

تهذيب

إرشاد الفحول

إلى تحقيق الحق من علم الأصول

تأليف
الإمام العلامة
محمد بن علي الشوكاني
(١١٧٢ - ١٢٥٠ هـ)

اعتنى به تهذيباً وتعليقاً
أبو عبد الله
كمال بن ثابت بن قانده المحمدي العدني

تهذيب

أَرْشَادُ الْفُجَرَاءِ

إلى تحقيق الحق من علم الأصول

للعامة اليماني/محمد بن علي الشوكاني

ت ١٢٥٠ هـ

اعتنى به تهذيباً وتحقيقاً

أبو عبد الله كمال بن ثابت بن قائد الحمودي العدني

دارالافتاء
للنشر والتوزيع

جَمْعُ وَلاَ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةً
الطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

رقم الإيداع: ١٣١٣٦ / ٢٠١٣

دار النشر والتوزيع
دار الأندلس

٢٨ شارع منشية التحرير - جسر السويس - عين شمس الشرقية

القاهرة - جمهورية مصر العربية

هاتف وفاكس / ٠٠٢٠٢٢٦٢٦٣٧٨٦ - ٠٠٢٠٢٢٦٤٢٢٢٢٣

جوال / ٠٠٢٠١٠٠١٠٥٠٦٠٢ - ٠٠٢٠١٠٠١٢٢٠٨٣٧

E.MAIL: TAREK-TTTT@HOTMAIL.COM

D_ALATHAR@HOTMAIL.COM

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الشيخ الفاضل

يحيى بن علي الحجوري حفظه الله تعالى

الحمد لله وأشهد أن لا إله إلا هو وحده لا شريك له المتفرد بالخلق والملك والتدبير
عمن سواه.

وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ومجتباؤه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الأئمة
الهداة.

أما بعد:

طالعت في كتاب إرشاد الفحول للإمام الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ مع تحقيق وتعليق أخينا
الفاضل الشيخ كمال بن ثابت العدني حفظه الله فرأيت أنه أولاه عناية طيبة.
فجزاه الله خيرًا.

كتبه /

يحيى بن علي الحجوري

٢٦ / شعبان / ١٤٢٢ هـ

المقدمة

الحمد لله الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، الذي علم الخلق مسلك الخير والهدى فمن ظفر به فقد نال الدنيا وأجر الآخرة، وإن أعظم ما يسلك بالإنسان هذه العلل وهو أصله وفرعه، هو العلم النافع القائم على فقه كتاب الله المبين بالسنة المطهرة، فمن عمه ذلك الخير خص نفسه بالهدى، ومن أطلق عليه عنانه ولم يقيد مرامه فيه نسخ عليه ذلك العطاء فإن استثنى برحمة الله فذلك فضل الله وكرمه، وإن لم يخص فإنه معرض لعذاب الله ومقته، فאלله نسأل أن يفقهنا في ديننا وأن يخصنا بعموم كرمه ويطلق علينا مكارم خزائنه.

وكان مما أنعم وتفضل ربنا الرحمن الرحيم المعبود الكريم به علينا أن يسر لنا مدارك العلوم والسعي في تحصيل شوارده وفوائده، فكان مما يجول في فكري ويخالج خاطري منذ زمن أن أعمل في كتاب كثير المحامد غزير الفوائد في فن من فنون العلم بل يعتبر من عمد الفقيه والمحدث والمفتي وغيرهم بعد حفظ كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وهو علم الأصول الذي هو مرتكز كثير من العلوم الشرعية.

ورحم الله العلامة الزركشي إذ قال في كتابه «المنثور في القواعد»: وكان الشيخ صدر الدين بن المرحل -رَحْمَةُ اللهِ- يقول: ينبغي للإنسان أن يكون في الفقه قِيماً وفي الأصول راجحاً وفي بقية العلوم مشاركاً.

إلا أن علماء الكلام ادخلوا فيه ما شان به حتى مله علماء الحديث لكثرة الإطالة في مسائل الكلام التي لا حاجة لها في علم الأصول، وهذا الكتاب الذي بين يديك لإمام متفنن متبحر في هذا العلم وغيره من العلوم الشرعية، ولذا قوة المؤلف تعطي الطابع على ذلك الكتاب لسعة مدارك صاحبه، ويعد هذا الكتاب مرجعاً علمياً في فن الأصول -إشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول- وكم كنت أهوى هذا الكتاب لعلمي بقوة مؤلفه في هذا الفن ولما أعلم من نبذه للتقليد والتحري في البحث عن الراجح من الأقوال والبحث عن محل النزاع والتنقيب عما يشكل في هذه المسائل.



فكنت أحب أن يكون عملي في هذا الكتاب شيئاً محسوساً له فائدته وثمرته -إن شاء الله سبحانه- فإن هذا هو الغرض من التصنيف، ولذا قال صاحب الأحوذى: ولا ينبغي لـلـحـصـيـف يتصدى إلى تصنيف أن يعدل عن غرضين إمّا أن يخترع معنى وإمّا أن يبتدع وضْعاً ومَبْنًى وما سوى هذين الوجهين فهو تسويد الورق والتَّحَلِّي بِحِلْيَةِ السَّرَقِ . اهـ

فلما كان هذا الحال عمدت إلى هذا الكتاب الذي بقي غير منظور فيه إلا لدا القليل من أهل الأصول وسبب ذلك ما حشي به من علم المنطق أو مسائل المتكلمين، فما يكمل إلا ما له العصمة وهو كتاب الله سبحانه الذي تكفل الله بحفظه وما سوء ذلك فهو دائر في النقص بين قلة وكثرة، ولما كان هذا حال البشر وعملهم، وأن المتقدم قد ترك الكثير للمتأخر، وأثناء قراءتي لهذا الكتاب رأيت أن يعم نفع هذا الكتاب بين أوساط طلاب العلم من أهل السنة خاصة ومن المسلمين عامة، والله المرجو أن يجعل هذا العمل كذلك لما تضمنه الكتاب من المنافع والتأصيل لهذا الفن العلمي الذي يفتقده كثير من أهل العلم.

ولكن الكتاب قد حشي بعلم الكلام وبمسائل كان الواجب إبعادها عنه، وأيضاً فيه إطالة في كثرة النقول التي لا حاجة لها عند التحقيق، وكذا بعض المسائل يطلق لها العنان بدون تقييد لصحتها من ضعفها وراجحها من مرجوحها.

عملي في تهذيب إرشاد الضحول

فكان عملي في هذا التهذيب ما يلي:

(١) ترجمة مختصرة للمؤلف رَحِمَهُ اللهُ، نركز فيها على بعض روائع الشوكاني رَحِمَهُ اللهُ في كلمات له من هذا الكتاب.

(٢) مراعاة حقوق التأليف وذلك بعدم تشويهنا للكتاب.

(٣) اختصار العبارات الغامضة الصعبة التناول.

(٤) المحافظة على نسق الكتابة في ترابط الجمل فيه وعدم الشعور بالركة.

وهذا ما وجدت العناء به، وذلك لقوة المصنف في التأليف، وقوة بلاغته وحسن صنيعة في هذا الكتاب كما ستراه فيه، حتى أني أعيد النظر في اللفظ تارة، وأنظر في معناه هل هو مقصد المصنف أم لا، وكان أشد ما وجدت ذلك.

(٥) حذف العبارات الكلامية التي لا حاجة لها في هذا الفن وإن كان يرى الإمام رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهَا أنها عنده مهمة أو عند غيره من علماء الأصول، إلا أن لكل زمن رجالاً وأفهاماً، لكن الحق أنه لا حاجة إلى هذه المسائل الكلامية التي أصلها علم اليونان والتي تزيد هذا الفن صعوبة، وقلة فهم، لأن علم الكلام لا يحتاجه الذكي ولا ينتفع به البليد.

قال ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ في «الفتاوى» (٨٢/٩): فإني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد.

(٦) حذف كثرة النقولات لأصحاب الأقوال، فالعبرة بالصواب من القول الذي عليه العمل في تطبيق أدلة الكتاب والسنة على هذا الفن الجميل.

(٧) التعليق اليسير على الكتاب بما يرجى أن يعم نفعه بإذن الله سبحانه.

(٨) إتحاف أهل هذا الفن ببعض مراجع المسائل للتوسع في هذا العلم.

(٩) التنبيه على بعض ما يحتاج إليه سواء كان من كلام المؤلف أو من بعض أهل الأصول عند بعض المسائل مما قد يدخلها علماء الأصول من الأشاعرة أو المعتزلة، فإن لهم الاهتمام الكبير والحوز الوفير بنشر هذا الفن ولذا توغلوا فيه وربطوا بين هذا الفن وبين اعتقاداتهم الفاسدة فأصلوا بعض المسائل لنصرة مذاهبهم الفاسدة، ولذا نحرص -إن شاء الله- على التنبيه على مثل ذلك منهم.

أخيراً:

فإني أشكر الله الذي يسر لي وأمدني بعون من عنده لفهم العلم فشكراً على واجب سبحانه، فله الحمد عدد خلقه ورضي نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته كما ينبغي لجلال وجه وعز سلطانه.

وأشكر من كان لي عونًا في طلب العلم وهما والداي: رحم الله أبي وغفر له وحفظ
أمي وختم لها بالحسنى، فالله أسأل أن يصلهم أجري.

وأسأل الله العلي الأعلى أن يرحم سماحة الوالد مفتي اليمن ودرتها العلامة الإمام
الوادي رَحِمَهُ اللهُ فكم كان له يد العون في تعليمنا وصبره علينا، فأجزل الله له المثوبة ورفع
قدره ومكانته في الدنيا والآخرة.

وكذا أشكر شكرًا كبيرًا جليلًا شيخني وموجهي ومعلمي سماحة الشيخ مفتي اليمن
الناصح الأمين يحيى بن علي الحجوري حفظه الله فكم من معضلة وجدت عنده حلها
وكم من مشكلة وجدت عنده فتحها وكم من غامضة وجدت عنده نورها، فشكر الله له
وأمدته بفضل منه وكرم وأن يختتم له الله سبحانه بحسن الاتباع وهو كذلك، ولا نزكي على
الله أحدًا.

وشكري إلى أم أولادي زوجتي الفاضلة أم عبدالرحمن الأشعرية، فقد أتعبتها كثيرًا
بتحمل أعباء تربية الأولاد للتفرغ لطلب العلم فكانت لذلك صابرة وعلى تحملها شاكرة
وعلى إعانتني محسنة، فلها الشكر والدعاء.

وكتبه

أبو عبد الله كمال بن ثابت بن قائد الحمودي العدني

بتاريخ ١٦/ صفر/ ١٤٢٣هـ

ترجمة الإمام الشوكاني رَحِمَهُ اللهُ

ونتكلم باختصار على ترجمة هذا الإمام رَحِمَهُ اللهُ وتدور على عناصر مهمة تميز لنا طريقة نشأت هذا العالم الهمام رَحِمَهُ اللهُ.

العنصر الأول: الشوكاني ونسبه ونشأته العلمية

قال الإمام الشوكاني عن نفسه في كتابه «البدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع»: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، ولد في يوم الاثنين من شهر ذي القعدة سنة ١١٧٣هـ، ثلاث وسبعين ومائة وألف للهجرة، بهجرة شوكان، إحدى قبائل خولان، بينها وبين صنعاء دون مسافة يوم.

قال القاضي، العلامة: عبد الرحمن بن أحمد البهكلي، في كتابه: «نفح العود في أيام الشريف حمود»: كان مولد شيخنا الشوكاني، يوم الاثنين، الثامن والعشرين من ذي قعدة الحرام، سنة اثنتين وسبعين بعد مائة وألف - كما أخبرني بذلك - في بلده: هجرة شوكان، ونشأ على العفاف، والطهارة، وما زال يجمع النشأ، ويحرز المكرمات، له قراءة على والده، ولازم إمام الفروع في زمانه القاضي: أحمد بن محمد الحرازي، وانتفع به في الفقه.

وأخذ النحو والصرف عن السيد، العلامة: إسماعيل بن حسن، والعلامة: عبد الله ابن إسماعيل النهمي، والعلامة: القاسم بن محمد الخولاني؛ وأخذ علم البيان، والمنطق، والأصليين، عن العلامة: حسن بن محمد المغربي، والعلامة: علي بن هادي عرهب؛ ولازم في كثير من العلوم مجدد زمانه، السيد: عبد القادر بن أحمد الحسني، الكوكباني.

وأخذ في علم الحديث عن الحافظ: علي بن إبراهيم بن عامر، وغير ذلك من المشايخ، في جميع العلوم العقلية والنقلية، حتى أحرز جميع المعارف، واتفق على تحقيقه المخالف والموافق، وصار مشاراً إليه في علوم الاجتهاد بالبنان، والمجلي في معرفة غوامض الشريعة عند الرهان. اهـ



العنصر الثاني: المراحل التي مرت على الإمام رَحْمَةُ اللَّهِ:

كانت حياة الشوكاني في الفترة الممتدة ما بين (١١٧٣-١٢٥٠هـ)، فآثر فيها وتأثر بها، وعملت على تكوين شخصيته العلمية التي استطاعت أن تظهر في جوانب شتى ثمارها، وقد تكونت هذه الشخصية من خلال مراحل مرت بها حياة الإمام الشوكاني رَحْمَةُ اللَّهِ:

المرحلة السياسية:

كانت متصفة بعدم الاستقرار، وكثرة الصراعات ففي اليمن آل الحكم بعد الانسحاب العثماني (١٠٤٥هـ) للأئمة الزيديين الممثلين في أسرة آل القاسم بن محمد (ت ١٠٢٩هـ - ١٦٢٠م)، وقد عاصر الشوكاني أربعة من الأئمة وهم: المهدي عباس، حكم من (١١٦١هـ/١٧٤٨م) إلى (١١٨٩هـ/١٧٧٥م)، وابنه المنصور علي، حكم من (١١٨٩هـ/١٧٧٥م) إلى (١٢٢٣هـ/١٨٠٩م)، وابنه المتوكل أحمد، حكم من (١٢٢٤هـ/١٨٠٩م) إلى (١٢٣١هـ/١٨١٦م)، وابنه المهدي عبد الله الذي حكم من (١٢٣١هـ/١٨١٦م) إلى (١٢٥١هـ/١٨٣٥م).

ثم تولى في عهد الإمام منصور علي سنة (١٢٠٩هـ) منصب القضاء الأكبر، واستمر فيه بقية حكم المنصور، ومن بعده ابنه المتوكل أحمد، وحفيده المهدي عبد الله، حتى توفي عام (١٢٥٠هـ/١٨٣٤م) قبل وفاة المهدي بنحو عام، كما تولى في ذات الوقت منصب «كاتب الإمام» الذي يتولى كل المراسلات الداخلية والخارجية باسم الإمام.

المرحلة العلمية:

وتتمثل هذا المرحلة بكتبه ورسائله التي كتبها رَحْمَةُ اللَّهِ، وهي كثيرة بلغ المطبوع منها اثنين وثلاثين ومائة، ما بين مجلد ورسالة، قال العلامة القنوجي رَحْمَةُ اللَّهِ وهو من تلامذة الإمام الشوكاني رَحْمَةُ اللَّهِ فقال عن شيخه حاكياً:

منزلته العلمية:

الإمام، العلامة الرباني، والسهيل الطالع، من القطر اليمني، إمام الأئمة، ومفتي الأمة، بحر العلوم، وشمس الفهوم، سند المجتهدين الحفاظ، فارس المعاني والألفاظ، فريد

العصر، نادر الدهر، شيخ الإسلام، قدوة الأنام، علامة الزمان، ترجمان الحديث والقرآن، علم الزهاد، أوجد العباد، قانع المبتدعين، آخر المجتهدين، رأس الموحدين، تاج المتبعين، صاحب التصانيف التي لم يسبق إلى مثلها، قاضي الجماعة، شيخ الرواية والسماعة، عالي الإسناد، السابق في ميدان الاجتهاد، على الأكابر الأبحاد، المطلع على حقائق الشريعة ومواردها، العارف بغوامضها ومقاصدها.

تأليفه:

ومنها: كتاب: «نيل الأوطار، من أسرار منتقى الأخبار» لجدة ابن تيمية - رَحِمَهُ اللهُ -، في أربع مجلدات كبار، لم تكتحل عين الزمان بمثله في التحقيق، أعطى فيه المسائل حقها، في كل بحث، على طريق الإنصاف، وعدم التقيد بمذهب الأسلاف، وتناقله عنه مشايخه فمن دونهم، وطار في الآفاق في حياته، وقرئ عليه مرارًا، وانتفع به العلماء، وكان يقول: إنه لم يرض عن شيء من مؤلفاته سواء، لما هو عليه من التحرير البليغ، وكان تأليفه في أيام مشايخه، فنبهوه على مواضع منه، حتى تحرر.

وله: «التفسير الكبير» المسمى: «فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير»، وقد سبقه إلى التأليف في الجمع بين الرواية والدراية، العلامة: محمد بن يحيى بن بهران، فله تفسير في ذلك عظيم، لكن تفسير شيخنا أبسط، وأجمع، وأحسن ترتيبًا وترصيفًا.

وله: مختصر في الفقه، على مقتضى الدليل، سماه: «الدرر البهية، في المسائل الفقهية» وشرحه شرحًا نافعا، سماه: «الدراري المضيئة» أورد فيه الأدلة التي بنى عليها ذلك المؤلف.

وله: «وبل الغمام حاشية على شفاء الأوام» لحسين بن محمد الإمام.

وله: «در السحابة، في مناقب القرابة والصحابة».

وله: «الفوائد المجموعة، في الأحاديث الموضوعة».

وله: «إرشاد الفحول، إلى تحقيق الحق من علم الأصول» يعز نظيره، وترصيفه،

وحسن ترتيبه، وتصنيفه.

وله: «السييل الجرار، المتدفق على حدائق الأزهار» كان تأليفه في آخر مدته، ولم يؤلف بعده شيئاً - فيما أعلم -، وقد تكلم فيه على عيون من المسائل، وصحح من المشروع ما هو مقيد بالدلائل، وزَيَّف ما لم يكن عليه دليل، وحسَّن العبارة في الرد والتعليل.

وَأَلَفَ فِي ذَلِكَ رِسَالَةً، سَمَّاها: «القول المفيد، في حكم التقليد»، وقد تحاماه لما حواه جماعة من علماء الوقت، وأرسل إليه أهل جهته بسببه سهام اللوم، والمقت، وثارَت من أجل ذلك فتنة في صنعاء بين: من هو مقلد، وبين من هو مقتد بالدليل، توهماً من المقلدين، أنه ما أراد إلا هدم مذهب أهل البيت، لأن الأزهار هو عمدتهم في هذه الأعصار، وعليه في عبادتهم والمعاملة على المدار، وحاشاه من التعصب على من أوجب الله تعالى محبتهم، وجعل أجر نبينا - ﷺ - في تبليغ الرسالة مودتهم، لأن له الولاء التام لهم، وقد نشر محاسنهم في مؤلفه: «در السحابة» بما لم تخالج بعده ريبة لمرتاب.

وله: «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع»، جرى فيه من ذلك الوقت إلى زمانه وابتدأ فيه بذكر عابد اليمن إبراهيم.

وله: جملة رسائل من مطولات ومختصرات، وقد جمعت فتاواه، ورسائله، فجاءت في مجلدين، وسماها ابنه العلامة: علي بن محمد: «بالفتح الرباني»، وله في الأدب اليد الطولى، وله أشعار كثيرة مدونة، قد رتبها ابنه المذكور على حروف المعجم، فجاءت في ديوان، وقد أخذت عنه في كثير من الفنون العلمية، وأخذت عنه غالب مؤلفاته.

وبموته أطفئ على أهل اليمن مصباحهم المنير، ولا أظن يرون مثله في تحقيقه للعلوم والتحرير، وقد جرت بيني وبينه مكاتبة أدبية، ومراسلة لمسائل علمية، هي عندي مثبتة بخطه. اهـ

المرحلة الدينية،

سائد في اليمن المذهب الزيدي في شمال اليمن والشافعي في جنوبه، لكن المذهب الذي ساد في عصر الشوكاني هو المذهب الزيدي، بل قد بلغ في أماكن من اليمن الغلو حتى صار

الرفض شعارهم، وانتشر على أيديهم عقائد المعتزلة، بل انتشر المذهب الأثني عشري الإلحادي.

وقد شاع في عصر الإمام الشوكاني التقليد لأئمة المذهب، والتعصب لآرائهم وأقوالهم، فكان نتيجة ذلك أن عين الإمام لمنصب في الدولة وهو «كاتب الحاكم» المكلف بتحرير مراسلات الخليفة، وهو المسمى عندنا الآن: (بوزير الخارجية) فلقد تولى المراسلات الخارجية التي جرت بين صاحب نجد عبد العزيز بن سعود، وبين الإمام منصور علي كما تولى الرد على رسالة أمير مكة للإمام المنصور حول الحملة الفرنسية على مصر، كما سعى ﷺ إلى المفاوضات التي جرت بين المتوكل أحمد وابنه المهدي عبد الله من بعده وبين آل سعود، وكذلك المفاوضات التي جرت بين المتوكل أحمد ومحمد علي باشا حاكم مصر، كما كان المفاوض الرئيسي بين النظام اليمني الحاكم وزعماء القبائل المتمردة على سلطته.

التوضيح لكتاب إرشاد الفحول

أصول الفقه هو منهج استنباط الأحكام الفقهية، ومادة الاستنباط هي آلة المجتهد الذي لا يرضى لنفسه التقليد، ولما كان الشوكاني ﷺ من العلماء المجتهدين كان اهتمامه كثيرًا بما يضيء ذهنه فكان الفتيل لذلك هو علم الأصول ولذا ركز عليه تركيزًا علميًا عمليًا، بخلاف كثير من أهل الأصول فإن الاهتمام منهم نظري، ولذا نجد الشوكاني يخبرنا عن ذلك فيقول: علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة وقواعده المحررة تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين، كما تراه 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 الحقيقي بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول، تقصر عن القدح في شيء منه أيدي الفحول وإن تبالغت في الطول.

وإذا تناقل هذا الفن العلماء بهذه الصورة التقليدية التي قال فيها: وكانت مسائله

المقررة وقواعده المحررة تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين، كما تراه في مباحث الباحثين وتصانيف المصنفين، فلا شك أن يصدر عن ذلك التقليد، ومن المعلوم أن هذا الفن لا يتيح للمقلد المجال فيه، فإنه معترك الفحول، ومن أجل هذا قال الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ: ... هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد من حيث لا يشعرون، ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون. اهـ

فهذه المبررات حملت الشوكاني على تصنيف كتابه «إرشاد الفحول»، والذي التزم فيه منهجًا خاصًا التزم فيه صاحبه عدم ذكر المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا الفن، إلا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق بها تعلقًا تامًا وينتفع بها فيه انتفاعًا زائدًا.

ولقد أفصح الشوكاني في مقدمة كتابه «إرشاد الفحول» عن المقصد المذكور، فقال: حملني ذلك بعد سؤال جماعة لي من أهل العلم على هذا التصنيف في هذا العلم الشريف قاصدًا به إيضاح راجحه من مرجوحه، وبيان سقيمه من صحيحه، موضحًا لما يصلح منه للرد إليه وما لا يصلح للتعويل عليه، ليكون العالم على بصيرة في علمه، يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول حجاب. اهـ

وهذه المقالة تبين أن المقصد هو إعطاء المجتهد الأهلية الكافية في البحث والاستدلال وعدم الركون إلى التقليد، وأهم ما قام به الشوكاني في هذا المجال تحقيق بعض المفردات الأصولية نظرًا لأهميتها، وتحرير كثير من قواعد أهل الأصول، وناقش أهل الإجماع عن توسعهم الغير مرضي، وباحث أهل القياس في تفلتهم على ما لم يقم عليه دليل من كتاب الله وسنة رسول الله، وأبان أحقية الاجتهاد في كل زمان، ونقاش أهل التقليد، واهتم بتوضيح مبحث الاجتهاد وتناوله من زوايا متعددة، كما ستراه في الكتاب.

فهذا بعض التوضيح لكتابنا المذكور وسنأتي على بقيته في طياته، ولقد أبدع الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ بأحكامه الأصولية التي لا تكاد تراها عند أهل الأصول، ولذا أنارت عنه كلمات جميلة تدل على قوة علمه وسعة اطلاعه وتحرره للصواب وعدم المبالاة بمن لم يرض من المقلدة.

روائع كلمات الشوكاني رحمه الله تعالى:

قال: وقد تأملت التوراة والإنجيل، فلم أجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً، من غير تقييد بعدم السكر، بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر، وإباحة ذلك؛ فلا يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم، وهكذا تأملت كتب أنبياء بني إسرائيل؛ فلم أجد فيها ما يدل على التقييد أصلاً.

قال: ولا يخفak أن الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبينا ﷺ قد كمله الله عزَّ وجلَّ، وقال: ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم بعد موته ﷺ، إذا قال فيها بقول، أو فعل فيها فعلاً يكون دليلاً وحجة، بل قد قبضه الله إليه بعد أن كمل لهذه الأمة ما شرعه لها على لسانه، ولم يبق بعد ذلك حاجة للأمة في أمر دينها، وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع وتبيينها بالموت، وإن كان رسولا حياً وميتاً، وبهذا تعلم أن لو قَدَرْنَا ضَبْطَ النَّائِمِ لم يكن ما رآه من قوله ﷺ وفعله حجة عليه، ولا على غيره من الأمة.

قال: وبالله العجب من جري أقلام العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناه ليعتبر بها المعترف ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الأدلة التي هي من شرع الله الذي شرعه لعباده، فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله.

قال: قال بعض القائلين بقبول المرسل: إنه أقوى من المسند لشقة التابعي بصحته، ولهذا أرسله، وهذا غلو خارج عن الإنصاف.

قال: أن الجرح المعمول به هو أن يصفه بضعف الحفظ أو بالتساهل في الرواية أو بالإقدام على ما يدل على تساهله بالدين. والتعديل المعمول به: هو أن يصفه بالتحري في الرواية والحفظ لما يرويه، وعدم الإقدام على ما يدل على تساهله بالدين، فاشدد على هذا يدك تنتفع به عند اضطراب أمواج الخلاف.



قال: ولا يخفak أن الكلام في قول الصحابي إذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد، أما إذا لم يكن منها، ودل دليل على التوقيف، فليس مما نحن بصدده. والحق: أنه ليس بحجة فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمدًا ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه، وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة وبين من بعدهم، في ذلك، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية، وباتباع الكتاب والسنة، فمن قال: إنها تقوم الحجة في دين الله عَزَّجَلَّ بغير كتاب الله، وسنة رسوله، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعًا لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم، وتقول بالغ فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله، أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعًا ثابتًا متقررًا تعم به البلوى، مما لا يدان الله عَزَّجَلَّ به، ولا يحل لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله، الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده لا لغيرهم، وإن بلغ في العلم والدين أعظم المنزلة أي مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة، وارتفاع الدرجة، وعظمة الشأن، وهذا مسلم لا شك فيه.

اعرف هذا، واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولًا إلا محمدًا ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفًا واحدًا ولا جعل شيئًا من الحجة عليك في قول غيره، كائنًا من كان.

قال: كلام يقتضي من قاله العجب، فإن كون منكري القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات، وأقبح التعصبات، ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلا عن من لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها.

قال: إذا تقرر لك أن العامي يسأل العالم، والمقصر يسأل الكامل، فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين، وكمال الورع، عن العالم بالكتاب والسنة، العارف بما فيهما، المطلع على ما يحتاج إليه في فهمهما، من العلوم الآلية، حتى يدلوه عليه، ويرشدوه إليه، فيسأله عن حادثته طالبًا منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه، أو ما في سنة رسول الله ﷺ فحينئذ يأخذ الحق من معدنه، ويستفيد الحكم من موضعه، ويستريح من الرأي

الذي لا يأمن المتمسك به أن يقع في الخطأ، المخالف للشرع، المباين للحق.

أقول: هذه بعض تحف هذا الإمام رَحِمَهُ اللهُ في هذا الكتاب وسيأتي في طيات الكتاب إن شاء الله تعالى بقيتهما، فهي نصائح ثمينة من رجل فارس ميادين العلوم، فعليه رحمة الله.

مصادر ترجمة العلامة الشوكلي رحمه الله تعالى:

«البدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع» (٢١٤/٢).

«الأعلام» للزركلي (٢٩٨/٦)

«معجم المؤلفين» لكحالة (٥٣/١١)

«إيضاح المكنون» للبغدادي (١١/١).

«هدية العارفين» للبغدادي (٣٦٥/٢)

«التاج المكلل» لصديق خان (٣١٧-٣٠٥).

* * *

المقدمة

إياك نعبد وإياك نستعين، يا من هو المحمود المشكور على الحقيقة، إذ لا منعم سواه، وكل نفع يجري على يد غيره فهو الذي أجراه، وكل خير يصل إلى بعض مخلوقاته من بعض فهو الذي قدره وقضاه.

فأحمده حمداً يرضاه، وأشكره شكرًا يقابل نعماءه، وإن كانت غير محصاة، امتثالاً لأمره، لا قياماً بحق شكره، فإن لساني وجناني وأركاني لا تقوم بشكر أقل نعمة من نعمه العظيمة، ولا تؤدي بعض البعض مما يجب علي من شكر أياديه الجسيمة.

والصلاة والسلام على رسوله المصطفى، محمد المبعوث إلى الأحمر من العباد والأسود صلاةً وسلاماً يتجددان بتجدد الأوقات، ويتكرران بتكرر الآنات، وعلى آله الأبرار وصحابته الأخيار.

وبعد: فإن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يُلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل، في غالب الأحكام، وكانت مسائله 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، تقصُر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول.

وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعاً في الرأي، رافعاً له أعظم راية، وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية، حملني ذلك بعد سؤال جماعة لي من أهل العلم على هذا التصنيف، في هذا العلم الشريف، قاصداً به إيضاح راجحه، من مرجوحه، وبيان سقيمه من صحيحه، موضحاً لما يصلح منه للرد إليه، وما لا يصلح للتعويل عليه، ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول الحجاب.

فاعلم يا طالب الحق، أن هذا كتاب تنشرح له صدور المنصفين، ويعظم قدره بما اشتمل عليه من الفوائد الفرائد، في صدور قوم مؤمنين، ولا يعرف ما اشتمل عليه من المعارف الحقّة إلا من كان من المحققين.

ولم أذكر فيه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا الفن إلا ما كان لذكره، مزيد فائدة، يتعلق به تعلقًا تامًّا، وينتفع به فيه انتفاعًا زائدًا.

وأما المقاصد: فقد كشفت لك عنها الحجاب، كشفًا يتميز به الخطأ من الصواب، بعد أن كانت مستورة عن أعين الناظرين بأكثف جلباب، وإن هذا لهو أعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب؛ لأن تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات، ونهاية الرغبات، لاسيما في مثل هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد، من حيث لا يشعرون، ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون، وسميته: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»؛ ورتبته على مقدمة، وسبعة مقاصد، وخاتمة.

* * *

المقدمة
في مبادئ أصول الفقه

أما المقدمة فهي مشتملة على فصول أربعة:

الفصل الأول: في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده

تعريف أصول الفقه

اعلم أن لهذا اللفظ اعتبارين: أحدهما باعتبار الإضافة والآخر باعتبار العلمية؛ أما الاعتبار الأول فيحتاج إلى تعريف المضاف، وهو الأصول، والمضاف إليه وهو الفقه؛ لأن تعريف المركب (١) يتوقف على تعريف مفرداته، ضرورة.

فالأصول: جمع أصل، وفي اللغة: ما ينبنى عليه غيره؛ وفي الاصطلاح: يقال على الراجح، والمستصحب، والقاعدة الكلية، والدليل، والأوفق بالمقام.

وأما المضاف إليه وهو الفقه فهو في اللغة الفهم؛ وفي الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية، عن أدلته التفصيلية بالاستدلال.

والأول أولاها إن حمل العلم فيه على ما يشمل الظن؛ لأن غالب علم الفقه ظنون (٢).

وأما الاعتبار الثاني: فهو إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

(١) التركيب في هذا المعنى هو التركيب الإضافي ينزل الاسم الثاني منزلة التثنية مما قبله. انظر: «أوضح المسالك إلى

الفية ابن مالك» (١٣٣/١) «قطر الندى» (١٣٣).

(٢) قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ مبيِّناً خطأ هذه العبارة وهي أن أكثر مسائل الفقه ظنية، فقال: الفقه هو معرفة أحكام أفعال العباد سواء كانت تلك المعرفة علماً أو ظناً أو نحو ذلك ومن المعلوم لمن تدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة وأن الظن فيها إنما هو قليل جداً في بعض الحوادث لبعض المجتهدين فأما غالب الأفعال مفادها وأحداثها فغالب أحكامها معلومة والله 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 لأنهم بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد...

فإن قال قائل مسائل الاجتهاد والخلاف في الفقه كثيرة جداً في هذه الأبواب، قيل له: مسائل القطع والنص والإجماع بقدر تلك أضعافاً مضاعفة وإنما كثرت لكثرة أعمال العباد وكثرة أنواعها.. لكن أكثر الناس لا يعلمون ذلك. اهـ الاستقامة ص (٤٣ - ٤٨).

العلم، حده وأقسامه،

ولما كان العلم مأخوذاً على أصول الفقه عند البعض، حسن هاهنا أن نذكر تعريف مطلق العلم؛ وقد اختلفت الأنظار في ذلك اختلافاً كثيراً، حتى قال جماعة منهم الرازي (١): بأن مطلق العلم ضروري، فيتعذر تعريفه، واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة، ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل، أن العلم ينقسم إلى ضروري، ومكتسب. وقال الجمهور: إنه نظري، لا يعسر تحديده، ثم ذكروا له حدوداً؛ فمنهم من قال: هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل. وفيه: أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم، وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل، فإنه ليس بشيء اتفاقاً.

ومنهم من قال: هو معرفة المعلوم على ما هو به (٢). وفيه: أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل؛ إذ لا يسمى معرفة (٣).

والأولى عندي أن يقال في تحديده: هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً، وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم، فتدبر (٤).

(١) محمد بن عمر بن الحسين المعروف بالفخر الرازي، متكلم أصولي، ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة، وتوفي سنة ست وستمائة، «سير أعلام النبلاء» (٥٠٠/٢١) «شذرات الذهب» (٢١/٥).

(٢) قال ابن تيمية في «رد على المنطقيين» (١٠٩): يعترض على هذه الحدود بالاعتراضات المشهورة مثل أن يقال: المعلوم مشتق من العلم ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فلو عرف المشتق بالمشتق منه لزم الدور؛ أو يقال: العلم هو المعرفة وهذا حد لفظي؛ أو يقال: قولك على ما هو به زيادة. اهـ

(٣) انظر: «البحر المحيط» (٥٣/١)، «التمهيد» للخطابي (٣٦/١)، «شرح مختصر الروضة» (١٥٤/٢)، «البرهان» (١١٩/١)، «العدة» لأبي يعلى (٢٦/١)، «المحصول» (١٧٣).

(٤) بل فيه نظراً إذ أن علم الله سبحانه لا يكون انكشافاً، لأن الانكشاف كما قال العطار في «حاشيته» على جمع الجوامع: الانكشاف انفعال فيهم حدوث اتضاح بعد خفاء وعلمه سبحانه منزّه عن ذلك. اهـ قلت: وهو كما قال.

ضوابط الحدود:

وإذا عرفت ما قيل في حد العلم، فاعلم أن مطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقياً، وقد يكون اسمياً^(١)، فالحقيقي تعريف الماهيات الحقيقية، والاسمي تعريف الماهيات الاعتبارية^(٢).

والشرط في كل واحد منهما الاطراد والانعكاس، فالاطراد: هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود؛ والانعكاس: هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد؛ فلا يخرج عنه شيء من أفرادِه فهو بمعنى جمع الأفراد، فيكون جامعاً^(٣).

(١) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي «مَجْمُوعِ الْفَتَاوَى» (٩٣/٩): الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم؛ فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء فإذا سمع اسمه وحده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد. فيتصوره. فتكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم

ثم قال: الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ثم قد يكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية؛ ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع كلفظ: (ضيّزى وقسورة وعسعر) وأمثال ذلك. وقد يكون مشهوراً لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال؛ كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج. اهـ المراد

(٢) نبه شيخ الإسلام على هذا التقسيم وأنه مدخل لمعطلة الصفات؛ انظر كلامه في درء تعارض العقل والنقل (١٩٧/٥).

قلت: والأمر كما ذكرت في مقدمة الكتاب أن أهل الأصول قعدوا القواعد لنصرة عقائدهم، ومناهجهم، فليكن المسلم على حذر شديد من مزالق الأصوليين!

(٣) قال شيخ الإسلام في «الرد على المنطقيين» (١٣): الطرد: هو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود فيكون الحد مانعاً فإذا بين وجود الحد ولا محدود لم يكن مطرداً ولا مانعاً بل دخل فيه غيره كما لو قال في حد الإنسان إنه الحيوان، وأما العكس: وهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعاً وإذا لم يكن جامعاً انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود كما لو قال في حد الإنسان إنه العربي فلا يكون الحد منعكساً ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس لكان سائغاً والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص فلا بد أن يكون مطابقاً للمحدود لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ولا يخرج منه ما هو من المحدود فمتى كان أحدهما أعم كان باطلاً بالاتفاق. اهـ

تقسيم العلم:

ثم العلم بالضرورة ينقسم إلى ضروري ونظري؛ فالضروري: ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر. والنظري: ما يحتاج إليه. والنظر: هو الفكر المطلوب به علم أو ظن. والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

والأمارة هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن؛ والظن تجويز راجح. والوهم تجويز مرجوح. والشك تردد الذهن بين الطرفين. فالظن فيه حكم لحصول الراجحية، ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح. والوهم لا حكم فيه، لاستحالة الحكم بالنقيضين؛ لأن النقيض الذي هو متعلق الظن قد حكم به، فلو حكم بنقيضه المرجوح - وهو متعلق الوهم - لزم الحكم بهما جميعاً. والشك لا حكم فيه بواحد من الطرفين، لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل، فلو حكم بواحد منهما - لزم الترجيح بلا مرجح، ولو حكم بهما جميعاً - لزم الحكم بالنقيضين.

موضوع علم أصول الفقه:

وأما موضوع علم أصول الفقه: فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه من أعراضه الذاتية. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية: حملها على موضع العلم، كقولنا: الكتاب يثبت به الحكم، أو على أنواعه، كقولنا: الأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتية، كقولنا: النص يدل على مدلوله دلالة قطعية، أو على أنواع أعراضه الذاتية، كقولنا: العام الذي خص منه البعض، يدل على بقية أفراد دلالته ظنية؛ والأول أولى.

فائدة علم أصول الفقه وثمرته:

وأما فائدة هذا العلم: فهي العلم بأحكام الله سبحانه أو الظن بها؛ ولما كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشرف، كان علم طالبه بها ووقوفه عليها مقتضياً لمزيد عنايته به، وتوفر رغبته فيه؛ لأنها سبب الفوز بسعادة الدارين.

استمداد علم أصول الفقه:

وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء:

الأول: علم الكلام، لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ، وهما مبنيان فيه، مقررة أدلتها من مباحثه. (١)

الثاني: اللغة العربية؛ لأن فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما متوقفان عليها، إذ هما عريان.

الثالث: الأحكام الشرعية من حيث تصورها؛ لأن المقصود إثباتها أو نفيها، كقولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحري، والصلاة واجبة، والربا حرام. ووجه ذكرنا لما اشتمل عليه هذا الفصل أنه يوجب زيادة بصيرة لطالب هذا العلم كما لا يخفى على ذي فهم.

* * *

(١) اطرء عند علماء الأصول جعل علم الكلام مما يستمد منه علم الأصول؛ وهذا فيه نظر، ولا يوافق عليه الشوكاني رَحِمَهُ اللهُ وغيره من علماء الأصول، فإن علم الأصول هي تلك القواعد التي مبناهَا أدلة الكتاب والسنة وما اتفقت عليه الأمة وما قيس بقياس شرعي صحيح توفرت به شروط الصحة كما سيأتي فأين حاجتنا إلى علم الكلام.

والشوكاني القائل رَحِمَهُ اللهُ: ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الأدلة التي هي من شرع الله الذي شرعه لعباده، فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله.

الفصل الثاني في الأحكام

وإنما قدمنا الكلام في الأحكام على الكلام في اللغات؛ لأنه يتعلق بالأحكام مسائل من مهمات علم الكلام (١)، سنذكرها هاهنا إن شاء الله تعالى؛ وفيه أربعة أبحاث:

١- البحث الأول في الحكم.

٢- الثاني في الحاكم.

٣- الثالث في المحكوم به.

٤- الرابع في المحكوم عليه.

البحث الأول: في الحكم

أما البحث الأول في الحكم (٢): فاعلم أن الحكم هو: الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع (٣).

فيتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم، إما مع الجزم، أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا الواجب والمحذور، والمندوب، والمكروه، وأما التخيير فهو الإباحة؛ وأما الوضع: فهو السبب، والشرط، والمانع.

فالأحكام التكليفية خمسة؛ لأن الخطاب إما أن يكون جازماً أو لا يكون جازماً فإن كان جازماً فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب، أو طلب الترك، وهو التحريم.

(١) تقدم التنبيه أن علم الكلام ليس فيه ما يقرب إلى الأهمية فكيف يكون من مهمات العلوم.

(٢) الحكم لغة: المنع والقضاء، يقال حكمت عليه بكذا أي منعته من خلافه، وحكمت بين الناس قضيت بينهم وفصلت، ومنه الحكمة لأنها تمنع صاحبها عن أخلاق الأراذل والفساد، انظر: «المصباح المنير» (٢٢٦/١)، «القاموس المحيط» (٩٩/٤).

(٣) هذا قول الجمهور؛ انظر: «المستصفى» (٥٥/١)، «نهاية السؤل» (٤٧/١)، «فوائد الرحموت» (٥٤/١)، «شرح مختصر الروضة» (٢٤٧/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٣٩/١).



وإن كان غير جازم، فالطرفان إما أن يكونا على السوية، وهو الإباحة، أو يترجح جانب الوجود، وهو النذب، أو يترجح جانب الترك، وهو الكراهة، فكانت الأحكام ثمانية، خمسة تكليفية وثلاثة وضعية.

وتسمية الخمسة تكليفية تغليب؛ إذ لا تكليف في الإباحة بل ولا في النذب، والكراهة التنزيهية عند الجمهور، وسميت الثلاثة وضعية؛ لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية، وجودًا وانتفاءً. (١)

فالواجب في الاصطلاح: ما يمدح فاعله، ويذم تاركه، على بعض الوجوه؛ فلا يرد النقص بالواجب المخير، وبالواجب على الكفاية، فإنه لا يذم في الأول، إذا تركه مع الآخر، ولا يذم في الثاني إلا إذا لم يقم به غيره.

وينقسم إلى معين ومخير، ومضيق، وموسع، وعلى الأعيان، وعلى الكفاية. ويرادفه الفرض عند الجمهور، وقيل: الفرض ما كان دليله قطعياً، والواجب ما كان دليله ظنيّاً والأول أولى؟ (٢)

والمحظور: ما يذم فاعله ويمدح تاركه، ويقال: له المحرم، والمعصية، والذنب، والمزجور عنه، والمتوعد عليه، والقبيح. (٣)

والمندوب: ما يمدح فاعله، ولا يذم تاركه. وقيل: هو الذي يكون فعله راجحاً في نظر الشرع. ويقال له: مرغّب فيه، ومستحب، ونفل، وتطوع، وإحسان، وسنة؛ وقيل: لا

(١) انظر: «شرح التلويح» (١٤/١)، «الأحكام» للآمدي (١٣٧/١)، «الفروق» للقرافي (١٦١/١)، «المستصفى» (٦٥/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٤٢/١)، «الموافقات» للشاطبي (١٦٩/١).

(٢) انظر: «معجم مقاييس اللغة» (٨٩/١)، «المستصفى» (٦٥/١)، «نهاية السؤل» (٧٣/١)، «الإبهاج» (٥١/١)، «الأحكام» للآمدي (١٣٨/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٤٥/١)، «المسودة» (٥٧٥).

(٣) انظر: «المستصفى» (٦٦/١)، «البحر المحيط» (٣٨٥/١)، «المسودة» (٥١٥)، «المدخل» (١٤٦).

يقال له سنة، إلا إذا داوم عليه الشارع، كالوتر، ورواتب الفرائض (١).

والمكروه: ما يمدح تاركه، ولا يذم فاعله. ويقال بالاشتراك على أمور ثلاثة: على ما نهي عنه نهي تنزيه، وهو الذي أشعر فاعله أن تركه خير من فعله، وعلى ترك الأولى، كترك صلاة الضحى، وعلى المحذور المتقدم (٢).

والمباح: ما لا يمدح على فعله، ولا على تركه. والمعنى: أنه أعلم فاعله أنه لا ضرر عليه، في فعله وتركه، وقد يطلق على ما لا ضرر على فاعله، وإن كان تركه محظوراً، كما يقال: دم المرتد مباح، أي: لا ضرر على من أراقه، ويقال للمباح: الحلال، والجائز، والمطلق (٣).

والسبب: هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجود حكم، أي: يستلزم وجوده وجوده؛ وبيانه: أن لله سبحانه في الزاني مثلاً حكيمين: أحدهما تكليفي، وهو وجوب الحد عليه، والثاني وضعي، وهو جعل الزنا سبباً لوجوب الحد؛ لأن الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته، بل يجعل الشرع (٤).

وينقسم السبب بالاستقراء إلى الوقتية، كزوال الشمس، لوجوب الصلاة، والمعنوية كالإسكار للتحريم وكالمللك للضمان، والمعصية للعقوبة (٥).

(١) انظر: «نهاية السؤل» (٧٧/١)، «شرح الكوكب» (٤٠٢/١)، «تيسير التحرير» (٢٣٠/٢).

(٢) «المصباح المنير» (٨١٨/٢)، «شرح مختصر الروضة» (٣٨٢/١)، «شرح الكوكب المنير» (٤١٣/١)، «تيسير التحرير» (٢٢٤/٢)، «المحلي على جمع الجوامع» (١٧١/١)، «المسودة» (٣٥).

(٣) انظر: «أصول السرخسي» (١٤/١)، «الفصول» (٧٩/٢)، «كشف الأسرار» (٥٧/١)، «بيان المختصر» (٤٠٣/١)، «فواتح الرحموت» (١١٣/١)، «الأحكام» للآمدي (١٦٩/١).

(٤) انظر: «المدخل إلى مذهب أحمد» ص (٦٧)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٨١)، «جمع الجوامع» (٩٤/١)، «المستصفى» (٩٤/١)، «التلويح على التوضيح» (١٠٢/٣).

(٥) انظر: «أصول السرخسي» (٣٠٣/٢)، «روضة الناظر» (١٩٦/١)، «الأحكام» للآمدي (١٣٠/١)، «شرح مختصر الروضة» (٤٣٠/١)، «البحر المحيط» (٢٤٦/١).



والشرط: هو الحكم على الوصف بكونه شرطًا للحكم (١).

وحقيقة الشرط: هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم، فهو وصف ظاهر منضبط، يستلزم ذلك، أو يستلزم عدم السبب، لحكمة في عدمه، تنافي حكمة الحكم أو السبب (٢).

وبيانه: أن الحول شرط في وجوب الزكاة، فعدمه يستلزم عدم وجوبها، والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع، فعدمها يستلزم عدم صحته، والإحصان شرط في سببية الزنا للرجم، فعدمه يستلزم عدمها.

والمانع: هو وصف ظاهر منضبط، يستلزم وجوده حكمة، تستلزم عدم الحكم، أو عدم السبب، كوجود الأبوة، فإنه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب؛ لأن كون الأب سببًا لوجود الابن، يقتضي أن لا يصير الابن سببًا لعدمه (٣).

وفي هذا المثال الذي أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظر؛ لأن السبب المقتضي للقصاص هو فعله، لا وجود الابن ولا عدمه، ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص، ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل.

(١) انظر الشرط شرعًا في: «شرح تنقيح الفصول» ص (٨٢)، «الإحكام» للآمدي (١/١٣٠)، «أصول» السرخسي (٢/٣٠٣)، «المدخل إلى مذهب أحمد» ص (٦٨)، «مختصر ابن الحاجب» (٢/٧).

(٢) قال القرافي في «شرح تنقيح الفصول» (١/٣٧٣): فائدة: قال الشيخ سيف الدين: الشرط شرطان: شرط السبب وشرط الحكم، فإن كان عدمه مَحْلاً بحكمة السبب فهو شرط السبب، كالقدرة على التسليم في البيع، وما كان عدمه مشتملاً على حكمه مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب، فهو شرط الحكم كعدم الطهارة مع الصلاة، مع الإتيان بمسمى الصلاة، كما أن المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم، فمانع السبب كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب نفياً كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب، ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها نقيض حكمة السبب، كالأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان. اهـ.

(٣) انظر: «مختصر ابن الحاجب وشرح العضد» (٢/٧)، «الإحكام» للآمدي (١/١٣٠)، «المدخل إلى مذهب أحمد» ص (٦٩)، «فواتح الرحموت» (١/٦١)، «نهاية السؤل» (١/٧٠).

والأولى أن يمثل لذلك: بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلي، أو ثوبه فإنه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطاً، فها هنا قد عدم شرط وهو الطهارة، ووجد مانع وهو النجاسة، لا عند من يجعلها واجبة فقط (١).

وأما المانع الذي يقتضي وجوده حكمة تخل بحكمة السبب، فكالدَّين في الزكاة، فإن حكمة السبب - وهو الغنى - مواساة الفقراء من فضل ماله، ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسي به، هذا على قول من قال أن الدين مانع (٢).

المبحث الثاني: في الحاكم:

مسألة: التقبيح والتحسين العقليّة:

اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم: الشرع بعد البعثة، وبلوغ الدعوة، ومحل النزاع بينهم - كما أطبق عليه جمهور المتأخرين، وإن كان مخالفاً لما كان عند كثير من المتقدمين - هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب؛ آجلاً وعاجلاً.

(١) قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٢٤٩/١): الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام: أحدها: ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره، كالرضاع يمنع صحة النكاح ابتداءً ويقطعه دواماً. ثانيها: ما يمنعه ابتداءً لا دوماً، كالعدة تمنع ابتداء النكاح لغير من هي منه، ولو طرأت على نكاح صحيح بوطء شبهة لم يقطعه، وكذلك الردة. ثالثها: ما يمنعه دوماً لا ابتداءً، كالكفر بالنسبة للملك الرقيق المسلم لا يمنع في الابتداء لتصويره بالإرث، وغيره من الصور التي تنتهي إلى نحو الأربعين، ويمتنع دوامه بل ينقطع بنفسه كشرائه من يعتق عليه أو بالإجبار على إزالته. اهـ

(٢) قال الفتوحى رَحِمَهُ اللهُ فِي «شرح الكوكب المنير» (٤٥٩/١): قد يلتبس السبب بالشرط من حيث إن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما. وينتفي بانتفائهما كالحدث، وإن كان السبب يلزم من وجوده وجوده، بخلاف الشرط. فإذا شك في وصف: هل هو سبب أو شرط؟ نظرت: فإن كانت كلها مناسبة للحكم، كالقتل العمد المحض العدوان، فالكل سبب؛ وإن كان كل واحد منها مناسباً، كأسباب الحدث، فكل واحد سبب؛ وإن ناسب البعض في ذاته والبعض في غيره، فالأول: سبب. والثاني: شرط. كالنصاب والحول. فإن النصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه. فهو السبب، والحول مكمل لنعمة الملك بالتمسك من التنمية في مدته. فهو شرط. قاله القرافي.

قال البرماوي: ولكن هذا لا يكون إلا في السبب المعنوي الذي يكون علة، لا في السبب الزماني ونحوه. فالصواب أن يقال: إن كان الوصف هو المتوقف عليه الشيء في تعريفه أو تأثيره على الخلاف. فالسبب، وإلا فالشرط. اهـ



فعند الأشعرية ومن وافقهم: أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع، وعند المعتزلة ومن وافقهم: أن ذلك ليس لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص، لأجله يستحق فاعله الذم.

وبالجملة: فالكلام في هذا البحث يطول، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة، ومباهة. وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب، وكون ذلك الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب.

ومما يستدل به على هذه المسألة في الجملة قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (١٥) ﴿وَقَوْلِهِ: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنْزِلَ وَتَخْزَى﴾ (١٦) ﴿وَقَوْلِهِ: ﴿لَيْتَلَى كُنْ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ ونحو هذا (١).

المبحث الثالث: في المحكوم به:

هو فعل المكلف، فمتعلق الإيجاب يسمى واجباً، ومتعلق النذب يسمى مندوباً، ومتعلق الإباحة يسمى مباحاً، ومتعلق الكراهة يسمى مكروهاً، ومتعلق التحريم يسمى حراماً (٢)، وفيه مسائل:

(١) قال العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي «مفتاح دار السعادة» (٥٩/٢): وأنه -أي الشرع- لم يجز بما يخالف العقل والفطرة، وإن جاء بما يعجز العقول عن أحواله والاستقلال به، فالشرائع جاءت بمحارات العقول لا بحالاتها، وفرق بين ما لا تُدرك العقول حسنه وبين ما تشهد بقبحه، فالأول مما يأتي به الرسل دون الثاني. انظر: الإجماع ومسألة التقييد والتحسين، في: «مجموع الفتاوى» (٣٤٧/١١)، و(٤٣٤/٨)، و(٣٠٠/١٧)، واقتضاء الصراط المستقيم (٧٧٦/٢)، و«شفاء العليل» لابن القيم (١٩٠). و«مفتاح دار السعادة» (٤٤/٢)، «فوائح الرحمت» (٣٣/١)، وفي «حاشية العطار على شرح الجلال» (٢١٩/١)، «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢٠٥/١)، «جمع الجوامع» (٤٧/١)، «الأحكام» للآمدي (٧٩/١)، «نهاية السؤل» (١١١/١).

(٢) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (٣٣٣/١): يسمى باعتبار النظر إلى نفسه إيجاباً، ويسمى بالنظر إلى ما تعلق به، وهو فعل مكلف: وجوباً. فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار. فترى العلماء تارة يعرفون الإيجاب، وتارة يعرفون الوجوب نظراً إلى الاعتبارين. اهـ

المسألة الأولى، تكليف ما لا يطاق،

إن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره، والتعرض لرده، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بما لا يطاق، مع كونه ممتنع الوقوع.

ومما يدل على هذه المسألة في الجملة: قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَهَا﴾، ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، وقد ثبت في الصحيح: أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن: «قد فعلت» وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع، لا على عدم الجواز، على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً.

هذا الكلام في التكليف بما لا يطاق، وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع: فالإجماع منعقد على صحته ووقوعه. (١)

المسألة الثانية، الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف،

حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية. وقال جماعة هو شرط وهذه المسألة ليست على عمومها؛ إذ لا خلاف في أن مثل الجنب، والمحدث، وأموران بالصلاة، بل هي مفروضة في جزء منها، وهو أن الكفار مخاطبون بالشرائع، أي: بفروع العبادات عملاً عند الأولين، لا عند الآخرين، وقال قوم

= قلت: وتارة يعرفون الواجب، وهو وصف لفعل المكلف الذي طلب الشارع فعله، وكذا الحرام أو المحرم، فهو وصف لفعل المكلف الذي طلب الشارع تركه. انظر: «نهاية السؤل» (٥٢/١)، «فوائح الرحموت» (٥٩/١)، «تيسير التحرير» (١٣٤/٢)، «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢٢٥/١).

(١) قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٣٢٢/٣): إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام. اهـ

وقال أيضاً في (٣١٨/٣): هذه العبارة وإن كثر تنازع الناس فيها نفياً وإثباتاً فينبغي أن يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان: أحدهما: ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه؛ وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق. الثاني: ما اتفقوا على أنه لا يطاق؛ لكن تنازعوا في جواز الأمر به ولم يتنازعوا في عدم وقوعه. فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق وتنازعوا في وقوع الأمر به؛ فليس كذلك.

من الآخرين: هم مكلفون بالنواهي؛ لأنها أُلِيقَ بالعقوبات الزاجرة، دون الأوامر. والحق: ما ذهب إليه الأولون وبه قال الجمهور. ولا خلاف في أنهم مخاطبون بأمر الإيمان؛ لأنه مبعوث إلى الكافة، وبالمعاملات أيضًا؛ والمراد بكونهم مخاطبين بفروع العبادات: أنهم مؤاخذون بها في الآخرة، مع عدم حصول الشرط الشرعي، وهو الإيمان.

استدل الأولون بالأوامر العامة، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ ونحوها، وهم من جملة الناس؛ واستدلوا أيضًا بما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله تعالى: ﴿مَا سَأَلَكَ رَبِّي بِفَرَخٍ﴾ ﴿قَالُوا لَئِنْ كُنَّا لَنُصَلِّيَنَّ﴾ ﴿وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿يَلْقَآ أَنَا مَاءً﴾ ﴿يُضَعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيُخْلَدُ فِيهِ مُهَنَّأً﴾. والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًا.

واستدل الآخرون بأنهم: لو كلفوا بها لصحت؛ لأن الصحة موافقة الأمر، ولأمكن الامتثال؛ لأن الإمكان شرط، ولا يصح منهم؛ لأن الكفر مانع، ولا يمكن الامتثال حال الكفر، لوجود المانع، ولا بعده، وهو حال الموت، لسقوط الخطاب.

أجيب: بأنه غير محل النزاع؛ لأن حالة الكفر ليست قيدًا للفعل في مرادهم بالتكليف به مسبوقًا للإيمان، والكافر يتمكن من أن يسلم، ويفعل ما وجب عليه، كالجنب والمحدث، فإنهما مأموران بالصلاة، مع تلبسهما بمانع عنها، يجب عليهما إزالته لتصح منهما، والامتناع الوصفي لا ينافي الإمكان الذاتي.

واستدلوا أيضًا: بأنه لو وقع التكليف للكفار، لوجب عليهم القضاء. وأجيب: بمنع الملازمة؛ لأنه لم يكن بينه وبين وقوع التكليف وصحته ربط عقلي، لاسيما على قول من يقول: إن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد، أيضًا قوله سبحانه: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ دليل على عدم وجوب القضاء.

احتج أصحاب التفصيل: أن النهي هو ترك المنهي عن فعله وهو ممكن مع الكفر. أجيب: بأن الكفر مانع من الترك كالفعل لأنه عبادة يثاب العبد عليها ولا تصح إلا بعد الإيمان. أيضًا: المكلف به في النهي هو الكف وهو فعل. (١)

(١) انظر: «المستصفى» (٩١/١)، «المحلي على جمع الجوامع» (٢١٠/١)، «العقد على ابن الحاجب» (١٢/٢)، «الإحكام» للآمدي (١٤٤/١)، «شرح الكوكب المنير» (٥٠٠/١).

المبحث الرابع: في المحكوم عليه وهو المكلف

اعلم: أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به، بمعنى: تصويره بأن يفهم من الخطاب القدر الذي يتوقف عليه الامتثال.

واستدلوا على اشتراط الفهم بأنه لو لم يشترط لزوم المحال؛ لأن التكليف استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال، وهو محال عادة وشرعاً ممن لا شعور له بالأمر. (١)

وأيضاً: يلزم تكليف البهائم؛ إذ لا مانع من تكليفها إلا عدم الفهم، وقد فرض أنه غير مانع في صورة النزاع وقد اتفق المحققون على كون الفهم بالمعنى المذكور شرطاً لصحة التكليف، ولم يخالف في ذلك إلا بعض من قال بتكليف ما لا يطاق وقد تقدم بيان فساد قولهم.

فتقرر بهذا أن المجنون غير مكلف، وكذلك الصبي الذي لم يميز؛ لأنهما لا يفهمان خطاب التكليف، على الوجه المعتبر. وأما لزوم أرش جنايتهما ونحو ذلك: فمن أحكام الوضع، لا من أحكام التكليف. (٢)

وأما الصبي المميز فهو وإن كان يمكنه تمييز بعض الأشياء، لكنه تمييز ناقص بالنسبة إلى تمييز المكلفين.

* * *

(١) انظر: «الإحكام» الآمدي (١٥١/١)، «المستصفى» (٨٤/١)، «فواتح الرحموت» (١٥٤/١)، «تيسير التحرير» (٢٤٨/٢)، «التوضيح على التنقيح» (١٥٠/٣)، «شرح الكوكب المنير» (٥٠٠/١).

(٢) قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي «مَجْمُوعِ الْفَتَاوَى» (٣٤٤/١٠): التكليف الشرعي: هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة فلا تجب الشريعة على من لا يمكنه العلم كالمجنون والطفل، ولا تجب على من يعجز كالأعمى والأعرج والمريض في الجهاد؛ وكما لا تجب الطهارة بالماء والصلاة قائماً والصوم وغير ذلك على من يعجز عنه. سواء قيل: يجوز تكليف ما لا يطاق أو لم يجوز؛ فإنه لا خلاف أن تكليف العاجز الذي لا قدرة له على الفعل بحال غير واقع في الشريعة بل 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 وتمييز؛ لكن ذاك لأنه لم يتم فهمه؛ ولأن العقل يظهر في الناس شيئاً فشيئاً؛ وهم يختلفون فيه، فلما كانت الحكمة خفية ومنتشرة قيدت بالبلوغ.



الفصل الثالث في المبادئ اللغوية

المبحث الأول: عن ماهية الكلام

هي الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة، المتواضع عليها؛ والانتظام: هو التأليف للأصوات المتوالية على السمع. وخرج بقوله الحروف الحرف الواحد؛ لأن أقل الكلام حرفان، وبالمسموعة الحروف المكتوبة، وبالمتميزة أصوات ما عدا صوت الإنسان، وبالمتواضع عليها المهملات، وقد خصص النحاة الكلام بما تضمن كلمتين بالإسناد، وذهب كثير من أهل الأصول: إلى أن الكلمة الواحدة تسمى كلامًا.

المبحث الثاني: عن الواضع

مسألة: اختلف في ذلك على أقوال: الأول: أن الواضع هو الله سبحانه، الثاني: أن الواضع هو البشر، الثالث: أن ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله سبحانه، والباقي بالاصطلاح. الرابع: أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح والباقي توقيف، الخامس: أن نفس الألفاظ دلت على معانيها بذاتها. السادس: أنه يجوز كل واحد من هذه الأقوال، من غير جزم بأحدها، وبه قال الجمهور، واحتجوا على ما ذهبوا إليه من الوقف: بأن هذه الأدلة التي استدل بها القائلون لا يفيد شيء منها القطع، بل لم ينهض شيء منها لمطلق الدلالة، فوجب عند ذلك الوقف؛ لأن ما عداه هو من القول على الله بما لم يقل، وأنه باطل.

وهذا هو الحق. (١)

(١) قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي «الإيمان» ص (١١٣): تنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية وقال الأشعري: هي توقيفية. ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة، فقال آخرون: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية وقال فريق رابع بالوقف.

المقصود هنا أنه لا يمكن أحدًا 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 وضعا يتقدم ذلك فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس.. إلخ.

المبحث الثالث: عن الموضوع:

فاعلم أن الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى. فيخرج ما ليس بلفظ من الدلائل الموضوعية، وما ليس بموضوع من المحرفات، والمهملات، ويدخل في اللفظ المفردات، والمركبات الستة، وهي الإسنادي، والوصفي، والإضافي، والعددي، والمزجي، والصوتي (١).

ومعنى الوضع يتناول أمرين: أعم وأخص، فالأعم: تعيين اللفظ بإزاء معنى، والأخص: تعيين اللفظ للدلالة على معنى.

المبحث الرابع: عن الطريق التي يعرف بها الوضع:

اعلم: أنه لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكان العلم بهما متوقفاً على العلم بها كان العلم بها، من أهم الواجبات (٢).

ولا بد في ذلك من معرفة الطريقة التي نقلت هذه اللغة العربية بها إلينا؛ إذ لا مجال

= انظر: «الفروق» (٢/٢٣٤)، «كشف الأسرار» (١/١٦٩)، «حاشية العطار على الجلال» (٢/٣٧٠)، «الإيهاج» للسبكي (٥/٥٨)، «نهاية السؤل» (١/١٦٤).

(١) قال السيوطي في «المزهر» (ص ١٢): اختلف هل وُضِعَ الواضعُ المفرداتِ والمركباتِ الإسناديةُ أو المفرداتِ خاصة دون المركباتِ الإسنادية؟ فذهب الزاوي وابنُ الحَاجِبِ وابنُ مالك وغيرُهم إلى الثاني، وقالوا: ليس المركَّبُ بموضوع؛ وإلا لتوقَّفَ استعمالُ الجُمْلِ على الثَّقُلِ عن العرب، كالمفردات؛ ورَجَّحَ القُرَافِيُّ والتاج السبكي في جمع الجوامع وغيرهما من أهل الأصول أنه موضوع؛ لأن العربَ حَجَرَتْ في التراكيب كما حَجَرَتْ في المفردات. اهـ

(٢) قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/٣٩١): تعلم اللغة فرض كفاية.

قال أبو الحسين بن فارس: تعلم علم اللغة واجب على أهل العلم لئلا يحيدوا في تأليفهم أو فتياهم عن سنن الاستقراء. قال: وكذلك الحاجة إلى علم العربية فإن الإعراب هو الفارق بين المعاني، ألا ترى إذا قلت: ما أحسن زيد لم تفرق بين التعجب والاستفهام والنفي إلا بالإعراب؟

ونازع الإمام فخر الدين في شرح المفصل في كونهما فرض كفاية، لأن فرض الكفاية إذا قام به واحد سقط عن الباقيين. قال: واللغة والنحو ليس كذلك، بل يجب في كل عصر أن يقوم به قوم يبلغون حد التواتر، لأن معرفة الشرع لا تحصل إلا بواسطة معرفة اللغة والنحو، والعلم بهما لا يحصل إلا بالنقل المتواتر، فإنه لو انتهى النقل فيه إلى حد الآحاد لصار الاستدلال على جملة الشرع استدلالاً بخبر الواحد، فحينئذ يصير الشرع مظنوناً لا مقطوعاً، وذلك غير جائز.



للعقل في ذلك؛ لأنها أمور وضعية، والأمور الوضعية لا يستقل العقل بإدراكها فلا تكون الطريق إليها إلا نقلية، والحق أن جميعها منقول بطريق التواتر.

وقيل: ما كان منها لا يقبل التشكيك كالأرض، والسماء، والحر، والبرد، ونحوها، فهو منقول بطريق التواتر، وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التي فيها غرابة، فهو منقول بطريق الآحاد، ولا وجه لهذا، فإن الأئمة المشتغلين بنقل اللغة قد نقلوا غريبها كما نقلوا غيره، وهم عدد لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب، في كل عصر من العصور، هذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب.

ولا يخفak أن محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة العربية إلينا بطريق التواتر، عن العرب الموثوق بعربيتهم، فالاختلاف في الاشتقاق والوضع وغير ذلك خارج عن محل النزاع، ولا يصلح للتشكيك به بوجه من الوجوه (١).

مسألة: وقد اختلف في جواز إثبات اللغة بطريق القياس: فجوزه ابن شريح والشيرازي، وجماعة من الفقهاء، ومنعه الجويني، والغزالي، وهو قول عامة الحنفية، وأكثر الشافعية، وليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل، كالرجل، والضارب، أو بالاستقراء، كرفع الفعل، ونصب المفعول (٢).

بل النزاع فيما إذا سمي مسمى باسم في هذا الاسم - باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره - معنى يظن اعتبار هذا المعنى في التسمية، لأجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى، وجوداً وعدمًا، ويوجد ذلك المعنى في غير ذلك الاسم، فهل يتعدى ذلك الاسم المذكور إلى ذلك الغير بسبب وجود ذلك المعنى فيه، فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة؛ إذ لا نزاع في جواز الإطلاق مجازًا، إنما الخلاف في الإطلاق حقيقة، وإذا عرفت هذا علمت أن الحق منع إثبات اللغة بالقياس (٣).

(١) انظر: «الأحكام» للآمدي (٢٧٢/١)، «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤٤٦/١).

(٢) نعم ليس في هذه الصورة نزاع لقيام الإجماع عليها؛ قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (٢٢٤/١): «والإجماع على منعه أي: منع القياس في علم ولقب وصفة. وكذا مثل إنسان ورجل، ورفع فاعل. قال ابن مفلح في «أصوله»: «الإجماع على منعه في الأعلام والألقاب».

(٣) انظر: «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤٢٥/١)، «المسودة» ص (١٧٣)، «الإحكام» للآمدي (٥٧/١)، «فوائح الرحمت» (١٨٥/١)، «المحلي على جمع الجوامع» (٢٧١/١).

الفصل الرابع: في تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب

نذكر هاهنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقًا تامًا.

المسألة الأولى: في الاشتقاق

الاشتقاق: أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر. (١)

وأركانه أربعة:

أحدها: اسم موضوع للمعنى.

وثانيها: شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى.

وثالثها: مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الأصلية.

ورابعها: تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط، أو حركة فقط، أو فيهما معًا، وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان، أو بهما معًا، فهذه تسعة أقسام (٢).

تقسيم الاشتقاق: وينقسم إلى الصغير والكبير والأكبر؛ لأن المناسبة أعم من الموافقة، فمع الموافقة في الحروف والترتيب صغير، وبدون الترتيب كبير، نحو: جذب

= قال الفتوحى في «شرح الكوكب المنير» (٢٢٤/١): فائدة الخلاف: أن المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي. فيكون إيجاب الحد على شارب النبيذ، والقطع على التباش بالنص، ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع.

(١) قال الفتوحى في «شرح الكوكب المنير» (٢٠٤/١): الاشتقاق من أشرف علوم العربية وأدقها وأنفعها، وأكثرها ردًا إلى أبوابها، ألا ترى أن مدار علم التصريف في معرفة الزائد من الأصلي عليه، حتى قال بعضهم: لو حذفت المصادر، وارتفع الاشتقاق من كل كلام: لم توجد صفة لموصوف، ولا فعل لفاعل. اهـ
انظر مسألة هل الألفاظ مشتقة أو جامدة: «المزهر» (٣٤٨/١)، «شرح الكوكب» (٢٠٤/١).

(٢) انظر: «المحلى على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (٢٨٠/١)، «العضد على ابن الحاجب وحواشيه» (١٧١/١)، «حاشية الهروي على العضد» (١٧٣/١)، «المزهر» (٣٤٨/١).

وجذب، وكنى ونكى، وبدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب، أو الصفة كالشدة في الرجم والرقم فالمعتبر في الأولين الموافقة وفي الأخير المناسبة.

والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصولي؛ لأن المبحوث عنه في الأصول إنما هو المشتق بالاشتقاق الصغير (١).

المسألة الثانية: في الترادف

الترادف هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد، باعتبار معنى واحد، فيخرج عن هذه الأدلة اللفظين على شيء واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة، كالفصيح والناطق؛ والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكدة، أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا.

وأما المؤكدة: فإن الاسم الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد أو دفع توهم التجوز، أو السهو أو عدم الشمول، وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية، وهو الحق (٢).

(١) انظر في أنواع الاشتقاق: «شرح الكوكب المنير» (٢١١/١)، «العضد على ابن الحاجب وحواشيه» (١٧٤/١)، «المزهر» (٣٤٦/١)، «الخصائص» (١٣٢/٢).

(٢) قال ابن القيم في «روضة المحبين» ص (٦١): فالأسماء الدالة على مسمى واحد نوعان: أحدهما: أن يدل عليه باعتبار الذات فقط فهذا النوع هو المترادف ترادفا محضا وهذا كالحنطة والقمح والبر والاسم والكنية واللقب إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم وإنما أتى به لمجرد التعريف. النوع الثاني: أن يدل على ذات واحدة باعتبار تباين صفاتها كأسماء الرب تعالى وأسماء كلامه وأسماء نبيه وأسماء اليوم الآخر فهذا النوع مترادف بالنسبة إلى الذات متباين بالنسبة إلى الصفات فالرب والرحمن والعزير والقدير والملك يدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة وكذلك البشير والنذير الحاشر والعاقب والمآجي وكذلك يوم القيامة ويوم البعث ويوم الجمع ويوم التغاين ويوم الآزفة ونحوها وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهدى ونحوها وكذلك أسماء السيف فإن تعددها بحسب أوصاف وإضافات مختلفة كالمهند والعضب الصارم ونحوها وقد عرفت تباين الأوصاف في أسماء المحبة.

وقد أنكر كثير من الناس الترادف في اللغة وكأنهم أرادوا هذا المعنى وأنه ما من اسمين لمسمى واحد إلا وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافة سواء علمت لنا أو لم تعلم وهذا الذي قالوه صحيح باعتبار الواضع الواحد

وسببه: إما تعدد الوضع، أو توسيع دائرة التعبير، وتكثير وسائله، وهو المسمى عند أهل البيان بالافتنان، أو تسهيل مجال النظم، والنثر، وأنواع البديع، فإنه قد يصلح أحد اللفظين المترادفين للقافية، أو الوزن، أو السجعة^(١) دون الآخر، وقد يحصل التجنيس^(٢)، والتقابل^(٣)، والمطابقة^(٤)، ونحو ذلك: بهذا دون هذا، وبهذا يندفع ما قاله المانعون لوقوع الترادف، في اللغة من أنه لو وقع لعري عن الفائدة، لكفاية أحدهما فيكون الثاني من باب العبث. ويندفع أيضًا ما قالوه: من أنه يكون من تحصيل الحاصل، ولم يأتوا بحجة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة، من وقوع الترادف في لغة العرب، مثل: الأسد والليث، والحنطة، والقمح، والجلوس والقعود، وهذا كثير جدًا وإنكاره مباهة. والعجب من نسبة المنع من الوقوع إلى مثل ثعلب^(٥)، وابن فارس^(٦) مع توسعهما في هذا العلم.

= ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين يسمى أحدهما المسمى باسم ويسميه الواضع الآخر باسم غيره ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة وهذا كثير ومن هاهنا يقع الاشتراك أيضا فالأصل في اللغة هو التباين وهو أكثر اللغة، والله أعلم.

وقال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٣٤١/١٣): إن الترادف في اللغة قليل وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم وقل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه ؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه وهذا من أسباب إعجاز القرآن. اهـ. وانظر في: «شرح الكوكب المنير» (١٤١/١).

(١) السجع هو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير من النثر، نحو: «أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا؟». اهـ «جواهر البلاغة» ص(٤٠٤).

(٢) الجناس وهو: تشابه لفظين في النطق، واختلافهما في المعنى، وهو لفظي ومعنوي، نحو: سميته يحيى ليحيا. ا. هـ «جواهر البلاغة» ص(٣٩٦).

(٣) المقابلة: وهو أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب، كقوله تعالى: «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ».

(٤) الطباق: وهو الجمع بين متقابلين في المعنى، مثله: قوله تعالى: «ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى» (١٣). ا. هـ «جواهر البلاغة» ص(٣٦٦-٣٦٧).

(٥) أبو العباس، أحمد بن يحيى بن زيد المعروف بثعلب، ولد ببغداد سنة مائتين هجرية، وتوفي سنة إحدى وتسعين ومائتين، وهو مشهور بالحفظ. «تذكرة الحفاظ» (٦٦٦/٢٠)، «هدية العارفين» (٥٤/١).

(٦) أحمد بن فارس القرويني المالكي أبو الحسين، توفي في سنة خمس وتسعين وثلاثمائة هـ، «سير أعلام النبلاء» (١٠٣/١٧)، «هدية العارفين» (٦٨/١)، «الأعلام» (١٩٣/١).

المسألة الثالثة: في المشترك:

وهو اللفظة الموضوعية لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعا أولا، من حيث هما كذلك. وقد اختلف أهل العلم في المشترك - أي: اللفظ المشترك: فقال قوم: إنه واجب الوقوع في لغة العرب، وقال آخرون: إنه ممتنع الوقوع، وقالت طائفة: إنه جائز الوقوع. ولا يخفak أن المشترك موجود في هذه اللغة العربية لا ينكر ذلك إلا مكابر كالقرء فإنه مشترك بين الطهر والحيض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك، وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة.

ومثل القرء العين فإنها مشتركة بين معانيها المعروفة، وكذا الجون مشترك بين الأبيض والأسود، وكذا عسعر مشترك بين أقبل وأدبر، وكما هو واقع في لغة العرب بالاستقراء فهو أيضًا واقع في الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال إنه غير واقع في الكتاب فقط أو غير واقع فيهما لا في اللغة.

المسألة الرابعة: الخلاف في استعمال المشترك في أكثر من معنى:

اختلف في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنياه أو معانيه؛ فذهب الشافعي وبه قال الجمهور إلى جوازه، وقال جماعة بالمنع.

والكلام ينبني على بحث هو: هل يلزم من كون اللفظ لمعنيين، أو معاني على البدل، أن يكون موضوعًا لهما أو لها على الجمع، أم لا؟ واحتج المجوزون بأمور: أحدها: أن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار، ثم إن الله سبحانه أراد بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ كلا المعنيين، وهذا هو الجمع بين معنى المشترك. واحتجوا - أيضًا - بقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، فإنه نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم، كالشجر، والدواب، فما نسب إلى غير العقلاء يراد به الانقياد، لا وضع الجبهة على الأرض، وما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض، إذ لو كان المراد الانقياد لما قال: ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾؛ لأن الانقياد شامل لجميع الناس (١).

(١) انظر: «شرح التلويح» (٢٤٥/١)، «الإبهاج شرح المنهاج» (٣٤٤/١)، «قواطع الأدلة» (٦٧/١)، «البحر المحيط»

(٤٨٨/١)، «نهاية السؤل» (٢٨٧/١)، «شرح الكوكب المنير» (١٤٠/١).

المسألة الخامسة: في الحقيقة والمجاز:

وفيهما أبحاث:

البحث الأول: في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز

أما الحقيقة: فهي فعيلة من حق الشيء، بمعنى ثبت، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، وفعل في الأصل: قد يكون بمعنى الفاعل، وقد يكون بمعنى المفعول، فعلى التقدير الأول: يكون معنى الحقيقة الثابتة، وعلى الثاني يكون معناها المثبتة.

وأما المجاز: فهو مفعول، من الجواز الذي هو التعدي، كما يقال: جزت موضع كذا أي: جاوزته وتعديته، أو من الجواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع، وهو راجع إلى الأول؛ لأن الذي لا يكون واجباً ولا ممتنعاً، يكون متردداً بين الوجود والعدم، فكأنه ينتقل من هذا إلى هذا، ومن هذا إلى هذا.

البحث الثاني: في حدهما

ف قيل في حد الحقيقة: إنها اللفظ المستعمل فيما وضع له، فيشمل هذا الوضع اللغوي، والشرعي، والعرفي، والاصطلاحي؛ وأما المجاز: فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة.

البحث الثالث: الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية

الخلاف في ثبوتها وثمرة ذلك: قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية؛ واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية، وهي اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى، سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً. وينبغي أن يعلم قبل ذلك الخلاف والأدلة من الجانبين أن الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع، لا بوضع أهل الشرع كما ظن. فذهب الجمهور إلى إثباتها، وذلك: كالصلاة، والزكاة،

والصوم، والمصلي، والمزكي، والصائم وغير ذلك؛ فمحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً، المستعملة في غير معانيها اللغوية، فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها.

احتج الجمهور بما هو معلوم شرعاً أن الصلاة في لسان الشارع وأهل الشرع لذات الأذكار والأركان، والزكاة لأداء مال مخصوص، والصيام لإمساك مخصوص، والحج لقصد مخصوص، وأن هذه المدلولات هي المتبادرة عند الإطلاق وذلك علامة الحقيقة بعد أن كانت الصلاة في اللغة للدعاء والزكاة للنماء والصيام للإمساك مطلقاً والحج للقصد مطلقاً. وإذا عرفت هذا تقرر لك ثبوت الحقائق الشرعية، وعلمت أن نافيها لم يأت بشيء يصلح للاستدلال فلا حاجة إلى تطويل البحث فيه (١).

البحث الرابع: المجاز في لغة العرب:

المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم، وخالف في ذلك أبو إسحاق الإسفراييني وخلافه هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها.

وعلى كل حال: فهذا القول لا ينبغي الاشتغال بدفعه ولا التطويل في رده، فإن وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم وأوضح من شمس النهار. قال ابن جني (٢): أكثر اللغة مجاز. وقد قيل إن أبا علي الفارسي (٣) قائل بمثل هذه المقالة التي قالها الإسفراييني وما أظن مثل أبي علي يقول ذلك فإنه إمام اللغة العربية الذي لا يخفى على

(١) انظر: الحقيقة وأقسامها في: «المحلي على جمع الجوامع» (٢٠٠/١)، «العضد على ابن الحاجب» (١٣٨/١)، «الإحكام» للآمدي (٢٦/١)، «روضة الناظر وشرحها لبيدرا» (٨/٢)، «فواتح الرحموت» (٢٠٣/١)، «شرح الكوكب المنير» (١٤٩/١).

(٢) عثمان بن جني، أبو الفتح، توفي ببغداد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، «شذرات الذهب» (١٤٠/٣)، «الأعلام» (٢٠٤/٤).

(٣) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الفارسي، أبو علي، ولد سنة ثمان وثمانين ومائتين هـ، وتوفي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة، «سير أعلام النبلاء» (٣٧٩/١٦)، «هدية العارفين» (٢٧٢/١).

مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي.

وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضًا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقومًا كثيرًا بحيث لا يخفى إلا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز. وقد روي عن الظاهرية: نفيه في الكتاب العزيز وما هذا بأول مسائلهم التي جمدوا فيها جمودًا يأباه الإنصاف وينكره الفهم ويحجده العقل.

وأما ما استدل به لهم من أن المجاز كذب؛ لأنه ينفي فيصدق نفيه وهو باطل؛ لأن الصادق إنما هو نفي الحقيقة فلا ينافي صدق إثبات المجاز، وليس في المقام من الخلاف ما يقتضي ذكر بعض المجازات الواقعة في القرآن والأمر أوضح من ذلك، وكما أن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقومًا كثيرًا فهو أيضًا واقع في السنة وقومًا كثيرًا، والإنكار لهذا الوقوع مباهتة لا يستحق المجاورة (١).

(١) تنبيه: قول الإمام الشوكاني في جواز المجاز، فيه نظر ١ وأما تشنيعه على أبي إسحاق الإسفراييني، بقوله: «هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة» ١٢

أقول: هذا غير مرضي منه رَحِمَهُ اللهُ، بل الصواب مع أبي إسحاق ومن قال بقوله في منع المجاز، ومن أين عرفت العرب كلمة مجاز أصلًا، فهات من كلامهم ذكر المجاز، فهو لفظ محدث مدخول على كلام العرب وهو من صنع أهل الأهواء في الدسيسة على عقائد المسلمين، وليس معنى كلامنا أننا ننكر أساليب العرب من الاستعارات والجناسات والطباق وغيرها من بديع كلام العرب، ولكن كل هذا على حقيقته، فإذا اطلعت العرب على الرجل الشجاع أنه ليث أو أسد فهذا على حقيقته، فمن أين لنا اختصاص هذا اللفظ بذلك الحيوان المفترس.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في ضمن مبحث مفيد جدًا يجيب فيه على شبهة القائلين بالمجاز في «مجموع الفتاوى» (٨٨/٧): هذا 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. ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية؛ ولهذا قال من قال من الأصوليين - كأبي الحسين البصري وأمثاله - إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقة

مسألة: الخلاف في بعض حروف المعاني: وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في المبادئ مباحث في بعض الحروف (١)، التي ربما يحتاج إليها الأصولي، وأنت خير بأنها مدونة في فن مستقل، مبينة بيانًا تامًا.

■ الخلاف في (الواو): وذلك كالخلاف في الواو هل هي لمطلق الجمع، أو للترتيب؟ فذهب إلى الأول جمهور النحاة، والأصوليون، والفقهاء. قال أبو علي الفارسي: أجمع نحاة البصرة، والكوفة، على أنها للجمع المطلق. وذكر سيبويه (٢) في سبعة عشر موضعًا من كتابه

= 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.. والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدًا 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 وضغًا يتقدم ذلك فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس...

ثم هؤلاء يقولون: تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ فإذا دل اللفظ بمجردة فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا مع القرينة؛ فهو مجاز وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ في المعنى لا بوضع متقدم. ثم يقال (ثانياً): 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... اهـ الرد وللبحث مزيد بسط يراجع من المصدر المذكور.

انظر الكلام على المجاز في: «شرح الكوكب المنير» (١٩١/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٤)، «الإحكام» للآمدي (٢٨/١)، «شرح الروضة» (١٥/١)، «العضد على ابن الحاجب» (١٤١/١)، «المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني» (٣٠٥/١)، «فواتح الرحموت» (٢٠٣/١)، «المستصفى» (٣٤١/١)، «الإشارة إلى الإيجاز» ص (٢٨)، «التمهيد» للأسنوي ص (٤٦).

(١) قال الفتوحى في «شرح الكوكب المنير» (٢٢٨/١): والمراد بالحروف هنا: ما يحتاج الفقيه إلى معرفته من معاني الألفاظ المفردة، لا الحرف الذي هو قسيم الاسم والفعل، لأنه قد ذكر معها أسماء. كـ (إذا وإذ)، وأطلق عليها لفظ الحروف تغليبا باعتبار الأكثر. اهـ

(٢) عمرو بن عثمان، أبو بشر الفارسي ثم البصري، توفي سنة ثمانين ومائة هجرية، «سير أعلام النبلاء» (٣٥١/٨)، «معجم الأدباء» (١١٤/١٦).

أنها للجمع المطلق، وهو الحق. وقال الفراء (١) وثعلب، وأبو عبيد (٢): إنها للترتيب، وروي هذا عن الشافعي. احتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيما يمتنع الترتيب فيه كقولهم: تقاتل زيد وعمرو، ولو قيل: تقاتل زيد فعمرو، أو تقاتل زيد ثم عمرو، لم يصح، والأصل الحقيقة، فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب.

وأيضًا: لو اقتضت الواو الترتيب لم يصح قولك: رأيت زيدًا وعمرًا بعده، أو رأيت زيدًا وعمرًا قبله؛ لأن قولك: بعده يكون تكرارًا لما تفيده الواو من الترتيب، وقولك: قبله يكون مناقضًا لمعنى الترتيب.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال: بأنه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لوجود مانع، ولا يستلزم ذلك امتناعه عند عدمه.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ في سورة البقرة. وقال في سورة الأعراف: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ وقوله: ﴿وَأَسْجُدُوا وَادْعُوا رَبَّكُمْ﴾ (١٣)، مع أن الركوع مقدم على السجود، وقوله: ﴿فَنَحْرِزُّ رَبَّكَ مُؤْمِنَةً وَدِيَةً مُسَلِّمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ وقوله: ﴿أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ وليس في شيء من هذه المواضع للترتيب، وهكذا في غيرها مما يكثر تعداده.

وعلى كل حال: فأهل اللغة العربية لا يفهمون من قول من قال: اشتر الطعام والإدام أو اشتر الإدام والطعام الترتيب أصلاً، وأيضًا لو كانت الواو للترتيب لفهم الصحابة رضي الله عنهم في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن سَعَاءِ اللَّهِ﴾ أن الابتداء يكون من الصفا، من دون أن يسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، ولكنهم سألوه فقال: ابدعوا بما بدأ الله به (٣).

(١) هو يحيى بن زياد أبو زكريا الكوفي، ولد سنة أربع وأربعين ومائة، وتوفي سنة سبع ومائتين، «معجم الأدباء» (٩/٢٠)، «سير أعلام النبلاء» (١١٨/١٠).

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، ولد سنة سبع وخمسين ومائة، وتوفي سنة أربع وعشرين ومائتين. «تذكرة الحفاظ» (٤١٧/١)، «سير أعلام النبلاء» (٤٩٠/١٠).

(٣) أخرجه مسلم في قصة حجة جابر الطويل برقم (١٢١٨).



واحتج القائلون بالترتيب، بما صح أن خطيباً قال في خطبته: من يطع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى، فقال له رسول الله ﷺ: «بئس خطيب القوم أنت، قل ومن يعص الله ورسوله»^(١)، ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله. وأجيب عن هذا: بأنه إنما أمره ﷺ بذلك؛ لأنه فهم منه اعتقاد التسوية بين الله ورسوله، فأمره بعدم الجمع بينهما في ضمير واحد تعظيماً لله سبحانه.

والحاصل: أنه لم يأت القائلون بإفادة الواو للترتيب بشيء يصلح للاستدلال به، ويستدعي الجواب عنه^(٢).

الخلاف في (الفاء): وكما أن الواو لمطلق الجمع من دون ترتيب ولا معية، فالفاء للتعقيب بإجماع أهل اللغة، وإذا وردت لغير تعقيب فذلك لدليل آخر، مقترن معناه بمعناها^(٣).

إفادة (في) للظرفية: وكذلك في للظرفية إما محققة أو مقدرة؛ وكذلك (من) ترد لمعان؛ وكذلك (الباء) لها معان مبينة في علم الإعراب، فلا حاجة لنا إلى التطويل بهذه الحروف، التي لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة، فإن معرفة ذلك قد عرفت من ذلك العلم.

* * *

(١) الحديث أخرجه مسلم عن عدي بن حاتم برقم (٨٧٠).

أجاب ابن التركماني على الشافعية: من أن الواو لا تفيد الترتيب عند هذا الحديث فقال في «الجواهر النقي» (٨٦/١): قلت: لم ينكر عليه ليحصل الترتيب بدليل أن معصية الله ورسوله لا ترتيب فيها بل كل منهما يستلزم الآخر، وإنما أنكر عليه لتركه أفراد اسم الله تعالى؛ لأن أفراداً أكثر تعظيماً، فلا دليل في ذلك على أن الواو تقتضي الترتيب.

(٢) انظر معاني (الواو) في: «مغني اللبيب» (٣٩١/١)، «البرهان» (٤٣٥/٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٩٩)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (١٣٠)، «التمهيد» للأسنوي ص (٥٤)، «شرح الكوكب المنير» (٢٢٩/١)، «فوائح الرحموت» (٢٢٩/١)، «المسودة» ص (٣٥٥).

(٣) انظر معاني (الفاء) في: «مغني اللبيب» (١٧٣/١)، «البرهان» (٢٩٤/٤)، «الإتقان» (٢٠٩/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٠١)، «الإحكام» للأمدى (٦٨/١)، «شرح الكوكب المنير» (٢٣٣/١)، «التمهيد» للأسنوي ص (٥٦)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (١٣٧)، «كشف الأسرار» (١٢٧/٢)، «فوائح الرحموت» (٢٣٤/١).

القسم الأول
الكتاب العزيز
وما يتعلق به من مسائل

ولنشرع الآن بعون الله وإمداده وهدايته وتيسيره في المقاصد فنقول:

المقصد الأول: في الكتاب العزيز

الفصل الأول: فيما يتعلق بتعريفه

اعلم أن الكتاب لغة: يطلق على كل كتابة ومكتوب، ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن.

والقرآن في اللغة: مصدر بمعنى القراءة^(١)، غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه، المقروء بالسنة العباد، وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر، ولذا جعل تفسيراً له^(٢).

وأما حد الكتاب اصطلاحاً: الأولى أن يقال: هو كلام الله المنزل على محمد المثلو

(١) القرآن: قال الماوردي: فيه تأويلان: أحدهما: مصدر من قولك قرأت أي استشهداً بقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصِتْ لَهُ﴾ [الأنعام: ١٨]، يعني إذا بيناه.

الثاني: مصدر من قولك: قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض لا أنه مجموعة مأخوذ من قولهم: ما قرأت هذه الناقة تسلي قط.

وذهب الشافعي إلى أنه كان يقرأ على إسماعيل بن قسطنطين وكان يقول: القرآن: اسم وليس بهموز، ولم يؤخذ من قرأت، ولو أخذ من قرأت لكان كل ما يقرأ قرأناً، ولكنه اسم للقرآن مثل التوراة والإنجيل، يهز قرأت ولا يهز القرآن.

وقال بنحوه أبو عبيد معمر بن المنثري: القرآن اسم كتاب الله خاصة لا يسمى به شيء من سائر الكتب غيره، وإنما سمي قرأناً؛ لأنه يجمع السور فيضمها وتفسير ذلك في آية من القرآن، قال الله تعالى ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [الأنعام: ١٧].

وقال: وعندي أن في الأصل وصف أو مصدر كما قال الزجاج، واللحياني نقل وجعل علماً شخصياً كما ذهب إليه الشافعي ومحققو الأصوليين.

(٢) قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي «مَجْمُوعِ الْفَتَاوَى» (١٢/١٤٥): الكتاب اسم للقرآن العربي بالضرورة والاتفاق فإن الكلاية أو بعضهم يفرق بين كلام الله وكتاب الله فيقول: كلامه هو المعنى القائم بالذات وهو غير مخلوق وكتابه هو المنظوم المؤلف العربي وهو مخلوق. و«القرآن» يراد به هذا تارة وهذا تارة والله تعالى قد سمي نفس مجموع اللفظ والمعنى قرآناً وكتاباً وكلاماً.. ولكن لفظ الكتاب قد يراد به المكتوب فيكون هو الكلام وقد يراد به ما يكتب فيه.

المتواتر، وهذا لا يرد عليه ما ورد على الحدود فتدبر (١).

الفصل الثاني: طريقة نقل القرآن

اختلف في المنقول آحادًا هل هو قرآن أم لا؟ فقل: ليس بقرآن؛ لأن القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله، لكونه كلام الرب سبحانه، وكونه مشتملاً على الأحكام الشرعية، وكونه معجزاً، وما كان كذلك فلا بد أن يتواتر، فما لم يتواتر ليس بقرآن.

هكذا قرر أهل الأصول دليل التواتر، وقد ادعى تواتر كل واحدة من القراءات السبع، وهي قراءة أبي عمرو (٢)، ونافع (٣)، وعاصم (٤)، وحمزة (٥)، والكسائي (٦)، وابن كثير (٧)، وابن عامر (٨) دون غيرها، وادعى أيضاً تواتر القراءات العشر، وهي هذه مع

(١) قال ابن تيمية في «تفسير آيات أشكلت على العلماء»: والقرآن هو القرآن الذي يعلم المسلمون أنه القرآن حروفه ومعانيه والأمر والنهي هو اللفظ والمعنى جميعاً. ويعلم أهل الآثار النبوية أهل السنة والحديث وعامة المسلمين الذي هم جماهير أهل القبلة أن قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، ونحو ذلك هو كلام الله لا كلام غيره، وكلام الله هو ما تكلم به لا ما خلقه في غيره.

(٢) أبو عمرو ابن العلاء بن عمار، التميمي، اختلف في اسمه قاله الذهبي ولد سنة سبعين، وتوفي سنة سبع وخمسين ومائة، قال أبو عبيدة: كان أعلم الناس بالقراءات والعربية وأيام العرب والشعر. انظر: «سير أعلام النبلاء» (٤٠٧/٦).

(٣) نافع بن عبد الرحمن ابن أبي نعيم، المدني، أحد القراء السبعة، واشتهر في المدينة، توفي سنة تسع وستين ومائة. «الأعلام» (٥/٨).

(٤) عاصم بن أبي النجود، الإمام المقرئ، أبو بكر الكوفي، ما كان في الكوفة أقرأ منه، توفي سنة سبع وعشرين ومائة هـ. «سير أعلام النبلاء» (٢٥٦/٥).

(٥) حمزة بن حبيب بن عمار، أبو عمار التميمي الكوفي، توفي سنة ست وخمسين ومائتين هـ. «سير أعلام النبلاء» (٩٢/٧)، «شذرات الذهب» (٢٤٠/١).

(٦) علي بن حمزة بن عبد الله، الكوفي، الملقب بالكسائي لكسائه أحرم فيه، وكان ذا منزلة رفيعة عند الرشيد، وأدب ولده الأمين، توفي سنة تسع وثمانين ومائة هـ. «سير أعلام النبلاء» (١٣١/٩)، «شذرات الذهب» (٣٢١/١).

(٧) عبد الله بن كثير بن عمرو، أحد القراء السبعة، ولد سنة ثمان وأربعين، وتوفي سنة اثنتين وعشرين ومائة، وكان عطاراً. «سير أعلام النبلاء» (٣١٨/٥).

(٨) عبد الله بن عامر بن يزيد، الإمام الكبير، مقرئ الشام، البيهقي، ولد سنة إحدى وعشرين هجرية، وكانت وفاته سنة ثمان عشرة ومائة. «سير أعلام النبلاء» (٢٩٢/٥).

قراءة يعقوب (١)، وأبي جعفر (٢)، وخلف (٣)، وليس على ذلك إثارة من علم، فإن هذه القراءات كل واحدة منها منقولة نقلًا آحاديًا، كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراءاتهم، وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن في هذه القراءات ما هو متواتر، وفيها ما هو آحاد، ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع، فضلًا عن العشر، وإنما هو قول قاله بعض أهل الأصول، وأهل الفن أخبر بفنهم.

والحاصل: أن ما اشتمل عليه المصحف الشريف، واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن (٤)، وما اختلفوا فيه، فإن احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الإعرابي. والمعنى العربي، فهي قرآن كلها، وإن احتمل بعضها دون بعض، فإن صح إسناد ما لم يحتمله، وكانت موافقة للوجه الإعرابي، والمعنى العربي، فهي الشاذة، ولها حكم أخبار الآحاد في الدلالة على مدلولها، وسواء كانت من القراءات السبع أو من غيرها، وأما ما لم يصح إسناده مما لم يحتمله الرسم فليس بقرآن، ولا منزل منزلة

(١) يعقوب بن إسحاق بن زيد، مقرئ البصرة، أحد القراء العشرة، ولد بعد سنة ثلاثين ومائة، وتوفي سنة خمس ومائتين هـ «سير أعلام النبلاء» (١٠/١٦٩)، «شذرات الذهب» (٢/١٤).

(٢) يزيد بن القعقاع، أحد الأئمة العشرة، كانت وفاته سنة سبع وعشرين ومائة هـ «سير أعلام النبلاء» (٥/٢٨٧)، «شذرات الذهب» (١/١٧٦).

(٣) خلف بن هشام بن ثعلب، أبو محمد، ولد سنة خمسين ومائة هـ، توفي سنة تسع وعشرين ومائتين هـ «سير أعلام النبلاء» (١٠/٥٧٦)، «شذرات الذهب» (٢/٦٧).

(٤) قال الإمام ابن عبد البر في «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (٤/٢٧٨): أجمع العلماء أن ما في مصحف عثمان بن عفان وهو الذي بأيدي المسلمين اليوم في أقطار الأرض حيث كانوا هو القرآن المحفوظ الذي لا يجوز لأحد أن يتجاوزه ولا تحل الصلاة لمسلم إلا بما فيه وإن كل ما روي من القراءات في الآثار عن النبي ﷺ أو عن أبي أو عمر بن الخطاب أو عائشة أو ابن مسعود أو ابن عباس أو غيرهم من الصحابة مما يخالف مصحف عثمان المذكور لا يقطع بشيء من ذلك على الله عز وجل ولكن ذلك في الأحكام يجري في العمل مجرى خبر الواحد.

وإنما حل مصحف عثمان ﷺ هذا المحل لإجماع الصحابة وسائر الأمة عليه ولم يجمعوا على ما سواه وبالله التوفيق ويبين لك هذا أن من دفع شيئًا مما في مصحف عثمان كفر ومن دفع ما جاء في هذه الآثار وشبهها من القراءات لم يكفر. اهـ

أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر، وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الآحاد، فلعدم صحة إسناده، وإن وافق المعنى العربي والوجه الإعرابي فلا اعتبار بمجرد الموافقة، مع عدم صحة الإسناد (١).

(١) قال السيوطي في «الإتقان» (٨٩/١): اعلم أن القاضي جلال الدين البلقيني قال: القراءة تنقسم إلى متواتر وآحاد وشاذ. فالتواتر القراءات السبعة المشهورة والآحاد قراءات الثلاثة التي هي تمام العشر، ويلحق بها قراءة الصحابة. والشاذ قراءة التابعين كالأعمش ويحيى بن وثاب وابن جبير ونحوهم، وهذا الكلام فيه نظرا يعرف مما سنذكره.

وأحسن من تكلم في هذا النوع إمام القراء في زمانه شيخ شيوخنا أبو الخير بن الجزري قال في أول كتابه النشر: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل 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 من هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الداني ومكي والمهدوي وأبو شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافة.

ثم قال ابن الجزري: فقولنا في الضابط (ولو بوجه) نريد به وجهها من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم، وكم من قراءة أنكرها بعض أهل النحو أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم كإسكان بارئكم ويأمركم، وخفض والأرحام، ونصب ليجزي قوماً، والفصل بين المضافين في قتل أولادهم شركائهم وغير ذلك.

ثم قال ابن الجزري: ونعني (بموافقة أحد المصاحف) ما كان ثابتا في بعضها دون بعض كقراءة ابن عامر، فقالوا: اتخذ الله ولداً في البقرة بغير واو، وبالزبر وبالكتاب بإثبات الباء فيهما، فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي. وكقراءة ابن كثير تجري من تحتها الأنهار في آخر براءة بزيادة من فإنه ثابت في المصحف المكي ونحو ذلك، فإن لم يكن في شيء من المصاحف العثمانية فشاذا لمخالفتها الرسم المجمع عليه. وقولنا (ولو احتمالا) نعني به ما وافقه ولو تقديراً كملك يوم الدين، فإنه كتب في الجميع بلا ألف، فقراءة الحذف توافقه تحقيقاً وقراءة الألف توافقه تقديراً لحذفها في الخط اختصاراً كما كتب ملك الملك، وقد يوافق اختلاف القراءات الرسم تحقيقاً نحو تعلمون بالتاء والياء، ويغفر لكم بالياء والنون ونحو ذلك.



الفصل الثالث: في المحكم والمتشابه من القرآن:

اعلم أنه لا اختلاف في وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه: ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحَكِّمُكَ مِنْ أَمِّ الْكِتَابِ وَآخِرُ مَثْبُوتٍ ﴾، واختلف في تعريفهما: ف قيل: المحكم ما له دلالة واضحة، والمتشابه ما له دلالة غير واضحة.

وحكم المحكم: هو وجوب العمل به، وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال: الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَمَنَّا بِهِ ﴾.

والوقف على قوله: ﴿ إِلَّا اللَّهُ ﴾ متعين ويكون قوله سبحانه: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ مبتدأ وخبره: ﴿ يَقُولُونَ ءَمَنَّا بِهِ ﴾ ولا يصح القول بأن الوقف على قوله: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ ؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة: ﴿ يَقُولُونَ ءَمَنَّا بِهِ ﴾ حالية، ولا معنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة، وهي حال كونهم يقولون هذا القول.

وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعله كونه لا معنى له، فإن

قال: وقولنا (وصح إسنادها) نعي به أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله وهكذا حتى ينتهي وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذ بعضهم. قال: وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن، ولم يكتف بصحة السند وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأن ما جاء مجيء الأحاد لا يثبت في قرآن. قال: وهذا مما لا يخفى فيه، فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره، إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواتراً عن النبي ﷺ وجب قبوله وقطع بكونه قرآنًا سواء وافق الرسم أم لا، وإذا شرطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن السبعة. وقد قال أبو شامة: شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين أن السبع كلها متواترة: أي كل فرد فيما روي عنهم. قالوا: والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب ونحن بهذا نقول، ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت عليه الفرق من غير تكبير له فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها.

ذلك غير جائز^(١)، بل لعل قصور أفهام البشر عن العلم به والاطلاع على مراد الله منه، كما في الحروف التي في فواتح السور، فإنه لا شك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا إلى معرفته، فهي مما استأثر الله بعلمه، كما أوضحناه في التفسير المذكور، ولم يصب من تمحل لتفسيرها، فإن ذلك من التقول على الله بما لم يقل، ومن تفسير كلام الله سبحانه بمحض الرأي، وقد ورد الوعيد الشديد عليه.

الفصل الرابع: في المعرب هل هو موجود في القرآن أم لا

والمراد به ما كان موضوعاً لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب في ذلك المعنى، كإسماعيل، وإبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، ونحوها، ومثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، والعجب ممن نفاه.

وقد حكى ابن الحاجب، وشرح كتابه النفي لوجوده عن الأكثرين، ولم يتمسكوا بشيء سوى تجويز أن يكون ما وجد في القرآن من المعرب مما اتفق فيه اللغتان العربية والعجمية وما أبعد هذا التجويز، ولو كان يقوم بمثله الحجة في مواطن الخلاف لقال من شاء ما شاء بمجرد التجويز، وتطرق المبطلون إلى دفع الأدلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة، واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله، وقد أجمع أهل العربية على أن العجمة علة من العلل المانعة للصرف في كثير من الأسماء الموجودة في القرآن، فلو كان لذلك التجويز البعيد تأثير لما وقع منهم هذا الإجماع.

وقد استدل النافون بأنه لو وجد فيه ما ليس هو بعربي لزم ألا يكون كله عربياً، وبالجمل فم يأت الأكثرون بشيء يصلح للاستدلال به في محل النزاع، وفي

(١) أقول: ليس في النصوص الشرعية ما لا معنى له أصلاً، فهذا ممنوع ومنعه محل وفاق عند العلماء كما حكاه القرافي، وقال الفتوحى: وما قاله ظاهر لأنه لا يخالف فيه إلا جاهل أو معاند. «شرح الكوكب المنير» (١٤٣/٢).

القرآن من اللغات الرومية، والهندية، والفارسية، والسريانية، ما لا يجحده جاحد، ولا يخالف فيه مخالف، حتى قال بعض السلف: إن في القرآن من كل لغة من اللغات، ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليبحث كتب التفسير في مثل: المشكاة، والإستبرق، والسجيل، والقسطاس، والياقوت، وأباريق، والتنوير^(١).

(١) قال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في «الموافقات» (١٠٢/٢): إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية، وهذا- وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه العرب الذي ليس من أصل كلامها-، فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا.

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾.. إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة.

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجئ فيه شيء من ذلك، فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به، وجرى في خطابها، وفهمت معناه، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها، ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يقل وجوده، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب، فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذلك دون بعض، فلا بد لها من أن تردّها حروفها، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً، ومن أوزان الكلم ما تركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها، وإذا فعلت ذلك، صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها، هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذلك، فالخلاف الذي يذكره المتأخرون في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي، ولا يستفاد منه مسألة فقهية.

انظر الكلام على العجمة في القرآن: «الرسالة للإمام الشافعي» بتحقيقنا فقرة [١٣٣]، «مجاز القرآن» لأبي عبيد (١٧/١)، «مجموع الفتاوى» (٢٥٥/٣٢)، «الاعتصام» للشاطبي (٢٩٣/٢)، «فتح الباري» لابن حجر عند حديث رقم (٤٥٨٣)، «روضة الناظر» (١٨٤/١)، «شرح الكوكب المنير» (١٩٤/١)، «الإحكام» للآمدي (٥٠/١)، «المسودة» ص (١٧٤)، «فواتح الرحموت» (٢١٢/١)، «العضد على ابن الحاجب» (١٧٠/١)، «مقدمة تفسير الطبري» (٨/١)، «البرهان» (٢٤٩/١)، «شرح مختصر الروضة» (٣٢/٢).

القسم الثاني
السنة النبوية
وما يتعلق بها من مسائل

المقصد الثاني: في السنة

وفيه أبحاث: البحث:

البحث الأول: في معنى السنة لغة وشرعاً:

أما لغة: فهي الطريقة المسلوكة، وأصلها من قولهم سننت الشيء بالسنن إذا مررت به عليه حتى يؤثر فيه سنناً أي: طريقاً.

وأما معناها شرعاً: أي: في اصطلاح أهل الشرع فهي: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث، وأما في عرف أهل الفقه فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب، وتطلق على ما يقابل البدعة كقولهم: فلان من أهل السنة.

البحث الثاني: في حجية السنة واستقلالها بالتشريع

اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام (١).

وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه» (٢) أي: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحریم لحوم الحمر الأهلية (٣)، وتحريم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير (٤)، وغير ذلك مما لا يأتي عليه الحصر. قال الأوزاعي (٥): الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب. قال ابن

(١) انظر حجية السنة في «الرسالة» للشافعي، «المستصفى» (١٢٩/١)، «المحلي على جمع الجوامع» (٩٥/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٨٧/١)، «أصول» السرخسي (٩٠/٢)، «تيسير التحرير» (٢٢/٣)، «شرح الكوكب المنير» (١٦٧/٢)، «الروضة» ص (٤٦)، «المدخل إلى مذهب أحمد» ص (٨٩)، «أصول مذهب أحمد» ص (٢٠٤).

(٢) الحديث أخرجه أبو داود برقم (٤٦٠٤) عن المقدم بن معد يكرب، وهو حديث صحيح.

(٣) كما في حديث أنس في الصحيحين، أخرجه البخاري رقم (٢٩٩١) ومسلم رقم (١٩٤٠).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٥٥٣٠) ومسلم برقم (١٩٣٢) عن أبي ثعلبة الحشني رضي الله عنه.

(٥) عبد الرحمن بن عمرو بن محمد، شيخ الإسلام، عالم أهل الشام، أبو عمرو الأوزاعي، كان يسكن محلة الأوزاع وهي: العقبية الصغيرة ظاهر باب الفراديس بدمشق، ولد في بعلبك في حياة الصحابة، توفي سنة سبع وخمسين ومائة. اهـ. «سير أعلام النبلاء» (١٠٧/٧)، «تذكرة الحفاظ» (١٧٨/١).

عبدالبر (١): إنها تقضي عليه وتبين المراد منه. وقال يحيى بن أبي كثير (٢): السنة قاضية على الكتاب.

والحاصل: أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام (٣).

(١) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الأندلسي، القرطبي، أبو عمر الإمام حافظ المغرب، ولد سنة ثمان وستين وثلاثمائة هجرية، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة هجرية، ا. هـ «سير أعلام النبلاء» (١٥٣/١٨)، «شذرات الذهب» (٣١٤/٣)، «هدية العارفين» (٥٥٠/٢).

(٢) يحيى بن أبي كثير الإمام الحافظ، أبو نصر الطائي، أقام بالمدينة عشر سنين في طلب العلم، توفي سنة تسع وعشرين ومائة هـ، ا. هـ «سير أعلام النبلاء» (٢٧/٦).

(٣) قال الإمام محمد بن نصر المروزي رَحِمَهُ اللهُ فِي السَّنة (١٠٤) عن المسح على الخفين: من أنكر ذلك لزمه إنكار جميع ما ذكرنا من السنن وغير ذلك مما لم نذكر، وذلك خروج عن جماعة أهل الإسلام.

وقال الإمام الآجري في «الشرعية» (٤١٢/١): جميع فرائض الله التي فرضها في كتابه لا يعلم الحكم فيها إلا بسنن رسول الله ﷺ؛ هذا قول علماء المسلمين، من قال غير هذا خرج عن ملة الإسلام ودخل في ملة الملحدين. اهـ

وقال ابن حزم في «الإحكام» (٨٠/٢): لو أن امرأ قال: لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً بإجماع الأمة، ولكن لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل، وأخرى عند الفجر؛ لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة ولا حد للأكثر في ذلك، وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال، وإنما ذهب إلى هذا بعض غالية الرافضة ممن قد اجتمعت الأمة على كفرهم.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في «مجموعة الرسائل الكبرى» (٣١٥/١): محمد ﷺ مبعوث إلى الثقلين إنهم وجنهم، فمن اعتقد أنه يسوغ لأحد الخروج عن شريعته وطاعته فهو كافر يجب قتله. اهـ

وقال ابن دقيق العيد في «شرح الإمام» (١٧٧/٢) على طعون بعض الزائغين على حديث الذباب بقوله: إن هذا وأمثاله مما تُرد به الأحاديث الصحيحة إن أراد به قائلها إبطالها بعد اعتقاد كون الرسول ﷺ قالها كان كافراً مجاهرًا، وإن أراد إبطال نسبتها إلى الرسول ﷺ بسبب يرجع إلى متنه فلا يكفر، غير أنه مبطل لصحة الحديث. اهـ

وقال السيوطي في «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة» ص (١٤): إن من أنكر كون حديث النبي ﷺ قولاً كان أو فعلاً، بشرطه المعروف في الأصول - حجة كفر، وخرج عن دائرة الإسلام وحشر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فرق الكفرة. اهـ

وقال المعلي في «الأنوار الكاشفة» ص (٨١): منكر وجوب العمل بالأحاديث مطلقاً تقام عليه الحجة، فإن أصر بان كفره. اهـ

البحث الثالث: في عصمة الأنبياء

ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبائر، وقد حكي القاضي أبو بكر إجماع المسلمين على ذلك. وكذا حكاه ابن الحاجب وغيره من متأخري الأصوليين، وكذا حكوا الإجماع على عصمتهم بعد النبوة مما يزري بمناصبهم، كذائل الأخلاق والدناءات وسائر ما ينفر عنهم، وهي التي يقال لها صفائر الخسة، كسرقة لقمة، والتطفيف بحجة (١).

وهكذا وقع الإجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الأحكام الشرعية، لدلالة المعجزة على صدقهم، وأما الكذب غلطاً فمنعه الجمهور وقول الجمهور أولى.

مسألة: وأما الصفائر التي لا تزري بالمنصب، ولا كانت من الدناءات، فاختلّفوا هل تجوز عليهم، وإذا جازت هل وقعت منهم أم لا؟ فنقل إمام الحرمين وإلكيا عن الأكثرين الجواز عقلاً، وكذا نقل ذلك عن الأكثرين ابن الحاجب، ونقل إمام الحرمين عن الأكثرين أيضاً عدم الوقوع.

قال إمام الحرمين: الذي ذهب إليه المحصلون أنه ليس في الشرع قاطع ذلك نفياً أو إثباتاً، والظواهر مشعرة بالوقوع.

مسألة: اختلفوا في معنى العصمة؛ فقليل: هو ألا يمكن المعصوم من الإتيان بالمعصية.

وقيل: إن الله منعهم منها بالطفاه بهم فصرف دواعيهم عنها. فإن قلت: فما تقول فيما ورد في القرآن الكريم منسوباً إلى جماعة من الأنبياء وأولهم أبونا آدم عليه السلام. فإن الله يقول: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ، فَغَوَى﴾ (١٣).

قلت: قد قدمنا وقوع الإجماع على امتناع الكبائر منهم بعد النبوة، فلا بد من تأويل ذلك بما يخرجهم عن ظاهره بوجه من الوجوه. وهكذا يحمل ما وقع من إبراهيم عليه السلام من قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (٨٨) وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ وقوله في سارة: «إنها

(١) انظر مسألة العصمة في: «الإحكام» للآمدي (١٧٠/١)، «نهاية السؤل» (٢٣٩/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٦٩/٢)، «فواتح الرحموت» (٩٨/٢)، «تيسير التحرير» (٢١/٣)، «التفتازاني على ابن الحاجب» (٢٢/٢)، «الشفاء» (١٢٢/٢).

أُخْتِي» (١) على ما يخرجها عن محض الكذب، لوقوع الإجماع على امتناعه منهم بعد النبوة، وهكذا في قوله سبحانه وتعالى في يونس عليه السلام: ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغْتَضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾، لا بد من تأويله بما يخرجها عن ظاهره، وهكذا ما فعله أولاد يعقوب بأخيهم يوسف، وهكذا يحمل ما ورد عن نبينا ﷺ أنه: «كان يستغفر الله في كل يوم، وأنه كان يتوب إليه في كل يوم» (٢)؛ على أن المراد رجوعه من حالة إلى أرفع منها؛ وأما النسيان فلا يمتنع وقوعه من الأنبياء، قيل: إجماعاً، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني» (٣)؛ قال قوم: ولا يقرون عليه بل ينهون.

قال الآمدي: ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وكثير من الأئمة إلى امتناع النسيان. قال الزركشي (٤) في «البحر»: وأما الإمام الرازي في بعض كتبه فادعى الإجماع على الامتناع.

وحكى القاضي عياض الإجماع على امتناع السهو والنسيان في الأقوال البلاغية، وخص الخلاف بالأفعال، وأن الأكثرين ذهبوا إلى الجواز، وتأول المانعون الأحاديث الواردة في سهو - ﷺ - على أنه تعمد ذلك، وهذا التأويل باطل بعد قوله: «أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني»، وقد اشترط جمهور المجوزين للسهو والنسيان اتصال التنبيه بالواقعة، وقال إمام الحرمين: يجوز التأخير.

وأما - العصمة - قبل الرسالة: فذهب الجمهور إلى أنه لا يمتنع من الأنبياء عقلاً ذنب كبير ولا صغير (٥).

(١) الحديث أخرجه البخاري برقم (٣٣٥٨) ومسلم برقم (٣٢٨)(١٩٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم من حديث الأغرمزي، (٢٧٠٢).

(٣) حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أخرجه البخاري رقم (٤٠١) ومسلم رقم (٥٧٢).

(٤) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، فقيه أصولي ولد سنة خمس وأربعين وسبعمئة هجرية، وتوفي سنة أربع وتسعين وسبعمئة هجرية. «شذرات الذهب» (٣٣٥/٦).

(٥) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (١٧٧/٢): العصمة ثابتة له ﷺ ولسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من كل ذنب كبير أو صغير. عمداً كان أو سهواً في الأحكام وغيرها؛ لأننا أمرنا باتباعهم في أفعالهم وأناهم وسيرهم على الإطلاق من غير التزام قرينة. وسواء في ذلك قبل النبوة وبعدها، تعاضدت الأخبار بتنزيههم عن



البحث الرابع: في أفعال النبي ﷺ:

اعلم أن أفعاله ﷺ تنقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: الهواجس وحركات الجسد:

ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية، كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع، ولا نهي عن مخالفة وليس فيه أسوة، ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح.

القسم الثاني: وضح فيه أمر الجبلية:

ما لا يتعلق بالعبادات ووضح فيه أمر الجبلية، كالقيام والقعود ونحوهما، فليس فيه تأس، ولا به اقتداء ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور. ونقل القاضي عن قوم أنه مندوب، وكذا حكاه الغزالي في المنحول وقد كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه يتتبع مثل هذا ويقتدي به، كما هو معروف عنه منقول في كتب السنة المطهرة (١).

القسم الثالث: الخارج من الجبلية إلى التشريع:

ما احتمل أن يخرج عن الجبلية إلى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف وهيئة مخصوصة كالأكل والشرب واللبس والنوم، فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة، وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلية على فرض أنه لم يثبت فيه إلا مجرد الفعل. وأما إذا وقع منه ﷺ الإرشاد إلى بعض الهيئات كما ورد عنه الإرشاد إلى هيئة من هيئات الأكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما سيأتي (٢).

= النقائق منذ ولدوا، ونشأتهم على كمال أوصافهم في توحيدهم وإيمانهم عقلاً أو شرعاً، على الخلاف في ذلك، ولا سيما فيما بعد البعثة فيما ينافي المعجزة.

(١) قال ابن تيمية: دلالة أفعاله العادية على الاستحباب أصلاً وصفة. «المسودة» ص (١٩١)، وبه قال الزركشي أنه مندوب لاستحباب التأسي به.

انظر: «البناني على جمع الجوامع» (٩٧/٢)، «نهاية السؤل» (٢٤٠/٢)، «الإحكام» للآمدي (١٧٣/١)، «شرح الكوكب المنير» (١٧٩/٢)، «غاية الوصول» ص (٩٢).

(٢) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (١٨١/٢): منشأ الخلاف في ذلك تعارض الأصل والظاهر. فإن الأصل عدم التشريع، والظاهر في أفعاله التشريع؛ لأنه مبعوث لبيان الشرعيات. اهـ

انظر: «غاية الوصول» ص (٩٢)، «التمهيد» ص (١٣٤)، «المحلي على جمع الجوامع» (٩٧/٢)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي ص (٦٤).

ما علم اختصاصه به ﷺ كالوصال والزيادة على أربع فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره، وتوقف إمام الحرمين في أنه هل يمنع التأسي به أم لا، وقال: ليس عندنا نقل لفظي أو معنوي في أن الصحابة كانوا يقتدون به ﷺ في هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضي ذلك، فهذا محل التوقف (١).

وفرق الشيخ أبو شامة المقدسي (٢) في كتابه في «الأفعال بين المباح والواجب»، فقال: ليس لأحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالزيادة على الأربع، ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه كالضحى والوتر، وكذا فيما هو محرم عليه كأكل ذي الرائحة الكريهة، وطلاق من تكره صحبته.

والحق أنه لا يقتدي به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائناً ما كان إلا بشرع يخصه، فإذا قال مثلاً: هذا واجب علي مندوب لكم كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا إلى كونه مندوباً لنا لا لكونه واجباً عليه، وإن قال: هذا مباح لي أو حلال لي، ولم يزد على ذلك، لم يكن لنا أن نقول: هو مباح لنا، أو حلال لنا، وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل.

هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا، أما لو ورد ما يدل على ذلك، كما يثبت أنه ﷺ «واصل أياماً تنكيلاً لمن لم ينته عن الوصال» (٣) فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذي ورد عنه، ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير. وأما لو قال: هذا حرام علي وحدي، ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء، أما لو قال: حرام علي حلال لكم، فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء فليس في ترك الحلال

(١) قال الفتوحى في «شرح الكوكب المنير» (١٧٨/٢): قال الإمام أحمد رحمته الله: خص النبي ﷺ بواجبات ومحظورات ومباحات وكرامات. اهـ

(٢) عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، ثم الدمشقي، أبو القاسم، وسي بأبي شامة لشامة كبيرة كانت فوق حاجبه الأيسر، توفي سنة خمس وستين وستمائة هـ.

كتابه اسمه: «المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ». ا. هـ كما في «كشف الظنون» (٦١٦ / ٢)، «شذرات الذهب» (٣١٨/٥).

(٣) أخرجه البخاري، (١٩٦٥) ومسلم، (١١٠٣).

ورع^(١).

القسم الخامس، الفعل المبهمة،

ما أبهمه ﷺ لا انتظار الوحي، كعدم تعيين نوع الحج مثلاً. فقليل: يقتدى به في ذلك، وقيل: لا، قال إمام الحرمين في «النهاية» وهذا عندي هفوة ظاهرة، فإن إبهام رسول الله ﷺ محمول على انتظار الوحي قطعاً، فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة.

القسم السادس، أفعال قضائية،

ما يفعله مع غيره عقوبة له كالتصرف في أملاك غيره عقوبة له، فاختلفوا هل يقتدى به فيه أم لا؟ فقليل: يجوز، وقيل: لا يجوز، وقيل: هو بالإجماع موقوف على معرفة السبب. وهذا هو الحق فإن وضع لنا السبب، الذي فعله لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب، وإن لم يظهر السبب لم يجوز. وأما إذا فعله بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء، فتعين علينا القضاء بما قضى به.

القسم السابع، الفعل المجرد

الفعل المجرد عما سبق، فإن ورد بياناً كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) و«خذوا عني مناسككم»^(٣) وكالقطع من الكوع^(٤) بياناً لآية السرقة، فلا خلاف أنه دليل في حقنا، وواجب علينا، وإن ورد بياناً لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من

(١) انظر: «المستصفى» (٢١٤/٢)، «فواتح الرحموت» (١٨٠/٢)، «المحلي على جمع الجوامع» (٩٧/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٤٣١/١)، «غاية الوصول» ص (٩٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٨٤/٢)، «الإحكام» للأمدى (١٧٣/١)، «نهاية السؤل» (٢٤٧/٢)، «المسودة» ص (١٩٠).

(٢) أخرجه البخاري من حديث مالك بن الحويرث، رقم (٦٠٠٨) ومسلم، رقم (٦٧٤).

(٣) أخرجه مسلم، من حديث جابر (١٢٩٧).

(٤) أما حديث عن النبي ﷺ فلا نعلمه يثبت بذكر قطع الكوع؛ لكن عامة الفقهاء على أن القطع يكون من

الكوع، قال الإمام البغوي في «شرح السنة» (٣٢٧/١٠): عامة الفقهاء على أن السارق تقطع يده من الكوع.

لكن أخرج ابن عدي في «الكامل» (٣٨/٣) وعنه البيهقي في الكبرى (٢٧١/٨) عن ابن عمر قال: قطع النبي ﷺ سارقاً من المفصل. وعلته ليث ابن أبي سليم.

وجاء مرسلًا عن رجاء بن حيوة عند ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٥٢٨/٦) ورجاله محتج بهم، وذكره الزيلعي في «نصب

الراية» (٢٧٠/٣)، وجاء عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنهما يقطعان من الكوع والأسانيد إليهما لا تثبت. انظر

الإرواء للعلامة الألباني (٢٤٣٠).

وجوب وندب، كأفعال الحج وأفعال العمرة، وصلاة الفرض وصلاة الكسوف. وإن لم يكن كذلك بل ورد ابتداء، فإن علمت صفته في حقه من وجوب أو ندب أو إباحة فاختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: أن أمته مثله في ذلك الفعل، إلا أن يدل دليل على اختصاصه به، وهذا هو الحق. الثاني: أن أمته مثله في العبادات دون غيرها. الثالث: الوقف. الرابع: لا يكون شرعاً لنا إلا بدليل.

وإن لم تعلم صفته في حقه، وظهر فيه قصد القرية فاختلفوا فيه على أقوال:

الأول: أنه للوجوب وبه قال جماعة منهم ابن شريح، وأبو سعيد الإصطخري (١)، وابن خيران (٢)، وابن أبي هريرة (٣)؛ واستدلوا على ذلك بالقرآن والإجماع والمعقول: أما القرآن فبقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا رِجَالًا مِّنْكُمْ فَخُذُوا زِينَتَكُمْ مِمَّا فِي بَيْوتِكُمْ ۚ وَكُلُوا وَشَرِبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۚ﴾ وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ۙ وَأَطِيعُوا أَمْرِي ۚ﴾ وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ۚ وَآتَىٰ الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ وَالرُّجُلَ الْمُسَلِّمِينَ ۚ﴾ وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ۚ﴾. وأما الإجماع: فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله، وكانوا يرجعون إلى رواية من يروي لهم شيئاً منها في مسائل كثيرة منها: أنهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ» فرجعوا إلى ذلك وأجمعوا عليه. وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه.

وأجيب عن الآية الأولى: بمنع تناول قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا رِجَالًا مِّنْكُمْ﴾ للأفعال بوجهين: الأول: أن قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا رِجَالًا مِّنْكُمْ﴾ يدل على أنه أراد بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا رِجَالًا مِّنْكُمْ﴾ ما أمركم.

الثاني: أن الإتيان إنما يأتي في القول.

(١) الحسن بن أحمد بن يزيد الإصطخري، أبو سعيد، توفي سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة. «سير أعلام النبلاء» (١٥/٥٠)، «شذرات الذهب» (٣١٢/٢).

(٢) الحسين بن صالح بن خيران، أبو علي توفي سنة عشرين وثلاثمائة هـ. «سير أعلام النبلاء» (٥٨/١٥)، «شذرات الذهب» (٢٨٧/٢).

(٣) الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي البغدادي، توفي سنة خمس وأربعين وثلاثمائة. «سير أعلام النبلاء» (٤٣٠/١٥)، «شذرات الذهب» (٣٧٠/٢).



الجواب عن الثانية: أن المراد بالمتابعة فعل مثل ما فعله، فلا يلزم وجوب فعل كل ما فعله، ما لم يعلم أن فعله على وجه الوجوب، والمفروض خلافه.

والجواب عن الثالثة: أن لفظ الأمر حقيقة في القول بالإجماع، ولا نسلم أنه يطلق على الفعل، على أن الضمير في أمره يجوز أن يكون راجعاً إلى الله سبحانه؛ لأنه أقرب المذكورين.

والجواب عن الرابعة: أن التأسّي هو الإتيان بمثل فعل الغير في الصورة والصفة، حتى لو فعل ﷺ شيئاً على طريق التطوع وفعلناه على طريق الوجوب لم نكن متأسّين به فلا يلزم وجوب ما فعله إلا إذا دل دليل آخر على وجوبه، فلو فعلنا الفعل الذي فعله مجرداً عن دليل الوجوب، معتقدين أنه واجب علينا لكان ذلك قادحاً في التأسّي.

والجواب عن الخامسة: أن الطاعة هي الإتيان بالمأمور أو المراد على اختلاف المذهبين، فلا يدل ذلك على وجوب أفعاله ﷺ.

وأما الجواب عن دعوى إجماع الصحابة: فهم لم يجمعوا على كل فعل يبلغهم، بل أجمعوا على الاقتداء بالأفعال على صفتها التي هي ثابتة لها من وجوب أو ندب أو نحوهما والوجوب في تلك الصورة لمذكورة مأخوذ من الأدلة الدالة على وجوب الغسل من الجنابة. وأما الجواب عن المعقول: فالاحتياط إنما يصار إليه إذا خلا عن الغرر قطعاً، وهاهنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراماً على الأمة وإذا احتمل لم يكن المصير إلى الوجوب احتياطاً.

القول الثاني: أنه للندب وقد حكاه الجويني في «البرهان» عن الشافعي فقال: وفي كلام الشافعي ما يدل عليه.

واستدلوا بالقرآن والإجماع والمعقول: أما القرآن فقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، ولو كان التأسّي واجباً لقال عليكم، فلما قال: ﴿لَكُمْ﴾ دل على عدم الوجوب، ولما أثبت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك، وإن يكن مباحاً. وأما الإجماع: فهو أننا رأينا أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء بالنبي ﷺ، وذلك يدل على انعقاد الإجماع على أنه يفيد الندب؛ لأنه أقل ما يفيد جانب الرجحان.

وأما المعقول: فهو أن فعله إما أن يكون راجحاً على العدم أو مساوياً له أو دونه، والأول متعين؛ لأن الثاني والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثاً وهو باطل وإذا تعين

أنه راجح على العدم فالراجح على العدم قد يكون واجباً وقد يكون مندوباً، والمتيقن هو الندب.

وأجيب عن الآية: بأن التأسّي هو إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه فلو فعله واجباً أو مباحاً وفعلناه مندوباً لما حصل التأسّي.

وأجيب عن الإجماع: بأننا لا نسلم أنهم استدلوا بمجرد الفعل، لاحتمال أنهم وجدوا مع الفعل قرائن أخرى.

وأجيب عن المعقول: بأننا لا نسلم أن فعل المباح عبث؛ لأن العبث هو الخالي عن الغرض، فإذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثاً بل من حيث حصول النفع به خرج عن العبث، ثم حصول الغرض في التأسّي بالنبي ﷺ ومتابعة أفعاله بين، فلا يعد من أقسام العبث.

القول الثالث: أنه للإباحة، قال الرازي في «المحصول»: وهو قول مالك ولم يحك الجويني قول الإباحة هاهنا؛ لأن قصد القرية لا يجامع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما قدمنا عن الرازي وكذلك حكاه ابن السمعاني والآمدي، وابن الحاجب حملاً على أقل الأحوال.

واحتج من قال بالإباحة: بأنه قد ثبت أن فعله ﷺ لا يجوز أن يكون صادراً على وجه يقتضي الإثم لعصمته، فثبت أنه لا بد أن يكون إما مباحاً أو مندوباً أو واجباً. وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل. فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل، فثبت بهذا أنه لا حرج في فعله، كما أنه لا رجحان في فعله، فكان مباحاً وهو المتيقن، فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته إلى ما ليس بمتيقن.

ويجاب عنه: بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القرية وظهورها ينافي بمجرد الإباحة وإلا لزم ألا يكون لظهورها معنى يعتد به.

القول الرابع: الوقف، قال الرازي في «المحصول»: وهو قول الصيرفي وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحاب الشافعي.

وعندي أنه لا معنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القرية، فإن قصد القرية يخرجها عن الإباحة إلى ما فوقها، والمتيقن مما هو فوقها الندب.

مسألة: وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة، بل كان مجردًا مطلقًا فقد اختلفوا فيه بالنسبة إلينا على أقوال:

الأول: أنه واجب علينا.

الثاني: أنه مندوب.

قال الزركشي: وهو قول أكثر الحنفية.

قلت: هو الحق؛ لأن فعله ﷺ وإن لم يظهر فيه قصد القربة فهو لا بد أن يكون لقربة، وأقل ما يتقرب به هو المندوب، ولا دليل يدل على زيادة على الندب، فوجب القول به ولا يجوز القول بأنه يفيد الإباحة فإن الإباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به. فالقول بها إهمال للفعل الصادر منه ﷺ، فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب إفراط الحق بين المقصر والغالي.

الثالث: أنه مباح، وهو الراجح عند الحنابلة.

الرابع: الوقف حتى يقوم دليل، واستدلوا بأنه لما كان محتملاً للوجوب والندب والإباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعينًا، ويحجب عنهم بمنع احتماله للإباحة لما قدمنا، منع احتمال الخصوصية؛ لأن أفعاله كلها محمولة على التشريع، ما لم يدل دليل على الاختصاص وحينئذ فلا وجه للتوقف (١).

البحث الخامس: في تعارض الأفعال:

اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الأفعال، بحيث يكون البعض منها ناسخًا لبعض أو مخصصًا له، لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبًا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه؛ لأن الفعل لا عموم له، فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلية، ولا يدل على التكرار، هكذا قال جمهور أهل الأصول على اختلاف طبقاتهم.

(١) انظر المسألة في: «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٨٨)، «شرح الكوكب المنير» (١٨٨/٢)، «المحلي على جمع الجوامع»

(٩٩/٢)، «المسودة» ص (١٨٧)، «الإحكام» لابن حزم (٤٢٢/١)، «تيسير التحرير» (١٢٣/٣)، «فواتح الرحموت»

(١٨٢/٢)، «نهاية السؤل» (٢٤١/٢).

والحق: أنه لا يتصور تعارض الأفعال، فإنه لا صيغ لها يمكن النظر فيها والحكم عليها، بل هي مجرد أكوان متغايرة واقعة في أوقات مختلفة، وهذا إذا لم تقع بيانات للأقوال، أما إذا وقعت بيانات للأقوال فقد تتعارض في الصورة، ولكن التعارض في الحقيقة راجع إلى الميّنات من الأقوال، لا إلى بياناتها من الأفعال، وذلك كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» فإن آخر الفعلين ينسخ الأول كآخر القولين؛ لأن هذا الفعل بمثابة القول.

قال الجويني: وذهب كثير من الأئمة فيما إذا نقل عن النبي ﷺ فعلان مؤرخان مختلفان أن الواجب التمسك بآخرهما، واعتقاد كونه ناسخاً للأول، قال: وقد ظهر ميل الشافعي إلى هذا، ثم ذكر ترجيحه للمتأخر من صفات صلاة الخوف (١).

البحث السادس: في حكم التعارض بين القول والفعل

إذا وقع التعارض بين قول النبي ﷺ وفعله وفيه صور، وبين ذلك: أن ينقسم أولاً إلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يعلم تقدم القول على الفعل. ثانيها: أن يعلم تقدم الفعل على القول. ثالثهما: أن يجهل التاريخ.

فلنتكلم هاهنا على ما يكثر وجوده فيها - أي السنة - وهي أربعة عشر قسمًا:

القسم الأول: أن يكون القول مختصاً به، مع عدم وجود دليل على التكرار والتأسي، وذلك نحو أن يفعل ﷺ فعلاً ثم يقول بعد: لا يجوز لي مثل هذا الفعل، فلا تعارض بين القول والفعل؛ لأن القول في هذا الوقت لا تعلق به بالفعل في الماضي، إذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل، إذ لا حكم للفعل في المستقبل؛ لأن الغرض عدم التكرار له (٢).

القسم الثاني: أن يتقدم القول مثل أن يقول: لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله

(١) انظر في تعارض الأفعال: «تيسير التحرير» (١٣٦/٣)، «نهاية السؤل» (٢٥١/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٩٤)،

«شرح الكوكب المنير» (١٩٨/٢)، «تيسير التحرير» (١٤٧/٣).

(٢) انظر في هذه الصورة: «شرح الكوكب المنير» (٢٠١/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٤٣٥/١)، «تيسير التحرير»

(١٤٨/٣)، «نهاية السؤل» (٢٥٣/٢).



فيه، فيكون الفعل ناسخًا لحكم القول (١).

القسم الثالث: أن يكون القول خاصًا به، ويجهل التاريخ فلا تعارض في حق الأمة وأما في حقه ﷺ ففيه خلاف وقد رجح الوقف (٢).

القسم الرابع: أن يكون القول مختصًا بالأمة، وحينئذ فلا تعارض؛ لأن القول والفعل لم يتواردا على محل واحد.

القسم الخامس: أن يكون القول عامًا له وللأمة، فيكون الفعل على تقدير تأخره مخصصًا له من عموم القول، وذلك كنهيه عن الصلاة بعد العصر (٣)، ثم صلاته الركعتين بعدها قضاء لسنة الظهر (٤)، ومداومته عليهما وإلى ما ذكرنا من اختصاص الفعل به ﷺ ذهب الجمهور، قالوا: وسواء تقدم الفعل أو تأخر.

القسم السادس: أن يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التأسّي فيه ويكون القول خاصًا به وحينئذ فلا معارضة في حق الأمة، وأما في حقه فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ، فإن جهل التاريخ، فقليل: يؤخذ بالقول في حقه، وقيل: بالفعل، وقيل: بالوقف.

القسم السابع: أن يكون القول خاصًا بالأمة، مع قيام دليل التأسّي والتكرار في الفعل، فلا تعارض في حقه ﷺ، وأما في حق الأمة، فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ، وإن جهل التاريخ، فقليل: يعمل بالفعل وقيل: بالقول وهو الراجح؛ لأن دلالة أقوى من دلالة الفعل، وأيضًا هذا القول الخاص أخص من الدليل العام الدال على التأسّي، والخاص

(١) على الصحيح من الأقوال؛ انظر في هذه الصورة: «نهاية السؤل» (٢٥٢/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٢٠١/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٩٣)، «الإحكام» لابن حزم (٤٣١/١).

(٢) القول بالوقف اختيار الكمال بن الهمام وابن السبكي والمحلي؛ انظر المسألة في: «شرح الكوكب المنير» (٢٠٤/٢)، «تيسير التحرير» (١٤٨/٣)، «المحلي على جمع الجوامع» (١٠٠/٢)، «نهاية السؤل» (٢٥٤/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٤٣٥/١)، «غاية الوصول» ص (٩٢).

(٣) أخرجه البخاري من حديث أبي سعيد، (٥٨٦)، ومسلم (٨٢٧).

(٤) أخرج أحمد في مسنده من حديث أم سلمة (٣٠٦/٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (١٥٧٤).

أَرْبَعُ الْغُرُفِ

مقدم على العام ولم يأت من قال بتقدم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به.

القسم الثامن: أن يكون القول عامًا له وللأمة، مع قيام الدليل على التكرار والتأسي، فالمتأخر ناسخ في حقه ﷺ وكذلك في حقنا، وإن جهل التاريخ، فالراجع تقدم القول لما تقدم.

القسم التاسع: أن يدل الدليل على التكرار في حقه ﷺ دون التأسي به، ويكون القول خاصًا بالأمة، وحينئذ فلا تعارض أصلاً لعدم التوارد على محل واحد.

القسم العاشر: أن يكون خاصًا به ﷺ مع قيام الدليل على عدم التأسي به فلا تعارض أيضًا.

القسم الحادي عشر: أن يكون القول عامًا له وللأمة، مع عدم قيام الدليل على التأسي به في الفعل، فيكون الفعل مخصصًا له من العموم، ولا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم وجود دليل يدل على التأسي به، وأما إذا جهل التاريخ، فالخلاف في حقه ﷺ كما تقدم في ترجيح القول على الفعل، أو العكس، أو الوقف.

القسم الثاني عشر: إذا دل الدليل على التأسي دون التكرار أو يكون القول مخصصًا به فلا تعارض في حق الأمة وأما في حقه، فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه وإن جهل فالمذاهب الثلاثة في حقه كما تقدم.

القسم الثالث عشر: أن يكون القول خاصًا بالأمة ولا تعارض في حقه ﷺ، وأما في حق الأمة فالمتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسي.

القسم الرابع عشر: أن يكون القول عامًا له وللأمة مع قيام الدليل على التأسي دون التكرار، ففي حق الأمة المتأخر ناسخ. وأما في حقه ﷺ فإن تقدم الفعل فلا تعارض، وإن تقدم القول فالفعل ناسخ، ومع جهل التاريخ فالراجع القول في حقنا وفي حقه ﷺ لقوة دلالة وعدم احتمال الدليل هاهنا على عدم التكرار.

واعلم أنه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسي، بل يكفي ما ورد في



الكتاب العزيز من قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بأمره والانتفاء بنهيه ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسي به في كل فعل من أفعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغي أن يحمل على قصد التأسي به إذا لم يكن من الأفعال التي لا يتأسى به فيها كأفعال الجيلة (١).

البحث السابع: في التقرير

وصورته أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه، أو في عصره وعلم به، أو يسكت عن إنكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به، فإن ذلك يدل على الجواز وذلك كأكل العنب بين يديه.

قال ابن القشيري: وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما اختلفوا في شيئين: أحدهما أنه إذا دل التقرير على انتفاء الحرج فهل يختص بمن قرر أو يعم سائر المكلفين؟ فذهب القاضي إلى الأول؛ لأن التقرير ليس له صيغة تعم ولا يتعدى إلى غيره. وقيل: يعم للإجماع على أن التحريم إذا ارتفع في حق واحد ارتفع في حق الكل وإلى هذا ذهب الجويني، وهو الحق؛ لأنه في حكم خطاب الواحد وسيأتي أنه يكون غير المخاطب بذلك الحكم من المكلفين كالمخاطب به ونقل هذا القول المازري عن الجمهور هذا إذا لم يكن التقرير مخصصاً لعموم سابق أما إذا كان مخصصاً لعموم سابق فيكون لمن قرر من واحد أو جماعة وأما إذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه فيكون ناسخاً لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الأصول وهو الحق.

مسألة: ومما يندرج تحت التقرير إذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا، وأضافه إلى عصر رسول الله ﷺ وكان مما لا يخفى مثله عليه. وإن كان مما يخفى مثله عليه فلا، ولا بد أن يكون التقرير على القول والفعل منه ﷺ مع قدرته على الإنكار

(١) انظر لما تقدم من الصور: «شرح الكوكب المنير» (٢٠٤/٢)، «تيسير التحرير» (١٤٨/٣)، «المحلي على جمع الجوامع»

(١٠٠/٢)، «نهاية السؤل» (٢٥٤/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٤٣٥/١).

كذا قال جماعة من الأصوليين. وخالفهم جماعة من الفقهاء، فقالوا: إن من خصائصه ﷺ عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس لإخبار الله سبحانه بعصمته في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْصِمُكُم مِّنَ النَّاسِ﴾ ولا بد أن يكون المقرر منقاداً للشرع، فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالاً على الجواز.

قال الجويني: ويلحق بالكافر المنافق وخالفه المازري، وقال: إنا نجري على المنافق أحكام الإسلام ظاهراً؛ لأنه من أهل الإسلام في الظاهر. وأجيب عنه: بأن النبي ﷺ كان كثيراً ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم، وإذا وقع من النبي ﷺ الاستبشار بفعل أو قول، فهو أقوى في الدلالة على الجواز (١).

البحث الثامن: الهم بالفضل

فيما هم بفعله ولم يفعله ﷺ: ما هم به - ﷺ - كما روي أنه هم بمصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة، ونحو ذلك. فقال الشافعي ومن تابعه: إنه يستحب الإتيان بما هم به ﷺ، ولهذا جعل أصحاب الشافعي الهم من جملة أقسام السنة، وقالوا: يقدم القول، ثم الفعل، ثم التقرير، ثم الهم.

والحق: أنه ليس من أقسام السنة؛ لأنه مجرد خطوط شيء على البال من دون تنجيز له، وليس ذلك مما آتانا الرسول، ولا مما أمر الله سبحانه بالتأسي به فيه وقد يكون إخباره ﷺ بما هم به للزجر كما صح عنه أنه قال: «لقد هممت أن أخالف إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم» (٢). (٣)

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٩٤/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٩٠)، «المنحول» ص (٢٢٩)، «الإحكام» لابن

حزم (٤٣٦/١)، «فواتح الرحموت» (١٨٣/٢)، «تيسير التحرير» (١٢٨/٣).

(٢) أخرج البخاري من حديث أبي هريرة نحوه (٦٤٤)، ومسلم برقم (٦٥١).

(٣) انظر: «شرح الكوكب» (١٦٦/٢)، «البناني على الجوامع» (٩٤/٢)، «أصول أحمد» ص (٢٠١).



البحث التاسع: في حكم إشارته وكتابته ﷺ عليه وسلم

الإشارة والكتابة، كإشارته ﷺ بأصابعه العشر إلى أيام الشهر ثلاث مرات، وقبض في الثالثة واحدة من أصابعه (١)، وكتابته ﷺ إلى عماله في الصدقات ونحوها، ولا خلاف في أن ذلك من جملة السنة ومما تقوم به الحجة (٢).

البحث العاشر: الترك

فيما تركه ﷺ والقول في الحوادث التي لم يحكم بها: تركه ﷺ للشيء، كفعله له في التأسي به فيه، قال ابن السمعاني: إذا ترك الرسول ﷺ شيئاً وجب علينا متابعتة فيه، ألا ترى أنه ﷺ لما قدم إليه الضب فأمسك عنه، وترك أكله أمسك عنه الصحابة وتركوه إلى أن قال لهم: «إنه ليس بأرض قومي فأجدي أعافه» وأذن لهم في أكله (٣)، وهكذا تركه ﷺ لصلاة الليل جماعة (٤)، خشية أن تكتب على الأمة (٥).

ويتفرع على هذا البحث إذا حدثت حادثة بحضرة النبي ﷺ، ولم يحكم فيها بشيء، هل يجوز لنا أن نحكم في نظائرها؟ فقال القاضي أبو يعلى (٦): الصحيح أنه يجوز خلافاً لبعض المتكلمين في قولهم: تركه ﷺ للحكم في حادثة يدل على وجوب ترك الحكم في نظائرها.

(١) أخرجه النسائي رقم (٢١٣٤)، وابن ماجه رقم (١٦٥٦)، وأحمد (١٨٤/١) في مسند سعد بن أبي وقاص؛ قال الإمام ابن خزيمة بعد ذكره الحديث في صحيحه (٢٠٧/٣): الدليل على أن الإشارة المفهومة من الناطق تقوم مقام النطق في الحكم كهي من الأخرس. اهـ

وأصل الحديث عن ابن عمر في الصحيح برقم (١٨٠٩).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٦٢/٢)، «حاشية البناني على جمع الجوامع» (٩٥/٢).

(٣) أخرجه البخاري من حديث خالد بن الوليد، (٥٥٣٧)، ومسلم رقم (١٩٤٥).

(٤) أخرجه البخاري من حديث عائشة رقم (١١٢٩)، ومسلم برقم (٧٦١).

(٥) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (١٦٥/٢): هذا النوع مقيد بتصريح الراوي بأنه ترك، أو قيام القرائن عند الراوي الذي يروي عنه أنه ترك. اهـ

(٦) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى القاضي، ولد سنة ثمانين وثلاثمائة هـ، وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة هـ. اهـ «شذرات الذهب» (٣٠٦/٣)، «سير أعلام النبلاء» (٨٩/١٨).

البحث الحادي عشر: في الأخبار:

وفيه أنواع:

النوع الأول: في معنى الخبر لغة واصطلاحاً،

أما معناه لغة: فهو مشتق من الخبار، وهي الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من القول، وقسم من الكلام اللساني، وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر:

تخبرك العينان ما القلب كاتم

وأما معناه اصطلاحاً: الأول أن يقال في حد الخبر: هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته، وهذا الحد لا يرد عليه شيء مما سبق.

النوع الثاني: أن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب،

ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور إلى أنه لا واسطة بين الصدق والكذب؛ لأن الحكم إما مطابق للخارج أو لا، والأول الصدق والثاني الكذب. واحتج الجمهور على ما قالوه من أن صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدمها، بقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَحِيدٌ﴾ فكذبهم الله سبحانه مع كونهم يعتقدون ذلك وبقوله: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ (٣١)، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ويدل لذلك من السنة ما ثبت في الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع، وقد قال للنبي ﷺ: إن جماعة من الصحابة قالوا: بطل عمل عامر لما رجع سيفه على نفسه فقتله، فقال ﷺ: «كذب من قال ذلك بل له أجر مرتين» (١) فكذبهم ﷺ مع أنهم أخبروا بما كان في اعتقادهم، وفي البخاري وغيره أن أبا سفيان قال للنبي ﷺ يوم الفتح: إن سعد بن عبادة قال: اليوم تستحل الكعبة، فقال ﷺ: «كذب سعد، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه

(١) أخرجه البخاري رقم (٤١٩٦) ومسلم رقم (١٨٠٢).



الكعبة»^(١)؛ واحتجوا بالإجماع على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع أنا نعلم أنهم يعتقدون صحة تلك الكفریات، وكذلك وقع الإجماع على تكذيب الكافر إذا قال الإسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده.

والذي يظهر لي: أن الخبر لا يتصف بالصدق إلا إذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد، فإن خالفهما أو أحدهما فكذب؛ فيقال في تعريفهما هكذا:

الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد. والكذب ما خالفهما أو أحدهما ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة؛ لأن المعتبر هو كلام العقلاء، فلا يرد كلام الساهي والمجنون والنائم وجميع أدلة الأقوال المتقدمة تصلح للاستدلال بها على هذا، ولا يرد عليه شيء مما ورد عليها.

فإن قلت: من جملة ما استدل به الجمهور الإجماع على تصديق الكافر إذا قال: الإسلام حق وهو إنما طابق الواقع لا الاعتقاد، قلت: ليس النزاع إلا في مدلول الصدق والكذب لغة لا شرعاً، وهذا الإجماع إنما هو من أهل الشرع لا من أهل اللغة والدليل الذي مستند إجماعهم شرعي لا لغوي، ولكن الكذب المذموم شرعاً هو المخالف للاعتقاد سواء طابق الواقع أو خالفه، وذلك لا يمنع من صدق وصف ما خالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب لغة^(٢).

النوع الثالث: في تقسيم الخبر:

اعلم أن الخبر لغة من حيث هو محتمل للصدق والكذب؛ لكن قد يقطع بصدقه وقد يقطع بكذبه، لأمر خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع، فهذه ثلاثة أقسام:

(١) أخرجه البخاري رقم (٤٢٨٠).

(٢) انظر: «التمهيد» للأسنوي ص (١٣٥)، «الإحكام» للآمدي (١٠/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٤٧)، «فواتح الرحموت» (١٠٧/٢)، «تيسير التحرير» (٢٨/٣)، «نهاية السؤل» (٢٦١/٢)، «الفروق» (٢٥/١)، «المعتمد» (٥٤٤/٢)، «مختصر ابن الحاجب» (٥٠/٢)، «المحلي على جمع الجوامع» (١١٠/٢)، «المسودة» ص (٢٣٢)، «غاية الوصول» ص (٩٤).

■ القسم الأول: المقطوع بصدقه: وهو إما أن يعلم بالضرورة أو النظر فالمعلوم بالضرورة بنفسه وهو المتواتر أو بموافقة العلم الضروري وهي الأوليات كقولنا: الواحد نصف الاثنين. وأما المعلوم بالنظر فهو ضربان: الأول: أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه فيكون كل من يخبر به صادقًا كقولنا: العالم حادث. والضرب الثاني: أن يدل الدليل على صدق المخبر فيكون كل ما يخبر به صادقًا وهو ضروب: الأول: خبر من دل الدليل على أن الصدق وصف واجب له وهو الله عز وجل. الثاني: من دلت المعجزة على صدقه وهم الأنبياء صلوات الله عليهم. الثالث: من صدقه الله سبحانه أو رسوله وهو خبر كل الأمة على القول بأن الإجماع حجة قطعية.

■ القسم الثاني: المقطوع بكذبه: وهو ضروب: الأول: المعلوم خلافه إما بالضرورة كالإخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. الثاني: المعلوم خلافه إما بالاستدلال كالإخبار بقدوم العالم أو بخلاف ما هو من قطعيات الشريعة. الثالث: الخبر الذي لو كان صحيحًا لتوفرت الدواعي على نقله متواترًا إما لكونه من أصول الشريعة وإما لكونه أمر غريبًا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة. الرابع: خبر مدعي الرسالة من غير معجزة. الخامس: كل خبر استلزم باطلًا ولم يقبل التأويل، ومن ذلك الخبر الأحادي إذا خالف القطعي كالتواتر.

■ القسم الثالث: ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه: وذلك كخبر المجهول فإنه لا يترجح صدقه ولا كذبه، وقد يترجح صدقه ولا يقطع بصدقه وذلك كخبر العدل وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه، كخبر الفاسق.

النوع الرابع: أقسام الخبر من حيث التواتر وعدمه

إن الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى متواتر وآحاد.

الحديث المتواتر

■ القسم الأول: المتواتر: وهو في اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة

بينهما مأخوذ من الوتر (١).

وفي الاصطلاح: خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم؛ فقولهم (من حيث كثرتهم) لإخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة كالعلم بمخبرهم ضرورة أو نظرًا، وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ما ذكرنا كذلك يخرج من قيد بنفسه في الحد الذي قبله (٢). وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري؟ فذهب الجمهور إلى أنه ضروري (٣).

والحق: قول الجمهور، للقطع بأننا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا، جزمًا خاليًا عن التردد، جاريًا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات وذلك سفسطة (٤) لا يستحق صاحبها المكاملة؛ واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم (٥).

شروط المتواتر

شروط إفادة الخبر المتواتر للعلم الضروري: ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيدًا للعلم الضروري إلا بشروط: منها ما يرجع إلى المخبرين، ومنها ما يرجع إلى السامعين، فالتى ترجع إلى المخبرين أمور أربعة:

(١) انظر: «القاموس المحيط» (١٥٦/٢)، «المصباح المنير» (١٠٠٢/٢).

(٢) انظر: «المسودة» ص (٢٣٤)، «شرح الكوكب» (٣٢٤/٢)، «المحلي على الجوامع» (١٢٣/٢).

(٣) انظر: «المستصفى» (١٣٣/١)، «المحلي على جمع الجوامع» (١٢٢/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣٢٧/٢)، «فواتح الرحموت» (١١٤/٢)، «تيسير التحرير» (٣٢/٣)، «نهاية السؤل» (٢٦٦/٢).

(٤) الغرض منها: تغليط الخصم، وإسكاته كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، لينتج أن الجوهر عرض. ا. هـ التعريفات للجرجاني (١٥٨).

(٥) انظر: «شرح الكوكب» (٣٢٥/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٩٣/١)، «الكفاية» للخطيب ص (١٦)، «شرح نخبة الفكر» ص (٢٤)، «جامع بيان العلم» (٤١/٢)، «فواتح الرحموت» (١١٠/٢).

شروط المخبرين:

الأول: أن يكونوا عالمين بما أخبروا به غير مجازفين، فلو كانوا ظانين لذلك فقط لم يفد القطع، هكذا اعتبر هذا الشرط جماعة من أهل العلم.

الثاني: أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع؛ لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه؛ ومن تمام هذا الشرط: ألا تكون المشاهدة، والسماع على سبيل غلط الحس، كما في أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام^(١).

وأيضًا لا بد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم، فلو أخبروا متلاعبين أو مكهرين على ذلك، لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه^(٢).

الثالث: أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب، ولا يقيد ذلك بعدد معين، بل ضابطه: حصول العلم الضروري به، فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر، وإلا فلا، وهذا قول الجمهور^(٣).

ويا لله العجب من جري أقلام العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناه ليعتبر بها المعترف ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الأدلة التي هي من شرع الله الذي شرعه لعباده؛ فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله. الرابع: وجود العدد المعترف في كل الطبقات، فيروي ذلك العدد عن مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه، وقد اشترط عدالة النقلة لخبر التواتر فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول، وعلى هذا لا بد ألا يكونوا كفارًا ولا فاسقًا. ولا

(١) اشترط جماعة منهم الطوفي والجويني والمقدسي وغيرهم في التواتر أن يسند إلى عيان محسوس، وليس عن اجتتهاد. انظر: «المسودة» ص (٢٣٤)، «المحلي على جمع الجوامع» (١٢٣/٢)، «الروضة» ص (٥٠).

(٢) خالف بعض الأصوليين في اشتراط الطاعة في نقل خبر التواتر، انظر: «الكفاية» للخطيب ص (١٦)، «المستصفى» (١٤٠/١)، «الإحكام» للآمدي (٢٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣٤٢/٢).

(٣) انظر اشتراط العدد في التواتر: «شرح الكوكب» (٣٣٤/٢)، «نهاية السؤل» (٢٧١/٢)، «المستصفى» (١٣٤/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٩٤/١)، «فواتح الرحموت» (١١٠/٢).

وجه لهذا الاشتراط، فإن حصول العلم الضروري بالخبر المتواتر لا يتوقف على ذلك، بل يحصل بخبر الكفار والفساق، والصغار المميزين، والأحرار والعبيد، وذلك هو المعتبر (١).

شروط السامعين:

وأما الشروط التي ترجع إلى السامعين فلا بد أن يكونوا عقلاء؛ إذ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له. والثاني: أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر. والثالث: أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه (٢).

القسم الثاني: الآحاد: وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيد أصلاً، أو يفيد بالقرائن الخارجة عنه، فلا واسطة بين المتواتر والآحاد، وهذا قول الجمهور (٣).

وقال أحمد بن حنبل: إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم، وحكاه ابن حزم في كتاب «الإحكام» عن داود الظاهري (٤). (٥)

وقيل في تعريفه: هو ما لم ينته بنفسه إلى التواتر، سواء كثر رواته أو قلوا، وقد ذهب

(١) انظر: «المستصفى» (١٤٠/١)، «نهاية السؤل» (٢٦١/٢)، «مختصر ابن الحاجب» (٥٥/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣٣٩/٢)، «كشف الأسرار» (٣٦١/٢)، «تيسير التحرير» (٣٥/٣).

(٢) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (٣٤٢/٢): ولا يشترط أيضاً ألا يعتقد المخبر خلافه، أي: نقيض المخبر به؛ قال ابن مفلح: وشرط المرتضى من الشيعة عدم اعتقاد نقيض المخبر. قال: لأن اعتقاد النقيض محال، والطارئ أضعف من المستقر، فلا يرفعه. وهو باطل أيضاً، بل يحصل العلم سواء كان السامع يعتقد نقيض المخبر به أو لا. فلا يتوقف العلم على ذلك. اهـ

(٣) انظر في خبر الآحاد: «الكفاية» للخطيب ص (١٦)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٥٦)، «المستصفى» (١٤٥/١)، «نهاية السؤل» (٢٨١/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣٤٥/٢)، «فواتح الرحموت» (١١٠/٢)، «تيسير التحرير» (٣٧/٣)، «كشف الأسرار» (٣٧٠/٢).

(٤) داود بن علي بن خلف، الحافظ أبو سليمان البغدادي، رئيس أهل الظاهر، ولد سنة مائتين هـ، وتوفي سنة سبعين ومائتين. اهـ «سير أعلام النبلاء» (٩٧/١٣)، «شذرات الذهب» (١٥٨/٢).

(٥) انظر: «مقدمة ابن الصلاح» ص (١٤)، «تدريب الراوي» (١٣٢/١)، «شرح النووي على مسلم» (٢٠/١)، «توضيح الأفكار» (١٢٤/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٥١/٢).

الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه قد وقع التعبد به (١).

مسألة: ثم اختلف الجمهور في طريق إثباته، فالأكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع، وقال أحمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج، والصيرفي من الشافعية: إن الدليل العقلي دل على وجوب العمل، لاحتياج الناس إلى معرفة بعض الأشياء، من جهة الخبر الوارد عن الواحد.

وأما دليل السمع: فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾، وبمثل قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾، ومن السنة بمثل قصة أهل قباء لما أتاهم واحد فأخبرهم أن القبلة قد تحولت فتحولوا وبلغ ذلك النبي ﷺ فلم ينكر عليهم (٢)، وبمثل بعثه ﷺ لعماله واحداً بعد واحد وكذلك بعثه بالفرد من الرسل يدعو الناس إلى الإسلام.

ومن الإجماع بإجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد وشاع ذلك وذاع، ولم ينكره أحد، ولو أنكره منكر لنقل إلينا وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح.

قال ابن دقيق العيد (٣): ومن تتبع أخبار النبي ﷺ، والصحابة والتابعين، وجمهور الأمة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك قطعاً. انتهى

وعلى الجملة: فلم يأت من خالف في العلم بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة، من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد

(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 الآحاد، وفي الرواية في الأمور الدنيوية كالمعاملات ونحوها.. ومن صرح بأن الثلاثة الأول محل وفاق: القفال الشاشي في كتابه، والماوردي والرويانى وابن السمعاني. «شرح الكوكب المنير» (٣٥٨/٢).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٤٤٨٨) ومسلم برقم (٥٦٢)(١٣) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) محمد بن علي بن وهب، من أكابر العلماء بالأصول، ولد سنة خمس وعشرين وستمائة هـ، وتوفي سنة اثنتين وسبعمائة هـ «شذرات الذهب» (٥/٦).



ذلك في غاية الكثرة بحيث لا يتسع له إلا مصنف بسيط وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الأحوال فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد من رتبة الصحة أو تهمة الراوي أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك (١).

تقسيم خبر الآحاد

واعلم: أن الآحاد تنقسم إلى أقسام: فمنها:

▪ خبر الواحد: وهو هذا الذي تقدم ذكره.

▪ القسم الثاني: المستفيض: وهو ما رواه ثلاثة فصاعدًا، وقيل: ما زاد على الثلاثة، وقال أبو إسحاق الشيرازي: أقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان.

▪ القسم الثالث: المشهور: وهو ما اشتهر ولو في القرن الثاني، أو الثالث، إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب (٢).

واعلم: أن الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم، مقيد بما إذا كان خبر واحد لم ينضم إليه ما يقويه، وأما إذا انضم إليه ما يقويه، أو كان مشهورًا، أو مستفيضًا، فلا يجري فيه الخلاف المذكور؛ ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم؛ لأن الإجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه (٣).

وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتأول له، ومن هذا

(١) قال القفال الشاشي وابن سريج: إن العمل بخبر الواحد واجب سمًّا وواجب عقلاً أيضًا، وهذا منقول عن الإمام أحمد. انظر: «المسودة» ص (٢٣٨)، «الكفاية» ص (١٨)، «شرح الكوكب المنير» (٣٦١/٢)، «المستصفى» (١٤٦/١)، «فوائد الرحوت» (١٣١/٢)، «نهاية السؤل» (٢٨١/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣٤٥/٢)، «المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (١٢٩/٢)، «نهاية السؤل» (٢٨١/٢)، «تيسير التحرير» (٣٧/٣)، «فوائد الرحوت» (١١١/٢).

(٣) انظر: «الكفاية» للخطيب ص (١٧)، «توضيح الأفكار» (٩٦/١)، «المسودة» ص (٢٤٠)، «غاية الوصول» ص (٩٧)، «شرح الكوكب المنير» (٣٤٩/٢)، «الروضة» ص (٥٢).

القسم أحاديث صحيح البخاري ومسلم، فإن الأمة تلتقت ما فيهما بالقبول^(١).

مسألة: اختلفوا في خبر الواحد المحفوف بالقرائن، فقليل يفيد العلم، وقيل: لا يفيد، وهذا خلاف لفظي؛ لأن القرائن إن كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه وإلا فلا وجه لما قاله الأكثرون من أنه لا يحصل العلم به لا بالقرائن ولا بغيرها^(٢).

■ شروط العمل بخبر الواحد: العمل بخبر الواحد له شروط: منها ما هو في المخير، وهو الراوي، ومنها ما هو في المختر عنه، وهو مدلول الخبر، ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال.

■ شروط المخير: أما الشروط الراجعة إلى الراوي فخمسة:

الأول: التكليف، فلا تقبل رواية الصبي والمجنون، ونقل القاضي الإجماع على رد رواية الصبي. وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع إلى الصبيان مع أن فيهم من كان يطلع على أحوال النبوة، وقد رجعوا إلى النساء وسألوهن من وراء حجاب. وهذا الاشتراط إنما هو باعتبار وقت الأداء للرواية، أما لو تحملها صبيًا وأداها مكلفًا، فقد أجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس، والحسين ومن كان ممثلاً لهم، كحمود بن الربيع فإنه روى حديثاً: أنه ﷺ: «مجحة في وجهه وهو ابن خمس سنين»^(٣)، واعتمد العلماء روايته. وقد كان من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك أحد.

وهكذا لو تحمل وهو فاسق أو كافر ثم روى وهو عدل مسلم، ولا أعرف خلافاً في

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣٥٠/٢)، «فوائد الرحموت» (١٢٣/٢)، «تيسير التحرير» (٧٦/٣)، «توضيح الأفكار»

(١٢١/١)، «تدريب الراوي» ١٣٢/١، «شرح النووي على مسلم» (١٩١).

(٢) انظر: «نهاية السؤل» (٢٦٢/٢)، «تيسير التحرير» (٧٦/٣)، «المسودة» ص (٢٤٠)، «شرح الكوكب المنير» (٣٤٨/٢)،

«فوائد الرحموت» (١٢١/٢)، «توضيح الأفكار» (٢٦/١).

(٣) أخرجه البخاري، (٨٣٩)، ومسلم (٦٥٧).

عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه، أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك؛ لأنه وقت الجنون غير ضابط (١).

الشرط الثاني: الإسلام، فلا تقبل رواية الكافر؛ من يهودي أو نصراني، أو غيرهما إجماعًا، قال الرازي في «المحصول»: أجمعت الأمة على أنه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم (٢).

قال: والمخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته أم لا؟ الحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته وإلا قبلناها.

والحاصل: أنه إن علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقًا لم تقبل روايته قطعًا، وإن علم من مذهبه جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه، أو الكذب فيما هو ترغيب في طاعة، أو ترهيب عن معصية، فقال الجمهور: لا يقبل قياسًا على الفاسق، بل هو أولى.

والحق: عدم القبول مطلقًا في الأول، وعدم قبوله في ذلك الأمر الخاص في الثاني، ولا فرق في هذا بين المبتدع الذي يكفر ببدعته، وبين المبتدع الذي لا يكفر ببدعته (٣).

وأما إذا كان ذلك المبتدع لا يستجيز الكذب، فاختلّفوا فيه على أقوال:

الأول: رد روايته مطلقًا؛ لأنه قد فسق ببدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية.

(١) انظر: «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٠)، «معرفة علوم الحديث» ص (٥٣)، «أصول الحديث» ص (٢٣٠)، «توضيح الأفكار» (١١٥/٢)، «تدريب الراوي» (٣٠٠/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٧٩/٢)، «فوائد الرحموت» (١٣٩/٢)، «نهاية السؤل» (٢٩٥/٢)، «الكفاية» ص (٧٧).

(٢) انظر: «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٠)، «معرفة علوم الحديث» ص (٥٣)، «أصول الحديث» ص (٢٣٠)، «توضيح الأفكار» (١١٥/٢)، «تدريب الراوي» (٣٠٠/١)، «الكفاية» ص (٧٧).

(٣) قال النووي: من كفر ببدعته لم يحتج به بالاتفاق. انظر: «تدريب الراوي» (٣٢٤/١)، «شرح صحيح مسلم» (٦٠/١).

والثاني: أنه يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعي، وابن أبي ليلى (١)، والشوري (٢)، وأبي يوسف (٣). والثالث: أنه إذا كان داعية إلى بدعته لم يقبل، وإلا قبل وحكاه القاضي عبد الوهاب (٤) عن مالك.

والحق: أنه لا يقبل فيما يدعو إلى بدعته ويقويها، لا في غير ذلك.

قال الخطيب (٥): وهو مذهب أحمد، ونسبه ابن الصلاح (٦) إلى الأكثرين. قال وهو أعدل المذاهب وأولاها، وفي الصحيحين كثير من أحاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجاً واستشهاداً، كعمران بن حطان (٧)، وداود بن الحصين (٨)، وغيرهما ونقل أبو حاتم ابن حبان (٩) في كتاب «الثقات» الإجماع على ذلك.

قال ابن دقيق العيد: جعل بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقاً عليه، وليس كما قال.

(١) محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، ولد سنة نيف وسبعين هـ توفي سنة ثمان وأربعين ومائة هـ. هـ «سير أعلام النبلاء» (٣٨٠/١١).

(٢) سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله، أمير المؤمنين في الحديث، ولد سنة سبع وتسعين هـ وتوفي سنة إحدى وستين ومائة هـ «سير أعلام النبلاء» (٢٦٣/١٣).

(٣) يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، ولد سنة ثلاث عشرة ومائة هـ وتوفي في سن اثنتين وثمانين ومائة هـ «سير أعلام النبلاء» (٦٤/١٦)، «شذرات الذهب» (٢٩٨/١).

(٤) عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد، ولد سنة اثنتين وستين وثلاثمائة هـ وتوفي سنة اثنتين وعشرين وأربعمائة هـ «سير أعلام النبلاء» (٤٢٥/٣٣).

(٥) أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، الحافظ، ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة هـ توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة هـ «سير أعلام النبلاء» (٢٤٧/٣٥).

(٦) عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان، أبو عمرو، ولد سنة سبع وسبعين وخمسمائة هـ وتوفي سنة ثلاث وأربعين وستمائة هـ «سير أعلام النبلاء» (١٤٤/٤٣)، «تذكرة الحفاظ» (١٤٣٠/٤).

(٧) من رموس الخوارج، تزوج امرأة ليردها عن ذلك فصرفته إلى مذهبها، ا. هـ «سير أعلام النبلاء» (٢١٤/٤)، «شذرات الذهب» (٩٥/١).

(٨) كان يرى رأي الخوارج، توفي سنة خمس وثلاثين ومائة هـ. ا. هـ «سير أعلام النبلاء» (١٣١/١١).

(٩) محمد بن حبان بن أحمد، التميمي البستي، أبو حاتم، ولد سنة بضع وسبعين ومائتين هـ توفي سنة أربع وخمسين وثلاثمائة هـ. ا. هـ «سير أعلام النبلاء» (١٠٥/٣١).

وقال ابن القطان (١) في كتاب «الوهم والإيهام»: الخلاف إنما هو في غير الداعية، أما الداعية، فهو ساقط عند الجميع.

قال أبو الوليد الباجي (٢): الخلاف في الداعية بمعنى أنه يظهر بدعته بمعنى حمل الناس عليها فلم يختلف في ترك حديثه (٣).

الشرط الثالث: العدالة، وأصل العدالة في اللغة: الاستقامة، يقال: طريق عدل أي مستقيم، وتطلق على استقامة السيرة والدين، قال الزركشي في «البحر»: واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق؛ ولكن اختلف في معناها والأولى: أن يقال في تعريف العدالة: إنها التمسك بآداب الشرع فمن تمسك بها فعلاً وتركاً فهو العدل المرضي، ومن أخل بشيء منها فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله أو تاركه، كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل، وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال، فلا مدخل لذلك في هذا الأمر الديني الذي تنبني عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران وهما الرواية والشهادة.

نعم من فعل ما يخالف ما يعده الناس مروءة عرفاً لا شرعاً فهو تارك للمروءة العرفية ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعية.

وإذا تقرر لك هذا فاعلم أنه لا عدالة لفاسق؛ وقد حكى مسلم في «صحيحه» الإجماع على رد خبر الفاسق، فقال: إنه غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم (٤).

(١) أبو الحسن، علي بن محمد المعروف بابن القطان، الفقيه الأصولي، المحدث المتوفى سنة ثمان وعشرين وستمائة هـ «معجم المؤلفين» (٢١٣/٧)، «كشف الظنون» (٢٦٢/١).

(٢) سليمان بن خلف، الحافظ أبو الوليد، ولد سنة ثلاث وأربعمئة هـ توفي سنة أربع وسبعين وأربعمئة هـ. هـ «أعلام النبلاء» (١٥/٣٦)، «تذكرة الحفاظ» (١١٧٨/٣).

(٣) انظر: «تدريب الراوي» (٣٢٥/١)، «توضيح الأفكار» (٢١٤/٢)، «المسودة» ص (٢٦٣)، «الكفاية» ص (١٢٠)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٤)، «فواتح الرحموت» (١٤٠/٢)، «النووي على مسلم» (٦٠/١)، «الإحكام» لابن حزم (١٣٣/١)، «شرح الكوكب المنير» (٤٠٣/٢).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣٩٠/٢)، «المستصفى» (١٥٧/١)، «فواتح الرحموت» (١٤٤/٢)، «تيسير التحرير» (٤٥/٣)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٦).

مسألة: واختلف أهل العلم في رواية المجهول، أي: مجهول الحال مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه، فذهب الجمهور كما حكاه ابن الصلاح وغيره عنهم: أن روايته غير مقبولة، وقال أبو حنيفة: تقبل روايته اكتفاء بسلامته من التفسيق ظاهراً، وقال جماعة: إن كان الراويان أو الرواة عنه لا يروون عن غير عدل قبل وإلا فلا، وهذا الخلاف فيمن لا يعرف حاله ظاهراً ولا باطناً، وأما من كان عدلاً في الظاهر ومجهول العدالة في الباطن، فقال أبو حنيفة: يقبل ما لم يعلم الجرح.

وقال الشافعي: لا يقبل ما لم تعلم العدالة، وحكاه إلكيا عن الأكثرين، وذكر الأصفهاني أن المتأخرين من الحنفية قيدوا القول بالقبول بصدر الإسلام، بغلبة العدالة على الناس إذ ذاك، قالوا وأما المستور في زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد. وقال الجويني: بالوقف - إذا روى التحريم - إلى ظهور حاله (١).

مسألة: وأما مجهول العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه إلا راوٍ واحد فذهب جمهور أهل العلم أنه لا يقبل ولم يخالف في ذلك إلا من لم يشترط في الراوي إلا مجرد الإسلام.

قال ابن عبد البر: إن كان المنفرد بالرواية عنه لا يروي إلا عن عدل كابن مهدي وابن معين ويحيى القطان فإنه يكفي وترتفع عنه الجهالة العينية وإلا فلا. وقال أبو الحسين بن القطان: إن زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل، مع روايته، عنه وعمله بما رواه قبل، وإلا فلا، وهذا هو ظاهر تصرف ابن حبان في ثقاته فإنه يحكم برفع الجهالة برواية واحدة.

وحكي ذلك عن النسائي أيضاً قال أبو الوليد الباجي: ذهب جمهور أصحاب الحديث إلى أن الراوي إذا روى عنه اثنان فصاعداً انتفت عنه الجهالة، وهذا ليس بصحيح عند المحققين من أصحاب الأصول؛ لأنه قد يروي الجماعة عن الواحد لا يعرفون حاله ولا

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤١٠/٢)، «جمع الجوامع» (١٥٠/٢)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٣)، «توضيح الأفكار» (١٨٥/٢)، «غاية الوصول» ص (١٠٠)، «المسودة» ص (٢٥٥).

يخبرون شيئاً من أمره ويحدثون بما رَوَوْا عنه ولا يخرجونه عن حد الجهالة؛ إذ لم يعرفوا عدالته؛ انتهى.

وفيه نظر؛ لأنهم إنما يقولون بارتفاع جهالة العين برواية الاثنين فصاعداً عنه لا بارتفاع جهالة الحال كما سبق (١).

والحق: أنها لا تقبل رواية مجهول العين ولا مجهول الحال؛ لأن حصول الظن بالمروي لا يكون إلا إذا كان الراوي عدلاً وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على المنع من العمل بالظن كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ وقام الإجماع على قبول رواية العدل فكان كالمخصص لذلك العموم، فبقي من ليس بعدل داخلاً تحت العمومات وأيضاً قد تقرر عدم قبول رواية الفاسق ومجهول العين أو الحال يحتمل أن يكون فاسقاً وأن يكون غير فاسق فلا تقبل روايته مع هذا الاحتمال لأن عدم الفسق شرط في جواز الرواية عنه فلا بد من العلم بوجود هذا الشرط وأيضاً وجود الفسق مانع من قبول روايته فلا بد من العلم بانتفاء هذا المانع.

وأما استدلال من قال بالقبول بما يروونه من قوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر» (٢). فقال الذهبي والمزي (٣) وغيرهما من الحفاظ لا أصل له، وإنما هو من كلام بعض السلف ولو سلمنا أن له أصلاً لم يصلح للاستدلال به على محل النزاع؛ لأن صدق المجهول غير ظاهر، بل صدقه وكذبه مستويان وإذا عرفت هذا فلا يصدهم ما استشهدوا به لهذا

(١) انظر المسألة في: «الكفاية» ص (٨١)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٣)، «شرح نخبة الفكر» ص (١٥٥)، «تدريب الراوي» (٣١٦/١)، «توضيح الأفكار» (١٩١/٢)، «المسودة» ص (٢٥٣)، «تيسير التحرير» (٤٨/٣)، «شرح الكوكب المنير» (٤١٢/٢)، «نهاية السؤل» (٣٠٤/٢).

(٢) قال السبكي في «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢٦٢/٥): وهو حديث لا أعرفه وقد سألت عنه شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه. اهـ وانظر: «التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير» (٨/٦)، والعراقي في «تخريج الإحياء» (١٧٢/٦)، و«البدر المنير» (٥٩٠/٩)، «المقاصد الحسنة» (١٧٨)، «كشف الخفاء» (١٩٢/١).

(٣) يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف الحلبي الحافظ أبو الحجاج، محدث، ولد سنة أربع وخمسين وستمائة هـ وتوفي سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة هـ «شذرات الذهب» (١٣٦/٦).

الحديث الذي لم يصح بمثل قوله ﷺ: «إنما أقضي بنحو ما أسمع»^(١) وهو في الصحيح وبما روي من قوله ﷺ لعنه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال: «كان ظاهرك علينا»^(٢) وبما في صحيح البخاري عن عمر رضي الله عنه: «إنما نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم»^(٣).

الشرط الرابع: الضبط، فلا بد أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه ليكون المروي له على ثقة منه في حفظه وقلة غلطه وسهوه، فإن كان كثير الغلط والسهو ردت روايته إلا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه، وإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما يعلم أنه غلط فيه، كذا قال ابن السمعاني وغيره، قال أبو بكر الصيرفي: من أخطأ في حديث فليس بدليل على الخطأ في غيره، ولم يسقط لذلك حديثه، ومن كثر بذلك خطؤه وغلطه لم يقبل خبره؛ لأن المدار على حفظ الحكاية.

قال الترمذي^(٤) في «العلل»: كل من كان متهمًا في الحديث بالكذب، أو كان مغفلًا، يخطئ الكثير فالذي اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة ألا يشتغل بالرواية عنه. انتهى.

والحاصل: أن الأحوال ثلاثة: إن غلب خطؤه وسهوه على حفظه فمردود إلا فيما علم أنه لم يخطئ فيه وإن غلب حفظه على خطئه وسهوه فمقبول إلا فيما علم أنه أخطأ فيه وإن استويا بالخلاف.

وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث: أن الراوي إن كان تام الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فحديثه من قسم الصحيح، وإن خف ضبطه فحديثه من قسم الحسن، وإن كثر غلطه فحديثه من قسم الضعيف، ولا بد من تقييد هذا بما إذا لم يعلم بأنه لم يخطئ فيما رواه.

(١) أخرجه البخاري من حديث أم سلمة رقم (٢٤٥٨)، ومسلم (١٧١٣).

(٢) أخرجه أبو نعيم في «دلائل النبوة» رقم (٤٠٩) والبيهقي في «دلائله أيضًا» (١٤٢/٣) من طريق محمد بن إسحاق عن بعض أصحابه، مبهمين.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٦٤١).

(٤) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ولد سنة عشر ومائتين هـ، وتوفي في سنة تسع وسبعين ومائتين هـ اهـ «سير أعلام النبلاء» (٢٧٣/١٣)، كلامه في «العلل الصغير» (٧٩٣/٥).



قال إلكيا الطبري: ولا يشترط انتفاء الغفلة ولا يوجب لحوق الغفلة له رد حديثه إلا أن يعلم أنه قد لحقته الغفلة فيه بعينه، وما ذكره صحيح إذا كان ممن تعتربه الغفلة في غير ما يرويه كما وقع ذلك لجماعة من الحفاظ فإنهم قد تلحقهم الغفلة في كثير من أمور الدنيا فإذا رووا كانوا من أحذق الناس بالرواية وأنبهم فيما يتعلق بها، وليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بعينه كما سيأتي (١).

الشرط الخامس: ألا يكون الراوي مدلسًا، وسواء كان التدليس في المتن أو في الإسناد؛ أما التدليس في المتن: فهو أن يزيد في كلام رسول الله ﷺ كلام غيره فيظن السامع أن الجميع من كلام رسول الله ﷺ (٢).

وأما التدليس في الإسناد: فهو على أنواع:

أحدها: أن يكون في إبدال الأسماء فيعبر عن الراوي وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوع من الكذب.

وثانيهما: أن يسميه بتسمية غير مشهورة فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي وذلك مثل من يكون مشهورًا باسمه فيذكره الراوي بكنيته أو العكس إيهامًا للمروي له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل، فإن كان مقصد الراوي بذلك التغير على السامع بأن المروي عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو إما أن يكون ذلك الرجل المروي عنه ضعيفًا وكان العدول إلى غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن السامع أنه رجل آخر غير

(١) قال ابن أبي حاتم في مقدمة الجرح والتعديل (٦ ، ١٠): ومنهم الصدوق الورع المغفل ، الغالب عليه الوهم والخطأ والسهو والغلط ، فهذا يكتب من حديثه الترغيب والترهيب والزهد والآداب ، ولا يحتج بحديثه في الحلال والحرام .

وقال ابن مهدي الجرح والتعديل (٣٨/٢): الناس ثلاثة : من حفظ عن الرجل الحفاظ المتقن فهذا لا يختلف فيه ، وآخرهم والغالب على حديثه الصحة فهذا لا يترك حديثه ، لو ترك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس ، وآخرهم والغالب على حديثه الوهم فهذا يترك حديثه - يعني لا يحتج - انتهى .

(٢) قال الفتوحى في «شرح الكوكب المنير» (٤٤٤/٢): إنه مكروه مطلقًا.

انظر: «شرح نخبة الفكر» ص (١١٥)، «تدريب الراوي» (٢٢٨/١)، «الكفاية» ص (٣٥٥)، «شرح النووي على مسلم» (٣٣/١)، «فواتح الرحموت» (١٤٩/٢)، «تيسير التحرير» (٥٦/٣).

ذلك الضعيف. فهذا التدليس قاذح في عدالة الراوي، وإما أن يكون مقصد الراوي مجرد الإغراب على السامع مع كون المروي عنه عدلاً على كل حال فليس هذا النوع من التدليس بجرح كما قال ابن الصلاح وابن السمعاني.

وثالثهما: أن يكون التدليس باطراح اسم الراوي الأقرب وإضافة الرواية إلى من هو أبعد منه مثل أن يترك شيخه ويروي الحديث عن شيخ شيخه، فإن كان المتروك ضعيفاً فذلك من الخيانة في الرواية ولا يفعله إلا من ليس بكامل العدالة، وإن كان المتروك ثقة وترك ذكره لغرض من الأغراض التي لا تنافي الأمانة والصدق ولا تتضمن التغيرير على السامع فلا يكون ذلك قاذحاً في عدالة الراوي، لكن إذا جاء في الرواية بصيغة محتملة نحو أن يقول: قال فلان أو روي عن فلان أو نحو ذلك، أما لو قال حدثنا فلان أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره بل الذي حدثه أو أخبره هو من ترك ذكره فذلك كذب يقدر في عدالته. والحاصل أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقبل إلا إذا قال حدثنا أو أخبرنا أو سمعت لا إذا لم يقل كذلك لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجة بمثله^(١).

■ شروط مدلول الخبر

أما الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر:

■ فالأول: منها ألا يستحيل وجوده في العقل فإن أحاله العقل رد. الثاني: ألا يكون مخالفاً لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال. الثالث: ألا يكون مخالفاً لإجماع الأمة عند من يقول بأنه حجة قطعية؛ وأما إذا خالف القياس القطعي فقال الجمهور: إنه مقدم على القياس^(٢).

والحق: تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقاً، إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه، كحديث المصراة وحديث العرايا فإنهما مقدمان

(١) انظر في تدليس الإسناد وأنواعه: «الكفاية» للخطيب ص (٢٢)، «مقدمة ابن الصلاح» (٣٤)، «شرح نخبة الفكر» ص (١١٥)، «تدريب الراوي» (٢٤٣/١)، «توضيح الأفكار» (٣٥٠/١)، «أصول الحديث» ص (٣٤٢)، «شرح الكوكب المنير» (٤٤٦/٢).

(٢) انظر: «تيسير التحرير» (٥٤-٥٢/٣)، «المسودة» ص (٢٣٩)، «شرح الكوكب المنير» (٣٦٧/٢).

على القياس، وقد كان الصحابة التابعون إذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا إلى القياس ولا ينظروا فيه، وما روي عن بعضهم من تقديم القياس في بعض المواطن فبعضه غير صحيح، وبعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر عند من قدم القياس بوجه من الوجوه.

(فائدة): اعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الأمة بخلافه؛ لأن قول الأكثر ليس بحجة، ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه خلافاً للمالك وأتباعه؛ لأنهم بعض الأمة ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر، ولا يضره عمل الراوي له بخلافه خلافاً لجمهور الحنفية وبعض المالكية لأننا متعبدون بما بلغ إلينا من الخبر ولم نتعبد بما فهمه الراوي ولم يأت من قدم عمل الراوي على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها؛ ولا يضره أيضاً كونه زيادة على النص القرآني أو السنة القطعية خلافاً للحنفية فقالوا: إن خبر الواحد إذا ورد بالزيادة في حكم القرآن أو السنة القطعية كان نسخاً لا يقبل (١).

والحق: القبول؛ لأنها زيادة غير منافية للمزيد، فكانت مقبولة، ودعوى أنها ناسخة ممنوعة.

مسألة: حكم زيادة الثقة: ولا يضره كون راويه انفراد بزيادة فيه على ما رواه غيره إذا كان عدلاً فقد يحفظ الفرد ما لا يحفظه الجماعة، وبه قال الجمهور إذا كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد.

أما إذا كانت منافية، فالترجيح ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد، وقيل: لا نقبل رواية الواحد إذا خالفت رواية الجماعة بزيادة عليها وإن كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد إذا كان مجلس السماع واحداً وكانت الجماعة بحيث لا تجوز عليهم الغفلة عن مثل تلك الزيادة وأما إذا تعدد مجلس السماع فتقبل تلك الزيادة بالاتفاق.

ومثل انفراد العدل بالزيادة انفراده برفع الحديث إلى رسول الله ﷺ الذي وقفه

(١) المصراة: هي الناقة أو الشاة التي يترك صاحبها حلبها ليتجمع لبنها في ضرعها ليومهم المشتري بكثرة لبنها. انظر: «الإحكام» لابن حزم (١٠٤/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٦٨/٢)، «المستصفى» (١٧١/١)، «نهاية السؤل» (٣١٣/٢)، «العضد على ابن الحاجب» (٦٨/٢).

الجماعة وكذا انفراده بإسناد الحديث الذي أرسلوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذي قطعوه فإن ذلك مقبول منه؛ لأنه زيادة على ما رواه وتصحيح لما أعلوه^(١).

شروط ألفاظ الخبر

وأما الشروط التي ترجع إلى لفظ الخبر: فاعلم أن للراوي في نقل ما يسمعه أحوالاً:

الحال الأولى: أن يرويه بلفظه فقد أدى الأمانة كما سمعها، ولكنه إذا كان النبي ﷺ قاله جواباً عن سؤال سائل فإن كان الجواب مستغنياً عن ذكر السؤال كقوله ﷺ في ماء البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(٢) فالراوي مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وإن كان الجواب غير مستغن عن ذكر السؤال كما في سؤاله ﷺ عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص إذا جف»: فقول: نعم. فقال: «فلا إذا»^(٣)، فلا بد من ذكر السؤال، وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين، فإذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل إلا أمرًا واحدًا فلا بد من ذكر السؤال وعلى كل حال فذكر السؤال والسبب مع ذكر الجواب وما ورد على سبب أولى من الإهمال.

الحال الثانية: أن يرويه بغير لفظه بل بمعناه، وفيه مذاهب:

الأول: أن ذلك جائز من عارف بمعاني الألفاظ، لا إذا لم يكن عارفًا، فإنه لا يجوز له الرواية بالمعنى. قال القاضي في «التقريب»: بالإجماع، ومنهم من شرط أن يكون ما جاء به مساويًا للأصل في الجلاء والخفاء فلا يأتي مكان الجلي بما هو دونه في الجلاء،

(١) انظر مسألة الزيادة من الثقة في: «الكفاية» ص (٤٢٥)، «شرح النووي على مسلم» (٣٣/١)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٤٠)، «توضيح الأفكار» (١٧/٢)، «تدريب الراوي» (٢٤٥/١)، «المسودة» ص (٢٩٩)، «الإحكام» لابن حزم (٢٠٨/١)، «شرح الكوكب المنير» (٥٤٢/٢).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢٢/١)، وأبو داود (٨٣)، والترمذي (٦٩)، والنسائي (٥٩)، وابن ماجه (٣٨٦) قلت: هو حديث صحيح.

(٣) أخرجه ابن ماجه من حديث سعد بن أبي وقاص (٢٢٦٤)، والنسائي (٤٥٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، وأبو داود (٣٣٥٩).

وشرط بعضهم ألا يكون الخبر مما تعبدنا بلفظه، كالألفاظ الاستفتاح، والتشهد، وهذا الشرط لا بد منه، وقد قيل: إنه مجمع عليه.

الثاني: المنع من الرواية بالمعنى مطلقاً بل يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره. هكذا نقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث. وقال إنه مذهب مالك.

ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الأحاديث التي يرووها جماعة من الصحابة فإن غالبها بالألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في رواية وفي أخرى بغير ذاك اللفظ مما يؤدي معناه وهذا أمر لا شك فيه.

الحال الثالثة: أن يحذف الراوي بعض لفظ الخبر فينبغي أن ينظر فإن كان المحذوف متعلقاً بالمحذوف منه تعلقاً لفظياً أو معنوياً لم يجوز بالاتفاق.

فإن ترك الراوي لما هو متعلق بما رواه لاسيما ما كان متعلقاً به تعلقاً لفظياً خيانة في الرواية (١).

وإن لم يكن كذلك فاختلفوا على أقوال؛ وأنت خير بأن كثيراً من الصحابة والتابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بعضه لاسيما في الأحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبي ﷺ (٢) ونحوه من الأحاديث وهم

(١) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (٥٥٣/٢): يحرم على الراوي أن ينقص من الحديث شيئا يتعلق بباقي الحديث إجماعاً، لبطان المقصود من الحديث نحو الغاية والاستثناء ونحوهما. اهـ

وانظر: «الكفاية» ص (١٩١)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (١٠٦)، «تدريب الراوي» (١٠٣/٢)، «جمع الجوامع»

(١٤٤/٢)، «نهاية السؤل» (٣٣٣/٢)، «المسودة» ص (٣٠٤).

(٢) أخرجه مسلم من حديث جابر بن عبد الله، رقم (١٢١٨).

قدوة لمن بعدهم في الرواية لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك الاقتصاد على البعض مفسدة (١) (٢).

الحال الرابع: أن يزيد الراوي في روايته للخبر على ما سمعه من النبي ﷺ فإن كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فلا بأس بذلك لكن بشرط أن يبين ما زاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوي (٣).

قال الماوردي والرويانى: يجوز من الصحابي زيادة بيان السبب لكونه مشاهدًا للحال ولا يجوز من التابعي؛ وأما تفسير المعنى: فيجوز منهما، ولا وجه للاقتصار على الصحابي والتابعي في تفسير معنى الحديث، فذلك جائز لكل من يعرف معناه معرفة صحيحة على مقتضى اللغة العربية بشرط الفصل بين الخبر المروي وبين التفسير الواقع منه بما يفهمه السامع.

الحال الخامس: إذا كان الخبر محتملاً لمعنيين متنافيين فاقتصر الراوي على تفسيره بأحدهما فإن كان المقتصر على أحد المعنيين هو الصحابي كان تفسيره كالبيان لما هو المراد، وإن كان المقتصر غير صحابي ولم يقع الإجماع على أن المعنى الذي اقتصر عليه هو المراد

(١) انظر رواية الحديث بالمعنى: «الرسالة» للإمام الشافعي ص (٣٧٠)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (١٠٥)، «قواعد التحديث» ص (٢٢١)، «توضيح الأفكار» (٣٧١/٢)، «الإلماع» ص (١٧٨) «تدريب الراوي» (٩٨/٢)، «المحدث الفاصل» ص (٥٣٣)، «الكفاية» ص (١٩٨)، «شرح النووي على مسلم» (٣٦/١)، «أصول الحديث» ص (٢٥١)، «شرح الكوكب المنير» (٥٣٠/٢).

(٢) قال الفتوحى فى «شرح الكوكب المنير» (٥٣٦/٢): محل الخلاف فى غير الكتب المصنفة لاتفاقهم على أنه «لا يجوز تغيير الكتب المصنفة لما فيه من تغيير تصنيف مصنفها».

قال ابن الصلاح: لا نرى الخلاف جارياً، ولا أجراه الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب، ويثبت فيه لفظاً آخر بمعناه. فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم فى ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب. وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب.

(٣) انظر: «تدريب الراوي» (٢٦٨/١)، «توضيح الأفكار» (٥١/٢)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٤٥)، «شرح الكوكب المنير» (٤٤١/٢).

فلا يصار إلى تفسيره، بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم هو المراد المشترك أو المجمل فيتوقف العمل به على ورود دليل يدل على أن المراد أحدهما بعينه، والظاهر أن النبي ﷺ لا ينطق بما يحتمل المعنيين المتنافيين لقصد التشريع ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية بحيث لا يفهم الراوي لذلك عنه من الصحابة ما أراد به ذلك اللفظ، بل لا بد من بيانه بما يتضح به المعنى المراد، فقد كانوا يسألونه ﷺ إذا أشكل عليهم شيء من أقواله أو أفعاله فكيف لا يسألونه عن مثل هذا.

الحال السادس: أن يكون الخبر ظاهرًا في شيء فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره إما بصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب أو عن التحريم إلى الكراهة ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فعله. وهذا هو الحق؛ لأننا متبعون بروايته لا برأيه.

فصل: في ألفاظ الرواية

اعلم أن الصحابي إذا قال: (سمعت) رسول الله ﷺ أو (أخبرني)، أو (حدثني)، فذلك لا يحتمل الوساطة بينه وبين رسول الله ﷺ، وما كان مرويًا بهذه الألفاظ أو ما يؤدي معناها كـ (شافهني) رسول الله ﷺ أو (رأيتَه يفعل كذا) فهو حجة بلا خلاف.

وأما إذا جاء الصحابي بلفظ يحتمل الوساطة بينه وبين رسول الله ﷺ كأن يقول: (قال رسول الله - ﷺ - كذا) أو (أمر بكذا) أو (نهى عن كذا) أو (قضى بكذا)، فذهب الجمهور إلى أن ذلك حجة سواء كان الراوي من صغار الصحابة أو من كبارهم؛ لأن الظاهر أنه روى ذلك عن النبي ﷺ وعلى تقدير أن تمَّ واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور، وهو الحق وخالف في ذلك داود الظاهري فقال: إنه لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول ولا حجة لهذا؛ فإن الصحابي عدل عارف بلسان العرب، وقد أنكر هذه الرواية عن داود بعض أصحابه.

فإن قال الصحابي: (أمرنا بكذا) أو (نهينا عن كذا) بصيغة الفعل المبني للمفعول،

فذهب الجمهور إلى أنه حجة؛ لأن الظاهر أن الأمر والنهي هو صاحب الشريعة، وأيضاً فإن الصحابي إنما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التي يثبت بها التكليف لجميع الأمة ويبعد كل البعد أن يأتي بمثل هذه العبارة ويريد غير رسول الله ﷺ، فإنه لا حجة في قول غيره، ولا فرق بين أن يأتي الصحابي بهذه العبارة في حياة رسول الله ﷺ أو بعد موته، فإن لها حكم الرفع وبها تقوم الحجة.

ومثل هذا إذا قال: (من السنة كذا) فإنه لا يحمل إلا على رسول الله ﷺ وبه قال الجمهور.

وأما التابعي إذا قال: (من السنة كذا) فله حكم مراسيل التابعين، هذا أرجح ما يقال فيه، واحتمال كونه أراد مذاهب الصحابة وما كان عليه العمل في عصرهم خلاف الظاهر، فإن إطلاق ذلك في مقام الاحتجاج وتبليغه إلى الناس يدل على أنه أراد سنة صاحب الشريعة.

أما لو قال الصحابي: (كانوا يفعلون) أو (كنا نفعل) ولا يقول على عهد النبي ﷺ فلا تقوم بمثل هذه الحجة؛ لأنه ليس بمسند إلى تقرير النبي ﷺ، ولا هو حكاية للإجماع.

الفاظ الرواية من غير الصحابي: لها مراتب بعضها أقوى من بعض:

■ المرتبة الأولى: أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ: وهذه المرتبة هي الغاية في التحمل؛ لأنها طريقة رسول الله ﷺ فإنه هو الذي كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهي أبعد من الخطأ والسهو.

قال الماوردي والرويان: ويصح تحمل التلميذ عن الشيخ سواء كانت القراءة عن قصد أو اتفاقاً أو مذاكرة، ويجوز أن يكون الشيخ أعمى يملئ من حفظه، ويجوز أن يكون أصم ويجوز أن يكون التلميذ أعمى ولا يجوز أن يكون أصم، وكما تجوز الرواية من حفظ الشيخ يجوز أن تكون من كتابه إذا كان واثقاً به ذاكراً لوقت سماعه له.

وروي عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه لا تجوز الرواية من الكتاب ولا وجه لذلك، فإنه

يستلزم بطلان فائدة الكتاب ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من الرواية من الحفظ؛ لأن الحفظ مظنة السهو والنسيان والاشتباه.

وللتلميذ في هذه المرتبة التي هي أقوى المراتب أن يقول: (حدثني) و(أخبرني) و(أسمعني) و(حدثنا) و(أخبرنا) و(أسمعنا)، إذا كان الشيخ قاصداً لإسماعه وحده أو مع جماعة فإن لم يقصد ذلك فيقول: (سمعتي يحدث) (١).

■ المرتبة الثانية: أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمع: وأكثر المحدثين يسمون هذا عرضاً، وذلك لأن التلميذ بقراءته على الشيخ كأنه يعرض عليه ما يقرؤه، ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة، ورواية معمول بها، ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد بخلافه.

وتصح رواية الحديث عن من لم يعلم معناه، وهذا فيما أظن إجماع من أئمة الحديث، وكيف لا وفي الحديث: «رَبَّ حَامِلٍ فَقْهِ غَيْرِ فَقْهِهِ، وَرَبَّ حَامِلٍ فَقْهِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (٢). ولو شرطنا علم الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه وينسد بذلك باب الحديث.

ويقول التلميذ في هذه الطريقة: (قرأت على فلان)، أو (أخبرني) أو (حدثني قراءة عليه)، وأما إطلاق (أخبرني) أو (حدثني) بدون تقييده بقوله: (قراءة عليه) فمنع من ذلك جماعة منهم: ابن المبارك، ويحيى بن يحيى، وأحمد بن حنبل، والنسائي؛ لأن ظاهر ذلك يقتضي أن الشيخ هو الذي قرأ بنفسه. وقال الزهري، ومالك، وسفيان الثوري، وابن عيينة، ويحيى بن سعيد القطان، والبخاري: أنه يجوز؛ لأن القراءة على الشيخ كالقراءة منه (٣).

(١) انظر: «مقدمة ابن الصلاح» ص (٦٢)، «شرح نخبة الفكر» ص (٢١٠)، «الإلماع» ص (٦٩)، «توضيح الأفكار» (٢٩٧/٢)، «تدريب الراوي» (٨/٢)، «الكفاية» ص (٢٩٤)، «الإحكام» لابن حزم (٢٥٥/١)، «شرح الكوكب المنير» (٤٩١/٢)، «نهاية السؤل» (٣٢٠/٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤١٠٥)، وأبو داود (٣٦٦٠)، والترمذي (٢٦٥٦)، وأحمد (١٨٣/٥)، والداري (٢٢٠٩). والحديث ذكره شيخنا الوادعي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى في «الصحيح المسند» رقم (٣٥١).

(٣) انظر مسألة العرض: في «معرفة علوم الحديث» ص (٢٥٩)، «تدريب الراوي» (١٢/٢)، «المحدث الفاصل» ص (٤٢٠)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٦٤)، «الإحكام» لابن حزم (٢٥٥/١).

■ المرتبة الثالثة: الكتابة المقترنة بالإجازة: نحو أن يكتب الشيخ إلى التلميذ (سمعت من فلان كذا وقد أجزت لك أن ترويه عني) وكان خط الشيخ معروفاً، فإن تجردت الكتابة عن الإجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين.

قال البيهقي في «المدخل»: الآثار في هذا كثيرة من التابعين فمن بعدهم، وفيها دلالة على أن جميع ذلك واسع عندهم؛ وكتب النبي ﷺ إلى عماله بالأحكام شاهدة لقوله.

■ المرتبة الرابعة: المناولة: وهو أن يناول الشيخ تلميذه صحيفة، وهي على وجهين:

■ الوجه الأول: أن تقترن بالإجازة، وذلك بأن يدفع أصله أو فرعاً مقابلاً عليه ويقول: (هذا سماعي فاروه عني)، أو يأتي التلميذ إلى الشيخ بجزء فيه سماعه فيعرضه على الشيخ ثم يعيده إليه ويقول: (هو من مروياتي فاروه عني). قال عياض: أنها تجوز الرواية بهذه الطريقة بالإجماع. وقال المازري: لا شك في وجوب العمل بذلك، ولا معنى للخلاف فيه (١).

الوجه الثاني: أن لا تقترن بالإجازة، بل يناوله الكتاب ويقتصر على قوله: (هذا سماعي من فلان) ولا يقول: (أروه عني)، فقال ابن الصلاح والنووي: لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء (٢).

المرتبة الخامسة: الإجازة: وهي أن يقول: (أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث بعينه)، أو (هذا الكتاب)، أو (هذه الكتب)، فذهب الجمهور إلى جواز الرواية بها ومنع ذلك الجماعة (٣).

(١) انظر: «توضيح الأفكار» (٣٣٤/٢)، «شرح النخبة» ص (٢١٦)، «جامع بيان العلم» (٢١٨/٢)، «تدريب الراوي» (٤٥/٢)، «الكفاية» ص (٣١٨)، «الإلماع» ص (٧٩).

(٢) انظر: «الكفاية» ص (٣١٦)، «الإلماع» ص (٧٩)، «توضيح الأفكار» (٣٣٤/٢)، «جامع بيان العلم» (٢١٨/٢)، «تدريب الراوي» (٤٦/٢)، «معرفة علوم الحديث» ص (٢٥٧).

(٣) انظر: «مقدمة ابن الصلاح» ص (٧٢)، «الإلماع» ص (٨٨)، «شرح ألفية العراقي» (٦١/٢)، «تدريب الراوي» (٢٩/٢)، «توضيح الأفكار» (٣١٧/٢)، «قواعد التحديث» ص (٢٠٣).

(فائدة): وإذا عرفت هذا علمت أنه لا وجه لما قاله ابن حزم في كتاب الأحكام أنه بدعة غير جائزة.

مسألة: اختلفوا هل يجوز للتلميذ أن يقول في الإجازة (حدثني) أو (أخبرني) أو (حدثنا) أو (أخبرنا) من غير تقييد بكون ذلك إجازة فمنهم من أجازته، ومنهم من منعه إلا بالقييد المذكور، وهو أن يقول: (حدثني إجازة) أو (أخبرني إجازة). قال ابن دقيق العيد: وأجود العبارات في الإجازة أن يقول: (أجاز لنا)، قيل: ويجوز أن يقول (أنبأني) بالاتفاق.

وهذه الطريقة على أنواع:

الأول: أن يميز في معين لمعين، نحو أن يقول: (أجزت لك أو لكم رواية الكتاب الفلاني عني)؛ وهذه الطريقة أعلى أنواع الإجازة.

الثاني: أن يميز لمعين في غير معين، نحو أن يقول: (أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي)، فجوز هذا الجمهور، ومنعه جماعة منهم الجويني.

النوع الثالث: أن يميز غير معين بغير معين لغیر معين نحو أن يقول: (أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي جميع مروياتي)، وقد جوز هذا جماعة منهم: الخطيب، وأبو الطيب الطبري، ومنعه آخرون وهذا فيما إذا كان المجاز له أهلاً للرواية. وأما إذا لم يكن أهلاً لها كالصبي فجوز ذلك قوم ومنعه آخرون، واحتج الخطيب للجواز: بأن الإجازة إباحة المجيز للمجاز له أن يروي عنه، والإباحة تصح للمكلف وغيره، ولا بد من تقييد قول من قال بالجواز بأن لا يروي من ليس بمأهل للرواية إلا بعد أن يصير متأهلاً لها (١).

* * *

(١) قال ابن تيمية في المسودة ص (٢٩١): الإجازة المطلقة لكل أحد صحيحة، كقوله: (أجزت ذلك لكل من أرادته) ونحوه، ذكره القاضي.

وانظر: «العضد على ابن الحاجب» (٧٠/٢)، «جمع الجوامع» (١٧٤/٢)، «فوائح الرحموت» (١٦٥/٢)، «غاية الوصول» ص (١٠٦)، «الإلماع» ص (٩٨)، «قواعد التحديث» ص (٢٠٣)، «توضيح الأفكار» (٣١٧/٢)، «تدريب الراوي» (٣٢/٢).

فصل: الحديث الصحيح والمرسل

الحديث الصحيح

الصحيح من الحديث: هو ما اتصل بإسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علة قادحة.

الحديث المرسل

فما لم يكن متصلًا ليس بصحيح، ولا تقوم به الحجة، ومن ذلك المرسل، وهو: أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ، ويقول: قال رسول الله ﷺ. هذا اصطلاح جمهور أهل الحديث.

وأما جمهور أهل الأصول، فقالوا: المرسل: قول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم. وإطلاق المرسل على هذا، وإن كان اصطلاحًا لا مشاحة فيه (١).

لكن محل الخلاف هو: المرسل باصطلاح أهل الحديث، فذهب الجمهور إلى ضعفه، وعدم قيام الحجة به لاحتمال أن يكون التابعي سمعه من بعض التابعين فلم يتعين أن الواسطة صحابي لا غير حتى يقال قد تقرر أن الصحابة عدول فلا يضر حذف الصحابي، وأيضًا يحتمل أنه سمعه من مدع يدعي أن له صحبة ولم تصح صحبته.

وذهب جماعة منهم أبو حنيفة إلى قبوله وقيام الحجة به، حتى قال بعض القائلين

(١) قال ابن الصلاح في «المقدمة» ص (٢٧): ففي الفقه وأصوله: أن كل ذلك يسمى مرسلًا. قال وإليه ذهب من أهل الحديث أبو بكر الخطيب وقطع به إلا أن أكثر ما يوصف بالإرسال من حيث الاستعمال: ما رواه التابعي عن النبي ﷺ وما رواه تابع التابعي فيسمونه معضلاً.

انظر في حد المرسل: «الإحكام» لابن حزم (١/١٣٥)، «شرح نخبة الفكر» ص (١١٠)، «توضيح الأفكار» (١/٢٨٦)، «الكفاية» ص (٢٠)، «أصول الحديث» ص (٣٣٩).

بقبول المرسل: إنه أقوى من المسند لشقة التابعي بصحته، ولهذا أرسله، وهذا غلو خارج عن الإنصاف (١).

والحق: عدم القبول لما ذكرنا من الاحتمال.

قال ابن عبد البر: لا خلاف في أنه لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غير محترز يرسل عن غير الثقات، قال: وهذا الاسم واقع بالإجماع على حديث التابعي الكبير عن النبي ﷺ.

وقال أيضًا: قال طائفة من أصحابنا: مراسيل الثقات مقبولة بطريق أولى، واعتلوا: بأن من أسند لك فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه لك، ومن أرسل من الأئمة حديثًا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته. اهـ

يجاب عن قوله: (من أرسل مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته) أن الثقة قد يظن من ليس بثقة ثقة عملاً بالظاهر، ويعلم غيره من حاله ما يقدر فيه والجرح مقدم على التعديل.

ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم: أن المرسل ليس بحجة عن إمام التابعين سعيد ابن المسيب، وعن مالك بن أنس، وجماعة من أهل الحديث، ونقله غيره عن الزهري والأوزاعي. وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك وغيره. قال الخطيب: لا خلاف بين أهل العلم أن إرسال الحديث الذي ليس بتدليس هو رواية الراوي عمن لم يعاصره أو لم يلقيه

(١) ومن ذلك قول محمد بن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ: إن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل، ولم يأت عن أحد إنكارها إلى رأس المائتين. اهـ حتى قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: كأن ابن جرير يعني أن الشافعي أول من أبى قبول المرسل. ويرد على قول الطبري بما نقله عن الإمام مسلم في «مقدمة صحيحه» عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل التابعين، وما نقله عن ابن سيرين وغيره في المرسل، وما نقله الحاكم عن سعيد بن المسيب ومالك بن أنس وغيرهم بعدم حجية المرسل. اهـ

ومن ذلك أيضًا ما قال أبو الوليد الباجي: إنكار كونه حجة بدعة حدثت بعد المائتين. وذلك لقبولهم مراسيل الأئمة من غير تكبير. ! قلت: هذا قول مخالف للإجماع الصحيح الذي نقله المؤلف وغيره من عدم قبول المرسل عند أهل الحديث.

كرواية سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير ومحمد بن المنكدر والحسن البصري وقتادة وغيرهم من التابعين عن رسول الله ﷺ فإنه قيل: هو مقبول إذا كان المرسل ثقة عدلاً، وهو قول مالك وأهل المدينة وأبي حنيفة وأهل العراق وغيرهم. وقال الشافعي: لا يجب العمل وعليه أكثر الأئمة (١).

مسألة: مراسيل الصحابة: قال الحاكم: واختلف مسقطو العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابة خبراً عن النبي ﷺ ولم يسمعه منه، كقول أنس بن مالك: ذكر لي أن النبي ﷺ قال لمعاذ: «من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة» (٢) الحديث، فقال بعض من لا يقبل مراسيل الصحابة: لا نشك في عدالتهم، ولكنه قد يروي الراوي عن تابعي أو عن أعرابي لا تعرف صحبته، ولو قال: لا أروي لكم إلا من سمعي أو من صحابي لوجب علينا قبول مرسله.

وقال آخرون: مراسيل الصحابة كلهم مقبولة، لكون جميعهم عدولاً، وأن الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي ﷺ أو من صحابي سمعه من النبي ﷺ وأما ما رواه عن التابعين فقد بينوه، وهو أيضاً قليل نادر لا اعتبار به، قال: وهذا هو الأشبه بالصواب ثم رجح عدم قبول مراسيل غير الصحابة، فقال: والذي نختاره سقوط فرض الله بالمرسل بجهالة راويه ولا يجوز قبول الخبر إلا عمن عرفت عدالته ولو قال المرسل: حدثني العدل الثقة عندي بكذا لم يقبل حتى يذكر اسمه (٣). (٤)

(١) انظر: «شرح نخبه الفكر» ص (١١٢)، «قواعد التحديث» ص (١٣٤)، «توضيح الأفكار» (٢٨٧/١)، «تدريب الراوي»

(١٩٨/١)، «الكفاية» ص (٣٨٤)، «المجموع للنووي» (٦٠/١)، «أصول الحديث» ص (٣٣٨)، «صحيح مسلم»

(١٢/١)، «معرفة علوم الحديث» ص (٢٥).

(٢) أخرجه البخاري برقم (١٢٩) عن أنس.

(٣) انظر: «الكفاية» ص (٣٨٥)، «معرفة علوم الحديث» ص (١٤)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٢٦)، «توضيح الأفكار»

(٣١٧/١)، «قواعد التحديث» ص (١٤٣)، «تدريب الراوي» (٢٠٧/١).

(٤) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (٥٨١/٢) مبيناً أن هذا الحكم وهو قبول رواية الصحابة ما كان كبارهم؛ فقال: وأما صغار الصحابة - كمحمد بن أبي بكر، فإنه ولد قبل وفاة النبي ﷺ بثلاثة أشهر وأيام -

الحديث المنقطع والمعضل

مسألة: ولا تقوم الحجة بالحديث المنقطع، وهو: الذي سقط من رواته واحد ممن دون الصحابة ولا بالمعضل، وهو: الذي سقط من رواته اثنان ولا بما سقط من رواته أكثر من اثنين، لجواز أن يكون الساقط أو الساقطان أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات، ولا عبرة بكون الراوي لما هذا حال ثقة متثبتاً؛ لأنه قد يخفى عليه من حال من يظنه ثقة ما هو جرح فيه (١).

■ فائدة في حكم الحديث المبهم:

ولا تقوم الحجة أيضاً بحديث يقول فيه بعض رجال إسناده: عن رجل، أو عن شيخ، أو عن ثقة أو نحو ذلك، لما ذكرنا من العلة، وهذا مما لا ينبغي أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم؛ لأن من لم يكن من أهل الفن لا يعرف ما يجب اعتباره.

* * *

= فإن مراسيلهم كمراسيل كبار التابعين، لا من قبيل مراسيل الصحابة؛ وهذا مما يلغز به. فيقال: صحابي حديثه مرسل لا يقبله من يقبل مراسيل الصحابة. اهـ

(١) قال الفتوحى في «شرح الكوكب المنير» (٢/٥٨٠): الانقطاع: إما في الحديث أو الإسناد، على ما يؤخذ من كلامهم من الاطلاقين؛ إذ مرة يقولون في الحديث: منقطع، ومرة في الإسناد منقطع. فالمنقطع بهذا الاعتبار أخص من مطلق المنقطع المقابل للمتصل الذي هو مورد التقسيم. فإن كان الساقط أكثر من واحد باعتبار طبقتين فصاعداً، إن كان في موضع واحد سمي معضلاً، وإن كان في موضعين سمي منقطعاً من موضعين. إذا علم ذلك: فإذا روى عن من يلقه، فهو مرسل من حيث كونه انقطع بينه وبين من روى عنه، كما تقدم في المسألة التي قبلها على رأي القاضى وكثير من الفقهاء، ومنقطع على رأي المحدثين، كما تقدم عنهم في أصل المرسل. وموقوف لكونه وقفه على شخص. اهـ

انظر: «الكفاية» ص (٢٠)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٢٧)، «شرح نخبة الفكر» ص (١١٠)، «تدريب الراوى» (١٩٥/١)، «توضيح الأفكار» (٣٢٤/١)، «معرفة علوم الحديث» ص (٢٧).

فصل: طرق ثبوت العدالة

واذ قد تقرر لك أن العدالة شرط فلا بد من معرفة الطريقة التي تثبت بها، وأقوى الطرق المفيدة لثبوتها:

■ الاختبار: في الأحوال بطول الصحبة والمعاشرة والمعاملة، فإذا لم يعثر عليه على فعل كبيرة، ولا على ما يقتضي التهاون بالدين والتساهل في الرواية، فهو ثقة، وإلا فلا.

■ التزكية: وهي إما أن تكون بخبر عدلين مع ذكر السبب، ولا خلاف أن ذلك تعديل، أو بدون ذكره والجمهور على قبوله، ويكفي أن يقول: هو عدل. وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته، كذا قال الجويني، والقاضي أبو بكر، وغيرهما، قال القاضي: وهو أقوى من تزكيته باللفظ. وحكى الصفي الهندي الاتفاق على هذا (١).

ومن طرق التزكية، الاستفاضة فيمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة، فإن ذلك يكفي. قال ابن الصلاح: وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعي، وعليه الاعتماد في أصول الفقه (٢).

ومن طرق التزكية، العمل بخبر الراوي، حكاه أبو الطيب الطبري عن الشافعية، ونقل فيه الآمدي الاتفاق؛ واعترض عليه بأنه قد حكى الخلاف فيه القاضي في «التقريب».

ومن طرق التزكية، أن يروي عنه من عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن عدل، كيحيى بن سعيد القطان، وشعبة، ومالك فإن ذلك تعديل. ولا بد في هذه الطريقة من أن يظهر أن الراوي عنه لا يروي إلا عن عدل ظهوراً بيناً إما بتصريحه بذلك، أو بتتبع عاداته بحيث لا تختلف في بعض الأحوال، فإن لم يظهر ذلك ظهوراً بيناً فليس بتعديل، فإن كثيراً

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٣١/٢)، «العقد على ابن الحاجب» (٦٦/٢)، «جمع الجوامع» (١٦٤/٢)، «فوائد الرحموت» (١٤٩/٢)، «الرفع والتكميل» ص (٧٠).

(٢) انظر: «توضيح الأفكار» (١٢٤/٢)، «تدريب الراوي» (٣٠١/١)، «الكفاية» ص (٨٦)، «شرح الكوكب المنير» (٤٢٨/٢)، «فوائد الرحموت» (١٤٨/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٦٥).

من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار ولبيان حالها، ومن هذه الطريقة قولهم: (رجالهم رجال الصحيح) وقولهم: (روى عنه البخاري ومسلم أو أحدهما) (١).

فرع: الخلاف في عدالة المبهم

اختلف أهل العلم في تعديل المبهم، كقولهم: (حدثني الثقة) أو (حدثني العدل)، فذهب جماعة إلى عدم قبوله، وقال أبو حنيفة: يقبل، والأول أرجح؛ لأنه وإن كان عدلاً عنده فربما لو سماه لكان مجروحاً عند غيره (٢).

ومن هذا قول الشافعي في مواضع كثيرة: (حدثني الثقة)، وكذا كان يقول مالك، وهذا إذا لم يعرف من لم يسمه، أما إذا عرف بقريئة حال أو مقال كان كالتصريح باسمه فينظر فيه.

قال أبو حاتم: إذا قال الشافعي: أخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب فهو ابن أبي فديك، وإذا قال: أخبرني الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان، وإذا قال: أخبرني الثقة عن الوليد بن كثير فهو أبو أسامة، وإذا قال: أخبرني الثقة عن الأوزاعي فهو عمرو بن أبي سلمة، وإذا قال: أخبرني الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجي، وإذا قال: أخبرني الثقة عن صالح مولى التؤمة، فهو إبراهيم بن أبي يحيى (٣).

فرع آخر: الخلاف في قبول الجرح والتعديل من دون ذكر السبب

مسألة: هل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا؟ فذهب جماعة إلى أنه لا بد من ذكر السبب فيهما، وذهب آخرون إلى أنه لا يجب ذكر السبب فيهما إذا كان

(١) انظر: «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٣)، «تدريب الراوي» (٣١٤/١)، «الكفاية» ص (٨٩)، «شرح الكوكب المنير» (٤٣٦/٢)، «فوائد الرحمت» (١٥٠/٢)، «نهاية السؤل» (٣٠٦/٢).

(٢) انظر: «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٢)، «توضيح الأفكار» (١٦٧/٢)، «تدريب الراوي» (٣١٠/١)، «الكفاية» ص (٨٩)، «شرح الكوكب المنير» (٤٣٧/٢)، «الإحكام» لابن حزم (١٣٥/١).

(٣) بينا مقصد الشافعي من ذكر الثقة نقلناه من كلام الأئمة في تحقيقنا على الرسالة وذلك في مقدمة الكتاب ص (٢١)؛ وانظر: «مناقب الشافعي» للبيهقي (٣١٥/٢)، «طبقات الحنابلة» (٢٨١/١ - ٢٨٢).

بصيرًا بالجرح والتعديل، واختار هذا القاضي أبو بكر، وذهب جماعة إلى أنه يقبل التعديل من غير ذكر السبب بخلاف الجرح فلا يقبل إلا بذكر السبب؛ لأن أسباب التعديل كثيرة فيشق ذكرها بخلاف الجرح، فإنه يحصل بأمر واحد، وأيضًا سبب الجرح يختلف فيه، بخلاف سبب التعديل، وإلى هذا ذهب الشافعي.

قال القرطبي: الأكثر من قول مالك، قال الخطيب: وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخاري ومسلم، وذهب جماعة إلى أنه يقبل الجرح من غير ذلك السبب، ولا يقبل التعديل إلا بذكر السبب، قالوا: لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة؛ لتسارع الناس إلى الظاهر.

والحق أنه: لا بد من ذكر السبب في الجرح والتعديل؛ لأن الجرح والمعدل قد يظنان ما ليس بجرح جارحًا وقد يظنان ما لا يستقل بإثبات العدالة تعديلاً، ولا سيما مع اختلاف المذاهب في الأصول والفروع، فقد يكون ما أبهمه الجرح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه، وعلى خلاف ما يعتقد، وإن كان حقًا، وقد يكون ما أبهمه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه، وعلى ما يعتقد، وإن كان في الواقع مخالفًا للحق كما وقع ذلك كثيرًا (١).

وعندي: أن الجرح المعمول به هو أن يصفه بضعف الحفظ أو بالتساهل في الرواية أو بالإقدام على ما يدل على تساهله بالدين. والتعديل المعمول به: هو أن يصفه بالتحري في الرواية والحفظ لما يرويه، وعدم الإقدام على ما يدل على تساهله بالدين، فاشدد على هذا يدريك تنتفع به عند اضطراب أمواج الخلاف.

فإن قلت: إذا ورد الجرح المطلق كقول الجرح: ليس بثقة أو ليس بشيء أو هو ضعيف، فهل يجوز العمل بالمروي مع هذا أم لا؟ قلت: يجب حينئذ التوقف حتى يبحث المطلع على ذلك على حقيقة الحال في مطولات المصنفات في هذا الشأن «كتهذيب الكمال»

(١) انظر: «الكفاية» ص (١٠٧)، «تدريب الراوي» (٣٠٥/١)، «توضيح الأفكار» (١٣٣/٢)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥١)، «تيسير التحرير» (٦١/٣)، «الإحكام لابن حزم» (١٣١/١).



للمزي وفروعه، وكذا «تاريخ الإسلام»، و«تاريخ النبلاء»، و«الميزان» للذهبي.

فرع ثالث: تعارض الجرح والتعديل والجمع بينهما

وفيه أقوال:

القول الأول: أن الجرح مقدم على التعديل وإن كان المعدلون أكثر من الجارحين وبه قال الجمهور، كما نقله عنهم الخطيب، ونقل القاضي فيه الإجماع، قال ابن الصلاح: إنه الصحيح؛ لأن مع الجرح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل، قال ابن دقيق العيد: وهذا إنما يصح على قول من قال: إن الجرح لا يقبل إلا مفسراً. وقد استثنى أصحاب الشافعي من هذا ما إذا جرحه بمعصية وشهد الآخر أنه قد تاب منها، فإنه يقدم في هذه الصورة التعديل؛ لأن معه زيادة علم.

القول الثاني: أنه يقدم التعديل على الجرح؛ لأن الجرح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحاً، والمعدل إذا كان عدلاً لا يعدل إلا بعد تحصيل الموجب لقبوله جارحاً، حكى هذا الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ولا بد من تقييد هذا القول بالجرح المجمل؛ إذ لو كان الجرح مفسراً لم يتم ما علل به من أن الجرح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحاً إلخ.

القول الثالث: أنه يقدم الأكثر من الجارحين والمعدلين

قال في «المحصول»: وعدد المعدل إذا زاد قيل إنه يقدم على الجرح وهو ضعيف؛ لأن سبب تقديم الجرح اطلاع الجرح على زيادة ولا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

القول الرابع: أنهما يتعارضان فلا يقدم أحدهما على الآخر إلا بمرجح.

والحق التحقيق بالقبول: أن ذلك محل اجتهاد للمجتهد، وقد قدمنا أن الراجح أنه لا بد من التفسير في الجرح والتعديل، فإذا فسر الجرح ما جرح به، والمعدل ما عدل به، لم يخف على المجتهد الراجح منهما من المرجوح، وأما على القول بقبول الجرح والتعديل المجملين من عارف فالجرح مقدم على التعديل؛ لأن الجرح لا يمكن أن يستند في

جرحه إلى ظاهر الحال بخلاف المعدل فقد يستند إلى ظاهر الحال، وأيضًا حديث من تعارض فيه الجرح والتعديل المجملان قد دخله الاحتمال فلا يقبل (١).

فصل: عدالة الصحابة

القول الأول: اعلم أن ما ذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الراوي، إنما هو في غير الصحابة، فأما فيهم فلا؛ لأن الأصل فيهم العدالة فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم، حكاه ابن الحاجب عن الأكثرين، قال القاضي: هو قول السلف وجمهور الخلف، وقال الجويني: بالإجماع. ووجه هذا القول ما ورد من العمومات المقتضية لتعديلهم كتابًا وسنة، كقوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي: عدولًا وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقوله: ﴿وَالسَّيِّئُوتِ الْأُولُونَ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءٌ بَيْنَهُمْ﴾، وقوله ﷺ: «خير القرون قرني» (٢)، وقوله في حقهم: «لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدكم ولا نصيفه» (٣) وهما في الصحيح.

قال الجويني: ولعل السبب في قبولهم من غير بحث عن أحوالهم أنهم نقلت الشريعة، ولو ثبت التوقف في روايتهم، لانحصرت الشريعة على عصر الرسول ولما استرسلت على سائر الأعصار.

قال إلكيا الطبري: وأما ما وقع بينهم من الحروب والفتن فتلك أمور مبنية على الاجتهاد، وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد، والمخطئ معذور بل مأجور، وكما قال عمر بن عبد العزيز: تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا.

(١) انظر: «توضيح الأفكار» (١٦١/٢)، «تدريب الراوي» (٣١٠/١)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (٥٢)، «الرفع والتكميل» ص (٥٩)، «الإحكام» للآمدي (٨٧/٢)، «المستصفى» (١٦٣/١)، «نهاية السؤل» (٣٠٥/٢)، «جمع الجوامع وشرح المحلى عليه» (١٦٤/٢)، «العضد على ابن الحاجب» (٦٦/٢)، «المسودة» ص (٢٧٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٦٦)، «فوائح الرحموت» (١٥٤/٢)، «تيسير التحرير» (٦٠/٣)، «شرح الكوكب المنير» (٤٣٠/٢).

(٢) الحديث أخرجه البخاري برقم (٢٦٥٢) ومسلم (٢٥٣٣) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري برقم (٣٦٧٣) ومسلم برقم (٢٥٤٠) عن أبي سعيد رضي الله عنه.

▪ القول الثاني: أن حكمهم في العدالة حكم غيرهم، فيبحث عنها، قال أبو الحسين بن القطان: فوحشي قتل حمزة وله صحبة، والوليد شرب الخمر، فمن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة، والوليد ليس بصحابي؛ لأن الصحابة إنما هم الذين كانوا على الطريقة. انتهى.

وهذا كلام ساقط جدًا فوحشي قتل حمزة، وهو كافر ثم أسلم، وليس ذلك مما يقدح به، فالإسلام يجب ما قبله، بلا خلاف؛ وأما قوله: والوليد ليس بصحابي إلخ، فلم يقل قاتل من أهل العلم إن ارتكاب المعصية يخرج من كان صحابيًا عن صحبته.

قال ابن الأنباري: وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم، وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية إلا أن يثبت ارتكاب قاذح، ولم يثبت ذلك والله الحمد، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله ﷺ حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنه لا يصح وما صح فله تأويل صحيح.

وإذا تقرر لك عدالة جميع من ثبتت له الصحبة، علمت أنه إذا قال الراوي: عن رجل من الصحابة، ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم^(١).

فرع: التعريف بالصحابي:

إذا عرفت أن الصحابة كلهم عدول، فلا بد من بيان من يستحق اسم الصحبة، وقد

(١) قال تقي الدين ابن تيمية في «المسودة» ص(٢٩٢): الذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف: أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين عدول بتعديل الله تعالى لهم.

وقال ابن الصلاح وغيره في المقدمة ص(١٤٦): الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ولا يعتد بخلاف من خالفهم. اهـ وحكاه ابن عبد البر في مقدمة «الاستيعاب» (٩/١): إجماع أهل السنة والجماعة.

انظر: «المسودة» ص(٢٤٩)، «فواتح الرحموت» (١٥٥/٢)، «مقدمة ابن الصلاح» ص(١٤٦)، «شرح نخبة الفكر» ص(٥٣)، «قواعد التحديث» ص(١٩٩)، «تدريب الراوي» (٢١٤/٢).

اختلفوا في ذلك: فذهب الجمهور إلى أنه من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ولو ساعة، سواء روى عنه أم لا.

والحق: ما ذهب إليه الجمهور، وإن كانت اللغة تقتضي أن صاحب هو من كثرت ملازمته (١).

فرع آخر: طرق معرفة الصحابي

ويعرف كون الصحابي صحابياً بالتواتر، والاستفاضة، وبكونه من المهاجرين، أو من الأنصار، وبخبر صحابي آخر معلوم الصحة.

مسألة: واختلفوا هل يقبل قوله: إنه صحابي أم لا؟ فقال القاضي: يقبل؛ لأن وازع العدالة يمنعه من الكذب، إذا لم يرَ عن غيره ما يعارض قوله، وبه قال ابن الصلاح، والنووي؛ وتوقف ابن القطان في قبول قوله بأنه صحابي، وروي عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول. فقال: ومن يدع الصحة لا يقبل منه حتى نعلم صحبته وإذا علمناها فما رواه فهو على السماع حتى نعلم غيره. اهـ

واعلم: أنه لا بد من تقييد قول من قال بقبول خبره إنه صحابي بأن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه، وإلا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحة (٢).

* * *

(١) انظر: «شرح النووي على مسلم» (٣٥/١)، «الكفاية» ص (٤٩)، «تدريب الراوي» (٢٠٨/٢)، «توضيح الأفكار» (٤٢٦/٢)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (١٤٦)، «شرح نخبه الفكر» ص (١٧٦)، «الإصابة في تمييز الصحابة» (٧/١)، «أسد الغابة» (١٨/١).

(٢) انظر: «العضد على ابن الحاجب» (٦٧/٢)، «المستصفى» (١٦٥/١)، «نهاية السؤل» (٣١٣/٢)، «جمع الجوامع» (١٦٧/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٤٧٩/٢)، «تيسير التحرير» (٦٧/٣).

القسم الثالث
الإجماع
وما يتعلق به من مسائل



المقصد الثالث: الإجماع

وفيه أبحاث:

البحث الأول: في مسماه لغة واصطلاحاً:

قال في «المحصول»: الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين: أحدهما: العزم. قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ وقال ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل»^(١). وثانيهما: الاتفاق. يقال: أجمع القوم على كذا أي: صاروا ذوي جمع كما يقال ألبن، وأتمر إذا صار ذا لبن، وذا تمر. انتهى.

وأما في الاصطلاح: فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور^(٢).

والمراد بالاتفاق الاشتراك: إما في الاعتقاد أو في القول، أو في الفعل. ويخرج بقوله: (مجتهدي أمة محمد ﷺ) اتفاق العوام، فإنه لا عبرة بوافقهم ولا بخلافهم. ويخرج منه أيضاً اتفاق بعض المجتهدين، وبالإضافة إلى (أمة محمد ﷺ) خرج اتفاق الأمم السابقة. ويخرج بقوله (بعد وفاته) الإجماع في عصره ﷺ، فإنه لا اعتبار به. ويخرج بقوله (في عصر من الأعصار) ما يتوهم من أن المراد بالمجتهدين جميع مجتهدي الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، فإن هذا توهم باطل؛ لأنه يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع؛ إذ لا إجماع يوم القيامة،

(١) قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: قال النسائي الصواب عندنا موقوف ولم يصح رفعه ومدار رفعه على ابن جريج وعبد الله بن أبي بكر فأما حديث عبد الله بن أبي بكر فمن رواية يحيى بن أيوب عنه قال النسائي ويحيى بن أيوب ليس بالقوي وحديث ابن جريج عن الزهري غير محفوظ وقال البيهقي عبد الله بن أبي بكر أقام إسناده ورفعه وهو من الثقات الأثبات. اهـ

وقال الترمذي في «العلل الكبير» (٢٥٠/١): سألت محمداً، فقال: عن حفصة، عن النبي ﷺ خطأ، وهو حديث فيه اضطراب؛ والصحيح عن ابن عمر موقوف. اهـ
وقال الدارقطني في «العلل» (١٩٣/١٥): رفعه غير ثابت.

(٢) انظر: «مختصر التحرير» (١٨/١)، «شرح التلويح» (٢١/٣)، «التقرير والتحبير» (٢٠٩/٥)، «روضة الناظر» (٤٢١/١)، «البحر المحيط» (٤٨٧/٣)، «التحبير شرح التحرير» (١٥٢٢/٤).

وبعد يوم القيامة لا حاجة للإجماع.

والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة فلا يعتد بمن صار مجتهدًا بعد حدوثها، وإن كان المجتهدون فيها أحياء. وقوله: (على أمر من الأمور) يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات، واللغويات، ومن اشترط في حجية الإجماع انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الأمر زاد في الحد قيد الانقراض. ومن اشترط عدم سبق خلاف مستقر، زاد في الحد قيد عدم كونه مسبوقًا بخلاف. ومن اشترط عدالة المتفقين أو بلوغهم عدد التواتر زاد في الحد ما يفيد ذلك (١).

البحث الثاني:

وفيه أربعة مقامات:

المقام الأول، في إمكان الإجماع في نفسه،

فقال قوم: بإحالة إمكان الإجماع، قالوا: إن اتفاقهم على الحكم الواحد، الذي لا يكون معلومًا بالضرورة محال، كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة، على المأكل الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال.

وأجيب: بأن الاتفاق إنما يمتنع فيما يستوي فيه الاحتمال. أما عند الرجحان بقيام الدلالة أو الأمانة الظاهرة، فذلك غير ممتنع، وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة نبينا محمد ﷺ.

قالوا: ثانيًا: إن اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم، وانتشارهم في الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم.

وأجيب: بمنع كون الانتشار يمنع ذلك من جدهم في الطلب، وبحثهم عن الأدلة،

(١) انظر: «المستصفى» (١/١٨٨)، «شرح الكوكب المنير» (٢/٢٥٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٤١)، «تيسير التحرير» (٣/٢٣٥)، «فواتح الرحموت» (٢/٢٢١)، «جمع الجوامع» (٢/١٨١)، «المنحول» ص (٣١٣)، «غاية الوصول» ص (١٠٧)، «المسودة» ص (٣٣٠).



وانما يمتنع ذلك على من قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب.

قالوا: ثالثًا: الاتفاق إما عن قاطع أو ظني وكلاهما باطل، أما القاطع فلأن العلة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل، فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد، كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع. وأما الظني: فلأنه يمتنع الاتفاق عادة لاختلاف الأفهام وتباين الأنظار.

وأجيب: بمنع ما ذكر في القاطع؛ إذ قد يستغني عن نقله بحصول الإجماع، الذي هو أقوى منه. وأما الظني فقد يكون جليًا لا تختلف فيه الأفهام ولا تتباين فيه الأنظار، فهذا - أعني منع إمكان الإجماع في نفسه - هو المقام الأول (١).

المقام الثاني: على تقدير تسليم إمكانه في نفسه منع إمكان العلم به،

فقالوا: لا طريق لنا إلى العلم بحصوله؛ لأن العلم بالأشياء إما أن يكون وجدانيًا، أو لا يكون وجدانيًا. أما الوجداني: فكما يجد أحدنا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته، وألمه ولا شك أن العلم باتفاق أمة محمد ﷺ، ليس من هذا الباب. وأما الذي لا يكون وجدانيًا فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته لا مجال للعقل فيها؛ إذ كون الشخص الفلاني قال بهذا القول أو لم يقل به ليس من حكم العقل بالاتفاق، ولا مجال أيضًا للحس فيها؛ لأن الإحساس بكلام الغير لا يكون إلا بعد معرفته، فإذا العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلا بعد معرفة كل واحد منهم، وذلك متعذر قطعًا، ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الإسلامية، فإن العمر يفنى دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم فضلًا عن اختبار أحوالهم، ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم، ومن لم يكن من أهله ومعرفة كونه قال بذلك أو

(١) انظر: «البحر المحيط» (٤٨٨/٣)، «الإحكام» لابن حزم (٥٠٦/٤)، «الإحكام» للآمدي (٣٢٨/١)، «التبصرة» ص (٣٥٩).

(فائدة في أقوال الفرق في الإجماع): «نفائس الأصول» (٢٥٧٦/٦).

انظر: «البحر المحيط» (٣٨٤/٦)، «مبادئ الأصول إلى علم الأصول» لأبي منصور جمال الدين الحلي - وهو في أصول فقه الشيعة - ص (١٩٠)، «شرح ظُلُعة الشمس على الألفية» - وهو في أصول فقه الإباضية من الخوارج - لأبي محمد عبدالله السالمي (٦٦/٢).

لم يقل به، والبحث عن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل فرد من أفرادهم فإن ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة، فضلاً عن الإقليم الواحد، فضلاً عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الإسلام، ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس فضلاً عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله في تلك المسألة بعينها.

وأيضاً: قد يحمل بعض من يعتبر في الإجماع على الموافقة، وعدم الظهور بالخلاف التقية والخوف على نفسه، كما أن ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الإسلام فإنهم قد يعتقدون شيئاً إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من مضرتهم، وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد وإجماعهم على أمر فيمكن أن يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع عليه أهل بلدة أخرى، بل لو فرضنا حتماً اجتماع العالم بأسره في موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلاني فإن هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالإجماع؛ لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفاً فيه وسكت تقية وخوفاً على نفسه، وأما ما قيل: من أنا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة نبينا محمد ﷺ فإن أراد الاتفاق باطناً وظاهراً فذلك مما لا سبيل إليه البتة والعلم بامتناعه ضروري، وإن أراد ظاهراً فقط استناداً إلى الشهرة والاستفاضة، فليس هذا هو المعتبر في الإجماع، بل المعتبر فيه: العلم بما يعتقده كل واحد من المجتهدين في تلك المسألة بعد معرفة أنه لا حاصل له على الموافقة، وأنه يدين الله بذلك ظاهراً وباطناً، ولا يمكنه معرفة ذلك منه إلا بعد معرفته بعينه ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للإجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا، فقد أسرف في الدعوى وجازف في القول لما قدمنا من تعذر ذلك تعذراً ظاهراً واضحاً. ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب.

والعجب من اشتداد نكير القاضي أبي بكر على من أنكر تصور وقوع الإجماع عادة، فإن إنكاره على المنكير هو المنكر.

وفصل الجويني بين كليات الدين، فلا يمتنع الإجماع عليها وبين المسائل المظنونة

قلا يتصور الإجماع عليها عادة. ولا وجه لهذا التفصيل، فإن النزاع إنما هو في المسائل التي دليلها الإجماع وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة.

وجعل الأصفهاني الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع لا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به. قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة، وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الأمور النقلية. قال: والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوبًا في الكتب، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع إلا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم فلا. اهـ

المقام الثالث: النظر في نقل الإجماع إلى من يحتج به؛

قالوا: لو سلمنا إمكان ثبوت الإجماع عند الناقلين له لكان نقله إلى من يحتج به من بعدهم مستحيل؛ لأن طريق نقله إما التواتر أو الأحاد، والعادة تحيل النقل تواترًا لبعده أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقًا وغربًا ويسمعون ذلك منهم ثم ينقلونه إلى عدد متواتر من بعدهم ثم كذلك في كل طبقة إلى أن يتصل بنا وأما الأحاد: فغير معمول به في نقل الإجماع.

وأجيب: بأنه تشكيك في ضروري للقطع بإجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على المظنون، ولا يخفأك ما في هذا الجواب من المصادرة على المطلوب وأيضًا كون ذلك معلومًا ليس من جهة نقل الإجماع عليه، بل من جهة كون كل متشرع لا يقدم الدليل الظني على القطعي، ولا يجوز منه ذلك؛ لأنه إثارة للحجة الضعيفة على الحجة القوية، وكل عاقل لا يصدر منه ذلك.

المقام الرابع: هل الإجماع حجة شرعية؛

اختلف على تقدير تسليم إمكانه في نفسه وإمكان العلم به وإمكان نقله إلينا، هل هو حجة شرعية؟ فذهب الجمهور إلى كونه حجة، واختلف القائلون بالحجية، هل الدليل

على حجتيه العقل والسمع، أم السمع فقط؟ فذهب أكثرهم إلى أن الدليل على ذلك إنما هو السمع فقط، ومنعوا ثبوته من جهة العقل. قالوا: لأن العدد الكثير وإن بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد النبوة. وقال جماعة منهم أيضًا: إنه لا يصح الاستدلال على ثبوت الإجماع بالإجماع، كقولهم: إنهم أجمعوا على تخطئة المخالف للإجماع؛ لأن ذلك إثبات للشيء بنفسه وهو باطل؛ فإن قالوا: إن الإجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف ففيه إثبات الإجماع بنص يتوقف على الإجماع وهو دور.

وأجيب: بأن ثبوت هذه الصورة من الإجماع ودلائلها على وجود النص لا يتوقف على كون الإجماع حجة فلا دور، ولا يخفك ما في هذا الجواب من التعسف الظاهر، ولا يصح أيضًا الاستدلال عليه بالقياس؛ لأنه مظنون ولا يحتاج بالمظنون على القطعي فلم يبق إلا دليل النقل من الكتاب والسنة.

فمن جملة ما استدلو به، قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِيهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ١١٥﴾، ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحًا لما جمع بينه وبين المحذور فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة، ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم، وإذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة. وأجيب: بأننا لا نسلم أن المراد بسبيل المؤمنين في الآية هو إجماعهم لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم في متابعة الرسول ﷺ أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الإيمان به ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال.

ومن جملة ما استدلو به، قوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ﴾، فأخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطًا، والوسط من كل شيء خياره فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الأمة، فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية، وإذا ثبت أنهم لم يقدموا على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة.

لا يقال: الآية متروكة الظاهر؛ لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها، وخلاف ذلك معلوم بالضرورة لأننا نقول يتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً، هذا تقرير الاستدلال بهذه الآية.

فليس في الآية دلالة على محل النزاع أصلاً فإن ثبوت كون أهل الإجماع بمجموعهم عدولاً لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تعم بها البلوى، فإن ذلك أمر متروك إلى الشارع لا إلى غيره، وغاية ما في الآية أن يكون قولهم مقبولاً إذا أخبرونا عن شيء من الأشياء، وأما كون اتفاقهم على أمر ديني يصيره ديناً ثابتاً عليهم، وعلى من بعدهم إلى يوم القيامة فليس في الآية ما يدل على هذا ولا هي مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه بمطابقة ولا تضمن ولا التزام.

ومن جملة ما استدلووا به، قوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وتقرير الاستدلال بالآية: أنه سبحانه وصفهم بالخيرية المفسرة على طريق الاستدلال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الخيرية توجب الحقية لما أجمعوا عليه، وإلا كان ضلالاً، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

وأيضاً: لو أجمعوا على الخطأ لكانوا آمريين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف المنصوص، والتخصيص بالصحابة لا يناسب وروده في مقابلة أمم سائر الأنبياء.

ولا يخفak أن الآية لا دلالة لها على محل النزاع البتة، فإن اتصافهم بكونهم يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تصير ديناً ثابتاً على كل الأمة، بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فيها فالدليل على كون ذلك الشيء معروفاً أو منكراً هو الكتاب أو السنة لا إجماعهم، غاية ما في الباب إن إجماعهم يصير قرينة على أن في الكتاب والسنة ما يدل على ما أجمعوا عليه، وإما إنه دليل بنفسه فليس في هذه الآية ما يدل على ذلك.

ثم الظاهر: أن المراد من الأمة هذه الأمة بأسرها، لا أهل عصر من العصور، بدليل مقابلتهم بسائر أمم الأنبياء، فلا يتم الاستدلال بها على محل النزاع، وهو إجماع

المجتهدين في عصر من العصور.

ومن جملة ما استدلوا به من السنة، ما أخرجه الطبراني في «الكبير» من حديث ابن عمر عنه رضي الله عنه أنه قال: «لن تجتمع أمتي على الضلالة»^(١). وتقرير الاستدلال بهذا الحديث: أن عمومه ينفي وجود الضلالة، والخطأ ضلالة، فلا يجوز الإجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقًا.

فأين هذا من محل النزاع؟ وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية لا يجوز مخالفتها إلى آخر الدهر، وأي ملجئ إلى التمسك بالإجماع وجعله حجة شرعية وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا، وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، فلا يرجع في تبين الأحكام إلا إليه، وقوله سبحانه: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَزِدْهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، والرد إلى الله الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول الرد إلى سنته.

والحاصل: أنك إذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات، وعرفت ذلك حق معرفته تبين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة. ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع، وإمكانه، وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقًا، ولا يلزم من كون الشيء حقًا وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب، ولا يجب على مجتهد آخر بل ولا يجب على المقلد اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه.

وإذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب، وسنذكر ما ذكره أهل العلم في مباحث الإجماع من غير تعرض لذلك اكتفاء بهذا الذي حررناه هنا^(٢).

(١) أخرجه الترمذي عن ابن عمر، (٢١٦٧)، والطبراني في الكبير (١٣٦٢٣)، والحاكم (١١٥/١).

(٢) أقول: الملاحظ من كلام الشوكاني رحمته الله أنه يذهب إلى عدم حجية الإجماع وكأنه تأثر بمذهب الظاهرية في هذا الباب، وفي أثناء المبحث لما سيأتي نجد أنه رحمته الله يستدل بالإجماعات عند الخصومات، في الباب نفسه وفي غيره من هذا الكتاب كما يراه القارئ، وكذا يستدل به في غير هذا الكتاب من كتبه كما في «نيل الأوطار» وغيره من كتبه.

ونجده أيضًا يستثني إجماع الصحابة كما سيأتي ولا أدري ما الفارق بين ما أنكره من الأدلة على إثبات الإجماع وبين إثبات الإجماع الخاص بالصحابة حيث أنه بمثل ما رد الأول يرد على الثاني.



البحث الثالث: في ظنية الإجماع أو قطعيته:

اختلف القائلون بحجية الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فذهب جماعة منهم إلى أنه حجة قطعية، وبه قال الصيرفي. وقال الأصفهايني: إن هذا القول هو المشهور، وأنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين، قال: بحيث يكفر مخالفه أو يضل ويبدع^(١).

وقال جماعة، منهم الرازي، والآمدي: إنه لا يفيد إلا الظن. وقال جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندر مخالفه، فيكون حجة ظنية^(٢).

= وفي «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع» (٣٨٢/٤): وعلم أنه أي الإجماع (لا يختص بالصحابة) لصدق مجتهد الأمة في عصر بغيرهم (وخالف الظاهرية) فقالوا: يختص بها لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شيء. اهـ

الشرح: (قوله: فيبعد اتفاقهم على شيء) فيه إشارة إلى أن مستند الظاهرية مجرد الاستبعاد لا دليل خاص بالصحابة ولا نزول درجة من بعد الصحابة عن انعقاد دل على ذلك لما قال العلامة ابن أبي شريف قول ابن حزم إنه بعد عصر الصحابة لا يمكن أحداً مع سعة الأقطار بالمسلمين وكثرة عددهم أن يضبط أقوالهم. انظر مناقشة حجية الإجماع في: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٣٤١/١١)، «شرح التلويح» (٥١/٣)، «فواتح الرحموت» (٢١٣/٢)، «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢/٤)، «المستصفى» (٢٨٨/١)، «روضة الناظر» (٤٢٥/١)، «البحر المحيط» (٤٩٠/٣)، «المذكرة» للشنقيطي (١٥١).

(١) قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في «مجموع الفتاوى» (٢٧٠/١٩): 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. وحينئذ فالإجماع مع النص دليلان كالكتاب والسنة. اهـ

قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (٢٦٣/٢): والحق أن منكر المجمع عليه الضروري والمشهور والمنصوص عليه كافر قطعاً. وكذا المشهور فقط لا الخفي. قال في «شرح التحرير»: في الأصح فيهم. ومثال الخفي: إنكار استحقات 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، خلافاً لبعض الفقهاء في قوله: إنه يكفر، لتكذيبه الأمة. اهـ

(٢) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في «مجموع الفتاوى» (٢٧٠/١٩): تنازعوا في الإجماع: هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ والتحقيق أن قطعيه قطعي وظنيه ظني والله أعلم.

البحث الرابع: فيما ينعقد به الإجماع

اختلفوا فيما ينعقد به الإجماع، فقال جماعة: لا بد له من مستند؛ لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام، فوجب أن يكون عن مستند، ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى إثبات شرع بعد النبي ﷺ، وهو باطل.

قال الصيرفي: ويستحيل أن يقع الإجماع بالتواطؤ ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك، بل يتباحثون حتى أحوج بعضهم القول في الخلاف إلى المباهلة، فثبت أن الإجماع لا يقع منهم إلا عن دليل.

وقد اتفق القائلون بأنه لا بد له من مستند، إذا كان عن دلالة. (١)

مسألة: واختلفوا فيما إذا كان عن أمانة فليل بالآواز مطلقاً، سواء كانت الأمانة آلية أو خفية، وهو قول الجمهور. والثاني: المنع مطلقاً، وبه قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري.

مسألة: ثم اختلف القائلون بآواز انعقاد الإجماع عن غير دليل، هل يكون حجة؟ فذهب الجمهور: إلى أنه حجة.

مسألة: ثم اختلفوا: هل يجب على المجتهد أن يبحث عن مستند الإجماع أم لا؟

(١) قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي «الفتاوى» (١٩٠/١٩): كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوباً عن الرسول فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أن المخالف للرسول مخالف لله ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول؛ وهذا هو الصواب، فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع. فيستدل به كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص وهو دليل ثان مع النص كالأمثال المضروبة في القرآن وكذلك الإجماع دليل آخر كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها؛ فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص. اهـ

انظر: «جمع الجوامع» (١٩٥/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٣٩)، «المسودة» ص (٣٣٠)، «فوائد الرحموت» (٢٣٨/٢)، «نهاية السؤل» (٣٨٠/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٢٥٩/٢).

فقال الأستاذ أبو إسحاق: لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الإجماع به، فإن ظهر له ذلك أو نقل إليه كان أحد أدلة المسألة (١).

البحث الخامس: في اعتبار المجتهد المبتدع في الإجماع:

هل يعتبر في الإجماع المجتهد المبتدع، إذا كانت بدعته تقتضي تكفيره؟ فقول: لا يعتبر في الإجماع. قال الزركشي: بلا خلاف لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة وإن لم يعلم هو كفر نفسه.

مسألة: وأما إذا اعتقد ما لا يقتضي التكفير، بل التضليل والتبديع فاختلوا فيه على أقوال:

الأول: اعتبار قوله في الإجماع لكونه من أهل الحل والعقد، قال الهندي: وهو الصحيح.

الثاني: لا يعتبر، قال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنة: لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية، والخوارج، والرافضة.

قال أبو بكر الصيرفي: ولا يخرج عن الإجماع من كان من أهل العلم، وإن اختلفت بهم الأهواء كمن قال بالقدر، ومن رأى الإرجاء، وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة، والبصرة، إذا كان من أهل الفقه. فإذا قيل: قالت الخطابية، والرافضة: كذا، لم يلتفت إلى هؤلاء في الفقه؛ أنهم ليسوا من أهله. قال ابن القطان: الإجماع عندنا إجماع أهل العلم. فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه. قال: قال أصحابنا في الخوارج: لا مدخل لهم في الإجماع، والاختلاف؛ لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه؛ لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين.

القول الثالث: أنه لا ينعقد عليه الإجماع، وينعقد على غيره، يعني أنه يجوز له مخالفة

(١) تقدم كلام ابن تيمية وهو: لا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص. انظر: «قواطع الأدلة» (٣٨٧/٢)،

«جمع الجوامع» (١٩٥/٢)، «شرح التنقيح» ص (٣٣٩)، «المسودة» ص (٣٣٠).

من عده إلى ما أدى إليه اجتهاده، ولا يجوز لأحد أن يقلده، كذا حكاه الأمدى وتابعه المتأخرون.

القول الرابع: التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية، فلا يعتبر في الإجماع، وبين من لم يكن داعية فيعتبر، حكاه ابن حزم في كتاب «الأحكام» ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين، قال: وهو قول فاسد؛ لأننا نراعي العقيدة (١).

فرع، خلاف الظاهرية:

مسألة: خلاف الظاهرية هل يعتد به أم لا؟ قال القاضي وأبراسحاق: إنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس، ونسبه الأستاذ إلى الجمهور، وتابعهم إمام الحرمين، والغزالي قالوا: لأن من أنكره لا يعرف طرق الاجتهاد، وإنما هو متمسك بالظواهر فهو كالعالم الذي لا معرفة له.

ولا يخفك أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس، وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة، فإنهم أنكروه عن علم به، لا عن جهل له. قال النووي في باب السواك من «شرح مسلم»: إن مخالفة داود لا تقدر في انعقاد الإجماع، على المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون.

وقال صاحب «المفهم»: جل الفقهاء والأصوليين أنه لا يعتد بخلافهم، بل هم من جملة العوام، وأن من اعتد بهم فإنما ذلك؛ لأن مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام في انعقاد الإجماع والحق خلافه.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفي المراسيل، ويمنع العموم، ومن حمل الأمر على الوجوب؛ لأن مدار الفقه على هذه الطرق.

وقال الجويني: المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزناً؛ لأن معظم الشريعة

(١) انظر في اعتبار عدم المجتهد المبتدع أو اعتباره في: «شرح التلويح» (٣٧٧/٢)، «الفصول» للرازي (٢٩٣/٣)، «البحر المحيط» (٤١٩/٦)، «الإبهاج» (٤٦/٤)، «نهاية السؤل» (١٦٦/٢).

صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها.

ويجاب عنه: بأن من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدبر آيات الكتاب العزيز، وتوسع في الاطلاع على السنة المطهرة، علم بأن نصوص الشريعة تفي بجميع ما تدعو الحاجة إليها في جميع الحوادث، وأهل الظاهر فيهم من أكابر الأئمة وحفاظ الشريعة المتقيدين بنصوص الشريعة جمع جم، ولا عيب لهم إلا ترك العمل بالآراء الفاسدة التي لم يدل عليها كتاب، ولا سنة ولا قياس مقبول.

وتلك شكاة ظاهر عنك عارها نعم قد جمدوا في مسائل كان ينبغي لهم ترك الجمود عليها، ولكنها بالنسبة إلى ما وقع في مذهب غيرهم، من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جدًا. (١)

(١) قال الشاطبي في الموافقات (١٨٩/٤): وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظاهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل. اهـ
وقال الإمام الذهبي رَحِمَهُ اللهُ بعد أن ذكر هذه المسألة في «سير أعلام النبلاء» (١٠٧/١٣): قلت: لا ريب أن كل مسألة انفرد بها، وقطع ببطلان قوله فيها، فإنها هدر، وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة له عضدها نص، وسبقه إليها صاحب أو تابع، فهي من مسائل الخلاف، فلا تهدر.
وفي الجملة، فداود بن علي بصير بالفقه، عالم بالقرآن، حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق، وفيه دين متين.

وكذلك في فقهاء الظاهرية جماعة لهم علم باهر، وذكاء قوي، فالكمال عزيز، والله الموفق.
وقال الشوكاني في «نيل الأوطار» (١٦٨/١): وعدم الاعتداد بخلاف داود مع علمه وورعه وأخذ جماعة من الأئمة الأكابر بمذهبه من التعصبات التي لا مستند لها إلا مجرد الهوى والعصبية وقد كثر هذا الجنس في أهل المذاهب وما أدري ما هو البرهان الذي قام لهؤلاء المحققين حتى أخرجوه من دائرة علماء المسلمين فإن كان لما وقع منه من المقالات المستبعدة فهي بالنسبة إلى مقالات غيره المؤسسة على محض الرأي المضادة لصريح الرواية في حيز القلة المتباعدة فإن التعويل على الرأي وعدم الاعتناء بعلم الأدلة قد أفضى بقوم إلى التمذهب بمذاهب لا يوافق الشريعة منها إلا القليل النادر وأما داود فما في مذهبه من البدع التي أوقعه فيها تمسكه بالظاهر وجوده عليه هي في غاية الندرة ولكن: لهوى النفوس سريرة لا تعلم. اهـ

وقال العلامة الصنعاني في «العدة» (١٤٠/١): إن الظاهرية لم يخالفوا في المسائل المجمع عليها؛ لأن التحقيق أنه لم يقم الدليل إلا على حجية الإجماع القولي، وقد كذب من ادعاه إلا في المسائل الضرورية - كما قال الإمام أحمد -.

البحث السادس: اعتبار التابعي المجتهد في الإجماع

إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد، لم ينقصد إجماعهم إلا به كما حكاه جماعة منهم: القاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي.

وقال جماعة: إنه لا يعتبر المجتهد التابعي، الذي أدرك عصر الصحابة في إجماعهم، وهو مروى عن إسماعيل ابن علية. وقيل: إن بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة، ثم وقعت حادثة فأجمعوا عليها، وخالفهم لم ينقصد إجماعهم، وإن أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد، فمن اعتبر انقراض العصر اعتد بخلافه ومن لم يعتبره لم يعتد بخلافه (١).

البحث السابع: حكم إجماع الصحابة

إجماع الصحابة حجة بلا خلاف، ونقل القاضي عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة أن إجماعهم ليس بحجة. وقد ذهب إلى اختصاص حجية الإجماع بإجماع الصحابة داود الظاهري، وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، وهذا هو المشهور عن الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال في رواية أبي داود عنه: الإجماع أن يتبع ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، وهو في التابعين مخير. وقال أبو حنيفة: إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمنا، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم.

فإن قيل: فما تقولون في إجماع من بعدهم؟ قلنا: هذا لا يجوز لأمرين: أحدهما: أن النبي ﷺ أنبأ عن ذلك فقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» (٢). والثاني: أن سعة أقطار الأرض وكثرة العدد لا تمكن من ضبط أقوالهم، ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبه (٣).

(١) انظر في: «المستصفى» (٢٠٨/١)، «التمهيد» (٢٦٧/٣)، «العدة» لأبي يعلى (١١٦٠/٤)، «قواطع الأدلة» (٣٧/٣)، «البحر المحيط» (٥٢٥/٣)، «الفقيه والمتفقه» (١٧٠/١)، «روضة الناظر» (٣٥٥/١)، «شرح الكوكب المنير» (٢٣١/٢) - (٢٣٦)، «مذكرة الشنقيطي» (٢٣٩).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٧٣١١) ومسلم برقم (١٧١١) (١٩٢١) عن المغيرة رضي الله عنه.

(٣) قال شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى (٣٤١/١١): الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن

البحث الثامن: حكم إجماع أهل المدينة:

إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور؛ لأنهم بعض الأمة؛ وقال مالك: إذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم.

قال الشافعي في كتاب «اختلاف الحديث»: قال بعض أصحابنا: إنه حجة، وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه وأن ذلك عندي معيب.

مسألة: إجماع أهل مكة والمدينة والبصرة والكوفة: ليس بحجة؛ لأنهم بعض الأمة، وقد زعم بعض أهل الأصول أن إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين حجة ولا وجه لذلك، وقد قدمنا قول من قال بحجية إجماع أهل المدينة، فمن قال بذلك فهو قائل بحجية إجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالأولى.

قال القاضي: وإنما خصوا هذه المواضع يعني: القائلين بحجية إجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة، وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها إلا الشذوذ.

مسألة: إجماع الخلفاء الأربعة: ذهب الجمهور أيضاً إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة

= المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي وغير ذلك. انتهى.

قال الخطيب البغدادي في «الفتاوى والمتفق» (٢٤٢/١): باب القول في أن إجماع أهل كل عصر حجة وأنه لا يقف على الصحابة خاصة إذا أجمع أهل عصر على شيء، كان إجماعهم حجة، ولا يجوز اجتماعهم على الخطأ.. قال: ولأن العقل يجوز الخطأ على العدد الكثير وإنما وجبت العصمة من طريق الشرع، وقد ثبت الشرع بعصمة الصحابة في إجماعهم، ولم يثبت بعصمة غيرهم، فمن ادعى عصمة غيرهم فعليه إقامة الدليل وهذا غير صحيح، لقوله تعالى: ﴿وَرَبِّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَافِظٌ﴾. ولم يفرق بين الصحابة وبين غيرهم، فهو على عمومته وأيضاً ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وقوله: «إن يد الله على الجماعة» وقوله: «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية» وما أشبه ذلك من الأحاديث التي قدمناها، وهي عامة في الصحابة وفي غيرهم، وأما قوله: إن الشرع خص الصحابة بالعصمة فالجواب عنه: أن كل شرع أثبتنا به حجة الإجماع، فهو عام في الصحابة، وغيرهم، فلم يصح ما قاله. اهـ

ليس بحجة؛ لأنهم بعض الأمة، وذهب بعض أهل العلم إلى أنه حجة لما ورد ما يفيد ذلك كقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»^(١)، وقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر»^(٢) وهما حديثان صحيحان، ونحو ذلك.

وأجيب: بأن في الحديثين دليلاً على أنهم أهل للاقتداء بهم، لا على أن قولهم حجة على غيرهم، فإن المجتهد متعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقاً، ولو كان مثل ذلك يفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم لكان حديث: «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد»^(٣) يفيد حجية قول ابن مسعود، وحديث: «إن أبا عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة»^(٤)، يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان.

مسألة: إجماع أهل البيت: ذهب الجمهور أيضاً إلى أن إجماع العترة وحدها ليس بحجة، وقالت الزيدية: هو حجة، واستدلوا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَتَمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٥)، والخطأ رجس فوجب أن يكونوا مطهرين عنه.

وأجيب: بأن سياق الآية يفيد أنه في نسائه ﷺ. ويجاب عن هذا الجواب: بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها نزلت في علي وفاطمة والحسنين، وقد أوضحنا الكلام في هذا في تفسيرنا الذي سميناه «فتح القدير» فليرجع إليه.

ولكن لا يخفاك أن كون الخطأ رجس لا يدل عليه لغة ولا شرع فإن معناه في اللغة القذر، ويطلق في الشرع على العذاب كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصْبٌ﴾ وقوله: ﴿مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٍ﴾^(٦) والرجز الرجس.

(١) أخرجه أبوداود وغيره، وهو في «الصحيح المسند» لشيخنا الوادعي رَحِمَهُ اللَّهُ برقم (٩٢١).

(٢) أخرجه الترمذي من حديث حذيفة، (٣٦٦٣) وأحمد في «المسند» (٣٩٩/٥) وابن أبي شيبه (١١/١٢) وابن حبان في «صحيحه» (٦٩٠/٢)، وذكره الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٨٥/٢).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک من حديث عبد الله بن مسعود، كتاب معرفة الصحابة (٣١٧/٣) وقال: هذا إسناد على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي على ذلك.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٤٣٨٠) ومسلم برقم (٥٥)(٢٤٢٠) عن حذيفة رَحِمَهُ اللَّهُ.

جداً تشتمل على مزيد شرفهم وعظيم فضلهم، ولا دلالة فيها على حجية قولهم وقد أبعد من استدلال بها على ذلك، وقد عرفناك في حجية إجماع أهل الأمة ما هو الحق، ووروده على القول بحجية بعضها أولى.

البحث التاسع: في عدم اعتبار من سيوجد في الإجماع:

اتفق القائلون بحجية الإجماع أنه لا يعتبر من سيوجد، ولو اعتبر ذلك لم يكن ثم إجماع إلا عند قيام الساعة، وعند ذلك لا تكليف فلا يكون في الإجماع فائدة.

البحث العاشر: في حكم انقراض عصر أهل الإجماع في حجية إجماعهم:

اختلفوا هل يشترط انقراض عصر أهل الإجماع في حجية إجماعهم أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنه لا يشترط، وذهب جماعة من الفقهاء، ومنهم أحمد بن حنبل إلى أنه يشترط (١).

البحث الحادي عشر: الإجماع السكوتي:

وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر في المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف، ولا إنكار؛ وفيه مذاهب: الأول: أنه ليس بإجماع ولا حجة، قاله داود الظاهري وابنه، وقال الغزالي، والرازي: إنه نص الشافعي في الجديد.

الثاني: أنه إجماع وحجة، وبه قال جماعة من الشافعية، واستدل القائلون بهذا القول بأن سكوتهم ظاهر في الموافقة إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة فكان ذلك محصلاً للظن بالاتفاق.

وأجيب باحتمال أن يكون سكوت من سكت على الإنكار لتعارض الأدلة عنده، أو لعدم حصول ما يفيد الاجتهاد في تلك الحادثة إثباتاً أو نفياً أو للخوف على نفسه أو

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢/٢٤٧)، «المستصفى» (١/١٩٢)، «نهاية السؤل» (٢/٣٨٦)، «فوائح الرحموت»

(٢/٢٢٤)، «الإحكام» لابن حزم (١/٥١٣)، «المسودة» ص (٣٢٠).

الثالث: أنه حجة وليس بإجماع، وبه قال الصيرفي واختاره الآمدي.

الرابع: أنه إجماع بشرط انقراض العصر؛ لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا. قال أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»: إنه المذهب.

الخامس: إنه إجماع إن كان فتياً لا حكماً، ووجه هذا القول أنه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم؛ قيل: وجهه أن الحاكم لا يعترض عليه في حكمه فلا يكون السكوت دليل الرضا.

السادس: أنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا، وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول، واختار هذا الغزالي في المستصفى، وقال بعض المتأخرين: إنه أحق الأقوال لأن إفادة القرائن العلم بالرضا، كإفادة النطق له فيصير كالإجماع القطعي (١).

البحث الثاني عشر: حكم الإجماع على شيء بعد الإجماع على خلافه

هل يجوز الإجماع على شيء قد وقع الإجماع على خلافه؟ فقول: إن كان الإجماع الثاني من المجمعين على الحكم الأول كما لو اجتمع أهل عصر على حكم ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه وأجمعوا على ذلك الذي ظهر لهم ففي جواز الرجوع خلاف مبني على الخلاف المتقدم في اشتراط انقراض عصر أهل الإجماع، فمن اعتبره جوز ذلك ومن لم يعتبره لم يجوزه، أما إذا كان الإجماع من غيرهم فمنعه الجمهور؛ لأنه يلزم تصادم الإجماعين، وجوزه أبو عبد الله البصري، قال الرازي: وهو الأولى، واحتج الجمهور بأن كون الإجماع الأول حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له.

وقال أبو عبد الله البصري: إنه لا يقتضي ذلك، لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢/٢٥٥)، «المستصفى» (١/١٩١)، «نهاية السؤل» (٢/٣٧٥)، «فواتح الرحموت»

(٢/٢٣٢)، «الإحكام» لابن حزم (١/٥٦٦).



هي حصول إجماع آخر، قال الهندي: وما أخذ أبي عبد الله قوي (١).

البحث الثالث عشر: في حدوث الإجماع بعد سبق الخلاف:

قال الرازي في «المحصول»: إذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول كان ذلك إجماعاً لا تجوز مخالفته خلافاً لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية، بخلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في قتال مانعي الزكاة، وإجماعهم عليه بعد ذلك. فقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» صارت المسألة إجماعية بلا خلاف (٢).

البحث الرابع عشر: إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث:

اختلفوا في ذلك على أقوال: الأول: المنع مطلقاً؛ لأنه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين، وهو قول الجمهور، قال إلكيا: إنه صحيح وبه الفتوى، وجزم به القفال الشاشي. الثاني: الجواز مطلقاً حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية، ونسبه جماعة منهم القاضي عياض إلى داود وأنكر ابن حزم على من نسبته إلى داود. الثالث: أن ذلك القول الحادث بعد القولين إن لزم منه رفعهما لم يجز إحداثه وإلا جاز، ثم لا بد من تقييد هذه المسألة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر أما إذا لم يستقر فلا وجه للمنع من إحداث قول آخر (٣).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢/٢٥٨)، «الوسيط في أصول الفقه» ص (١٣٨).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢/٢٧٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٢٨)، «غاية الوصول» ص (١٠٧)، «مختصر ابن الحاجب» (٢/٤٣)، «جمع الجوامع» (٢/١٨٤).

(٣) قال الخطيب في «الفقه والمتفقه» (١/١٧٣): إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين وانقرض العصر عليه لم يجز للتابعين أن يتفقوا على أحد القولين، فإن فعلوا ذلك لم يترك خلاف الصحابة، والدليل عليه أن الصحابة أجمعت على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وعلى بطلان ما عدا ذلك، فإذا صار التابعون إلى القول بتحريم أحدهما لم يجز ذلك، وكان خرقاً للإجماع، وهذا بمثابة لو اختلف الصحابة بمسألة على قولين فإنه لا يجوز للتابعين إحداث قول ثالث لأن اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواه. انتهى.

البحث الخامس عشر: في حكم إحداه دليل أو تأويل من غير إلغاء الدليل أو التأويل الأول:

إذا استدل أهل العصر بدليل وأولوا بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم إحداه دليل آخر من غير إلغاء للأول، أو إحداه تأويل غير التأويل الأول؟ فذهب الجمهور: إلى جواز ذلك؛ لأن الإجماع والاختلاف إنما هو في الحكم على الشيء بكونه كذا، وأما في الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب (١).

البحث السادس عشر: في وجود دليل لا معارض له لم يعلمه أهل الإجماع:

هل يمكن وجود دليل لا معارض له اشترك أهل الإجماع في عدم العلم به؟ قيل: بالجواز إن كان عمل الأمة موافقاً له، وعدمه إن كان مخالفاً له، واختار هذا الآمدي، وابن الحاجب، والصفى الهندي، وقيل: بالجواز مطلقاً (٢).

البحث السابع عشر: قول العوام في الإجماع:

لا اعتبار بقول العوام في الإجماع لا وفاقاً ولا خلافاً، عند الجمهور؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر في الشرعيات، ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان. وقيل: يعتبر قولهم؛ لأنهم من جملة الأمة، وإنما كان قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها (٣).

= وانظر: «مجموع الفتاوى» (٥٩/١٣)، «شرح الكوكب المنير» (٢٦٤/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٢٦)، «الإحكام» لابن حزم (٥٠٧/١)، «نهاية السؤل» (٣٦١/٢).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٦٩/٢)، «نهاية السؤل» (٣٨٧/٢)، «جمع الجوامع» (١٩٨/٢)، «مختصر ابن الحاجب» (٤٠/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٣٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٧١/٢)، «نهاية السؤل» (٣٨٧/٢)، «جمع الجوامع» (١٩٨/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٣٣)، «فواتح الرحموت» (٢٣٧/٢).

(٣) قال الغزالي في «المستصفى من علم الأصول» (٣٠٢/١): يتصور دخول العوام في الإجماع، فإن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج فهذا مجمع عليه والعوام وافقوا الخواص في الإجماع وإلى ما يختص بدركه الخواص كتفصيل أحكام الصلاة والبيع والتدبير والاستيلاء فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً فهم موافقون أيضاً فيه ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة..

فرع؛ إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد؛

إجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في الإجماع، مع وجود المجتهدين يقولون بأن إجماعهم حجة، والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة، وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير.

البحث الثامن عشر: الإجماع المعتبر في فنون العلم؛

الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم، فالمعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء، وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين، وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك (١).

البحث التاسع عشر: مخالفة واحد من المجتهدين لأهل الإجماع

إذا خالف أهل الإجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور إلى أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة. قال الصفي الهندي: والقائلون بأنه إجماع مرادهم أنه ظني لا قطعي. واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ المنهي عنه.

قال الأستاذ أبو إسحاق: إن ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسألة، فينبغي ألا يعتبر خلافه.

البحث المؤلف في عشرين: الإجماع المنقول بطريق الآحاد وحجيته؛

الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجة، وبه قال الماوردي، وإمام الحرمين والآمدي، ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر.

= انظر: «البحر المحيط» (٥٠٩/٣)، «الفقيه والمتفقه» (١٦٨/١)، «الاعتصام» (٤٤٩/١).

(١) قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (٣٥٠/١): ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم - كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحساب - فهو كالعامي لا يعتد بخلافه؛ فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه، وإن حصل علماً سواء. اهـ

وقال ابن القيم كما في «مختصر الصواعق» (٤٦٥): إن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم.

وأما عدد أهل الإجماع: فقليل: لا يشترط بلوغهم عدد التواتر خلافاً للقاضي، ونقل ابن برهان عن معظم العلماء: أنه يجوز انحطاط عددهم عقلاً عن عدد التواتر، وعلى القول بالجواز فهل يكون إجماعهم حجة أم لا؟ فذهب جماعة من أهل العلم: إلى أنه حجة، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق. وقال إمام الحرمين الجويني: يجوز ولكن لا يكون إجماعهم حجة.

قال الصفي الهندي: المشترطون اختلفوا فقليل: إنه لا يتصور أن ينقص عدد المجمعين عن عدد التواتر ما دام التكليف بالشريعة باقياً.

قال الزركشي في «البحر»: وبه جزم ابن سريج في كتاب «الودائع» فقال: وحقيقة الإجماع، هو القول بالحق ولو من واحد فهو إجماع وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة. والحجة على أن الواحد إجماع ما اتفق عليه الناس في أبي بكر رضي الله عنه «لما منعت بنو حنيفة من الزكاة» فكانت بمطالبة أبي بكر لها حقاً عند الكل، وما انفرد لمطالبتها غيره، هذا كلامه (١).

(خاتمة): قول القائل: لا أعلم خلافاً بين أهل العلم في كذا، قال الصيرفي: لا يكون إجماعاً، لجواز الاختلاف، وكذا قال ابن حزم في «الإحكام»؛ وقال في كتاب «الإعراب»: إن الشافعي نص عليه في «الرسالة»، وكذلك أحمد بن حنبل، وقال ابن القطان: قول القائل لا أعلم خلافاً إن كان من أهل العلم فهو حجة، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة.

قال الشافعي في زكاة البقر لا أعلم خلافاً في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تبيع، والخلاف في ذلك مشهور فإن قومًا يرون الزكاة على خمس كزكاة الإبل. وقال مالك في «موطئه» - وقد ذكر الحكم برد اليمين -: وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد من الناس، ولا بلد من البلدان. والخلاف فيه شهير.

وكان عثمان رضي الله عنه لا يرى رد اليمين، ويقضي بالنكول، وكذلك ابن عباس، ومن التابعين الحكم وغيره، وابن أبي ليلى، وأبو حنيفة وأصحابه، وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت، فإذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فما ظنك بغيره.

(١) ذهب جمع إلى اشتراط التواتر في نقل الإجماع ومنهم: إمام الحرمين، واختاره ابن السبكي.

انظر: «المستصفى» (١/١٨٨)، «شرح الكوكب المنير» (٢/٢٥٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٤١)، «أصول السرخسي» (١/٣١٢)، «تيسير التحرير» (٣/٢٣٥)، «فواتح الرحموت» (٢/٢٢١).

القسم الرابع
الأوامر والنواهي

والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد،
والإجمال والتبيين، والناسخ والمنسوخ، والمؤول
والمنطوق والمفهوم

المقصد الرابع: في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتبيين، والناسخ والمنسوخ، والمؤول والمنطوق والمفهوم

وسنجعل لكل من هذه بابًا مستقلًا إن شاء الله ففي الأوامر والنواهي بابان: الباب الأول: في مباحث الأمر؛ الباب الثاني: في مباحث النهي

الباب الأول: الأوامر

أما الباب الأول ففيه فصول، وهي أحد عشر فصلًا:

الفصل الأول: حقيقة الأمر:

قال في «المحصل»: اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص (١)، واختلفوا في كونه حقيقة في غيره، فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة في الفعل أيضًا. والمختار: أنه حقيقة في القول المخصوص فقط.

والأولى أن يقال: إن الذي سبق إلى الفهم من لفظ (ألف، ميم، راء)، عند الإطلاق هو القول المخصوص، والسبق إلى الفهم دليل الحقيقة، والأصل عدم الاشتراك. بل لا يفهم ما عدا القول إلا بقرينة مانعة من حمل اللفظ عليه، كما إذا استعمل في موضع لا يليق بالقول (٢).

الفصل الثاني: الخلاف في حد الأمر بمعنى القول:

الأولى بالأصول تعريف الأمر الصيغي؛ لأن بحث هذا العلم عن الأدلة السمعية، وهي الألفاظ الموصلة من حيث العلم بأحوالها من عموم وخصوص وغيرهما إلى قدرة

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (١٣٠/٢)، «جمع الجوامع والمحلي عليه» (٣٦٦/١)، «نهاية السؤل» (٦/٢)، «القواعد والفوائد الأصولية» (١٥٨).

(٢) انظر المسألة في: «نهاية السؤل» (٨/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٢٦)، «التوضيح على التنقيح» (٤٦/٢)، «التلويح على التوضيح» (٤٧/٢)، «العضد على ابن الحاجب» (٧٦/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٦/٣)، «فتح الغفار» (٢٨/١)، «تيسير التحرير» (٣٣٤/١).

إثبات الأحكام، والأمر الصيغي في اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء، أو لا. وعند أهل اللغة في صيغته المعلومة، المستعملة في الطلب الجازم مع الاستعلاء، هذا باعتبار لفظ الأمر الذي هو (ألف، ميم، راء)، بخلاف فعل الأمر نحو اضرب، فإنه لا يشترط فيه ما ذكر، بل يصدق مع العلو وعدمه، وعلى هذا أكثر أهل الأصول (١).

الفصل الثالث: حقيقة صيغة افعل:

اختلف أهل العلم في صيغة (افعل) وما في معناها هل هي حقيقة في الوجوب، أو فيه مع غيره، أو في غيره؟ فذهب الجمهور إلى أنها حقيقة في الوجوب فقط، وصححه ابن الحاجب والبيضاوي.

قال الرازي: وهو الحق. وذكر الجويني أنه مذهب الشافعي. وقال جماعة من الفقهاء، وهو رواية الشافعي: إنها حقيقة الندب.

استدل القائلون بأنها حقيقة في الوجوب لغة وشرعاً كما ذهب إليه الجمهور، بدليل العقل والنقل. أما العقل، فإننا نعلم من أهل اللغة، قبل ورود الشرع أنهم أطبقوا على ذم عبد لم يمتثل أمر سيده، وأنهم يصفونه بالعصيان ولا يذم ويوصف بالعصيان إلا من كان تاركاً لواجب عليه، وأما المنقول فقد تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تجردها عن القرائن على الوجوب. وشاع ذلك وذاع بلا نكير. فأوجب العلم العادي باتفاقهم على أنه له.

واستدلوا بقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق، بل الذم، وأنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به له في ضمن قوله سبحانه للملائكة: ﴿اسْجُدُوا لِلْآدَمِ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ فدل ذلك على أن معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب، ولو لم يكن دالاً على الوجوب لما ذمه الله سبحانه وتعالى على الترك،

(١) انظر: الأمر في: «الإحكام» للآمدي (١/١٣٧)، «المستصفى» (١/٤١١)، «البرهان» للجويني (١/٢٠٣)، «شرح العبادي على الوراقات» ص (٧٧)، «التبصرة» ص (١٧).

ولكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السجود.

واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ (١٨) ﴿فَذَمُّهُمْ عَلَى تَرْكِ فِعْلِ مَا قِيلَ لَهُمْ أَفْعَلُوهُ، وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ يَفِيدُ النَّدْبَ لَمَا حَسُنَ هَذَا الْكَلَامُ، كَمَا أَنَّهُ لَوْ قَالَ لَهُمُ: الْأَوَّلَى أَنْ تَفْعَلُوا وَيَجُوزَ لَكُمْ تَرْكُهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَذُمَّهُمْ عَلَى تَرْكِهِ.﴾

واستدلوا أيضًا بقوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ أي يعرضون عنه بترك مقتضاه: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١٩) ﴿لأنه رتب على ترك مقتضى أمره إصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب الأليم في الآخرة، فأفادت الآية بما تقتضيه إضافة الجنس من العموم أن لفظ الأمر يفيد الوجوب شرعًا، مع تجرده عن القرائن؛ إذ لولا ذلك لبقح التحذير.﴾

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ (٢٠) ﴿أي تركت مقتضاه، فدل على أن تارك المأمور به عاصٍ، وكل عاصٍ متوعد، وهو دليل الوجوب لهذه الآية، ولقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ ، والأمر الذي أمره به هو قوله تعالى: ﴿أَخْلَقْنِي فِي قُوًى﴾ وهو أمر مجرد عن القرائن.﴾

واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ والقضاء بمعنى الحكم وأمرًا مصدر من غير لفظة، أو حال، أو تمييز.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٢١) ﴿والمراد منه الأمر حقيقة.﴾

واستدلوا بما صح عنه ﷺ من قوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» (١) وكلمة (لولا) تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فها هنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة.

واستدلوا بما وقع في قصة بريرة لما رغبها رسول الله ﷺ في الرجوع إلى زوجها،

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة (٨٨٧)، وأحمد في «مسنده» (٢٤٥/٢).

فقلت: أأمرني بذلك؟ فقال: «لا، إنما أنا شافع» (١) فنفى ﷺ الأمر منه، مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب، وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به، وإذا كان كذلك وجب ألا يتناول الأمر الندب.

واستدلوا بأن الصحابة ﷺ كانوا يستدلون بالأوامر على الوجوب، ولم يظهر مخالف منهم، ولا من غيرهم في ذلك فكان إجماعاً.

وإذا تقرر لك هذا عرفت أن الراجح ما ذهب إليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب، فلا تكون لغيره من المعاني إلا بقريضة لما ذكرناه من الأدلة، ومن أنكر استحقاق العبد المخالف لأمر سيده للذم، وأنه يطلق عليه بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان، فهو مكابر ومباهت، فهذا يقطع النزاع باعتبار العقل. وأما باعتبار ما ورد في الشرع وما ورد من حمل أهله للصيغ المطلقة من الأوامر على الوجوب ففيما ذكرناه سابقاً ما يغني عن التطويل، ولم يأت من خالف هذا بشيء يعد به أصلاً (٢).

(فائدة: صيغ الأمر ومعانيه): اعلم أن هذا النزاع إنما هو في المعنى الحقيقي للصيغة كما عرفت، وأما مجرد استعمالها فقد تستعمل في معانٍ كثيرة، قال الرازي في «المحصول»: قال الأصوليون: صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجهًا: للإيجاب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وللندب كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾، ويقرب منه التأديب كقوله ﷺ لابن عباس: «كل مما يليك» (٣)؛ فإن الأدب مندوب إليه وإن كان قد جعله بعضهم قسمًا مغايرًا للمندوب. وللإرشاد كقوله: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا﴾، ﴿فَأَكْتُبُوهُ﴾. والفرق بين الندب والإرشاد أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، فإنه لا ينتقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله. وللإباحة مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا﴾

(١) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس ﷺ (٥٢٨٣).

(٢) انظر القول في الوجوب: «العضد على ابن الحاجب» (٨٠/٢)، «نهاية السؤل» (٢٠/٢)، شرح الكوكب المنير - (٣/٤٠)، «المسودة» ص (٥)، «الإحكام» لابن حزم (٢٥٩/١)، «فتح الغفار» (٣٣/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٢٧)، «العدة» (٢٢٩/١).

(٣) أخرجه البخاري من حديث عمر بن أبي سلمة ﷺ رقم (٥٣٧٦)، ومسلم رقم (٢٠٢٢).

وَأَثَرُوا ﴿١٠﴾. وللتهديد مثل: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، ﴿وَأَسْتَفِزْزَ مَنْ أَسْطَعَتْ﴾، ويقرب منه الإنذار كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَتَعَبُوا﴾ وإن كان قد جعلوه قسمًا آخر. وللامتنان مثل: ﴿فَكُلُوا مِنَّمَا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾. وللإكرام: ﴿أَدْخُلُوا مَآسِكَ أَمِينٍ﴾ (١١). وللتسخير: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾. وللتعجيز: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾. وللإهانة: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (١٢). وللتسوية: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾. وللدعاء: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾. وللتمني كقول الشاعر: ألا أيها الليل الطويل ألا انجل. (١)

وللاحتقار كقوله تعالى: ﴿الْقَوْمَ مَا أَنتُمْ بَلَغُونَ﴾ (١٣). وللتكوين: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٤). فهذه خمسة عشر معنى، ومن جعل التأديب والإنذار معنيين مستقلين جعلها سبعة عشر معنى، وجعل بعضهم من المعاني الإذن نحو قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِهَا﴾، والخبر نحو: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾، والتفويض نحو: ﴿فَأَقِصْ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ والمشورة كقوله: ﴿فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾، والاعتبار نحو: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ والتكذيب نحو: ﴿قُلْ مَا تَقُولُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، والالتماس كقولك لنظيرك: (افعل). والتلهيف نحو: ﴿قُلْ مَوْتُوْنَا بِعَظْمِكُمْ﴾، والتصبير نحو: ﴿فَذَرَهُمْ يَخْضِبُونَ وَيُلْبَسُونَ﴾ فتكون جملة المعاني ستة وعشرين معنى (٢).

الفصل الرابع: هل الأمر يضيّد التكرار أم لا:

ذهب جماعة من المحققين إلى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب، من غير إشعار بالوحدة والكثرة، واختاره الحنفية، والآمدي، وابن الحاجب، والجويني، والبيضاوي. وقال جماعة: إن صيغة الأمر تقتضي المرة الواحدة لفظًا، وعزاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أكثر الشافعية، وقال: إنه مقتضى كلام الشافعي، وإنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء. وقال جماعة: إنها تدل على التكرار مدة العمر مع الإمكان، وبه قال أبو إسحاق الشيرازي، وأبو إسحاق الإسفراييني، وجماعة من الفقهاء.

(١) قائله امرؤ القيس وهو من معلقته المشهورة، وهو من البحر الطويل، «شرح المعلقات السبع».

(٢) انظر في معاني صيغة افعل: «التوضيح على التنقيح» (٥١/٢)، «فواتح الرحموت» (٣٧٢/١)، «شرح الكوكب المنير»

(١٧/٣)، «المستصفى» (٤١٧/١)، «جمع الجوامع» (٣٧٠/١).

احتج الأولون بإطباق أهل العربية على هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من قيام وقعود، وغيرهما إنما هو من المادة ولا دلالة لها إلا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط، والبراءة بالخروج عن عهدة الأمر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقيق ما هو المطلوب بإدخاله في الوجود بها، ولهذا يندفع ما احتج به من قال: إنها للمرة حيث قال: إن الامتثال يحصل للمرة فيكون لها، وذلك لأن حصوله بها لا يستدعي اعتبارها جزءاً من مدلول الأمر؛ لأن ذلك حاصل على تقدير الإطلاق كما عرفت.

واحتج القائلون بالتكرار: أنه تكرر المطلوب في النهي فعم الأزمان فوجب التكرار في الأمر لأنهما طلب.

وأجيب: بأن هذا قياس في اللغة وقد تقرر بطلانه. وأجيب أيضاً: بالفرق بينهما؛ لأن النهي لطلب الترك ولا يتحقق إلا بالترك، في كل الأوقات والأمر لطلب الإتيان بالفعل وهو يتحقق بوجوده مرة.

واحتج من قال: بأنه يتكرر إذا كان معلقاً على شرط أو صفة، بأنه قد تكرر في نحو قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾. وأجيب: بأن الشرط هنا علة، فيتكرر المأمور به بتكررها اتفاقاً، ضرورة تكرار المعلول بتكرر علته، والنزاع إنما هو في دلالة الصيغة مجردة.

وإذا عرفت جميع ما حررناه تبين أن القول الأول هو الحق الذي لا محيص عنه وأنه لم يأت أهل الأقوال المخالفة له بشيء يعتد به. هذا إذا كان الأمر مجرداً عن التعليق بعلة أو صفة أو شرط.

أما إذا كان معلقاً بشيء من هذه فإن كان معلقاً على علة فقد وقع الإجماع على وجوب اتباع العلة وإثبات الحكم بثبوتها فإذا تكررت تكرر، وليس التكرار مستفاداً هاهنا من الأمر وإن كان معلقاً على شرط أو صفة، فقد ذهب كثير من قال: إن الأمر لا يفيد التكرار، إلى أنه مع هذا التعليق يقتضي التكرار ولكن لا من حيث الصيغة، بل

من حيث التعليق لها على ذلك الشرط، أو الصفة، إن كان في الشرط أو الصفة ما يقتضي ذلك أما لو لم يكن فيها ما يقتضي ذلك فلا تكرار.

والحاصل: أنه لا دلالة للصيغة على التكرار إلا بقرينة تفيد وتدل عليه، فإن حصلت حصل التكرار وإلا فلا يتم استدلال المستدلين على التكرار بصورة خاصة اقتضى الشرع أو اللغة أن الأمر فيها يفيد التكرار؛ لأن ذلك خارج عن محل النزاع، وليس النزاع إلا في مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة، فالتطويل في مثل هذا المقام بذكر الصور التي ذكرها أهل الأصول لا يأتي بفائدة (١).

الفصل الخامس: هل يقتضي الأمر الفور أم لا:

اختلف في الأمر هل يقتضي الفور أم لا؟ فالقائلون إنه يقتضي التكرار يقولون: بأنه يقتضي الفور؛ لأنه يلزم القول بذلك مما لزمهم من استغراق الأوقات بالفعل المأمور على ما مر، وأما من عداهم فيقولون المأمور به لا يخلو إما أن يكون مقيدًا بوقت يفوت الأداء بفواته، أو لا وعلى الثاني يكون لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به، وهذا هو الصحيح عند الحنفية، وعزي إلى الشافعي.

قال في «المحصول»: والحق أنه موضوع لطلب الفعل، وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً. انتهى.

وقيل: إنه يقتضي الفور، فيجب الإتيان به في أول أوقات الإمكان للفعل المأمور به، وعزي إلى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية.

واحتج من قال: بأنه في غير المقيد بوقت لمجرد الطلب بما تقدم أيضاً، من أن

(١) انظر أدلة هذا القول: «التوضيح على التنقيح» (٦٨/٢)، «نهاية السؤل» (٤٢/٢)، «البرهان» للجويني (٢٢٤/١)،

«شرح الكوكب المنير» (٤٣/٣)، «المعتمد» (١٠٨/١)، «الإحكام» للآمدي (١٥٥/٢)، «جمع الجوامع» (٣٨٠/١)،

«التبصرة» ص (٤١)، «المستصفى» (٢/٢).

دلالة لا تزيد على مجرد الطلب بفور أو تراخي لا بحسب المادة، ولا بحسب الصيغة لأن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان، وخصوص المطلوب من المادة، ولا دلالة لها إلا على مجرد الفعل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط، وكونها دالة على الفور، أو التراخي خارج عن مدلوله، وإنما يفهم ذلك بالقرائن.

واحتج القائلون بالفور: بأن النهي يفيد الفور فكذا الأمر، والجامع بينهما كونهما طلبًا. وأجيب: بأنه قياس في اللغة وقد تقدم بطلانه.

وأيضًا: الفور في النهي ضروري؛ لأن المطلوب الترك مستمرًا على ما مر، بخلاف الأمر.

وأيضًا: المطلوب بالنهي وهو الامتثال إنما يحصل بالفور، فالفور يثبت بضرورة الامتثال لا أنه يفيد الفور، فالمراد أن الفور ضروري في الامتثال للنهي.

واحتجوا: بأن الله ذم إبليس على عدم الفور بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَتَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، حيث قال: ﴿وَرَأَوْا قُلُوبَنَا لِلْمَلَكَةِ أَتَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ فدل على أنه للفور، وإلا لما استحق الذم؛ لأنه لم يتضيق عليه. وأجيب عن هذا: بأن ذلك حكاية حال فعله كان مقرونًا بما يدل على الفور، ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف.

فالحق: قول من قال: إنه لمطلق الطلب من غير تقييد بفور ولا تراخ، ولا ينافي هذا اقتضاء بعض الأوامر للفور كقول القائل: اسقني أطعمني فإنما ذلك من حيث إن مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك قرينة على إرادته به، وليس النزاع في مثل هذا إنما النزاع في الأوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور أو التراخي كما عرفت (١).

(١) انظر تحقيق المسألة في: «شرح الكوكب المنير» (٤٨/ ٣) «التوضيح على التنفيع» (١٨٨/٢)، «الإحكام» لابن حزم

(٢٩٤/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٢٨)، «البرهان» للجويني (٢٣١/١)، «التبصرة» ص (٥٢)، «المستصفى» (٩/٢)،

«نهاية السؤل» (٥٥/٢)، «جمع الجوامع» (٣٨١/١)، «المسودة» ص (٢٤)، «التمهيد» ص (٨٠)، «الروضة» (٢٠٢/٢)،



الفصل السادس: الأمر بالشئ نهي عن ضده

ذهب الجمهور من أهل الأصول، من الحنفية والشافعية والمحدثين إلى أن الشئ المعين إذا أمر به، كان ذلك الأمر به نهياً عن الشئ المعين المضاد له سواء كان الضد واحداً كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهياً عن الكفر، وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهياً عن السكون، أو كان الضد متعددًا كما إذا أمره بالقيام فإنه يكون نهياً عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك، وقيل: ليس نهياً عن الضد ولا يقتضيه عقلاً، واختاره الجويني والغزالي وابن الحاجب، وقيل أنه نهي عن واحد من الأضداد غير معين وبه قال جماعة من المحدثين.

وقال جماعة منهم صدر الإسلام، وشمس الأئمة: إن النزاع إنما هو في أمر الفور لا التراخي، وفي الضد الوجودي المستلزم للترك لا في الترك، قالوا: وليس النزاع في لفظ الأمر والنهي، بأن يقال للفظ الأمر نهي، ولللفظ النهي أمر، للقطع بأن الأمر موضوع بصيغة افعل والنهي موضوع بصيغة لا تفعل، وليس النزاع أيضاً في مفهومهما للقطع بأنهما متغايران، بل النزاع في أن طلب الفعل الذي هو الأمر عين طلب ترك ضده الذي هو النهي وطلب الترك الذي هو النهي عين طلب فعل ضده، الذي هو الأمر. هكذا حرروا محل النزاع.

وفائدة الخلاف في كون الأمر بالشئ نهياً عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط، إذا قيل بأنه ليس نهياً عن ضده أو به وبفعل الضد إذا قيل بأنه نهي عن فعل الضد؛ لأنه خالف أمراً ونهياً وعصى بهما وهكذا في النهي.

وإذا عرفت ما حررناه من الأدلة فاعلم: أن الأرجح في هذه المسألة أن الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده بالمعنى الأعم، فإن اللازم بالمعنى الأعم: هو أن يكون تصور الملزوم واللازم معاً كافياً في الجزم باللزوم، بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فإن العلم بالملزوم هناك

= «العدة» (٢٨١/١)، «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» ص (٣٢٢)، «تفسير النصوص» (٣٤٥/٢)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (١٨٩).

يستلزم العلم باللازم، وهكذا النهي عن الشيء فإنه يستلزم الأمر بضده بالمعنى الأعم (١).

الفصل السابع: الإتيان بالمأمور به:

اعلم أن الإتيان بالمأمور به على وجهه، الذي أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الأصول، هل يوجب الإجزاء أم لا؟ وقد فسر الإجزاء بتفسيرين: أحدهما: حصول الامتثال به. والآخر: سقوط القضاء به، فعلى التفسير الأول لا شك أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي تحقق الإجزاء المفسر بالامتثال، وذلك متفق عليه، فإنه معنى الامتثال وحقيقته ذلك. وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه: فقال جماعة من أهل الأصول: إن الإتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء.

استدل القائلون بالاستلزام: بأنه لو لم يستلزم سقوط القضاء لم يعلم امتثال أبدًا، واللازم منتفٍ فالملزوم مثله، أما الملازمة فلأنه حينئذ يجوز أن يأتي بالمأمور به، ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء، وكذلك القضاء إذا فعله لم يسقط كذلك، وأما انتفاء اللازم فمعلوم قطعًا واتفاقًا. وأيضًا إن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء، والفرض أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه، ولم يفت منه شيء، وحصل المطلوب بتمامه، فلو أتى به استدراكًا لكان تحصيلًا للحاصل (٢).

الفصل الثامن: هل يجب القضاء بأمر جديد أم بالأمر الأول

اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول؟ هذه المسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: الأمر المقيد، كما إذا قال افعل في هذا الوقت، فلم يفعل حتى مضى، فالأمر الأول هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت، فقليل: لا يقتضي لوجهين:

(١) انظر: «العدة» (٣٦٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥٢/٣)، «الإحكام» لابن حزم (٣١٤/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٣٦)، «البرهان» للجويني (٢٥٠/١).

(٢) انظر: «الموافقات» (١٩٧/١)، «شرح الكوكب المنير» (٤٦٩/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٧٧).

الأول: أن قول القائل لغيره (افعل هذا الفعل يوم الجمعة) لا يتناول الأمر بفعله بعده وإذا لم يتناوله لم يدل عليه بنفي ولا إثبات.

الثاني: أن أوامر الشرع تارة لا تستلزم وجوب القضاء كما في صلاة الجمعة، وتارة تستلزمه ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال، فلا يلزم القضاء إلا بأمر جديد وهو الحق، وإلى ذهب الجمهور.

الصورة الثانية: الأمر المطلق، وهو أن يقول: افعل، ولا يقيده بزمان معين، فإذا لم يفعل المكلف ذلك في أول أوقات الإمكان فهل يجب فعله فيما بعد، أو يحتاج إلى دليل فمن لم يقل بالفور يقول: إن ذلك الأمر المطلق يقتضي الفعل مطلقاً فلا يخرج المكلف عن العهدة إلا بفعله، ومن قال بالفور، قال: إنه يقتضي الفعل بعد أول أوقات الإمكان.

والحق: أن الأمر المطلق يقتضي الفعل من غير تقييد بزمان، فلا يخرج المكلف عن عهده إلا بفعله، وهو أداء وإن طال التراخي؛ لأن تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه، واقتضاؤه الفور لا يستلزم أنه بعد أول أوقات الإمكان قضاء، بل غاية ما يستلزمه أن يكون المكلف آنماً بالتأخير عنه إلى وقت آخر (١).

الفصل التاسع: هل الأمر بالأمر بالشيء أمر به أم لا:

اختلفوا هل الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أم لا؟ فذهب الجمهور إلى الثاني، وذهب جماعة إلى الأول.

قال في «المحصول»: فلو قال زيد لعمره كل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك، فالأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء في هذه الصورة، ولكنه بالحقيقة إنما جاء من قوله كل ما أوجب عليك فلائاً فهو واجب، وأما لو لم يقل ذلك كما في قوله ﷺ و«مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع» (٢) فإن ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي. انتهى. وهذا الحديث

(١) انظر: «العدة» (٢٩٣/١)، «شرح الكوكب المنير» (٥٠/٣)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (١٨٠)، «المسودة» ص (٢٧)، «فتح الغفار» (٤٢/١)، «البرهان» للجويني (٢٦٧/١).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٤٠٤/٣)، وأبو داود رقم (٤٩٥)، والترمذي رقم (٢٩٩).

ثابت في السنن (١). ومما يصلح مثلاً لمحل النزاع ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من قوله ﷺ لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته وهي حائض «مره فليراجعها» (٢). وقيل: إنه ليس مما يصلح مثلاً لهذه المسألة لأنه قد صرح فيه بالأمر من الشارع بالمراجعة، حيث قال: «فليراجعها» بلام الأمر، وإنما يكون مثلاً لو قال: مره بأن يراجعها (٣).

* * *

= أقول: وهو حديث له طرق وشواهد يحتاج بجملته على إثبات أصل الحديث.

(١) ذكر الحافظ ابن حجر: أن من مثل بها فهو غلط، وأن ذلك تابع للقرينة. «الفتح» (٢٦٢/١١).

(٢) أخرجه مسلم رقم (١٤٧١)، والبخاري بلفظ: (ليراجعها)، رقم (٤٩٠٨).

(٣) قال القرافي: الأمر بالأمر لا يكون أمراً، لكن علم من الشريعة أن كل من أمره رسول الله ﷺ أن يأمر غيره، فإنما هو على سبيل التبليغ، ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مأموراً إجماعاً. «شرح تنقيح الفصول» ص (١٤٩).

انظر: «الأحكام» (٢٠٣/٢)، «نيل الأوطار» (٢٥٠/٦)، «شرح الكوكب المنير» (٦٧/٣).



الباب الثاني، في النواهي

وفيه مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: في معنى النهي لغة واصطلاحاً

اعلم: أن النهي في اللغة معناه المنع، يقال: نهاه عن كذا أي منعه عنه، ومنه سمي العقل نهية؛ لأنه ينهي صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه، وهو في الاصطلاح القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء، فخرج الأمر؛ لأنه طلب فعل غير كف، وخرج الالتماس والدعاء؛ لأنه لا استعلاء فيهما.

وأوضح صيغ النهي: (لا تفعل كذا) ونظائرها، ويلحق بها اسم لا تفعل من أسماء الأفعال، (كمه) فإن معناه لا تفعل، و(صه) فإن معناه لا تتكلم. (١)

المبحث الثاني: النهي الحقيقي ومعناه

اختلفوا في معنى النهي الحقيقي، فذهب الجمهور إلى أن معناه الحقيقي هو التحريم، وهو الحق، ويرد فيما عداه مجاز كما في قوله ﷺ: «لا تصلوا في مبارك الإبل» (٢) فإنه للكرهية. وكما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا﴾ فإنه للدعاء، وكما في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْكُنُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ فإنه للإرشاد، وكما في قول السيد لعبده الذي لم يمثل أمره: لا تمثل أمري؟! فإنه للتهديد، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ فإنه للتحقير، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا﴾ فإنه لبيان العاقبة، وكما في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْذِرُوا الْيَوْمَ﴾ فإنه للتأيس، وكما في قولك لمن يساويك: (لا تفعل) فإنه للالتماس.

(١) انظر: «القواعد والفوائد الأصولية» ص (١٩٠)، «المسودة» ص (٨٠)، «تيسير التحرير» (٣٧٥/١)، «شرح الكوكب المنير» (٧٧ / ٣)، «العدة» (٤٢٥/٢).

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، (٣٤٨) وقال: حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه، (٧٦٨) وفي الزوائد: إسناده صحيح.

واحتج القائلون: بأنه حقيقة في التحريم: بأن العقل يفهم الحتم من الصيغة المجردة عن القرائن وذلك دليل الحقيقة.

واستدلوا أيضًا باستدلال السلف بصيغة النهي المجردة على التحريم؛ وقالت الحنفية: إنه يكون للتحريم إذا كان الدليل قطعياً، ويكون للكراهة إذا كان الدليل ظنياً. ورد: بأن النزاع إنما هو في طلب الترك، وهذا طلب قد يستفاد بقطعي فيكون قطعياً، وقد يستفاد بظني فيكون ظنياً. (١)

المبحث الثالث: في اقتضاء النهي الفساد:

الجمهور أنه إذا تعلق النهي بالفعل بأن طلب الكف عنه فإن كان لعينه، أي لذات الفعل أو لجزئه، وذلك بأن يكون منشأ النهي قبحاً ذاتياً كان النهي مقتضياً للفساد المرادف للبطلان، سواء كان ذلك الفعل حسياً كالزنا وشرب الخمر، أو شرعياً كالصلاة والصوم، والمراد عندهم أنه يقتضيه شرعاً لا لغة.

وقيل: إنه يقتضي الفساد لغة كما يقتضيه شرعاً. وقيل: إن النهي لا يقتضي الفساد إلا في العبادات فقط دون المعاملات، وبه قال الغزالي، والرازي.

واستدل الجمهور على اقتضائه للفساد شرعاً: بأن العلماء في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون به على الفساد في أبواب الربويات، والأنكحة والبيوع، وغيرها.

واستدل القائلون: بأنه لا يقتضي الفساد إلا في العبادات دون المعاملات: بأن العبادات المنهي عنها لو صحت لكانت مأموراً بها ندباً؛ لعموم أدلة مشروعية العبادات فيجتمع النقيضان؛ لأن الأمر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال؛ وأما عدم اقتضائه للفساد في غير العبادات فلأنه لو اقتضاء في غيرها لكان غسل النجاسة بماء مغصوب، والذبح بسكين مغصوبة، وطلاق البدعة، والبيع في وقت النداء، والوطء في زمن

(١) انظر: «المسودة» ص (٨١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٦٨)، «فواتح الرحموت» (٣٩٦/١)، «شرح الكوكب المنير» (٨٣/٣)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (١٩٠).

الحيض غير مستتعبة لآثارها من زوال النجاسة، وحل الذبيحة، وأحكام الطلاق، والملك، وأحكام الوطء، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وأجيب: بمنع كون النهي في الأمور المذكورة لذات الشيء أو لجزئه، بل لأمر خارج، ولو سلم لكان عدم اقتضاها للفساد لدليل خارجي، فلا يرد النقض بها.

وقالت الحنفية: ما لا تتوقف معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر يكون النهي عنه لعينه ويقتضي الفساد إلا أن يقوم الدليل على أنه منهي عنه لوصفه أو المجاور له؛ فيكون النهي حينئذ عنه لغيره، فلا يقتضي الفساد كالنهي عن قربان الحائض، وأما الفعل الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فالنهي عنه لغيره فلا يقتضي الفساد، ولم يستدلوا على ذلك بدليل مقبول.

والحق: أن كل نهي من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم المنهي عنه، وفساده المرادف للبطلان، اقتضاء شرعيًا، ولا يخرج من ذلك إلا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي.

ومما يستدل به على هذا ما ورد في الحديث المتفق عليه وهو قوله ﷺ: «كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد»^(١)، والمنهي عنه ليس عليه أمرنا فهو رد، وما كان ردًا أي: مردودًا كان باطلاً، وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهي عنه ليس من الشرع، وأنه باطل لا يصح، وهذا المراد بكون النهي مقتضيًا للفساد، وصح عنه ﷺ أنه قال: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(٢)، فأفاد وجوب اجتناب المنهي عنه، وذلك هو المطلوب، ودع عنك ما راوغوا به من الرأي.

هذا إذا كان النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه؛ أما لو كان النهي عنه لوصفه، وذلك نحو النهي عن عقد الربا لاشتماله على الزيادة، فذهب الجمهور: إلى أنه لا يدل على فساد

(١) أخرجه البخاري من حديث عائشة، (٢٦٩٧)، ومسلم، رقم (١٧١٨).

(٢) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، رقم (١٣٣٧)، والنسائي رقم (٢٦١٨).

المنهي عنه، بل على فساد نفس الوصف.

واحتجوا لذلك: بأن النهي عن الشيء لو وصفه لودل على فساد الأصل لناقض التصريح بالصحة كما مر. وأيضًا كان يلزم ألا يعتبر طلاق الحائض، ولا ذبح ملك الغير لحرمة إجماعًا.

وذهب جماعة: إلى أنه يقتضي فساد الأصل، محتجين بأن النهي ظاهر في الفساد من غير فرق بين كونه لذاته أو لوصفه، وما قيل من جواز التصريح بالصحة فملتزم إن وقع، ويكون دليلًا على خلاف ما يقتضيه الظاهر.

وقد استدل أهل العلم على فساد صوم يوم العيد بالنهي الوارد عن صومه.

وليس ذلك لذاته، ولا لجزئه؛ لأنه صوم، وهو مشروع بل لكونه صومًا في يوم العيد^(١)، وهو وصف لذات الصوم.

قال بعض المحققين من أهل الأصول: إن النهي عن الشيء لو وصفه هو أن ينهي عن الشيء مقيّدًا بصفة نحو (لا تصل كذا) ولا (تبع كذا) وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة للنهي.

وأما النهي عن الشيء لغيره نحو النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، فقليل: لا يقتضي الفساد لعدم مضادته لوجوب أصله لتغاير المتعلقين، والظاهر أنه يضاد وجود أصله لأن التحريم هو إيقاع الصلاة في ذلك المكان، كما صرح به الشافعي وأتباعه، وجماعة من أهل العلم، فهو كالنهي عن الصوم في يوم العيد، لا فرق بينهما.

وأما الحنفية فيفرقون بين النهي عن الشيء لذاته، وجزئه، ولو وصف لازم، ولو وصف مجاور، ويحكمون في بعض بالصحة وفي بعض بالفساد في الأصل، أو في الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة.

نعم النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه الذي لا يتم إلا به يقتضي فساده في جميع الأحوال والأزمنة، والنهي عنه للوصف الملازم يقتضي فساده ما دام ذلك الوصف، والنهي عنه لوصف

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رقم (١٩٩٣)، ومسلم، رقم (١١٣٨).



مفارق أو لأمر خارج يقتضي النهي عنه عند إيقاعه متصفاً بذلك الوصف، وعند إيقاعه في ذلك الأمر الخارج عنه؛ لأن النهي عن إيقاعه مقيداً بهما يستلزم فساد ما داماً قيداً له (١).

* * *

(١) انظر: «نهاية السؤل» (٦٣/٢)، «المستصفى» (٢٤/٢)، «المسودة» ص (٨٠)، «فواتح الرحموت» (٣٩٦/١)، «الروضة» (٢١٧/٢)، «العدة» (٤٣٢/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٨٤/٣).

الفصل الثالث: في العموم

وفيه ثلاثون مسألة:

المسألة الأولى: في حده

وهو في اللغة شمول أمر لمتعدد، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه قولهم: عمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم.

وأما حده في الاصطلاح: فقال في «المحصول»: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، كقوله الرجال فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له، ولا تدخل عليه النكرات، كقولهم رجل لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا، ولا يستغرقهم، ولا التثنية، ولا الجميع؛ لأن لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق، ولا ألفاظ العدد كقولنا: خمسة؛ لأنه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه. وقولنا: بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك، والذي له حقيقة ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهومه معاً. انتهى.

وإذا عرفت ما قيل في حد العام علمت أن أحسن الحدود المذكورة هو ما قدمنا عن صاحب «المحصول»، لكن مع زيادة قيد «دفعه»، فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة (١).

المسألة الثانية: العموم من عوارض الألفاظ

ذهب الجمهور إلى أن العموم من عوارض الألفاظ فإذا قيل: هذا لفظ عام، صدق

(١) وزاد العلامة الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ قِيدَ مَكْمَلٍ لِتَمَامِ الْحَدِّ وَهُوَ: (بِلا حَصْرٍ)، وَقَالَ: خَرَجَ بِقَوْلِهِ: (بِلا حَصْرٍ) لَفْظَ عَشْرَةٍ مِثْلًا؛ لِأَنَّهُ مُحْصَرٌّ بِاللَّفْظِ فَلَا يَكُونُ مِنْ صِغَةِ الْعُمُومِ، عَلَى رَأْيِ الْأَكْثَرِينَ.

انظر تعريف العام: «شرح الكوكب المنير» (١٠٣/٣)، «الإحكام» للآمدي (١٩٥/٢)، «التوضيح على التنقيح» (١٩٣/١)، «فوائح الرحموت» (٢٥٥/١)، «الإحكام» لابن حزم (٣٦٣/١)، «الروضة» (٢٢٠/٢)، «المستصفى» (٣٢/٢)، «العدة» (١٤٠/١).

على سبيل الحقيقة. احتج القائلون بأنه حقيقة فيهما: بأن العموم حقيقة في شمول أمر متعدد، فكما صح في الألفاظ باعتبار شمول لفظ لمعانٍ متعددة بحسب الوضع، صح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعانٍ متعددة^(١).

المسألة الثالثة: تصور العموم في الأحكام

هل يتصور العموم في الأحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام؟ أنكره القاضي، وأثبتته الجويني وابن القشيري.

وقال المازري: الحق بناء هذه المسألة على أن الحكم يرجع إلى قول أو إلى وصف يرجع إلى الذات فإن قلنا بالثاني لم يتصور العموم لما تقدم في الأفعال، وإن قلنا: يرجع إلى قول فقوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ﴾ يشمل كل سارق فنفس القطع فعل، والأفعال لا عموم لها.

قال القاضي أبو عبد الله الصيمري الحنفي في كتابه «مسائل الخلاف في أصول الفقه»: دعوى العموم في الأفعال لا تصح عند أصحابنا، ودليلنا: أن العموم ما اشتمل على أشياء متغايرة، والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة.

قال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول فقط، وذهب قوم من أهل العراق: إلى أنه يصح ادعاؤه في المعاني والأحكام، ومرادهم بذلك: حمل الكلام على عموم الخطاب وإن لم يكن هناك صيغة تعم. اهـ

(١) قال الفتوحى في «شرح الكوكب» (١٠٦/٣): (من عوارض الألفاظ حقيقة) إجماعاً، بمعنى أن كل لفظ عام يصح شركة الكثيرين في معناه، لا أنه يسمى عاماً حقيقة، إذ لو كانت الشركة في مجرد الاسم لا في مفهومه لكان مشتركاً لا عاماً، وبهذا يبطل قول من قال: إن العموم من عوارض الألفاظ لذاتها.

انظر: «جمع الجوامع» (٤٠٣/٢)، «المستصفى» (٣٢/٢)، «المسودة» ص (٩٧)، «الإحكام» للآمدي (١٩٨/٢)، «نزهة الخاطر» (١١٨/٢)، «تيسير التحرير» (١٩٤/١).

فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف في اتصاف الأحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به.

المسألة الرابعة: الفرق بين العام والمطلق

اعلم: أن العام عموم شمولي، وعموم المطلق بدلي، وبهذا يصح الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة، فصح إطلاق اسم العموم عليه من هذه الحيثية.

والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل، أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد، وعموم البدل كلي من حيث إنه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد، بل على فرد شائع في أفرادها يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة (١).

المسألة الخامسة: في صيغ العموم:

الجمهور أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة، وهي أسماء الشرط، والاستفهام والموصولات، والجموع المعرفة تعريف الجنس، والمضافة، واسم الجنس، والنكرة المنفية، والمفرد المحلي باللام، ولفظ كل، وجميع ونحوها، وسنذكر إن شاء الله الاستدلال على عموم هذه الصيغ ونحوه ذكرًا مفصلاً (٢).

قالوا: لأن الحاجة ماسة إلى الألفاظ العامة لتعذر جمع الآحاد على المتكلم، فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعة حقيقة؛ لأن الغرض من وضع اللغة الإعلام والإفهام.

واحتجوا أيضًا بأن السيد إذا قال لعبده: لا تضرب أحدًا، فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدًا عد مخالفًا، والتبادر دليل الحقيقة والنكرة في النفي للعموم حقيقة فللعموم

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (١/١١٨)، أنوار البروق (٢/٢٣٩).

(٢) انظر: «المسودة» ص (٨٩)، «فواتح الرحموت» (١/٢٦٠)، «تيسير التحرير» (١/٢٢٩)، «الإحكام» لابن حزم (١/٣٣٨)،

«العدة» (٢/٤٨٥)، «تفسير النصوص» (٢/١٩).



صيغة، وأيضًا لم يزل العلماء يستدلون بمثل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾، وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة بمثل هذه الصيغ المذكورة على العموم، ومنه ما ثبت عنه ﷺ لما سئل عن الحر الأهلية، فقال: «لم ينزل علي في شأنها إلا هذه الآية الجامعة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨)»، وما ثبت أيضًا من احتجاج عمرو بن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة، والعدول إلى التيمم مع شدة البرد. فقال سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (٩)، فقرر ذلك رسول الله ﷺ؛ وكم يعد العاد من مثل هذه المواد.

وما أجيب به عن ذلك: بأنه إنما فهم بالقرائن جواب ساقط لا يلتفت إليه ولا يعول عليه.

والحاصل: أن كون المذهب الأول هو الحق الذي لا سترة به ولا شبهة فيه، ظاهر لكل من يفهم فهمًا صحيحًا، ويعقل الحجة، ويعرف مقدارها في نفسها ومقدار ما يخالفها.

المسألة السادسة: في الاستدلال على أن كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع:

الفرع الأول في: من وما وأين ومتى للاستفهام

فهذه الصيغ إما أن تكون للعموم فقط، أو للخصوص فقط أو لهما على سبيل الاشتراك، أو لا لواحد منهما؛ والكل باطل إلا الأول (٣)؛ أما أنه لا يجوز أن يقال: إنها

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، (٢٣٧١/١)، مسلم (٩٨٧).

(٢) أخرجه أحمد (٢٠٣/٤)، وأبو داود (٣٣٤)، وأخرجه البخاري (٩٥/١) تعليقًا.

(٣) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (١٢٠/٣): فإذا قلنا: من في الدار؟ حسن الجواب بواحد. فيقال مثلاً: زيد، وهو مطابق للسؤال. فاستشكل ذلك قوم.

وجوابه: أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكائن في الدار. فالاستفهام عم جميع الرتب. فالاستفهام عم بسؤاله كل واحد يتصور كونه في الدار. فالعموم ليس باعتبار الوقوع، بل باعتبار الاستفهام واشتماله على كل الرتب المتوهمه. اهـ

موضوعة للخصوص فقط فلأنه لو كان كذلك لما حسن من المجيب أن يجيب بذكر كل العقلاء؛ لأن الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال، لكن لا نزاع في حسن ذلك.

وأما أنه لا يجوز أن يقال بالاشتراك، فلأنه لو كان كذلك لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة.

أما أولاً: فلأنه لا عام إلا وتحتة عام آخر، وإذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية، والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال.

وأما ثانياً: فإننا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات.

وأما أنه لا يجوز أن تكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص، فمتفق عليه، فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق إلا القسم الأول (١).

الفرع الثاني: في صيغة من وما في المجازاة،

فإنها للعموم، ويدل عليه أن قول القائل: من دخل داري فأكرمه؛ لو كان مشتركاً بين العموم والخصوص لما حسن من المخاطب أن يجري على موجب الأمر إلا عند الاستفهام عن جميع الأقسام، لكنه قد حسن ذلك بدون استفهام فدل على عدم الاشتراك.

الفرع الثالث: في أن صيغة كل، وجميع،

يفيدان الاستغراق، ويدل على ذلك أنك إذا قلت: جاءني كل عالم في البلد أو جميع علماء البلد، فإنه يناقضه قولك: ما جاءني كل عالم في البلد، وما جاءني جميع علماء البلد، ولذلك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين في تكذيب الآخر، والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفاد الكل الاستغراق.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١١٩/٣)، «نهاية السؤل» (٧٨/٢)، «العدة» (٤٨٥/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٩٩)، «التمهيد» ص (٨٥)، «التلويح» (٢٦٣/١)، «الروضة» (٢٢٢/٢).

(فائدة): وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفي على كل، وبين أن تتقدم هي عليه، فإذا تقدمت على حرف النفي نحو: كل القوم لم يقم أفادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد، وإن تقدم النفي عليها مثل: لم يقم كل القوم لم تدل إلا على نفي المجموع، وذلك بصدق انتفاء القيام عن بعضهم، ويسمى الأول عموم السلب والثاني سلب العموم، من جهة أن الأول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد، والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد إنما أفاد نفي الحكم عن بعضهم.

قال القرافي: وهذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم، قال: وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان، وأصلها قوله ﷺ: «كل ذلك لم يكن» لما قال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت (١). انتهى (٢).

▪ (فائدة في الفرق بين كل وجميع في العموم): وإذا عرفت هذا في معنى (كل) فقد تقرر أن لفظ جميع هو بمعنى كل الأفرادي، وهو معنى قولهم: إنها للعموم الإحاطي، وقيل: يفترقان من جهة كون دلالة على كل فرد بطريق النصوصية بخلاف جميع (٣).

الفرع الرابع: لفظ: أي،

فإنها من جملة صيغ العموم، إذا كانت شرطية أو استفهامية، كقوله تعالى: ﴿أَيُّهَا نَدُّوْا لَهُ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَى﴾ وقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرِيْثَةٍ﴾، وقد ذكرها في صيغ العموم أبو

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه (٧١٤)، ومسلم (٥٧٣).

(٢) قال الفتوح في «شرح الكوكب» (١٢٧/٣): وأورد على قولهم: تقدم النفي لسلب العموم نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (١٣) فينبغي أن تقيد القاعدة بآلا ينتقض النفي، فإن انتقض كانت لعموم السلب، وقد يقال: انتقاض النفي قرينة إرادة عموم السلب. قاله البرماوي. انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص (١٧٩)، «كشف الأسرار» (٨/٢)، «تيسير التحرير» (٢٢٤/١)، «المعتمد» (٢٠٦/١)، «جمع الجوامع» (٤٠٩/١)، «نهاية السؤل» (٧٨/٢).

(٣) انظر: «نهاية السؤل» (٧٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٢٧/٣)، «الإحكام» للآمدي (١٩٧/٢)، «تيسير التحرير» (٢٢٥/١)، «فتح الغفار» (٩٩/١)، «أصول السرخسي» (١٥٨/١).

إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين الجويني، والآمدي، والصفى الهندي، وغيرهم، قالوا: وتصلح للعاقل وغيره.

قال الزركشي: وحاصل كلامهم: أنها للاستغراق البدلي لا الشمولي (١).

الفرع الخامس: النكرة في النفي:

فإنها تعم، وذلك لوجهين:

الأول: أن الإنسان إذا قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه، قال: ما أكلت اليوم شيئاً، فذكرهم هذا النفي عن تكذيب ذلك الإثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضاً له، فلو كان قوله: ما أكلت اليوم شيئاً لا يقتضي العموم لما تناقضا.

الوجه الثاني: أنها لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا: (لا إله إلا الله) نفياً لجميع الآلهة سوى الله سبحانه وتعالى، فتقرر بهذا أن النكرة المنفية بـ(ما) أو(لن) أو(لم) أو(ليس) أو(لا) مفيدة للعموم، وسواء دخل حرف النفي على فعل نحو: (ما رأيت رجلاً)، أو على الاسم نحو: (لا رجل في الدار)، ونحو: (ما أحد قائماً) و(ما قام أحد).

وقال إمام الحرمين الجويني: هي للعموم ظاهراً عند تقدير (من)، فإن دخلت (من) كانت نصّاً، والمشهور في علم النحو الخلاف بين سيبويه والمبرد، فسيبويه قال: إن العموم مستفاد من النفي قبل دخول (من)، والمبرد قال: إنه مستفاد من لفظ (من)؛ والحق ما قاله سيبويه، وكون (من) تفيد النصوصية بدخولها، لا ينافي الظهور الكائن قبل دخولها.

قال أبو حيان: مذهب سيبويه أن: (ما جاءني من أحد)، و(ما جاءني من رجل)؛ (من) في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس، وهذا هو الصحيح. اهـ

ولولم تكن من صيغ العموم قبل دخول (من) لما كان نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ و﴿لَا يَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ مقتضياً للعموم.

(١) انظر: «التلويح على التوضيح» (٢٥٧/١)، «شرح الكوكب المنير» (١٢٢/٣)، «العدة» (٤٨٥/٢)، «التمهيد» ص (٧٦)، «جمع الجوامع» (٤٠٩/١)، «نهاية السؤل» (٧٨/٢).



واعلم: أن حكم النكرة الواقعة في سياق النهي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي، وما خرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له عن الوضع اللغوي (١).

الفرع السادس: لفظ معشر، ومعاشر، وعامة، وكافة، وقاطبة، وسائر،

من صيغ العموم في مثل قوله تعالى: ﴿يَمَمَّشَرَ الْجَنِّ وَالْإِنسِ﴾ و«نحن معاشر الأنبياء لا نورث» (٢) و﴿وَقِيلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ و«ارتدت العرب قاطبة»، و«جاءني سائر الناس» إن كانت مأخوذة من سور البلد وهو المحيط بها، كما قاله الجوهري، وإن كانت من أسأربمعنى أبقي فلا تعم.

والظاهر: أنها للعموم وإن كانت بمعنى الباقي؛ لأن المراد بها شمول ما دلت عليه سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما نقول: (اللَّهُمَّ اغفر لي ولسائر المسلمين).

الفرع السابع: الألف واللام الحرفية لا الاسمية،

تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالمًا أو مكسرًا، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع: كـ (ركب) و(صحب)، و(قوم) و(رهط)، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس.

مسألة: وقد اختلف في اقتضاها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثة:

الأول: أنه إذا كان هناك معهود حمل على العهد، فإن لم يكن حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثاني: أنها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استغراق، والراجح المذهب

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٣٦/٣)، «نهاية السؤل» (٨٠/٢)، «فواتح الرحموت» (٢٦٠/١).

(٢) أخرجه البخاري من حديث عائشة (٣٧١١) ومسلم (١٧٥٩).

الأول؛ وقال ابن الصباغ هو إجماع الصحابة.

قال في «المحصول» مستدلاً على هذا المذهب: لنا وجوه: الأول: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»^(١)، والأنصار سلموا تلك الحجة، ولو لم يدل الجمع المعروف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة؛ لأن قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، لو كان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب ألا ينافي وجود إمام من قوم آخرين. الوجه الثاني: أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق، فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق، أما أنه يؤكد كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَتْمَعُونَ﴾^(٢)، وأما أنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالإجماع. الوجه الثالث: الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار بهما معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة، وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل معلوم للمخاطب، فأما الصرف إلى ما دون فإنه لا يفيد المعرفة؛ لأن بعض المجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولاً. الوجه الرابع: أنه يصح استثناء أي واحد كان منه ذلك، وذلك يفيد العموم على ما تقدم، ومن حكى إجماع الصحابة على إفادة هذا التعريف للعموم ابن الهمام في «التحرير»، وحكى أيضاً إجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء. اهـ

وليس المراد هنا إلا بيان ما هو الحق وتعيين الراجح من المرجوح، ومن أمعن النظر وجود التأمل علم أن الحق الحمل على الاستغراق، إلا أن يوجد هناك ما يقتضي العهد، وهو ظاهر في تعريف الجنس^(٢).

(١) الحديث جاء عن أربعين صحابي كما قاله الحافظ ابن حجر في التلخيص وصححه شيخنا الوداعي رحمه الله كما في أحاديث معلة عند حديث رقم (٢٠). وأما طرق الحديث فتراجع من البدر المنير لابن الملقن (٥٣/٨)، والحديث أعل من بعض الطرق ولكن جملته أنه صحيح.

(٢) انظر: «نهاية السؤل» (٧٩/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٣١/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٨٠)، «التلويح على التوضيح» (٢٤٤/١)، «فوائح الرحموت» (٢٦٠/١)، «مختصر ابن الحاجب» (١٠٢/٢)، «الروضة» (٢٢١/٢)، «العدة» (٤٨٤/٢).

الفرع الثامن: تعريف الإضافة،

وهو من مقتضيات العموم، كـ (الألف واللام)، من غير فرق بين كون المضاف جمعاً نحو: (عبيد زيد) أو اسم جمع نحو: (جاءني ركب المدينة) أو اسم جنس نحو: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾، ولا ينافي إفادة إضافة اسم الجنس للعموم ما وقع من الخلاف فيمن قال: (زوجتي طالق) وله أربع زوجات، فإن من قال: إنها لا تطلق إلا واحدة استدل بأن العرف قد خص هذه الصورة وأمثالها عن الموضوع اللغوي، على أنه قد حكى الروياني في «البحر» عن ابن عباس وأحمد بن حنبل أنها تطلق الأربع جميعاً، بخلاف ما عدا هذه الصورة وأمثالها، فإنه يحمل على العموم، كما لو قال: (مالي صدقة)، ومن هذا قوله تعالى: ﴿أَيْلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَاہِ الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ وقوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» (١).

الفرع التاسع: الأسماء الموصولة،

الأسماء الموصولة، كـ (الذي) و(التي) و(الذين) و(اللوات) و(ذو الطائفة وجمعها)، وقد صرح القرافي والقاضي عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم. وقال ابن السمعاني: جميع الأسماء المبهمه تقتضي العموم (٢).

الفرع العاشر: نفي المساواة،

نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَحَبُّ النَّارِ وَأَحَبُّ الْجَنَّةِ﴾، فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أنه يقتضي العموم. وذهبت الحنفية إلى أنه ليس بعام. استدل الأولون بأنه نكرة في سياق النفي؛ لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة، وكذلك توصف بها النكرات دون المعارف (٣).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٣٠/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٦٠/١)، «التلويح على التوضيح» (٢٣٣/١)، «نهاية السؤل» (٧٩/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٨٠)، «العدة» (٤٨٤/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب» (١٢٣/٣)، «مختصر ابن الحاجب» (١٠٢/٢)، «جمع الجوامع» (٤٠٩/١)، «نهاية السؤل» (٧٨/٢)، «فواتح الرحموت» (٢٦٠/١).

(٣) انظر المسألة في: «نهاية السؤل» (٨٧/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٢٠٧/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٨٦)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (١٦٠)، «فواتح الرحموت» (٢٨٩/١).

الفرع الحادي عشر: إذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط:

فإن كان غير متعد فهل يكون النفي له نفيًا لمصدره، وهو نكرة فيقتضي العموم أم لا؟ حكى القرافي عن الشافعية والمالكية أنه يعم.

وقال أبو حنيفة: لا يعم، وجعله القرطبي من باب الأفعال اللازمة نحو: يعطي ويمنع، فلا يدل على مفعول لا بالخصوص ولا بالعموم. وظاهر كلام إمام الحرمين الجويني، والغزالي، والآمدي والصفى الهندي أن الخلاف إنما هو في الفعل المتعدي إذا وقع في سياق النفي، أو الشرط هل يعم مفاعيله أم لا، لا في الفعل اللازم فإنه لا يعم.

والذي ينبغي التعويل عليه أنه لا فرق بينهما في نفس مصدريهما، فيكون النفي لهما نفيًا لهما، ولا فرق بينهما وبين وقوع النكرة في سياق النفي، وأما فيما عدا المصدر فالفعل المتعدي لا بد له من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقرر في علم المعاني (١).

الفرع الثاني عشر: الأمر للجميع بصيغة الجمع:

الأمر للجميع بصيغة الجمع كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ عمومه وخصوصه يكون باعتبار ما يرجع إليه، والدليل على ذلك أن السيد إذا أشار إلى جماعة من غلمانته وقال: (قوموا) فمن تخلف عن القيام منهم استحق الذم، وذلك يدل على أن اللفظ للشمول، فلا يجوز أن يضاف ذلك إلى القرينة.

(فائدة): قال إمام الحرمين الجويني: إن أعلى صيغ العموم أسماء الشرط، والنكرة في النفي، وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم، وصرح الرازي في «المحصل» أن أعلاها أسماء الشرط، والاستفهام ثم النكرة المنفية لدالاتها بالقرينة لا بالوضع، وعكس الصفى الهندي فقدم النكرة المنفية على الكل.

وقال ابن السمعاني: أبين وجوه العموم، وألفاظ الجموع ثم اسم الجنس المعروف

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٠٣/٣)، «نهاية السؤل» (٨٢/٢)، «المستصفى» (٦٢/٢)، «الإحكام» للآمدي (٢٥١/٢)،

«شرح تنقيح الفصول» ص (١٨٤)، «جمع الجوامع» (٤٢٣/١).

باللام، وظاهره أن الإضافة دون ذلك في المرتبة، وعكس الإمام الرازي في «تفسيره» فقال: الإضافة أدل على العموم من الألف واللام، والنكرة المنفية أدل على العموم منها إذا كانت في سياق النفي والتي بمن أدل من المجردة عنها قال أبو علي الفارسي: إن مجيء أسماء الأجناس معرفة بالألف واللام أكثر من مجيئها مضافة.

وقال إلكيا الطبري في «التلويح»: ألفاظ العموم أربعة:

أحدها: عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء.

والثاني: عام بمعناه لا بصيغته كالرُحط ونحوه من أسماء الأجناس، قال: وهذا لا خلاف فيه.

والثالث: ألفاظ مبهمة نحو ما ومن، وهذا يعم كل أحد.

والرابع: النكرة في سياق النفي نحو لم أر رجلاً، وذلك يعم لضرورة صحة الكلام، وتحقيق غرض المتكلم من الإفهام إلا أنه لا يتناول الجميع بصيغته، فالعموم فيه من القرينة.

المسألة السابعة: في عموم الجمع المنكر للقلة أو للكثرة:

قال جمهور أهل الأصول: إن جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة، فما دونها؛ وأما جموع الكثرة المنكرة، فذهب جمهور المحققين إلى أنه ليس بعام، وخالف في ذلك ابن حزم، وهو أحد وجهي الشافعي، كما حكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني والشيخ أبو إسحاق الشيرازي.

احتج الجمهور: بأن الجمع المنكر لا يتبادر منه عند إطلاقه عن قرينة العموم، نحو: (رأيت رجالاً)، استغراق الرجال، كما أن رجلاً عند الإطلاق لا يتبادر منه الاستغراق لإفراد مفهومه، ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عامًا.

ولا يخفأك ضعف ما استدل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم، فإن دعوى عموم رجال

لكل رجل مكبرة لما هو معلوم من اللغة، ومعاندة لما يفهمه كل عارف بها (١).

المسألة الثامنة: في أقل الجمع:

اختلفوا في أقل الجمع، وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من (الجيم والميم والعين) كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجويني، والكيّا الهراس، فإن (ج، م، ع) موضوعها يقتضي ضم شيء إلى شيء، وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف.

قال الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني: لفظ الجمع في اللغة له معنيان، الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذي هو مصدر جمع يجمع جمعًا، والجمع الذي هو اللقب، وهو اسم العدد، قال: وبعض من لم يهتد إلى الفرق خلط الباب، فظن أن الجمع الذي هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذي هو بمعنى الفعل، فقال: إذا كان الجمع بمعنى الضم، فالواحد إذا أضيف إلى الواحد فقد جمع بينهما، فوجب أن يكون جمعًا، وثبت أن الاثنين أقل الجمع، وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة وسائر أهل العلم؛ إذا عرفت هذا ففي أقل الجمع مذاهب:

الأول: أن أقله اثنان، وهو المروي عن عمر، وزيد بن ثابت، وحكاة ابن الدهان النحوي عن محمد بن داود وأبي يوسف، والخليل ونفطويه. وسأل سيبويه الخليل فقال: الاثنين جمع؛ وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة، واختاره الغزالي.

واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿يَتُوسَىٰ أَجْعَلْ لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءِلَٰهَةٌ﴾ لأنهم طلبوا إلها مع الله، ثم قالوا: ﴿كَمَا لَهُمْ ءِلَٰهَةٌ﴾ فدل على أنه إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة الآلهة. واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ فأطلق الأخوة والمراد أخوان فما فوقهما إجماعًا.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُّسْتَعِينُونَ﴾ (١٥)، والمراد موسى وهارون، وأيضًا قد

(١) انظر المسألة في: «التوضيح على التنقيح» (١٦٨/١)، «فوائح الرحموت» (٢٦٨/١)، «نهاية السؤل» (٨٤/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٩١)، «شرح الكوكب المنير» (١٤٢/٣).

قيل: بمنع كون المراد موسى وهارون فقط بل هما مع فرعون، وأما استدلالهم بما جاء عنه ﷺ أنه قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فهو استدلال خارج عن محل النزاع؛ لأنه لم يقل الاثنان فما فوقهما جمع، بل قال: «جماعة» يعني أنهما تنعقد بهما صلاة الجماعة.

المذهب الثاني: أن أقل الجمع ثلاثة، وبه قال الجمهور وحكاه ابن الدهان النحوي عن جمهور النحاة وقال ابن خروف في شرح كتاب سيبويه أنه مذهب سيبويه، وهذا هو القول الحق الذي عليه أهل اللغة، والشرع وهو السابق إلى الفهم عند إطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم يتمسك من خالفه بشيء يصلح للاستدلال به.

المذهب الثالث: إن أقل الجمع واحد هذا حكاه بعض أهل الأصول وأخذه من كلام إمام الحرمين، ولم يأت من ذهب إلى أنه حقيقة بشيء يعتد به أصلاً، بل جاء باستعمالات وقعت في الكتاب العزيز وفي كلام العرب خارجة على طريقة المجاز كما تقدم، وليس النزاع في جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد أو الاثنين، بل النزاع في كون ذلك معناه حقيقة.

ولا يخفك أن هذا الموطن ليس من مواطن الوقف، فإن موطنه إذا توازنت الأدلة موازنة يصعب الترجيح بينها، وأما مثل هذه المسألة فلم يأت من خالف الجمهور بشيء يصدق عليه اسم الدليل، فضلاً عن أن يكون صالحاً لموازنة ما يخالفه (١).

المسألة التاسعة: الخلاف في عموم الفعل المثبت:

الفعل المثبت إذا كان له جهات فليس بعام في أقسامه؛ لأنه يقع على صفة واحدة، فإن عُرف تعين، وإلا كان مجملاً يتوقف فيه، مثل قول الراوي: «صلى بعد غيبوبة الشفق» (٢) فلا يحمل على الأحمر والأبيض، وكذلك «صلى في الكعبة» (٣) فلا يعم الفرض

(١) انظر هذه المسألة في: «شرح الكوكب المنير» (١٤٤/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٦٩/١)، «تيسير التحرير» (٢٠٧/١)، «نهاية السؤل» (١٠١/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٣٣)، «الإحكام» لابن حزم (٣٩١/١)، «الروضة» (٢٣١/٢)، «العدة» (٦٤٩/٢)، «نزهة الخاطر» (١٣٧/٢).

(٢) أخرجه مسلم من حديث بريدة (٦١٣)، والترمذي (١١٥).

(٣) أخرجه مسلم من حديث ابن عمر، (١٣٢٩)، وأبو داود (٢٠٣٢).

والنفل، هكذا قال القاضي أبو بكر، والقفال الشاشي.

واستدلوا بأنه إخبار عن فعل، ومعلوم أن الفاعل لم يفعل كل ما اشتمل عليه تسمية ذلك الفعل مما لا يمكن استيعاب فعله فلا معنى للعموم في ذلك.

وأطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه، ثم اختار في نحو: قوله: «نهى عن بيع الغرر»^(١) «وقضى بالشفعة للجار»^(٢) أنه يعم الغرر والجار مطلقاً، وقد تقدمه إلى ذلك شيخه الأبياري، والآمدي وهو الحق؛ لأن مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذي فعله، بل حكاية لصدور النهي منه عن بيع الغرر، والحكم منه بثبوت الشفعة للجار؛ لأن عبارة الصحابي يجب أن تكون مطابقة للمقول لمعرفة باللغة وعدالته، ووجوب مطابقة الرواية للمسموع. وأما نحو قول الصحابي: كان النبي ﷺ يفعل كذا فلا يجري فيه الخلاف المتقدم؛ لأن لفظ (كان) هو الذي دل على التكرار لا لفظ الفعل الذي بعدها نحو: (كان يجمع)، وإنما الخلاف في قول الراوي (جمع) ونحوه، وهذا إذا دلت قرينة على عدم الخصوص كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم صيغة أو صفة فيفهم أنه بيان فنتبعه^(٣).

المسألة العاشرة: في عموم نحو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾

ذهب الجمهور إلى أن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال إلا أن يخص بدليل.

قال الشافعي: مخرج هذه الآية عام في الأموال، وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض، فدللت السنة على أن الزكاة في بعض المال دون بعض.

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة (١٥١٣) وأبو داود (٣٣٧٦).

(٢) أخرجه البخاري (٢٢١٤)، وأحمد في مسنده (٣٣٩/٣).

(٣) انظر هذه المسألة في: «شرح الكوكب المنير» (٢١٣/٣)، «المستصفى» (٦٣/٢)، «فوائد الرحموت» (٢٩٣/١)، «تيسير التحرير» (٢٤٧/١).

قال في موضع آخر: ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض.

واستدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بأن هذه الصيغة من صيغ العموم؛ لأنها جمع مضاف، وقد تقدم أن ذلك من صيغ العموم، فيكون المعنى: (خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة) إذ معنى العموم ذلك، وهو المطلوب.

ولا يخفأك أن دخول (مِنْ) هاهنا على (الأموال) لا يتنافى ما قاله الجمهور، بل هو عين مرادهم؛ لأنها لو حذفت لكانت الآية دالة على أخذ جميع أنواع الأموال، فلما دخلت أفاد ذلك أنه يؤخذ من كل نوع بعضه، وذلك البعض هو ما ورد تقديره في السنة المطهرة من العشر في بعض، ونصف العشر في بعض آخر، وربيع العشر في بعض آخر، ونحو هذه المقادير الثابتة بالشرعية كزكاة المواشي، ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الأنواع دون بعض، فوجب بناء العام على الخاص (١).

المسألة الحادية عشرة: الألفاظ الدالة على الجمع:

الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام:

الأول: ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال، كرجال للمذكر ونساء للمؤنث، فلا يدخل أحدهما في الآخر بالإجماع إلا بدليل خارج من قياس أو غيره (٢).

الثاني: ما يعم الفريقين بوضعه، وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس، والأنس، والبشر فيدخل فيه كل منهما بالإجماع (٣).

(١) انظر هذه المسألة التي يترجم لها أهل الأصول (الجمع المضاف إلى جمع) في: «نهاية السؤل» (٩٠/٢)، و«جمع

الجوامع» (٤٢٩/١)، «شرح الكوكب المنير» (٢٥٦/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٨٢/١).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٣٤/٣)، «تيسير التحرير» (٢٣١/١)، «الروضة» (٢٣٦/٢).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٣٤/٣)، «المسودة» ص (٩٩)، «المنتقى» (٧٩/٢).

الثالث: ما يشملهما بأصل وضعه، ولا يختص بأحدهما إلا ببيان، وذلك نحو: (ما، ومن) فقيل: إنه لا يدخل فيه النساء إلا بدليل، ولا وجه لذلك، بل الظاهر أنه مثل (الناس والبشر) ونحوهما، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى﴾ فلولاً عمومهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك.

ولا يخفاك أن دعوى اختصاص (من) بالذكر لا ينبغي أن ينسب إلى من يعرف لغة العرب، بل لا ينبغي أن ينسب إلى من له أدنى فهم^(١).

الرابع: ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث، وبمحذوها في المذكر، وذلك الجمع السالم نحو: (مسلمين) للذكور و(مسلمات) للإناث، ونحو: (فعلوا وفعلن)، فذهب الجمهور إلى أنه لا يدخل النساء فيما هو للذكور إلا بدليل كما لا يدخل الرجال فيما هو للنساء إلا بدليل. والحق ما ذهب إليه الجمهور من عدم التناول إلا على طريقة التغليب عند قيام المقتضي لذلك لاختصاص الصيغة لغة ووقوع التصريح بما يختص بالنساء مع ما يختص بالرجال في نحو: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾، وقد ثبت في سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت: يا رسول الله إن النساء قلن: ما نرى الله سبحانه ذكر إلا الرجال... فنزلت (٢). (٣).

المسألة الثانية عشرة: في عموم الخطاب بمثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾.

ذهب الجمهور إلى أن الخطاب بمثل يا أيها الناس، ونحوها من الصيغ يشمل العبيد والإماء. وذهب جماعة إلى أنه لا يعمهم شرعاً. (٤)

والحق: ما ذهب إليه الأولون، ولا ينافي ذلك خروجهم في بعض الأمور الشرعية، فإن

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٤٠/٣)، «نهاية السؤل» (٧٨/٢)، «البرهان» (٣٦٠/١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أم سلمة (٣٠١/٦، ٣٠٥). والنسائي في الكبرى (١١٤٠٤).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٣٨/٣)، «مختصر ابن الحاجب والعضد عليه» (١٢٥/٢)، «الإحكام» للآمدي

(٢٦٦/٢)، «فوائد الرحموت» (٢٧٣/١)، «تيسير التحرير» (٢٣١/١).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٤٣/٣)، «العدة» (٣٥٨/٢)، «المستصفى» (٧٨/٢).

ذلك إنما كان لدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها (١).

المسألة الثالثة عشرة: دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمسلمين:

ذهب الجمهور إلى دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ إذا ورد مطلقاً. وذهب بعض الشافعية إلى اختصاصه بالمسلمين، وقيل: يدخلون في حقوق الله تعالى، لا في حقوق الآدميين.

قال الصفي الهندي: والقائلون بعدم دخول العبيد والكفار إن زعموا أنه لا يتناولهم من حيث اللغة فهو مكابرة، وإن زعموا تناول لكن الكفر والرق في الشرع خصصهم، فهو باطل، للإجماع على أنهما مكلفان في الجملة.

المسألة الرابعة عشرة: الخطاب الوارد شفاهاً في عصر النبي ﷺ:

نحو: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ويسمى خطاب المواجهة، قال الزركشي: لا خلاف في شموله من بعدهم من المعدومين حال صدوره.

وبالجملة فلا فائدة لنقل ما احتج بها المختلفون في هذه المسألة لأننا نقطع بأن الخطاب الشفاهي إنما يتوجه إلى الموجودين باعتبار اللفظ لا إلى المعدومين، ونقطع بأن غير الموجودين وإن لم يتناولهم الخطاب، فلمهم حكم الموجودين في التكليف بتلك الأحكام، حيث كان الخطاب مطلقاً، ولم يرد ما يدل على تخصيصهم بالموجودين (٢).

المسألة الخامسة عشرة: الخطاب الخاص بالأمة:

نحو: يا أيها الأمة، لا يشمل الرسول ﷺ، قال الصفي الهندي: بلا خلاف. وأما إذا كان الخطاب بلفظ يشمل الرسول نحو: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ﴿يَعِبَادِي﴾

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٤٢/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٩٦)، «فواتح الرحموت» (٢٧٦/١)، «الإحكام» لابن حزم (٣٢٩/١)، «المستصفى» (٧٧/٢)، «الروضة» (٢٣٦/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٤٩/٣)، «نهاية السؤل» (٨٨/٢)، «فواتح الرحموت» (٢٧٩/١)، «تيسير التحرير» (٢٥٥/١)، «البرهان» (٢٧٠/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٤٥).

فذهب الأكثرون إلى أنه يشمل، وقال جماعة لا يشمل. (١)

والحق: أن الخطاب بالصيغة التي تشمل يتناول بمقتضى اللغة العربية لا شك في ذلك، ولا شبهة حيث كان الخطاب من جهة الله سبحانه تعالى.

وإن كان الخطاب من جهته ﷺ، فعلى الخلاف الآتي في دخول المخاطب في خطابه؛ وما قيل: من أنه لا فائدة في الخلاف في هذه المسألة مدفوع بظهور الفائدة في الخطابات العامة إذا فعل ﷺ ما يخالفها، فإن قلنا: إنه داخل في العموم كان فعله تخصيصاً، وإن قلنا: ليس بداخل لم يكن فعله مخصصاً لذلك العموم، بل يبقى على عمومته.

وأما الخطاب المختص بالرسول ﷺ نحو ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ فذهب الجمهور إلى أنه لا يدخل تحته الأمة إلا بدليل من خارج، وقيل إنه يشمل الأمة (٢).

المسألة: السادسة عشرة: الخطاب الخاص بواحد من الأمة:

إن صرح بالاختصاص به كما في قوله ﷺ: «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك» فلا شك في اختصاصه بذلك المخاطب؛ وإن لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب، فذهب الجمهور إلى أنه مختص بذلك المخاطب، ولا يتناول غيره إلا بدليل من خارج.

وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية: إنه يعم؛ بدليل ما روي من قوله ﷺ: «إنما قولي لامرأة واحدة كقولي لمائة امرأة» (٣)، ونحو ذلك.

ولا يخفك أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع، فإنه لا خلاف أنه إذا دل دليل من خارج على أن حكم غير ذلك المخاطب كحكمه، كان له حكمه بذلك الدليل، وإنما النزاع في نفس تلك الصيغة الخاصة، هل تعم بمجرد أم لا؟ فمن قال: إنها تعمها

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٤٣/٣)، «المستصفى» (٦٥/٢)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (٢٠٧)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٩٧)، «العدة» (٣٢٠/١).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٤٨/٣)، «المستصفى» (٨١/٢)، «الإحكام» للآمدي (٢٧٢/٢)، «البرهان» (٣٦٥/١)، «تيسير التحرير» (٢٥٥/١)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (٢٠٧).

(٣) أخرجه الترمذي عن أميمة بنت رقيقة (١٥٩٧) والنسائي (٤١٩٢)، وهو حديث صحيح.

بلفظها فقد جاء بما لا تفيد لغة العرب، ولا تقتضيه بوجه من الوجوه.

والحاصل في هذه المسألة على ما يقتضيه الحق، ويوجبه الإنصاف: عدم التناول لغير المخاطب من حيث الصيغة، بل بالدليل الخارجي، وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال بأقضيته ﷺ الخاصة بالواحد، أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة، فكان هذا مع الأدلة الدالة على عموم الرسالة، وعلى استواء أقدام هذه الأمة في الأحكام الشرعية مفيداً لإلحاق غير ذلك المخاطب به في ذلك الحكم عند الإطلاق إلا إلى أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك.

عرفت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص، لا كما قيل: إن الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم.

المسألة السابعة عشرة: اختلفوا في مخاطب - بكسر الطاء - هل يدخل في عموم خطابه

فذهب الجمهور إلى أنه يدخل ولا يخرج عنه إلا بدليل يخصه. وقال أكثر أصحاب الشافعي إنه لا يدخل إلا بدليل.

فائدة الخلاف فيما إذا ورد منه ﷺ لفظ عام في إيجاب حكم حكمه أو حظره، أو إباحته، هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا؟ والذي ينبغي اعتماده أن يقال: إن كان مراد القائل بدخوله في خطابه أن ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعاً، فليس كذلك، وإن كان المراد أنه يشمل حكمًا فمسلم إذا دل عليه دليل أو كان الوضع شاملاً له كألفاظ العموم (١).

المسألة الثامنة عشرة: اختلفوا في المقتضي هل هو عام أم لا:

ولا بد من تحرير تصويره قبل نصب الخلاف فيه، فنقول: المقتضي بكسر الضاد، هو اللفظ الطالب للإضمار، بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء، وهناك

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٥٢/٣)، «مختصر ابن الحاجب» (١٢٧/٢)، «الروضة» (٢٤١/٢)، «جمع الجوامع» (٣٨٤/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١٩٨)، «التمهيد» ص (١٠٠).

مضمرات متعددة فهل تقدر جميعها، أو يكتفي بواحد منها، وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد.

وقد ذكروا لذلك أمثلة، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَحَّجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ وقدره بعضهم: وقت إحرام الحج أشهر معلومات، وبعضهم قدره: وقت أفعال الحج أشهر معلومات.

فذهب بعض أهل العلم إلى أنه يحمل على العموم في كل ما يحتمله؛ لأنه أعم فائدة، وذهب بعضهم إلى أنه يحمل على الحكم المختلف فيه لأن ما سواه معلوم بالإجماع.

وذهب الجمهور إلى أنه لا عموم له، بل يقدر منها ما دل الدليل على إرادته فإن لم يدل دليل على إرادة واحد منها بعينه كان مجملًا بينها وبتقدير الواحد منها الذي قام الدليل على أنه المراد يحصل المقصود، وتندفع الحاجة فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه.

وهذا الخلاف في هذه المسألة إنما هو فيما إذا لم يفهم بدليل يدل على تعيين أحد الأمور الصالحة لتقديرها، أما إذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في أنه يتعين للتقدير ما قام الدليل على تقديره كقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْأَمْهَاجُ﴾ فإنه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل وفي الثانية الوطء (١).

المسألة التاسعة عشرة: اختلفوا في المضموم هل له عموم أم لا:

فذهب الجمهور إلى أن له عمومًا، وذهب القاضي أبو بكر الغزالي، وجماعة من الشافعية إلى أنه لا عموم له.

(١) قال المجد ابن تيمية: قال أكثر الحنفية وبعض الشافعية، لا يثبت العموم في ذلك بل هو مجمل، واختاره القاضي في أوائل «العدة» وآخر «العمدة» وزعم أن أحمد قد أومأ إليه، وذكر كلامًا لا يدل عندي على ما قال بل على خلافه. «المسودة» ص (٩١).

انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٩٧/٣)، «المستصفى» (٦٤/٢)، «العدة» (٥١٣/٢).

قال العضد (١) في «شرحه لمختصر المنتهى»: وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف؛ لأنه إن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور أولاً فالحق الإثبات، وهو مراد الأكثر، والغزالي لا يخالفهم فيه، وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً، فالحق النفي وهو مراد الغزالي، وهم لا يخالفونه فيه، ولا ثالث هاهنا يمكن فرضه محل النزاع.

والحاصل: أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير العام بأنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة. انتهى (٢).

المسألة الموافقة للعشرين: ترك الاستفصال في حكاية الحكم

قال الإمام الشافعي: ترك الاستفصال، في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال، ينزل منزلة العموم في المقام.

قال في «المحصول»: مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة، فقال النبي ﷺ: «أمسك أربعاً منهن وفارق سائرهن» (٣) ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن، في الجمع والترتيب، فكان إطلاقه القول دالاً على أنه لا فرق بين أن تتفق تلك العقود معاً أو على الترتيب، وهذا فيه نظر! لاحتمال أنه ﷺ عرف خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل. اهـ

ويجاب عنه بأن هذا الاحتمال إنما يصار إليه إذا كان راجحاً وليس بمساوٍ فضلاً عن أن يكون راجحاً (٤).

(١) عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار، البكري، الحنفي، ولد سنة سبع مائة هـ وتوفي سنة ست وخمسين وسبع مائة هـ «هداية العارفين» (١/٥٢٧)، «كشف الظنون» (٢/١٨٥٣).

(٢) انظر: «مختصر ابن الحاجب» (٢/١٢٠)، «شرح التنقيح» ص (١٩١)، «نهاية السؤل» (٢/٩٦)، «شرح الكوكب المنير» (٣/٢١٠)، «فوائد الرحموت» (١/٢٩٧)، «المسودة» ص (١٤٤).

(٣) أخرجه الترمذي عن ابن عمر (١١٢٨)، وابن ماجه (١٩٥٣).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/١٧١)، «المستصفى» (٢/٦٨)، «نهاية السؤل» (٢/٨٩)، «فوائد الرحموت» (١/٢٨٩)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (٢٣٤).

المسألة الحادية والعشرين: حذف المتعلق

ذكر علماء البيان أن حذف المتعلق يشعر بالتعميم، نحو: (زيد يعطي ويمنع)، ونحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾، فينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم، وإن لم يذكره أهل الأصول.

قال الزركشي: فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام، والحذف إنما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم. اهـ (١)

المسألة الثانية والعشرين: حكم الكلام الوارد في جهة المدح أو الذم:

الكلام العام في طريقه المدح أو الذم نحو: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ (١٣) وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي بَحِيرٍ (١١)، ونحو ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِقُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (٥)، ذهب الجمهور إلى أنه عام ولا يخرج عن كونه عامًا حسبما تقضيه الصيغة كونه مدحًا أو ذمًا، وذهب الشافعي وبعض أصحابه إلى أنه لا يقتضي العموم.

والراجع ما ذهب إليه الجمهور لعدم التنافي بين قصد العموم والمدح أو الذم، ومع عدم التنافي يجب التمسك بما يفيد اللفظ من العموم، ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو الذم بما تقوم به الحجة (٢).

المسألة الثالثة والعشرون: ورود العام على سبب خاص:

وقد أطلق جماعة من أهل الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وحكوا ذلك إجماعًا كما رواه الزركشي في «البحر»، قال: ولا بد في ذلك من تفصيل، وهو أن الخطاب إما أن يكون جوابًا لسؤال سائل أو لا، فإن كان جوابًا فإما أن يستقل بنفسه أو لا، فإن لم يستقل بحيث لا يحصل الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومه

(١) انظر: «المدخل لمذهب أحمد» (١/١١٩).

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٢/٢٢٤)، «شرح الكوكب المنير» (٣/٢٥٤)، «جمع الجوامع» (١/٤٢٢)، «نهاية السؤل»

(٢/٨٩)، «فوائح الرحموت» (١/٢٨٣)، «التمهيد» ص (٩٨).

وخصوصه، حتى كأن السؤال معاد فيه، فإن كان السؤال عامًا فعام، وإن كان خاصًا فخاص.

مثال خصوص السؤال قوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾، وقوله في الحديث: «أينقص الرطب إذا جف» قالوا: نعم. قال: «فلا إذا»، وكقول القائل: وطأت في نهار رمضان عامدًا فيقول: عليك الكفارة؛ فيجب قصر الحكم على السائل ولا يعم غيره إلا بدليل من خارج يدل على أنه عام في المكلفين، أو في كل من كان بصفته.

ومثال عمومه ما لو سئل عن جامع امرأته في نهار رمضان فقال: يعتق رقبة، فهذا عام في كل واطئ في نهار رمضان، وقوله: يعتق وإن كان خاصًا بالواحد، لكنه لما كان جوابًا عن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع، كان الجواب كذلك وصار السؤال معادًا في الجواب. اهـ

وإن استقل الجواب بنفسه، بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلامًا تامًا مفيدًا للعموم، فهو على ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يكون أخص أو مساويًا أو أعم. الأول: أن يكون الجواب مساويًا له، يزيد عليه ولا ينقص، كما لو سئل عن ماء البحر. فقال ماء البحر لا ينجسه شيء، فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف. الثاني: أن يكون الجواب أخص من السؤال، مثل أن يسأل عن أحكام المياه فيقول: ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولا يعم بلا خلاف. الثالث: أن يكون الجواب أعم من السؤال، وهما قسمان:

أحدهما: أن يكون أعم منه في حكم آخر غير ما سئل عنه، كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر، وجوابه ﷺ بقوله: «هو الطهور ماؤه والحل ميتته» فلا خلاف أنه عام لا يختص بالسائل، ولا بمحل السؤال من ضرورتهم إلى الماء وعطشهم، بل يعم حال الضرورة والاختيار.

الثاني: أن يكون الجواب أعم من السؤال في ذلك الحكم الذي وقع السؤال عنه،

كقوله ﷺ لما سئل عن ماء بثر بضاعة: «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(١)، وكقوله لما سئل عن من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد فيه عيباً: «الخراج بالضمان»^(٢)، وهذا القسم محل الخلاف، وفيه مذاهب:

المذهب الأول: الأول أنه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي.

المذهب الثاني: أنه يجب حمله على العموم؛ لأن عدول المجيب عن الخاص المستثول عنه إلى العام دليل على إرادة العموم، ولأن الحجة قائمة بما يفيد اللفظ، وهو يقتضي العموم، ووروده على السبب لا يصلح معارضة، وإلى هذا ذهب الجمهور.

وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة؛ لأن التعبد للعباد إنما هو باللفظ الوارد عن الشارع، وهو عام ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب، ومن ادعى أنه يصلح لذلك فليأت دليل تقوم به الحجة، ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشيء يصلح لذلك، وإذا ورد في بعض المواطن ما يقتضي قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله، بل يقصر عليه، ولا جامع بين الذي ورد فيه بدليل يخصه وبين سائر العمومات الواردة على أسباب خاصة حتى يكون ذلك الدليل في ذلك الوطن شاملاً لها^(٣).

المسألة الرابعة والعشرون:

ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الجمهور، والحاصل: أنه إذا وافق الخاص العام في الحكم فإن كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره،

(١) أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الخدري (٦٧)، والنسائي (٣٢٥)، والترمذي (٦٦).

قلت: والحديث كما قال الترمذي، وقد أثبت ذلك في جزء مستقل.

(٢) خرجته في تحقيقي على «الرسالة» للشافعي رَحِمَهُ اللهُ.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٧٧/٣)، «نهاية السؤل» (١٥٨/٢)، «المستصفى» (١١٤/٢)، «فواتح الرحموت»

(٢٩٠/١)، «الموافقات» (١٧٨/٣)، «نزهة الخاطر» (١٤١/٢).

فمن أخذ بمثل ذلك المفهوم خصص به على الخلاف الآتي في مسألة التخصيص بالمفهوم. وأما إذا لم يكن له مفهوم فلا يخصص به.

ومثال ذلك: قوله ﷺ: «أَيُّهَا دَبِغُ فَقَدْ طَهَرَ»^(١) مع قوله ﷺ في حديث آخر في شاة ميمونة: «دَبَاغُهَا طَهُورُهَا»^(٢) فالتنصيص على الشاة في الحديث الآخر لا يقتضي تخصيص عموم «أَيُّهَا دَبِغُ فَقَدْ طَهَرَ»؛ لأنه تنصيص على بعض أفراد العام بلفظ لا مفهوم له إلا مجرد مفهوم اللقب، فمن أخذ به خصص به، ومن لم يأخذ به لم يخصص به، ولا متمسك لمن قال بالأخذ به كما سيأتي.

ومن أمثلة المسألة قوله ﷺ: «جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»^(٣) وقوله: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ»^(٤) مع قوله في حديث آخر «الْبَرُّ بِالْبِرِّ»^(٥) إلخ، وقد احتج الجمهور على عدم التخصيص بالموافق للعام بأن المخصص لا بد أن يكون منافيًا للعام وذكر الحكم على بعض الأفراد التي شملها العام ليس بمنافي فلا يكون ذكره مخصصًا، وقد أنكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف في هذه المسألة.

المسألة الخامسة والعشرون: إذا علق الشارع حكمًا على علة:

هل تعم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها في كل صورة، فقال الجمهور بالعموم في جميع صور وجود العلة، وقال القاضي أبو بكر: لا يعم، ثم اختلف القائلون بالعموم هل العموم باللغة أو بالشرع، والظاهر أن ذلك العموم بالشرع لا باللغة فإنه لم يكن في الصيغة ما يقتضي ذلك، بل اقتضى ذلك القياس، وقد ثبت التعبد به.

ولكنه ينبغي تقييد هذه المسألة بأن يكون القياس الذي اقتضته العلة من الأقيسة

(١) أخرجه مسلم من حديث ابن عباس (٣٦٦).

(٢) أخرجه أبو داود من حديث ميمونة (٤١٢٦)، والنسائي (١٧٤/٧).

(٣) أخرجه البخاري من حديث جابر، (٣٣٥)، ومسلم، (٥٢١).

(٤) أخرجه مسلم من حديث معمر بن عبد الله، (١٥٩٢).

(٥) أخرجه البخاري عن عمر (٢١٣٤)، ومسلم (١٥٨٦).

التي ثبتت بدليل نقل أو عقل، لا بمجرد محض الرأي والخيال المختل.

المسألة السادسة والعشرون: العام إذا خص:

اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم مجازًا، فذهب الأكثرون إلى أنه مجاز في الباقي مطلقًا، سواء كان ذلك التخصيص بمتصل أو منفصل، وسواء كان بلفظ أو بغيره واختاره البيضاوي، وابن الحاجب، والصفي الهندي.

وذهب جماعة عن أهل العلم إلى أنه حقيقة فيما بقي مطلقًا، قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: وهذا مذهب الشافعي وأصحابه، وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، ونقله ابن برهان عن أكثر الشافعية (١).

المسألة السابعة والعشرون: العام بعد تخصيصه:

اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا، ومحل الخلاف فيما إذا خص بمبين، أما إذا خص بمبهم كما لو قال تعالى: «اقتلوا المشركين إلا بعضهم»، فلا يحتج به على شيء من الأفراد، بلا خلاف؛ إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج، وأيضًا إخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولًا، وقد نقل الإجماع على هذا جماعة منهم القاضي أبو بكر، وابن السمعاني، والأصفهاني.

قال الزركشي في «البحر»: وما نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح. اهـ

وأما إذا كان التخصيص بمبين، فقد اختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: أنه حجة في الباقي، وإليه ذهب الجمهور، وهو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة؛ لأن اللفظ العام كان متناولًا لكل فيكون حجة في كل واحد من أقسام ذلك الكل، ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة اللفظ إلى كل الأقسام على السوية لإخراج البعض منها بمخصص لا يقتضي إهمال دلالة اللفظ على ما بقي، ولا يرفع التعبد به، ولو توقف كونه حجة في

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٦١/٣)، «فواتح الرحموت» (٣١١/١)، «العدة» (٥٣٥/٢)، «المستصفى» (٥٨/٢)، «مختصر ابن الحاجب» (١٠٦/٢)، «الروضة» (٢٣٩/٢).



البعض على كونه حجة في الكل للزم الدور، وهو محال.

وأيضاً المقتضى للعمل به فيما بقي موجود، وهو دلالة اللفظ عليه، والمعارض مفقود فوجد المقتضى وعدم المانع، فوجب ثبوت الحكم. وأيضاً قد ثبت عن سلف هذه الأمة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة، وشاع ذلك وذاع.

وأيضاً قد قيل: إنه ما من عموم إلا وقد خص، وأن لا يوجد عام غير مخصص، فلو قلنا إنه غير حجة فما بقي للزم إبطال كل عموم، ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة المطهرة إنما ثبتت بعمومات.

القول الثاني: أنه ليس بحجة فيما بقي، وإليه ذهب عيسى بن أبان وأبو ثور، كما حكاه عنهما صاحب «المحصول».

واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض، وسائر ما تحته من المراتب مجازات، وإذا كانت الحقيقة غير مرادة، وتعددت المجازات، كان اللفظ مجملاً فيها، فلا يحمل على شيء منها.

القول الثالث: أنه إن خص بمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فهو حجة فيما بقي، وإن خص بمنفصل فلا، بل يصير مجملاً.

القول الرابع: إن التخصيص إن لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به، وإن كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام، ويوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به.

ويجاب عنه: بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على ما بقي بعد التخصيص، وهي كائنة في الموضوعين، والاختلاف بكون الدلالة في البعض الآخر باعتبار أمر خارج لا يقتضي ما ذكره من التفرقة المفضية إلى سقوط دلالة الدال أصلاً وظاهراً. (١)

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٦١/٣)، «نهاية السؤل» (١٠٥/٢)، «العضد على ابن الحاجب» (١٠٦/٢)، «المستصفى» (٥٤/٢) «فوائح الرحموت» (٣١١/١)، «العدة» (٥٣٨/٢).

المسألة الثامنة والعشرون: عطف بعض افراد العام عليه:

إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراده مما حق العموم أن يتناوله كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾، فهل يدل ذكر الخاص على أنه غير مراد باللفظ العام أم لا ؟ اختلف العلماء في هذه المسألة فقال بعضهم: هذا المخصوص بالذكر لا يدخل تحت العام؛ لأننا لو جعلناه داخلاً تحته لم يكن لإفراجه بالذكر فائدة.

قال الزركشي في «البحر»: وعلى هذا جرى أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جني، وظاهر كلام الشافعي يدل عليه.

وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم، وفائدته التأكيد، وكأنه ذكر مرة بالعموم، ومرة بالمخصوص وهذا هو الظاهر.

مسألة: وإذا كان المعطوف خاصاً:

فاختلفوا: هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى أنه لا يوجب، وقالت الحنفية يوجب، وقيل بالوقف. ومثال هذه المسألة قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» (١)؛ فقال الأولون: لا يقتل المسلم بالذي، لقوله: «لا يقتل مؤمن بكافر»، وهو عام في الحربي والذي؛ لأنه نكرة في سياق النفي. وقالت الحنفية بل هو خاص، والمراد به الكافر الحربي، بقرينة عطف الخاص عليه، وهو قوله: «ولا ذو عهد في عهده» فيكون التقدير: ولا ذو عهد في عهده بكافر قالوا: والكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فقط بالإجماع؛ لأن المعاهد يقتل بالمعاهد، فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه.

وأطال أهل الأصول في هذه المسألة، وليس هناك ما يقتضي التطويل.

المسألة التاسعة والعشرون: هل يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص:

نقل الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث على المخصص.

(١) أخرج أبو داود، عن علي (٤٥٣٠)، والنسائي (٤٧٤٨).

واعلم: أن في حكاية الإجماع نظرًا، فقد قال في «المحصول»: قال ابن سريج لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص، فإذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك به في إثبات الحكم.

ولا شك أن الأصل عدم التخصيص، فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذي تعبد به الله به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص فإن مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره. (١)

المسألة الموفية ثلاثين: في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص قال الشيخ أبو حامد في «تعليقه» في كتاب البيع: والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان المراد أقل، وما ليس بمراد هو الأكثر.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان» (٢): يجب أن يتنبه للفرق بين قولنا: هذا عام أريد به الخصوص، وبين قولنا: هذا عام مخصوص، فإن الثاني أعم من الأول، ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهر العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ، كان عامًا مخصوصًا، ولم يكن عامًا أريد به الخصوص، ثم ويقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج، وهذا متوجه إذا قصد العموم، بخلاف ما إذا نطق بالعام مريدًا به بعض ما يتناوله.

ولا يخفأك أن العام الذي أريد الخصوص هو ما كان مصحوبًا بالقرينة عند التكلم به على إرادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه، وبهذا يظهر لك أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير، وأما العام المخصوص، فهو الذي لا تقوم قرينة عند تكلم

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٥٧/٣)، «شرح العضد» (١٦٨/٢)، «المستصفى» (١٥٧/٢)، «نهاية السؤل» (٩٢/٢)، «فوائح الرحموت» (٢٦٧/٢)، «تيسير التحرير» (٢٣٠/١).

(٢) «عنوان الوصول في الأصول» وشرحه ابن دقيق العيد. ١. هـ «كشف الظنون» (١١٧٦/٢).

المتكلم به على أنه أراد بعض أفراد، فيبقى متناولاً لأفراد على العموم، وهو عند هذا التناول حقيقة فإذا جاء المتكلم بما يدل على إخراج البعض منه، كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز؟ (١)

* * *

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٦٦/٣)، «جمع الجوامع» (٥/٢)، «مباحث الكتاب والسنة» ص (٢٠٨)، «تفسير النصوص» (١٠/٢).



الفصل الرابع: في الخاص والتخصيص والخصوص

وفيه ثلاثون مسألة:

المسألة الأولى: في حده: الخاص

هو اللفظ الدال على مسمى واحد. وأما التخصيص وهو المقصود بالذكر هنا، فهو في اللغة: الإفراد، ومنه الخاصة. وفي الاصطلاح: تمييز بعض الجملة بالحكم. كذا قال ابن السمعي.

وقال ابن الحاجب: التخصيص: قصر العام على بعض مسمياته.

وأما الخصوص: هو كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه. ويعترض عليه: بالعام الذي أريد به الخصوص.

وأما المخصص: فيطلق على معانٍ مختلفة، فيوصف المتكلم بكونه مخصصاً للعام، بمعنى أنه أراد به بعض ما تناوله، ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأنه مخصص، ويوصف الدليل بأنه مخصص، كما يقال: السنة تخصص الكتاب، ويوصف المعتقد لذلك بأنه مخصص.

وإذا عرفت أن المقصود في هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص، فالأولى في حده أن يقال: هو إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم، على تقدير عدم المخصص (١).

المسألة الثانية: في الفرق بين النسخ والتخصيص

اعلم: أنه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم بعض ما يتناوله اللفظ، احتاج أئمة الأصول إلى بيان الفرق بينهما من وجوه:

الأول: أن التخصيص ترك بعض الأعيان، والنسخ ترك بعض الأزمان، كذا قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٦٨/٣)، «نهاية السؤل» (٩٠/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٥١)، «مختصر ابن الحاجب» (١٢٩/١)، «العدة» (١٥٥/١)، «فواتح الرحموت» (١٠٠/١).

الثاني: أن التخصيص يتناول الأزمان، والأعيان، والأحوال بخلاف النسخ فإنه لا يتناول إلا الأزمان.

الثالث: قال الغزالي: وهذا ليس بصحيح، فإن الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلفين، والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان، والتخصيص يرد على الفعل في بعض الأحوال. انتهى.

وهذا الذي ذكره هو فرق مستقل، فينبغي أن يكون هو الوجه الثالث.

الرابع: أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد، بخلاف النسخ فإنه يكون لكل الأفراد ذكره البيضاوي.

الخامس: أن النسخ تخصيص الحكم بزمان معين، بطريق خاص بخلاف التخصيص، قاله أيضًا الأستاذ، واختاره البيضاوي. واعترض عليه إمام الحرمين.

السادس: أن النسخ يتطرق إلى كل حكم، سواء كان ثابتًا في حق شخص واحد، أو أشخاص كثيرة، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى الأول، ومنهم من عبر عن هذا بعبارة أخرى فقال: التخصيص لا يدخل في الأمر بمأمور واحد والنسخ يدخل فيه.

السابع: أن التخصيص يبقي دلالة اللفظ على ما بقي تحته، حقيقةً كان أو مجازًا، على الخلاف السابق، والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية.

الثامن: أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص.

التاسع: أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى، ولا يجوز التخصيص. قال القرافي: وهذا الإطلاق وقع في كتب العلماء كثيرًا وهو غير مسلم؛ والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة، أما كلها فلا؛ لأن قواعد العقائد لم تنسخ وكذلك حفظ الكليات الخمس (١).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٧٦/٣)، «التلويح على التوضيح» (٢٨١/٢)، «العضد على ابن الحاجب» (١٣٠/٢).

«فواتح الرحموت» (٣١٠/١)، «نهاية السؤل» (٩٤/٢).



المسألة الثالثة: تخصيص العمومات وجوازه:

اتفق أهل العلم، سلفًا وخلقًا، على أن التخصيص للعمومات جائز، ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به، وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة، لا يخفى على من له أدنى تمسك بها، حتى قيل: إنه لا عام إلا وهو مخصوص، إلا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

قال الشيخ علم الدين العراقي: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا أربعة مواضع: أحدها: قوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ فكل ما سميت أمًا من نسب أو رضاع أو أمّ أمّ، وإن علت فهي حرام. ثانيها: قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾. ثالثها: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. رابعها: قوله: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

واعترض على هذا: بأن القدرة لا تتعلق بالمستحيلات، وهي أشياء، وقد ألحق بهذه المواضع الأربعة قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾؛ وقد استدل من لا يعتد به بما لا يعتد به، فقال: إن التخصيص يستلزم الكذب؛ وعلى كل حال، فهو قول باطل، ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل. (١)

المسألة الرابعة: قولهم في المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص

اختلفوا في المقدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب:

- المذهب الأول: أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، وإليه ذهب الأكثر.
- المذهب الثاني: أن العام إن كان مفردًا كمن، والألف واللام، جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو واحد؛ لأن الاسم يصلح لهما جميعًا وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف. قال الشيخ: أبو إسحاق الإسفراييني: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد، فيما إذا لم تكن الصيغة جمعًا، كمن والألف واللام.

(١) انظر: نهاية السؤل ٩٦/٢، كشف الأسرار ٣٠٧/١، فواتح الرحموت ٣٠١/١، تيسير التحرير ٢٧٥/١، منهاج العقول

٩٤/٢ المستصفى ٩٩/٢، الإحكام للآمدي ٢٨٣/٢، شرح الكوكب المنير (٣/٢٧٠)

المذهب الثالث: التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء، والبدل، فيجوز إلى الواحد، وإلا فلا يجوز.

المذهب الرابع: أنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقًا، على حسب اختلافهم في أقل الجمع.

المذهب الخامس: أنه يجوز إلى الواحد في جميع ألفاظ العموم، وهو الذي اختاره الشافعي. ونقله ابن السمعاني في «القواطع» عن سائر أصحاب الشافعي.

المذهب السادس: إن كان التخصيص بمتصل، فإن كان بالاستثناء أو البدل جاز إلى الواحد، وإن كان التخصيص بمنفصل، وكان في العام المحصور القليل جاز، وإن كان العام غير محصور، أو كان محصورًا كثيرًا جاز بشرط كون الباقي قريبًا من مدلول العام.

والذي ينبغي اعتماده في مثل هذا المقام، أنه لا بد أن يبقى بعد التخصيص ما يصح أن يكون مدلولًا للعام، ولو في بعض الحالات، وعلى بعض التقادير، كما تشهد لذلك الاستعمالات القرآنية، والكلمات العربية، ولا وجه لتقييد الباقي بكونه أكثر مما قد خصص، أو بكونه أقرب إلى مدلول العام، فإنه هذه الأثرية والأقربى لا تقتضيان كون ذلك الأكثر الأقرب هما مدلولًا للعام على التمام، فإنه بمجرد إخراج فرد من أفراد العام يصير العام غير شامل لأفراده، كما يصير غير شامل لها عند إخراج أكثرها، ولا يصح أن يقال هاهنا: إن الأكثر في حكم الكل؛ لأن النزاع في مدلول اللفظ، ولهذا يأتي الخلاف السابق في كون دلالة العام على ما بقي بعد التخصيص من باب الحقيقة، أو المجاز، ولو كان المخرج فردًا واحدًا.

وإذا عرفت أنه لا وجه للتقييد بكون الباقي بعد التخصيص أكثر أو أقرب إلى مدلول العام، عرفت أيضًا أنه لا وجه للتقييد بكونه جمعًا؛ لأن النزاع في معنى العموم لا في معنى الجمع، ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظًا كمن وما والمعرف باللام، وبين كونها غير مفردة، فإن هذه الصيغ التي ألفاظها مفردة لا خلاف في

كون معانيها متعددة، والاعتبار إنما هو بالمعاني لا بمجرد الألفاظ (١).

المسألة الخامسة: المخصص: مَنْ المخصص:

اختلفوا في المخصص على قولين:

أحدهما: أنه إرادة المتكلم، والدليل كاشف عن تلك الإرادة.

وثانيهما: أنه الدليل الذي وقع به التخصيص.

والحق: أن المخصص حقيقة هو المتكلم، لكن لما كان المتكلم يخصص بالإرادة أسند التخصيص إلى إرادته، فجعلت الإرادة مخصصة. ثم جعل ما دل على إرادته، وهو الدليل اللفظي أو غيره مخصصًا في الاصطلاح، والمراد هنا إنما هو الدليل (٢).

فنقول: المخصص للعام إما أن يستقل بنفسه، فهو المنفصل، وإما أن لا يستقل، بل يتعلق معناه باللفظ إلى قبله فهو المتصل. فالمنفصل سيأتي إن شاء الله (٣).

وأما المتصل: فقد جعله الجمهور أربعة أقسام: الاستثناء المتصل، والشرط والصفة، والغاية. وزاد القرافي، وابن الحاجب: بدل البعض من الكل.

المسألة السادسة: حكم الاستثناء من الجنس:

لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس، كـ (قام القوم إلا زيدًا)، وهو المتصل، ولا تخصيص إلا به.

وأما المنقطع: فلا يخصص به نحو: (جاءني القوم إلا حمارًا)، فالمتصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني والمنقطع ما كان اللفظ الأول منه لا يتناول الثاني، وفي معنى هذا ما قيل: إن المتصل ما كان الثاني جزءًا من الأول، والمنقطع ما لا يكون الثاني جزءًا من الأول.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٧٢/٣)، «فواتح الرحموت» (٣٠٦/١)، «جمع الجوامع» (٢/٣)، «المسودة» ص (١١٧)، «الروضة» (٢٤٠/٢)، «نهاية السؤل» (١٠٠/٢)، «العدة» (٥٤٤/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٧٧/٣)، «نهاية السؤل» (٩٥/٢)، «مختصر البعلي» ص (١١٧).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٧٧/٣)، «فواتح الرحموت» (٣١٦/١)، «نهاية السؤل» (١١٣/٢).

قال ابن مالك: لا بد فيه من تقدير الدخول في الأول، كقولك: (قام القوم إلا حمارًا)، فإنه لما ذكر القوم تبادر الذهن إلى أتباعهم المألوفة، فذكر الحمار في الاستثناء لذلك، هو فمستثنى تقديرًا (١).

مسألة: وقد اختلف في الاستثناء المنقطع:

هل وقع في اللغة أم لا؟ فقال الزركشي: من أهل اللغة من أنكره، وأوله تأويلًا رده به إلى الجنس، وحينئذ فلا خلاف في المعنى.

وقال العضد في شرحه لـ «مختصر المنتهى»: لا نعرف خلافاً في صحته لغة، واختلفوا أيضًا: هل وقع في القرآن أم لا، فأنكر بعضهم وقوعه فيه. وقال ابن عطية: لا ينكر وقوعه في القرآن إلا أعجمي.

واختلفوا أيضًا: هل هو حقيقة أم مجاز على مذاهب؛ ثم بعد الاختلاف في كونه حقيقة أو مجازًا، اختلفوا في حده ولا يتعلق بذلك كبير فائدة، فقد عرفت أنه لا يخص به، وبجنا إنما هو في التخصيص، ولا يخص إلا بالمتصل فلنقتصر على الكلام المتعلق به (٢).

المسألة السابعة: إقامة الحجة على من أنكر الاستثناء:

قد قال قائل: إن الاستثناء في لغة العرب متعذر، ومذهب الكوفيين أن الاستثناء لا يخرج شيئًا، فإذا قلت: (قام القوم إلا زيدًا)، فإنك أخبرت بالقيام عن القوم، الذين ليس فيهم زيد، وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بالقيام ولا بنفيه. قال بعض المحققين: وهذا الجواب الذي أجاب به الجمهور لا يستقيم غيره؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ أَأَخْسِرَ عَامًا﴾.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٨٦/٣)، «العدة» (٦٧٣/٢)، «الروضة» (٢٥٣/٢)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (٢٥٦)، «كشف الأسرار» (١٣١/٣)، «المستصفى» (١٦٧/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٨٧/٣)، «جمع الجوامع» (١٢/٢)، «تيسير التحرير» (٢٨٣/١)، «فواتح الرحموت» (٣١٦/١)، «نهاية السؤل» (١١٤/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٣٩٧/١)، «التوضيح على التنقيح» (٢٨٤/٢)، «العدة» (٦٧٣/٢)، «المستصفى» (١٦٧/٢).



والظاهر: ما ذهب إليه الجمهور؛ لأن الإسناد إنما يتبين معناه بجميع أجزاء الكلام، وعلى كل حال فالمسألة قليلة الفائدة؛ لأن الاستثناء قد تقرر وقوعه في لغة العرب، تقررًا مقطوعًا به، لا يتيسر لمنكر أن ينكره، وتقرر أن ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف، وليس النزاع إلا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله.

وما ذكرنا في المقام يكفي في ذلك، ويندفع به تشكيك من شك في هذا الأمر المقطوع به، فلا نطول باستيفاء ما قيل في أدلة تلك الأجوبة وما قيل عليها.

المسألة الثامنة: شروط صحة الاستثناء:

يشترط في صحة الاستثناء شروط:

▪ الشرط الأول: الاتصال بالمستثنى منه لفظًا: بأن يكون الكلام واحدًا غير منقطع، ويلحق به ما هو في حكم الاتصال، وذلك بأن يقطعه لعذر كسعال أو عطاس أو نحوهما، مما لا يعد فاصلًا بين أجزاء الكلام، فإن انفصل لا على هذا الوجه كان لغواً ولم يثبت حكمه.

وقد ذهب إلى اشتراط الاتصال جمهور أهل العلم، وروي عن ابن عباس: أنه يصح الاستثناء وإن طال الزمان، ثم اختلف عنه فقيل: إلى شهر، وقيل: إلى سنة، وقيل: أبدًا. وقد رد بعض أهل العلم وقالوا: لم يصح عن ابن عباس ومنهم إمام الحرمين والغزالي، لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق لإمكان تراخي الاستثناء.

ومن قال: بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعلمه لم يعلم بأنها ثابتة في «مستدرک الحاكم» وقال: صحيح على شرط الشيخين بلفظ: «إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني إلى سنة» (١).

فالرواية عن ابن عباس قد صحت، ولكن الصواب خلاف ما قاله. ويدفعه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما عنه عليه السلام أنه قال: «مَنْ حلف على شيء فرأى غيره خيرًا منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» (٢).

(١) أخرج الحاكم في «المستدرک» عن ابن عباس موقوفًا (٣٠٣/٤).

(٢) أخرجه مسلم عن أبي هريرة (١٦٥٠).

ولو كان الاستثناء جائزًا على التراخي لم يوجب التكفير على التعيين، ولقال: فليستثن أو يكفر.

وأيضًا: هو قول يستلزم بطلان جميع الإقرارات والإنشاءات؛ لأن من وقع ذلك منه يمكن أن يقول من بعد: قد استثنيت فيبطل حكم ما وقع منه، وهو خلاف الإجماع. وأيضًا يستلزم أنه لا يصح صدق ولا كذب لجواز أن يرد على ذلك الاستثناء فيصرفه عن ظاهره.

وقد احتج لما قاله ابن عباس بما أخرجه أبو داود وغيره، أنه عليه السلام قال: «والله لأغزون قريشًا» ثم سكت ثم قال: «إن شاء الله» (١) وليس في هذا ما تقوم به الحجة؛ لأن ذلك السكوت يمكن أن يكون بعارض يعرض يمنع عن الكلام، وأيضًا غاية ما فيه أنه يجوز له أن يستثني في اليمين بعد سكوته وقتًا يسيرًا، ولا دليل على الزيادة على ذلك، وقول ابن عباس هو ما عرفت من جوازه بعد سنة.

قال ابن القيم في «مدرج السالكين»: إن مراد ابن عباس أنه إذا قال شيئًا ولم يستثن، فله أن يستثني عند الذكر قال: وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه. اهـ وهذا التأويل يدفعه ما تقدم عنه.

وروي عن سعيد بن جبير أنه يجوز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة، وعن طاوس: يجوز ما دام في المجلس، وعن عطاء: يجوز له أن يستثني على مقدار حلب ناقة غزيرة، وروي عن مجاهد أنه يجوز إلى سنتين.

واعلم: أن الاستثناء بعد الفصل اليسير وعند التذكر قد دلت عليه الأدلة الصحيحة، منها حديث: «لأغزون قريشًا» المتقدم. ومنها: ما ثبت في الصحيح من قوله عليه السلام: «ولا يعضد شجرها ولا يختل خلاها» فقال العباس: إلا الإذخر، فإن لقينهم وبيوتهم

(١) أخرجه أبو داود (٣٢٨٦)، وأبو يعلى في مسنده عن ابن عباس (٢٦٧٥)، وابن حبان في صحيحه (٤٣٤٣)، والطبراني في الكبير (١١٧٤٢)، والبيهقي في السنن، كتاب الأيمان (١٠/٤٧-٤٨)، وقال ابن أبي حاتم، كما في «العلل» (٤١٠/١): وأن المرسل أشبه بالصواب.

فقال عليه السلام: «إلا الإذخر» (١). ومنها ما ثبت في الصحيح -أيضاً في حديث سليمان- عليه السلام لما قال: «لأطوفن الليلة» (٢). ومنها قوله عليه السلام في صلح الحديبية: «إلا سهيل بن بيضاء» (٣). (٤)

■ الشرط الثاني: أن يكون الاستثناء غير مستغرق، فإن كان مستغرقاً فهو باطل بالإجماع، قال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»: الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق. واتفقوا أيضاً على جواز الاستثناء إذا كان المستثنى أقل مما بقي من المستثنى منه أي: يكون قليلاً من كثير.

واختلفوا فيما إذا كان المستثنى أكثر مما بقي من المستثنى منه فمنع ذلك قوم من النحاة: منهم الزجاج، وقال لم ترد به اللغة، ولأن الشيء إذا نقص يسيراً لم يزل عنه اسم ذلك الشيء، فلو استثنى أكثر لزال الاسم. قال ابن جني: لو قال له عندي مائة إلا تسعة وتسعين، ما كان متكلماً بالعربية، وكان عبثاً من القول. وأجازه أكثر أهل الكوفة منهم، وأجازه أكثر الأصوليين: نحو: (عندي له عشرة إلا تسعة) فيلزمه درهم، وهو قول السيرافي وأبي عبيدة من النحاة محتجين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَأَنسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْفَآئِنِ﴾ (١١) والمتبعون له هم الأكثر بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (١٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (١٣). ومن ذلك ما ثبت في الصحيح من حديث أبي بكر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، عن الرب عز وجل: «يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني

(١) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس برقم (١٨٣٤)، ومسلم (١٣٥٣).

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٢٤٢)، ومسلم (١٦٥٤).

(٣) تنبيه: ليس القول في صلح الحديبية إنما كان في قصة أسارى بدر، فأخرج الترمذي من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (٣٠٨٤)، وأخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٣٦٣٢) (٣٨٣/١).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٩٧/٣)، «المسودة» ص (١٥٣)، «العدة» (٦٦٠/٢)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (٢٥١)، «الروضة» (٢٥٣/٢)، «نهاية السؤل» (١١٧/٢).

أَكْسَمُ» (١)، وقد أطعم سبحانه وكسا الأكثر من عباده بلا شك. وقد أجيب عن هذا الدليل: بأنه استثناء منقطع ولا وجه لذلك. ومن جملة المانعين من استثناء الأكثر أحمد بن حنبل.

والحق: أنه لا وجه للمنع، لا من جهة اللغة، ولا من جهة الشرع، ولا من جهة العقل.

وأما جواز استثناء المساوي فبالأولى، وإليه ذهب الجمهور، وهو واقع في اللغة، وفي الكتاب العزيز نحو قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَلَيْلًا لَّأَقِيلًا ۖ ۝٢ يَصْفَهُ ۖ وَأَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا ۖ ۝٣﴾. وقد نقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الحنابلة أنه لا يصح استثناء المساوي ولا وجه لذلك (٢).
الشرط الثالث: أن يلي الكلام بلا عاطف، فأما إذا وليه حرف العطف، نحو: (عندي له عشرة دراهم وإلا درهماً)، أو (إلا درهما) كان لغوا، قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: بالاتفاق.

الشرط الرابع: أن لا يكون الاستثناء من شيء معين مشار إليه كما لو أشار إلى عشرة دراهم، فقال: (هذه الدراهم لفلان إلا هذا وهذا)، فقال: إمام الحرمين في «النهاية»: إن ذلك لا يصح؛ لأنه إذا أضاف الإقرار إلى معين اقتضى الإقرار الملك المطلق فيها، فإذا أراد الاستثناء في البعض كان رجوعاً عن الإقرار. انتهى.

والحق جوازه، ولا مانع منه ومجرد الإقرار في ابتداء الكلام موقوف على انتهائه، من غير فرق بين مشار إليه وغير مشار إليه.

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي ذر (٢٥٧٧).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٠٦)، «العدة» (٢/٦٦٧)، «المسودة» ص (١٥٥)، «المستصفى» (٢/١٧٢)، «نهاية السؤل» (٢/١١٨)، «الشرح الكبير» (٥/٣٠١)، «الإنصاف» (١٢/١٧٢).

المسألة التاسعة: الاستثناء من النفي والخلاف فيه

اتفقوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات، وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون إثباتاً وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم، قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه، لا بالنفي ولا بالإثبات.

والحق: ما ذهب إليه الجمهور، ودعوى الواسطة مردودة، على أنها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازماً في الاستثناء من الإثبات، واللازم باطل بالإجماع الملزوم مثله.

وأيضاً نقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه، ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحاً لم تكن كلمة التوحيد توحيداً، فإن قولنا: (لا إله إلا الله) هو استثناء من نفي؛ وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» (١).

قال ابن دقيق العيد في «شرح الإمام»: وكل هذا عندي تشغيب ومراوغات جدلية، والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة، يعني كلمة الشهادة، وأمرهم بها لإثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم منهم بذلك والقبول له من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر، ولو كان وضع اللفظ لا يفيد التوحيد لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه؛ لأنه المقصود الأعظم (٢).

المسألة العاشرة: الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة:

اختلاف العلماء في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة هل يعود إلى الجميع أم لا: اختلفوا في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة، هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة، كقوله

(١) أخرجه البخاري من حديث أنس رضي الله عنه، في كتاب الصلاة باب فضل استقبال القبلة «٣٩٢». وأبو داود في كتاب الجهاد باب على ما يقاتل المشركون «٢٦٤١».

(٢) انظر: «تيسير التحرير» (٢٩٤/١)، «التلويح على التوضيح» (٢٨٩/٢)، «فواتح الرحموت» (٣٣٧/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٢٧/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٤٧)، «نهاية السؤل» (١٢٣/٢)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (٦٨)، «المحرر في الفقه» (٤٦٢/٢).

سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ﴾، فذهب الشافعي وأصحابه، إلى أنه يعود إلى جميعها، ما لم يخصه دليل، وقد نسب ابن القصار هذا المذهب إلى مالك. وذهب أبو حنيفة وجمهور أصحابه أنه يعود إلى الجملة الأخيرة، إلا أن يقوم دليل على التعميم. قال الأصفهاني في «القواعد»: إنه الأشبه، ونقله صاحب «المعتمد» عن الظاهرية.

والحق: الذي لا ينبغي العدول عنه أن القيد الواقع بعد جمل إذا لم يمنع مانع من عوده إلى جميعها لا من نفس اللفظ، ولا من خارج عنه فهو عائد إلى جميعها، وإن منع مانع فله حكمه، ولا ينافي هذا ما جعلوه مذهباً، وهو أنه إن ظهر أن الواو للابتداء كقوله: أكرم بني تميم، والنجاة البصريين إلا البغاددة فإنه يختص بالأخيرة؛ لأن كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع إلى الجميع (١).

المسألة الحادية عشرة: حكم الوصف الوارد بعد المستثنى:

إذا وقع بعد المستثنى والمستثنى منه جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما، فعند الشافعية أن تلك الجملة ترجع إلى المستثنى منه، وعند الحنفية إلى المستثنى فإذا قال: (عندي له ألف درهم إلا مائة قضيت ذلك) فعند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعاً إلى المستثنى منه فيكون مقراً بتسعمائة مدعيًا لقضائها فإن برهن على دعواه فذلك وإلا فعليه ما أقرب به، وعند الحنفية يرجع الوصف إلى المستثنى فيكون مقراً بألف مدعيًا لقضاء مائة منه. وهكذا إذا جاء بعد الجمل ضمير يصلح لكل واحدة منها، نحو: أكرم بني هاشم، وأكرم بني المطلب وجالسهم. أما إذا كان الضمير أو الوصف لا يصلح إلا لبعض الجمل دون بعض، كان للتي يصلح لها دون غيرها: نحو: أكرم القوم، وأكرم زيداً العالم، وأكرم القوم، وأكرم زيداً وعظمه.

(١) انظر: «المستصفى» (١٧٤/٢١)، «نهاية السؤل» (١٢٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣١٣/٣)، «فوائد الرحموت»

(٣٢٢/١)، «العدة» (٦٧٨/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٤٧/١)، «نزهة الخاطر» (١٨٥/٢)، «التلويح على التوضيح»

(٣٠٣/٢).

المسألة الثانية عشرة: التخصيص بالشرط:

التخصيص بالشرط: وحقيقته في اللغة العلامة، كذا قيل. واعترض عليه: بما في «الصحاح» وغيره من كتب اللغة، بأن الذي بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك، وجمعه أشرط، ومنه أشرط الساعة، أي: علاماتها. وأما الشرط، بالسكون: فجمعه شروط، هذا جمع الكثرة فيه، ويقال في جمع القلة منه أشرط كفلوس وأفلس.

وأما حقيقته في الاصطلاح: أحسن ما قيل في حده: أنه ما يتوقف عليه الوجود، ولا دخل له في التأثير والإفضاء، فيخرج جزء السبب؛ لأنه وإن توقف عليه السبب، لكن له دخل في الإفضاء إليه ويخرج سبب الشيء بالنسبة إليه بالطريق الأولى، وتخرج العلة؛ لأنها وإن توقف عليها الوجود فهي مع ذلك مؤثرة.

أقسام الشرط:

والشرط ينقسم إلى أربعة أقسام: عقلي، وشرعي، ولغوي، وعادي.

فالعقلي: كالحياة للعلم، فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بحياة، فقد توقف وجوده على وجودها عقلاً.

والشرعي: كالطهارة للصلاة، فإن الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لا توجد إلا بطهارة، فقط توقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعاً.

واللغوي: كالتعليقات، نحو: إن قمت قمت، ونحو: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط، والمعلق عليه هو الجزء، ويستعمل الشرط اللغوي في السبب الجعلي، كما يقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، والمراد: أن الدخول سبب الطلاق، يستلزم وجوده وجوده، لا مجرد كون عدمه مستلزماً لعدمه، من غير سبببته، وبهذا صرح الغزالي، والقرافي، وابن الحاجب؛ ويدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء: بأن الأول سبب، والثاني مسبب.

والشرط العادي: كالسلم لصعود السطح، فإن العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود إلا بوجود السلم (١).

ثم الشرط قد يتحد، وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطاً على الجمع، فيتوقف المشروط على حصولها جميعاً، وقد يكون لكل واحد شرطاً مستقلاً فيحصل المشروط بمحصل أي واحد منها، فإذا قال: إن دخلت الدار وأكلت وشربت فأنت طالق، لم تطلق إلا بالدخول والأكل، والشرب، وإن قال: إن دخلت الدار أو أكلت أو شربت فأنت طالق، طلقت بواحدة منها (٢).

واعلم: أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال، وفي تعقبه لجمل متعددة. قال الرازي في «المحصل» اختلفوا في أن الشرط الداخل على الجمل، هل يرجع حكمه إليها بالكلية؟ فاتفق الإمامان: أبو حنيفة، والشافعي، على رجوعه إلى الكل. ثم قال: اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام، ودليله ما مر في الاستثناء، واتفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي، وإن اختلفوا فيه على الاستثناء. انتهى. فقد حكي الاتفاق في هاتين الصورتين كما نراه (٣).

المسألة الثالثة عشرة: التخصيص بالصفة:

وهي كالاستثناء إذا وقعت بعد متعدد، والمراد بالصفة هنا هي المعنوية على ما حققه علماء البيان، لا مجرد النعت المذكور في علم النحو.

قال إمام الحرمين الجويني في «النهاية»: الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص،

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٤٠، ٤٥٢)، «مختصر ابن الحاجب» (٢/ ١٤٥)، «المستصفى» (٢/ ١٨٠)، «فوائد الرحموت» (١/ ٣٣٩)، «تيسير التحرير» (١/ ٢٨٠).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» - (٣ / ٣٤٢)، «العضد على ابن الحاجب» (٢/ ١٤٦)، «المستصفى» (٢/ ٢٠٦)، «نهاية السؤل» (٢/ ١٣٤)، «فوائد الرحموت» (١/ ٣٤٢).

(٣) انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص (٢١٤)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٣٤٥)، «نهاية السؤل» (٢/ ١٢٩)، «فوائد الرحموت» (١/ ٣٤٢)، «تيسير التحرير» (١/ ٢٨١).

فإذا قلت: رجل شاع هذا في الرجال، فإذا قلت: طويل اقتضى ذلك تخصيصًا، فلا تزال تزيد وصفًا، فيزداد الموصوف اختصاصًا، وكلما كثر الوصف قل الموصوف.

قال المازري: ولا خلاف في اتصال التوابع، وهي النعت والتوكيد، والعطف والبدل، وإنما الخلاف في الاستثناء.

وقال الرازي في «المحصول»: الصفة إما أن تكون مذكورة عقيب شيء واحد، كقولنا: ربة مؤمنة، ولا شك في عودها إليها أو عقيب شيئين، وهاهنا فإما أن يكون أحدهما متعلقًا بالآخر، كقولك: أَكْرَمُ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ الْمُؤْمِنِينَ، فهاهنا الصفة تكون عائدة إليهما، وإما ألا يكون كذلك، كقولك: أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ وَجَالِسِ الْفُقَهَاءِ الزَّهَادِ، فهاهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة، وإن كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء والشرط. انتهى.

وأما إذا توسطت الصفة بين جمل، ففي عودها إلى الأخيرة خلاف، كذا قيل، ولا وجه للخلاف في ذلك، فإن الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها لعدم جواز تقدم الصفة على الموصوف (١).

المسألة الرابعة عشرة: التخصيص بالغاية:

وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها، وانتفائه بعدها ولها لفظان، وهما: حتى وإلى كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهِنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾.

قال الرازي في «المحصول»: التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف؛ لأن الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مقطوعًا، فلم تكن الغاية غاية.

وقد أطلق الأصوليون كون الغاية من المخصصات، ولم يقيّدوا ذلك، وقيد ذلك

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٤٧)، «الإحكام» للآمدي (٢/٣١٢)، «المستصفى» (٢/٢٠٤)، «جمع الجوامع» (٢/٢٣)، «فوائح الرحموت» (١/٣٤٤)، «التوضيح على التنقيح» (٢/٣١).

بعض المتأخرين بالغاية التي تقدمها لفظ يشملها، لو لم يؤت بها كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ فإن هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين، أعطوا الجزية أو لم يعطوها (١).

المسألة: الغاية نفسها، هل تدخل في المغيا

واختلفوا في الغاية نفسها، هل تدخل في المغيا، كقولك: أكلت حتى قمت، هل يكون القيام محلاً للأكل أم لا، وفي ذلك مذاهب:

الأول: أنها تدخل فيما قبلها.

والثاني: لا تدخل، وبه قال الجمهور.

والثالث: إن كانت من جنسه دخلت وإلا فلا.

والرابع: إن تميزت عما قبلها بالحس، نحو ﴿أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ﴾ لم تدخل، وإن لم تميز بالحس مثل ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ دخلت الغاية وهي المرافق، ورجح هذا الفخر الرازي.

والخامس: إن اقترنت ب (من) لم يدخل نحو: بعثك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة لم تدخل، وإن لم تقترن جاز أن تكون تحديداً وأن تكون بمعنى مع، وحكاة إمام الحرمين في «البرهان» عن سيبويه وأنكره عليه ابن خروف، وقال لم يذكر سيبويه منها حرفاً منهما ولا هو مذهبه.

والسادس: الوقف، واختاره الآمدي. وهذه المذاهب في غاية الانتهاء. وأما في غاية الابتداء ففيها مذهبان: الدخول وعدمه.

وأظهر الأقوال وأوضحها عدم الدخول إلا بدليل، من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء. والكلام في الغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم في الاستثناء (٢).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٤٩)، «نهاية السؤل» (٢/١٣٦)، «العضد على ابن الحاجب» (٢/١٣٤)،

«المستصفى» (٢/٢٠٨)، «فوائد الرحموت» (١/٣٤٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٥١)، «نهاية السؤل» (٢/١٣٦)، «اللمع» ص (٢٧)، «القواعد والفوائد الأصولية»

ص (٢٦٢).

المسألة الخامسة عشرة: التخصيص بالبدل:

التخصيص بالبدل: أعني: بدل البعض من الكل، نحو: أكلت الرغيف ثلثه، وأكرم القوم علماءهم، ومنه قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَكُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾؛ وقد جعله من المخصصات جماعة من أهل الأصول منهم ابن الحاجب.

ولا يشترط فيه ما يشترط في الاستثناء، من بقاء الأكثر عند من اعتبر ذلك، بل يجوز إخراج الأكثر وفاءً نحو: أكلت الرغيف ثلثه أو نصفه، أو ثلثيه. ويلحق ببذل البعض بدل الاشتمال؛ لأن كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص (١).

المسألة السادسة عشرة: التخصيص بالحال:

التخصيص بالحال: وهو في المعنى كالصفة؛ لأن قولك: أكرم من جاءك راكبًا، يفيد تخصيص الإكرام بمن ثبتت له صفة الركوب، وإذا جاء بعد جمل فإنه يكون للجميع قال البيضاوي بالاتفاق، وفي دعوى الاتفاق نظر.

المسألة السابعة عشرة: التخصيص بالظرف والجار والمجرور:

التخصيص بالظرف والجار والمجرور: نحو: أكرم زيدًا اليوم، أو في مكان كذا، وإذا تعقب أحدهما جملاً، كان عائداً إلى الجميع. وقد ادعى البيضاوي الاتفاق على ذلك.

ويؤيد ما قاله البيضاوي ما قاله أبو البركات ابن تيمية، فإنه قال: فأما الجار والمجرور، فإنه ينبغي أن يتعلق بالجميع قولاً واحداً.

وأما لو توسط، فقد ذكر ابن الحاجب في مسألة، لا يقتل مسلم بكافر، أن الحنفية يقيّدونه بالثاني.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٥٤)، «جمع الجوامع» (٢/٣٤)، «العضد على ابن الحاجب» (٢/١٣٢)، «فواتح الرحموت» (١/٣٤٤)، «تيسير التحرير» (١/٢٨٢).

المسألة الثامنة عشرة: التخصيص بالتمييز

التخصيص بالتمييز نحو: عندي له رطل ذهباً، وعندي له عشرون درهماً، فإن الإقرار يتقيد بما وقع به التمييز من الأجناس، أو الأنواع، وإذا جاء بعد جمل نحو: عندي له ملء هذا أو عندي له رطل فإنه يعود إلى الجميع، وظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتفاق (١).

المسألة التاسعة عشرة: التخصيص بالمفعول له والمفعول معه

التخصيص بالمفعول له والمفعول معه: فإن كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى، فإن المفعول له معناه التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الفعل، نحو ضربته تأديباً، فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة، والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيداً، فيفيد أن ذلك الضرب الواقع على المفعول به مختص بتلك الحالة التي هي المصاحبة بين ضربه وضرب زيد.

المسألة الموفية عشرين: التخصيص بالعقل

فقد فرغنا بمعونة الله من ذكر المخصصات المتصلة، وهذا شروع في المخصصات المنفصلة؛ وقد حصروها في ثلاثة أقسام: العقل، والحس، والدليل السمعي. قال القرافي: والحصر غير ثابت، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك: رأيت الناس، فما رأيت أفضل من زيد، فإن العادة تقضي أنك لم تر كل الناس، وكذا التخصيص بقرائن الأحوال، كقولك لغلامك: ائتني بمن يخدمني، فإن المراد الإتيان بمن يصلح لذلك، ولعل القائل بانحصار المخصصات المنفصلة في الثلاثة المذكورة يجعل التخصيص بالقياس مندرجاً تحت الدليل السمعي.

وقد اختلف في جواز التخصيص بالعقل: فذهب الجمهور إلى التخصيص به، وذهب شذوذ من أهل العلم إلى عدم جواز التخصيص به.

(١) «شرح الكوكب» (٣/٣٥٦)، «مختصر البعلي» ص (١٢١)، «القواعد والفوائد الأصولية» ص (٢٦٢).



قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: ولا خلاف بين أهل العلم في جواز التخصيص بالعقل، ولعله لم يعتبر بخلاف من شذ.

قال الفخر الرازي في «المحصول»: ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل. والأشبه عندي: أنه لا خلاف في المعنى، بل في اللفظ.

قال إمام الحرمين الجويني، والغزالي والكنيا الطبري، وغيرهم: إن النزاع لفظي؛ إذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت إجماعاً، لكن الخلاف في تسميته تخصيصاً، فالخصم لا يسميه.

وقد جاء المانعون من تخصيص العقل بشبه مدفوعة كلها راجعة إلى اللفظ، لا إلى المعنى، وقد عرفت أن الخلاف لفظي فلا نطيل بذكرها (١).

المسألة الحادية والعشرون: التخصيص بالحس:

التخصيص بالحس فإذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم، كان ذلك مخصصاً للعموم، قالوا: ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مع أنها لم تؤت بعض الأشياء، التي من جملتها ما كان في يد سليمان، كذلك قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ وقوله: ﴿يُجِئُ إِلَيْهِ تَمَرَّتْ كُلُّ شَيْءٍ﴾.

قال الزركشي: وفي عد هذا نظر؛ لأنه من العام الذي أريد به الخصوص وهو خصوص، ما أوتيته هذه ودمرته الريح لا من العام المخصوص. قال: ولم يحكوا الخلاف السابق في التخصيص بالعقل، وينبغي طرده.

ولا يخفأك أن ما ذكره الزركشي في دليل الحس يلزمه مثله في دليل العقل، فيقال له: إن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ من العام الذي

(١) انظر: «تيسير التحرير» (٢٧٣/١)، «العدة» (٥٤٧/٢)، «الإحكام» للآمدي (٣١٤/٢)، «المستصفى» (٩٩/٢)، «شرح

الركب المنير» (٢٧٩/٣)، «جمع الجوامع» (٢٤/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٠٢)، «فواتح الرحموت» (٣٠١/١)، «الروضة» (٢٤٤/٢).

أريد به الخصوص، لا من العام المخصوص، وإلا فما الفرق بين شهادة العقل وشهادة الحس (١).

المسألة الثانية والعشرون: التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص لهما

مسألة: تخصيص الكتاب بالكتاب:

التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص لهما: ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وذهب بعض الظاهرية إلى عدم جوازه، وتمسكوا بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ، ولا يكون إلا بالسنة، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

ويجاب عنه: بأن كونه ﷺ مبيناً لا يستلزم أن لا يحصل بيان الكتاب بالكتاب، وقد وقع ذلك، والوقوع دليل الجواز، فإن قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ يعم الحوامل وغيرهن فخص أولات الأحمال بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ وخص منه أيضاً المطلقة قبل الدخول بقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدُوٍّ تَمْتَدُّونَهَا﴾ وهكذا قد خصص عموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ومثل هذا كثير في الكتاب العزيز. وأيضاً ذلك الدليل الذي ذكره معارض بما هو أوضح منه دلالة، وهو قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢).

مسألة: تخصيص السنة بالكتاب:

جواز تخصيص السنة بالكتاب: وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، فكذلك يجوز

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٧٨/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢١٥)، «الإحكام» لابن حزم (٣٤٢/١)، «المستصفى» (٩٩/٢)، «جمع الجوامع» (٢٤/٢)، «نهاية السؤل» (١٤١/٢).

(٢) انظر: «جمع الجوامع» (٢٦/٢)، «فواتح الرحموت» (٣٤٥/١)، «شرح الكوكب المنير» (٣٥٩/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٠٢)، «نهاية السؤل» (١٤٣/٢)، «مختصر ابن الحاجب» (١٤٧/٢).

تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند جمهور أهل العلم، وعن بعض أصحاب الشافعي المنع.

قال مكحول ويحيى بن أبي كثير: السنة تقضي على الكتاب، والكتاب لا يقضي على السنة، ولا وجه للمنع، فإن استدلووا بقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فقد عرفت عدم دلالة على المطلوب، مع كونه معارضاً بما هو أوضح دلالة منه كما تقدم.

مسألة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة،

جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة: ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة إجماعاً، قال الآمدي: لا أعرف فيه خلافاً.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: لا خلاف في ذلك إلا ما يحكى عن داود في إحدى الروايتين.

مسألة: تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة،

جواز تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة: ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة، وهو مجمع عليه، إلا أنه حكى الشيخ أبو حامد الإسفراييني عن داود أنهما يتعارضان، ولا يُبنى أحدهما على الآخر، ولا وجه لذلك (١).

مسألة: تخصيص الكتاب بخبر الواحد،

جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد: واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد. فذهب الجمهور إلى جوازه مطلقاً، وذهب بعض الحنابلة إلى المنع مطلقاً. واحتج ابن السمعاني على الجواز بإجماع الصحابة، فإنهم خصوا قوله تعالى:

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٦٥)، «مختصر ابن الحاجب» (٢/١٤٨)، «المستصفى» (٢/١٤١)، «جمع الجوامع» (٢/٢٦)، «فوائد الرحموت» (١/٣٤٩).

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ بقوله ﷺ: «إنا معشر الأنبياء لا نورث» (١)، وخصوا التوارث بالمسلمين عملاً بقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر» (٢) وخصوا قوله: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ﴾ بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس وغير ذلك كثير.

وأيضاً يدل على جواز التخصيص، دلالة بينة واضحة ما وقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه ﷺ، من غير تقييد، فإذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجباً، وإذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتماً، ودلالة العام على أفرادة ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الأحادية.

وقد استدلل المانعون مطلقاً بما ثبت عن عمر رضي الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما في حديثها الصحيح فقال عمر: «كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة» يعني قوله: ﴿أَتَكُونُ مِنْهُنَّ﴾ (٣). وأجيب عن ذلك: بأنه إنما قال هذه المقالة لترده في ضجة الحديث، لا لرده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الأحادية، فإنه لم يقل كيف نخصص عموم كتاب ربنا بخبر آحادي بل قال: «كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة». ويؤيد ذلك ما في صحيح مسلم وغيره بلفظ: «قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت» فأفاد هذا أن عمر رضي الله عنه إنما تردد في كونها حفظت أو نسيت، ولو علم بأنها حفظت ذلك وأدته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته.

قال ابن السمعاني: إن محل الخلاف في أخبار الآحاد التي لم تجمع الأمة على العمل بها. أما ما أجمعوا عليه كقوله: «لا ميراث لقاتل» و«لا وصية لوارث» فيجوز تخصيص العموم به قطعاً، ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر، لانعقاد الإجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها (٤).

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٠٩٤)، مسلم عن عمر برقم (٤٩) (١٧٥٧).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٧٦٤)، ومسلم رقم (١٦١٤).

(٣) أخرجه مسلم رقم (١٤٨٠).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٦٢)، «نهاية السؤل» (٢/١٤٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٠٧)، «مختصر ابن

الحاجب» (٢/١٤٩)، «جمع الجوامع» (٢/٢٧)، «فوائد الرحموت» (١/٣٤٩)، «العدة» (٢/٥٥٠)، «المسودة» ص (١١٩)،

«الروضة» (٢/٤٤٤).



مسألة: تخصيص عموم السنة المتواترة بخبر الآحاد،

وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد، كذلك يجوز تخصيص العموم المتواتر من السنة بأخبار الآحاد، ويجري فيه الخلاف السابق في تخصيص عموم القرآن السابق.

مسألة: تخصيص عموم القرآن بالقراءة الشاذة،

وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند من نزلها منزلة الخبر الأحادي.

مسألة: يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بفعله ﷺ:

وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة، بما ثبت من فعله ﷺ، إذا لم يدل دليل على اختصاصه به، كما يجوز بالقول.

مسألة: يجوز التخصيص بتقريره ﷺ

وهكذا يجوز التخصيص بتقريره ﷺ، وقد تقدم البحث في فعله ﷺ وفي تقريره في مقصد السنة، بما يغني عن الإعادة.

المسألة الثالثة والعشرون: التخصيص بالقياس:

التخصيص بالقياس: ذهب الجمهور إلى جوازه. وهو قول أبي حنيفة والشافعي، ومالك والإمام أحمد بن حنبل، وقد طول أهل الأصول الكلام في هذا البحث بإيراد شبه زائفة لا طائل تحتها.

والحق الحقيق بالقبول: أنه يخص بالقياس الجلي؛ لأنه معمول به لقوة دلالاته، وبلوغها إلى حد يوازن النصوص، وكذلك يخص بما كانت علته منصوبة، أو مجعاً عليها، أما العلة المنصوبة فالقياس الكائن بها في قوة النص، وأما العلة المجمع عليها، فلكون ذلك الإجماع قد دل على دليل مجمع عليه، وما عدا هذه الثلاثة الأنواع من القياس، فلم تقم الحجة بالعمل به من أصله. وسيأتي إن شاء الله الكلام على هذا في

القياس، على وجه يتضح به الحق اتضاحًا لا يبقى عنده ريب لمرتاب (١).

المسألة الرابعة والعشرون: التخصيص بالمفهوم:

التخصيص بالمفهوم: ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم إلى جواز التخصيص به. قال الآمدي: لا أعرف خلافًا في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم.

وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الحنفية، وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم، وذلك مبني على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم.

قال ابن دقيق العيد، في «شرح الإلمام»: قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم، وفي كلام صفي الدين الهندي أن الخلاف إنما هو في مفهوم المخالفة، أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به.

قال الزركشي: والحق أن الخلاف ثابت فيهما. أما مفهوم المخالفة، فكما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم، كما في قوله: «في أربعين شاة شاة» (٢) ثم قال: «في سائمة الغنم الزكاة» (٣) فإن المعلوفة خرجت بالمفهوم فيخصص به، عموم الأول.

وإنما حكى الصفي الهندي الإجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة؛ لأنه أقوى من مفهوم المخالفة، ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص، وبعضهم يسميه القياس الجلي، وبعضهم يسميه المفهوم الأول، وبعضهم يسميه فحوى الخطاب، وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَّعَلَّكُمْ آتَوْنَ﴾ وقد اتفقوا على العمل به، وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به.

والحاصل: أن التخصيص بالمفاهيم فرع العمل بها (٤).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٧٧)، «العدة» (٢/٥٥٩)، «الروضة» (٢/٢٤٩)، «المسودة» ص (١١٩)، «نزهة الخاطر» (٢/١٦٩)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (١٧٥)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٠٣)، «نهاية السؤل» (٢/١٥١)، «مختصر ابن الحاجب» (٢/١٥٣).

(٢) أخرجه أبو داود رقم (١٥٧٢)، وابن خزيمة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه برقم (٢٢٧٠).

(٣) أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه رقم (١٤٥٤).

(٤) انظر: «نهاية السؤل» (٢/١٥٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢١٥)، «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٦٦)، «جمع الجوامع» (٢/٣٠)، «المستصفى» (٢/١٠٥)، «تيسير التحرير» (١/٣١٦).

المسألة الخامسة والعشرون: التخصيص بالإجماع:

التخصيص بالإجماع: قال الأمدي: لا أعرف فيه خلافاً، وكذلك حكى الإجماع على جواز التخصيص بالإجماع الأستاذ أبو منصور.

قال القرافي: الإجماع أقوى من النص الخاص؛ لأن النص يحتمل نسخه، والإجماع لا ينسخ؛ لأنه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي.

وجعل الصيرفي من أمثله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ثَوَدَىٰ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾، قال: وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة. ومثله ابن حزم بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبْطُغُوا الْغُرَبَاءَ عَنْ يَدِهِمْ صَغُرُونَ﴾ (١٩)، واتفقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلساً أو فلسين لم يجز بذلك حقن دمائهم، قال: والجزية بالآلف واللام، فعلمنا أنه أراد جزية معلومة.

ومثله ابن الحاجب بآية حد القذف، وبالإجماع على التنصيف للعبد.

والحق: أن المخصص هو دليل الإجماع، لا نفس الإجماع (١).

المسألة السادسة والعشرون: التخصيص بالعادة:

التخصيص بالعادة: ذهب الجمهور إلى عدم جواز التخصيص بها، وذهب الحنفية إلى جواز التخصيص بها.

والحق: أن تلك العادة إن كانت مشتهرة في زمن النبوة، بحيث يعلم أن اللفظ إذا أطلق كان المراد ما جرت عليه دون غيره فهي مخصصة؛ لأن النبي ﷺ إنما يخاطب الناس بما يفهمون، وهم لا يفهمون إلا ما جرى عليه التعارف بينهم، وإن لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات إليها.

والعجب ممن يخصص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة توطأ عليها قوم وتعارفوا بها، ولم تكن كذلك في العصر الذي تكلم فيه الشارع، فإن هذا من الخطأ

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٦٩)، «نهاية السؤل» (٢/١٤٤)، «المستصفى» (٢/١٠٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٠٢)، «مختصر ابن الحاجب» (١٥٠/٢)، «العدة» (٢/٥٧٨).

البين والغلط الفاحش. أما لو قال المخصص بالعادة الطارئة إنه يخص بها ما حدث بعد أولئك الأقوام المصطلحين عليها من التماور في الكلام، والتخاطب بالألفاظ، فهذا مما لا بأس به، ولكن لا يخفى أن بحثنا في هذا العلم إنما هو عن المخصصات الشرعية، فالبحت عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من الخلط لهذا الفن بما ليس منه والخطب في البحث بما لا فائدة فيه (١).

المسألة السابعة والعشرون: التخصيص بمذهب الصحابي:

ذهب الجمهور إلى أنه لا يخص بذلك، وذهبت الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص به، على خلاف في ذلك بينهم، فبعضهم يخص به مطلقاً، وبعضهم يخص به إن كان هو الراوي للحديث.

قال أبو إسحاق الشيرازي: إنه يجوز التخصيص بمذهب الصحابي إذا لم يكن هو الراوي للعموم، وكان ما ذهب إليه منتشراً ولم يعرف له مخالف في الصحابة؛ لأنه إما إجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف، وأما إذا لم ينتشر، فإن خالفه غيره فليس بحجة قطعاً، وإن لم يعرف له مخالف، فعلى قول الشافعي الجديد ليس بحجة، فلا يخص به، وعلى قوله القديم هو حجة يقدم على القياس، وهل يخص به العموم فيه وجهان؛ وأما إذا كان الصحابي الذي ذهب إلى التخصيص هو الراوي للحديث، فقد اختلف قول الشافعي في ذلك، والصحيح عنه وعن أصحابه وعن جمهور أهل العلم، أنه لا يخص به خلافاً لمن تقدم، والدليل على ذلك أن الحجة إنما هي في العموم، ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به.

(١) مذهب الشافعية في تخصيص العادة: أنها التي كانت في عهد رسول الله ﷺ وقررها عليه الصلاة والسلام تخصص الدليل العام؛ وعلى هذا المفهوم نص الغزالي والآمدي، وأما مطلق العادة والعرف فلا يخص بها عند الشافعية.

انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/٣٢٤)، «المستصفى» (٢/١١١)، «تيسير التحرير» (١/٣١٧)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢١١)، انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٨٨)، «جمع الجوامع» (٢/٣٤).

واستدل القائلون بجواز التخصيص، بأن الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النبي ﷺ ويعمل بخلافه إلا لدليل قد ثبت عنده يصلح للتخصيص. وأجيب عنه: بأنه قد يخالف ذلك لدليل في ظنه، وظنه لا يكون حجة على غيره، فقد يظن ما ليس بدليل دليلاً، والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز، لاسيما في مسائل الأصول.

فالحق: عدم التخصيص بمذهب الصحابي، وإن كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالإجماع^(١).

المسألة الثامنة والعشرون: التخصيص بالسياق:

التخصيص بالسياق: قد تردد قول الشافعي في ذلك، وأطلق الصيرفي جواز التخصيص به، ومثله بقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ وكلام الشافعي في «الرسالة» يقتضيه، فإنه بوب لذلك باباً فقال: باب الصَّنَف الذي قد بين سياقه معناه، وذكر قوله سبحانه: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ قال: فإن السياق أرشد إلى أن المراد أهلها وهو قوله: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾.

قال ابن دقيق العيد، في «شرح الإمام»: نص بعض الأكابر من الأصوليين أن العموم يخص بالقرائن القاضية بالتخصيص، قال: ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضاً، حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم، بناء على القرينة، والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم. قال: ولا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتبه على كثير من الناس، فإن التخصيص بالسبب غير مختار، فإن السبب وإن كان خاصاً فلا يمنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ولا ينتهز السبب بمجرد قرينة لرفع هذا بخلاف السياق فإنه يقع به التبيين والتعيين، أما التبيين ففي المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات، وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره. انتهى.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٧٥)، «العدة» (٢/٥٧٩)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (٨٢)، «شرح تنقيح

الفصول» ص (٢١٩)، «المسودة» ص (١٢٧)، «الروضة» (٢/٢٤٨).

والحق: أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد، كان المخصص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص (١).

المسألة التاسعة والعشرون: التخصيص بقضايا الأعيان:

التخصيص بقضايا الأعيان: وذلك كإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة (٢)، وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة. ولا يخفى أنه إذا وقع التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الإذن بالشئ، أو الأمر به، أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم، ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب.

قال أبو الخطاب الحنبلي: إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الأصل الذي هو الاستصحاب بلا خلاف.

قال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: ذهب بعض ضعفاء المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب الحال، قال: لأنه دليل يلزم المصير إليه ما لم ينقل عنه ناقل، فيجوز التخصيص به كسائر الأدلة. وهذا في غاية التناقض؛ لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم، فكيف يصح تخصيصه به! إذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه، والعموم دليل ناقل (٣).

المسألة الموفية ثلاثين: بناء العام على الخاص

بناء العام على الخاص: قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز، فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنة، قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليها، فإما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم، فإن علم فإن كان

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٨٩)، «المسودة» ص (١٣٢)، «مختصر البجلي» ص (١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٩٢١)، ومسلم عن أنس رضي الله عنه برقم (٢٠٧٦).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٧٦)، «المسودة» ص (١١٨).



المتأخر الخاص فإما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب، فإن تأخر عن وقت العمل بالعام فهنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام.

قال الزركشي في «البحر»: وفاقًا، ولا يكون تخصيصًا لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا. وإن تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوزه جعل الخاص بيانًا للعام، وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص.. اهـ.

فإن تأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فعند الشافعية: يبني العام على الخاص؛ لأن ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقن أولى؛ وذهب أبو حنيفة إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

والحق: في هذه الصورة البناء، وإن تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ.

وهذه الأربع الصور إذا كان تاريخهما معلومًا، فإن جهل تاريخهما، فعند الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية أنه يبني العام على الخاص، وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ، أو إلى ما يرجح أحدهما، على الآخر من غيرهما.

والحق: الذي لا ينبغي العدول عنه: في صورة الجهل البناء، وليس عنه مانع يصلح للتشبه به، والجمع بين الأدلة ما أمكن هو الواجب، ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء، وما علل به المانعون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا، وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام، والأقوى أرجح، وأيضًا إجراء العام على عموميه إهمال للخاص، وإعمال الخاص لا يوجب إهمال العام. وأيضًا قد نقل أبو الحسين الإجماع على البناء مع جهل التاريخ.

والحاصل: أن البناء هو الراجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسألة، وما

والحق: أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد، كان المخصص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص (١).

المسألة التاسعة والعشرون: التخصيص بقضايا الأعيان:

التخصيص بقضايا الأعيان: وذلك كإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة (٢)، وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة. ولا يخفى أنه إذا وقع التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الإذن بالشيء، أو الأمر به، أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم، ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب.

قال أبو الخطاب الحنبلي: إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الأصل الذي هو الاستصحاب بلا خلاف.

قال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: ذهب بعض ضعفاء المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب الحال، قال: لأنه دليل يلزم المصير إليه ما لم ينقل عنه ناقل، فيجوز التخصيص به كسائر الأدلة. وهذا في غاية التناقض؛ لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم، فكيف يصح تخصيصه به إذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه، والعموم دليل ناقل (٣).

المسألة الموفية ثلاثين: بناء العام على الخاص

بناء العام على الخاص: قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز، فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنة، قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليها، فإما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم، فإن علم فإن كان

(١) انظر: شرح الكوكب المنير (٣/٣٨٩)، المسودة (ص ١٣٢)، مختصر البعلي (ص ١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٩٢١)، ومسلم عن أنس رضي الله عنه برقم (٢٠٧٦).

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (٣/٣٧٦)، المسودة (ص ١١٨).

المتأخر الخاص فيما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب، فإن تأخر عن وقت العمل بالعام فهنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام.

قال الزركشي في «البحر»: وفاءً، ولا يكون تخصيصًا لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا. وإن تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوزه جعل الخاص بيانًا للعام، وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص.. اهـ

فإن تأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فعند الشافعية: يبني العام على الخاص؛ لأن ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقن أولى؛ وذهب أبو حنيفة إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

والحق: في هذه الصورة البناء، وإن تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ.

وهذه الأربع الصور إذا كان تاريخهما معلومًا، فإن جهل تاريخهما، فعند الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية أنه يبني العام على الخاص، وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ، أو إلى ما يرجح أحدهما، على الآخر من غيرهما.

والحق: الذي لا ينبغي العدول عنه: في صورة الجهل البناء، وليس عنه مانع يصلح للتشبيث به، والجمع بين الأدلة ما أمكن هو الواجب، ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء، وما علل به المانعون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا، وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام، والأقوى أرجح، وأيضًا إجراء العام على عمومته إهمال للخاص، وإعمال الخاص لا يوجب إهمال العام. وأيضًا قد نقل أبو الحسين الإجماع على البناء مع جهل التاريخ.

والحاصل: أن البناء هو الراجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسألة، وما

والحق: أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد، كان المخصص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص (١).

المسألة التاسعة والعشرون: التخصيص بقضايا الأعيان:

التخصيص بقضايا الأعيان: وذلك كإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة (٢)، وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة. ولا يخفى أنه إذا وقع التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الإذن بالشيء، أو الأمر به، أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم، ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب.

قال أبو الخطاب الحنبلي: إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الأصل الذي هو الاستصحاب بلا خلاف.

قال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: ذهب بعض ضعفاء المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب الحال، قال: لأنه دليل يلزم المصير إليه ما لم ينقل عنه ناقل، فيجوز التخصيص به كسائر الأدلة. وهذا في غاية التناقض؛ لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم، فكيف يصح تخصيصه به! إذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه، والعموم دليل ناقل (٣).

المسألة الموفية ثلاثين: بناء العام على الخاص

بناء العام على الخاص: قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز، فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنة، قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليها، فإذا علم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم، فإن علم فإن كان

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٨٩)، «المسودة» (ص ١٣٢)، «مختصر البعلي» (ص ١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٩٢١)، ومسلم عن أنس رضي الله عنه برقم (٢٠٧٦).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٧٦)، «المسودة» (ص ١١٨).



التأخر الخاص فإما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب، فإن تأخر عن وقت العمل بالعام فهنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام.

قال الزركشي في «البحر»: وفاقًا، ولا يكون تخصيصًا لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعًا. وإن تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوزه جعل الخاص بيانًا للعام، وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص.. اهـ

فإن تأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فعند الشافعية: يبني العام على الخاص؛ لأن ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقن أولى؛ وذهب أبو حنيفة إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

والحق: في هذه الصورة البناء، وإن تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ.

وهذه الأربع الصور إذا كان تاريخهما معلومًا، فإن جهل تاريخهما، فعند الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية أنه يبني العام على الخاص، وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ، أو إلى ما يرجح أحدهما، على الآخر من غيرهما.

والحق: الذي لا ينبغي العدول عنه: في صورة الجهل البناء، وليس عنه مانع يصلح للتشبه به، والجمع بين الأدلة ما أمكن هو الواجب، ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء، وما علل به المانعون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا، وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام، والأقوى أرجح، وأيضًا إجراء العام على عمومته إهمال للخاص، وإعمال الخاص لا يوجب إهمال العام. وأيضًا قد نقل أبو الحسين الإجماع على البناء مع جهل التاريخ.

والحاصل: أن البناء هو الراجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسألة، وما

احتج به القائلون بأن العام المتأخر ناسخ من قولهم دليلان تعارضا، وعلم التاريخ بينهما، فوجب تسليط المتأخر على السابق، كما لو كان المتأخر خاصا، فيجاب عنه بأن العام المتأخر ضعيف الدلالة، فلا ينتهض لترجيحه على قوي الدلالة.

وأيضاً في البناء جمع، وفي العمل بالعام ترجيح، والجمع مقدم على الترجيح، وأيضاً في العمل بالعام إهمال للخاص، وليس في التخصيص إهمال للعام كما تقدم (١).

* * *

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٨٢)، «المستصفى» (٢/١٠٢)، «جمع الجوامع» (٢/٤٢)، «فواتح الرحموت» (١/٣٤٥)، «المسودة» ص (١٣٤)، «العدة» (٢/٦١٥)، «الروضة» (٢/٢٥١).

الباب الخامس: في المطلق والمقيد

وفيه مباحث أربعة:

البحث الأول: في أحدهما

أما المطلق: فقليل في حده: ما دل على شائع في جنسه. ومعنى هذا: أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر. فيخرج من قيد الدلالة المهملات، ويخرج من قيد الشيوخ المعارف كلها، لما فيها من التعيين، إما شخصاً، نحو: زيد وهذا، أو حقيقة، نحو: الرجل وأسامه، أو حصة، نحو: ﴿فَقَصَّ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾، أو استغراقاً نحو: الرجال، وكذا كل عام ولو نكرة، نحو: كل رجل ولا رجل.

وأما المقيد: فهو ما يقابل المطلق، وهو ما دل لا على شائع في جنسه، فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها، أو يقال في حده: هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها، أو ما كان له دلالة على شيء من القيود^(١).

البحث الثاني: حمل المطلق على المقيد:

اعلم: أن الخطاب إذا ورد مطلقاً لا مقيد له حمل على إطلاقه، وإن ورد مقيداً حمل على تقييده، وإن ورد مطلقاً في موضع، مقيداً في موضع آخر، فذلك على أقسام:

القسم الأول: اختلاف السبب والحكم:

أن يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق، كما حكاه إمام الحرمين الجويني، وغيره.

القسم الثاني: اتفاق في السبب والحكم:

أن يتفقا في السبب والحكم فيحمل أحدهما على الآخر، كما لو قال: إن ظهرت

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٩٢)، «المسودة» ص (١٤٧)، «التعريفات للجرجاني» ص (١١٥)، «الحدود» للباجي ص (٤٧)، «نشر البنود على مراقي السعود» (١/٢٦٤).

فأعتق رقبة؛ وقال في موضوع آخر: إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة. وقد نقل الاتفاق في هذا القسم إلكيا الطبري وغيره (١).

ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين، فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق، أي: دال على أن المراد بالمطلق هو المقيّد، وقيل: إنه يكون نسخاً، أي: دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيّد اللاحق، والأول أولى. وظاهر إطلاقهم أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدماً أو متأخراً، أو جهل السابق، فإنه يتعين الحمل، كما حكاه الزركشي.

القسم الثالث: اختلاف السبب دون الحكم:

أن يختلفا في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل، فالحكم واحد وهو وجوب الإعتاق في الظهار والقتل، مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين، فهذا القسم هو موضع الخلاف. فذهب كافة الحنفية إلى عدم جواز التقييد، وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد. وذهب جماعة من محققي الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيّد، ولا يُدعى وجوب هذا القياس، بل يدعى أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا.

ولا يخفّك أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيّد يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل، ولا نحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد. فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل.

القسم الرابع: الاختلاف في الحكم:

أن يختلفا في الحكم، نحو: أكس يتيماً، أطعم يتيماً عالمًا، فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين، اتحد سببهما

(١) انظر: «القواعد والفوائد الأصولية» ص (٢٨٠)، «روضة الناظر» ص (٢٦٦)، «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٩٥)، «العدة» (٢/٦٣٦)، «فوائد الرحموت» (١/٣٦١)، «المستصفى» (٢/١٨٥).



أو اختلف. وقد حكى الإجماع جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب (١).

البحث الثالث: شروط حمل المطلق على المقيد:

اشتراط القائلون بالحمل شروطًا سبعة:

الشرط الأول: أن يكون المقيد من باب الصفات، مع ثبوت الذوات في الموضعين، فأما في إثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر، وهذا كما يجب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء، مع الاختصار على عضوين في التيمم، فإن الإجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم على تقييد الوضوء، حتى يلزم التيمم في الأربعة الأعضاء، لما فيه من إثبات حكم لم يذكر، وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات كما ذكرنا.

الشرط الثاني: أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد، كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية، وإطلاق الشهادة في البيوع وغيرها، فهي شرط في الجميع، وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يَوْمَيَّهَا أَوْ ذَيْنِ﴾، وإطلاق الميراث فيما أطلق فيه، فيكون ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين، فأما إذا كان المطلق دائرًا بين قيدتين متضادتين نظر، فإن كان السبب مختلفًا لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلا بدليل، فيحمل على ما كان القياس عليه أولى، أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى؛ وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق على اشتراطه. قال الزركشي: وليس كذلك.

الشرط الثالث: أن يكون في باب الأوامر والإثبات. أما في جانب النفي والنهي فلا؛ فإنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهي، وهو غير سائغ.

والحق: عدم الحمل في النفي والنهي، ومن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد، وجعله أيضًا شرطًا في بناء العام على الخاص (٢).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٩٦)، «العدة» (٢/٦٢٨)، «فواتح الرحموت» (١/٣٦٢)، «التلويح على التوضيح» (١/٦٣)، «المستصفى» (٢/١٨٥)، «الآيات البينات» (٣/٩٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٤٠١)، «شرح العضد» (٢/١٥٦)، «المحلى على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (٢/٥١)، «الآيات البينات» (٣/٩٥)، «التمهيد» للآسنوي ص (١٢٧).

الشرط الرابع: أن لا يكون في جانب الإباحة. قال ابن دقيق العيد: إن المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة؛ إذ لا تعارض بينهما، وفي المطلق زيادة. قال الزركشي: وفيه نظرا

الشرط الخامس: أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحمل، فإن أمكن بغير إعمالهما فإنه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما.

الشرط السادس: أن لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد، فلا يحمل المطلق على المقيد هاهنا قطعاً.

الشرط السابع: أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل على ذلك فلا تقييد.

البحث الرابع: جريان ما ذكر في تخصيص العام في تقييد المطلق:

اعلم: أن ما ذكر في التخصيص للعام فهو جارٍ في تقييد المطلق.

فائدة: قال في «المحصل»: إذا أطلق الحكم في موضع، وقيد مثله في موضعين بقيدتين متضادتين، كيف يكون حكمه؟ مثاله: قضاء رمضان مطلقاً في قوله سبحانه: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وصوم التمتع الوارد مقيداً بالتفريق في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، وصوم كفارة الظهار الوارد مقيداً بالتتابع في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾. قال: فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظاً ترك المطلق هاهنا على إطلاقه؛ لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر، ومن حمل المطلق على المقيد لقياس حمله هاهنا على ما كان القياس عليه أولى. وإنما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الإيضاح (١).

* * *

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٠٣/٣)، «العدة» (٦٣٧/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٦٩)، «المسودة» ص (١٤٥)، «نهاية السؤل» (١٤١/٢)، «المحل على جمع الجوامع وحاشية البناي عليه» (٥٢/٢)، «الآيات البيّنات» (٢٦٧/١)، «فوائح الرحموت» (٣٦٥/١).



الباب السادس: في المجمل والمبين

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول: في أحدهما:

فالمجمل في اللغة: المبهم، من أجمل الأمر: إذا أبهم؛ وفي الاصطلاح: ما له دلالة على أحد معنيين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.

وقال ابن الحاجب: هو في الاصطلاح: ما لم تتضح دلالاته وأورد عليه المhemل. وأجيب: بأن المراد بما لم تتضح دلالاته: ما كان له دلالة في الأصل ولم تتضح، فلا يرد المhemل.

والأولى أن يقال: هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة، أو بعرف الشرع، أو بالاستعمال.

وأما المبين: فهو في اللغة المظهر، من بان إذا ظهر، يقال: بين فلان كذا إذا أظهره، وأوضح معناه. وفي الاصطلاح: هو ما افتقر إلى البيان.

والبيان هو مشتق من البين، وهو الفراق؛ لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله. وأما في الاصطلاح: فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

قال الشافعي في «الرسالة»: إن البيان اسم جامع لأموor مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع (١).

الفصل الثاني: وقوع الإجمال في الكتاب والسنة:

اعلم: أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة، قال أبو بكر الصيرفي: ولا أعلم أحدا أبى هذا غير داود الظاهري. وقيل: إنه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي ﷺ.

(١) انظر تعريفات الأصوليين للمجمل: «الحدود» للباجي ص (٤٥)، «شرح الكوكب المنير» (٤١٣/٣)، «المستصفى» (٣٤٥/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٧)، «نشر البنود» (٢٧٣/١).

الشرط الرابع: أن لا يكون في جانب الإباحة. قال ابن دقيق العيد: إن المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة؛ إذ لا تعارض بينهما، وفي المطلق زيادة. قال الزركشي: وفيه نظر!

الشرط الخامس: أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحمل، فإن أمكن بغير إعمالها فإنه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما.

الشرط السادس: أن لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد، فلا يحمل المطلق على المقيد هاهنا قطعاً.

الشرط السابع: أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل على ذلك فلا تقييد.

البحث الرابع: جريان ما ذكر في تخصيص العام في تقييد المطلق:

اعلم: أن ما ذكر في التخصيص للعام فهو جارٍ في تقييد المطلق.

فائدة: قال في «المحصول»: إذا أطلق الحكم في موضع، وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين، كيف يكون حكمه؟ مثاله: قضاء رمضان مطلقاً في قوله سبحانه: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وصوم التمتع الوارد مقيداً بالتفريق في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْفَجْرِ وَسَبْعِينَ يَوْمًا مِّنْ ذُرِّيَّتِكُمْ﴾، وصوم كفارة الظهار الوارد مقيداً بالتتابع في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾. قال: فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظاً ترك المطلق هاهنا على إطلاقه؛ لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر، ومن حمل المطلق على المقيد لقياس حمله هاهنا على ما كان القياس عليه أولى. وإنما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الإيضاح (١).

* * *

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٠٣/٣)، «العدة» (٦٣٧/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٦٩)، «المسودة» ص (١٤٥)، «نهاية السؤل» (١٤١/٢)، «المحلل على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (٥٢/٢)، «الآيات البينات» (٢٦٧/١)، «فوائح الرحموت» (٣٦٥/١).



الباب السادس: في المجمل والمبين

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول: في أحدهما:

فالمجمل في اللغة: المبهم، من أجمل الأمر: إذا أبهم؛ وفي الاصطلاح: ما له دلالة على أحد معنيين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.

وقال ابن الحاجب: هو في الاصطلاح: ما لم تتضح دلالاته وأورد عليه المهمل. وأجيب: بأن المراد بما لم تتضح دلالاته: ما كان له دلالة في الأصل ولم تتضح، فلا يرد المهمل.

والأولى أن يقال: هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة، أو بعرف الشرع، أو بالاستعمال.

وأما المبين: فهو في اللغة المظهر، من بان إذا ظهر، يقال: بين فلان كذا إذا أظهره، وأوضح معناه. وفي الاصطلاح: هو ما افتقر إلى البيان.

والبيان هو مشتق من البين، وهو الفراق؛ لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله. وأما في الاصطلاح: فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

قال الشافعي في «الرسالة»: إن البيان اسم جامع لأمر مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع^(١).

الفصل الثاني: وقوع الإجمال في الكتاب والسنة:

اعلم: أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة، قال أبو بكر الصيرفي: ولا أعلم أحدًا أبى هذا غير داود الظاهري. وقيل: إنه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي ﷺ.

(١) انظر تعريفات الأصوليين للمجمل: «الحدود» للباجي ص (٤٥)، «شرح الكوكب المنير» (٤١٣/٣)، «المستصفى» (٣٤٥/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٧)، «نشر البنود» (٢٧٣/١).

قال الماوردي: يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان؛ لأنه ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن، وقال: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله» الحديث (١)، وتعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها، قالوا: وإنما جاز الخطاب بالمجمل، وإن كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين (٢):

الأول: أن يكون إجماله توطئة للنفس على قبول ما يتعقبه من البيان، فإنه لو بدأ في تكليف الصلاة وبينها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر من إجمالها.

والثاني: أن الله تعالى جعل من الأحكام جليًا، وجعل منها خفيًا، ليتفاضل الناس في العلم بها، ويثابروا على الاستنباط لها، فلذلك جعل منها مفسرًا جليًا، وجعل منها مجملًا خفيًا.

قال الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي: وحكم المجمل: التوقف فيه إلى أن يفسر، ولا يصح الاحتجاج بظاهرة في شيء يقع فيه النزاع.

قال الماوردي: إن كان الإجمال من جهة الاشتراك، واقترن به تبينه أخذ به، فإن تجرد عن ذلك واقترن به عرف يعمل به، فإن تجرد عنهما وجب الاجتهاد في المراد منه، وكان من خفي الأحكام التي وكل العلماء فيها إلى الاستنباط، فصار داخلًا في المجمل، لخفائه وخارجًا منه، لإمكان استنباطه (٣).

الفصل الثالث: وجوه الإجمال:

الإجمال إما أن يكون في حال الأفراد أو التركيب، والأول إما أن يكون بتصرفه،

(١) أخرجه البخاري رقم (٧٣٧٢) ومسلم رقم (١٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤١٥/٣)، «الآيات البينات» (١١٥/٣)، «أدب القاضي» للماوردي (٢٩٠/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٨٠).

(٣) قال الفتوح في شرح الكوكب المنير - (٣ / ٤١٤): حكمه أي المجمل التوقف على البيان الخارجي فلا يجوز العمل بأحد احتمالاته إلا بدليل خارج عن لفظه لعدم دلالة لفظه ٨ على المراد به، وامتناع التكليف بما لا دليل عليه.

انظر التلويح على التوضيح ١/ ١٢٧، روضة الناظر ص ١٨١، مختصر الطوفي ص ١١٦.

نحو: قال من القول، والقيلوله، ونحو مختار فإنه صالح للفاعل، والمفعول. وأما أن يكون بأصل وضعه، فإما أن تكون معانيه متضادة كالقرء للظهور والحيض، والناهل للعطشان والريان، أو متشابهة غير متضادة، فإما أن يتناول معاني كثيرة، بحسب خصوصياتها، فهو المشترك، وأما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطىء.

الإجمال كما يكون في الأسماء على ما قدمنا، يكون في الأفعال كعسس بمعنى أقبل، وأدبر، ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء. وكما يكون في المفردات يكون في المركبات، نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْقُوا الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ الْتَكَاجِ﴾ لتردده بين الزوج، والولي، ويكون أيضًا في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران، أو أمور يصلح لكل واحد منها، ويكون في الصفة نحو: طبيب ماهر لتردها بين أن تكون للمهارة مطلقًا، أو للمهارة في الطب، وقد يكون في فعل النبي ﷺ إذا فعل فعلًا يحتمل وجهين احتمالًا واحدًا. وقد يكون فيما ورد من الأوامر بصيغة الخبر، كقوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، وقوله: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْزُقْنَ أَنْفُسَهُنَّ﴾؛ فذهب الجمهور إلى أنها تفيد الإيجاب، وقال آخرون: يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها^(١).

الفصل الرابع: ما لا إجمال فيه:

فيما لا إجمال فيه: وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض، فيجعلها داخلة في قسم المجمل وليست منه.

الأول: في الألفاظ التي علق التحريم فيها على الأعيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْيَنَةُ﴾، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾؛ فذهب الجمهور إلى أنه لا إجمال في ذلك.

احتج الجمهور: بأن الذي يسبق إلى الفهم من قول القائل: هذا طعام حرام، هو تحريم أكله، ومن قول القائل: هذه المرأة حرام هو تحريم وطئها، وتبادر الفهم دليل الحقيقة، فالمفهوم من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْيَنَةُ﴾ هو تحريم الأكل؛ لأن ذلك هو

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤١٦/٣)، «نشر البنود» (٢٧٦/١)، «نهاية السؤل» (١٤٣/٢)، «روضة الناظر» ص (١٨١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٧٤)، «الآيات البينات» (١١١/٣).

المطلوب من تلك الأعيان، وكذا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ فإن المفهوم منه هو تحريم الوطء (١).

الثاني: لا إجمال في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ وإلى ذلك ذهب الجمهور، وذهب الحنفية إلى أنه مجمل، لتردده بين الكل والبعض، والسنة بينت البعض.

ثم اختلف القائلون بأنه لا إجمال، فقالت المالكية: إنه يقتضي مسح الجميع؛ لأن الرأس حقيقة في جميعه، والباء إنما دخلت للإصاق.

وعبارة الشافعي في كتاب «أحكام القرآن»: أن من مسح من رأسه شيئاً فقد مسح برأسه، ولم تحتل الآية إلا هذا. قال: فدللت السنة أنه ليس على المرء مسح رأسه كله، وإذا دلت السنة على ذلك، فمعنى الآية: أن من مسح شيئاً من رأسه أجزأه. انتهى.

فلم يثبت التبعض بالعرف كما زعم ابن الحاجب. ولا يخفك أن الأفعال المنسوبة إلى الذوات تصدق بالبعض حقيقة لغوية، فمن قال: ضربت رأس زيد، وضربت برأسه، صدق بذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس، فهكذا مسحت رأس زيد، ومسحت برأسه، وعلى كل حال، فقد جاء في السنة المطهرة مسح كل الرأس (٢)، ومسح بعضه (٣)، فكان ذلك دليلاً مستقلاً على أنه يجزئ مسح البعض، سواء كانت الآية من قبيل المجمل أم لا (٤).

الثالث: لا إجمال في مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ عند الجمهور. وقال بعض الحنفية: إنها مجملة؛ إذ اليد العضو من المنكب، والمرفق، والكوع،

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤١٩/٣)، «المسودة» ص (٩٠)، «روضة المناظر» ص (١٨١)، «شرح العضد» (١٥٩/٢)، «المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (٥٩/٢)، «الآيات البينات» (١٠٩/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٧٥)، «فواتح الرحموت» (٣٤/٢)، «التبصرة» ص (٢٠١)، «نهاية السؤل» (١٤٦/٢).

(٢) أخرجه البخاري عن عبد الله بن زيد برقم (١٨٦)، ومسلم رقم (٢٣٥).

(٣) أخرجه مسلم عن المغيرة رقم (٢٧٤).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٢٣/٣)، «المسودة» ص (١٧٨)، «شرح العضد» (١٥٩/٢)، «نهاية السؤل» (١٤٧/٢)، «الآيات البينات» (١٠٩/٣)، «فواتح الرحموت» (٣٥/٢).

لاستعمالها فيها، والقطع للإبانة، والشق، لاستعماله فيهما. وأجاب الجمهور: بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة، فالمطلقة تنصرف إلى الكوع بدليل آية التيمم، وآية السرقة، وآية المحاربة.

وأجاب بعضهم: بأن اليد حقيقة في العضو إلى المنكب، ولما دونه مجاز، فلا إجمال في الآية، وهذا هو الصواب. وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع. ويجاب عما ذكر في القطع: بأن الإجمال إنما يكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين، وهو ظاهر في القطع، لا في الشق الذي هو مجرد قطع بدون إبانة^(١).

الرابع: لا إجمال في نحو: «لا صلاة إلا بطهور»، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢)، «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، «لا نكاح إلا بولي»، «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٣).

والى ذلك ذهب الجمهور، قالوا: لأنه إن ثبت عرف شرعي في إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة، ولا صيام صحيح، ولا نكاح صحيح، فلا إجمال. وإن لم يثبت عرف شرعي، فإن ثبت فيه عرف لغوي، وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى، نحو: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، فيتعين ذلك فلا إجمال^(٤).

الخامس: لا إجمال في نحو قوله: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» مما ينفي فيه صفة،

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٢٥/٣)، «المسودة» ص (١٠١)، «نهاية السؤل» (١٤٨/٢)، «العدة» (١٤٩/١)، «التمهيد» للأسنوي ص (١٣٢)، «فواتح الرحموت» (٣٩/٢).

(٢) أخرجه البخاري من حديث عبادة بن الصامت (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤).

(٣) أخرجه الحاكم في «المستدرک» (٢٤٥/١)، والبيهقي في «السنن» (٥٧/٣)، والدارقطني في «السنن» (٤٢٠/١) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

قال الحافظ في «التلخيص الحبير» (٣١/٢): مشهور بين الناس وهو ضعيف ليس له إسناد ثابت.

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٢٩/٣)، «روضة الناظر» ص (١٨٢)، «نشر البنود» (٢٧٥/١)، «نهاية السؤل»

(١٤٤/٢)، «المسودة» ص (١٠٧)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (١١٧)، «المستصفى» (٣٥١/١)، «شرح العضد»

(١٦٠/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٧٦).

والمراد نفي لازم من لوازمه، وإلى ذلك ذهب الجمهور؛ لأن العرف في مثله قبل ورود الشرع نفي المؤاخذه، ورفع العقوبة، فإن السيد إذا قال لعبده، رفعت عنك الخطأ، كان المفهوم منه، أني لا أؤاخذك به، ولا أعاقبك عليه، فلا إجمال. والحق: ما ذهب إليه الجمهور للوجه الذي قدمنا ذكره (١).

السادس: إذا دار لفظ الشارع بين مدلولين: إن حمل على أحدهما أفاد معنى واحداً، وإن حمل على الآخر أفاد معنيين ولا ظهور له في أحد المعنيين اللذين دار بينهما.

والحق: أنه مع عدم الظهور في أحد مدلوليه يكون مجملًا، ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحًا، ولا رافعًا للإجمال، فإن أكثر الألفاظ ليس لها إلا معنى واحد، فليس الحمل على كثرة الفائدة بأولى من الحمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التي لا خلاف فيها.

السابع: لا إجمال فيما كان له مسمى لغوي، ومسمى شرعي، كالصوم والصلاة عند الجمهور، بل يجب الحمل على المعنى الشرعي؛ لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات، لا لبيان معاني الألفاظ اللغوية، والشرع طارئ على اللغة، وناسخ لها، فالحمل على الناسخ المتأخر أولى. وذهب جماعة إلى أنه مجمل. والحق: ما ذهب إليه الأولون لما تقدم.

وهكذا إذا كان للفظ محمل شرعي، ومحمل لغوي، فإنه يحمل على المحمل الشرعي لما تقدم. وهكذا إذا كان له مسمى شرعي ومسمى لغوي، فإنه يحمل على الشرعي لما تقدم أيضًا. وهكذا إذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي والمسمى اللغوي، فإنه يقدم العرفي على اللغوي؛ لأنه المتبادر عند المخاطبين (٢).

(١) انظر: «روضة الناظر» ص (١٨٣)، «المستصفى» (٣٤٨/١)، «شرح العضد» (١٥٩/٢)، «الآيات البينات» (١١٠/٣)، «فواتح الرحموت» (٣٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٤٢٤/٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٣٤/٣)، «المسودة» ص (١٧٧)، «نهاية السؤل» (٣١١/١)، «المستصفى» (٣٥٨/١)، «المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (٦٣/٢)، «الآيات البينات» (١١٥/٣)، «فواتح الرحموت» (٤١/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (١١٢)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (١٢٣).

الفصل الخامس: في مراتب البيان للأحكام:

وهي خمسة بعضها أوضح من بعض:

الأول: بيان التأكيد

وهو النص الجلي الذي لا يتطرق إليه تأويل، كقوله تعالى في صوم التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِيهَا لَبَسٌ مَا فِطْرُهُمْ ذَلِكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ وسماه بعضهم بيان التقرير؛ فيكون البيان قاطعاً للاحتمال، مقررًا للحكم على ما اقتضاه الظاهر.

الثاني: النص الذي ينفرد بإدراكه العلماء،

كالوارو وإلى في آية الوضوء، فإن هذين الحرفين مقتضيان لمعانٍ معلومة عند أهل اللسان.

الثالث: نصوص السنة الواردة بيانًا لمشكل في القرآن،

كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى: ﴿وَأَن تَأْكُلُوا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق.

الرابع: نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها،

نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها لا بالإجمال، ولا بالتبيين: ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْنَاهُ إِلَّا فِي قُرْآنٍ مَّعْرُومٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهِ إِلَّا الْأُنثَىٰ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَآتِيَنَّكُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنْهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَآتِيَنَّكُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنْهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَآتِيَنَّكُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنْهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَآتِيَنَّكُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنْهُ﴾

الخامس: بيان الإشارة،

وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة، مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني، وقيس عليها غيرها؛ لأن الأصل إذا استنبط منه معنى، وألحق به غيره، لا يقال لم يتناوله النص، بل تناوله؛ لأن النبي ﷺ أشار إليه بالتنبيه، كإلحاق المطعومات في باب

الرويات بالأربعة المنصوص عليها (١)؛ لأن حقيقة القياس: بيان المراد بالنص، وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد.

ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعي في أول «الرسالة». وقد اعترض عليه قوم، وقالوا: قد أهمل قسمين، وهما الإجمال، وقول المجتهد إذا انقضى عصره، وانتشر من غير نكير.

قال الزركشي في «البحر»: إنما أهملهما الشافعي؛ لأن كل واحد منهما إنما يتوصل إليه بأحد الأقسام الخمسة التي ذكرها الشافعي؛ لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دليل، فإن كان نصاً فهو من الأقسام الأول، وإن كان استنباطاً فهو الخامس.

مسألة: قال الزركشي: لا خلاف أن البيان يجوز بالقول، واختلفوا في وقوعه بالفعل، والجمهور على أنه يقع بيئاً، خلافاً لأبي إسحاق المروزي، ولا وجه لهذا الخلاف، فإن النبي ﷺ بَيَّنَّ الصلاة والحج بأفعاله، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، «وخذوا عني مناسككم» ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك، لا من شرع ولا من عقل، بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة في شيء (٢).

وإذا ورد بعد المجمع قول وفعل، وكل واحد منهما صالح لبيانه، فإن اتفقا وعلم سبق أحدهما فهو البيان، قولاً كان أو فعلاً، والتالي تأكيد له. وقيل: إن المتأخر إن كان الفعل لم يحمل على التأكيد؛ لأن الأضعف لا يؤكد الأقوى، وإن جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بأنه المبين بعينه بل يقضى البيان بحصول البيان بواحد منهما لم نطلع عليه، وهو الأول في نفس الأمر.

وقيل: يكونان بمجموعهما بيئاً، قيل: هذا إذا تساوى في القوة، فإن اختلفا فالأشبه

(١) أخرجه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه برقم (١٥٨٨).

(٢) انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٨١)، «روضة الناظر» ص (١٨٤)، «المسودة» ص (٥٧٣)، «العدة» (١١٨/١)، «فوائح الرحموت» (٤٥/٢)، «تيسير التحرير» (١٧٥/٣)، «الإحكام» لابن حزم (٧٢/١)، «شرح الكوكب المنير» (٤٤٢/٣)، «الفقيه والمتفقه» للخطيب (١١٩/١).



أن المرجوح هو المتقدم ورودًا، وإلا لزم التأكيد بالأضعف، هذا إذا اتفق القول والفعل.

أما إذا اختلفا، فذهب الجمهور أن المبين هو القول، سواء كان متقدمًا أو متأخرًا، ويحمل الفعل على الندب؛ لأن دلالة القول على البيان بنفسه، بخلاف الفعل، فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه، والدال بنفسه أولى (١).

الفصل السادس: في تأخير البيان عن وقت الحاجة:

اعلم: أن كل ما يحتاج إلى البيان، من مجمل، وعام، ومجاز، ومشترك، وفعل متردد، ومطلق، إذا تأخر بيانه فذلك على وجهين:

■ الأول: أن يتأخر عن وقت الحاجة، وهو الوقت الذي إذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب، وذلك في الواجبات الفورية لم يجرز؛ لأن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف ما لا يطاق. وأما من جوز التكليف بما لا يطاق، فهو يقول بجوازه فقط، لا بوقوعه، فكان عدم الوقوع متفقا عليه بين الطائفتين، ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني إجماع أرباب الشرائع على امتناعه.

قال ابن السمعاني: لا خلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل، ولا خلاف في جوازه إلى وقت الفعل؛ لأن المكلف قد يؤخر النظر، وقد يخطئ إذا نظر، فهذان الضربان لا خلاف فيهما. انتهى (٢).

الوجه الثاني: تأخيره عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل، وذلك في الواجبات التي ليست بفورية، حيث يكون الخطاب لا ظاهر له، كالأسماء المتواطئة، والمشاركة، أو له ظاهر، وقد استعمل في خلافه، كتأخر التخصيص، والنسخ، ونحو ذلك. وفي ذلك مذاهب:

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٤٧/٣)، «الآيات البينات» (١٢٠/٣)، «نشر البنود» (٢٧٩/١)، «تيسير التحرير» (١٧٦/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٨١).

(٢) انظر: «الفقيه والمتفقه» (١٢١/١)، «العدة» (٧٢٤/٣)، «شرح الكوكب المنير» (٤٥١/٣)، «روضة الناظر» ص (١٨٥)، «المسودة» ص (١٨١)، «فوائح الرحموت» (٤٩/٢)، «المستصفى» (٣٦٨/١)، «شرح العضد» (١٦٤/٢)، «الإحكام» للآمدي (٣٢/٣)، «الإحكام» لابن حزم (٧٥/١)، «نهاية السؤل» (١٥٦/٢).

الأول: الجواز مطلقاً. واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْمِعْهُ أَفْهَمَ ۚ﴾ (١٨) ﴿ثُمَّ إِنِّي عَلَيْنَا يَأَنَّهٗ﴾ (١٩)، وثم للتعقيب مع التراخي، وقوله تعالى في قصة نوح: ﴿وَأَهْلَكَ ۖ﴾ وعمومه تناول ابنه، ويقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ۚ﴾، ثم لما سأل ابن الزبير عن عيسى والملائكة نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ۖ﴾ الآية، ويقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ حُكْمَهُ ۖ﴾ لم يبين بعد ذلك أن السلب للقاتل (١)، ويقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۖ﴾ ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة جبريل، وبصلاة النبي ﷺ (٢)، ويقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ ۖ﴾ ويقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا ۖ﴾ ويقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ ۖ﴾ ثم وقع البيان لهذه الأمور بعد ذلك بالسنة، ونحو هذا كثير جداً.

الثاني: المنع مطلقاً، واستدل هؤلاء بما لا يضمن ولا يغني عن جوع

الثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره.

وأنت إذا تتبععت موارد هذه الشريعة المطهرة، وجدت قاضية بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب قضاء ظاهراً واضحاً، لا ينكره من له أدنى خبرة بها، وممارسة لها، وليس على هذه المذاهب المخالفة لما قاله المجوزون أثارة من علم (٣).

مسألة: وقد اختلف القائلون بجواز التأخير في جواز تأخير البيان على التدرج، بأن يبين بياناً أولاً، ثم يبين بياناً ثانياً، كالتخصيص بعد التخصيص.

والحق: الجواز، لعدم المانع من ذلك لا من شرع، ولا عقل، فالكل بيان (٤).

* * *

(١) أخرجه البخاري عن أبي قتادة (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١).

(٢) أخرجه البخاري من حديث أبي مسعود (٣٢٢١)، ومسلم (٦١٠).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٥٣/٣)، «نشر البنود» (٢٨١/١)، «التمهيد» للأسنوي ص (١٣٠)، «العدة» (٧٢٥/٣)، «الفقيه والمتفقه» (١٢٢/١)، «نهاية السؤل» (١٥٦/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٨٢)، «الآيات البينات» (١٢٣/٣)، «شرح العضد» (١٦٤/٢).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٥٤/٣)، «المستصفى» (٣٨١/١)، «الإحكام» للآمدي (٤٩/٣)، «نهاية السؤل» (١٦١/٢)، «شرح العضد» (١٦٧/٢).

الباب السابع، في الظاهر والمؤول

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في أحدهما

فالظاهر في اللغة هو الواضح، ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى، سواء أفاد معه إفادة مرجوحة أو لو يفد، ولهذا يخرج النص، فإن إفادته ظاهرة بنفسه. ونقل إمام الحرمين أن الشافعي كان يسمي الظاهر نصًّا.

والتأويل مشتق من آل يؤول، إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا، أي: رجع إليه، ومآل الأمر مرجعه.

واصطلاحًا: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله.

وقيل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد: بدليل يصيره راجحًا؛ لأنه بلا دليل، أو مع دليل مرجوح، أو مساوٍ فاسد. (١)

واعلم: أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه، والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ (٢).

وإذا عرفت معنى الظاهر فاعلم: أن النص ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: يقبل التأويل، وهو قسم من النص مرادف للظاهر.

والثاني: لا يقبله، وهو النص الصريح (٣).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٥٩/٣، ٤٦١)، «المسودة» ص (٥٧٤)، «العدة» (١٤٠/١)، «الحدود» للباجي ص (٤٣)، «أدب القاضي» للماوردي (٦١٦/١)، «التلويح على التوضيح» (١٢٤/١)، «المستصفى» (٣٨٤/١، ٣٨٧)، «فوائح الرحمت» (١٩/٢).

(٢) انظر أيضًا: «الرسالة» (٥٨٠)، و«الفقيه والمتفقه» (٢٢٢/١)، و«إعلام الموقعين» (١٠٨/٣، ١٠٩).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٧٨/٣)، «نشر البينود» (٩٠/١)، «المستصفى» (٣٣٦/١)، «أصول السرخسي» (١٦٤/١)، «الخطاب على الورقات» ص (١١١)، «العدة» (١٣٧/١).

الفصل الثاني: فيما يدخله التأويل:

هو قسمان:

أحدهما: أغلب الفروع، ولا خلاف في ذلك.

والثاني: الأصول: كالعقائد، وأصول الديانات، وصفات الباري عَزَّوَجَلَّ.

مسألة: وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب: الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها، ولا يؤول شيء منها، وهذا قول المشبهة. والثاني: أن لها تأويلاً، ولكننا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَمْلِكُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. قال ابن برهان: وهذا قول السلف. (١)

قلت: وهذه هي الطريقة الواضحة، والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التأويل، لما لا يعلم تأويله إلا الله، وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء، وأسوة لمن أحب التأسي على تقدير عدم ورود الدليل القاطع بالمنع من ذلك، فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة.

وذكر الذهبي في «النبلاء» في ترجمة إمام الحرمين الجويني، أنه قال: ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على موارد، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة.

هكذا نقل عنه صاحب «النبلاء» في ترجمته، وقال في موضع آخر في ترجمته في «النبلاء» إنه قال ما لفظه: اشهدوا عليّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف. انتهى.

(١) بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في رسالته التدمرية خطأ من فهم الظاهر على غير معناه الصحيح وأبان معنى الظواهر الشرعية الصحيحة في باب الصفات، فقال ص (٧٢): إن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ أي تجري على مجرد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضاً لأن من أثبت تأويلاً أو نفاه فقد فهم معنى من المعاني.

وهؤلاء الثلاثة أعني: الجويني، والغزالي، الرازي. هم الذين وسعوا دائرة التأويل، وطولوا ذيلوله، وقد رجعوا آخرًا إلى مذهب السلف كما عرفت، فله الحمد كما هو له أهل (١).

وقال ابن دقيق العيد: ونقول في الألفاظ المشكلة إنها حق وصدق، وعلى الوجه الذي أراده الله، ومن أول شيئًا منها، فإن كان تأويله قريبًا على ما يقتضيه لسان العرب، وتفهمه في مخاطباتهم لم ننكر عليه، ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيدًا توقفنا عنه، واستبعدناه، ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه، مع التنزيه (٢).

الفصل الثالث: في شروط التأويل:

الشرط الأول: موافقة اللغة: أن يكون موافقًا لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

الشرط الثاني: موافقة الدليل: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرًا فيه.

الشرط الثالث: التأويل بالقياس الجلي: إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليًا، لا خفيًا (٣).

(١) هذا الكلام الذي نقله الشوكاني رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ مذهب السلف ليس بسديد، بل هذا الذي عليه أهل التفويض وتناقله كثير من المتأخرين على أنه مذهب السلف وهو غير صحيح، بل مذهب السلف إثبات الصفات على ظاهرها مع إثبات المعاني لله سبحانه على ما يليق بالله جلا وعلا، هذا الذي عليه إجماع السلف من المتقدمين والمتأخرين، وأما ما نقل فهذا مذهب أهل التفويض الذي ذمه السلف رحمهم الله تعالى.

تنبيه آخر: الجويني وغيره من هؤلاء كان آخر أمرهم التفويض، كما أبانه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ وغيره. (٢) تنبيه آخر: كلام ابن دقيق العيد فيه نظر لأن النصوص التي في صفات الله سبحانه ليس فيها إشكال من حيث هي بل هي واضحة بينة، فالعمل فيها: إجراؤها على ظاهرها مع إثبات معانيها اللاتقة بالله سبحانه وتعالى. (٣) انظر شروط التأويل: «مجموع الفتاوى» (٣٦٠/٦)، و«الصواعق المرسلة» (٢٨٨/١)، و«بدائع الفوائد» (٢٠٥/٤).

تقسيم التأويل في نفسه:

والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قد يكون قريباً، فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً، فلا يترجح إلا بمرجح قوي، ولا يترجح بما ليس بقوي، وقد يكون متعذراً، لا يحتمله اللفظ، فيكون مردوداً لا مقبولاً.

وإذا عرفت هذا تبين لك ما هو مقبول من التأويل مما هو مردود، ولم يحتاج إلى تكثير الأمثلة، كما وقع في كثير من كتب الأصول (١).

* * *

(١) انظر: «أضواء البيان» (١/٣٢٩، ٣٣٠)، و«مذكرة الشنقيطي» (١٧٧).



الباب الثامن: في المنطوق والمفهوم

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: في أحدهما

فالمنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي: يكون حكمًا للمذكور، وحالًا من أحواله.

والمفهوم: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي: يكون حكمًا لغير المذكور، وحالًا من أحواله.

والحاصل: أن الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحًا، وتارة من جهته تلويحًا،

فالأول: المنطوق، والثاني: المفهوم^(١).

أقسام المنطوق: المنطوق ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما لا يحتمل التأويل، وهو النص.

والثاني: ما يحتمله، وهو الظاهر.

أقسام النص: ينقسم إلى قسمين: صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة، أو التضمن؛ وغير صريح إن دل عليه بالالتزام.

■ أقسام النص الغير صريح: وغير الصريح ينقسم إلى: دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة.

■ فدلالة الاقتضاء: هي إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه، مع كون ذلك مقصودًا للمتكلم.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٧٣/٣)، «شرح العضد» (١٧١/٢)، «نشر البنود» (٨٩/١)، «الإحكام» للآمدي (٦٦/٣)، «فوائد الرحموت» (٤١٣/١)، «تيسير التحرير» (٩١/١).

▪ ودلالة الإيماء: أن يقترب اللفظ بحكم، لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً؛ وسيأتي بيان هذا في القياس.

ودلالة الإشارة: حيث لا يكون مقصوداً للمتكلم (١).

أقسام المفهوم: والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة

فمفهوم الموافقة: حيث يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً فيسمى لحن الخطاب.

وقد شرط فخر الدين الرازي فجعله قسمين: تارة يكون أولى، وتارة يكون مساوياً، وهو الصواب، فجعل شرطه: أن لا يكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به (٢).

مسألة: واختلفوا في دلالة النص على مفهوم الموافقة، هل هي لفظية أو قياسية على قولين، حكاهما الشافعي في الأمر، وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس. قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه. قال الزركشي: وقد خالف فيه ابن حزم. قال ابن تيمية: وهو مكابرة (٣).

المسألة الثانية: مفهوم المخالفة:

وهو حيث يكون المسكت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم، إثباتاً ونفيًا، فيثبت

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٦٤/٣)، «المستصفى» (١٨٦/٢)، «الآيات البينات» (٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٤٧٥/٣)، «تيسير التحرير» (٩١/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٥٣)، «نشر البنود» (٩٢/١)، «فواتح الرحموت» (٤١٣/١)، «نهاية السؤل» (٣١٣/١).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٨١/٣)، «العدة» (١٥٢/١)، «التمهيد» للأسنوي ص (٦٥)، «تيسير التحرير» (٩٤/١)، «فواتح الرحموت» (٤١٤/١)، «نشر البنود» (٩٥/١)، «شرح العضد» (١٧٢/٢)، «المستصفى» (١٩١/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٥٤).

(٣) انظر: انظر: «نشر البنود» (٩٦/١)، «شرح الكوكب المنير» (٤٨٣/٣)، «المستصفى» (١٩٠/٢)، «الآيات البينات» (٢٠/٢)، «شرح العضد» (١٧٣/٢)، «الإحكام» للآمدي (٦٧/٣).

للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب؛ لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه (١).

قال القرافي: هل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به، أو نقيضه؟ الحق: الثاني، ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك، وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبوحنيفة الجميع.

مسألة: واختلف المثبتون للمفهوم في مواضع:

أحدها: هل هو حجة من حيث اللغة، أو الشرع؟ قال ابن السمعاني: والصحيح أنه حجة من حيث اللغة (٢).

الثاني: اختلفوا أيضًا في تحقيق مقتضاه، أنه هل يدل على نفي الحكم عما عدا المنطوق به مطلقًا، سواء كان من جنس المثبت، أو لم يكن، أو تختص دلالاته بما إذا كان من جنسه، فإذا قال: «في الغنم السائمة الزكاة» فهل نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقًا، سواء كانت من الإبل أو البقر أو الغنم، أو هو مختص بالمعلوفة من الغنم؟

قال الشيخ أبو حامد: والصحيح تخصيصه بالنفي عن معلوفة الغنم فقط. قلت: هو الصواب.

الثالث: هل المفهوم المذكور يرتقي إلى أن يكون دليلًا قاطعًا، أو لا يرتقي إلى ذلك؟ قال إمام الحرمين الجويني: إنه قد يكون قطعياً، وقيل: لا.

الرابع: إذا دل دليل على إخراج صور من صور المفهوم، فهل يسقط المفهوم بالكلية، أو يتمسك به في البقية؟ وهذا يتمشى على الخلاف في حجية العموم إذا خص، وقد تقدم الكلام في ذلك.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٨٩/٣)، «العدة» (١٥٤/١)، «شرح العضد» (١٧٣/٢)، «فواتح الرحموت» (٤١٤/١)، «المستصفى» (١٩١/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٥٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٨٥/٣)، «المسودة» ص (٣٤٨)، «روضة الناظر» ص (٢٦٣)، «الآيات البيّنات» (٢٠/٢)، «أدب القاضي» للماوردي (٥٨٨/١)، «الإحكام» للأمدى (٦٨/٣).

الخامس: هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه، أو يخالفه من منطوق أو مفهوم آخر؟ فقيل: حكمه حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

المسألة: الثالثة: شروط القول بمفهوم المخالفة:

الأول: عدم المعارضة بالأرجح: أن لا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق أو مفهوم موافقة، أما إذا عارضه قياس، فلا شك أن القياس المعمول به يخصص عموم المفهوم، كما يخصص عموم المنطوق، وإذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولاً به، فالمجتهد لا يخفى عليه الرجحان منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له.

الثاني: عدم قصد الامتنان: أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا لَمِنَهُ لَحَمًا طَرِيًّا﴾ فإنه لا يدل على منع أكل ما ليس بطري.

الثالث: ألا يتعلق بحكم خاص: أن لا يكون المنطوق خرج جواباً عن سؤال متعلق بحكم خاص، ولا حادثة خاصة بالمذكور، هكذا قيل، ولا وجه لذلك، فإنه لا اعتبار بخصوص السبب، ولا بخصوص السؤال.

قال الزركشي: ولعل الفرق -يعني بين عموم اللفظ، وعموم المفهوم- أن دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العام.

قلت: وهذا فرق قوي، لكنه إنما يتم في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة، أما المفاهيم التي دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا. قال: ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَرْبَابًا ضَعُفًا مِّثْلَ بَعْضِهِمْ﴾ فلا مفهوم للأضعاف؛ لأنه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول: إما أن تعطي، وإما أن تربى، فيتضاعف بذلك أصل دينه مراراً كثيرة، فنزلت الآية على ذلك.

الرابع: عدم قصد التفخيم: أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم، وتأكيد الحال،

كقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد» (١) الحديث، فإن التقييد «بالإيمان» لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

الخامس: الاستقلال: أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر، فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَنْكَفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ فإن قوله: ﴿فِي الْمَسْجِدِ﴾ فلا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً.

السادس: عدم قصد التعميم: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢)، للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم، والممكن. وليس بشيء، فإن المقصود بقوله تعالى: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ﴾ التعميم.

السابع: عدم إبطال المنطوق: أن لا يعود على أصله الذي هو المنطوق بالإبطال، أما لو كان كذلك فلا يعمل به.

الثامن: ألا يخرج مخرج الغالب: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَّيْبُكُمْ أَتَنَّى فِي حُجُورِكُمْ﴾ فإن الغالب كون الربائب في الحجور، فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه، ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة (٣).

المسألة الرابعة: في أنواع مفهوم المخالفة:

النوع الأول: مفهوم الصفة:

وهي تعلق الحكم على الذات بأحد الأوصاف، نحو: «في سائمة الغنم زكاة» والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر، يختص ببعض معانيه، ليس بشرط، ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط، وهكذا عند أهل البيان، فإن المراد بالصفة

(١) أخرجه البخاري من حديث زينب بنت أبي سلمة (٥٣٤)، ومسلم (١٤٨٦).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٩٠/٣)، «المسودة» ص (٣٦٢)، «نشر البنود» (٩٩/١)، «الآيات البينات»

(٢٤/٢)، «فواتح الرحموت» (٤١٤/١)، «شرح العضد» (١٧٥/٢)، «الإحكام» للآمدي (١٠٠/٣)، «تيسير التحرير»

(٩٩/١).

عندهم: هي المعنوية، لا النعت، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحر فقط، وبمفهوم الصفة أخذ الجمهور، وهو الحق، لما هو معلوم من لسان العرب أن الشيء إذا كان له وصفان، فوصف بأحدهما دون الآخر، كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر (١).

النوع الثاني، مفهوم العلة،

وهو تعليق الحكم بالعلة، نحو: حرمت الخمر لإسكارها، والفرق بين هذا النوع والنوع الأول، أن الصفة قد تكون علة كالإسكار، وقد لا تكون علة، بل متممة كالسوم، فإن الغنم هي العلة، والسوم متم لها. قال الغزالي: والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحد (٢).

النوع الثالث، مفهوم الشرط،

والشرط في اصطلاح النحاة: ما دخل عليه أحد الحرفين: (إن أو إذا) أو ما يقوم مقامهما، مما يدل على سببية الأول، ومسببية الثاني، وهذا هو الشرط اللغوي، وهو المراد هنا، لا الشرعي، ولا العقلي، وذهب المحققون من الحنفية إلى المنع من الأخذ به. ولا ريب أنه قول مردود- أي القول بالمنع-، وكل ما جاءوا به لا تقوم به الحجة، والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع، فإن من قال لغيره: إن أكرمتني أكرمتك، ومتى جئتني أعطيتك، ونحو ذلك مما لا ينبغي أن يقع فيه الخلاف بين كل من يفهم لغة العرب، وإنكار ذلك مكابرة، وأحسن ما يقال لمن أنكره: عليك بتعلم لغة العرب، فإن إنكارك لهذا يدل على أنك لا تعرفها (٣).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٠٠/٣)، «المسودة» ص (٣٥١)، «التمهيد» للأسنوي ص (٦٦)، «تيسير التحرير» (١٠٠/١)، «العدة» (٤٥٣/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٧٠)، «نهاية السؤل» (٣١٩/١)، «شرح العضد» (١٧٥/٢).

(٢) انظر: «نشر البنود» (١٠٠/١)، «الآيات البينات» (٢٩/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥٠١/٣).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٠٥/٣)، «التمهيد» للأسنوي ص (٦٦)، «المسودة» (٣٥٧)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٧٠)، «فواتح الرحموت» (٤٢١/١)، «المستصفى» (٢٥٥/٢).

النوع الرابع: مفهوم العدد،

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائدًا كان أو ناقصًا. وقد ذهب إليه الشافعي، ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل، وبه قال مالك، وداود الظاهري، ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة.

والحق: ما ذهب إليه الأولون، والعمل به معلوم من لغة العرب، ومن الشرع، فإن من أمر بأمر، وقيده بعدد مخصوص، فزاد المأمور على ذلك العدد، أو نقص عنه، فأنكر عليه الأمر الزيادة أو النقص، كان هذا الإنكار مقبولًا عند كل من يعرف لغة العرب، فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به، مع كونه نقص عنه أو زاد عليه، كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب (١).

النوع الخامس: مفهوم الغاية،

هو مد الحكم بـ (إلى أو حتى) وغاية الشيء آخره، وإلى العمل به ذهب الجمهور، وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من الحنفية، ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط، بل صمموا على منعه طردًا لباب المنع، من العمل بالمفاهيم، وليس ذلك بشيء (٢).

النوع السادس: مفهوم اللقب

وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو: قام زيد، أو اسم النوع، نحو: في الغنم زكاة، ولم يعمل به أحد إلا أبو بكر الدقاق. كذا قيل.

والحاصل: أن القائل به كلاً أو بعضاً، لم يأت بحجة لغوية، ولا شرعية، ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً، لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً، وأما إذا

(١) انظر: «العدة» (٤٤٨/٢)، «التمهيد» للأسنوي ص (٦٨)، شرح الكوكب المنير - (٣ / ٥٠٧)، «تيسير التحرير» (١٠٠/١)، «نشر البنود» (١٠١/١)، «فواتح الرحموت» (٤٣٢/١).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣ / ٥٠٧)، «المسودة» ص (٣٥٨)، «تيسير التحرير» (١٠٠/١)، «الآيات البيّنات» (٣٠/٢)، «شرح العضد» (١٨١/٢)، «نشر البنود» (١٠١/١).

دلت القرينة على العمل به، فذلك ليس إلا للقرينة، فهو خارج عن محل النزاع^(١).

النوع السابع: مفهوم الحصر:

وهو أنواع، أقواها: (ماء، وإلا)، نحو: (ما قام إلا زيد)؛ وقد وقع الخلاف فيه: هل هو من قبيل المنطوق، أو المفهوم؟ وبكونه منطوقاً جزم أبو إسحاق الشيرازي، ورجحه القرافي؛ وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم، وهو الراجح، والعمل به معلوم من لغة العرب، ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة.

ثم الحصر بـ (إنما)، وهو قريب مما قبله في القوة، ووقع الخلاف هل منطوق أو مفهوم؟ الحق: أنه مفهوم، وأنه معمول به كما يقتضيه لسان العرب.

ثم حصر (المبتدأ في الخبر)، وذلك بأن يكون معرّفاً باللام، أو الإضافة، نحو: العالم زيد، وصديقي عمرو، فإنه يفيد الحصر؛ إذ المراد بالعالم وبصديقي هو الجنس، فيدل على العموم؛ إذ لم تكن هناك قرينة تدل على العهد، فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير زيد، ونفي الصداقة عن غير عمرو، وقيل: إنه يدل على ذلك بالمنطوق.

والحق: أن دلالاته مفهومية لا منطوقية، وإلى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين. والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم البيان^(٢).

النوع الثامن: مفهوم الحال:

أي: تقييد الخطاب بالحال، وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة؛ لأن المراد الصفة المعنوية لا النعت^(٣).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٠٩/٣)، «التمهيد» للأسنوي ص (٧١)، «تيسير التحرير» (١٠١/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٧١)، «فواتح الرحموت» (٤٣٢/١).

(٢) انظر: «المستصفى» (٢٠٧/٢)، «فواتح الرحموت» (٤٣٤/١)، «شرح العوض» (١٨٣/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥٢٠/٣)، «نهاية السؤل» (٣٠٥/١)، «تيسير التحرير» (١٠٢/١)، «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢٢٧/١).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٠٢/٣)، «نشر البنود» (١٠١/١)، «الآيات البينات» (٣٠/٢).

النوع التاسع، مفهوم الزمان

كقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَةٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِذَا تُدْعَى لِلصَّلَاةِ مِنْ بَوَاقِ الْجُمُعَةِ﴾ وهو حجة عند الشافعي، وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة، باعتبار متعلق الظرف المقدر، كما تقرر في علم العربية.

النوع العاشر، مفهوم المكان،

نحو: جلست أمام زيد. وهو حجة عند الشافعي، وهو راجع إلى مفهوم الصفة، لما عرفت في النوع الذي قبله (١).

* * *

(١) انظر: «التمهيد» للأسنوي ص (٧١)، «نشر البنود» (١٠٠/١)، «الآيات البينات» (٣٠/٢)، «حاشية البناني» (٢٥١/١)، «شرح الكوكب المنير» (٥٠٢/٣).

الباب التاسع: في النسخ

وفيه سبع عشرة مسألة:

المسألة الأولى: في حدهما:

وهو في اللغة: الإبطال والإزالة، ومنه: نسخت الشمس الظل، والريح آثار القدم، ومنه: تناسخ القرون، ويطلق ويراد به النقل والتحويل، ومنه نسخت الكتاب، أي: نقلته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٢١)، ومنه تناسخ المواريث.

وأما في الاصطلاح: فقال جماعة، منهم الصيرفي، وأبو إسحاق الشيرازي، وغيرهم: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.

وإنما آثروا (الخطاب) على النص، ليكون شاملاً للفظ، والفحوى، والمفهوم، فإنه يجوز نسخ جميع ذلك. وقالوا: (الدال على ارتفاع الحكم) ليتناول الأمر، والنهي، والخبر، وجميع أنواع الحكم. وقالوا (بالخطاب المتقدم)، ليخرج إيجاب العبادات ابتداءً، فإنه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة، ولا يسمى نسخاً؛ لأنه لم يزل حكم خطاب. وقالوا: (على وجه لولاه لكان ثابتاً)؛ لأنه حقيقة النسخ الرفع، وهو إنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقى. وقالوا: (مع تراخيه عنه)؛ لأنه لو اتصل لكان بياناً لمدة العبادة لا نسخاً. وقد اعترض على هذا الحد بوجوه: الأول: أن النسخ هو نفس الارتفاع، والخطاب إنما هو دال على الارتفاع، وفرق بين الرافع وبين نفس الارتفاع. الثاني: أن التقييد بالخطاب خطأ؛ لأن النسخ قد يكون فعلاً، كما يكون قولاً. الثالث: أن الأمة إذا اختلفت على قولين، ثم أجمعت بعد ذلك على أحدهما، فهذا الإجماع خطاب، مع أن الإجماع لا ينسخ به. الرابع: أن الحكم الأول قد يثبت بفعل النبي ﷺ وليس بخطاب.

وقال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»: إنه في الاصطلاح: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر.



فالأولى أن يقال: هو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه (١).

المسألة الثانية: النسخ جائز عقلاً واقع سمعاً:

النسخ جائز عقلاً واقع سمعاً، بلا خلاف في ذلك بين المسلمين، إلا ما يروى عن أبي مسلم الأصفهاني، فإنه قال: إنه جائز غير واقع. وإذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلاً فظيماً، وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف في كتب الشريعة، فإنه إنما يعتد بخلاف المجتهدين، لا بخلاف من بلغ في الجهل إلى هذه الغاية.

وأما الجواز: فلم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة، ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام، حتى يذكر خلافهم في هذه المسألة، ولكن هذه من غرائب أهل الأصول.

والحاصل: أن النسخ جائز عقلاً واقع شرعاً، من غير فرق بين كونه في الكتاب أو السنة.

وقد حكى جماعة من أهل الأصول اتفاق أهل الشرائع عليه، فلم يبق في المقام ما يقتضي تطويل المقال (٢).

الحكمة من النسخ:

فإن قلت: ما الحكمة في النسخ؟ قلت: قال الفخر الرازي في «المطالب العالية»: إن الشرائع قسمان: منها ما يعرف نفعها بالعقل في المعاش والمعاد، ومنها: سمعية لا يعرف الانتفاع بها إلا من السمع. فالأول: يمتنع طرؤه النسخ عليه، كمعرفة الله، وطاعته أبداً.

(١) انظر في معنى النسخ: «شرح الكوكب المنير» (٥٢٦/٣)، «العدة» (٧٧٨/٣)، «المسودة» ص (١٩٥)، «الاعتبار» للحازمي ص (٨)، «نهاية السؤل» (١٦٢/٢)، «الإيضاح» لمكي بن أبي طالب ص (٤١)، «الإحكام» لابن حزم (٤٣٨/٤)، «الإحكام» للأمدى (١٠٤/٣)، «المستصفى» (١٠٧/١).

(٢) انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٠٣)، «المسودة» ص (١٩٥)، «شرح جمع الجوامع» (٨٨/٢)، «شرح مختصر ابن الحاجب» (١٨٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥٣٥/٣).

ومجامع هذه الشرائع العقلية أمران: التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا خَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ﴾. والثاني: ما يمكن طريان النسخ والتبديل عليه، وهو أمور تحصل في كيفية إقامة الطاعات الفعلية، والعبادات الحقيقية.

وفائدة نسخها: أن الأعمال البدنية إذا تواطئوا عليها خلقاً عن سلف، صارت كالعادة عند الخلق، وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها، ومنعهم ذلك عن الوصول إلى المقصود، وعن معرفة الله وتمجيده، فإذا غير ذلك الطريق إلى نوع من الأنواع وتبين أن المقصود من هذه الأعمال رعاية أحوال القلب والأرواح في المعرفة والمحبة، انقطعت الأوهام من الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى علّام السرائر.

وقيل: الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملالة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشطوا في أدائها. وقيل: بيان شرف نبينا ﷺ، فإنه نسخ بشريته شرائعهم، وشريعته لا ناسخ لها. وقيل: الحكمة حفظ مصالح العباد، فإذا كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم، وشريعة بشريعة، كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة. وقيل: الحكمة بشارة المؤمنين برفع الخدمة عنهم، ورفع مؤنتها عنهم في الدنيا مؤذن برفعها في الجنة. وذكر الشافعي في «الرسالة» أن فائدة النسخ رحمة الله بعباده، والتخفيف عنهم. وأورد عليه أنه قد يكون بأثقل. ويجاب عنه: بأن الرحمة قد تكون بالأثقل أكثر من الأخف، لما يستلزمه من تكثير الثواب، والله لا يضيع عمل عامل، فتكثير الثواب في الأثقل يصيره خفيفاً على العامل، يسيراً عليه، لما يتصوره من جزالة الجزاء (١).

المسألة الثالثة: شروط النسخ: للنسخ شروط

الأول: أن يكون المنسوخ شرعياً لا عقلياً (٢).

(١) انظر: «البحر المحيط» (١٥٦/٣)، «أصول السرخسي» (٦٢/٢)، «الرسالة» (١٠٦)، و«الفقيه والمتفقه» (٨٣/١)، و«أضواء البيان» (٣٦٤/٣ - ٣٦٦).

(٢) «أضواء البيان» (٣٦١/٣)، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» (٢٣٩).



الثاني: أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ، متأخراً عنه، فإن المقترن كالشرط، والصفة، والاستثناء لا يسمى نسخاً بل تخصيصاً.

الثالث: أن يكون النسخ بشرع، فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخاً، بل هو سقوط تكليف.

الرابع: أن لا يكون المنسوخ مقيداً بوقت، أما لو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذي قيد به نسخاً له.

الخامس: أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في القوة، أو أقوى منه، لا إذا كان دونه في القوة؛ لأن الضعيف لا يزيل القوي.

السادس: أن يكون المقتضي للمنسوخ غير المقتضي للناسخ، حتى لا يلزم البداء، كذا قيل.

السابع: أن يكون مما يجوز نسخه، فلا يدخل النسخ أصل التوحيد؛ لأن الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال، ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت (١).

المسألة الرابعة: جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به

اعلم: أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به، بلا خلاف. قال الماوردي: وسواء عمل به كل الناس، كاستقبال بيت المقدس، أو بعضهم، كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول.

ولا خلاف أيضاً في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل الذي تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به، وذلك بأن يمضي من الوقت المعين ما يسع الفعل (٢).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٦٤/٣)، «العضد على ابن الحاجب» (١٩٦/٢)، «أدب القاضي» للماوردي (٣٦٤/١)، «فوائد الرحموت» (٩٥/٢)، «المستصفى» (١٢٨/١).

(٢) انظر مسألة: نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل: «مجموع الفتاوى» (١٤٥/١٤ - ١٤٧)، (٢٠١/١٧ - ٢٠٣)، (٢٩٧/١٩)، و«أضواء البيان» (٣٦٨/٣)، و«مذكرة الشنقيطي» (٧٣).

إِنْشَادُ الْحُسُودِ

وأما النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه، كما إذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبي ﷺ بوجوب شيء على الأمة، ثم ينسخه قبل أن يعلموا به، فحكى السمعاني في ذلك الاتفاق على المنع. ويرد على المنع ما ثبت في ليلة المعراج من فرض خمسين صلاة ثم استقرت على خمس (١). ولا وجه لما قيل: إن ذلك كان على سبيل التقرير، دون النسخ. وأما إذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه، ولكن لم يكن قد دخل وقته، وسواء كان موسعاً، كما لو قال: اقتلوا المشركين غداً، ثم نسخ عنهم في ذلك اليوم، أو يكون على الفور، ثم نسخ قبل التمكن من الفعل، ويؤمر بالعبادة مطلقاً، ثم نسخ قبل مضي وقت يمكن فعلها فيه، فذهب الجمهور إلى الجواز، وذهب أكثر الحنفية والحنابلة، إلى المنع.

احتج الجمهور: بأنه لا مانع من ذلك لا عقلاً ولا شرعاً مع أن المقتضى موجود، وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف، فكان نسخاً، وليس في ذلك ما يستلزم البداء، ولا المحال؛ لأن المصلحة التي جاز النسخ لأجلها بعد التمكن من الفعل، وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل، وقبل دخول الوقت، للقطع بأن تبديل حكم بحكم، ورفع شرع بشرع كائن فيهما.

وأما إذا كان قد دخل وقت المأمور به، لكن وقع نسخه قبل فعله، إما لكونه موسعاً، أو لكونه أراد أن يشرع فيه، فنسخ، فقال سليم الرازي، وابن الصباغ: إنه لا خلاف بين أهل العلم في جوازه، وجعلوا صورة الخلاف فيما إذا كان النسخ قبل دخول الوقت. وكذا نقل الإجماع في هذه الصورة الآمدي، وبه صرح إمام الحرمين في «البرهان».

وأما إذا كان قد دخل وقته وشرع في فعله، فنسخ قبل تمام الفعل. فقال القرافي: لم أرفيه نقلاً.

وأما إذا وقع النسخ بعد خروج الوقت قبل الفعل. قال الزركشي: فمقتضى استدلال ابن الحاجب أنه يمتنع بالاتفاق، ووجه بأن التكليف بذلك الفعل المأمور به بعد مضي

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي ذر (٣٤٩)، ومسلم (١٦٣).

وقته ينتفي لانتهاء الوقت، وإذا انتفى فلا يمكن رفعه، لامتناع رفع المعدوم، لكن صرح الآمدي في «الإحكام» بالجواز، وأنه لا خلاف فيه. قيل: ولا يتأق إلا إذا صرح بوجوب القضاء، أو على القول بأن الأمر بالأداء يستلزم القضاء (١).

المسألة الخامسة: نسخ لغير بدل

لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل: وإليه ذهب الجمهور، وهو الحق الذي لا ستره به، فإنه قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لأمر معروفة لا إلى بدل. ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول (٢)، ونسخ ادخار لحوم الأضاحي (٣)، ونسخ تحريم المباشرة بقول سبحانه: ﴿فَأَلْقَيْنَ بَشِيرًا مِّنَ﴾، ونسخ قيام الليل في حقه ﷺ (٤). وأما ما تمسك به المخالفون، كالظاهرية، من قوله سبحانه: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾، فلا دلالة في ذلك على محل النزاع، فإن المراد نسخ لفظ الآية، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية، ولو سلمنا لجواز أن يقال: إن إسقاط ذلك الحكم المنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت.

وقد نص الشافعي في «الرسالة» على أنه يختار ما ذهب إليه القائلون باشتراط البدل، فقال: وليس ينسخ فرض أبدًا إلا أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبله بيت المقدس، فأثبت مكانها الكعبة. قال: وكل منسوخ في كتاب الله سبحانه وسنة نبيه ﷺ هكذا.

قال الصيرفي، وأبو إسحاق المروزي: إنما أراد الشافعي بهذه العبارة أنه ينقل من حظر إلى إباحة، أو من إباحة إلى حظر، أو يخير على حسب أحوال المفروض، كما في

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٣١/٣)، «فواتح الرحموت» (٦٣/٢)، «المستصفى» (١١٢/١)، «الإحكام» لابن حزم (٤٧٢/٤)، «البدخشي» (١٧١/٢)، «التلويح على التوضيح» (٣٣/٢).

(٢) المنسوخ قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَزَّيْتُمُ الرُّسُولَ فَتَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةٌ﴾ والناسخ: قوله تعالى: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةً فَادَّارَ فَعْمَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (١٣) [المجادلة ١٢-١٣].

(٣) أخرجه البخاري من حديث سلمة بن الأكوع (٥٥٦٩)، ومسلم (١٩٧٤).

(٤) أخرجه مسلم من حديث سعد بن هشام (٧٤٦).

إِنْ شَاءَ اللَّهُ

المناجاة، فإنه كان يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة، ثم فرض الله تقديم الصدقة، ثم أزال ذلك فردهم على ما كانوا عليه، وهذا الحمل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به، فإن مثله لا يخفى عليه وقوع النسخ في هذه الشريعة بلا بدل، ولا شك في أنه يجوز ارتفاع التكليف بالشيء، والنسخ مثله، لأنه رفع تكليف، ولم يمنع من ذلك شرع ولا عقل، بل دل الدليل على الوقوع (١).

المسألة السادسة: في النسخ إلى بدل

النسخ إلى بدل يقع على وجوه:

■ الأول: أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في التخفيف والتغليظ، وهذا لا خلاف فيه، وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة (٢).

■ الثاني: نسخ الأغلظ بالأخف، وهو أيضًا مما لا خلاف فيه، وذلك كنسخ العدة حولًا بالعدة أربعة أشهر وعشرًا (٣).

■ الثالث: نسخ الأخف إلى الأغلظ، فذهب الجمهور إلى جوازه، خلافًا للظاهرية. والحق: الجواز والوقوع كما في نسخ وضع القتال في أول الإسلام بفرضه بعد ذلك (٤)، ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم (٥)، ونسخ تحليل الخمر بتحريمها، ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها (٦)، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان (٧).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٤٧/٣)، «البدخشي» (١٧٤/٢)، «نهاية السؤل» (١٧٦/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٣٩٩) ومسلم (٥٢٥).

(٣) وذلك بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرْصَنَ أَنْفُسَهُنَّ أَزْوَاجَهُنَّ أَشْهُرًا وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] نسخت

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ مَتْنَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

(٤) وذلك بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

(٥) وذلك بما أخرجه البخاري من حديث سلمة بن الأكوع (٤٥٠٦) ومسلم (١١٤٥).

(٦) كما ورد عن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال: رخص لنا رسول الله ﷺ عام أوطاس في المتعة ثلاثًا ثم نهانا عنها.

رواه مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة (١٤٠٤).

(٧) كما ورد من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال في صوم يوم عاشوراء بعدما نزل صوم رمضان: «من شاء صامه ومن شاء أفطره» أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾

الآية (٤٥٠١) ومسلم (١١٧).



واستدل المانعون بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، وبقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾. وأجيب: بأن المراد اليسر في الآخرة، وهذا الجواب وإن كان بعيداً لكن وقوع النسخ في هذه الشريعة للأخف بالأغلظ يوجب تأويل الآية، ولو بتأويل بعيد، على أنه يمكن أن يقال: إن الناسخ والمنسوخ هما من اليسر، والأغلظية في الناسخ إنما هي بالنسبة إلى المنسوخ، وهو بالنسبة إلى غيره تخفيف ويسر.

وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر؛ لأن الناسخ الأغلظ ثوابه أكثر، فهو خير من المنسوخ من هذه الحيثية (١).

المسألة السابعة: في جواز نسخ الأخبار:

وفيه تفصيل، وهو: إن كان خبراً عما لا يجوز تغييره، كقولنا: العالم حادث، فهذا لا يجوز نسخه بحال.

وإذا كان خبراً عما يجوز تغييره، فإما أن يكون ماضياً أو مستقبلاً، والمستقبل إما أن يكن وعداً أو وعيداً، أو خبراً عن حكم، كالخبر عن وجوب الحج، فذهب الجمهور إلى جواز النسخ لهذا الخبر بجميع هذه الأقسام.

استدل الجمهور على الجواز أن الخبر إن عن أمر ماضٍ كقوله: عَمَرْتُ نَوْحًا أَلْفَ سَنَةٍ. جاز أن يبين من بعد أنه عَمَّرَهُ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا.

وإن كان مستقبلاً، وكان وعداً أو وعيداً كقوله: لأُعَذِّبَنَّ الزَّانِيَ أَبَدًا، فيجوز أن يبين من بعد أنه أراد أَلْفَ سَنَةٍ، وإن كان خبراً عن حكم الفعل في المستقبل، كان الخبر كالأمر

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٤٩/٣)، «المسودة» ص (٢٠١)، «الإحكام» لابن حزم (٤/٤٦٦)، «شرح البدخشي»

(١٧٤/٢)، «فوائد الرحموت» (٧١/٢)، «المستصفى» (١٢٠/١).

في تناوله الأوقات المستقبلية، فصح إطلاق الكل مع إرادة البعض لما تناوله بموضوعه.

قال الزركشي: إن كان مدلول الخبر مما لا يمكن تغييره، بأن لا يقع إلا على وجه واحد، كصفات الله، وخبر ما كان من الأنبياء والأمم، وما يكون من الساعة وآياتها، كخروج الدجال (١)، فلا يجوز نسخه بالاتفاق، كما قاله أبو إسحاق المروزي.

أقول: والحق: منعه في الماضي مطلقاً، وفي بعض المستقبل، وهو الخبر بالوعد، لا بالوعيد، ولا بالتكليف، أما بالتكليف فظاهر؛ لأنه رفع حكم عن مكلف، وأما بالوعيد، فلكونه عفواً، وهو لا يمتنع من الله سبحانه، بل هو حسن يمدح فاعله من غيره، ويتمدح به في نفسه، وأما الماضي فهو كذب صراح، إلا أن يتضمن تخصيصاً، أو تقييداً، أو تبيناً لما تضمنه الخبر الماضي، فليس بذلك بأس (٢).

المسألة الثامنة: في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معاً:

وذلك ستة أقسام:

الأول: نسخ الحكم وبقاء الرسم:

ما نسخ حكمه وبقي رسمه، كنسخ آية الوصية للوالدين والأقربين (٣)، بآية المواريث، ونسخ العدة حولاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً.

فالنسخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم والناسخ ثابت التلاوة والحكم وإلى جواز ذلك ذهب الجمهور، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه؛ وقد حكى جماعة من الحنفية، والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الأصول.

قالوا: لأنه إذا انتفى الحكم فلا فائدة في التلاوة، وهذا قصور عن معرفة الشريعة،

(١) حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أخرجه البخاري (٧١٢٧)، ومسلم، (٢٩٣٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب» (٥٤١/٣)، «فواتح الرحموت» (٧٥/٢)، «شرح البديختي» (١٧٦/٢).

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠).



وجهل كبير بالكتاب العزيز، فإن المنسوخ حكمه، الباقية تلاوته في الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم في العلم (١).

الثاني: نسخ الحكم والرسم:

ما نسخ حكمه ورسمه، وثبت حكم الناسخ ورسمه، كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان.

الثالث: نسخ الحكم وبقاء الرسم ورفع رسم الناسخ مع بقاء حكمه:

ما نسخ حكمه وبقي رسمه، ورفع رسم الناسخ، وبقي حكمه، كقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوا فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ بقوله تعالى: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله﴾ وقد ثبت في الصحيح أن هذا كان قرآنًا يتلى، ثم نسخ لفظه وبقي حكمه (٢).

الرابع: نسخ الحكم والرسم ونسخ رسم الناسخ وبقاء حكمه:

ما نسخ حكمه ورسمه، ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه، كما ثبت في الصحيح عن عائشة أنها قالت: «كان فيما أنزل عشر رضعات متتابعات يحرم من فنسخن بخمس رضعات»، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يتلى من القرآن (٣). قال البيهقي: فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه، والخمس مما نسخ رسمه وبقي حكمه، بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسمًا، وحكمها باق عندهم.

الخامس: نسخ الرسم وبقاء الحكم وجهالة الناسخ:

ما نسخ رسمه لا حكمه، ولا يعلم الناسخ له، وذلك كما ثبت في الصحيح: «لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثها، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٥٩/٣)، «شرح العضد» (١٩٤/٢).

(٢) أخرجه البخاري عن أبي بن كعب رقم (٤٩٧٦)، وأخرج مسلم جزءه الأول عن عقبة بن عامر (٨١٤).

(٣) أخرجه مسلم عن عائشة رضي الله عنها (١٤٥٢).

الله على من تاب» (١). فإن هذا كان قرآنًا ثم نسخ رسمه. قال ابن عبد البر في «التمهيد»: قيل: إنه في سورة (ص)؛ وكما ثبت في الصحيح أيضًا أنه نزل في القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا: «بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا» (٢). وعده ابن عبد البر في «التمهيد» مما نسخ خطه وحكمه وحفظه وليس حفظه على وجه التلاوة، ولا يقطع بصحته عن الله، ولا يحكم به اليوم أحد، قال: ومنه قول من قال: إن سورة الأحزاب كانت نحو سورة البقرة.

السادس: نسخ الناسخ وعدمه بقاء رسم الناسخ الأول،

ناسخ صار منسوخًا، وليس بينهما لفظ متلو، كالمواريث بالحلف والنصرة، فإنه نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة، ونسخ التوارث بالإسلام والهجرة بأي المواريث.

والحاصل: أن نسخ التلاوة دون الحكم، أو الحكم دون التلاوة، أو نسخهما معًا لم يمنع منه مانع شرعي ولا عقلي، فلا وجه للمنع منه؛ لأن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها، وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها، ولا تلازم بينهما، وإذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما، كسائر الأحكام المتباينة. ولنا أيضًا: الوقوع، وهو دليل الجواز.

المسألة التاسعة: وجوه نسخ القرآن والسنة:

لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ السنة بالسنة المتواترة، وجواز نسخ الآحاد بالآحاد، ونسخ الآحاد بالمتواتر (٣).

وأما نسخ القرآن، أو المتواتر من السنة بالآحاد، فقد وقع الخلاف في ذلك في الجواز والوقوع. أما الجواز عقلاً: فقال به الأكثرون، ونقل ابن برهان في «الأوسط» الاتفاق

(١) أخرجه البخاري عن أنس (١٠٠٣) ومسلم (٢٩٩) (٦٧٧).

(٢) أخرجه البخاري عن أنس برقم (٢٨١٤)، ومسلم (٢٩٧) (٦٧٧).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٥٩/٣)، «الإيضاح» ص (٦٧)، «الاعتبار» للحازمي (٢٤-٢٩)، «شرح تنقيح

الفصول» ص (٣١١)، «الرسالة» للشافعي ص (١٠٦)، «المستصفى» (١٢٤/١).



عليه، فقال: لا يستحيل عقلاً نسخ الكتاب بخبر الواحد، بلا خلاف، وإنما الخلاف في جوازه شرعاً، وأما الوقوع: فذهب الجمهور، كما حكاه ابن برهان، وابن الحاجب، وغيرهما إلى أنه غير واقع، ونقل ابن السمعاني، وسليم في «التقريب» الإجماع على عدم وقوعه، وهكذا حكى الإجماع القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية»، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع». وذهب جماعة من أهل الظاهر، منهم ابن حزم إلى وقوعه، وهي رواية عن أحمد.

احتج المانعون بأن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون، واستدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا مناديه ﷺ وهم في الصلاة يقول: «ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة، فاستداروا»، ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ. وأجيب: بأنهم علموا بالقرائن.

واستدل أيضاً القائلون بالوقوع بأنه ﷺ كان يرسل رسله لتبليغ الأحكام وهم آحاد، وكانوا يبلغون الأحكام المبتدأة وناسخها.

ومن الوقوع: نسخ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا آيُذِي مَا أَوْحَى إِلَيَّ مُخَرَّمًا عَلَى طَائِعِي يَطْعَمُهُ﴾ الآية، بنهيه ﷺ: «عن أكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير»^(١) وهو آحاد.

وأجيب: بأن المعنى: لا أجد الآن، والتحريم وقع في المستقبل، ومن الوقوع نسخ نكاح المتعة بالنهي عنها، وهو آحاد. ونحو ذلك كثير.

ومما يرشدك إلى جواز النسخ بما صح من الآحاد لما هو أقوى متناً أو دلالة منها: أن الناسخ في الحقيقة إنما جاء رافعاً لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظني وإن كان دليلاً قطعياً، فالمنسوخ إنما هو هذا الظني، لا ذلك القطعي، فتأمل هذا.

المسألة العاشرة: نسخ القرآن بالسنة المتواترة:

يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور، وذهب الشافعي في عامة كتبه كما

(١) أخرجه مسلم عن ابن عباس، (١٩٣٤)، وجاء عن أبي ثعلبة في الصحيحين بدون «مخلب من الطير».

قال ابن السمعاني؛ إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال، وإن كانت متواترة، وبه جزم الصيرفي، ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية، على المنع.

ثم اختلف المانعون، فمنهم من منعه عقلاً وشرعاً، ومنهم من منعه شرعاً لا عقلاً. واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ الآية، قالوا: ولا تكون السنة خيراً من القرآن، ولا مثله، قالوا: ولم نجد في القرآن آية منسوخة بالسنة.

وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعي من المنع، حتى قال إلكيا الهراس: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره.

قال عبد الجبار: هذا الرجل كبير، ولكن الحق أكبر منه، وقال: ولم نعلم أحداً منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً، فضلاً عن المتواتر، فلعله يقول: دل عرف الشرع على المنع منه، وإذا لم يدل قاطع من السمع توقفنا، وإلا فمن الذي يقول: إنه عليه السلام لا يحكم بقوله في نسخ ما ثبت في الكتاب، وأن هذا مستحيل في العقل. اهـ

ولا يخفak أن السنة شرع من الله عزَّ وجلَّ، كما أن الكتاب شرع منه سبحانه، وقد قال تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾، وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في القرآن، فهذا بمجرد يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتاً على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره، وليس في العقل ما يمنع من ذلك، ولا في الشرع.

وقوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾، ليس فيه إلا أن ما يجعله الله منسوخاً من الآيات القرآنية سيبدله بما هو خير منه، أو بما هو مثله للمكلفين، وما أتانا على لسان رسوله، فهو كما أتانا منه، كما قال سبحانه: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا رَحْمَةٌ يُؤْتِي ﴾ وكما قال تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْذِلَهُ مِنْ يَلْقَائِي نَفْسِي ﴾.

قال الزركشي في «البحر»: والصواب أن مقصود الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين إلا ومع أحدهما مثله ناسخ له، وهذا تعظيم عظيم، وأدب مع الكتاب والسنة، وفهم لموقع أحدهما من الآخر، وكل من تكلم في هذه المسألة لم يقع على مراد



الشافعي، بل فهموا خلاف مراده، حتى غلطوه وأولوه. انتهى.

ومن جملة ما قيل: «إن السنة فيه نسخت القرآن»: الآية المتقدمة، أعني قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴿الْآيَةَ، وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾، وقوله تعالى: ﴿قَدْ لَا أَحْذِي مَا أَوْحَى إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية منسوخة بالنهي «عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير»، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْيَبْتَةُ﴾، فإنها منسوخة بأحاديث الدباغ، على نزاع طويل في كون ما في هذه الآيات منسوخة بالسنة (١).

نسخ السنة بالقرآن

وأما نسخ السنة بالقرآن فذلك جائز عند الجمهور، وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن بالسنة. وللشافعي في ذلك قولان، قال السمعاني: إنه الأولى بالحق، وجزم به الصيرفي، ولا وجه للمنع قط، ولم يأت في ذلك ما يتشبه به المانع، لا من عقل، ولا من شرع، بل ورد في الشرع نسخ السنة بالقرآن في غير موضع.

فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿قَدْ رَأَى ثَقَلَبٌ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ﴾ الآية. وكذلك نسخ صلحه ﷺ لقريش على أن يرد لهم النساء، بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾؛ ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الآية؛ ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى: ﴿فَأَلْقِنِ بَنِيَّوَهُنَّ﴾ ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

المسألة الحادية عشرة: نسخ القول والفعل من السنة

ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنة ينسخ القول، كما أن القول ينسخ الفعل، وحكى الماوردي، والرويانى عن ظاهر قول الشافعي: إن القول لا ينسخ إلا بالقول، وأن الفعل لا ينسخ إلا بالفعل، ولا وجه لذلك، فالكل سنة وشرع، ولا يخالف في ذلك الشافعي

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٦٢/٣)، «المسودة» ص (٢٠٤)، «العدة» (٧٨٨/٣).

قال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ فِي «الْإِحْكَامِ» (٤٧٧/٤): «وقال طائفة: والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة، والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة؛ قال أبو محمد: وبهذا نقول وهو الصحيح، وسواء عندنا السنة المنقولة بأخبار الآحاد، كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً، وينسخ الآيات من القرآن، وينسخه الآيات من القرآن.

ولا غيره، وإذا كان كل واحد منهما شرعاً ثابتاً عن رسول الله ﷺ، فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر، ولا سيما وقد وقع ذلك في السنة كثيراً، ومنه قوله ﷺ في السارق: «فإن عاد في الخامسة فاقتلوه» (١) ثم رفع إليه سارق في الخامسة فلم يقتله (٢). فكان هذا الترك ناسخاً للقول. وقال: «الطيب بالثيب جلد مائة والرجم» (٣)، ثم رجم ماعزاً ولم يجلد (٤)، فكان ذلك ناسخاً للجلد من ثبت عليه الرجم. ومنه ما ثبت في الصحيح من قيامه ﷺ للجنابة (٥)، ثم ترك ذلك، فكان ناسخاً (٦)، وثبت عنه ﷺ قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، ثم فعل غير ما كان يفعله، وترك بعض ما كان يفعله، فكان ذلك ناسخاً، وهذا كثير في السنة لمن تتبعه.

ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك، لا من عقل، ولا من شرع، وقد تابع الشافعي في المنع من نسخ الأقوال بالأفعال ابن عقيل من الحنابلة، وقال: الشيء إنما ينسخ بمثله أو بأقوى منه، يعني: والقول أقوى من الفعل.

المسألة الثانية عشرة: القول في نسخ الإجماع والنسخ به:

الإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسخ به عند الجمهور؛ أما كونه لا يُنسخ، فلأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله ﷺ، والنسخ لا يكون بعد موته، وأما في حياته فالإجماع

(١) أخرجه أبو داود (٤٤١٠)، والنسائي (٢٦٢/٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٢٧٢/٨) من حديث جابر بن عبد الله وفيه مصعب بن ثابت، قال النسائي على هذا الحديث: هذا حديث منكر.

وأخرج النسائي (٢٦٢/٢)، والحاكم في المستدرک رقم (٨١٥٣)، والبيهقي (٢٧٢/٨ - ٢٧٣)، عن الحارث بن حاطب، كتاب الحدود، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، قال الذهبي في التلخيص: بل منكر. وانظر: الإرواء للعلامة الألباني رَحِمَهُ اللهُ رَقْم (٢٤٣٤).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١١ / ٦١ - ٦٢)، والبيهقي (٨ / ٢٧٣) وقال: وهو مرسل حسن بإسناد صحيح؛ كذا قال ابن أبي أمية لم يوثقه أحد. وفي «التقريب»: مجهول.

(٣) أخرجه مسلم، (١٦٩٠).

(٤) حديث رجم ماعز أخرجه البخاري (٥٢٧١) ومسلم (١٦٩١).

(٥) أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله (١٣١١) ومسلم (٩٦٠).

(٦) أخرجه مسلم من حديث علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (٩٦٢).

لا ينعقد بدونه، بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوا باطلاً، لا يعتد به، ولا يلتفت إليه، وقولهم الموافق لقوله لا اعتبار به، بل الاعتبار بقوله وحده، والحجة فيه لا في غيره.

فإذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة فقد انقطع الكتاب والسنة، فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما. ولا يمكن أن يكون الناسخ للإجماع إجماعاً آخر؛ لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل، فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ، والإجماع لا يكون خطأ، فبهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً.

ولا يصح أيضاً: أن يكون الإجماع منسوخاً بالقياس؛ لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفاً للإجماع.

قال الصيرفي: ليس للإجماع حظ في نسخ الشرع؛ لأنهم لا يشرعون، ولكن إجماعهم يدل على الغلط في الخبر، أو رفع حكمه، لا أنهم رفعوا الحكم، وإنما هم أتباع لما أمروا به.

قال ابن حزم: جوز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح، والإجماع على خلافه، قال: وذلك دليل على أنه منسوخ، قال: وهذا عندنا غلط فاحش؛ لأن ذلك معدوم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (١) وكلام الرسول ﷺ وحي محفوظ. انتهى (١).

المسألة الثالثة عشرة: القياس لا يكون ناسخاً:

ذهب الجمهور إلى أن القياس لا يكون ناسخاً، قالوا: لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس؛ لأن القياس يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص، ولأنه دليل محتمل، والنسخ يكون بأمر مقطوع؛ ولأن شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه، ولأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً، فالقياس فاسد الوضع، وإن عارض قياساً آخر،

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٥٧٠)، «المسودة» ص (٢٢٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣١٤)، «نهاية السؤل» (١٨٦/٢)، «شرح البدخشي» (٢/١٨٥)، «الإحكام» لابن حزم (٤/٤٨٨).

فتلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس، فهذا يتصور فيه النسخ قطعاً؛ إذ هو من باب نسخ النصوص، وإن كانت بين العلتين، فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع، لا من باب القياس.

قال الصيرفي: لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفي، ولا حظ للقياس فيه أصلاً (١).

المسألة الرابعة عشرة: في نسخ المفهوم:

وقد تقدم تقسيمه إلى مفهوم مخالفة، ومفهوم موافقة.

أما مفهوم المخالفة: فيجوز نسخه مع نسخ أصله، وذلك ظاهر، ويجوز نسخه بدون نسخ أصله، وذلك كقوله ﷺ: «الماء من الماء» (٢) فإنه نسخ مفهومه، بما ثبت من قوله ﷺ: «إذا قعد بين شعبها الأربع وجهدها فقد وجب الغسل» (٣) وفي لفظ: «إذا لاقى الختان الختان» (٤) فهذا نسخ مفهوم «الماء من الماء» وبقي منطوقه محكماً، غير منسوخ؛ لأن الغسل واجب من الإنزال بلا خلاف.

وأما نسخ الأصل دون المفهوم، ففي جوازه احتمالان، ذكرهما الصفي الهندي، قال: والأظهر أنه لا يجوز (٥).

وأما مفهوم الموافقة: فاختلفوا هل يجوز نسخه، والنسخ به، أم لا؟ أما جواز النسخ به، فجزم القاضي بجوازه في «التقريب». وأما جواز نسخه: فهو ينقسم إلى قسمين: الأول: أن يُنسخ مع بقاء أصله. الثاني: أن يُنسخ تبعاً لأصله؛ ولا شك في جواز الثاني، وأما الأول: فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين: أحدهما: الجواز، والقول الثاني: المنع، نقله ابن

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٧١/٣)، «الفقيه والمتفقه» (٨٦/١)، «نهاية السؤل» (١٨٧/٢)، «شرح البدخشي»

(١٨٦/٢)، «فوائح الرحموت» (٨٤/٢)، «الآيات البينات» (١٥٠/٣).

(٢) أخرجه مسلم عن أبي سعيد (٣٤٣).

(٣) أخرجه البخاري (٢٩١)، ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه (٣٤٨).

(٤) أخرجه الترمذي عن عائشة (١٠٨)، وابن ماجه (٦٠٨).

(٥) انظر: «جمع الجوامع» (٨٤/٢)، «الآيات البينات» (١٥٣/٣)، «شرح الكوكب المنير» (٥٨٠/٣).



السمعاني عن أكثر الفقهاء؛ لأن ثبوت لفظه موجب لفحواه ومفهومه، فلم يجوز نسخ الفحوى مع بقاء موجهه، كما لا ينسخ القياس مع بقاء أصله.

وذهب بعض المتأخرين إلى التفصيل، فقال: إن كانت علة المنطوق لا تحتل التغيير، كإكرام الوالدين بالنهي عن التأفيف، فيمتنع نسخ الفحوى؛ لأنه يناقض المقصود، وإن احتملت النقص جاز، كما لو قال لغلّامه: لا تعط زيدا درهما، قاصداً بذلك حرمانه لأكثر منه، ثم يقول: أعطه أكثر من درهم، ولا تعطه درهما، لاحتمال أنه انتقل من علة حرمانه إلى علة مواساته. وهذا التفصيل قوي جداً^(١).

المسألة الخامسة عشرة: في الزيادة على النص

الزيادة على النص هل تكون نسخاً لحكم النص أم لا؟ وذلك يختلف باختلاف الصور، فالزائد إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا.

■ الأول: المستقل: وهو إما أن يكون من غير جنس الأول، كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، فليس بناسخ، لما تقدمه من العبادات بلا خلاف.

قال في «المحصول»: اتفق العلماء على أن زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخاً للعبادات. انتهى.

ومعلوم أنه لا يخالف في مثل هذا أحد من أهل الإسلام؛ لعدم التنافي؛ وإما أن تكون من جنسه، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور.

الثاني: الذي لا يستقل، كزيادة ركعة على الركعات، وزيادة التغريب على الجلد، وزيادة وصف الرقبة بالإيمان^(٢).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٦٩/٣)، «المستصفى» (١٢٩/١)، «فوائح الرحموت» (٩٦/٢).

(٢) أخرجه مسلم عن معاوية بن الحكم السلمي (٥٣٧).

وقد اختلفوا فيه على أقوال:

الأول: أن ذلك لا يكون نسخًا مطلقًا، وبه قالت الشافعية، والمالكية، والحنابلة.

الثاني: أنها نسخ، وهو قول الحنفية.

قال الزركشي في «البحر»: واعلم أن فائدة هذه المسألة أن ما ثبت أنه من باب النسخ، وكان مقطوعًا به، فلا ينسخ إلا بقاطع، كالتغريب، فإن أبا حنيفة لما كان عنده نسخًا نفاه؛ لأنه نسخ للقرآن بخبر الواحد، ولما لم يكن عند الجمهور نسخًا قبلوه؛ إذ لا معارضة. اهـ

وإذا عرفت أن هذه هي الفائدة في هذه المسألة التي طالت ذيولها، وكثرت شعبها، هان عليك الخطب (١).

المسألة السادسة عشرة: في النقصان من العبادة هل يكون نسخًا:

لا خلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها؛ لأنه كان واجبًا في جملة العبادة ثم أزيل وجوبه، ولا خلاف أيضًا في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخًا لها، كذا نقل الإجماع الآمدي، والفخر الرازي.

وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة، سواء كان جزءًا لها، كالشطر، أو خارجًا كالشطر، فاختلفوا فيه على مذاهب: الأول: أن نسخه لا يكون نسخًا للعبادة، بل يكون بمثابة تخصيص العام.

قال ابن السمعاني: إليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي، قال الأصفهاني: إنه الحق.

الثاني: أنه نسخ للعبادة، وإليه ذهب الحنفية.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/٣٩٨)، «فوائد الرحموت» (٢/٧٦)، «التلويح على التوضيح» (٢/٣٦)، «المسودة» ص (١٤٦).

الثالث: التفصيل بين الشرط، فلا يكون نسخه نسخًا للعبادة، وبين الجزء كالقيام، والركوع في الصلاة، فيكون نسخه نسخًا لها.

المسألة السابعة عشرة: في الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخًا؛ وذلك أمور:

الأول: أن يقتضي ذلك اللفظ، بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر.

قال الماوردي: المراد بالتقدم التقدّم في النزول، لا في التلاوة، فإن العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول في التلاوة، مع أنها ناسخة لها، ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى: ﴿أَتَنْزِلُ عَنْكَ الْكُتُبَ وَالْحِكْمَ وَيُبَيِّنُ لَكَ كُلَّ شَيْءٍ وَالْعِلْمَ الَّذِي أَنْتَ لَا تَعْلَمُ ۚ إِنَّكَ عِنْدَ عَيْنَيْهِ ذَا الْعَرْشِ الْمَعْلُونِ﴾، فإن يقتضي نسخه لشبات الواحد للعشرة، ومثل قوله تعالى: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقْتُمْ﴾ (١).

الثاني: أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله ﷺ، كأن يقول: هذا ناسخ لهذا، أو ما في معنى ذلك، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها» (٢).

الثالث: أن يعرف ذلك من فعله ﷺ كرجمه لما عز ولم يجلد، فإنه يفيد نسخ قوله: «الشيء بالشيء جلد مائة ورجمه بالحجارة».

الرابع: إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ، وهذا منسوخ، كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم شهر رمضان، ونسخ الحقوق المعلقة بالمال بالزكاة (٣).

(١) «شرح الكوكب المنير» (٥٦٨/٣)، «فوائد الرحموت» (٩٦/٢)، «الإحكام» للآمدي (١٨١/٣)، «المستصفى» (١٢٨/١)، «أدب القاضي» للماوردي (٣٦٣/١)، «الإحكام» لابن حزم (٤٦٥/٤).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٦٥/٣)، «العدة» (٨٢٩/٣)، «الاعتبار» للحازمي ص (١٠)، «الإحكام» لابن حزم (٤٥٩/٤)، «فوائد الرحموت» (٩٥/٢)، «المستصفى» (١٢٨/١).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٦٤/٣)، «الآيات البيّنات» (١٦٧/٣)، «أدب القاضي» للماوردي (٣٦٤/١)، «فوائد الرحموت» (٩٥/٢)، «المستصفى» (١٢٨/١).

الخامس: نقل الصحابي لتقدم أحد الحكمين، وتأخر الآخر؛ إذ لا مدخل للاجتهاد فيه (١).

السادس: كون أحد الحكمين شرعيًّا، والآخر موافقًا للعادة، فيكون الشرعي ناسخًا (٢).

■ فائدة: وأما חדثة الصحابي وتأخر إسلامه، فليس ذلك من دلائل النسخ؛ وإذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ، بوجه من الوجوه، فرجح قوم، منهم ابن الحاجب الوقف (٣).

* * *

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٦٧/٣)، «المسودة» (٢٣٠)، «العدة» (٨٣٥/٣)، «نهاية السؤل» (١٩٣/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٢١).

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي (١٨٢/٣)، «العضد على ابن الحاجب» (١٩٦/٢)، «المستصفى» (١٢٩/١)، «فواتح الرحموت» (٩٦/٢)، «الآيات البينات» (١٦٧/٣)، «المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (٩٣/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥٦٩/٣).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٦٩/٣)، «فواتح الرحموت» (٩٦/٢)، «المستصفى» (١٢٩/١).

القسم الخامس
القياس
وما يتعلق به من مسائل

المقصد الخامس: من مقاصد هذا الكتاب في القياس وما يتصل به من الاستدلال

وفيه فصول سبعة:

باب: القياس

الفصل الأول: في تعريفه

وهو في اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياسًا، وما يقدر به النعال مقياسًا، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساويه. وقيل: هو مصدر قست الشيء، إذا اعتبرته، أقيسه قياسًا وقياسًا، ومنه قيس الرأي، وسمي امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه. وذكر صاحب «الصحاح»، وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف، يقال: قُستُه أقوسه قَوْسًا (١).

وفي الاصطلاح: أحسن ما يقال في حده: استخراج مثل حكم المذكور، لما لم يذكر، بجامع بينهما؛ فتأمل هذا تجده صوابًا إن شاء الله (٢).

واختلفوا في موضوع القياس: فقال الروياني: وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها، ليلحق كل فرع بأصله.

الفصل الثاني في حجية القياس:

اعلم: أنه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية. قال الفخر الرازي: اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ (٣) وإنما وقع الخلاف في القياس الشرعي:

(١) انظر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٤٠/٥)، «لسان العرب» (١٨٧/٦).

(٢) انظر تعريف القياس في: «العدة» (١٧٤/١)، «شرح الكوكب المنير» (٧/٤)، «شرح العضد» (٢٠٤/٢)، «الإبهاج» (٢/٣)، «المستصفى» (٢٢٨/٢)، «فوائح الرحموت» (٢٤٦/٢).

(٣) انظر: «نشر البنود» (١١٣/٢)، «شرح تنقيح الأصول» ص (٣٨٧)، «شرح الكوكب المنير» (٢١٨/٤)، «نهاية السؤل» (١٠/٣).

فذهب الجمهور من الصحابة، والتابعين، والفقهاء إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشريعة، يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع.

قال في «المحصول»: اختلف الناس في القياس الشرعي، فقالت طائفة: العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة، وقالت طائفة: العقل يقتضي المنع من التعبد به، والقائلون بأن التعبد لم يقع به، فمنهم من قال: لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به، فوجب الامتناع من العمل به، ومنهم من لم يقنع بذلك، بل تمسك في نفيه بالكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة. والمثبتون له اختلفوا أيضًا: قال الأكثرون: هو دليل بالشرع.

وقال الدقاق: يجب العمل به بالعقل والشرع، وجزم به ابن قدامة في «الروضة»، وجعله مذهب أحمد بن حنبل لقوله: لا يستغني أحد عن القياس. قال: وذهب أهل الظاهر إلى امتناعه عقلاً وشرعاً، وإليه ميل أحمد بن حنبل لقوله: يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس.

ثم اختلف القائلون به أيضًا اختلافاً آخر، وهو: هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية؟ فذهب الأكثرون إلى الأول، وذهب الآمدي إلى الثاني؛ وأما المنكرون للقياس في الأحكام داود الظاهري.

قال ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد، وإثباته في الأحكام إلا داود، فإنه نفاه فيهما جميعاً.

قال ابن حزم في «الإحكام»: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة، وهو قولنا الذي ندين الله به، والقول بالعلل باطل. انتهى.

والحاصل: أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس، ولو كانت العلة منصوبة.

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية، ولا حاجة لهم إلى الاستدلال، فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين بها، وقد جاءوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة، فلا تطول البحث بذكرها، وجاءوا بأدلة نقلية، فقالوا: دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب، والسنة، والإجماع.

أدلة القياس من القرآن:

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿فَاعْبِرُوا يَتَاوَلِي الْأَنْبَصِرِ﴾، ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن الاعتبار مشتق من العبور، وهو المرور، يقال: عبرت على النهر، وعبرت النهر، والمعبر: الموضع الذي يعبر عليه، والمعبر: السفينة التي يعبر فيها، كأنها أداة العبور، والعبرة: الدمعة التي عبرت من الجفن، والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلًا تحت الأمر.

والحاصل: أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي، لا بمطابقة، ولا تضمن، ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك، فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته.

واستدل الشافعي في «الرسالة» على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلْتُمِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾، قال: فهذا تمثيل الشيء بعدله، وقال تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾، وأوجب المثل، ولم يقل أي مثل، فوكل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا. وأمر بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال، وقال: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ انتهى.

ولا يخفak أن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلاً له موكل إلى العدلين ومفوض إلى اجتهادهما وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعله جامعة وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تحري الصواب في أمرها، وليس ذلك من القياس في شيء.

واستدل ابن سريج على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ فأولو الأمر هم العلماء، والاستنباط هو القياس.

ويجاب عنه: لو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط، لكان ذلك مخصوصاً بمثل القياس المنصوص على علته، وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقاً بمسلك من مسالك العلة، التي هي محض رأي لم يدل عليها دليل من الشرع، فإن ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به.

واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾

الآية. قال: لأن القياس تشبيه الشيء بالشيء، فما جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز.

ويجاب عنه: بمنع كون هذا من القياس الشرعي، ولا مما يدل عليه بوجه من وجوه الدلالة، ولو سلمنا لجاز لنا أن نقول على وجه المعارضة: إنما جاز ذلك من فعل من لا يخفى عليه خافية؛ لأننا نعلم أنه صحيح، فلا يجوز من فعل من لا يخلو من الجهالة والنقص؛ لأننا لا نقطع بصحته، بل ولا نظن ذلك، لما في فاعله من الجهالة والنقص.

واستدل غيره أيضًا بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُغْنِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُخَيِّبُهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿٧٩﴾.

ويجاب عنه: بمنع كون هذه الآية تدل على المطلوب، لا بمطابقة، ولا تضمن، ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال بالأثر السابق على الأثر اللاحق، وكون المؤثر فيهما واحدًا، وذلك غير القياس الشرعي، الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعللة جامعة بينهما.

واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، وتقريره: أن العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم، فيتناولهما عموم الآية.

ويجاب عنه: بمنع كون الآية دليلًا على المطلوب بوجه من الوجوه، ولو سلمنا لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها، فإنه لا تسوية إلا في الأمور المتوازنة، ولا توازن إلا عند القطع بنفي الفارق، لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي، ونوع من أنواع الظنون الزائفة، وخصلة من خصال الخيالات المختلفة.

أدلة القياس من السنة: وإذا عرفت الكلام على ما استدلوا به من الكتاب العزيز لإثبات القياس، فاعلم، أنهم قد استدلوا لإثباته من السنة بقوله ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزئ عنه؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق أن يقضى» (١).

(١) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما (١٥١٣)، ومسلم (١٣٣٤).

وقوله لرجل سألته، فقال: أيقضي أحدنا شهوته، ويؤجر عليها؟ فقال: «أرأيت لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؟» قال: نعم. قال: «فكذلك إذا وضعها في حلال، كان له أجر» (١). وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته أسود: «هل لك من إبل؟» قال: نعم. قال: «فما ألوانها؟» قال: حمر، قال: «فهل فيها من أورك؟» قال: نعم. قال: «فمن أين؟» قال: لعله نزعة عرق، قال: «وهذا لعله نزعة عرق» (٢). وقال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» (٣).

وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الإسلام، وقد وقع منه ﷺ قياسات كثيرة، حتى صنف الناصح الحنبلي جزءاً في أقيسته ﷺ.

ويجاء عن ذلك: بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم، الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ ويقول في وجوب أتباعه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وذلك خارج عن محل النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة، ولا وجب أتباعه، ولا كان كلامه وحياً، بل من جهة نفسه الأمانة، وب عقله المغلوب بالخطأ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ.

واستدلوا أيضاً بإجماع الصحابة على القياس؛ قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله، وهو قطعي.

وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتجار العمل بالقياس في أقطار الأرض، شرقاً وغرباً، قرناً بعد قرن، عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين. ويجاء عن: بمنع ثبوت هذا الإجماع، فإن المحتجين بذلك إنما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين، في غاية القلة، فكيف يكون ذلك إجماعاً لجميعهم، مع تفرقهم في الأقطار، واختلافهم في كثير من المسائل، ورد بعضهم على بعض، وإنكار بعضهم لما قاله البعض،

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٦٧/٥) وأبو داود في الأدب (٥٢٤٣).

(٢) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة (٥٣٠٥)، ومسلم (١٥٠٠).

(٣) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس (٢٦٤٦)، ومسلم (١٤٤٤).



كما ذلك معروف؟ إبيانه أنهم اختلفوا في الجدم مع الإخوة على أقوال معروفة، وأنكر بعضهم على بعض ما سلكه من القياس في ذلك، وكذلك اختلفوا في مسألة الحرام على أقوال (١)، وأنكر بعضهم على بعض. وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع. وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم، والقياس إن كان منه فظاهر، وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره، كما في هذه المسائل التي ذكرناها.

ولو سلمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علتها، والتي قطع فيها بنفي الفارق. فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس، الذي اعتبره كثير من الأصوليين، وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل، وتسافر فيها الأذهان، حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول، حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة، في قبيل ولا دبير.

وقد صح عنه عليه السلام أنه قال: «تركتمكم على الواضحة، ليلها كنهارها» (٢). وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من إكمال الدين، وبما يفيد هذا المعنى، ويصحح دلالاته ويؤيد براهينه.

وإذا عرفت ما حررناه وتقرر لديك جميع ما قررناه؛ فاعلم أن القياس المأخوذ به هو: ما وقع النص على علتها، وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب، أو لحن الخطاب، على اصطلاح من يسمي ذلك قياساً، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة.

ثم اعلم: أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوفاً على علتها، أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولاً به، مندرجاً تحته، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعده؛ لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من

(١) وهي مسألة قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام، فوقع الخلاف فيها على أقوال.

(٢) أخرجه ابن ماجه من حديث العرياض بن سارية (٤٣)، وأحمد (١٢٦/٤)، والحاكم (٩٦/١)، والطبراني في مسند الشاميين (٢٠١٧)، وابن أبي عاصم (٣٣) و(٤٨) و(٥٦)، والآجري في «الشريعة» (٨٨)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٤٨٢).

حيث المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً، ولا شرعاً، ولا عرفاً.

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح، وفهم صالح أن في عمومات الكتاب والسنة، ومطلقاتها، وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله (١).

الفصل الثالث: في أركان القياس

وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم؛ ولا بد من هذه الأربعة الأركان في كل قياس (٢).

ومنهم من ترك التصريح بالحكم، وذهب الجمهور إلى أنه لا يصح القياس إلا بعد التصريح به.

الركن الأول: الأصل

- والأصل يطلق على أمور منها: ما يقتضي العلم به العلم بغيره، ومنها: ما لا يصح العلم بالمعنى إلا به، ومنها: الذي يعتبر به ما سواه، ومنها الذي يقع القياس عليه، وهو المراد هنا، وقد وقع الخلاف فيه. قلل الفقهاء: هو محل الحكم المشبه به. قال ابن السمعاني: وهذا هو الصحيح.
- وعلى الجملة إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلاً، ومحل الخلاف فرعاً، ولا مشاحة في الاصطلاحات؛ فالأصل: هو المشبه به، ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم، لا لنفس الحكم، ولا لدليله؛ (٣).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢١٥/٤)، «أصول الشاشي» ص (٣٠٨)، «تيسير التحرير» (١٠٦/٤)، «الفقيه والمتفقه»

(١٧٨/١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٨٥)، «الإبهاج» (٦/٣).

(٢) قال الفتوح في «شرح الكوكب المنير» (١٢/٤): المراد بالأركان هنا: ما لا يتم القياس إلا به، فتكون مجازاً؛ لأن أركان الشيء حقيقة: هي أجزاؤه التي يتألف منها، كالركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة إلا أن يعني بالقياس مجموع هذه الأمور الأربعة مع الحمل تغليباً فتصير الأربعة شرطاً للقياس. اهـ

(٣) انظر في معنى الأصل: «فواتح الرحموت» (٢٤٨/٢)، «نشر البنود» (١١٥/٢)، «الإبهاج» (٢٧/٣)، «شرح الكوكب المنير» (١٤/٤)، «الوصول إلى مسائل الأصول» (٢٦٠/٢).

والفرع: هو المشبه، لا لحكمه؛^(١) والعلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع؛^(٢) والحكم: هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله^(٣).

شروط الأصل

ولا يكون القياس صحيحًا إلا بشروط، لا بد من اعتبارها في الأصل:

الأول: أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع، ثابتًا في الأصل، فإنه لو لم يكن ثابتًا فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء، أو شرع ونسخ ولم يمكن بناء الفرع عليه^(٤).

الثاني: أن يكن الحكم الثابت في الأصل شرعيًا، فلو كان عقليًا أو لغويًا لم يصح القياس عليه؛ لأن مجتئنا إنما هو في القياس الشرعي^(٥).

الثالث: أن يكون الحكم ثابتًا بالنص، وهو الكتاب أو السنة. وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم الموافقة أو المخالفة. والظاهر: أنه يجوز القياس عليهما عند من أثبتهما؛ لأنه يثبت بهما الأحكام الشرعية، كما يثبتهما بالمنطوق؛ وأما ما ثبت بالإجماع، ففيه وجهان: قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن السمعاني أصحابهما الجواز، والثاني: عدم الجواز ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله. قال ابن السمعاني: وهذا ليس بصحيح؛ لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام، كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت

(١) انظر في معنى الفرع: «شرح الكوكب المنير» (١٥/٤)، «الإحكام» للآمدي (٢٧٦/٣)، «شرح العضد» (٢٠٨/٢)، «فوائح الرحموت» (٢٤٨/٢)، «نشر البنود» (١٢٣/٢).

(٢) انظر في معنى العلة: «شرح الكوكب المنير» (١٦/٤)، «العدة» (١٧٥/١)، «نهاية السؤل» (٣٩/٣)، «الوصول إلى مسائل الأصول» (٢٦٧/٢)، «الإبهاج» (٢٨/٣)، «المستصفى» (٢٣٠/٢).

(٣) انظر في معنى الحكم: «الوصول إلى مسائل الأصول» (٢٧٨/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٦/٤).

(٤) انظر: «الآيات البينات» (١٠/٤)، «تيسير التحرير» (٢٨٧/٣)، «الوصول إلى مسائل الأصول» (٢٦٦/٢)، «التلويح على التوضيح» (٥٤١/٢)، «المستصفى» (٣٤٧/٢).

(٥) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٧/٤)، «نشر البنود» (١١٦/٢)، «الآيات البينات» (١٣/٤)، «الإبهاج» (١٠١/٣)، «شرح البدخشي» (١١٧/٣)، «التلويح على التوضيح» (٥٤١/٢).

بالنص، جاز على الثابت بالإجماع.

الرابع: أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً لأصل آخر، وإليه ذهب الجمهور، وخالف في ذلك بعض الحنابلة فأجازوه، واحتج الجمهور على المنع؛ بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلاً بلا فائدة، فيستغنى عنه بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول، وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني، لعدم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم^(١).

الخامس: أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، أما لو كان شاملاً له، خرج عن كونه فرعاً، وكان القياس ضائعاً، لخلوه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الأصل، ولأنه لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس^(٢).

السادس: أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه؛ لأنه لو كان مختلفاً فيه احتج إلى إثباته أولاً، وجوز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه؛ لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به، فسقوط ذلك في ركن من أركانه أولى.

مسألة: واختلفوا في كيفية الاتفاق على الأصل، فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط، لينضبط فائدة المناظرة، وشرط آخرون أن يتفق عليه الأمة. قال الزركشي: والصحيح الأول^(٣).

السابع: أن لا نكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع، فإن تعبدنا فيه بالقطع، لم يجز فيه القياس؛ لأنه لا يفيد إلا الظن.

قال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: لعل هذا الشرط مبني على أن دليل الأصل

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٤/٤)، «تيسير التحرير» (٢٨٧/٣)، «التلويح على التوضيح» (٥٤١/٢)، «المستصفى»

(٣٢٥/٢)، «فواتح الرحموت» (٢٥٣/٢)، «المسودة» ص (٣٩٤).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٨/٤)، «فواتح الرحموت» (٣٥٣/٢)، «نهاية السؤل» (١٢٠/٣)، «المستصفى» (٣٢٦/٢)،

«نشر البنود» (١١٩/٢)، «الإبهاج» (١٠٢/٣).

(٣) انظر: «شرح الكوكب» (٢٧/٤)، «المسودة» ص (٣٩٦)، «الإبهاج» (٩٨/٣).



وإن كان قطعياً، وعلمنا العلة ووجودها في الفرع قطعاً فنفس الإلحاق، وإثبات مثل حكم الأصل للفرع ليس بقطعي.

الثامن: أن لا يكون معدولاً به عن قاعدة القياس، كشهادة خزيمة، وعدد الركعات، ومقادير الحدود، وما يشابه ذلك؛ لأن إثبات القياس عليه إثبات للحكم مع منافيه، وهذا هو معنى قول الفقهاء: الخارج عن القياس لا يقاس عليه. (١)

التاسع: أن لا يكون حكم الأصل مغلظاً، على خلاف في ذلك.

العاشر: أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتاً قبل الأصل؛ لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة، فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين، أو الضدين، وهو محال.

هذا حاصل ما ذكره من الشروط المعتبرة في الأصل، وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطاً، والحق عدم اعتبارها.

الركن الثاني: العلة

اعلم: أن العلة ركن من أركان القياس كما تقدم، فلا يصح بدونها؛ لأنها الجامعة بين الأصل والفرع. والحق: ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لا بد منها في كل قياس.

وهي في اللغة: اسم لما يتغير الشيء بمحصله، أخذاً من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض، يقال: اعتل فلان، إذا حال عن الصحة إلى السقم.

وقيل: إنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة؛ لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة.

(١) انظر: «التلويح على التوضيح» (٥٣٩/٢)، «نشر البنود» (١١٨/٢)، «شرح الكوكب» (٢٠/٤).

وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال:

الأول: أنها المعرفة للحكم، بأن جعلت علمًا على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم، قاله الصيرفي.

الثاني: أنها الباعث على التشريع، بمعنى: أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة؛ لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.

الثالث: أنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها.

أسماء العلة

وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب، والأمانة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر. (١)

وقد ذهب المحققون إلى أنه لا بد من دليل على صحتها؛ لأنها شرعية كالحكم، فكما أنه لا بد من دليل على الحكم، كذلك لا بد من دليل على العلة، ومنهم من قال: إنها تحتاج إلى دليلين يعلم بأحدهما أنها علة، وبالأخر أنها صحيحة.

شروط العلة

ولها شروط:

الأول: أن تكون مؤثرة في الحكم، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة، ومرادهم بالتأثير: المناسبة، قال القاضي في «التقريب»: معنى كون العلة مؤثرة في الحكم: هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها، دون شيء سواها (٢).

(١) انظر معنى العلة في: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٠)، «التلويح على التوضيح» (٢/٥٥١)، «نهاية السؤل» (٣/٣٩)،

«الإبهاج» (٣/٢٨)، «فوائح الرحموت» (٢/٢٦٠)، «المستصفى» ص (٣٨٥).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/١٠٨)، «اللمع» ص (٦٤)، «التبصرة» ص (٤٦٤).



الثاني: أن تكون وصفاً ضابطاً، بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع، لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها. واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها، أي: مظنتها بدلاً عنها، ما لم يعارضه قياس (١).

الثالث: أن تكون ظاهرة جلية، وإلا لم يمكن إثبات الحكم بها في الفرع، على تقدير أن تكون أخفى منه، أو مساوية له في الخفاء.

الرابع: أن تكون سالمة بحيث لا يردّها نص، ولا إجماع (٢).

الخامس: أن لا يعارضها من العطل ما هو أقوى منها، ووجه ذلك: أن الأقوى أحق بالحكم، كما أن النص أحق بالحكم من القياس.

السادس: أن تكون مطردة، أي: كلما وجدت وجد الحكم، لتسلم من النقض والكسر، فإن عارضها نقض أو كسر بطلت (٣).

السابع: أن لا تكون عدماً في الحكم الثبوتي، أي: لا يبطل الحكم الوجودي بالوصف العدمي، قاله الجماعة، وذهب الأكثرون إلى جوازه (٤).

الثامن: أن لا تكون العلة المتعدية هي المحل، أو جزء منه؛ لأن ذلك يمنع من تعديتها.

التاسع: أن يكون الأصل المقيس عليه معللاً بالعلة التي يعلق عليها الحكم في الفرع، بنص أو إجماع (٥).

(١) انظر: «الإبهاج» (٩١/٣)، «نشر البنود» (١٣٢/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٤٧/٤).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٨٥/٤)، «الإحكام» للآمدي (٣٥٤/٣)، «المستصفى» (٣٤٨/٢)، «فوائح الرحموت» (٢٨٩/٢)، «أدب القاضي» للمواردي (٥٤١/١)، «الآيات البينات» (٥٥/٤).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٦/٤)، «نشر البنود» (١٣٤/٢)، «نهاية السؤل» (١٠٣/٣).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٨/٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤١١)، «نشر البنود» (١٣٥/٢)، «نهاية السؤل» (١٠٩/٣)، «الإبهاج» (٩٢/٣)، «فوائح الرحموت» (٢٧٤/٢).

(٥) انظر: «المسودة» ص (٤٠١)، «شرح الكوكب المنير» (١٠٠/٤)، «الإبهاج» (١٠٥/٣).

العاشر: أن لا تكون موجبة للفرع حكماً، وللأصل حكماً آخر غيره.

الحادي عشر: أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل، خلافاً لقوم.

الثاني عشر: أن يكون الوصف معيناً؛ لأن رد الفرع إليها لا يصح إلا بهذه الواسطة.

الثالث عشر: إن كانت مستنبطة، فالشرط أن لا ترجع على الأصل بإبطاله، أو إبطال بعضه، لئلا يفضي إلى ترك الراجع إلى المرجوح؛ إذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط؛ لأنه فرع له، والفرع لا يرجع على إبطال أصله، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال (١).

الرابع عشر: إن كانت مستنبطة، فالشرط أن لا تعارض بمعارض منافي، موجود في الأصل (٢).

الخامس عشر: إن كانت مستنبطة، فالشرط أن لا تتضمن زيادة على النص، أي: حكماً غير ما أثبتته النص (٣).

السادس عشر: أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى، تقتضي نقيض حكمها.

السابع عشر: إذا كان الأصل فيه شرط: فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لإزالة ذلك الشرط.

الثامن عشر: أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولاً لحكم الفرع، لا بعمومه ولا بخصوصه، للاستغناء حينئذ عن القياس (٤).

التاسع عشر: أن لا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٨١/٤)، «نهاية السؤل» (١١٧/٣)، «تيسير التحرير» (٣١/٤).

(٢) انظر: «الإحكام» للأمدى (٣٥٤/٣)، «شرح الكوكب المنير» (٨٤/٤)، «تيسير التحرير» (٣١/٤).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٨٦/٤)، «شرح العضد» (٢٢٩/٢)، «فواتح الرحموت» (٢٨٩/٢).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٨٧/٤)، «نهاية السؤل» (١١٧/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٩٠/٢).

منصوص عليه بالنفي.

اتفاق: وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم؛ فإن كان الاتحاد بالنوع، مع الاختلاف بالشخص، كتعليل إباحة قتل زيد برده، وقتل عمرو بالقصاص، وقتل خالد بالزنا مع الإحصان، فقد اتفقوا على الجواز، ومن نقل الاتفاق على ذلك الآمدي، والصفى الهندي (١).

مسألة: في تعدد العلل: وأما تعدد العلل الشرعية، مع الاتحاد في الشخص، كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص، وزنى مع الإحصان، فإن كل واحد منهما يوجب القتل بمجرد، فهل يصح تعليل إباحة دمه بهما معاً أم لا؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: المنع مطلقاً، منصوصة كانت أو مستنبطة، وجزم به الصيرفي.

الثاني: الجواز مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور، كما حكاه القاضي في «التقريب»، قال: وبهذا نقول؛ لأن العلل علامات وأمارات على الأحكام، لا موجبة لها، فلا يستحيل ذلك.

الثالث: الجواز في المنصوصة دون المستنبطة.

الرابع: الجواز في المستنبطة دون المنصوصة، وهو قول غريب (٢).

والحق: ما ذهب إليه الجمهور من الجواز، وكما ذهبوا إلى الجواز فقد ذهبوا أيضاً إلى الوقوع، ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع (٣).

شروط الفرع

وأما ما يشترط في الفرع فأمر أربعة:

(١) انظر: «شرح الكوكب» (٧١/٤)، «نشر البنود» (١٤٥/٢)، «الوصول إلى الأصول» (٢٦٩/٢).

(٢) انظر: «المسودة» ص (٤١٦)، «الفتاوى لابن تيمية» (١٦٧/٢٠)، «نشر البنود» (١٤٦/٢)، «المستصفى» (٣٤٢/٢)، «فواتح الرحموت» (٢٨٢/٢).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٧٣/٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٠٤)، «التمهيد» ص (٤٦٧).

أحدها: مساواة علته لعله الأصل (١).

الثاني: مساواة حكمه لحكم الأصل (٢).

الثالث: أن لا يكون منصوفاً عليه (٣).

الرابع: أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل (٤).

الفصل الرابع: في الكلام على مسالك العلة

مسالك العلة: هي طرقها الدالة عليها، ولما كان لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع، بل لابد في اعتباره من دليل يدل عليه، وكانت الأدلة إما بالنص، أو الإجماع، أو الاستنباط، احتاجوا إلى بيان مسالك العلة؛ وقد اختلفوا في عدد هذه المسالك، وسنذكر من المسالك هاهنا أحد عشر مسلماً:

المسلك الأول: الإجماع

وهو نوعان: إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر، وإجماع على أصل التعليل - وإن اختلفوا في عين العلة - كإجماع السلف على أن الربا في الأصناف الأربعة معطل، وإن اختلفوا في العلة ماذا هي؟ وقد ذهب إلى كون الإجماع من مسالك العلة جمهور الأصوليين، كما حكاه القاضي في «التقريب»، ثم قال: وهذا لا يصح عندنا، فإن القياسيين ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم، وهذا الذي قاله صحيح، فإن المخالفين في القياس كلاً أو بعضاً هم بعض الأمة، فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم.

وقد تكلف إمام الحرمين في «البرهان» لدفع هذا فقال: بأن منكري القياس ليسوا

(١) انظر: «روضة الناظر» ص (٣١٨)، «حاشية البناني» (٢٢٢/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٠٥/٤)، «نشر البنود» (١٢٣/٢)، «الإبهاج» (١٠٦/٣)، «المستصفى» (٣٣٠/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٠٨/٤)، «التلويح على التوضيح» (٥٤٢/٢)، «الإبهاج» (١٠٦/٣).

(٣) انظر «فوائد الرحموت» (٢٦٠/٢)، «نشر البنود» (١٢٨/٢)، «التلويح على التوضيح» (٥٤٢/٢)، «نهاية السؤل» (١٢٤/٣)، «شرح الكوكب المنير» (١١٠/٤)، «المستصفى» (٣٣١/٢).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١١١/٤)، «مناهج العقول» (١١٨/٣)، «نهاية السؤل» (١٢٠/٣).

من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة، فإن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة. انتهى.

وهذا كلام يقتضي من قاله العجب، فإن كون منكري القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات، وأقبح التعصبات، ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلا عن من لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها.

وحكى ابن السمعاني عن بعض أصحاب الشافعي أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه، ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه. انتهى.

وهذا يعود عند التحقيق إلى نفي كون الإجماع من مسالك العلة. ثم القائلون بأن الإجماع من مسالك العلة لا يشترطون فيه أن يكون قطعياً، بل يكتفون فيه بالإجماع الظني فزادوا هذا المسلك ضعفاً إلى ضعفه. (١)

المسلك الثاني: النص على العلة

قال في «المحصول» ونعني بالنص: ما يكون دلالة على العلة ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة؛ أما القاطع: فما يكون صريحاً، وهو قولنا: لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو لمؤثر كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، كقوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾؛ وأما الذي لا يكون قاطعاً فثلاثة: (اللام، وإنَّ، والباء)، أما (اللام): فكقولنا ثبت لكذا، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٢)؛ وأما (إنَّ) فكقوله ﷺ: «إنها من الطوافين»؛ وأما (الباء): فكقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ هذا حاصل كلامه.

قال الإمام الشافعي: متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة وأعلاماً ابتدرنا إليه، وهو أولى ما يسلك (٣).

(١) انظر كلامهم في المسلك الأول: «التلويح على التوضيح» (٥٦٥/٢)، «روضة الناظر» ص (٣٠١)، «شرح العضد» (٢٣٣/٢)، «المستصفى» (٢٩٣/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١١٥/٤).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١١٧/٤)، «المسودة» ص (٤٣٨)، «الفقيه والمتفقه» (٢١٠/١).

■ مسألة: واعلم: أنه لا خلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوصة، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس، أم من العمل بالنص؟ فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني النافون للقياس، فيكون الخلاف على هذا لفظيًا، وعند ذلك يهون الخطب، ويصغر ما تعاضم من الخلاف في هذه المسألة.

■ فائدة: تكلمة أحرف التعليل: واعلم أن التعليل قد يكون مستفادًا من حرف من حروفه، وهي: (كي، واللام، وإذن، ومن، والباء، والفاء، وإن)، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من اسم من أسمائه، وهي: لعل، كذا، لموجب كذا، بسبب كذا، لمؤثر كذا، لأجل كذا، لجزاء كذا، لعلم كذا، لمقتضى كذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من فعل من الأفعال الدالة على ذلك، كقوله: عللت بكذا، وشبهت كذا بكذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من السياق، فإنه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها، وقد قسموا النص على العلة إلى: صريح، وظاهر.

قال الآمدي: فالصريح: هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعًا في اللغة له، ثم الصريح ينقسم إلى أقسام: أعلاها أن يقول: لعل كذا، أو لسبب كذا، أو نحو ذلك، وبعده أن يقول: لأجل كذا، أو من أجل كذا؛ وبعده أن يقول: كي يكون كذا، فإن الجويني في «البرهان» جعلها من الصريح، وخالفه الرازي؛ وبعده: إذا، فإن أبا إسحاق الشيرازي، والغزالي، جعلاه من الصريح، وجعله الجويني في «البرهان» من الظاهر؛ وبعده: ذكر المفعول له نحو: ضربته تأديبًا.

وأما الظاهر: فينقسم إلى أقسام، أعلاها: (اللام)، ثم (أن) المفتوحة المخففة، ثم (إن) المكسورة الساكنة، بناء على أن الشروط اللغوية أسباب، ثم (إن) المشددة، كقوله ﷺ: «إنها من الطوافين عليكم». قال صاحب «التنقيح»: كذا عدوها من هذا القسم؛ والحق: أنها لتحقيق الفعل، ولا حظ لها في التعليل، والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام. وقد نقل الأبياري إجماع النحاة على أنها لا تَرِدُ للتعليل، قال: وهي في قوله: «إنها من الطوافين عليكم» للتأكيد؛ لأن علة طهارة سورها هي الطواف، ولو قدرنا مجيء قوله: «من الطوافين» بغير إن لأفاد التعليل، فلو كانت للتعليل لعدمت العلة بعدمها، ولا يمكن أن



يكون التقدير لأنها، وإلا لوجب فتحها، ولاستفيد التعليل من اللام.

ثم (الباء)، قال ابن مالك: وضابطه أن يصلح غالبا في موضوعها اللام، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، وقوله سبحانه: ﴿فَيُظْهِرُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ﴾. ثم (الفاء): إذا علق بها الحكم على الوصف، وذلك نوعان: أحدهما: أن يدخل على السبب والعلة، ويكون الحكم متقدما، كقوله ﷺ: «لا تخمروا رأسه، فإنه يبعث مليبًا» (١).

الثاني: أن يدخل على الحكم، وتكون العلة متقدمة، كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾؛ لأن التقدير من زنى فاجلدوه، ومن سرق فاقطعوه. ثم (لعل) على رأي الكوفيين من النحاة، فإنهم قالوا: إنها في كلام الله للتعليل المحض، مجردة عن معنى الترجي، لاستحالته عليه. ثم (إذ): ذكره ابن مالك نحو: ﴿وَإِذْ آغْرَاسُكُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوَّا إِلَى الْكَهْفِ﴾. ثم (حتى): كما ذكره ابن مالك، نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾، ﴿حَتَّى تَمْلَأَ الْمُجْهِدِينَ مِنْكُمْ﴾، ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾.

ولا يخفى ما في عد هذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر (٢).

المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه

وضابطه: الاقتران بوصف، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد؛ وحاصله: أن ذكره يمتنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فيتعين أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطًا، وإلا ظهر كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرفات الشرع، وهو أنواع:

الأول: تعليق الحكم على العلة بالفاء، وهو على وجهين: أحدهما: أن تدخل (الفاء)

(١) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس (١٨١٥)، ومسلم (١٢٠٦).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٢٥/٤)، «الإبهاج» (٢٢/٣)، «المستصفى» (٢٩٢/٢)، «فوائد الرحموت» (٢٩٦/٢)،

«اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية ص (٥٦)، «نشر البنود» (١٥٦/٢).

أَرْشَادُ الْجَوَلِ

على العلة، ويكون الحكم متقدماً، كقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته: «فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً». ثانيهما: أن تدخل (الفاء) على الحكم، وتكون العلة متقدمة، وذلك أيضاً على وجهين: أحدهما: أن تكون (الفاء) دخلت على كلام الشارع، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾. وثانيهما: أن تدخل على رواية الراوي، كقوله: سها رسول الله ﷺ فسجد (١)، وزنى ماعز فرجم، كذا في «المحصول» وغيره.

الثاني: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً، لو لم يكن علة لعري عن الفائدة إما مع سؤال في محله، أو سؤال في نظيره؛ فالأول: كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان. فقال: «أعتق رقبة» (٢) فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، والسؤال مقدر في الجواب، كأنه قال: إذا واقعت فكفر. الثاني كقوله: وقد سألته الخثعمية: إن أبي أدركته الوفاة، وعليه فريضة الحج، أفينفعه إن حججت عنه؟ فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه؟» قالت: نعم. فذكر نظيره، وهو دين الآدمي، فنبه على كونه، علة في النفع، وإلا لزم العبث.

الثالث: أن يفرق بين الحكمين لوصف، نحو قوله ﷺ: «للراجل سهم وللفراس سهمان» (٣) فإن ذلك يفيد أن الموجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف المذكور.

الرابع: أن يذكر عقب الكلام أو في سياق شيئاً، لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام، كقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾؛ لأن الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها، فلو لم يعلل النهي عن البيع بكونه مانعاً من الصلاة، أو شاغلاً عن المشي إليها؛ لكان ذكره عبثاً؛ لأن البيع لا يمنع منه مطلقاً.

الخامس: ربط الحكم باسم مشتق، فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلية، نحو:

(١) أخرجه أبو داود من حديث عمران بن حصين (١٠٣٩)، والترمذي (٣٩٥).

(٢) أخرجه البخاري عن أبي هريرة (٦١٦٤).

(٣) أخرجه أحمد في «مسنده» (٤٢٠/٣).



أكرم زيّدًا العالم، فإن ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الإكرام لأجل العلم.

السادس: ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ أي: لأجل تقواه، ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ أي: لأجل توكله؛ لأن الجزاء يتعقب الشرط.

السابع: تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ﴾، ﴿وَلَوْ سَـَّطَّ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا مَعْجَمًا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾.

الثامن: إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ وقوله: ﴿أَفَحَسِبُ الْإِنْسَانَ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾.

التاسع: إنكاره سبحانه أن يسوي بين المختلفين، ويفرق بين المتماثلين؛ فالأول: كقوله: ﴿أَفَجَعَلْنَا لِلظَّالِمِينَ كَالظَّالِمِينَ﴾ (٢٥)؛ والثاني: كقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾.

المسلك الرابع: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي ﷺ

وصورته: أن يفعل النبي ﷺ فعلاً بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع، كأن يسجد ﷺ للسهو، فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد وقع منه، وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره، كرجم ماعز، وهكذا الترك له حكم الفعل، كتركه ﷺ للطيب، والصيد، وما يجتنبه المحرم، فإن المعلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الإحرام.

المسلك الخامس: السبر والتقسيم:

وهو في اللغة: الاختبار، ومنه الميل الذي يختبر به الجرح.

فإنه يقال له المسبار، وسمي هذا به؛ لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة

منها في أنه هل تصلح للعلية أم لا ؟ وفي الاصطلاح هو قسمان:

القسم الأول: المنحصر:

أحدهما: أن يدور بين النفي والإثبات، وهذا هو المنحصر.

والثاني: أن لا يكون كذلك، وهذا هو المنتشر.

فالأول: أن تحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها في المقيس، وإبطال ما لا يصلح منها بدليله، وذلك الإبطال إما بكونه ملغى، أو وصفا طرديا، أو يكون فيه نقض، أو كسر، أو خفاء، أو اضطراب، فيتعين الباقي للعلية.

وقد يكون في القطعيات، كقولنا: العالم إما أن يكون قديما، أو حادثا، بطل أن يكون قديما، فثبت أنه حادث. وقد يكون في الظنيات، نحو أن نقول: في قياس الذرة على البر في الربوية: بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح للربوية في بادئ الرأي إلا الطعم، والقوت، والكيل، لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك بدليل كذا، فتعين الكيل.

قال الصفي الهندي: وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا. (١)

شروط السبر والتقسيم:

ويشترط في صحة هذا المسلك أن يكون الحكم في الأصل معللا بمناسب، خلافا للغزالي، وأن يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها، كما في مسألة الربا، فأما لو لم يقع الاتفاق لم يكون هذا المسلك صحيحا؛ لأنه إذا بطل كونه علة مستقلة، جاز أن يكون جزءا من أجزائها، وإذا انضم إلى غيره صار علة مستقلة، فلا بد من إبطال كونه علة أو جزء علة.

(١) انظر السبر والتقسيم في: «شرح الكوكب المنير» (١٤٢/٤)، «الوصول إلى مسائل الأصول» (٢٨٦/٢)، «نشر البنود»

(١٦٤/٢)، «نهاية السؤل» (٧١/٣)، «الإبهاج» (٥٤/٣).

ويشترط أيضًا أن يكون حاصرا لجميع الأوصاف، وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك، أو يعجز عن إظهار وصف زائد، وإلا فيكفي المستدل أن يقول: بحثت عن الأوصاف فلم أجد سوى ما ذكرته، والأصل عدم ما سواها، وهذا إذا كان أهلا للبحث. ونازع في ذلك بعض الأصوليين، ومنهم: الأصفهاني، فقال: قول المعلل في جواب طالب الحصر: بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الأشياء، فإن ظفرت بعلّة أخرى فأبرزها، وإلا فليزملك ما يلزمي، قال: وهذا فاسد؛ لأن سبره لا يصلح دليلا؛ لأن الدليل ما يعلم به المدلول، ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره، وجهله لا يوجب على خصمه أمرا، واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره.

القسم الثاني: المنتشر

القسم الثاني: المنتشر، وذلك بأن لا يدور بين النفي والإثبات، أو دار ولكن كان الدليل على نفي عليه ما عدا الوصف المعين فيه ظنيًا.

مسألة: اختلفوا في ذلك على مذاهب: الأول: أنه ليس بحجة مطلقًا، لا في القطعيات، ولا في الظنيات. الثاني: أنه حجة في العمليات فقط؛ لأنه يحصل غلبة الظن. الثالث: أنه حجة للناظر دون المناظر. (١)

وقد أنكر بعض أهل الأصول أن يكون السبر والتقسيم مسلکًا؛ قال الأبياري في شرح «البرهان»: السبر يرجع إلى اختبار أوصاف المحل وضبطها، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر إبطاله منها، فإذا لا يكون من الأدلة بحال، وإنما تسامح الأصوليون بذلك.

المسلک السادس: المناسبت

ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبلاستدلال وبرعاية المقاصد؛ ويسمى استخراجها: تخريج المناط وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه.

(١) انظر حجية هذا المسلک: «التلويح على التوضيح» (٥٧٩/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٩٨)، «المستصفى» (٢٩٥/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٥٠/٤)، «فواتح الرحموت» (٣٠٠/٢).

والمناسبة في اللغة: الملاءمة، والمناسب الملائم. ومعنى المناسبة: هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة عن القوادح، لا بنص ولا غيره (١).

تقسيم المناسبة:

والمناسب ينقسم إلى حقيقي وإقناعي؛ والحقيقي ينقسم: إلى ما هو واقع في محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

المناسب الحقيقي الضروري:

المناسب الضروري: وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس، التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي خمسة:
أحدها: حفظ النفس بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق، واختل نظام المصالح.

ثانيها: حفظ المال بأمرين: أحدهما: إيجاب الضمان على المتعدي، فإن المال قوام العيش، وثانيهما: القطع بالسرقة.

ثالثها: حفظ النسل بتحريم الزنا، وإيجاب العقوبة عليه بالحد.

رابعها: حفظ الدين بشرعية القتل بالردة، والقتال للكفار.

خامسها: حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله يؤدي إلى مفسد عظيمة؛ وقد زاد بعض المتأخرين:

سادسًا، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز عن جنى على نفسه أو ماله،

(١) انظر معنى المناسب في: «شرح الكوكب المنير» (١٥٣/٤)، «نهاية السؤل» (٥٢/٣)، «الإبهاج» (٣٨/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٩١)، «نشر البنود» (١٧٣/٢).

ولا يكاد أحد أن يتجاوز عن جنى على عرضه، ولهذا يقول قائلهم:

يهون علينا أن تصاب جسمنا وتسلم أعراض لنا وعقول
قالوا: ويلتحق بالخسة المذكورة مكمل الضروري، كتحريم قليل المسكر، ووجوب
الحد فيه، وتحريم البدعة، والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي إليها، والمبالغة في حفظ
النسب، بتحريم النظر، واللمس والتعزير على ذلك (١).

المناسب الحقيقي الحاجي

وهو ما يقع في محل الحاجة، لا محل الضرورة، كالإجارة، فإنها مبنية على مسيس
الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، وامتناع مالكتها عن بذلها عارية، وكذلك
المساقاة والقراض (٢).

ثم اعلم: أن المناسبة قد تكون جلية، فتنتهي إلى القطع، كالضروريات، وقد تكون
خفية كالمعاني المستنبطة لا لدليل إلى مجرد احتمال اعتبار الشرع لها، وقد يختلف التأثير
بالنسبة إلى الجلاء والخفاء.

المناسب الحقيقي التحسيني:

وهو قسمان:

القسم الأول: الموافق للقواعد:

ما هو غير معارض للقواعد، كتحریم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى
يناسب حرمة تناولها، حثًا على مكارم الأخلاق، كما قال الله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾،
وحمله الشافعي على المستحب، وكما قال ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (٣).

(١) انظر في معنى الضروريات: «الموافقات» (٨/٢)، «شرح العضد» (٢٤٠/٢)، «الإبهاج» (٣٨/٣)، «نشر البنود»
(١٧٧/٢)، «نهاية السؤل» (٥٣/٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٦٥/٤)، «الموافقات» (١٠/٢)، «روضة الناظر» ص (١٦٩)، «المستصفى» (٢٨٩/١)،
«نهاية السؤل» (٥٤/٣)، «الإبهاج» (٣٩/٣).

(٣) أخرجه البخاري في الأدب المفرد من حديث أبي هريرة رقم (٢٧٣)، وأحمد في «مسنده» (٣٨١/٢).

ومنه سلب العبد أهلية الشهادة؛ لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم.

القسم الثاني: المعارض للقواعد:

ما هو معارض كالكتابة، فإنها من حيث كونها مكرمة في العوائد احتمل الشرع فيها خرم قاعدة ممهدة، وهي امتناع معاملة السيد عبده وامتناع مقابلة الملك بالملك على سبيل المعاوضة. نعم، هي جارية على قياس المالكية في أن العبد يملك. وزعم إمام الحرمين أنها خرجت عن قياس الوسائل عندهم؛ لأنها عندهم غير واجبة. لكنهم مع ذلك يقدرون خروجها عن القياس واشتمالها على شائتي معاوضة وتعليق، على خلاف قياسهما.

وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا، وقد يتعلق بالآخرة، كتزكية النفس ورياضتها وتهذيب الأخلاق المؤدية إلى امتثال الأمر واجتناب النهي. وقد يتعلق بالدارين، كإيجاب الكفارات؛ إذ يحصل بها الزجر عن تعاطي الأفعال الموجبة لها، وتحصيل تلافي الذنب الكبير.

وفائدة مراعاة هذا الترتيب أنه إذا تعارض مصلحتان وجب إعمال الضرورة المهمة وإلغاء التهمة (١).

تقسيم المناسبة باعتبار شهادة الشرع وعدمه:

اعلم: أن المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له، بالملائمة والتأثير، وعدمها، إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما.

القسم الأول: ما اعتبره الشرع

ما علم اعتبار الشرع له، والمراد بالعلم الرجحان، والمراد بالاعتبار: إيراد الحكم على وفقه، لا التنصيص عليه، ولا الإيحاء إليه، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة،

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٦٦/٤)، «الموافقات» (١١/٢)، «المستصفى» (٢٩٠/١)، «نهاية السؤل» (٥٤/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٩١)، «نشر البنود» (١٧٧/٢).

وهو المراد بقولهم: شهد له أصل معين.

قال الغزالي في «شفاء العليل»: المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه، من حيث إن الحكم أثبت شرعاً على وفقه.

القسم الثاني: ما ألغاه الشرع

ما علم إلغاء الشرع له، كما قال بعضهم: بوجوب الصوم ابتداء في كفارة المَلِكِ الذي واقع في رمضان؛ لأن القصد منها الانزجار، وهو لا ينزجر بالعتق، فهذا وإن كان قياساً لكن الشرع ألغاه، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، فالقول به مخالف للنص فكان باطلاً.

القسم الثالث: ما لم يعلم اعتباره أو إلغاؤه:

ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بالمصالح المرسلة.

قال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»: وغير المعتبر هو المرسل، فإن كان غريباً، أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً. اهـ

تقسيم المناسبة باعتبار التأثير والملائمة:

اعلم أن المناسب: إما مؤثر، أو غير مؤثر، وغير المؤثر: إما ملائم، أو غير ملائم، وغير الملائم إما غريب، أو مرسل، أو ملغى (١).

الصنف الأول: المؤثر:

المؤثر: وهو أن يدل النص، أو الإجماع على كونه علة، تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه.

(١) انظر: «الإبهاج» (٤٤/٣)، «نهاية السؤل» (٥٦/٣)، «نشر البنود» (١٨٨/٢).

الصنف الثاني: الملائم:

الملائم: وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم، بترتيب الحكم على وفق الوصف، لا بنص ولا إجماع، وسي ملائماً لكونه موافقاً لما اعتبره الشارع، وهذه المرتبة دون ما قبلها.

الصنف الثالث: الغريب:

الغريب: وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم، بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط، ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم، ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص وإجماع، كالإسكار في تحريم الخمر، فإنه اعتبر عين الإسكار في عين الحكم، بترتيب التحريم على الإسكار فقط؛^(١) ومن أمثلة الغريب: توريث المبتوتة في مرض الموت، إلحاقاً بالقاتل الممنوع من الميراث، تعليلاً بالمعارضة بنقيض القصد، فإن المناسبة ظاهرة، لكن هذا النوع من المصلحة لم يعهد اعتباره في غير هذا الخاص، فكان غريباً لذلك.

الصنف الرابع: المرسل غير الملائم:

المرسل غير الملائم، وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده، وحكاه غيره عن الأكثرين.^(٢)

الصنف الخامس: الغريب غير الملائم:

الغريب غير الملائم: وهو مردود بالاتفاق، واختلفوا: هل تنخرم المناسبة بالمعاوضة التي تدل على وجود مفسدة، أو فوات مصلحة تساوي المصلحة، أو ترجح عليها؟ على قولين:

الأول: أنها تنخرم، وإليه ذهب الأكثرون؛ لأن دفع المفسد مقدم على جلب المصالح؛ ولأن المناسبة أمر عرفي، والمصلحة إذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٧٨/٤)، «نشر البنود» (١٨٤/٢)، «الإبهاج» (٤٥/٣).

(٢) انظر: «شرح العضد» (٢٤٢/٢)، «التلويح» (٥٦٩/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٧٩/٤).

الثاني: أنها لا تنخرم، وهذا الخلاف إنما هو إذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة، أما إذا كانت كذلك فهي قاذحة بلا خلاف.

المسلك السابع، الشبه،

ويسميه بعض الفقهاء: الاستدلال بالشيء على مثله، وهو عام أريد به خاص؛ إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل، بجامع بينهما، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به.

قال الأبياري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه، وقد اختلفوا في تعريفه، فقال إمام الحرمين الجويني، لا يمكن تحديده، وقال غيره: يمكن تحديده، فقل: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهם اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين.

وقيل: الشبه: هو الذي لا يكون مناسباً للحكم، ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب^(١).

واختلف في الفرق بينه وبين الطرد، فقل: إن الشبه الجمع بينهما بوصف يوهم المناسبة، كما تقدم، والطرد: الجمع بينهما بمجرد الطرد، وهو السلامة عن النقص ونحوه.

مسألة حجية الشبه: واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب:

الأول: أنه حجة، وإليه ذهب الأكثرون.

الثاني: أنه ليس بحجة، وإليه ذهب أبو إسحاق الشيرازي، وأبو بكر الصيرفي.

وقد احتج القائلون بأنه حجة، بأنه يفيد غلبة الظن، فوجب العمل به؛ واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين: الأول: أن الوصف الذي سميتوه شبيهاً إن كان مناسباً

(١) انظر قياس الشبه: «شرح الكوكب المنير» (١٨٧/٤)، «المستصفى» (٣١٠/٢)، «نهاية السؤل» (٦٣/٣)، «الإيهاج»

(٤٩/٣)، «شرح العضد» (٢٤٤/٢).

فهو معتبر بالاتفاق، وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق. الثاني: أن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه (١).

المسلك الثامن: الطرد،

قال في «المحصول»: والمراد منه: الوصف الذي لم يكن مناسباً، ولا مستلزماً للمناسب، إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، وهذا المراد من الاطراد والجريان (٢).

وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئاً واحداً، وليس كذلك، فإن الفرق بين الطرد والدوران: أن الطرد: عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم؛ والدوران: عبارة عن المقارنة وجوداً وعدماً (٣).

المسلك التاسع: الدوران،

وهو: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة السكر (٤).

وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العِلِّيَّة، بشرط عدم المزاحم؛ لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي علامة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على

(١) انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٩٥)، «نهاية السؤل» (٦٥/٣)، «نشر البنود» (١٩٦/٢)، «الإبهاج» (٥٠/٣)، «إعلام الموقعين» (١٤٨/١)، «شرح الكوكب المنير» (١٩٠/٤).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٩٨/٤)، «المستصفى» (٣٠٩/٢)، «نشر البنود» (٢٠٣/٢)، «الإبهاج» (٥٥/٣)، «نهاية السؤل» (٧٣/٣).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٩١/٤)، «المسودة» ص (٣٧٦)، «التمهيد» للأسنوي ص (٤٦٥)، «نشر البنود» (١٩٧/٢)، «الإبهاج» (٥٠/٣).

(٤) انظر: «نهاية السؤل» (٦٨/٣)، «الإبهاج» (٥٠/٣)، «فوائح الرحموت» (٣٠٢/٢)، «التلويح على التوضيح» (٥٨٠/٢)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٩٦)، «نشر البنود» (٢٠٠/٢).



الظن كونه معرّفًا.

قال الصفي الهندي: هو المختار. قال إمام الحرمين: ذهب كل من يعزى إلى الجدل إلى أنه أقوى ما تثبت به العلل، وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسلك من أقوى المسالك. (١)

المسلك العاشر تنقيح المناط:

التنقيح في اللغة: التهذيب والتمييز، يقال: كلام منقح، أي: لا حشو فيه، والمناط هو العلة (٢).

ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة، فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمة على العبد في السراية، فإنه لا فارق بينهما إلا المذكورة، وهو ملغى بالإجماع؛ إذ لا مدخل له في العلية.

قال الغزالي: تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس، ولا نعرف بين الأمة خلافاً في جوازه (٣).

المسلك الحادي عشر: تحقيق المناط:

أن يقع الاتفاق على عليّة وصف بنص، وإجماع، فيجتهّد في وجودها في صورة النزاع، كتحقّق أن النباش سارق، وسمي تحقيق المناط؛ لأن المناط وهو الوصف علم أنه

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١٩٣/٤)، «الإبهاج» (٥١/٣)، «نهاية السؤل» (٦٨/٣)، «تيسير التحرير» (٤٩/٤)،

«فوائح الرحموت» (٣٠٢/٢)، «التلويح على التوضيح» (٥٨٠/٢).

(٢) انظر معنى المناط في: «نشر البنود» (١٧١/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٢٠٠/٤).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٠٣/٤)، «التلويح على التوضيح» (٥٨٠/٢)، «المسودة» ص (٣٨٧)، «نهاية السؤل»

(٧٤/٣)، «الإبهاج» (٥٦/٣)، «الموافقات» (٩٥/٤).

مناط، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة (١).

تقسيم القياس من حيث الأصل:

واعلم أنهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل.

قياس العلة:

فقياس العلة: ما صرح فيه بالعلة، كما يقال في النبيذ: إنه مسكر فيحرم كالخمر.

قياس الدلالة:

وقياس الدلالة: هو أن لا يذكر فيه العلة، بل وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد.

قياس في معنى الأصل:

القياس الذي في معنى الأصل، هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق، وهو تنقيح المناط كما تقدم (٢).

تقسيم القياس من حيث القوة:

وأيضاً قسموا القياس إلى جلي، وخفي:

القسم الأول، الجلي:

فالجلي: ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق، فإنه علم قطعاً أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع، وأنه لا فارق

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٠٣/٤)، «نهاية السؤل» (٧٤/٣)، «الإبهاج» (٥٧/٣)، «الموافقات» (٩٠/٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٣٨٩)، «نشر البنود» (٢٠٧/٢).

(٢) انظر: «إعلام الموقعين» (١٣٣/١)، «شرح الكوكب المنير» (٢٠٩/٤)، «شرح العضد» (٢٤٧/٢).



بينهما إلا ذلك، فحصل لنا القطع بنفي الفارق.

القسم الثاني: الخفي؛

والخفي بخلافه، وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونًا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة؛ إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة، ولذلك اختلفوا في تحريم النبيذ (١).

الفصل الخامس: فيما لا يجري فيه القياس:

فمن ذلك الأسباب؛ وقد اختلفوا في ذلك: فذهب أصحاب أبي حنيفة، وجماعة من الشافعية، وكثير من أهل الأصول إلى أنه لا يجري فيها، وذهب جماعة من أصحاب الشافعي إلى أنه يجري فيها.

ومعنى القياس في الأسباب: أن يجعل الشارع وصفًا سببًا لحكم، فيقاس عليه وصف آخر، فيحكم بكونه سببًا، وذلك نحو: جعل الزنا سببًا للحد، فيقاس عليه اللواط، في كونه سببًا للحد.

والنزاع إنما هو فيما تغاير فيه السبب في الأصل والفرع، أي: الوصف المتضمن للحكمة، وكذا العلة، وهي الحكمة، وهاهنا السبب سبب واحد، يثبت لهما، أي: لمحلّي الحكم، وهما الأصل والفرع بعلة واحدة. ففي المثلث والمحدد السبب هو القتل العمد العدوان، والعلة الزجر لحفظ النفس، والحكم القصاص، وفي الزنا واللواط السبب إيلاج فرج في فرج محرم شرعًا، مشتبه طبعًا، والعلة الزجر لحفظ النسب، والحكم وجوب الحد.

مسألة: واختلفوا أيضًا: هل يجري القياس في الحدود، والكفارات، أم لا؟ فمنعه الحنفية، وجوزه غيرهم. احتج المانعون بأن الحدود مشتملة على تقديرات لا تعقل، كعدد

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢٠٧/٤)، «التلويح على التوضيح» (٥٨٩/٢)، «نشر البنود» (٢٤٩/٢)، «نهاية السؤل» (٢٩/٣)، «تيسير التحرير» (٧٦/٤).

المائة في الزنا، والثمانين في القذف، فإن العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد، والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الأصل، وما كان يعقل منها، كقطع يد السارق، لكونها قد جنت بالسرقة فقطعت، فإن الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ توجب المنع من إثباته بالقياس، وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات، فإنه لا يعقل، كما لا تعقل أعداد الركعات.

واعلم: أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة، قد قيل: إنه إجماع، وقيل: إنه مذهب الجمهور، وأن المخالف في ذلك شذوذ. ووجه المنع: أن القياس فرع تعقل المعنى المعلن به الحكم في الأصل. واستدل من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه: بأن الأحكام الشرعية متماثلة؛ لأنه يشتملها حد واحد، وهو حد الحكم الشرعي، والمتماثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما؛ لأن حكم الشيء حكم مثله.

وأجيب: بأن هذا القدر لا يوجب التماثل، وهو الاشتراك في النوع، فإن الأنواع المتخالفة قد تندرج تحت جنس واحد، فيعدها حد واحد، وهو حد ذلك الجنس، ولا يلزم من ذلك تماثلها، بل تشترك في الجنس، ويمتاز كل نوع منها بأمريزه، وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عامًّا، لا ما كان يلحقها باعتبار غيره.

الفصل السادس: في الاعتراضات:

ما يعترض به المعارض على كلام المستدل، وهي في الأصل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

تقسيم الاعتراضات:

مطالبات، وقوادح، ومعارضة؛ لأن الكلام المعارض: إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا. الأول: المعارضة. والثاني: إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا. الأول:

المطالبة. والثاني: القدح (١).

وقد ذكرها جمهور أهل الأصول في أصول الفقه، وخالف في ذلك الغزالي، فأعرض عن ذكرها في أصول الفقه، وقال: إنها كالعلاوة عليه، وأن موضع ذكرها علم الجدل.

الفصل السابع: في الاستدلال:

وهو في اصطلاحهم، ما ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس (٢).

أنواع الاستدلال:

النوع الأول: استصحاب الحال.

الثاني: شرع من قبلنا.

الثالث: الاستحسان.

الرابع: المصالح المرسلّة؛ وسنفرد لكل واحد من هذه الأنواع بحثًا، ونلحق بها فوائد، لاتصالها بها بوجه من الوجوه.

الاستدلال بالاستصحاب:

الاستصحاب: أي: استصحاب الحال لأمر وجودي، أو عدي، أو عقلي، أو شرعي؛ ومعناه: أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيقال: الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكل ما كان فيما مضى، ولم يظن عدمه، فهو مظنون البقاء.

قال الخوارزمي في «الكافي»: وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ

(١) انظر: «أصول السرخسي» (٢/٢٣٣)، «روضة الناظر» ص (٣٤٠)، «التلويح على التوضيح» (٢/٦٢٦)، «فوائح

الرحمات» (٢/٣٤٦)، «شرح الكوكب المنير» (٤/٢٤١).

(٢) انظر معنى الاستدلال: «شرح الكوكب» (٤/٣٩٧)، «الإحكام» لابن خزم (١/٣٧)، (٢/٦٧٦).

حكمها من استصحاب الحال في النفي، والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته. انتهى (١).

مسألة: واختلفوا هل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال: الأول: أنه حجة، وبه قالت الحنابلة، والمالكية، وأكثر الشافعية، والظاهرية، سواء كان في النفي أو الإثبات، وحكاه ابن الحاجب عن الأكثر. الثاني: أنه ليس بحجة، وإليه ذهب أكثر الحنفية؛ قالوا: لأن الشبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل، فكذلك في الزمان الثاني. الثالث: أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله عَزَّوَجَلَّ، فإنه لم يكلف إلا ما يدخل تحت مقدوره، فإذا لم يجد دليلاً سواه جاز له التمسك به ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة، فإن المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله: «لم أجد دليلاً على هذا»؛ لأن التمسك بالاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل.

قال الزركشي: لا بد من تنقيح موضع الخلاف، فإن أكثر الناس يطلقه، ويشتبه عليهم موضع النزاع، فنقول: للاستصحاب صور:

إحداها: استصحاب ما دل العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك عند جريان القول المقتضي له، وشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام، ودوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح، فهذا لا خلاف في وجوب العمل به إلى أن يثبت معارض.

الثانية: استصحاب عدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية، كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره، كنفي صلاة سادسة. قال القاضي أبو الطيب: وهذا حجة بالإجماع أي: من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع.

الثالثة: استصحاب الحكم العقلي وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات.

الرابعة: استصحاب الدليل، مع احتمال المعارض، إما تخصيصاً إن كان الدليل

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٠٣)، «المستصفى» (١/٢١٨)، «نهاية السؤل» (٣/١٥٧).



ظاهراً، أو نسحاً إن كان الدليل نصّاً، فهذا أمر معمول به بالإجماع.

الخامسة: الحكم الثابت بالإجماع في محل النزاع وهو راجع إلى الحكم الشرعي، بأن يتفق على حكم في حاله، ثم يتغير صفة المجمع عليه، فيختلفون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال.

مثاله: إذا استدل من يقول إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته؛ لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلّة.

مثال آخر: كقول الظاهرية: يجوز بيع أم الولد؛ لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد، فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد؛ وهذا النوع هو محل الخلاف، كما قاله في «القواطع» وهكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها، فذهب الأكثرون منهم القاضي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، إلى أنه ليس بحجة، وقال الماوردي: إنه قول الشافعي، وجمهور العلماء، فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب، بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الحق به وإلا فلا. قال: وذهب أبو ثور، وداود الظاهري إلى الاحتجاج به، ونقله ابن السمعاني عن المزني، وابن سريج، والصيرفي. والقول الثاني: هو الراجح؛ أن المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل، قائم في مقام المنع، فلا يجب عليه الانتقال عنه إلا بدليل يصلح لذلك، فمن ادعاه جاء به. (١)

الاستدلال، بشرع من قبلنا،

وفي ذلك مسألتان:

التعبد قبل المبعث،

المسألة الأولى: هل كان ﷺ متعبداً قبل البعثة بشرع أم لا؟ وقد اختلفوا في ذلك

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣٤٢/١١)، «شرح الكوكب المنير» (٤٠٣/٤)، «الإحكام» لابن حزم (٥٩٠/٢)، «المستصفى»

(٢١٨/١)، «تيسير التحرير» (١٧٧/٤).

على مذاهب: فقيل: إنه ﷺ كان متعبداً قبل البعثة بشريعة آدم؛ لأنها أول الشرائع. وقيل: بشريعة نوح لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾. وقيل: بشريعة إبراهيم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَنِّي أُنَبِّئُ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾. قال الواحدي: وهذا هو الصحيح.

قال إمام الحرمين: هذه المسألة لا تظهر لها فائدة، بل تجري مجرى التواريخ المنقولة، ووافقه المازري، والماوردي، وغيرهما، وهذا صحيح، فإنه لا يتعلق بذلك فائدة، باعتبار هذه الأمة ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها، وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته؛ وأقرب هذه الأقوال، قول من قال: إنه كان متعبداً بشريعة إبراهيم عليه السلام، فقد كان ﷺ كثير البحث عنها، عاملاً بما بلغ إليه منها، كما يعرف ذلك من كتب السيرة، وكما تفيد الآيات القرآنية من أمره ﷺ بعد البعثة باتباع تلك الملة، فإن ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها، فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن إلا عليها. (١)

التعبد بعد البعثة:

المسألة الثانية: اختلفوا هل كان متعبداً بعد البعثة بشرع من قبله أم لا؟ على أقوال: الأول: أنه لم يكن متعبداً باتباعها، بل كان منهياً عنها، وإليه ذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في آخر قوله. واستدلوا بأنه ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن لم يرشده إلا إلى العمل بالكتاب والسنة، ثم اجتهد الرأي. وصحح هذا القول ابن حزم.

القول الثاني: أنه كان متعبداً بشرع من قبله، إلا ما نسخ منه، نقله ابن السمعاني عن أكثر الشافعية، وأكثر الحنفية. واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ الآية، فإن ذلك مما استدل به في شرعنا على وجوب القصاص، ولو لم يكن

(١) انظر: «المستصفى» (٢/٤٦٦)، «المسودة» ص (١٨٣)، «فوائح الرحموت» (٢/١٨٤)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (٣٦٩)، «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٠٩)، «العدة» (٣/٧٦٦).



متعبداً بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في شرع بني إسرائيل على كونه واجباً في شرعه؛ واستدلوا أيضاً بأنه ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» وقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (١)، وهي مقولة لموسى، فلو لم يكن متعبداً بشرع من قبله، لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة؛ واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس أنه سجد في صورة (ص) وقرأ قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدِ﴾ (٢)، فاستنبط التشريع من هذه الآية؛ واستدلوا أيضاً بما ثبت في الصحيح أنه كان ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه (٣)، فإن هذا يفيد أنه كان متعبداً فيما لم ينزل عليه ولولا ذلك لم يكن لمحبه للموافقة فائدة. ولا أوضح ولا أصرح في الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى: ﴿فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدِ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ أَنْتَبِغَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾.

القول الثالث: الوقف.

وقد فصل بعضهم تفصيلاً حسناً فقال: إنه إذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول، أو لسان من أسلم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار، ولم يكن منسوخاً، ولا مخصوصاً، فإنه شرع لنا، ومن ذكر هذا القرطبي، ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد، لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل، فإطلاقهم مقيد بهذا القيد، ولا أظن أحداً منهم يأباه (٤).

الاستدلال بالاستحسان.

الاستحسان: واختلف في حقيقته: قيل: هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى.

(١) أخرجه مسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ برقم (٣٠٩) (٦٨٠)، وعن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ برقم (٣١٦) (٦٨٤).

(٢) أخرجه البخاري عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ برقم (٣٤٢١).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٣٥٥٨)، ومسلم برقم (٩٠) (٢٣٣٦) عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤١٢)، «العدة» (٣/٧٥٣)، «نزهة الخاطر» (١/٤٠٠)، «مجموع الفتاوى» (٧/١٩)، «فوائح الرحموت» (٢/١٨٤)، «المدخل إلى مذهب أحمد» ص (١٣٤).

وقيل: هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. وقد أنكره الجمهور، حتى قال الشافعي: من استحسّن فقد شرع. (١)

وفي رواية عن الشافعي أنه قال: القول بالاستحسان باطل.

وقال الشافعي في «الرسالة»: الاستحسان تلذذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين؛ لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعا.

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبولا اتفاقا، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا، وما هو مردود اتفاقا، وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال: إن الاستحسان العدول عن قياس إلى قياس أقوى، وقول من قال: إنه تخصيص قياس بأقوى منه، وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال: إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه؛ لأنه إن كان معنى قوله ينقدح أنه يتحقق ثبوته فالعمل به واجب عليه، فهو مقبول اتفاقا، وإن كان بمعنى أنه شك، فهو مردود اتفاقا؛ إذ لا تثبت

(١) قال السيكي في «الأشياء والنظائر» (١٩٦/٢): اشتد النكير عليه - على الاستحسان - سلفا وخلقا حتى قال الشافعي رحمته الله، فيما نقل عنه الثقات: من استحسّن فقد شرع.

وأنا لم أجد إلى الآن هذا في كلامه نصا ولكن وجد في «الأم» في الإقرار والاجتهاد ما يدل على أنه يطلق على القائل به أبلغ من الاستحسان فلقد قال في هذا الباب: إن من قال بالاستحسان فقد قال قولاً عظيماً ووضع نفسه في رأيه واجتهاده واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه كما ابتغاه، وفي أن رأيه أصل ثالث أمر الناس باتباعه؛ وهذا خلاف كتاب الله عز وجل لأن الله تعالى إنما أمر بطاعته وطاعة رسوله ﷺ.

ثم قال ما حاصله: أن المستحسن لا يتمسك بخلاف القاييس، وإن القاييس كان لا يأمن الخطأ إلا أنه يرجوعه إلى أصل من كتاب وسنة مؤد لغرضه بخلاف المستحسن. وأطال في ذلك بحق من القول.

ثم قال: فإن قال قائل: هذا ممن يعقل ما تكلم فتكلم به بعد معرفة هذا، فأرى للإمام أن يمنعه، وإن كان غيبا علم حتى يرجع. واعلم أن القوم لما اشتد عليهم النكير في الاستحسان أخذوا في تفسيره بأمور لا خلاف فيها، وقد عرفت في كتب الأصول. اهـ



الأحكام بمجرد الاحتمال والشك؛ وجعلوا من المتردد أيضًا قول من قال: إنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، فقالوا: إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي ﷺ، فقد ثبت بالسنة، وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة، من غير إنكار، فقد ثبت بالإجماع، وأما غيرها، فإن كان نصًّا أو قياسًا، مما ثبت حجيته، فقد ثبت ذلك به، وإن كان شيئًا آخر، لم تثبت حجيته، فهو مردود قطعًا.

قال بعض المحققين: الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين: أحدهما: واجب بالإجماع، وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي، لحسنه، فهذا يجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع. والضرب الثاني: أن يكون على مخالفة الدليل، مثل أن يكون الشيء محظورًا بدليل شرعي، وفي عادات الناس إباحته، أو يكون في الشرع دليل يغلظه وفي عادات الناس التخفيف، فهذا عندنا يحرم القول به، ويجب اتباع الدليل، وترك العادة والرأي، سواء كان ذلك الدليل نصًّا، أو إجماعًا أو قياسًا. انتهى.

فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلًا؛ لأنه إن كان راجعًا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجًا عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من القول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها أخرى (١).

الاستدلال بالمصالح المرسلّة

المصالح المرسلّة: سماها بعضهم بالاستدلال المرسل، وأطلق إمام الحرمين، وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال.

مسألة: وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب:

الأول: منع التمسك بها مطلقًا وإليه ذهب الجمهور.

(١) انظر في الاستحسان: «شرح الكوكب المنير» (٤٣١/٤)، «المسودة» ص (٤٥١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٥١)،

«الاعتصام» (١١٢/٢)، «نهاية السؤل» (١٦٨/٣).

والثاني: الجواز مطلقاً، وهو المحكي عن مالك.

الثالث: إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، جاز بناء الأحكام عليها، وإلا فلا. الرابع: إن كانت تلك المصلحة ضرورية، قطعية، كلية، كانت معتبرة، فإن فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر، واختار هذا الغزالي، والبيضاوي.

قال ابن دقيق العيد: لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها، وتحقيقها محتاج إلى نظر شديد، وربما يخرج عن الحد، وقد نقلوا عن عمر رضي الله عنه أنه قطع لسان الخطيئة بسبب الهجو، فإن صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة، وهذا يجر إلى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة. قال: وشاورني بعض القضاة في قطع أنملة شاهد، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها، وكل هذه منكرات عظيمة الموقع في الدين، واسترسال قبيح في أذى المسلمين. انتهى (١).

فوائد الاستدلال،

لنذكر هاهنا فوائد لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال.

الفائدة الأولى: قول الصحابي،

اعلم: أنهم قد اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر، ومن نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر، والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم. مسألة: واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين، ومن بعدهم، على أقوال:

الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور.

(١) انظر في المصالح المرسلة: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٣٢)، «مجموع الفتاوى» (١١/٣٤٢)، «الروضة» ص (٦٩)، «المستصفى» (١/٢٨٤)، «الاعتصام» (٢/١١٣).



الثاني: أنه حجة شرعية، مقدمة على القياس، وبه قال أكثر الحنفية، ونقل عن مالك، وهو قديم قولي الشافعي.

الثالث: أنه حجة إذا انضم إليه القياس، فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابي.

وهو ظاهر قول الشافعي في «الرسالة». قال: وأقوال الصحابة إذا تفرق نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس، وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة، صرت إلى اتباع قول واحد منهم إذا لم أجد كتاباً، ولا سنة، ولا إجماعاً، ولا شيئاً يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس. انتهى.

الرابع: أنه حجة إذا خالف القياس؛ لأنه لا محمل له إلا التوقيف، وذلك أن القياس والتحكم في دين الله باطل، فيعلم أنه لم يقلد إلا توقيفاً.

ولا يخفأك أن الكلام في قول الصحابي إذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد، أما إذا لم يكن منها، ودل دليل على التوقيف، فليس مما نحن بصدد.

والحق: أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه، وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة وبين من بعدهم، في ذلك، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية، واتباع الكتاب والسنة، فمن قال: إنها تقوم الحجة في دين الله عَزَّوَجَلَّ بغير كتاب الله، وسنة رسوله، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم، وتقول بالغ فعن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله، أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعاً ثابتاً متقررًا تعم به البلوى، مما لا يدان الله عَزَّوَجَلَّ به، ولا يحل لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله، الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده لا غيرهم، وإن بلغ في العلم والدين عظم المنزلة أي مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة، وارتفاع الدرجة، وعظمة الشأن، وهذا مسلم لا شك

فيه، ولهذا صار مد أحدهم لا تبلغ إليه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجية قوله، والزام الناس باتباعه، فإن ذلك مما لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد.

وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابي، مما روي عنه ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» فهذا لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن، بحيث لا يصح العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشرع، فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطب الجليل، على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة، الثابتة من الكتاب والسنة، وحرصهم على اتباعها، ومشيههم في طريقتها، يقتضي أن اقتداء الغير بهم في العمل بها، واتباعها هداية كاملة؛ لأنه لو قيل لأحدهم لِمَ قلت كذا، أو لِمَ فعلت كذا، لم يعجز من إبراز الحجة من الكتاب والسنة، ولم يتلعثم في بيان ذلك.

وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ من قوله: «اقتدوا بالذين من بعدي؛ أبي بكر وعمر»^(١)، وما صح عنه من قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»^(٢).

فاعرف هذا، واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمدا ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا ولا جعل شيئا من الحجة عليك في قول غيره، كائنا من كان^(٣).

(١) حديث حذيفة، أخرجه الترمذي (٣٦٦٣)، وابن أبي شيبة (١١/١٢)، وأحمد (٣٨٥/٥)، وابن أبي عاصم (١١٤٨) وغيرهم، والحديث حسن بشواهد، وشاهده في مسلم عن أبي قتادة (٦٨١).

(٢) تقدم عن العرياض، وهو حديث حسن.

(٣) إنكار حجية قول الصحابي ينسب إلى جمهور الأصوليين، وهو قول الشافعي في الجديد والرواية الثانية لأحمد، ورجحه الشوكاني هما وغيره.

انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٢٣)، «المسودة» ص (٣٣٧)، «المستصفى» (١/٢٦١)، «التمهيد» للأسنوي ص (١٥٣)، «التوضيح على التنقيح» (٢/٢٧٧)، «فواتح الرحموت» (٢/١٨٦).

الفائدة الثانية، الأخذ بأقل ما قيل،

قال ابن السمعاني: وحقيقته أن يختلف المختلفون في أمر على أقاويل، فيأخذ بأقلها إذا لم يدل على الزيادة دليل.

والحاصل: أنهم جعلوا الأخذ بأقل ما قيل متركبًا من الإجماع والبراءة الأصلية، وقد أنكر جماعة الأخذ بأقل ما قيل.

قال ابن حزم: وإنما يصح إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام، ولا سبيل إليه، وحكى قولاً بأنه يؤخذ بأكثر ما قيل، ليخرج عهدة التكليف بيقين. ولا يخفك أن الاختلاف في التقدير بالقليل والكثير إن كان باعتبار الأدلة ففرض المجتهد أن يأخذ بما صح له منها، مع الجمع بينهما إن أمكن، أو الترجيح إن لم يمكن، وقد تقرر أن الزيادة الخارجة من مخرج صحيح، الواقعة غير منافية للمزيد مقبولة، يتعين الأخذ بها، والمصير إلى مدلولها، وإن كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب، فلا اعتبار عند المجتهد بمذاهب الناس، بل هو متعبد باجتهاده، وما يؤدي إليه نظره، من الأخذ بالأقل، أو بالأكثر، أو بالوسط. وأما المقلد فليس له من الأمر شيء، بل هو أسير إمامه في جميع مسائل دينه، وليته لم يفعل، وقد أوضحنا الكلام في التقليد في المؤلف الذي سميناه «أدب الطلب»، وفي الرسالة المسماة «القول المفيد في حكم التقليد».

وكما وقع الخلاف في مسألة الأخذ بأقل ما قيل، كذلك وقع الخلاف في الأخذ بأخف ما قيل، وقد صار بعضهم إلى ذلك، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وقوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة»^(١) وقوله: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»^(٢) وبعضهم صار إلى الأخذ بالأشق، ولا معنى للخلاف في مثل هذا؛ لأن الدين كله يسر، والشرعية جميعها سمحة سهلة.

(١) أخرجه أحمد (١١٦/٦).

(٢) أخرجه مسلم من حديث أبي موسى (١٧٣٢). وأخرج البخاري من حديث أنس (٦٩)، ومسلم (١٧٣٤).

والذي يجب الأخذ به ويتعين العمل عليه هو ما صح دليله، فإن تعارضت الأدلة لم يصلح أن يكون الأخف مما دلت عليه، أو الأشق مرجحاً، بل يجب المصير إلى المرجحات المعتمدة. (١)

الفائدة الثالثة، النافي للحكم هل يلزمه الدليل

لا خلاف أن المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، وأما النافي له، فاختلِفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: أنه يحتاج إلى إقامة الدليل على النفي.

قال القاضي في «التقريب»: إنه الصحيح، وبه قال الجمهور، قالوا: لأنه مدع، والبيئة على المدعي، ولقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ فذمهم على نفي ما لم يعلموه مبيناً، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١١) في جواب قولهم: ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى﴾.

ولا يخافك أن الاستدلال بهذه الأدلة واقع في غير موضعه، فإن النافي غير مدع، بل قائم مقام المنع، متمسك بالبراءة الأصلية، ولا هو مكذب بما لم يحيط بعلمه، بل واقف حتى يأتيه الدليل، وتضطره الحجة إلى العمل.

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١١) فهو نصب للدليل في غير موضعه، فإنه إنما طلب منهم البرهان لادعائهم أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى.

■ المذهب الثاني: أنه لا يحتاج إلى إقامة دليل، وإليه ذهب أهل الظاهر، إلا ابن حزم، فإنه رجح المذهب الأول؛ قالوا: لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم، فمن نفى الحكم فله أن يكتفي بالاستصحاب، وهذا المذهب قوي جداً، فإن النافي عهده أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير إليها ويكفيه في عدم إيجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٢/٢٥٧)، «المستصفى» (١/٢١٦)، «فواتح الرحموت» (٢/٢٤١).



الأصلية فإنه لا ينقل عنها إلا دليل يصلح للنقل.

قلت: بل هو الحق (أي المذهب الثاني) - وهذه الجملة قالها عند المذهب السادس -.

الفائدة الرابعة، سد الذرائع،

الذريعة: هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور.

قال الباجي: ذهب مالك إلى المنع من الذرائع، وقال أبو حنيفة، والشافعي: لا يجوز منعها. استدل المانع بمثل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا﴾ وقوله: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ وما صح عنه ﷺ من قوله: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوهما وباعوها وأكلوا أثمانها»^(١)، قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢)، وقوله: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، والمؤمنون وقافون عند الشبهات»^(٣)، وقوله ﷺ: «من حام حول الحمى يوشك أن يواقع».

قال القرطبي: اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعاً أو لا؟ الأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه، ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والذي لا يلزم، إما أن يفضي إلى المحظور غالباً، أو ينفك عنه غالباً، أو يتساوى الأمران، وهو المسمى بالذرائع عندنا، فالأول لا بد من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من يراعيه، ومنهم من لا يراعيه، وربما يسميه التهمة البعيدة، والذرائع الضعيفة.

قال القرافي: إن من الذرائع ما هو معتبر بالإجماع، كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله.

(١) أخرجه البخاري (٣٤٦٠)، ومسلم من حديث جابر بن عبد الله (١٥٨٣).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٥١٨)، والنسائي (٣٢٧/٨)، والطيالسي برقم (١١٧٨)، وابن حبان في صحيحه (٧٢٢)، والحاكم في «المستدرک» (١٣/٢) من حديث الحسن بن علي وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه البخاري عن النعمان بن بشير بدون «والمؤمنون وقافون عند الشبهات» (٥٢)، ومسلم (١٥٥٩).

ومنها: ما هو ملغى إجماعاً، كزراعة العنب، فإنها لا تمنع خشية الخمر، وإن كانت وسيلة إلى المحرم. ومنها: ما هو مختلف فيه، كبيع الآجال، فنحن نعتبر الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا في أصل القضية، أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا. اهـ

قال ابن الرفعة: الذريعة ثلاثة أقسام: أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام، فهو حرام عندنا وعندهم، يعني: عند الشافعية والمالكية. والثاني: ما يقطع بأنه لا يوصل، ولكن اختلط بما يوصل، فكان من الاحتياط سد الباب، وإلحاق الصورة النادرة، التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها، الموصل إليه، وهذا غلو في القول بسد الذرائع. والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب متفاوتة ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها.

قال: ونحن نخالفهم في جميعها إلا القسم الأول؛ لانضباطه وقيام الدليل عليه. انتهى.

ومن أحسن ما يستدل به على هذا الباب ما قدمنا ذكره من قوله ﷺ: «ألا وإن حمى الله معاصيه، فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه» وهو حديث صحيح. ويلحق به ما قدمنا ذكره من قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وهو حديث صحيح أيضاً، وقوله ﷺ: «الإثم ما حاك في صدرك، وكهرت أن يطلع عليه الناس»^(١) وهو حديث حسن، وقوله ﷺ: «استفت قلبك وإن أفثاك المفتون»^(٢) وهو حديث حسن أيضاً^(٣).

الفائدة الخامسة: دلالة الاقتران:

قال بها جماعة من أهل العلم، فمن الحنفية أبو يوسف، ومن الشافعية المزني، وابن

(١) أخرجه مسلم (٢٥٥٣) من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أحمد من حديث وابصة (٢٢٨/٤)، والداري (٢٤٥/٢).

(٣) انظر معنى الذرائع: «إعلام الموقعين» (٢٠٥/٣)، «الفروق» (٢٦٦/٣)، «الموافقات» (٢٨٥/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٧٤٥/٢)، «الاعتصام» (٣٤٤/١)، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (٤٠٦)، «شرح الكوكب المنير» (٤٣٤/٤).



أبي هريرة، وحكى ذلك الباجي عن بعض المالكية، قال: ورأيت ابن نصر يستعملها كثيراً.

ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ قال: فقرن بين الخيل والبغال والحمير، والبغال والحمير لا زكاة فيها إجماعاً، فكذلك الخيل. وأنكر دلالة الاقتران الجمهور فقالوا: إن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم.

واحتج المثبتون لها بأن العطف يقتضي المشاركة. وأجاب الجمهور: بأن الشركة إنما تكن في المتعاطفات الناقصة، المحتاجة إلى ما تتم به، فإذا تمت بنفسها فلا مشاركة، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ فإن الجملة الثانية معطوفة على الأولى، ولا تشاركها في الرسالة، ونحو ذلك كثير من الكتاب والسنة، والأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه، ولا يشاركه غيره فيه، فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فلدليل خارجي، ولا نزاع فيما كان كذلك، ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران، بل للدليل الخارجي، أما إذا كان المعطوف ناقصاً، بأن لا يذكر خبره، كقول القائل: فلانة طالق وفلانة، فلا خلاف في المشاركة، ومثله عطفت المفردات، وإذا كان بينهما مشاركة في العلة، فالتشارك في الحكم إنما كان لأجلها، لا لأجل الاقتران.

وقد احتج الشافعي على وجوب العمرة بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾. قال البيهقي: قال الشافعي: الوجوب أشبه بظاهر القرآن؛ لأنه قرنهما بالحج. انتهى.

قال القاضي أبو الطيب: قول ابن عباس: إنها لقرينتها، إنما أراد أنها قرينة الحج في الأمر وهو قوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، والأمر يقتضي الوجوب، فكان احتجاجه بالأمر دون الاقتران.

وقال الصيرفي في «شرح الرسالة»: في حديث أبي سعيد: «غسل الجمعة على كل محتمل، والسواك، وأن يمس الطيب»^(١) فيه دلالة على أن الغسل غير واجب؛ لأنه قرنه

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي سعيد الخدري (٨٨٠)، ومسلم (٨٤٦).

بالسواك، والطيب، وهما غير واجبين بالاتفاق (١).

الفائدة السادسة، دلالة الإلهام:

قال صاحب «نهاية الغريب»: الملهم: هو الذي يلقي في نفسه الشيء، فيخبر به حدسًا وفراسة، وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده، كأنهم حدثوا بشيء فقالوه.

ويجاء عن هذا الكلام: بأن مدعي الإلهام لا يحصر الأدلة في الإلهام، حتى يكون استدلاله بغير الإلهام مناقضًا لقوله، نعم إن استدل على إثبات الإلهام بالإلهام، كان في ذلك مصادرة على المطلوب؛ لأنه استدل على محل النزاع بمحل النزاع. ثم على تقدير الاستدلال لثبوت الإلهام بمثل ما تقدم من الأدلة، من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الإلهام له صحيحة، وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا بمتساهلة. (٢)

الفائدة السابعة، في رؤية النبي ﷺ:

ذكر جماعة من أهل العلم منهم الأستاذ أبو إسحاق: أنه يكون حجة ويلزم العمل به. وقيل: لا يكون حجة، لا يثبت به حكم شرعي، وإن كانت رؤية النبي ﷺ حق، والشیطان لا يتمثل به لكن النائم ليس من أهل التحمل للرواية، لعدم حفظه. وقيل: إنه يعمل به، ما لم يخالف شرعًا ثابتًا.

(١) قال ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٣٥٦/٢): دلالة الاقتران تظهر قوتها في موطن وضعفها في موطن وتسوي الأمرين في موطن، فإذا جمع المقترنين لفظ اشتراك في إطلاقه واقتربا في تفصيله قويت الدلالة..

انظر: «البحر المحيط» (٣٩٧/٤)، «المسودة» (١٤٠، ١٤١)، و«شرح الكوكب المنير» (٢٥٩/٣ - ٢٦٢)، و«أضواء

البيان» (٢٥٦/٢).

(٢) قال الجرجاني: وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفية «التعريفات» ص (٣٥).

قال المناوي: وذلك لأن على قلب المؤمن نورًا يتقيد، فإذا ورد عليه الحق التقى هو ونور القلب فامتزجا وائتلفا، فاطمأن القلب وهش، وإذا ورد عليه الباطل نفر نور القلب ولم يمازجه، فاضطرب القلب. «فيض القدير» (٢١٨/٣).

«شرح الكوكب المنير» (٣٣٠/١)، «حاشية البناني على جمع الجوامع» (٣٥٦/٢)، «الفتاوي» لابن تيمية (١٠/

٧٦٦ - ٤٧٩)، (٦٨/١٣)، «مدارج السالكين» (١/٤٤ - ٥٠).

ولا يخفأك أن الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبينا ﷺ قد كمله الله عزَّ وجلَّ، وقال: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم بعد موته ﷺ، إذا قال فيها بقول، أو فعل فيها فعلاً يكون دليلاً وحجة، بل قد قبضه الله إليه بعد أن كمل لهذه الأمة ما شرعه لها على لسانه، ولم يبق بعد ذلك حاجة للأمة في أمر دينها، وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع، وتبيينها بالموت، وإن كان رسولاً حياً وميتاً، وبهذا تعلم أن لو قدرنا ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله ﷺ وفعله حجة عليه، ولا على غيره من الأمة (١).

* * *

(١) قال القرافي في «أنوار البروق في أنواع الفروق» (٣٤٣/٨): وقد وجه عدم ثبوت الأحكام الشرعية بالرؤيا العلامة العطار على محلى جمع الجوامع فقال: ولا يلزم من صحة الرؤيا التعويل عليها في حكم شرعي لاحتمال الخطأ في التحمل وعدم ضبط الراي حكي أن رجلاً رآه ﷺ في المنام يقول له إن في المحل الفلاني ركازاً اذهب فخذ، ولا خمس عليك فذهب فوجده فاستفتى العلماء فقال العز بن عبد السلام: أخرج الخمس فإنه ثبت بالتواتر، وقصارى رؤيتك الآحاد اه فافهم. اه
انظر: «البحر المحيط» (٤٠٣/٤)، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» (١٤٩/١).

القسم السادس

الاجتهاد والتقليد

وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي

المقصد السادس، من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والتقليد

الفصل الأول: الاجتهاد

أما الفصل الأول: في الاجتهاد: ففيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: في حد الاجتهاد

وهو في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة، ليخرج عنه ما لا مشقة فيه (١).

وفي الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط.

فقولنا: بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التقصير، فإن معنى بذل الوسع: أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب، ويخرج بالشرعي اللغوي، والعقلي، والحسي، فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدًا اصطلاحًا، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي، فإنه لا يسمى اجتهدًا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهدًا عند المتكلمين.

ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرًا، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي، فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي.

وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال: بذل الفقيه الوسع ولا بد من ذلك، فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهدًا اصطلاحًا. ومنهم من قال: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فزاد قيد الظن؛ لأنه لا اجتهد في القطعيات. (٢)

(١) انظر: «المصباح المنير» (١/١٥٥)، «أساس البلاغة» ص (١٤٤)، «معجم المقاييس» (١/٤٨٧).

(٢) انظر معنى الاجتهاد: «المستصفى» (٢/٣٥٠)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٢٩)، «مجموع الفتاوى» (٢٠/٢٠٢)،

«شرح الكوكب المنير» (٤/٤٥٨)، «نهاية السؤل» (٣/٢٣٣)، «التلويح على التوضيح» (٣/٦٢)، «فواتح الرحموت»

(٢/٣٦٢)، «الإحكام» لابن حزم (١/٤١)، (٢/١١٥٥).

شروط المجتهد:

إذا عرفت هذا، فالمجتهد: هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي، ولا بد أن يكون بالغًا عاقلًا، قد ثبت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها، وإنما يتمكن من ذلك بشروط:

الأول: أن يكون عالمًا بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر في أحدهما لم يكن مجتهدًا، ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل ما يتعلق منهما بالأحكام.

قال الغزالي وابن العربي: والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية.

دعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هو باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك، بل من له فهم صحيح، وتدبر كامل، يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال. قيل: ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، لا بطريق التضمن والالتزام.

مسألة: اختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة، فقليل: خمسمائة حديث، وهذا من أعجب ما يقال، فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة. ولا يخفak أن كلام أهل العلم في هذا الباب بعضه من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط.

والحق: الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن، كالأمهات الست، وما يلتحق بها: مشرقًا على ما اشتملت عليه المسانيد، والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له، مستحضرة في ذهنه، بل أن يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها، بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييز

بين الصحيح منها، والحسن، والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظًا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح، وما لا يوجب من الأسباب، وما هو مقبول منها، وما هو مردود، وما هو قاذح من العلل، وما هو غير قاذح.

الشرط الثاني: أن يكون عارفًا بمسائل الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه، إن كان ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعي، وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من المسائل.

الشرط الثالث: أن يكون عالمًا بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيبًا لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه، وإنما يتمكن من معرفة معانيها، وخواص تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالمًا بعلم النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، حتى يثبت له في كل فن من هذه الفنون ملكة، يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه بذلك ينظر في الدليل نظرًا صحيحًا، ويستخرج منه الأحكام استخراجًا قويًا.

ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصر من مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها، فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصرًا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه.

والحاصل: أنه لا بد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن.

قال الإمام الشافعي: يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه. قال الماوردي: ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره.

الشرط الرابع: أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه، لاشتماله على ما تمس حاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلع على مختصراته، ومطولاته، بما تبلغ إليه طاقته، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضًا أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرًا يوصله إلى ما هو الحق فيها، فإنه إذا فعل ذلك تمكن من رد الفروع إلى أصولها، بأيسر علم، وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد، وخبط فيه وخط.

الشرط الخامس: أن يكون عارفًا بالناسخ والمنسوخ، بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك، مخافة أن يقع في الحكم بالمنسوخ.

مسألة: قد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقلي، ولم يشترطه الآخرون، وهو الحق؛ لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا على الأدلة العقلية.

مسألة: اختلفوا أيضًا في اشتراط علم أصول الدين، فمنهم من اشترط ذلك، ومنهم من لم يشترط ذلك، وإليه ذهب الجمهور.

مسألة: واختلفوا أيضًا في اشتراط علم الفروع، فذهب جماعة منهم الأستاذ أبو إسحاق إلى اشتراطه، واختاره الغزالي وقال: إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق لتحصيل الدربة في هذا الزمان، وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه، قالوا: وإلا لزم الدور، وكيف يحتاج إليه، وهو الذي يولدها، بعد حيازته لمنصب الاجتهاد.

الشرط السادس: وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل، وهو كذلك، ولكنه مندرج تحت العلم بالسنة، فإنه لا يتم العلم بها بدونه كما قدمنا.

الشرط السابع: وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشروطه وأركانه، قالوا: لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وهو كذلك، ولكنه مندرج



تحت علم أصول الفقه فإنه باب من أبوابه، وشعبة من شعبه (١).

وإذا عرفت معنى الاجتهاد، والمجتهد، فاعلم: أن المجتهد فيه، هو الحكم الشرعي العملي.

قال في «المحصول»: المجتهد فيه: هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بالشرعي عن العقلية، ومسائل الكلام. وبقولنا: ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، وما اتفقت عليه الأئمة من جليات الشرع.

المسألة الثانية: هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا:

فذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد، قائم بحجج الله، يبين للناس ما نزل إليهم. قال بعضهم: ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية؛ لأن الاجتهاد من فروض الكفايات.

حكى الزركشي في «البحر» عن الأكثرين: أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد، وبه جزم صاحب «المحصول». قال الرافعي: الخلق كالمثقفين على أنه لا مجتهد اليوم.

قال الزركشي: ولعله أخذه من كلام الإمام الرازي، أو من قول الغزالي في «الوسيط»: قد خلا العصر عن المجتهد المستقل.

قال الزركشي: ونقل الاتفاق عجيب. انتهى.

ما قاله الغزالي رَحِمَهُ اللهُ: من أنه قد خلا العصر عن المجتهد، قد سبقه إلى القول به القفال، ولكنه ناقض ذلك فقال: إنه ليس بمقلد للشافعي، وإنما وافق رأيه رأيه، كما نقل ذلك عنه الزركشي، وقال: قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد، مما يقضى منه العجب.

ولا يخفak أن القول بكون الاجتهاد فرضاً، يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد،

(١) انظر شروط الاجتهاد: «الرسالة» ص (٥٠٩)، «نهاية السؤل» (٢٤٤/٣)، «فواتح الرحموت» (٣٦٣/٢)، «الموافقات»

(٦٧/٤)، «الرد إلى من أخلد إلى الأرض» ص (١١٣)، «المقنع» (٢٤٧/٤)، «شرح الكوكب المنير» (٤٥٩/٤)، «الوسيط»

ص (٤٨٦).

وبدل على ذلك ما صح عنه عليه السلام من قوله: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة».

قال الزركشي: ومن كان له إلمام بعلم التاريخ، واطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتبره أهل العلم في الاجتهاد.

فإنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين؛ لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت، وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دونت، وتكلم الأئمة على التفسير والترجيح، والتصحيح، والتجريح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد، وقد كان السلف الصالح، ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين، ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح، وعقل سوي. وإذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين إنما أتوا من قبل أنفسهم، فإنهم لما عكفوا على التقليد، واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة، حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه، واستصعبوا ما سهله الله على من رزقه العلم والفهم، وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة. اهـ

وبالجملة فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير إفادة، فإن أمره أوضح من كل واضح، وليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف، ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال، وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون، ولا هي أول مقالة قالها المقصرون، ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عزَّ وجلَّ، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده، ثم على عبادة الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة.

ويا لله العجب من مقالات هي جهالات، وضلالات، فإن هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة، وأنه لم يبق إلا تقليد الرجال، الذين هم متعبدون بالكتاب

والسنة، كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء، فإن كان التعبّد بالكتاب والسنة مختصّاً بمن كانوا في العصور السابقة، ولم يبق لهؤلاء إلا التقليد لمن تقدمهم، ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله، من كتاب الله وسنة رسوله، فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة، والمقالة الزائفة، وهل النسخ إلا هذا ﴿سُبْحَانَكَ مَاذَا هُنَّ عَظِيمَةٌ﴾ (١).

المسألة الثالثة: في تجزيء الاجتهاد:

وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها، فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أولاً، بل لابد أن يكون مجتهداً مطلقاً، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل؟ فذهب جماعة إلى أنه يتجزأ، وعزاه الصفي الهندي إلى الأكثرين.

قال ابن دقيق العيد: وهو المختار؛ لأنها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية، حتى تحصل المعرفة بآخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد. اهـ

وذهب آخرون إلى المنع؛ لأن المسألة في نوع من الفقه، ربما كان أصلها في نوع آخر منه.

احتج الأولون: بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل، واللازم منتفٍ، فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب، وكثير منهم سئل عن مسائل، فأجاب في البعض، وهم مجتهدون بلا خلاف، ومن ذلك ما روي أن مالكا سئل عن أربعين مسألة، فأجاب في أربع منها، وقال في الباقي: لا أدري.

ولا فرق عند التحقيق بين الصورتين في امتناع تجزيء الاجتهاد، فإنهم قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٠٤/٢٠)، «إعلام الموقعين» (٢٧٠/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥٦٤/٤)، «فواتح الرحموت» (٣٩٩/٢)، «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» ص (٦٧، ٩٧)، «الملل والنحل» (٢٠٥/١).

وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأما من ادعى الإحاطة بما يحتاج في باب دون باب، أو في مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك؛ لأنه لا يزال يجوز للغير ما قد بلغ إليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنه بذلك؛ فهو مجازف، وتوضح مجازفته بالبحث معه. (١)

المسألة الرابعة: جواز الاجتهاد للأنبياء:

اختلفوا في جواز الاجتهاد للأنبياء، صلوات الله عليهم، بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلاً تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين، حكى هذا الإجماع ابن فورك، والأستاذ أبو منصور؛ وأجمعوا أيضًا على أنه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا، وتدبير الحروب، ونحوها، حكى هذا الإجماع سليم الرازي، وابن حزم.

وذلك كما قلت وقع من نبينا ﷺ من إرادته بأن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة (٢)، وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة (٣). (٤).

مسألة: فأما اجتهادهم في الأحكام الشرعية، والأمور الدينية، فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: ليس لهم ذلك، لقدرتهم على النص بنزول الوحي، وقد قال سبحانه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (١) والضمير يرجع إلى النطق المذكور قبله بقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (٢)؛ وقد حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي.

وقال القاضي في «التقريب»: كل من نفى القياس أحال تعبد النبي ﷺ به. قال الزركشي: وهو ظاهر اختيار ابن حزم.

- (١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٠٤/٢٠)، (٢١٢)، «إعلام الموقعين» (٢٧٥/٤)، «شرح الكوكب المنير» (٤٧٤/٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٣٨)، «المستصفى» (٣٥٣/٢).
- (٢) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (٣٤٠/٣)، وابن هشام في «سيرته» (١٧٦/٣).
- (٣) أخرجه مسلم عن عائشة وثابت وأنس بن مالك (٢٣٦٣).
- (٤) يحكى الإجماع من سليم الرازي وابن حزم وغيرهما. انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٧٤/٤)، «الإحكام» لابن حزم (٧٠٣/٢).

واحتجوا أيضًا بأنه ﷺ كان إذا سئل ينتظر الوحي، ويقول: «ما أنزل علي في هذا شيء»، كما قال لما سئل عن زكاة الحمير؟ فقال: «لم ينزل علي في ذلك إلا هذه الآية الجامعة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨)» (١)، وكذا انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه.

المذهب الثاني: أنه يجوز لنبينا ﷺ، ولغيره من الأنبياء، وإليه ذهب الجمهور. واحتجوا بأن الله سبحانه خاطب نبيه ﷺ كما خاطب عباده، وضرب له الأمثال، وأمره بالتدبر والاعتبار، وهو أجل المتفكرين في آيات الله، وأعظم المعبرين بها، وأما قوله: ﴿وَمَا يَطُوقُ عَنِ الْمَوْتِ﴾ (٢) «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (٣) فالمراد به القرآن؛ لأنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ﴾؛ ولو سلم لم يدل على نفي اجتهاده؛ لأنه ﷺ إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي، لم يكن نطقاً عن الهوى، بل عن الوحي، وإذا جاز لغيره من الأمة أن يجتهد بالإجماع، مع كونه معرضاً للخطأ، فلأن يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالأولى (٢).

وأيضاً قد وقع ذلك كثيراً منه ﷺ، ومن غيره من الأنبياء فأما منه فمثل قوله: «أرأيت لو تمضمضت» (٣) «أرأيت لو كان علي أيبك دين»، وقوله للعباس: «إلا الإذخر» لم ينتظر الوحي في هذا، ولا في كثير مما سئل عنه، وقد قال ﷺ: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه»، وأما من غيره فمثل قصة داود وسليمان.

المذهب الثالث: الوقف عن القطع بشيء من ذلك، زعم الصيرفي في «شرح الرسالة» أنه مذهب الإمام الشافعي؛ لأنه حكى الأقوال ولم يختار شيئاً منها. ولا وجه للوقف في هذه المسألة لما قدمنا من الأدلة الدالة على الوقوع، على أنه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قول الله عز وجل: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ﴾ فعاتبه على ما وقع منه، ولو كان ذلك بالوحي لم

(١) أخرجه مسلم من حديث أبو هريرة (٩٨٧).

(٢) انظر مسألة وقوع الخطأ وعدمه: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٨٠)، «المسودة» ص (٥٠٩)، «المستصفى» (٢/٣٥٥)، «نهاية السؤل» (٣/٢٣٩)، «الإحكام» لابن حزم (٢/٧٠٥).

(٣) أخرجه أحمد (١/٢١) و (١/٥٢)، وعبد بن حميد (٢١) و «الداري» (١٧٢٤) و «أبو داود» (٢٣٨٥) و «النسائي» في «الكبرى» (٣٠٣٦) و «ابن خزيمة» (١٩٩٩)؛ قال أبو عبد الرحمن النسائي: هذا حديث منكرو، ولا ندري بمن هذا.

يعاتبه، ومن ذلك ما صح عنه عليه السلام، من قوله: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى» (١) أي: لو علمت أولاً ما علمت آخرًا ما فعلت، ذلك ومثل ذلك لا يكون فيما عمله عليه السلام بالوحي، وأمثال ذلك كثيرة، كمعاتبته عليه السلام على أخذ الفداء من أسرى بدر بقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَتْ لِيَنْبِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَنْتَرَى حَتَّى يَتَخَيَّرَ فِي الْأَرْضِ ﴾ وكما في معاتبته عليه السلام بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾ إلى آخر ما قصه الله من ذلك في كتابه العزيز. والاستيفاء لمثل هذا يفضي إلى بسط طويل، وفيما ذكرنا يغني عن ذلك، ولم يأت المانعون بحجة تستحق المنع، أو التوقف لأجلها (٢).

المسألة الخامسة: في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام

فذهب الأكثر إلى جوازه ووقوعه، واختاره جماعة من المحققين، ومنهم من منع ذلك، ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر، فأجازه لمن غاب عن حضرته عليه السلام، دون من كان في حضرته الشريفة عليه السلام، واختاره أكثر الفقهاء.

قال ابن حزم: إن كان اجتهاد الصحابي في عصره عليه السلام، في الأحكام، كالإيجاب شيء، أو تحريمه، فلا يجوز، كما وقع من أبي السنابل من الإفتاء باجتهاده في الحامل المتوفى عنها زوجها، أنها تعتد بأربعة أشهر وعشر فأخطأ في ذلك (٣)، وإن كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز، كاجتهادهم فيما يجعلونه علمًا للدعاء إلى الصلاة (٤)؛ لأنه لم يكن فيه إيجاب شريعة تلزم، وكاجتهاد قوم بحضرته عليه السلام فيمن هم السبعون ألفًا الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر (٥)، فأخطئوا في ذلك، وبين لهم النبي عليه السلام من هم، ولم يعنفهم في اجتهادهم.

ومنهم من قال: إنه يجوز للحاضر في مجلس النبي عليه السلام أن يجتهد إذا أمره بذلك، كما

(١) أخرجه البخاري (١٦٥١)، ومسلم (١٢١١).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٧٥/٤)، «نهاية السؤل» (٢٣٧/٣)، «المستصفى» (٣٥٥/٢)، «تيسير التحرير» (١٨٣/٤)، «فوائح الرحموت» (٣٦٦/٢)، «التمهيد» للأسنوي ص (١٥٩).

(٣) أخرجه مسلم (١٤٨٥).

(٤) أخرجه البخاري عن ابن عمر (٦٠٤)، ومسلم (٣٧٧).

(٥) أخرجه البخاري (٥٧٠٥)، ومسلم (٢٢٠).

وقع منه ﷺ من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة، وإن لم يأمره النبي ﷺ لم يجز له الاجتهاد (١)، إلا أن يجتهد، ويعلم به النبي ﷺ فيقرره عليه، كما وقع من أبي بكر رضي الله عنه في سلب القتيل، فإنه قال: لاها الله إذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله فيعطيك سلبه. (٢) فقرره النبي ﷺ وكذلك امتناع علي رضي الله عنه من محو اسم النبي ﷺ من الصحيفة (٣).

والحق: ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرة ﷺ فلا يجوز له الاجتهاد لتعين السؤال منه للنبي ﷺ فيما نابه من الأمر، وبين من كان غائباً عنه، فيجوز له الاجتهاد.

وقد وقع من ذلك واقعات متعددة، كما وقع من عمرو بن العاص من صلاته بأصحابه، وكان جنباً ولم يغتسل، بل تيمم وقال: سمعت الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (٤)، فقرره النبي ﷺ على ذلك، وكما وقع منه ﷺ من الأمر بالنداء يوم انصرافه من الأحزاب بأنه «لا يصلين أحد إلا في بني قريظة» فتخوف ناس من فوت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ (٥) وإن فات الوقت، فما عنف أحداً من الفريقين.

قال الفخر الرازي في «المحصول»: الخلاف في هذه المسألة لا ثمرة له في الفقه؛ واعترض عليه في ذلك.

ولا وجه للاعتراض؛ لأن الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي ﷺ كان حجة وشرعاً بالتقرير، لا باجتهاد الصحابي، وإن لم يبلغه كان اجتهاد الصحابي فيه الخلاف المتقدم في قول الصحابي، عند من قال بجوازه في عصره ﷺ لا عند من منع منه، وإن بلغ

(١) أخرجه البخاري (٣٠٤٣)، ومسلم (١٧٦٨).

(٢) أخرجه البخاري (٢١٠٠)، ومسلم (١٧٥١).

(٣) أخرجه البخاري (٢٦٩٨)، ومسلم (١٧٨٣).

(٤) أخرجه البخاري معلقاً، كتاب التيمم، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت. وأخرجه أبو داود (٣٣٥).

(٥) أخرجه البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما (٩٤٦)، ومسلم (١٧٧٠).

النبي ﷺ وأنكره، أو قال بخلافه، فليس في ذلك الاجتهاد فائدة؛ لأنه قد بطل بالشرع (١).

المسألة السادسة: أعمال المجتهد

فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل في اجتهاده ويعتمد عليه: فعليه: أولاً: أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيهما قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما، وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما، فإن لم يجد نظر في أفعال النبي ﷺ، ثم في تقريراته لبعض أمته، ثم في الإجماع، إن كان يقول بحجيته، ثم في القياس، على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة، كلاً أو بعضاً.

وما أحسن ما قاله الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الغزالي: أنها إذا وقعت الواقعة للمجتهد، فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه عَرَضَهَا على الخبر المتواتر، ثم الأحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات، من قياس، وخبر، فإن لم يجد مخصصاً حكم به، وإن لم يعثر على ظاهر، من كتاب ولا سنة، نظر إلى المذاهب فإن وجدها مجعاً عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات؛ فإن عدم قاعدة كلية نظر في المنصوص، ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر به إلى القياس، فإن أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعول على طرد. انتهى.

وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية، وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول، فإن أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح بالمرجحات التي سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

وعندي: أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همته، واستعان بالله عَزَّوَجَلَّ، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه، ومرمى قصده، الوقوف على الحق، والعثور على الصواب، من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيهما ما

(١) انظر جواز اجتهاد من عاصره ﷺ عقلاً وشرعاً ووقوعه: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٨١)، «المسودة» ص (٥١١)، «الإحكام» لابن حزم (٢/٦٩٨)، «المستصفى» (٢/٣٥٤).



يطلبه، فإنهما الكثير الطيب، والبحر الذي لا ينزف، والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال، والمعتصم الذي يأوي إليه كل خائف، فاشدد يدك على هذا، فإنك إن قبلته بصدر منشرح، وقلب موفق، وعقل قد حلت به الهداية، وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائنًا ما كان. فإن استبعدت هذا المقال، واستعظمت هذا الكلام، وقلت كما قاله كثير من الناس: إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث، فمن نفسك أتيت، ومن قبل تقصيرك أصبت، وعلى نفسها براقش تجني^(١)، وإنما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم موفقين وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية.

- قال الشاعر (٢):-

لا تعذل المشتاق في أشواقه حتى تكن حشاك في أحشائه

- وقال الشاعر (٣):-

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيتها

- وقال الشاعر (٤):-

دع عنك تعنيفي وذق طعم الهوى فإذا عشقت فعند ذلك عنف

المسألة السابعة: في إصابة المجتهد وخطاه

المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب والتي الحق فيها مع واحد، الفرع الأول:

(١) براقش اسم كلبة لها قصة وهي كما قال أبو عبيد عن أبي عبيدة قال: براقش اسم كلبة نبحت على جيش مروا ولم يشعروا بالحي الذي فيه الكلبة، فلما سمعوا نباحها علموا أن هناك أهلها فعطفوا عليهم فاستباحوهم، فذهب مثلاً بقولهم: «على أهلها دلت براقش». ويروى أن براقش اسم امرأة ابنة ملك قديم خرج أبوها إلى بعض مغازيه واستخلفها فأغراها بعضهم بأن يبني بناء ضخماً تذكر به، فلما رجع أبوها قال لها: أردت أن يكون الذكر لك دوني فأمر الصنائع الذين بنو البناء أن يهدموه فقالت العرب: على أهلها تجني براقش وذهبت مثلاً ١. هلسان العرب مادة برقش.

(٢) وهو من الكامل، وقائله أبو الطيب المتنبي. «ديوان أبي الطيب المتنبي» (٣٤٣).

(٣) وهو من البسيط، وقائله: الأبله البغدادي. «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤٦٣/٤).

(٤) وهو من الكامل، وقائله ابن الفارض عمر بن أبي الحسن، وهو من قصيدة أولها:

قلبي يحدثني بأنك متلفي ... وروحي فذاك عرفت أم لم تعرف

«ديوان ابن الفارض» (١٥٣).

القسم الأول: مسائل الأصول

الأصول: اختلفوا في المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب، والمسائل التي الحق فيها مع واحد من المجتهدين؛ وتلخيص الكلام في ذلك:

قال ابن دقيق العيد: وأما المخطئ في الأصول والمجتهد فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله، واختلف في تكفيره. اهـ

واعلم: أن التكفير لمجتهد الإسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كثود لا يصعد إليها إلا من لا يبالي بدينه، ولا يحرص عليه؛ لأنه مبني على شفا جرف هار، وعلى ظلمات بعضها فوق بعض، وغالب القول به ناشئ عن العصبية، وبعضه ناشئ عن شبه واهية، وليست من الحجة في شيء، ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين، فضلاً عن هذا الأمر الذي هو مزلة الأقدام، ومدحضة كثير من علماء الإسلام.

والحاصل: أن الكتاب، والسنة، ومذهب خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم يدفع ذلك دفعاً لا شك فيه، ولا شبهة، فإياك أن تغتر بقول من يقول منهم: إنه يدل على ما ذهب إليه الكتاب، والسنة، فإن ذلك دعوى باطلة، مترتبة على شبهة داحضة، وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام. (١)

القسم الثاني: مسائل الشرعيات

الفرع الثاني: المسائل الشرعية: فذهب الجمهور إلى أنها تنقسم إلى قسمين:

الأول القطعي

ما كان منها قطعياً معلوماً بالضرورة أنه من الدين، كوجوب الصلوات الخمس،

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٨٩)، «الملل والنحل» (١/٢٠٣)، «المسودة» ص (٤٤٦)، «المستصفى» (٢/٣٥٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٣٩)، «فواتح الرحموت» (٢/٣٧٦).

وصوم رمضان، وتحريم الزنا، والخمر، فليس كل مجتهد فيها بمصيب، بل الحق فيها واحد، فالموافق له مصيب، والمخطئ غير معذور وكفره جماعة منهم لمخالفته للضروري، وإن كان فيها دليل قاطع، وليست من الضروريات الشرعية، فقليل: إن قصر فهو مخطئ آثم، وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم.

قال ابن السمعاني: ويشبهه أن يكون سبب غموضها امتحان من الله لعباده، ليفاضل بينهم في درجات العلم، ومراتب الكرامة، كما قال تعالى: ﴿بَرِّعَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ﴾.

الثاني، الغير قطعي

القسم الثاني: المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها، وقد اختلفوا في ذلك اختلافاً طويلاً، واختلف النقل عنهم في ذلك اختلافاً كثيراً، فذهب جمع جم إلى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق، وأن كل واحد منهم مصيب، وذهب أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأكثر الفقهاء إلى أن الحق في أحد الأقوال، ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد، في الزمان الواحد، في الشخص الواحد حلالاً وحراماً، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يخطئ بعضهم بعضاً، ويعترض بعضهم على بعض، ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقاً، لم يكن للتخطئة وجه.

ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق واحد، هل كل مجتهد مصيب أم لا؟ فعند مالك، والشافعي، وغيرهما أن المصيب منهم واحد، وإن لم يتعين، وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد. وقال جماعة، منهم أبو يوسف: إن كل مجتهد مصيب، وإن كان الحق مع واحد.

وقد طول أئمة الأصول الكلام في هذه المسألة، وأوردوا من الأدلة ما لا تقوم به الحجة، واستكثر من ذلك الرازي في «المحصول»، ولم يأتوا بما يشفي طالب الحق.

وها هنا دليل يرفع النزاع، ويوضح الحق إيضاحاً لا يبقى بعده ريب لمرتاب، وهو الحديث الثابت في الصحيح، ومن طرق: «أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب، فله أجران، وإن

اجتهد فأخطأ فله أجر» (١).

فهذا الحديث يفيدك أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين يوافق، فيقال له: مصيب، ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه، ويقال له مخطئ، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيباً، وإطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر، فمن قال: كل مجتهد مصيب، وجعل الحق متعددًا بتعدد المجتهدين، فقد أخطأ خطأ بينًا، وخالف الصواب مخالفة ظاهرة، فإن النبي ﷺ جعل المجتهدين قسمين، قسمًا مصيبًا، وقسمًا مخطئًا، ولو كان كل واحد منهم مصيبًا لم يكن لهذا التقسيم معنى.

وهكذا من قال: إن الحق واحد، ومخالفه آثم، فإن هذا الحديث يرد عليه ردًا بينًا، ويدفعه دفعًا ظاهرًا؛ لأن النبي ﷺ سمي من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطئًا، ورتب على ذلك استحقاقه للأجر، فالحق الذي لا شك فيه، ولا شبهة أن الحق واحد، ومخالفه مخطئ مأجور، إذا كان قد وثق الاجتهاد حقه، ولم يقصر في البحث، بعد إحرازه لما يكون به مجتهدًا.

ومما يحتاج به على هذا حديث: «القضاة ثلاثة» (٢) فإنه لو لم يكن الحق واحدًا، لم يكن للتقسيم معنى، ومثله قوله ﷺ «لأمير السرية: «وإن طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا» (٣).

وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعددًا بتعدد المجتهدين، تابعًا لما يصدر عنهم من الاجتهادات، فإن هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله عز وجل، ومع شريعته المطهرة، هي أيضًا صادرة عن محض الرأي، الذي لم يشهد له دليل، ولا عضدته شبهة تقبلها العقول، وهي أيضًا مخالفة لإجماع الأمة سلفها وخلفها، فإن

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٧٣)، والترمذي (١٣٢٢)، وابن ماجه (٢٣٥١).

(٣) أخرجه مسلم من حديث بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (١٧٣١)، وأبو داود (٢٦١٢).

الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور، ما زالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ما هو أنهض مما تمسك به، ومن شك في ذلك، وأنكره، فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الإسلامية بأسرها من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم البعض واعتراض بعضهم على بعض.

وأما الاستدلال من القائلين بهذه المقالة بمثل قصة داود وسليمان فهو عليهم لا لهم، فإن الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه العزيز بأن الحق هو ما قاله سليمان، فقال: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَّ﴾ ولو كان الحق بيد كل واحد منهما؛ لما كان لتخصيص سليمان بذلك المعنى.

وأما استدلالهم بمثل قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْ هَا فَاقِمْهَا عَلَى أَصُولِهَا فَإِذَنْ لِلَّهِ﴾ فهو خارج عن محل النزاع؛ لأن الله سبحانه قد صرح في هذه الآية بأن ما وقع منهم، من القطع والترك هو بإذنه عز وجل، فأفاد ذلك أن حكمه في هذه الحادثة بخصوصها، هو كل واحد من الأمرين، وليس النزاع إلا فيما لم يرد النص فيه بأنه سبحانه يريد بخصوصها، هو كل واحد من الأمرين، وأن حكمه على التخيير بين أمور، يختار المكلف ما شاء منها، كالواجب المخير، وأن حكمه يجب على الكل، حتى يفعل البعض، فيسقط عن الباقيين، كفروض الكفايات، فتدبر هذا وافهمه حق فهمه.

وأما استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل الوصول إلى بني قريظة، لمن خشي فوت الوقت، ومن ترك الصلاة حتى وصل إلى بني قريظة، امتثالاً لقوله ﷺ: «لا يصلين أحد إلا في بني قريظة» فالجواب عنه كالجواب عما قبله، على أن ترك التثريب لمن قد عمل باجتهاده لا يدل على أنه قد أصاب الحق، بل يدل على أنه قد أجزأه ما عمله باجتهاده، وصح صدوره عنه، لكونه قد بذل وسعه في تحري الحق، وذلك لا يستلزم أن يكون هو الحق الذي طلبه الله من عباده، وفرق بين الإصابة والصواب، فإن إصابة الحق هي الموافقة، بخلاف الصواب فإنه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه، من حيث كونه قد فعل ما كلف به، واستحق الأجر عليه، وإن لم يكن مصيباً

لالحق وموافقاً له، وإذا عرفت هذا الحق معرفته، لم تحتج إلى زيادة عليه (١).

المسألة الثامنة: تناقض المجتهد في الأقوال

لا يجوز أن يكون للمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد؛ لأن دليلهما إن تعادلا من كل وجه، ولم يمكن الجمع ولا الترجيح، وجب عليه الوقف، وإن أمكن الجمع بينهما، وجب عليه المصير إلى الصورة الجامعة بينهما، وإن ترجح أحدهما على الآخر، تعين عليه الأخذ به، وبهذا تعلم امتناع أن يكون له قولان متناقضان في وقت واحد باعتبار شخص واحد.

وأما في وقتين فجائز، لجواز تغير الاجتهاد الأول، وظهور ما هو أولى، بأن يأخذ به ويدع ما كان قد أخذ به؛ وأما بالنسبة إلى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذهبين المعروفين، عند تعادل الأمارتين، فمن قال بالتخيير جوز ذلك له. ومن قال بالوقف لم يجوز.

فإن كان لمجتهد قولان واقعان في وقتين فالقول الآخر رجوع عن القول الأول بدلالته على تغيير اجتهاده الأول.

وإذا أفتى المجتهد مرة بما أدى إليه اجتهاده، ثم سئل ثانياً عن تلك الحادثة، فإما أن يكون ذاكراً لطريق الاجتهاد الأول أو لا يكون ذاكراً، فإن كان ذاكراً جاز له الفتوى به، وإن نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد، فإن أداه اجتهاده إلى خلاف فتواه في الأول أفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانياً، وإن أداه إلى موافقة ما قد أفتى به أولاً أفتى به وإن لم يستأنف الاجتهاد، لم يجوز له الفتوى (٢).

(١) انظر: «الرسالة» ص (٤٨٩)، «مجموع الفتاوى» (٢٠٤/١٩)، (١٩/٢٠)، «المسودة» ص (٤٩٧)، «شرح الكوكب المنير» (٤٨٩/٤)، «نزعة الخاطر» (٤١٤/٢)، «المستصفى» (٣٥٧/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٩٣/٤)، «نهاية السؤل» (١٨٤/٣)، «تيسير التحرير» (٢٣٢/٤)، «القواعد النورانية» ص (١٢٧، ١٢٩).

المسألة التاسعة: في جواز تفويض المجتهد

ولا خلاف في جواز التفويض إلى النبي ﷺ، أو المجتهد، أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد، وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض، وكيف اتفق له، واستدل من قال بالجواز: بأنه ليس بممتنع لذاته، والأصل عدم امتناعه لغيره.

وهذا الدليل ساقط جداً، وتفويض من كان ذا علم، بأن يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد، مع كون الأحكام الشرعية تختلف مسالكها، وتتباين طرائقها، ولا علم للعبد بما عند الله عَزَّوَجَلَّ فيها، ولا بما هو الحق الذي يريده من عباده، ولا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه، ولا يردد في بطلانه، فإن العالم الجامع لعلوم الاجتهاد، المتمكن من النظر والاستدلال، إذا بحث وفحص، وأعطى النظر حقه، فليس معه إلا مجرد الظن بأن ذلك الذي رجحه، وقاله هو الحق الذي طلبه الله عز وجل، فكيف يحل له أن يقول ما أراد، ويفعل ما اختار، من دون نظر واجتهاد، وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل، مع القطع: بأن هذا العالم الذي زعم الزاعم جواز تفويضه مكلف بالشرعة الإسلامية؛ لأنه واحد من أهلها، مأخوذ بما أخذوا به، مطلوب منه ما طلب منهم، فما الذي رفع عنه التكليف الذي كلف به غيره، وما الذي أخرجه مما كان فيه من الخطاب، بما كلف به، وهل هذه المقالة إلا مجرد جهل بحت، ومجازفة ظاهرة، وكيف يصح أن يقال بتفويض العبد، مع جهله بما في أحكام الله من المصالح، فإن كان هكذا قد يقع اختياره على ما فيه مصلحة، وعلى ما لا مصلحة فيه.

وأما الاستدلال بقوله سبحانه: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّنَبِيِّ إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ فهو خارج عن محل النزاع؛ لأن هذا تفويض لنبي من أنبياء الله، وهم معصومون من الخطأ، وإذا وقع منهم نادراً فلا يقرون عليه، وجميع إصدارهم وإيرادهم هو بوحى من الله عز وجل، أو باجتهاد يقرره الله عز وجل، ويرضاه، وهكذا يقال فيما استدلوا به من اجتهادات نبينا ﷺ، ووقع الجوابات منه على من سأله من دون انتظار الوحي، وبمثل قوله ﷺ: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت».

وأما اعتذار من اعتذر عن القائل بصحة ذلك، بأنه إنما قال بالجواز، ولم يقل بالوقوع، فليس هذا الاعتذار بشيء، فإن تجويز مثل هذا على الله عز وجل، مما لا يحل لمسلم أن يقول به.

وقد عرفت أنه لا خلاف في جواز التفويض إلى الأنبياء، وإلى المجتهدين بالنظر والاجتهاد، فليس محل النزاع إلا التفويض لمن كان من أهل العلم، أن يحكم بما شاء، وكيف اتفق، وحينئذ يتبين لك أن غالب ما جاءوا به في هذه المسألة من الأدلة واقع في غير موقعه، وأنه لا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف، ولم يأتوا بشيء تقبله العقول، ولا بدليل يدل عليه الشرع، بل جميع ما جاءوا به جهل على جهل، وظلمات بعضها فوق بعض (١).

* * *

(١) انظر مسألة التفويض للنبي ﷺ: «شرح الكوكب المنير» (٥٢٠/٤)، «المسودة» ص (٥١٠)، «جمع الجوامع» (٣٩١/٢)، «نهاية السؤل» (١٧٦/٣)، «تيسير التحرير» (٢٣٦/٤).



الفصل الثاني، في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي

وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى: في حد التقليد، والمفتي، والمستفتي

أما التقليد: فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة، التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدي، فكأن المقلد جعل ذلك الحكم كالقلادة في عنق من قلده.

وفي الاصطلاح: هو العمل بقول الغير من غير حجة؛ فيخرج العمل بقول رسول الله ﷺ، والعمل بالإجماع، ورجوع العامي إلى المفتي، ورجوع القاضي إلى شهادة العدول، فإنها قد قامت الحجة في ذلك، أما العمل بقول رسول الله ﷺ، وبالإجماع، فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة، وفي مقصد الإجماع، وأما رجوع القاضي إلى قول الشهود: فالدليل عليه ما في الكتاب والسنة، من الأمر بالشهادة، والعمل بها، وقد وقع الإجماع على ذلك، وأما رجوع العامي إلى قول المفتي، فللإجماع على ذلك؛ ويخرج عن ذلك قبول رواية الرواة، فإنه قد دل الدليل على قبولها، ووجوب العمل بها، وأيضا: ليست قول الراوي، بل قول من روى عنه، إن كان ممن تقوم به الحجة.

والأولى أن يقال: هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة. (١)

وأما المفتي فهو المجتهد، وقد تقدم بيانه، ومثله قول من قال: إن المفتي الفقيه؛ لأن المراد به المجتهد في مصطلح أهل الأصول.

والمستفتي من ليس بمجتهد، ومن ليس بفقيه، وقد عرفت من حد المقلد، على جميع الحدود، المذكورة، أن قبول قول النبي ﷺ والعمل به ليس من التقليد في شيء؛ لأن قوله ﷺ وفعله نفس الحجة.

مسألة: قبول قوله ﷺ، فهل يسمى تقليدا؟ لا يخفاك أن مراده بالتقليد هاهنا غير

(١) انظر معنى التقليد: «شرح الكوكب المنير» (٥٣١/٤)، «الإحكام» لابن حزم (٣٧/١)، «المجموع» للنووي (٨٩/١)، «المسودة» ص (٥٥٣)، «الفقيه والمتفقه» (٦٦/٢).

ما وقع عليه الاصطلاح، قال الروياني في «البحر»: أطلق الشافعي على جعل القبول من النبي ﷺ تقليدًا، ولم يرد حقيقة التقليد، وإنما أراد القبول من غير السؤال عن وجهه. اهـ وبهذا تعرف أن التقليد بالمعنى المصطلح عليه لا يشمل ذلك، وهو المطلوب. وقد نقل القاضي الإجماع على أن الأخذ بقول النبي ﷺ والراجع إليه ليس بمقلد، بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين. انتهى.

المسألة الثانية: حكم التقليد في أصول الدين

اختلفوا في المسائل المتعلقة بوجود الباري وصفاته، هل يجوز التقليد فيها أم لا؟ ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف.

قال أبو الحسين بن القطان: لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد.

استدل الجمهور بأن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله عَزَّوَجَلَّ، وأنها لا تحصل بالتقليد؛ لأن المقلد ليس معه إلا الأخذ بقول من يقلده، ولا يدري أهو صواب أم خطأ؛ وقال الأشعري وجمهور المعتزلة: لا يكون مؤمناً حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين. انتهى.

فيا لله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود، وترجف عند سماعها الأفتدة، فإنها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة، وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه، وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، ولا قاربوها الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ، وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك، ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك أدلته.

وما حكاه الأستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن، وإن فسق، فلا يصح التفسير عنهم بوجه من الوجوه، بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالإيمان الجملي، وهو الذي كان عليه خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، بل حرم كثير منهم النظر إلى ذلك، وجعله في الضلالة والجهالة، ولم يخف هذا من مذهبهم، حتى على أهل الأصول والفقه. ومن أمعن النظر في أحوال العوام وجد هذا صحيحاً، فإن كثيراً منهم نجد

الإيمان في صدره كالجبال الرواسي، ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام، المشتغلين به، الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه، وتنتقض منه عروة عروة، فإن أدركته الألفاف الربانية نجا، وإلا هلك، ولهذا تمنى كثير من الخائضين في هذه العلوم، المتبحرين في أنواعها، في آخر أمره، أن يكون على دين العجائز، ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنشورة ما لا يخفى على من له اطلاع على أخبار الناس. (١)

المسألة الثالثة: حكم التقليد في المسائل الشرعية الفرعية

اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية، هل يجوز التقليد فيها أم لا؟ المذهب الأول: ذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً.

قال القرافي: مذهب مالك، وجمهور العلماء: وجوب الاجتهاد، وإبطال التقليد، وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد. اهـ

وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصراحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها «القول المفيد في حكم التقليد» فلا نطول المقام بذكر ذلك. وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً، فهو مذهب الجمهور، ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة التي بعد هذه، من حكاية الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات، وكذلك ما سيأتي من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له، عند عدم الدليل، ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالإجماع، فهذان الإجماعان يجتثان التقليد من أصله.

والمذهب الثاني: التفصيل، وهو أنه يجب على العامي، ويحرم على المجتهد، وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة، ولا يخفak أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين، وهؤلاء هم مقلدون، فليسوا ممن يعتبر خلافه، ولا سيما وأئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم.

الحاصل: أنه لم يأت من جوز التقليد، فضلاً عن أوجبه، بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط، ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال، بل أمرنا بما قاله سبحانه: ﴿

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٣٥/٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٢٠)، «الفتاوى والمتفق» (٦٦/٢)، «فواتح الرحموت» (٤٠١/٢)، «تيسير التحرير» (٢٤٣/٤).

فَإِنْ لَنْزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴿١﴾ أي: كتاب الله، وسنة رسوله، وقد كان ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، فإن لم يجد فيما يظهر له من الرأي.

وأما ما ذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع، وجعلوا ذلك مسوغاً للتقليد، فليس الأمر كما ذكروه، فها هنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد، وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له، لا عن رأيه البحث واجتهاده المحض، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين، وتابعيهم، ومن لم يسعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة، الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق، فلا وسع الله عليه، وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا﴾ ﴿أَتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَصَلُّونَا السَّبِيلَا﴾، وأمثال هذه الآيات.

واعلم: أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد، عند عدم الدليل، إنما هو رخصة له، يجوز له العمل بها عند فقد الدليل، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم، وتقليد غيرهم، وقد عرفت من تحقيق حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأي، لا بالرواية، ويتمسك بمحض الاجتهاد غير مطالب بحجة، فمن قال: إن رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به، ويسوغ له أن يعمل به، فيما كلفه الله، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة، بعد نبينا ﷺ ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط.

وأما مجرد الدعاوى، والمجازفات في شرع الله تعالى، فليست بشيء، ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى، لادّعى من شاء ما شاء، وقال من شاء بما شاء. (١)

(١) انظر حكم التقليد: «مجموع الفتاوى» (١٥/٢٠، ٢٠٣)، «جامع بيان العلم وفضله» (١٣٣/٢)، «أعلام الموقعين» (٢٦٨/٢)، «الفقيه والمتفقه» (٦٨/٢)، «الإحكام» لابن حزم (٣٩٣/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥٤١/٤)، «القواعد للعز بن عبد السلام» (١٥٨/٢).

المسألة الرابعة: حكم إفتاء المقلد

اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد أن يفتي بمذهب إمامه الذي يقلده، أو بمذهب إمام آخر؟ فقيل: لا يجوز، وإليه ذهب جماعة من أهل العلم.

قال ابن السمعاني: المفتي من استكمل فيه ثلاث شرائط: الاجتهاد، والعدالة، والكف عن الترخيص والتساهل، قال: ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتي.

قال الرازي في «المحصول»: اختلفوا في غير المجتهد، هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن المفتين، فنقول: لا يخلو إما أن يحكي عن ميت أو حي، فإن حكى عن ميت لم يجز له الأخذ بقوله؛ لأنه لا قول للميت، بدليل أن الإجماع لا ينعقد على خلافه حياً، وينعقد على موته، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته.

فإن قلت: لم صنف كتب الفقه مع فناء أربابها؟ قلت: لفائدتين: إحداهما: استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيف بُني بعضها على بعض. والثانية: معرفة المتفق عليه من المختلف فيه، فلا يُفتى بغير المتفق عليه. اهـ

وفي كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات، وقد حكى الغزالي في «المنخول» إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات.

وبهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى المقلد، حكاية عن مجتهد، ليس على إطلاقه. وذهب جماعة إلى أنه يجوز للمقلد أن يفتي بمذهب مجتهد من المجتهدين، بشرط أن يكون ذلك المفتي أهلاً للنظر، مطلقاً على مأخذ ذلك القول الذي أفتى به، وإلا فلا يجوز.

وذهبت طائفة إلى أنه يجوز للمقلد أن يفتي إذا عدم المجتهد، وإلا فلا. وقال آخرون: إنه يجوز للمقلد الحي أن يفتي بما شافه به أو ينقله إليه موثق بقوله، أو وجده مكتوباً في كتاب معتمد عليه، ولا يجوز له تقليد الميت (١).

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥١٣/٤)، «المسودة» ص (٥٢١)، «المجموع» (٩٠/١)، «الإحكام» لابن حزم (٨٣٨/٢)، «إعلام الموقعين» (٢٧٤/٤)، «نهاية السؤل» (٢٥٧/٣).

المسألة الخامسة: حكم سؤال العالم بالكتاب والسنة

إذا تقرر لك أن العاي يسأل العالم، والمقصر يسأل الكامل، فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين، وكمال الورع، عن العالم بالكتاب والسنة، العارف بما فيهما، المطلع على ما يحتاج إليه في فهمهما، من العلوم الآلية، حتى يدلوه عليه، ويرشدوه إليه، فيسأله عن حادثته طالباً منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه، أو ما في سنة رسول الله ﷺ فحينئذ يأخذ الحق من معدنه، ويستفيد الحكم من موضعه، ويستريح من الرأي الذي لا يأمن المتمسك به أن يقع في الخطأ، المخالف للشرع، المبين للحق، ومن سلك هذا المنهج، ومشى في هذا الطريق، لا يعدم مطلبه، ولا يفقد من يرشده إلى الحق، فإن الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به، ويعرفه حق معرفته، وما من مدينة من المدائن إلا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة، وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، فإنهم كانوا يستروون النصوص من العلماء، ويعملون على ما يرشدونهم إليه، ويدلونهم عليه، وقد ذكر أهل الأصول أنه يكفي العاي في الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله، مجتمعين على الرجوع إليه، ولا يستفتي من كان مجهول الحال.

وإذا كان في البلد جماعة متصفون بهذه الصفة المسوغة للأخذ عنهم فالمستفتي مخير بينهم كما صرح به عامة أصحاب الشافعي. قال الرافعي: وهو الأصح.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والكي: إنه يبحث عن الأعلم منهم، فيسأله، وقد سبقه إلى القول بذلك ابن سريج، والقفال، قالوا: لأن الأعلم أهدى إلى أسرار الشرع. وإذا اختلف عليه فتوى علماء عصره، فقليل: هو مخير يأخذ بما شاء منها، وبه قال أكثر أصحاب الشافعي، وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والخطيب البغدادي، والآمدي. واستدلوا بإجماع الصحابة على عدم إنكار العمل بقول المفضل، مع وجود الأفضل.

وقيل: يأخذ بالأغلظ، حكاه الأستاذ أبو منصور، عن أهل الظاهر. وقيل: يأخذ بالأخف.

وقيل: يبحث عن الأعلام منهم، فيأخذ بقوله، وهو قول من قال: إنه يبحث عن الأعلام كما تقدم (١).

المسألة السادسة: حكم الالتزام بمذهب معين

اختلف المجوزون للتقليد، هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة؟ فقال جماعة منهم: يلزمه؛ وقال آخرون: لا يلزمه، واستدلوا بأن الصحابة رضي الله عنهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم في بعض المسائل، وبعضهم في البعض الآخر، وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل، فإنه قال لبعض أصحابه: لا تحمل الناس على مذهبك فَيُحَرِّجُوا، دعهم يترخصوا بمذاهب الناس، وسئل عن مسألة من الطلاق فقال: يقع يقع، فقال له السائل: فإن أفتاني أحد أنه لا يقع يجوز؟ قال: نعم. وقال: وقد كان السلف يقلدون من شاءوا قبل ظهور المذاهب.

أما إذا التزم العامي مذهباً معيناً فلهم في ذلك خلاف آخر، وهو أنه هل يجوز له أن يخالف إمامه في بعض المسائل، ويأخذ بقول غيره؟ ف قيل: لا يجوز. وقيل: يجوز. وقيل: إن كان قد عمل بالمسألة لم يجز له الانتقال، وإلا جاز (٢). أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأهون عليه، والأخف له، فقال أبو إسحاق المروزي: يفسق. وقال ابن أبي هريرة: لا يفسق.

قال الإمام أحمد بن حنبل: لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة، كان فاسقاً. وخص القاضي من الحنابلة التفسير بالمجتهد، إذا لم يؤد اجتهاده إلى الرخصة، واتبعها العامي العامل بها من غير تقليد؛ لإخلاله بفرضه وهو التقليد، فإما العامي إذا قلد في ذلك فلا يفسق؛ لأنه قلد من سوغ

(١) انظر تعريف المفتي، وشروطه: «شرح الكوكب المنير» (٥٥٧/٤)، «إعلام الموقعين» (٤٦/١)، (٢٥٤/٤)، «روضة الطالبين» (١٠٩/١١)، «المجموع» (٦٩/١)، «الفقيه والمتفقه» (١٥٢/٢)، «فواتح الرحموت» (٤٠١/٢)، «صفة الفتوى» ص (٤، ١٣، ٢٥).

(٢) انظر: «شرح الكوكب» (٥٧٧/٤)، «روضة الطالبين» (١٠٨/١١)، «القواعد» للزع (١٥٨/٢).

وقال ابن عبد السلام: إنه ينظر إلى الفعل الذي فعله؛ فإن كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أثم، وإلا لم يَأْثَم.

وحكى البيهقي عن إسماعيل القاضي قال: دخلت على المعتضد فرفع إليّ كتاباً نظرت فيه، وقد جُمِع فيه الرخص، من زلل العلماء وما احتج به كل منهم، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ فقلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبيح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبيح الغناء والمسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء، ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب. (١)

* * *

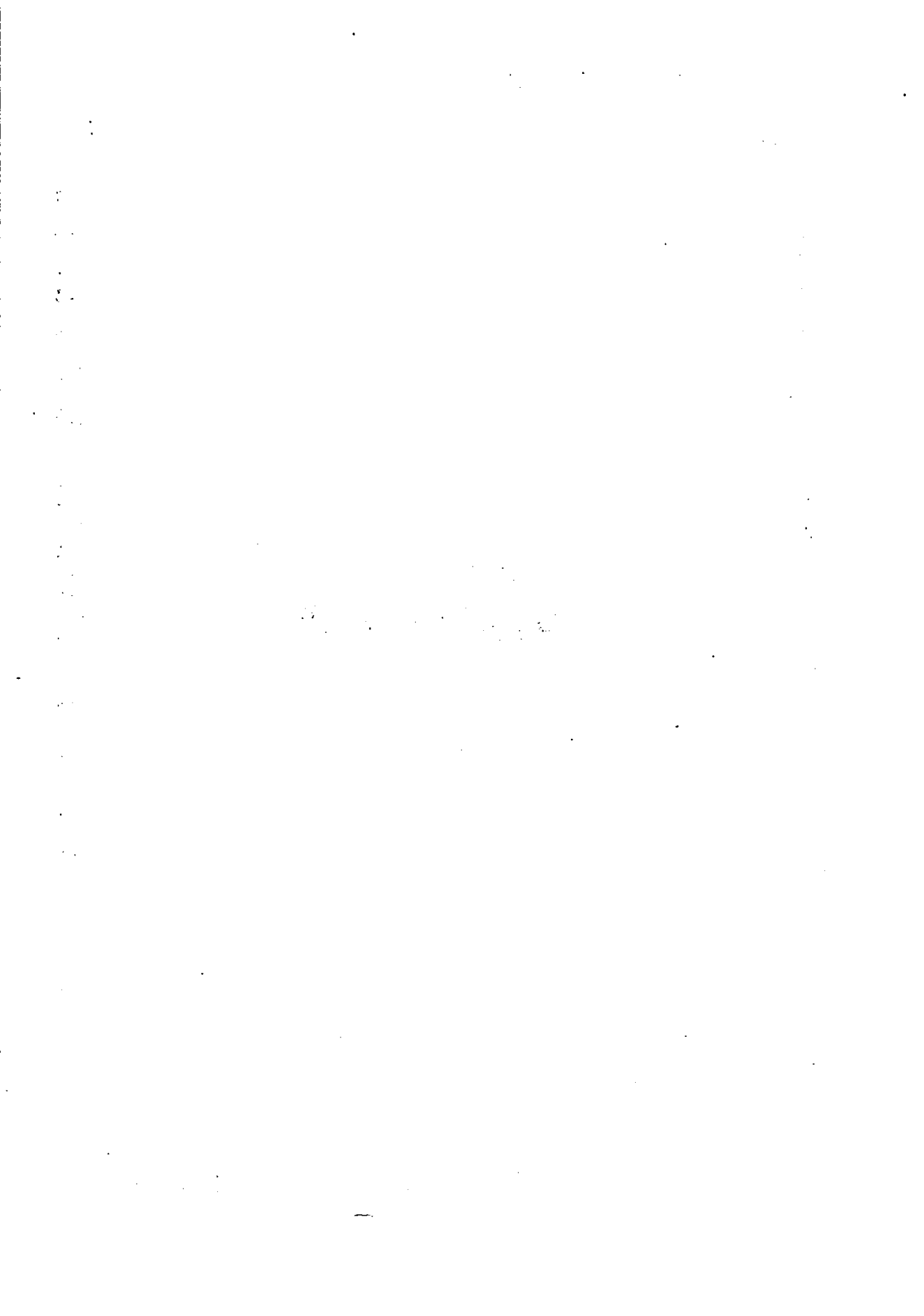
(١) انظر: «المجموع» (٩٠/١)، «روضة الطالبين» (١١٧/١)، «إعلام الموقعين» (٣٣١/٤)، «صفة الفتوى» ص (٧١)،

«شرح الكوكب المنير» (٥٧٥/٤)، «الموافقات» (٩٦، ٩٣/٤).

قال ابن حزم: أجمعوا على أنه لا يحل لحاكم ولا لفتى تقليد رجل، فلا يحكم، ولا يفتي إلا بقوله.

«الإحكام» (٧٩٣/٢)، (٨٤٤، ٨٦١).

القسم السابع
التعادل والترحیح





المقصد السابع: من مقاصد هذا الكتاب في التعادل والترجيح

التعادل والترجيح

وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأول: في معناهما، وفي العمل بالترجيح، وفي شروطه

أما التعادل: فهو التساوي، وفي الشرع استواء الأمارتين.

وأما الترجيح: فهو إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين، أو جعل الشيء راجحاً.

وفي الاصطلاح: اقتران الأمانة بما تقوى على معارضتها. قال في «المحصول»:

الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر، فيعلم الأقوى فيعمل به، وي طرح الآخر. انتهى

والقصد منه تصحيح الصحيح، وإبطال الباطل. قال الزركشي في «البحر»: أما

حقيقته، يعني التعارض فهو تفاعل، من الغرض، بضم العين، وهو الناحية والجهة، كأن

الكلام المتعارض يقف بعضه في غرض بعض، أي ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى

حيث وجه.

وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة. (١)

شروط الترجيح

وللترجيح شروط:

الأول: التساوي في الشبوت، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث

الأدلة.

الثاني: التساوي في القوة.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٠٥/٤)، «المستصفى» (٣٩٥/٢)، «الروضة» ص (٣٨٧)، «فواتح الرحموت» (١٨٩/٢)،

«التلويح على التوضيح» (٣٨/٢)، «نهاية السؤل» (١٨٣/٣).

الثالث: اتفاقهما في الحكم، مع اتحاد الوقت والمحل والجهة، فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلاً في وقت النداء مع الإذن به في غيره.

أقسام التعادل والترجيح

أقسام التعادل والترجيح بحسب القسمة عشرة؛ لأن الأدلة أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. فيقع التعارض بين الكتاب والكتب، وبين الكتاب والسنة، وبين الكتاب والإجماع، وبين الكتاب والقياس؛ فهذه أربعة. ويقع بين السنة والسنة، وبين السنة والإجماع، وبين السنة والقياس؛ فهذه ثلاثة. ويقع بين الإجماع والإجماع، وبين الإجماع والقياس، وبين القياسين؛ فهذه ثلاثة، والجميع عشرة.

المبحث الثاني: في التعارض بين دليلين قطعيين

أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقاً، سواء كانا عقليين أو نقليين، هكذا حكى الاتفاق الزركشي في «البحر».

ومما لا يصح التعارض فيه إذا كان أحد المتناقضين قطعياً، والآخر ظنياً؛ لأن الظن ينتفي بقطع النقيض، وإنما يتعارض الظنيان، سواء كان المتعارضان نقليين، أو عقليين، أو كان أحدهما نقلياً، والآخر عقلياً، ويكون الترجيح بينهما بما سيأتي.

وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله تعالى في مسألة متكافئين في نفس الأمر، بحيث لا يكون لأحدهما مرجح وقالوا: لا بد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تعارضهما في نفس الأمر من كل وجه.

قال إلكيا: وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء.

قال الصيرفي في «شرح الرسالة»: قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي ﷺ أبداً حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبت الآخر من غير جهة الخصوص

والعموم والإجمال والتفسير إلا على وجه النسخ وإن لم يجده. انتهى (١).

مسألة: اختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الأمر، مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر، فقليل: إنه مخير، وقيل: إنهما يتساquantان، ويطلب الحكم من موضع آخر، أو يرجع المجتهد إلى عموم، أو إلى البراءة الأصلية، وأنكر ابن حزم نسبت هذا إلى الظاهرية، وقال: إنما هو قول بعض شيوخنا، وهو خطأ، بل الواجب الأخذ بالزائد إذا لم يقدر على استعمالهما جميعاً.

المبحث الثالث: في وجوه الترجيح بين المتعارضين في الظاهر لا في نفس الأمر

وقد قدمنا في المبحث الأول أنه متفق عليه، ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد به. ومن نظر في أحوال الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، ومن بعدهم، وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح (٢).

أنواع الترجيح:

واعلم: أن الترجيح قد يكون باعتبار الإسناد، وقد يكون باعتبار المتن، وقد يكون باعتبار المدلول، وقد يكون باعتبار أمر خارج، فهذه أربعة أنواع، والنوع الخامس الترجيح بين الأقيسة، والنوع السادس الترجيح بين الحدود السمعية (٣).

النوع الأول: من جهة الإسناد

الترجيح باعتبار الإسناد، وله صور:

الأولى: الترجيح بكثرة الرواة، فيرجح ما رواه أكثر على ما رواه أقل، لقوة الظن به، وإليه ذهب الجمهور.

(١) انظر: «شرح الكوكب» (٦٠٧/٤)، «الفقيه والمتفقه» (٢١٥/١)، «الكفاية» ص (٦٠٨).

(٢) قال البيضاوي: الترجيح تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها. «نهاية السؤل» (١٨٧/٣).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦١٦/٤)، «نهاية السؤل» (١٨٩/٣)، «أصول السرخسي» (٢٤٩/٢)، «التلويح على التوضيح» (٣٨/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٠٤/٢).

قال الغزالي: إن الاعتماد على ما غلب على ظن المجتهد، فربَّ عدلٍ أقوى في النفس من عدلين، لشدة يقظته وضبطه. انتهى.

وهذا صحيح، لكن المفروض في الترجيح بالكثرة، وهو كون الأكثر من الرواة مثل الأقل في وصف العدالة ونحوها.

قال ابن دقيق العيد: هو مرجح من أقوى المرجحات، فإن الظن يتأكد عند ترادف الروايات، ولهذا يقوى الظن إلى أن يصير العلم به متواتراً. انتهى.

أما لو تعارضت الكثرة من جانب، والعدالة من الجانب الآخر، ففيه قولان: أحدهما: ترجيح الكثرة.

وثانيهما: ترجيح العدالة، فإنه ربَّ عدل يعدل ألف رجل في الثقة، كما قيل: إن شعبة بن الحجاج كان يعدل مائتين، وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره (١). (٢)

الثانية: أنه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة، وذلك بأن يكون إسناده عالياً؛ لأن الخطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل، دون ما كانت وسائطه أكثر. (٣)

الثالثة: أنها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير؛ لأنه أقرب إلى الضبط، إلا أن يعلم أن الصغير مثله في الضبط، وأكثر ضبطاً منه.

(١) مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الترجيح بالكثرة في الرواية والشهادة والفتوى، وبعض الأحناف يفصل في مذهبهم فقد ذكر عبيد الله بن مسعود وابن عبد الشكور والكمال والنسفي وابن نجيم: أن الحنفية ترجح بالكثرة في بعض المواضع، كالترجيح بكثرة الأصول، ولا ترجح بالكثرة في مواضع أخرى كالأدلة.

انظر: «فواتح الرحموت» (٢/٢١)، «التلويح على التوضيح» (٣/٦١)، «شرح الكوكب المنير» (٤/٦٢٩)، «نزهة الخاطر» (٢/٤٥٨)، «المسودة» (٣٠٥)، «الكفاية» ص (٦١).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/٦٣٥)، «تخريج الفروع على الأصول» ص (٣٧٦)، «فواتح الرحموت» (٢/٢٠٤)، «التوضيح على التنقيح» (٣/٥٩).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/٦٥٠)، «فواتح الرحموت» (٢/٢٠٧)، «نهاية السؤل» (٣/٢٠٢).

الرابعة: أنها ترجح رواية من كان فقيهاً على من لم يكن كذلك؛ لأنه أعرف بمدلولات الألفاظ.

الخامسة: أنها ترجح رواية من كان عالماً باللغة العربية؛ لأنه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك.

السادسة: أن يكون أحدهما أوثق من الآخر.

السابعة: أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر.

الثامنة: أن يكون أحدهما من الخلفاء الأربعة دون الآخر (١).

التاسعة: أن يكون أحدهما متبوعاً والآخر مبتدعاً.

العاشرة: أن يكون أحدهما صاحب الواقعة؛ لأنه أعرف بالقصة.

الحادية عشرة: أن يكون أحدهما مباشراً لما رواه دون الآخر (٢).

الثانية عشرة: أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبي ﷺ دون الآخر؛ لأن كثرة المخالطة تقتضي زيادة في الاطلاع.

الثالثة عشرة: أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر.

الرابعة عشرة: أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبي ﷺ دون الآخر.

الخامسة عشرة: أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية، والآخر بمجرد

الظاهر.

السادسة عشرة: أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار، والآخر

(١) قدم رواية الخلفاء الأربعة وأكابر الصحابة، أبو حنيفة وأبي يوسف، وعند الحنابلة روايتان، والراجح التقديم.

انظر: «تيسير التحرير» (١٦٣/٣)، «شرح الكوكب المنير» (٦٤٣/٤).

(٢) منع الجرجاني الحنفي من الترجيح بكون أحد الراويين صاحب القصة، خلافاً لجمهور العلماء.

انظر: «المستصفى» (٣٩٦/٢)، «الإحكام» لابن حزم (١٧٠/١)، «فواتح الرحموت» (٢٠٨/٣)، «الكفاية» ص (٦١٠)، «شرح

الكوكب المنير» (٦٣٧/٤).

بمجرد التزكية، فإنه ليس الخبر كالمعاينة.

السابعة عشرة: أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر.

الثامنة عشرة: أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل، والآخر عدل بدونها.

التاسعة عشرة: أن يكون المزكون لأحدهما أكثر من المزيكين للآخر. الصورة العشرون: أن يكون المزكون لأحدهما أكثر مجتئاً عن أحوال الناس من المزيكين للآخر. الحادي والعشرون: أن يكون المزكون لأحدهما أعلم من المزيكين للآخر؛ لأنه مزيد العلم له مدخل في الإصابة. (١)

الثاني والعشرون: أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ، فهو أرجح ممن روى بالمعنى، أو اعتمد على الكتابة، وقيل: إن رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على الحفظ.

الثالث والعشرون: أن يكون أحدهما أسرع حفظاً من الآخر، وأبطأ نسياناً منه، فإنه أرجح، أما لو كان أحدهما أسرع حفظاً، وأسرع نسياناً، والآخر أبطأ حفظاً، وأبطأ نسياناً، فالظاهر أن الآخر أرجح من الأول؛ لأنه يوثق بما حفظه ورواه وثوقاً زائداً على ما رواه الأول.

الرابع والعشرون: أنها ترجح رواية من يوافق الحافظ على رواية من يتفرد عنهم في كثير من رواياته. (٢)

الخامس والعشرون: أنها ترجح رواية من دام حفظه، وعقله ولم يختلط على من

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٤٨/٤)، «الإحكام» للآمدي (٢٤٥/٤)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٢٣)، «تيسير التحرير» (١٦٦/٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٣٦/٤)، «نهاية السؤل» (٢٠٤/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٠٧/٢)، «تيسير التحرير» (١٦٣/٣).

اختلط في آخر عمره، ولم يُعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه. (١)

السادس والعشرون: أنها ترجح رواية من كان أشهر بالعدالة والثقة من الآخر؛ لأن ذلك يمنعه من الكذب.

السابع والعشرون: أنها ترجح رواية من كان مشهور النسب على من لم يكن مشهوراً؛ لأن احتراز المشهور عن الكذب أكثر. (٢)

الثامن والعشرون: أن يكون أحدهما معروف الاسم، ولم يلتبس اسمه باسم أحد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف.

التاسع والعشرون: أنها تقدم رواية من تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ.

الثلاثون: أنها تقدم رواية من تأخر إسلامه على من تقدم إسلامه؛ لاحتمال أن يكون ما رواه من تقدم إسلامه منسوخاً. (٣)

الحادي والثلاثون: أنها تقدم رواية الذكر على الأنثى؛ لأن الذكر أقوى فهماً، وأثبت حفظاً، وقيل: لا تقدم.

الثاني والثلاثون: أنها تقدم رواية الحر على العبد؛ لأن تحرزه عن الكذب أكثر، وقيل: لا تقدم.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٣٥/٤)، «المسودة» ص (٣٠٧)، «نهاية السؤل» (٢٠٢/٣)، «التلويح على التوضيح» (٥٠/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٠٦/٢)، «الكفاية» ص (٦٠٩).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٣٦/٤)، «نهاية السؤل» (٢٠٥/٣).

(٣) تقديم رواية المتأخر؛ قال به بعض الشافعية كأبي إسحاق الشيرازي، وصوبه ابن بدران وابن الحاجب، لحديث ابن عباس رضي الله عنه قال: «كنا نأخذ من أوامر الرسول ﷺ بالأحدث فالأحدث» ونص الإمام أحمد على هذا في رواية عبد الله، وأخذ به القاضي أبو يعلى.

انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٤٥/٤)، «المسودة» ص (٣١١)، «نهاية السؤل» (٢٠٦/٣)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٤٢٣)، «تيسير التحرير» (١٦٤/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٠٨/٢).

الثالث والثلاثون: أنها تقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه.
 الرابع والثلاثون: أنها تقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه.
 الخامس والثلاثون: أن يكون أحدهما أحسن استيفاء للحديث من الآخر، فإنها ترجح روايته. (١)

السادس والثلاثون: أنها تقدم رواية من سمع شفاهاً على من سمع من وراء حجاب. (٢)

السابع والثلاثون: أن يكون أحد الخبرين بلفظ حدثنا وأخبرنا فإنه أرجح من لفظ أنبأنا، ونحوه، قيل: ويرجح لفظ حدثنا على لفظ أخبرنا.

الثامن والثلاثون: أنها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه.

التاسع والثلاثون: أنها تقدم رواية من روى بالسماع على رواية من روى بالإجازة.

الأربعون: أنها تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل. (٣)

الحادي والأربعون: أنها تقدم الأحاديث التي في الصحيحين على الأحاديث الخارجة عنهما. (٤)

الثاني والأربعون: أنها تقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه.

واعلم: أن وجوه الترجيح كثيرة، وحاصلها: أن ما كان أكثر إفادة للظن فهو راجح،

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٣٦/٤)، «المدخل إلى مذهب أحمد» ص (١٩٨).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٣٩/٤).

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٤٩/٤)، «المسودة» ص (٣١٠)، «مجموع الفتاوى» (١١٦/١٣)، «نهاية السؤل»

(٢١٨/٣)، «فوائح الرحموت» (٢٠٨/٢)، «مختصر البعلی» ص (١٧٠).

(٤) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٥١/٤)، «مجموع الفتاوى» (٧٤/١٨)، «نهاية السؤل» (٢١٩/٣)، «فوائح

الرحموت» (٢٠٩/٢)، «مقدمة ابن الصلاح» ص (١٤).

فإن وقع التعارض في بعض هذه المرجحات، فعلى المجتهد أن يرجح بين ما تعارض منها.

النوع الثاني، الترجيح باعتبار المتن

وأما المرجحات باعتبار المتن فهي أنواع:

الأول: أن يقدم الخاص على العام، كذا قيل، ولا يخفأك أن تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله، والعمل بالعام فيما بقي ليس من باب الترجيح، بل من باب الجمع، وهو مقدم على الترجيح. (١)

الثاني: أنه يقدم الأفصح على الفصيح؛ لأن الظن بأنه لفظ النبي ﷺ أقوى. وقيل: لا يرجح بهذا؛ لأن البليغ يتكلم بالأفصح والفصيح. (٢)

الثالث: أن يقدم العام الذي لم يخص على العام الذي قد خصص.

الرابع: أنه يقدم العام الذي لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب.

الخامس: أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية، أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية.

السادس: أنه يقدم ما كان مستغنياً عن الإضمار في دلالة على ما هو مفتقر إليه.

السابع: أنه يقدم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالاً على المراد من وجه

واحد.

الثامن: أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة.

التاسع: أنه يقدم ما كان فيه الإيماء إلى علة الحكم على ما لم يكن كذلك؛ لأن دلالة المعلل أوضح من دلالة ما لم يكن معللاً.

العاشر: أنه يقدم ما ذكرت فيه العلة متقدمة على ما ذكرت فيه العلة متأخرة،

وقيل بالعكس.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٧٥/٤)، «نهاية السؤل» (٢١٢/٣)، «البرهان» (١١٩٠/٢).

(٢) انظر: «جمع الجوامع» (٣٦٦/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٦٧٨/٤).

الحادي عشر: أنه يقدم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها» على الدال على تحريم الزيارة مطلقاً.

الثاني عشر: أنه يقدم المقرون بالتهديد على ما لم يقرن به.

الثالث عشر: أنه يقدم المقرون بالتأكيد على ما لم يقرن به.

الرابع عشر: أنه يقدم ما كان مقصوداً به البيان على ما لم يقصد به.

الخامس عشر: أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة، وقيل بالعكس، قيل: لا يرجح أحدهما على الآخر، والأول أولى. (١)

السادس عشر: أنه يقدم النهي على الأمر.

السابع عشر: أنه يقدم النهي على الإباحة.

الثامن عشر: أنه يقدم الأمر على الإباحة. (٢)

التاسع عشر: أنه يقدم الأقل احتمالاً على الأكثر احتمالاً.

العشرون: أنه يقدم الأشهر في الشرع، أو اللغة، أو العرف، على غير الأشهر فيها.

الحادي والعشرون: أنه يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالإشارة، وعلى ما يدل بالإيماء على ما يدل بالمفهوم، موافقة ومخالفة.

الثاني والعشرون: أنه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص؛ لأنه أكثر.

الثالث والعشرون: أنه يقدم المقيد على المطلق.

الرابع والعشرون: أنه يقدم ما كانت صيغة عمومه بالشرط الصريح، على ما كان

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٧١/٤)، «جمع الجوامع» (٣٦٨/٢)، «نهاية السؤل» (٢١٩/٣).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٥٩/٤)، «جمع الجوامع» (٣٦٨/٢).



صيغة عمومه بكونه نكرة في سياق النفي، أو جمعًا معرفًا أو مضافًا ونحوهما. (١)

الخامس والعشرون: أنه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعروف باللام، لكثرة استعماله في المعهود، فتصير دلالة أضعف، على خلاف معروف في هذا، وفي الذي قبله. (٢)

النوع الثالث: الترجيح باعتبار المدلول

وأما المرجحات باعتبار المدلول فهي أنواع:

الأول: أنه يقدم ما كان مقررًا لحكم الأصل والبراءة على ما كان ناقلان وقيل بالعكس، وإليه ذهب الجمهور، واختار الأول الفخر الرازي، والبيضاوي. والحق ما ذهب إليه الجمهور.

الثاني: أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط، فإنه أرجح.

الثالث: أنه يقدم المثبت على المنفي، نقله إمام الحرمين عن جمهور الفقهاء؛ لأن مع المثبت زيادة علم، وقيل: يقدم النافي، وقيل: هما سواء. النوع الرابع: أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه.

الخامس: أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ، وقيل بالعكس.

السادس: أنه يقدم ما لا تعم به البلوى على ما تعم به.

السابع: أن يكون أحدهما موجبًا لحكمين، والآخر موجبًا لحكم واحد، فإنه يقدم الموجب لحكمين، لاشتماله على زيادة لم ينقلها الآخر. النوع الثامن: أنه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي؛ لأن الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي، من أهلية المكلف. وقيل بالعكس؛ لأن التكليفي أكثر مثوبة، وهي مقصودة للشارع.

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٧٦/٤)، «نهاية السؤل» (٢١٩/٣)، «فواتح الرحموت» (٢٠٥/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب» (٦٧٧/٤)، «فواتح الرحموت» (٢٠٥/٢)، «تيسير التحرير» (١٥٨/٣).

التاسع: أنه يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد.

واعلم: أن المرجع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق، فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره إذا تعارضت.

النوع الثالث، الترجيح بحسب الأمور الخارجة

وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة فهي أنواع:

الأول: أنه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر.

الثاني: أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً، فيقدم القول؛ لأن له صيغة، والفعل لا صيغة له.

الثالث: أنه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم، على ما لم يكن كذلك، كضرب الأمثال ونحوها، فإنها ترجح العبارة على الإشارة.

الرابع: أنه يقدم ما عمل أكثر السلف على ما ليس كذلك؛ لأن الأكثر أولى بإصابة الحق. وفيه نظر؛ لأنه لا حجة في قول الأكثر، ولا في عملهم، فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الأقل، ولهذا مدح الله القلة في غير موضع من كتابه.

الخامس: أن يكون أحدهما موافقاً لعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر، فإنه يقدم الموافق، وفيه نظر. (١)

السادس: أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الآخر، وفيه نظر.

السابع: أن يكون أحدهما موافقاً لعمل أهل المدينة، وفيه نظر أيضاً. (٢)

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٧٠/٤)، «المسودة» ص (٣١٤)، «الروضة» ص (٣٩٠)، «نهاية السؤل» (٢١٩/٣)، «فوائح الرحموت» (٢٠٦/٢)، «البرهان» (١١٧٦/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٦٩٩/٤)، «المسودة» ص (٣١٣)، «مجموع الفتاوى» (٢٦٩/١٩)، «جمع الجوامع» (٣٧٠/٢)، «نهاية السؤل» (٢١٩/٣)، «المستصفى» (٣٩٦/٢).



الثامن: أن يكون أحدهما موافقًا للقياس دون الآخر، فإنه يقدم الموافق.

التاسع: أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن، دون الآخر، فإنه يقدم الأشبه.

العاشر: أنه يقدم ما فسرہ الراوي له بقوله أو فعله على ما لم يكن كذلك. (١)

ومن أعظم ما يحتاج إلى المرجحات الخارجة إذا تعارض عومان، بينهما عموم وخصوص من وجه، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ مع قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فإن الأولى خاصة في الأختين، عامة في الجمع بين الأختين في الملك، أو بعقد النكاح، والثانية عامة في الأختين وغيرهما، خاصة في ملك اليمين، وكقوله ﷺ: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ وَنَسِيَهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا» مع نهيهِ عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فإن الأول عام في الأوقات، خاص في الصلاة المقضية، والثاني عام في الصلاة، خاص في الأوقات، فإن علم المتقدم من العموميين، والمتأخر منهما، كان المتأخر ناسخًا عند من يقول: إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم. وأما من لا يقول ذلك فإنه يعمل بالترجيح بينهما. وإن لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع إلى الترجيح، على القولين جميعًا، بالمرجحات المتقدمة.

وإذا استويا إسنادًا وامتثًا، ودلالة رجع إلى المرجحات الخارجية، فإن لم يوجد مرجح خارجي وتعارضًا من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم: هل يخير المجتهد في العمل بأحدهما، أو يطرحهما، ويرجع إلى دليل آخر إن وجد، أو إلى البراءة الأصلية؟.

النوع الرابع: الترجيح بين الأقيسة

وأما الترجيح بين الأقيسة: فلا خلاف أنه يكون بين ما هو معلوم منها، وأما ما كان مظنونًا، فذهب الجمهور إلى أنه يثبت الترجيح بينها، والترجيح بين الأقيسة يكون على أنواع:

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٧٠٩/٤)، «المسودة» ص (٣٠٧)، «نهاية السؤل» (٣١٩/٣).

الأول: بحسب العلة (١).

الثاني: بحسب الدليل الدال على وجود العلة.

الثالث: بحسب الدليل الدال على عليّة الوصف للحكم.

الرابع: بحسب دليل الحكم.

الخامس: بحسب كيفية الحكم.

السادس: بحسب الأمور الخارجة.

السابع: بحسب الفرع (٢).

وفي غالب هذه المرجحات خلاف يستفاد من مباحثه المتقدمة في هذا الكتاب، ويعرف به ما هو الراجح في جميع ذلك، وطرق الترجيح كثيرة جدًّا، وقد قدمنا أن مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره، على وجه صحيح، مطابق للمسالك الشرعية، فما كان محصلًا لذلك فهو مرجح معتبر.

* * *

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٧٠٣/٤)، «تيسير التحرير» (١٦٢/٣)، «البرهان» (١١٩٥/٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٧١٣/٤)، «جمع الجوامع» (٣٧٣/٢)، «المستصفى» (٣٩٩/٢)، «تيسير التحرير» (٩٠/٤)، «المنحول» ص (٤٤٢).



خاتمة لمقاصد هذا الكتاب

اعلم: أنا قد قدمنا في أول هذا الكتاب الخلاف في كون العقل حاكمًا أو لا؛ وذكرنا أنه لا خلاف في أن بعض الأشياء يدركها العقل، ويحكم فيها، كصفات الكمال، والنقص، وملائمة الغرض، ومنافرتة.

تقسيم أحكام العقل باعتبار مدركاته

وأحكام العقل باعتبار مدركاته تنقسم إلى خمسة أحكام، كما انقسمت الأحكام الشرعية إلى خمسة أقسام.

الأول: الوجوب، كقضاء الدين.

الثاني: التحريم، كالظلم.

الثالث: الندب، كالإحسان.

الرابع: الكراهة، كسوء الأخلاق.

الخامس: الإباحة، كتصرف المالك في ملكه.

وهما مسألتان:

الإباحة

المسألة الأولى: هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف، ولم يرد فيه دليل يخصه، أو يخص نوعه، الإباحة، أو المنع، أو الوقف، فذهب جماعة من الفقهاء، وجماعة من الشافعية، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور إلى أن الأصل الإباحة. وذهب الجمهور إلى أنه لا يعلم حكم الشيء إلا بدليل يخصه، أو يخص نوعه، فإذا لم يوجد الدليل كذلك فالأصل المنع.

احتج الأولون بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ، وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ فإنه

سبحانه أنكر على من حرم ذلك، فوجب ألا تثبت حرمة، وإذا لم تثبت حرمة امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفراد؛ لأن المطلق جزء من المقيد، فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفراد، لثبتت الحرمة في زينة الله، وفي الطيبات من الرزق، وإذا انتفتت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة، واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ أَطَّيِّبَتْ﴾ وليس المراد من الطيب الحلال، وإلا لزم التكرار، فوجب تفسيره بما يستطاب طبعًا، وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها. واحتجوا أيضًا بقول تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، واللام تقتضي الاختصاص بما فيه منفعة. واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ الآية، فجعل الأصل الإباحة، والتحريم مستثنى. وبقوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾.

وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما، من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا من سأل عن شيء فحرم على المسلمين من أجل مسألته». (١)

وبما أخرجه الترمذي، وابن ماجه عن سلمان قال: «الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه». (٢).

واحتجوا أيضًا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعًا، ولا على المنتفع، فوجب ألا يمتنع، كالأستضاءة بضوء السراج، والاستظلال بظل الجدار. ولا يرد على هذا الدليل ما قيل: من أنه يقتضي إباحة كل المحرمات؛ لأن فاعلها ينتفع بها، ولا ضرر فيها على المالك، ويقتضي سقوط التكليف بأسرها. ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله: ولا

(١) أخرجه البخاري من حديث سعد بن أبي وقاص (٧٢٨٩)، ومسلم (١٣٥٨) (١٣٢).

(٢) أخرجه الترمذي (١٧٢٦)، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه، وروى سفيان وغيره عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان قوله، وكأن الحديث الموقوف أصح، وسألت البخاري عن هذا الحديث فقال: ما أراه محفوظًا، روى سفيان عن سليمان التيمي عن أبي عثمان بن سلمان مرفوعًا.

وأخرجه ابن ماجه، (٣٣٦٧)، وأخرجه الحاكم في «المستدرک» (١١٥/٤).

والحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما في «الصحيح المسند» رقم (٦٤٦).



على المنتفع، ولا انتفاع بالمحرمات، وبترك الواجبات يضره ضرراً ظاهراً؛ لأن الله سبحانه قد بين حكمها، وليس النزاع في ذلك، إنما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخصه أو يخص نوعه.

واحتجوا أيضاً بأنه سبحانه إما أن يكون خلقه لهذه الأعيان لحكمة، أو لغير حكمة، والثاني باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا ۖ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ والعيب لا يجوز على الحكمة، فثبت أنها مخلوقة لحكمة، ولا تخلو هذه الحكمة إما أن تكون لعود النفع إليه سبحانه، أو إلينا، والأول باطل، لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل، فثبت أنه إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون إليها، وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان، فإن منع منه فإنما هو يمنع منه لرجوع ضرره إلى المحتاج إليه، وذلك بأن ينهى الله عنه، فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة.

واحتج القائلون بأن الأصل المنع بمثل قوله: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ وهذا خارج عن محل النزاع، فإن النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه، وأما ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ قالوا: فأخبر الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس إلينا، وإنما هو إليه فلا نعلم الحلال والحرام إلا بإذنه.

ويجاب عن هذا: بأن القائلين بأصالة الإباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم، بل قالوه بالدليل الذي استدلوا به من كتاب الله وسنة رسوله، كما تقدم، فلا ترد هذه الآية عليهم، ولا تعلق لها بمحل النزاع.

واستدل بعضهم بالحديث الثابت في دواوين الإسلام عنه عليه السلام أنه قال: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبها» الحديث.

ولا يخفك أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الأصل المنع، فإن استدل به

القائلون بالوقف فيجاب عنه: بأن الله سبحانه قد بين حكم ما سكت عنه بأنه حلال بما سبق من الأدلة، وليس المراد بقوله: «وبينهما أمور مشتبها» إلا ما لم يدل الدليل على أنه حلال طلق، أو حرام واضح، بل تنازعه أمران، أحدهما يدل على إلحاقه بالحلال، والآخر يدل على إلحاقه بالحرام، كما يقع ذلك عند تعارض الأدلة أما ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه، كما تقدم في حديث سلمان، وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث في رسالة مستقلة فليرجع إليها.

واستدلوا أيضًا بالحديث الصحيح وهو قوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام» الحديث.

ويجاب عنه: بأنه خارج عن محل النزاع؛ لأنه خاص بالأموال التي قد صارت مملوكة للمالكين، ولا خلاف في تحريمها على الغير، وإنما النزاع في الأعيان التي خلقها الله لعباده، ولم تصر في ملك أحد منهم، وذلك كالحيوانات التي لم ينص الله عز وجل على تحريمها، لا بدليل عام ولا خاص، والنباتات التي تنبت الأرض، مما لم يدل دليل على تحريمها، ولا كانت مما يضر مستعمله بل مما ينفعه. (١)

شكر المنعم

المسألة الثانية: اختلفوا في وجوب شكر المنعم:

ومن كان مطلعًا على مؤلفات المعتزلة لا يخفى عليه أنهم إنما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر، فقالوا: من رأى النعم التي هو فيها، دقيقتها وجليلها، وتواتر أنواعها خشي أن لها صانعًا يحق له الشكر؛ إذ وجوب شكر كل منعم ضروري، ومن خشي ذلك خاف ملامًا على الإخلال، وتبعه على الإخلال ضرر عاجل، والنظر كاشف للحيرة، دافع لذلك الخوف، فمن أخل بالنظر حسن في العقل ذمه، وهو معنى الوجوب، فإذا نظر زال ذلك الضرر، فيلزمه فائدة الأمن من العقاب، على التقديرين إما بأن يشكر، وإما

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٠٥)، «المستصفى» (١/٢٢٢)، «مجموع الفتاوى» (١١/٣٤)، (٢٣/١٥)، (٢٩/١٦٦)، «الفقيه والمتفقه» (١/٢١٦)، «إعلام الموقعين» (١/٣٧٨).



بأن يكشف له النظر أنه لا منعم، فلا عقاب.

هذا حاصل كلامهم في الوجوب العقلي.

وأما الوجوب الشرعي: فلا نزاع فيه بينهم، وقد صرح الكتاب العزيز بأمر العباد بشكر ربهم، وصرح أيضًا بأنه سبب في زيادة النعم، والأدلة القرآنية والأدلة النبوية في هذا كثيرة جدًا.

وحاصلها: فوز الشاكر بخير الدنيا والآخرة، وفقنا الله تعالى لشكر نعمه، ودفع عنا جميع نقمه. (١)

قال المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: وإلى هنا انتهى ما أردنا جمعه، بقلم مؤلفه المفتقر إلى نعم ربه، الطالب منه مزيدها عليه ودوامها له، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، غفر الله ذنوبه، وكان الفراغ منه يوم الأربعاء، لعله الرابع من شهر محرم، سنة ١٢٣١، والحمد لله أولاً وآخرًا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله صحبه.

(١) مسألة شكر المنعم: فرع عن مسألة الحسن والقبح، ويبحث الأصوليون من أهل السنة هذه المسألة على التسليم جدلاً بالحسن والقبح العقليين.

انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣٠٩/١)، «شرح العضد» (٢١٦/١)، «المسودة» ص (٤٧٣).

بهذا التعليق أكون قد انتهيت من تهذيب إرشاد الفحول للعلامة اليماني محمد بن علي الشوكاني رَحِمَهُ اللهُ، مع إتخافه ببعض التعليقات العلمية والمراجع الشرعية؛ والله المرجو أن يجعل هذا العمل وغيره لوجه الكريم وأن يجعله لنا ذخراً يوم نلقاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه سبحانه.

وعمل على تهذيبه وعلق عليه:

أبو عبد الله كمال بن ثابت بن قائد بن أحمد الحمودي العدني

في ٢٣/ جمادى الأولى/ ١٤٣٣ هـ

فهرست الموضوعات

٣	مقدمة الشيخ الفاضل يحيى بن علي الحجوري حفظه الله تعالى
٤	المقدمة
٥	عملي في تهذيب إرشاد الفحول
٨	ترجمة الإمام الشوكاني رحمه الله
٨	العنصر الأول: الشوكاني ونسبه ونشأته العلمية
٩	العنصر الثاني: المراحل التي مرت على الإمام رحمه الله
٩	المرحلة السياسية
٩	المرحلة العلمية
٩	منزلته العلمية
١١	المرحلة الدينية
١٢	التوضيح لكتاب إرشاد الفحول
١٤	روائع كلمات الشوكاني رحمه الله تعالى
١٧	المقدمة
١٩	المقدمة في مبادئ
١٩	أصول الفقه
٢١	الفصل الأول: في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده
٢١	تعريف أصول الفقه
٢٢	العلم: حده وأقسامه
٢٣	ضوابط الحدود
٢٤	تقسيم العلم
٢٤	موضوع علم أصول الفقه
٢٤	فائدة علم أصول الفقه وثمرته
٢٥	استمداد علم أصول الفقه
٢٦	الفصل الثاني في الأحكام
٢٦	المبحث الأول: في الحكم

٣٠	المبحث الثاني: في الحاكم
٣٠	مسألة: التقبيح والتحسين العقلية
٣١	المبحث الثالث: في المحكوم به:
٣٢	المسألة الأولى: تكليف ما لا يطاق
٣٢	المسألة الثانية: الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف
٣٤	المبحث الرابع: في المحكوم عليه وهو المكلف
٣٥	الفصل الثالث في المبادئ اللغوية
٣٥	المبحث الأول: عن ماهية الكلام
٣٥	المبحث الثاني: عن الواضع
٣٦	المبحث الثالث: عن الموضوع
٣٦	المبحث الرابع: عن الطريق التي يعرف بها الوضع
٣٨	الفصل الرابع: في تقسم اللفظ إلى مفرد ومركب
٣٨	المسألة الأولى: في الاشتقاق
٣٩	المسألة الثانية: في الترادف
٤١	المسألة الثالثة: في المشترك
٤١	المسألة الرابعة: الخلاف في استعمال المشترك في أكثر من معنى
٤٢	المسألة الخامسة: في الحقيقة والمجاز
٤٢	المبحث الأول: في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز
٤٢	المبحث الثاني: في حدهما
٤٢	المبحث الثالث: الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية
٤٣	المبحث الرابع: المجاز في لغة العرب
٤٩	القسم الأول
٥١	المقصد الأول: في الكتاب العزيز
٥١	الفصل الأول: فيما يتعلق بتعريفه
٥٢	الفصل الثاني: طريقة نقل القرآن
٥٥	الفصل الثالث: في المحكم والمتشابه من القرآن
٥٦	الفصل الرابع: في المعرب هل هو موجود في القرآن أم لا
٥٩	القسم الثاني
٦١	المقصد الثاني: في السنة
٦١	المبحث الأول: في معنى السنة لغة وشرعاً

٦١	البحث الثاني: في حجية السنة واستقلالها بالتشريع
٦٣	البحث الثالث: في عصمة الأنبياء
٦٥	البحث الرابع: في أفعال النبي ﷺ
٦٥	القسم الأول: الهواجس وحركات الجسد
٦٥	القسم الثاني: وضع فيه أمر الجبليّة
٦٥	القسم الثالث: الخارج من الجبليّة إلى التشريع
٦٦	القسم الرابع: الخصائص
٦٧	القسم الخامس: الفعل المبهّم
٦٧	القسم السادس: أفعال قضائيّة
٦٧	القسم السابع: الفعل المجرد
٧١	البحث الخامس: في تعارض الأفعال
٧٢	البحث السادس: في حكم التعارض بين القول والفعل
٧٥	البحث السابع: في التقرير
٧٦	البحث الثامن: الهم بالفعل
٧٧	البحث التاسع: في حكم إشارته وكتابه عليه السلام
٧٧	البحث العاشر: الترك
٧٨	البحث الحادي عشر: في الأخبار
٧٨	النوع الأول: في معنى الخبر لغة واصطلاحاً
٧٨	النوع الثاني: أن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب
٧٩	النوع الثالث: في تقسيم الخبر
٨٠	النوع الرابع: أقسام الخبر من حيث التواتر وعدمه
٨٠	الحديث المتواتر
٨٥	تقسيم خبر الآحاد
٩٩	فصل: في ألفاظ الرواية
١٠٠	ألفاظ الرواية من غير الصحابي: لها مراتب بعضها أقوى من بعض
١٠٤	فصل: الحديث الصحيح والمرسل
١٠٤	الحديث الصحيح
١٠٤	الحديث المرسل
١٠٧	الحديث المنقطع والمعضل
١٠٨	فصل: طرق ثبوت العدالة

- ١٠٩ فرع: الخلاف في عدالة المبهم
- ١٠٩ فرع آخر: الخلاف في قبول الجرح والتعديل من دون ذكر السبب
- ١١١ فرع ثالث: تعارض الجرح والتعديل والجمع بينهما
- ١١٢ فصل: عدالة الصحابة
- ١١٣ فرع: التعريف بالصحابي
- ١١٤ فرع آخر: طرق معرفة الصحابي
- ١١٥ القسم الثالث
- ١١٧ المقصد الثالث: الإجماع
- ١١٧ البحث الأول: في مسماه لغة واصطلاحاً
- ١١٨ البحث الثاني:
- ١١٨ المقام الأول: في إمكان الإجماع في نفسه
- ١١٩ المقام الثاني: على تقدير تسليم إمكانه في نفسه منع إمكان العلم به
- ١٢١ المقام الثالث: النظر في نقل الإجماع إلى من يحتج به
- ١٢١ المقام الرابع: هل الإجماع حجة شرعية
- ١٢٥ البحث الثالث: في ظنية الإجماع أو قطعيته
- ١٢٦ البحث الرابع: فيما ينعقد به الإجماع
- ١٢٧ البحث الخامس: في اعتبار المجتهد المبتدع في الإجماع
- ١٢٨ فرع: خلاف الظاهرية
- ١٣٠ البحث السادس: اعتبار التابعي المجتهد في الإجماع
- ١٣٠ البحث السابع: حكم إجماع الصحابة
- ١٣١ البحث الثامن: حكم إجماع أهل المدينة
- ١٣٣ البحث التاسع: في عدم اعتبار من سيوجد في الإجماع
- ١٣٣ البحث العاشر: في حكم انقراض عصر أهل الإجماع في حجية إجماعهم
- ١٣٣ البحث الحادي عشر: الإجماع السكوتي
- ١٣٤ البحث الثاني عشر: حكم الإجماع على شيء بعد الإجماع على خلافه
- ١٣٥ البحث الثالث عشر: في حدوث الإجماع بعد سبق الخلاف
- البحث الرابع عشر: إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث ١٣٥
- البحث الخامس عشر: في حكم إحداث دليل أو تأويل من غير إلغاء الدليل أو التأويل الأول: ١٣٦
- البحث السادس عشر: في وجود دليل لا معارض له لم يعلمه أهل الإجماع ١٣٦



١٣٦	البحث السابع عشر: قول العوام في الإجماع
١٣٧	فروع: إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد
١٣٧	البحث الثامن عشر: الإجماع المعتبر في فنون العلم
١٣٧	البحث التاسع عشر: مخالفة واحد من المجتهدين لأهل الإجماع
١٣٧	البحث الموفي عشرين: الإجماع المنقول بطريق الآحاد وحجته
١٣٩	القسم الرابع
	المقصد الرابع: في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال
١٤١	والتبيين، والناسخ والمنسوخ، والمؤول والمنطوق والمفهوم
١٤١	الباب الأول: الأوامر
١٤١	الفصل الأول: حقيقة الأمر
١٤١	الفصل الثاني: الخلاف في حد الأمر بمعنى القول
١٤٢	الفصل الثالث: حقيقة صيغة افعل
١٤٥	الفصل الرابع: هل الأمر يفيد التكرار أم لا
١٤٧	الفصل الخامس: هل يقتضي الأمر الفور أم لا
١٤٩	الفصل السادس: الأمر بالشيء نهي عن ضده
١٥٠	الفصل السابع: الإتيان بالمأمور به
١٥٠	الفصل الثامن: هل يجب القضاء بأمر جديد أم بالأمر الأول
١٥١	الفصل التاسع: هل الأمر بالأمر بالشيء أمر به أم لا
١٥٣	الباب الثاني: في النواهي
١٥٣	المبحث الأول: في معنى النهي لغة واصطلاحاً
١٥٣	المبحث الثاني: النهي الحقيقي ومعناه
١٥٤	المبحث الثالث: في اقتضاء النهي الفساد
١٥٨	الفصل الثالث: في العموم
١٥٨	المسألة الأولى: في حده
١٥٨	المسألة الثانية: العموم من عوارض الألفاظ
١٥٩	المسألة الثالثة: تصور العموم في الأحكام
١٦٠	المسألة الرابعة: الفرق بين العام والمطلق
١٦٠	المسألة الخامسة: في صيغ العموم
١٦١	المسألة السادسة: في الاستدلال على أن كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع
١٦١	الفرع الأول: في، من وما وأين ومتى للاستفهام

- الفرع الثاني، في صيغة من وما في المجازاة..... ١٦٢
- الفرع الثالث، في أن صيغة كل، وجميع..... ١٦٢
- الفرع الرابع، لفظ، أي..... ١٦٣
- الفرع الخامس، النكرة في النفي..... ١٦٤
- الفرع السادس، لفظ معشر، ومعاشر، وعامة، وكافة، وقاطبة، وسائر..... ١٦٥
- الفرع السابع، الألف واللام الحرفية لا الاسمية..... ١٦٥
- الفرع الثامن، تعريف الإضافة..... ١٦٧
- الفرع التاسع، الأسماء الموصولة..... ١٦٧
- الفرع العاشر، نفي المساواة..... ١٦٧
- الفرع الحادي عشر، إذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط..... ١٦٨
- الفرع الثاني عشر، الأمر للجميع بصيغة الجمع..... ١٦٨
- المسألة السابعة: في عموم الجمع المنكر للقلة أو للكثرة:..... ١٦٩
- المسألة الثامنة: في أقل الجمع:..... ١٧٠
- المسألة التاسعة: الخلاف في عموم الفعل المثنى..... ١٧١
- المسألة العاشرة: في عموم نحو قوله تعالى: ﴿حُذِّمْنَ أَمْوَلُهُمْ صَدَقَةً﴾..... ١٧٢
- المسألة الحادية عشرة: الألفاظ الدالة على الجمع..... ١٧٣
- المسألة الثانية عشرة: في عموم الخطاب بمثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾..... ١٧٤
- المسألة الثالثة عشرة: دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمسلمين..... ١٧٥
- المسألة الرابعة عشرة: الخطاب الوارد شفاهًا في عصر النبي ﷺ..... ١٧٥
- المسألة الخامسة عشرة: الخطاب الخاص بالأمة..... ١٧٥
- المسألة السادسة عشرة: الخطاب الخاص بواحد من الأمة..... ١٧٦
- المسألة السابعة عشرة: اختلفوا في المخاطب -بكسر الطاء- هل يدخل في عموم خطابه..... ١٧٧
- المسألة الثامنة عشرة: اختلفوا في مقتضي هل هو عام أم لا..... ١٧٧
- المسألة التاسعة عشرة: اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا..... ١٧٨
- المسألة الموفية للعشرين: ترك الاستفصال في حكاية الحكم..... ١٧٩
- المسألة الحادية والعشرين: حذف المتعلق..... ١٨٠
- المسألة الثانية والعشرين: حكم الكلام الوارد في جهة المدح أو الذم:..... ١٨٠
- المسألة الثالثة والعشرون: ورود العام على سبب خاص..... ١٨٠
- المسألة الرابعة والعشرون:..... ١٨٢
- المسألة الخامسة والعشرون: إذا علق الشارع حكمًا على علة..... ١٨٣

- المسألة السادسة والعشرون: العام إذا خص ١٨٤
- المسألة السابعة والعشرون: العام بعد تخصيصه ١٨٤
- المسألة الثامنة والعشرون: عطف بعض أفراد العام عليه ١٨٦
- مسألة: وإذا كان المعطوف خاصاً ١٨٦
- المسألة التاسعة والعشرون: هل يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ١٨٦
- المسألة الموفية ثلاثين: في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص ١٨٧
- الفصل الرابع: في الخاص والتخصيص والخصوص** ١٨٩
- المسألة الأولى: في حده: الخاص ١٨٩
- المسألة الثانية: في الفرق بين النسخ والتخصيص ١٨٩
- المسألة الثالثة: تخصيص العمومات وجوازه ١٩١
- المسألة الرابعة: قولهم في المقدار الذي لا بد من بقاءه بعد التخصيص ١٩١
- المسألة الخامسة: المخصص: مَنْ المخصص ١٩٣
- المسألة السادسة: حكم الاستثناء من الجنس ١٩٣
- مسألة: وقد اختلف في الاستثناء المقطع ١٩٤
- المسألة السابعة: إقامة الحجة على من أنكر الاستثناء ١٩٤
- المسألة الثامنة: شروط صحة الاستثناء ١٩٥
- المسألة التاسعة: الاستثناء من النفي والخلاف فيه ١٩٩
- المسألة العاشرة: الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة ١٩٩
- المسألة الحادية عشرة: حكم الوصف الوارد بعد المستثنى ٢٠٠
- المسألة الثانية عشرة: التخصيص بالشرط ٢٠١
- أقسام الشرط:** ٢٠١
- المسألة الثالثة عشرة: التخصيص بالصفة: ٢٠٢
- المسألة الرابعة عشرة: التخصيص بالغاية: ٢٠٣
- المسألة: الغاية نفسها، هل تدخل في المغيا ٢٠٤
- المسألة الخامسة عشرة: التخصيص بالبدل ٢٠٥
- المسألة السادسة عشرة: التخصيص بالحال ٢٠٥

- المسألة السابعة عشرة: التخصيص بالظرف والجار والمجرور ٢٠٥
- المسألة الثامنة عشرة: التخصيص بالتمييز ٢٠٦
- المسألة التاسعة عشرة: التخصيص بالمفعول له والمفعول معه ٢٠٦
- المسألة الموفية عشرين: التخصيص بالعقل ٢٠٦
- المسألة الحادية والعشرون: التخصيص بالحس ٢٠٧
- المسألة الثانية والعشرون: التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص لهما ٢٠٨
- مسألة: تخصيص الكتاب بالكتاب ٢٠٨
- مسألة: تخصيص السنة بالكتاب ٢٠٨
- مسألة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ٢٠٩
- مسألة: تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة ٢٠٩
- مسألة: تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٢٠٩
- مسألة: تخصيص عموم السنة المتواترة بخبر الأحاد ٢١١
- مسألة: تخصيص عموم القرآن بالقراءة الشاذة ٢١١
- مسألة: يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بفعله عليه وسلم ٢١١
- مسألة: يجوز التخصيص بتقريره عليه وسلم ٢١١
- المسألة الثالثة والعشرون: التخصيص بالقياس ٢١١
- المسألة الرابعة والعشرون: التخصيص بالمفهوم ٢١٢
- المسألة الخامسة والعشرون: التخصيص بالإجماع ٢١٣
- المسألة السادسة والعشرون: التخصيص بالعادة ٢١٣
- المسألة السابعة والعشرون: التخصيص بمذهب الصحابي ٢١٤
- المسألة الثامنة والعشرون: التخصيص بالسياق ٢١٥
- المسألة التاسعة والعشرون: التخصيص بقضايا الأعيان ٢١٦
- المسألة الموفية ثلاثين: بناء العام على الخاص ٢١٦
- الباب الخامس: في المطلق والمقيد ٢١٩
- البحث الأول: في أحدهما ٢١٩
- البحث الثاني: حل المطلق على المقيد ٢١٩
- القسم الأول: اختلاف السبب والحكم ٢١٩
- القسم الثاني: اتفاق في السبب والحكم ٢١٩
- القسم الثالث: اختلاف السبب دون الحكم ٢٢٠
- القسم الرابع: الاختلاف في الحكم ٢٢٠



٢٢١	البحث الثالث: شروط حمل المطلق على المقيد.....
٢٢٢	البحث الرابع: جريان ما ذكر في تخصيص العام في تقييد المطلق:
٢٢٣	الباب السادس: في المجلد والمبين
٢٢٣	الفصل الأول: في حدهما:
٢٢٣	الفصل الثاني: وقوع الإجمال في الكتاب والسنة:
٢٢٤	الفصل الثالث: وجوه الإجمال
٢٢٥	الفصل الرابع: ما لا إجمال فيه
٢٢٩	الفصل الخامس: في مراتب البيان للأحكام
٢٢٩	الأول: بيان التأكيد
٢٢٩	الثاني: النص الذي ينفرد بإدراكه العلماء
٢٢٩	الثالث: نصوص السنة الواردة بياناً لمشكل في القرآن
٢٢٩	الرابع: نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها
٢٢٩	الخامس: بيان الإشارة
٢٣١	الفصل السادس: في تأخير البيان عن وقت الحاجة:
٢٣٣	الباب السابع: في الظاهر والمفول
٢٣٣	الفصل الأول: في حدهما
٢٣٤	الفصل الثاني: فيما يدخله التأويل
٢٣٥	الفصل الثالث: في شروط التأويل
٢٣٦	تقسيم التأويل في نفسه:
٢٣٧	الباب الثامن: في المنطوق والمفهوم
٢٣٧	المسألة الأولى: في حدهما
٢٣٨	المسألة الثانية: مفهوم المخالفة
٢٤٠	المسألة الثالثة: شروط القول بمفهوم المخالفة
٢٤١	المسألة الرابعة: في أنواع مفهوم المخالفة
٢٤١	النوع الأول: مفهوم الصفة
٢٤٢	النوع الثاني: مفهوم العلة
٢٤٢	النوع الثالث: مفهوم الشرط
٢٤٣	النوع الرابع: مفهوم العدد
٢٤٣	النوع الخامس: مفهوم الغاية
٢٤٣	النوع السادس: مفهوم اللقب

- ٢٤٤.....النوع السابع: مفهوم الحصر
- ٢٤٤.....النوع الثامن: مفهوم الحال
- ٢٤٥.....النوع التاسع: مفهوم الزمان
- ٢٤٥.....النوع العاشر: مفهوم المكان
- ٢٤٦.....الباب التاسع: في النسخ
- ٢٤٦.....المسألة الأولى: في حدهما
- ٢٤٧.....المسألة الثانية: النسخ جائز عقلاً واقع سمعاً
- ٢٤٧.....الحكمة من النسخ
- ٢٤٨.....المسألة الثالثة: شروط النسخ: للنسخ شروط
- ٢٤٩.....المسألة الرابعة: جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به
- ٢٥١.....المسألة الخامسة: نسخ لغير بدل
- ٢٥٢.....المسألة السادسة: في النسخ إلى بدل
- ٢٥٣.....المسألة السابعة: في جواز نسخ الأخبار
- ٢٥٤.....المسألة الثامنة: في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخها معاً
- ٢٥٤.....الأول: نسخ الحكم وبقاء الرسم
- ٢٥٥.....الثاني: نسخ الحكم والرسم
- ٢٥٥.....الثالث: نسخ الحكم وبقاء الرسم ورفع رسم الناسخ مع بقاء حكمه
- ٢٥٥.....الرابع: نسخ الحكم والرسم ونسخ رسم الناسخ وبقاء حكمه
- ٢٥٥.....الخامس: نسخ الرسم وبقاء الحكم وجهات الناسخ
- ٢٥٦.....السادس: نسخ الناسخ وعدم بقاء رسم الناسخ الأول
- ٢٥٦.....المسألة التاسعة: وجوه نسخ القرآن والسنة
- ٢٥٧.....المسألة العاشرة: نسخ القرآن بالسنة المتواترة
- ٢٥٩.....نسخ السنة بالقرآن
- ٢٥٩.....المسألة الحادية عشرة: نسخ القول والفعل من السنة
- ٢٦٠.....المسألة الثانية عشرة: القول في نسخ الإجماع والنسخ به
- ٢٦١.....المسألة الثالثة عشرة: القياس لا يكون ناسخاً
- ٢٦٢.....المسألة الرابعة عشرة: في نسخ المفهوم
- ٢٦٣.....المسألة الخامسة عشرة: في الزيادة على النص
- ٢٦٤.....المسألة السادسة عشرة: في النقصان من العبادة هل يكون نسخاً
- ٢٦٥.....المسألة السابعة عشرة: في الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخاً



٢٦٧	القسم الخامس
٢٦٨	المقصد الخامس: من مقاصد هذا الكتاب في القياس وما يتصل به من الاستدلال
٢٦٨	باب: القياس
٢٦٨	الفصل الأول: في تعريفه
٢٦٨	الفصل الثاني في حجة القياس:
٢٧٤	الفصل الثالث: في أركان القياس
٢٧٤	الركن الأول: الأصل
٢٧٥	شروط الأصل
٢٧٧	الركن الثاني: العلة
٢٧٨	أسماء العلة
٢٧٨	شروط العلة
٢٨١	شروط الفرع
٢٨٢	الفصل الرابع: في الكلام على مسالك العلة
٢٨٢	المسلك الأول: الإجماع
٢٨٣	المسلك الثاني: النص على العلة
٢٨٥	المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه
٢٨٧	المسلك الرابع: الاستدلال على عليّة الحكم بفعل النبي ﷺ
٢٨٧	المسلك الخامس: السبر والتقسيم
٢٨٨	القسم الأول: المنحصر
٢٨٨	شروط السبر والتقسيم
٢٨٩	القسم الثاني: المنتشر
٢٨٩	المسلك السادس: المناسبة
٢٩٠	تقسيم المناسبة
٢٩٠	المناسب الحقيقي الضروري
٢٩١	المناسب الحقيقي الحاجي
٢٩١	المناسب الحقيقي التحسيني:
٢٩١	القسم الأول: الموافق للقواعد
٢٩٢	القسم الثاني: المعارض للقواعد
٢٩٢	تقسيم المناسبة باعتبار شهادة الشرع وعدمه
٢٩٢	القسم الأول: ما اعتبره الشرع



٢٩٣	القسم الثاني: ما ألغاه الشرع.....
٢٩٣	القسم الثالث: ما لم يعلم اعتباره أو إلغاؤه.....
٢٩٣	تقسيم المناسبة باعتبار التأثير والملائمة.....
٢٩٣	الصف الأول: المؤثر.....
٢٩٤	الصف الثاني: الملائم.....
٢٩٤	الصف الثالث: الغريب.....
٢٩٤	الصف الرابع: المرسل غير الملائم.....
٢٩٤	الصف الخامس: الغريب غير الملائم.....
٢٩٥	المسلك السابع: الشبه.....
٢٩٦	المسلك الثامن: الطرد.....
٢٩٦	المسلك التاسع: الدوران.....
٢٩٧	المسلك العاشر تنقيح المناط.....
٢٩٧	المسلك الحادي عشر: تحقيق المناط.....
٢٩٨	تقسيم القياس من حيث الأصل.....
٢٩٨	قياس العلّة.....
٢٩٨	قياس الدلالة.....
٢٩٨	قياس في معنى الأصل.....
٢٩٨	تقسيم القياس من حيث القوة.....
٢٩٨	القسم الأول: الجلي.....
٢٩٩	القسم الثاني: الخفي.....
٢٩٩	الفصل الخامس: فيما لا يجري فيه القياس.....
٣٠٠	الفصل السادس: في الاعتراضات.....
٣٠٠	تقسيم الاعتراضات.....
٣٠١	الفصل السابع: في الاستدلال.....
٣٠١	الاستدلال بالاستصحاب.....
٣٠٣	الاستدلال: بشرع من قبلنا.....
٣٠٣	التعبد قبل المبعث.....
٣٠٤	التعبد بعد المبعث.....
٣٠٥	الاستدلال بالاستحسان.....
٣٠٧	الاستدلال بالمصالح المرسلّة.....



٣٠٨	فوائد الاستدلال
٣٠٨	الفائدة الأولى: قول الصحابي
٣١١	الفائدة الثانية: الأخذ بأقل ما قيل
٣١٢	الفائدة الثالثة: النافي للحكم هل يلزمه الدليل
٣١٣	الفائدة الرابعة: سد الذرائع
٣١٤	الفائدة الخامسة: دلالة الاقتران
٣١٦	الفائدة السادسة: دلالة الإلهام
٣١٦	الفائدة السابعة: في رؤيا النبي ﷺ
٣١٩	القسم السادس
٣٢١	المقصد السادس: من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والتقليد
٣٢١	الفصل الأول: الاجتهاد
٣٢١	المسألة الأولى: في حد الاجتهاد
٣٢٢	شروط المجتهد
٣٢٥	المسألة الثانية: هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا
٣٢٧	المسألة الثالثة: في تجزيء الاجتهاد
٣٢٨	المسألة الرابعة: جواز الاجتهاد للأنبياء
٣٣٠	المسألة الخامسة: في جواز الاجتهاد في عصره ﷺ
٣٣٢	المسألة السادسة: أعمال المجتهد
٣٣٣	المسألة السابعة: في إصابة المجتهد وخطأه
٣٣٤	القسم الأول: مسائل الأصول
٣٣٤	القسم الثاني: مسائل الشرعيات
٣٣٤	الأول القطعي
٣٣٥	الثاني: الغير قطعي
٣٣٨	المسألة الثامنة: تناقض المجتهد في الأقوال
٣٣٩	المسألة التاسعة: في جواز تفويض المجتهد
٣٤١	الفصل الثاني: في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي
٣٤١	المسألة الأولى: في حد التقليد، والمفتي، والمستفتي
٣٤٢	المسألة الثانية: حكم التقليد في أصول الدين
٣٤٣	المسألة الثالثة: حكم التقليد في المسائل الشرعية الفرعية
٣٤٥	المسألة الرابعة: حكم إفتاء المقلد

المسألة الخامسة: حكم سؤال العالم بالكتاب والسنة.....	٣٤٦
المسألة السادسة: حكم الالتزام بمذهب معين.....	٣٤٧
القسم السابع.....	٣٤٩
المقصد السابع: من مقاصد هذا الكتاب في التعادل والترجيح.....	٣٥١
التعادل والترجيح.....	٣٥١
المبحث الأول: في معناها، وفي العمل بالترجيح، وفي شروطه.....	٣٥١
شروط الترجيح.....	٣٥١
أقسام التعادل والترجيح.....	٣٥٢
المبحث الثاني: في التعارض بين دليلين قطعيين.....	٣٥٢
المبحث الثالث: في وجوه الترجيح بين المتعارضين في الظاهر لا في نفس الأمر.....	٣٥٣
أنواع الترجيح:.....	٣٥٣
النوع الأول: من جهة الإسناد.....	٣٥٣
النوع الثاني: الترجيح باعتبار المتن.....	٣٥٩
النوع الثالث: الترجيح باعتبار المدلول.....	٣٦١
النوع الثالث: الترجيح بحسب الأمور الخارجة.....	٣٦٢
النوع الرابع: الترجيح بين الأقيسة.....	٣٦٣
خاتمة مقاصد هذا الكتاب.....	٣٦٥
تقسيم أحكام العقل باعتبار مدركاته.....	٣٦٥
الإباحة.....	٣٦٥
شكر المنعم.....	٣٦٨
فهرست الموضوعات.....	٣٧١