وهل يلزمه العمل به؟.

فيه خلاف، وأظهره لزوم العمل به،^(١) لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها دون أن يسمعها كل واحد منهم، فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن.

وإلى ذلك أشار في المراقي بقوله:^(٢)

والخلف في إعلامه المجرد وأعملن منه صحيح السند

هذا هو خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا المبحث مع زيادات إيضاح واستدلال واستظهار، وهذا الذي مشى عليه المؤلف رحمته الله من ترتيب هذه المراتب الأربعة المذكورة قول بعض أهل العلم.
وفيه أقوال آخر غير هذا:

(١) قال ابن الصلاح: ثم إنه يجب عليه العمل بما ذكره له إذا صح إسناده، وإن لم تجز له روايته عنه ؛ لأن ذلك يكفي فيه صحته في نفسه، والله أعلم. وقال: وأما جواز العمل اعتماداً على ما يوثق به منها... وذكر الخلاف..

إلى أن قال: قطع بعض المحققين من أصحاب الشافعي في أصول الفقه بوجوب العمل به عند حصول الثقة به، وقال: لو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه، وما قطع به هو الذي لا يتجه غيره في الأعصار المتأخرة، فإنه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول، لتعذر شرط الرواية فيها. مقدمة ابن الصلاح ص(١٧٦-١٧٧)، (١٨٠-١٨١).

(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٦٠٠).

منها: أن المناولة والسماع والعرض الذي هو القراءة على الشيخ فيقول: نعم، في مرتبة واحدة، وأن الإجازة المجردة عن المناولة مرتبة ثانية دونها، وهذا هو المشهور عند المالكية، وعليه درج في مراقي السعود بقوله: ^(١)

للعرض والسماع والإذن استوى متى على النوال ذا الإذن احتوى

للعرض والسماع والإذن استوى متى على النوال ذا الإذن احتوى

ومراد به بالإذن: الإجازة، وبالنوال المناولة، يعني: أن الإجازة المشتملة على المناولة في مرتبة السماع والعرض.

وكون المناولة المذكورة تساوي السماع هو ما ذهب إليه ابن شهاب وربيعه ومالك وخلق كثير، قاله في نشر البنود، وكونها دون السماع هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وصححه النووي، قاله في نشر البنود أيضًا. ^(٢)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٣)

فصل: إذا وجد سماعه بخط يوثق به جاز له أن يروي به وإن لم يذكر سماعه... الخ

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أنه إذا وجد سماعه بخط يغلب على الظن به أنه سمعه مع أنه ناسٍ للسماع، فهل له أن يروي به اعتمادًا على الخط، وهو ما اختاره المؤلف وعزاه للشافعي، وعلل ذلك بأن مبنى الرواية على حسن الظن وغلبته بناء

(١) مراقي السعود، رقم البيت (٥٩٦).

(٢) نشر البنود (٧٢/٢)، وانظر: الكفاية للخطيب ص (٣٢٦)، مقدمة الصلاح ص (١٦٥) - (١٦٧)، الكوكب المنير (٥٠٨/٢).

(٣) روضة الناظر ص (١٢٢).

على دليل، وقد وجد ذلك في هذه المسألة، لأن الثقة بالخط المذكور يغلب على الظن بها صحة السماع المذكور.^(١)

وقيل: لا يجوز له أن يروي ذلك اعتماداً على الخط لأجل نسيانه للسماع، وعزاه لأبي حنيفة مستدلاً له بقياس الرواية على الشهادة في ذلك.

واعترض المؤلف قياس الرواية على الشهادة في هذه المسألة من جهتين:

الأولى: أن الشهادة تصح اعتماداً على الخط الموثوق به وإن لم يتذكرها على إحدى الروايتين.

الثانية: أن الشهادة أضيق من الرواية لما علم بينهما من الفروق كما تقدم، والله تعالى أعلم.^(٢)

قال المؤلف رحمه الله تعالى:^(٣)

^(١) ولهذا اعتمد الصحابة وغيرهم على كتب النبي ﷺ في الصدقات وغيرها في أقطار البلاد مع أنها لا تحصل إلا الظن.. بل إذا تيقن أنه خطه فهو أقوى من الظن. شرح مختصر الروضة (٢١٩/٢). وهذه ليست وجادة، فالوجادة أن يجد خط شيخه الذي يثق به، وهنا يجد خط نفسه، وغلب على ظنه أنه قد سمع ذلك الحديث، فإنه يجوز له أن يروي ذلك الحديث. شرح مختصر الروضة للشثري (٣٤٠/١).

^(٢) انظر المسودة ص (٢٧٩-٢٨٠).

^(٣) روضة الناظر ص (١٢٢).

فصل: إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجز أن يرويه عنه... الخ

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل ثلاث (نقاط):^(١)

الأولى: أنه إن شك في سماع حديث من شيخه لا يجوز له أن يرويه عنه مع الشك، وهذا واضح، لأن منع رواية المشكوك فيه ضروري كما ترى.^(٢)

الثانية: أنه إن شك في حديث من سماعه ثم التبس عليه ذلك الحديث المشكوك فيه فلم يميزه من غيره لم يجز له أن يروي عنه شيئاً مع ذلك الشك، لأن كل حديث رواه عنه احتمال أن يكون هو ذلك الحديث الذي شك في سماعه.^(٣)

الثالثة: إذا غلب ظنه أنه سمع منه حديثاً ولم يجزم بذلك، فهل تكفي غلبة الظن فتجوز الرواية بها، أو لا تكفي فلا تجوز بها؟ ولم يرجح واحداً منهما.^(٤)

(١) في ط. عالم الفوائد: (نقط).

(٢) ذكره الآمدي إجماعاً؛ لأن الأصل عدم السماع؛ ولأن ذلك شهادة على شيخه، ونقل الإجماع أيضاً ابن اللحام البعلي. الكوكب المنير (٢/٤٩٨)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٣٠).

(٣) لأن كل واحد منهما يحتمل أنه غير الذي رواه، ما دام لم يترجح عنده أحد المشتبهين أنه مسموعه. وجعله بعضهم كمسألة اشتباه أخته بأجنبية، التي تقدمت. وهناك من قال: يجوز له أن يروي اعتماداً على غلبة الظن، وهذا واضح. الكوكب المنير (٢/٤٩٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٢١٣).

(٤) نقل جوازه عن الإمام أحمد والشافعي ومحمد بن الحسن وأبي يوسف والجمهور خلافاً لأبي حنيفة، عملاً بالظن. الكوكب المنير (٢/٤٩٩)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٣١)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٣٨).

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: إذا أنكر الشيخ الحديث

وقال: لست أذكره، لم يقدح ذلك في الخبر في قول أماننا ومالك والشافعي وأكثر المتكلمين، ومنع منه الكرخي قياساً على الشهادة...

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن شيخ الراوي إذا أنكر الحديث وقال: لست أذكره، فلا يبطل ذلك روايته عنه، لأنه نسي الحديث، والراوي ذاكراً له، فلا وجه لرد كلام ذاكراً بنسيان ناسٍ، وهذا القول هو الصحيح. ^(٢)

(وهناك قول آخر بالمنع)، ^(٣) وعزاه المؤلف للكرخي، ورد المؤلف هذا القياس بكثرة الفوارق بين الرواية والشهادة.

قال مقيدده عفا الله عنه:

الذي يظهر صوابه في هذه المسألة هو ما اختاره غير واحد من الأصوليين والمحدثين من التفصيل في ذلك: فإن كان الشيخ جازماً بنفيه وأنه ما روى هذا الحديث أصلاً لم تقبل رواية الراوي عنه، ولا يقدح ذلك في رواية ذلك الراوي في

^(١) روضة الناظر ص (١٢٢-١٢٣).

^(٢) قول أحمد ومالك والشافعي وجماعة من الحنفية والجمهور، لأن الفرع عدل جازم غير مكذّب أو مغلّط، فيعمل بما رواه. الكفاية ص (١٣٩، ٣٨٠)، الكوكب المنير (٤٥٨/٢) مع حاشيته، المسودة ص (٢٧٨).

^(٣) في ط. عالم الفوائد: (وقيل: بالمنع قياساً على الشهادة). ثم قال في التعليق في الحاشية: ليس في الأصل المطبوع، والسياق يقتضيه.

غير ذلك الحديث، لأنه لم يثبت كذبه. ^(١)

(١) الصحيح أن الراوي يقبل حديثه ولو أنكر الشيخ ذلك، لأن الراوي ثقة عدل، وهو جازم بما رواه، ثم هو مثبت وشيخه نافٍ، والمثبت مقدم على النافي، وإنكار الشيخ يحمل سببه على النسيان، وما أكثر ما ينسى الإنسان أشياء بل ويجزم بعدم علمه بها ثم يتذكرها بعد ذلك.

ثم ما ذكره من رد ذلك الحديث بعينه على الراوي وأن ذلك لا يقدر في بقية حديثه ليس بظاهر، بل إذا ردنا حديثه أهدرنا ذلك الحديث، وأيضاً هو طعن في الراوي يوجب تضعيف بقية أحاديثه، لأنه تجرأ على الكذب على الشيخ في رواية ذلك الحديث، أما إذا قبلناه منه فهذا ينفي التهمة عن الراوي ولا يقدر ذلك في شيخه، لأنه محمول على نسيانه الحديث. والله أعلم.

قال السخاوي رحمه الله: فإن جزم بالرد بدون تصريح، كقوله: ما رويت هذا، أو ما حدثت به قط، أو أنا عالم أنني ما حدثتك، أو لم أحدثك، فقد سوى ابن الصلاح تبعاً للخطيب وغيره بينهما أيضاً، وهو الذي مشى عليه شيخنا في توضيح النخبة، لكنه قال في الفتح: إن الراجح عندهم؛ أي: المحدثين، القبول.

وتمسك بصنيع مسلم (٥٨٣) (١٢١) حيث أخرج حديث عمرو بن دينار عن أبي معبد عن ابن عباس: «ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ إلا بالتكبير»، مع قول أبي معبد لعمرو: لم أحدثك به. فإنه دل على أن مسلماً كان يرى صحة الحديث، ولو أنكره راويه إذا كان الناقل عنه عدلاً، وكذا صحح الحديث البخاري وغيره، وكأنهم حملوا الشيخ في ذلك على النسيان كالصبيغ التي بعدها.

ويؤيده قول الشافعي رحمه الله في هذا الحديث بعينه: كأنه نسي بعد أنه حدثه، بل قال قتادة حين حدث عن كثير بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة بشيء، وقال كثير: ما حدثت بهذا قط، إنه نسي.. وبالجملة، فظاهر صنيع شيخنا -يعني ابن حجر- اتفاق المحدثين على الرد في صورة التصريح بالكذب، وقصر الخلاف على هذه، وفيه نظر، فالخلاف موجود:

وإن لم يجزم بنفيه بل قال: لا أعرفه أو لا أذكره أو نحو ذلك، لم يقدح فيه. وقد روى ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة: "أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد" ثم نسيه سهيل فكان يقول: حدثني ربيعة عني أني حدثته، ولم ينكر عليه أحد. ^(١) قال العراقي في ألفيته: ^(٢)

وَأَنْ يَرُدَّهُ بِ (لَا أَذْكُرُ) أَوْ مَا يَفْتَضِي نِسْيَانَهُ، فَقَدْ رَأَوْا
الْحُكْمَ لِلذَّكْرِ عِنْدَ الْمُعْظَمِ وَحُكِيَ الْإِسْقَاطُ عَنْ بَعْضِهِمْ
كَقِصَّةِ الشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ إِذْ نَسِيَهُ (سُهَيْلٌ) الَّذِي أَخَذَ
عَنْهُ، فَكَانَ بَعْدُ عَنْ (رَبِيعَةَ) عَنْ نَفْسِهِ يَرَوِيهِ لَنْ يُضَيِّعَهُ

وذكر صاحب المراقي تفصيلاً في جزم الشيخ بعدم رواية الراوي وعزاه للباجي، وحاصله: أن الشيخ إذا قال: هذا الحديث من جملة مروياتي إلا أن فلاناً هذا لم يروه عني جزماً، قبلت رواية الراوي، وإن كان الشيخ جازماً بعدمها، وإن قال الشيخ: هذا الحديث لم يكن من مروياتي أصلاً، رُدَّت رواية الراوي عنه، وذلك في قوله عاطفاً على ما تقبل فيه الرواية: ^(٣)

والجزم من فرع وشك الأصل ودع بجزمه لذاك النقل

فمن متوقف، ومن قائل بالقبول مطلقاً، وهو اختيار ابن السبك تبعاً لأبي المظفر بن السمعاني، وقال به أبو الحسين بن القطان. فتح المغيث شرح ألفية الحديث (٨٢/٢-٨٣).

^(١) أخرجه بقصته أبو داود (٣٦١٠)، والحديث في مسلم (١٧١٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنه بدون قصة سهيل.

^(٢) ألفية الحديث للعراقي، رقم الأبيات (٣٠٦-٣٠٩).

^(٣) مراقي السعود رقم البيت (٥٥١-٥٥٢).

وقال بالقبول إن لم ينتفِ أصل من الحديث شيخ مقتفٍ
ومراده بهذا الشيخ الباجي، ثم أشار إلى أن جزم الأصل بتكذيب الفرع لا
يقدر في عدالة الفرع بقوله: ^(١)
وليس ذا يقدر في العدالة كشاهد للجزم بالمقالة

تنبيه:

ذكر بعض أهل العلم في هذا المبحث أن السبب الذي منع الحنفية من قبول
الحكم بالشاهد واليمين هو نسيان الراوي المذكور للحديث، وأن نسيانه مبطل
للمرواية عندهم.

وقد قدمنا في النسخ أن الموجب لرد حديث الحكم بالشهادة واليمين عندهم
أنه زيادة على قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ
الشُّهَدَاءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢]، وأن الزيادة على النص نسخ عندهم، والحديث المذكور
آحاد، والآية معلوم أنها من المتواتر، والمتواتر لا ينسخ عندهم بالآحاد كما تقدم
إيضاحه. ^(٢)

^(١) المراقي برقم (٥٥٣). والظاهر أن تكذيب الشيخ للراوي عنه لو قبل لقدح فيه، فإنه أشد
جرح، فلو قبلناه لرددنا كل حديثه، أما أن نقبل جرح الشيخ في حديث بعينه أنه كذب فيه
دون غيره فغير مستقيم، فالصواب أنه يقبل حديث الراوي مطلقاً، ولا يضر تكذيب شيخه
له، كما تقدم.

^(٢) ومن العجيب قول السرخسي الحنفي في هذا الحديث: حديث مستنكر غريب، ويخشى
على العامل به المأثم. أصول السرخسي (١/٢٩٤).

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١)

فصل: انفراد الثقة في الحديث بزيادة مقبول سواء كانت لفظاً أو معنى... الخ

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن الثقة إذا روى زيادة في الحديث لم يروها غيره بل انفرد بها فروايتها لها مقبولة، واستدل لذلك بأمرين:

الأول: أن الثقة لو انفرد بحديث لقبل فكذلك الزيادة في حديث.

الثاني: إمكان انفراده دون غيره بحفظ الزيادة، لاحتمال أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الحديث في مجلسين وذكر الزيادة في أحدهما دون الآخر، وحضر هذا المجلس الذي ذكر فيه الزيادة الثقة الذي زادها ولم يحضره الآخر الذي روى الحديث بدونها.

كما يحتمل أيضاً أن الراوي الذي لم يرو الزيادة دخل في أثناء المجلس وقد سمع غيره الزيادة قبل دخوله، أو عرض له في أثناء الحديث ما يزعجه أو يدهشه عن الإصغاء، أو يوجب له القيام عن تمام الحديث، وسمع غيره الزيادة بعد أن عرض له هو ما يمنعه من سماعها، كما يحتمل أن يسمع جميع الحديث وينسى منه بعض الذي زاده الثقة الآخر.

فهذه الاحتمالات تبين أن انفراد الثقة بحفظها دون غيره ممكن، وقد أخبر بها الثقة، ولا داعي لرد خبر ثقة عن أمر ممكن لم يعارضه فيه غيره كما ترى.

^(١) روضة الناظر ص (١٢٤).

فإن علم أنهما معاً إنما سمعا في مجلس واحد، فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط، فإن تساوا في الحفظ والضبط قدم قول المثبت.

وإيضاح معنى قول أبي الخطاب المذكور: أن السماع إذا كان في مجلس واحد قدم قول الأكثرين، سواء كانوا رواة الزيادة أو غيرهم تغليباً لجانب الكثرة، لأن الخطأ أبعد عن العدد الكثير من غيره، فإن تساوا في العدد قُدِّم أحفظهم وأضبطهم للترجيح بالحفظ والضبط، فإن استوا في الكثرة والحفظ قدم قول المثبت على النافي.

وقال القاضي: إذا تساوى فعلى روايتين، (أي): ^(١) إحداهما قبول الزيادة وهو الصحيح، والأخرى: عدم قبول الزيادة. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

واعلم أن التحقيق في هذه المسألة: أن فيها تفصيلاً، لأنها واسطة وطرفان: طرف لا تقبل فيه الزيادة على التحقيق، وهو ما إذا كانت الزيادة مخالفة لرواية الثقات الضابطين، لأنها يحكم عليها حينئذ بالشذوذ فترد.

وطرف تقبل فيه الزيادة بلا خلاف، وهو ما إذا تفرّد ثقة بجملة حديث لا تعرّض فيه لما رواه بمخالفة أصلاً، وممكن حكى الإجماع على قبول هذا الطرف الخطيب. ^(٢)

وواسطة هي محل الخلاف: وهو زيادة لفظة في حديث لم يذكرها غير من زاد من رواية ذلك الحديث، كحديث حذيفة: "وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً"

(١) زيادة من ط. عالم الفوائد.

(٢) الكفاية للخطيب البغدادي ص (٤٢٥).

انفرد أبو مالك سعد بن طارق الأشجعي فقال: "وجعلت تربتها لنا طهورًا"،^(١) وسائر الرواة لم يذكروا ذلك.^(٢)

والصحيح قبول مثل هذه الزيادة كما قرر المؤلف رحمه الله تعالى، وعليه جمهور الأصوليين.^(٣)

(١) أخرجه مسلم (٥٢٢) من طريقين عن أبي مالك الأشجعي عن ربيعي بن حراش عن حذيفة رضي الله عنه، ولم أر -بعد بحث- طريقًا لحديث حذيفة غير طريق أبي مالك، ولم يُرو حديث حذيفة إلا بهذه الزيادة، فكيف يقال تفرد بها أبو مالك؟ نعم جاءت طريق أخرى عن غير أبي مالك بدون الزيادة أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (٧٤٩٣) لكنها طريق ضعيفة. وانظر التعليق الآتي.

(٢) هذا الذي قاله المؤلف تابع فيه الخطيب، فإنه قال: "وجعلت تربتها لنا طهورًا"، زيادة لم يروها فيما أعلم غير سعد بن طارق عن ربيعي بن حراش، فكل الأحاديث لفظها: "وجعلت لنا الأرض مسجدًا وطهورًا". الكفاية ص (٤٢٨).

ومعلوم عند أهل الحديث أن "زيادة الثقة" إنما تكون في نفس الحديث من نفس المخرج، أما إذا كانت في حديث آخر عن صحابي آخر فليست من هذا الباب، بل تكون حديث مستقلًا.

وهذا هو الواقع هنا، فقد جاء الحديث عن جابر في الصحيحين، البخاري (٣٣٥)، مسلم (٥٢١)، وعن أبي هريرة في مسلم (٥٢٣)، وليس فيه الزيادة، فليست هي تفردًا من أبي مالك، بل حديث حذيفة صحيح مستقل عن الأحاديث الأخرى. ويشير إلى ذلك كلام الخطيب نفسه في قوله: وكل الأحاديث الأخرى لفظها.. الخ، أي: بدون الزيادة، ولم يقل: والطرق الأخرى. والله أعلم.

(٣) الذي عليه حفاظ الحديث وأئمة العلل: كالإمام أحمد ويحيى بن معين وعلي بن المديني والبخاري وأبي حاتم وأبي زرعة والدارقطني وغيرهم، وعليه عمل المحدثين في زيادة

ومن أمثلة هذا الباب: حديث ابن مسعود الثابت في الصحيحين،^(١) قال: سألت رسول الله ﷺ، أي العمل أفضل؟ قال: "الصلاة على وقتها". اتفق أصحاب شعبة عنه على هذا اللفظ، وزاد علي بن حفص وهو شيخ صدوق من رجال مسلم، فقال: "الصلاة في أول وقتها" كما أخرجها الحاكم والدارقطني

الثقة: أنها ليست مقبولة مطلقاً ولا مردودة مطلقاً، ولكن فيها تفصيل: فإن كان الذي زادها أرجح ممن لم يزدنها بأن كان أحفظ أو كانوا أكثر عدداً فهي مقبولة، وإن كان ممن لم يزدنها أرجح ممن زادها فلا تقبل، ويعلّون بذلك الزيادة ويحكمون بشذوذها أو نكارتها. ومن نظر في كتب العلل يجد أمثلة كثيرة من ذلك، وهذا الباب من علم الحديث، وأهله أعلم به من غيرهم.

ولهذا قال شيخ الإسلام رحمه الله: وكلام أحمد وغيره في هذه الأبواب مبني على التفصيل، وأهل الحديث أعلم من غيرهم. المسودة ص (٣٠٣).

وقال الحافظ ابن رجب رحمه الله: فالذي يدل عليه كلام الإمام أحمد في هذا الباب: أن زيادة الثقة للفظ في حديث من بين الثقات إن لم يكن مبرزاً في الحفظ والتثبت على غيره ممن لم يذكر الزيادة ولم يتابع عليها، فلا يقبل تفرده، وإن كان ثقة مبرزاً في الحفظ على من لم يذكرها ففيه عنه روايتان. شرح علل الترمذي (٦٣٤/٢). وقال ابن اللحام البجلي: والتحقيق في كلام أحمد أن راوي الزيادة إن لم يكن مبرزاً في الحفظ والضبط على غيره ممن لم يذكرها ولم يتابع عليها فلا يقبل تفرده. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٤٤-٣٤٥).

ورد الحافظ ابن رجب رحمه الله على من زعم أن قول الشافعي هو قبول زيادة الثقة إلا إذا خالفت الحديث المزيّد عليه، فقال: وفي حكاية ذلك عن الشافعي نظر، فإنه قال في الشاذ: هو أن يروي ما يخالف الثقات. وهذا يدل على أن الثقة إذا انفرد عن الثقات بشيء أنه يكون ما انفرد به عنهم شاذاً غير مقبول، والله أعلم. شرح علل الترمذي (٦٣٧/٢).

(١) البخاري (٥٢٧) ومسلم (٨٥).

والبيهقي من طريقة. ^(١) وكذلك روى الزيادة المذكورة الحسن بن علي المعمرى في "اليوم والليلة" عن أبي موسى محمد بن المثنى عن غندر عن شعبة كذلك. قاله ابن حجر في الفتح. ^(٢)

وكذلك روى الزيادة المذكورة عثمان بن عمر عن مالك بن مغول عن شيخ شعبة في الحديث المذكور وهو الوليد بن العيزار عن أبي عمرو الشيباني عن ابن مسعود، أخرجه ابن خزيمة في صحيحه والحاكم وغيرهما. قاله ابن حجر أيضًا. ^(٣) فالظاهر ثبوت هذه الزيادة وإن لم تكن في جميع طرقها. وقال النووي في شرح المهذب: إنها ضعيفة. ^(٤)

ومن أمثله أيضًا: حديث الصحيحين عن أنس: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة" زاد سماك بن عطية: "إلا الإقامة" وزيادته لها عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس ثابتة في صحيح البخاري وغيره. ^(٥)

^(١) سنن الدارقطني رقم (٩٦٧) مستدرک الحاكم رقم (٦٧٦)، وأشار البيهقي في سننه الكبرى إلى روايته عند حديث رقم (٢٠٤٣).

^(٢) فتح الباري (١٠/٢). قال الدارقطني: تفرد به المعمرى. علل الدارقطني رقم (٩٣٠). قال الحافظ: والظاهر أن المعمرى تفرد به. اهـ. وذلك إشارة عند المحدثين إلى أنها شاذة.

^(٣) صحيح ابن خزيمة برقم (٣٢٧)، مستدرک الحاكم (٦٧٥). ومال الحافظ إلى عدم ثبوتها فقال: وكأن من رواها كذلك ظن أن المعنى واحد. فتح الباري (١٠/٢).

^(٤) المجموع شرح المهذب (٥١/٣) ط. الفكر.

^(٥) البخاري برقم (٦٠٥)، والزيادة أيضًا في مسلم برقم (٣٧٨) من طريق ابن علية عن أيوب، فلم يتفرد بها سماك بن عطية بل تابعه ابن علية هو ثقة حافظ، فليس هذا مما نحن فيه.

ومن أمثلة ما قدمنا في هذا الباب من أن راوي الحديث بدون الزيادة قد يدخل في أثناء الحديث فتفوته الزيادة: ما أخرجه مسلم في صحيحه^(١) عن عقبة بن عامر رضي الله عنه، قال: كانت علينا رعاية الإبل، فجاءت نوبتي فروحتها بعشي، فأدركت رسول الله ﷺ قائماً يحدث الناس، فأدركت من قوله: "ما من مسلم يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبلاً عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة". فقلت: ما أجود هذه.

فإذا قائل بين يدي يقول: التي قبلها أجود. فنظرت فإذا عمر، قال: إني قد رأيتك جئت آنفاً، قال: "ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ أو فيسبغ الوضوء، ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبد الله ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء". هذا لفظ مسلم في صحيحه^(٢).

ومثال ما قدمنا من أن راوي الحديث بدون الزيادة قد يعرض له في أثناء الحديث ما يزعجه عن سماع الزيادة التي رواها غيره: ما ثبت في الصحيح من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب،

(١) مسلم برقم (٢٣٤). أولاً: هذا المثال خارج محل النزاع، لأن الزيادات في الأحاديث المتغيرة في المخرج والمختلفة في الصحابي لا تدخل في زيادة الثقة، بل تعتبر حديثاً آخر مستقلاً على طريقة المحدثين، وإنما الفقهاء والأصوليون يعدّون الحديث حديثاً واحداً ولو جاء عن أكثر من صحابي. ثانياً: الغالب أن المتأخر عن حضور السماع هم القليل، وأن الحاضرين للسمع هم الأكثر - كما في هذا المثال وهو حديث عقبة بن عامر - فلا أكثر هم أصحاب الزيادة، وأما المتأخر المنفرد فيروي الحديث بالنقص لا بالزيادة، فليست هذه الحال مما نحن فيه.

(٢) مسلم برقم (٢٣٤).

فأتاه ناس من بني تميم، فقال: "اقبلوا البشرى يا بني تميم". قالوا: قد بشرتنا فأعطنا، مرتين.

ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: "اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم". قالوا: قد قبلنا يا رسول الله ﷺ، قالوا: جئنا نسألك عن هذا الأمر؟ قال: "كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض". فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب، فو الله لو ددت أني تركتها. هذا لفظ البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق.^(١)

تنبيه (الرفع والوصل من الزيادة):

التحقيق: أن الرفع والوصل نوع من الزيادة، فلو روى بعض الرواة حديثاً موقوفاً ورواه ثقة آخر مرفوعاً، أو رواه بعض الرواة مرسلًا ورواه ثقة آخر موصولاً، فذلك الرفع وذلك الوصل يقبل لأنه من زيادة الثقات وهي مقبولة، ولا تكون الطريق الموقوفة أو المرسلة علة في الطريق المرفوعة أو الموصولة، خلافاً لمن زعم ذلك.^(٢)

(١) البخاري برقم (٣١٩١). وهذا كالمثال السابق، فزيادات الصحابة هي أحاديث مستقلة، والحاضرون عند النبي ﷺ هم أكثر عدداً من الذي ذهب، فلم يتفرد واحد منهم ببقية الحديث.

(٢) هذا الزعم الذي خالفه المؤلف رحمه الله هو عمل أئمة العلل وطريقة الحفاظ من المحدثين، فكتبهم طافحة بإعلال الموصول بالمرسل، والمرفوع بالموقوف، بل الصحيح في هذا أيضاً: أنه بحسب حال الذي وصل السند والذي رفعه، فإن كان أثبت وأحفظ أو أكثر عدداً ممن

وللأصوليين أقوال كثيرة في زيادات العدول، منها: عدم القبول مطلقاً، ومنها: عدم القبول إن علم اتحاد المجلس، ومنها: التعارض إذا غيّرت الزيادة الإعراب، إلى غير ذلك من الأقوال.

وأشار إلى بعضها في المراقي بقوله: ^(١)

والرفع والوصل وزيد اللفظ	مقبولة عند إمام الحفظ
إن أمكن الذهول عنها عادة	إلا فلا قبول للزيادة
وقيل لا إن اتحاد قد علم	والوفق في غير الذي مرّ رسم

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

رواه مرسلاً أو موقوفاً قبل وصله ورفع، وإن كان أقل في الحفظ أو في العدد ردّ ورُجِّح عليه الإرسال والوقف. وأهل الحديث أعلم بهذا من غيرهم.

قال الحافظ ابن رجب رحمته الله: ولا فرق في الزيادة بين الإسناد والمتن، كما ذكرنا في حديث النكاح بلا ولي، وقد تكرر في هذا الكتاب ذكر الاختلاف في الوصل والإرسال، والوقف والرفع، وكلام أحمد وغيره من الحفاظ يدور على اعتبار قول الأوثق في ذلك، والأحفظ أيضاً. شرح علل الترمذي (٦٣٧/٢).

^(١) مراقي السعود، رقم الأبيات (٥٥٤-٥٥٦).

^(٢) روضة الناظر ص (١٢٤-١٢٥).

فصل: وتجاوز رواية الحديث بالمعنى

للعالم المفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم عند الجمهور، فيبدل لفظاً مكان لفظ فيما لا تختلف الناس فيه، كالألفاظ المترادفة مثل: القعود والجلوس والصب والإراقة والحظر والتحرير... الخ.

خلاصة ما ذكره رحمته الله في هذا الفصل: أن نقل الحديث بالمعنى جائز عند الجمهور ^(١) بشروط، وأن بعض أصحاب الحديث قال بمنعه مطلقاً، وأنه لا بد من أداء الحديث بنفس اللفظ لا بمعناه. ^(٢)

وشروط جوازه عند من أجازه:

الأول منها: أن يكون ناقل الحديث بالمعنى عالماً باللسان العربي، لا تخفى عليه النكت الدقيقة التي يحصل بها الفرق الخفي بين معاني الألفاظ، عارفاً بالمحتمل وغيره والظاهر والأظهر والعام والأعم ونحو ذلك، لأن من ليس كذلك قد يبدل اللفظ بلفظ يساويه في ظنه وبينهما تفاوت في المعنى خاف عليه، فيأتي الخلل في حديثه من ذلك.

(١) عند الأئمة الأربعة وجماهير العلماء وعليه العمل. قال الإمام أحمد: ما زال الحفاظ يحدثون بالمعنى وكذلك الصحابة. الكوكب المنير (٢/٥٣٠-٥٣١)، المسودة ص (٢٨١)، شرح تنقيح الفصول ص (٣٨١)، الكفاية ص (١٩٨)، مقدمة ابن الصلاح ص (٢١٣-٢١٤).

(٢) رواية عن أحمد واختاره جمع من العلماء، منهم ابن حزم والرازي، وحكاه ابن السمعاني عن ابن عمر وجمع من التابعين، ونقل عن مالك أيضاً، ونسبه ابن قدامة والمجد أبو البركات لابن سيرين. قال ابن مفلح: في نقله عن ابن عمر ومن معه من التابعين نظر، فإنه لم يصح عنهم سوى مراعاة اللفظ، فلعله استحباب، أو لغير عارف. فإنه إجماع فيهما. الكوكب المنير (٢/٥٣٢).

الثاني: أن يكون جازماً يقيناً بمعنى الحديث، لا أن يكون فهمه للمعنى بنوع استنباط واستدلال يُختلف فيه أو يُظن لعدم وضوح الدلالة، خلافاً لمن زعم الاكتفاء بالظن بالغالب.

الثالث: أن لا يكون اللفظ الذي نقل به الراوي معنى الحديث أخفى من لفظ النبي ﷺ ولا أظهر. ^(١) أما منع نقله بما هو أخفى منه فواضح، وأما منعه بما هو أظهر منه: فقد علله المؤلف بأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة وبالحفي أخرى. ^(٢)

والمعروف عند أهل الأصول تعليله بأن الظهور من المرجحات عند التعارض، فقد يتعارض مع الحديث الذي رواه الراوي بأظهر من معناه حديث آخر، فيرجحه المجتهد عليه بالظهور ظاناً أن اللفظ للنبي ﷺ، والواقع أن موجب الترجيح من تصرف الراوي لا من النبي ﷺ، وهذه العلة ظاهرة كما ترى. ^(٣)

^(١) زادوا شرطاً آخر سينبه عليه المؤلف وهو: أن لا يكون لفظ الحديث مما يتعبد به، كالألفاظ الأذان والإقامة والأذكار. فلا يجوز روايتها بالمعنى. شرح مختصر الروضة للشري (٣٥٧/١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٣٧)، الكوكب المنير (٥٣٥/٢).

^(٢) ذكره أبو الخطاب في كتابه التمهيد (١٦٢/٣)، ونقله عنه ابن قدامة والطوفي. شرح مختصر الروضة (٢٤٦-٢٤٨)، الكوكب المنير (٥٣٢/٢). وذكر ابن عقيل أن روايته بالأظهر أولى، وقال بعض الحنابلة: يجوز بأظهر لجوازه بغير عربية وهي أتم بياناً. حاشية الكوكب المنير (٥٣٣/٢).

^(٣) الأظهر أنه يجوز رواية الحديث بالمعنى بما هو أظهر من المعنى الأول، وهو قول الجمهور، لأنه يصيب مقصوداً للشرع بأن يفهم الناس كلام الشارع. شرح مختصر الروضة للشري (٣٦٠/١).

وحجج جواز نقله بالمعنى المذكور في هذا الفصل:

منها: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال كلمة عربية بكلمة عجمية فإبدالها بكلمة عربية أولى. **ومنها:** أن سفراء النبي ﷺ كانوا يبلغونهم أوامره بلغتهم.

ومنها: أن الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة بألفاظ مختلفة والمعنى واحد.

ومنها: أن من سمع شاهداً يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية والشهادة أكد من الرواية.

ومنها: أن الرواية بالمعنى عن غيره ﷺ جائزة، فكذا الرواية عنه بجامع حرمة الكذب فيهما معاً. وحجة من قال بالمنع في هذا الفصل حديث: "نصر الله امرأً سمع مقالتي فادأها كما سمعها".^(١) الحديث.

هذا هو خلاصة ما ذكره في هذا الفصل.

قال مقيده عفا الله عنه: التحقيق في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الجمهور من جواز نقل الحديث بالمعنى بالشروط المتقدمة، لأنه غير متعبد بلفظه، والمقصود منه

^(١) أخرجه الترمذي (٢٦٥٦) وأبو داود (٣٦٦٠) وابن ماجه (٢٣٠) من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، وسنده صحيح، وهو في الصحيح المسند للشيخ الوادعي رحمته الله برقم (٣٥١)، وصححه العلامة الألباني في صحيح الترغيب رقم (٩٠).

أجاب ابن قدامة عن استدلالهم بقوله: والحديث حجة لنا، لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه والفهم، ونحن لا نجوزه لغير من يفهم. جواب آخر: أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع ولهذا لا يعد كذباً. روضة الناظر ص (١٢٥).

المعنى فإذا أدى المعنى على حقيقته كفى ذلك دون اللفظ، ومن أتى بالمعنى بتمامه فقد أداه كما سمعه، فيدخل في قوله: "فأداها كما سمعها"، ويدل لهذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ۖ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ۖ﴾ [الأعلى: ١٨-١٩]، والذي في تلك الصحف إنما هو معنى ما ذكر لا لفظه، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن. ^(١)

فإن قيل: ما الجواب عن حديث البراء بن عازب المشهور الصحيح، ومحل الشاهد منه أن البراء سمع من النبي ﷺ ذلك الحديث، ومن جملة: "آمنت بكتابك الذي أنزلت ونيك الذي أرسلت". فقال البراء: ورسولك الذي أرسلت.

^(١) ومما يدل على ذلك عمل الصحابة رضي الله عنهم، فكان ابن مسعود إذا حدث عن النبي ﷺ قال: أو دون ذلك أو فوق ذلك أو قريباً من ذلك. أخرجه ابن ماجة رقم (٢٣)، والحاكم (١١١/١) والدارمي (٨٣/١). وكان أنس بن مالك إذا حدث قال: أو كما قال رسول الله ﷺ. أخرجه ابن ماجة رقم (٢٤) والدارمي (٨٤/١)، وصححهما الشيخ الألباني. وقول معاوية بن الحكم السلمي في قول النبي ﷺ عن الصلاة "إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن" قال معاوية: أو كما قال رسول الله ﷺ. أخرجه مسلم (٥٣٧). وانظر: صحيح مسلم برقم (٢٦٢١) حديث جندب، ورقم (٢٥٩٦) حديث أبي برزة، وبرقم (٢٤٥١) حديث أم سلمة، وبرقم (١٠٥٢) حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

فائدة: محل هذا في غير الكتب المصنفة، أما المصنفات فلا يجوز تغييرها بالمعنى. قال ابن الصلاح: إن هذا الخلاف لا نراه جارياً -ولا أجراه الناس فيما نعلم- فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف، ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره، والله أعلم. اهـ. مقدمة علوم الحديث ص (٢١٤)، شرح مقدمة صحيح مسلم للنووي (٧٢/١)، الكوكب المنير (٢/٥٣٦-٥٣٧)، نزهة الخاطر (١/٣٢٢).

فأبدل لفظ "النبي" بلفظ "الرسول"، فقال له ﷺ: "قل آمنت بنبيك الذي أرسلت".^(١) فأنكر عليه إبدال لفظ النبي بلفظ الرسول، وهذا يدل على منع نقل الحديث بالمعنى؟.

قلنا: قد أجيب عن هذا بأجوبة متعددة، والذي يظهر لي والله تعالى أعلم: أن وجه إنكار النبي ﷺ على البراء إبدال النبي بالرسول أن لفظ "الرسول" لا يقوم مقام لفظ "النبي" في الحديث المذكور لتفاوت معنى الكلمتين، فإنك لو قلت: "ورسولك الذي أرسلت" كان قولك: "الذي أرسلت" لا حاجة له مع قولك: "ورسولك" فهو تكرار ظاهر وتأكيد لا حاجة إليه، بخلاف لفظ النبي فإن النبي قد يكون غير مرسل، فصرح بأنه مرسل فيكون قوله الذي أرسلت تأسيساً لا تأكيداً، ومعلوم أن التأكيد لا يساوي التأسيس.

وقد تقرر في الأصول أنه إن دار اللفظ بين التأكيد والتأسيس فحملة على التأسيس أرجح إلا للدليل، كما أوضحناه في كتابنا "أضواء البيان" في سورة النحل في الكلام على قوله: ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧].^(٢)

(١) البخاري (٢٤٧)، ومسلم (٢٧١٠).

(٢) نقل ابن النجار عن شيخ الإسلام: أن الجواب عن حديث البراء من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن "الرسول" كما يكون من الأنبياء يكون من الملائكة.

الثاني: أن تضمن قوله: "ورسولك" النبوة بطريق الالتزام، فأراد عليه الصلاة والسلام أن يصرح بذكر النبوة.

الثالث: الجمع بين لفظي النبوة والرسالة. اهـ. وفي الجمع بينهما فائدة لوجود الفرق بينهما. ومن الأجوبة: أنه من الأذكار وهي مما يتعبد بلفظها، فهو إذاً خارج محل النزاع. الكوكب المنير (٥٣٦/٢)، شرح مختصر الروضة للشثري (٣٥٩/١).

تنبيهات:

الأول: حكى قوم الإجماع على جواز نقل الحديث بالمعنى في الترجمة، أعني إبدال اللفظ العربي بلفظ أعجمي لإفهام أهل ذلك اللسان الأعجمي، وحكى قوم الإجماع أيضاً على إبدال لفظ بمرادفه، وأدخل ذلك في الخلاف قوم آخرون.

والفرق بين إبدال اللفظ بمرادفه وبين مسألة نقل الحديث بالمعنى: أن إبدال اللفظ بمرادفه لا بد فيه من بقاء التركيب الأول على حالته من غير تقديم ولا تأخير، ولا إبدال فعل باسم مثلاً ولا عكسه، فلو فرضنا مثلاً: أن لفظ النبي ﷺ في قصة الأعرابي الذي بال في المسجد: "أريقوا على بوله سجلاً من ماء" ^(١) فقال الراوي: أريقوا على بوله دلوّاً ملأى أو ذنوباً من ماء. فهذا من إبدال لفظ بمرادفه، لأنه لم يغير فيه شيئاً من تركيب الكلام، وإنما أبدل (لفظ) ^(٢) "السجل" بمرادفه وهو الذنوب أو الدلو الملىء.

ولو قال مثلاً: أمر النبي ﷺ بصب دلو ملأى من الماء على بول الأعرابي. فهذا من النقل بالمعنى، لأنه غيّر من تركيب إلى تركيب آخر يساويه في المعنى. وبيان الفرق بين المسألتين يظهر أن المؤلف أدخل إحداهما في الأخرى في قوله: فيبدل لفظاً مكان لفظ.

التنبيه الثاني: اعلم أن الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو في غير المتعبد بلفظه، أما ما تعبد بلفظه كالأذان والإقامة والشهد والتكبير في الصلاة ونحو ذلك، فلا يجوز نقله بالمعنى لأنه متعبد بلفظه.

(١) البخاري برقم (٢٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) في ط. عالم الفوائد: بدون (لفظ).

وقال بعض أهل العلم وكذلك جوامع الكلم التي أوتيها ﷺ فلا يجوز نقلها بالمعنى إذ لا يقدر غيره على الإتيان بمثلها، قال: ومثال ذلك قوله: "الخراج بالضمان".^(١) "البينة على المدعي".^(٢) "العجماء جبار".^(٣) "لا ضرر ولا ضرار".^(٤) "الآن حمي الوطيس".^(٥) ونحو ذلك.

التنبيه الثالث: اختلف أهل العلم في الاحتجاج بالفاظ الحديث على مسائل اللغة العربية، فقال قوم: لا يجوز ذلك، لأن الغالب الرواية بالمعنى دون اللفظ، وكثير من الرواة الذين يروون بالمعنى لا يحتاج بهم في اللغة، لأن أصلهم عجم أو عرب لا يحتاج بقولهم، واستدلوا لهذا بكثرة اختلاف ألفاظ الرواة في الواقعة الواحدة، إذ ليس كل تلك الألفاظ المختلفة من لفظ النبي ﷺ.

ومن قال بهذا القول الدماميني زاعماً أن علماء عصره كالبلقيني وابن خلدون وغيرهم وافقوه في ذلك، كما ذكره العبادي في الآيات البينات عن شهاب الدين عميرة.

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٠٨)، والترمذي (١٢٨٥)، والنسائي (٤٤٩٠)، وابن ماجه (٢٢٤٣)، من حديث عائشة رضي الله عنها، وحسنه العلامة الألباني في الإرواء برقم (١٣١٥).

(٢) أخرجه الترمذي (١٣٤١، ١٣٤٢) من حديث ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وصححه السيخ الألباني في الإرواء برقم (٢٦٤١، ٢٦٦١).

(٣) البخاري (١٤٩٩)، مسلم (١٧١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه ابن ماجه (٢٣٤٠، ٢٣٤١)، وأحمد (٢٨٦٥، ١٥٧٥٦، ٢٢٧٧٨) من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت رضي الله عنهم. صححه الألباني في الإرواء برقم (٨٩٦).

(٥) أخرجه مسلم (١٧٧٥) من حديث العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه.

وذهب آخرون إلى جواز الاحتجاج بألفاظ الحديث على اللغة العربية بناء على أن الأصل والغالب الرواية باللفظ، قالوا: ولا حجة على خلاف ذلك باختلاف الألفاظ في الواقعة الواحدة لجواز كونه ﷺ حدث عن واقعة واحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة، فروى كل راو كما سمع، ومن اشتهر بالاستدلال بلفظ الحديث على اللغة ابن مالك رحمته الله.

قال مقيده عفا الله عنه: الذي يظهر لي في هذه المسألة والله أعلم هو التفصيل فيها: فما غلب على الظن أنه من لفظ النبي ﷺ، ك بعض الأحاديث التي اتفق فيها جميع الرواة أو معظمهم على لفظ واحد، فإنه حجة في اللغة، وما غلب على الظن أنه من لفظ الراوي بالمعنى لا يحتج بقوله في العربية فلا يحتج بلفظه، والعلم عند الله تعالى. ^(١)

(١) هذه المسألة من فروع مسألة رواية الحديث بالمعنى. ونقل الزركشي عن أبي الحسن بن الضائع النحوي أنه قال: وهذا هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن، وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة النبي ﷺ لأنه عليه الصلاة والسلام أفصح العرب. اهـ

ثم ذكر الزركشي أن أبا حيان الأندلسي أخذ يعترض على ابن مالك استكثاره من الاستشهاد بالأحاديث والآثار معتمداً -يعني أبا حيان- على كلام ابن الضائع المتقدم. قال الزركشي: وهذا كله مردود، لأننا لا نعلم أن الراوي رواه بالمعنى، والأصل نقله باللفظ، ولهذا كانوا يشددون في الحروف، ويروونه باللحن على ما يسمعون. نعم إذا تحققنا أن الراوي رواه بالمعنى وليس هو من أهل اللسان ساغ ما قالوه، وأنى يتحقق ذلك؟. سلاسل الذهب للزركشي ص (٣٣٢-٣٣٣). فإذا شرط عدم الاحتجاج بالحديث على اللغة أمران: أن يكون مروياً بالمعنى وأن يكون الراوي ليس عربياً، واجتماع هذين الشرطين معاً غير متحقق في أكثر الأحاديث، لاسيما وقد علم أن الأصل تحري أهل الحديث في الرواية وتثبتهم في نقل الألفاظ النبوية، ولا نتحقق متى روى الراوي الحديث بالمعنى، والله أعلم.

وأشار صاحب المراقي إلى ما في هذه المسألة من الأقوال بقوله: ^(١)

والنقل للحديث بالمعنى مُنِع	ومالك عنه الجواز قد سُئِمِع
لعارف يفهم معناه جزم	وغالب الظن لدى البعض انختم
والاستواء في الخفاء والجلال	لدى المجوّزين حتما خلا
وبعضهم منع في القصار	دون التي تطول لاضطرار
وبالمرادف يجوز قَطْعاً	وبعضهم يحكون فيه المنعاً
وجوزن وفقاً بلفظ عَجْمِي	ونحوه الإبدال للمترجم

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

(١) مراقي السعود، رقم الآيات (٥٨٦-٥٩١).

(٢) روضة الناظر ص (١٢٥-١٢٦).

فصل: مراسيل أصحاب النبي ﷺ مقبولة

عند الجمهور، وشذ قوم فقالوا: لا يقبل مرسل الصحابي إلا إذا عرف بصريح خبره أو عاداته أنه لا يروي إلا عن صحابي وإلا فلا، لأنه قد يروي عن من لم تثبت لنا صحبته... الخ.

حاصل ما ذكره في هذا الفصل أن مراسيل الصحابة لها حكم الوصل، لأن الصحابي لا يروي غالباً إلا عن صحابي،^(١) ولأن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن

(١) والجهالة بالصحابي غير قاذحة لأنهم كلهم عدول، وهذا في الغالب وإلا فقد يروي عن التابعي، وهو وإن كان نادراً فإنهم لا يروون إلا عن عدل، لأن الصحابة ﷺ أحوط للدين من أن يرووا أحكامه عن من لا يعول عليه، فلا محذور في مراسيلهم لأن الواسطة عدل بكل حال. ثم قد قام إجماع الأمة على قبول مراسيل الصحابة، مع أن بعضهم يُعلم بأنه لم يشهد الواقعة، مما يُعلم بالجزم بأنه قد وقع فيها إرسال، ولذلك روى بعض الصحابة أحاديث فستلوا عنها فبينوا أنها ليست من حديثهم وإنما من حديث صحابي آخر، فيكون خلاف من خالف في هذا شاذ.

قال ابن الصلاح: ثم إننا لم نعد في أنواع المرسل ونحوه ما يسمى في أصول الفقه مرسل الصحابي، مثلاً يرويه ابن عباس وغيره من أحداث الصحابة عن رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه؛ لأن ذلك في حكم الموصول المسند.. علوم الحديث ص (٥٦).

قال السيوطي: هو الذي قطع به الجمهور من أصحابنا وغيرهم وأطبق عليه المحدثون المشترطون للصحيح القائلون بضعف المرسل، وفي الصحيحين من ذلك ما لا يحصى؛ لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة وكلهم عدول، ورواياتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رويها بينها، بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين ليس أحاديث مرفوعة، بل إسرائيليات أو حكايات أو موقوفات. تدريب الراوي (١/٢٣٤-٢٣٥)، الكوكب المنير (٢/٥٨١) مع حاشيته، شرح مختصر الروضة (٢/٢٢٩)، المسودة ص (٢٥٩)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٦٢)، شرح مختصر الروضة للشثري (١/٣٤٥-٣٤٦).

عباس ونظرائه من صغار الصحابة مع إكثارهم من الحديث عنه ﷺ، وكثير من روايتهم عنه مراسيل. وشذ قوم فخالفوا في ذلك إلا إذا عرف عن الصحابي أنه لا يروى غالباً إلا عن صحابي. هذا خلاصة ما ذكره في هذا الفصل، وقبول مرسل الصحابي هو الصواب، والذي يظهر لي أن الصحابي لو علم أن أكثر روايته عن التابعين كان مرسله كمرسل غيره، والله تعالى أعلم. ^(١)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢)

^(١) من رأى النبي ﷺ غير مميز كمحمد بن أبي بكر الصديق فإنه صحابي، وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول، ولا يجيء فيه ما قيل في مراسيل الصحابة؛ لأن أكثر رواية هذا أو شبهه عن التابعين، بخلاف الصحابي الذي أدرك وسمع، فإن احتمال روايته عن التابعين بعيد جداً. تدريب الراوي (١/٢٢٠).

^(٢) روضة الناظر ص (١٢٦-١٢٧).

فصل: فأما مراسل غير الصحابة

وهو أن يقول: قال النبي ﷺ من لم يعاصره، أو يقول: قال أبو هريرة ولم يدركه، ففيها روايتان: إحداهما: تقبل، اختارها القاضي وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وجماعة من المتكلمين، والأخرى: لا تقبل، وهو قول الشافعي وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن في قبول الحديث المرسل روايتين عن الإمام أحمد، وأن مذهب مالك وأبي حنيفة ومن ذكر معهم قبوله، ومذهب الشافعي ومن ذكر معه عدم قبوله. ^(١)

وحجة من قال بقبوله هي: أن العدل لا يحذف الوسطة مع الجزم بالخبر إلا وهو عالم أن الوسطة التي حذف ثقة، فحذفه لها مع الجزم بالخبر بمثابة قوله: أخبرني فلان وهو ثقة، لأن أخباره عنه ﷺ بالجزم مع عدم عدالة الناقل الذي لم يذكره ينافي عدالته، لما في ذلك من إحلال الحرام وتحريم الحلال والزام الناس بالعبادات بأمر مشكوك فيه. ^(٢)

وحجة من قال بعدم قبوله: أن الوسطة المحذوفة في المرسل لا تعرف عينها، ومن لا تعرف عينه لم تعرف عدالته، ورواية مجهول العدالة مردودة كما تقدم، ولأن

(١) اتفق الفقهاء والأصوليون على أن الراوي إذا كان يسقط الضعفاء لا يقبل إرساله، ولو كان إمامًا في النقل. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٥٩).

(٢) جوابه: أنه قد وجد كثير من الرواة الثقات من يرسل عن غير عدل ولا ثقة، فهذا يرد قولهم، ثم هو مجرد إحسان ظن بالراوي الذي أرسل وهذا لا يكفي، وأيضًا قد يكون الراوي الذي أسقطه ثقة عنده لكنه ليس بثقة عند غيره، بل عدم ذكره لاسمه يوقع ريبه أنه ليس بمرضي، فإنه كثيرًا ما يكون الساقط مجروحًا.

شهادة الفرع لا تقبل على شاهد الأصل (ما لم يعينه)^(١) فكذلك الرواية، وافتراق الشهادة والرواية في بعض الأحكام كما تقدم لا يستلزم افتراقهما في هذا المعنى، كما أنهما لا فرق بينهما في عدم قبول رواية المجروح والمجهول.^(٢)

هذا هو خلاصة ما ذكره في هذه المبحث، وما أشار إليه هنا من الفوارق بين الشهادة والرواية تقدمت الإشارة إلى ما فيه كفاية منه.

تنبيهات:

الأول: اعلم أن المرسل في اصطلاح أهل الأصول غير المرسل في الاصطلاح المشهور عند المحدثين، فضابط المرسل في الاصطلاح الأصولي هو ما عرف أنه سقطت من سنده طبقة من طبقات السند، كما مثل له المؤلف في هذا الفصل،

(١) في ط. عالم الفوائد بدون هذه العبارة.

(٢) قال ابن قدامة: لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله، فإذا لم يسمه فالجهل أتم، إذ من لا يعرف عينه كيف نعرف عدالته. روضة الناظر ص (١٢٦).

قال ابن الصلاح: وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الأثر، وقد تداولوه في تصانيفهم.

وقال الإمام مسلم في مقدمة صحيحه: المرسل في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة. اهـ. وابن عبد البر حافظ المغرب ممن حكى ذلك عن جماعة أصحاب الحديث. مقدمة علوم الحديث ص (٥٤-٥٦).

وقال الخطيب: وعلى ذلك أكثر الأئمة من حفاظ الحديث ونقاد الأثر. الكفاية ص (٣٨٤). وعليه فلا يقبل المرسل إلا إذا اعتضد بما يكون معه حجة. انظر: الرسالة للشافعي ص (٤٦١-٤٦٥)، إعلام الموقعين (١٧٨/٣)، تهذيب السنن (١٠٧/٥) اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٩٠-٢٩٢)، نزهة الخاطر (١/٣٢٤-٣٢٥).

فالمرسل في اصطلاح أهل الأصول يشمل أنواع الانقطاع، فيدخل فيه المنقطع والمعضل، فمن قال من أهل الأصول بقبول المرسل فإنه يقبل المنقطع والمعضل كما بينا. ^(١)

والمرسل في الاصطلاح المشهور عند المحدثين: هو قول التابعي مطلقاً أو التابعي الكبير خاصة: قال عليه السلام، وبعض أهل الحديث يطلق الإرسال على كل انقطاع كاصطلاح أهل الأصول. ^(٢)

التنبيه الثاني: اعلم أن من يحتج بالمرسل يحتج بعننة المدلسين من باب أولى، كما نبه عليه غير واحد. ^(٣)

^(١) فالإرسال يقابل الاتصال عند الأصوليين، فهو بمعنى الانقطاع مطلقاً. مقدمة ابن الصلاح ص (٥١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٥٩)، الكوكب المنير (٢/٥٧٤، ٥٧٦، ٥٧٩)، شرح مختصر الروضة للشري (١/٣٤٤).

^(٢) قال ابن الصلاح: وصورة المرسل التي لا خلاف فيها: حديث التابعي الكبير الذي لقي جماعة من الصحابة وجالسهم، كعبيد الله بن عدي بن الخيار، ثم سعيد بن المسيب وأمثالهم، إذا قال: قال رسول الله ﷺ. والمشهور: التسوية بين التابعين أجمعين في ذلك ﷺ... والمعروف في الفقه وأصوله أن كل ذلك يسمى مراسلاً، وإليه ذهب من أهل الحديث أبو بكر الخطيب وقطع به. مقدمة علوم الحديث (٥١-٥٢).

^(٣) وذلك لأن التدليس محتمل للانقطاع وعدمه، وأما المرسل فهو انقطاع صريح بأن الراوي لم يلق من روى عنه. وقد نقل السخاوي عن الخطيب في بيان التدليس، قال: هو تدليس الحديث الذي لم يسمعه الراوي ممن دلّسه عنه بروايته إياه على وجه أنه سمعه منه ويعدل عن البيان لذلك. قال: ولو بين أنه لم يسمعه من الشيخ الذي دلّسه عنه وكشف ذلك لصار بيانه مراسلاً للحديث غير مدلس فيه؛ لأن الإرسال للحديث ليس بإيهام من المرسل كونه

التنبيه الثالث: اعلم أن في المرسل لعلماء الأصول ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه مردود للجهل بالساقط فيه وعلى هذا جماهير أهل الحديث.

الثاني: أنه مقبول كما تقدم، وهو المشهور عن مالك وأبي حنيفة وأحمد، ولكنه يقدم عليه عند التعارض المسند لأنه أرجح منه.

الثالث: قول جماعة: أن المرسل يرجح على المسند عند التعارض، لأن الراوي ما حذف الواسطة في المرسل إلا لأنه جازم بعدالتها، بخلاف المسند فقد يحيل فيه الناظر على تعديل الراوي.

ولا يخفى عدم اتجاه هذا القول، لأن من كانت عدالته معروفة لا شك أنه أولى ممن لم تعرف عدالته ولا عينه إلا بحسن الظن بمن روى عنه أنه عالم بأنه عدل وإلا لما جزم بالخبر.

التنبيه الرابع: اعلم أن قول المؤلف: فأما مراسيل الصحابة، فيه بحث عربي وهو أن يقال: الياء في "المراسيل" من أين جاءت؟ والمفرد: مرسل، فالقياس: مراسل كمساجد، لعدم موجب للياء، وأظهر ما يقال في ذلك عندي: أن إشباع الكسرة في بعض الكلمات أسلوب عربي معروف، ومنه قول كعب بن زهير: ^(١)
أَمْسَتْ سَعَادُ بَارِضٍ لَا يَبْلُغُهَا إِلَّا الْعَتَاقُ النَجِيَّاتُ الْمَرَاسِيلُ

سامعاً ممن لم يسمع منه وملاقياً لمن لم يلقيه، إلا أن التدليس الذي ذكرناه متضمن الإرسال لا محالة؛ لإمساك المدلس عن ذكر الواسطة. فتح المغيث (١/٢٢٣). وانظر: توضيح الأفكار (١/٣٢٠).

^(١) ديوان كعب بن زهير ص (٦٢).

وقول الآخر، وهو من أبيات كتاب سيبويه: ^(١)

تنفي يداها الحصى في كل هاجرة نفي الدراهم تنقاد الصياريف

فالدراهم بالياء جمع درهم، وأما على زعم من قال: إنها جمع "درهام" لغة في درهم، فلا شاهد في البيت. وأشار في المراقي إلى تعريف المرسل ومذاهب العلماء فيه بقوله: ^(٢)

ومرسلٌ قولُهُ غير من صَحِبْ قال إمام الأعجمين والعرب

عند المحدثين قول التابعي أو الكبير قال خير شافع

وهو حجة ولكن رُجِّحَا عليه مسند وعكس صُجِّحَا

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٣)

فصل: ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى

كرفع اليدين في الصلاة ^(٤) ومس الذكر ونحوه في قول الجمهور. وقال أكثر الحنفية: لا يقبل، لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السيلين يوجد كثيراً وتتقضى به الطهارة، ولا يحل للنبي ﷺ ألا يشيع حكمه، إذ يؤدي إلى إخفاء

^(١) نسبه المبرد في كتابه الكامل في الأدب (١/٢١٠)، وكذا المعري في شرح ديوان المتنبي ص (٦٢٣) إلى الفرزدق، وكذا نسبه سيبويه في الكتاب (١/٢٨).

^(٢) مراقي السعود، رقم الأبيات (٥٨٣-٥٨٥).

^(٣) روضة الناظر ص (١٢٧-١٢٨).

^(٤) ذكر بعضهم أن هذا الحديث رواه قريب من خمسة عشر صحابياً فليس هو آحاد. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٤٨).

الشريعة وإبطال صلاة الخلق، فتجب الإشاعة فيه ثم تتوفر الدواعي إلى نقله، وكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد^(١)... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن مذهب الجمهور هو قبول أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، أي: فيما يعم التكليف به،^(٢) وأن أكثر الحنفية^(٣) خالف في ذلك قائلاً: إن ما تعم به البلوى تتوفر الدواعي إلى نقله فلا يقبل إلا متواتراً. وأن الحق قبوله، بدليل أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

كقبولهم خبر عائشة في وجوب الغسل من الجماع بدون إنزال،^(٤) وخبر رافع بن خديج في المخابرة،^(٥) ولأن الراوي عدل جازم بالرواية وصدقه ممكن،^(٦) فلا يجوز تكذيبه مع إمكان صدقه، ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس والخبر أولى

(١) ردّ قولهم ذلك بأنه قد يرى بعض الناقلين الاكتفاء بنقل البعض الآخر، فلذلك لم ينقلوه متواتراً. شرح مختصر الروضة للشري (٣٥٠/١).

(٢) هو ما يحتاج إلى معرفته و معرفة حكمه كل أحد، أو هو ما يحتاج إلى العلم به أكثر الناس.

(٣) أنكر ابن القيم رحمته الله نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله، وقال: هو كذب عليهم، فلم يقل ذلك أحد منهم ألبته، وإنما هو قول متأخريهم، وأقدم من قال به عيسى بن أبان وتبعه الكرخي وغيره. مختصر الصواعق ص (٦٠٧). والحنفية لم ينقلوه عن أبي حنيفة وصاحبيه وإنما عن الكرخي والمتأخرين منهم. حاشية اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٨٨-٢٨٩).

(٤) أخرجه مسلم (٣٤٩).

(٥) أخرجه البخاري (٢٢٨٦)، ومسلم (١٥٤٧)، وفي غير ذلك من الوقائع، فكان هذا إجماعاً من أهل العصور الأولى على قبول خبر الواحد مطلقاً.

(٦) بل صدقه غالب، بل ذلك عادته، وإلا كيف سيكون عدلاً.

من القياس، لأنه أصل له ومقدم عليه. ^(١) وما ذكره الحنفية في توجيه عدم قبوله يبطل بالوتر والقهقهة وخروج النجاسة من غير السبيل وتثنية الإقامة، فإن كل ذلك مما تعم به البلوى وقد أثبتوه بخبر الواحد. ^(٢) هذا خلاصة ما ذكره رحمته الله في هذا الفصل.

والمخبرة المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض مشتقة من الخبار كسحاب، وهي الأرض الرخوة ذات الحجارة، أو الخبراء وهي القاع ينبت السدر. وحديث رافع المذكور فيه النهي عن بعض أنواع المزارعة، كأن يشترط رب الأرض أن له ما نبت في بقعة معينة من الأرض كالبقعة التي تلي مجرى السيل، لأنه قد ينبت الزرع فيها دون غيرها كالعكس، وغير ذلك مما هو مذكور في حديثه، كاشتراط القصارة وما يسقى الربيع ونحو ذلك، والقصارة: ما بقي في السنبل من الحب بعدما يداس.

قال مقيده عفا الله عنه: التحقيق هو قبول أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، ولم يزل الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم يقبلون أخبار الآحاد فيما يعم التكليف به،

^(١) ومن الأدلة أيضًا: عموم النصوص الواردة بحجية خبر الواحد، لأنها تشمل خبر الواحد فيما تعم به البلوى. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٤٨).

^(٢) قال الحنفية: تجب صلاة الوتر، وهو بناء على خبر واحد، وقالوا: من قهقه في الصلاة بطل وضوؤه وصلاته، ومن قهقه خارج الصلاة لم يبطل وضوؤه، واعتمدوا في ذلك على حديث آحاد ضعيف، ومثله أيضًا في تثنية الإقامة، وخروج النجاسة من غير السبيلين مثل الدم.

ودعوى الحنفية اشتهار هذه الأخبار غير مقبول، لأن المرجع في ذلك هم أهل الحديث، وقد قالوا بعدم تواتر هذه الأخبار وعدم اشتهارها. شرح مختصر الروضة للشري (٣٤٨/١ - ٣٥٠)، نزهة الخاطر (٣٢٧/١).

كالصلاة والطهارة والصوم وغير ذلك، ولأن النبي ﷺ قد يبلغ الشاهد ويأمره بتبليغ الغائب.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (١)

فصل: ويقبل خير الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات

وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل لأنه مظنون، فيكون ذلك شبهة فلا يقبل، لقوله عليه الصلاة والسلام "ادرأوا الحدود بالشبهات" (٢) ... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل أن خبر الواحد يقبل فيما يسقط بالشبهة كالحدود، وأن الكرخي خالف في ذلك زاعماً أن خبر الواحد إنما يفيد الظن، وعدم إفادته القطع شبهة فيُدراً بها الحد للحديث المذكور. (٣)

(١) روضة الناظر ص (١٢٩).

(٢) بهذا اللفظ في مسند أبي حنيفة برواية الحصفكي ص (١١٤) من حديث ابن عباس، وفيه أبو حنيفة ضعيف. وأخرجه أبو مسلم الكجي بسنده عن عمر بن عبد العزيز عن النبي ﷺ مرسلًا. وفيه حكاية غريبة وقعت لعمر بن عبد العزيز. وجاء بلفظ: ادرءوا الحدود. من حديث علي وهو ضعيف، ولفظ: ادرءوا الحدود ما استطعتم. من حديث عائشة وهو ضعيف أيضًا. انظر: البدر المنير (٦١١/٨)، ضعيف الجامع (٢٥٨)، السلسلة الضعيفة برقم (٢١٩٧)، الإرواء برقم (٢٣٥). وأصح ما في الباب قول ابن مسعود رضي الله عنه: ادرءوا القتل والجلد عن المسلمين ما استطعتم. أخرجه عبد الرزاق في المصنف رقم (١٣٦٤٠) وابن أبي شيبة في المصنف برقم (٢٨٤٩٨) وسنده حسن.

(٣) قال ابن القيم رحمه الله: وطائفة قبلت خبر الواحد فيما لا يسقط بالشبهة، وردته فيما يسقط بها كالحدود التي تدرأ بالشبهات، وزعمت أن احتمال الغلط والكذب على الراوي شبهة في إسقاط الحد، وهذا مذهب المعتزلة، وحكوه عن أبي عبد الله البصري. مختصر الصواعق ص (٦٠٧)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٨٩).

وهذا باطل لما قدمنا من أن أخبار الآحاد من جهة العمل بها قطعية، فتثبت بها الحدود كسائر الأحكام، ولأن الحدود تثبت بشهادة العدول وهي أخبار آحاد. ^(١)

والمشهور جواز القياس في الحدود كما عقده في المراقي بقوله: ^(٢)

والحد والكفارة التقدير جوازه فيها هو المشهور

والضمير في جوازه راجع إلى القياس، وإذ جاز فيها القياس فخير الواحد أولى منه كما تقدم.

وحديث: "ادروا الحدود بالشبهات" الذي استدل به المؤلف كل طريقه ضعيفة، والمعروف أنه من قول عمر بمعناه لا بلفظه.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٣)

^(١) فالشبهة في الدليل لا في نفس الفعل، ومتى كانت الشبهة في الدليل لم تؤثر، كالشبهة الناتجة في الاستدلال بدليل ظاهر، فإن فيه نوع احتمال بعيد لا دليل عليه فلا يلتفت إليه، وشهادة الشهود فيها شبهة فقد يكونون كذبة، فهو احتمال غير متقرر لأنه بغير دليل، وقبول شهادة الشهود ثابت بالإجماع، وإنما الشبهة المؤثرة في الحد فهي في الفعل الموجب للحد كوطء الأمة المشتركة، ووطء الأجنبية يظنها زوجته. شرح مختصر ابن اللحام ص (٣٥٠).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٦٣٦).

^(٣) روضة الناظر ص (١٢٩-١٣٠).

فصل: ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس

وحكي عن مالك أن القياس يقدم عليه، وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول أو معنى الأصول لم يحتج به... الخ.

خلاصة ما ذكره في هذا الفصل: أن خبر الواحد يقبل فيما يخالف القياس، وأن مالكاً حكي عنه تقديم القياس على خبر الآحاد، وأن أبا حنيفة لا يقبل خبر الواحد إذا خالف الأصول أو معنى الأصول.^(١) واستدل المؤلف لقبوله بحديث معاذ فإنه قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد وصوبه النبي ﷺ.^(٢) وبأن الصحابة كانوا لا يستعملون القياس إلا عند عدم النص، ومن ذلك رجوع عمر إلى حديث حمل بن مالك بن النابغة في غرة الجنين،^(٣) وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على

(١) قال ابن القيم رحمه الله: وإذا على القول بأن القياس يخالف الخبر وأنه يقدم على الخبر: لا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة ولا دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النص الصريح والقياس الصحيح، بل كلها متصادقة متعاضدة متناصرة يصدق بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض؛ فلا يناقض القياس الصحيح النص الصحيح أبداً. إعلام الموقعين (١/٣٣١، ٣٣٧). وقال 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؟. إعلام الموقعين (٢/٣١١-٣١٢).

(٢) تقدم تخريج الحديث، وأنه لا يثبت، قال العقيلي: قال البخاري: لا يصح ولا يعرف إلا مراسلاً. انظر السلسلة الضعيفة برقم (٨٨١).

(٣) أخرجه أبو داود (٤٥٧٢)، والنسائي (٤٧٣٩)، وابن ماجه (٢٦٤١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وسنده صحيح.

منافعها، فرجع عن ذلك لحديث: "في كل أصبع عشر من الإبل".^(١) وهو آحاد، ولأن الحديث من كلام المعصوم، والقياس استنباط، وكلام المعصوم أولى من الاستنباط لأنه أبلغ منه.

واحتج المؤلف على أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمهم الله بأنهم أوجبوا الوضوء بالنيذ^(٢) في السفر دون الحضر، وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها،^(٣) وحكموا في القسامة بخلاف القياس وهو مخالف للأصول. هذا هو خلاصة ما ذكره في هذا الفصل.

وقوله في هذا الفصل: وحكي عن مالك أن القياس يقدم عليه. هذا الذي ذكر عن مالك بصيغة (حكي) هو المقرر في أصول الفقه المالكي، وعقده في المراقي بقوله في أول كتاب القياس:^(٤)

والحامل المطلق والمقيد وهو قبل ما رواه الواحد

(١) أخرجه أبو داود (٤٥٦٤)، والنسائي (٤٨٤٣-٤٨٤٧)، وأحمد رقم (١٩٧٠٧، ٦٧١١) من حديث ابن عباس وأبي موسى وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهم، وهو حديث صحيح. انظر: الإرواء برقم (٢٢٧٣).

(٢) قال ابن القيم: ليس في الشريعة حكم يخالف القياس الصحيح، وأما القياس الباطل فالشريعة كلها مخالفة له، ويالله العجب، كيف وافق الوضوء بالنيذ المشتد للأصول حتى قبل وخالف خبر المصرة للأصول حتى رُدَّ. إعلام الموقعين (٣١١/٢-٣١٢).

(٣) قال ابن القيم: فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث الوضوء بنيذ التمر على القياس، وأكثر أهل الحديث يضعفه. إعلام الموقعين (٣١/١-٣٢).

(٤) مراقي السعود، رقم البيت (٦٣٣).

يعني أن القياس مقدم عند مالك على خبر الواحد، لكن فروع مذهبه تقتضي خلاف هذا، وأنه يقدم خبر الواحد على القياس،^(١) كتقديمه خبر صاع التمر في المصرة على القياس الذي هو رد مثل اللبن المحلوب من المصرة، لأن القياس ضمان المثلي بمثله، وهذا هو الذي يدل عليه استقراء مذهبه، مع أن المقرر في أصوله أيضاً أن كل قياس خالف نصاً من كتاب أو سنة فهو باطل، بالقادح المسمى في اصطلاح أهل الأصول: فساد الاعتبار، وعقدة في "المراقي" بقوله في القوادح:^(٢)

والخلف للنص أو إجماع دعا فساد الاعتبار كل من وعى

وهذا القول هو الحق الذي لا شك فيه، لأن القياس لا يجوز مع وجود النص من النبي ﷺ.

قال مقيدة عفا الله عنه: قدّم مالك وغيره من العلماء الخبر على نوع القياس المسمى عند الشافعي بالقياس في معنى الأصل - وهو المعروف بتنقيح المناط، وهو مفهوم الموافقة - في صورة لا يكاد العقل السليم يستسيغ فيها تقديم الخبر على القياس المذكور، وقد بينا في كتابنا أضواء البيان في سورة "بني إسرائيل" أن ذلك لا يمكن فيما يظهر لنا، كما أنكره ربيعة بن أبي عبد الرحمن. وذلك هو ما رواه مالك في الموطأ والبيهقي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال لسعيد بن المسيب: كم في

(١) قال ابن القيم: وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس. اهـ. وذكر رحمته الله أن طريقة الأئمة الأربعة تقديم الخبر على القياس. إعلام الموقعين (٣١/١، ٣٢، ٣٤٩، ٣٦٧) بدائع الفوائد (٤/١٤٢)، مختصر الصواعق ص (٦٨٣). وذكر أن رد الخبر بالقياس طريقة المقلدين. الطرق الحكيمة (١/١٤٦)، إعلام الموقعين (٢/١٩-٢١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٧٦-٢٨٠).

(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٧٩٩).

إصبع المرأة؟ قال: عشر من الإبل. قلت: فكم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. قلت: فكم في ثلاثة أصابع؟ قال: ثلاثون من الإبل. قلت: فكم في أربعة أصابع؟ قال: عشرون من الإبل. قلت: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها! قال سعيد: أعراقي أنت؟! قلت: بل عالم مثبت أو جاهل متعلم. قال: هي السنة يا ابن أخي. ^(١)

فكون عقل ثلاثة أصابع من أصابع المرأة ثلاثين من الإبل وعقل أربعة أصابع من أصابعها عشرين من الإبل ينافي ما علم من حكمة الشرع الكريم ووضعه الأمور في مواضعها وإيقاعها في مواقعها، كما بيناه في كتابنا المذكور، وتكلمنا على سند الحديث المقتضي لذلك، ^(٢) وعلى المراد بالسنة في قول سعيد بن المسيب هي السنة يا ابن أخي.

^(١) أخرجه مالك الموطأ (٢٣٦/٢) برقم (٢٢٧٨)، وعبد الرزاق رقم (١٧٧٤٩)، والبيهقي (١٦٨/٨)، وسنده صحيح.

^(٢) أخرج النسائي في سننه رقم (٤٨٠٥) فقال: أخبرنا عيسى بن يونس حدثنا ضمرة عن إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال: رسول الله ﷺ: "عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها". وأخرجه أيضاً الدارقطني برقم (٣٢٧). قال الشيخ الألباني: وهذا إسناد ضعيف وله علتان: الأولى: عنعن ابن جريج فإنه مدلس. والأخرى: ضعف إسماعيل بن عياش في روايته عن الحجازيين وهذه منها، وقال الحافظ في التلخيص (٢٥/٤): قال الشافعي: وكان مالك يذكر أنه السنة، وكنت أتابعه عليه وفي نفسى منه شيء، ثم علمت أنه يريد سنة أهل المدينة، فرجعت عنه. اهـ. إرواء الغليل رقم (٢٢٥٤). قلت: قد نفى البخاري سماع ابن جريج من عمرو بن شعيب، نقله عنه الترمذي. وقال البيهقي: لا يرون له سماعاً منه. وقال

وبالجملة فلزوم ثلاثين من الإبل في ثلاثة أصابع يقتضي بقياس التنقيح الأحروي المعروف بالقياس في معنى الأصل: أن أربعة أصابع لا يمكن أن تقل ديتها عن ذلك، لأنها مشتملة على الثلاثة وزيادة إصبع. ^(١)

وحديث معاذ الذي استدل به المؤلف: ضعفه غير واحد، والمناقشة في تضعيفه وتصحيحه كثيرة معروفة، ومن انتصر لتضعيفه ابن حزم وغيره، وقال ابن كثير في مقدمة تفسيره، بعد أن ساق حديث معاذ المذكور بصيغة الجزم بقوله: قال: رسول الله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: "فبم تحكم..." إلى قوله: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله ﷺ". ما نصه:

وهذا الحديث في المسند والسنن بإسناد جيد كما هو مقرر في موضعه. وقال ابن قدامة في روضة الناظر في كتاب القياس بعد أن ساق حديث معاذ المذكور ما نصه: قالوا هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون... إلى أن قال: قلنا قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول فلا يضركه كونه مرسلاً. اهـ. ^(٢)

الدارقطني: تجنب تدليس ابن جريج فإنه قبيح التدليس، لا يدلّس إلا فيما سمعه من مجروح. اهـ. كما في تهذيب التهذيب في ترجمة ابن جريج، وتحفة التحصيل ص (٢١٢). وانظر: أضواء البيان عند الآية (٣٣) من سورة الإسراء.

^(١) تقدم أن الحديث ضعيف لم يصح، ولو صح لوجب القول به.

^(٢) روضة الناظر ص (٢٨٦)، هذه الطريق ضعيفة جداً، ثم ليست باللفظ المذكور في حديث معاذ، فقد أخرجه ابن ماجه برقم (٥٥) من طريق محمد بن سعيد بن حسان عن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم حدثنا معاذ بن جبل قال: لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن

وقد أوضحنا الكلام على وجه الاحتجاج بالحديث المذكور، وبطلان الطريق التي أشار لها عن عبادة بن نُسي في كتابنا أضواء البيان في سورة "الأنبياء" وسورة "نبي إسرائيل".

وما استشهد به المؤلف رحمته الله من رجوع عمر إلى الحديث حمل بن مالك في دية الجنين، كان الأولى له أن يستدل لذلك برجوع عمر في دية الجنين إلى قول المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة، لأن رجوعه لحديثهما في ذلك متفق عليه. ^(١)

تنبيه:

فإن قيل: ما الفرق بين مخالفة الأصول أو معنى الأصول؟ فالظاهر في الجواب أن مخالفة القياس أخص من مخالفة الأصول، لأن القياس أصل من الأصول، فكل قياس أصل وليس كل أصل قياساً، فما خالف القياس خالف أصلاً خاصاً، وما خالف الأصول يصدق بما خالف قياساً أو نصاً أو إجماعاً أو استصحاباً أو غير ذلك.

فوجوب الوضوء بالنوم مثلاً موافق للقياس من حيث إنه تعليق حكم بمظنته كسائر الأحكام المتعلقة بمظانها، مع أنه مخالف لبعض الأصول وهو استصحاب العدم الأصلي في خروج الحدث حتى يُعلم أمر ناقل عن استصحاب العدم الأصلي في ذلك.

قال: لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم، فإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إلي فيه. ومحمد بن سعيد بن حسان هو المصلوب الكذاب. فلذا قال العلامة الألباني: موضوع. وانظر: أضواء البيان: عند الآية (٧٨-٧٩) من سورة الأنبياء.

(١) البخاري (٦٩٠٦)، ومسلم (١٦٨٩).

والمراد بمعنى الأصل في الاصطلاح: نفي الفارق، كما عقده في المراقي بقوله: ^(١)

قياسُ معنى الأصل عنهم حَقَّقَ لما دُعي الجمعُ بنفي الفارق

ومن أمثلة ذلك: ما قدمنا من كون ثلاثة أصابع من أصابع المرأة فيها ثلاثون من الإبل وأربعة أصابع من أصابعها فيها عشرون، لأن نفي الفارق المؤثر في نقص الأصابع المذكورة محقق يقيناً، وإنما الفارق بينهما فارق مستوجب للزيادة، لأن الأربعة مشتملة على الثلاثة مع زيادة إصبع كما ترى. ^(٢)

(١) مراقي السعود، رقم البيت (٨١٨).

(٢) بقيت مسائل مهمة في أصل السنة: المسألة الأولى: أفعال النبي ﷺ أقسام:

القسم الأول: ما كان من أفعاله ﷺ جبلياً، كالنوم والاستيقاظ، والذهاب والرجوع، والأكل والشرب، ونحو ذلك، وهذا يفعله كل الناس حتى الكفار، وحكمه: أنه مباح، قطع بذلك الجمهور، لأن ذلك لم يقصد به التشريع ولم نتعبد به، ولذلك نسب إلى الجبلية وهي الخلقة، لكن لو تأسّى به متأسّ فلا بأس، كما كان يفعل ابن عمر رضي الله عنهما. ونقل الباقلاني والغزالي والإسفرائيني قولاً بأنه مندوب، وهناك من قال بالمنع. وظاهر اختيار شيخ الإسلام أنه مندوب، فقال رحمته الله: دلالة أفعاله العادية على الاستحباب أصلاً وصفة، كالطعام والشراب واللباس والركوب والمراكب والملابس والنكاح والسكنى والمسكن والنوم والفراش والمشى والكلام. المسودة ص (١٩١). واختار الشيخ ابن عثيمين أنه لا حكم له في ذاته لأن الإنسان يطلبه بمقتضى الطبيعة والجبلية. ومن منع التأسي به لأنه ﷺ لم يقصد أن يفعله على جهة القرية، وابن عمر قد خالفه غيره من الصحابة.

وهناك قسم ذكره بعض الأصوليين: وهو ما كان محتملاً للجبلية وغيره، وهو ما احتمل أن يخرج عن الجبلية إلى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف وهيئة مخصصة، كركوبه في

الحج، ودخوله مكة من طريق وخروجه من طريق أخرى، ومخالفته طريق ذهابه ورجوعه في العيد، ولبسه النعال السبتية، فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القرية، وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلية. فالأكثر أنه مباح، وقال آخرون هو مندوب، ونُسب إلى ظاهر فعل الإمام أحمد، فإنه تسرى واحتجم وأعطى الحجام أجره اقتداء بالنبي ﷺ. وكذا نُقل من فعل الشافعي في أنه شرب قائماً. قالوا: هو هنا أوضح من الجلي. ورجحه الشوكاني. هذا إذا لم توجد قرائن للحال المذكور فإنها قد ترجح النذب وربما الوجوب. ومنشأ الخلاف في ذلك: تعارض الأصل والظاهر، فإن الأصل عدم التشريع، والظاهر في أفعاله التشريع؛ لأنه مبعوث لبيان الشرعيات.

القسم الثاني: ما فعله على جهة العادة، كهيئة لباسه وتفريق شعره، فهذا مباح على المشهور، ويرد فيه الخلاف المتقدم، ومن فعله تأسيًا يؤجر، وبعضهم منع التأسي فيها.

القسم الثالث: ما فعله على جهة الخصوصية، ويكون ذلك بدليل لأن الأصل التأسي به، كالوصال في الصيام، والزواج بالهبة والزيادة على أربع زوجات، فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره، قال الإمام أحمد رحمه الله: خُصَّ النبي ﷺ بواجبات ومحظورات ومباحات وكرامات.

القسم الرابع: إذا كان ما فعله ﷺ ورد بياناً لدليل مجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب ونذب، كأفعال الحج وأفعال العمرة، وصلاة الفرض، وفي قوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي" البخاري (٦٣١) عن مالك بن الحويرث رحمه الله، وقوله "لتأخذوا عني مناسككم" مسلم (١٢٩٧) عن جابر رحمه الله، وإدخال غسل المرفق والكعبين في الوضوء، فذلك البيان واجب عليه ﷺ لوجوب التبليغ عليه. قال الشوكاني: ولا خلاف أنه دليل في حقنا.

القسم الخامس: ما فعله على جهة التعبد، وذلك بأن يظهر فيه قصد القرية، فهو واجب عليه ليحصل البلاغ، ثم اختلفوا على أقوال: الوجوب والنذب والإباحة والوقف، والصحيح أنه للنذب لقوله تعالى: {لقد كانت لكم في رسول الله أسوة حسنة} الأحزاب: ٢١، ولا دليل يدل على الزيادة على النذب، فوجب القول به، ولا يجوز القول

بأنه يفيد الإباحة فإن إباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه، وذلك لظهور قصد القرية فيه، فالمتيقن هو الذنب. ثم لو فعله ﷺ استحباباً فجعلناه واجباً لم نكن تأسينا به، فالفعل بمجرد لا يدل على الوجوب. وهو رواية عن أحمد ونقل عن الشافعي وقول جماعة من الشافعية وجماعة من الحنابلة والظاهرية وحكي عن الحنفية، واختاره ابن القيم. **فائدة: ذكر الإسني قاعدة:** ما كان من الأفعال ممنوعاً لم يكن واجباً، فإن فعله الرسول عليه الصلاة والسلام فإننا نستدل بفعله على وجوبه. التمهيد ص (٣٣).

المسألة الثانية: التأسّي به ﷺ: هو أن نفعل صورة الذي فعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل، ونقل الزركشي أن حكمه الوجوب فيما سوى خواصه عند جمهور الفقهاء، لقوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر: ٧] وقال عمر: لولا أني رأيت رسول الله يقبل ما قبلتك. البخاري (١٦١٠) مسلم (١٢٧٠). وقيل: إن ذلك إنما يجب في العبادات، وفسروا التأسّي بأن النبي ﷺ إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب وجب علينا أن نفعله كذلك، وإن فعله على وجه الإباحة أو الذنب، وجب علينا اعتقاد أنه كذلك، وليس معناه وجوب فعل كل ما فعله ولو كان مستحباً أو مباحاً. قال القرافي: قال جماهير الفقهاء يجب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله إذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه.

والتأسّي به في الترك: فهو أن تترك ما تركه، لأجل أنه تركه. انظر: المسودة ص (٦٦، ٧١-٧٤، ١٨٧، ١٩١)، الكوكب المنير (١٧٨/٢-١٩١، ١٩٦) مع الحاشية، إرشاد الفحول (١٠٢/١-١١١)، شرح تنقيح الفصول ص (٢٨٨، ٢٩٠)، البحر المحيط (٢٤٧/٣-٢٥٦)، تهذيب السنن (٥٣/١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٥٣/١)، شرح مختصر التحرير للعثيمين ص (٥٠٨-٥١٢، ٥٢٣-٥٢٤)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٣٧-٢٤٠).

المسألة الثالثة: تقرير النبي ﷺ: وصورته: أن يسكت النبي عليه السلام عن إنكار قول أو فعل قيل أو فعل بين يديه أو في عصره وعلم به. وهو لا يقر على باطل، وبعضهم أدخل تقريره في أفعاله، فلذا نُقل عدم الخلاف على أن تقريره لغيره يفيد رفع الحرج من حيث تعلق التقرير بالمقرّر، فكان ذلك في حكم الخطاب برفع الحرج، وإنما اختلفوا في أمرين:

أحدهما: هل يختص بمن قُرّر، أو يعم سائر المكلفين؟ على قولين، حجة الأول أن التقرير ليس له صيغة تعم، ولا يتعدى إلى غيره. وحجة الثاني: لأنه في حكم الخطاب، وقد تقرر أن خطاب الواحد خطاب للجميع، ونُقل عن الجمهور وهو الأصح. **الأمر الثاني:** هل يحمل على الإباحة، أو لا يقضي بكونه مباحاً أو واجباً أو ندباً، بل يحتمل، فيتوقف؟ والقول بالإباحة هو المشهور. ويكون التقرير حجة بشروط:

أحدها: أن يعلم به، وهو ظاهر من لفظ التقرير، وأما ما فُعل في عهده عليه السلام ولم يعلم انتشاره انتشاراً يبلغ النبي عليه السلام، فاختلفوا هل يجعل ذلك سنة وشريعة من شرائعه؟ على قولين. قال السمعاني: إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا، وأضافه إلى عصر النبي ﷺ، وكان مما لا يخفى مثله حمل على الإقرار، ويكون شرعاً لنا، وإن كان مثله يخفى، فإن تكرر حمل على إقراره؛ لأن الأغلب فيما كثر أنه لا يخفى، كقول أبي سعيد: كنا نخرج صدقة الفطر في زمن النبي عليه السلام صاعاً من تمر.. قال: وعلى هذا إذا خرجت الرواية مخرج الكثير بأن قال: كانوا يفعلون كذا، حملت الرواية على علمه وإقراره، وصار منقولاً شرعاً، وإن تجرد عن لفظ الكثير، كقوله: فعلوا كذا فهو محتمل، ولا يثبت شرع باحتمال اه. والظاهر أن هذا تشريع أيضاً كما سيأتي.

الشرط الثاني: كون المقر على الفعل منقاداً للشرع، سامعاً مطيعاً، فالممتنع كالكافر لا يكون التقرير في حقه دالاً على الإباحة. قال ابن القيم: وهو يدل على أمرين: أحدهما: أن أصل الأفعال الإباحة، ولا يجرم منها إلا ما حرمه الله على لسان رسوله ﷺ. الثاني: أن علم الرب تعالى بما يفعلون في زمن شرع الشرائع ونزول الوحي وإقراره لهم عليه دليل على عفو عنه، والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي قبله أنه في الوجه الأول يكون مغفواً عنه استصحاباً، وفي الثاني يكون العفو عنه تقريراً لحكم الاستصحاب. اه قلت: وبهذا يعلم أنه إذا لم يعلم النبي ﷺ بالفعل فهو مُقرّ عليه أيضاً على الصحيح، كقول جابر: كنا نزل والقرآن ينزل، ولو كان شيئاً يُنهى عنه لنهانا عنه القرآن. مسلم (١٤٤٠). إعلام الموقعين (٣٨٧/٢)، البحر المحيط (٢٧٠-٢٧٢)، تشنيف المسامع (٩٠٠/٢-٩٠٣).

المسألة الرابعة: ترك النبي ﷺ: قال ابن النجار: وإذا نقل عن النبي ﷺ أنه ترك كذا. كان أيضاً من السنة الفعلية، ولكن هذا النوع مقيد بتصريح الراوي بأنه ترك، أو قيام القرائن عند الراوي الذي يروي عنه أنه ترك. الكوكب المنير (١٦٥/٢). قال ابن القيم: وأما نقلهم لتركه ﷺ فهو نوعان، وكلاهما سنة:

أحدهما: تصريحهم بأنه ترك كذا وكذا ولم يفعله، كقوله في شهاد أحد: «ولم يغسلهم ولم يصل عليهم» وقوله في صلاة العيد «لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء».. **والثاني:** عدم نقلهم لما لو فعله لتوفرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحد منهم على نقله؛ فحيث لم ينقله واحد منهم ألبتة ولا حدث به في مجمع أبداً علم أنه لم يكن، وهذا كتركه التلفظ بالنية عند دخوله في الصلاة، وتركه الدعاء بعد الصلاة مستقبل المأمومين وهم يؤمنون على دعائه دائماً بعد الصبح والعصر أو في جميع الصلوات.. ومن الممتنع أن يفعل ذلك ولا ينقله عنه صغير ولا كبير ولا رجل ولا امرأة ألبتة، وهو مواظب عليه هذه المواظبة لا يخل به يوماً واحداً.. ومن ها هنا يعلم أن القول باستحباب ذلك خلاف السنة؛ فإن تركه ﷺ سنة كما أن فعله سنة، فإذا استحسبنا فعل ما تركه كان نظير استحبابنا ترك ما فعله، ولا فرق. إعلام الموقعين (٣٧٠-٣٧٢)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٥٥-٢٥٦).

وقال شيخ الإسلام: والترك الراتب سنة كما أن الفعل الراتب سنة، بخلاف ما كان تركه لعدم مقتض أو فوات شرط أو وجود مانع، وحدث بعده من المقتضيات والشروط وزوال المانع ما دلت الشريعة على فعله حينئذ، كجمع القرآن في المصحف، وجمع الناس في التراويح على إمام واحد، وتعلم العربية، وأسماء النقلة للعلم، وغير ذلك مما يحتاج إليه في الدين، بحيث لا تتم الواجبات أو المستحبات الشرعية إلا به، وإنما تركه ﷺ لفوات شرطه أو وجود مانع. فأما ما تركه من جنس العبادات مع أنه لو كان مشروعاً لفعله أو أذن فيه ولفعله الخلفاء بعده والصحابه: فيجب القطع بأن فعله بدعة وضلالة، ويمتنع القياس في مثله، وإن جاز القياس في النوع الأول. مجموع الفتاوى (١٧٢/٢٦).

الأصل الثالث: الإجماع

ومعنى الإجماع لغة: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا: إذا اتفقوا عليه، ويطلق على العزم المصمّم، ومنه قوله تعالى: {فأجمعوا أمركم} يونس: ٧١. ^(١)

وفي الشرع: عرفة المؤلف بأنه: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين. ^(٢)

المسألة الخامسة: هم النبي ﷺ بالفعل: ذكر الشافعية وغيرهم أن من أقسام السنة: ما هم النبي ﷺ بفعله ولم يفعله؛ لأنه ﷺ لا يهم إلا بحق محبوب مطلوب شرعاً؛ لأنه مبعوث لبيان الشرعيات. ومنه همهم ﷺ بمعاقة المتخلفين عن الجماعة.

وعند التعارض يقدم القول على الفعل والفعل على الهم. الكوكب المنير (١٦٦/٢)، البحر المحيط (٢٧٩/٣). قال ابن القيم: ورسول الله ﷺ لا يهم بما لا يجوز له فعله أبداً. كتاب الصلاة ص (١١٧)، اختيارات ابن القيم (٢٥٤-٢٥٥).

^(١) انظر: الصحاح للجوهري، والقاموس والمصباح، مادة (جمع)، الكوكب المنير (٢١٠/٢) مع الحاشية، شرح مختصر الروضة (٥/٣).

^(٢) انظر: روضة الناظر ص (١٣٥-١٣٠). وعرفه الطوفي بأنه: اتفاق مجتهدي العصر من هذه الأمة على أمر ديني. وعرفه ابن النجار بأنه: اتفاق مجتهدي الأمة في عصر على أمر بعد النبي ﷺ. وعرفه الزركشي بقوله: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار. فخرج اتفاق العوام، فلا عبرة بوفاقهم ولا خلافهم، ويخرج أيضاً اتفاق بعض المجتهدين. وبالإضافة إلى أمة محمد ﷺ، خرج اتفاق الأمم السابقة، وإن قيل بأنه حجة على رأي مرجوح، لكن الكلام في الإجماع الذي هو حجة. وقولنا: بعد وفاته، قيد لا بد منه فإن الإجماع لا ينعقد في زمانه عليه الصلاة والسلام. وقولنا: في عصر من الأعصار؛ ليرفع وهم من يتوهم أن المراد بالمجتهدين من يوجد إلى يوم القيامة، وهذا

وبقي عليه شرط وهو كون ذلك بعد وفاته ﷺ، لأنه في حياته لا عبرة بقول غيره. واختار المؤلف أن وجود الإجماع ممكن متصور خلافاً لمن قال: لا يمكن بعد الصحابة،^(١) لكثرة العلماء وانتشارهم في أقطار الدنيا وعدم القدرة على معرفة أقوال الكل.^(٢)

التوهم باطل، فإنه يؤدي إلى عدم تصور الإجماع، والمراد بالعصر هنا: من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة. البحر المحيط (٤٨٧/٣)، الكوكب المنير (٢١١/٢)، شرح مختصر الروضة (٦/٣)، المسودة ص (٣٢٠)، نزهة الخاطر (١/١) - ٣٣١ - (٣٣٢).

والمراد بعلماء العصر: المجتهدون، والمجتهد من اجتمع فيه أربعة شروط: الأول: معرفة الأدلة في المسألة المجتهد فيها. الثاني: معرفة أصول الفقه. الثالث: معرفة مواطن الإجماع والاختلاف. الرابع: معرفة شيء من اللغة يمكنه من فهم الأدلة. شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٤٤).

(١) إجماع الصحابة حجة بلا خلاف بين القائلين بحجية الإجماع، وهم أحق الناس بذلك، ونُقل عن قوم من المبتدعة أن إجماعهم ليس بحجة. البحر المحيط (٥٢٧/٣). قال شيخ الإسلام رحمته الله: والإجماع الذي ينضبط: هو ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة. مجموع الفتاوى (١٥٧/٣) العقيدة الواسطية. ولابن القيم كلام نحو هذا في إعلام الموقعين (٢٢٧/٢-٢٢٩)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٩٧/١-٢٩٨)، قال الشيخ ابن عثيمين رحمته الله: وهذا هو الحق. شرح مختصر التحرير ص (٥٤٠).

(٢) أطلق الإمام أحمد في رواية ولده عبد الله فقال: من أدعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، إذا لم يبلغه. وكذلك نقل المروذي عنه أنه قال: كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا، إذا سمعتمهم يقولون: أجمعوا فاتهمهم، لو قال: إني لم أعلم مخالفاً كان ذلك. انظر: مسائل أحمد لولده عبد

واحتج المؤلف لإمكانه وتصوره بأننا نعلم إجماع المسلمين كلهم على وجوب الصلاة مثلاً، وبأن العلماء مشهورون في نواحي الدنيا فلا يمتنع معرفتهم ومعرفة أقوالهم في المسألة بإخبار أو مشافهة.

الله ص (٤٣٨). وتأوله القاضي أبو يعلى بأنه قال هذا على طريق الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، لأنه قد أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث. انظر: العدة (١٠٩٥/٤).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بعدهم وبعد التابعين أو بعد القرون الثلاثة المحموده، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين. ثم هذا منه نهي عن دعوى الإجماع العام النطقي وهو كالإجماع السكوتي، أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف.. وقد جاء الاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع في كلام عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وغيرهما، حيث يقول كل منهما: اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن فيما في سنة رسول الله فإن لم يكن فيما أجمع عليه الصالحون، وفي لفظ: بما قضى به الصالحون. لكن يقتضى تأخير هذا عن الأصلين، وما ذاك إلا لأن هؤلاء لا يخالفون الأصلين. المسودة ص (٣١٥-٣١٧)، وانظر: شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٥٠)، البحر المحيط (٤٨٩/٣). وذكر **الطوفي:** أنه إنما كان في عهد الصحابة دون غيرهم لإمكان الموقوف على آرائهم من غير استبعاد، كاتفاقهم على قتال مانعي الزكاة ونحوه، إذ من المستبعد جداً انتشار الحادثة الواحدة في البلاد الواسعة وبلوغها إلى الأطراف الشاسعة، ليقف عليها كل مجتهد، ثم يذكر كل منهم ما عليه في حكمها يعتمد وإليه يستند ثم يطبقون فيها على قول واحد، فإن العادة على هذا لا تساعد، وإنه لنعم المذهب، فإن كثيراً من الحوادث تقع في أقاصي المغرب والمشرق ولا يعلم بوقوعها من بينهما من أهل مصر والشام والعراق، فكيف تصح دعوى الإجماع الكلي في مثل هذه، وإنما ثبتت هذه بإجماع جزئي، وهو إجماع مجتهدى الإقليم الذي وقعت فيه. شرح مختصر الروضة (١٢/٣-١٣). قال ابن بدران: وهو الحق البين. نزهة الخاطر (٣٣٤/١).

وذكر أن الإجماع حجة قاطعة عند الجمهور خلافاً للنظام في قوله ليس بحجة. (١)

واعلم أن الإجماع الذي هو حجة قاطعة عند الأصوليين هو القطعي لا الظني، والقطعي: هو القولي المشاهد أو المنقول بعدد التواتر، والظني كالسكوتي والمنقول بالآحاد. (٢)

واستدل المؤلف لحجية الإجماع بدليلين: الأول: الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية، لأن فيها التوعد على

(١) قال ابن النجار: وأنكر النظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع، وروي عن الإمام أحمد رحمته الله، وحمل على الورع، أو على غير عالم بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل، أو على العام النطقي، أو على بعده، أو على غير الصحابة لحصرهم وانتشار غيرهم. الكوكب المنير (٢/٢١٣-٢١٤). قال شيخ الإسلام: وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم؛ فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن كثير من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة. مجموع الفتاوى (١٠/٢٠)، (١٧٦/١٩).

(٢) قال شيخ الإسلام: والإجماع نوعان: قطعي، فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص. وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً، أو يشتهر القول في القرن ولا يعلم أحداً أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجة ظنية لا يجوز الإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجوز بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي. مجموع الفتاوى (١٩/٢٦٧-٢٦٨). وقال: والصواب التفصيل بين ما يقطع به من الإجماع ويعلم يقيناً أنه ليس فيه منازع من المؤمنين أصلاً؛ فهذا يجب القطع بأنه حق؛ وهذا لا بد أن يكون مما بين فيه الرسول الهدى. مجموع الفتاوى (٣٩/٧). وانظر الكوكب المنير (٢/٢١٥).

اتباع غير سبيل المؤمنين، وسبيلهم هو ما أجمعوا عليه، وفي الاستدلال عليه بهذه الآية بحوث ومناقشات.^(١)

والثاني: من السنة كقوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة".^(٢) وكقوله: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق".^(٣)

(١) انظر: الكوكب المنير (٢/٢١٥-٢١٧).

(٢) صحيح بشواهده، له طرق ذكرها العلامة الألباني فيها ضعف، وأحسنها ما أخرجه أبو داود (٤٢٣٥)، وابن أبي عاصم في السنة (٩٢) من حديث أبي مالك الأشعري، وفي سنده انقطاع: شريح بن عبيد الحضرمي لم يدرك أبا مالك كعب بن عاصم الأشعري. وجاء موقوفاً عن ابن مسعود من قوله: أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٨٥) بسند رجاله ثقات وفيه عننة الأعمش، انظر السنة لابن أبي عاصم برقم (٨٠-٩٢)، السلسلة الصحيحة برقم (١٣٣١)، والسلسلة الضعيفة برقم (١٥١٠).

لكن الحديث صحيح بنحوه، فقد أخرج الحاكم في المستدرك (١١٦/١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ: «لا يجمع الله أمتي على ضلالة أبداً، ويد الله على الجماعة» وسنده صحيح، وذكره الإمام الوادعي في الصحيح المسند تحت حديث رقم (٦٠٣).

ثم للحديث شواهد من القرآن، كقوله تعالى: {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول} النساء: ٥٩، فإذا لم يتنازعوا فاتفقهم كافٍ. وقوله سبحانه: {ولا تفرقوا} آل عمران: ١٠٣، وإذا لم يتفرقوا كان الحق معهم وهو الإجماع. وقوله: {كتم خير أمة أخرجت للناس} آل عمران: ١١٠، فلو اجتمعوا على باطل كانوا قد اجتمعوا على منكر لم ينهوا عنه، أو معروف لم يأمرؤا به، وهو خلاف الآية.

(٣) جاء عن جماعة من الصحابة، ومن ذلك حديث المغيرة بن شعبة، أخرجه البخاري برقم (٣٦٤٠، ٧٣١١) ومسلم برقم (١٩٢١). وانظر لأدلة حجية الإجماع: الكوكب المنير (٢/٢١٤-٢٢٣)، معالم في أصول الفقه ص (١٦٦-١٦٩).

وأحاديث الحضر على الجماعة وعدم الشذوذ عنها ونحو ذلك. وذكر المؤلف أن الصحابة كانوا يستدلون بمثل تلك الأحاديث على حجية الإجماع من غير نكير إلى زمن النظام.^(١)

فصل: لا يشترط في أهل الجماع أن يبلغوا عدد التواتر

لأن الحجة في قولهم لصيانة علماء الأمة عن الخطأ بالأدلة المتقدمة، وإن لم يوجد من علمائها غيرهم فهم على الحق وإن لم يبلغوا عدد التواتر صيانة لهم عن الخطأ.^(٢)

^(١) قال شيخ الإسلام: الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً. مجموع الفتاوى (٣٤١/١١).

^(٢) روضة الناظر ص (١٣٥). ذكر المجد أبو البركات أنه قول الجمهور، وخالف طوائف من المتكلمين. المسودة ص (٣٣٠). والصواب الأول لأن نصوص حجية الإجماع عامة تشمل كل إجماع، ثم دليل حجيته من الشرع، وقد دلت النصوص على أنه لا يخلو عصر من العصور من قائم لله بالحجة، وأنه لا تزال طائفة من الأمة على الحق، وأنه إذ لم يبق في الأمة إلا العالم والعالمان فإنه حينئذ يكون الحق في قولهما ليكون هناك قائم لله بدينه، مع استبعاد وجود مثل هذا في الغالب فإن الله تعالى قد ضمن حفظ دينه. شرح مختصر الروضة للشري (٦٧١/٢).

فصل: (اعتبار علماء العصر)

ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع، وأنه لا يعتد فيه بقول الصبيان والمجانين، وأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين،^(١) وقال قوم: يعتبر قولهم لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة،^(٢) وهذا القول يقتضي إبطال الإجماع، إذ يستحيل معرفة أقوال الأمة جميعها في مسألة واحدة، والحق أن العوام لا عبرة بهم لجهلهم.

فصل: (ما لا يعتبر من العلوم في الإجماع)

ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في الأحكام الشرعية، كعلم الكلام واللغة والنحو والحساب، لا عبرة به في الإجماع، لأنه بالنسبة إلى الأحكام الشرعية عامي. فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من

^(١) المخالفون قوم من المتكلمين منهم أبو بكر الباقلاني واختاره الآمدي والغزالي. والصواب الأول، لأن قول العامي غير مستند إلى دليل وإلا لم يكن عامياً، وما ليس مستنداً إلى دليل يكون جهلاً وخطأً، بل هو حرام ومعصية، لأن الشرع حرم القول بغير علم، فكيف نعتبر المعصية جزءاً من الإجماع، ولوجوب رد العوام إلى قول المجتهدين، وتحريم الفتوى منهم في الدين، وسواء كانت مسائله مشهورة أو خفية.

قال ابن قدامة: والعامي إذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وليس يدري ما يقول، ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء ويحرم عليه ذلك، ولذلك ذم النبي صلى الله عليه وسلم الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا. الروضة ص (١٣٦)، المسودة ص (٣٣١)، شرح مختصر الروضة (٣٣/٣)، البحر المحيط (٥٠٩/٣)، الكوكب المنير (٢٢٤-٢٢٥) مع الحاشية، شرح مختصر الروضة للشري (٦٦٤/٢).

^(٢) إلى هنا كلام ابن قدامة، وبقية الكلام تصرف فيه المؤلف الشنقيطي رحمته الله. انظر: روضة الناظر ص (١٣٥).

غير معرفة الأصول والنحوي إذا كان الكلام في مسألة تبنى على النحو، فلا يعتبر بقولهم أيضًا خلافًا لقوم.^(١)

هكذا ذكره المؤلف مع أن أكثر الشافعية والمالكية يعتبرون الأصولي، وإن لم يحفظ تفاصيل الفروع، لأن فيه قوة قابلة لمعرفة من الأصول.^(٢)

(١) هذا تلخيص كلام ابن قدامة، انظر روضة الناظر ص (١٣٦-١٣٨).

(٢) معنى ذلك: أن الاجتهاد هل يجوز تجزيته؟ بمعنى أن يكون الشخص مجتهدًا في مسألة من المسائل دون غيرها، فإن أجزنا ذلك اعتبر قول هؤلاء، لأن كلاً منهم وإن لم يكن أهلاً للاجتهاد في جميع المسائل، لكنه أهل للاجتهاد في بعضها، وإن لم يجز تجزيه الاجتهاد لم يجز ذلك، والأصح القول بتجزيه الاجتهاد، إذ لا يمتنع وجود أهلية الاجتهاد كاملة بالنسبة إلى بعض المسائل دون بعض. وعليه فيعتبر خلاف الأصولي. قال ابن بدران: فإخراجه ممن يعتد بإجماعهم ليس من الإنصاف، كيف لا وهو مجتهد في قواعد الأصول ومؤسس لها، وله تدقيق في غوامض لا يصل إليها الفروعي. اهـ.

وقيل: يعتبر قول الأصولي في الفقه دون الفروعي في الأصول؛ لأنه أقرب إلى مقصود الاجتهاد دون عكسه. نزهة الخاطر (١/٣٥١)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٨)، الكوكب المنير (٢/٢٢٥-٢٢٦)، شرح مختصر ابن الحام ص (٢٤٧).

مسألة: الاعتداد بخلاف الظاهرية: الصحيح أنه يعتد بخلافهم ولا ينعقد الإجماع مع مخالفتهم. قال الشيخ ابن عثيمين رحمته الله: فهم قوم لهم قدم صدق في الأدلة، وهم كما قال ابن القيم: خير من أهل الرأي، لأنهم يستندون إلى النصوص، لكنهم يخطئون في فهمها، وأما أهل الرأي فيستندون إلى الرأي، فإذا كان خلاف أهل الرأي معتبرًا في الإجماع فخلاف الظاهرية من باب أولى. شرح مختصر التحرير ص (٥٤٥-٥٤٦).

قال ابن القيم في معرض رده على أصحاب الحيل المحرمة: فأين القياس وذكر المناسبات والعلل المؤثرة والإنكار على الظاهرية؟ فهل بلغوا-يعني الظاهرية- بالتمسك بالظاهر

فصل: ولا يعتبر في الإجماع بقول كافر

سواء كان بتأويل أو غيره. ^(١) فأما الفاسق باعتقاد أو قول أو فعل فقال القاضي: لا يعتد به، وهو قول جماعة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: عدولاً، وهو ليس بعدل، ولأنه لا يقبل منفرداً فلا يقبل مع غيره. وقال أبو الخطاب: يعتبر قول الفاسق لدخوله في عموم الأمة والمؤمنين في الأدلة المتقدمة. ^(٢)

عشر معشار هذا؟ - يعني في الحيل - والذي يقضي منه العجب أن يقال: لا يعتد بخلاف المتمسكين بظاهر القرآن والسنة، ويعتد بخلاف هؤلاء، والله ورسوله منزّه عن هذا الحكم. إعلام الموقعين (١٩٩/٣). وقال رحمه الله: والعجب منه كيف ينكر مع ذلك على أهل الظاهر المتمسكين بظواهر كتاب ربهم وسنة نبيهم حيث لا يقوم دليل يخالف الظاهر ثم يتمسك بظواهر أفعال المكلفين وأقوالهم حيث يعلم أن الباطن والقصد بخلاف ذلك؟. إعلام الموقعين (١٩٤/٣)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٣٢٤/١-٣٢٥).

^(١) الكافر الأصلي وكذا المرتد لا يعتبر قولهما بلا خلاف، وأما المكفر ببدعة فالجمهور لا يعتدون بالكافر المتأول كالجهمية ونحوهم، والقول الثاني: يقبل قولهم، والثالث: التفصيل بين من كفره فلا يقبل قوله عنده، ومن لم يكفره فيكون عنده فاسقاً فيعتد به عنده. الكوكب المنير (٢٢٧/٢)، شرح مختصر الروضة (٤٢/٣)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٤٧)، نزهة الخاطر (٣٥٣/١)، شرح مختصر الروضة للشري (٦٦٨/٢).

^(٢) انظر الروضة ص (١٣٨-١٣٩). والصحيح: لا يعتبر قوله سواء كان فسقه باعتقاد كالاعتزال، أو كان بسبب الأفعال كالزنا وشرب الخمر، واختاره الأكثر، لأنه لا يقبل قوله في الفتاوى ولا يقلد الكافر والصغير. وقيل: يعتبر قوله إذا ذكر مستنداً صالحاً لقوله، وهو قول بعض الشافعية. وهذا إذا كان فسقه بغير تأويل، وأما الفاسق بتأويل فيعتبر قوله في الإجماع كالعدل، ولو كان خطؤه من جهة المعتقد على الأصح فإنه لا يفسق ولا يأنثم، بل هو مجتهد فعل وسعه لكنه أخطأ. الكوكب المنير (٢٢٨/٢-٢٢٩)، شرح مختصر الروضة للشري (٦٦٩/٢-٦٧٠).

مسألة: (الاعتداد بقول التابعي في عصر الصحابة)

إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد به في الإجماع عند الجمهور وأختره أبو الخطاب، وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يعتد به، وأوماً أحمد رحمته الله إلى القولين.

ووجه الاعتداد به - وهو الحق - عند الجمهور: أنه مجتهد من علماء الأمة، فلا وجه لإلغائه. ^(١)

ووجه إلغائه أن الصحابة لما شاهدوا التنزيل وكانوا أعلم بالتأويل كان غيرهم من العلماء بالنسبة إليهم كالعامي بالنسبة إلى العلماء، فإن انعقد إجماع الصحابة قبل بلوغ التابعي رتبة الاجتهاد فلا عبرة بقوله، لأنه مسبق بالإجماع. ^(٢)

^(١) لأنه إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة إجماع الكل، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبق بالإجماع، وأيضاً لا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سوغوا اجتهاد التابعين، ولهذا ولي عمر رضي الله عنه شريحاً القضاء، وقد علم أن كثيراً من أصحاب ابن مسعود كعلقمة والأسود وغيرهما، وسعيد بن المسيب وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة. وإنما فضل الصحابي بفضيلة الصحبة،

ولو كانت هذه الفضيلة تخصص بالإجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول متقدميهم، وقول المتقدم منهم بقول العشرة، وقول العشرة بقول الخلفاء، وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وكون الصحابي أعلم لا يعني أن التابعين ليسوا مجتهدين. الروضة ص (١٤٠-١٤١)، الكوكب المنير (٢/٢٣١-٢٣٥)، البحر المحيط (٣/٥٢٦)، المسودة ص (٣٣٣)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٥٢).

^(٢) انظر: روضة الناظر ص (١٣٩-١٤١).

فصل: ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر

في قول الجمهور، وقال ابن جرير الطبري وأبو بكر الرازي: لا عبرة بمخالفة الواحد أو الاثنين، فلا تقدر مخالفتها في الإجماع. وقد أوماً إليه أحمد رحمته الله.^(١)

وحجه الجمهور أن العبرة بقول علماء جميع الأمة، لأن العصمة إنما هي لكل لا البعض.^(٢) وحجة الآخر اعتبار الأكثر والغناء الأقل.^(٣)

(١) ونسب إلى بعض المالكية وبعض المعتزلة، وهناك قول ثالث: بأنه حجة وليس بإجماع، واختاره جماعة.

(٢) قال ابن قدامة: لنا: أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال تعالى: {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول} النساء: ٥٩، {وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله} الشورى: ١٠، وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين، كقوله تعالى: {أكثرهم لا يعقلون} الحجرات: ٤، ونحوها {وقليل ما هم} ص: ٢٤، {كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة} البقرة: ٢٤٩، {وقليل من عبادي الشكور} سبأ: ١٣، وقال صلى الله عليه وسلم: «بدأ الدين غرباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء» أخرجه مسلم (١٤٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

دليل ثان إجماع الصحابة على تجويز المخالفة للأحاد. الروضة ص (١٤٢-١٤٣). وهذا قول الإمام أحمد وأصحابه، والأكثر، لأنه لا يسمى إجماعاً مع المخالفة؛ لأن الدليل لم ينهض إلا في كل الأمة؛ لأن المؤمن لفظ عام، والأمة موضوعة لكل؛ ولأن من الجائز إصابة الأقل وخطأ الأكثر. الكوكب المنير (٢/ ٢٢٩-٢٣٠)، وانظر: المسودة ص (٣٢٩-٣٣١).

(٣) قالوا: قول الواحد المخالف للجماعة شذوذ، والشذوذ لا قيمة له ولا يلتفت إليه ويعتبر معصية، وقد وردت الشريعة بالنهي عن الشذوذ، فيكون قول الأكثر إجماعاً وحجة معتبرة.

قال في المراقي: ^(١)

والكل واجب وقيل لا يضر الاثنان دون من عليهما كثر

فصل: وإجماع أهل المدينة ليس بحجة، وقال مالك: هو حجة ^(٢)

أما حجة الجمهور على أنه غير حجة فواضحة، لأنهم بعض الأمة، والمعتبر إجماع الأمة كلها. وأما حجة مالك فالتحقيق أنها ناهضة أيضًا، لأن الصحيح عنه أن إجماع أهل المدينة المعتبر له شرطان:

أحدهما: أن يكون فيما لا مجال للرأي فيه.

الثاني: أن يكون من الصحابة أو التابعين لا غير ذلك، لأن قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه في حكم المرفوع، فألحق بهم مالك التابعين من أهل المدينة فيما ليس فيه اجتهاد لتعلمهم ذلك عن الصحابة.

والجواب: بأن المراد النهي عن مفارقة الجماعة وشق عصا الولاية كفعل الخوارج ونحوهم، فلا يدخل فيه اجتهاد الفقيه الواحد إذا خالف جمهور أهل العلم. شرح مختصر الروضة (٢/٦٧٥-٦٧٦). وانظر: إعلام الموقعين (٢/٣٨٠، ٣/٨٣).

قال ابن القيم رحمه الله: إن القول الشاذ هو الذي ليس مع قائله دليل من كتاب الله ولا من سنة رسول الله ﷺ، فهذا هو القول الشاذ ولو كان عليه جمهور أهل الأرض، وأما قول ما دل عليه كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ فليس بشاذ ولو ذهب إليه الواحد من الأمة، فإن كثرة القائلين وقتلهم ليس بمعيار وميزان للحق يعير به ويوزن به، وهذه غير طريقة الراسخين في العلم، وإنما هي طريقة عامية تليق بمن بضاعتهم من كتاب الله والسنة مزجاة. الفروسية ص (٢٩٩-٣٠٠).

^(١) مراقي السعود، رقم البيت (٦٠٩).

^(٢) روضة الناظر ص (١٤٤).

أما في مسائل الاجتهاد فأهل المدينة عند مالك فالصحيح عنه كغيرهم من الأمة، وحكي عنه الإطلاق، وعلى القول بالإطلاق يتوجه عليه اعتراض المؤلف بأنهم بعض من الأمة كغيرهم.

وإلى ما ذكرنا عن مالك أشار في المراقي، قال: ^(١)

وأوجبن حجة للمدني فيما على التوقيف أمره بُني
وقيل مطلقاً وما قد أجمعا عليه أهل البيت مما مُنعا

ومعناه عند مالك: اتفاق الصحابة والتابعين الذين في المدينة، واتفاق الخلفاء... الخ. ^(٢)

^(١) مراقي السعود، رقم البيتين (٦١٤-٦١٥).

^(٢) ذكر شيخ الإسلام رحمته الله: أن التحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة أن منه ما هو متفق عليه بين المسلمين؛ ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين؛ ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم.

وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب:

الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد؛ وترك صدقة الخضراوات والأحباس، فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء.. والمقصود هنا: أن عمل أهل المدينة الذي يجري مجرى النقل حجة باتفاق المسلمين. المرتبة

الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان، فهذا حجة في مذهب مالك وهو المنصوص عن الشافعي.. وظاهر مذهب أحمد.. والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة، وما يعلم لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم.

فصل: واتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع

عند الجمهور، والصحيح أنه حجه وليس بإجماع، لأن الإجماع لا يكون إلا من الجميع، فالإجماع إنما يكون من الكل... الخ. ^(١)

المرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليان كحديثين وقياسين جُهل أيهما أرجح وأحدهما يعمل به أهل المدينة؛ ففيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح بعمل أهل المدينة. ولأصحاب أحمد وجهان، ومن كلام أحمد: إذا رأى أهل المدينة حديثاً وعملوا به فهو الغاية. وكان يفتي على مذهب أهل المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق تقريراً كثيراً، وكان أحمد يكره أن يرد على أهل المدينة كما يرد على أهل الرأي، ويقول: إنهم اتبعوا الآثار. فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة.

وأما المرتبة الرابعة: فهي العمل المتأخر بالمدينة، فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية، هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك، كما ذكر ذلك الفاضل عبد الوهاب في كتابه أصول الفقه وغيره، ذكر أن هذا ليس إجماعاً ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك، وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه، وليس معهم للأئمة نص ولا دليل بل هم أهل تقليد. قلت: ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في الموطأ إنما يذكر الأصل المجمع عليه.

وإذا تبين أن إجماع أهل المدينة تفاوت في مذاهب جمهور الأئمة علم بذلك أن قولهم: أصح أقوال أهل الأمصار رواية ورأياً، وأنه تارة يكون حجة قاطعة وتارة حجة قوية وتارة مرجحاً للدليل، إذ ليست هذه الخاصية لشيء من أمصار المسلمين. مجموع الفتاوى (٣٠٣/٢٠-٣١٢) باختصار.

وانظر: إعلام الموقعين (٣٦١/٢-٣٧٧)، زاد المعاد (٢٦١/١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٣٠٤/١-٣١٤)، شرح مختصر الروضة للشرطي (٦٩٧/٢-٦٩٨).

(١) انظر الروضة ص (١٤٥).

وقيل: إجماع، وقيل: حجة لا إجماع، وهو أظهرها. ^(١)

وما نقل عن أحمد رحمته الله من أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم لا يدل على أن قولهم إجماع، لأن الدليل قد يكون حجة وليس إجماعاً. ^(٢)

^(١) فإذا أجمع الخلفاء وخالفهم غيرهم فليس هو بإجماع وإلا لكان فيه عصمتهم، ولا هو حجة على غيرهم من الصحابة، لكن لا شك أن قولهم أقرب إلى الصواب من قول غيرهم وذلك للأدلة في ذلك، كقوله رحمته الله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ»، وقوله رحمته الله: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»، وغيرها من الأدلة، واختاره شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم رحمهما الله.

انظر: مراجع المسألة السابقة، وإعلام الموقعين (١/ ١١٩، ٢/ ٢٢٥-٢٢٦)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/ ٣١٤-٣١٥)، القواعد والفوائد الأصولية ص (٢٩٤)، المسودة ص (٣٤٠)، الكوكب المنير (٢/ ٢٣٩-٢٤٠) مع الحاشية، شرح مختصر الروضة (٩٩/ ١٠١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٢٥٣-٢٥٤).

^(٢) قال ابن قدامة رحمته الله: وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً. روضة الناظر ص (١٤٥).

والفرق بين الحجة والإجماع: أن الإجماع ملزم لا يجوز مخالفته، وأما الحجة فيجوز مخالفتها لحجة أقوى منها. شرح مختصر التحرير ص (٥٤٩-٥٥٠).

مسألة: (انقراض العصر)

ظاهر كلام أحمد رحمته الله: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، وهو قول بعض الشافعية، وقد أوماً إلى أن ذلك ليس بشرط، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، وهو قول الجمهور واختاره أبو الخطاب. ^(١)

وجه هذا القول: أن حقيقة الإجماع المعصوم تحصل باتفاقهم ولو في لحظة واحدة، والنصوص الدالة على حجية الإجماع ليس فيها القيد بانقراض العصر، ولأنه يؤدي إلى تعذر الإجماع لأنه لا يكاد عصر ينقرض حتى يحدث من أولاده من يكون من علماء العصر فيتسلسل. ^(٢)

^(١) روضة الناظر ص (١٤٥). وهو قول الأئمة الثلاثة وأكثر الفقهاء والمتكلمين: أنه لا يعتبر انقراض العصر مطلقاً، وعليه: فلا يعتبر تمادي الزمن مطلقاً، بل يكون اتفاقهم حجة بمجرد، حتى لو رجع بعضهم لا يعتد به ويكون خارقاً للإجماع، ولو نشأ مخالف لم يعتد بقوله، بل يكون الإجماع حجة عليه.

ولو ظهر لجميعهم ما يوجب الرجوع فرجعوا كلهم حرماً، وكان إجماعهم حجة عليهم وعلى غيرهم، حتى لو جاء غيرهم مجتمعين على خلاف ذلك لم يجوز أيضاً، وإلا لتصادم الإجماعان.

وهناك قول ثالث قال به جماعة: أنه يعتبر انقراض العصر للإجماع السكوتي لضعفه دون غيره. الكوكب المنير (٢/٢٤٧-٢٤٩) مع حاشيته، المسودة ص (٣٢٠)، شرح تنقيح الفصول ص (٣٣٢).

^(٢) فيمتنع وجود الإجماع أصلاً لتلاحق المجتهدين بعضهم ببعض متصلاً في سائر الأعصار. ذكر هذه الوجوه الثلاثة ابن قدامة، والرابع: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره ولو اشترط انقراض العصر لم يجوز ذلك. الروضة ص (١٤٥). بل كان الصحابة يحتج بعضهم على بعض وعلى التابعين بالإجماع.

ووجه اشتراطه: احتمال رجوع البعض عن اجتهاده، فيؤول الأمر إلى الخلاف^(١).

وقد ذكر الإمام أحمد أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته^(٢).

(١) أجاب الجمهور بمنع جواز رجوع المجتهد بعد انعقاد الإجماع بموافقته، لأن الإجماع حجة عليه، فصار كالمؤاخذ بإقراره. قال شيخ الإسلام رحمه الله:

فلأنهم إذا اتفقوا وجب عليهم جميعاً اتباع اتفاقهم إلى حين يحدث خلاف بينهم، وهذا كما يجب علينا طاعة الرسول فيما يأمر به وإن جاز تبدله بنسخ أو تغيير من الله تعالى، وذلك لأن الأصل عدم رجوعهم وبقاء أقوالهم..

فإن كان الذين صاروا مجتهدين موجودين في حال إجماع الأولين فلا أثر لذلك، إذ وجودهم غير مجتهدين بمنزلة عدمهم، أو وجودهم كفاراً أو صبياناً، وإن صاروا مجتهدين قبل انقراض عصر الأولين لكن لم يخالفوهم حتى انقرض عصرهم فهذا الخلاف مسبوق بالإجماع المتقدم، لأن المجتهد اللاحق لا يعتبر انقراض عصره في صحة الإجماع الأول بلا تردد. المسودة ص(٣٢٢-٣٢٣). وانظر: البحر المحيط (٥٥٣/٣) وما بعدها، شرح مختصر الروضة (٣/٦٦-٧٧).

(٢) قال شيخ الإسلام: وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية عبد الله، قال: الحجة على من زعم أنه إذا كان أمراً مجتمعاً عليه ثم افترقوا أنا نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعاً: أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته فرأى أن تسترق، فكان الإجماع في الأصل أنها أمة. المسودة ص(٣٢٣-٣٢٤).

والجواب: أن عبيدة السلماني أنكره عليه، وذلك لأن علياً عليه السلام قال على المنبر: قد كان اتفق رأيي ورأي عمر على أن أم الولد لا تباع، وقد رأيت الآن بيعها، فقال له عبيدة السلماني: رأيك ورأي عمر في الجماعة -أي زمن الاجتماع والألفة- أحب إلي من رأيك وحدك في

وحد الخمر كان في زمن أبي بكر رضي الله عنه أربعين ثم جلد عمر ثمانين ثم جلد علي أربعين، ^(١) ولولا اشتراط انقراض العصر لما جاز ذلك.

وأشار في المراقي إلى أن مذهب الأكثر عدم اشتراط انقراض العصر بقوله: ^(٢) ثم انقراض العصر والتواتر لغو على ما ينتحيه الأكثر

الفرقة، فضحك علي. (أخرجه عبد الرزاق (٢٩١/٧) رقم (١٣٢٢٤) والبيهقي (٣٤٣/١٠) وسنده صحيح)، وهذا يدل على أنه لم يستقر رجوعه، وأنه عاود موافقة الجماعة.

وهذا تنزلاً أنه وجد إجماع زمن عمر على عتقهن، والصحيح أنه لا إجماع، بل الدليل موافق لما قاله علي رضي الله عنه، فقد قال جابر رضي الله عنه: بعناهن والنبي صلّى الله عليه وآله فينا حي لا نرى بذلك بأساً. (مصنف عبد الرزاق رقم (١٣٢١١) بسند حسن) وفي رواية «بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وأبي بكر، فلما كان عمر نهانا فانتھينا» (أبو داود (٣٩٥٤) وابن حبان (١٢١٦) وغيرهما وسنده صحيح، انظر الإرواء (١٧٧٧) وقال ابن عباس رضي الله عنهما بجواز بيعهن. (أخرجه عبد الرزاق (١٣٢١٦) بسند صحيح).

الجواب الثاني: بتقدير أن رجوعه استقر، فلا حجة في رجوعه على اشتراط انقراض العصر، لجواز أنه ظن ما ظننتموه من اشتراطه، وليس كذلك، بما ذكرناه من الأدلة. شرح مختصر الروضة للطوفي (٧٤-٧٣/٣).

^(١) أخرجه مسلم (١٧٠٧). والجواب على استدلالهم به أن علياً رضي الله عنه قال: وكل سنة، أي: الأربعين والثمانين. وتنزلاً لا نسلم أن الإجماع زمن أبي بكر على نفي ثمانين بل على ثبوت أربعين، ونفي الثمانين مفهوم عدد وهو ضعيف، فلما دعت إليه المصلحة زمن عمر رضي الله عنه فعله، فلم يعارض الإجماع. شرح مختصر الروضة (٧٥/٣)، شرح مختصر ابن اللحام (٢٦٤-٢٦٥).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٦١١).

مسألة: إجماع أهل كل عصر حجة

كإجماع الصحابة، خلافاً لداود فعنده إجماع الصحابة لا غير هو المعتبر، وقد
أوماً أحمد رحمه الله إلى ذلك. ^(١)

وحاصل ما ذكره المؤلف في هذا المبحث: أن الإجماع من الأمة معتبر في كل
عصر، فالماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر، وكُلّية الأمة حاصلة بالموجودين في
كل عصر.

وخالف الظاهرية في إجماع غير الصحابة، وأوماً إليه أحمد، ^(٢) ويعتبر في الإجماع
الغائب لا الميت.

(١) روضة الناظر ص (١٤٧-١٤٨).

(٢) في المسودة (٣١٧): مسألة: إجماع أهل كل عصر حجة نص عليه -يعني أحمد- وهو قول
جماعة الفقهاء والمتكلمين، وقال داود وابنه أبو بكر وأصحابه من أهل الظاهر: إجماع
التابعين ومن بعدهم ليس بحجة وقيل إن أحمد أوماً إليه. اهـ.

والأول قول جمهور ومنهم الأئمة الأربعة، ومما استدلوا به أن نصوص حجية الإجماع لم
تفرق بين عصر وعصر، وأيضاً دلت على أنه لا بد أن يوجد في كل عصر قائم لله بحجة،
فإذا إجماع العصور المتأخرة يعتبر حجة. وأن مقصود أدلة حجية الإجماع وجود قائم بحجة
الله ومعرف بأحكام الله عز وجل في الأحكام الجديدة، وهذا لا يقتصر على عهد الصحابة
فقط، بل الحاجة في ذلك مستمرة في جميع العصور. شرح مختصر الروضة للشري
(٢/٦٧٢-٦٧٣)، شرح مختصر الروضة (٤٧/٣-٤٨).

فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما

فقال أبو الخطاب والحنفية يكون إجماعاً لأنه اتفاق من جميع أهل العصر. وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يكون إجماعاً لأن الذين ماتوا هم مخالفون لا يسقط قولهم بموتهم.^(١)

(١) روضة الناظر ص (١٤٨-١٤٩) باختصار. قالوا: هذا الاتفاق هو على فتوى بعض الأمة فلا يكون إجماعاً، لأن حكم القول الآخر من قولي أهل العصر الأول باق، لأن القائلين به وإن ماتوا لكن قولهم لم يمت، لأن مذهب الميت لا يبطل بموته، بدليل أن أقوال أئمة السلف معمول بها معتمد عليها بعد موتهم إلى يومنا هذا فما بعده. وهو ظاهر كلام أحمد، ومن عبارات الشافعي الرشيق: "المذاهب لا تموت بموت أربابها". ثم اختلف فهم هو إجماع منهم على تسويغ هذا الخلاف، وأن الحق لم يخرج عن القولين. ونُسب لجمهور الفقهاء والمتكلمين.

قال الأولون: الاتفاق في الزمان الثاني هو سبيل مؤمني العصر الثاني، فتشمله أدلة حجية الإجماع فهي لم تفرق. وأجابوا عن قولهم: الأقوال لا تموت بموت قائلها: بأنه يلزم منه اختصاص الإجماع بالصحابة، بأن لا يصح انعقاد الإجماع إلا منهم ولا يصح ممن بعدهم، لأنهم وإن ماتوا فأقوالهم لم تبطل بموتهم. وإذا لو وجد خلاف بين الصحابة ثم أجمعوا على قول فهو جائز ويكون إجماعاً، فإذا جاز ذلك في الزمان الأول في زمان واحد فيجوز فيما بعده من الأزمنة. وهو قول المعتزلة وبعض المالكية والأشعري وأكثر الحنفية وجماعة من الشافعية. شرح مختصر الروضة (٩٦/٣-٩٨)، الكوكب المنير (٢٧٢/٢-٢٧٣)، شرح مختصر الروضة للشثري (٦٩٤-٦٩٦)، البحر المحيط (٥٧٣/٣-٥٧٥).

ومن الناس من ذهب إلى إحالة ذلك، وأنه لا يتفق للتابعين إجماع على أحد قولي الصحابة. المسودة ص (٣٢٥-٣٢٦). قال شيخ الإسلام: ومعرفة إجماعهم ونزاعهم -يعني السلف- في العلم والدين خير وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم. وذلك أن

أما إذا اختلف الصحابة ثم اتفقوا بعد الاختلاف، كاختلافهم في إمامة أبي بكر ثم اتفاقهم عليها، بأن رجع بعضهم إلى قول الآخرين فهو إجماع منهم كما هو الحق،^(١) وخالف فيه الصيرفي من الشافعية.

واعلم أن غير الصحابة من أهل كل عصر كذلك عند الجمهور، فإذا اختلفوا ثم اتفقوا كان إجماعاً، وإذا اتفق من بعدهم على أحد قوليهما ففيه الخلاف المذكور، والراجح أنه إجماع.

إجماعهم لا يكون إلا معصوماً، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه..

وما يعرف من نزاع السلف فإنه لا يمكن أن يقال: إنه خلاف الإجماع، وإنما يرد بالنص، وإذا قيل: قد أجمع التابعون على أحد قوليهما فارتفع النزاع، فمثل هذا مبني على العلم بأنه لم يبق في الأمة من يقول بقول الآخر وهذا متعذر. مجموع الفتاوى (٢٤/١٣، ٢٥-٢٦) باختصار. ولهذا اشترط الجمهور عدم الاختلاف السابق لصحة الإجماع. حاشية الكوكب المنير (٢٧٢/٢).

قال ابن قدامة: فإن قيل إن ثبت نعت الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم حراماً وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً، أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض. قلنا: الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم، أما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته. روضة الناظر ص (١٤٩).

^(١) قال ابن النجار: وإن لم يكن استقر الخلاف في العصر الأول فاتفق مجتهدي العصر الثاني إجماع قطعاً. وذلك كخلاف الصحابة لأبي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة وإجماعهم بعد ذلك على قتالهم. الكوكب المنير (٢٧٤/٢).

فصل: إذا اختلف الصحابة إلى قولين

لم يجز إحداث ثالث مخالف لقوليهما في قول الجمهور، وقال بعض الحنفية والظاهرية: يجوز.^(١)

فحجة الأول أن اختلافهم إلى القولين في قوة الإجماع على بطلان ما سواههما، وحجة الثاني أنهم خاضوا في المسألة خوض مجتهدين ولم يجرموا ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث، وأن الصحابة لو عللوا بعلة أو استدلوا بدليل فلمن بعدهم التعليل والاستدلال بغير ذلك، لأنهم لم يصرحوا ببطلان ذلك، وأنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى المنع فيهما، فذهب التابعي إلى التجويز في إحداها والمنع في الأخرى كان له ذلك.^(٢)

(١) روضة الناظر ص (١٤٩).

(٢) قال ابن قدامة ردًا على القول بالجواز: لنا أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه، فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه، وخلا العصر من قائم لله بحجته، ولم يبق منهم عليه أحد وذلك محال. وقولهم: لم يصرحوا بتحريم قول ثالث. قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد فهو كذلك ولو لم يجوزوا خلافه، فأما إذا عللوا بعلة فيجوز بسواها، لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس على الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق بخلاف مسألتنا.

وأما إذا اختلفوا في مسألتين: فإنهم إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق، لأن قوله في كل مسألة موافق لمذهب طائفة، ودعوى المخالفة للإجماع ههنا جهل بمعنى المخالفة، إذ المخالفة نفي ما أثبتوه أو إثبات ما نفوه. روضة الناظر ص (١٥٠).

مثال أحداث الثالث المخالف: ما حكاه ابن حزم من أن الأخ يحجب الجد، لأن الصحابة اختلفوا في ذلك إلى قولين: فمن قائل: إن الجد أب يحجب الأخ، ومن قائل: يرثان معاً، فكان إجماعاً على أن للجد نصيب، فالقول بحجب الأخ له خرقٌ لإجماعهم بأحداث هذا الثالث.^(١)

قال مقيده عفا الله عنه: حاصل تحرير هذه المسألة عند الأصوليين: أنهم اختلفوا في إحداث القول الثالث:

فقال بعضهم: لا يكون إلا خارقاً للإجماع، فهو ممنوع مطلقاً، ومثاله: ما ذكرناه عن ابن حزم، وقال بعضهم: هو قد يكون خارقاً فيمتنع، وغير خارق فيجوز، مثال الخارق: الجد والإخوة، وقد تقدم، ومثال غير الخارق: ما لو فرضنا أنه تقدم القولان في متروك التسمية لكونه يؤكل عند البعض مطلقاً، وممنوعاً عند بعض مطلقاً، فعلى قول القائل: بأنه يؤكل في تركها نسياناً لا عمداً لا يكون خارقاً، لأنه وافق بعضاً في كل منهما ولم يخالفهم جميعاً، لأنه في حالة النسيان وافق القائل بالإباحة، وفي حالة العمد وافق القائل بالمنع.

فإحداث القول الثالث إن رفع الإجماع قبله لم يجز على القولين، وإن لم يرفعه جاز. شرح مختصر الروضة (٨٨/٣)، نزهة الخاطر (٣٨٠/١)، شرح مختصر الروضة للشري (٦٩٣-٦٩٠/٢).

(١) قال الإمام الشافعي رحمه الله: كل المختلفين مجتمعون على أن الجد مع الأخ مثله أو أكثر حظاً منه، فلم يكن لي عندي خلافهم، ولا الذهاب إلى القياس، والقياس مخرج من جميع أقاويلهم. الرسالة ص (٥٩٦-٥٩٧)، البحر المحيط (٥٨١/٣).

ومن أمثلته: اختلاف العلماء في فسخ النكاح بعيوب الزوجين المعروفة، فمن قائل يفسخ بأكملها، ومن قائل لا يفسخ بشيء منها، فلو أحدث قول ثالث بالفسخ ببعضها دون البعض لم يكن خارقاً لموافقته لكل مذهب في البعض.^(١)

تنبيه:

إحداث التفصيل جعله قوم داخلاً في إحداث القول الثالث،^(٢) وقال قوم: ليس داخلاً فيه، وهو ممنوع أيضاً إن كان التفصيل خارقاً للإجماع، ومثاله اختلاف

(١) قال شيخ الإسلام: وذلك أن إجماعهم -يعني السلف- لا يكون إلا معصوماً، وإذا تنازعا فالحق لا يخرج عنهم فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه. مجموع الفتاوى (٢٤/١٣).

وأيضاً: فلم يبق مسألة في الدين إلا وقد تكلم فيها السلف، فلا بد أن يكون لهم قول يخالف ذلك القول أو يوافقه، وقد بسطنا في غير هذا الموضع أن الصواب في أقوالهم أكثر وأحسن، وأن خطأهم أخف من خطأ المتأخرين، وأن المتأخرين أكثر خطأً وأفحشاً. (٢٧/١٣).

وقال **رحمته الله** راداً على من جَوَّز إحداث القول الثالث في تفسير القرآن: فجَوَّزوا أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير القرآن والحديث، وأن يكون الله أنزل الآية وأراد بها معنى لم يفهمه الصحابة والتابعون؛ ولكن قالوا: إن الله أراد معنى آخر، وهم لو تصوروا هذه المقالة لم يقولوا هذا؛ فإن أصلهم أن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يقولون قولين كلاهما خطأ والصواب قول ثالث لم يقلوه؛ لكن قد اعتادوا أن يتأولوا ما خالفهم. مجموع الفتاوى (١٣/٥٩-٦٠). وانظر: المسودة ص (٣٢٩)، الكوكب المنير (٢/٢٦٩-٢٧٢)، البحر المحيط (٣/٥٨١).

(٢) وهذا أخص مما سبق، فإحداث القول الثالث أعم من أن يكون تفصيلاً أو لا. قال أبو البركات ابن تيمية: فإن اختلف الصحابة في مسألتين على قولين أحدهما بالإثبات فيها

العلماء في توريث العمة والخالة، فمن قائل: لا ترثان، ومن قائل: ترثان. فلو أحدث التفصيل بإرث العمة دون الخالة أو العكس كان باطلاً، لأنه خارق لإجماعهم على أنها سواء، لأنهم لو قالوا في المسألتين إنها سواء امتنع التفصيل بينهما قولاً واحداً. واعلم أن الأصوليين اختلفوا في انقسام الأمة إلى قسمين في مسألتين، وكلاهما مخطئ في إحداهما، وحاصل تحرير هذا المقام أن له ثلاث حالات: اثنتان يُتفق عليهما، وواحدة هي المختلف فيها، فالمتفق عليهما:

١ - اتفاقهم على الخطأ في المسألة الواحدة من الوجه الواحد، فهذا لا يجوز إجماعاً.

٢ - اتفاقهم على الخطأ في مسألتين متباينتين، كخطأ بعضهم في مسألة من الجنایات، وخطأ البعض الآخر في مسألة من العبادات، فهذا يجوز إجماعاً.

٣ - المسألة الواحدة ذات الوجهين: نحو المانع من الميراث، فإنه جنس واحد إلا أنه ينقسم إلى نوعين، مثلاً: قتل ورق، فهل يجوز أن يقول بعضهم: القاتل يرث والعبد لا يرث، ويقول البعض الآخر بعكس ذلك، فيخطئ كل منهما فيما أصاب فيه الآخر:

ف قيل: هذا لا يمتنع، لأن الأمة لم تجتمع على خطأ في شيء معين واحد، وقيل: يمتنع نظراً، إلى خطأ المجموع في الجملة، وهذه المسألة هي محل الخلاف.^(١)

والآخر بالنفي فيها جاز لمن بعدهم القول بالتفرقة، وأن يقول في كل مسألة بقول طائفة منهم، في قول أكثر العلماء. المسودة ص (٣٢٧).

^(١) والصحيح جوازه، لأنه لا يرفع الإجماع السابق ولا يعارضه. انظر: الروضة ص (١٥٠)، المسودة ص (٣٢٧-٣٢٨)، البحر المحيط (٣/٥٨١-٥٨٢).

فصل: الإجماع السكوتي

إذا قال بعض الصحابة قولاً في تكليف، فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا،^(١) ففي ذلك ثلاثة أقوال، والحق أنه إجماع سكوتي ظني:

١- أنه إجماع، وروي عن أحمد ما يدل عليه، وبه قال أكثر الشافعية، أي: والمالكية، تنزيلاً للسكوت منزلة الرضا والموافقة. ويشترط في ذلك ألا يعلم أن الساكت ساخط غير راض بذلك القول، وأن تمضي مهلة تسع النظر في ذلك القول بعد سماعه.^(٢)

(١) ظاهر هذا -وهو من كلام ابن قدامة- أن الإجماع السكوتي خاص بالصحابة دون غيرهم، واختار هذا القول جماعة منهم ابن القيم رحمته الله، قال:

وإن لم يخالف الصحابي صحابياً آخر فإما أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة، وقالت طائفة منهم: هو حجة وليس بإجماع، وقالت شريحة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين: لا يكون إجماعاً ولا حجة. إعلام الموقعين (٤/١٢٠) اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٣١٦-٣١٩).

وجمهور الأصوليين على أنه عام في الصحابة وغيرهم، وعلى هذا اشترط بعضهم أن يكون ذلك قبل استقرار المذاهب، ليخرج من قال قولاً تقليداً لغيره. ويشترط أن يشتهر القول، فإن لم يشتهر فليس بإجماع، لأنه لا يدل سكوتهم على الموافقة. وذكر الزركشي في المسألة ثلاثة عشر قولاً.

(٢) وبعض أصحاب هذا القول اشترط انقراض العصر في الإجماع السكوتي. قال الجمهور: لأنه يمتنع في العادة السكوت عن إظهار الخلاف إذا لاح دليله لا سيما من الصحابة المجاهدين في الحق، الذين لا يخافون فيه لومة لائم، وإذا كان السكوت عن الخلاف ممتنعاً في العادة وجب أن يكون السكوت دليل الرضا عادة.

٢- أنه حجة لا إجماع. ^(١)

٣- ليس بحجة ولا إجماع، لأن الساكت قد يسكت وهو غير راضٍ، ولذلك أسباب متعددة، كاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، ^(٢) أو أنه لا إنكار في مسائل الاجتهاد، ونحو ذلك. ^(٣)

^(١) فهو حجة ظنية، وليس بإجماع يمتنع مخالفته، وهو قول أبي هاشم، واختيار الآمدي. وردّه ابن قدامة بأنه إن علم رضا الساكت كان إجماعاً وإلا فهو قول بعض أهل العصر وليس بحجة. اهـ. الروضة ص (١٥٣).

^(٢) هذا القول: بأن كل مجتهد مصيب، على إطلاقه باطل وخطأ، وسيأتي التنبيه عليه في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

^(٣) القول بأنه ليس بحجة ولا إجماع قول الشافعي، ولهذا قال: ولا ينسب إلى ساكت قول. وهي من عباراته الرشيقة. وهو قول داود وبعض الحنفية. قالوا: لأن السكوت عدم محض، والأحكام لا تستفاد من العدم، وأيضاً سكوت الساكت عن إظهار خلاف قول القائل يحتمل أموراً:

أحدها: النظر في الدليل، والتروي في الحكم، إذ ليس كل أحد يستحضر الدليل بديهية، ولا كل دليل يستحضر كذلك، لتفاوت الأذهان في الإدراك، والأحكام في الوضوح والخفاء.

الثاني: التقية للقائل، أي: يتقي سطوته مهابة له، كما قال ابن عباس: هبته، وكان امرأ مهيباً، يعني عمر.

الثالث: التأخير لمصلحة، والمصالح التي يقدر عروضها ومناسبة تأخير الإنكار لها كثيرة، كخوف إثارة فتنة ونحوه.

وتحرير هذه المسألة أن لها ثلاث حالات:

١- أن يُعلم من قرينه حال الساكت أنه راض بذلك، فهو إجماع قولاً واحداً.^(١)

الرابع: أنه سكت ظناً منه أن غيره قد أنكر فسقط الإنكار عنه، لأن إنكار ما لا يجوز فرض كفاية، فيسقط عن الجميع بفعل البعض.

الخامس: أنه سكت مخافة أن لا يلتفت إلى إنكاره. **السادس:** أن ينكر الساكت لكن لم ينقل إنكاره. وإذا كان السكوت يحتمل هذه الأمور فحملة على الرضا والموافقة تحكم نادر، لأنه احتمال من عدة احتمالات.

أجاب القائلون بأنه إجماع: بأن كل هذه الاحتمالات إذا قوبلت بظاهر حالهم في ترك السكوت، وجريان العادة واقتضاء الطباع إظهار ما يعتقد حقا، لا ينهض في الدلالة على ما ذكرتم، بل ما ذكرناه من ظاهر حالهم أغلب وأظهر، واحتمال واحد قوي، يظهر على كثير من الاحتمالات الخفية، ولأن ما ذكرتموه من عدم دلالة السكوت على الرضا يفضي إلى خلو العصر عن قائم بحجة الشرع، وهو خلاف ظاهر قوله ﷺ: لا «تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك».

ولأن غالب الإجماعات هكذا، لأن الإجماع النطقي عزيز جداً، إذ العلم بتصريح كل واحد من المجتهدين بحكم واحد في واقعة واحدة متعذر، لكن الإجماع موجود في كثير من مسائل الشرع الفرعية وغيرها، وإنما كان ذلك بهذا الطريق، وهو قول البعض وإقرار البعض.

قالوا: وأيضا: إقرار النبي ﷺ على ما سمعه أو يراه: دليل على رضاه وتصويبه، فكذلك سكوت المجتهدين وإقرارهم، لأنهم شهداء الله في الأرض بنص السنة الصحيحة. وأن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فوجدوا فيها قول صحابي متشراً لم ينكر لم يعدلوا عنه، وذلك إجماع من التابعين على كونه حجة.

^(١) أما إذا قام الدليل على نسبة القول إلى الساكت عمل به، لقوله ﷺ في البكر: «إذنهما صماتها» (البخاري (٦٩٧١) ومسلم (١٤٢٠) من حديث عائشة وأخرجه مسلم (١٤٢١) ابن عباس (رض)). وليس هذا من محل الخلاف. قاله الزركشي.

- ٢- أن يُعلم من قريته أنه ساخط غير راض، فليس بإجماع قولاً واحداً.^(١)
- ٣- ألا يُعلم منه رضا ولا سخط، ففيه الأقوال الثلاثة المتقدمة، ومذهب الجمهور أنه إجماع سكوتي، وهو ظني كما تقدم.^(٢)

(١) وكذا إذا لم تمض مدة تكفي عادة لنظرهم في ذلك القول فليس بإجماع قولاً واحداً. قاله المؤلف في نثر الورود شرح مراقي السعود (٢/٤٣٩).

(٢) قال شيخ الإسلام رحمته الله: والإجماع نوعان: قطعي، فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص، وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً، أو يشتهر القول في القرن ولا يعلم أحداً أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به، فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجة ظنية لا يجوز للإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجوز بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي، وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية والظني لا يدفع به النص المعلوم، لكن يحتج به ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه. فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع قدم دلالة النص، ومتى كان ظنه للإجماع أقوى قدم هذا والمصيب في نفس الأمر واحد.. فلا يكون قط إجماع يجب اتباعه مع معارضته لنص آخر لا مخالف له، ولا يكون قط نص يجب اتباعه وليس في الأمة قائل به، بل قد يخفى القائل به على كثير من الناس. مجموع الفتاوى (١٩/٢٦٧-٢٦٩).

قيود وشروط في الإجماع السكوتي: الأول: أن يكون في مسائل التكليف.

القيد الثاني: أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا، وإلا فلا يكون إجماعاً سكوتياً.

القيد الثالث: كون المسألة مجردة عن الرضا والكرهية. فإن ظهر عليهم الرضا بما ذهبوا إليه فهو إجماع بلا خلاف. قال الزركشي: وقضيته أنه إن ظهرت أمارات السخط لم يكن إجماعاً قطعاً. القيد الرابع: مضي زمن يسع قدر مهلة النظر عادة في تلك المسألة، فلو احتمل أن الساكتين كانوا في مهلة النظر لم يكن إجماعاً سكوتياً. القيد الخامس: أن يكون قبل

مسألة (مستند الإجماع)

اعلم أن الأصوليين اختلفوا في مستند الإجماع هل يصح أن يكون عن اجتهاد وقياس؟، على ثلاثة أقوال: ^(١)

استقرار المذاهب، فأما بعد استقرارها فلا أثر للسكوت قطعاً، كإفتاء مقلد سكت عنه المخالفون للعلم بمذهبهم ومذهبه. البحر المحيط (٥٤٧/٣-٥٤٩).

وانظر للإجماع السكوتي: الكوكب المنير (٢٥٣/٢-٢٥٦)، البحر المحيط (٥٣٨/٣-٥٤٧)، المسودة ص (٣٣٦-٣٣٥)، شرح مختصر الروضة (٨٧-٧٨/٣)، شرح مختصر الروضة للشرطي (٦٨٧/٢-٦٨٧).

^(١) أولاً: كون الإجماع لا يكون عن مستند هو قول الجمهور، وهو الصحيح، وقال بعض المتكلمين: بأنه يكون عن توفيق لا عن توقيف، أي يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب بدون دليل، وهو قول شاذ رده الأصوليون.

قال الإمام الشافعي رحمته الله: ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا على خطأ. الرسالة ص (٤٧٢).

وقال شيخ الإسلام رحمته الله: وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوباً عن الرسول صلى الله عليه وسلم فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف لله، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول؛ فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع. فيستدل به. مجموع الفتاوى (١٩٤/١٩-١٩٥).

وقال ابن القيم رحمته الله: الأصول كتاب الله وسنة رسوله وإجماع أمته والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة.. والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله، وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما. إعلام الموقعين (٢١١/٢)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٢٩٩/١).

الأول: أنه لا يتصور. **الثاني:** أنه يتصور وليس بحجة. **الثالث:** وعليه الأكثر: أنه جائز وواقع، وهو اختيار المؤلف. ^(١)

وقال ابن النجار رحمته الله: ولا إجماع عن غير دليل عند الأئمة الأربعة وغيرهم، لأن الإجماع لا يكون إلا من المجتهدين، والمجتهد لا يقول في الدين بغير دليل، فإن القول بغير دليل خطأ. قال المخالف: لو كان الإجماع عن دليل كان الدليل هو الحجة فلا فائدة فيه. ورُدَّ بأن قول النبي ﷺ حجة في نفسه، وهو عن دليل هو الوحي، ثم فائدته: سقوط البحث عنا عن دليله، وحرمة الخلاف الجائز قبله. الكوكب المنير (٢/٢٥٩-٢٦٠). وقال الطوفي: حجة الجمهور أن القول بغير حجة اتباع للهوى، واتباع الهوى باطل، فالقول بغير حجة وإن كان من جميع الأمة باطل. شرح مختصر الروضة (٣/١١٨).

^(١) هذا الخلاف عند القائلين بأن الإجماع لا يكون إلا عن دليل. قال ابن النجار: ويجوز كون الإجماع عن اجتهد وقياس، ووقع عن اجتهد وقياس وتحرم مخالفة الإجماع الواقع عن اجتهد أو قياس عند الأئمة الأربعة وغيرهم. وقال بعضهم: لا يتصور ولا يجوز الإجماع عن قياس، وعُزِّي إلى ابن حزم والظاهرية والشيعة. وقال آخرون: يتصور عن القياس، لكن لا يكون حجة.

قال المانعون: القياس مختلف فيه، ولا إجماع مع الخلاف، فإذا كان المستند مختلفاً فيه، فكيف يكون المستند إليه متفقاً عليه؟ أجاب المبتون: إذا فرضنا الكلام قبل وقوع الخلاف في القياس وذلك في زمن الصحابة، فإنهم كانوا متفقين عليه، لم يرد ما ذكرتم، بل يكون الإجماع مستنداً إلى دليل لا خلاف فيه، وهو القياس، ثم إن كثيراً من منكري القياس استندوا إليه في مواضع، وسموه بغير اسمه.

قال المانعون: القياس ظني والإجماع قاطع، فلا يثبت بالقياس، لأن الضعيف لا يثبت أقوى منه. أجاب المبتون: هذا باطل بالعموم وخبر الواحد وهما ظنيان، ويثبت بهما الإجماع. واستدلوا بأن أدلة حجية الإجماع عامة لم تفرق بين دليل نصي أو قياسي. ومنهم من قال: لم يقع إجماع من هذا، وما ذكرت من صورته فهي مستفادة من النص. والجمهور

ومثل له بعضهم بالإجماع على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه. ^(١) ومن أمثلته: الإجماع على تحريم القضاء في حالة الجوع والعطش المفرطين ونحو ذلك، الحقن والحقب من مشوشات الفكر، قياساً على الغضب المنصوص عليه في الحديث المتفق عليه: "لا يقضين حَكْمَ بين اثنين وهو غضبان". ^(٢)

على وقوع ذلك. شرح مختصر الروضة (٣/١١٨-١٢٥)، روضة الناظر ص (١٥٣)، الكوكب المنير (٢/٢٦١-٢٦٢)، شرح مختصر الروضة للشري (٢/٧٠٣).

^(١) يقال هذا من مفهوم الموافقة المساوي، ويكون ذكر تحريم لحم الخنزير تغليياً، ومنهم من أعاده إلى قوله تعالى: {فإنه رجس}، والجمهور أن تحريم شحم الخنزير ليس بقياس، وعلى من جعله قياساً يكون من هذا الباب.

^(٢) البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧)، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه. قال أبو عمر: ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا المكلب من الجوارح قياساً على الكلاب، بقوله: {وما علمتم من الجوارح مكلبين} [المائدة: ٤]، وقال - عز وجل - : {والذين يرمون المحصنات} [النور: ٤]، فدخل في ذلك المحصنون قياساً، وكذلك قوله في الإماء: {فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب} [النساء: ٢٥]، فدخل في ذلك العبد قياساً عند الجمهور، إلا من شذ من لا يكاد يكون قوله خلافاً. وقال في جزاء الصيد المقتول في الإحرام: {ومن قتله منكم متعمداً} [المائدة: ٩٥]. فدخل فيه قتل الخطأ قياساً عند الجمهور إلا من شذ. قال ابن القيم: وقد رام بعض نفاة القياس إدخال هذه المسائل المجمع عليها في العمومات اللفظية.. وإن أمكنهم ذلك في بعض المسائل كما جزموا بتحريم أجزاء الخنزير لدخوله في قوله: {فإنه رجس} [الأنعام: ١٤٥]، فلا يمكنهم ذلك في كثير من المواضع، وهم مضطرون فيها ولا بد إلى القياس. إعلام الموقعين (١/٢٠٥-٢١١)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٢٩٩-٣٠١).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقاً فقد غلط، ومن ادعى أن من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم إلا بالرأي والقياس فقد غلط،

فصل

الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون.^(١) وقد تقدمت الإشارة إلى هذا.

فصل: الأخذ بأقل ما قيل، ليس تمسكًا بالإجماع

كالاختلاف في دية الكتابي، فقيل: كدية المسلم، وقيل: نصفها، وقيل: ثلثها، فالتمسك بالثلث ليس بالإجماع، وأظهر دليل على ذلك جواز مخالفته.^(٢)

بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم، فمن رأى دلالة الكتاب ذكرها، ومن رأى دلالة الميزان ذكرها، والدلائل الصحيحة لا تتناقض لكن قد يخفى وجه اتفاقها أو ضعف أحدها على بعض العلماء. مجموع الفتاوى (١٩٩/١٩-٢٠٠).

وقال: فثبت أن بعض المجتهدين قد يفتي بعموم أو قياس ويكون في الحادثة نص خاص لم يعلمه فيوافقه ولا يعلم مسألة واحدة اتفقوا على إنه لا نص فيها. مجموع الفتاوى (١٩٧/١٩). وقال: وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يستدل فيها بنص جلي ولا خفي فهذا ما لا أعرفه. مجموع الفتاوى (١٩٩/١٩). وانظر معالم في أصول الفقه ص (١٧٧-١٧٨).

(١) روضة الناظر ص (١٥٤). وانظر مجموع الفتاوى (٢٦٧/١٩-٢٧٠).

(٢) روضة الناظر ص (١٥٥). فالأخذ بأقل الأقوال ليس تمسكًا بالإجماع فقط، بل هو تمسك بالإجماع وبالاستصحاب أيضًا، لأن المجمع عليه في هذا المثال إنما هو إثبات الثلث فقط، أما نفي الزائد عن الثلث فليس مجمعا عليه، وإلا لكان القائل بما زاد عن الثلث خارقا للإجماع، لوجود الخلاف في إثبات الزائد عنه، فنفي ما زاد عن الثلث ليس مجمعا عليه، فثبت بهذا أن الأخذ بالأقل إنما تمسك بالإجماع في إثباته وباستصحاب البراءة الأصلية في نفي الزيادة عليه. شرح مختصر الروضة (١٣٥/٣)، الكوكب المنير (٢٥٧/٢) نزهة الخاطر (٣٨٨/١).

وينبغي يقال لهذا مسألة: الاستدلال بالقدر المشترك بين الأقوال، لأن هناك مسائل يحصل القدر المشترك فيها على الأكثر لا على الأقل، ومثالها: مسافة السفر التي يجوز القصر فيها، اختلف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال: القول الأول: يقول مسيرة أربعين كيلو، وهي مسيرة يوم وليلة. القول الثاني: يقول مسيرة ثمانين كيلو وهي مسيرة يومين، وهو مذهب الشافعي وأحمد. القول الثالث: يقول مسيرة ثلاث ليالٍ كما هو مذهب أبي حنيفة. فمسيرة يوم وليلة ليس مجمعا عليه، وإنما هو قول واحد من الأقوال، وإنما المجمع عليه القول بمسيرة ثلاث ليالٍ، فهو على كل المذاهب يكون سفرا. شرح مختصر الروضة للشرطي (٧٠٧/٢-٧٠٩).

خاتمة الإجماع: مسألة: حكم منكر الإجماع : إن كان الإجماع ظنياً فمن ينكر حكمه لا يكفر لأنه مظنون. وإن كان الإجماع قطعياً ففيه خلاف: قول أنه يكفر، وقول لا يكفر، وقول بالتفصيل: إن كان مما علم من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس وأركان الإسلام فيكفر منكروه، لأنه مكذب للشرع، وما ليس كذلك لا يكفر، لجواز أن يكون ما أنكره يخفى عليه.

واختار الطوفي أن منكر حكم الإجماع إن كان عاماً كفر مطلقاً، ظنياً كان الإجماع أو قطعياً، إذا كان قد اشتهر الإجماع عليه وعلمه المنكر واعتقد تحريم إنكاره. وإن كان عالمياً يفرق بين أنواع الإجماع ويتصرف في الأدلة، لم يكفر إلا بإنكار مثل الأركان الخمسة، والصلوات الخمس، لجواز أن يقوم الدليل عنده على عدم وجوب ما أنكره. شرح مختصر الروضة (١٣٦/٣-١٣٧).

قال شيخ الإسلام: والتحقيق: أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه، لكن هذا لا يكون إلا فيما علم ثبوت النص به، وأما العلم بثبوت الإجماع في مسألة لا نص فيها فهذا لا يقع، وأما غير المعلوم فيمتنع تكفيره، وحيث لا إجماع مع النص دليلاً كالكتاب والسنة.. والتحقيق أن قطعيه قطعي وظنيه ظني. مجموع الفتاوى (٢٧٠/١٩).

وقال ابن النجار: والحق أن منكر المجمع عليه الضروري والمشهور والمنصوص عليه كافر قطعاً، وكذا المشهور فقط لا الخفي في الأصح فيهما، ومثال الخفي: إنكار استحقاق بنت الابن السدس مع البنت، وتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة ونحو ذلك. فهذا لا يكفر منكروه لعذر الخفاء لأنه لم يكذب المجمعين صريحاً. الكوكب المنير (٢/٢٦٢-٢٦٤).

مسألة: بماذا يستقر الإجماع: يستقر بالعلم باتفاقهم عليه، سواء اقترن بقولهم عمل أم لا. وأما بقية الشروط التي ذكروها فليست بشروط على الصحيح كاشتراط انقراض العصر، وعدم الخلاف بعد الإجماع. البحر المحيط (٣/٥٦١).

مسألة: إذا نقل عالم الإجماع ونقل آخر النزاع: إما نقلاً سُمي قائله؛ وإما نقلاً بخلاف مطلقاً ولم يسم قائله، فليس لقائل أن يقول: نقل الخلاف لم يثبت؛ فإنه مقابل بأن يقال: ولا يثبت نقل الإجماع، بل ناقل الإجماع نافٍ للخلاف وهذا مثبت له والمثبت مقدم على النافي. وإذا قيل: يجوز في ناقل النزاع أن يكون قد غلط فيما أثبتته من الخلاف: إما لضعف الإسناد؛ أو لعدم الدلالة قيل له: ونافي النزاع غلطه أجوز؛ فإنه قد يكون في المسألة أقوال لم تبلغه؛ أو بلغته وظن ضعف إسنادها وكانت صحيحة عند غيره؛ أو ظن عدم الدلالة وكانت دالة، فكل ما يجوز على المثبت من الغلط يجوز على النافي مع زيادة عدم العلم بالخلاف..

وإذا تضافر على نقل النزاع اثنان لم يأخذ أحدهما عن صاحبه، فهذا يثبت به النزاع بخلاف دعوى الإجماع؛ فإنه لو تضافر عليه عدد لم يستفد بذلك إلا عدم علمهم بالنزاع. مجموع الفتاوى (١٩/٢٧١-٢٧٢).

فائدة: قولهم: هذا لا يصح بالإجماع، يحتمل أمرين أحدهما: الإجماع على نفي الصحة. والثاني: نفي الإجماع على الصحة، والثاني أعم من الأول، فلا يلزم من نفي الإجماع على الصحة نفي الصحة، لجواز أن يكون الحكم مختلفاً فيه. البحر المحيط (٣/٥٨٥).

الأصل الرابع الاستصحاب: استصحاب الحال ودليل العقل

اعلم أن الاستصحاب ^(١) ثلاثة أقسام: اثنان مقبولان عند الجمهور، وواحد مردود عندهم: ^(٢)

١- استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل ناقل عنه، لأن العقل ^(٣) يدل على براءة الذمة حتى يقوم الدليل، ^(٤) كعدم وجوب صيام صفر مثلاً، لأن الأصل براءة الذمة منه فيستصحب الحال في ذلك.

^(١) ذكر المؤلف الاستصحاب من الأدلة المتفق عليها، لأن أهل العلم جميعاً يقولون بحجية الاستصحاب ولو في بعض أنواعه، ولم يخالف في ذلك أحد.

ولم يذكر المؤلف القياس في الأدلة المتفق عليها، لأنه يرى أن القياس ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو طريقة من طرق فهم الأدلة، فهو بمثابة المفاهيم وأنواع الدلالات، وذلك لأن القياس لا يمكن أن يستقل بنفسه، بل لابد له من أصل ثابت بدليل آخر، ولذلك ذكره المؤلف ابن قدامة في الروضة بعد طرق دلالات الألفاظ والمفاهيم. شرح مختصر الروضة للشري (٧٢٧/٢).

^(٢) انظر: روضة الناظر ص (١٥٥-١٥٨).

^(٣) دلالة الاستصحاب ليست عقلية، فإن الاستصحاب حكم شرعي، والأحكام الشرعية لا تثبت بالأدلة العقلية بدون الأدلة الشرعية، بل سيذكر المؤلف نفسه أدلة الاستصحاب من القرآن فيما سيأتي.

^(٤) عرّفه شيخ الإسلام: بأنه البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، قال: وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. مجموع الفتاوى (٣٤٢/١١).

وعرفه ابن القيم: بأنه استدامة ما كان ثابتاً ونفي ما كان منفياً. إعلام الموقعين (٣٣٩/١).

وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب، وهو المعروف بالبراءة الأصلية والإباحة العقلية. ^(١)

وهذا النوع قد دل القرآن على اعتباره في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وقوله: ﴿وَمَا كَانَتْ اللَّهُ يُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، ووجه الدلالة في الآية الأولى: أنه لما نزل تحريم الربا خافوا من الأموال المكتسبة من الربا قبل التحريم، فبينت الآية أن ما اكتسبوا من الربا قبل التحريم على البراءة الأصلية حلال لهم ولا حرج عليهم فيه.

ووجه دلالة الآية الثانية: أن النبي ﷺ لما استغفر لعمه أبي طالب واستغفر المسلمون لموتاهم من المشركين، وأنزل الله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]، ندموا على استغفارهم للمشركين، بينت الآية أن استغفارهم لهم قبل التحريم على البراءة الأصلية لا إثم عليهم فيه ولا حرج حتى بين لهم الله ما يتقونه كالاستغفار لهم مثلاً. ^(٢)

وقال الطوفي: هو ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك، وهو - أعني هذا الظن - حجة عند الأكثرين، خلافاً لجمهور الحنفية، وجماعة من المتكلمين. شرح مختصر الروضة (١٤٨/٣).

^(١) تقدم التنبيه على هذا في باب الإباحة، وأن القول بالإباحة العقلية يتمشى مع منهج المعتزلة في أن العقل له أن يشرع الأحكام، ثم ما ذكره المؤلف من الآيات رد على هذا القول.

^(٢) أمور مهمة تتعلق بهذا النوع من الاستصحاب: الأول: أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فلا يلجأ إليه إلا عند عدم جميع الأدلة. قال شيخ الإسلام:

٢- استصحاب دليل الشرع: كاستصحاب النص حتى يرد الناسخ، والعموم حتى يرد المخصص، ودوام الملك حتى يثبت انتقاله، ودوام شغل الذمة الثابت حتى تثبت براءتها ونحو ذلك.^(١)

التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقاً، وأدنى دليل يرجح عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحریم فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام: هل في أدلة الشرع ما تقتضي الإيجاب أو التحريم؟.. ولا يجوز الإخبار بانتفاء الأشياء وعدم وجودها بمجرد هذا الاستصحاب من غير استدلال بما يقتضي عدمها، ومن فعل ذلك كان كاذباً متكلماً بلا علم، وذلك لكثرة ما يوجد في العالم والإنسان لا يعرفه، فعدم علمه ليس علماً بالعدم، ولا مجرد كون الأصل عدم الحوادث يفيد العلم بانتفاء شيء منها إلا بدليل يدل على النفي؛ لكن الاستصحاب يرجح به عند التعارض . مجموع الفتاوى (١٦-١٥/٢٣).

وقال: فقد أجمع المسلمون وعلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنه لا يجوز لأحد أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل لذلك؛ فإن جميع ما أوجبه الله ورسوله وحرمه الله ورسوله مغير لهذا الاستصحاب، فلا يوثق به إلا بعد النظر في أدلة الشرع لمن هو من أهل ذلك. مجموع الفتاوى (١٦٦/٢٩).

الثاني: أن مستند الاستصحاب هو انتفاء الدليل، وهذا قد يكون قطعياً وقد يكون ظنيّاً.

الثالث: الحذر من تحميل الاستصحاب ما لا يتحمّله بتوسعة العمل به مع وجود النص. معالم في أصول الفقه ص (٢١٨-٢١٩). الرابع: لا يكون الاستدلال به إلا لعلماء الشرعية وأهل الاجتهاد وليس لغيرهم. شرح مختصر الروضة للشري (٧١٣/٢، ٧١٧).

(١) هذا النوع: هو استصحاب ما دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه. الكوكب المنير (٤٠٥-٤٠٦). فهو التمسك بدليل شرعي وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل ظني مع انتفاء المغير له أو العلم به. روضة الناظر ص (١٥٧). قال ابن القيم: استصحاب

٣- وهو المردود عند الجمهور: هو استصحاب حال الإجماع في محل النزاع، واعتبره بعضهم واختاره أبو إسحاق بن شاقلا، ومثاله: أن يقول في المتيّم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامه فيها، فنحن نستصحب ذلك إلى ورود الدليل الصارف عنه. وهذا غير صحيح، لأن الإجماع إنما دل على الدوام فيها حال عدم الماء، أما مع وجوده فلا إجماع حتى يقال باستصحابه.^(١)

الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه، وهو حجة.. ولم يتنازع الفقهاء في هذا النوع، وإنما تنازعوا في بعض أحكامه لتجاذب المسألة أصليين متعارضين. إعلام الموقعين (١٠٠/٣-١٠٢)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٤٢٧/١).

واختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب، فأثبتته جمهور الأصوليين ومنعه المحققون منهم، لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب. البحر المحيط (٣٣٠/٤-٣٣١). والاتفاق واقع على العمل به لكن وقع النزاع في تسميته استصحاباً. معالم في أصول الفقه ص (٢١٦-٢١٧).

^(١) لأنه يؤدي إلى التكافؤ -بمعنى التساوي- في الأدلة؛ لأنه ما من أحد يستصحب حالة الإجماع في موضع الخلاف إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع في مقابله. مثاله: لو قال المستدل في مسألة التيمم: أجمعوا على أن رؤية الماء في غير الصلاة تبطل تيممه، فكذا في الصلاة. قيل: أجمعوا على صحة تحريمته في الصلاة فمن أبطله لزمه الدليل. وجوابه: بمنع التكافؤ، وإن تعارضوا. الكوكب المنير (٤٠٧/٤).

ثم في موضع النزاع الخلاف موجود فكيف يستدل بالإجماع فإن الخلاف ينافيه، فلا يصح التمسك به معه. شرح مختصر الروضة (١٥٧/٣). قلت: قد استدل شيخ الإسلام بهذه الطريقة في مسألة الماء إذا خالطه طاهر، لكنه جعلها من الاستدلال بالاستصحاب فقط لا بالإجماع، فقال: الأصل بقاء ما كان على ما كان، وليس هذا استصحاباً للإجماع في مورد

فصل (الاستدلال على النفي)

اعلم بأنه من نفي حكماً^(١) بأن الأمر الفلاني ليس بكذا: اختلف فيه، هل يكفي مجرد النفي بناء على أنه الأصل حتى يرد دليل الوجوب،^(٢) أو يكلف بالدليل على ما ادّعاه من النفي؟.

وهذا الأخير هو مذهب الجمهور، وهو الحق، واختاره المؤلف.^(٣)

النزاع حتى يقال: فيه خلاف؛ فإن ذلك هو دعوى بقاء الإجماع؛ بل يقال: هو قبل التغير طاهر بالنص والإجماع، والأصل بقاء الحكم على ما كان، وإن لم يكن الدليل شاملاً له، إذ مع شمول الدليل إنما يكون استدلالاً بنص أو إجماع لا بالاستصحاب، وهذا الاستدلال إنما هو بالاستصحاب. المستدرك على مجموع الفتاوى (٨/٣). وهو كما تقدم أن أدنى دليل يغير حكمه.

(١) هذه المسألة يترجمون لها: بمطالبة نافي الحكم بالدليل، فإن الدعوى على نوعين: الأول: دعوى بالإثبات ولا بد لها من دليل باتفاق أهل العلم. النوع الثاني: الدعوى بالنفي. وهي التي فيها الخلاف. شرح مختصر الروضة. للشثري (٧٢٢/٢).

(٢) قال المخالفون: لا يلزمه الدليل على النفي، كأنهم اكتفوا بكون دعواه موافقة للأصل، وهو عدم الأشياء وانتفاؤها، فمن ادعى وجودها وثبوتها، فعليه الدليل.

(٣) روضة الناظر ص (١٥٨)، لأن نافي الحكم لو لم يلزمه الدليل لضاع الحق بين الخصمين، وتعطل، لأن كلاً من الخصمين يمكنه أن يعبر عن دعواه بعبارة نافية، فمثلاً: يقول المدعي لحدوث العالم: ليس بقديم، ويقول المدعي لقدمه: ليس بمحدث. وحينئذ يسقط الدليل عنهما لأن كل واحد منهما نافٍ للحكم، فيضيع الحق ولم يعلم في أي طرف هو، إذ لا يظهر الحق إلا بدليل فتعم الجهالة، ويقع الخط في الأحكام. شرح مختصر الروضة (١٦٤/٣)، الروضة ص (١٥٩).

واستدل له بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].^(١)

قال ابن قدامة: يقال للنافي: ما ادعيت نفيه علمته أم أنت شاك فيه، فإن أقر بالشك فهو معترف بالجهل، وإن ادعى العلم فإما أن يعلم بنظر أو تقليد، فإن ادعى العلم بتقليد فهو أيضاً معترف بعمي نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان بنظر فيحتاج إلى بيانه. روضة الناظر ص (١٥٩).

قال شيخ الإسلام: لا ريب أن النافي عليه الدليل كالمثبت، والقضية سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية لا بد لها من دليل، وأما السلب بلا علم؛ فهو قول بلا علم. الفتاوى (٨٤/٩). وقال: فعدم علمه ليس علماً بالعدم، ولا مجرد كون الأصل عدم الحوادث يفيد العلم بانتفاء شيء منها إلا بدليل يدل على النفي. الفتاوى (١٦/٢٣).

(١) فقولهم: {لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارِيًّا} هذه دعوى نافية، فأجاب الله سبحانه وتعالى بقوله عز وجل: **{تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ}**، ثم أمر نبيه عليه الصلاة والسلام بمطالبتهم بدليل دعواهم النافية، فقال سبحانه وتعالى: **{قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}**، أي: أقيموا الدليل على أنه لا يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، وهو إلزام بالدليل على دعوى النفي. شرح مختصر الروضة (١٦٤/٣).

قال ابن القيم رحمه الله في استدلال الجمهور بهذه الآية: واستدلواهم بالآية لا يصح، لأن الله تعالى لم يطالبهم بدليل النفي المجرد، بل ادعوا دعوى مضمونها إثبات دخولهم الجنة وأن غيرهم لن يدخلها، فطولبوا بالدليل الدال على هذه الدعوى المركبة من النفي والإثبات، وصاحب هذه الدعوى يلزمه الدليل باتفاق الناس، وإنما الخلاف في النفي المجرد.

ولو استدلل هؤلاء بقوله تعالى: **{وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً}** [البقرة: ٨٠]، لكان أقرب، مع كونه متضمناً للنفي والإثبات لكن الدعوى فيه إنما توجهت إلى النفي، ومقصود الكلام: أننا لا نعذب بعد تلك الأيام، فلم ينكر عليهم اعترافهم بالتعذيب تلك الأيام بل

الأصول المختلف فيها

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(١) هذا بيان أصول مختلف فيها وهي أربعة:

الأول: شرع من قبلنا

إذا لم يصرح شرعنا بنسخه، هل هو شرع لنا؟، وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟ فيه روايتان: إحداهما: أنه شرع لنا، اختارها التميمي وهو قول الحنفية. الثانية: ليس شرع لنا، وعن الشافعي كالمذهبيين.

دعواهم أنهم لا يعذبون بعدها، وذلك نفى محض فلذلك قلنا إن الاستدلال بها أقرب من هذه الآية. بدائع الفوائد (١٥١/٤)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٤٢٩-٤٣١).

ثم ذكر ابن القيم تفصيلاً: أن النفي نوعان: نوع مستلزم لإثبات ضد المنفي فهذا يلزم النافي فيه الدليل.. والنوع الثاني: نفى لا يستلزم ثبوتاً، كنفي صحة عقد من العقود أو شرط وعبادة في الشرعيات، ونفي إمكان شيء من الأشياء في العقليات، فالنافي إن نفى العلم به لم يلزمه دليل، وإن نفى المعلوم نفسه وادعى أنه متنفذ في نفس الأمر فلا بد له من دليل. بدائع الفوائد (١٥١/٤-١٥٢).

مسألة: إذا تعارض أصل (الاستصحاب) وظاهر (الغالب): فهناك مواضع اتفق على تغليب الأصل فيه على الغالب، كدعوى أهل الدين والورع على غيرهم، فالغالب صدقهم والأصل براءة الذمة، وهو مقدم هنا على الغالب بلا خلاف.

وهناك مواضع اتفق فيه على تقديم الغالب، كشهادة البينة على شغل الذمة: فالأصل براءة الذمة والغالب صدق البينة، وقد اتفق على تقديم هذا الغالب على الأصل. ومنها ما اختلف فيه. نثر الورود للمؤلف (٢/٥٦٩).

^(١) روضة الناظر ص (١٦٠) وما بعدها. وقوله فيما يأتي: شرع من قبلنا: أي شرع الأنبياء والرسول عليهم الصلاة والسلام.

اعلم أولاً أن كونه عليه السلام متعبداً بعد البعثة ^(١) بشرع من قبلنا أو غير متعبد به متفرع على الاختلاف في شرع من قبلنا، فعلى أنه شرع لنا بعد وروده في شرعنا فهو متعبد به، وعلى العكس فلا.

وحاصل ما ذكره المؤلف في هذا الأصل أن فيه قولين، ورجح أنه شرع لنا إن ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا ^(٢) ولم ينسخ في شرعنا، وهو مشهور مذهب مالك وأبي حنيفة، ومشهور مذهب الشافعي أنه ليس شرعاً لنا.

وحاصل تحرير هذه المسألة: أن لها واسطة وطرفين، طرف يكون فيه شرعاً إجماعاً، وطرف يكون فيه غير شرع لنا إجماعاً، وواسطة هي محل الخلاف المذكور. أما الطرف الذي يكون فيه شرعاً لنا إجماعاً: فهو ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا، ثم ثبت بشرعنا أنه شرع لنا، كالقصاص فإنه ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، ثم

(١) أما تعبد عليه السلام قبل البعثة بشرع من قبلنا فهي مسألة لا حاجة لها ولا ثمرة، لأننا أمرنا باتباعه بعد البعثة لا قبلها فلا يصح الاستدلال بما كان قبل البعثة، وفيها خلاف طويلة وأقوال كثيرة، وإن كان الأصوليون يطيلون الكلام فيها. قال الشاطبي: ليست من أصول الفقه، فذكرها فيه عارية. الموافقات (١/٣٦-٣٧)، وانظر: البحر المحيط (٤/٤٣٦-٤٣٨)، شرح مختصر الروضة (٣/١٨١-١٨٣)، الكوكب المنير (٤/٤٠٨-٤١٢)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٦٩٦)، شرح مختصر الروضة للشري (٢/٧٤٠).

(٢) أما ما نقله أهل الكتاب وغيرهم فلا يحتج به باتفاق. شرح مختصر الروضة للشري (٢/٧٢٨)، الكوكب المنير (٤/٤١٣-٤١٤). قال شيخ الإسلام: وشرع من قبلنا إنما هو شرع لنا فيما ثبت أنه شرع لهم؛ دون ما روه لنا، وهذا يغلط فيه كثير من المتعبدة والقصاص وبعض أهل التفسير وبعض أهل الكلام. مجموع الفتاوى (١٩/٧).

صرح لنا في شرعنا بأنه شرع لنا في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وأما الطرف الثاني: الذي يكون فيه غير شرع لنا إجماعاً فهو أمران:
أحدهما: ما لم يثبت بشرعنا أصلاً كالمأخوذ من الإسرائيليات.

الثاني: ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لهم وصرح في شرعنا بنسخه، كالإصر والأغلال التي كانت عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وقد ثبت في صحيح مسلم أنه ﷺ لما قرأ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: "قال الله: قد فعلت".^(١)

والواسطة: هي ما ثبت بشرعنا أنه شرع لمن قبلنا، ولم يصرح بنسخه في شرعنا.^(٢)

وحجة الجمهور: أنه ما ذكر لنا في شرعنا إلا لنعمل به، سواء علينا أكان شرعاً لمن قبلنا أم لا، وقد دلت على ذلك آيات كثيرة، كتوبيخه تعالى لمن لم يعقل وقائع الأمم الماضية، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ ۖ وَبِالْأَيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصفات: ١٣٧-١٣٨].

(١) مسلم (١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) وأيضاً لم يصرح في شرعنا بموافقة، وهذه هي محل النزاع. شرح مختصر الروضة للشري (٨٢٨/٢-٨٢٩)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٦٩٦).

وقد صرح تعالى بأن الحكمة في قصّ أخبارهم إنما هي الاعتبار بأحوالهم في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]، وقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنُهُمْ أَقْتَدِ﴾ [الأنعام: ٩٠].^(١)

وحجة الشافعي رحمته الله قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وحمل رحمته الله الهدى في قوله تعالى: ﴿فَبِهِدْنُهُمْ أَقْتَدِ﴾ والدين في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾ [الشورى: ١٣] على خصوص التوحيد دون فروعه العملية، وقال: إن الخطاب الخاص به رحمته الله في نحو قوله: ﴿فَبِهِدْنُهُمْ أَقْتَدِ﴾ لا يشمل حكمه الأمة ألا بدليل منفصل، لأنه لا يشملها في الوضع اللغوي فإدخالها فيه صرف للفظ اللغوي عن ظاهره فيحتاج إلى دليل.

وأجيب عن استدلال الشافعي: بأن النصوص دالة على شمول الهدى والدين في الآيتين للأمر العملية.

^(١) لكن الاعتبار بأحوالهم مأمور به في شرعنا، فقد أمرنا بأن نتجنب السبيل الذي هلك بسببه الهالكون منهم، ونغتنم الطريق الذي نجا بسببه الناجون منهم، وهذا بخلاف ثمره هذه المسألة هنا، وهي أخذ الأحكام للمسائل الفقهية من شرع من قبلنا الذي لم يرد شرعنا بموافقه ولا بنسخه، وهو مراد الأصوليين من ذكر هذه المسألة هنا، ومن أمثلته: الاستدلال على قسمة المياه بقوله تعالى: ﴿وَبَيَّنَّهْمُ أَنْ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة القمر: ٢٨] وبقوله سبحانه: ﴿وَلَمَنْ جَاءَهُ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ على مسألة الجعالة، وبقوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٧٢] على مسألة الضمان. البحر المحيط (٤/٣٥١)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٦٩٧).

وظاهر اختيار ابن القيم أنه شرع لنا، فذكر مما يدل على الإباحة، قال: وإخبار الشرع عن فعل من قبلنا له غير ذام لهم عليه، فإن اقترن بإخباره مدح فاعله لأجله دلّ على رجحانه استحباباً أو وجوباً. بدائع الفوائد (٤/٤)، اختيارات ابن القيم (٤٣٢/١-٤٣٧).

أما في الأولى: فقد روى البخاري في صحيحه عن مجاهد أنه سأل ابن عباس: من أين أخذت السجدة في (ص) فقال: أوما تقرأ: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ﴾ [الأنعام: ٨٤] حتى بلغ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْدَرُهُ﴾ [الأنعام: ٩٠] فسجدها داود، فسجدها رسول الله ﷺ. ^(١)

فهو تصريح صحيح عن ابن عباس أنه ﷺ قد أدخل سجود التلاوة في الهدى في قوله تعالى: ﴿فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْدَرُهُ﴾، وسجود التلاوة من الفروع العملية لا من الأصول.

وأما الدين في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾ [الشورى: ١٣] فقد دل الكتاب والسنة على شموله أيضًا للأمور العملية، فقد قال ﷺ في حديث جبريل المشهور: "هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم" ^(٢) يعني الإسلام والإيمان والإحسان، مع أنه فسر الإسلام فيه بأنه يشمل الأمور العملية كالصلاة والزكاة والصوم والحج. وفي حديث ابن عمر المتفق عليه: "بني الإسلام على خمس" ^(٣) والحديث ^(٣) ومعلوم أن الصلاة والزكاة والصوم والحج أمور عملية لا عقائد.

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فدل على أن الدين يشمل الأمور العملية كتابًا وسنة.

(١) البخاري (٤٨٠٧)، وفيه: فكان داود ممن أمر نبيكم أن يقتدي به.

(٢) مسلم برقم (٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) البخاري برقم (٨) ومسلم برقم (١٦).

وبأن الأدلة دلت على أن الخطاب الخاص به ﷺ يشمل الأمة حكمه لا لفظه إلا بدليل على الخصوص،^(١) كقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وقد علمنا من استقراء القرآن أن الله يخاطب نبيه ﷺ بخطاب لفظه خاص والمقصود منه تعميم الحكم، فمن ذلك قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} ثم قال: ﴿إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١] الآية، فأفهم شموله حكم الخطاب للجميع. وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾ ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ التحريم: ١-٢، وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ ثم قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ١-٢].

وقال: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ﴾ ثم قال: ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ﴾ [يونس: ٦١]، فدل التعميم بعد الخطاب الخاص به في الآية المذكورة على عموم حكم الخطاب الخاص به.

(١) هذه المسألة من مسائل الأمر، وذكرها ابن قدامة فيما سيأتي في أبواب الأمر، انظر الروضة ص (٢٠٨)، وقدمها المؤلف هنا لأجل الرد على الشافعي.

وما ذكره المؤلف رحمه الله - من أن الخطاب الموجه للنبي ﷺ ليس خاصاً به إلا لدليل - هو الصحيح، وذكر المؤلف أدلة ذلك من القرآن الكريم، وهو قول أحمد وأكثر أصحابه والمالكية والحنفية، خلافاً لأكثر الشافعية وبعض الحنابلة والأشعرية والمعتزلة. الكوكب المنير (٢١٨-٢١٩).

وقال تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ [الروم: ٣٠] ثم قال: ﴿مُنِيَّينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ﴾ [الروم: ٣١] فهو حال من الضمير المستتر في {فأقم} وهو خاص به ﷺ، وتقديره: فأقم وجهك للدين يا نبي الله في حال كونكم منيين.

فلو لم يشمل الأمة حكماً لقال: (منياً) بالإنفراد، لإجماع أهل اللسان العربي على أن الحال الحقيقية - أعني التي لم تكن سببية - لا بد من مطابقتها لصاحبها إفراداً وتثنية وجمعاً وتذكيراً وتأنثياً، فلا يجوز: جاء زيد ضاحكين إجماعاً.

ودعوى أن العامل في الحال "الزموا" مقدرًا وصاحبها الواو في "الزموا"، أي: الزموا فطرة الله في حال كونكم منيين: تقدير لا دليل عليه ولا حاجة إليه.

وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ ثم قال: ﴿لِيَكُنِيَ لَكَ يَكُونٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الأحزاب: ٣٧.

وقال تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الدُّنْيَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ مع أن الكلام خاص به ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠] الآية، فلو كان حكمه خاصاً به لأغنى ذلك عن قوله: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الدُّنْيَا الْمُؤْمِنِينَ﴾.

وبأن قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: ٤٨] معناه: أن بعض الشرائع ينسخ فيه بعض ما كان في غيره منها، ويزاد فيها أحكام لم تكن مشروعة من قبل، وبهذا الاعتبار يكون لكل شرعة ومنهاج من غير مخالفة لما ذكرنا. (١)

(١) فاشترك الشريعتين في بعض الأحكام لا ينفي اختصاص كل نبي بشريعة اعتباراً بالأكثر الذي اختلفا فيه، فصح أن يكون شرع إحدى الشريعتين شرعاً لمن بعدها باعتبار البعض

قال صاحب المراقي في هذه المسألة: ^(١)

ولم يكن مكلفاً بشرع	صلى عليه الله قبل الوضع
وهو والأمة بعد كلفا	إلا إذا التكليف بالنص انتفى
وقيل لا والخلف فيما شرعا	ولم يكن داع إليه شُمعا

المتفق عليه، وصح أن يكون لكل من النيين شرعة ومنهاج باعتبار البعض المختلف فيه من غير تنافٍ. شرح مختصر الروضة (١٧٧/٣).

تنبيه: ليس معنى الاستدلال بشرع من قبلنا أننا إذا بحثنا عن مسألة ليس فيها دليل من الكتاب والسنة سنجد فيها دليل من شرع من قبلنا، بل الدليل من الكتاب والسنة موجود، لأن هذه الشريعة شريعة كاملة، ما تركت شيئاً إلا وقد شملته قال: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ} [النحل: ٨٩] لكن يجوز لمن خفي عليه الدليل أن يستدل بشرع من قبلنا الوارد في الكتاب والسنة. انظر شرح مختصر الروضة للشري (٧٣٦/٢).

^(١) مراقي السعود، رقم الآيات (٥١٨-٥٢٠).

قول الصحابي

الأصل الثاني المختلف فيه: قول الصحابي^(١) إذا لم يظهر له مخالف.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: **قول الصحابي: ليس بحجة على صحابي آخر.**

وخلاصة كلام المؤلف في قول الصحابي أنه ذكر فيه أربعة أقوال:

- ١- أنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم، وعزاه لمالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية، واستدل بحديث: "أصحابي كالنجوم..."^(٣) الحديث.
- وهذا القول يحمل على ما إذا كان مما لا مجال فيه للرأي.

(١) هناك من الأصوليين من فرق في تعريف الصحابي في مسألة حجية قول الصحابي، وبين تعريف الصحابي في مسألة عدالة الصحابة في باب الرواية، فقالوا: لابد أن يكون له مدة ملازمة للنبي ﷺ حتى يكون قوله حجة، لكن في باب الرواية لا يشترط ذلك، لأن الرواية تتحقق بالصحة ولو لساعة واحدة بدليل إجماع التابعين على مثل ذلك. شرح مختصر ابن اللحام ص (٦٩٩)، شرح مختصر الروضة للشري (٧٤١/٢).

(٢) ليس هذا اللفظ الآتي من كلام ابن قدامة، ونص كلامه في روضة الناظر ص (١٦٥): الأصل الثاني من المختلف فيه: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف، فزوي أنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم... إلخ.

(٣) قال الشيخ الألباني رحمته الله: موضوع. رواه ابن عبد البر في جامع العلم (٩١ / ٢) وابن حزم في الأحكام (٨٢ / ٦) وفي سنده سلام بن سليم ويقال: ابن سليمان وهو الطويل مجمع على ضعفه، بل قال ابن خراش: كذاب، وقال ابن حبان: روى أحاديث موضوعة. وفيه الحارث بن غصين مجهول كما قال ابن حزم، وكذا قال ابن عبد البر، ولهذا قال أحمد: لا يصح هذا الحديث. السلسلة الضعيفة (١٤٤/١ - ١٤٥) برقم (٥٨).

٢- ليس بحجة، وعزاه لعامة المتكلمين والشافعي في الجديد واختيار أبي الخطاب، واستدل له بإمكان الغلط والخطأ من الصحابة، وبأنه يجوز عليهم الاختلاف ولم تثبت عصمتهم.

٣- قول الخلفاء الراشدين دون غيرهم، واستدل له بحديث: "عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين" الحديث. ^(١)

٤- قول أبي بكر وعمر، واستدل له بحديث: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر". ^(٢) ويظهر من الثالث والرابع أنه ولو هناك مخالف. هذه خلاصة كلامه رحمته الله في هذا المبحث.

^(١) حديث حسن بطرقه: أخرجه أحمد (١٧١٤٢، ٧١٤٥، ١٧١٤٦)، وابن ماجه (٤٢، ٤٣)، (٤٤) وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، والحاكم (٩٦/١)، وابن أبي عاصم (٢٨)، (٢٩، ٥٩)، وغيرهم من عدة طرق عن العرباض بن سارية رضي الله عنه، وصححه أبو نعيم والترمذي والبخاري والحاكم وابن عبد البر والذهبي وابن رجب، والشيخ الألباني والشيخ مقبل الوادعي وغيرهم. انظر تحقيق المسند (٣٦٧/٢٨-٣٦٩)، الصحيح المسند للوادعي (٩٢١)، صحيح الجامع (٢٥٤٩)، جامع العلوم والحكم (١٠٩/٢).

^(٢) حسن بشواهده: أخرجه أحمد (٢٣٢٧٦)، وابن ماجه (٩٧)، والترمذي (٣٦٦٢)، من طريق مولى ربي بن حراش عن ربي عن حذيفة رضي الله عنه، ومولى ربي مجهول، وأخرجه أحمد (٢٣٣٨٦) من طريق سالم المرادي، عَنْ عَمْرِو بْنِ هَرَمٍ الْأَزْدِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَرَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ، وسالم المرادي ضعيف، وأخرجه ابن عدي (٧٥/١) من طريق حماد بن دليل عن عمرو بن هرم عن ربي عن حذيفة، وحماد بن دليل قال الحافظ: صدوق، نعموا عليه الرأي. اهـ. وأشار ابن عدي إلى تفرد به فقال: وهذا الحديث قد روى له حماد بن دليل إسنادين ولا يروي هذين الإسنادين غير حماد بن دليل. اهـ. وذكر الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٢٣٣) أن الحديث جاء عن ابن مسعود وابن عمر

قال مقيده عفا الله عنه: حاصل تحرير هذه المسألة: أن قول الصحابي الموقوف عليه له حالتان:

الأولى: أن يكون مما لا مجال للرأي فيه. **الثانية:** أن يكون مما له فيه مجال.

فإن كان مما لا مجال للرأي فيه فهو في حكم المرفوع كما تقرر في علم الحديث، فيقدم على القياس ويخص به النص، إن لم يعرف الصحابي بالأخذ من الإسرائيليات. ^(١) **وإن كان مما للرأي فيه مجال:** فإن انتشر في الصحابة ولم يظهر له مخالف فهو الإجماع السكوتي، وهو حجة عند الأكثر، ^(٢) وإن علم له مخالف من الصحابة فلا يجوز العمل بقول أحدهم إلا بترجيح بالنظر في الأدلة، كما ذكره المؤلف في الفصل الذي بعد هذا. ^(٣)

وأنس، لكن أسانيدها ضعيفة لا تصلح في الشواهد، لكن من شواهد حديث أبي قتادة في صحيح مسلم (٦٨١) قال النبي ﷺ: "فإن يطيعوا أبا بكر وعمر يرشدوا".

^(١) فيكون حجة على الصحابي الآخر ويعمل به، لأنه محمول على التوقيف، وكذا لو عارض حديثاً متصلاً موافقاً للقياس؛ لأن المحمول على التوقيف لا تجري عليه أحكام القياس. الكوكب المنير (٤/٤٢٥-٤٢٦).

^(٢) تقدم الكلام على الإجماع السكوتي وأنه يجوز الاحتجاج به، قال شيخ الإسلام: وأما أقوال الصحابة؛ فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم فهي حجة عند جماهير العلماء. مجموع الفتاوى (١٤/٢٠).

ومما يعرف به انتشار قول الصحابي: أن يكون ذلك الحكم فيما يحتاج إليه عموم الناس، أو يكون حكماً قضائياً وقع في ذلك الوقت، أو كان الأمر من صحابي ولي أمر أو أمير فيحكم بانتشاره. شرح مختصر ابن اللحام ص (٧٠٠).

^(٣) **قال شيخ الإسلام:** وإن تنازعوا رُدَّ ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ. ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء. مجموع الفتاوى (١٤/٢٠).

وإن لم ينتشر فقيل: حجة على التابعي ومن بعده، لأن الصحابي حضر التنزيل فعرف التأويل لمشاهدته لقرائن الأحوال. وقيل: ليس بحجة على المجتهد التابعي مثلاً لأن كليهما مجتهد يجوز في حقه أن يخطئ وأن يصيب. والأول أظهر. ^(١)

(١) قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: لا يكاد يجيء شيء عن التابعين إلا يوجد عن الصحابة. المسودة ص (٣٣٩)، الكوكب المنير (٤/٤٢٦). قال شيخ الإسلام رحمه الله: وإن قال بعضهم قولاً ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشر؛ فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به كأبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور عنه والشافعي في أحد قوليه، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول: هذا هو القول القديم. مجموع الفتاوى (١٤/٢٠).

وذكر الزركشي أن كونه حجة نص الشافعي في الجديد. البحر المحيط (٤/٣٥٩). وذكر معنى هذا ابن القيم وأنه قول الجمهور ومنهم الشافعي في الجديد. إعلام الموقعين (٩٢/٤). وقال ابن النجار: هو حجة مقدم على القياس عند الأئمة الأربعة وأكثر أصحابنا. الكوكب المنير (٤/٤٢٢).

قال ابن القيم رحمه الله: من الممتنع أن يقولوا في كتاب الله الخطأ المحض ويمسك الباقون عن الصواب فلا يتكلمون به.. والمحذور إنما هو خلو عصرهم عن ناطق بالصواب واشتماله على ناطق بغيره فقط؛ فهذا هو المحال. إعلام الموقعين (٤/١٥٥).

ولابن القيم بحث موسع في كون قول الصحابي حجة ويقدم على القياس، انظره في اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٣٢٨-٣٥٠).

وكونهم غير معصومين لا ينفى أن قولهم مقدم، فإن المجتهد يجب عليه أن يعمل باجتهاده ويكون اجتهاده حجة شرعية مع أنه ليس معصوماً، والعامي يقلد المجتهد والمجتهد ليس معصوماً، لكن اجتهاد الصحابة أرجح وأحسن من اجتهاد من جاء بعدهم لأدلة الثناء على الصحابة. شرح مختصر الروضة للشري (٢/٧٤١-٧٤٢).

وإنكار كونه حجة ينسب إلى جمهور الأصوليين والشافعي في الجديد ورواية عن أحمد.

وعن أحمد لا يخرج عن قول الخلفاء الأربعة، فقولهم عنده حجة وليس بإجماع، وحديث: "عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين" أخرجه الترمذي وأبو داود، وقال المحلي: إن الترمذي صححه، وهو كذلك. وحديث: "اقتدوا بالذين من بعدي". أخرجه الترمذي وغيره، وقال صاحب الضياء اللامع عن ولي الدين: إنه صححه ابن حبان والحاكم، وقال المحلي: إن الترمذي حسنه. وحديث: أصحابي كالنجوم. الحديث ضعيف لا يحتاج به.

تنبيه:

قول الصحابي الذي ليس له حكم الرفع: ليس بحجة على مجتهد آخر من الصحابة إجماعاً. ^(١)

واعلم أن الذين قالوا: إن قول الخلفاء الأربعة وقول أبي بكر وعمر كغيرهم من الصحابة، قالوا: إن المراد بالأمر بالاقتداء بهم هو المقلد، وأما المجتهد العارف بالدليل فليس بمأمور بترك الدليل الظاهر له إلى قول غيره.

واعلم أن التحقيق أنه لا يخصص النص بقول الصحابي إلا إذا كان له حكم الرفع، لأن النصوص لا تخصص باجتهد أحد لأنها حجة على كل من خالفها. ^(٢)

(١) حتى في الإجماع السكوتي، فإنه إنما يجوز لمن بعد الصحابة أن يستدل به لا أنه حجة على الصحابي الآخر، بدليل أنه لو عرف مخالف من الصحابة لبطل الإجماع السكوتي، فتنبه لهذا.

(٢) ولأنه إنما استدللنا بقول الصحابي عند عدم الدليل في المسألة، فيكون قرينة على وجود حديث عن النبي ﷺ ونحن لا نعلمه، فأما وقد وجد الدليل والنص العام فلا يصح ترك عمومه لأجل كلام الصحابي، فكلام الشارع مقدم ولو كان عامًا على كلام غيره ولو كان من الصحابة. شرح مختصر ابن اللحام ص (٦٩٥-٦٩٦)، شرح مختصر الروضة للشري (٥٣٣/١).

وأشار صاحب المراقي إلى مسألة قول الصحابي بقوله: ^(١)
 رأيي الصحابي على الأصحاب لا يكون حجةً بوفقٍ من خلا
 في غيره ثلثها إن انتشر وما مخالفٌ له قطُّ ظَهَرَ

الاستحسان

الأصل الثالث المختلف فيه: الاستحسان. ^(٢)

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٣) الاستحسان، ولا بد أولاً من فهمه، وله ثلاثة معانٍ:
 أحدها: أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو
 سنة. قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمته الله.

وهذا التعريف للاستحسان هو الصحيح عند المؤلف، ولذا رد التعريفين
 الآخرين. ^(٤)

(١) مراقي السعود، رقم البيتين (٨٣٤، ٨٣٥).

(٢) الألف والسين والتاء تفيد الطلب، فكأن معنى الاستحسان في اللغة هو: طلب الأحسن.
 المسودة ص (٤٥٤)، شرح مختصر الروضة للشري (٧٤٧/٢). والاستحسان إجمالاً فيه
 عن أحمد روايتان بالقول به وبإنكاره، ولم ينص عليه مالك لكن كتب المالكية مملوئة منه،
 والأشهر عن الشافعي إنكاره ووجد عنه القول به، وأما الحنفية فقالوا به. الكوكب المنير
 (٤٢٧/٤ - ٤٣٠).

(٣) روضة الناظر ص (١٦٧).

(٤) قال ابن قدامة رحمته الله: وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر، وإن
 اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى. الروضة

الثاني: أن المراد به ما يستحسنه المجتهد بعقله. (١)

الثالث: أنه دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه. (٢)

ص (١٦٧). وهذا أجود ما قيل في الاستحسان، فهو ترجيح دليل على دليل أو العمل بالأقوى والأحسن. قال شيخ الإسلام: ولفظ الاستحسان يؤيد هذا فإنه اختيار الأحسن. المسودة ص (٤٥٤)، معالم في أصول الفقه ص (٢٣٦).

قال الباجي من المالكية: الاستحسان هو القول بأقوى الدليلين. وقال الكرخي: هو العدول عما حكم به في نظائر مسألة إلى خلافه لوجه أقوى منه. شرح مختصر الروضة (٣/١٩٨). ويسمى تخصيص القياس وتخصيص العلة، وهذا حجة لم يخالف فيه إلا نفاة القياس من الظاهرية، وخلافهم ليس بذاك لأنهم يسلمون أن المحل الخاص يعمل فيه بالدليل الخاص. شرح مختصر ابن اللحام ص (٧٠٢).

لكن تسمية الدليل الذي هو الأقوى والأولى استحساناً ليس معهوداً، فإذا فلا يقال له ذلك، حتى لا يشبهه بالمعنى الباطل للاستحسان. البحر المحيط (٤/٣٨٨-٣٨٩)، الاعتصام للشاطبي (٢/٦٣٦-٦٣٨).

(١) وهذا باطل، لأنه لا فرق بين العالم والعامي إلا النظر في أدلة الشرع، فحيث لا نظر فلا فرق بين العالم والعامي، ويكون ذلك من المجتهد حكماً بمجرد الهوى، واتباعاً للشهوة في الحكم، وذلك باطل شرعاً؛ لقوله عز وجل: {ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله} [ص: ٢٦]، وقوله عز وجل: {فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات} [مريم: ٥٩]. شرح مختصر الروضة (٣/١٩٤).

(٢) قال ابن قدامة: وهذا هوس بين، فإن ما لا يعبر عنه لا يُدرى أهو وهَم أو تحقيق، فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحيحه أو تزيفه. روضة الناظر ص (١٦٩). ولهذا قال الإمام الشافعي رحمته الله: من استحسن فقد شرع. وقال: الاستحسان تلذذ. انظر: البحر المحيط (٤/٣٨٦-٣٩٦)، شرح مختصر الروضة (٣/١٩٢-٢٠٣)، شرح مختصر الروضة للشري (٢/٧٤٧-٧٥١)، نزهة الخاطر (١/٤٠٩-٤١٠)، بدائع الفوائد (٤/٣٢)، اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٤٤٤-٤٤٦).

وبطلان هذه التعريفين ظاهر، لأن المجتهد ليس له الاستناد إلى مجرد عقله في تحسين شيء، وما لم يُعبر عنه لا يمكن الحكم له بالقبول حتى يظهر ويعرض على الشرع. ^(١)

ومثال الاستحسان على معناه الذي ارتضاه المؤلف: ما لو باع رجل سلعة بثمن لأجل، ثم اشتراها بائعها بعينها قبل قبض ثمنها بأكثر من الثمن الأول لأبعد من الأجل الأول، فالقياس يقتضي جواز البيعتين فيهما، لأن كلاهما بيع سلعة بثمن إلى أجل معلوم، لكن عدل بهذه المسألة عن نظائرها من أفراد بيع سلعة بثمن إلى أجل بدليل خاص: وهو هنا أن السلعة الخارجة من اليد العائدة إليها ملغاة، فيؤول الأمر إلى أخذه عند الأجل الأول نقدًا، ودفعه أكثر منه من حينه عند الأجل الثاني، وهذا عين الربا. ^(٢) وأشار في المراقي إلى مسألة الاستحسان بقوله: ^(٣)

والأخذ بالذي له رُجْحَانُ من الأدلة هو استحسان
أو هو تخصيص بعرف ما يعم ورعي الاستصلاح بعضُهم يؤم

^(١) ذكر الشاطبي رحمته الله أن هذا التعريف للاستحسان يؤيد البدع، فإنه يبعد في مجاري العادات أن يتبدع أحد بدعة من غير شبهة دليل ينقدح له، بل عامة البدع لا بد لصاحبها من متعلق دليل شرعي، لكن قد يمكنه إظهاره وقد لا يمكنه وهو الأغلب، فهذا مما يحتجون به. الاعتصام (٢/٦٣٥-٦٣٦)، وانظر اختيارات ابن القيم الأصولية (١/٤٣٨-٤٤٦).

^(٢) وهي مسألة بيع العينة المحرم، لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال النبي ﷺ: "إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم". أخرجه أحمد (٤٨٢٥، ٥٠٠٧)، وأبو داود (٣٤٦٢)، وغيرهما وهو حسن بشواهده، وانظر السلسلة الصحيحة برقم (١١).

^(٣) مراقي السعود، رقم الآيات (٨٣١-٨٣٣).

وردُّ كونه دليلاً ينقذ ويقضُّر التعبير عنه متضح

الاستصلاح

الأصل الرابع المختلف فيه: الاستصلاح: وهو الوصف ^(١) الذي لم يشهد الشرع لا بإلغائه ولا باعتباره.

قال المؤلف رحمته الله تعالى: ^(٢) الرابع من الأصول المختلف فيها الاستصلاح واتباع المصلحة المرسله ^(٣)... الخ.

وخلاصة ما ذكره المؤلف في هذا المبحث: أن المصلحة المرسله إن كانت من الحاجيات أو التحسينيات: فهو لا يعلم خلافاً في منع التمسك بها، لأنه وضع حكم بغير دليل، وإن كانت من الضروريات فهو يُروى جواز العمل بها عن مالك وبعض الشافعية، مع أنه يرى منع العمل بها مطلقاً.

قال مقيده عفا الله عنه: اعلم أن الوصف من حيث هو إما أن يكون في إنابة الحكم به مصلحة أو لا، فإن لم تكن في إنابة الحكم به مصلحة فهو "الوصف

^(١) التعبير بالوصف أدق من التعبير بالمصلحة، كما فعل المؤلف رحمته الله هنا، لأن الوصف المُلغى شرعاً ليس بمصلحة أصلاً - كما سيأتي إن شاء الله - فالوصف إذا كان له منفعة ودفع مضرة كان مصلحة وإلا فلا، وعليه فالأحسن أن لا يقال مصلحة ملغاة، وإنما يقال وصف مُلغى.

^(٢) روضة الناظر ص (١٦٩-١٧١).

^(٣) حقيقة المصلحة: هي جلب نفع أو دفع ضرر؛ لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه وفي معاشه ومعهاده بحصول الخير واندفاع الشر، وإن شئت قلت: بحصول الملائم واندفاع المنافي. شرح مختصر الروضة (٢٠٤/٣).

الطردي" كالطول والقصر بالنسبة إلى جميع الأحكام،^(١) وكذلك الأثوثة بالنسبة إلى العتق، والطردي لا يعلل به حكم.

وإن كان في إناطة الحكم به مصلحة فهو المسمى بالوصف المناسب وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يشهد الشرع باعتبار تلك المصلحة، كالإسكار فإنه وصف مناسب لتحريم الخمر لتضمنه مصلحة حفظ العقل، وقد نص الشرع على اعتبار هذه المصلحة، فحرم الخمر لأجلها، وهذا هو المؤثر والملائم، وسيأتي الكلام عليهما في القياس، إن شاء الله، فقول المؤلف: (إن هذا القسم هو القياس) لا يخلو من نظر.^(٢)

الثاني: أن يلغي الشرع تلك المصلحة ولا ينظر إليها، كما لو ظاهر الملك من امرأته، فالمصلحة في تكفيره بالصوم لأنه هو الذي يردعه، لخفة العتق ونحوه عليه، لكن الشرع ألغى هذه المصلحة^(٣) وأوجب الكفارة بالعتق من غير نظر إلى وصف

^(١) أي: فالصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها هي واجبة على كل طويل وقصير، فلا تأثير للطول والقصر في الأحكام الشرعية، وكذا كون المعتق في الكفارات عبد أو أمة، فلا تأثير لذلك فكله مجزئ في الكفارات، وهكذا الألوان لا تأثير لها، وتسمى هذه الأوصاف الوصف الطردي.

^(٢) كأن المؤلف يشير إلى أنه لا ينحصر القياس في هذا النوع من الأوصاف فقط، بل القياس أعم من ذلك، كما سيأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى أعلم.

^(٣) لا يصح أصلاً أن نقول: هناك مصالح ملغاة، لأن هذه في حقيقة الأمر ليست مصلحة وإنما هي مفسده، فإن الشرع قد استكمل المصالح، ولا يمكن أن يكون هناك حكم شرعي

المكفر بكونه فقيراً أو ملِكًا، وهذا الوصف يسمى "الغريب" عند جماعة أهل الأصول.

الثالث: أن لا يشهد الشرع لاعتبار تلك المصلحة بدليل خاص، ولا لإلغائها بدليل خاص، وهذا بعينه هو الاستصلاح، ويسمى المرسل، والمصلحة المرسل، والمصالح المرسل، وتُسمى مصلحة لاشتماله على المصلحة، وسميت مرسل لعدم

يخالف مصلحة، ولذلك قال تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: ٣] فالنعمة والمصلحة والخير هو في أحكام الشرع، فلا يمكن أن يكون هناك مصالح ملغاة، ولكن يتوهم بعض الناس أن هناك مصالح والشرع قد ورد بما يضادها ويناقضها وهذا فهم غير صحيح، وليس مطابقاً للواقع. شرح مختصر الروضة للشري (٧٥٣/٢-٧٥٤).

قال شيخ الإسلام رحمته الله: والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ... لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له: إما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: {قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما} البقرة: ٢١٩. مجموع الفتاوى (٣٤٤-٣٤٥)، وانظر شرح مختصر ابن اللحام ص (٧٠٨-٧٠٩).

وقال ابن القيم رحمته الله: فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة. إعلام الموقعين (١١/٣) ط. الكتب العلمية.

التنصيص على اعتبارها ولا على إلغائها. ^(١)

وعرفه في المراقي بقوله: ^(٢)

والوصف حيث الاعتبار يُجْهَل فهو الاستصلاح قل والمرسل

واعلم أن المصالح من حيث هي ثلاث أقسام: الأول: مصلحة درء المفسد، وهي المعروفة بالضروريات، ^(٣) وهي ستة: لأن درء المفسدة إما عن الدين أو

^(١) قال الشاطبي رحمه الله: فإن المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياساً بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، وهذا بعينه موجود في البدع المستحسنة، فإنها راجعة إلى أمور في الدين مصلحة - في زعم واضعيها - في الشرع على الخصوص. الاعتصام (٦١١/٢).

وقال شيخ الإسلام: والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالباً، وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك، فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج وهو رؤية الشيء حسناً. والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان. مجموع الفتاوى (٣٤٤/١١).

^(٢) مراقي السعود، رقم البيت (٧٣٣).

^(٣) أي: من ضرورات العالم وبقائه وانتظام أحواله، وهو ما عرف التفات الشرع إليه والعناية به كالضروريات الخمس، فقال مالك وبعض الشافعية: هي حجة لأننا علمنا أنها من مقاصد الشرع بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وسموها: مصلحة مرسلة ولم يسموها قياساً؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين، أما هذه المصلحة فإنها لا ترجع إلى أصل معين، بل رأينا الشارع اعتبرها في مواضع من الشريعة، فاعتبرناها حيث وجدت؛ لعلمنا أن جنسها مقصود له.

وقال الجمهور: ليست حجة، لأننا لم نعلم محافظة الشرع عليها، ولذلك لم يشرع في زواجها أبلغ مما شرع، كالمثلة في القصاص، فإنها أبلغ في الزجر عن القتل، وكذا القتل في السرقة وشرب الخمر، فإنه أبلغ في الزجر عنهما، ولم يشرع شيء من ذلك، فلو كانت هذه المصلحة حجة لحافظ الشرع على تحصيلها بأبلغ الطرق، لكنه لم يفعل ذلك فلا تكون حجة، فإثباتها حجة وضع للشرع بالرأي. شرح مختصر الروضة (٢٠٩/٣-٢١١)، الكوكب المنير (١٦٩/٤-)، البحر المحيط (٣٧٧/٤-).

وقال بعض التابعين وشيخ الإسلام ابن تيمية وطائفة من أهل العلم: إن هذه المسألة من أصلها خطأ، فلا يوجد مصالح مرسلّة، والمصالح كلها معتبرة شرعاً، والشرعية قد جاءت باستيعاب المصالح، فلا يوجد مصلحة إلا وفي الشرع دليل لها كتاباً أو سنة نصاً أو استنباطاً، وأما المصالح الملغاة فليست بمصالح بل هي مفسدة يتوهم أنها مصالح. لأن الشارع قد استكمل المصالح، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} [الأنبياء: ١٠٧]. فجميع المصالح مستكملة في نصوص الشريعة فنكتفي بها، وإنما قد يعول على المصلحة في بعض المسائل على سبيل أنها طريقة لتطبيق الحكم وليس دليلاً لإثبات حكم جديد، كما في مسألة الاختيار عند وجود أمور متعددة، كما في مسألة تصرف الإمام بالنسبة للأسرى بين المن والفداء والأسر والقتل، فإن الإمام يجتهد بما يرى أنه أصلح للمسلمين، ولهذا نكتفي بقاعدة: تصرفات الأئمة مناطة بالمصالح، ونحوها من القواعد عن تقرير دليل جديد نسميه الاستصلاح. شرح مختصر الروضة للشرقي (٧٥٨/٢-٧٥٩)، المسودة ص (٤٥٠)، اختيارات ابن القيم الأصولية (٤٤٨/٢-٤٥٠)، شرح مختصر ابن اللحام ص (٧٠٨).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعة وحقاً وصواباً ولم يكن كذلك، بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم {الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا

النفس أو العقل أو النسب أو المال أو العرض. ومن فروع درء المفسد: نصب الأئمة، ووجوب قتل المرتد، وعقوبة المضل، صيانة للدين، وتحريم القتل ووجوب القصاص فيه صيانة للأنفس، وتحريم الخمر ووجوب الجلد فيه صيانة للعقول، وتحريم الزنا ووجوب الحد فيه صيانة للنسب، وتحريم السرقة ووجوب القطع فيه صيانة للمال، وتحريم القذف ووجوب الحد فيه صيانة للأعراض. وقد جعلها المؤلف خمساً بحذف العرض، وإتيانه فيها لا بد منه. ^(١)

الثاني: مصلحة جلب المصالح وتسمى الحاجيات، ^(٢) ومنها تسليط الولي على عقد نكاح الصغيرة لحاجة تحصيل الكفء خوفاً من فواته. ومن فروعها: المساقاة والكرى في العقود.

الثالث: التحسينات: وتسمى التتميمات وهي الجري على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، ^(٣) ومن فروعها خصال الفطرة: كإعفاء اللحى وقص الشارب، ومنها تحريم المستقذرات، ووجوب الإنفاق على الأقارب الفقراء كالآباء والأبناء.

وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا { الكهف: ١٠٤، وقد زين لهم سوء عملهم فأراه حسناً. مجموع الفتاوى (٣٤٥/١١).

^(١) منهم من جعل العرض والمال في مرتبة واحدة، ومنهم من فصّل: ل: فإن كان الوقوع في العرض يؤدي إلى الشك في النسب قُدّم العرض على المال وإلا قُدّم المال. نشر الورود للمصنف (٤٩٦/٢).

^(٢) أي: تدعو الحاجة إليه، ويحصل بحصوله نفع، ويلحق بفواته نوع حرج وضيق.

^(٣) والجري على رعاية حسن المناهج في العادات والمعاملات، وحسن الأدب في السيرة بين الناس، ولا يترتب على فقدها ضيق ولا حرج.

واعلم أن مالكا يراعي المصلحة المرسلّة في الحاجيات والضروريات، كما قرره علماء مذهبه، خلافاً لما قاله عنه المؤلف من عدم مراعاتها في الحاجيات. ^(١) ودليل مالك على مراعاتها: إجماع الصحابة عليها، كتولية أبي بكر لعمر، واتخاذ عمر سجناً، وكتبه أسماء الجند في ديوان، وإحداث عثمان لأذان آخر في الجمعة وأمثال ذلك كثيرة جداً. فقد عرفت أنواع المصالح، وعرفت المرسل منها وغير المرسل، وعرفت أن مالكا يراعيها في الحاجيات كالضروريات.

واعلم أن الضروري له مكمل والحاجي له مكمل: فمكمل الضروري كتحريم القليل جداً من المسكر، ومكمل الحاجي كالخيار في البيع والرهن، بناء على أن البيع من الحاجيات. والحق أن أهل المذاهب كلهم يعملون بالمصلحة المرسلّة، وإن قرروا في أصولهم أنها غير حجة، كما أوضحه القرافي في التنقيح. ^(٢)

(١) قال ابن قدامة رحمه الله: فهذان الضربان -يعني الحاجي والتحسيني- لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، وكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه. روضة الناظر ص (١٧٠).

(٢) قال القرافي: يُنقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلّة وسد الذرائع وليس كذلك.. إلى أن قال: وأما المصلحة المرسلّة فغيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروع والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلّة. شرح تنقيح الفصول ص (٤٤٨). قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليّه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهما ترجيح في الاستعمال على غيرهما. البحر المحيط (٣٧٨/٤).

وما ذكره المؤلف رحمته الله من أن مالكا رحمته الله أجاز قتل الثلث لا صلاح الثلثين: ذكره الجويني وغيره عن مالك، وهو غير صحيح، ولم يروه عن مالك أحد من أصحابه، ولم يقله مالك كما حققه العلامة محمد بن حسن البتاني في حاشيته على شرح عبد الباقي الزرقاني لمختصر خليل^(١). وأشار صاحب المراقي إلى هذه المسألة بقوله:^(٢)

ثم المناسب عُنِيَتْ الحكمه	منه ضروري وجا تَمَّه
بينهما ما ينتمي للحاجي	وقدم القوي في الزواج
دينٌ فنفسٌ ثم عقل نسب	مالٌ إلى ضرورةٍ تنتسب
ورتب ولتعطفن مساويا	عرضًا على المال تكن موافيا
فحفظها حتم على الإنسان	في كل شِرْعَةٍ من الأديان

ضوابط للمصلحة المرسله عند القائلين بها: الأول: أن لا تكون مصادمة لنص أو إجماع. الثاني: أن تعود على مقاصد الشريعة بالحفظ والصيانة. الثالث: أن لا تكون في الأحكام التي لا تتغير، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود والمقدرات الشرعية، وما لا يجوز الاجتهاد فيه، أشار إليه ابن القيم. الرابع: أن لا تعارضها مصلحة أرجح منها أو مساوية لها، وألا يستلزم منها مفسدة أرجح منها أو مساوية لها. معالم في أصول الفقه ص(٢٤٦-٢٤٧)، المصلحة المرسله للمؤلف ص(٢١)، إغاثة اللفهان (١/٣٣٠-٣٣١). وذكر ابن القيم رحمته الله: أن الشريعة جاءت بمصلحة خالصة أو راجحة، ونهاية عن مفسدة خالصة أو راجحة، وأما القسم الخامس وهو ما تساوت مصلحته ومفسدته فلا وجود له في الشريعة. مفتاح دار السعادة (١٤/٢).

(١) (٥٦/٧) من الكتاب المذكور.

(٢) مراقبي السعود، رقم الآيات (٧١١-٧١٦).

ألق به ما كان ذا تكميل كالحء ففما فسكر القللل
إلى أن قال: ^(١)

والبلع فالإجارة الحاجف ففار بلع لالحق جلف
وما ففم للى الحذاق حث على مكارم الأخلاق

وبهذا الإفصاح فظهر لك أن ما فوفهم كلام المؤلف من شمول الاستصلاح لما دل الشرع على اعتباره ففر مراد له؁ لكن المؤلف رحم الله ترجم للاستصلاح الذى هو المصلحة المرسل؁ ثم ذكر جمفع أنواع المصالح من مرسل؁ وففرها؁ فحصل الإفهام؁ وقد عرفف الفحقق. ^(٢)

^(١) المراقف برقم (٧١٩؁ ٧٢٠).

^(٢) ذكر الشاطبى رحم الله: أن ما سكتف عنه الشواهد الخاصة والأدلة المعفنة؁ فلم تشهد باعتباره ولا بفالفائه على وجهفن:

أحدهما: أن فرد نص على وفق ذلك المعنى؁ كفعفل منع القتل للمفراث؁ فالمعاملة بنقض المقصود على فقفر أنه لم فرد نص على وفقه؛ فإن هذه العلة لا عهد بها فى تصرفات الشرع بالفرض؁ ولا بملائمها بففث فوجد لها جنس معفر؁ فلا فصح الفعلل بها؁ ولا بناء الحكم عليها باتفاق؁ ومثل هذا فشرفع من القائل به فلا فمكن قبوله.

والثانى: أن فلائم تصرفات الشرع؁ وهو أن فوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع فى الجملة بففر دلفل معفن؁ وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسل..

ثم ذكر لذلك عشرة أمثلة؁ منها: أن أصحاب رسول الله صل الله علىه وسلم اتفقوا على جمع المصحف؁ فلفس ثم نص على جمعه وكتبه؁ ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعاً؁ فإن

ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن.. ثم قال:

وتبين لك اعتبار أمور:

أحدها: الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

والثاني: أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل معناه وجرى على ذوق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره..

والثالث: أن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهي إذاً من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد..

فحصل من هذا كله أن لا تعلق للمبتدع بباب المصالح المرسلة إلا القسم الملغى باتفاق العلماء، وحسبك به متعلقاً. الاعتصام (٢/٦٢٧-٦٣٤) باختصار.

المحتويات

المقدمة.....	٣
مقدمات مهمة.....	٦
المقدمة الأولى: مبادئ علم أصول الفقه.....	٦
الأول: حد علم أصول الفقه:.....	٦
الثاني: موضوع علم الأصول:.....	٨
الثالث من مبادئ علم الأصول: ثمرته:.....	٩
الرابع: نسبة علم الأصول إلى غيره من العلوم:.....	٩
الخامس: فضله:.....	٩
السادس: واضعه:.....	٩
السابع: اسمه:.....	٩
الثامن: استمداد هذا العلم:.....	٩
التاسع: حكمه:.....	١٠
العاشر: مسائل:.....	١٠
المقدمة الثانية: أيها يقدم في التعلم علم الأصول أو الفقه.....	١٠
المقدمة الثالثة: الأصل يطلق على أمور.....	١٣
المقدمة الرابعة: الفرق بين الأصول والقواعد الفقهية.....	١٣
ومن الفروق بينهما:.....	١٤
المقدمة الخامسة: أهمية وفوائد علم أصول الفقه.....	١٦
وتظهر أهمية علم الأصول من وجوه.....	١٧
ومن فوائد علم أصول الفقه.....	١٩

- ٢١..... المقدمة السادسة: مما ينتقد على الأصوليين أمور
- ٢١..... الأمر الأول
- ٢٣..... الأمر الثاني:
- ٢٦..... الأمر الثالث:
- ٣١..... الأمر الرابع:
- ٣٢..... الأمر الخامس
- ٣٣..... المقدمة السابعة: للأصوليين منهجان في المسائل الأصولية
- ٣٣..... المنهج الأول: طريقة الفقهاء:
- ٣٤..... المنهج الثاني: طريقة المتكلمين وهم الجمهور
- ٣٥..... مقدمة تلميذ المؤلف: عطيه محمد سالم
- ٤١..... حقيقة الحكم وأقسامه
- ٤٨..... التكليف
- ٥١..... وحد الواجب
- ٥٤..... والفرض هو الواجب على إحدى الروايتين
- ٥٨..... فصل (تقسيم الواجب إلى معين ومبهم)
- ٥٨..... ١- ينقسم باعتبار ذاته إلى: واجب معين:
- ٦٠..... ٢- وينقسم الواجب أيضًا باعتبار وقته إلى مضيق وموسع
- ٦٤..... ٣- وينقسم الواجب أيضًا باعتبار فاعله إلى واجب عيني وواجب على الكفاية
- ٦٦..... فصل (تأخير الواجب الموسع)
- ٦٩..... ما لا يتم الواجب إلا به
- ٧٦..... فصل (ما لا يتم ترك الحرام إلا به)

٧٩.....	فصل (الزيادة على الواجب)
٨١.....	المندوب
٨٧.....	المباح
٩٠.....	تنبيه:
٩٢.....	فصل (الأعيان قبل ورود الشرع)
٩٨.....	المكروه
١٠١.....	فصل (الأمر المطلق لا يتناول المكروه)
١٠٣.....	الحرام
١١٣.....	فصل (تقسيم النهي)
١١٩.....	فصل (الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده)
١٢٧.....	تنبيه:
١٢٨.....	فصل (التكليف)
١٣٠.....	أما اشتراط العقل في التكليف
١٣٧.....	وأما السكران
١٤٢.....	تنبيه:
١٤٣.....	وأما المكروه
١٤٨.....	وأما خطاب الكفار بفروع الإسلام
١٥٢.....	فأما الشروط المعتبرة لفعل المكلف به فثلاثة
١٥٢.....	أحدها: أن يكون معلومًا للمأمور به
١٥٥.....	الثاني: أن يكون معدومًا
١٥٦.....	الثالث: أن يكون ممكنًا

- ١٦٥ فصل (المقتضى بالتكليف فعل وكف)
- ١٧١ الضرب الثاني من الأحكام
- ١٧٤ أما العلة^٥
- ١٧٨ وأما السبب
- ١٨١ وأما الشرط
- ١٨٤ وأما المانع
- ١٨٥ تنبيه: المانع ثلاثة أقسام:
- ١٨٧ وأما الصحة
- ١٩٢ وأما الفساد
- ١٩٢ والفساد والباطل مترادفان:
- ١٩٤ وأما الإعادة
- ١٩٥ وأما القضاء
- ١٩٦ وأما الأداء
- ١٩٨ تنبيه: قد يجتمع الأداء والقضاء في العبادة:
- ٢٠٦ وأما العزيمة
- ٢٠٨ وأما الرخصة
- ٢١٥ باب أدلة الأحكام
- ٢١٧ الأصول أربعة
- ٢٢٠ فصل (الأصل الأول: القرآن)
- ٢٢٤ تنبيه:
- ٢٢٧ فصل (القراءات الغير المتوترة)

- تنبيه: (شروط ثبوت القراءة): ٢٣٣
- فصل (الحقيقة والمجاز) ٢٣٥**
- قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية.. إلى آخره ٢٤٩**
- تنبيه: ٢٥١
- المحكم والمتشابه ٢٥٢**
- باب النسخ ٢٦٠**
- وقال قوم: إن النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان... إلى آخره ٢٦٤
- فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص.. إلى آخره ٢٦٦**
- تنبيه: ٢٧١
- فصل (الرد على منكري النسخ) ٢٧٢**
- فصل (أنواع النسخ في القرآن) ٢٧٣**
- تنبيه: ٢٧٤
- فصل: يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.. إلخ ٢٧٧**
- تنبيه: ٢٧٨
- تنبيه آخر: ٢٧٩
- فصل: والزيادة على النص ليست بنسخ ٢٨٠**
- فصل: ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس نسخًا لجملة.. إلى آخره ٢٨٨**
- فصل: يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل ٢٩٠**
- فصل: ويجوز النسخ بالأخف والأثقل.. إلخ ٢٩٥**
- فصل: إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخًا في حق من لم يبلغه.. إلخ ٢٩٩**
- فصل: يجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد.. إلخ ٣٠٢**

- فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة..... ٣٠٦
- فصل: فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد ٣١٠
- فصل: فأما الاجماع فلا ينسخ ولا ينسخ به...الخ ٣١٦
- فصل (النسخ بالقياس) ٣١٨
- فصل: والتنبيه ينسخ وينسخ به...الخ ٣٢١
- تنبيهان:..... ٣٢٦
- فصل: فيما يعرف به النسخ..... ٣٢٨
- السنة..... ٣٣٣
- وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة..... ٣٣٦
- فصل: وحد الخبر: هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب ٣٤٣
- وهو قسمان متواتر وآحاد، فالمتواتر يفيد العلم..الخ ٣٤٣
- فصل: قال القاضي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري..الخ ٣٤٥
- وللتواتر ثلاثة شروط...الخ ٣٤٨
- فصل: ليس من شروط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً..الخ ٣٥٣
- فصل: ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته ٣٥٤
- القسم الثاني: أخبار الآحاد وهي ما عدا المتواتر..... ٣٥٦
- اختلف الرواية عن إمامنا ' في حصول العلم بخبر الواحد..الخ ٣٥٧
- تنبيه (وجوب قبول أخبار الآحاد الصحيحة):..... ٣٦٨
- فصل: وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً...الخ ٣٧١
- فصل: وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمر ثلاثة...الخ ٣٧٢
- فصل: فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً فهو قول الجمهور ٣٧٥

- ٣٨٣ فصل
- ٣٨٤ ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط
- ٣٩٦ فصل: ولا يقبل خبر مجهول الحال
- ٤٠٠ فصل: ولا يشترط في الرواية الذكورية... الخ
- ٤٠٦ قول المؤلف في التزكية والجرح
- ٤٠٩ واختلف الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه.. الخ
- ٤١١ أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح... الخ
- ٤١٣ فصل: في التعديل وذلك إما بقول وإما بالرواية عنه... الخ
- ٤١٤ فصل (عدالة الصحابة)
- ٤١٩ فصل: المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره
- ٤٢١ فصل: في كيفية الرواية وهي على أربع مراتب... الخ
- ٤٢٤ تنبيه:
- ٤٢٨ فصل: إذا وجد سماعه بخط يوثق به جاز له أن يرويه وإن لم يذكر سماعه... الخ
- ٤٣٠ فصل: إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يحز أن يرويه عنه... الخ
- ٤٣١ فصل: إذا أنكر الشيخ الحديث
- ٤٣٤ تنبيه:
- ٤٣٥ فصل: انفراد الثقة في الحديث بزيادة مقبول سواء كانت لفظاً أو معنى... الخ
- ٤٤١ تنبيه (الرفع والوصل من الزيادة):
- ٤٤٣ فصل: وتجاوز رواية الحديث بالمعنى
- ٤٤٨ تنبيهات:
- ٤٥٢ فصل: مراسيل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة

- فصل: فأما مراسل غير الصحابة ٤٥٤
- تنبيهات: ٤٥٥
- فصل: ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى ٤٥٨
- فصل: ويقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات ٤٦١
- فصل: ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس ٤٦٣
- تنبيه: ٤٦٨
- الأصل الثالث: الإجماع ٤٧٤
- فصل: لا يشترط في أهل الجماع أن يبلغوا عدد التواتر ٤٧٩
- فصل: (اعتبار علماء العصر) ٤٨٠
- فصل: (ما لا يعتبر من العلوم في الإجماع) ٤٨٠
- فصل: ولا يعتبر في الإجماع بقول كافر ٤٨٢
- مسألة: (الاعتداد بقول التابعي في عصر الصحابة) ٤٨٣
- فصل: ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر ٤٨٤
- فصل: وإجماع أهل المدينة ليس بحجة، وقال مالك: هو حجة ٤٨٥
- فصل: واتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع ٤٨٧
- مسألة: (انقراض العصر) ٤٨٩
- مسألة: إجماع أهل كل عصر حجة ٤٩٢
- فصل: إذا اختلفت الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما ٤٩٣
- فصل: إذا اختلفت الصحابة إلى قولين ٤٩٥
- تنبيه: ٤٩٧
- فصل: الإجماع السكوتي ٤٩٩

٥٠٣	مسألة (مستند الإجماع).....
٥٠٦	فصل.....
٥٠٦	فصل: الأخذ بأقل ما قيل، ليس تمسكًا بالإجماع.....
٥٠٩	الأصل الرابع الاستصحاب: استصحاب الحال ودليل العقل.....
٥١٣	فصل (الاستدلال على النفي).....
٥١٥	الأصول المختلف فيها.....
٥١٥	الأول: شرع من قبلنا.....
٥٢٣	قول الصحابي.....
٥٢٧	تنبيه:.....
٥٢٨	الاستحسان.....
٥٣١	الاستصلاح.....
٥٤١	المحتويات.....