

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول

الجزء الأول

للإمام الحافظ
محمد بن علي الشوكاني

اعتنى به
الشيخ الدكتور ناجي السويد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن دعا بدعوته بإحسان إلى يوم الدين وبعد. إنَّ الشريعة الإسلامية مبنية على قواعد وأسس ومرتكزات، وجاءت علومها لتبوّب وتفنّد تلك القواعد والأسس والمرتكزات، وتصبح فنوناً منفردة لها مزاياها . . .

ومن أبرزها علم أصول الفقه، الذي جاء ليثبت تلك القواعد ويدعمها، فكان خير العلوم وأنفعها وأشرفها، ومن خلاله تم دحض الشبه والتوهم والضلال، فاعتبر بمثابة القانون الذي يرجع إليه، وبيان لكشف كثير من الالتباسات.

ومن جملة الأمور التي تشرف علم الأصول بها أنّه:

- دليل موصل لمعرفة الأحكام الشرعية، بل هو غاية مطلوبة، وثمرة مرجوة، وبصورة أخرى أنه موصل للقرآن الكريم والسنة النبوية، إذ من خلاله تستنبط الأحكام.

وكثيراً ما ضبط هذا العلم الاجتهاد، وحصر الخلاف، لأن المنطلق فيه هو النظر الصحيح والفكر المستنير، والعقل المتدبّر . . .

لذلك كثرت المصنفات فيه، وسارع كل مذهب لضبط إيقاع فقهه بالاعتماد على هذا الفن . . . وكانت لكل مذهب طريقة، والنتيجة: إنّه قنّ الفقه وقّعه.

وخاض كثير من العلماء مجال الفقه وأصوله من المتقدمين والمتأخرين فأغنوا هذا المجال بتنوع مباحثه. ومن هؤلاء الإمام الشوكاني صاحب كتاب «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول».

تناول فيه جلّ ما هو مقرر في كتب الأصول وعلى نفس المنهج.

سلك في الكتاب نهج السابقين، ابتداءً بالكتاب العزيز ومفرداته، ثم السنة النبوية الشريفة ومتعلقاتها، ثم الإجماع ثم اللغات ثم القياس إضافة إلى الاستصحاب وموافقته، والاجتهاد. إضافة إلى العقل وتعرّض إلى آراء الفرق من المعتزلة والخوارج والشيعة وفرقها ومعدداً آراء العلماء بالتفصيل الدقيق مع سرد الأدلة النقلية

والعقلية، فكان كتاباً حافلاً جامعاً شافياً يغني عن كثير من المراجع.

سيرة الإمام الشوكاني^(١)

* اسمه ونسبه .

محمد بن علي بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن صلاح بن إبراهيم بن محمد الغفيف بن رزق الشوكاني اليمني .

ولد يوم الإثنين في الثامن والعشرين من ذي الحجة سنة ١١٧٣هـ / ١٧٥٨م في بلدة شوكان إحدى قرى السحامية على مقربة من صنعاء .

* نشأته :

عاش الشوكاني في صنعاء ضمن بيئة صالحة محافظة، فوالده من أهل العلم الأجلاء، إضافة إلى وجود طائفة من العلماء في عصره .

بدأ بحفظ القرآن الكريم على جماعة، ثم حفظ المتون فبدأ بحفظ الأزهار للإمام المهدي في الفقه، ومختصر الفرائض للعصيفري، والملحمة للحري، والكافية الشافية لابن الحاجب، وعمد إلى الاستفادة من علماء عصره، فقرأ الكتب عليهم مع الإشارة إلى اهتمامه الكبير بكتب التاريخ والأدب - وهم كثر - ومن هؤلاء :

- عبد القادر بن أحمد شرف الدين .
- علي بن إبراهيم بن علي عامر الشهيد .
- الحسن بن إسماعيل المغربي .
- صديق علي المزجاجي .
- عبد الرحمن بن قاسم المداني .
- علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن الشوكاني (والده) .
- أحمد بن محمد الحرازي .
- عبد الله بن إسماعيل النهمي .

(١) الإمام الشوكاني رائد عصره للعمري حسن بن عبد الله، ط الأولى سنة ١٩٩٠، نشر دار الفكر دمشق؛ والمجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر للصعيد، عبد المتعال، نشر مكتبة الآداب القاهرة ص (٤٧٢) .

انظر الدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ط الأولى سنة ١٣٤٨هـ نشر مطبعة السعادة القاهرة (١/ ٤٨٠) .

- هادي بن حسين القارني .
- يحيى بن محمد الحوثي .
- غدا الشوكاني إماماً مشهوراً، ومقصداً لطلبة العلم من أنحاء البلاد، ومن هؤلاء - وهم كثر - :
- محمد بن أحمد السوداني .
- محمد بن أحمد مشحم الصعدي الصنعاني .
- أحمد بن علي بن محسن ابن الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم .
- أحمد بن محمد بن علي الشوكاني (ابنه) .
- عبد الرحمن بن أحمد البهلقي الضمدي الصبيائي .
- علي بن أحمد هاجر الصنعاني .
- محمد بن حسن الشحني الذماري .
- عبد الله بن محسن الحيمي .
- محمد بن محمد بن هاشم بن يحيى الشامي .
- كان رحمه الله تعالى زاهداً متكففاً، قليل الاتصال بالناس إلا ما هو متعلق بالعلم .
- عرف أولو الأمر في اليمن هذا الفضل، فجعلوه قاضي قضاة اليمن وهو أرقى المناصب في حكومتهم، في زمن لا يزيد عن الأربعين سنة .
- **علمه ومنهجه .**
- كان الشوكاني من مدرسة ابن تيمية، ومن المعجبين بمذهبه في الأصول والفروع .
- اعتقد مذهب السلف في العقيدة، وكانت نشأته الفقهية على مذهب الزيدية الذي لم يتقيد به، مع الإشارة أنه لم يتقيد بمذهب معين، فتح لنفسه باب الاجتهاد، وكان له دور عظيم في إغناء الحالة الفكرية بمختلف جوانبها، وتعددت مؤلفاته في جوانب عدة منها المخطوط والمطبوع :
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار .
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير .
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول .
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع .

- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار.

* وفاته :

توفي الشوكاني رحمه الله تعالى يوم الأربعاء السادس والعشرين من جمادى الآخرة سنة ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م، وقيل سنة ١٢٥٥هـ، في صنعاء ودفن بخزيمة، رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته.

عملي في الكتاب

وأما ما قمت به من خلال اعتنائي لكتاب إرشاد الفحول :

- ضبط النص وإخراجه في صورة جيدة، وقد اشتمل على مقدمة وسيرة ملخصة عن الإمام الشوكاني.
- تخريج الأحايث.
- شرح الكلمات المبهمة.
- وضع فهرس للأحاديث والموضوعات.
- وأخيراً أسأل الله التوفيق والسداد في القول والعمل والحمد لله رب العالمين.

وكتبه

الشيخ الدكتور ناجي السويد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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 شكراً 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 عليّ من شكر أياديهِ الجسيمة.

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

وبعد: فإن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل، في غالب الأحكام، وكانت مسأله المقررة، وقواعده المحررة، تؤخذ مسلّمة 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، لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق، التحقيق بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول، تقصر 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 الحقيقي بالقبول حجاب.

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 الحقة إلا من كان من المحققين.

ولم أذكر فيه من المبادئ التي يذكرها المصنفون في هذا الفن إلا ما كان لذكره مزيد فائدة، يتعلق به تعلقاً تاماً، ويتنفع بها فيه انتفاعاً زائداً.

وأما المقاصد: فقد كشفت لك عنها الحجاب، كشفاً يتميز به الخطأ من الصواب، بعد أن كانت مستورة عن أعين الناظرين بأكثف جلاب، وإن هذا لهو أعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب؛ لأن تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات، ونهاية الرغبات، لا سيما في مثل هذا الفن، الذي رجح 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.

أما المقدمة فهي مشتملة على فصول أربعة:

الفصل الأول

في تعريف أصول الفقه وموضوعه، وفائدته، واستمداده

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 يتوقف على تعريف مفرداته ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه، ويحتاج أيضاً إلى تعريف الإضافة، لأنها بمنزلة الجزء الصوري.

أما المضاف فالأصول: جمع أصل، وهو في اللغة ما ينبنى عليه غيره، وفي الاصطلاح: يقال على الراجح، والمستصح، والقاعدة الكلية، والدليل. والأوفق بالمقام الرابع.

وقد قيل: إن النقل عن المعنى اللغوي هنا خلاف الأصل، ولا ضرورة هنا تلجئ إليه؛ لأن الانبناء العقلي، كانبناء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الانبناء؛ لأنه يشمل الانبناء الحسي، كانبناء الجدار على أساسه، والانبناء العقلي كانبناء الحكم على دليله. ولما كان مضافاً إلى الفقه هنا وهو معنى عقلي دل على أن المراد الانبناء العقلي.

وأما المضاف إليه وهو الفقه فهو في اللغة الفهم.

وفي الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية، عن أدلته التفصيلية بالاستدلال.

وقيل: التصديق بأعمال المكلف به، التي تقصد لا لاعتقاد.

وقيل: معرفة النفس ما لها وما عليها عملاً.

وقيل: اعتقاد الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

وقيل: هو جملة من العلوم بأحكام شرعية يستدل على أعيانها لا يعلم باضطرار أنها من الدين.

وقد اعترض على كل واحد من هذه التعريفات باعتراضات، والأول أولها إن حمل العلم فيه على ما يشتمل الظن؛ لأن غالب علم الفقه ظنون.

وأما الإضافة فمعناها اختصاص المضاف بالمضاف إليه، باعتبار مفهوم المضاف إليه.

فأصول الفقه ما يختص بالفقه، من حيث كونه مبنياً عليه، ومستنداً إليه. وأما الاعتبار الثاني: فهو إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية.

وقيل: هو العلم بالقواعد إلخ.

وقيل: هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام إلخ.

وقيل: هو طرق الفقه على وجهة الإجمال وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع الكيفية والأول أولاها.

وفيه: أن ذكر الأدلة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمناً؛ لأن المراد استنباط الأحكام تفصيلاً، وهو لا يكون إلا عن أدلتها تفصيلاً، ويزاد عليه، على وجه التحقيق لإخراج علم الخلاف والجدل، فإنهما وإن اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه، لكن لا على وجه التحقيق، بل الغرض منها إلزام الخصم.

ولما كان العلم مأخوذاً في حد 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 قوم منهم الجويني: إنه نظري، ولكنه يعسر تحديده، ولا طريق إلى معرفته إلا القسمة والمثال، فيقال مثلاً: الاعتقاد إما جازم، أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت، فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم.

وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال إن أفادا تمييزاً لماهية العلم عما عداها، صلحاً للتعريف لها، فلا يعسر، وإن لم يفيدا تمييزاً لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم.

(١) المحصول في علم الأصول للرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين اعتناء د. طه جابر العلواني، ط الثانية سنة ١٩٩٢ نشر مؤسسة الرسالة بيروت (١/٨٥).

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. وفيه: أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل؛ إذ لا يسمى معرفة.

ومنهم من قال: هو الذي يوجب كون من قام به عالماً، أو يوجب لمن قام به اسم العالم. وفيه: أنه يستلزم الدور لأخذ العالم في تعريف العلم.

ومنهم من قال: هو ما يصح ممن قام به إتقان الفعل. وفيه: أن في المعلومات ما لا يقدر العالم على إتقانه، كالمستحيل.

ومنهم من قال: هو اعتقاد جازم مطابق. وفيه: أنه يخرج عنه التصورات، وهي علم.

ومنهم من قال: هو حصول صورة الشيء في العقل، أو الصورة الحاصلة عند العقل. وفيه: أنه يتناول الظن، والشك، والوهم، والجهل المركب.

وقد جعل بعضهم هذا حداً للعلم بالمعنى الأعم الشامل للأمور المذكورة. وفيه: أن إطلاق اسم العلم على الشك، والوهم، والجهل المركب، يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحاً.

ومنهم من قال: هو حكم لا يحتمل طرفاه - أي المحكوم عليه، وبه - نقيضه. وفيه: أنه يخرج عنه التصور، وهو علم.

ومنهم من قال: هو صفة توجب تمييزاً لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه. وفيه: أن العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض، لإمكان خرق العادة بالقدرة الإلهية.

ومنهم من قال: هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك.

وفيه: أن الإدراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه، مع كون المجاز مهجوراً في التعريفات، ودعوى اشتغاره في المعنى الأعم، الذي هو جنس الأخص غير مسلمة.

ومنهم من قال: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به.

قال المحقق الشريف: وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم؛ لأن

المذكور يتناول الموجود، والمعدوم، والممكن، والمستحيل، بلا خلاف، ويتناول المفرد، والمركب، والكلّي، والجزئي. والتجلي هو انكشاف التام، فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر، انكشافاً تاماً، لا اشتباه فيه.

فيخرج عن الحد الظن، والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب - أيضاً - لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام، وانشرح ينحل به العقدة. انتهى.

وفيه: أنه يخرج عنه إدراك الحواس، فإنه لا مدخلة للمذكور به فيه، إن أريد به الذكر اللساني، كما هو الظاهر، وإن أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذا، والذكر بضمها، فإما أن يكون من الجمع بين معنى المشترك، أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز، وكلاهما مهجور في التعريفات.

هذا جملة ما قيل في تعريف العلم، وقد عرفت ما ورد على كل واحد منها. والأولى عندي أن يقال في تحديده: هو صفة ينكشف بها المطلوب، انكشافاً تاماً، وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم فتدبر.

وإذا عرفت ما قيل في حد العلم، فاعلم أن مطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقياً، وقد يكون اسماً، فالحقيقي تعريف الماهيات الحقيقية، والأسمى تعريف الماهيات الاعتبارية.

وبيانه أن ما يتعقله الواضع ليضع بإزائه اسماً إما أن يكون له ماهية حقيقية أو لا، وعلى الأول إما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء، أو وجوهاً واعتبارات منه، فتعريف الماهية الحقيقية بمسمى الاسم من حيث إنها ماهية حقيقية تعريف حقيقي، يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات، كلها أو بعضها، أو بالعرضيات، أو بالمركب منهما، وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعريف اسمي، يفيد تبين ما وضع الاسم بإزائه بلفظ أشهر.

فتعريف المعدومات لا يكون إلا اسماً؛ إذ لا حقائق لها بل لها مفهومات فقط، وتعريف الموجودات قد يكون اسماً، وقد يكون حقيقياً؛ إذ لها مفهومات وحقائق، والشرط في كل واحد منهما الاطراد والانعكاس، فالاطراد: هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود؛ فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود، فهو بمعنى طرد الأغيار، فيكون مانعاً، والانعكاس: هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد؛ فلا يخرج عنه شيء من أفراد، فهو بمعنى جمع الأفراد فيكون جامعاً.

ثم العلم ينقسم - بالضرورة - إلى ضروري ونظري.

فالضروري: ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر.
والنظري: ما يحتاج إليه.
والنظر: هو الفكر المطلوب به علم أو ظن.
وقيل: هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول.
وقيل: هو حركة النفس من المطالب التصورية، أو التصديقية، طالبة للمبادئ، وهي المعلومات التصورية، أو التصديقية، باستعراض صورها، صورة صورة.
وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم إلى قسمين: تصور وتصديق، والكلام فيهما مبسوط في علم المنطق.
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.
وقيل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير.
وقيل: ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.
وقيل: هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول.
والأمانة: 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 احتمال النقيض 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.
والاعتقاد في الاصطلاح: هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازماً بصورة مجردة، أو بثبوت أمر أو نفيه.
وقيل: هو الجزم بالشئ من دون سكون نفس، ويقال على التصديق، سواء كان جازماً، أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت، فيندرج تحته الجهل المركب؛ لأنه حكم غير مطابق، والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه، لمجرد قول الغير.

وأما الجهل البسيط: فهو مقابل للعلم والاعتقاد، مقابلة لعدم للملكة؛ لأنه عدم العلم، والاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالماً أو معتقداً.

موضوع أصول الفقه

وأما موضوع علم أصول الفقه: فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية. والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه، وإنما يقال له العرض الذاتي؛ لأنه يلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان، أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان، بواسطة تعجبه، أو بواسطة أمر أعم منه، داخل فيه كالتحرك للإنسان، بواسطة كونه حيواناً.

والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية: حملها على موضوع 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 أفراده دلالة ظنية.

وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة، بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات، والثبوت.

وقيل: موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعي الكلي فقط، من حيث إنه يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين، أخذاً من شخصياته.

والمراد بالأحوال ما يرجع إلى الإثبات، وهو ذاتي للدليل والأول أولى.

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.

وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء:

الأول: علم الكلام؛ لوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ، وهما مبینان فيه، مقررة أدلتها في مباحثه.

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

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

الفصل الثاني

في الأحكام

وإنما قدمنا الكلام في الأحكام على الكلام في اللغات؛ لأنه يتعلق بالأحكام مسائل من مهمات علم الكلام، 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

فاعلم أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فيتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم، إما مع الجزم، أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا: الواجب، والمحذور، والمندوب، المكروه، 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.

وإن كان غير جازم، فالطرفان إما أن يكونا على السوية، وهو الإباحة، أو يترجح جانب الوجود، وهو الندب، 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 الندب، والكراهة التنزيهية عند الجمهور. وسميت الثلاثة وضعية؛ لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية، وجوداً وانتفاءً.

الأحكام التكليفية

فالواجب في الاصطلاح : ما يمدح فاعله ، ويذم تاركة ، على بعض الوجوه فلا يرد النقض بالواجب المخير ، وبالواجب على الكفاية ، فإنه لا يذم في الأول ، إلا 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 ظنياً ، والأول أولى .

والمحظور : ما يذم فاعله ، ويمدح تاركة ، ويقال له : المحرم ، والمعصية ، والذنب ، والمزجور عنه ، والمتوعد عليه ، والقيح .
والمندوب : ما يمدح فاعله ، ولا يذم تاركة .
وقيل : هو الذي يكون فعله راجحاً في نظر الشرع ، ويقال له : مرغّب فيه ، ومستحب ، ونفل ، وتطوع ، وإحسان ، وسنة .

وقيل : إنه لا يقال له سنة ، إلا إذا داوم عليه الشارع ، كالوتر ، ورواتب الفرائض .
والمكروه : ما يمدح تاركة ، ولا يذم فاعله .

ويقال بالاشتراك على أمور ثلاثة : على ما نُهي عنه نهياً تنزيهياً ، وهو الذي أشعر فاعله أن تركه خير من فعله ، وعلى ترك الأولى ، كترك صلاة الضحى ، وعلى المحظور المتقدم .

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 .

الأحكام الوضعية

والسبب : هو جعل وصف ظاهر منضبط مناهياً 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 بجعل الشرع .

وينقسم السبب بالاستقراء إلى الوقتية، كزوال الشمس، لوجوب الصلاة، والمعنوية كالإسكار للتحريم، وكالمملك للضمان، والمعصية للعقوبة.

والشرط: هو الحكم على الوصف شرطاً للحكم.

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.

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 سبباً لوجود الابن، يقتضي أن لا يصير الابن سبباً لعدمه.

وفي هذا المثال الذي أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظر؛ لأن السبب المقتضى 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.

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

وأما المانع الذي يقتضي وجوده حكمة تخل بحكمة السبب، فكالدين 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: إن الدين مانع.

البحث الثاني

في الحاكم

اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم: الشرع بعد البعثة، وبلوغ الدعوة. وأما قبل ذلك فقالت الأشعرية: لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين، فلا يحرم كفر، ولا يجب إيمان.

وقالت المعتزلة: إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن، أو

قبح لذاته، أو لصفته، أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك .

قالوا: والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده .

وقد اتفق الأشعرية^(١) والمعتزلة^(٢) على أن العقل يدرك الحسن والقبح في

شيئين :

الأول: ملاءمة الغرض للطبع ومنافرتة له، فالموافق حسن عند العقل،

والمنافر قبيح عنده .

الثاني: صفات الكمال والنقص، فصفات الكمال حسنة عند العقل، وصفات

النقص قبيحة عنده .

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 .

فعند الأشعرية ومن وافقهم أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع، وعند المعتزلة ومن

وافقهم أن ذلك ليس إلا لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص؛ لأجله يستحق فاعله الذم .

قالوا: وذلك الوجه قد يستقل العقل بإدراكه، وقد لا يستقل، أما الأول

فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، ويعلم نظراً حسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع .

وأما الثاني فكحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم الذي بعده، فإن

العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبح فيهما .

وأجيب: بأن دخول هذه القبائح في الوجود إما أن يكون على سبيل

الاضطرار، أو على سبيل الاتفاق، وعلى التقديرين فالقول بالقبح باطل .

بيان الأول: أن فاعل القبيح إما أن يكون متمكناً من الترك أو لا يكون، فإن لم

يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار، وإن تمكن من الترك فإما أن يتوقف رجحان

الفاعلية على التاركية، على مرجح أو لا يتوقف، إن لم يتوقف فاتفاقي، لا اختياري؛

لعدم الإرادة، وإن توقف، فذلك المرجح إما أن يكون من العبد أو من غيره، أو لا

(١) الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري كان على مذهب المعتزلة لنحو عشرين عاماً؛ ثم تركهم وأنشأ مذهباً في الاعتقاد. انظر الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٤) .

(٢) المعتزلة فرقة ظهرت في القرن الثاني الهجري، وتنتسب إلى واصل بن عطاء، ومن أهم معتقداتهم الأصول الخمسة. انظر الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٦-٩٦) .

منه ولا من غيره، فالأول محال؛ لأن الكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال، والثاني يقال فيه: إن عند حصول ذلك المرجح إما أن يجب وقوع الأثر أو لا، فإن وجب فقد ثبت الاضطرار، لأن قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع، وعند وجوده صار واجب الوقوع، وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة، فلم يكن للعبد تمكن في شيء من الفعل والترك، ولا معنى للاضطرار إلا ذلك، وإن لم يجب فعند حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة، وعدمه أخرى، فترجيح جانب الوجود على جانب العدم، إما أن يتوقف على انضمام مرجح إليه أو لا يتوقف، إن توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحاً تاماً، وقد فرضناه مرجحاً تاماً فهذا خلف، وإن لم يتوقف فلا ترجيح البتة، وإلا لعاد القسم الأول.

وإن كان حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد، فحينئذ يكون واقعاً لا لمؤثر فيكون اتفاقاً.

ورد هذا الجواب: بأن القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح. وأجيب عن هذا الرد: بأن ترجيح القادر إن كان له مفهوم زائد على كونه قادراً، كان تسليماً لكون رجحان الفاعلية على التاركية لا يمكن إلا عند انضمام آخر إلى القادرية، فيعود الكلام الأول، وإن لم يكن له مفهوم زائد لم يكن لقولكم: القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر إلا مجرد أن صفة القادرية مستمرة في الأزمان كلها، ثم إنه يوجد الأثر في بعض تلك الأزمنة دون بعض، من غير أن يكون ذلك القادر قد رجحه، وقصد إيقاعه، ولا معنى للاتفاق إلا ذلك.

ولا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف، لاستلزامه نفي المرجح مطلقاً، والعلم الضروري حاصل لكل عاقل، بأن الظلم والكذب والجهل قبيحة عند العقل، وأن العدل والصدق والعلم حسنة عنده، لكن حاصل ما يدركه العقل من قبح هذا القبيح، وحسن هذا الحسن هو أن فاعل الأول يستحق الذم، وفاعل الثاني يستحق المدح، وأما كون الأول متعلقاً للعقاب الأخروي، والثاني متعلقاً للثواب الأخروي فلا.

واحتج المبتنون للتحسين والتقبيح العقليين، بأن الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند وروده؛ لأنهما إن لم يكونا معلومين قبله فعند وروده بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره، وذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده.

وأجيب بأن الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح، فإننا قبل الشرع نتصور ماهية ترتب العقاب والثواب، والمدح والذم على الفعل، ونتصور عدم هذا

الترتيب، فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع، إنما المتوقف عليه هو التصديق، فأين أحدهما من الآخر؟

واحتمج المثبتون أيضاً بأنه لو لم يكن الحكم بالحسن والقبح إلا بالشرع لحسن من الله - سبحانه - كل شيء، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو حسن منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبي والمتنبئ، وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع.

وأجيب بأن الاستدلال بالمعجز على الصدق مبني على أن الله إنما خلق ذلك المعجز للصدق، وكل من صدقه الله فهو صادق، وبأن العقل يمنع ممن خلق المعجز على يد الكاذب مطلقاً؛ لأن خلقه عند الدعوى يوهم أن المقصود منه التصديق، فلو كان المدعي كاذباً لكان ذلك إيهاماً لتصديق الكاذب، وأنه قبيح والله لا يفعل القبيح.

واحتمج المثبتون - أيضاً - بأنه لو حسن من الله كل شيء لما قبح منه الكذب، وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده.

وأجيب: بأن هذا وارد عليهم؛ لأن الكذب قد يحسن في مثل الدفع به عن قتل إنسان ظملاً، وفي مثل من توعد غيره بأن يفعل به ما لا يجوز من أنواع الظلم ثم ترك ذلك، فإنه هنا يحسن الكذب ويقبح الصدق.

ورد بأن الحكم قد يتخلف عن المقتضى لمانع، ولا اعتبار بالنادر، على أنه يمكن أن يقع الدفع لمن أراد أن يفعل ما لا يحل بإيراد المعارض^(١)، فإن فيها مندوحة^(٢) عن الكذب^(٣).

واحتمج المثبتون - أيضاً - بأنه لو قيل للعاقل: إن صدقت أعطيناك ديناراً، وإن كذبت أعطيناك ديناراً، فإننا نعلم - بالضرورة - أن العاقل يختار الصدق، ولو لم يكن حسناً لما اختاره.

وأجيب: بأنه إنما يترجح الصدق على الكذب في هذه الصورة؛ لأن أهل العلم اتفقوا على قبح الكذب، وحسن الصدق، لما كان نظام العالم لا يحصل إلا بذلك والإنسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه، لا جرم ترجيح الصدق عنده على الكذب.

(١) التورية. انظر لسان العرب (١٨٣/٧).

(٢) سعة وفسحة. انظر لسان العرب (٦١٣/٢).

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٩٣/٥)، ١١٦- باب المعارض، والبيهقي في السنن الكبرى (١٩٩/١٠)،

٤٥- باب المعارض، وانظر فتح الباري (٥٩٤/١٠).

ورد هذا بأن كل فرد من أفراد الإنسان إذا فرض نفسه خالية عن الإلف والعادة والمذهب والاعتقاد، ثم عرض عليها عند هذا الفرض هذه القضية، وجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب.

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 حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤].

وقوله: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

ونحو هذا.

البحث الثالث

في المحكوم به

هو فعل المكلف، فمتعلق بالإيجاب يسمى واجباً، ومتعلق بالنذب يسمى مندوباً، ومتعلق بالإباحة يسمى مباحاً، ومتعلق بالكراهة يسمى مكروهاً، ومتعلق بالتحريم يسمى حراماً، وقد تقدم حد كل واحد منها.

وفيه مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: أن شرط الفعل الذي وقع التكليف به، أن يكون ممكناً، فلا يجوز التكليف بالمستحيل، عند الجمهور، وهو الحق، وسواء كان مستحيلاً بالنظر إلى ذاته، أو بالنظر إلى امتناع تعلق قدرة المكلف به.

وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقاً.

وقال جماعة منهم: إنه ممتنع في الممتنع لذاته، جائز في الممتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به.

احتج الأولون بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوباً حصوله، واللازم باطل؛ لأن تصور ذات المستحيل، مع عدم تصور ما يلزم ذاته لذاته، من عدم الحصول، يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته، فيلزم قلب الحقائق.

وبيانه: أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين، فتصوره إما على طريق التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر، هو الاجتماع، ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض، وإما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض.

وبالجملة: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات.

والحاصل أن 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﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِنَهَا﴾ [الطلاق: ٧]. ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقد ثبت في الصحيح: أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن: «قد فعلت»^(١)، وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع، لا على عدم الجواز، على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً.

قال المثبتون للتكليف بما لا يطاق: لو لم يصح التكليف به لم يقع، وقد وقع لأن العاصي مأمور بالإيمان، وممتنع منه الفعل؛ لأن الله قد علم أنه لا يؤمن، ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال، وإلا لزم الجهل، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وقالوا أيضاً: بأنه لو لم يقع، وقد وقع فإنه سبحانه كلف أبا جهل بالإيمان، وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به، ومن جملة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدقه، في أنه لا يصدقه، وهو محال.

وأجيب عن الدليل الأول: بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع، لجواز وقوعه من

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١١٦/١) رقم (١٢٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٣٠٧/٦) رقم (١١٠٥٩)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢٢١/٥) رقم (٢٩٩٢).

المكلف في الجملة، إن امتنع لغيره، من علم أو غيره، فهو في غير محل النزاع. وعن الثاني بأنه لم يكلف إلا بتصديقه، وهو ممكن في نفسه، متصور وقوعه، إلا أنه ممن علم الله أنهم لا يصدقونه، كعلمه بالعاصين. هذا الكلام في التكليف بما لا يطاق، وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع فالإجماع منعقد على صحته ووقوعه.

المسألة الثانية: أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف، عند أكثر الشافعية، والعراقيين من الحنفية.

وقال جماعة منهم الرازي وأبو حامد، وأبو زيد، والسرخسي: هو شرط. وهذه المسألة ليست على عمومها، إذ لا خلاف في أن مثل الجنب، والمحدث، وأموران بالصلاة، بل هي مفروضة في جزئي منها، وهو أن الكفار مخاطبون بالشرائع، أي بفروع العبادات عملاً عند الأولين، لا عند الآخرين. وقال قوم من الآخرين: هم مكلفون بالنواهي؛ لأنها أليق بالعقوبات الزاجرة، دون الأوامر.

والحق ما ذهب إليه الأولون وبه قال الجمهور. ولا خلاف في أنهم مخاطبون بأمر الإيمان؛ لأنه مبعوث إلى الكافة، وبالمعاملات أيضاً. والمراد بكونهم مخاطبين بفروع العبادات: أنهم مؤاخذون بها في الآخرة، مع عدم حصول الشرط الشرعي، وهو الإيمان. استدل الأولون بالأوامر العامة كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]. ونحوها، وهم من جملة الناس.

واستدلوا أيضاً بما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قَالُوا لَوْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ [المائدة: ٤٢، ٤٣].

لا يقال قولهم ليس بحجة، لجواز كذبهم؛ لأننا نقول: لو كذبوا لكذبوا. واستدلوا أيضاً بقوله سبحانه: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُصْرِكِينَ﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ [فصلت: ٦، ٧].

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ يَضَعُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا [الفرقان: ٦٨، ٦٩].

والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً. 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 .

وأجيب : بأنه غير محل النزاع ؛ لأن حالة الكفر ليست قيداً للفعل في مرادهم بالتكليف به مسبقاً 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 أيضاً بأنه لو وضع التكليف للكفار ، لوجب عليهم القضاء .

وأجيب : بمنع الملازمة لأنه لم يكن بينه وبين وقوع التكليف وصحته ربط عقلي ، لا سيما على قول من يقول : إن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد .

وأيضاً قوله سبحانه : ﴿ إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأنفال : ٣٨] ، دليل على عدم وجوب القضاء .

واحتمج القائلون بالتفصيل ، بأن النهي هو ترك المنهي عن فعله ، وهو ممكن من الكفر .

وأجيب : بأن الكفر مانع من الترك كالفعل ؛ لأنها عبادة يثاب العبد عليها ، ولا تصح إلا بعد الإيمان ، وأيضاً المكلف به في النهي هو الكف ، وهو فعل .

المسألة الثالثة : أن التكليف بالفعل - والمراد به أثر القدرة الذي هو الأكوان ، لا التأثير الذي هو أحد الأعراض النسبية - ثابت قبل حدوثه اتفاقاً ، وينقطع بعده اتفاقاً ، ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين ، فهو بين السقوط ، وما قالوه من أنه لو انقطع انعدم الطلب القائم بذات الله سبحانه ، وصفاته أبدية ، فهو مردود ، بأن كلامه سبحانه واحد ، والتعدد في العوارض الحادثة من التعلق ، ككونه أمراً ، أو نهياً ، وانتفاؤهما لا يوجب انتفاءه .

واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه أم لا ؟ .

فقال جمهور الأشعرية : هو باق .

وقالت المعتزلة والجويني : ليس بباق .

وليس مراد من قال بالبقاء : أن تعلق التكليف بالفعل لنفسه ، إذ لا انقطاع له أصلاً ، ولا أن تنجز التكليف باق ؛ لأن التكليف بإيجاد الموجود محال ، لأنه طلب يستدعي مطلوباً غير حاصل ، وهو تكليف بالمحال ، ولا أن القدرة مع الفعل ،

لاستلزامه أن لا تكليف قبله، وهو خلاف المعقول، وخلاف الإجماع، فإن القاعد مكلف بالقيام إلى الصلاة.

بل مرادهم: أن التكليف باق عند التأثير، لكن التأثير عين الأثر عندهم. واستدلوا بأن الفعل مقدور حال حدوثه؛ لأنه أثر القدرة فيوجد معها، وإذا كان مقدوراً حيثئذ فيصح التكليف به؛ لأنه لا مانع إلا عدم القدرة، وقد انتفى. وأجيب: بأنه يلزم التكليف بإيجاد الموجود، وهو محال. ويرد: بأن ذلك لا يلزم؛ لأن المحال إنما هو إيجاد الموجود بوجود سابق، لا بوجود حاصل.

البحث الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف

اعلم أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به، بمعنى تصوره، بأن يفهم من الخطاب القدر الذي يتوقف عليه الامتثال، لا بمعنى التصديق به، وإلا لزم الدور، ولزم عدم تكليف الكفار، لعدم حصول التصديق لهم.

واستدلوا على اشتراط الفهم بالمعنى الأول: بأنه لو لم يشترط لزم المحال؛ لأن التكليف استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال، وهو محال عادة، وشرعاً ممن لا شعور له بالأمر.

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^(١) جنايتهما ونحو ذلك، فمن أحكام الوضع، لا من أحكام التكليف.

(١) الأرش عشر الدية. انظر لسان العرب (٢٦٣/٦).

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

وأيضاً ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ، ومن ذلك حديث: «رفع القلم عن ثلاثة»^(١) وهو وإن كان في طرده مقال، لكنه باعتبار كثرة طرده من قسم الحسن، وباعتبار تلقي الأمة له بالقبول، لكونهم بين عامل به، ومؤول له، صار دليلاً قطعياً. ويؤيده حديث: «من اخضر مزره فاقتلوه»^(٢)، وأحاديث: النهي عن قتل الصبيان حتى يبلغوا كما ثبت عنه ﷺ في وصاياه لأمرائه، عند غزوهم للكفار^(٣)، وأحاديث أنه ﷺ كان لا يأذن في القتال إلا لمن بلغ سن التكليف^(٤). والأدلة في هذا الباب كثيرة.

ولم يأت من خالف في ذلك بشيء يصلح لإيراده كقولهم: إنه قد صح طلاق السكران، ولزمه أرش جنائته، وقيمة ما أتلغه.

وهذا استدلال ساقط، لخروجه عن محل النزاع، فإن النزاع في أحكام التكليف، لا في أحكام الوضع، ومثل هذا من أحكام الوضع^(٥).

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، حيث قالوا: إنه أمر لمن لا يعلم ما يقول، ومن لا يعلم ما يقول، لا يفهم ما يقال له، فقد كلف من لا يفهم التكليف.

ورد بأنه نهى عن السكر، عند إرادة الصلاة، فالنهي متوجه إلى القيد.

ورد أيضاً بغير هذا مما لا حاجة إلى التطويل بذكره.

ووقع الخلاف بين الأشعرية، والمعتزلة: هل المعدوم مكلف أم لا؟.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٠١٩/٥) وابن ماجه في السنن (٦٥٨/١) رقم (٢٠٤١)، والنسائي في السنن الكبرى (٣٦٠/٣) رقم (٥٦٢٥)، وأبو داود في السنن (١٣٩/٤) رقم (٤٣٩٨).

(٢) انفرد به الشوكاني، ولفظه صحيح، وهو كناية عن تبديل الدين، واللفظ «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» أخرجه البخاري في الصحيح (١٠٩٨/٣) رقم (٢٨٥٤)، والحاكم في المستدرک (٨٤٨/٢) رقم (٦٢٩٥).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١٠٩٨/٣) رقم (٢٨٥٢)، ومسلم في الصحيح (١٣٦٤/٣) رقم (١٧٤٤).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک (٦٤٤/٣) رقم (٦٣٦٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥٥/٦) رقم (١١٠٨٢)، وابن أبي شيبه في المصنف (١٢/٧) رقم (٣٣٨٦٥).

(٥) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي أبي الحسن علي بن أبي علي، نشر دار الكتب العلمية بيروت، طبع سنة (١٩٨٠)، (١/ ٢١٨ - ٢١٩).

فذهب الأولون إلى الأول، والآخرين إلى الآخر.

وليس مراد الأولين بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه، فإن بطلان هذا معلوم بالضرورة، فلا يرد عليهم ما أورده الآخرون من أنه إذا امتنع تكليف النائم، والغافل امتنع تكليف المعدوم بطريق الأولى، بل مرادهم التعلق العقلي، أي: توجه الحكم في الأزل إلى من علم الله وجوده، مستجمعاً شرائط التكليف.

واحتجوا بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم، لم يكن التكليف أزلياً؛ لأن توقفه على الوجود الحادث، يستلزم كونه حادثاً، واللازم باطل، فالملزوم مثله، لأنه أزلي، لحصوله بالأمر والنهي، وهما كلام الله، وهو أزلي. وهذا البحث يتوقف على مسألة الخلاف في كلام الله سبحانه، وهي مقررة في علم الكلام.

واحتج الآخرون: بأنه لو كان المعدوم يتعلق به الخطاب، لزم أن يكون الأمر والنهي، والخبر، والنداء، والاستخبار، من غير متعلق بوجود، وهو محال.

ورد بعدم تسليم كونه محالاً، بل هو محل النزاع.

وتطويل الكلام في هذا البحث قليل الجدوى، بل مسألة الخلاف في كلام الله سبحانه، وإن طالت ذيولها، وتفرق الناس فيها فرقاً، وامتنحن بها من امتحن، من أهل العلم، وظن من ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين، ليس لها كثير فائدة، بل هي من فضول العلم، ولهذا صان الله سلف هذه الأمة، من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، عن التكلم فيها.

الفصل الثالث

في المبادئ اللغوية

اعلم أن البحث إما أن يقع عن ماهية الكلام، أو عن كيفية دلالاته، ثم لما كانت دلالاته وضعية، فالبحث عن هذه الكيفية، إما أن يقع عن الواضع، أو الموضوع، أو الموضوع له، أو عن الطريق، التي يعرف بها الوضع، فهذه أبحاث خمسة:

البحث الأول

عن ماهية الكلام

وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المقطعة المسموعة، ولا حاجة إلى البحث في هذا الفن عن المعنى الأول، بل المحتاج إلى البحث عنه فيه هو المعنى الثاني.

فالأصوات كيفية للنفس، وهي 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 كلاماً.

البحث الثاني

عن الواضع

اختلف في ذلك على أقوال: **الأول:** أن الواضع هو الله سبحانه، وإليه ذهب الأشعري وأتباعه، وابن فورك.

القول الثاني: أن الواضع هو البشر، وإليه ذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة.

القول الثالث: أن ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله سبحانه، والباقي بالاصطلاح.

والقول الرابع: أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح والباقي توقيف، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق وقيل: إنه قال بالذي قبله.

والقول الخامس: أن نفس الألفاظ دلت على معانيها بذاتها، وبه قال عباد بن سليمان الصيمري.

القول السادس: أنه يجوز كل واحد من هذه الأقوال، من غير جزم بأحدها، وبه قال الجمهور كما حكاها صاحب «المحصول»^(١).

احتج أهل القول بالمنقول والمعقول. أما المنقول فمن ثلاثة أوجه:

الأول: قوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

دل هذا على أن الأسماء توقيفية، وإذا ثبت ذلك في الأسماء، ثبت أيضاً في الأفعال، والحروف، إذ لا قائل بالفرق.

وأيضاً: الاسم سمي اسماً لكونه علامة على مسماه، والأفعال، والحروف كذلك، وتخصيص الاسم ببعض أنواع الكلام اصطلاح للنحاة.

الوجه الثاني: أن الله سبحانه ذم قوماً على تسميتهم بعض الأشياء من دون توقيف، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]. فلو لم تكن اللغة توقيفية لما صح هذا الذم.

الوجه الثالث: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَخْلَفَ الْمَسْجِدَ وَالْوَيْكُنُوتَ﴾ [الروم: ٢٢]. والمراد اختلاف اللغات، لا اختلافات تأليفات الألسن.

وأما المعقول فمن وجهين:

الأول: أن الاصطلاح إنما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره، وذلك لا يعرف إلا بطريق، كالألفاظ، والكتابة، وكيفما كان، فإن ذلك الطريق إما الاصطلاح، ويلزم التسلسل، أو التوقيف وهو المطلوب.

والوجه الثاني: أنها لو كانت بالمواضعة لجوز العقل اختلافها، وأنها على غير ما كانت عليه؛ لأن اللغات قد تبدلت، وحينئذ لا يوثق بها.

وأجيب عن الاستدلال بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ [الروم: ٢٢] بأن المراد بالتعليم الإلهام، كما في قوله: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، أو

(١) المحصول (١/ ١٨١ - ١٨٢).

تعليم ما سبق وضعه من خلق آخر، أو المراد بالأسماء المسميات، بدليل قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾.

ويجاب عن الاستدلال بقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا﴾ [النجم: ٢٣]، بأن المراد ما اخترعوه من الأسماء للأصنام، من البحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحام. ووجه الذم مخالفة ذلك لما شرعه الله.

وأجيب عن الاستدلال بقوله: ﴿وَأَخْلَفَ الْيَزِيدُكُمْ﴾ بأن المراد: التوقيف عليها بعد الوضع، وإقرار الخلق على وضعها.

ويجاب عن الوجه الأول من المعقول بمنع لزوم التسلسل؛ لأن المراد وضع الواضع هذا الاسم لهذا المسمى، ثم يعرف غيره بأنه وضعه كذلك. ويجاب عن الوجه الثاني: بأن تجويز الاختلاف خلاف الظاهر.

ومما يدفع هذا القول: أن حصول اللغات لو كان بالتوقيف من الله عز وجل، لكان ذلك بإرسال رسول لتعليم الناس لغتهم؛ لأنه الطريق المعتاد في التعليم للعباد، ولم يثبت ذلك.

ويمكن أن يقال: إن آدم عليه السلام علمها، وعلمها غيره. وأيضاً يمكن أن يقال: إن التعليم لا ينحصر في الإرسال، لجواز حصوله بالإلهام.

وفيه: أن مجرد الإلهام لا يوجب كون اللغة توقيفية، بل هي من وضع الناس بإلهام الله سبحانه لهم، كسائر الصنائع. احتج أهل القول الثاني بالمنقول، والمعقول:

أما المنقول: فقوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]. أي: بلغتهم، فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسل، فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك إلا بالإرسال، فيلزم الدور، لأن الآية تدل على سبق اللغات للإرسال، والتوقيف يدل على سبق الإرسال لها.

وأجيب: بأن كون التوقيف لا يكون إلا بالإرسال إنما يوجب سبق الإرسال على التوقيف، لا سبق الإرسال على اللغات، حتى يلزم الدور؛ لأن الإرسال لتعليمها إنما يكون بعد وجودها، معلومة للرسول عادة، لتترتب فائدة الإرسال عليه.

وأجيب - أيضاً - بأن آدم عليه السلام علمها، كما دلت عليه الآية: وإذا كان هو الذي علمها لأقدم رسول اندفع الدور.

وأما المعقول: فهو أنها لو كانت توقيفية لكان إما أن يقال: إنه تعالى يخلق العلم الضروري، بأن وضعها لتلك المعاني، أو لا يكون كذلك، والأول لا يخلو إما أن يقال: خلق الله ذلك العلم في عاقل، أو في غير عاقل، وباطل أن يخلقه في عاقل؛ لأن العلم بأنه سبحانه وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه، فلو كان ذلك العلم ضرورياً لكان العلم به سبحانه ضرورياً، ولو كان العلم بذاته سبحانه ضرورياً لبطل التكليف؛ لكن ذلك باطل، لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفاً. وباطل أن يخلقه في غير العاقل؛ لأن من البعيد أن يصير الإنسان الغير العاقل عالماً بهذه اللغات العجيبة، والتركيبات اللطيفة.

احتج أهل القول الثالث: بأن الاصطلاح لا يصح إلا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره، فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحياً، لزم التسلسل، فثبت أنه لا بد في أول الأمر من التوقيف، ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة، بسبب الاصطلاح، بل ذلك معلوم بالضرورة، فإن الناس يحدثون في كل زمان ألفاظاً ما كانوا يعلمونها قبل ذلك.

وأجيب: بمنع توقفه على اصطلاح، بل يعرف ذلك بالترديد والقرائن، كالأطفال.

وأما أهل القول الرابع: فلعلهم يحتاجون على ذلك: بأن فهم ما جاء توقيفاً لا يكون إلا بعد تقدم الاصطلاح، والمواضعة.

ويجاب عنه: بأن التعليم بواسطة رسول أو بإلهام يغني عن ذلك.

واحتج أهل القول الخامس: بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحاً بدون مرجح، وإن كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب.

وأجيب: بأنه إن كان الواضع هو الله سبحانه، كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين، كتخصيص وجود العالم بوقت معين، دون ما قبله، أو ما بعده.

وأيضاً: لو سلمنا أنه لا بدّ من المناسبة المذكورة بين الاسم والمسمى، كان ذلك ثابتاً في وضعه سبحانه، وإن خفي علينا.

وإن كان الواضع البشر، فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره، كما يخطر ببال الواحد منا أن يسمى ولده باسم خاص.

واحتج أهل القول السادس على ما ذهبوا إليه من الوقف: بأن هذه الأدلة التي استدل بها القائلون لا يفيد شيء منها القطع، بل لم ينتهض شيء منها لمطلق

الدلالة، فوجب عند ذلك الوقف؛ لأن ما عداه هو من القول على الله بما لم يقل، وأنه باطل. وهذا هو الحق.

البحث الثالث

عن الموضوع

اعلم أنه لما كان الفرد الواحد من هذا النوع الإنساني لا يستقل وحده، بإصلاح جميع ما يحتاج إليه، لم يكن بد في ذلك من جمع، ليعين بعضهم بعضاً فيما يحتاج إليه، وحينئذٍ يحتاج كل واحد منهم إلى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات، وذلك التعريف لا يكون إلا بطريق من أصوات مقطعة، أو حركات مخصوصة، أو نحو ذلك، فجعلوا الأصوات المقطعة هي الطريق إلى التعريف؛ لأن الأصوات أسهل من غيرها، وأقل مؤنة، ولكون إخراج النفس أمراً ضرورياً، فصرفوا هذا الأمر الضروري إلى هذا التعريف، ولم يتكلفوا له طريقاً أخرى غير ضرورية، مع كونها تحتاج إلى مزاوله.

وأيضاً: فإن الحركات والإشارات قاصرة عن إفادة جميع ما يراد، فإن ما يراد تعريفه قد لا تمكن الإشارة الحسية إليه كالمعدومات.

إذا عرفت هذا: فاعلم أن الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى.

فيخرج ما ليس بلفظ من الدلائل الموضوعية، وما ليس بموضوع من المحركات، والمهملات، ويدخل في اللفظ المفردات، والمركبات الستة، وهي الإسنادي، والوصفي، والإضافي، والعددي، والمزجي، والصوتي.

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

البحث الرابع

عن الموضوع له

قال الجويني، والرازي، وغيرهما: إن اللفظ موضوع للصورة الذهنية، سواء كانت موجودة في الذهن والخارج، أو في الذهن فقط.

وقيل: هو موضوع للموجود الخارجي، وبه قال أبو إسحاق.

وقيل: هو موضوع للأعم، من الذهني والخارجي، ورجحه الأصفهاني.
وقيل: إن اللفظ في الأشخاص، أي الأعلام الشخصية، موضوع للوجود الخارجي، ولا ينافي كونه للوجود الخارجي وجوب استحضر الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجي، لا أنها هي الموضوع لها، وأما فيما عدا الأعلام الشخصية، فاللفظ موضوع لفرد غير معين، وهو المنتشر فيما وضع كلي، أفراده خارجية أو ذهنية، فإن كانت خارجية فالموضوع له فرد ما من تلك الأفراد الخارجية، وإن كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية وإن كانت ذهنية، وخارجية، فالاعتبار بالخارجية.

وقد ألحق علم الجنس بالأعلام الشخصية من يفرق بينه وبين اسم الجنس، فيجعل علم الجنس موضوعاً للحقيقة المتحدة، واسم لجنس لفرد منها غير معين.
وفي اسم الجنس مذهبان:

أحدهما: أنه موضوع للماهية، مع وحدة لا بعينها، ويسمى فرداً منتشراً، وإلى هذا ذهب الزمخشري وابن الحاجب ورجحه السعد وابن الهمام.

والثاني: أنه موضوع للماهية من حيث هي، ورجحه الشريف.
فالموضوع له على المذهب الأول هو الماهية بشرط شيء. وعلى المذهب الثاني هو الماهية لا بشرط شيء.

البحث الخامس

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.

ولا بد في ذلك من معرفة الطريقة التي نقلت هذه اللغة العربية بها إلينا، إذ لا مجال 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 يجوّز العقل تواطؤهم على الكذب، في كل عصر من العصور، هذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب.

وقد أورد الرازي في «المحصول»^(١) تشكيكاً على هذا، كعاداته المستمرة في مصنفاته، حتى في تفسير الكتاب العزيز، فقال: أما التواتر: فالإشكال عليه من وجوه:

الأول: أنا نجد الناس مختلفين في معاني الألفاظ، التي هي أكثر الألفاظ دوراناً على السنة المسلمين، اختلافاً لا يمكن معه القطع بما هو الحق كلفظة الله تعالى فإن بعضهم زعم أنها ليست عربية بل سريانية، والذين جعلوها عربية اختلفوا في أنها من الأسماء المشتقة أو الموضوع، والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافاً شديداً، وكان القائلون بكونها موضوع، اختلفوا أيضاً اختلافاً كثيراً. ومن تأمل أدلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة علم أنها متعارضة وأن شيئاً منها لا يفيد الظن الغالب، فضلاً عن اليقين.

وكذلك اختلفوا في الإيمان، والكفر، والصلاة، والزكاة، حتى إن كثيراً من المحققين في علم الاشتقاق، زعم أن اشتقاق الصلاة من «الصلوين» وهما عظماء الورك، ومن المعلوم أن هذا الاشتقاق غريب.

وكذلك اختلفوا في الأوامر، والنواهي، وصيغ العموم، مع شدة اشتهاؤها، وشدة الحاجة إليها، اختلافاً شديداً، وإذا كان الحال في هذه الألفاظ التي هي أشهر الألفاظ، والحاجة إلى استعمالها ماسة جداً كذلك فما ظنك بسائر الألفاظ وإذا كان كذلك، ظهر أن دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذر. انتهى.

ولا يخفك 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.

وقد تنبه الرازي لهذا فقال: فإن قلت: هب أنه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الألفاظ، على سبيل التفصيل، ولكننا نعلم معانيها في الجملة، فنعلم أنهم يطلقون لفظ «الله» تعالى على الإله سبحانه، وإن كنا لا نعلم مسمى هذا اللفظ، أو هو الذات، أم المعبودية، أم القادرية، وكذا القول في سائر الألفاظ.

قلت: حاصل ما ذكره أنا لا نعلم إطلاق لفظه «الله» على الإله سبحانه وتعالى

(١) المحصول (٢٠٤/١).

من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه محموداً أو كونه قادراً على الاختراع، أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تحير العقول في إدراكه، إلى غير من المعاني المذكورة لهذا اللفظ، وذلك يفيد نفي القطع بمسماه، إذا كان الأمر كذلك في هذه اللفظة، مع نهاية شهرتها، ونهاية الحاجة إلى معرفتها، كان يمكن الاحتمال فيما عداها أظهر. انتهى.

وهذا الجواب باطل، لأن هذه اللفظة قد نقلت إلينا على طريقة التواتر، ونقل إلينا الناقلون لها أنها موضوعة للرب - سبحانه وتعالى - وهذا القدر يكفي في الاستدلال به على محل النزاع.

وأما الاختلاف في مفهوم الإله - سبحانه وتعالى - فبحث آخر، لا يقدر به على محل النزاع أصلاً.

ثم قال مردفاً لذلك التشكيك بتشكيك آخر، وهو: أن من شرط التواتر استواء الطرفين والواسط، فهب أنا علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللغة، والنحو والتصريف، في زماننا، فكيف نعلم حصولها في سائر الأزمنة؟ انتهى.

ويجاب عنه: بأننا علمنا حصولها فيهم في سائر الأزمنة بنقل الأئمة الثقات الأثبات، المشتغلين بأحوال النقلة إجمالاً وتفصيلاً.

ثم أطال الكلام على هذا ثم عاد إلى التشكيك في نقلها آحاداً، وجميع ما جاء به مدفوع مردود، فلا نستغل بالتطويل بنقله والكلام عليه، ففيما ذكرنا من الرد عليه ما يرشد إلى الرد لبكية ما شكك به.

وقد اختلف في جواز إثبات اللغة بطريق القياس، فجوزه القاضي أبو بكر الباقلاني، وابن سريج، وأبو إسحاق الشيرازي، والرازي^(١)، وجماعة من الفقهاء^(٢).

ومنعه الجويني، والغزالي، والآمدي^(٣)، وهو قول عامة الحنفية، وأكثر الشافعية. واختاره ابن الحاجب، وابن الهمام، وجماعة من المتأخرين.

وليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل، كالرجل، والضارب، أو بالاستقراء، كرفع لفاعل، ونصب المفعول، بل النزاع فيما إذا سمى مسمى باسم في هذا الاسم

(١) المحصول (١/٢٠٥).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، اعتناء د. عمر سليمان الأشقر، ط الثانية سنة (١٩٩٢)، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الكويت (١/ ٢٥ - ٢٦).

(٣) الإحكام للآمدي (١/٧٩).

- 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 مجازاً إنما الخلاف في الإطلاق حقيقة، وذلك كالخمر، الذي هو اسم للنبيء من ماء العنب، إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، إذا أطلق على النبيذ إلحاقاً له بالنبيء المذكور بجامع المخامرة للعقل، فإنها معنى في الاسم، يظن اعتباره في تسمية النبيء المذكور به، لدوران التسمية معه، فمهما لم توجد في ماء العنب، لا يسمى خمرًا بل عصيراً، وإذا وجدت فيه سمي به، وإذا زالت عنه لم يسم به، بل خلاً، وقد وجد ذلك في النبيذ، أو يخص اسم الخمر بمخامر للعقل، هو ماء العنب المذكور، فلا يطلق حقيقة على النبيذ، وكذلك تسمية النباش سارقاً للأخذ بالخفية، واللائط زانياً للإيلاج المحرم.

احتج المجوزون بأن دوران الاسم مع المعنى وجوداً وعدمًا يدل على أنه المعبر؛ لأنه يفيد الظن.

وأجيب: بأن إفادة الدوران لذلك ممنوعة، لما سيأتي في مسالك العلة، وبعد التسليم لإفادة الدوران، وكونه طريقاً صحيحة فنقول: إن أردتم بدوران الاسم مع المعنى المذكور، دوراناً مطلقاً، سواء وجد في أفراد المسمى أو غيرها بادعاء ثبوت الاسم في كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى، وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه بطريق النقل، فغير المفروض؛ لأن ما يوجد فيه ذلك المعنى حينئذ يكون من أفراد المسمى، فلا يتحقق إلحاق فرع بأصل، وإن أردتم بدوران الاسم مع المسمى أن يدور معه في الأصل المقيس عليه فقط، لوجود الاسم في كل مادة يوجد فيها المسمى، وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه، منعنا كونه طريقاً مثبتاً تسمية الشيء باسم لمشاركة المسمى في معنى دار الاسم معه وجوداً وعدمًا، وإن سلمنا كونه طريقاً صحيحة في إثبات الحكم في الشرعيات، فذلك لا يستلزم إثبات كونه طريقاً صحيحة في إثبات الاسم، وتعديته من محل إلى محل آخر، لأن القياس في الشرعيات سمعي، ثبت اعتباره بالسماع من الشارع، وتبعدنا به، لا أنه عقلي.

وأجيب ثانياً: بالمعارضة على سبيل القلب، بأنه دار أيضاً مع المحل، ككونه ماء العنب، ومال الحي، ووطأ في القبل، فدل على أنه معبر، والمعنى جزء العلة. ومن قال بقطع النباش، وحد شارب النبيذ فذلك لعموم دليل السرقة، والحد، أو لقياسهما على السارق والخمر قياساً شرعياً في الحكم، لا لأنه يسمى النباش

سارقاً، والنبذ خمراً بالقياس في اللغة، كما زعمتم، وأيضاً القياس في اللغة إثبات بالمحتمل، وهو غير جائز؛ لأنه كما يحتمل التصريح باعتباره، يحتمل التصريح بمنعه، وأيضاً لا يصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المجرد عن الرجحان، وأيضاً هذه اللغة العربية تقدم الخلاف هل هي توقيفية، أو اصطلاحية، وعلى القولين، فلا طريق إليها إلا النقل فقط، وعلى القول بالتفصيل كذلك؛ لأنه راجع إلى القولين.

وإذا عرفت هذا علمت أن الحق منع إثبات اللغة بالقياس.

الفصل الرابع

في تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب

اعلم أن اللفظ إن قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، فهو مركب، وإلا فهو مفرد.

والمفرد: إما واحد، أو متعدد، وكذلك معناه، فهذه أربعة أقسام:

الأول: الواحد للواحد، إن لم يشترك في مفهومه كثيرون، لا محققاً، ولا مقدراً، فمعرفة لتعيينه إما مطلقاً، أي وضعاً واستعمالاً، فعلم شخصي، وجزئي شخصي وجزئي حقيقي، إن كان فرداً، أو مضافاً بوضعه الأصلي، سواء كان العهد، أي اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لحصة منها معينة مذكورة، أو في حكمها، أو مبهمة من حيث الوجود، معينة من حيث التخصيص، أو لكل من الحصص، وإما بالإشارة الحسية فاسمها وإما بالعقلية، فلا بد من دليلها سابقاً كضميري الغائب، أو معاً كضميري المخاطب، والمتكلم، أو لاحقاً، كالموصلات.

وإن اشترك في مفهومه كثيرون تحقيقاً أو تقديرًا فكلي، فإن تناول الكثير على أنه واحد فجنس، وإلا فاسم الجنس.

وأياً ما كان فتناوله لجزئياته، إن كان على وجه التفاوت بأولية، أو أولوية أو أشدية، فهو المشكك، وإن كان تناوله لها على السوية فهو المتواطئ.

وكل واحد من هذه الأقسام إن لم يتناول - وضعاً - إلا فرداً معيناً فخاص، خصوص البعض، وإن تناول الأفراد واستغرقها فعام، سواء استغرقها مجتمعة، أو على سبيل البدل، والأول يقال له العموم الشمولي، والثاني البدلي، وإن لم يستغرقها، فإن تناول مجموعاً غير محصور فيسمى عاماً عند من لم يشترط الاستغراق، كالجمع المنكر، وعند من اشترط واسطة.

والراجع: أنه خاص؛ لأن دلالته على أقل الجمع قطعية، كدلالة المفرد على الواحد.

وإن لم يتناول مجموعاً، بل واحداً أو اثنين، أو يتناول محصوراً فخاص، خصوص الجنس أو النوع.

الثاني: اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد، ويسمى المتباين، سواء تفاضلت أفراد كالإنسان، والفرس، أو تواصلت كالسيف، والصارم.

الثالث: اللفظ الواحد للمعنى المتعدد فإن وضع لكل، فمشارك، وإلا فإن اشتهر في الثاني، فمنقول ينسب إلى ناقله، وإلا فحقيقة ومجاز.

الرابع: اللفظ المتعدد للمعنى الواحد، ويسمى المترادف. وكل من الأربعة ينقسم إلى مشتق، وغير مشتق، وإلى صفة وغير صفة. ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام.

وجميع ما ذكرنا هاهنا قد بين في علوم معروفة فلا نطيل البحث فيه، ولكننا نذكر هاهنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقاً تاماً.

المسألة الأولى

في الاشتقاق

الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب، فتد أحدهما إلى الآخر. وأركانه أربعة:

أحدها: اسم موضوع لمعنى. **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 معاً، وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان، أو بهما معاً، فهذه تسعة أقسام:

أحدها: زيادة الحركة. **ثانيها:** زيادة الحرف. **ثالثها:** زيادتهما. **رابعها:** نقصان الحركة. **خامسها:** نقصان الحرف. **سادسها:** نقصانها. **سابعها:** زيادة الحركة مع نقصان الحرف. **ثامنها:** زيادة الحرف مع نقصان الحركة. **تاسعها:** أن يزداد فيه حركة وحرف، وينقص عنه حركة وحرف.

وقيل: تنتهي أقسامه إلى خمسة عشر، وذلك لأنه يكون إما بحركة، أو حرف زيادة أو نقصان، أو بهما، والتركيب مثني وثلاث ورباع.

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

واللفظ ينقسم إلى قسمين:

صفة: وهي ما دل على ذات مبهمة غير معينة، بتعين شخصي، ولا جنسي، متصفة بمعين كضارب، فإن معناه: ذات ثبت لها الضرب.

وغير صفة: وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين.

ثم اختلفوا، هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق، فيكون للمباشر حقيقة اتفاقاً، وفي الاستقبال مجازاً اتفاقاً، وفي الماضي الذي قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية.

فقال الحنفية: مجاز.

وقالت الشافعية: حقيقة. وإليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأبو هاشم من المعتزلة.

احتج القائلون بالاشتراط بأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب، وإذا صدق عليه ذلك، وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب؛ لأن قولنا: ضارب يناقضه - في العرف - قولنا: ليس بضارب.

وأجيب: بمنع أن نفى في الحال يستلزم نفياً مطلقاً، فإن الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقاً، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، إلا أن يراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بغير الحال أو قبله.

وأجيب - أيضاً - بأن اللازم النفي في الجملة، ولا ينافي الثبوت في الجملة، إلا أن يقال: إن الاعتبار بالمنافاة في اللغة لا في العقل.

واحتجوا ثانياً: بأنه لو صح إطلاق المشتق إطلاقاً حقيقياً، باعتبار ما قبله، لصح باعتبار ما بعده، ولا يصح اتفاقاً.

وأجيب: بمنع الملازمة فإنه يشترط المشترك بين الماضي والحال، وهو كونه ثبت له الضرب.

واحتج النافون بإجماع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأجيب: بأنه مجاز بدليل إجماعهم على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً.

ويجاب عنه: بأن مجازيته لعدم تلبسه بالفعل، لا في الحال، ولا في الماضي، فلا يستلزم مجازية ضارب أمس.

والحق: أن إطلاق المشتق على الماضي الذي قد انقطع حقيقة؛ لاتصافه بذلك في الجملة.

وقد ذهب إلى التفصيل: فقالوا إن كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاءه، فإذا مضى وانقطع فمجاز، وإن كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاءه، فيكون إطلاقه عليه حقيقة.

وذهب آخرون إلى الوقف ولا وجه له، فإن أدلة صحة الإطلاق الحقيقي على ما مضى وانقطع ظاهرة قوية.

المسألة الثانية

في الترادف

هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد، باعتبار معنى واحد. فيخرج عن هذا دلالة 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 أصلاً.

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. وسببه إما تعدد الواضع، 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، دون الآخر، وقد يحصل التجنيس، والتقابل، والمطابقة، 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 أيضاً 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 جداً، وإنكاره مباهة.

وقولهم: إن ما يظن أنه من الترادف، هو من اختلاف الذات والصفة،

كالإنسان والبشر، أو الصفات كالخمر لتغطية العقل والعقار لعقره أو لمعاقرة، أو اختلاف الحالة السابقة كالقعود من القيام والجلوس من الاضطجاع، تكلف ظاهر، وتعسف بحث، وهو وإن أمكن تكلف مثله في بعض المواد المترادفة، فإنه لا يمكن في أكثرها، يعلم هذا كل عالم بلغة العرب، فالعجب من نسبة المنع من الوقوع إلى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم.

المسألة الثالثة

في المشترك

وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعاً أو لا من حيث هما كذلك.

فخرج بالوضع: ما يدل على الشيء بالحقيقة، وعلى غيره بالمجاز، وخرج بقيد أولاً: المنقول وخرج بقيد الحيثية المتواطئ فإنه يتناول الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث هي كذلك، بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد.

مسألة

وقد اختلف أهل العلم في المشترك: فقال قوم: إنه واجب الوقوع في لغة العرب، وقال آخرون: إنه ممتنع الوقوع، وقالت طائفة: إنه جائز الوقوع.

احتج القائلون بالوجوب، بأن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك، ولا ريب في عدم تناهي المعاني؛ لأن الأعداد منها، وهي غير متناهية بلا خلاف.

واحتجوا ثانياً: بأن الألفاظ العامة - كالموجود، والشيء - ثابتة في لغة العرب، وقد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته، فيكون وجود الشيء مخالفاً لوجود الآخر، مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الموجود بالاشتراك.

وأجيب عن الدليل الأول بمنع عدم تناهي المعاني، إن أريد بها المختلفة أو المتضادة، وتسليمه مع منع عدم وفاء الألفاظ بها إن أريد المتماثلة المتحدة في الحقيقة، أو المطلقة فإن الوضع للحقيقة المشتركة كاف في التفهيم.

وأيضاً: لو سلم عدم تناهي كل منهما، لكان عدم تناهي ما يحتاج إلى التعبير والتفهم ممنوعاً.

وأيضاً: لا نسلم تناهي الألفاظ لكونها متركبة من المتناهي، فإن أسماء العدد غير متناهية، مع تركيبها من الألفاظ المتناهية.

وأجيب عن الدليل الثاني: بأننا لا نسلم أن الألفاظ العامة ضرورية في اللغة، وإن سلمنا ذلك، لا نسلم أن الموجود مشترك لفظي، لم لا يجوز أن يكون مشتركاً معنوياً؟ وإن سلمنا ذلك، لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم واحد، سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة؟.

واحتمل القائلون بالامتناع بأن المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام، وما كان كذلك يكون منشأ للمفاسد.

وأجيب: بأنه لا نزاع في أنه لا يحصل الفهم التام بسماع اللفظ المشترك، لكن هذا القدر لا يوجب نفيه؛ لأن أسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات، لا نفيّاً، ولا إثباتاً، والأسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يستلزم ذلك نفيها، وكونها غير ثابتة في اللغة.

واحتمل من قال بجواز الوقوع وإمكانه بأن المواضعة تابعة لأغراض المتكلم، وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل، وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الإجمال، بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة، كما روي عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قال لمن سألته عند الهجرة عن النبي ﷺ من هو، فقال: «هو رجل يهديني السبيل»^(١).

ولأنه ربما لا يكون المتكلم واثقاً بصحة الشيء على التعيين، إلا أنه يكون واثقاً بصحة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذٍ يطلق اللفظ المشترك لثلا يكذب، ولا يكذب، ولا يظهر جهله بذلك، فإن أي معنى لا يصح، فله أن يقول: إنه كان مرادي الثاني.

وبعد هذا كله فلا يخفاك 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.

وقد أجيب عن هذا بمنع كون القرء حقيقة فيهما، لجواز مجازية أحدهما وخفاء موضع الحقيقة.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١٤٢٣/٣) رقم (٣٦٩٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٤٦/٧) رقم (٣٦٦٣٥)، وأحمد في المسند (٢١١/٣) رقم (١٣٢٢٨).

ورد بأن المجاز إن استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة، وحصل الاشتراك، وهو المطلوب، وإلا فلا تساوي.

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

المسألة الرابعة

اختلف في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنيه أو معانيه :

فذهب الشافعي، والقاضي أبو بكر، وأبو علي الجبائي، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، والقاضي جعفر والشيخ الحسن، وبه قال الجمهور، وكثير من أئمة أهل البيت إلى جوازه.

وذهب أبو هاشم، وأبو الحسين البصري والكرخي إلى امتناعه.

ثم اختلفوا: فمنهم من منع منه لأمر يرجع إلى القصد، ومنهم من منع منه لأمر يرجع إلى الوضع.

والكلام ينبني على بحث هو: هل يلزم من كون اللفظ لمعنيين، أو معان على البدل، أن يكون موضوعاً لهما أو لها على الجمع، أو لا؟

فقال المانعون: إن المعلوم بالضرورة المغايرة بين المجموع، وبين كل واحد من الأفراد؛ لأن الوضع تخصيص لفظ بمعنى، فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا الموضوع له، ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ، فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر، فاستعماله للمجموع استعمال له في غير ما وضع له، وإنه غير جائز.

وإن قلنا: إن ذلك اللفظ وضع للمجموع، فلا يخلو إما أن يستعمل لإفادة المجموع وحده، أو لإفادته مع إفادة أفراد، فإن كان الأول لم يكن اللفظ مفيداً إلا لأحد مفهوماته؛ لأن الواضع وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل، وأحدها ذلك المجموع، فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً له في كل مفهوماته، وإن قلنا: إنه مستعمل في إفادة المجموع والأفراد على البدل، فهو محال كما قدمنا.

واحتج المجوزون بأمور:

أحدها: أن الصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ثم إن الله سبحانه أراد بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، كلا المعنيين، وهذا هو الجمع بين معنيي المشترك.

وأجيب: بأن هذه الآية ليس فيها استعمال الاسم المشترك في أكثر من معنى واحد؛ لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي ﷺ فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع؛ لأنه لو قيل: إن الله يرحم النبي، والملائكة يستغفرون له، يا أيها الذين آمنوا ادعوا له؛ لكان هذا الكلام في غاية الركاقة، فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة، سواء كان معنى حقيقياً، أو معنى مجازياً، أما الحقيقي: فهو الدعاء، فالمراد أنه سبحانه يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي ﷺ ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة، فالذي قال: إن الصلاة من الله الرحمة، قد أراد هذا المعنى، لا أن الصلاة وضعت للرحمة.

وأما المجازي: فكإرادة الخير، ونحو ذلك، مما يليق بهذا المقام، ثم إن اختلف ذلك لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به، ولا يكون هذا من باب الاشتراك، بحسب الوضع (١).

واحتجوا أيضاً بقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨]؛ 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 مِّنَ النَّاسِ﴾؛ لأن الانقياد شامل لجميع الناس.

وأجيب: بأنه يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع، وما ذكروا من أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل؛ لأن الكفار لم ينقادوا.

ويمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس في الجميع، فلا يحكم باستحالته من الجمادات، إلا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات، وباستحالة الشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة.

إذا عرفت هذا لاح لك عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك، أو معانيه، ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة.

وقد قيل: إنه يجوز الجمع مجازاً، لا حقيقة، وبه قال جماعة من المتأخرين.

(١) الإحكام للأمدي (٣٥٦/٢).

وقيل: يجوز إرادة الجمع، لكن بمجرد القصد، لا من حيث اللغة، وقد نسب هذا إلى الغزالي، والرازي.

وقيل: يجوز الجمع في النفي لا في الإثبات، فيقال مثلاً: ما رأيت عيناً، ومراده العين الجارحة، وعين الذهب، وعين الشمس، وعين الماء، ولا يصح أن يقال: عندي عين، وتراد هذه المعاني بهذا اللفظ.

وقيل: بإرادة الجميع في الجمع، فيقال مثلاً: عندي عيون، ويراد تلك المعاني، وكذا المثنى، فحكمه حكم الجمع، فيقال مثلاً: عندي جونا، ويراد أبيض وأسود، ولا يصح إرادة المعنيين، أو المعاني بلفظ المفرد، وهذا الخلاف إنما هو في المعاني التي يصح الجمع بينها، وفي المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما، لا في المعاني المتناقضة.

المسألة الخامسة

في الحقيقة والمجاز

وفيها عشرة 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.

وفعيل 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: جرت 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. فيشتمل هذا

الوضع اللغوي، والشرعي، والعرفي، والاصطلاحي.

وزاد جماعة في هذا الحد قيداً، وهو قولهم: في اصطلاح التخاطب لأنه إذا كان التخاطب باصطلاح، واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر، لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب، كان مجازاً، مع أنه لفظ مستعمل فيما وضع له.

وزاد آخرون في هذا الحد قيداً فقالوا: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، لإخراج مثل ما ذكر.

وقيل في حد الحقيقة: إنها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح، الذي وقع التخاطب به.

وقيل في حدها: إنها كل كلمة أريد بها عين ما وضعت له في وضع واضح، وضعاً لا يستند فيه إلى غيره.

وأما المجاز: فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له العلاقة، مع قرينة. وقيل: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً، على وجه يصح. وزيادة قيد على وجه يصح لإخراج مثل استعمال لفظ الأرض في السماء. وقيل في حده أيضاً: إنه ما كان بضد معنى الحقيقة.

البحث الثالث

في ثبوت الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية

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^(١).

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.

(١) البحر المحيط (٢/ ١٥٨ - ١٥٩).

فالجُمهور جعلوها حقائق شرعية، بوضع الشارع لها. وأثبت المعتزلة^(١) أيضاً مع الشرعية حقائق دينية فقالوا: إن ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأسماء التي أجريت على الأفعال، وهي الصلاة، والصوم، والزكاة، ونحو ذلك.

والقسم الثاني: الأسماء التي أجريت على الفاعلين، كالمؤمن، والكافر، والفاسق، ونحو ذلك.

فجعلوا القسم الأول حقيقة شرعية، والقسم الثاني حقيقة دينية، وإن كان الكل على السواء في أنه عرف شرعي^(٢).

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني، وبعض المتأخرين، ورجحه الرازي: إنها مجازات لغوية، غلبت في المعاني الشرعية، لكثرة دورانها على السنة أهل الشرع. وثمره الخلاف: أنها إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة، هل تحمل على المعاني الشرعية، أو على اللغوية؟.

فالجُمهور قالوا بالأول، والباقلاني ومن معه قالوا بالثاني.

قالوا: أما في كلام المشرعة، فيحمل على الشرعي اتفاقاً، لأنها قد صارت حقائق عرفية بينهم، وإنما النزاع في كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها، بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة، فتكون حقائق شرعية، أو بغلبتها في لسان أهل الشرع فقط، ولم يضعها الشارع، بل استعملها مجازات لغوية لقرائن، فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية.

احتج الجمهور بما هو معلوم شرعاً من 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.

وأجيب عن هذا: بأنها باقية في معانيها اللغوية، والزيادات شروط، والشرط خارج عن المشروط.

(١) البحر المحيط (٣/١٦٦)، والمعتمد في أصول الفقه للبرقي أبي الحسين محمد بن علي، اعتناء محمد حميد الله نشر المعهد العلمي الفرنسي طبع سنة (١٩٦٤) دمشق (١/١٨).

(٢) المحصول (١/٢٩٨).

ورد بأنه يستلزم أن لا يكون مصلياً من لم يكن داعياً كالأخرس .
وأجيب أيضاً بأنه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الإطلاق ثبوت الحقائق الشرعية، لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة لأهل الشرع، وإن لم تكن شرعية بوضع الشارع .

ورد بأنه إن أريد يكون اللفظ مجازاً أن الشارع استعمله في معناه لمناسبته للمعنى اللغوي، ثم اشتهر فأفاد بغير قرينه، فذلك معنى الحقيقة الشرعية، فثبت المدعى، وإن أريد أن أهل اللغة استعملوها في هذه المعاني، وتبعهم الشارع في ذلك، فخلافاً للظاهر، للقطع بأنها معان حادثة، ما كان أهل اللغة يعرفونها^(١) .

واحتج القاضي ومن معه: بأن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية، لما كان القرآن كله عربياً، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم، أما الملازمة؛ فلأن هذه الألفاظ مذكورة في القرآن، فلو لم تكن إفادتها لهذه المعاني عربية، لزم أن لا يكون القرآن عربياً .

وأما فساد اللازم فلقلوله سبحانه: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزمر: ٢٨]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤] .

وأجيب: بأن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني، إن لم تكن عربية لكنها في الجملة ألفاظ عربية، فإنهم كانوا يتكلمون بها في الجملة، وإن كانوا يعنون بها غير هذه المعاني، وإذا كان كذلك كانت هذه الألفاظ عربية، فالملازمة ممنوعة .

وأجيب أيضاً بأن لا نسلم أنها ليست بعربية، على تسليم أنها مجازات لغوية، جعلها الشارع حقائق شرعية؛ لأن المجازات عربية، وإن لم يصرح العرب بآحاديها فقد جوزوا نوعها، وذلك يكفي في نسبة المجازات بأسرها إلى لغة العرب، وإلا لزم أنها كلها ليست بعربية، واللازم باطل، فالملزوم مثله .

ولو سلمنا أن المجازات العربية التي صارت حقائق بوضع الشارع ليست بعربية؛ لم يلزم أن يكون القرآن غير عربي بدخولها فيه؛ لأنها قليلة جداً، والاعتبار بالأغلب، فإن الثور الأسود، لا يمنع إطلاق اسم الأسود عليه، بوجود شعرات بيض في جلده، على أن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعته، وعلى كل بعض منه، فلا تدل الآية على أنه كله عربي، كما يفيد قوله في سورة يوسف ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ والمراد منه تلك السورة .

وأيضاً: الحروف المذكورة في أوائل السور ليست بعربية، والمشكاة لغة

(١) البحر المحيط (١/ ٣٠٠)، (٢/ ١٦٠ - ١٦١) .

حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس من لغة الروم .
وإذا عرفت هذا تقرر لك ثبوت الحقائق الشرعية، وعلمت أن نافيها لم يأت بشيء يصلح للاستدلال، كما أوضحناه، وهكذا الكلام فيما سمتة المعتزلة حقيقة دينية، فإنه من جملة الحقائق الشرعية، كما قدمنا فلا حاجة إلى تطويل البحث فيه .

البحث الرابع في وقوع 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 .
وقد استدل بما هو أوهن من بيت العنكبوت، فقال : إنه لو كان المجاز واقعاً في لغة العرب، لزم الإخلال بالتفاهم، إذ قد تخفى القرينة .
وهذا التعليل عليل، فإن تجويز خفاء القرينة أخفى من السُّها .
واستدل صاحب «المحصول»^(١) لهذا القائل : بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز، فإما أن يفيد مع القرينة أو بدونها، والأول باطل؛ لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك، فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لا مجازاً .
والثاني باطل؛ لأن اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة، لكان حقيقة فيه، إذ لا معنى للحقيقة إلا كونها مستقلة بالإفادة بدون قرينة .
وأجاب عنه : بأن هذا نزاع في العبارة .

ولنا أن نقول : اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز، ولا يقال : للفظه مع القرينة حقيقة فيه؛ لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية، حتى يجعل المجموع لفظاً واحداً، دالاً على المسمى .

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 .

(١) المحصول (١/٣٢٣) .

قال ابن جني: أكثر اللغة مجاز.

وقد قيل: إن أبا علي الفارسي قائل بمثل هذه المقالة، التي قالها الإسفراييني. وما أظن مثل أبي علي يقول ذلك، فإنه إمام اللغة العربية الذي لا يخفى على مثله هذا الواضح البين الظاهر الجلي.

وكما أن المجاز واقع في لغة العرب، فهو - أيضاً - واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعاً كثيراً، 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، جموداً يأباه الإنصاف، وينكره الفهم، ويجحده 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 وقوعاً كثيراً، فهو أيضاً واقع في السنة وقوعاً كثيراً، والإنكار لهذا الوقوع مباهته لا يستحق المجاورة.

البحث الخامس

في العلاقة بين الحقيقة والمجاز

إنه لا بد من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة.

والعلاقة: هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له، وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل، أو باعتبار المعنى، كما في الاستعارة، وعلاقتها المشابهة، وهي: الاشتراك في معنى مطلقاً، لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحلّه، والانتفاء عن غيره، كالأسد للرجل الشجاع، لا الأبر.

والمراد: الاشتراك في الكيف، فيندرج تحت مطلق العلاقة المشاكلة الكلامية، كإطلاق الإنسان على الصورة المنقوشة، ويندرج تحتها - أيضاً - المطابقة والمناسبة، والتضاد المنزل منزلة التناسب للتهكم نحو ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]، فهذا الاتصال المعنوي.

وأما الاتصال الصوري: فهو إما في اللفظ، وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان، وفي المشاكلة البديعية، وهي الصحبة الحقيقية أو التقديرية.

وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى، وهو الكون عليه كاليتيم للبالغ، أو باعتبار

المستقبل وهو الأول إليه كالخمر للعصير، أو باعتبار الكلية والجزئية، كالركوع في الصلاة، واليد فيما وراء الرسغ، والحالية والمحلية، كاليد في القدرة، والسببية والمسببية، والإطلاق والتقييد، واللزوم والمجاورة، والظرفية والمظروفية، والبدلية والشرطية، والمشروطية والضدية.

ومن العلاقات: إطلاق المصدر على الفاعل، أو المفعول كالعلم في العالم، أو المعلوم.

ومنها: إمكان تسمية الشيء باسم وجوده، كما يقال للخمر التي في الدن: إنها مسكرة.

ومنها: إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه.

وقد جعل بعضهم في إطلاق اسم السبب على المسبب أربعة أنواع: القابل، والصورة، والفاعل، والغاية، أي تسمية الشيء باسم قابله نحو سال الوادي وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظناً، كتسمية المطر بالسماء، والنبات بالغيث، وتسمية الشيء باسم غايته، كتسمية العنب بالخمر.

وفي إطلاق اسم المسبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا.

وعند بعضهم من العلاقات الحلول في محل واحد، كالحياة في الإيمان، والعلم، وكالموت في ضدهما، والحلول في محلين متقاربين، كرضى الله في رضى رسوله، والحلول في حيزين متقاربين، كالبيت في الحرم، كما في قوله: ﴿فِيهِ أَيْكُتُ بَيْنَتْ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وهذه الأنواع راجعة إلى علاقة الحالية والمحلية، كما أن الأنواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فما ذكرناه هاهنا مجموعها أكثر من ثلاثين علاقة.

وعند بعضهم من العلاقات ما لا تعلق له بالمقام كحذف المضاف نحو ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، يعني أهلها، وحذف المضاف إليه نحو: أنا ابن جلا. أي: أنا ابن رجلاً جلا.

والنكرة في الإثبات، إذا جعلت للعموم نحو: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير: ١٤]، أي كل نفس، والمعرف باللام إذا أريد به الواحد المنكر نحو: ﴿أَدْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾ [المائدة: ٢٣]، أي باباً من أبوابها، والحذف نحو: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ

تَضَلُّوا [النساء: ١٧٦]، أي كراهة أن تضلوا، والزيادة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات نحو أربعين علاقة، لا كما قال بعضهم: إنها لا تزيد على إحدى عشرة.

وقال آخر: لا تزيد على عشرين.

وقال آخر: لا تزيد على خمس وعشرين، فتدبر.

واعلم أنه لا يشترط النقل في آحاد المجاز، بل العلاقة كافية، والمعتبر نوعها، ولو كان نقل آحاد المجاز معتبراً لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل، ولوقعت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات، وليس كذلك بالاستقراء.

ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق، وأيضاً لو كان نقلياً لاستغنى عن النظر في العلاقة، لكفاية النقل.

وإلى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور، وهو الحق، ولم يأت من اشترط ذلك بحجة تصلح لذكرها، وتستدعي التعرض لدفعها.

وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية ما زالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة، ومع نصب القرينة، وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة، في فني النظم والنثر، ويتمادحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصحح للتجوز، ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا^(١).

البحث السادس

في قرائن المجاز

اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام، أي لا تكون معنى في المتكلم وصفة له، ولا تكون من جنس الكلام، أو تكون معنى في المتكلم، أو تكون من جنس الكلام.

وهذه القرينة التي تكون من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه، بأن يكون في كلام آخر لفظ يدل على عدم إرادة المعنى الحقيقي، أو غير خارج عن هذا الكلام، بل هو عينه، أو شيء منه يكون دالاً على عدم إرادة الحقيقة. ثم هذا القسم على نوعين:

(١) البحر المحيط (٢/ ١٩٣ - ١٩٥).

إما أن يكون بعض الأفراد أولى من بعض في دلالة ذلك اللفظ عليه، كما لو قال: كل مملوك لي حر، فإنه لا يقع على المكاتب، مع أنه عبد ما بقي عليه درهم، فيكون هذا اللفظ مجازاً، من حيث إنه مقصور على بعض الأفراد أو لا يكون أولى وهو ظاهر.

وأما القرينة التي تكون لمعنى في المتكلم، فكقوله سبحانه: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ مِنْ أَسْطَغَتْ مِنْهُمْ﴾ [الإسراء: ٦٤]، فإنه سبحانه لا يأمر بالمعصية.

وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ﴾ [الكهف: ٢٩]، فإن سياق الكلام وهو قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا﴾ يخرج عن أن يكون للتخيير.

ونحو قوله: طلق امرأتي إن كنت رجلاً، فإن هذا لا يكون توكيلاً؛ لأن قوله: إن كنت رجلاً يخرج عن ذلك، فأنحصرت القرينة في هذه الأقسام.

ثم القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية، وقد تكون حسية، وقد تكون عادية، وقد تكون شرعية، فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون نوع.

البحث السابع

في الأمور التي يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة^(١)

اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو الاستدلال. أما النص فمن وجهين:

الأول: أن يقول الواضع هذا حقيقة، وذاك مجاز.

الثاني: أن يذكر الواضع حد كل واحد منهما بأن يقول: هذا مستعمل فيما وضع له، وذاك مستعمل في غير ما وضع له، ويقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما. وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة:

الأول: أن يسبق المعنى إلى أفهام أهل اللغة، عند سماع اللفظ بدون قرينة، فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه، فإن كان لا يفهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة، فهو المجاز.

واعترض على هذا بالمشتراك المستعمل في معنييه أو معانيه، فإنه لا يتبادر أحدهما أو أحدها، لولا القرينة المعينة للمراد، مع أنه حقيقة.

(١) المحصول (١/٣٤٥).

وأجيب: بأنها تتبادر جميعها عند من قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه، ويتبادر أحدها، لا بعينه عند من منع من حمله على جميع معانيه.

ورد: بأن علامة المجاز تصدق حينئذ على المشترك المستعمل في المعين إذ يتبادر غيره، وهو علامة المجاز، مع أنه حقيقة فيه.

ودفع هذا الرد بأنه يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أنه المراد، واللفظ موضوع للقدر المشترك، مستعمل فيه.

وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه، إذ اللفظ يصلح لهما، وهو مستعمل في أحدهما، ولا يعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز، فلا يلزم كونه للمعين مجازاً.

الثاني: صحة النفي للمعنى المجازي، وعدم صحته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر.

واعترض بأن العلم بعدم صحة النفي موقوف على العلم بكونه حقيقة، فإثبات كونه حقيقة به دور ظاهر، وكذا العلم بصحة النفي موقوف على العلم بأن ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقية، وذلك موقوف على العلم بكونه مجازاً، فإثبات كونه مجازاً به دور.

وأجيب: بأن سلب بعض المعاني الحقيقية كاف، فيعلم أنه مجاز فيه، وإلا لزم الاشتراك.

وأيضاً: إذا علم معنى اللفظ الحقيقي والمجازي، ولم يعلم أيهما المراد، أمكن أن يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي أن المراد هو المعنى المجازي، وبعدم صحته أن المراد هو المعنى الحقيقي.

الثالث: عدم اطراد المجاز، وهو أن لا يجوز استعماله في محل، مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر، كالتجوز بالنخلة للإنسان الطويل، دون غيره مما فيه طول، وليس الاطراد دليل الحقيقة، فإن المجاز قد يطرده كالأسد للشجاع.

واعترض بأن عدم الاطراد قد يوجد في الحقيقة كالسخي، والفاضل، فإنهما لا يطلقان على الله سبحانه، مع وجودهما على وجه الكمال فيه، وكذا القارورة لا تطلق على غير الزجاج، مما يوجد معنى الاستقرار فيه كالدن.

وأجيب عنه: بأن الأمانة عدم الاطراد، لا لمانع لغة أو شرعاً، ولم يتحقق فيما ذكرتم من الأمثلة، فإن الشرع منع من إطلاق السخي، والفاضل على الله

سبحانه، واللغة منعت من إطلاق القارورة على غير الزجاجية.

وقد ذكروا غير هذه الوجوه مثل قولهم: من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز، أنها إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له، فيعلم أنها مجاز فيه.

ومنها: أن يضعوا اللفظة لمعنى، ثم يتركوا استعماله إلا في بعض معانيه المجازية، ثم استعمالوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء، فإننا نعلم كونه من المجاز العرفي، مثل: استعمال لفظ الدابة في الحمار.

ومنها: امتناع الاشتقاق، فإنه دليل على كون اللفظ مجازاً.

ومنها: أن تختلف صيغة الجمع على الاسم، فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر، هو فيه حقيقة.

ومنها: أن المعنى الحقيقي إذا كان متعلقاً بالغير، فإنه إذا استعمل فيما لا يتعلق به شيء كان مجازاً، وذلك كالقدرة إذا أريد بها الصفة كانت متعلقة بالمقدور، وإذا أطلقت على النبات الحسن، لم يكن لها متعلق، فيعلم كونها مجازاً فيه.

ومنها: أن يكون إطلاقه على أحد مسمييه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو: ﴿وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرٌ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ولا يقال: مكر الله ابتداءً.

ومنها أن لا يستعمل إلا مقيداً ولا يستعمل للمعنى المطلق كنار الحرب، وجناح الذل.

البحث الثامن

في أن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازاً؛ لخروجه عن حد كل واحد منهما، إذ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له.

وقد اتفقوا على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز؛ لأن اللفظ قد يستعمل في ما وضع له، ولا يستعمل اللفظ في غيره، وهذا معلوم لكل عالم بلغة العرب.

واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة، أم لا بل يجوز أن يستعمل في غير ما وضع له، ولا يستعمل في ما وضع له أصلاً. فقال جماعة: إن المجاز يستلزم الحقيقة. واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة، وكان عبثاً، وهو محال.

أما الملازمة، فلأن ما لم يستعمل لا يفيد فائدة، وفائدة الوضع: إنما هي إفادة المعاني المركبة، وإذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته^(١).
وأما بطلان اللازم فظاهر.

وأجيب: بمنع انحصار فائدته في إفادة المعاني المركبة، فإن صحة التجوز فائدة.

واستدل القائلون بعدم الاستلزام - وهم الجمهور - بأنه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو شابت لمة الليل أي: ابيض الغسق، وقامت الحرب على ساق أي: اشتدت حقيقة، واللازم منتف.

وأجيب عن هذا بجوابين، جدلي وتحقيقي:

أما الجدلي، فبأن الاستلزام مشترك؛ لأن نفس الوضع لازم للمجاز، فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق، وليس كذلك.

وأما التحقيق، فباختيار أنه لا مجاز في المركب، بل في المفردات، ولها وضع واستعمال، ولا مجاز في التركيب، حتى يلزم أن يكون له معنى.

ومن اتبع عبد القاهر في أن المجاز مفرد ومركب، ويسمى عقلياً، وحقيقة عقلية، لكونهما في الإسناد، سواء كان طرفاه حقيقتين، نحو: سرتني رؤيتك، أو مجازين نحو: أحياني اكتحالي بطلعتك، أو مختلفين، فإن اتبعه في عدم الاستلزام أيضاً فذاك، وإلا فله أن يجيب بأن مجازات الأطراف لا مدخل لها فيه، ولها حقائق، ومجاز الإسناد ليس لفظاً، حتى يطلب لعينه حقيقة ووضع، بل معنى له حقيقة بغير هذا اللفظ، واجتماع المجازات لا يستلزم اجتماع حقائقها.

ومن قال بإثبات المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية، نحو: طارت به العنقاء، وأراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، فلا بد أن يقول بعدم الاستلزام.

ومن نفي المجاز المركب أجاب عن المجاز العقلي بأنه من الاستعارة التبعية؛ وذلك لأن عرف العرب أن يعتبروا القابل فاعلاً، نحو مات فلان، وطلعت الشمس، ولم يلتزموا الإسناد إلى الفاعل الحقيقي، كما في أنبت الله، وخلق الله، فكذا سرتني رؤيتك؛ لأنها قابلة لإحداث الفرح ونحوها من الصور الإسنادية.

وأشف ما استدلوا به قولهم: إن الرحمن مجاز في الباري سبحانه؛ لأن معناه ذو الرحمة، ومعناه الحقيقي، وهو رقة القلب، لا وجود له، ولم يستعمل في غيره تعالى.

(١) المحصول (١/٣٢٢).

وأجيب بأن العرب قد استعملته في المعنى الحقيقي، فقالوا لمسيلمة: هو رحمان اليمامة.

ورد: بأنهم لم يريدوا بهذا الإطلاق أن مسيلمة رقيق القلب، حتى يرد النقض به.

ومما يستدل به للنافي أن أفعال المدح والذم هي أفعال ماضية، ولا دلالة لها على الزمان الماضي، فكانت مجازات لا حقائق لها.

البحث التاسع

في اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازاً أو مشتركاً هل يرجح المجاز على الاشتراك أو الاشتراك على المجاز؟

فرجح قوم الأول، ورجح آخرون الثاني.

استدل الأولون بأن المجاز أكثر من الاشتراك في لغة العرب، فرجح الأكثر على الأقل.

قال ابن جني: أكثر اللغة مجاز، وبأن المجاز معمول به مطلقاً، فبلا قرينة حقيقة، ومعها مجاز، والمشارك بلا قرينة مهمل، والإعمال أولى من الإهمال، وبأن المجاز أبلغ من الحقيقة، كما هو مقرر في علم المعاني والبيان، وبأنه أوجز كما في الاستعارة، فهذه فوائد للمجاز.

وقد ذكروا غيرها من الفوائد التي لا مدخل لها في المقام، وذكروا للمشارك مفاسد منها:

إخلاله بالفهم عند خفاء القرينة، عند من لا يجوز حمله على معنييه أو معانيه، بخلاف المجاز، فإنه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة.

ومنها: تأديته إلى مستبعد من نقيض أو ضد كالقرء إذا أطلق مراداً به الحيض فيفهم منه الطهر، أو بالعكس.

ومنها: احتياجه إلى قرينتين: إحداهما معينة للمعنى المراد، والأخرى معينة للمعنى الآخر، بخلاف المجاز، فإنه تكفي فيه قرينة واحدة.

واحتج الآخرون بأن للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز، وفي المجاز مفاسد لا توجد في المشترك.

فمن الفوائد: أن المشترك مطرد فلا يضطرب، بخلاف المجاز، فقد لا يطرد كما تقدم.

ومنها: الاشتقاق منه بالمعنيين، فيتسع الكلام نحو أقرأت المرأة بمعنى حاضت، وطهرت، والمجاز لا يشتق منه، وإن صلح له حال كونه حقيقة.

ومنها: صحة التجوز باعتبار معنى المشترك، فنكثر بذلك الفوائد.

وأما مفسد المجاز التي لا توجد في المشترك فمنها: احتياجه إلى الوضعين الشخصي والنوعي، والشخصي باعتبار معناه الأصلي والنوعي للعلاقة.

والمشترك يكفي فيه الوضع الشخصي، ولا يحتاج إلى النوعي، لعدم احتياجه إلى العلاقة.

ومنها: أن المجاز مخالف للظاهر، فإن الظاهر المعنى الحقيقي، لا المجازي، بخلاف المشترك، فإنه ليس ظاهراً في بعض معانيه دون بعض، حتى يلزم بإرادة أحدها مخالفة الظاهر.

ومنها: أن المجاز قد يؤدي إلى الغلط عند عدم القرينة، فيحمل على المعنى الحقيقي، بخلاف المشترك، فإن معانيه كلها حقيقية.

وقد أجيب عن هذه الفوائد والمفاسد التي ذكرها الأولون والآخرين.

والحق أن الحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف، والحمل على الأعم الأغلب دون القليل النادر متعين.

واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ لا يختص بالتعارض بين المشترك والمجاز، فإن الخلل في فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه^(١):

أحدها: احتمال الاشتراك. **وثانيها:** احتمال النقل بالعرف أو الشرع. **وثالثها:** احتمال المجاز. **ورابعها:** احتمال الإضمار. **وخامسها:** احتمال التخصيص.

ووجه كون هذه الوجوه تؤثر خللاً في فهم مراد المتكلم، أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل، كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم.

والتعارض بين هذه يقع من عشرة وجوه^(٢)؛ لأنه يقع بين الاشتراك وبين

(١) المحصول (١/ ٣٥١).

(٢) المحصول (١/ ٣٥٢ - ٣٥٣).

الأربعة الباقية، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية، ثم بين المجاز والوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص.

فإذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل، فقليل: إن النقل أولى؛ لأنه يكون اللفظ عند النقل لحقيقة واحدة مفردة في جميع الأوقات، والمشارك في الأوقات كلها.

وقيل: الاشتراك أولى؛ لأنه لا يقتضي نسخ وضع سابق، والنقل يقتضيه. وأيضاً: لم ينكر وقوع المشارك في لغة العرب أحد من أهل العلم، وأنكر النقل كثير منهم.

وأيضاً قد لا يعرف النقل فيحمل السامع ما سمعه من اللفظ على المعنى الأصلي، فيقع الغلط.

وأيضاً: المشارك أكثر وجوداً من المنقول.

وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل، وهي أقوى مما استدل به من رجح النقل.

وأما التعارض بين المشارك والمجاز فقد تقدم تحقيقه في صدر هذا البحث.

وأما التعارض بين الاشتراك والإضمار^(١)، فقليل: إن الإضمار أولى؛ لأن الإجمال الحاصل بسبب الإضمار مختص ببعض الصور، والإجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور، فكان إخلاله بالفهم أكثر من إخلال الإضمار به.

وقيل: إن الاشتراك أولى؛ لأن الإضمار محتاج إلى ثلاث قرائن: قرينة تدل على أصل الإضمار، وقرينة تدل على موضع الإضمار، وقرينة تدل على نفس المضمّر، والمشارك يفتقر إلى قرينتين كما سبق، فكان الإضمار أكثر إخلالاً بالفهم.

وأجيب: بأن الإضمار وإن افتقر إلى تلك القرائن الثلاث، فذلك في صورة واحدة، بخلاف المشارك، فإنه يفتقر إلى القرينتين في صور متعددة، فكان أكثر إخلالاً بالفهم، على أن الإضمار من باب الإيجاز، وهو من محسنات الكلام.

وأما التعارض بين الاشتراك والتخصيص، فقليل: التخصيص أولى؛ لأن التخصيص أولى من المجاز، وقد تقدم أن المجاز أولى من الاشتراك.

وأما التعارض بين النقل والمجاز، فقليل: المجاز أولى؛ لأن النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع، وذلك متعذر، أو متعسر، والمجاز يحتاج إلى قرينة مانعة عن فهم الحقيقة، وذلك متيسر.

(١) المحصول (١/٣٥٣).

وأيضاً المجاز أكثر من النقل، والحمل على الأكثر مقدم، وأيضاً في المجاز ما قدمنا من الفوائد، وليس شيء من ذلك في المنقول.

وأما التعارض بين النقل والتخصيص، فقليل: التخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز، والمجاز مقدم على النقل.

وأما التعارض بين المجاز والإضمار، فقليل: هما سواء، وقيل: المجاز أولى؛ لأن الإضمار يحتاج إلى ثلاث قرائن كما تقدم.

وأما التعارض بين المجاز والتخصيص: فالتخصيص أولى لأن السامع إذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حمل اللفظ على عمومته، فيحصل مراد المتكلم، وأما في المجاز فالسامع إذا لم يجد قرينة لحمله على الحقيقة، فلا يحصل مراد المتكلم.

وأما التعارض بين الإضمار والتخصيص، فالتخصيص أولى ما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز، والمجاز هو والإضمار سواء، وهو أولى من الإضمار.

البحث العاشر

في الجمع بين الحقيقة والمجاز

ذهب جمهور أهل العربية، وجميع الحنفية، وجمع من المعتزلة، والمحققون من الشافعية، إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي، حال كونهما مقصودين بالحكم، بأن يراد كل واحد منهما.

وأجاز ذلك بعض الشافعية، وبعض المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار، وأبي علي الجبائي مطلقاً، إلا أن لا يمكن الجمع بينهما، كإفعل أمراً وتهديداً، فإن الأمر طلب الفعل، والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معاً.

وقال الغزالي، وأبو الحسن: إنه يصح استعماله فيهما عقلاً لا لغة، إلا في غير المفرد كالمثنى والمجموع، فيصح استعماله فيهما لغة لتضمنه المتعدد، كقولهم: القلم أحد اللسانين.

ورجح هذا التفصيل ابن الهمام، وهو قوي؛ لأنه قد وجد مقتضى، وفقد المانع، فلا يمتنع عقلاً إرادة غير المعنى الحقيقي، مع المعنى الحقيقي بالمتعدد.

واحتج المانعون مطلقاً: بأن المعنى المجازي يستلزم ما يخالف المعنى الحقيقي، وهو قرينة عدم إرادته، فيستحيل اجتماعهما.

وأجيب: بأن ذلك الاستلزام إنما هو عند عدم قصد التعميم، أما معه فلا. واحتجوا ثانياً: بأنه كما يستحيل في الثوب الواحد أن يكون ملكاً وعارية في وقت واحد، كذلك يستحيل في اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازاً. وأجيب: بأن الثوب ظرف حقيقي للملك، والعارية، واللفظ ليس بظرف حقيقي للمعنى.

والحق امتناع الجمع لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ، من غير أن يشاركه غيره في التبادر عند الإطلاق، وهذا بمجرد منع من إرادة غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد، مع الحقيقي.

ولا يقال: إن اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازاً لهما؛ لأن المفروض أن كل واحد منهما متعلق بالحكم، لا مجموعهما، ولا خلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي، يندرج تحته المعنى الحقيقي، وهو الذي يسمونه عموم المجاز.

واختلفوا هل يجوز استعمال اللفظ في معنييه، أو معانيه المجازية، فذهب المحققون إلى منعه وهو الحق؛ لأن قرينة كل مجاز تنافي إرادة غيره من المجازات. وإلى هنا انتهى الكلام في المبادئ^(١).

معنى بعض حروف المعاني

وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في المبادئ مباحث في بعض الحروف، التي ربما يحتاج إليها الأصولي، وأنت خير بأنها مدونة في فن مستقل، ومبينة بياناً تاماً، وذلك كالخلاف في الواو هل هي لمطلق الجمع، أو للترتيب؟ فذهب إلى الأول جمهور النحاة، والأصوليين، والفقهاء.

قال أبو علي الفارسي: أجمع نحاة البصرة، والكوفة، على أنها للجمع المطلق.

وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من «كتابه» أنها للجمع المطلق وهو الحق.

وقال الفراء وثعلب، وأبو عبيد: إنها للترتيب. وروى هذا عن الشافعي، والمؤيد بالله وأبي طالب.

(١) المحصول (١/٣٦٣).

احتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيما يمتنع الترتيب فيه كقولهم: تقاتل زيد وعمرو، ولو قيل: تقاتل زيد فعمر، أو تقاتل زيد ثم عمرو، لم يصح، والأصل الحقيقة، فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب.

وأيضاً: لو اقتضت الواو الترتيب لم يصح قولك: رأيت زيدا وعمراً بعده، أو رأيت زيدا وعمراً قبله؛ لأن قولك: بعده، يكون تكراراً لما تفيده الواو من الترتيب، وقولك: قبله يكون مناقضاً لمعنى الترتيب.

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

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨].

وقال في سورة الأعراف: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف: ١٦١].

وقوله: ﴿وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٣٤]، مع أن الركوع مقدم على السجود. وقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]. وقوله: ﴿أَوْ تَقَطُّعٌ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ﴾ [المائدة: ٣٣]. وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]. و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢].

وليست 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 شتر الإدام والطعام الترتيب أصلاً، وأيضاً لو كانت الواو للترتيب لفهم الصحابة رضي الله عنهم من قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَابِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، أن الابتداء يكون من الصفا، من دون أن يسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، ولكنهم سأله فقال: «ابدأوا بما بدأ الله به»^(١).

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».

ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افرق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله.

وأجيب عن هذا: بأنه إنما أمره ﷺ بذلك؛ لأنه فهم منه اعتقاد التسوية بين

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/٨٨٨)، وابن ماجه في السنن (٢/١٠٢٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/٤٠٩) رقم (٣٩٥٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/٢١٦) رقم (٨٦٢).

اللَّهُ ورسوله، فأمره بعدم الجمع بينهما في ضمير واحد، تعظيماً لله سبحانه .
 والحاصل: أنه لم يأت القائلون بإفادة الواو للترتيب ينشئ يصلح للاستدلال
 به، ويستدعي الجواب عنه .
 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 .
 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 .
 ولنشرع الآن بعون الله وإمداده وهدايته وتيسره في المقاصد فنقول :

* * *

المقصد الأول

في الكتاب العزيز

وفيه أربعة فصول :

- الفصل الأول : فيما يتعلق بتعريفه .
- الفصل الثاني : في حكم ما نقل آحاداً .
- الفصل الثالث : في الحكم والمتشابه من القرآن .
- الفصل الرابع : في المعرّب هل هو موجود في القرآن أم لا ؟

* * *

۷۰

۷۰

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، 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، فهذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة، وهو التعريف اللفظي الذي يكون بمرادف أشهر.

وأما حد الكتاب اصطلاحاً فهو الكلام المنزل على الرسول، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلاً متواتراً.

فخرج بقوله: المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف، سائر الكتب، والأحاديث القدسية، والأحاديث النبوية وغيرها، وخرج بقوله: المنقول إلينا نقلاً متواتراً: القراءات الشاذة.

وقد أورد على هذا الحد أن فيه دوراً؛ لأنه عرف الكتاب بالمكتوب في المصاحف، وذلك لأنه إذا قيل: ما المصحف؟ فلا بد أن يقال: هو الذي كتب فيه القرآن.

وأجيب: بأن المصحف معلوم في العرف، فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن.

وقيل في حده: هو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر، المتواتر. فاللفظ جنس يعم الكتب السماوية وغيرها، والعربي يخرج غير العربي من الكتب السماوية وغيرها، والمنزل يخرج ما ليس بمنزل من العربي، وقوله للتدبر والتذكر، لزيادة التوضيح وليس من ضروريات هذا التعريف.

والتدبر: التفهم لما يتبع ظاهره من التأويلات الصحيحة، والمعاني المستنبطة. والتذكر: الاتعاظ بقصصه وأمثاله.

وقوله: المتواتر يخرج ما ليس بمتواتر كالقراءات الشاذة، والأحاديث القدسية.

وقيل في حده: هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، فخرج الكلام الذي لم

ينزل، والذي نزل لا للإعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة. والمراد بالإعجاز: ارتقاؤه في البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر، ولهذا عجزوا عن معارضته عند تحديهم، والمراد بالسورة: الطائفة منه المترجم أولها وآخرها توقيفاً.

واعترض على هذا الحد: بأن الإعجاز لازماً بيناً، وإلا لم يقع فيه ريب، وبأن معرفة السورة تتوقف على معرفة القرآن.

وأجيب: بأن اللزوم بين وقت التعريف لسبق العلم بإعجازه، وبأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل، قرأناً كان أو غيره، بدليل سورة الإنجيل.

وقال جماعة في حده: هو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف تواتراً. وقال جماعة: هو القرآن المنزل على رسولنا، المكتوب في المصاحف، المنقول تواتراً بلا شبهة.

فالقرآن تعريف لفظي للكتاب، والباقي رسمي ويعترض عليه بمثل ما سبق، ويجب عن الاعتراض بما مر.

وقيل: هو كلام الله العربي الثابت في اللوح المحفوظ للإنزال^(١).

واعترض عليه بأن الأحاديث القدسية والقراءات الشاذة بل وجميع الأشياء ثابتة في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وأجيب بمنع كونها أثبتت في اللوح للإنزال.

والأولى أن يقال: هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر، وهذا لا يرد عليه ما ورد على سائر الحدود، فتدبر.

(١) البحر المحيط (١/٤٧٤).

الفصل الثاني

في حكم ما نقل آحاداً

اختلف في المنقول آحاداً هل هو قرآن أم لا؟ فقليل : 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 ادّعي تواتر كل واحدة من القراءات السبع، وهي قراءة أبي عمرو، ونافع، وعاصم، وحمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر دون غيرها، وادّعي أيضاً تواتر القراءات العشر، وهي هذه مع قراءة يعقوب، وأبي جعفر، وخلف، وليس على ذلك أثارة من علم، فإن هذه القراءات كل واحدة منقولة نقلاً آحادياً، 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، فضلاً 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، 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 أخبار الآحاد.

أما انتفاء كونه قرآناً فظاهر، وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الآحاد، فلعدم صحة إسناده، وإن وافق المعنى العربي، والوجه الإعرابي فلا اعتبار بمجرد الموافقة، مع عدم صحة الإسناد، وقد صح أن النبي ﷺ أخبرنا بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف، وصح عنه ﷺ أنه قال: «أقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى أقرأني على سبعة أحرف»^(١).

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١١٧٧/٣) رقم (٣٠٤٧)، ومسلم في الصحيح (٥٦١/١) رقم (٨١٩).

والمراد بالأحرف السبعة: لغات العرب، فإنها بلغت إلى سبع لغات، اختلفت في قليل من الألفاظ، واتفقت في غالبها، فما وافق لغة من تلك اللغات، فقد وافق المعنى العربي والإعرابي، وهذه المسألة محتاجة إلى بسط تتضح به حقيقة ما ذكرنا، وقد أفردناها بتصنيف مستقل فليرجع إليه.

وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء في البسملة، وكذلك ما وقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم هل هي آية من كل سورة، أو آية من الفاتحة فقط، أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين، أو ليست بآية، ولا هي من القرآن، وأطالوا البحث في ذلك، وبالع بضعهم فجعل هذه المسألة من مسائل الاعتقاد، وذكرها في مسائل أصول الدين.

والحق أنها آية من كل سورة لوجودها في رسم المصاحف، وذلك هو الركن الأعظم في إثبات القرآنية للقرآن، ثم الإجماع على ثبوتها خطأ في المصحف في أوائل السور، ولم يخالف في ذلك من لم يثبت كونها قرآناً من القراء وغيرهم. وبهذا الإجماع حصل الركن الثاني وهو النقل، مع كونه نقلاً إجماعياً بين جميع الطوائف.

وأما الركن الثالث: وهو موافقتها للوجه الإعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر.

إذا تقرر لك هذا علمت أن نفي كونها من القرآن مع تسليم وجودها في الرسم مجرد دعوى غير مقبولة، وكذلك دعوى كونها آية واحدة، أو آية من الفاتحة، مع تسليم وجودها في الرسم في أول كل سورة، فإنها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحجة.

وأما ما وقع من الخلاف في كونها تقرأ في الصلاة أو لا تقرأ، وعلى القول بكونها تقرأ هل يسر بها مطلقاً أو تكون على صفة ما يقرأ بعدها من الإسرار في السرية، والجهر في الجهرية، فلا يخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع، وقد اختلفت الأحاديث في ذلك اختلافاً كثيراً، وقد بسطنا القول في ذلك في رسالة مستقلة، وذكرنا في «شرح المنتقى» ما إذا رجعت إليه لم يحتج إلى غيره.

الفصل الثالث

في المحكم والمتشابه من القرآن

اعلم أنه لا اختلاف في وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه : ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ ﴾ [آل عمران : ٦] .

واختلف في تعريفهما^(١) : ف قيل : المحكم ما له دلالة واضحة ، والمتشابه ما له دلالة غير واضحة ، فدخل في المتشابه المجمل والمشارك .

وقيل في المحكم : هو متضح المعنى ، وفي المتشابه هو غير المتضح المعنى ، وهو كالأول ، ويندرج في المتشابه ما تقدم .

والفرق بينهما أنه جعل في التعريف الأول الاتضاح وعدمه للدلالة ، وفي الثاني لنفس المعنى .

وقيل في المحكم هو : ما استقام نظمه للإفادة ، والمتشابه ما اختل نظمه لعدم الإفادة ، وذلك لاشتماله على ما يفيد شيئاً ولا يفهم منه معنى ، هكذا قال الآمدي ومن تابعه .

واعترض عليه بأن القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم ، فينبغي أن يقال في حده هو : ما استقام نظمه لا للإفادة بل للابتلاء .

وقيل المحكم : ما عرف المراد منه ، إما بالظهور ، وإما بالتأويل ، والمتشابه : ما استأثر الله بعلمه .

وقيل : المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً ، والمتشابه ما احتمل أوجهاً .

وقيل : المحكم الفرائض ، والوعد والوعيد ، والمتشابه القصص والأمثال .

وقيل : المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ .

وقيل : المحكم هو معقول المعنى ، والمتشابه هو غير معقول المعنى وقيل غير ذلك^(٢) .

وحكم المحكوم هو وجوب العمل به ، وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال :

(١) البحر المحيط (١/ ٤٥٠) .

(٢) الإحكام للآمدي (١/ ٢٣٧ - ٢٣٨) ، والبحر المحيط (١/ ٤٥٠ - ٤٥٣) .

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 ءَامَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧]. والوقف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ متعين ويكون قوله سبحانه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مبتدأ وخبره: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ ولا يصح القول بأن الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ حالية، ولا معنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة، وهي حال كونهم يقولون هذا القول.

وقد بسطنا الكلام على هذا في تفسيرنا الذي سميناه «فتح القدير» فليرجع إليه، فإن فيه ما يثلج خاطر المطلع عليه إن شاء الله. وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعله كونه لا معنى له، فإن ذلك غير جائز بل لعله 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 المعرّب 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، وشرّاح 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 استدلل النافون بأنه لو وجد فيه ما ليس هو بعربي لزم أن لا يكن كله عربياً وقد قدمنا الجواب عن هذا.

وبالجملة فلم يأت الأكثرون بشيء يصلح للاستدلال به في محل النزاع، وفي 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، والاستبرق، والسجيل، والقسطاس، والياقوت، والأباريق، والتنوير^(١).

(١) الإحكام للآمدي (١/٦٩).

المقصد الثاني

في السنة

وفيه أبحاث :

- البحث الأول : في معنى السنة لغة وشرعاً .
- البحث الثاني : في استقلال السنة بالتشريع .
- البحث الثالث : في عظمة الأنبياء .
- البحث الرابع : في أفعاله ﷺ .
- البحث الخامس : في تعارض الأفعال .
- البحث السادس : في تعارض القول والفعل .
- البحث السابع : في التقرير .
- البحث الثامن : في همه ﷺ .
- البحث التاسع : في إشارته ﷺ .
- البحث العاشر : في تركه ﷺ .
- البحث الحادي عشر : في الأخبار .

البحث الأول

في معنى السنة لغة وشرعاً

أما لغة: فهي الطريقة المسلوكة، وأصلها من قولهم سننت الشيء بالسنن إذا أمرته عليه حتى يؤثر فيه سنناً أي طريقاً، وقال الكسائي: معناها الدوام، فقولنا: سنة معناه الأمر بالإدامة من قولهم: سننت الماء إذا واليت في صبه.

قال الخطابي: أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد يستعمل في غيرها مقيدة كقوله: «من سن سنة سيئة» وقيل: هي الطريقة المعتادة، سواء كانت حسنة أو سيئة، كما في الحديث الصحيح: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^(١).

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.

قال ابن فارس في «فقه العربية»: وكره العلماء قول من قال: سنة أبي بكر وعمر، وإنما يقال: سنة الله وسنة رسوله.

ويجاب عن هذا بأن النبي ﷺ قد قال في الحديث الصحيح: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الهادين عضوا عليها بالنواجذ»^(٢).

ويمكن أن يقال: إنه ﷺ أراد بالسنة هنا الطريقة.

وقيل في حدها اصطلاحاً هي: ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من التقيض.

وقيل هي: ما واطب على فعله النبي ﷺ مع ترك ما بلا عذر.

وقيل هي: في العبادات النافلة، وفي الأدلة ما صدر عن النبي ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير. وهذا هو المقصود بالبحث عنه في هذا العلم^(٣).

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٧٠٥/٢)، وابن ماجه في السنن (٧٤/١) رقم (٢٠٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٣٩/٢) حديث رقم (٢٣٣٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٥٠/٢) رقم (٩٨٠٢).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (٢٠٠/٤) رقم (٤٦٠٧)، وابن ماجه في السنن (١٥/١) رقم (٤٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١١٤/١٠).

(٣) البحر المحيط (١٦٤/٤).

البحث الثاني

في استقلال السنة 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، وقد ثبت عنه عليه السلام أنه قال: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه»^(١)، أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتشريع لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وغير ذلك مما لا يأتي عليه الحصر.

وأما ما يروى من طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن، فقال يحيى بن معين: إنه موضوع وضعته الزنادقة.

وقال الشافعي: ما رواه أحد عن يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير.

وقال ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا حديث: «ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف فلم أقله»^(٢).

وقد عارض حديث العرض قوم فقالوا: عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه، لأننا وجدنا في كتاب الله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، ووجدنا فيه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، ووجدنا فيه: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، ووجدنا فيه: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب.

قال ابن عبد البر: إنها تقضي عليه وتبين المراد منه.

وقال يحيى بن أبي كثير: 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) أخرجه أحمد في المسند (١٣٠/٤)، وانظر مسند الشاميين (١٣٧/٢) رقم (١٠٦١).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٣١٦/١٢) رقم (١٣٢٢٤).

(٣) البحر المحيط (١٦٧/٤).

البحث الثالث

في عصمة الأنبياء

ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبراء، وقد حكى 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، كذرائل الأخلاق والدنئات وسائر ما ينفر عنهم، وهي التي يقال لها صغائر الخسّة، كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة^(١)، وإنما اختلفوا في الدليل الدال على عصمتهم مما ذكر، هل هو الشرع أو العقل؟

فقال المعتزلة وبعض الأشعرية: إن الدليل على ذلك الشرع والعقل؛ لأنها منفرة عن الاتباع، فيستحيل وقوعها منهم عقلاً وشرعاً، ونقله إمام الحرمين في «البرهان» عن طبقات الخلق، قال: وإليه مصير جماهير أئمتنا.

وقال ابن فورك: إن ذلك ممتنع من مقتضى المعجزة.

قال القاضي عياض: وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق ومن تبعه.

وقال القاضي أبو بكر وجماعة من محققي الشافعية والحنفية: إن الدليل على امتناعها السمع فقط، وروي عن القاضي أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: الدليل على امتناعها الإجماع. وروى عنه أنه قال: إنها ممتنعة سمعاً، والإجماع دل عليه، قال: ولو ردنا ذلك إلى العقل فليس فيه ما يحيلها واختار هذا إمام الحرمين، والغزالي، وإلكيا وابن برهان.

قال الهندي: هذا الخلاف فيما إذا لم يسنده إلى المعجزة في التحدي، فإن أسنده إليها كان امتناعه عقلاً.

وهكذا وقع الإجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الأحكام الشرعية، لدلالة المعجزة على صدقهم، وأما الكذب غلطاً فمنعه الجمهور وجوزّه القاضي أبو بكر.

واستدل الجمهور: بأن المعجزة تدل على امتناعه^(٢)، واستدل القاضي بأن

(١) البحر المحيط (٤/ ١٧٠).

(٢) المحصول (٣/ ٢٢٥)، والبحر المحيط (٤/ ١٧٠).

المعجزة إنما تدل على امتناعه عمداً لا خطأ، وقول الجمهور أولى.

وأما الصغائر التي لا تزري بالمنصب، ولا كانت من الدنئات، فاختلفوا 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 وابن القشيري عن الأكثرين أيضاً عدم الوقوع.

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

ونقل القاضي عياض تجويز الصغائر ووقوعها عن جماعة من السلف، منهم أبو جعفر الطبري وجماعة من الفقهاء والمحدثين، قالوا: ولا بد من تنبيههم عليه إما في الحال على رأي جمهور المتكلمين، أو قبل وفاتهم على رأي بعضهم.

ونقل ابن حزم في «الملل والنحل» عن أبي إسحاق الإسفراييني، وابن فورك، أنهم معصومون عن الصغائر والكبائر جميعاً، وقال: إنه الذي ندين الله به. واختاره ابن برهان، وحكاه النووي في «زوائد الروضة» عن المحققين.

قال القاضي حسين: وهو الصحيح من مذهب أصحابنا يعني الشافعية، وما ورد من ذلك فيحمل على ترك الأولى.

قال القاضي عياض: يحمل على ما قبل النبوة، أو على أنهم فعلوه بتأويل. واختار الرازي العصمة عمداً وجوزها سهواً^(١).

واختلفوا في معنى العصمة: ف قيل: هو أن لا يمكن المعصوم من الإتيان بالمعصية.

وقيل: هو أن يختص في نفسه أو بدنه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه عليها.

وقيل: إنها القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية.

وقيل: إن الله منعهم منها بالطفاه بهم فصرف دواعيهم عنها.

وقيل: إنها تهية العبد للموافقة مطلقاً، وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة.

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﴾ [طه: ١٢١].

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

(١) المحصول (٤/٢٢٨).

إبراهيم عليه السلام، من قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣] وقوله في سارة: «إنها أخته» على ما يخرجها عن محض الكذب، لوقوع الإجماع على امتناعه منهم بعد النبوة، وهكذا في قوله سبحانه وتعالى في يونس عليه السلام: ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧] 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» 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»^(١) قال قوم: ولا يقرون عليه، بل ينهون.

قال الآمدي: ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وكثير من الأئمة إلى امتناع النسيان^(٢).

قال الزركشي 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 سهوه 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 قبل الرسالة: فذهب الجمهور إلى أنه لا يمتنع من الأنبياء عقلاً ذنب كبير ولا صغير.

وقالت الروافض: يمتنع قبل الرسالة منهم كل ذنب.

وقالت المعتزلة: يمتنع الكبائر دون الصغائر.

واستدل المانعون مطلقاً أو مقيداً بالكبائر، بأن وقوع الذنب منهم قبل النبوة ينفر عنهم عند أن يرسلهم الله فيخل بالحكمة من بعثتهم، وذلك قبيح عقلاً.

ويجاب عنه: بأننا لا نسلم ذلك، والكلام على هذه المسألة مبسوط في كتب الكلام.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/١٥٦) رقم (٣٩٢)، ومسلم في الصحيح (١/٤٠٠) رقم (٥٧٢).

(٢) الإحكام للآمدي (١/٢٤٣).

البحث الرابع

في أفعاله ﷺ

اعلم أن أفعاله ﷺ تنقسم إلى سبعة أقسام:

الأول: ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية، كتصرف الأعضاء وحركات الجسد، فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع، ولا نهى عن مخالفة، وليس فيه أسوة، ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح^(١).

القسم الثاني: ما لا يتعلق بالعبادات ووضح فيه أمر الجبلة، كالقيام والقعود ونحوهما، فليس فيه تأس، ولا به اقتداء، ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور. ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب، وكذا حكاه الغزالي في المنحول وقد كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه يتبع مثل هذا ويقتدى به، كما هو معروف عنه، منقول في كتب السنة المطهرة.

القسم الثالث: ما احتمل أن يخرج عن الجبلة 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 الجبلة، 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.

وفي هذا القسم قولان للشافعي ومن معه، هل يرجع فيه إلى الأصل، وهو عدم التشريع، أو إلى الظاهر، وهو التشريع، والراجح الثاني، وقد حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن أكثر المحدثين فيكون مندوباً^(٢).

القسم الرابع: ما علم اختصاصه به ﷺ كالوصال والزيادة على أربع، فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره، وتوقف إمام الحرمين في أنه أهل 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) البحر المحيط (٤/١٧٦).

(٢) البحر المحيط (٤/١٧٧).

وفرق الشيخ أبو شامة المقدسي 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^(١).

والحق أنه لا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائناً ما كان إلا بشرع يخصنا، فإذا قال مثلاً: «هذا واجب عليّ 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 ثبت أنه ﷺ واصل أياماً تنكيلاً لمن لم ينته عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذي ورد عنه، ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير.

وأما لو قال: هذا حرام عليّ وحدي، ولم يقل حلال لكم، فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء، أما لو قال: حرام عليّ حلال لكم، فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء، فليس في ترك الحلال ورع.

القسم الخامس: ما أبهمه ﷺ لانتظار 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: 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 وضح لنا السبب الذي فعله لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب، وإن لم يظهر السبب لم يجز، وأما إذا فعله بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء، فتعين علينا القضاء بما قضى به^(٢).

القسم السابع: الفعل المجرد عما سبق، فإن ورد بياناً كقوله ﷺ: «صلوا كما

(١) كطلاق ابنة الجون.

(٢) البحر المحيط (٤/ ١٨٠) والمعتمد (١/ ٣٤٨).

رأيتموني أصلي»^(١) و«خذوا عني مناسككم»^(٢) وكالقطع من الكوع بياناً لآية السرقة، فلا خلاف أنه دليل في حقنا، وواجب علينا، وإن ورد بياناً لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب، كأفعال الحج وأفعال العمرة، وصلاة الفرض وصلاة الكسوف.

وإن لم يكن كذلك، بل ورد ابتداءً، 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.

والثاني: أن أمته مثله في العبادات دون غيرها.

الثالث: الوقف.

والرابع: لا يكون شرعاً لنا إلا بدليل.

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

الأول: أنه للوجوب^(٣)، وبه قال جماعة من المعتزلة، وابن سريج، وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران، وابن أبي هريرة.

واستدلوا على ذلك بالقرآن والإجماع والمعقول.

أما القرآن فبقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١] وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

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 الختانيين، فقالت عائشة: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ» فرجعوا إلى ذلك وأجمعوا عليه.

وأما المعقول: فلكون الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه.

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٥٤١/٤) رقم (١٦٥٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٤٥/٢) رقم (٣٦٧٢)، وانظر شرح النووي على صحيح مسلم (٨٣/٥)، وفتح الباري (٧٢/٢).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٢٥/٥) رقم (٩٣٠٧)، وانظر مسند الشاميين (٥٤/٢) رقم (٩٠٨)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٢١/٩)، وفتح الباري (٢١٧/١).

(٣) المحصول (٢٢٩/٣).

وأجيب عن الآية الأولى بمنع تناول قوله: ﴿وَمَا ءَانَتْكُمْ الرِّسُولُ﴾ للأفعال بوجهين:
الأول: أن قوله: ﴿وَمَا نَهَنَكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ عَنْهُ﴾ يدل على أنه أراد بقوله: ﴿وَمَا ءَانَتْكُمْ﴾ ما أمركم.

الثاني: أن الإتيان إنما يأتي في القول.

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

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

وأما الجواب عن دعوى إجماع الصحابة، فهم لم يجمعوا على وجوب كل فعل يبلغهم، بل أجمعوا على الاقتداء بالأفعال على صفتها التي هي ثباتة لها من وجوب أو ندب أو نحوهما، والوجوب في تلك الصورة المذكورة 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 وقال الرازي في «المحصول»: إن هذا القول نسب إلى الشافعي^(١) وذكر الزركشي في «البحر»: أنه حكاه عن القفال وأبي حامد المروزي^(٢) واستدلوا بالقرآن، والإجماع، والمعقول.

(١) المحصول (٣/٢٦١).

(٢) البحر المحيط (٤/١٨٣).

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ ولو كان التأسى واجباً لقال «عليكم»، فلما قال ﴿لَكُمْ﴾ دل على عدم الوجوب ولما أثبت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك، فلم يكن مباحاً.

وأما الإجماع: فهو أنا 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 يستلزمان 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 التأسى هو إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه، فلو فعله واجباً أو مباحاً وفعلناه مندوباً لما حصل التأسى.

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

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 التأسى بالنبي ﷺ ومتابعة أفعاله بين، فلا يعد من أقسام العبث.

القول الثالث: أنه للإباحة، قال الرازي في «المحصول»: وهو قول مالك^(١)، ولم يحك الجويني قول الإباحة هاهنا؛ لأن قصد القرية لا يجمع 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.

(١) المحصول (٣/ ٢٣٠).

ويجاب عنه: بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القربة وظهورها ينافي مجرد الإباحة وإلا لزم أن لا يكون لظهورها معنى يعتد به.

القول الرابع: الوقف، قال الرازي في «المحصول»: وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة، وهو المختار. انتهى^(١). وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحاب الشافعي، وحكاه أيضاً عن الدقاق واختاره القاضي أبو الطيب الطبري، وحكاه في «اللمع» عن الصيرفي وأكثر المتكلمين.

وعندي أنه لا معنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة، فإن قصد القربة يخرجها عن الإباحة إلى ما فوقها، والمتيقن مما هو فوقها الندب. وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة، بل كان مجرداً مطلقاً فقد اختلفوا فيه بالنسبة إلينا على أقوال.

الأول: أنه واجب علينا، وقد روى هذا عن ابن سريج. قال الجويني: وهو كذلك في النقل عنه، وهو أجل قدرأ من ذلك ولكن حكاه ابن الصباغ عن الاصطخري وابن خيران، وابن أبي هريرة، والطبري، وأكثر متأخري الشافعية. وقال سليم الرازي: إنه ظاهر مذهب الشافعي، واستدلوا بنحو ما استدل به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القربة.

ويجاب عنهم: بما أجيب به عن أولئك، بل الجواب عن هؤلاء بتلك الأجوبة أظهر، لعدم ظهور قصد القربة في هذا الفعل، وقد اختار هذا القول أبو الحسين بن القطان والرازي في «المعالم». قال القرافي: وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية، ونقله القاضي أبو بكر عن أكثر أهل العراق. **القول الثاني:** أنه مندوب.

قال الزركشي في «البحر»: وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة^(٢)، ونقله القاضي، وابن الصباغ، عن الصيرفي والقفال الكبير، قال الروياني: هو قول الأكثرين، وقال ابن القشيري: في كلام الشافعي ما يدل عليه.

قلت: وهو 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 إباحة الشيء بمعنى استواء

(١) المحصول (٣/٢٣٠).

(٢) البحر المحيط (٤/١٨٣).

طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به، فالقول بها إهمال للفعل الصادر منه ﷺ، فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب إفراط والحق بين المقتصر والغالي.

القول الثالث: أنه مباح، نقله الدبوسي في «التقويم»، عن أبي بكر الرازي، وقال: إنه الصحيح، واختاره الجويني في «البرهان»، وهو الراجح عند الحنابلة، ويجب عنه بما ذكرناه قريباً.

القول الرابع: الوقف حتى يقوم دليل، نقله ابن السمعاني عن أكثر الأشعرية، قال واختاره الدقاق وأبو القاسم بن كج. قال الزركشي: وبه قال جمهور أصحابنا^(١)، وقال ابن فورك: إنه الصحيح، وكذا صححه القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية»، واستدلوا بأنه لما كان محتملاً للوجوب والندب والإباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعيناً، ويجب عنهم بمنع احتمال له للإباحة لما قدمنا، ومنع احتمال الخصوصية لأن أفعاله كلها محمولة على التشريع، ما لم يدل دليل على الاختصاص، وحينئذ فلا وجه للتوقف، والعجب من اختيار مثل الغزالي والرازي له.

(١) البحر المحيط (٤/ ١٨٣ - ١٨٤).

البحث الخامس

في تعارض الأفعال

اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الأفعال بحيث يكون البعض منها ناسخاً لبعض أو مخصصاً له، لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجباً 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)، وحكى ابن العربي في كتاب «المحصول» له ثلاثة أقوال:

الأول: التخيير.

الثاني: تقديم المتأخر كالأقوال إذا تأخر بعضها.

الثالث: حصول التعارض وطلب الترجيح من خارج، قال: كما اتفق في صلاة الخوف، صليت على أربع وعشرين صفة، قال مالك والشافعي: إنه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب إلى هيئة الصلاة، وقدم بعضهم الآخر منها إذا علم. انتهى.

وحكي عن ابن رشد أن الحكم في الأفعال كالحكم في الأقوال، وقال القرطبي: يجوز التعارض بين الفعلين عند من قال بأن الفعل يدل على الوجوب، فإن علم التاريخ فالتأخر ناسخ، وإن جهل فالترجيح، وإلا فهما متعارضان كالقولين.

وأما على القول بأنه يدل على النذب أو الإباحة فلا تعارض. وقال الغزالي في «المنحول»: إذا نقل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه، فقال القاضي: لا يقطع بأنه ناسخ لاحتمال أنه انتهى لمدة الفعل الأول، قال: وذهب ابن مجاهد إلى أنه نسخ وتردد في القول الطارئ على الفعل، وجزم إلكيا بعدم تصور تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما إذا علم بدليل أنه أريد به إدامته في المستقبل، بأنه يكون ما بعده ناسخاً له، قال: وعلى مثله بنى الشافعي مذهبه في سجود السهو قبل السلام وبعده.

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

(١) البحر المحيط (٤/١٩٢).

تقع بيانات للأقوال، أما إذا وقعت بيانات للأقوال فقد تتعارض في الصورة، ولكن التعارض في الحقيقة راجع إلى المبيّنات من الأقوال، لا إلى بياناتها من الأفعال، وذلك كقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» فإن آخر الفعلين ينسخ الأول كآخر القولين؛ لأن هذا الفعل بمثابة القول.

قال الجويني: وذهب كثير من الأئمة بما إذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله 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. وينبغي حمل هذا على الأفعال التي وقعت بياناً كما ذكرنا، فإن صلاة الخوف على اختلاف صفاتها واقعة بياناً، وهكذا ينبغي حمل ما نقله المازري عن الجمهور من أن المتأخر من الأفعال ناسخ^(١) على ما ذكرنا.

(١) البحر المحيط (٤/١٩٥).

البحث السادس

في تعارض القول والفعل

إذا وقع التعارض بين قول النبي ﷺ وفعله وفيه صور .

وبيان ذلك : أنه ينقسم أولاً إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يعلم تقدم القول على الفعل .

ثانيها : أن يعلم تقدم الفعل على القول .

ثالثها : أن يجهل التاريخ .

وعلى الأولين إما أن يتعقب الثاني الأول، بحيث لا يتخلل بينهما زمان أو يتراخى أحدهما عن الآخر، وهذان قسمان إلى الثلاثة المتقدمة يكون الجميع خمسة أقسام .

وعلى الثلاثة الأول إما أن يكون القول عاماً للنبي ﷺ ولأُمته، أو خاصاً به، أو خاصاً بأُمته، فتكون الأقسام ثمانية .

ثم الفعل إما أن يدل دليل على وجوب تكراره في حقه ﷺ، ووجوب تأسيس الأمة به، أو لا يدل دليل على واحد منهما، أو يقوم دليل على التكرار دون التأسيس، أو يقوم دليل على التأسيس دون التكرار، فإذا ضربت الأقسام الأربعة وهي التي يعلم فيها تعقب الفعل للقول وتراخيه عنه، وتعقب القول للفعل وتراخيه عنه، في الثلاثة التي ينقسم إليها القول، من كونه يعم النبي ﷺ وأُمته، أو يخصه، أو يخص أُمته، حصل منها اثنا عشر قسمًا، نضربها في أقسام الفعل الأربعة بالنسبة إلى التكرار والتأسيس، أو عدمها، أو وجود أحدهما دون الآخر، فيحصل ثمانية وأربعون قسمًا، وقد قيل : إن الأقسام تنتهي إلى ستين قسمًا وما ذكرناه أولى، وأكثر هذه الأقسام غير موجود في السنة فلننتكلم هاهنا على ما يكثر وجوده فيها، وهي أربعة عشر قسمًا .

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

القسم الثاني: أن يتقدم القول، مثل أن يقول: لا يجوز لي الفعل في وقت كذا، ثم يفعله فيه، فيكون الفعل ناسخاً لحكم القول.

القسم الثالث: أن يكون القول خاصاً به، ويجهل التاريخ، فلا تعارض في حق الأمة، وأما في حقه عليه السلام ففيه خلاف وقد رجح الوقف.

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

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

وقال الأستاذ أبو منصور: إن تقدم الفعل دل القول على نسخه عند القائلين بدخول المخاطب في عموم خطابه، هذا إذا كان القول شاملاً له عليه السلام بطريق الظهور، كأن يقول: لا يحل لأحد، أو لا يجوز لمسلم، أو لمؤمن، وأما إذا كان متناولاً له على سبيل التنصيص، كأن يقول: لا يحل لي ولا لكم، فيكون الفعل ناسخاً للقول في حقه عليه السلام، لا في حقنا فلا تعارض^(١).

القسم السادس: أن يدل دليل على تكرار الفعل، وعلى وجوب التأسّي فيه، ويكون القول خاصاً به، وحينئذٍ 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 خاصاً بالأمة، مع قيام دليل التأسّي والتكرار في الفعل، فلا تعارض في حقه عليه السلام، 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، وأيضاً هذا القول الخاص أخص من الدليل العام الدال على التأسّي، والخاص مقدم على العام، ولم يأت من قال بتقدم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به.

القسم الثامن: أن يكون القول عاماً له وللأمة، مع قيام الدليل على التكرار والتأسّي، فالتأخر ناسخ في حقه عليه السلام، وكذلك في حقنا، وإن جهل التاريخ، فالراجح تقدم القول لما تقدم.

(١) المحصول (٣/٢٥٨)، والبحر المحيط (٤/١٩٧).

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

القسم العاشر: أن يكون خاصاً به ﷺ مع قيام الدليل على عدم التأسّي به، فلا تعارض أيضاً.

القسم الحادي عشر: أن يكون القول عاماً له ولالأمة، مع عدم قيام الدليل على التأسّي به في الفعل، فيكون الفعل مخصصاً له من العموم، ولا تعارض بالنسبة إلى الأمة، لعدم وجود دليل يدل على التأسّي 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 التأسّي دون التكرار، يكون القول مخصصاً 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 خاصاً بالأمة ولا تعارض في حقه ﷺ، وأما في حق الأمة فالمتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسّي.

القسم الرابع عشر: أن يكون القول عاماً له ولالأمة، مع قيام الدليل على التأسّي دون التكرار، ففي حق الأمة 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 احتماله وقيام الدليل هاهنا على عدم التكرار.

واعلم أنه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسّي، بل يكفي ما ورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بأمره والانتفاء بنهيّه، ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسّي به في كل فعل من أفعاله، بل مجرد فعله لذلك الفعل، بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغي أن يحمل على قصد التأسّي به، إذا لم يكن من الأفعال التي لا يتأسّى به فيها، كأفعال الجبلة كما قررناه في البحث الذي قبل هذا البحث^(١).

(١) المحصول (٣/٢٥٨)، والبحر المحيط (٤/ ١٩٨-١٩٩).

البحث السابع

في التقرير^(١)

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 الضب بحضرته. 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^(٢)، 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 تحريره فيكون ناسخاً لذلك التحريم، كما صرح به جماعة من أهل الأصول وهو الحق.

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^(٣)، 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 يَعِصُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧] ولا بد أن يكون المقرر منقاداً للشرع، فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالاً على الجواز^(٤).

قال الجويني: ويلحق بالكافر المنافق، وخالفه المازري، وقال: إنا نجري على المنافق أحكام الإسلام ظاهراً؛ لأنه من أهل الإسلام في الظاهر.

(١) البحر المحيط (٤/٢٠١).

(٣) البحر المحيط (٤/٢٠٣).

(٢) البحر المحيط (٤/٢٠١).

(٤) البحر المحيط (٤/٢٠٣).

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.

البحث الثامن

في همه ﷺ

ما هم به ﷺ ولم يفعله، 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 خطور 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»^(١).

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٣١/١) رقم (٦١٨)، ومسلم في الصحيح (٤٥١/١) رقم (٦٥١).

البحث التاسع

في إشارته ﷺ

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

(١) البحر المحيط (٤/٢١٣).

البحث العاشر

في تركه ﷺ

تركه ﷺ للشيء كفعله له في التأسى 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 فأجذني أعافه وأذن لهم في أكله»^(١) وهكذا تركه ﷺ لصلاة الليل جماعة، خشية أن تكتب على الأمة.

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: الصحيح أن يجوز خلافاً لبعض المتكلمين في قولهم: تركه ﷺ للحكم في حادثة يدل على وجوب ترك الحكم في نظائرها^(٢).

* * *

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢١٠٤/٥) رقم (٥٢١٦)، ومسلم في الصحيح (١٥٤١/٣) رقم (١٩٤٣).

(٢) المحصول (٢١٤/٤).

البحث الحادي عشر

في الأخبار

وفيه أنواع :

النوع الأول في معنى الخبر لغة واصطلاحاً.

أما معناه لغة : فهو مشتق من الخبر، وهي الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبر 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

وقول المعري:

نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا أن الشعوب إلى صدع
ولكنه استعمال مجازي لا حقيقي؛ لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع إلى القول.
وأما معناه اصطلاحاً: فقال الرازي في «المحصول»: ذكروا في حده أموراً ثلاثة^(١):

الأول: أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب.

والثاني: أنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب.

والثالث: ما ذكره أبو الحسين البصري أنه كلام مفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور، نفيّاً أو إثباتاً^(٢). قال: واحترزنا بقولنا: بنفسه عن الأمر، فإنه يفيد وجوب الفعل، لكن لا بنفسه؛ لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل، والصيغة لا تفيد إلا هذا القدر، ثم إنها تفيد كون الفعل واجباً تبعاً لذلك، وكذلك القول في دلالة النهي على قبح الفعل.

قال الرازي: واعلم أن هذه التعريفات ردية^(٣) أما الأول، فلأن الصدق

(١) المحصول (٢١٧/٤).

(٢) المعتمد (٧٤/٢).

(٣) المحصول (٢١٧/٤).

والكذب نوعان تحت جنس الخبر، والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها، فإذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب إلا بالخبر، فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور. وأجيب عن هذا: بمنع كونهما لا يعرفان إلا بالخبر، بل هما ضروريان. ثم قال: واعترضوا عليه أيضاً من ثلاثة أوجه:

الأول: أن كلمة «أو» للترديد، وهو ينافي التعريف، ولا يمكن إسقاطها هاهنا، لأن الخبر الواحد لا يكون صدقاً وكذباً معاً.

والثاني: أن كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجاً عن هذا التعريف.

والثالث: من قال محمد ﷺ وإضافته إلى مسيلمة صادقان، فهذا خبر مع أنه ليس بصدق ولا كذب.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأن المعرف لماهية الخبر أمر واحد، وهو إمكان تطرق هذين الوصفين إليه، وذلك لا ترديد فيه.

وعن الثاني: أن المعتبر إمكان تطرق أحد هذين الوصفين إليه، وخبر الله تعالى كذلك؛ لأنه صدق.

وعن الثالث: بأن قوله محمد ومسيلمة صادقان خبران، وإن كانا في اللفظ خبراً واحداً؛ لأنه يفيد إضافة الصدق إلى محمد ﷺ، وإضافته إلى مسيلمة، وأحد الخبرين صادق، والثاني كاذب سلمنا: أنه خبر واحد، لكنه كاذب؛ لأنه يقتضي إضافة الصدق إليهما معاً وليس الأمر كذلك، فكان كاذباً محالة.

وأما التعريف الثاني: فالاعتراض عليه أن التصديق والتكذيب عبارة عن كون الخبر صدقاً أو كذباً، فقولنا: الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب، جار مجرى قولنا: الخبر هو الذي يحتمل الإخبار عنه بأنه صدق أو كذب، فيكون هذا تعريفاً للخبر بالخبر، وبالصدق والكذب، والأول هو تعريف الشيء بنفسه، والثاني تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به.

وأما التعريف الثالث، فالاعتراض عليه من ثلاثة وجوه:

الأول: أن وجود الشيء عند أبي الحسين عين ذاته، فإذا قلنا: السواد موجود، فهذه خبر مع أنه لا يفيد إضافة الشيء إلى شيء آخر.

والثاني: أنا إذا قلنا: الحيوان الناطق يمشي، فقولنا: الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق إلى الحيوان، مع أنه ليس بخبر؛ لأن الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة.

والثالث: أن قولنا نفياً وإثباتاً يقتضي الدور؛ لأن النفي هو الإخبار عن عدم

الشيء، والإثبات هو الإخبار عن وجوده، فتعريف الخبر بهما دور. قال الرازي: وإذا بطلت هذه التعريفات، فالحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم^(١) بدليلين:

الأول: أن كل أحد يعلم بالضرورة إما أنه موجود وإما أنه ليس بمعدوم، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص، والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء، فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفاً على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون كذلك، فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الأخبار ضرورياً، ولما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرنا.

الثاني: أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الأمر، ولولا أن هذه الحقائق متصورة تصوراً بديهيّاً لم يكن الأمر كذلك^(٢).

فإن قلت: الخبر نوع من أنواع الألفاظ، وأنواع الألفاظ ليست تصوراتها بديهية، فكيف قلت: إن ماهية الخبر متصورة تصوراً بديهيّاً؟

قلت: حكم الذهن بين أمرين بأن أحدهما له الآخر وليس له الآخر معقول واحد، لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وكل واحد يدرك من نفسه ويجد تفرقة بينه وبين سائر أحواله النفسانية، من ألمه ولذته، وجوعه وعطشه، وإذا ثبت هذا فنقول: إن كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني، فلا شك أن تصوره في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقل، وإن كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فالإشكال غير وارد أيضاً؛ لأن مطلق اللفظ الدال على المعنى بديهي التصور. انتهى.

ويجاب عنه: بأن المراد اللفظ الدال والإشكال وارد، ولا نسلم أن مطلق اللفظ الدال بديهي التصور.

وقد أجيب عما ذكره بأن كون العلم ضرورياً كيفية لحصوله، وأنه يقبل الاستدلال عليه، والذي لا يقبله هو نفس الحصول، الذي هو معروض الضرورة، فإنه يمتنع أن يكون حاصلاً بالضرورة والاستدلال، لتنافيها.

وأجيب أيضاً: بأن المعلوم ضرورة إنما هو نسبة الوجود إليه إثباتاً، وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر، فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية.

(١) المحصول (٤/ ٢٢١-٢٢٢).

(٢) المحصول (٤/ ٢٢٣-٢٢٤)، والبحر المحيط (٤/ ٢١٦-٢١٩).

وقيل: إن الخبر لا يحد لتعسره، وقد تقدم بيانه في تعريف العلم.

وقيل: الأولى في حد الخبر أن يقال: هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية، والمراد بالخارج: ما هو خارج عن كلام النفس، المدلول عليه بذلك اللفظ، فلا يرد عليه «قم»؛ لأن مدلوله الطلب نفسه، وهو المعنى القائم بالنفس، من غير أن يشعر بأن له متعلقاً واقعاً في الخارج، وكذا يخرج جميع المركبات التقييدية والإضافية.

واعترض على هذا الحد بأنه إن كان المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج لم يصح في مثل اجتماع الضدين وشريك الباري معدم محال.

وأجيب بأن المراد: النسبة الخارجية عن المدلول، سواء قامت تلك النسبة الخارجية بالذهن، كالعلم، أو بالخارج عن الذهن كالقيام أو لم تقم بشيء منهما نحو شريك الباري ممتنع.

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

وقد اختلف هل الخبر حقيقة في اللفظي والنفسي، أم حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي، أم العكس، كما وقع الخلاف في الكلام على هذه الثلاثة أقوال لأن الخبر قسم من أقسامه.

وإذا عرفت الاختلاف في تعريف الخبر، عرفت بأن ما لا يكون كذلك ليس بخبر، ويسمونه إنشاءً، وتنبيهاً، ويندرج فيه الأمر، والنهي، والاستفهام والنداء، والتمني والعرض، والترجي، والقسم.

* * *

انقسام الخبر إلى صدق وكذب

النوع الثاني: أن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب، وخالف في ذلك القرافي وادعى أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق، وليس لنا خبر كذب، واحتمال الصدق والكذب إنما هو من جهة المتكلم، لا من جهة الواضع، ونظيره قولهم: الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز، وقد أجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الأول.

ثم استدل على ذلك باتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا: قام زيد، حصول القيام له في الزمن الماضي، ولم يقل أحد منهم إن معناه: صدور القيام أو عدمه، وإنما احتماله له من جهة المتكلم، لا من جهة اللغة.

وأجيب عنه: بأنه مصادم للإجماع على أن الخبر موضوع لأعم من ذلك، وما ادعاه من: أن معنى قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي باتفاق أهل اللغة

والنحو ممنوع؛ فإن مدلوله الحكم بحصول القيام، وذلك يحتمل الصدق والكذب. ويجب أن هذا الجواب: بأن هذا الاحتمال إن كان من جهة المتكلم، فلا يقدح على القرافي، بل هو معترف به، كما تقدم عنه، وإن كان من جهة اللغة، فذلك مجرد دعوى، ويقوي ما قاله القرافي إجماع أهل اللغة قبل ورود الشرع وبعده، على مدح الصادق، ودم الكاذب، ولو كان الخبر موضوعاً لهما لما كان على من تكلم بما هو موضوع من بأس.

ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور إلى أنه لا واسطة بين الصدق والكذب؛ لأن الحكم إما مطابق للخارج أو لا، والأول الصدق والثاني الكذب، وأثبت الجاحظ الواسطة بينهما، فقال: الخبر إما مطابق للخارج أو لا مطابق^(١)، والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أو لا، وغير المطابق إما مع اعتقاد أنه غير مطابق أو لا، والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب.

واستدل بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٨]. ووجه الاستدلال بالآية: أنه حصر ذلك في كونه افتراء، أو كلام مجنون، فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً؛ لأنهم لا يعتقدون كونه صدقاً، وقد صرحوا بنفي الكذب عنه، لكونه قسيمه وما ذاك إلا لأن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد.

وأجيب: بأن المراد من الآية أفتري أم لم يفتري، فيكون مجنوناً؛ لأن المجنون لا افتراء له، والكاذب من غير قصد يكون مجنوناً، أو المراد أقصد فيكون مجنوناً، أم لم يقصد فلا يكون خبراً.

والحاصل: أن الافتراء أخص من الكذب، ومقابله قد يكون كذباً، وإن سلم فقد لا يكون خبراً، فيكون هذا حصراً للكذب في نوعيه، الكذب عن عمد، والكذب لا عن عمد.

قال الرازي في «المحصول»^(٢): والحق أن المسألة لفظية، لأننا نعلم بالبديهة أن كل خبر إما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه أو لا يكون مطابقاً، فإن أريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان، وبالكذب الخبر الغير مطابق كيف كان، وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب، وإن أريد بالصدق ما يكون مطابقاً، مع أن المخبر يكون عالمياً بكونه مطابقاً، وبالكذب الذي لا يكون مطابقاً، مع أن المخبر يكون عالمياً بأنه غير مطابق، كان هناك قسم ثالث بالضرورة، وهو الخبر الذي لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا، فثبت أن المسألة لفظية. انتهى.

(١) المحصول (٢٢٤/٤)، والمعتمد (٥٤٤/٢).

(٢) المحصول (٢٢٥-٢٢٦/٤).

وقال النظام ومن تابعه من أهل الأصول والفقهاء: إن الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد، والكذب عدم مطابقتها للاعتقاد، واستدل بالنقل والعقل^(١).

أما النقل: فبقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] فإن الله سبحانه حكم عليهم في هذه الآية حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون في قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ مع مطابقتها للواقع، فلو كان للمطابقة للواقع أو لعدمها مدخل في الصدق والكذب لما كانوا كاذبين؛ لأن خبرهم هذا مطابق للواقع، ولا واسطة بين الصدق والكذب.

وأجيب: بأن التكذيب راجع إلى خبر تضمنه معنى: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ وهو أن شهادتهم هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد؛ لأن ذلك معنى الشهادة، سيما بعد تأكيده بأن، واللام، والجملة الاسمية.

وأجيب أيضاً: بأن التكذيب راجع إلى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل؛ لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع.

وأجيب أيضاً: بأن التكذيب راجع إلى حلفهم المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]. ولا يخفى ما في الأجوبة من مزيد التكلف، ولكنه ألجأ إلى المصير إليها الجمع بين الأدلة.

وأما العقل فمن وجهين:

الأول: أن من غلب على ظنه أن زيداً في الدار فأخبر عن كونه في الدار ثم أظهر أنه ما كان كذلك لم يقل أحد إنه كذب في هذا الخبر، بل يقال: أخطأ أو وهم.

الثاني: أن أكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة، فلو كان الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه كذباً لتطرق الكذب إلى كلام الشارع.

واحتج الجمهور^(٢) على ما قالوه من أن صدق الخبر مطابقتها للواقع وكذبه عدمها بقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣] فكذبهم الله سبحانه، مع كونهم يعتقدون ذلك، وبقوله: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَاذِبِينَ﴾ [النحل: ٣٩] 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

(١) البحر المحيط (٤/٢٢٤).

(٢) البحر المحيط (٤/٢٢٢).

نفسه فقتله، فقال ﷺ: «كذب من قال ذلك بل له أجره مرتين»^(١) فكذبهم ﷺ مع أنهم إنما 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 الكعبة»^(٢).

واحتجوا بالإجماع على تكذيب اليهود والنصارى في كفراتهم^(٣) مع أنا نعلم أنهم يعتقدون صحة تلك الكفريات، 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 هو 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.

النوع الثالث في تقسيم الخبر: اعلم أن الخبر 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^(٤):

القسم الأول: المقطوع بصدقه، وهو إما أن يعلم بالضرورة أو النظر،

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣٩٢/٧) رقم (٣٦٨٧٤)، والطبراني في المعجم الكبير (٧/١٧)، وقد ورد بعدة صيغ لكنه دون التصريح بلفظ ذكر اسمه في عدة كتب.

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١٥٥٩/٤) رقم (٤٠٣٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (١١٩/٩).

(٣) المحصول (٢٢٦/٤).

(٤) البحر المحيط (٢٣٠/٤).

فالمعلوم بالضرورة بنفسه، وهو المتواتر، أو بموافقة العلم الضروري، وهي أوليات، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وأما المعلوم بالنظر فهو ضربان:

الأول: أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه، فيكون كل من يخبر به صادقاً، كقولنا: العالم حادث.

والضرب الثاني: أن يدل الدليل على صدق المخبر فيكون كل ما يخبر به صادقاً 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 لو كان صحيحاً لتوفرت الدواعي على نقله متواتراً إما لكونه من أصول الشريعة، وإما لكونه أمراً غريباً، كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة.

الرابع: خبر مدعي الرسالة من غير معجزة.

الخامس: كل خبر استلزم باطلاً ولم يقبل التأويل، ومن ذلك الخبر الأحادي إذا خالف القطعي كالمتواتر.

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.

انقسام الخبر إلى متواتر وأحاد

النوع الرابع: أن الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى متواتر وأحاد.

القسم الأول: المتواتر. وهو في اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، مأخوذ من الوتر.

وفي الاصطلاح : خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم .
وقيل في تعريفه : هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه .

وقيل : خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم ، فقوله : من حيث كثرتهم ، لإخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة ، كالعلم بمخبرهم ضرورة أو نظراً ، وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ما ذكرنا ، كذلك يخرج من قيد بنفسه في الحد الذي قبله .

وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري ؟
فذهب الجمهور إلى أنه ضروري ^(١) .

وقال الكعبي وأبو الحسين البصري : إنه نظري .

وقال الغزالي : إنه قسم ثالث ليس أولاً ولا كسبياً ، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها وقالت السمنية والبراهمة : إنه لا يفيد العلم أصلاً . وقال المرتضى والآمدي بالوقف .

والحق قول الجمهور ^(٢) ، للقطع بأننا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا ، جزماً خالياً عن التردد ، جارياً مجرى جزمنا بوجود المشاهدات ، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر ، كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات ، وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكاملة .

وأيضاً : لو لم يكن ضرورياً لافتقر إلى توسط المقدمتين ، واللازم منتف ، لأننا نعلم بذلك قطعاً مع انتفاء المقدمتين ، لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين ، فاستغنى عن الترتيب .

واستدل القائل بأنه لا يفيد العلم بقولهم : لا ننكر حصول الظن القوي بوجود ما ذكرتم ، لكن لا نسلم حصول اليقين ؛ وذلك لأننا إذا عرضنا على عقولنا وجود المدينة الفلانية ، أو الشخص الفلاني ، مما جاء التواتر بوجودهما ، وعرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين ، وجدنا الجزم بالثاني أقوى من الجزم بالأول ، وحصول التفاوت بينهما يدل على تطرق النقيض إلى المرجوح .

وأيضاً : جزمنا بهذه الأمور المنقولة بالتواتر ليس بأقوى من جزمنا بأن هذا الشخص الذي رأيته اليوم غير الذي رأيته أمس ، مع أن هذا الجزم ليس بيقين ولا ضروري ، لأنه يجوز أن يوجد شخص مساوٍ له في الصورة من كل وجه .

(١) المحصول (٤/٢٣٠) ، والبحر المحيط (٤/ ٢٣٨ - ٢٣٩) .

(٢) المحصول (٤/٢٢٨) .

ويجاب عن هذا: بأنه تشكيك في أمر ضروري، فلا يستحق صاحبه الجواب، كما أن من أنكر المشاهدات لا يستحق الجواب، فإننا لو جوزنا أن هذا الشخص المرئي اليوم غير الشخص المرئي أمس، لكان ذلك مستلزماً للتشكيك في المشاهدات. واستدل القائلون بأنه نظري بقولهم: لو كان ضرورياً لعلم بالضرورة أنه ضروري.

وأجيب: بالمعارضة بأنه لو كان نظرياً لعلم بالضرورة كونه نظرياً كغيره من النظريات وبالحل وذلك أن الضرورية والنظرية صفتان للعلم، ولا يلزم من ضرورة العلم ضرورة صفته.

واحتج الجمهور أيضاً: بأن العلم الحاصل بالتواتر لو كان نظرياً لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر كالصبيان المراهقين وكثير من العامة، فلما حصل ذلك لهم علمنا أنه ليس بنظري.

وكما يندفع بأدلة الجمهور قول من قال إنه نظري، يندفع أيضاً قول من قال إنه قسم ثالث، وقول من قال بالوقف؛ لأن سبب وقفه ليس إلا تعارض الأدلة عليه، وقد اتضح بما ذكرنا أنه لا تعارض، فلا وقف^(١).

واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم، وما روي من الخلاف في ذلك عن السمنية، والبراهمة فهو خلاف باطل، لا يستحق قائله الجواب عليه.

شروط إفادة المتواتر للعلم

ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيداً للعلم الضروري إلا بشروط، منها ما يرجع إلى المخبرين، ومنها ما يرجع إلى السامعين.

فالتي ترجع إلى المخبرين أمور أربعة:

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، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني.

وقيل: إنه غير محتاج إليه؛ لأنه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل؛ لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين به مقلداً فيه، أو ظاناً له أو مجازفاً، وإن أريد وجوب علم البعض فمسلّم، ولكنه مأخوذ من شرط كونهم مستندين إلى الحس.

(١) المحصول (٤/ ٢٣٣ - ٢٣٥)، والمعتمد (٢/ ٨٢).

الشرط الثاني^(١): أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع؛ لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه.

قال الأستاذ أبو منصور: فأما إذا تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه، واعتقدوه بالنظر والاستدلال، أو عن شبهة، فإن ذلك لا يوجب علماً ضرورياً؛ لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم، وتوحيد الصانع، ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا محمد ﷺ، فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك؛ لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار. انتهى.

ومن تمام هذا الشرط: أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس، كما في أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام، وأيضاً لا بد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم، فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك، لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه.

الشرط الثالث: أن يبلغ عددهم إلى مبلغ 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^(٢).

وقال قوم منهم القاضي أبو الطيب الطبري: يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة؛ لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم إلى السؤال عن عدالتهم إذا شهدوا عنده.

وقال ابن السمعاني: ذهب أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الجبائي.

واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولي العزم من الرسل وهم على الأشهر: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه.

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف، مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه.

وقيل: يشترط أن يكونوا سبعة، بعدد أهل الكهف، وهو باطل.

وقيل: يشترط عشرة، وبه قال الاصطخري، واستدل على ذلك بأن ما دونها جمع قلة، وهذا استدلال ضعيف أيضاً.

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٣١-٢٣٢).

(٢) المحصول (٤/ ٢٦٥)، والبحر المحيط (٤/ ٢٣٢).

وقيل: يشترط أن يكونوا اثني عشر بعدد النقباء لموسى عليه السلام؛ لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم، وهذا استدلال ضعيف أيضاً.

وقيل: يشترط أن يكونوا عشرين لقوله سبحانه: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] وهذا مع كونه في غاية الضعف خارج عن محل النزاع، وإن قال المستدل به بأنهم إنما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بإسلامهم، فإن المقام ليس مقام إخبار ولا استخبار، وقد روي هذا القول عن أبي الهذيل وغيره من المعتزلة.

وقيل: يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر في الجمعة، وهذا مع كونه خارجاً عن محل النزاع باطل الأصل، فضلاً عن الفرع.

وقيل: يشترط أن يكونوا سبعين لقوله تعالى: ﴿وَأَخْبَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥] وهذا أيضاً استدلال باطل.

وقيل: يشترط أن يكونوا ثلاثمائة وبضعة عشر، بعدد أهل بدر^(١)، وهذا أيضاً استدلال باطل، خارج عن محل النزاع.

وقيل: يشترط أن يكونوا خمس عشرة مئة، بعدد أهل بيعة الرضوان وهذا أيضاً باطل.

وقيل: سبع عشرة مئة، لأنه عدد أهل بيعة الرضوان.

وقيل: أربع عشرة مئة، لأنه عدد أهل بيعة الرضوان.

وقيل: يشترط أن يكونوا جميع الأمة، كالإجماع، حكى هذا القول عن ضرار بن عمرو، وهو باطل.

وقال جماعة من الفقهاء: لا بد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد.

ويا لله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعاصر، 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 شرع الله الذي شرعه لعباده، فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله.

الشرط الرابع: وجود العدد المعتبر في كل الطبقات، فيروي ذلك العدد عن مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه، وقد اشترط عدالة النقلة لخبر التواتر، فلا يصح أن

(١) البحر المحيط (٤/٢٣٣).

يكونوا أو بعضهم غير عدول، وعلى هذا لا بد أن لا يكونوا كفاراً ولا فساقاً، ولا وجه لهذا الاشتراط، فإن حصول العلم الضروري بالخبر المتواتر لا يتوقف على ذلك، بل يحصل خبر الكفار والفساق، والصغار المميزين، والأحرار والعبيد، وذلك هو المعتبر.

وقد اشترط أيضاً: اختلاف أنساب أهل التواتر^(١).

واشترط أيضاً: اختلاف أديانهم.

واشترط أيضاً: اختلاف أوطانهم.

واشترط أيضاً: كون المعصوم منهم، كما يقول الإمامية.

ولا وجه لشيء من هذه الشروط.

وأما الشروط^(٢) 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.

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.

وقال أحمد بن حنبل: إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم، وحكاه ابن حزم في كتاب «الإحكام» عن داود الظاهري، والحسين بن علي الكرابيسي؛ والحرث المحاسبي، قال: وبه نقول.

وحكاه ابن خويز منداد عن مالك بن أنس واختاره، وأطال في تقريره، ونقل الشيخ في «التبصرة» عن بعض أهل الحديث أن منها ما يوجب العلم، كحديث مالك، عن نافع عن ابن عمر، وما أشبهه، وحكى صاحب المصادر عن أبي بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر^(٣).

(١) البحر المحيط (٤/٢٣٦).

(٢) البحر المحيط (٤/٢٣٧).

(٣) البحر المحيط (٤/٢٦٣).

وقيل في تعريفه: هو ما لم ينته بنفسه إلى التواتر، سواء كثر رواته أو قلوا، وهذا كالأول في نفي الوساطة بين التواتر والآحاد.

وقيل في تعريفه: هو ما يفيد الظن، واعترض عليه بما لم يفد الظن من الأخبار.

ورد بأن الخبر الذي لا يفيد الظن لا يراد دخوله في التعريف؛ إذ لا يثبت به حكم، والمراد تعريف ما يثبت به الحكم.

وأجيب عن هذا الرد: بأن الحديث الضعيف الذي لم ينته تضعيفه إلى حد يكون به باطلاً موضوعاً ثبت به الحكم، مع كونه لا يفيد الظن.

ويرد هذا الجواب: بأن الضعيف الذي يبلغ ضعفه إلى حد لا يحصل معه الظن لا يثبت به الحكم، ولا يجوز الاحتجاج به في إثبات شرع عام، وإنما يثبت الحكم بالصحيح، والحسن لذاته، أو لغيره، لحصول الظن بصدق ذلك، وثبوته عن الشارع.

وقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه قد وقع التعبد به^(١)، وقال القاشاني والرافضة وابن داود: لا يجب العمل به، وحكاها الماوردي عن الأصم وابن عليّة وقال: إنهما قالوا: لا يقبل خبر الواحد في السنن والديانات، ويقبل في غيره من أدلة الشرع.

وحكى الجويني في شرح الرسالة عن هشام والنظام أنه لا يقبل خبر الواحد إلا بعد قرينة تنضم إليه، وهو علم الضرورة، بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق، وقال: وإليه ذهب أبو الحسين بن اللبان الفرضي قال بعد حكاية هذا عنه: فإن تاب فالله يرحمه، وإلا فهو مسألة التكفير؛ لأنه إجماع، فمن أنكره يكفر.

قال ابن السمعاني: واختلفوا، يعني القائلين بعدم وجوب العمل بخبر الواحد في المانع من القبول، فقليل: منع منه العقل، وينسب إلى ابن عليّة والأصم.

وقال القاشاني من أهل الظاهر، والشيعة: منع منه الشرع، فقالوا: إنه لا يفيد إلا الظن، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ويجاب عن هذا: بأنه عام مخصص، لما ثبت في الشريعة من العمل بأخبار الآحاد.

ثم اختلف الجمهور في طريق إثباته، فالأكثر منهم قالوا: يجب بدليل السمع. وقال أحمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج، وأبو الحسين البصري من

(١) المعتمد (٢/٥٧٣).

المعتزلة، وأبو جعفر الطوسي من الإمامية، 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 جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ [الحجرات: ٦] وبمثل قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] ومن السنة: بمثل قصة أهل قباء لما أتاهم واحد فأخبرهم أن القبلة قد تحولت فتحولوا وبلغ ذلك النبي ﷺ فلم ينكر عليهم^(١).

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^(٢) وشاع ذلك وذاع، ولم ينكره أحد، ولو أنكره منكر لنقل إلينا، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم، كالقول الصريح.

قال ابن دقيق العيد: 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 العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة، من الخلفاء وغيرهم، وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد 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 ريبة في الصحة، أو تهمة للراوي، أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك.

أقسام الآحاد

واعلم أن الآحاد تنقسم إلى أقسام:

فمنها خبر الواحد، وهو هذا الذي تقدم ذكره.

والقسم الثاني: المستفيض، وهو ما رواه ثلاثة فصاعداً، وقيل: ما زاد على الثلاثة، وقال أبو إسحاق الشيرازي: أقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان، قال السبكي: والمختار عندنا أن المستفيض ما يعده الناس شائعاً.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٣/١) رقم (٤٠)، ومسلم في الصحيح (٣٧٤/١) رقم (٥٢٥).

(٢) المعتمد (٩٨/٢).

والقسم الثالث: المشهور، وهو ما اشتهر ولو في القرن الثاني، أو الثالث، إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا يعتبر الشهرة بعد القرنين. هكذا قالت الحنفية، فاعتبروا التواتر في بعض طبقاته، وهي الطبقة التي روته في القرن الثاني أو الثالث فقط، فبينه وبين المستفيض عموم وخصوص من وجه، لصدقهما على ما رواه الثلاثة فصاعداً، ولم يتواتر في القرن الأول، ثم تواتر في أحد القرنين المذكورين، وانفراد المستفيض إذا لم ينته في أحدهما إلى التواتر، وانفراد المشهور فيما رواه اثنان في القرن الأول، ثم تواتر في الثاني والثالث، وجعل الجصاص المشهور قسماً من التواتر، ووافقه جماعة من أصحاب الحنفية، وأما جمهورهم فجعلوه قسيماً للمتواتر، لا قسماً منه كما تقدم.

واعلم أن الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم، مقيد بما إذا كان خبر الواحد لم ينضم إليه ما يقويه، وأما إذا انضم إليه ما يقويه أو كان مشهوراً أو مستفيضاً، 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، وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، فكانوا بين عامل به ومتأول له.

ومن هذا القسم أحاديث صحيحي البخاري ومسلم فإن الأمة تلقت ما فيهما بالقبول، ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول، والبحث مقرر بأدلتها في غير هذا الموضع.

قيل: ومن خبر الواحد صدقه أن يخبر به في حضور جماعة هي نصاب التواتر، ولم يقدحوا في روايته، مع كونهم ممن يعرف علم الراوية، ولا مانع يمنهم من القدح في ذلك، وفي هذا نظر.

واختلفوا في خبر الواحد المحفوف بالقرائن، فقيل: 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، فلا وجه لما قاله الأكثر من أنه لا يحصل العلم به لا بالقرائن ولا بغيرها. ومن المعلوم صدقه أيضاً إذا أخبر مخبر بحضرته ﷺ بخبر يتعلق بالأمور الدينية، وسمعه ﷺ، ولم ينكر عليه، لا إذا كان الخبر يتعلق بغير الأمور الدينية.

شروط العمل بخبر الواحد

فرع: العمل بخبر الواحد له شروط:

منها ما هو في المخبر، وهو الراوي، ومنها ما هو في المخبر عنه، وهو مدلول الخبر، ومنها ما هو في الخبر نفسه، وهو اللفظ الدال.

أما الشروط الراجعة إلى الراوي فخمسة:

الأول: التكليف، فلا تقبل رواية الصبي والمجنون، ونقل القاضي الإجماع

على رد رواية الصبي.

واعترض عليه القشيري^(١) وقال: بل هما قولان للشافعي في إخباره عن القبله، كما حكاه القاضي حسين في تعليقه، قال: ولأصحابنا خلاف مشهور في قبول روايته في هلال رمضان وغيره^(٢).

قال الفوراني: الأصح قبول روايته^(٣)، والوجه في رد روايته أنه قد يعلم أنه غير آثم، لارتفاع التكليف عنه، فيكذب، 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.

قال الغزالي في «المنحول»: محل الخلاف في المراهق المثبت في كلامه، أما غيره فلا يقبل قطعاً.

وهذا الاشتراط إنما هو باعتبار وقت الأداء للرواية، أما لو حملها صبيّاً وأداها مكلفاً، فقد أجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس، والحسين ومن كان مماثلاً لهم، كمحمود بن الربيع فإنه روى حديث: «أنه ﷺ مج في فيه مجة وهو ابن خمس سنين»^(٤) 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 عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه، أما لو سمع في حال جنونه، ثم أفاق فلا يصح ذلك؛ لأنه وقت الجنون غير ضابط.

وقد روى جماعة إجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على

(١) ورد في نسخة بلفظ (العنبري).

(٢) البحر المحيط (٢٦٧/٤).

(٣) البحر المحيط (٢٦٧/٤).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٤١/١) رقم (٧٧)، ومسلم في الصحيح (٤٥٦/١) رقم (٣٣).

بعض في الدماء، لمسيس الحاجة إلى ذلك، لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم، إذا انفردوا ولم يحضرهم من تصح شهادته وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجناية حتى يؤدوا الشهادة، والأولى عدم القبول، وعمل أهل المدينة لا تقوم به الحجة على ما سيأتي، على أنا نمنع ثبوت هذا الإجماع الفعلي عنهم.

الشرط الثاني: الإسلام، فلا تقبل رواية الكافر^(١)، من يهودي، أو نصراني، أو غيرهما إجماعاً، قال الرازي في «المحصول»: أجمعت الأمة على أنه لا تقبل روايته، سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم.

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، وهو قول أبي الحسين البصري^(٢).

وقال القاضي أبو بكر، والقاضي عبد الجبار: لا تقبل روايتهم.

لنا أن المقتضى للعمل بها قائم، ولا معارض، فوجب العمل بها.

بيان أن المقتضى قائم: أن اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الإقدام عليها، فيحصل ظن الصدق، فيجب العمل بها، وبيان أنه لا معارض أنهم أجمعوا على أن الكافر الذي ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته، وذلك الكفر منتف هاهنا. قال: واحتج المخالف بالنص، والقياس.

أما النص فقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ كُفْرٌ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ﴾ [الحجرات: ٦] فأمر بالثبوت عند نبأ الفاسق، وهذا الكافر فاسق، فوجب الثبوت عند خبره.

وأما القياس: فقد أجمعنا على أن الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة لا تقبل روايته، فكذا هذا الكافر، والجامع: أن قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين، وهذا منصب شريف، والكفر يقتضي الإذلال، وبينهما منافاة، أقصى ما في الباب أن يقال: هذا الكافر جاهل لكونه كافراً، لكنه لا يصلح عذراً.

والجواب عن الأول: أن اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة.

وعن الثاني: الفرق بين الموضعين أن الكفر الخارج عن الملة أغلظ من كفر صاحب التأويل، وقد رأينا الشرع فرق بينهما في أمور كثيرة، ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع، هكذا قال الرازي.

(١) المحصول (٤/٣٩٤)، والمعتمد (٢/٦١٨).

(٢) المعتمد (٢/١٣٥).

والحاصل : أنه إن علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقاً لم تقبل روايته قطعاً، 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^(١) ومنهم القاضيان : أبو بكر، وعبد الجبار، والغزالي، والآمدي : لا يقبل، قياساً على الفاسق، بل هو أولى . وقال أبو الحسين البصري^(٢) : يقبل، وهو رأي الجويني وأتباعه .

والحق عدم القبول مطلقاً في الأول، وعدم قبوله في ذلك الأمر الخاص في الثاني، ولا فرق في هذا بين المبتدع الذي يكفر بدعته، وبين المبتدع الذي لا يكفر بدعته .

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

الأول : رد روايته مطلقاً لأنه قد فسق بدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية، وبه قال القاضي، والأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي .

والقول الثاني : أنه يقبل، وهو ظاهر مذهب الشافعي، وابن أبي ليلى والثوري وأبي يوسف .

والقول الثالث : أنه إذا كان داعية إلى بدعته لم يقبل، وإلا قبل، وحكاه القاضي عبد الوهاب في «الملخص»، عن مالك وبه جزم سليم .

قال القاضي عياض : وهذا يحتمل أنه إذا لم يدع يقبل، ويحتمل أنه لا يقبل مطلقاً . انتهى .

والحق أنه لا يقبل فيما يدعو إلى بدعته ويقويها، لا في غير ذلك، قال الخطيب : وهو مذهب أحمد، ونسبه ابن الصلاح إلى الأكثرين، قال : وهو أعدل المذاهب وأولاها .

وفي الصحيحين كثير من أحاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجاً واستشهاداً، كعمران بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما، ونقل أبو حاتم بن حبان في كتاب «الثقات» الإجماع على ذلك .

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

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

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٧٠) .

(٢) المعتمد (٢/ ١٣٥) .

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

الشرط الثالث: العدالة، قال الرازي في «المحصول»^(١): هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى يحصل ثقة النفس بصدقه، ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر، وعن بعض الصغائر، كالتطيف بالحبّة، وسرقة باقة من البقل، وعن المباحات القادحة في المروءة، كالأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأزدال، والإفراط في المزاح، والضابط فيه أن كل ما لا يؤمن معه جرائته على الكذب يرد الرواية وما لا، فلا. انتهى.

وأصل العدالة في اللغة: الاستقامة، يقال: في طريق عدل، أي مستقيم، وتطلق على استقامة السيرة والدين، قال الزركشي في «البحر»^(٢): واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق، ولكن اختلف في معناها، فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق، وعندنا: ملكة في النفس، تمنع عن اقتراف الكبائر، وصغائر الخسة، كسرقة لقمة، والردائل المباحة كالبول في الطريق، والمراد جنس الكبائر والردائل الصادق بوحدة.

قال ابن القشيري: والذي صح عن الشافعي أنه قال: في الناس من يمحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية وفي المسلمين من يمحض المعصية ولا يمزجها بالطاعة، فلا سبيل إلى رد الكل، ولا إلى قبول الكل، فإن كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته وروايته، وإن كان الأغلب المعصية وخلاف المروءة، رددتها.

قال ابن السمعاني: لا بد في العدل من أربع شرائط: المحافظة على فعل الطاعة، واجتناب المعصية، وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدر في دين أو عرض، وأن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر، ويكسب الندم، وأن لا يعتقد من المذاهب ما يرده أصول الشرع.

قال الجويني: الثقة هي المعتمد عليها في الخبر، فمتى حصلت الثقة بالخبر قبل. وقال ابن الحاجب في حد العدالة: هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، ليس معها بدعة، فزاد قيد عدم البدعة، وقد عرفت ما هو الحق في أهل البدع في الشرط الذي مر قبل هذا. والأولى أن يقال في تعريف العدالة: إنها التمسك بآداب الشرع، فمن تمسك

(١) المحصول (٣٩٨/٤).

(٢) البحر المحيط (٢٧٣/٤).

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.

وقد اختلف الناس هل المعاصي منقسمة إلى صغائر وكبائر^(١)، أم هي قسم واحد؟.

فذهب الجمهور إلى أنها منقسمة إلى صغائر وكبائر، ويدل على ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] وقوله: ﴿وَكُرْهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧] ويدل عليه ما ثبت عن النبي ﷺ متواتراً من تخصيص بعض الذنوب باسم الكبائر وبعضها بأكبر الكبائر.

وذهب جماعة إلى أن المعاصي قسم واحد ومنهم الأستاذ أبو إسحاق، والجويني وابن فورك، ومن تابعهم، قالوا: إن المعاصي كلها كبائر؛ وإنما يقال بعضها صغيرة بالنسبة إلى ما هو أكبر، كما يقال الزنا صغيرة بالنسبة إلى الكفر، والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة إلى الزنا، وكلها كبائر.

قالوا: ومعنى قوله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ إن تجتنبوا الكفر كفرت عنكم سيئاتكم التي هي دون الكفر، والقول الأول راجح.

وهاهنا مذهب ثالث ذهب إليه الحليمي فقال: إن المعاصي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، صغيرة، وكبيرة، وفاحشة؛ فقتل النفس بغير حق كبيرة، فإن قتل ذا رحم له ففاحشة، فأما الخدشة والضربة مرة أو مرتين فصغيرة وجعل سائر الذنوب هكذا.

ثم اختلفوا في الكبائر هل تعرف بالحد أو لا تعرف إلا بالعدد، فقال الجمهور: إنها تعرف بالحد، ثم اختلفوا في ذلك فقليل: إنها المعاصي الموجبة للحد، وقال بعضهم: هي ما يلحق صاحبها وعيد شديد، وقال آخرون: ما يشعر بقلّة اكتراث مرتكبها بالدين، وقيل: ما كان فيه مفسدة.

وقال الجويني: ما نص الكتاب على تحريمه أو وجب في حقه حد، وقيل: ما ورد الوعيد عليه مع الحد، أو لفظ يفيد الكبير.

(١) البحر المحيط (٢٧٦/٤).

وقال جماعة: إنها لا تعرف إلا بالعدد، ثم اختلفوا هل تنحصر في عدد معين أم لا؟ فقليل: هي سبع، وقيل: تسع، وقيل: عشر، وقيل: اثنتا عشرة، وقيل: أربع عشرة، وقيل: ست وثلاثون، وقيل: سبعون، وإلى السبعين أنهاها الحافظ الذهبي في جزء صفه في ذلك.

وقد جمع ابن حجر الهيثمي فيها مصنفًا حافلاً سماه: «الزواجر في الكبائر» وذكر فيه نحو أربعمئة معصية.

وبالجملة فلا دليل يدل على انحصارها في عدد معين ومن المنصوص عليه منها القتل، والزنا، واللواط، وشرب الخمر، والسرقة، والغصب، والقذف، والنميمة، وشهادة الزور، واليمين الفاجرة، وقطيعة الرحم، والعقوق، والفرار من الزحف، وأخذ مال اليتيم، وخيانة الكيل، والوزن، والكذب على رسول الله ﷺ، وتقديم الصلاة وتأخيرها، وضرب المسلم، وسب الصحابة، وكتمان الشهادة، والرشوة، والدياثة، ومنع الزكاة، واليأس من الرحمة، وأمن المكر، والظهار، وأكل لحم الخنزير، والميتة، وفطر رمضان، والربا، والغلول، والسحر، وترك الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونسيان القرآن بعد تعلمه، وإحراق الحيوان بالنار، وامتناع الزوجة من زوجها بلا سبب.

وقد قيل: إن الإصرار على الصغيرة حكمه حكم مرتكب الكبيرة، وليس على هذا دليل يصلح للتمسك به؛ وإنما هي مقالة لبعض الصوفية، فإنه قال: لا صغيرة مع إصرار، وقد روي بعض من لا يعرف علم الرواية هذا اللفظ وجعله حديثاً ولا يصح ذلك، بل الحق أن الإصرار حكمه حكم ما أصر عليه، فالإصرار على الصغيرة صغيرة، والإصرار على الكبيرة كبيرة. 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.

قال الجويني: والحنفية وإن باحوا بقبول شهادة الفاسق فلم يبوحوا بقبول روايته، فإن قال به قائل، فهو مسبوق بالإجماع.

قال الرازي في «المحصول»: إذا أقدم على الفسق فإن علم كونه فسقاً لم تقبل روايته بالإجماع، وإن لم يعلم كونه فسقاً، فإما أن يكون مظنوناً أو مقطوعاً، فإن كان مظنوناً قبلت روايته بالاتفاق. قال: وإن كان مقطوعاً به قبلت أيضاً^(١).

وقال القاضي أبو بكر لا تقبل لنا: أن نظن صدقه راجح، والعمل بهذا

(١) المحصول (٤/ ٤٠١).

الظن واجب، والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به .
احتج الخصم: بأن منصب الرواية لا يليق بالفاسق، أقصى ما في الباب أنه جهل فسقه؛ لكن جهله بفسقه فسق آخر، فإذا منع أحد الفسقين عن قبول الرواية، فالفسقان أولى بذلك المنع .
والجواب: أنه إذا علم كونه فسقاً، دل إقدامه عليه على اجترائه على المعصية بخلافه إذا لم يعلم ذلك .

ويجاب عن هذا الجواب: بأن إخلاله بأمور دينه إلى حد يجهل معه ما يوجب الفسق يدل أبغ دلالة على اجترائه على دينه وتهاونه بما يجب عليه من معرفته .
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 الأصبهاني 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، وأما مجهول العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه إلا راوٍ واحد، فذهب جمهور أهل العلم أنه لا يقبل^(١)، ولم يخالف في ذلك إلا من لم يشترط في الراوي إلا مجرد الإسلام .
وقال ابن عبد البر: إن كان المنفرد بالرواية عنه لا يروي إلا عن عدل كابن مهدي وابن معين ويحيى القطان، فإنه يكفي وترفع 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 «ثقافته»، فإنه يحكم برفع الجهالة، برواية واحد .
وحكي ذلك عن النسائي أيضاً. قال أبو الوليد الباجي: ذهب جمهور أصحاب

(١) البحر المحيط (٤/ ٢٨١).

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 يخبرون شيئاً من أمره ويحدثون بما رويوا عنه، ولا تخرجه روايتهم عنه عن الجهالة إذ لم يعرفوا عدالته. انتهى.

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

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: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨] وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] 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»^(١). فقال الذهبي والمزي 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 يفيدهم ما استشهدوا به لهذا الحديث الذي لم يصح بمثل قوله ﷺ: «إنما أقضي بنحو ما أسمع»^(٢) وهو في الصحيح، وبما روى من قوله ﷺ لعنه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال: «كان ظاهرنا علينا» 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

(١) لم يرد بصريح اللفظ، ولكن معناه صحيح وسيأتي تخريجه في الحديث اللاحق.

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٩٥٢/٢) رقم (٢٥٣٤)، ومسلم في الصحيح (١٣٣٧/٣) رقم (١٧١٣).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٩٣٤/٢) رقم (٢٤٩٨). وانظر شرح النووي على صحيح مسلم (١٠٤/٢)، وفتح الباري (٥٥٥/١).

المروي له على ثقة منه في حفظه وقلة غلطه وسهوه، فإن كان كثير الغلط والسهوه ردت روايته، إلا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سهأ عنه، وإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما يعلم أنه غلط فيه، كذا ابن السمعاني وغيره.

قال أبو بكر الصيرفي: من أخطأ في حديث فليس بدليل على الخطأ في غيره، ولم يسقط لذلك حديثه، ومن كثر بذلك خطأه وغلطه لم يقبل خبره؛ لأن المدار على حفظ الحكاية.

قال الترمذي في «العلل»: كل من كان متهماً في الحديث بالكذب، أو كان مغفلاً يخطئ الكثير، فالذي اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة أن لا يشتغل بالرواية عنه. انتهى.

والحاصل أن الأحوال ثلاثة إن غلب خطأه 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 فالخلاف، قال القاضي عبد الجبار: يقبل لأن جهة التصديق راجحة في خبره لعقله ودينه، وقال الشيخ أبو إسحاق: إنه يرد، وقيل: إنه يقبل خبره إذا كان مفسراً، وهو أن يذكر من روى عنه ويعين وقت السماع منه، وما أشبه ذلك، وإلا فلا يقبل، وبه قال القاضي حسين، وحكاها الجويني عن الشافعي في الشهادة، ففي الرواية أولى.

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 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 تعثر به الغفلة في غير ما رويه، كما وقع ذلك لجماعة من الحفاظ، فإنهم قد تلحقهم الغفلة في كثير من أمور الدنيا، فإذا رَوَوْا كانوا من أحذق الناس بالرواية، وأنبههم فيما يتعلق بها، وليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بعينه كما سيأتي.

الشرط الخامس: أن لا يكون الراوي مدلساً 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.

وأما التدليس في الإسناد: فهو على أنواع:

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

وثانيها: أن يسميه بتسمية غير مشهور، فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي: وذلك مثل من يكون مشهوراً باسمه يذكره الراوي بكنيته أو العكس، إيهاماً للمروي له بأنه المروي عنه 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 ضعيفاً، وكان العدول إلى غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف، فهذا التدليس قاذح في عدالة الراوي، وإما أن يكون مقصد الراوي مجرد الإغراب على السامع مع كون الراوي عنه عدلاً على كل حال، فليس هذا النوع من التدليس بجرح كما قال ابن الصلاح، وابن السمعاني، وقال أبو الفتح بن برهان: هو جرح .

وثالثها: أن يكون التدليس بإطراح 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 التغير 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 يحدثه 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) .

الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر

وأما الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر:

فالأول منها: أن لا يستحيل وجوده في العقل، فإن أحاله العقل، رد .

والشرط الثاني: أن لا يكون مخالفاً لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال .

(١) البحر المحيط (٤/ ٣١٠ - ٣١١) .

والشرط الثالث: أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمة عند من يقول بأنه حجة قطعية.

وأما إذا خالف القياس فقال الجمهور: إنه مقدم على القياس، وقيل: إن كانت مقدمات القياس قطعية قدم القياس، وإن كانت ظنية قدم الخبر، وإليه ذهب أبو بكر الأبهري.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنهما متساويان.

وقال عيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطاً عالمياً قدم خبره وإلا كان محل اجتهد.

وقال أبو الحسين البصري: إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم، وإن كان حكم الأصل مقطوعاً به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به، وإلا فالخبر مقدم.

وقال أبو الحسين البصري: لا خلاف في العلة المنصوص عليها، وإنما الخلاف في المستنبطة.

قال إلكيا: قدم الجمهور خبر الضابط على القياس؛ لأن القياس عرضة الزلل. انتهى.

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 على القياس، وقد كان الصحابة والتابعون 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.

ومما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ، فإنه قدم العمل بالكتاب والسنة على اجتهد.

ومما يرجح تقديم الخبر على القياس أن الخبر يحتاج إلى النظر في أمرين وهما عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يحتاج إلى النظر في ستة أمور: حكم الأصل، وتعليقه في الجملة، وتعيين الوصف الذي به التعليل، ووجود ذلك الوصف في الفرع، ونفي المعارض في الأصل، ونفيه في الفرع.

هذا إذا لم يكن دليل الأصل خبراً، فإن كان خبراً كان النظر في ثمانية أمور: الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين في الخبر، ولا شك أن ما كان يحتاج إلى

النظر في أمور كثيرة كان احتمال الخطأ فيه أكثر مما يحتاج إلى النظر في أقل منها^(١).

واعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الأمة خلافه، لأن قول الأكثر ليس بحجة^(٢).

ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه خلافاً لمالك وأتباعه، لأنهم بعض الأمة ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر^(٣).

ولا يضره عمل الراوي بخلافه^(٤)، 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، وسيأتي لهذا البحث مزيد بسط في الشروط التي ترجع إلى لفظ الخبر.

ولا يضره كونه مما تعم به البلوى خلافاً للحنفية، وأبي عبد الله البصري لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد في ذلك.

ولا يضره كونه في الحدود والكفارات خلافاً للكرخي من الحنفية وأبي عبد الله البصري في أحد قولي، ولا وجه لهذا الخلاف، فهو خبر عدل في حكم شرعي، ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصها من عموم الأحكام الشرعية، واستدلّاهم لحديث: «ادرأوا الحدود بالشبهات»^(٥) باطل، فالخبر الموجب للحد يدفع الشبهة على فرض وجودها.

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.

والحق القبول لأنها زيادة غير منافية للمزيد، فكانت مقبولة، ودعوى أنها ناسخة ممنوعة، وهكذا إذا ورد الخبر مخصصاً للعام من كتاب أو سنة فإنه مقبول ويبني العام على الخاص، خلافاً لبعض الحنفية، وهكذا إذا ورد مقيداً لمطلق الكتاب أو السنة القطعية.

(١) المحصول (٤/٤٣٥ - ٤٣٦).

(٢) المحصول (٤/٤٣٧).

(٣) البحر المحيط (٤/٣٤٤).

(٤) المحصول (٤/٤٣٧)، والبحر المحيط (٤/٣٤٦).

(٥) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/٨٥٠) رقم (٢٥٤٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥/٥١١) رقم (٢٨٤٩٣)، وانظر فتح الباري (١٢/٢٦٢).

وقسم الهندي خبر الواحد إذا خصص عموم الكتاب أو السنة المتواترة أو قيد مطلقهما إلى ثلاثة أقسام^(١) :

أحدها: أن ما لا يعلم مقارنته له ولا تراخيه عنه، فقال القاضي عبد الجبار: يقبل؛ لأن الصحابة رفعت كثيراً من أحكام القرآن بأخبار الآحاد، ولم يسألوا عنها هل كانت مقارنة أم لا، قال: وهو أولى؛ لأن حمله على كونه مخصصاً مقبولاً أولى من حمله على كونه ناسخاً مردوداً.

الثاني: أن يعلم مقارنته له فيجوز عند من يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون^(٢).

الثالث: أن يعلم تراخيه عنه وهو ممن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، لم يقبله؛ لأنه لو قبله ناسخاً وهو غير جائز، ومن جوزه قبله إن كان ورد قبل حضور وقت العمل به، وأما إذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق. انتهى.

وسياتي تحقيق البحث في التخصيص للعام والتقييد للمطلق.

زيادة الثقات

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 تقبل رواية الواحد إذا خالفت رواية الجماعة بزيادة عليها، وإن كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد إذا كانت 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 الجماعة، وكذا انفراده بإسناد الحديث الذي أرسلوه، وكذا انفراده بوصل الحديث الذي قطعه، فإن ذلك مقبول منه؛ لأنه زيادة على ما رواه، وتصحيح لما أعلوه.

ولا يضره أيضاً كونه خارجاً مخرج ضرب الأمثال، وروي عن إمام الحرمين أنه لا يقبل لأنه موضع تجوز، فأجيب عنه: بأنه وإن كان موضع تجوز، فإن النبي ﷺ لا يقول إلا حقاً لمكان العصمة.

(١) المحصول (٤/٣٦٣)، والمعتمد (١/٤٣٧).

(٢) المحصول (٣/٩).

الشروط الراجعة إلى لفظ الخبر

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

الحال الأول:

الأول 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» 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» فقل: نعم. فقال: «فلا إذا»: فلا بد من ذكر السؤال، وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين، فإذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل إلا أمراً واحداً من ذكر السؤال، وعلى كل حال فذكر السؤال والسبب مع ذكر الجواب وما ورد على سبب أولى من الإهمال.

الحال الثاني:

أن يرويه بغير لفظه بل بمعناه. وفيه ثمانية مذاهب:

الأول، منها: أن ذلك جائز من عارف بمعاني الألفاظ، لا إذا لم يكن عارفاً، فإنه لا يجوز له الرواية بالمعنى، قال القاضي في «التقريب»: بالإجماع، ومنهم من شرط أن يأتي بلفظ مرادف، كالجلوس مكان القعود أو العكس، ومنهم من شرط أن يكون ما جاء به مساوياً للأصل في الجلاء والخفاء، فلا يأتي مكان الجلي بما هو دونه في الجلاء، ولا مكان العام بالخاص، ولا مكان المطلق بالمقيد، ولا مكان الأمر بالخبر، ولا عكس ذلك.

وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر مما تعبدنا بلفظه، كألفاظ الاستفتاح، والشاهد، وهذا الشرط لا بد منه، وقد قيل: إنه مجمع عليه.

وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من باب المتشابه، كأحاديث الصفات، وحكى إلكيا الطبري الإجماع على هذا؛ لأن اللفظ الذي تكلم به النبي ﷺ لا يدرى هل يساويه اللفظ الذي تكلم به الراوي، ويحتمل ما يحتمله من وجوه التأويل أم لا. وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من جوامع الكلم^(١)، فإن كان من جوامع

(١) البحر المحيط (٤/ ٣٥٦ - ٣٥٧).

الكلم، كقوله: «إنما الأعمال بالنيات»^(١)، «من حسن المرء تركه ما لا يعنيه»^(٢)، «الحرب خدعة»^(٣)، «الخراج بالضمان»^(٤)، «العجماء جبار»^(٥)، «البينة على المدعي»^(٦): لم تجز روايته بالمعنى.

وشرط بعضهم أن يكون الخبر من الأحاديث الطوال، وأما لأحاديث القصار فلا يجوز روايتها بالمعنى، ولا وجه لهذا. قال ابن الأنباري في «شرح البرهان»: للمسألة ثلاث صور:

أحداها: أن يبدل اللفظ بمرادفه كالجلوس بالقعود فهذا جائز بلا خلاف.

وثانيها: أن يظن دلالة على مثل ما دل عليه الأول من غير أن يقطع بذلك فلا خلاف في امتناع التبديل.

ثالثها: أن يقطع بفهم المعنى ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذي فهمه، من غير أن تكون الألفاظ مترادفة، فهذا موضع الخلاف، والأكثر أن على أنه متى حصل القطع بفهم المعنى مستنداً إلى اللفظ إما بمجرد أو إليه مع القرائن التحقق بالمترادف.

المذهب 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، ونقله الجويني والقشيري عن معظم المحدثين وبعض الأصوليين، وحكي عن أبي بكر الرازي من الحنفية وهو مذهب الظاهرية، كما نقله عنهم القاضي عبد الوهاب، ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين، منهم ابن سيرين وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

- (١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/١) رقم (١)، ومسلم في الصحيح (١٥١٥/٣) رقم (١٩٠٧).
- (٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤٦٦/١) رقم (٢٢٩)، وأحمد في المسند (٢٠١/١) رقم (١٧٣٧)، والطبراني في المعجم الكبير (١٢٨/٣) رقم (٢٨٨٦).
- (٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١١٠٢/٣) رقم (٢٨٦٤)، ومسلم في الصحيح (٧٤٦/٢) رقم (١٠٦٦).
- (٤) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٩٩/١١) رقم (٤٩٢٨)، والحاكم في المستدرک (١٨/٢) رقم (٢١٧٦)، وابن ماجه في السنن (٧٥٤/٢) رقم (٢٢٤٣)، والنسائي في السنن الكبرى (١١/٤) رقم (٦٠٨١)، وأبو داود في السنن (٢٨٤/٣) رقم (٣٥٠٨).
- (٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٥٤٥/٢) رقم (١٤٢٨)، وابن خزيمة في الصحيح (٤٦/٤) رقم (٢٣٢٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٢٤/٣) رقم (٥٨٣٠).
- (٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٨٨٨/٢) رقم (٢٣٧٩)، وابن ماجه في السنن (٧٧٨/٢) رقم (٢٣٢١)، والترمذي في الجامع الصحيح (٦٢٦/٣) رقم (١٣٤٢).

ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة، كما تراه في كثير من الأحاديث التي يروها جماعة من الصحابة فإن غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود، بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في الرواية وفي أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه، وهذا أمر لا شك فيه^(١).

المذهب الثالث: الفرق بين الألفاظ التي لا مجال للتأويل فيها، وبين الألفاظ التي للتأويل فيها مجال، فيجوز النقل بالمعنى في الأول دون الثاني، حكاه أبو الحسين بن القطان عن بعض أصحاب الشافعي، واختاره إلكيا الطبري.

المذهب الرابع: التفصيل بين أن يحفظ الراوي اللفظ أم لا، فإن حفظه لم يجز له أن يرويه بغيره؛ لأن في كلام رسول الله ﷺ من الفصاحة ما لا يوجد في غيره، وإن لم يحفظ اللفظ جاز له الرواية بالمعنى وبهذا جزم الماوردي والرويانى.

المذهب الخامس: التفصيل بين الأوامر والنواهي وبين الأخبار، فتجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني، قال الماوردي والرويانى: أما الأوامر والنواهي فيجوز روايتها بالمعنى، كقوله: «لا تبيعوا الذهب بالذهب»^(٢) وروي: أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب. وقوله ﷺ: «اقتلوا الأسودين في الصلاة»^(٣). وروي أنه أمر بقتل الأسودين في الصلاة.

قال: هذا جائز بلا خلاف، لأن افعل أمر ولا تفعل نهى، فيتخير الراوي بينهما.

وإن كان اللفظ خفي المعنى محتملاً كقوله: «لا طلاق في إغلاق»^(٤): وجب نقله بلفظه ولا يعبر عنه بغيره.

المذهب السادس: التفصيل بين المحكم وغيره، فتجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني، كالمجمل والمشتك والمجاز الذي لم يشتهر.

(١) المحصول (٤/٤٧٠).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣٩١/١١) رقم (٥٠١٦)، ومسلم في الصحيح (١٢٠٨/٣) رقم (١٥٨٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٣٠/٤) رقم (٦١٦٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥٤٢/٣) رقم (١٢٤١).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١٦/٦) رقم (٢٣٥٢)، وأبو داود في السنن (٢٤٢/١) رقم (٩٢١).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک (٢١٦/٢) رقم (٢٨٠٢)، وابن ماجه في السنن (٦٦٠/١) رقم (٢٠٤٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٥٧/٧) رقم (١٤٨٧٤).

المذهب السابع: أن يكون المعنى مودعاً في جملة لا يفهمه العامي إلا بأداء تلك الجملة، فلا يجوز روايته إلا بأداء تلك الجملة بلفظها كذا قال أبو بكر الصيرفي^(١).

المذهب الثامن: التفصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج والفتيا، أو يورده لقصد الراوية فتجوز الراوية بالمعنى في الأول دون الثاني، فهذه ثمانية مذاهب. ويتخرج من الشروط التي اشترطها أهل المذاهب الأول مذاهب غير هذه المذاهب^(٢).

الحال الثالث: حذف بعض الخبر:

أن يحذف الراوي بعض لفظ الخبر، فينبغي أن ينظر، فإن كان المحذوف متعلقاً بالمحذوف منه تعلقاً لفظياً أو معنوياً لم يجز بالاتفاق، حكاه الصفي الهندي، وابن الأنباري، فالتعلق اللفظي كالتيقيد بالاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة، والتعلق المعنوي كالخاص بالنسبة إلى العام، والمقيد بالنسبة إلى المطلق، والمبين بالنسبة إلى المجمل، والناسخ بالنسبة إلى المنسوخ.

ويشكل على هذا المحكي من الاتفاق ما نقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» والقاضي في «التقريب» وابن القشيري من الجواز مطلقاً، سواء تعلق بعضه ببعض أم لا، وفي هذا ضعف فإن ترك الراوي لما هو متعلق بما رواه، لا سيما ما كان متعلقاً به تعلقاً لفظياً خيانة في الراوية.

وإن لم يكن كذلك فاختلفوا على أقوال:

أحدها: إن كان قد نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه جاز أن ينقل البعض، وإن لم ينقل ذلك لا هو ولا غيره لم يجزه، كذا قال القاضي في «التقريب»، والشيخ الشيرازي في «اللمع».

وثانيها: أنه يجوز إذا لم يتطرق إلى الراوي التهمة، ذكره الغزالي.

وثالثها: أن الخبر إذا كان لا يعلم إلا من طريق الراوي، وتعلق به حكم شرعي لم يجز له أن يقتصر على بعضه دون بعض، وإن لم يتعلق به حكم، فإن كان الراوي فقيهاً جاز له ذلك، وإن كان غير فقيه لم يجز، قاله ابن فورك وأبو الحسين بن القطان.

(١) البحر المحيط (٤/٣٦٠).

(٢) البحر المحيط (٤/٣٥٦ - ٣٥٩).

ورابعها: إن كان الخبر مشهوراً بتمامه، جاز الاختصار من الراوي على البعض وإلا فلا، قاله بعض شراح اللمع لأبي إسحاق.

وخامسها: المنع مطلقاً.

وسادسها: التفصيل بين أن يكون المحذوف حكماً متميزاً عما قبله، والسماع فقيه عالم بوجه التمييز فيجوز الحذف وإلا لم يجز.

قال إلكيا الطبري: وهذا التفصيل هو المختار. قال الماوردي والرويانى: لا يجوز إلا بشرط أن يكون الباقي مستقلاً بمفهوم الحكم، كقوله في ماء البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(١). فيجوز للراوي أن يقتصر على رواية إحدى هاتين الجملتين، وإن كان الباقي لا يفهم معناه فلا يجوز، وإن كان مفهوماً، ولكن ذكر المتروك يوجب خلاف ظاهر الحكم المذكور كقوله ﷺ في الأضحية لمن قال له: ليس عندي إلا جذعة^(٢) من المعز؟ فقال: «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك»^(٣) فلا يجوز الحذف؛ لأنه لو اقتصر على قوله: تجزئك؛ لفهم من ذلك أنها تجزئ عن جميع الناس.

هذا حاصل ما قيل في هذه المسألة، وأنت خبير بأن كثيراً من الصحابة والتابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بعضه، لا سيما في الأحاديث الطويلة، كحديث جابر في صفة حج النبي ﷺ ونحوه من الأحاديث، وهم قدوة لمن بعدهم في الرواية لكن بشرط أن لا يستلزم الاختصار على البعض مفسدة.

الحال الرابع: الزيادة في الخبر:

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.

قال الماوردي والرويانى: يجوز من الصحابي زيادة بيان السبب؛ لكونه مشاهداً للحال، ولا يجوز من التابعي.

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (١٣٦/٢) رقم (٣٨٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٦٣/٣) رقم (٥٨).

(٢) الضأن في السنة الثانية. انظر لسان العرب (٤٤/٨).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٣٢٨/١) رقم (٩٢٢) و(٢١٠٩/٥) رقم (٩٤٠)، ومسلم في الصحيح (١٥٥٣/٣) رقم (١٩٦١).

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 : الاقتصار على أحد معنيي الخبر المحتملين :

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 فلا يصار إلى تفسيره، بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم 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 وأفعاله فكشف لا يسألونه عن مثل هذا.

وقد نقل القاضي أبو بكر والجويني عن الشافعي أن الصحابي إذا ذكر خبراً وأوله وذكر المراد منه، فذلك مقبول. قال ابن القشيري: إنما أراد والله أعلم، إذا أول الصحابي أو خصص من غير ذكر دليل، وإلا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل إنسان لأنه اتباع للدليل لا اتباع لذلك التأويل.

الحال السادس : حمل الخبر على غير ظاهره :

أن يكون الخبر ظاهراً في شيء فيحمله الراوي^(١) 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 متعبدون بروايته لا برأيه كما تقدم. وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابي؛ لأنه أخبر بمراد النبي ﷺ.

(١) البحر المحيط (٤/٣٦٨).

ويجاب عن هذا بأنه قد يحمله عن ذلك على خلاف ظاهره اجتهاداً منه، والحجة إنما هي في روايته لا في رأيه وقد يحمله على ذلك وهماً منه.

وقال بعض المالكية: إن كان ذلك مما لا يمكن أن يُدرى إلا بشواهد الأحوال والقرائن المقتضية لذلك، وليس للاجتهاد فيه مساغ، كان العمل بما حمله عليه متعيناً، وإن كان صرفه عن ظاهره يمكن أن يكون بضرب من الاجتهاد، كان الرجوع إلى الظاهر متعيناً لاحتمال أن يكون اجتهاده مطابقاً لما في نفس الأمر، فلا يترك الظاهر بالمحتمل.

ويجاب عنه بأن ذلك الحمل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وهماً، فلا يجوز اتباعه على الغلط بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر، فإنه عمل بما يقتضيه كلام الشارع فكان الحمل عليه أرجح.

وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري: إن علم أنه لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه سوى علمه بقصد النبي ﷺ لذلك التأويل وجب المصير إليه، وإن لم يعلم ذلك بل جوز فقط وجب المصير إلى ظاهر الخبر، وهذا مسلم إذا حصل العلم بذلك.

وأما إذا ترك الصحابي العمل بما رواه بالكلية، فقد قدمنا الكلام عليه في الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر، ولا وجه لما قيل من أنه يحتمل أنه قد اطلع على ناسخ لذلك الخبر الذي رواه؛ لأننا لم نتعبد بمجرد هذا الاحتمال، وأيضاً ربما ظن أنه منسوخ ولم يكن كذلك.

فصل في ألفاظ الرواية من الصحابي

اعلم أن الصحابي إذا قال: سمعت رسول الله ﷺ أو أخبرني، أو حدثني، فذلك لا يحتمل الوساطة بينه وبين رسول الله ﷺ، وما كان مروياً بهذه الألفاظ أو ما يؤدي معناها كشافهني رسول الله ﷺ، أو رأيتُه 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 روي ذلك عن النبي ﷺ، وعلى تقدير أن ثم واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور، وهو الحق، وخالف في ذلك داود الظاهري، فقال: إنه لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول، ولا وجه 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.

وقال أبو بكر الصيرفي والجويني، والكرخي، وكثير من المالكية، إنه لا يكون حجة؛ لأنه يحتمل أن يكون الأمر أو النهي بعض الخلفاء والأمراء. ويجب عنه: بأن هذا الاحتمال بعيد لا يندفع به الظهور.

وحكى ابن السمعاني قولاً ثالثاً، وهو الوقف ولا وجه له؛ لأن رجحان ما ذهب إليه الجمهور وظهور وجه يدفع الوقف؛ إذ لا يكون إلا مع تعادل الأدلة من كل وجه وعدم وجدان مرجح لأحدهما.

وحكى ابن الأثير في «جامع الأصول» قولاً رائعاً، وهو التفصيل بين أن يكون قائل ذلك هو أبو بكر الصديق، فيكون ما رواه بهذه الصيغة حجة؛ لأنه لم يتأمر عليه أحد، وبين أن يكون القائل غيره فلا يكون حجة، ولا وجه لهذا التفصيل، لما عرفناك من ضعف احتمال كون الأمر أو النهي غير صاحب الشريعة.

وذكر ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام» قولاً خامساً، وهو الفرق بين كون قائله من أكابر الصحابة، كالخلفاء الأربعة وعلماء الصحابة، كابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأنس وأبي هريرة، وابن عمر، وابن عباس، فيكون حجة، وبين كون قائله من غيرهم فلا يكون حجة، ولا وجه لهذا أيضاً لما تقدم، 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 سنة رسول الله ﷺ، وبه قال الجمهور. وحكى ابن فورك عن الشافعي أنه قال في قوله القديم: إنه يحمل على سنة رسول الله ﷺ، في الظاهر، وإن جاز خلافه. وقال في الجديد: يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد، وسنة الأئمة.

ويجب عنه بأن هذا احتمال بعيد، والمقام مقام تبليغ للشريعة إلى الأمة ليعملوا بها، فكيف يرتكب مثل ذلك من هو من خير القرون.

قال الكرخي والرازي والصيرفي: إنه ليس بحجة^(١)؛ لأن المتلقي من القياس

(١) المحصول (٤/٤٤٨ - ٤٤٩).

قد يقال إنه سنة لاستناده إلى الشرع، وحكى هذا الجويني عن المحققين .
ويجاب عنه بأن إطلاق السنة على ما هو مأخوذ من القياس مخالف لاصطلاح أهل الشرع، فلا يحمل عليه .

ونقل ابن الصلاح والنووي عن أبي بكر الإسماعيلي الوقف، ولا وجه له .
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 .

قال ابن عبد البر: إذا أطلق الصحابي فالمراد به سنة النبي ﷺ، وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم تضاف إلى صاحبها، كقولهم سنة العمرين ونحو ذلك .

فإن قال الصحابي: كنا نفعل في عهد رسول الله ﷺ، كذا، أو كانوا يفعلون كذا، فأطلق الأمدي وابن الحاجب والصفى الهندي أن الأكثرين على أنه حجة، ووجهه أنه نقل لفعل جماعتهم، مع تقرير النبي ﷺ على ذلك، ولا بد أن يعتبر في هذا أن يكون مثل ذلك مما لا يخفى على النبي ﷺ فتكون الحجة في التقرير، وأما كونه في حكم نقل الإجماع فلا؛ فقد يضاف فعل البعض إلى الكل ^(١) .

وحكى القرطبي في قول الصحابي: كنا نفعل في عهده ﷺ ثلاثة أقوال، فقال: قبله أبو الفرج من أصحابنا، ورده أكثر أصحابنا، وهو الأظهر من مذهبهم، قال القاضي أبو محمد: والوجه التفصيل بين أن يكون شرعاً مستقراً كقول أبي سعيد: «كنا نخرج صدقة عيد الفطر على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير» ^(٢) الحديث، فمثل هذا يستحيل خفاؤه عليه ﷺ، فإن كان مما يمكن خفاؤه فلا يقبل، كقول رافع بن خديج كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ، حتى روى لنا بعض عمومتي أن رسول الله ﷺ نهى عن ذلك ^(٣) .

ورجح هذا التفصيل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي . وقيل: إن ذكر الصحابي ذلك في معرض الحجة حمل على الرفع وإلا فلا، وأما لو قال الصحابي: كانوا

(١) البحر المحيط (٣٧٩/٤) .

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٥٤٧/٢) رقم (١٤٣٣)، والحاكم في المستدرک (٥٦٨/١) رقم (١٤٨٩)، وابن خزيمة في الصحيح (٨٩/٤) رقم (٢٤١٨)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/٢٧) رقم (٢٢٩٢) .

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح (١٧٧٧/٣) رقم (١٥٣٦)، وابن ماجه في السنن (٨١٩/٢) رقم (١٥٣٦)، والنسائي في السنن الكبرى (١٠٣/٣) رقم (٤٦٤٦) .

يفعلون أو كنا نفعل ، ولا يقول على عهد النبي ﷺ ، فلا تقوم بمثل هذا الحجة ؛ لأنه ليس بمسند إلى تقرير النبي ﷺ ، ولا هو حكاية للإجماع .
وقالت الحنفية والحنابلة : إنه إجماع . قال الغزالي : إذا قال التابعي : كانوا يفعلون كذا فلا يدل على فعل جميع الأمة ، ولا حجة فيه ؛ إلا أن يصرح بنقل الإجماع .

مراتب ألفاظ الرواية من غير الصحابي

وأما ألفاظ الرواية من غير الصحابي ، فلها 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 .

وقال أبو حنيفة : إن قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميذ ؛ لأنه إذا قرأ التلميذ على الشيخ كان المحافظة من الطرفين ، وإذا قرأ الشيخ كانت المحافظة منه وحده ، وهذا ممنوع ، فالمحافظة في الطريقتين كائنة من الجهتين .

قال الماوردي والرويانى : ويصح حمل التلميذ عن الشيخ ، سواء كانت القراءة عن قصد ، أو اتفاقاً ، أو مذاكرة ، ويجوز أن يكون الشيخ أعمى يملي 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 ، رحمه الله ، أنها لا تجوز الرواية من الكتاب ، ولا وجه لذلك ، فإنه يستلزم بطلان فائدة الكتابة ، 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 وأخبرني وأسمعني وحدثنا وأخبرنا وأسمعنا ، إذا كان الشيخ قاصداً لإسماعه وحده ، أو مع جماعة ، فإن لم يقصد ذلك فيقول سمعته يحدث .

المرتبة الثانية : القراءة .

وهي أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمع ، وأكثر المحدثين يسمون هذا عرضاً ؛

وذلك لأن التلميذ بقراءته على الشيخ كأنه عرض عليه ما يقرأه، ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة، ورواية معمول بها، ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد بخلافه. قال الجويني: وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالماً بما يقرأه التلميذ عليه، ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرده عليه، وإلا لم تصح الرواية عنه.

قال: وأي فرق بين شيخ يسمع أصواتاً وأجراًساً ولا يأمن تدليساً وإلباساً، وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه. قال أبو نصر القشيري: وهذا الذي ذكره الإمام لم أره في كلام القاضي، فإنه صرح بأن الصبي المميز يصح منه التحمل وإن لم يعرف معناه.

وتصح رواية الحديث عن من لم يعلم معناه، وهذا فيما أظن إجماع من أئمة الحديث، وكيف لا وفي الحديث: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(١). ولو شرطنا علم الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه، وينسد بذلك باب التحديث.

قال: وقد صرح الإمام بجواز الإجازة والتعديل عليها، وقد يكون المجيز غير محيط بجملته ما في الكتاب المجاز، وقد وافق الجويني على ذلك الشرط الذي ذكره إلكيا الطبري والمازري.

ويقول التلميذ في هذه الطريقة: قرأت على فلان أو أخبرني أو حدثني قراءة عليه، وأما إطلاق أخبرني أو حدثني بدون تقييد بقوله قراءة عليه، فممنوع 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 عينة، ويحيى بن سعيد القطان، والبخاري: إنه يجوز؛ لأن القراءة على الشيخ كالقراءة منه، ونقله الصيرفي والماوردي والرويان عن الشافعي.

وروي عن الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح أنه يجوز في هذه الطريقة أن يقول: أخبرنا، ولا يجوز أن يقول: حدثنا.

قال الربيع: قال الشافعي: إذا قرأت على العالم، فقل: أخبرنا، وإذا قرأ عليك، فقل: حدثنا.

قال ابن دقيق العيد: وهو اصطلاح المحدثين في الآخر، والاحتجاج له ليس

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٨٣/٥) رقم (٢١٦٣٠).

بأمر لغوي وإنما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين .
قال ابن فورك: بين حدثني وأخبرني فرق؛ لأن أخبرني يجوز أن يكون بالكتابة إليه، وحدثني لا يحتمل غير السماع.

المرتبة الثالثة: الكتابة المقترنة بالإجازة نحو أن يكتب الشيخ على 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 حتى قال ابن السمعاني: إنها أقوى من مجرد الإجازة، وقال إلكيا الطبري: إنها بمنزلة السماع، قال: لأن الكتابة أحد اللسانين، وقد كان النبي ﷺ يبلغ بالكتابة للغائبين كما يبلغ بالخطاب للحاضرين وكان ﷺ يكتب إلى عماله تارة ويرسل أخرى^(١).

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 لقولهم، قال: إن ما سمعه من الشيخ فوعاه أو قرأ عليه وأقر به أولى بالقبول مما كتب به إليه، لما يخاف على الكتاب من التغيير.

وكيفية الرواية أن يقول: كتب إليّ أو أخبرني كتابة، فإن كان الكاتب قد ذكر الإخبار في كتابه فلا بأس بقوله: أخبرنا، وجوز الرازي أن يقول التلميذ: أخبرني مجرداً عن قوله كتابة^(٢).

قال ابن دقيق العيد: وأما تقييده بقوله: كتابة، فينبغي أن يكون هذا أدباً؛ لأن القول إذا كان مطابقاً جاز إطلاقه ولكن العمل مستمر على ذلك عند الأكثرين، وجوز الليث بن سعد إطلاق حدثنا وأخبرنا في الرواية بالكتابة.

قال القاضي عياض: إن الذي عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لأحاديث الكتابة، ووجوب العمل بها وإنها داخلية في المسند، وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب إليه ووثوقه بأنها عن كاتبها، ومنع قوم من الرواية بها منهم المازري والرويانى، وممن نقل إنكار قبولها الحافظ الدارقطني والآمدي^(٣).

المرتبة الرابعة: المناولة.

وهو أن يناول الشيخ تلميذه صحيفة وهي على وجهين:

الوجه الأول: أن تقترن بإجازة، وذلك بأن يدفع أصله، أو فرعاً مقابلاً عليه

(١) البحر المحيط (٤/٣٩١).

(٢) المحصول (٤/٤٥١).

(٣) الإحكام للآمدي (٢/١٤٤).

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 القاضي عياض في «الإلماع»: إنها تجوز الرواية بهذه الطريقة بالإجماع.

قال المازري: لا شك في وجوب العمل بذلك، ولا معنى للخلاف فيه.

قال الصيرفي: ولا نقول حدثنا ولا أخبرنا في كل حديث.

وروي عن أحمد وإسحاق ومالك: أن هذه المناولة المقترنة بالإجازة كالسماع وحكاة الخطيب عن ابن خزيمة.

الوجه الثاني: أن لا تقترن بالإجازة بل يناوله الكتاب ويقصر على قوله هذا سماعي من فلان ولا يقول: اروه عني، فقال ابن الصلاح والنووي: لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء، وحكى الخطيب عن قوم أنهم جوزوا الرواية بها، وبه قال ابن الصباغ، والرازي.

قال البخاري: واحتج بعض أهل الحجاز للمناولة بحديث النبي ﷺ، حيث كتب لأمر السرية كتاباً وقال: «لا تقرأه حتى تبلغ مكان كذا، وكذا» فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس، وأخبرهم بأمر النبي ﷺ وأشار البيهقي إلى أنه لا حجة في ذلك، قال العبدري: لا معنى لإفراد المناولة حتى يقول أجزت لك أن تروي عني، وحيث فهو قسم من أقسام الإجازة.

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 من ذلك جماعة.

قال شعبة: لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة.

وقال أبو زرعة الرازي: لو صحت الإجازة لذهب العلم، ومن المانعين إبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي حسين، والماوردي، والرويان من الشافعية وأبو طاهر الدباس من الحنفية.

وقال: من قال لغيره: أجزت لك أن تروي عني فكأنه قال: أجزت لك أن تكذب علي^(١).

ويجاب عما قال هؤلاء المانعون: بأن الإجازة لا تستلزم بطلان الرحلة،

(١) المحصول (٤/٤٥٣ - ٤٥٤).

وأيضاً المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد صلحت بالإجازة، ولا تستلزم ذهاب العلم، غاية ما في الباب من روى بالإجازة ترك ما هو أقوى منها من طرق الرواية، وهي طريقة السماع، والكل طرق للرواية، والعلم محفوظ غير ذاهب بترك ما هو الأقوى .

وأما قول الدباس : إن الإجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه : أجزت لك أن تكذب عليّ فهذا خلف من القول، وباطل من الكلام، فإن المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر، وهي هنا حاصلة، وإذا حقق سماع الشيخ وتحقق إذنه للتلميذ بالرواية فقد حصل المطلوب من الإسناد، ولا فرق بين الطريق المقتضية للرواية جملة وبين الطريق المقتضية للرواية تفصيلاً في اتصاف كل واحدة منها بأنها طريق وإن كان بعضها أقوى من بعض .

وإذا عرفت هذا علمت أنه لا وجه لما قاله ابن حزم في كتاب «الإحكام» : إنه بدعة غير جائزة .

واختلفوا هل يجوز للتلميذ أن يقول في الإجازة حدثني أو أخبرني، أو حدثنا أو أخبرنا، من غير تقييد يكون ذلك إجازة، فمنهم من أجازها، 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 :

النوع الأول : أن يجيز في معين لمعين، نحو أن يقول : أجزت لك أو لكم رواية الكتاب الفلاني عني وهذه الطريقة أعلى أنواع الإجازة .

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

النوع الثالث : أن يجيز غير معين لغير 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 .

واحتمل الخطيب للجواز : بأن الإجازة إباحة المجيز للمجاز له أن يروي عنه، وإباحة تصح للمكلف وغيره، ولا بد من تقييد قول من قال بالجواز بأن لا يروي من ليس بمأهل للرواية إلا بعد أن يصير متأهلاً لها .

فصل في الحديث الصحيح

الصحيح من الحديث: هو ما اتصل بإسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علة قاذحة. فما لم يكن متصلاً 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 اصطلاحاً، ولا مشاحة فيه، 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 غيره، حتى يقال: قد تقرر أن الصحابة عدول فلا يضر حذف الصحابي، وأيضاً يحتمل أنه سمعه من مدع يدعي أن له صحبة ولم تصح صحبته.

وذهب جماعة منهم أبو حنيفة، وجمهور المعتزلة، واختاره الآمدي إلى قبوله وقيام الحجة به، حتى قال بعض القائلين بقبول المرسل: إنه أقوى من المسند لثقة التابعي بصحته، ولهذا أرسله، وهذا غلو خارج عن الإنصاف. والحق عدم القبول لما ذكرنا من الاحتمال.

قال الآمدي: وفصل عيسى بن أبان، فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين دون من عداهم ولعله يستدل على هذا بحديث: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب»^(١) وقيد هذا من قال به بأن يكون ذلك الراوي من أئمة النقل، واختاره ابن الحاجب، فإنه قال: فإن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا.

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، مثل أن يقول عبيد الله بن عدي بن الخيار أو أبو أمامة بن سهل بن حنيف أو عبد الله بن عامر بن ربيعة، ومن كان مثلهم عن النبي ﷺ، وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وأبي

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٢٢/١٥) رقم (٦٧٢٨)، والحاكم في المستدرک (١٩٧/١) رقم (٣٨٧)، وابن ماجه في السنن (٧٩١/٢) رقم (٢٣٦٣) وانظر شرح النووي على صحيح مسلم (٣/١)، وفتح الباري (٢٨٠/١).

سلمة بن عبد الرحمن والقاسم بن محمد ومن كان مثلهم، وكذلك علقمة ومسروق بن الأجدع والحسن وابن سيرين والشعبي وسعيد بن جبير ومن كان مثلهم الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم، ونحوه مرسل من دونهم كحديث الزهري وقتادة وأبي حازم ويحيى بن سعيد عن رسول الله ﷺ فيسمى مرسلًا كمرسل كبار التابعين. وقال آخرون حديث هؤلاء عن النبي ﷺ يسمى منقطعاً؛ لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين، وأكثر روايتهم عن التابعين. انتهى.

وفي هذا التمثيل نظر، فأبو أمانة بن سهل بن حنيف، وعبد الله بن عامر، معدودان في الصحابة.

وأيضاً قوله في آخر كلامه: إن الزهري ومن ذكر معه لم يلقوا إلا الواحد والاثنين من الصحابة غير صحيح، فقد لقي الزهري أحد عشر رجلاً من الصحابة.

قال ابن عبد البر أيضاً: وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه: أن مرسل الثقة يجب به الحجة، ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء، 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 حديثاً مع علمه ودينه وثقته، فقد قطع لك بصحته.

قال: والمشهور أنهما سواء في الحجة؛ لأن السلف فعلوا الأمرين. قال: وممن ذهب إليه أبو الفرج عمر بن محمد المالكي وأبو بكر الأبهري، وهو قول أبي جعفر الطبري، وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم، إلى رأس المئتين. انتهى.

ويجاب 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 يقدح فيه والجرح مقدم على التعديل.

ويجاب عن قول الطبري: إنه لم ينكره أحد إلى رأس المئتين، بما رواه مسلم، في مقدمة صحيحه عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين، مع كون ذلك التابعي ثقة محتجاً به في الصحيحين، وبما نقله مسلم أيضاً عن ابن سيرين أنه قال: كانوا لا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قيل سمو لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ عنهم، وإلى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم.

ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل بحجة عن إمام التابعين،

سعيد بن 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 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 به وعليه أكثر الأئمة.

واختلف مستطو العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابة خبراً عن النبي ﷺ ولم يسمعه منه كقول أنس بن مالك ذكر لي النبي ﷺ، قال لمعاذ: «من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة»^(١) 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 سماعي، أو من صحابي، لوجب علينا قبول مرسله.

وقال آخرون: مراسيل الصحابة كلهم مقبولة؛ لكون جميعهم عدولاً، وإن الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي ﷺ أو من صحابي سمعه من النبي ﷺ، وأما ما روه عن التابعين فقد بينوه، وهو أيضاً قليل نادر لا اعتبار به، وقال: 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.

الحديث المنقطع

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 حاله ثقة متنبهاً؛ لأنه قد يخفى عليه من حال من يظنه ثقة ما هو جرح فيه.

ولا تقوم الحجة أيضاً بحديث يقول فيه بعض رجال إسناده: عن رجل، أو

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦٠/١) رقم (١٢٩)، ومسلم في الصحيح (٩٤/١) رقم (٩٣).

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.

أو في معرفة طرق العدالة

وإذ 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.

ثم 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.

قال القرطبي: لا بد أن يقول هو عدل رضي، ولا يكفي الاقتصار على أحدهما، ولا وجه لهذا، بل الاقتصار على أحدهما، أو على ما يفيد مفاد أحدهما يكفي عند من يقبل الإجمال، وأما التعديل من واحد فقط، فقليل: لا يقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة، وحكاة القاضي أبو بكر، عن أكثر الفقهاء، قال ابن الأنباري: وهو قياس مذهب مالك، وقيل: يقبل.

قال القاضي: والذي يوجبه القياس وجوب قبول كل عدل مرضي، ذكراً أو أنثى، حراً أو عبداً، شاهداً أو مخبراً، وقيل: يشترط في الشهادة اثنان، ويكفي في الرواية واحد كما يكفي في الأصل؛ لأن الفرع لا يزيد على الأصل، وهو قول الأكثرين، كما حكاة الآمدي والصفى الهندي. قال ابن الصلاح: وهو الصحيح الذي اختاره الخطيب وغيره، لأن العدد لا يشترط في قبول الخبر، فلا يشترط في جرح روايته، ولا في تعديلهم، بخلاف الشهادة.

وأطلق في «المحصول» قبول تزكية المرأة^(١)، وحكى القاضي أبو بكر عن أكثر الفقهاء أنه لا يقبل النساء في التعديل، لا في الشهادة ولا في الرواية، ثم اختار قبول قولها فيهما كما تقبل روايتها وشهادتها. انتهى.

ولا بد من تقييد هذا بكونها ممن يتمكن من اختبار أحوال من زكته، كأن تكون ممن تجوز لها مصاحبته والاطلاع على أحواله، أو يكون الذي وقعت تزكية

(١) المحصول (٤/٤٠٦).

المرأة امرأة مثلها، ويدل على هذا سؤاله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للجارية في قصة الإفك عن حال أم المؤمنين عائشة.

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، قال: لأنه لا يحكم بشهادته إلا وهو عدل عنده، وقيد الآمدي بما إذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب، قال ابن دقيق العيد: وهذا إذا منعنا حكم الحاكم بعلمه أما إذا أجزأه فعمله بالشهادة ظاهراً يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطناً.

ومن طرق التزكية الاستفاضة^(١) فمن 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، وممن ذكره من المحدثين الخطيب ونقله عن مالك، وشعبة، والسفيانيين، وأحمد، وابن معين وابن المديني وغيرهم. قال القاضي أبو بكر: الشاهد والمخبر إنما يحتاجان إلى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة والرضا وكان أمرهما مشكلاً ملتبساً، وصرح بأن الاستفاضة أقوى من تزكية الواحد والاثنين.

قال ابن عبد البر: كل حامل علم معروف العناية به، فهو عدل محمول في أمره على العدالة حتى يتبين جرحه، لقوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين»^(٢) وتبعه على ذلك جماعة من المغاربة، وهذا الحديث رواه العقيلي في «ضعفائه» من جهة ابن رفاعة السلامي، عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري وقال: لا يعرف إلا به وهو مرسل أو معضل ضعيف، وإبراهيم قال فيه ابن القطان: لا نعرفه البتة في شيء من العلم غير هذا، وقال الخلال في كتاب «العلل»: سئل أحمد عن هذا الحديث فقليل له: ترى أنه موضوع، فقال: لا، هو صحيح، قال ابن الصلاح: وفيما قاله اتساع غير مرضي.

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» والغزالي في «المنحول».

(١) البحر المحيط (٤/٢٨٧).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن (١٠/٢٠٩)، وانظر التمهيد لابن عبد البر (١/٢٨) و(١/٥٩).

وقال الجويني فيه أقوال:

أحدها: أنه تعديل له.

والثاني: أنه ليس بتعديل.

والثالث: قال: وهو الصحيح، أنه إن أمكن أنه عمل بدليل آخر، ووافق عمله الخبر الذي رواه فعمله ليس بتعديل، وإن كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجويز أنه عمل بدليل آخر فهو تعديل، واختار هذا القاضي في «التقريب»، قال: وفرق بين قولنا عمل بالخبر، وبين قولنا عمل بموجب الخبر، فإن الأول يقتضي أنه مستنده، والثاني لا يقتضي ذلك، لجواز أن يعمل به لدليل غيره، وقال الغزالي إن أمكن حمل عمله على الاحتياط فليس بتعديل، وإلا فهو تعديل، وكذا قال إلكيا الطبري، ويشترط في هذه الطريقة أن لا يوجد ما يقوي ذلك الخبر، فإن وجد ما يقويه من عموم أو قياس، وعلمنا أن العمل بخبره لم يكن لاعتضاده بذلك فليس بتعديل.

ومن طرق التزكية: أن يروي عنه من عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن عدل، كـ يحيى بن سعيد القطان، وشعبة، ومالك، فإن ذلك تعديل كما اختاره الجويني، وابن القشيري، والغزالي، والآمدي، والصفي الهندي، وغيرهم.

قال الماوردي: هو قول الحذاق، 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 من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار، وليبيان حالها، ومن هذه الطريقة قولهم: رجاله رجال الصحيح وقبولهم: روى عنه البخاري ومسلم أو أحدهما.

فرع في تعديل المبهم

اختلف أهل العلم في تعديل المبهم^(١)، كقولهم: حدثني الثقة أو حدثني العدل، فذهب جماعة إلى عدم قبوله، ومنهم أبو بكر القفال الشاشي، والخطيب البغدادي، والصيرفي، والقاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، والماوردي، والرويان، وقال أبو حنيفة: يقبل، والأول أرجح؛ لأنه وإن كان عدلاً عنده فربما لو سماه لكان مجروحاً عند غيره، قال الخطيب: لو صرح بأن جميع شيوخه ثقات ثم روى عن من لم يسمعه لم نعمل بروايته، لجواز أن نعرفه إذا ذكره، بخلاف العدالة، قال: نعم لو قال العالم: كل من أروي عنه وأسميه فهو

(١) البحر المحيط (٤/٢٩٠).

عدل رضي مقبول الحديث، كان هذا القول تعديلاً لكل من روى عنه وسماه كما سبق انتهى.

ومن هذا قول الشافعي في مواضع كثيرة: حدثني الثقة، وكذا كان يقول مالك، وهذا إذا لم يعرف من لم يسمه، أما إذا عرف بقريضة 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 عمرو بن أبي سلمة وإذا قال أخبرني الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجي وإذا قال أخبرني الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو إبراهيم بن أبي يحيى^(١).

فرع آخر في قبول الجرح والتعديل من دون ذكر السبب

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 بصيراً 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، وأيضاً سبب الجرح مختلف فيه، بخلاف سبب التعديل، وإلى هذا ذهب الشافعي.

قال القرطبي: وهو الأكثر من قول مالك. قال الخطيب: وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخاري ومسلم.

وذهب جماعة إلى أنه يقبل الجرح من غير ذكر 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 الجراح والمعدل قد يظنان ما ليس بجراح جارحاً، وقد يظنان ما لا يستقل بإثبات العدالة تعديلاً، ولا سيما مع اختلاف المذاهب في الأصول والفروع، فقد يكون ما أبهمه الجراح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه، وعلى خلاف ما يعتقده، وإن كان حقاً، وقد

(١) البحر المحيط (٤/٢٩٢).

يكون ما أبهمه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه، وعلى ما يعتقده، وإن كان في الواقع مخالفاً للحق كما وقع ذلك كثيراً^(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 الجراح 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» للمزي وفروعه، وكذا «تاريخ الإسلام»، «وتاريخ النبلاء»، «والميزان» للذهبي.

فرع ثالث في تعارض الجرح والتعديل وعدم إمكان الجمع بينهما

وفيه أقوال:

الأول: أن الجرح مقدم على التعديل، وإن كان المعدلون أكثر من الجارحين، وبه قال الجمهور كما نقله عنهم الخطيب، والبايجي، ونقل القاضي فيه الإجماع، قال الرازي^(٢)، والآمدي^(٣) وابن 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 لأنه معه زيادة علم.

القول الثاني: أنه يقدم التعديل على الجرح؛ لأن الجراح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحاً، والمعدل إذا كان عدلاً لا يعدل إلا بعد تحصيل الموجب لقبوله جرحاً، 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 الجراح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحاً إلخ.

(١) البحر المحيط (٤/٢٩٤).

(٢) المحصول (٤/٤١٠).

(٣) الإحكام للآمدي (٢/١٢٤).

القول الثالث: أنه يقدم الأكثر من الجارحين والمعدلين، قال في «المحصول»^(١): وعدد المعدل إذا زاد قيل إنه يقدم على الجارح، وهو ضعيف؛ لأن سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على زيادة، ولا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

القول الرابع: أنهما يتعارضان، فلا يقدم أحدهما على الآخر إلا بمرجح، حكى هذا القول ابن الحاجب، وقد جعل القاضي في «التقريب» محل الخلاف فيما إذا كان عدد المعدلين أكثر فإن استووا قدم الجرح بالإجماع، وكذا قال الخطيب في «الكفاية»، وأبو الحسين بن القطان، وأبو الوليد الباجي، وخالفهم أبو نصر القشيري فقال: محل الخلاف فيما إذا استوى عدد المعدلين والجارحين، قال: فإن كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين، فقلل العدالة في هذه الصورة أولى. انتهى^(٢).

والحق التحقيق بالقبول، أن ذلك محل اجتهاد للمجتهد، وقد قدمنا أن الراجح أنه لا بد من التفسير في الجرح والتعديل، فإذا فسر الجارح ما جرح به والمعدل مع عدل به لم يخف على المجتهد الراجح منهما من المرجوح، وأما على القول بقبول الجرح والتعديل المجمعين من عارف فالجرح مقدم على التعديل؛ لأن الجارح لا يمكن أن يستند في جرحه إلى ظاهر الحال، بخلاف المعدل فقد يستند إلى ظاهر الحال، وأيضاً حديث من تعارض فيه الجرح والتعديل المجمعان قد دخله الاحتمال فلا يقبل.

فصل في عدالة الصحابة

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 كتاباً وسنة كقوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ٤٣] أي عدولاً وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] وقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] وقوله ﷺ: «خير القرون قرني»^(٣) وقوله في حقهم: «لو أنفق

(١) المحصول (٤/٤١٠).

(٢) البحر المحيط (٤/٢٩٧).

(٣) سبق تخريجه ص (١٤٦).

أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»^(١) وهما في الصحيح ، وقوله : «أصحابي كالنجوم»^(٢) على مقال فيه معروف .

قال الجويني : ولعل السبب في قبولهم من غير بحث عن أحوالهم أنهم نقله الشريعة ، ولو ثبت التوقف في روايتهم : لانحصرت الشريعة على عصر الرسول ﷺ 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» .

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 جداً فوحشي قتل حمزة ، وهو كافر ثم أسلم ، وليس ذلك مما يقدر به ، فالإسلام يجب ما قبله ، بلا خلاف .

وأما قوله : والوليد ليس بصحابي إلخ فلم يقل قائل من أهل العلم إن ارتكاب المعصية يخرج من كان صحابياً عن صحبته .

قال الرازي في «المحصول»^(٣) : وقد بالغ إبراهيم النظام في الطعن فيهم ، على ما نقله الحافظ عنه في كتاب «الفتيا» ، ونحن نذكر ذلك مجماً ومفصلاً ، أما مجماً فإنه روى من طعن بعضهم في بعض أخباراً كثيرة يأتي تفصيلها . وقال : رأينا بعض الصحابة يقدح في بعض ، وذلك يقتضي توجه القدح ، إما في القادح إن كان كاذباً ، وإما في المقدوح فيه إن كان القادح صادقاً .

والجواب مجماً أن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن ، وإذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم ، إلى آخر كلامه^(٤) .

القول الثالث : أنهم كلهم عدول قبل الفتن لا بعدها ، فيجب البحث عنهم ،

(١) أخرجه أحمد في المسند (٦٣/٣) رقم (١٢٦٢٦) ، وابن حبان في الصحيح (٢٣٨/١٦) رقم (٧٢٥٣) ، وانظر فتح الباري (٣٤/٧) .

(٢) انظر فتح الباري (٥٧/٤) .

(٣) المحصول (٣٠٨/٤) .

(٤) البحر المحيط (٣٠٠/٤) .

وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقاً أي من الطرفين؛ لأن الفاسق من الفريقين غير معين، وبه قال عمرو بن عبيد من المعتزلة.

وهذا القول في غاية الضعف، لاستلزامه إهدار السنة، فإن المعتزلين لتلك الحروب هم طائفة يسيرة بالنسبة إلى الداخلين فيها، وفيه أيضاً أنّ الباغي غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح وأيضاً التمسك بما تمسكت به طائفة يخرجها من إطلاق اسم الباغي عليها على تسليم أن الباغي من الفريقين غير معين.

القول الرابع: أنهم كلهم عدول إلا من قاتل علياً، وبه قال جماعة من المعتزلة والشيعة، ويجاب عنه بأن تمسكهم بما تمسكوا به من الشبه يدل على أنهم لم يقدموا على ذلك جراءة على الله وتهاوناً بدينه، وجناب الصحبة أمر عظيم فمن انتهك أعراض بعضهم فقد وقع في هوة لا ينجو منها سالماً، وقد كان في أهل الشام صحابة صالحون عرضت لهم شبه لولا عروضها لم يدخلوا في تلك الحروب، ولا غمسون فيها أيديهم، وقد عدلوا تعديلاً عاماً بالكتاب والسنة، فوجب علينا البقاء على عموم التأويل، والتأويل لما يقتضي خلافه.

القول الخامس: أن من كان مشتهراً منهم بالصحبة والملازمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته، دون من قلت صحبته ولم يلزم، وإن كانت له رواية كذا قال الماوردي، وهو ضعيف لاستلزامه إخراج جماعة من خيار الصحابة الذين أقاموا مع النبي ﷺ قليلاً، ثم انصرفوا كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاص وأمثالهم.

قال المزي: إنها لم توجد رواية عمن يلزم بالنفاق، وقال ابن الأنباري: وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم، وإنما المراد: قبول روايتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية، إلا أن يثبت ارتكاب قاذح، ولم يثبت ذلك، ولله 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. انتهى.

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

فرع في تعريف الصحابي

إذا عرفت أن الصحابة كلهم عدول، فلا بد من بيان من يستحق اسم الصحبة، وقد اختلفوا في ذلك:

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

وقيل: هو من طالت صحبته ورى عنه، فلا يستحق اسم الصحبة إلا من جمع بينهما.

وقيل: هو من ثبت له أحدهما إما طول الصحبة أو الرواية.

والحق ما ذهب إليه الجمهور، وإن كانت اللغة تقتضي أن صاحب هو من كثرت ملازمته، فقد ورد ما يدل على إثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه إلا مجرد اللقاء القليل أو الرؤية ولو مرة.

وقد ذكر بعض أهل العلم اشتراط الإقامة مع النبي ﷺ سنة فصاعداً، أو الغزو معه، روي ذلك عن سعيد بن المسيب.

وقيل: ستة أشهر، ولا وجه لهذين القولين؛ لاستلزامهما خروج جماعة من الصحابة، الذين رروا عنه، ولم يبقوا لديه إلا دون ذلك.

وأيضاً: لا يدل عليهما دليل من لغة ولا شرع.

وحكى القاضي عياض عن الواقدي أنه يشترط أن يكون بالغاً، وهو ضعيف؛ لاستلزامه خروج كثير من الصحبة الذين أدركوا عصر النبوة، ورووا عن النبي ﷺ ولم يبلغوا إلا بعد موته.

ولا يشترط الرؤية للنبي ﷺ؛ لأن من كان أعمى مثل «ابن أم مكتوم» قد وقع الاتفاق على أنه من الصحابة.

وقد ذكر الآمدي، وابن الحاجب، وغيرهما من أهل الأصول، أن الخلاف في مثل هذه المسألة لفظي. ولا وجه لذلك، فإن من قال بالعدالة على العموم، لا يطلب تعديل أحد منهم، ومن اشترط في شروط الصحبة شرطاً، لا يطلب التعديل مع وجود ذلك الشرط، ويطلبه مع عدمه، فالخلاف معنوي لا لفظي.

فرع آخر في طريق معرفة الصحابة

ويعرف كون الصحابي صحابياً بالتواتر، والاستفاضة^(١)، وبكونه من المهاجرين، أو من الأنصار، وبخبر صحابي آخر معلوم الصحبة. واختلفوا هل يقبل قوله: إنه صحابي أم لا؟.

(١) البحر المحيط (٤/٣٠٥ - ٣٠٦).

فقال القاضي أبو بكر: يقبل؛ لأن وازع العدالة يمنعه من الكذب، إذا لم يرو عن غيره ما يعارض قوله، وبه قال ابن الصلاح والنووي وتوقف ابن القطان في قبول قوله بأنه صحابي، وروى عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول، فقال: ومن يدع الصحبة لا يقبل منه حتى نعلم صحبته، وإذا علمناها، فما رواه فهو على السماع حتى نعلم غيره. انتهى.

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 الصحبة.

المقصد الثالث

الإجماع

وفيه أبحاث :

- البحث الأول : في مسماه لغة واصطلاحاً .
- البحث الثاني : في إمكان الإجماع في نفسه .
- البحث الثالث : في كون الإجماع حجة قطعية أو ظنية .
- البحث الرابع : ما ينعقد به الإجماع .
- البحث الخامس : بحث اعتبار المجتهد المبتدع في الإجماع .
- البحث السادس : اعتبار التابعي المجتهد المدرك لعصر الصحابة في الاجتهاد .
- البحث السابع : في حجية إجماع الصحابة .
- البحث الثامن : في حجية إجماع أهل المدينة .
- البحث التاسع : عدم اعتبار من سيوجد في الإجماع .
- البحث العاشر : عدم اشتراط انقراض عصر أهل الإجماع .
- البحث الحادي عشر : في الإجماع السكوتي .
- البحث الثاني عشر : بحث الإجماع على شيء بعد الإجماع على خلافه .
- 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؟
- البحث الخامس عشر : في إحداث دليل أو تأويل غير الدليل أو التأويل الأول .
- البحث السادس عشر : في إمكان وجود دليل لا معارض له لم يعلمه أهل الإجماع .
- البحث السابع عشر : في عدم الاعتبار بقول العوام في الإجماع .
- البحث الثامن عشر : في الإجماع المعتبر في فنون العلم .
- البحث التاسع عشر : في الإجماع الذي يخالف فيه واحد من المجتهدين .
- البحث الموفي عشرين : في حجية الإجماع المنقول بطريق الآحاد .

البحث الأول

في مسماه لغة واصطلاحاً

قال في «المحصول»: الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين^(١):
أحدهما: العزم. قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]. وقال ﷺ:
«لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل»^(٢).
وثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوي جمع، كما
يقال: ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر. انتهى.
واعترض على هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة لا
يتعدى بعلى.
وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس في «المقاييس» فإنه قال: يقال أجمعت على
الأمر إجماعاً وأجمعته.
وقد جزم بكونه مشتركاً بين المعنيين أيضاً الغزالي.
وقال القاضي: العزم يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء، فقد عزم
عليه.
وقال ابن برهان وابن السمعاني: الأول أي العزم أشبه باللغة، والثاني أي
الاتفاق أشبه بالشرع. انتهى.
ويجاب عنه: بأن الثاني وإن كان أشبه بالشرع، فذلك لا ينافي كونه معنى
لغوياً، وكون اللفظ مشتركاً بينه وبين العزم.
قال أبو علي الفارسي: يقال: أجمع القوم إذا صاروا ذوي جمع، كما يقال:
ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر^(٣).
وأما في الاصطلاح^(٤): فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر
من الأعصار على أمر من الأمور.

(١) المحصول (١٩/٤).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (١١٦/٢) رقم (٢٦٤٠)، والدارقطني في السنن (١٧١/٢) رقم (١)، والدارمي في السنن (١٢/٢) رقم (١٦٩٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٢/٤) رقم (٧٦٩٨).

(٣) البحر المحيط (٤٣٦/٤).

(٤) المحصول (٢١/٤).

والمراد بالاتفاق الاشتراك، إما في الاعتقاد، أو في القول أو في الفعل. ويخرج بقوله: مجتهدى أمة محمد ﷺ، اتفاق العوام، فإنه لا عبرة بوفاقهم 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 مجتهدى الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، فإن هذا توهم باطل؛ لأنه يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع، إذ لا إجماع قبل يوم القيامة، وبعد يوم القيامة لا حاجة للإجماع.

والمراد بالعصر، عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة، فلا يعتد بمن صار مجتهداً 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 مسبوقاً بخلاف.

ومن اشترط عدالة المتفقين أو بلوغهم عدد التواتر زاد في الحد ما يفيد ذلك.

البحث الثاني

في إمكان الإجماع في نفسه

فقال قوم منهم النظام وبعض الشيعة بإحالة إمكان الإجماع^(١).

قالوا: إن اتفاقهم على الحكم الواحد، الذي لا يكون معلوماً بالضرورة محال، كما إن اتفاقهم في الساعة الواحدة، على المأكول الواحد، والتكلم بالكلمة الواحدة محال.

وأجيب: بأن الاتفاق إنما يمتنع فيما يتساوى به الاحتمال، كالمأكول المعين، والكلمة المعينة، أما عند الرجحان بقيام الدلالة أو الأمانة الظاهرة فذلك غير ممتنع، وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة نبينا محمد ﷺ.

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

وأجيب: يمنع كون الانتشار بمنع ذلك مع جدهم في الطلب، وبحثهم عن الأدلة، وإنما يمتنع ذلك على من قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب.

قالوا ثالثاً: الاتفاق إما عن قاطع، أو ظني، وكلاهما باطل. أما القاطع، فلأن العادة تحيل عدم نقله، فلو كان لنقل، فلما لم ينقل، علم أنه لم يوجد، كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع.

وأما الظني: فلائنه يمتنع الاتفاق عادة، لاختلاف الأفهام وتباين الأنظار.

وأجيب: بمنع ما ذكر في القاطع، إذا قد يستغنى عن نقله بحصول الإجماع، الذي هو أقوى منه، وأما الظني فقد يكون جلياً لا تختلف فيه الإفهام، ولا تتباين فيه الأنظار، فهذا أعني منع إمكان الإجماع في نفسه، هو المقام الأول.

المقام الثاني

إمكان العلم بالإجماع

على تقدير تسليم إمكانه في نفسه، منع إمكان العلم به. فقالوا: لا طريق لنا

(١) المعتمد (٢/٤ - ٥).

إلى العلم بحصوله؛ لأن العلم بالأشياء إما أن يكون وجدانياً، أو لا يكون وجدانياً، 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 وجدانياً، 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 أيضاً 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 قطعاً، 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، فضلاً عن اختبار أحوالهم، ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم، ومن لم يكن من أهله، ومعرفة كونه قال بذلك أو لم يقل به، والبحث عن من 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 بجملته 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 مضرته.

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 بأسرهم 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 باطنياً 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 يعتقد به كل واحد من المجتهدين في تلك المسألة بعد معرفة أنه لا حامل 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 المنكر هو المنكر.

وفصل الجويني بين كليات الدين، فلا يمتنع الإجماع عليها، وبين المسائل المظنونة، فلا 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 مكتوباً في الكتب، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع إلا بالسمع منهم، أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم، فلا. انتهى.

المقام الثالث

النظر في نقل الإجماع إلى من يحتج به

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 الآحاد، والعادة تحيل النقل تواتراً، لبعد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً، ويسمعون

ذلك منهم، ثم ينقلونه إلى عدد متواتر ممن بعدهم، ثم كذلك في كل طبقة، إلى أن يتصل بنا.

وأما الآحاد: فغير معمول به في نقل الإجماع كما سيأتي.

وأجيب: بأنه تشكيك في ضروري، للقطع بإجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على المظنون.

ولا يخفاك ما في هذا الجواب من المصادرة على المطلوب.

وأيضاً: كون ذلك معلوماً ليس من جهة نقل الإجماع عليه، بل من جهة كون كل متشرع لا يقدم الدليل الظني على القطعي، ولا يجوز منه ذلك؛ لأنه إيثار للحجة الضعيفة على الحجة القوية، وكل عاقل لا يصدر منه ذلك.

المقام الرابع

في حجية الإجماع

اختلف على تقدير تسليم إمكانه في نفسه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله إلينا هل هو حجة شرعية؟

فذهب الجمهور إلى كونه حجة^(١).

وذهب النظام والإمامية وبعض الخوارج إلى أنه ليس بحجة، وإنما الحجة في مستنده، إن ظهر لنا، وإن لم يظهر، لم نقدر للإجماع دليلاً تقوم به الحجة.

واختلف القائلون بالحجية، هل الدليل على حجيته العقل والسمع، أم السمع فقط؟ ذهب 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 أيضاً: 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.

(١) البحر المحيط (٤/٤٤٣)، والمعتمد (٢/٤٥٨).

وأجيب: بأن ثبوت هذه الصورة من الإجماع ودلالاتها على وجود النص لا يتوقف على كون الإجماع حجة في دور، ولا يخفأك ما في هذا الجواب من التعسف الظاهر.

ولا يصح أيضاً الاستدلال عليه بالقياس؛ لأنه مظنون، ولا يحتج بالمظنون على القطعي، فلم يبق إلا دليل النقل من الكتاب والسنة.

أدلة جحية الإجماع

فمن جملة ما استدلووا به قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً 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.

قال في «المحصول»: إن المشاقة عبارة عن الكفر بالرسول وتكذيبه، وإذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالإجماع عند تكذيب الرسول، وذلك باطل؛ لأن العلم بصحة إجماع متوقف على العلم بالنبوة^(١).

فإيجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفاً بالجمع بين الضدين، وهو محال.

ثم قال: لا نسلم أنه إذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً عند المشاقة، كان اتباع سبيل المؤمنين واجباً عند المشاقة لأن بين القسمين ثالثاً، وهو عدم الاتباع أصلاً.

سلمنا أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة، ولكن لا نسلم أنه ممتنع. قوله: المشاقة لا تحصل إلا عند الكفر، وإيجاب العمل عند حصول الكفر محال.

(١) المحصول (٤/ ٣٧ - ٣٨).

قلنا: لا نسلم أن المشاقة لا تحصل إلا مع الكفر.

بيانه: أن المشاقة مشتقة من كون أحد الشخصين في شق، والآخر في الشق الآخر، وذلك يكفي فيه أصل المخالفة، سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغه.

سلمنا أن المشاقة لا تحصل إلا عند الكفر، فلم قلت إن حصول الكفر ينافي العمل بالإجماع، فإن الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقاً، فقد يكون أيضاً بأمور آخر كشذ الزنار ولبس الغبار، وإلقاء المصحف في القاذورات، والاستخفاف بالنبي ﷺ، مع الاعتراف بكونه نبياً، وإنكار نبوته باللسان، مع العلم بكونه نبياً وشيء من هذه الأنواع، من الكفر لا ينافي العلم بوجود الإجماع.

ثم قال: سلمنا أن الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين، لا يشترط مشاقة الرسول، لكن بشرط تبين الهدى أولاً بهذا الشرط الأول مسلم والثاني ممنوع.

لأنه ذكر مشاقة الرسول ﷺ وشرط فيها تبين الهدى، ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين، فيجب أن يكون تبين الهدى شرطاً في التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين؛ لأن ما كان شرطاً في المعطوف عليه يجب أن يكون شرطاً في المعطوف، واللام في الهدى للاستغراق، فيلزم أن لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند تبين جميع أنواع الهدى، ومن جملة أنواع الهدى ذلك الدليل، الذي لأجله ذهب أهل الإجماع إلى ذلك الحكم، وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة وأيضاً فالإنسان إذا قال لغيره: إذا تبين صدق فلان فاتبعه، فهم منه تبين صدق قوله بشيء غير قوله، فكذا هنا وجب أن يكون تبين صحة إجماعهم بشيء وراء الإجماع، وإذا كنا لا نتمسك بالإجماع إلا بعد دليل منفصل، على صحة ما أجمعوا عليه، لم يبق للتمسك بالإجماع أثر أو فائدة.

سلمنا أنها تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين، ولكن هل المراد عن كل ما كان غير سبيل المؤمنين؛ أو عن متابعة بعض ما كان كذلك؟ الأول ممنوع وبتقدير التسليم، فالاستدلال ساقط.

أما المنع: فلأن لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم.

وأما أن بتقدير التسليم، فالاستدلال ساقط؛ لأنه يصير معنى الآية: أن من اتبع كل ما كان مغايراً لكل ما كان سبيل المؤمنين يستحق العقاب.

والثاني: مسلم، ونقول بموجبه، فإن عندنا يحرم بعض ما غير بعض سبيل

المؤمنين أو بعض ما غير كل سبيل المؤمنين أو كل ما غير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين، والذي يغيّره هو الكفر باللّه وتكذيب الرسول ﷺ وهذا التأويل متعين لوجهين .

أحدهما : أنا إذا قلنا لا نتبع غير سبيل الصالحين، فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين، ولا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين في كل شيء حتى الأكل والشرب .

والثاني : أن الآية نزلت في رجل ارتد، وذلك يدل على أن الغرض منها المنع من الكفر .

سلمنا حظر اتباع غير سبيلهم مطلقاً لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي، وهو غير مراد هاهنا بالاتفاق، فصار الظاهر متروكاً ولا بد من صرفه إلى المجاز، وليس البعض أولى من البعض، فتبقى الآية مجملة .

وأيضاً: فإنه لا يمكن جعله مجازاً عن اتفاق الأمة على الحكم؛ لأنه لا مناسبة البتة بين الطريق المسلوك، وبين اتفاق أمة محمد ﷺ على شيء من الأحكام، وشرط حسن التجوز حصول المناسبة .

سلمنا أنه يجوز جعله مجازاً عن ذلك الاتفاق، لكن يجوز أيضاً جعله مجازاً عن الدليل، الذي لأجله اتفقوا على ذلك الحكم، فإنهم إذا أجمعوا على الشيء فإما أن يكون الإجماع عن استدلال أو لا عن استدلال فإن كان عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان: الفتوى والاستدلال عليه، فلم كان حمل الآية على الفتوى أولى من حملها على الاستدلال؟ بل هذا أولى، فإن بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه الشيء مشابهة، فإنه كما أن الحركة البدنية في الطريق المسلوكة توصل البدن إلى المطلوب، هكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن إلى المطلوب، والمثابرة إحدى جهات حسن المجاز .

وإذا كان كذلك كانت الآية تقتضي إيجاب اتباعهم في سلوك الطريق الذي لأجله اتفقوا على الحكم، ويرجع حاصله إلى إيجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم، وحينئذٍ يخرج الإجماع عن كونه حجة .

وأما إن كان إجماعهم لا عن استدلال، فالقول لا عن استدلال خطأ، فيلزم إجماعهم على الخطأ، وذلك يقدر في صحة الإجماع .

ثم قال: سلمنا دلالة الآية على وجوب المتابعة، لكنها إما أن تدل على وجوب متابعة بعض المؤمنين أو كلهم .

الأول: باطل لأن لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق؛ لأن إجماع البعض غير معتبر بالإجماع، ولأن أقوال الفرق متناقضة.

والثاني: مسلم، ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى يوم القيامة فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين، فلا يكون إجماعهم إجماع كل المؤمنين.

فإن قلت: المؤمنين هم المصدقون وهم الموجودون، وأما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا بمؤمنين.

قلت: إذا وجد أهل العصر الثاني ففي العصر الثاني لا يصح بأن أهل العصر الأول هم كل المؤمنين، فلا يكون إجماع أهل العصر الأول عند حضور أهل العصر الثاني قولاً لكل المؤمنين، فلا يكون إجماع أهل العصر الأول حجة على أهل العصر الثاني.

سلمنا: أن أهل العصر هم كل المؤمنين، لكن الآية إنما نزلت في زمان الرسول ﷺ فتكون الآية مختصة بمؤمني ذلك الوقت، وهذا يقتضي أن يكون إجماعهم حجة، لكن التمسك بالإجماع إنما ينفع بعد وفاة الرسول ﷺ فمهما لم يثبت أن الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم إلى بعد وفاة الرسول ﷺ وأنها اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد، لم تدل هذه الآية على صحة ذلك الإجماع، ولكن ذلك غير معلوم في شيء من الإجماعات الموجودة في المسائل، بل المعلوم خلافه؛ لأن كثيراً منهم مات زمان حياة النبي ﷺ فسقط الاستدلال بهذه الآية.

ثم قال: سلمنا دلالة الآية على كون الإجماع حجة، لكن دلالة قطعية أم ظنية؟ الأول ممنوع والثاني مسلم، لكن المسألة قطعية، فلا يجوز التمسك فيها بالأدلة الظنية.

قال: فإن قلت: إنا نجعل هذه المسألة ظنية. قلت: إن أحداً من الأئمة لم يقل إن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني، بل كلهم نفوا ذلك، فإن منهم من نفى كونه دليلاً أصلاً، ومنهم من جعله دليلاً قاطعاً، فلو أثبتناه دليلاً ظنياً لكان هذا تخطئة لكل الأئمة، وذلك يقدح في الإجماع.

والعجب من الفقهاء أنهم أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار، وأجمعوا على أن المنكر لما تدل عليه هذه العمومات لا يكفر، ولا يفسق، إذا كان ذلك الإنكار لتأويل، ثم يقولون: الحكم الذي دل عليه الإجماع مقطوع به ومخالفه كافر

أو فاسق، فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل، وذلك غفلة عظيمة .
سلمنا: دلالة هذه الآية على أن الإجماع حجة، لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل: أما الكتاب: فكل ما فيه منع لكل الأمة من القول بالباطل والفعل الباطل كقوله: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] والنهي عن الشيء لا يجوز، إلا إذا كان المنهي عنه متصوراً.
وأما السنة فكثيرة منها قصة معاذ، فإنه لم يجر فيها ذكر الإجماع، ولو كان ذلك مدركاً شرعياً لما جاز الإخلال بذكره عند اشتداد الحاجة إليه؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

ومنها: قوله ﷺ: «لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي»^(١).
ومنها قوله ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضهم رقاب بعض»^(٢).
وقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»^(٣).
وقوله ﷺ: «تعلموا الفرائض، وعلموها الناس فإنها أول ما ينسى»^(٤).
وقوله ﷺ: «من أشراط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل»^(٥).
وهذه الأحاديث بأسرها تدل على خلو الزمان عنم يقوم بالواجبات.
وأما المعقول فمن وجهين:

الأول: أن كل واحد من الأمة جاز الخطأ عليه، فوجب جوازه على الكل، كما أنه لو كان كل واحد من الزنج أسود كان الكل أسود الأمة.

الثاني: أن ذلك الإجماع إما أن يكون لدلالة أو لأمانة، فإن كان لدلالة

-
- (١) ورد بلفظ شرار الخلق أو الناس، انظر ما أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٥٠/١٥) رقم (٦٨٤٦)، والحاكم في المستدرک (٥٠٣/٤) رقم (٨٤٠٩)، ومسلم في الصحيح (١٥٢٤/٣)، وأحمد في المسند (٣٩٤/١) رقم (٣٧٣٥).
(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٥٦/١) رقم (١٢١)، ومسلم في الصحيح (٨١/١) رقم (٦٥).
(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٥٠/١) رقم (١٠٠)، ومسلم في الصحيح (٢٠٥٨/٤) رقم (٢٦٧٣).
(٤) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٦٣/٤) رقم (٦٣٠٥)، والدارقطني في السنن (٨٢/٤) رقم (٤٦)، وأبو يعلى في المسند (٤٤١/٨) رقم (٥٠٢٨)، والطبراني في المعجم الأوسط (٤/٢٣٧) رقم (٤٠٧٥).
(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٠٠٥/٥) رقم (٤٩٣٣)، وابن حبان في الصحيح (١٧١/١٥) رقم (٦٧٦٨)، وأبو يعلى في المسند (٢٠٩/١١) رقم (٦٣٢٣).

فالواقعة التي أجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة، ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لأجله أجمعوا، وكان ينبغي اشتهاً تلك الدلالة، وحينئذ لا يبقى في التمسك بالإجماع فائدة، وإن كان لأمانة فهو محال؛ لأن الأمارات يختلف حال الناس فيها، فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها، ولأن في الأمة من لم يقل بكون الأمانة حجة، فلا يمكن اتفاقهم لأجل الأمانة على الحكم وإن كان لا لدلالة، ولا لأمانة، كان ذلك خطأ بالإجماع، فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل، وذلك قاذح في الإجماع، هذا كلام صاحب «المحصول»^(١) وقد أسقطنا منه ما فيه ضعف، وما اشتمل على تعسف، وفي الذي ذكرناه ما يحتمل المناقشة.

وقد أجاب عن هذا الذي ذكرناه عنه بجوابات متعسفة، يستدعي ذكرها ذكر الجواب عليها منا، فيطول البحث جداً، ولكنك إذا عرفت ما قدمناه كما ينبغي، علمت أن الآية لا تدل على مطلوب المستدلين بها.

ومن جملة ما استدلوأ به قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

فأخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطاً، 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 لا يقدمون 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. وهذا تقدير الاستدلال بهذه الآية.

وأجيب: بأن عدالة الرجل عبارة عن قيامه بأداء الوجبات، واجتناب المقبحات، وهذا من فعله وقد أخبر سبحانه أنه جعلهم وسطاً فاقترض ذلك أن كونهم وسطاً من فعل الله، وذلك يقتضي أن يكون غير عدالتهم التي ليست من فعل الله.

وأجيب أيضاً بأن الوسط اسم لما يكون متوسطاً بين شيئين، فجعله حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك، وهو خلاف الأصل.

(١) المحصول (٤/٦٥).

سلمنا أن الوسط من كل شيء خياره، فلم قلت: بأن خبر الله تعالى عن خيرية قوم يقتضي اجتنابهم لكل المحظورات؟ ولم لا يقال: إنه يكفي فيه اجتنابهم للكبائر، وأما للصغائر فلا، وإذا كان كذلك فيحتمل أن الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم.

ومما يؤيد هذا أنه سبحانه حكم بكونهم عدولاً ليكونوا شهداء على الناس، وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة.

سلمنا أن المراد اجتنابهم الصغائر والكبائر لكنه سبحانه قد بين أن اتصافهم بذلك ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تكون في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هنالك؛ لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حال الأداء، لا حال التحمل.

سلمنا وجوب كونهم عدولاً في الدنيا، لكن المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول الآية، وإذا كان كذلك فهذا يقتضي عدالة أولئك دون غيرهم.

وقد أجيب عن هذا الجواب: بأن الله سبحانه عالم بالباطن والظاهر، فلا يجوز أن يحكم بعدالة أحد إلا والمخبر عنه مطابق للخبر، فلما أطلق الله سبحانه القول بعدالتهم، وجب أن يكونوا عدولاً في كل شيء، بخلاف شهود الحاكم، حيث تجوز شهادتهم، وإن جازت عليهم الصغيرة؛ لأنه لا سبيل للحاكم إلى معرفة الباطن، فلا جرم اكتفى بالظاهر.

وقوله: الغرض من هذه العدالة أداء هذه الشهادة في الآخرة، وذلك يوجب عدالتهم في الآخرة، لا في الدنيا.

يقال: لو كان المراد صيرورتهم عدولاً في الآخرة، لقال: سنجعلكم أمة وسطاً، ولأن جميع الأمم عدول في الآخرة، فلا يبقى في الآية تخصيص لأمة محمد ﷺ بهذه الفضيلة.

قوله المخاطب بهذا الخطاب لمن كان موجوداً عند نزول الآية ممنوع، وإلا لزم اختصاص التكليف الشرعية بمن كان موجوداً عند النزول وهو باطل.

ولا يخفك ما في هذه الأجوبة من الضعف، وعلى كل حال 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 أخبرنا 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 استدلوا به قوله سبحانه: ﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] 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 آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف، وهو خلاف المنصوص، والتخصيص بالصحابة لا يناسب وروده في مقابلة أمم سائر الأنبياء.

وأجيب: بأن الآية مهجورة الظاهر؛ لأنها تقتضي اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف، والمعلوم خلافه، ولو سلمنا ذلك لم نسلم أنهم يأمرون بكل معروف.

هكذا قيل في الجواب، ولا يخفك 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 أن إجماعهم يصير قرينة على أن في الكتاب والسنة ما دل على ما أجمعوا عليه، وأما أنه 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^(١).

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»^(٢).

(١) المحصول (٧٨/٤).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (١٣٠٣/٢) رقم (٣٩٥٠)، والحاكم في المستدرک (٢٠٢/١) رقم (٣٩٨)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤٦٦/٤) رقم (٢١٦٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٩٢/٢) رقم (٣٤٨٣)، وانظر شرح النووي على صحيح مسلم (٦٧/١٣).

وتقرير الاستدلال بهذا الحديث أن عمومه ينفي وجود الضلالة، والخطأ ضلالة، فلا يجوز الإجماع عليه، فيكون ما أجمعوا عليه حقاً.

وأخرج أبو داود عن أبي مالك الأشعري عنه رضي الله عنه أنه قال: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال، أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»^(١).

وأخرج الترمذي عن ابن عمر عنه رضي الله عنه أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار»^(٢).

وأخرج ابن أبي عاصم عن أنس مرفوعاً نحوه بدون قوله: «ويد الله مع الجماعة» إلخ^(٣).

ويجاب عنه بمنع كون الخطأ المظنون ضلالة.

وأخرج البخاري ومسلم من حديث المغيرة أنه رضي الله عنه قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»^(٤).

وأخرج نحوه مسلم والترمذي وابن ماجه من حديث ثوبان.

وأخرج نحوه مسلم أيضاً من حديث عقبة بن عامر.

ويجاب عن ذلك بأن غاية ما فيه أنه رضي الله عنه أخبر عن طائفة من أمته بأنهم يتمسكون بما هو الحق، ويظهرون على غيرهم، فأين هذا من محل النزاع.

ثم قد ورد تعيين الأمر الذي يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه، فأخرج مسلم من حديث عقبة مرفوعاً: «لا تزال عصاة من أمتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك»^(٥) ومن جملة ما استدلوا به حديث يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، وقد قدمنا أنه غير صحيح.

وأخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد وأبو داود من حديث عمران بن حصين

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٩٨/٤) رقم (٤٢٥٣)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٩٢/٣) رقم (٣٤٤٠).

(٢) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٤٦٦/٤) رقم (٢١٦٧).

(٣) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٤٦٦/٤) رقم (٢١٦٦).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٦٦٧/٦) رقم (٦٨٨١)، ومسلم في الصحيح (١٣٧/١) رقم (١٥٦).

(٥) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٥٠/١٥) رقم (٦٨٣٦)، والحاكم في المستدرک (٥٠٣/٤) رقم (٨٤٠٩)، ومسلم في الصحيح (١٥٢٤/٣) رقم (١٩٢٤).

وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعاً لزهير: «لا يزال هذا الدين قائماً تقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة»^(١).

ومن جملة ما استدلوا به حديث: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»^(٢). أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم في «مستدركه» من حديث أبي ذر. وليس فيه إلا المنع من مفارقة الجماعة 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 تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فلا يرجع في تبين الأحكام إلا إليه، وقوله سبحانه: ﴿فَإِنْ نَنزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ قَرَدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] والرد إلى الله والرد إلى الرسول والرد 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 حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب، ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه 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 لدفع ذلك اكتفاء بهذا الذي حررناه هنا.

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٥١/١٥) رقم (٦٨٣٧)، والحاكم في المستدرک (٤٩٦/٤) رقم (٨٣٨٨)، ومسلم في الصحيح (١٤٥٣/٣) رقم (١٨٢٢).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في الصحيح (١٩٥/٣) رقم (١٨٩٥)، والحاكم في المستدرک (١٥٠/١) رقم (٢٥٩)، وأبو داود في السنن (٢٤١/٤) رقم (٤٧٥٨)، والترمذي في الجامع الصحيح (١٤٨/٥) رقم (٢٨٦٣).

البحث الثالث

في كون الإجماع حجة قطعية أو ظنية

اختلف القائلون بحجية الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية، فذهب جماعة منهم إلى أنه حجة قطعية^(١)، وبه قال الصيرفي وابن برهان، وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة. وقال الأصفهاني: إن هذا القول هو المشهور، وأنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين، قال: بحث يكفر مخالفه أو يضلل ويدع.

وقال جماعة، منهم الرازي^(٢)، والآمدي: إنه لا يفيد إلا الظن.

وقال جماعة^(٣) بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعترفون فيكون حجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية. وقال البزدوي وجماعة من الحنفية: الإجماع مراتب، فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد، واختار بعضهم في الكل أنه ما يوجب العمل لا العلم فهذه مذاهب أربعة.

ويتفرع عليها الخلاف في كونه يثبت بأخبار الآحاد والظواهر أم لا، فذهب الجمهور إلى أنه لا يثبت بهما، قال القاضي في «التقريب»: وهو الصحيح.

وذهب جماعة إلى ثبوته بهما في العمل خاصة ولا ينسخ به قاطع كالحال في أخبار الآحاد فإنها تقبل في العمليات لا في العلميات. وقال: دل الدليل على قبولها في العمليات.

وأجاب الجمهور عن هذا بأن أخبار الآحاد قد دل الدليل على قبولها، ولم يثبت مثل ذلك في الإجماع، فإن ألحقناه بها كان إلحاقاً بطريق القياس ولا يجري ذلك في الأصول لأنها قواعد الشريعة فلا تنعقد لمجرد القياس وصحح هذا القول عبد الجبار والغزالي.

(١) البحر المحيط (٤/٤٤٣).

(٢) المحصول (٤/٦٤).

(٣) البحر المحيط (٤/٤٤٣ - ٤٤٤).

قال الرازي في «المحصول»^(١): الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافاً لأكثر الناس المظنون، لأن ظن وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون، ولأن الإجماع نوع من الحجة، فيجوز التمسك بمظنونه، كما يجوز بمعلومه، قياساً على السنة ولأننا قد بينا أن أصل الإجماع قاعدة ظنية فكيف القول في تفاصيله. انتهى.

قال الآمدي: والمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به، وعلى عدم اشتراطه، فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع، ومن لم يشترط لم يمنع^(٢).

وكلام الجويني يشعر بأن الخلاف ليس مبنياً على هذا الأصل، بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع ظني.

وإذا قلنا بالاكْتفاء بالآحاد في نقله كالسنة، فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات منزلة الظن الحاصل من نقل العدول؟ قال ابن الأنباري: فيه خلاف.

(١) المحصول (٦٤/٤).

(٢) الأحكام للآمدي (٤٠٥/١).

البحث الرابع

ما ينقد به الإجماع

اختلفوا فيما ينقد 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.

وحكى عبد الجبار عن قوم، أنه يجوز أن يكون عن غير مستند، وذلك بأن يوفقههم الله لاختيار الصواب، من دون مستند، وهو ضعيف؛ لأن القول في دين الله لا يجوز بغير دليل.

وذكر الآمدي أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع، ورد عليه بأن ظاهر الخلاف في الوقوع، 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.

وجعل الماوردي والرويانى أصل الخلاف، هل الإلهام دليل أم لا، وقد اتفق القائلون بأنه لا بد له من مستند، إذا كان عن دلالة، واختلفوا فيما إذا كان عن أمانة فقبل بالجواز مطلقاً، سواء كانت الإمارة جلية أو خفية.

قال الزركشي في «البحر»: ونص عليه الشافعي فجوز الإجماع عن قياس^(١)، وهو قول الجمهور قال الرويانى: وبه قال عامة أصحابنا، وهو المذهب.

قال ابن القطان: لا خلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الإجماع عنه، في قياس المعنى على المعنى، وأما قياس الشبه فاختلفوا فيه على وجهين، وإذا وقع عن الأمانة وهي المفيدة للظن وجب أن يكون الظن صواباً للدليل الدال على العصمة.

والثاني: المنع مطلقاً، وبه قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري، فالظاهرية منعه لأجل إنكارهم القياس، وأما ابن جرير فقال: القياس حجة. ولكن الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعاً بصحته، واحتج ابن القطان على ابن جرير بأنه قد وافق على وقوعه عن خبر الواحد، وهم مختلفون فيه فكذلك القياس^(٢).

ويجاب عنه: بأن خبر الواحد قد أجمعت عليه الصحابة بخلاف القياس.

(١) البحر المحيط (٤/٤٥١).

(٢) المحصول (٤/١٨٧ - ١٩٠)، والمعتمد (٢/٤٩٥ - ٥٢٤).

والمذهب الثالث: التفصيل بين كون الأمانة جلية فيجوز انعقاد الإجماع عنها أو خفية، فلا يجوز، حكاه ابن الصباغ عن بعض الشافعية^(١).

والمذهب الرابع: أنه لا يجوز الإجماع إلا عن أمانة، ولا يجوز عن دلالة، للاستغناء بها عنه، حكاه السمرقندي في «الميزان» عن مشايخهم، وهو قادح فيما نقله البعض من الإجماع على جواز انعقاد الإجماع عن دلالة.

ثم اختلف القائلون بجواز انعقاد الإجماع عن غير دليل، هل يكون حجة^(٢). فذهب الجمهور إلى أنه حجة.

وحكى ابن فورك وعبد الوهاب وسليم الرازي عن قوم منهم أنه لا يكون حجة.

ثم اختلفوا: هل يجب على المجتهد أن يبحث عن مستند الإجماع أم لا؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق: لا يجب على المجتهد طلب الدليل وقع الإجماع به، فإن ظهر له ذلك أو نقل إليه كان أحد أدلة المسألة.

قال أبو الحسن السهيلي: إذا أجمعوا على حكم ولم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره، فإنه يجب المصير إليه؛ لأنهم لا يجمعون إلا عن دلالة، ولا يجب معرفتها.

(١) البحر المحيط (٤/٤٥٣).

(٢) البحر المحيط (٤/٤٥٤).

البحث الخامس

بحث اعتبار المجتهد المبتدع في الإجماع

هل يعتبر في الإجماع المجتهد المبتدع، إذا كانت بدعته تقتضي تكفيره؟
فقليل: لا يعتبر في الإجماع. قال الزركشي: بلا خلاف، لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة^(١)، وإن لم يعلم هو كفر نفسه. قال الصفي الهندي: لو ثبت لكان يمكن الاستدلال بإجماعنا على كفره، بسبب ذلك الاعتقاد؛ لأنه إنما ينعقد إجماعنا وحده على كفره لو ثبت كفره وإثبات كفره بإجماعنا وحده دور.
وأما إذا وافقنا هو على أن ما ذهب إليه كفر، فحينئذٍ يثبت كفره؛ لأن قوله معتبر في الإجماع على أنه كافر، لا لإجماعنا وحده.
وأما إذا اعتقد ما لا يقتضي التكفير، بل التضليل والتبديع فاختلّفوا فيه على أقوال: **الأول:** اعتبار قوله في الإجماع لكونه من أهل الحل والعقد، قال الهندي: «هو الصحيح».

الثاني: لا يعتبر، قال: الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنة: لا يعتبر في الإجماع وفاق: القدريّة^(٢) والخوارج والرافضة.
وهكذا رواه أشهب عن مالك ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعي ورواه أبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن. وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث.
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؛ لأنهم ليسوا من أهله.

قال ابن القطان: الإجماع عندنا إجماع أهل العلم، فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه.

(١) البحر المحيط (٤/٤٦٧).

(٢) القدريّة هم نفاة القدر، ظهرت في البصرة من أشهرهم غيلان الدمشقي.

قال: قال أصحابنا في الخوارج: لا مدخل لهم في الإجماع، والاختلاف؛ لأنهم ليس لهم ينقلون عنه، لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين. وممن اختار أنه لا يعتد به من الحنفية أبو بكر الرازي ومن الحنابلة القاضي أبو يعلى واستقرأه من كلام أحمد لقوله: لا يشهد عندي رجل ليس هو عندي بعدل، وكيف أجوز حكمه. قال القاضي: يعني الجهمي.

القول الثالث: أنه لا ينعقد عليه الإجماع، وينعقد على غيره، يعني أنه يجوز له مخالفة من عداه إلى ما أدى إليه اجتهاده، ولا يجوز لأحد أن يقلده، كذا حكاها الآمدي وتابعه المتأخرون.

القول الرابع: التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية، فلا يعتبر في الإجماع، وبين من لم يكن داعية، فيعتبر، حكاها ابن حزم في كتاب «الإحكام» ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين، قال: وهو قول فاسد، لأننا نراعي العقيدة. قال القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق: 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 كالعامي، الذي لا معرفة له.

ولا يخفأك 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 الأكثر والمحققون.

وقال صاحب «المفهم»: «جل الفقهاء والأصوليين أنه لا يعتد بخلافهم، بل هم من جملة العوام، وإن 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 خلاف الظاهرية وزناً؛ لأن معظم الشريعة 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 مذاهب غيرهم، من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جداً.

البحث السادس

اعتبار التابعي المجتهد المدرّك لعصر الصحابة في الاجتهاد

إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد: لم ينعقد إجماعهم إلا به، كما حكاه جماعة منهم القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ وابن السمعاني وأبو الحسن السهيلي.

قال القاضي عبد الوهاب: إنه الصحيح، ونقله السرخسي من الحنفية عن أكثر أصحابهم. قال: ولهذا قال أبو حنيفة: لا يثبت إجماع الصحابة في الإشعار؛ لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه، وهو ممن أدرك عصر الصحابة، فلا يثبت إجماعهم بدون قوله.

والوجه في هذا القول: أن الصحابة عند إدراك بعض مجتهدي التابعين لهم هم بعض الأمة لا كلها، وقد سئل ابن عمر عن فريضة فقال: أسألو ابن جبير فإنه أعلم بها، وكان أنس يسأل فيقول: سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا.

وسئل ابن عباس عن ذبح الولد، فأشار إلى مسروق فلما بلغه جوابه تابعه عليه.

وقال جماعة: إنه لا يعتبر المجتهد التابعي، الذي أدرك عصر الصحابة في إجماعهم، وهو مروى عن إسماعيل بن علية ونفاة القياس، وحكاة الباجي عن ابن خويز منداد واختاره ابن برهان في «الوجيز».

وقيل: إن بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة، ثم وقعت حادثة فأجمعوا عليها، وخالفهم لم ينعقد إجماعهم، وإن أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد، فمن اعتبر انقراض العصر اعتد بخلافه، ومن لم يعتبره لم يعتد بخلافه. وقال القفال: إذا عاصرهم وهو غير مجتهد، ثم اجتهد ففيه وجهان: يعتبر أو لا يعتبر.

قال بعضهم: إنه إذا تقدم إجماع الصحابة على اجتهاد التابعي، فهو محجوج بإجماعهم قطعاً.

قال الآمدي : القائلون بأنه لا ينعقد إجماعهم دونه اختلفوا : فمن لم يشترط انقراض العصر ، قال : إن كان من أهل الاجتهاد قبل إجماع الصحابة لم ينعقد إجماعهم مع مخالفته وإن بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم لم يعتد بخلافه . قال : وهذا مذهب الشافعي وأكثر المتكلمين ، وأصحاب أبي حنيفة ، وهي رواية عن أحمد ومن اشترط انقراض العصر قال : لا ينعقد إجماع الصحابة به مع مخالفته سواء كان مجتهداً حال إجماعهم أو صار مجتهداً بعد ذلك في عصرهم ، وإن بلغ الاجتهاد حال انعقاد إجماعهم أو بعد ذلك في عصرهم .

قال : وذهب قوم إلى أنه لا عبرة بمخالفته أصلاً ، وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في الرواية الأخرى .

البحث السابع

في حجية 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^(١).

وقال أبو حنيفة: إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمنا، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم.

قال أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل»: النقل عن داود بما إذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة، فأما إذا أجمعوا على حكم من جهة القياس، فاختلفوا فيه.

وقال ابن وهب: ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط، وهو قول لا يجوز خلافه؛ لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف.

فإن قيل: فما تقولون في إجماع من بعدهم؟ قلنا: هذا لا يجوز لأمرين^(٢):

أحدهما: أن النبي ﷺ أنبأ عن ذلك فقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين»^(٣).

والثاني: أن سعة أقطار الأرض وكثرة العدد لا تمكن من ضبط أقوالهم، ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبه.

(١) البحر المحيط (٤/٤٧٠).

(٢) البحر المحيط (٤/٤٨٣).

(٣) سبق تخريجه ص (١٧٥).

البحث الثامن

في حجية إجماع أهل المدينة

إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس حجة عند الجمهور، لأنهم بعض^(١) 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، وإن ذلك عندي معيب. وقال الجرجاني: إنما أراد مالك الفقهاء السبعة وحدهم، والمشهور عنه الأول.

ويشكل على ما روي عن مالك من حجية إجماع أهل المدينة أنه قال في «الموطأ» في باب العيب في الرقيق: إجماع أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز، ولا يبرئ من العيب أصلاً علمه أو جهله، ثم خالفهم، فلو كان يرى أن إجماعهم حجة، لم تسع مخالفته.

قال الباجي: إنما أراد مالك بحجية إجماع أهل المدينة، فيما كان طريقه النقل المستفيض، كالصاع، والمد، والأذان، والإقامة، وعدم وجوب الزكاة في الخضروات، مما تقتضي العادة بأن يكون في زمن النبي ﷺ فإنه لو تغير عما كان عليه لعلم، فأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء، وحكاه القاضي في «التقريب» عن شيخه الأبهري. وقيل: يرجح نقلهم عن نقل غيرهم.

وقد أشار الشافعي إلى هذا في القديم، ورجح رواية أهل المدينة على غيرهم وحكى يونس بن عبد الأعلى قال: قال الشافعي: إذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شيء، فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق، وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به.

وقال القاضي عبد الوهاب: إجماع أهل المدينة على ضربين نقلي واستدلالي، فالأول على ثلاثة أضرب، منه نقل شرع مبتدأ من جهة النبي ﷺ، من قول أو فعل أو إقرار، **فالأول**: كنقلهم الصاع والمد والأذان، والإقامة والأوقات، والأجناس، ونحوه.

(١) المحصول (٤/١٦٢).

والثاني: نقلهم المتصل كعهدة الرقيق، وغير ذلك، **والثالث:** كتركهم أخذ الزكاة من الخضروات، مع أنها كانت تزرع بالمدينة، وكان النبي ﷺ والخلفاء بعده لا يأخذونها منها قال: وهذا النوع من إجماعهم حجة يلزم عندنا المصير إليه، وترك الأخبار والمقاييس به، لا اختلاف بين أصحابنا فيه. قال: والثاني وهو إجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا بمرجح، وهو قول أبي بكر وأبي يعقوب الرازي، والقاضي أبي بكر، وابن فورك، والطيالسي، وأبي الفرج والأبهري، وأنكر كونه مذهباً لمالك.

ثانيها: إنه مرجح، وبه قال بعض أصحاب الشافعي.

ثالثها: إنه حجة وإن لم يحرم خلافه وإليه ذهب قاضي القضاة أبو الحسين بن عمر.

قال أبو العباس القرطبي: أما الضرب الأول فينبغي أن لا يختلف فيه، لأنه من باب النقل المتواتر، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار، كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي، فإنهم عدد كثير وجم غفير، تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق، ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر.

ثم قال: والنوع الاستدلالي إن عارضه خبر فالخبر أولى، عند جمهور أصحابنا وقد صار جماعة من أصحابنا إلى أنه أولى من الخبر، بناء منهم على أنه إجماع وليس بصحيح؛ لأن المشهود له بالعصمة إجماع كل الأمة لا بعضها.

وإجماع أهل الحرمين، مكة والمدينة، وأهل المصرين، البصرة والكوفة، ليس بحجة^(١)؛ لأنهم بعض الأمة وقد زعم بعض أهل الأصول أن إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين حجة، ولا وجه لذلك، وقد قدمنا بقول 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.

قال الزركشي: وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر، بل في عصر الصحابة فقط^(٢)، قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي قيل: إن المخالف أراد

(١) البحر المحيط (٤/٤٩٠).

(٢) البحر المحيط (٤/٤٩٠).

زمن الصحابة والتابعين، فإن كان هذا مراده فمسلم لو اجتمع العلماء في هذه البقاع، وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها وذهب الجمهور إلى أن إجماع الأمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ليس بحجة لأنهم بعض الأئمة. وذهب الجمهور أيضاً إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة 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 باللذين 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 حجة قول الخلفاء أو بعضهم، لكان حديث: «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد»^(٣) يفيد حجة قول ابن مسعود. وحديث: «إن أبا عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة»^(٤) يفيد حجة قوله وهما حديثان صحيحان؛ وهكذا حديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٥) يفيد حجة وقول كل واحد منهم، وفيه مقال معروف؛ لأن في رجاله عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه وهما ضعيفان جداً، بل قال ابن معين: إن عبد الرحيم كذاب.

وقال البخاري: متروك، وكذا قال أبو حاتم وله طريق أخرى فيها حمزة النصيبي وهو ضعيف جداً. قال البخاري: منكر الحديث. وقال ابن معين: لا يساوي فلساً، وقال ابن عدي: عامة مروياته موضوعة، وروى أيضاً من طريق جميل بن زيد وهو مجهول.

* * *

- (١) أخرجه أبو داود في السنن (٢٠٠/٤) رقم (٤٦٠٤)، وابن ماجه في السنن (١٥/١) رقم (٤٢)، والحاكم في المستدرک (١٧٥/١) رقم (٣٣٠)، وانظر فتح الباري (٢١٤/١٣).
- (٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٧٩/٣) رقم (٤٤٥١)، والترمذي في الجامع الصحيح (٦٠٩/٥) رقم (٣٦٦٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٢/٥) رقم (٩٨٣٦)، وأحمد في المسند (٥/٣٨٢) رقم (٢٣٢٩٣).
- (٣) أخرجه الحاكم في المستدرک (٣٥٩/٣) رقم (٥٣٨٧)، والطبراني في المعجم الكبير (٨٠/٩) رقم (٨٤٥٨).
- (٤) أخرجه البخاري في الصحيح (١٥٩٢/٤) رقم (٤١٢٠)، ومسلم في الصحيح (١٨٨١/٤) رقم (٢٤١٩).
- (٥) سبق تخريجه ص (١٥٥).

إجماع العترة

وذهب الجمهور أيضاً إلى أن إجماع العترة وحدها ليس بحجة^(١)، وقالت الزيدية والإمامية: هو حجة، واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣] والخطأ رجس، فوجب أن يكونوا مطهرين عنه.

وأجيب: بأن سياق الآية يفيد أنه في نسائه عليهم السلام.

ويجاب عن هذا الجواب: بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها نزلت في علي وفاطمة والحسين 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 القدر، ويطلق في الشرع على العذاب كما في قوله سبحانه: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَٰبٌ﴾ [الأعراف: ٧١] وقوله: ﴿مَنْ رِجَزٍ أَلِيمٌ﴾ [سبأ: ٥] والرجز: الرجز.

واستدلوا بمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣] وبأحاديث كثيرة جداً تشتمل على مزيد شرفهم، وعظيم فضلهم، ولا دلالة فيها على حجية قولهم، وقد أبعد من استدلال بها على ذلك، وقد عرفنا: في حجية إجماع أهل الأمة ما هو الحق، ووروده على القول بحجية بعضها أولى.

(١) المحصول (٤/١٦٩).

البحث التاسع

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، وقد روي الخلاف في ذلك عن أبي عيسى الوراق وأبي عبد الرحمن الشافعي، كما حكاه عنهما الأستاذ أبو منصور^(١).

* * *

(١) البحر المحيط (٤/ ٥١٢ - ٥١٣).

البحث العاشر

عدم اشتراط انقراض عصر أهل الإجماع

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 وجماعة من المتكلمين، منهم الأستاذ أبو بكر بن فورك إلى أنه
 يشترط.

وقيل: إن كان الإجماع بالقول والفعل أو بأحدهما فلا يشترط، وإن كان
 الإجماع بالسكوت عن مخالفة القائل فيشترط، روي هذا عن أبي علي الجبائي.
 وقال الجويني: إن كان عن قياس كان شرطاً وإلا فلا.

البحث الحادي عشر

في الإجماع السكوتي

وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر ذلك 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 والمرتضى، وعزاه القاضي إلى الشافعي واختاره، وقال: إنه آخر أقوال الشافعي. وقال الغزالي، والرازي^(١)، والآمدي^(٢): إنه نص الشافعي في الجديد. وقال الجويني: إنه ظاهر مذهبه.

والقول الثاني: أنه إجماع وحجة، وبه قال جماعة من الشافعية، وجماعة من أهل الأصول، وروي نحوه عن الشافعي. قال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا في تسميته إجماعاً، مع اتفاقهم على وجوب العمل به.

وقال أبو حامد الإسفراييني: هو حجة مقطوع بها وفي تسميته إجماعاً وجهان أحدهما المنع وإنما هو حجة كالخبر، والثاني يسمى إجماعاً وهو قولنا. انتهى. 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 عن الإنكار لتعارض الأدلة عنده، أو لعدم حصول ما يفيد الاجتهاد في تلك الحادثة، إثباتاً أو نفيّاً، أو للخوف على نفسه، أو نحو ذلك من الاحتمالات^(٣).

القول الثالث: أنه حجة وليس بإجماع، قاله أبو هاشم وهو أحد الوجهين عند الشافعي كما سلف، وبه قال الصيرفي واختاره الآمدي. قال الصفي الهندي: ولم يصبر أحد إلى عكس هذا القول، يعني أنه إجماع لا حجة، ويمكن القول به كالإجماع المروي بالأحاديث عند من لم يقل بحجتيه.

القول الرابع: أنه إجماع بشرط انقراض العصر؛ لأنه يبعد مع ذلك أن يكون

(٢) الإحكام للآمدي (١/٣٦١).

(١) المحصول (٤/١٥٣).

(٣) المعتمد (٢/٥٣٣).

السكوت لا عن رضا، وبه قال أبو علي الجبائي، وأحمد في رواية عنه، ونقله ابن فورك في كتابه عن أكثر أصحاب الشافعي، ونقله الأستاذ أبو طاهر البغدادي عن الحذاق منهم، واختاره ابن القطان، والرويانى. قال الرافعي: إنه أصح الأوجه عند أصحاب الشافعي.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»: إنه المذهب، قال: فأما قبل الانقراض ففيه طريقان، إحداهما: أنه ليس بحجة قطعاً، والثانية على وجهين.

القول الخامس: أنه إجماع إن كان فتياً لا حكماً، وبه قال ابن أبي هريرة، كما حكاه عنه الشيخ أبو إسحاق، والماوردي، والرافعي، وابن السمعاني، والآمدي^(١)، وابن الحاجب.

ووجه هذا القول: أنه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم.

وقيل: وجهه أن الحاكم لا يعترض عليه في حكمه، فلا يكون السكوت دليل الرضا، ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج قوله هذا بقوله: إنا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك^(٢).

القول السادس: أنه إجماع إن كان صادراً عن حكم، لا إن كان صادراً عن فتياً، قاله أبو إسحاق المروزي، وعلل ذلك بأن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة، وحكاة ابن القطان عن الصيرفي.

القول السابع: أنه إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم، أو استباحة فرج، كان إجماعاً، وإلا فهو حجة، وفي كونه إجماعاً وجهان، حكاه الزركشي ولم ينسبه إلى قائل^(٣).

القول الثامن: إن كان الساكتون أقل كان إجماعاً، وإلا فلا، قاله أبو بكر الرازي، وحكاة شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي، قال الزركشي: وهو غريب لا يعرفه أصحابه^(٤).

القول التاسع: إن كان في عصر الصحابة كان إجماعاً وإلا فلا، قال الماوردي في «الحاوي»، والرويانى في «البحر»: إن كان في عصر الصحابة، فإذا قال الواحد منهم قولاً، أو حكم به فأمسك الباقيون، فهذا ضربان:

(٣) البحر المحيط (٤/٥٠١).

(١) الإحكام للآمدي (١/٣٠٦).

(٤) البحر المحيط (٤/٥٠١).

(٢) المحصول (٤/١٧٥).

أحدهما: مما يفوت استدراكه كإراقة دم واستباحة فرج، فيكون إجماعاً؛ لأنهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه، إذ لا يصح منهم أن ينفقوا على ترك إنكار منكر، وإن كان مما لا يفوت استدراكه، كان حجة؛ لأن الحق لا يخرج عن غيرهم، وفي كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد، وجهان لأصحابنا؛ **أحدهما:** يكون إجماعاً لا يسوغ معه الاجتهاد، **والثاني:** لا يكون إجماعاً سواء كان القول فتياً أو حكماً على الصحيح.

القول العاشر: أن ذلك إن كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه، فإنه يكون السكوت إجماعاً، وبه قال إمام الحرمين الجويني.

قال الغزالي في «المنحول»: المختار أنه لا يكون حجة إلا في صورتين:

أحدهما: سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لا في مظنة القطع، والدواعي تتوفر على الرد عليه.

الثاني: ما يسكنون عليه على استمرار العصر، وتكون الواقعة بحيث لا يبدي أحد خلافاً، فأما إذا حضروا مجلساً فأفتى واحد وسكت آخرون، فذلك اعتراض لكون المسألة مظنونة، والأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والمفتين.

القول الحادي عشر: أنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا، وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما دل على رضا الساكتين بذلك القول، واختار هذا الغزالي في «المستصفي» وقال بعض المتأخرين: إنه أحق الأقوال؛ لأن إفادة القرائن العلم بالرضا، كإفادة النطق له، فيصير كالإجماع القطعي.

القول الثاني عشر: أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنه لا أثر للسكوت، لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض إذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره، وهذا التفصيل لا بد منه على جميع المذاهب السابقة هذا في الإجماع السكوتي إذا كان سكوتاً عن قول المذهب.

مطلب الاتفاق على عمل من دون صدور قول

وأما لو اتفق أهل الحل والعقد على عمل، ولم يصدر منهم قول، واختلفوا في ذلك، فقليل: إنه كفعل رسول الله ﷺ؛ لأن العصمة ثابتة لإجماعهم، كثبوتها للشارع، فكانت أفعالهم كأفعاله، وبه قطع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وغيره، وقال الغزالي في «المنحول»: إنه المختار. وقيل: بالمنع، ونقله الجويني عن القاضي؛ إذ

لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون عدداً على فعل واحد من غير أرب فالتواطؤ عليه غير ممكن.

وقيل: إنه ممكن، ولكنه محمول على الإباحة، حتى يقوم دليل على النذب أو الوجوب، وبه قال الجويني.

قال القرافي: وهذا تفصيل حسن، وقيل: إن كل فعل خرج مخرج البيان، أو مخرج الحكم لا ينعقد به الإجماع، وبه قال ابن السمعاني.

البحث الثاني عشر

بحث الإجماع على شيء بعد الإجماع على خلافه

هل يجوز الإجماع على شيء قد وقع الإجماع على خلافه؟.

ف قيل : 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^(١). قال الرازي^(٢) : 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 هي حصول إجماع آخر^(٣). قال الصفي الهندي : ومأخذ أبي عبد الله قوي، وحكى أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل» له في هذه المسألة أنها إذا أجمعت الصحابة على قول، ثم أجمع التابعون على قول آخر، فعن الشافعي جوابان :

أحدهما : وهو الأصح، أنه لا يجوز وقوع مثله؛ لأن النبي ﷺ أخبر أن أمته لا تجتمع على ضلالة.

والثاني : لو صح وقوعه فإنه يجب على التابعين الرجوع إلى قول الصحابة، قال : وقيل : إن كل واحد منهما حق وصواب، على قول من يقول : إن كل مجتهد مصيب، وليس بشيء. انتهى.

(١) المعتمد (٤٦/٢)، والبحر المحيط (٥٢٩/٤).

(٢) المحصول (٢١١/٤).

(٣) المعتمد (٣٦/٢).

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^(١).

وقيل: هذه المسألة على وجهين:

أحدهما: أن لا يستقر الخلاف، وذلك بأن يكون أهل الاجتهاد في مهلة النظر، ولم يستقر لهم قول، كخلاف 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» وحكي الجويني والهندي: أن الصيرفي خالف في ذلك.

الوجه الثاني: أن يستقر الخلاف ويمضي عليه مدة، فقال القاضي أبو بكر بالمنع، وإليه مال الغزالي، ونقله ابن برهان في «الوجيز» عن الشافعي، وجزم به الشيخ أبو إسحاق في «اللمع»، ونقل الجويني عن أكثر أهل الأصول الجواز واختاره الرازي^(٢) والآمدي^(٣).

وقيل بالتفصيل وهو الجواز فيما كان دليل خلافه الأمانة والاجتهاد دون ما كان دليل خلافه القاطع عقلياً كان أو نقلياً، ونقل الأستاذ أبو منصور إجماع أصحاب الشافعي على أنه حجة، وبذلك جزم الماوردي والرويانى.

فأما لو وقع الخلاف بين أهل عصر، ثم ماتت إحدى الطائفتين من المختلفين، وبقيت الطائفة الأخرى، فقال الأستاذ أبو إسحاق: إنه يكون قول الباقي إجماعاً، واختاره الرازي، والهندي، قال الرازي في «المحصول»: لأن بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع^(٤).

ورجح القاضي في «التقريب»، أنه لا يكون إجماعاً، قال: لأن الميت في حكم الباقي الموجود، والباقون هم بعض الأمة لا كلها، وجزم به الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب «الجدل»، وكذا الخوارزمي في «الكافي»، وحكى أبو بكر

(١) المحصول (٤/١٣٦).

(٣) الإحكام للآمدي (١/٣٩٤).

(٢) المحصول (١/٣٣٦ - ٣٣٨).

(٤) المحصول (٤/١٤٢).

الرازي في هذه المسألة قولاً ثالثاً، فقال: إن لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة؛ لأن قول الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلو منه زمان، وقد شهدت ببطلان قول المنقرضة، فوجب أن يكون قولها حجة، وإن سوغوا فيه الاجتهاد لم يصير إجماعاً، لإجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف.

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، قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول الجمهور، قال إلكيا: إنه الصحيح، وبه الفتوى، وجزم به القفال الشاشي، والقاضي أبو الطيب الطبري، والرويانى والصيرفي، ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلمين، وحكى ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود.

القول الثاني: الجواز مطلقاً، حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية، والظاهرية، ونسبه جماعة منهم القاضي عياض إلى داود، وأنكر ابن حزم على من نسبه إلى داود.

القول الثالث: أن ذلك القول الحادث بعد القولين إن لزم منه رفعهما لم يجز إحداثه وإلا جاز، وروى هذا التفصيل عن الشافعي، واختاره المتأخرون من أصحابه، ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب واستدلوا له بأن القول الحادث الراجع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه، والقول الحادث الذي لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه.

ومثل الاختلاف على قولين الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك، فإنه يأتي في القول الزائد على الأقوال التي اختلفوا فيها ما يأتي في القول الثالث من الخلاف.

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^(١).

(١) البحر المحيط (٤/٥٤١).

البحث الخامس عشر

في إحداه دليل أو تأويل غير الدليل

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.

قال ابن القطان: وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم، ويكون إجماعاً على الدليل لا على الحكم.

وأجيب عنه: بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها، نعم إن أجمعوا على إنكار الدليل الثاني لم يجز إحداه لمخالفة الإجماع.

وذهب بعض أهل العلم إلى الوقف.

وذهب ابن حزم إلى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز.

وذهب ابن برهان إلى تفصيل آخر بين الدليل الظاهر فلا يجوز إحداه وبين الخفي فيجوز، لجواز اشتباهه على الأولين.

قال أبو الحسين البصري: إلا أن يكون في صحة ما استدلو به إبطال ما أجمعوا عليه^(١). وقال سليم الرازي: إلا أن يقولوا ليس فيها دليل إلا الذي ذكرناه فيمتنع.

وأما إذا عللوا الحكم بعلّة فهل يجوز لمن بعدهم أن يعلله بعلّة أخرى؟ فقال الأستاذ أبو منصور، وسليم الرازي: هي كالـدليل في جواز إحداه، إلا إذا قالوا: لا علة إلا هذه، أو تكون العلة الثانية مخالفة للعلّة الأولى في بعض الفروع، فتكون حينئذٍ الثانية فاسدة.

(١) المعتمد (٢/٥٣).

البحث السادس عشر

في إمكان وجود دليل لا معارض

هل يمكن وجود دليل لا معارض له اشتراك 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، وقيل:
 بالمنع مطلقاً. قال الرازي في «المحصول»: يجوز اشتراك الأمة في عدم العلم بما
 لم يكلفوا به لأن عدم العلم بذلك الشيء إذا كان صواباً لم يلزم من إجماعهم عليه
 محذور^(١).

وللمخالف أن يقول: لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم
 العلم به سبباً لهم، وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به.
 قال الزركشي في «البحر»: هما مسألتان^(٢):

إحدهما: هل يجوز اشتراك الأمة في الجهل بما لم يكلفوا به، فيه قولان.

الثانية: هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشارك الأمة في عدم
 العلم به.

وأما إذا ذكر واحد من المجمعين خبراً عن الرسول ﷺ، يشهد بصحة الحكم
 الذي انعقد عليه الإجماع، فقال ابن برهان في «الوجيز»: إنه يجب عليه ترك العلم
 بالحديث والإصرار على الإجماع، وقال قوم من الأصوليين: بل يجب عليه الرجوع
 إلى موجب الحديث وقال قوم: إن ذلك يستحيل، وهو الأصح من المذاهب، فإن
 الله سبحانه عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة، ولولا ذلك خرج الإجماع عن
 أن يكون قطعياً، وبناءه في «الأوسط» على الخلاف في انقراض العصر، فمن قال
 ليس بشرط منع الرجوع، ومن اشترط جوزه، والجمهور على الأول؛ لأنه يتطرق
 إلى الحديث احتمالات من النسخ والتخصيص ما لا يتطرق إلى الإجماع.

(١) المحصول (٢٠٧/٤ - ٢٠٨).

(٢) البحر المحيط (٤٥٨/٤).

البحث السابع عشر

في عدم الاعتبار بقول 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، حكى هذا القول ابن الصباغ، وابن برهان عن بعض المتكلمين، واختاره الآمدي^(١)، ونقله الجويني، وابن السمعاني، والصفني الهندي عن القاضي أبي بكر.

قال في «مختصر التقريب»: فإن قال قائل: فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأن الأمة أجمعت عليه، قلنا من الأحكام مما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام، كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما، فما هذا سبيله يطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه، وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشذ عن العوام، فقد اختلف أصحابنا في ذلك، فقال بعضهم: العوام يدخلون في حكم الإجماع، وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفاصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة في تفاصيل الأحكام، فهو مقطوع به، فهذا مساهمة منهم في الإجماع، وإن لم يعلموا على التفصيل.

ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يكونون مساهمين في الإجماع، فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها، فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الإجماع.

قال أبو الحسين في «المعتمد»: اختلفوا في اعتبار قول العامة في المسائل الاجتهادية^(٢)، فقال قوم: العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء، فإن إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر، حتى تسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم.

وقال آخرون: بل هو حجة مطلقاً.

(١) الأحكام للآمدي (١/٣٢٢).

(٢) المعتمد (٢/٢٥ - ٢٦).

وحكى القاضي عبد الوهاب، وابن السمعاني، أن العامة معتبرة في الإجماع في العام دون الخاص.

قال الروياني في «البحر»: إن اختص بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوات، وتحريم نكاح المرأة وعمتها، وخالتها، لم يعتبر وفاق العامة معهم، وإن اشترك في معرفته الخاصة والعامة، كأعداد الركعات، وتحريم بنت البنت فهل يعتبر إجماع العوام معهم، فيه وجهان: أحدهما لا يعتبر، لأن الإجماع إنما يصح عن نظر واجتهاد، والثاني يعم لاشتراكهم في العلم به.

قال سليم الرازي: إجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى إجماع العامة، فيه وجهان والصحيح أنه لا يحتاج فيه إليهم.

قال الجويني: حكم المقلد حكم العامي في ذلك، إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد.

فرع في حجية إجماع العوام

إجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في الإجماع، مع وجود مجتهدين 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

في 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، ومن عدا أهل ذلك الفن هو في حكم العوام، فمن اعتبرهم في الإجماع اعتبر غير أهل الفن، ومن لا فلا.

وخالف في ذلك ابن جني فقال في كتاب «الخصائص»: إنه لا حجة في إجماع النحاة. قال الزركشي في «البحر»: ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام، والأصولي في الأصول^(١)، وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن.

وأما الأصولي الماهر المتصرف في الفقه ففي اعتبار خلافه في الفقه وجهان حكاهما الماوردي، وذهب القاضي إلى أن خلافه معتبر، قال الجويني: وهو الحق. وذهب معظم الأصوليين منهم أبو الحسين بن القطان إلى أن خلافه لا يعتبر لأنه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة لزم أن يستفتي المفتي فيها. قال إلكيا: والحق قول الجمهور؛ لأن من أحكم الأصلين فهو مجتهد فيهما، قال الصيرفي في كتاب «الدلائل»: إجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه، سواء المتكلم وغيره، وهم الذين تلقوا العلم من الصحابة، وإن اختلفت آراؤهم، وهم القائمون بعلم الفقه، وأما من انفرد بالكلام لم يدخل في جملة العلماء فلا يعد خلافاً على من ليس مثله، وإن كانوا حذاقاً بدقائق الكلام.

(١) البحر المحيط (٤/٤٦٦).

البحث التاسع عشر

في الإجماع الذي يخالف فيه واحد من المجتهدين

إذا خالف أهل الإجماع واحد من المجتهدين فقط، فذهب الجمهور إلى لا يكون إجماعاً ولا حجة.

قال الصيرفي: ولا يقال لهذا شاذ؛ لأن الشاذ من كان في الجملة ثم شذ عنهم كيف يكون محجوجاً بهم، ولا يقع اسم الإجماع إلا به قال: إلا أن يجمعوا على شيء من جهة الحكاية، فيلزمه قبول قولهم، أما من جهة الاجتهاد فلا؛ لأن الحق قد يكون معه.

وقال الغزالي: والمذهب انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل، ونقله الآمدي عن محمد بن جرير الطبري وأبي الحسين الخياط من معتزلة بغداد.

قال الشيخ أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين: والشرط أن يجمع جمهور تلك الطبقة، ووجوههم ومعظمهم، ولسنا نشترط قول جميعهم، وكيف نشترط ذلك، وربما يكون في أقطار الأرض من المجتهدين من لم نسمع به، فإن السلف الصالح كانوا يعملون ويتسترون بالعلم فربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير، ولا يعلم به جاره.

قال: والدليل على هذا أن الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انعقدت خلافته بإجماع الحاضرين، ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النبي ﷺ إلى بعض البلدان، ومن حاضري المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك، مع اتفاق الأكثرين.

قال الصفي الهندي: والقائلون بأنه إجماع مرداهم: أنه ظني لا قطعي واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ المنهي عنه.

وأجيب عنه: بأن الشذوذ المنهي عنه هو: ما يشق عصا المسلمين لا في أحكام الاجتهاد.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: إن ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسألة، فينبغي أن لا يعتبر خلافه.

وقيل: إنه حجة، وليس بإجماع، ورجحه ابن الحاجب فإنه قال: لو قدر المخالف مع كثرة المجمعين، لم يكن إجماعاً قطعياً، والظاهر: أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف.

وقيل: إن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم ينعقد إجماع غيرهم، وإن كانوا دون عدد التواتر انعقد الإجماع دونهم، كذا حكاه الآمدي^(١).

قال القاضي أبو بكر: إنه الذي يصح عن ابن جرير.

وقيل: اتباع الأكثر أولى، ويجوز خلافه، حكاه الهندي.

وقيل: إنه لا ينعقد الإجماع مع مخالفة الاثنين دون الواحد.

وقيل: لا ينعقد مع مخالفة الثلاث دون الاثنين والواحد، حكاهما الزركشي في «البحر»^(٢).

وقيل: إن سوغت الجماعة الاجتهاد فيما يخالفهم، كان خلاف المجتهد معتداً به كخلاف ابن عباس في العول وإن أنكروه لم يعتد بخلافه، وبه قال أبو بكر الرازي، وأبو عبد الله الجرجاني من الحنفية، قال شمس الأئمة السرخسي: إنه الصحيح.

(١) الأحكام للآمدي (١/٣٣٦).

(٢) البحر المحيط (٤/٤٧٧ - ٤٧٨).

البحث الموفي عشرين

الإجماع المنقول بطريق الآحاد

الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجة، وبه قال الماوردي، وإمام الحرمين والآمدي، ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر، وحكى الرازي في «المحصول»^(١) عن الأكثر أنه ليس بحجة. فقال: الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافاً لأكثر الناس؛ لأن ظن وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون، ولأن الإجماع نوع من الحجة، فيجوز التمسك بمظنونه، كما يجوز بمعلومه، قياساً على السنة، ولأننا بينا أن أصل الإجماع فائدة ظنية، فكذا القول في تفاصيله. انتهى.

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، وعن طوائف من المتكلمين أنه لا يجوز عقلاً، 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: المشتروطون اختلفوا، فقليل إنه لا يتصور أن ينقص عدد المجمعين عن عدد التواتر ما دام التكليف بالشريعة باقياً، ومنهم من زعم أن ذلك وإن كان يتصور، لكن يقطع بأن ما ذهب إليه دون عدد التواتر ليس سبيل المؤمنين؛ لأن إخبارهم عن إيمانهم لا يفيد القطع فلا تحرم مخالفته، ومنهم من زعم أنه وإن أمكن أن يعلم إيمانهم بالقرائن لا يشترط فيه ذلك بل يكفي فيه الظهور، لكن الإجماع إنما يكون حجة لكونه كاشفاً عن دليل قاطع، وهو يوجب كونه متواتراً، وإلا لم يكن قاطعاً فيما يقوم مقام نقله متواتراً وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادراً عن عدد التواتر، وإلا لم يقطع بوجوده.

قال الأستاذ: وإذا لم يبق في العصر إلا مجتهد واحد فقوله حجة كالإجماع، ويجوز أن يقال للواحد أمة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠] ونقله الصفي الهندي عن الأكثرين.

قال الزركشي في «البحر»^(٢): وبه جزم ابن سريج في كتاب «الودائع» فقال:

(١) المحصول (٤/١٢٥).

(٢) البحر المحيط (٤/٥١٦).

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 الزكاة فكانت بمطالبة أبي بكر لها حقاً عند الكل، وما انفرد لمطالبتها غيره، هذا كلامه، خلاف إمام الحرمين فيه أولى، وهو الظاهر لأن الإجماع لا يكون إلا من اثنين فصاعداً، ونقل ابن القطان عن أبي هريرة أنه حجة.

قال إلكيا: المسألة مبنية على تصور اشتغال العصر على المجتهد الواحد، والصحيح تصوره، وإذا قلنا به ففي انعقاد الإجماع بمجرد قوله خلاف، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق. قال: والذي حمّله على ذلك أنه لم ير في اختصاص الإجماع بمحل معنى يدل عليه، فسوى بين العدد والفرد.

وأما المحققون سواء فإنهم يعتبرون العدد، ثم يقولون: المعتبر عدد التواتر، فإذا مستند الإجماع مستند إلى طرد العادة بتوبيخ من يخالف العصر الأول، وهو يستدعي وفور عدد من الأولين، وهذا لا يتحقق فيما إذا لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد، فإنه لا يظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد.

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.

وقال الماوردي: إذا قال: لا أعرف بينهم خلافاً، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد وممن أحاط بالإجماع والاختلاف لم يثبت الإجماع بقوله، وإن كان من أهل الاجتهاد فاختلف أصحابنا فأثبت الإجماع به قوم، ونفاه آخرون.

قال ابن حزم: وزعم قوم أن العالم إذا قال لا أعلم خلافاً، فهو إجماع، وهو قول فاسد، ولو قال ذلك محمد بن نصر المروزي؛ فإننا لا نعلم أحداً أجمع منه لأقوايل أهل العلم، ولكن فوق كل ذي علم عليم. وقد قال الشافعي في زكاة البقر: «لا أعلم خلافاً في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تبيع» والخلاف في ذلك مشهور، فإن قوماً 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.

المقصد الرابع

في الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ

وسنجعل لكل واحدٍ من هذه باباً مستقلاً إن شاء الله

- الباب الأول : في مباحب الأمر ، وفيه أحد عشر فصلاً
- الباب الثاني : في مباحث النهي ، وفيه ثلاثة أبحاث
- الباب الثالث : في العموم ، وفيه ثلاثون مسألة
- الباب الرابع : في الخاص والتخصيص والخصوص ، وفيه ثلاثون مسألة
- الباب الخامس : في المطلق والمقيد
- الباب السادس : في المجمل والمبين
- الباب السابع : في الظاهر والمؤول
- الباب الثامن : من المقصد الرابع في المنطوق والمفهوم
- الباب التاسع : من المقصد الرابع في النسخ

الباب الأول

في مباحث الأمر

وهي أحد عشر فصلاً

الفصل الأول

في حقيقة لفظ الأمر

قال في «المحصول»^(١) : اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص، واختلفوا في كونه حقيقة في غيره، فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة في الفعل أيضاً، والجمهور على أنه مجاز فيه، وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول المخصوص، وبين الشيء، وبين الصفة وبين الشأن والطريق^(٢).

والمختار: أنه حقيقة في القول المخصوص فقط؛ لأننا أجمعنا على أنه حقيقة في القول المخصوص، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره، دفعاً للاشتراك. انتهى. ويجاب عنه: بأن مجرد الإجماع على كون أحد المعاني حقيقة لا ينفي حقيقة ما عدها فالأولى 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، ولو كان مشتركاً لتبادر إلى الفهم جميع ما هو مشترك فيه، ولو كان متواطئاً لم يفهم منه القول المخصوص على انفراده.

واستدل أيضاً على أنه حقيقة في القول المخصوص: بأنه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد وكان يسمى الأكل أمراً والشرب أمراً، ولكان يشتق للفاعل اسم الأمر، وليس كذلك؛ لأن من قام أو قعد لا يسمى أمراً.

وأيضاً الأمر له لوازم، ولم يوجد منها شيء في الفعل، فوجب أن لا يكون الأمر حقيقة في الفعل.

وأيضاً يصح نفي الأمر عن الفعل، فيقال: ما أمر به، ولكن فعله.

وأجيب: بمنع كون من شأن الحقيقة الاطراد، وبمنع لزوم الاشتقاق في كل الحقائق، وبمنع عدم وجود شيء من اللوازم في الفعل، وبمنع تجويزهم لنفيه مطلقاً.

(١) المحصول (٩/٢).

(٢) المعتمد (٣٩/١).

واستدل القائلون بأنه حقيقة في الفعل بوجهين^(١):

الأول: أن أهل اللغة يستعملون لفظ الأمر في الفعل، وظاهر الاستعمال الحقيقية، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾ [هود: ٤٠] والمراد منه هنا العجائب التي أظهرها الله عز وجل، وقوله: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣] أي من فعله، وقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] وقوله: ﴿تَجْرَىٰ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الحج: ٦٥] وقوله: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ رَبِّ﴾ [الأعراف: ٥٤] ومن ذلك قول الشاعر:

لأمره ما يسود من يسود

وقول العرب في أمثالها المضروبة: «لأمر ما جدع قصير أنفه» والأصل في الإطلاق الحقيقة.

الوجه الثاني: أنه قد خولف بين جمع الأمر بمعنى القول وبين جمعه بمعنى الفعل فقيل في الأول: أوامر وفي الثاني أمور، والاشتقاق علامة الحقيقة.

وأجيب عن الأول: بأننا لا نسلم استعمال اللفظ في الفعل، من حيث إنه فعل، أما قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ فلا مانع من أن يراد منه القول أو الشأن، وإنما يطلق اسم الأمر على الفعل لعموم كونه شأناً لا لخصوص كونه فعلاً، وكذا الجواب عن الآية الثانية.

وأما قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ فلم لا يجوز أن يكون المراد هو القول، بل الأظهر ذلك لما تقدم من قوله: ﴿فَأَتَّبَعُوا أَمْرَ فَرَعُونَ﴾ أي أطاعوه فيما أمرهم به.

سلمنا أنه ليس المراد القول فلم لا يجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته.

وأما قوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ فلم يجوز إجراؤه على الظاهر ويكون معناه: أن من شأنه سبحانه أنه إذا أراد شيئاً وقع كلمح البصر.

وأما قوله: ﴿تَجْرَىٰ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ وقوله: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ رَبِّ﴾ فلا يجوز حمل الأمر فيهما على الفعل؛ لأن الجري والتسخير إنما حصل بقدرته لا بفعله، فوجب حمله على الشأن والطريق، وهكذا قول الشاعر المذكور والمثل المشهور.

وأما قولهم: إن الأصل الحقيقة معارض بأن الأصل عدم الاشتراك.

وأجيب عن الوجه الثاني بأنه يجوز أن يكون الأمور جمع الأمر بمعنى الشأن

(١) المحصول (٢/ ١٠ - ١٢).

لا بمعنى الفعل، سلمنا لكن لا نسلم أن الجمع من علامات الحقيقة^(١).
 واستدل أبو الحسين بقوله: بأن من قال هذا أمر لم يدر السامع أي هذه الأمور أراد، فإذا قال هذا أمر بالفعل، أو أمر فلان مستقيم، أو تحرك هذا الجسم لأمر، وجاء زيد لأمر، عقل السامع من الأول القول، ومن الثاني الشأن، ومن الثالث أن الجسم تحرك الشيء. ومن الرابع أن زيدا جاء لغرض من الأغراض، وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد بين الكل.
 وأجيب: بأن هذا التردد ممنوع، بل لا يفهم ما عدا القول إلا بقرينة مانعة من حمل اللفظ عليه، كما إذا استعمل في موضع لا يليق بالقول.

الفصل الثاني

في حد الأمر بمعنى القول

اختلف في حد الأمر بمعنى القول، فقال القاضي أبو بكر، وارتضاه جماعة من أهل الأصول: إنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به، قال في «المحصول»: وهذا خطأ لوجهين^(٢):

أما أولاً: فلأن لفظي المأمور، والمأمور به، مشتقان من الأمر، فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور.

وأما ثانياً: فلأن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر، وعند المعتزلة موافقة الإرادة، الطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور.

وقال أكثر المعتزلة في حده: إنه قول القائل لمن دونه افعَل أو ما يقوم مقامه.

قال في «المحصول»: وهذه خطأ من وجوه:

الأول: أنا لو قدرنا أن الواضع ما وضع لفظة افعَل لشيء أصلاً، حتى كانت هذه اللفظة من المهملات، ففي تلك الحالة لو تلفظ الإنسان بها مع من دونه لا يقال فيه إنه أمر، ولو أنها صدرت عن النائم، أو الساهي، أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقاً، أو على سبيل الحكاية لا يقال فيه: إنه أمر، ولو قدرنا أن الواضع وضع بإزاء معنى الأمر لفظ افعَل، وبإزاء معنى الخبر لفظة افعَل، لكان المتكلم بلفظ افعَل

(١) المعتمد (٤٢/١).

(٢) المحصول (١٦/٢).

أمراً، وبلفظ افعل مخبراً، فعلمنا أن تحديد ماهية الأمر بالصيغة المخصوصة باطل .
الوجه الثاني: أن تحديد ماهية الأمر من حيث هو أمر، وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات، فإن التركيبي قد يأمر وينهى، وما ذكروه لا يتناول إلا الألفاظ العربية .

فإن قلت: قوله أو ما يقوم مقامه احتراز عن هذين الإشكاليين اللذين ذكرتهما . قلت: قوله أو ما يقوم مقامه يعني به كونه قائماً مقامه في الدلالة على كونه طلباً للفعل، أو يعني به شيئاً آخر؟ فإن كان المراد هو الثاني فلا بد من بيانه، وإن كان المراد هو الأول صار معنى حد الأمر هو قول القائل لمن دونه: افعل أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل وإذا ذكرناه على هذا الوجه كان قولنا: الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل كافياً، وحينئذ يقع التعرض بخصوص صيغة افعل ضائعاً .

الوجه الثالث: أنا سنبين أن الرتبة غير معتبرة، وإذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول: الصحيح أن يقال: الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الأخير . انتهى .

ولا يخفأك أن ما أجاب به من هذه الوجوه الثلاثة لا يرد على ذلك الحد، أما الوجه الأول فتقدير الإهمال أو الصدور لا عن قصد ليس مما يقتضي النقض به لخروجه عن الكلام المعتبر عند أهل اللغة، وأما النقض بغير لغة العرب فغير وارد، فإن مراد من حد الأمر بذلك الحد ليس إلا باعتبار ما يقتضيه لغة العرب لا غيرها، وأما عدم اعتبار الرتبة فمصادرة على المطلوب، ويرد على الحد الذي ارتضاه آخر وقال إنه الصحيح، النهي، فإنه طلب الفعل بالقول؛ لأن الكف فعل، ويرد على قيد الاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠] والأصل الحقيقة .

وقد أورد الحد الذي ذكرته المعتزلة أنه يرد على طرده قول القائل لمن دونه افعل تهديداً أو تعجيزاً أو غيرهما، فإنه يرد لمعان كثيرة كما سيأتي، ويرد في طرده أيضاً قول القائل لمن دونه افعل، إذا صدر عن مبلغ لأمر الغير، أو حاك له، ويرد على عكسه افعل إذا صدر من الأدنى على سبيل الاستعلاء، ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى منه .

وأجيب عن الإيراد^(١) **الأول:** بأن المراد قول افعل مراداً به ما يتبادر منه عند الإطلاق .

(١) المحصول (٢/ ٣١ - ٣٤) .

وعن الثاني: بأنه ليس قولاً لغيره افعَل.

وعن الثالث: بمنع كونه أمراً عندهم لغة، وإنما سمي به عرفاً.

وقال قوم في حده: هو صيغة افعَل مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر^(١). واعترض عليه: بأنه تعريف الأمر بالأمر، ولا يعرف الشيء بنفسه، وإن أسقط هذا القيد بقي صيغة افعَل مجردة فيلزم تجرده مطلقاً، حتى عما يؤكد كونه أمراً. وأجيب عنه: بأن المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها إلى الفهم عند إطلاقها.

وقيل في حده: هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء. واعترض على عكسه باكفف، وانت، واترك، وذر، فإنها أوامر لا يصدق عليها الحد؛ لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها. واعترض على طرده بلا ترك، ولا تنت، ونحوهما؛ فإنها نواهٍ ويصدق عليها الحد.

وأجيب: بأن المحدود هو النفسي، فيلتزم أن معنى لا تترك معنى الأمر النفسي، ومعنى اكفف وذر، النهي فاطرد وانعكس. وقيل في حده: هو صيغة افعَل بإرادات ثلاث، وجود اللفظ، ودلالاتها على الأمر، والامثال.

واحترز بالأولى عن النائم، إذا يصدر عنه صيغة افعَل من غير إرادة وجود اللفظ، وبالثانية عن التهديد، والإكرام، والإهانة، ونحوها، وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ، والحاكي، فإنه لا يريد الامثال.

واعترض عليه: بأنه إن أريد بالأمر المحدود اللفظ، أي الأمر الصيغي أفسد الحد إرادة دلالتها، أي الصيغة على الأمر؛ لأن اللفظ غير مدلول عليه، وإن أريد بالأمر المحدود المعنى النفسي أفسد الحد جنسه فإن المعنى ليس بصيغة.

وأجيب: بأن المراد بالمحدود اللفظ، وبما في الحد المعنى الذي هو المطلوب، واستعمل المشترك الذي هو لفظ الأمر في معنييه اللذين هما الصيغة المعلومة، والطلب بالقرينة العقلية. وقيل في حده: إنه إرادة الفعل.

واعترض عليه بأنه غير جامع ثبوت الأمر ولا إرادة، كما في أمر السيد لعبده بحضرة من توعده السيد على ضربه لعبده بالإهلاك إن ظهر أنه لا يخالف أمر سيده،

(١) البحر المحيط (٢/٣٤٩).

والسيد يدعي مخالفة العبد في أمره، ليدفع عن نفسه الإهلاك، فإنه يأمر عبده بحضرة المتوعد له ليعصيه، ويشاهد المتوعد عصيانه، ويخلص من الهلاك، فهاهنا قد أمر وإلا لم يظهر عذره، وهو مخالف الأمر، ولا يريد منه الفعل؛ لأنه لا يريد ما يفضي إلى هلاكه، وإلا كان مريداً هلاك نفسه وإنه محال.

وأجيب عنه: بأن مثله يجيء في الطلب؛ لأن العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه، وإلا كان طالباً لهلاكه. ودفع بالمنع، لجواز أن يطلب العاقل الهلاك لغرض إذا علم عدم وقوعه.

ورد هذا الدفع: بأن ذلك إنما يصح في اللفظي، أما النفسي فالطلب النفسي كالإرادة النفسية فلا يطلب الهلاك بقلبه كما لا يريده.

وقال الآمدي: لو كان الأمر إرادة لوقعت المأمورات بمجرد الأمر؛ لأن الإرادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده فوجودها فرع وجود مقدور مخصوص، والثاني باطل؛ لأن إيمان الكفار المعلوم عدمه عند الله لا شك أنه مأمور به، فيلزم أن يكون مراداً، ويستلزم وجوده مع أنه محال^(١).

وأجيب عن هذا: بأن ذلك لا يلزم من حد الأمر بإرادة الفعل لأنه من المعتزلة^(٢) والإرادة عندهم بالنسبة إلى العباد ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر، وبالنسبة إليه سبحانه وتعالى بما في الفعل من المصلحة.

إذا تقرر لك ما ذكرناه وعرفت ما فيه، فاعلم أن 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 إثبات الأحكام. والأمر الصيغي في اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة، سواء كانت على سبيل الاستعلاء، أو لا. وعند أهل اللغة هي 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 ولم يعتبر الأشعري قيد العلو، وتابعه أكثر الشافعية، واعتبر العلو المعتزلة جميعاً إلا أبا الحسين منهم^(٣)، ووافقهم أبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، وابن السمعاني من الشافعية.

(١) الإحكام للآمدي (٢/٢٠٢ - ٢٠٣).

(٢) المعتمد (١/٤٤ - ٤٥).

(٣) المعتمد (١/٤٥).

الفصل الثالث

فيما وضعت له صيغة افعل حقيقة

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^(١).

وذكر الجويني أنه مذهب الشافعي، قيل: وهو الذي أملاه الأشعري على أصحابه.

وقال أبو هاشم، وعامة المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، وهو رواية عن الشافعي: إنها حقيقة في الندب.

وقال الأشعري والقاضي: بالوقف، فقيل: إنهما توقفاً في أنه موضوع للوجوب والندب، وقيل توقفاً بأن قالاً: لا ندري بما هو حقيقة فيه أصلاً.

وحكى السعد في «التلويح» عن الغزالي، وجماعة من المحققين أنهم ذهبوا إلى الوقف في تعيين الموضوع له حقيقة، وحكى أيضاً ابن سريج الوقف في تعيين المعنى المراد عند الاستعمال، لا في تعيين الموضوع له عنده؛ لأنه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب والندب، والإباحة، والتهديد.

وقيل: إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً، وهو قول الشافعي في رواية عنه.

وقيل: إنها مشتركة اشتراكاً لفظياً بين الوجوب والندب والإباحة.

وقيل: إنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب أي ترجيح الفعل على الترك، ونسبه شارح التحرير إلى أبي منصور الماتريدي ومشايخ سمرقند.

وقيل: إنها للقدر المشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، وهو الإذن برفع الحرج عن الفعل، وبه قال المرتضى من الشيعة.

وقال جمهور الشيعة: إنها مشتركة بين الثلاثة المذكورة. والتهديد.

(١) المحصول (٢/ ٤١).

أدلة القائلين بأنها للوجوب

استدل القائلون بأنها حقيقة في الوجوب لغة وشرعاً كما ذهب إليه الجمهور، أو شرعاً فقط كما ذهب إليه البلخي وأبو عبد الله البصري، والجويني، وأبو طالب بدليل العقل والنقل.

أما العقل، فإننا نعلم من أهل اللغة، قبل ورود الشرع أنهم أطبقوا على ذم عبد لم يمثل 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 أنها له.

واعترض: بأن استدلالهم بها على الوجوب كان في صيغ من الأمر محتفة بقرائن الوجوب، بدليل استدلالهم بكثير منها على النذب.

وأجيب: بأن استدلالهم منها على النذب إنما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقي وهو الوجوب، معينة للمعنى المجازي وهو النذب، علمنا ذلك باستقراء الواقع منهم في الصيغ المنسوب إليها الوجوب، والصيغ المنسوب إليها النذب في الكتاب والسنة، وعلمنا بالتتابع أن فهم الوجوب لا يحتاج إلى قرينة لتبادره إلى الذهن، بخلاف فهم النذب، فإنه يحتاج إليها.

واعترض على هذا الدليل أيضاً بأنه استدلال بالدليل الظني في الأصول؛ لأنه إجماع سكوتي مختلف في حجته كما تقدم، ولا يستدل بالأدلة الظنية في الأصول.

وأجيب: بأنه لو سلم كون ذلك الدليل ظنياً لكفى في الأصول، وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر؛ لأنها لا تفيد إلا الظن، والقطع لا سبيل إليه، كما لا يخفى على من تتبع مسائل الأصول. وأيضاً نحن نقطع بتبادر الوجوب من الأوامر المجردة عن القرائن الصارفة، وذلك يوجب القطع به لغة وشرعاً.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق، بل الذم؛ وأنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به له في ضمن قوله سبحانه للملائكة: ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤] فدل ذلك على أن معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب، ولو لم يكن دالاً على الوجوب لما ذمه الله سبحانه على الترك، ولكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السجود.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٩]. فذمهم على ترك فعل ما قيل لهم افعلوه، ولو كان الأمر يفيد النذب لما حسن هذا الكلام، كما أنه لو قال لهم: الأولى أن تفعلوا ويجوز لكم تركه، فإنه ليس له أن يذمهم على تركه.

واعترض على هذا: بأنه سبحانه إنما ذمهم لأنهم لم يعتقدوا حقيقة الأمر، لا لأنهم تركوا المأمور، به، والدليل عليه قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ٤٩]. وأيضاً فصيغة افعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض القرائن بها، فلعله سبحانه إنما ذمهم لأنه كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب.

وأجيب عن الاعتراض الأول^(١): بأن المكذبين في قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ إما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا أو غيرهم، فإن كان الأول جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع، والويل بسبب التكذيب وإن كان الثاني لم يكن إثبات الويل للإنسان بسبب التكذيب منافياً لثبوت الذم للإنسان آخر، بسبب تركه للمأمور به.

وأجيب عن الاعتراض الثاني: بأن الله سبحانه وتعالى إنما ذمهم لمجرد أنهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا فدل على أن منشأ الذم القدر لا القرينة.

واستدلوا أيضاً بقوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] أي يعرضون عنه بترك مقتضاه: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ 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 شرعاً، مع تجرده عن القرائن، إذ لولا ذلك لقبح التحذير.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣] أي تركت مقتضاه، فدل على أن تارك المأمور به عاص، وكل عاص متوعد، وهو دليل الوجوب، لهذه الآية ولقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١٣] والأمر الذي أمره به هو قوله تعالى: ﴿أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢] وهو أمر مجرد عن القرائن.

واعترض على هذا بأن السياق لا يفيد ذلك.

وأجيب: بمنع كونه لا يفيد ذلك.

واستدلوا أيضاً بقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ

(١) المحصول (٤٦/٢ - ٤٨).

لَهُمُ الْخَيْرَةُ [الأحزاب: ٣٦] والقضاء بمعنى الحكم، وأمرًا مصدر من غير لفظه، أو حال، أو تمييز، ولا يصح أن يكون المراد بالقضاء ما هو المراد في قوله: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١١]؛ لأن عطف الرسول عليه يمنع ذلك، فتعين أن المراد الحكم، والمراد من الأمر القول لا الفعل.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] والمراد منه الأمر حقيقة، وليس بمجاز عن سرعة الإيجاد كما قيل، وعلى هذا يكون الوجود مراداً بهذا الأمر، أي أراد الله أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به، فكذا في كل أمر من الله تعالى، ومن رسوله ﷺ.

واستدلوا أيضاً بما صح عنه ﷺ من قوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(١) وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره، فهاهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة. فهذا الحديث يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، والإجماع قائم على أنه مندوب، فلو كان المندوب مأموراً به لكان الأمر قائماً عند كل صلاة فلما لم يوجد الأمر علمنا أن المندوب غير مأمور به.

واعترض على هذا الاستدلال: بأنه لم لا يجوز أن يقال: إن مراده لأمرتهم على وجه يقتضي الوجوب بقرائن تدل عليه لا مجرد الأمر.

ورد بأن كلمة لولا دخلت على الأمر، فوجب أن لا يكون الأمر حاصلًا، والندب حاصل فوجب أن لا يكون الندب أمرًا، وإلا لزم التناقض، والمراد مجرد الأمر.

واستدلوا أيضاً بما وقع في قصة بريرة لما رغبها رسول الله ﷺ في الرجوع إلى زوجها، فقالت: أتأمرني بذلك، فقال: «لا، إنما أنا شافع»^(٢)، فنفي ﷺ الأمر منه، مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب، وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به، وإذا كان كذلك وجب أن لا يتناول الأمر الندب.

واستدلوا أيضاً بأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستدلون بالأوامر على الوجوب، ولم يظهر مخالف منهم، ولا من غيرهم في ذلك، فكان إجماعاً.

واستدلوا أيضاً بأن لفظ افعل إما أن يكون حقيقة في الوجوب فقط، أو فيهما معاً أو في الندب فقط، أو في غيرهما، والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة، فتعين الأول

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣٠٣/١) رقم (٨٤٧)، ومسلم في الصحيح (٢٢٠/١) رقم (٢٥٣).

(٢) أخرجه الدارقطني في السنن (٢٨٨/٣) رقم (١٦٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٢٥/٧) رقم (١٤٠٦٢)، وأحمد في المسند (٢١٥/١) رقم (١٨٤٤).

لأنه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأموراً به فيمتنع أن يكون الأمر للندب فقط، ولو كان لهما لزم الجمع بين الراجح فعله مع جواز تركه، وبين الراجح فعله مع المنع من تركه، والجمع بينهما محال، ولو كان حقيقة في غيرهما لزم أن يكون الواجب والمندوب غير مأمور بهما، وأن يكون الأمر حقيقة فيما لا ترجيح فيه، وهو باطل، ومعلوم أن الأمر يفيد رجحان الوجود على العدم، وإذا كان كذلك وجب أن يكون مانعاً من الترك.

أدلة القائلين بأنها للندب

واستدل القائلون بأنها حقيقة في الندب بما في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما هلك الذين من قبلكم من كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»^(١) فرد ذلك إلى مشيئتنا، وهو معنى الندب.

وأجيب عن هذا: بأنه دليل للقائلين بالوجوب لا للقائلين بالندب؛ لأن ما لا نستطيعه لا يجب علينا، وإنما يجب علينا ما نستطيعه، والمندوب لا حرج في تركه مع الاستطاعة.

واحتجوا أيضاً: بأنه لا فرق بين قول القائل لعبده: اسقني، وقوله: أريد أن تسقيني، فإن أهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمونه من الآخر. وأجيب عنه: بأن قوله: اسقني يفيد طلب الفعل مع الإرادة، بخلاف قوله: أن تسقيني فليس إلا مجرد الإخبار بكونه مريداً للفعل، وليس فيه طلب للفعل، وهذا أشق ما احتجوا به مع كونه مدفوعاً بما سمعت، وقد احتجوا بغير ذلك مما لا يفيد شيئاً.

حجة القائلين باشتراكها

واحتج القائلون بأن صيغة الأمر مشتركة بين الوجوب والندب، أو بينهما وبين الإباحة اشتراكاً لفظياً، بأنه قد ثبت إطلاقها عليهما، أو عليها، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأجيب بما تقدم، من أن المجاز أولى من الاشتراك، وأيضاً كان يلزم أن

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١٨٣٠/٤) رقم (١٣٣٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٥/١) رقم (٩٧٠)، والطبراني في المعجم الأوسط (٣٢٩/٨) رقم (٨٧٧٣).

تكون الصيغة حقيقة في جميع معاني الأمر التي سيأتي بيانها لأنه قد أطلق عليها ولو نادراً، ولا قائل بذلك.

حجة القائلين بأنها لمطلق الطلب

واحتج القائلون بأن الصيغة موضوعة لمطلق الطلب: بأنه قد ثبت الرجحان في المندوب كما ثبت في الواجب، وجعلها للوجوب بخصوصه لا دليل عليه. وأجيب: بأنه قد دل الدليل عليه كما تقدم في أدلة القائلين بالوجوب، وأيضاً ما ذكره هو إثبات اللغة بلوازم الماهيات، وذلك أنهم جعلوا الرجحان لازماً للوجوب والندب، وجعلوا صيغة الأمر لهما بهذا الاعتبار، واللغة لا تثبت بذلك.

حجة القائلين بالوقف

واحتج القائلون بالوقف، بأنه لو ثبت تعيين الصيغة لمعنى من المعاني لثبت بدليل ولا دليل. وأجيب: بأن الدليل قد دل على تعيينها باعتبار المعنى الحقيقي للوجوب كما قدمناه.

وإذا تقرر لك هذا عرفت أن الراجح ما ذهب إليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب، فلا تكون لغيره من المعاني إلا بقرينة 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 يعتد به أصلاً.

معاني صيغة الأمر

واعلم أن هذا النزاع إنما هو في المعنى الحقيقي للصيغة كما عرفت، وأما مجرد استعمالها فقد تستعمل في معان كثيرة، قال الرازي في «المحصول»^(١): قال الأصوليون: صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجهاً:

(١) المحصول (٣٩/٢).

للايجاب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].
وللندب كقوله: ﴿فَكَابِتُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، ويقرب منه التأديب
كقوله ﷺ لابن عباس: «كل مما يليك»^(١)؛ فإن الأدب مندوب إليه وإن كان قد
جعله بعضهم قسماً مغايراً للمندوب.

وللإرشاد كقوله: ﴿وَأَسْأَلُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ﴿فَأَكْتُبُوهُ﴾.
والفرق بين الندب والإرشاد، أن الندب لشواب الآخرة، والإرشاد لمنافع
الدنيا، فإنه لا ينتقض الثواب بترك الاستشهاد في المداينات، ولا يزيد بفعله.

وللإباحة مثل قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [الحاقة: ٢٤].
وللتهديد مثل: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مَنِ اسْتَطَعْتَ﴾
[الإسراء: ٦٤]، ويقرب منه الإنذار كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم: ٣٠] وإن كان
قد جعلوه قسماً آخرًا.

وللامتنان مثل: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [النحل: ١١٤].
وللإكرام: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمِينٍ﴾ [الحجر: ٤٦].
وللتسخير: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].
وللتعجيز: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].
وللإهانة: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].
وللتسوية: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].
وللدعاء: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ [الأعراف: ١٥١].
وللتمني كقول الشاعر: «أيها الليل الطويل ألا انجلي».
وللاحتقار كقوله تعالى: ﴿أَلَفُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣].
وللتكوين: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. انتهى.

فهذه خمسة عشر معنى، ومن جعل التأديب والإنذار معنيين مستقلين جعلها
سبعة عشر معنى، وجعل بعضهم من المعاني الإذن نحو قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن
الطَّيِّبَاتِ﴾ [المؤمنون: ٥١]، والخبر نحو: ﴿فَلْيَصْحِكُوا قَلِيلًا وَلْيَسْكُوا كَثِيرًا﴾ [التوبة: ٨٢]،
والتفويض نحو: ﴿فَأَقِصْ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]. والمشورة كقوله: ﴿فَانْظُرْ مَاذَا
رَبَّىٰ﴾ [الصفات: ١٠٢]، والاعتبار نحو: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩]،

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٠٥٦/٥) رقم (٥٠٦٢)، ومسلم في الصحيح (١٥٩٩/٣) رقم (٢٠٢٢).

والتكذيب نحو: ﴿قُلْ هَآتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]، والالتماس كقولك لنظيرك: افعل، والتلهيف نحو: ﴿قُلْ مُؤْتُوا يَغِيظُكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٩]، والتصبير نحو: ﴿فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا﴾ [المعارج: ٤٢]، فتكون جملة المعاني ستة وعشرين معنى^(١).

الفصل الرابع

في دلالة الأمر على المرة أو التكرار

ذهب جماعة من المحققين إلى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب، من غير إشعار بالوحدة والكثرة، واختاره الحنفية، والآمدي^(٢)، وابن الحاجب، والجويني، والبيضاوي.

قال السبكي: وأراه رأي أكثر أصحابنا، يعني الشافعية، واختاره أيضاً من المعتزلة أبو الحسين البصري^(٣)، وأبو الحسن الكرخي قالوا جميعاً: إلا أنه لا يمكن تحصيل المأمور به بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به، لا أن الأمر يدل عليها بذاته.

وقال جماعة: إن صيغة الأمر تقتضي المرة الواحدة لفظاً، وعزاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أكثر الشافعية، وقال: إنه مقتضى كلام الشافعي، وإنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء، وبه قال أبو علي الجبائي، وأبو هاشم، وأبو عبد الله البصري، وجماعة من قدماء الحنفية.

وقال جماعة: إنها تدل على التكرار مدة العمر مع الإمكان، وبه قال أبو إسحاق الشيرازي، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وجماعة من الفقهاء، والمتكلمين، وإنما قيدوه بالإمكان لتخرج أوقات ضروريات الإنسان..

وقال الغزالي في «المستصفى»: إن مرادهم من التكرار العموم، قال أبو زرعة: يحتمل أنهم أرادوا التكرار المستوعب لزمان العمر، وهو كذلك عند القائل؛ لكن بشرط الإمكان دون أزمدة قضاء الحاجة، والنوم، وضروريات الإنسان، ويحتمل أنهم أرادوا ما ذهب إليه بعض الحنفية والشافعية من أن الصيغة المقتضية للتكرار هي المعلقة على شرط أو صفة.

وقيل: إنها للمرة، وتحتمل التكرار، وهذا مروى عن الشافعي.

(٢) الإحكام للآمدي (٢/٢٢٥).

(١) البحر المحيط (٢/٣٥٦ - ٣٦٣).

(٣) المعتمد (١/٩٨ - ٩٩).

وقيل: بالوقف، واختلف في تفسير معنى هذا الوقف، فقيل: المراد منه لا ندري أوضع للمرة أو للتكرار أو للمطلق، وقيل: المراد منه لا يدري مراد المتكلم للاشتراك بينها، وبه قال القاضي أبو بكر وجماعة، وروي عن الجويني.

أدلة القائلين بأنه لمطلق الطلب

احتج الأولون بإطباق أهل العربية على أن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان، وخصوص المطلوب، من قيام وقعود وغيرهما، إنما هو من المادة ولا دلالة إلا على مجرد الفعل، فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب 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 الأولون أيضاً بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل، والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته، فوجب أن يحصل الامتثال به في أيهما وجد، ولا يتقيد بأحدهما.

واعترض على هذا: بأنه استدلال بمحل النزاع، فإن منهم من يقول: هي الحقيقة المقيدة بالمرة، ومنهم من يقول: هي الحقيقة المقيدة بالتكرار.

واحتجوا أيضاً بأن المرة والتكرار من صفات الفعل، كالقلة والكثرة، ولا دلالة للموصوف على الصفة المعينة منهما.

واعترض على هذا بأنه إنما يقتضي دلالة المادة على المرة والتكرار، والكلام في الصيغة هل هي تدل على شيء منهما أم لا، واحتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما، والمدعي إنما هو الدلالة ظاهراً لا نصاً.

أدلة القائلين بدلالته على التكرار

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. واعترض على هذا: بأنه مصادرة على المطلوب؛ لأن كون إثباته يحصل بمرة هو عين النزاع، إذ المخالف يقول هو للتكرار لا للمرة.

وأجيب عن أصل التكرار: بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به؛ لأنه يستغرق جميع الأوقات، ومن ضروريات البشر أنه يشغله شأن عن شأن آخر، فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به، وعن مصالح دينه ودنياه، بخلاف النهي، فإن دوام الترك لا يشغله عن شيء من الأفعال.

واعترض على هذا بأن النزاع إنما هي في مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا، وإرادة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولاً للصيغة، فيجوز أن يكون اللفظ دالاً على التكرار، لكن المتكلم لا تتعلق به إرادته.

واستدل القائلون بالتكرار أيضاً بأن الأمر نهى عن أضداده، وهي كل ما لا يجتمع مع المأمور به، ومنها تركه، وهو أي النهي يمنع من المنهي عنه دائماً، فيتكرر الأمر في المأمور به، إذ لو لم يتكرر، واكتفى بفعله مرة في وقت واحد لم يمنع من أضداده في سائر الأوقات.

وأجيب: بأن تكرار النهي الذي تضمنه الأمر فرع تكرر الأمر، فإثبات تكرر الأمر بتكرر النهي دور، لتوقف كل من التكرارين على الآخر.

واحتمج من قال: بأنه يتكرر إذا كان معلقاً على شرط أو صفة، بأنه قد تكرر في نحو قوله: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦].

وأجيب: بأن الشرط هنا علة، فيتكرر المأمور به بتكررها اتفاقاً، ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته، والنزاع إنما هو في دلالة الصيغة مجردة.

قال الرازي في «المحصول»^(١): إن صيغة افعل لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود، فوجب أن لا يدل على التكرار، بيان الأول أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ومنها ما جاء على غير التكرار، كما في الحج، وفي حق العباد أيضاً قد لا يفيد التكرار، فإن السيد إذا أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار، ولو ذمه السيد على ترك التكرار للأمر العقلاء، ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه، ويقول له: إني أمرتك بالدخول وقد دخلت؛ فيكفي ذلك

(١) المحصول (١٠٧/٢).

وما أمرتك بتكرار الدخول، وقد يفيد التكرار، فإنه إذا قال: احفظ دابتي فحفظها ساعة ثم أطلقها يذم.

إذا ثبت هذا فنقول: الاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين، وما ذلك إلا طلب إدخال ماهية المصدر في الوجود، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل على التكرار؛ لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام، والأمر لا دلالة فيه البتة على التكرار، ولا على المرة الواحدة، بل على طلب الماهية من حيث هي هي، إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة، فصارت المرة الواحدة من ضرورات الإتيان بالمأمور به، فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه. ثم أطال الكلام استدلالاً للمذهب الأول، ودفعاً لحجج المذاهب الآخرة بما قد تقدم حاصل معناه.

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.

دلالة الأمر المعلق

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 ممن 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 مما يقتضي ذلك أما لو لم يكن فيها ما يقتضي ذلك فلا تكرر، كقول السيد لعبده: اشتر اللحم إن دخلت السوق، وقول الرجل لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، وكذا لو قال: اعط الرجل العالم درهماً، أو اعط الرجل الفقير درهماً.

والحاصل: أنه لا دلالة للصيغة على التكرار إلا بقريضة تفيد وتدل عليه، فإن حصلت حصل التكرار، وإلا فلا يتم استدلال المستدلين على التكرار بصور 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.

الفصل الخامس

في اقتضاء الأمر الفور

اختلف في الأمر هل يقتضي الفور أم لا؟ فالقائلون أنه يقتضي التكرار يقولون بأنه يقتضي الفور؛ لأنه يلزم القول بذلك مما لزمهم من استغراق الأوقات بالفعل المأمور به، على ما مر، وأما من عداهم فيقولون: المأمور به لا يخلو إما أن يكون مقيداً 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 وأصحابه^(١)، واختاره الرازي^(٢)، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي. قال ابن برهان: لم ينقل عن أبي حنيفة والشافعي نص، وإنما فروعهما تدل على ذلك.

قال في «المحصول»^(٣): 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. وقال القاضي: الأمر يوجب إما الفور أو العزم على الإتيان به في ثاني الحال.

وتوقف الجويني في أنه باعتبار اللغة للفور أو التراخي قال: فيمثل المأمور بكل من الفور والتراخي، لعدم رجحان أحدهما على الآخر مع التوقف في إثمه بالتراخي لا بالفور، لعدم احتمال وجوب التراخي.

وقيل: بالوقف في الامتثال، أي لا ندري هل يَأْتَم إن بادر أو إن أخر، لاحتمال وجوب التراخي.

استدل القائلون بالتكرار المستلزم لاقتضاء الفور بما تقدم في الفصل الذي قبل هذا، وقد تقدم دفعه.

(٢) الإحكام للآمدي (٢/٢٤٢).

(١) البحر المحيط (٢/٣٩٧).

(٣) المحصول (٢/١١٣).

واحتج من قال: بأنه في غير المقيد بوقت لمجرد الطلب بما تقدم أيضاً، من أن دلالة لا تزيد على مجرد الطلب بفور أو تراخ 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، فلا بد من جعلها حقيقة للقدر المشترك بين القسمين، دفعاً للاشتراك والمجاز، والموضوع لإفادة القدر المشترك بين القسمين لا يكون فيه إشعار بخصوصية أحدهما على التعيين؛ لأن تلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ، وغير لازمة له فثبت أن اللفظ لا إشعار له بخصوص كونه فوراً ولا بخصوص كونه تراخياً.

واحتجوا أيضاً بأنه يحسن من السيد أن يقول لعبده: افعل الفعل الفلاني في الحال، أو غداً، ولو كان كونه فوراً داخلياً في لفظ افعل لكان الأول تكراراً والثاني نقضاً، وأنه غير جائز.

واحتجوا أيضاً بأن أهل اللغة قالوا: لا فرق بين قولنا: تفعل، وبين قولنا: افعل إلا أن الأول خبر والثاني إنشاء، لكن قولنا: تفعل لا إشعار له بشيء من الأوقات فإنه يكفي في صدقه الإتيان به في أي وقت كان، فكذلك الأمر وإلا لكان فرق سوى كون أحدهما خبراً والثاني إنشاء.

واحتج القائلون بالفور: بأن كل مخبر بكلام خبري كزيد قائم، ومنشئ كبعت وطالق، يقصد الحاضر عند الإطلاق عن القرائن حتى يكون موجداً للبيع والطلاق بما ذكر، فكذا الأمر والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من أقسام الكلام، وبينه وبين سائر الإنشاءات التي يقصد بها الحاضر كون كل منهما إنشاء.

وأجيب: بأن ذلك قياس في اللغة^(١)؛ لأنهم قاسوا الأمر في إفادته الفور على الخبر والإنشاء للجامع المذكور، وهو مع اتحاد الحكم غير جائز، فكيف مع اختلافه، فإنه في الخبر والإنشاء تعين الزمان الحاضر للظرفية ويمتنع ذلك في الأمر؛ لأن الحاصل لا يطلب.

واحتجوا ثانياً: بأن النهي يفيد الفور فكذا الأمر، والجامع بينهما كونهما طلباً.

وأجيب: بأنه قياس في اللغة، وقد تقدم بطلانه.

وأيضاً: الفور في النهي ضروري؛ لأن المطلوب الترك مستمراً على ما مر، بخلاف الأمر.

(١) المحصول (١١٤/٢ - ١١٦).

وأيضاً: المطلوب بالنهي وهو الامتثال إنما يحصل بالفور، فالفور يثبت بضرورة الامتثال، لا أنه يفيد الفور، فالمراد أن الفور ضروري في الامتثال للنهي. واحتجوا ثالثاً بأن الأمر نهى عن الأضداد، والنهي للفور، فيلزم أن يكون الأمر للفور.

وأجيب بما تقدم من الدفع بمثل هذا في الفصل الذي قبل هذا. واحتجوا رابعاً بأن الله ذم إبليس على عدم الفور بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، حيث قال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [البقرة: ٣٤]، فدل على أنه للفور، وإلا استحق الذم، لأنه لم يتضيق عليه وقته.

وأجيب عن هذا: بأن ذلك حكاية حال فعله كان مقروناً بما يدل على الفور. ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف، فإنه لو كان مجرد التجويز مسوغاً لدفع الأدلة لم يبق دليل إلا وقيل فيه مثل ذلك.

وأجيب أيضاً: بأن هذا الأمر لإبليس مقيد بوقت، وهو وقت نفخ الروح في آدم بدليل قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢]، فذم إبليس على تركه الامتثال للأمر في ذلك الوقت المعين.

واحتجوا خامساً بقوله سبحانه: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وأجيب: بأن هاتين الآيتين لو دلتا على وجوب الفور لما فيهما من الأمر بالمسارعة والاستباق، لم يلزم من دلالة نفس الأمر على الفور. واحتجوا سادساً بأنه لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل أو إلى غير بدل، والقسمان باطلان فالقول بجواز التأخير باطل.

أما فساد القسم الأول: فهو أن البديل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه، فإذا أتى بهذا البديل وجب أن يسقط عنه التكليف، وبالاتفاق ليس كذلك. وأما فساد القسم الثاني: فذلك يمنع من كونه واجباً؛ لأنه لا يفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه إلى غير بدل.

وأجيب: باختيار الشق الأول، ويقوم البديل مقام المبدل في ذلك الوقت، لا في كل الأوقات، فلا يلزم من الإتيان بالبديل سقوط الأمر بالمبدل.

ورد بأنه إذا كان مقتضى الأمر الإتيان بتلك الماهية مرة واحدة في أي وقت كان، فهذا البديل قائم مقامه في هذا المعنى، فقد حصل ما هو المقصود من الأمر

بتمامه، فوجب سقوط الأمر بالكلية، وإنما يتم ما ذكره من الجواب بتقدير اقتضاء الأمر للتكرار، وهو باطل كما تقدم.

واحتجوا سابعاً^(١): بأنه لو جاز التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معين، أو إلى آخر أزمته الإمكان، والأول منتف؛ لأن الكلام في غير المؤقت، والثاني تكليف ما لا يطاق، لكونه غير معين عند المكلف، والتكليف بإيقاع الفعل في وقت مجهول تكليف بما لا يطاق وأجيب بالنقض الإجمالي والنقض التفصيلي: أما الإجمالي فلجواز التصريح بالإطلاق بأن يقول الشارع افعل ولك التأخير فإنه جائز إجماعاً ما ذكرتم من الدليل جار فيه. وأما التفصيلي فبأنه إنما يلزم تكليف ما لا يطاق بإيجاب التأخير إلى آخر أزمة الإمكان. أما جواز التأخير إلى وقت يعينه المكلف فلا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لتمكنه من الامتثال في أي وقت أراد إيقاع الفعل فيه.

واحتج القاضي لما ذهب إليه أنه ثبت في خصال الكفارة بأنه لو أتى بإحداها أجزاء، ولو أخل بها عصي، وأن العزم يقوم مقام الفعل فلا يكون عاصياً إلا بتركهما.

وأجيب: بأن الطاعة إنما هي بالفعل بخصوصه، فهو مقتضى الأمر؛ فوجب العزم ليس مقتضاه.

واستدل الجويني على ما ذهب إليه من الوقف بأن الطلب متحقق، والشك في جواز التأخير، فوجب الفور ليخرج عن العهدة بيقين.

واعترض عليه بأن هذا الاستدلال لا يلائم ما تقدم له من التوقف، في كون الأمر للفور، وأيضاً وجوب المبادرة ينافي قوله المتقدم، حيث قال: أقطع بأن المكلف مهما أتى بالمأمور به فهو موقع بحكم الصيغة للمطلوب.

واعترض عليه أيضاً بأن التأخير لا نسلم أنه مشكوك فيه، بل التأخير جائز حقاً لما تقدم من الأدلة، 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) المحصول (١١٧/٢ - ١١٨).

الفصل السادس

في أن الأمر بالشيء نهى عن ضده

ذهب الجمهور من أهل الأصول، من الحنفية والشافعية، والمحدثين إلى أن الشيء المعين إذا أمر به، كان ذلك الأمر به نهياً عن الشيء 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 متعدداً 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: إنه نهى عن واحد من الأضداد غير معين، وبه قال جماعة من الحنفية، والشافعية، والمحدثين، ومن هؤلاء القائلين بأنه نهى عن الضد من عموم فقال: إنه نهى عن الضد في الأمر الإيجابي، والأمر الندبي، ففي الأول نهى تحريم، وفي الثاني نهى كراهة.

ومنهم: من خصص ذلك بالأمر الإيجابي دون الندبي.

ومنهم: أيضاً من جعل النهي عن الشيء أمراً بضده كما جعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده.

ومنهم: من اقتصر على كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده، وسكت عن النهي، وهذا معزو إلى الأشعري ومتابعيه.

واتفق المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء ليس أمراً بضده؛ وذلك لينفيهم الكلام النفسي. ومع اتفاقهم على هذا النفي، أي نفي كون كل واحد منهما عيناً لإثبات ضده أو نفيه اختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين حكماً في الضد أم لا، فأبو هاشم ومتابعوه قالوا: لا يوجب شيء منهما حكماً في الضد؛ بل الضد مسكوت عنه، وأبو الحسين وعبد الجبار قالوا: الأمر يوجب حرمة الضد، وفي عبارة أخرى عنهم: يدل عليها، وفي عبارة ثالثة عنهم يقتضيها^(١).

وقال الرازي^(٢)، والقاضي أبو زيد، وشمس الأئمة السرخسي، وصدر الإسلام وأتباعهم من المتأخرين: الأمر يقتضي كراهة الضد، ولو كان إيجاباً، والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة، ولو كان النهي تحريماً.

وقال جماعة منهم صدر الإسلام، وشمس الأئمة، وغيرهما: إن النزاع إنما

(١) المعتمد (١/١٠٣).

(٢) المحصول (٢/٢٠٦).

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 نهى، ولللفظ النهي أمر؛ للقطع بأن الأمر موضوع بصيغة افعّل 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 وفي أن طلب الترك الذي هو النهي عين طلب فعل ضده الذي هو الأمر. هكذا حرروا محل النزاع.

وفائدة الخلاف في كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط، إذا قيل بأنه ليس نهياً عن ضده، أو به ويفعل الضد إذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد؛ لأنه خالف أمراً ونهياً وعصى بهما وهكذا في النهي.

استدل القائلون بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده: بأنه لو لم يكن الأمر بالشيء نهياً عن ضده، لكان إما مثله أو ضده أو خلافه، واللازم بأقسامه باطل أما الملازمة فلأن كل متغايرين إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا، والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد عليه كالإنسانية للإنسان، والحقيقة والوجود بخلاف الحدوث والتحيز، فإن تساويا فيها فهما مثلاً، كسوادين أو بياضين، وإلا فإما أن يتنافيا بأنفسهما، أي يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر إلى ذاتيهما أو لا، فإن تنافيا بأنفسهما فضدان كالسود والبياض، وإلا فخلافان كالسود والحلاوة.

وأما انتفاء اللازم بأقسامه، فلأنهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد، وهما يجتمعان؛ إذ جواز الأمر بالشيء والنهي عن ضده معاً، ووقوعه ضروري. ولو كانا خلافاً لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه؛ لأن الخلافين حكمهما كذلك، كما يجتمع السود، وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده، وذلك محال لأنه يكون الأمر بالشيء حينئذ طلب ذلك الشيء في وقت طلب فيه عدمه.

وأجيب: بمنع كون لازم كل خلافاً ذلك، أي جواز اجتماع كل مع ضد الآخر، لجواز تلازمهما على ما هو التحقيق من عدم اشتراط جواز الانفكاك في المتغايرين، كالجوهر مع العرض، والعلة مع المعلول، فلا يجامع أحد الخلافين على تقدير تلازمهما الضد للآخر، وحينئذ فالنهي إذا ادعى كون الأمر إياه إذا كان طلب ترك ضد المأمور به، اخترنا كونهما خلافاً، ولا يجب اجتماع النهي اللازم من الأمر مع ضد طلب المأمور به كما زعموا، كالأمر بالصلاة والنهي عن الأكل،

فإنهما خلافان، ولا يلزم من كونهما خلافين اجتماع الصلاة المأمور بها مع إباحة الأكل التي هي ضد النهي عن الأكل.

واستدلوا أيضاً: بأن فعل السكون عين ترك الحركة، وطلب فعل السكون طلب لترك الحركة، وطلب تركها هو النهي.

وأجيب بأن النزاع على هذا يرجع لفظياً في تسمية فعل المأمور به تركاً لضده، وفي تسمية طلبه نهياً، فإن كان ذلك باعتبار اللغة فلم يثبت فيها ما يفيد ذلك.

ورد بمنع كون النزاع لفظياً، بل هو في وحدة الطلب القائم بالنفس، بأن يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده.

وأجيب ثانياً: بحصول القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد، وإنما يتم ما ذكره من كون فعل السكون عين ترك الحركة فيما كان أحدهما ترك الآخر، لا في الأضداد الوجودية، فطلب ترك أحدهما لا يكون طلباً للمأمور به؛ لأنه يتحقق تركه في ضمن ضد آخر.

واستدل القائلون بأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن الضد ولا نقيضه، بأنه لو كان الأمر بالشيء عين النهي عن الضد ومستلزماً له لزم تعقل الضد، والقطع حاصل بتحقيق الأمر بالشيء مع عدم خطور الضد على البال وهكذا الكلام في النهي.

واعترض على هذا الاستدلال بأن الذي لا يخطر بالبال من الأضداد إنما هو الأضداد الجزئية، وليست مرادة للقائل: بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده، بل المراد الضد العام، وهو ما لا يجمع المأمور به، وتعقله لازم للأمر والنهي، إذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه، لانتفاء طلب الحاصل المعلوم حصوله، والعلم بالعدم ملزوم للعلم بالضد الخاص، والضد الخاص ملزوم للضد العام، فلا بد من تعقل الضد العام في الأمر بالشيء، وكذلك لا بد منه في النهي عن الشيء.

ولا يخفى ما في هذا الاعتراض من عدم التوارد، فإن شرط التوارد الذي هو مدار الاعتراض كون مورد الإيجاب والسلب للمتخاصمين، بحيث يكون قول كل منهما على طرف النقيض لقول الآخر، والمستدل إنما نفى خطور الضد الخاص على الإطلاق، فقول المعترض: إن الذي لا يخطر هو الأضداد الجزئية موافقة معه فيها، فلا تتحقق المناظرة بينهما باعتبار ذلك، نعم يجاب عنه بأن مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل، من حيث إنه اشتبه عليه مراد القائل، بأن الأمر بالشيء نهى عن الضد، فزعم أن مراده الأضداد الجزئية، وليس كذلك، بل الضد العام، ولا يصح

نفي خطوره بالبال لما تقدم، فحينئذٍ تنعقد المناظرة بينهما، ويتحقق التوارد. وأيضاً: هذا الاعتراض متناقض في نفسه، فإن قول المعترض إن ما لا يخطر بالبال هو الأضداد الجزئية، يناقض قوله إن العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالضد الخاص؛ لأن الإيجاب الجزئي نقيض السلب الكلي عند اتحاد النسبة.

وأجيب: بمنع توقف الأمر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل في حال الأمر به؛ لأن المطلوب مستقبل، فلا حاجة للطالب إلى الالتفات إلى ما في الحال من وجود الفعل أو عدمه، ولو سلم توقف الأمر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكف عن الفعل المطلوب مشاهد محسوس، فقد تحقق ما توقف عليه الأمر بالفعل من العلم بعدم التلبس به، ولا يستلزم شهود الكف عن الفعل المأمور به العلم بفعل ضد خاص لحصول شهود الكف بالسكون عن الحركة اللازمة لمباشرة الفعل المأمور به، ولو سلم لزوم تعقل الضد في الجملة فمجرد تعقله ليس ملزوماً لتعلق الطلب بتركه الذي هو معنى النهي عن الضد لجواز الاكتفاء في الأمر بالشيء بمنع ترك الفعل المأمور به، فترك المأمور به ضد له، وقد تعقل حيث منع عنه لكنه فرق بين المنع عن الترك، وبين طلب الكف عن الترك.

وتوضيحه: أن الأمر بفعل غير مجوز تركه، فقد يخطر بباله تركه من حيث إنه لا يجوز ملحوظاً بالتبع لا قصداً وبهذا الاعتبار يقال منع تركه، ولا يقال طلب الكف عن تركه؛ لأنه يحتاج إلى توجه قصدي.

واستدل القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده^(١)، بأن أمر الإيجاب طلب فعل يذم بتركه فاستلزم النهي عن تركه وعما يحصل الترك به، وهو الضد للمأمور به، فاستلزم الأمر المذكور النهي عن ضده.

واعترض على هذا الدليل: بأنه لو تم لزوم تصور الكف عن الكف عن المأمور به لكل أمر إيجاب، وتصور الكف عن الكف لازم لطلب الكف عن الكف، واللازم باطل، للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف، ولو سلم تصور الكف عن الكف منع كون الذم بالترك جزء الأمر الإيجابي أو لازم مفهومه لزوماً عقلياً، واستلزام الأمر الإيجابي النهي عن تركه فرع كون الذم بالترك جزءاً أو لازماً.

وما قيل: من أنه لو سلم أن الأمر بالشيء متضمن للنهي عن ضده لزوم أن لا مباح إذ ترك المأمور به وضده يعم المباحات، والمفروض أن الأمر يستلزم النهي عنها والمنهي عنه لا يكون مباحاً، فغير لازم، إذ المراد من الضد المنهي عنه الضد

(١) البحر المحيط (٢/٤٢٢).

المفوت للأمر، وليس كل ضد مفوتاً ولا كل مقدر من المباحات ضداً مفوتاً، كخطوة في الصلاة، وابتلاع ريقه، وفتح عينه، ونحو ذلك، فإنها أمور مغايرة بالذات للصلاة، وبهذا الاعتبار يطلق عليها الضد للصلاة، لكنها لا تفوت الصلاة^(١).

وزاد القائلون بأن النهي عن الشيء يتضمن الأمر بضده، كما أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده دليلاً آخر فقالوا: إن النهي طلب ترك فعل وتركه بفعل أحد أضداده، فوجب أحد أضداده وهو الأمر؛ لأن ما لا يحصل الواجب إلا به واجب. ودفع بأنه يلزم كون كل من المعاصي المضادة واجباً كالزنا، فإنه من حيث كونه تركاً للواط لكونه ضداً له يكون واجباً، ويكون اللواط من حيث كونه تركاً للزنا واجباً.

ودفع أيضاً: بأنه يستلزم أن لا يوجد مباح؛ لأن كل مباح ترك المحرم وضد له.

فإن قيل: غاية ما يلزم وجوب أحد المباحات المضادة لا كلها، فيقال: إن وجوب أحد الأشياء لا على التعيين، بحيث ما هو الواجب بأداء كل واحد منها ينافي الإباحة، كما في خصال الكفارة.

ودفع أيضاً: بمنع وجوب ما لا يتم الواجب أو المحرم إلا به. ورد بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب أو المحرم إلا به لجاز تركه، وذلك يستلزم جواز ترك المشروط في الواجب، وجواز فعل المشروط في المحرم بدون شرطه، الذي لا يتم إلا به.

واستدل المخصصون لأمر الإيجاب بأن استلزام الذم للترك المستلزم للنهي إنما هو في أمر الوجوب.

واستدل القائل بأن الأمر يقتضي كراهة الضد ولو إيجاباً، والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة بمثل ما استدل به القائلون: بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده إن كان واحداً وإلا فعن الكل، وأن النهي أمر بالضد المتحد، وفي المتعدد بواحد غير معين.

ويجاب عنه: بأن ذكر الكراهة في جانب الأمر، وذكر الكراهة في جانب الأمر، وذكر السنية في جانب النهي يوجب الاختلاف بينهم.

وإذا عرفت ما حررناه من الأدلة والردود لها فاعلم أن الأرجح في هذه المسألة

(١) المحصول (٢/٢٠٦ - ٢٠٨).

أن الأمر بالشيء 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 يستلزم العلم باللازم، وهكذا النهي عن الشيء فإنه يستلزم الأمر بضده بالمعنى الأعم.

الفصل السابع

في أجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه

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، فإن 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.

وقال القاضي عبد الجبار: لا يستلزم.

استدل القائلون بالاستلزام: بأنه لو لم يستلزم سقوط القضاء لم يعلم امتثال أبداً، واللازم منتف، فالملزوم مثله، أما الملازمة فلا أنه 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 قطعاً واتفاقاً.

وأيضاً 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 استدراكاً لكان تحصيلاً للحاصل.

قال في «المحصول»: فعل المأمور به يقتضي الإجزاء، خلافاً لأبي هاشم وأتباعه^(١).

لنا وجوه:

الأول: أنه أتى بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة، وإنما قلنا إنه أتى بما أمر به؛ لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان الأمر كذلك، وإنما قلنا يلزم أن يخرج عن العهدة؛ لأنه لو بقي الأمر ذلك لبقى إما متناولاً للمأتي به أو لغيره، والأول باطل؛

(١) المحصول (٢/٢٤٧).

لأن الحاصل لا يمكن تحصيله، والثاني باطل؛ لأنه يلزم أن يكون الأمر قد كان متناولاً لغير ذلك وقع مأتياً به، ولو كان كذلك لما كان المأتي به تمام متعلق الأمر وقد فرضناه كذلك هذا خلف.

والثاني: أنه لا يخلو إما أن يجب عليه فعله ثانياً، وثالثاً، أو ينقضي عن عهده بما ينطلق عليه الاسم، والأول باطل لما بينا على أن الأمر لا يفيد التكرار، والثاني هو المطلوب؛ لأنه لا معنى للإجزاء إلا كونه كافياً في الخروج عن عهدة الأمر.

والثالث: أنه لو لم يقتض الإجزاء لكان يجوز أن يقول السيد لعبده: افعل فإذا فعلت لا يجزئ عنك، ولو قال ذلك أحدٌ لعدّ مناقضاً. احتج المخالف بوجهه^(١):

الأول: أن النهي لا يدل على الفساد بمجرد، فالأمر يجب أن لا يدل على الإجزاء بمجرد.

والثاني: أن كثيراً من العبادات يجب على الشارع فيها إتمامها، والمضي فيها، ولا تجزئه عن المأمور به كالحجة الفاسدة، والصوم الذي جامع فيه.

والثالث: أن الأمر بالشيء لا يفيد إلا كونه مأموراً به، فأما أن الإتيان به يكون سبباً لسقوط التكليف فذاك لا يدل عليه بمجرد الأمر.

والجواب عن الأول: أنا إن سلمنا أن النهي لا يدل على الفساد، لكن الفرق بينه وبين الأمر أن نقول: النهي يدل على أنه منعه من فعله، وذلك لا ينافي أن يقول إنك لو أتيت به لجعله الله سبباً لحكم آخر، أما الأمر فلا دلالة فيه إلا على اقتضائه المأمور به مرة واحدة، فإذا أتى به فقد أتى بتمام المقتضى، فوجب أن لا يبقى الأمر بعد ذلك مقتضياً لشيء.

وعن الثاني: أن تلك الأفعال مجزئة بالنسبة إلى الأمر الوارد بإتمامها، وغير مجزئة بالنسبة إلى الأمر الأول؛ لأن الأمر الأول اقتضى إيقاع المأمور به لا على حد الوجه الذي وقع، بل على وجه آخر، وذلك الوجه لم يوجد.

وعن الثالث: أن الإتيان بتمام المأمور به يوجب أن لا يبقى الأمر مقتضياً بعد ذلك، وذلك هو المراد بالإجزاء^(٢).

(١) المحصول (٢/٢٤٧).

(٢) المحصول (٢/٢٤٨)، والمعتمد (١/٩٢).

الفصل الثامن

في كون القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول

اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول؟ هذه المسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: الأمر المقيّد 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:

الأول: أن قول القائل لغيره: افعل هذا الفعل يوم الجمعة، لا يتناول الأمر فعله 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، وإليه ذهب الجمهور، وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة إلى أن وجوب القضاء يستلزمه الأمر بالأداء في الزمان المعين؛ لأن الزمان غير داخل في الأمر بالفعل.

ورد: بأنه داخل، لكونه من ضروريات الفعل المعين وقته، وإلا لزم أن يجوز التقديم على ذلك الوقت المعين، واللازم باطل فالملزوم مثله.

الصورة الثانية^(١): الأمر المطلق وهو أن يقول: افعل ولا يقيد به 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، وبه قال أبو بكر الرازي.

ومن القائلين بالفور من يقول: إنه لا يقتضيه، بل لا بد في ذلك من دليل زائد.

قال في «المحصول»^(٢): ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره: افعل كذا هل معناه افعل في الزمان الثاني، فإن عصيت ففي الثالث، فإن عصيت ففي الرابع، ثم كذلك أبداً، أو معناه في الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع، فإن قلنا بالأول اقتضى الأمر الأول الفعل في سائر الأزمان، وإن قلنا بالثاني لم يقتضه.

(١) المحصول (٢/ ٢٥١ - ٢٥٤).

(٢) المحصول (٢/ ٢٥١ - ٢٥٢).

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 آثماً بالتأخير عنه إلى وقت آخر.

وقد استدل للقائلين بأن الأمر المقيد بوقت معين لا يقتضي إيقاع ذلك الفعل في وقت آخر: بأنه لو وجب القضاء بالأمر الأول لكان مقتضياً للقضاء، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أما الملازمة فيبينة، إذ الوجوب أخص من الاقتضاء، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، وأما انتفاء اللازم فلأننا قاطعون بأن قول القائل: صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء، ولا يتناوله أصلاً.

واستدل لهم أيضاً بأنه لو وجب القضاء بالأمر الأول لاقتضاه، ولو اقتضاه لكان أداء فيكونان سواء فلا يآثم بالتأخير.

وأجيب عن هذا بأن الأمر المقيد بوقت أمر بإيقاع الفعل في ذلك الوقت المعين، فإذا فات قبل إيقاع الفعل فيه بقي الوجوب مع نقص فيه، فكان إيقاعه فيما بعد قضاء.

ويرد هذا بمنع بقاء الوجوب بعد انقضاء الوقت المعين.

واستدل القائلون بأن القضاء بالأمر الأول بقولهم: الوقت للمأمور به كالأجل للدين، فكما أن الدين لا يسقط بترك تأديته في أجله المعين، بل يجب القضاء فيما بعده، فكذلك المأمور به إذا لم يفعل في وقته المعين.

ويجيب عن هذا بالفرق بينهما للإجماع على عدم سقوط الدين إذا انقضى أجله ولم يقضه من هو عليه، وبأن الدين يجوز تقديمه على أجله المعين بالإجماع بخلاف محل النزاع فإنه لا يجوز تقديمه عليه بالإجماع.

واستدلوا أيضاً بأنه لو وجب بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر بفعله بعد ذلك الوقت المعين، فكان كالأمر بفعله ابتداء.

ويجيب عنه بأنه لا بد في الأمر بالفعل بعد انقضاء ذلك الوقت من قرينة تدل على أنه يفعل استدراكاً لما فات أما مع عدم القرينة الدالة على ذلك فما قالوه ملتزم ولا يضرنا ولا ينفعهم.

الفصل التاسع

الأمر بالأمر بالشيء أمر به

اختلفوا هل الأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أم لا؟ فذهب الجمهور إلى الثاني، وذهب جماعة إلى الأول.

احتج الأولون: بأنه لو كان الأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء لكان قول القائل لسيد العبد: مر عبدك ببيع ثوبي تعدياً على صاحب العبد بالتصرف في عبده بغير إذنه، ولكان قول صاحب الثوب بعد ذلك للعبد: لا تبعه، مناقضاً لقوله للسيد: مر عبدك ببيع ثوبي، لورود الأمر والنهي على فعل واحد.

وقال السبكي: إن لزوم التعدي ممنوع؛ لأن التعدي هو أمر عبد الغير بغير أمر سيده فإن أمره بأمر سيده فإن أمره للعبد متوقف على أمر سيده وليس بشيء؛ لأن النزاع في أن قوله: مر عبدك إلخ هل هو أمر للعبد ببيع الثوب أم لا، لا في أن السيد إذا أمر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عند ذلك أمر للعبد من قبل القائل مر عبدك بجعل السيد سفيراً أو وكيلاً أم لا؟.

وأما استدلالهم بما ذكروه من المناقضة فقد أجيب عنه: بأن المراد هنا منعه من البيع بعد طلبه منه، وهو نسخ لطلبه منه.

واحتج الآخرون بأوامر الله سبحانه لرسوله ﷺ بأن يأمرنا، فإننا مأمورون بتلك الأوامر، وكذلك أمر الملك لوزيره بأن يأمر فلاناً بكذا، فإن الملك هو الأمر لذلك المأمور، لا الوزير.

وأجيب: بأنه فهم ذلك في صورتين من قرينة أن المأمور أولاً هو رسول الله ومبلغ عن الله، وأن الوزير هو مبلغ عن الملك لا من لفظ الأمر المتعلق بالمأمور الأول ومحل النزاع هو هذا.

أما لو قال: قل لفلان افعل كذا، فالأول أمر والثاني مبلغ بلا نزاع، كذا نقل عن السبكي وابن الحاجب.

واختار السعد التسوية بينهما، والأول أولى.

قال في «المحصول»^(١): الحق أن الله تعالى إذا قال لزيد أوجب على عمرو كذا فلو قال زيد لعمرو، وكل 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 فلان فهو واجب، أما لو لم يقل ذلك كما في قوله ﷺ: «مروهم

(١) المحصول (٢/٢٥٣).

بالصلاة وهم أبناء سبع»^(١)، فإن ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي انتهى. وهذا الحديث ثابت في السنن.

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، والظاهر أنه من باب قل لفلان افعل كذا وقد تقدم الخلاف فيه.

الفصل العاشر

الأمر بالماهية الكلية

اختلفوا هل الأمر بالماهية الكلية، يقتضي الأمر بها، أو بشيء من جزئياتها على التعيين، أم هو أمر بفعل مطلق تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها، صدق الكلي على جزئياته من غير تعيين؟.

فذهب الجمهور إلى الثاني.

وقال بعض الشافعية بالأول.

احتج الأولون: بأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب، وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع.

ووجه ذلك: أنها لو وجدت في الأعيان لزم تعددها كلية في ضمن الجزئية، فمن حيث إنها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيث إنها الماهية الكلية تكون كلية وإنه محال، فمن قال لآخر: بع هذا الثوب فإن هذا لا يكون أمراً ببيعه بالغبن، ولا بالثمن الزائد، ولا بالثمن المساوي؛ لأن هذه الأنواع مشتركة في مسمى البيع، وتمييزه كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالثمن الزائد أو المساوي، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون أمراً بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر، لا بالذات ولا بالاستلزام، وإذا كان كذلك فالأمر بالجنس لا يكون البتة أمراً بشيء من أنواعه، لكن إذا دلت القرينة على إرادة بعض الأنواع حمل اللفظ عليه.

(١) أخرجه أبو داود في السنن (١٣٣/١) رقم (٤٩٥)، وانظر فتح الباري (٣٤٨/٩).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٠١١/٥) رقم (٤٩٥٤)، ومسلم في الصحيح (١٠٩٣/٢) رقم (١٤٧١).

قال في «المحصول»^(١): وهذه قاعدة شريفة برهانية ينحل بها كثير من القواعد الفقهية إن شاء الله .

ومما يوضح المقام ويحصل به المرام من هذا الكلام، ما ذكره أهل علم المعقول من أن الماهيات ثلاث^(٢):

الأولى: الماهية لا بشرط شيء من القيود، ولا بشرط عدمها، وهي التي يسميها أهل المنطق الماهية المطلقة، ويسمونها الكلبي الطبيعي، والخلاف في وجودها في الخارج معروف. والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه.

والثانية: الماهية بشرط لا شيء، أي بشرط خلوها عن القيود، ويسمونها الماهية المجردة ولا خلاف بينهم في أنها لا توجد في الخارج.

والثالثة: الماهية بشرط شيء من القيود، ولا خلاف في وجودها في الخارج. وتحقيقه: أن الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض، كالإنسان بقيد الوحدة، فلا يصدق على المتعدد وبالعكس، وكالمقيد بهذا الشخص، فلا يصدق على فرد آخر، وتسمى الماهية المخلوطة، والماهية بشرط شيء، ولا ارتياب في وجودها في الأعيان، وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض، وتسمى المجردة^(٣)، والماهية بشرط لا شيء، ولا خفاء في أنها لا توجد في الأعيان، بل في الأذهان، وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة، بل مع تجويز أن يقارنها شيء من العوارض، وأن لا يقارنها، وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة، وهي الكلبي الطبيعي، والماهية لا بشرط شيء، والحق وجودها في الأعيان، لكن لا من حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة، على ما هو رأي الأكثرين، بل من حيث إنه يوجد شيء تصدق هي عليه، وتكون عينه بحسب الخارج، وإن تغايراً بحسب المفهوم، وبمجموع ما ذكرناه يظهر لك بطلان قول من قال: إن الأمر بالماهية الكلية يقتضي الأمر بها، ولم يأتوا بدليل يدل على ذلك دلالة مقبولة^(٤).

الفصل الحادي عشر

في تعاقب أمرين متماثلين أو متغايرين

اختلفوا إذا تعاقب أمران متماثلين، هل يكون الثاني للتأكيد، فيكون المطلوب

(١) المحصول (٢/٢٥٤).

(٣) المحصول (٢/٢٥٤).

(٢) البحر المحيط (٢/٤٠٩ - ٤١٠).

(٤) البحر المحيط (٢/٤٠٩ - ٤١٠).

الفاعل مرة واحدة، أو للتأسيس، فيكون المطلوب الفعل مكرراً، وذلك نحو أن يقول: صل ركعتين، صل ركعتين.

فقال الجبائي، وبعض الشافعية: إنه للتأكيد، وذهب الأكثر إلى أنه للتأسيس. وقال أبو بكر الصيرفي بالوقف في كونه تأسيساً أو تأكيداً، وبه قال أبو الحسين البصري^(١).

احتج القائلون بالتأكيد: بأن التكرير قد كثر من التأكيد، فكان الحمل على ما هو أكثر وإلحاق الأقل به أولى، وبأن الأصل البراءة من التكليف المتكرر، فلا يصار إليه مع الاحتمال.

ويجاب بمنع كون التأكيد في محل النزاع، فإن دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل والظاهر، وبمنع صحة الاستدلال بأصلية البراءة أو ظهورها، فإن تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلاً وظاهراً؛ لأن أصل كل كلام وظاهره الإفادة لا الإعادة.

وأيضاً التأسيس أكثرى والتأكيد أقلى وهذا معلوم عند كل من يفهم لغة العرب.

وإذا تقرر لك رجحان هذا المذهب عرفت منه بطلان ما احتج به القائلون بالوقف من أنه قد تعارض الترجيح في التأسيس والتأكيد.

أما لو لم يكن الفعلان من نوع واحد فلا خلاف أن العمل بهما متوجه نحو صل ركعتين، صم يوماً، وهكذا إذا كانا من نوع واحد، ولكن قامت القرينة الدالة على أن المراد التأكيد نحو صم اليوم، صم اليوم، ونحو صل ركعتين، صل الركعتين، فإن التقيد باليوم، وتعريف الثاني يفيدان أن المراد بالثاني هو الأول، وهكذا إذا اقتضت العادة أن المراد التأكيد نحو اسقني ماء، اسقني ماء، وهكذا إذا كان التأكيد بحرف العطف نحو: صل ركعتين وصل ركعتين؛ لأن التكرير المفيد للتأكيد لم يعهد إيراده بحرف العطف، وأقل الأحوال أن يكون قليلاً والحمل على الأكثر أولى.

أما لو كان الثاني مع العطف معرفاً فالظاهر التأكيد نحو صل ركعتين وصل الركعتين؛ لأن دلالة اللام على إرادة التأكيد أقوى من دلالة حرف العطف على إرادة التأسيس.

(١) المعتمد (١/ ١٦٠ - ١٦١).

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. أورد على هذا الحد قول القائل: كف نفسك عن كذا.

وأجيب بأنه ملتزم لكونه من جملة أفراد النهي، فلا يرد النقض به، ولهذا قيل إن اختلافهما باختلاف الحثيات والاعتبارات، فقولنا: كف عن الزنا باعتبار الإضافة إلى الكف أمر وإلى الزنا نهى.

وأوضح صيغ النهي لا تفعل كذا ونظائرها، ويلحق بها اسم لا تفعل من أسماء الأفعال، كـمه فإن معناه لا تفعل، وصه فإن معناه لا تتكلم. وقد تقدم في حد الأمر ما إذا رجعت إليه عرفت ما يرد في هذا المقام من الكلام اعتراضاً ودفعاً.

المبحث الثاني

في معنى النهي الحقيقي

اختلفوا في معنى النهي الحقيقي، فذهب الجمهور إلى أن معناه الحقيقي هو التحريم، وهو الحق، ويرد فيما عداه مجازاً كما في قوله ﷺ: «لا تصلوا في مبارك الإبل»^(١) فإنه للكراهة، وكما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فإنه للدعاء، وكما في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ فإنه للإرشاد، وكما في قول السيد

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٤٧/١) رقم (١٨٤) و(١٣٣/١) رقم (٤٩٣)، وانظر التمهيد لابن عبد البر (٣٣٣/٢٢).

لعبدته الذي لم يمتثل لأمره: لا تمتثل أمري فإنه للتهديد، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [الحجر: ٨٨]، فإنه للتحقير، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، فإنه لبيان العاقبة، وكما في قوله تعالى: ﴿لَا نَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحریم: ٧]، فإنه للتأيس، وكما في قولك لمن يساويك: لا تفعل فإنه للالتماس.

والحاصل أنه يرد مجازاً لما ورد له الأمر كما تقدم، ولا يخالف الأمر إلا في كونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة، وفي كونه للفور، فيجب ترك الفعل في الحال. قيل ويخالف الأمر أيضاً في كون تقدم الوجوب قرينة دالة على أنه للإباحة، ونقل الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الإجماع على أنه لا يكون تقدم الوجوب قرينة للإباحة، وتوقف الجويني في نقل الإجماع ومجرد هذا التوقف لا يثبت له الطعن في نقل الأستاذ.

احتج القائلون بأنه حقيقة في التحريم: بأن العقل يفهم الحتم من الصيغة المجردة عن القرائن وذلك دليل الحقيقة.

واستدلوا أيضاً باستدلال السلف بصيغة النهي المجردة على التحريم. وقيل: إنه حقيقة في الكراهة واستدلوا على ذلك بأن النهي إنما يدل على مرجوحية المنهي عنه، وهو لا يقتضي التحريم.

وأجيب بمنع ذلك، بل السابق إلى الفهم عند التجرد هو التحريم. وقيل إنه مشترك بين التحريم والكراهة، فلا يتعين أحدهما إلا بدليل، وإلا كان جعله لأحدهما ترجيحاً من غير مرجح.

وقالت الحنفية: إنه يكون للتحريم إذا كان الدليل قطعياً، ويكون للكراهة إذا كان الدليل ظنياً.

ورد بأن النزاع إنما هو في طلب الترك، وهذا الطلب قد يستفاد بقطعي فيكون قطعياً، وقد يستفاد بظني فيكون ظنياً.

المبحث الثالث

في اقتضاء النهي للفساد

فذهب الجمهور^(١) إلى 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

(١) البحر المحيط (٢/٤٣٩ - ٤٤٠).

النهي مقتضياً للفساد المرادف للبطلان، سواء كان ذلك الفعل حسيّاً 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 أبو الحسين البصري^(١)، والغزالي، والرازي^(٢)، وابن الملاحي والرصاص.

استدل الجمهور على اقتضائه للفساد شرعاً: بأن العلماء في جميع الأمصار لم يزالوا يستدلون به على الفساد في أبواب الرويات، والأنكحة، والبيوع، وغيرها.

وأيضاً لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي، ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة، واللازم باطل، لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقتتا، فكان فعله كلاً فعل، فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة.

وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى؛ لفوات الزائد من مصلحة الصحة، وهي مصلحة خالصة. وإن كانت راجحة امتنعت الصحة، لخلوه عن المصلحة أيضاً، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي.

واستدلوا على عدم اقتضائه للفساد لغة، بأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه، وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعاً.

واستدل القائلون بأنه يقتضيه لغة كما يقتضيه شرعاً، بأن العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد.

وأجيب: بأنهم إنما استدلوا به على الفساد لدلالة الشرع عليه، لا لدلالة اللغة.

واستدلوا ثانياً: بأن الأمر يقتضي الصحة لما تقدم، والنهي نقيضه، والنقيضان لا يجتمعان، فيكون النهي مقتضياً للفساد.

وأجيب: بأن الأمر يقتضي الصحة شرعاً، لا لغة، فاقتضاء الأمر للصحة لغة ممنوع، كما أن اقتضاء النهي للفساد لغة ممنوع.

واستدل القائلون بأنه لا يقتضي الفساد إلا في العبادات دون المعاملات: بأن العبادات المنهي عنها لو صحت لكانت مأموراً بها ندباً لعموم أدلة مشروعيتها العبادات، فيجتمع النقيضان؛ لأن الأمر لطلب الفعل، والنهي لطلب الترك، وهو محال.

(١) المعتمد (١/١٧١).

(٢) المحصول (٢/٢٩١ - ٢٩٣).

وأما عدم اقتضائه للفساد في غير العبادات فلأنه لو اقتضاه في غيرها لكان غسل النجاسة بماء مغصوب، والذبح بسكين مغصوبة، وطلاق البدعة والبيع في وقت النداء، والوطء في زمن الحيض غير مستتبعة 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 اقتضائها للفساد لدليل خارجي، فلا يرد النقض بها.

وذهب جماعة من الشافعية، والحنفية، والمعتزلة، إلى أنه لا يقتضي الفساد لغة ولا شرعاً، لا في العبادات ولا في المعاملات، قالوا: لأنه لو دل على الفساد لغة أو شرعاً لنقض التصريح بالصحة لغة أو شرعاً، واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم، فلأن الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهى تحريم، ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه موجباً للملك لصح من غير تناقض، لا لغة ولا شرعاً. وأجيب: بمنع الملازمة؛ لأن التصريح بخلاف النهي قرينة صارفة له عن الظاهر، ولم ندع إلا أن ظاهره الفساد فقط.

وذهبت الحنفية إلى أن 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 حينئذٍ 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 نهى من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم المنهي عنه، وفساده المرادف للبطلان، اقتضاء شرعياً، ولا يخرج عن 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 رداً أي مردوداً كان باطلاً، وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهي عنه ليس من الشرع، وأنه باطل لا يصح، وهذا هو المراد

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٩٥٩/٢) رقم (٢٥٥٠)، ومسلم في الصحيح (١٣٤٣/٣) رقم (١٧١٨).

يكون النهي مقتضياً للفساد، وصح عنه عليه السلام أنه قال: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(١) فأفاد وجوب اجتناب المنهي عنه، وذلك هو المطلوب، ودع عنك ما راوغوا به من الرأي.

هذا إذا كان النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه^(٢)، أما لو كان النهي عنه لوصفه، وذلك نحو النهي عن عقد الربا لاشتماله على الزيادة، فذهب الجمهور إلى أنه لا يدل على فساد المنهي عنه بل على فساد نفس الوصف.

واحتجوا لذلك بأن النهي عن الشيء لوصفه لو دل على فساد الأصل لنقض التصريح بالصحة كما مر.

وأيضاً كان يلزم أن لا يعتبر طلاق الحائض، ولا ذبح ملك الغير، لحرمة إجماعاً.

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 دليلاً 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 صوماً في يوم العيد وهو وصف لذات الصوم^(٣).

قال بعض المحققين من أهل الأصول: إن النهي عن الشيء لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقيداً 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 مصادته 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، ولجزئه، ولوصف لازم،

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٦٥٨/٦) رقم (٦٨٥٨)، ومسلم في الصحيح (٩٧٥/٢) رقم (١٣٣٧).

(٢) المحصول (٢٩٨/٢ - ٢٩٩).

(٣) المحصول (٣٠٢/٢ - ٣٠٤)، والبحر المحيط (٤٥٠/٢ - ٤٥٢).

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 فسادَه في جميع الأحوال والأزمنة، والنهي عنه للوصف الملازم يقتضي فسادَه ما دام ذلك الوصف، والنهي عنه لوصف 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 فسادَه ما دام قيداً له.

الباب الثالث

في العموم

وفيه ثلاثون مسألة

المسألة الأولى

في حده

وهو في اللغة شمول أمر لمتعدد، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه قولهم: عنهم الخير إذا شملهم، وأحاط بهم.

وأما حده في الاصطلاح: فقال في «المحصول»^(١): 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 الجمع؛ لأن لفظ رجلان و«رجال» 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.

وقد سبقه إلى بعض ما ذكره في هذا الحد أبو الحسين البصري فقال: العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له.

ورد عليه المشترك إذا استغرق جميع أفراد معنى واحد، واندفع الاعتراض عنه بزيادة قيد بوضع واحد، ثم ورد عليه نحو عشرة، ومئة ونحوهما؛ لأنه يستغرق ما يصلح له من المتعدد الذي يفيد، وهو معنى الاستغراق.

ودفع بمثل ما ذكره في «المحصول».

وقال أبو علي الطبري: هو مساواة بعض ما تناوله لبعض.

واعترض عليه بلفظ التثنية، فإن أحدهما مساوٍ للآخر وليس بعام.

وقال القفال الشاشي: أقل العموم شيئان، كما أن الخصوص واحد، وكأنه

(١) المحصول (٢/٣٠٩).

نظر إلى المعنى اللغوي وهو الشمول، والشمول حاصل في التثنية، وإلا فمن المعلوم أن التثنية لا تسمى عمومًا لا سيما إذا قلنا: أقل الجمع ثلاثة، فإذا سلب عن التثنية أقل الجمع، فسلب عنها أولى.

وقال المازري: العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً، والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول، الذي لا يتصور في الواحد، ولا يخفى ما يرد عليه.

وقال الغزالي: هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً واعترض عليه: أنه ليس بجامع ولا مانع، أما كونه ليس بجامع، فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل، فإنه عام ومدلوله ليس بشيء، وأيضاً الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد، وأما أنه ليس بمانع فلأن كل مثنى يدخل في الحد مع أنه ليس بعام، وكذلك كل جمع لمعهود وليس بعام.

وقد أجيب عن الأول: بأن المعدوم والمستحيل شيء لغة، وإن لم يكن شيئاً في الاصطلاح.

وعن الثاني: بأن الموصولات هي التي ثبت لها العموم والصلات مبيئات لها.

وقال ابن فورك: اشتهر من كلام الفقهاء أن العموم هو اللفظ المستغرق، وليس كذلك، لأن الاستغراق عموم وما دونه عموم، وأقل العموم اثنان.

وقال ابن الحاجب: «إن العام هو ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة» فقوله: ما دل جنس، وقوله: على مسميات يخرج نحو زيد، وقوله: «باعتبار أمر اشتركت فيه» يخرج نحو عشرة فإن العشرة دلت على آحاد لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأن آحاد العشرة أجزاء العشرة، لا جزئياتها، فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة.

وقوله: مطلقاً ليخرج المعهود، فإنه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وقوله: «ضربة» أي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل مما يدل على مفرداته بدلاً لا شمولاً.

ويرد عليه خروج نحو علماء البلد مما يضاف من العمومات إلى ما يخصصه، مع أنه عام قصد به الاستغراق، ووجه ورود ذلك عليه من حيث اعتباره في التعريف لقيد الإطلاق، مع أن العام المضاف قد قيد بما أضيف هو إليه.

وأجيب: بأن الذي اشتركت المسميات فيه هو علماء البلد مطلقاً لا العلماء،

وعالم البلد لم يتقيد بقيد، وإنما قيد العلماء، فأورد عليه أيضاً أنه قد اعتبر الأفراد في العام، وعلماء البلد مركب.

وأجيب: بأن العام إنما هو المضاف من حيث إنه مضاف، والمضاف إليه خارج.

وأورد عليه الجمع المنكر، كرجال فإنه يدل على مسميات، وهي آحاده باعتبار ما اشتركت فيه، وهو مفهوم رجل مطلقاً لعدم العهد، وليس بعام عند من يشترط الاستغراق.

وقد أورد على المعتبرين للاستغراق في حد العام مطلقاً، مفرداً كان أو جمعاً أن دلالة على الفرد تضمنية إذ ليس الفرد مدلولاً مطابقياً، لأن المدلول المطابقي هو مجموع الأفراد المشتركة في المفهوم المعتبر فيه، على ما صرحوا به، ولا خارجاً ولا لازماً، ولا يمكن جعله أي الفرد مما صدق عليه العام لصيرورته بمنزلة كلمة واحدة في اصطلاح العلماء، وليس مما يصدق على أفرادها بدلاً، بل شمولاً، ولا يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بكل جزئي.

وأجيب: بأنه يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بالجزء لزوماً لغوياً لا عقلياً وأن ذلك مما يكفي في الرسوم وفيه نظر.

وإذا عرفت ما قيل في حد العام علمت أن أحسن الحدود المذكورة هو ما قدمنا عن صاحب «المحصول»^(١)، لكن مع زيادة قيد دفعة، فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة.

المسألة الثانية

كون العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني

ذهب الجمهور إلى أن العموم من عوارض الألفاظ فإذا قيل: هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة.

وقال القاضي أبو بكر: إن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وهو الذي يعم ويخص، والصيغ والعبارات دالة عليه، ولا يسمى بالعموم والخصوص إلا تجوزاً، كما أن الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى العام بالنفس دون الصيغ. انتهى.

(١) المحصول (٢/٣٠٩).

واختلف الأولون في اتصاف المعاني بالعموم، بعد اتفاقهم على أنه حقيقة في الألفاظ فقال بعضهم: إنها تتصف به حقيقة كما تتصف به الألفاظ.

وقال بعضهم: إنها تتصف به مجازاً.

وقال بعضهم: إنها لا تتصف به لا حقيقة ولا مجازاً.

احتج القائلون بأنه حقيقة فيهما: بأن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد، فكما صح في الألفاظ باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب الوضع، صح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة لأنه لا يتصور شمول أمر معنوي لأمر متعددة، كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد، وكذلك يقال: عم المطر وعم الخصب ونحوهما، وكذلك ما يتصوره الإنسان من المعاني الكلية فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها، ولذلك يقول المنطقيون: العام ما لا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه والخاص بخلافه.

وأجيب: بأن العام شمول أمر لمتعدد، وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك، إذ الموجود في مكان غير الموجود في المكان الآخر، وإنما هو أفراد من المطر والخصب.

وأيضاً ما ذكره عن المنطقيين غير صحيح، فإنهم إنما يطلقون ذلك على الكلي لا على العام.

ورد بمنع كونه يعتبر في معنى العموم لغة هذا القيد، بل يكفي الشمول، سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن.

ومنشأ الخلاف هذا هو ما وقع من الخلاف في معنى العموم، فمن قال معناه شمول أمر لمتعدد واعتبروا وحدة الأمر وحدة شخصية منع من إطلاقه حقيقة على المعاني، فلا يقال هذا المعنى عام، لأن الواحد بالشخص لا شمول له، ولا يتصف بالشمول لمتعدد إلا الموجود الذهني، ووحدته ليست بشخصية، فيكون عنده إطلاق العموم على المعاني مجازاً لا حقيقة كما صرح به الرازي.

ومن فهم من اللغة أن الأمر الواحد الذي أضيف إليه الشمول في معنى العموم أعم من الشخصي ومن النوعي أجاز إطلاق العام على المعاني حقيقة.

وقيل: إن محل النزاع إنما هو في صحة تخصيص المعنى العام، كما يصح تخصيص اللفظ العام لا في اتصاف المعاني بالعموم، وفيه بعد، فإن نصوص هؤلاء المختلفين مصرحة بأن خلافهم في اتصاف المعاني بالعموم.

المسألة الثالثة

في 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 ، فقله سبحانه : ﴿ وَالسَّارِقُ ﴾ [المائدة : ٣٨] ، يشمل كل سارق ، فنفس القطع فعل ، والأفعال لا عموم لها .

قال القاضي أبو عبد الله الصيرمي 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 .

وقال الشيخ أبو إسحاق : لا يصح العموم إلا في الألفاظ ، وأما في الأفعال فلا يصح ، لأنها تقع على صفة واحدة ، فإن عرفت اختصاص الحكم بها ، وإلا صار مجملاً ، فما عرفت صفته مثل قول الراوي : «جمع بين الصلاتين في السفر»^(١) فهذا مقصور على السفر ، ومن الثاني قوله في السفر : «فلا يدري أنه كان طويلاً أو قصيراً» فيجب التوقف فيه ، ولا يدعي فيه العموم .

وقال ابن القشيري : أطلق الأصوليون أن العموم والخصوص لا يتصوران إلا في الأقوال ولا يدخلان في الأفعال ، أعني في ذواتها ، فأما في أسمائها فقد يتحقق ، ولهذا لا يتحقق ادعاء العموم في أفعال النبي ﷺ .

قال شمس الأئمة السرخسي : ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة في المعاني والأحكام ، كما هو في الأسماء والألفاظ ، وهو غلط ، فإن المذهب عندنا أنه لا يدخل المعاني حقيقة ، وإن كان يوصف به مجازاً .

قال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» : الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول فقط ، وذهب قوم من أهل العراق إلى أنه يصح ادعائه في المعاني والأحكام ، ومرادهم بذلك حمل الكلام على عموم الخطاب وإن لم يكن هناك صيغة تعم كقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْبَيْتُهُ ﴾ [المائدة : ٣] ، فإنه لما لم يصح تناول التحريم لها عمها بتحريم جميع التصرفات ، من الأكل والبيع واللمس وسائر أنواع

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٤٢٦/١) رقم (١٥١٥) ، والبخاري في الصحيح (٣٧٣/١) رقم (١٠٥٧) ، ومسلم في الصحيح (٤٨٨/١) رقم (٧٠٣) .

الانتفاع، وإن لم يكن للأحكام ذكر في التحريم بعموم ولا خصوص، وكذلك قوله: «إنما الأعمال بالنيات» عام في الأجزاء والكمال قال: والذي يقوله أكثر الأصوليين والفقهاء اختصاصه بالقول وأن وصفهم الجور والعدل بأنه عام مجاز. انتهى.

فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف في اتصاف الأحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به.

* * *

المسألة الرابعة

في 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 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.

قال في «المحصول»^(١): اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير أن يكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة، سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً، فهو المطلق، وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة، فإن كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا تتناول ما يدل عليها، فهو اسم العدد، وإن لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام، وبهذا ظهر خطأ من قال: المطلق هو الدال على واحد لا بعينه، فإن كونه واحداً وغير معين قيدان زائدان على الماهية. انتهى.

فجعل في كلامه هذا معنى المطلق هو المطلق عن التقييد، فلا يصدق إلا على الحقيقة من حيث هي هي، وهو غير ما عليه الاصطلاح عند أهل الفن وغيرهم، كما عرفت مما قدمنا.

وقد تعرض بعض أهل العلم للفرق بين العموم والعام^(٢)، فقال: العام هو اللفظ المتناول، والعموم تناول اللفظ لما يصلح له، فالعموم مصدر، والعام فاعل

(١) المحصول (٢/٣١٤).

(٢) البحر المحيط (٣/٧).

مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران، لأن المصدر والفعل غير الفاعل. قال الزركشي في «البحر»^(١): ومن هذا يظهر الإنكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما في قولهم: العموم اللفظ المستغرق، فإن قيل: أرادوا بالمصدر اسم الفاعل، قلنا: استعماله فيه مجاز، ولا ضرورة لارتكابه مع إمكان الحقيقة. وفرق القرافي بين الأعم، والعام، بأن الأعم إنما يستعمل في المعنى، والعام في اللفظ، فإذا قيل هذا أعم تبادر الذهن للمعنى، وإذا قيل هذا عام تبادر الذهن للفظ.

* * *

المسألة الخامسة

في كون العموم له صيغة حقيقة

ذهب الجمهور إلى 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 ذكراً مفصلاً. قالوا: لأن الحاجة ماسة إلى الألفاظ العامة لتعذر جمع الأحاد على المتكلم، فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعة حقيقة، لأن الغرض من وضع اللغة الإعلام والإفهام.

واحتجوا أيضاً بأن السيد إذا قال لعبده لا تضرب أحداً فهم منه العموم، حتى لو ضرب واحداً عد مخالفاً، والتبادر دليل الحقيقة، والنكرة في النفي للعموم حقيقة، فللعموم صيغة، وأيضاً لم يزل العلماء يستدلون بمثل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢]، وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة بمثل الصيغ المذكورة على العموم، ومنه ما ثبت عنه عليه السلام لما سئل عن الحمر الأهلية فقال: «لم ينزل عليّ في شأنها إلا هذه الآية الجامعة»، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٢) [الزلزلة: ٧، ٨]، وما ثبت أيضاً من احتجاج عمرو بن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة، والعدول إلى التيمم مع شدة البرد، فقال سمعت الله يقول:

(١) البحر المحيط (٧/٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١٨٩٨/٤) رقم (٤٦٧٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٣٦/٣) رقم (٤٤٠٣)، ومالك في الموطأ (٤٤٤/٢) رقم (٩٥٨).

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فقرر ذلك رسول الله ﷺ (١) وكم يعد العاد من مثل هذه المواد.

وما أجيب به عن ذلك بأنه إنما فهم بالقرائن جواب ساقط لا يلتفت إليه ولا يعول عليه.

وقال محمد بن المنتاب من المالكية، ومحمد بن شجاع الثلجي من الحنفية: إنه ليس للعموم صيغة تخصه، وإن ما ذكره من الصيغ موضوع في الخصوص، وهو أقل الجمع إما اثنان، أو ثلاثة، على الخلاف في أقل الجمع ولا يقتضي العموم إلا بقرينة.

قال القاضي في «التقريب»، والإمام في «البرهان»: يزعمون أن الصيغ الموضوعية للجمع نصوص في الجمع محتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضي تعديها عن أقل المراتب. انتهى.

ولا يخفك أن قولهم موضوع للخصوص مجرد دعوى ليس عليها دليل، والحجة قائمة عليهم لغة وشرعاً وعرفاً، وكل من يفهم لغة العرب واستعمالات الشرع لا يخفى عليه هذا.

وقال جماعة من المرجئة: إن شيئاً من الصيغ لا يقتضي العموم بذاته، ولا مع القرائن، بل إنما يكون العموم عند إرادة المتكلم، ونسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري.

قال في «البرهان»: نقل مصنفو المقامات عن أبي الحسن الأشعري والواقفية أنهم لا يشبتون لمعنى العموم صيغة لفظية، وهذا النقل على الإطلاق زلل، فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ تشعر به، كقول القائل: رأيت القوم واحداً واحداً، لم يفتن منهم أحد، وإنما كرر هذه الألفاظ لقطع توهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك، وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع. انتهى.

ولا يخفك أن هذا المذهب مدفوع بمثل ما دفع به الذي قبله، وبزيادة على ذلك وهو أن إهمال القرائن المقتضية لكونه عاماً شاملاً عناد ومكابرة.

وقال قوم بالوقف، ونقله القاضي في «التقريب» عن أبي الحسن الأشعري ومعظم المحققين وذهب إليه.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١٣٢/١)، ٦ - باب إذا خاف الجنب على نفسه، والحاكم في المستدرک (٢٨٥/١) رقم (٦٢٨)، ومسلم في الصحيح (١٤٧٢/٣) رقم (١٨٤٤)، وأبو داود في السنن (٩٢/١) رقم (٣٣٤).

واحتجوا بأنهم سبروا اللغة ووضعها فلم يجدوا في وضع اللغة صيغة دالة على العموم، سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد. قال في «البرهان» ومما زلّ فيه الناقلون عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وإن تقيّدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردد، هذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع، كقول القائل: رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين، فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها. انتهى.

وقد اختلف الواقفية في محل الوقف على تسعة أقوال^(١):

الأول: وهو المشهور من مذهب أئمتهم: القول به على الإطلاق من غير تفصيل.

الثاني: أن الوقف إنما هو في الوعد والوعيد، دون الأمر والنهي، حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي. قال: وربما ظن ذلك من مذهب أبي حنيفة، لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة.

الثالث: القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد، والتوقف فيما عدا ذلك، وهو قول جمهور المرجئة.

الرابع: الوقف في الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة دون غيرها.

الخامس: الوقف في الوعيد دون الوعد، قال القاضي: وفرقوا بينهما بما يليق بالسطح والترهات دون الحقائق.

السادس: الفرق بين أن لا يسمع قبل اتصالها به شيئاً من أدلة السمع وكانت وعداً أو وعيداً، فيعلم أن المراد بها للعموم، وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع، وعلم انقسامها إلى العموم والخصوص، فلا يعلم حينئذٍ العموم في الأخبار التي اتصلت به، حكاه القاضي في «مختصر التقريب».

السابع: الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشرع منه ﷺ، وأما من سمع منه وعرف تصرفاته فلا وقف فيه، كذا حكاه المازري.

الثامن: التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم، دون ما إذا لم يتقيد.

التاسع: أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرهما، حكاه المازري عن بعض المتأخرين.

(١) البحر المحيط (٣/ ٢٢ - ٢٣).

وقد علمت اندفاع مذهب الوقف على الإطلاق، بعدم توازن الأدلة التي تمسك بها المختلفون في العموم، بل ليس بيد غير أهل المذهب الأول شيء مما يصح إطلاق اسم الدليل عليه فلا وجه للتوقف ولا مقتضى له .
والحاصل أن كون المذهب الأول هو الحق الذي لا ستره به ولا شبهة فيه ظاهر لكل من يفهم فهماً صحيحاً، 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 .

أما إنه لا يجوز أن يقال: إنها موضوعة للخصوص فقط فلائنه لو كان كذلك لما حسن من المجيب أن يجيب بذكر كل العقلاء، لأن الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال، لكن لا نزاع في حسن ذلك .

وأما إنه لا يجوز أن يقال بالاشتراك، فلائنه لو كان كذلك لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة .

مثلاً إذا قال: من عندك؟ فلا بد أن تقول؛ سألتني عن الرجال أو النساء، فإذا قال: عن الرجال فلا بد أن تقول: سألتني عن العرب أو عن العجم فإذا قال: عن العرب، فلا بد أن تقول: عن ربيعة أو مضر، وهكذا إلى أن تأتي على جميع التقسيمات الممكنة، وذلك لأن اللفظ إما أن يقال إنه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة معينة في الخصوص، أو بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص، والأول باطل، لأن أحداً لم يقل به، والثاني يقتضي أن لا يحسن من المجيب ذكر الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل تلك الأقسام، لأن الجواب لا بد أن يكون مطابقاً للسؤال، فإذا كان السؤال محتملاً لأمر كثيرة، فلو أجاب قبل أن يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمل أن لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال، وذلك غير جائز، فثبت أنه لو صح الاشتراك لوجب هذه الاستفهامات، لكنها غير واجبة .

أما أولاً: فلائنه 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 إنه لا يجوز أن تكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص فمتفق عليه، فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق إلا القسم الأول.

الفرع الثاني: في صيغة من وما في المجازاة، فإنهما 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، فدلّ على عدم الاشتراك كما سبق في الفرع الذي قبل هذا.

وأيضاً لو قال: من دخل داري فأكرمه، حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء من هذا الكلام، وحسن ذلك معلوم من عادة أهل اللغة ضرورة، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، وذلك أنه لا نزاع أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يصح دخوله تحت المستثنى منه، فإما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر، والأول باطل، وإلا لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر، كقولك: جاءني فقهاء إلا زيداً، وبين الاستثناء من الجمع المعروف كقولك: جاءني الفقهاء إلا زيداً، والفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب، فعلمنا أن الاستثناء من الجمع المعروف يقتضي إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب.

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، لأن النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض، وأيضاً صيغة الكل والجميع مقابلة لصيغة البعض، ولولا أن صيغتهما غير محتملة للبعض لم تكن مقابلة، وأيضاً إذا قال القائل: ضربت كل من في الدار أو ضربت جميع من في الدار سبق إلى الفهم الاستغراق، ولو كانت صيغة الكل أو الجميع مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك، لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر.

وأيضاً إذا قال السيد لعبده: اضرب كل من دخل داري، أو جميع من دخل داري، فضرب كل واحد ممن دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه بضرب جميعهم، وله أن يعترض عليه إذا ترك البعض منهم. ومثله لو قال رجل لرجل: أعتق كل عبيدي، أو جميع عبيدي، ثم مات لم يحصل الامتثال إلا بعتق كل عبد له، ولا يحصل امتثاله بعتق البعض، وأيضاً لا يشك عارف بلغة العرب أن بين قول القائل: جاءني رجال، وجاءني كل الرجال، وجميع الرجال فرقاً ظاهراً، وهو دلالة الثاني على الاستغراق دون الأول، وإلا لم يكن بينهما فرق، ومعلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن الاستغراق جاءوا بلفظ كل وجميع وما يفيد مفادهما، ولو لم يكونا للاستغراق لكان استعمالهم لهما عند إرادتهما للاستغراق عبثاً.

قال القاضي عبد الوهاب: ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة، تقول: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وجاءني القوم كلهم، فيفيد أن المؤكد به عام وهي تشمل العقلاء وغيرهم، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والمجموع، فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع بلفظ واحد، تقول كل النساء، وكل القوم، وكل رجل وكل امرأة.

قال سيبويه: معنى قولهم: كل رجل: كل رجال، فأقاموا رجلاً مقام رجال لأن رجلاً شائع في الجنس، والرجال للجنس، ولا يؤكد بها المثنى استغناء عنه بكل، ولا يؤكد بها إلا ذو أجزاء، ولا يقال جاء زيد كله. انتهى.

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 التنقيص على انتفاء قيام كل فرد فرد، وإن تقدم النفي عليها مثل: لم يقم كل القوم لم تدل إلا على نفي المجموع، وذلك يصدق بانتفاء 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 اليمين: أقصرت الصلاة أم نسيت. انتهى^(١).

وإذا عرفت هذا في معنى كل فقد تقرر أن لفظ جميع هو بمعنى كل الأفراد،

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤٠٤/٦) رقم (٢٦٨٧)، والحاكم في المستدرک (١٨١/٣) رقم (٤٧٧٥)، ومسلم في الصحيح (٤٠٤/١) رقم (٥٧٣).

وهو معنى قولهم: إنها للعموم الإحاطي، وقيل: يفترقان من جهة كون دلالة كل على فرد بطريق النصوصية، بخلاف جميع.

وفرت الحنفية بينهما بأن كل تعم الأشياء على سبيل الانفراد، وجميع تعميها على سبيل الاجتماع، وقد روي أن الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد.

الفرع الرابع: لفظ أي فإنها من جملة صيغ العموم، إذا كانت شرطية أو استفهامية، كقوله تعالى: ﴿ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا ﴾ [النمل: ٣٨]، وقد ذكرها في صيغ العموم الأستاذ أبو منصور البغدادي والشيخ أبو إسحاق الشيرازي^(١)، وإمام الحرمين الجويني، وابن الصباغ، وسليم الرازي، والقاضيان أبو بكر، وعبد الوهاب، والرازي^(٢)، والآمدي، والصفي الهندي، وغيرهم، قالوا: وتصلح للعاقل وغيره.

قال القاضي عبد الوهاب في «التلخيص»: إلا أنها تتناول على وجه الأفراد دون الاستغراق، ولهذا إذا قلت: أي الرجلين عندك، لم يجب إلا بذكر واحد. قال ابن السمعاني في «القواطع»: وأما كلمة أي فقليل: كالنكرة لأنها تصحبها لفظاً ومعنى، تقول: أي رجل فعل هذا؟ وأي دار دخل؟ قال الله تعالى: ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا ﴾ [النمل: ٣٨]، وهي في المعنى نكرة، لأن المراد بها واحد منهم. انتهى.

قال الزركشي في البحر^(٣): وحاصل كلامهم أنها للاستغراق البدلي لا الشمولي لكن ظاهر الشيخ أبي إسحاق أنها للعموم الشمولي، وتوسع القرافي فعدى عمومها إلى الموصولة والموصوفة في النداء، ومنهم من لم يعده، كالغزالي وابن القشيري، لأجل قول النحاة: إنها بمعنى بعض إذا أضيفت إلى معرفة، وقول الفقهاء أي وقت دخلت الدار فأنت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول كما في كلاما.

والحق أن عدم التكرار لا ينافي للعموم، وكون مدلولها أحد الشيئين قدر مشترك بينها وبين بقية الصيغ في الاستفهام.

وقال صاحب «اللباب» من الحنفية، وأبو زيد في التقويم: كلمة أي نكرة لا تقتضي العموم بنفسها إلا بقرينة، ألا ترى إلى قوله: ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا ﴾ [النمل: ٣٨]، ولم يقل يأتوني، ولو قال لغيره: أي عبيدي ضربته فهو حر فضربرهم لم يعتق إلا واحد، فإن وصفها بصيغة عامة كانت للعموم كقوله: أي عبيدي ضربك فهو

(١) البحر المحيط (٧٨/٣).

(٢) المحصول (٣١٧/٢).

(٣) البحر المحيط (٧٨/٣).

حر، فضربوه جميعاً عتقوا، لعموم فعل الضرب، وصرح إلكيا الطبري بأنها ليست من صيغ العموم فقال: وأما أي فهي اسم مفرد يتناول جزءاً من الجملة المضافة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَثًا﴾ [النمل: ٣٨]، فجاء به واحداً وقال: ﴿أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، وصرح القاضي حسين، والشاشي أنه لا فرق بين الصورتين المذكورتين، وأن العبيد يعتقون جميعاً فيهما، وجزم ابن الهمام في «التحرير» بأنها في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة، وكالبعض مع المعرفة، وهو المناسب لما قرره النحاة فيها فإن الفرق بين قول القائل: أي رجل تضرب اضرب، وبين أي الرجلين تضرب اضرب ظاهر لا يخفى.

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 عند تكذيب ذلك الإثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضاً له، فلو كان قوله: ما أكلت اليوم شيئاً لا يقتضي العموم لما تناقضا، لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي.

الوجه الثاني: أنها لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا: لا إله إلا الله نفيّاً لجميع الآلهة سوى الله سبحانه وتعالى.

فتقرر بهذا أن النكرة المنفية بما 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 وما قام أحد.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: قد فرق أهل اللغة بين النفي في قوله: ما جاءني أحد، وما جاءني من أحد، وبين دخوله على النكرة من أسماء الجنس، في ما جاءني رجل، وما جاءني من رجل، فأروا تساوي اللفظين في الأول، وأن من زائدة فيه، وافتراق المعنى في الثاني، لأن قوله: ما جاءني رجل يصلح أن يراد به الكل، وأن يراد به رجل واحد، فإذا دخلت من أخلصت النفي للاستغراق.

وقال إمام الحرمين الجويني: هي للعموم ظاهراً عند تقدير من فإن دخلت من كانت نصاً، 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، وما جاءني من رجل من في الموضوعين لتأكيد استغراق الجنس، وهذا هو الصحيح. انتهى.

ولو لم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣]، و﴿لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٤٨]، مقتضياً للعموم، وقد فرق بعضهم بين حروف النفي الداخلة على النكرة بفرق لا طائل تحته فلا نطول بذكره.

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.

الفرع السادس: لفظ معشر ومعاشر، وعامة، وكافة، وقاطبة، وسائر، من صيغ العموم في مثل قوله تعالى: ﴿يَمْعَشَرُ الْحَيْنَ وَالْآلِينَ﴾ [الرحمن: ٣٣]، و«نحن معاشر الأنبياء لا نورث»^(١). وجاءني القوم عامة، ﴿وَقَدْ نِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، و«ارتدت العرب قاطبة»^(٢) وجاءني سائر الناس إن كانت مأخوذة من سور البلد، وهو المحيط بها كما قاله الجوهري، وإن كانت من أسأر بمعنى أبقى فلا تعم.

وقد حكى الأزهري الاتفاق على أنها مأخوذة من المعنى الثاني، وغلطوا الجوهري. وأجيب عن الأزهري بأنه قد وافق الجوهري على ذلك السيرافي في «شرح كتاب سيبويه» وأبو منصور الجواليقي في «شرح أدب الكاتب» وابن بري وغيرهم، والظاهر، أنها للعموم وإن كانت بمعنى الباقي؛ لأن المراد بها شمول ما دلت عليه، سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي، كما نقول: اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين، وخالف في ذلك القرافي والقاضي عبد الوهاب^(٣).

الفرع السابع: الألف واللام الحرفية لا الاسمية تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالماً أو مكسراً، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع، كركب، وصحب، وقوم، ورهط وكذا إذا دخلت على اسم الجنس.

وقد اختلف في اقتضائها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثة:

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١١٢٦/٣) رقم (٢٩٢٦)، ومسلم في الصحيح (١٣٧٩/٣) رقم (١٧٥٨).

(٢) أخرجه ابن خزيمة (٧/٤) رقم (٢٢٤٧)، والحاكم في المستدرک (٥٤٤/١) رقم (١٤٢٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٨٠/٢) رقم (٣٤٣١)، وانظر البداية والنهاية (٣٠٤/٦).

(٣) البحر المحيط (٧٢ - ٧٣).

الأول: أنه إذا كان هناك معهود حملت 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 وحكاها صاحب «الميزان»، عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم.

والراجح المذهب الأول، وقال ابن الصباغ: هو إجماع الصحابة.

قال في «المحصول» مستدلاً على هذا المذهب: لنا وجوه^(١):

الأول: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»^(٢) 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 أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين.

قال: **الوجه الثاني:** أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق، فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق، أما إنه يؤكد فكقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، وأما إنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالإجماع.

الوجه الثالث: أن الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة، وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب، فأما الصرف إلى ما دونه فإنه لا يفيد المعرفة لأن بعض الجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولاً.

قال: **الوجه الرابع:** أنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ما تقدم.

وممن حكى إجماع الصحابة على إفادة هذا التعريف للعموم ابن الهمام في «التحرير»، وحكى أيضاً إجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء.

قال الزركشي في «البحر»^(٣): وظاهر كلام الأصوليين أنها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته ولدلالة اللفظ عليه، ونقله ابن القشيري عن المعظم، وصاحب «الميزان» عن أبي بكر السراج النحوي، فقال: إذا تعارض جهة العهد

(١) المحصول (٢/ ٣٦٠ - ٣٦١).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٤/ ٨٥) رقم (٦٩٦٢)، وأحمد في المسند (٣/ ١٢٩) رقم (١٢٣٢٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ١٢١) رقم (٥٠٨١)، وانظر فتح الباري (١٣/ ١١٩).

(٣) البحر المحيط (٣/ ٨٨).

والجنس يصرف إلى الجنس، وهذا هو الذي أورده الماوردي والرويانى في أول كتاب البيع، قالوا: لأن الجنس يدخل تحته العهد، والعهد لا يدخل تحته الجنس، وروي عن إمام الحرمين الجويني أنه مجمل، لأن عمومه ليس من صيغته، بل من قرينة نفي المعهود، فيتعين الجنس، لأنه لا يخرج عنها وهو قول ابن القشيري^(١).

قال إلكيا الهراسي: إنه الصحيح، لأن الألف واللام للتعريف، وليست إحدى جهتي التعريف بأولى من الثانية، فيكسب اللفظ جهة الإجمال، لاستوائه بالنسبة إليهما. انتهى.

والكلام في هذا البحث يطول جداً فقد تكلم فيه أهل الأصول، وأهل النحو، وأهل البيان، بما هو معروف، وليس المراد هنا إلا بيان ما هو الحق، وتعيين الراجح من المرجوح، ومن أمعن النظر وجوّد التأمل علم أن الحق الحمل على الاستغراق، إلا أن يوجد هناك ما يقتضي العهد، وهو ظاهر في تعريف الجنس.

وأما تعريف الجمع مطلقاً واسم الجمع فكذلك أيضاً لأن التعريف يهدم الجمعية ويصيرها للجنس، وهذا يدفع ما قيل من أن استغراق المفرد أشمل.

الفرع الثامن: تعريف الإضافة: وهو من مقتضيات العموم، كالألف واللام، من غير فرق بين كون المضاف جمعاً نحو: عبيد زيد، أو اسم جمع، نحو: جاءني ركب المدينة، أو اسم جنس نحو: ﴿وَأِنْ نَعْدُوا نَعَمْتَ اللَّهُ لَا تَخْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤]، ومنعت العراق درهمها ودينارها، ومنعت الشام قفيزها وصاعها، وقد صرح الرازي^(٢) بأن المفرد المضاف يعم، مع اختياره بأن المعرف بالألف واللام لا يعم.

قال الصفي الهندي في «النهاية»: وكون المفرد المضاف للعموم وإن لم يكن منصوباً لهم لكن نفيه التسوية بين الإضافة ولام التعريف يقتضي العموم، والحق أن عموم الإضافة أقوى ولهذا لو حلف لا يشرب الماء حنث بشرب القليل منه، لعدم تناهي أفرادها، ولو حلف لا يشرب ماء البحر لا يحنث إلا ب كله. انتهى.

وفي هذا الفرق نظر، 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، استدلل بأن العرف قد خص هذه الصورة وأمثالها عن الموضوع اللغوي، على أنه قد حكى الرويانى في «البحر» عن ابن عباس وأحمد بن حنبل أنها تطلق الأربع جميعاً، بخلاف ما عدا هذه الصورة وأمثالها، فإنه يحمل على العموم، كما

(١) البحر المحيط (٣/ ٨٨ - ٨٩).

(٢) المحصول (٢/ ٣٨٥).

لو قال: مالي صدقة، ومن هذا قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَاوَةِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله ﷺ: «هو الظهور ماؤه الحل ميتته»^(١).

الفرع التاسع: الأسماء الموصولة، كالذي، والتي، والذين، واللات، وذو الطائية، وجمعها، وقد صرح القرافي والقاضي عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم^(٢).

وقال ابن السمعاني: جميع الأسماء المبهمة تقتضي العموم.

وقال أصحاب الأشعري: إنها تجري في بابها مجرى اسم منكور كقولنا: رجل، ويمكن أن يكون زيداً أو عمراً، فلا يصار إلى أحدهما إلا بدليل، والإبهام لا يقتضي الاستغراق، بل يحتاج إلى قرينة، والحق أنها من صيغ العموم كقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة: ٤]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِهَتِنَا ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، وما خرج عن ذلك فلقرينة تخصصه عن موضوعه اللغوي.

الفرع العاشر: نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَحَدُ النَّارِ وَأَحَدُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الأصوليين، والفقهاء إلى أنه يقتضي العموم.

وذهب الحنفية والمعتزلة والغزالي والرازي إلى أنه ليس بعام^(٣).

استدل الأولون بأنه نكرة في سياق النفي، لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة، وكذلك توصف بها النكرات دون المعارف.

واستدل الرازي في «المحصول» للآخرين بوجهين:

الأول: أن نفي الاستواء مطلقاً أي في الجملة أعم من نفي الاستواء من كل الوجوه، أو من بعضها، والدال على القدر المشترك بين الأمرين لا إشعار فيه بهما، فلا يلزم من نفيه نفيهما.

الثاني: أنه إما أن يكفي في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه، أو لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه، والأول باطل، وإلا لوجب إطلاق لفظ المساواة على جميع الأشياء، لأن كل شيئين لا بد أن يستويا في بعض الأمور، من كونهما معلومين، وموجودين، ومذكورين، وفي سلب ما عداهما عنهما، ومتى صدق عليه المساوي وجب أن تكذب عليه غير المساوي، لأنهما في العرف

(١) سبق تخريجه ص (١٣٦).

(٢) البحر المحيط (٣/٨٣).

(٣) المحصول (٢/٣٧٧).

كالمتناقضين، فإن من قال هذا يساوي ذاك، فمن أراد تكذيبه قال: لا يساويه، والمتناقضان لا يصدقان معاً، فوجب أن لا يصدق على شيئين البتة، أنهما متساويان، وغير متساويين، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أنه يعتبر في المساواة، المساواة من كل الوجوه، وحينئذٍ يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه؛ لأن نقيض الكلّي هو الجزئي، فإذا قلنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه.

وأجيب^(١) عن الدليل الأول: بأن عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو في طريق الإثبات لا في طريق النفي، فإن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص، ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفي، فلا يعم نفي أبداً، إذ يقال في لا رجل رجل أعم من الرجل بصيغة العموم، فلا يشعر به، وهو خلاف ما ثبت بالدليل.

وأجيب عن الدليل الثاني: بأنه إذا قيل: لا مساواة، فإنما يراد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وإن كان ظاهراً في العموم، وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، أي خالق كل شيء يخلق.

والحاصل أن مرجع الخلاف إلى أن المساواة في الإثبات هل مدلولها لغة المشاركة في كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملاً أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه، حتى يصدق بأي وجه، فإن قلنا بالأول لم يكن النفي للعموم، لأن نقيض الكلّي الموجب جزئي سالب، وإن قلنا بالثاني كان للعموم، لأن نقيض الجزئي الموجب كلي سالب.

وخلاصة هذا أن صيغة لا يستوي إما لعموم سلب التسوية، أو لسلب عموم التسوية، فعلى الأول يمتنع ثبوت شيء من أفرادها، وعلى الثاني لا يمتنع ثبوت البعض، وهذا يقتضي ترجيح المذهب الثاني، لأن حرف النفي سابق وهو يفيد سلب العموم لا عموم السلب، وأما الآية التي وقع المثال بها فقد صرح فيها بما يدل على أن النفي باعتبار بعض الأمور وذلك قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ فإن ذلك يفيد أنهما لا يستويان في الفوز بالجنة، وقد رجح الصفي الهندي بأن نفي الاستواء من باب المجمل من المتواطئ لا من باب العام، وتقدمه إلى ترجيح الإجمال إلكيا الطبري.

الفرع الحادي عشر: إذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط، فإن كان غير متعد فهل يكون النفي له نفيّاً لمصدره، وهو نكرة فيقتضي العموم أم لا؟ حكى

(١) البحر المحيط (٣/١٢١).

القرافي عن الشافعية والمالكية أنه يعم، وقال: إن القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» نص على ذلك، وإن كان متعدداً ولم يصرح بمفعوله نحو: لا أكلت، وإن أكلت، ولا كان له دلالة على مفعول معين، فذهبت الشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم إلى أنه يعم.

وقال أبو حنيفة: لا يعم، واختاره القرطبي من المالكية، والرازي من الشافعية، وجعله القرطبي من باب الأفعال اللازمة نحو: يعطي ويمنع، فلا يدل على مفعول لا بالخصوص ولا بالعموم.

قال الأصفهاني: لا فرق بين المتعدي واللازم، والخلاف فيهما على السواء. 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 التحويل عليه أنه فرق بينهما في نفس مصدريهما، فيكون النفي لهما نفيّاً 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.

وذكر القرطبي أن القائلين بتعميمه قالوا: لا يدل على جميع ما يمكن أن يكون مفعولاً له على جهة الجمع بل على جهة البدل، قال: وهؤلاء أخذوا الماهية مقيدة، ولا ينبغي لأبي حنيفة أن ينازع في ذلك.

الفرع الثاني عشر: الأمر للجمع بصيغة الجمع كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، عمومته 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.

قال في «المحصول»^(١): لأن تلك القرينة إن كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا، وإلا فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود الكلام. انتهى.

وممن صرح أن عموم صيغة الجمع في الأمر وخصوصها يكون باعتبار مرجعها الإمام الرازي في «المحصول»^(٢)، والصفى الهندي في النهاية، وذكر القاضي عبد الجبار، عن الشيخ أبي عبد الله البصري، أن قول القائل افعلوا يحمل على

(١) المحصول (٣٦٣/٢).

(٢) المحصول (٢٦٣/٢).

الاستغراق، وقال أبو الحسين البصري^(١) : الأولى أن يصرف إلى المخاطبين، سواء كانوا ثلاثة أو أكثر، وأطلق سليم الرازي في «التقريب» أن المطلقات لا عموم فيها.

فائدة: قال إمام الحرمين الجويني وابن القشيري: إن أعلى صيغ العموم أسماء الشرط، والنكرة في النفي، وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم، وصرح الرازي في «المحصول»^(٢) أن أعلاها أسماء الشرط، والاستفهام، ثم النكرة المنفية لدلالاتها بالقرينة لا بالوضع، وعكس الصفي الهندي، فقدم النكرة المنفية على الكل.

وقال ابن السمعاني: أبين وجوه العموم ألفاظ الجموع ثم اسم الجنس المعروف باللام، وظاهره أن الإضافة دون ذلك في الرتبة، 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 كالرهن 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 فلهذا لم يختلفوا فيه وقد قدمنا في الفرع الثالث ما يفيد أن لفظ كل أقوى صيغ العموم.

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،

(١) المعتمد (٢٥٢/١ - ٢٥٣).

(٢) المحصول (٣١٧/٢).

وخالف في ذلك الجبائي، وبعض الحنفية، وابن حزم، وحكاه ابن برهان عن المعتزلة، واختاره البزدوي وابن الساعاتي وهو أحد وجهي الشافعية، كما حكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني والشيخ أبو إساق الشيرازي وسليم الرازي.

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 لأفراد مفهومه، ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك، فليس الجمع المنكر عاماً كما أن رجلاً كذلك.

قال في «المحصول»^(١): لنا أن لفظ رجال يمكن نعته بأي جمع شئنا، فيقال: رجال ثلاثة وأربعة وخمسة، فمفهوم قولك: رجال يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الأقسام، والمورد للتقسيم بالأقسام يكون مغايراً لكل واحد من تلك الأقسام وغير مستلزم لها، فاللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون له إشعار بتلك الأقسام فلا يكون دالاً عليها وأما الثلاثة، فهي مما لا بد منها فثبت أنها تفيد الثلاثة فقط.

احتج القائلون أنه يفيد العموم بأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع، فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه، فكان أولى.

وأجيب بمنع إطلاقه على كل مرتبة حقيقة بل هو القدر المشترك بينها كما تقدم، ولا دلالة له على الخصوص أصلاً.

واحتجوا ثانياً بأنه لو لم يكن للعموم لكان مخصصاً ببعض، واللازم منتف

لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص. وأجيب بالنقض برجل ونحوه، مما ليس للعموم، ولا مختصاً ببعض، بل شائعاً يصلح للجميع، ولا يخفاك ضعف ما استدل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم، فإن دعوى عموم رجال لكل رجل مكابرة لما هو معلوم من اللغة، ومعاودة لما يفهمه كل عارف بها.

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، وإلكيا الهراسي، وسليم

(١) المحصول (٣٧١/٢).

الرازي، فإن «ج، م، ع» موضوعها يقتضي ضم شيء إلى شيء، وذلك حاصل في الاثنين، والثلاثة، وما زاد على ذلك بلا خلاف.

قال سليم الرازي: بل قد يقع على الواحد كما يقال جمعت الثوب بعضه إلى بعض.

قال الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني: لفظ الجمع في اللغة له معنيان، الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذي هو مصدر جمع جمعاً، والجمع الذي هو اللقب، وهو اسم العدد، قال: وبعض من لم يهتد إلى هذا 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 جمعاً، وثبت أن الاثنين أقل الجمع، وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة، وسائر أهل العلم.

وذكر إمام الحرمين الجويني أن الخلاف ليس في مدلول مثل قوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، وقول القائل: ضربت رؤوس الرجلين، وقطعت بطونهما، بل الخلاف في الصيغ الموضوعة للجمع، سواء كان للسلامة أو للتكسير، وذكر مثل هذا الأستاذ أبو منصور والغزالي.

إذا عرفت هذا ففي أقل الجمع مذاهب:

الأول: أن أقله اثنان، وهو المروي عن عمر، وزيد بن ثابت، وحكاه عبد الوهاب عن الأشعري، وابن الماجشون.

قال الباجي: وهو قول القاضي أبي بكر بن العربي، وحكاه ابن خويز منداد، عن مالك، واختاره الباجي ونقله صاحب المصادر عن القاضي أبي يوسف، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر، وحكاه سليم عن الأشعري وبعض المحدثين. قال ابن حزم: هو قول جمهور أهل الظاهر وحكاه ابن الدهان النحوي عن محمد بن داود وأبي يوسف، والخليل ونفطويه.

قال: وسأل سيبويه الخليل فقال: الاثنان جمع.

وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة، واختاره الغزالي.

واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿قَالُوا يَمْوَسَىٰ أَخْلَسْنَا إِلَهُكُمَا هَٰؤُلَاءِ إِلَهُكُمَا هَٰؤُلَاءِ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، لأنهم طلبوا إلهاً مع الله، ثم قالوا: ﴿كَمَا هُمَا إِلَهُكُمَا هَٰؤُلَاءِ﴾ فدل على أنه إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة الآلهة.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١]، فأطلق الإخوة والمراد أخوان فما فوقهما إجماعاً.

وأجيب: بأن ورود ذلك للاثنتين مجاز كما يدل على ذلك ما روي عن ابن عباس أنه قال لعثمان: «ليس الأخوان إخوة في لسان قومك» فقال عثمان: «لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس»^(١) أخرجه ابن خزيمة، والحاكم، وصححه، وابن عبد البر، والبيهقي فلم ينكر ذلك عثمان، بل عدل إلى التأويل، وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع.

وبمثل هذا يجب عما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، والمراد موسى وهارون.

وأيضاً: قد قيل بمنع كون المراد موسى، وهارون، فقط بل هما مع فرعون. وأما استدلالهم بما روي عنه عليه السلام أنه قال: «الاثنتان فما فوقهما جماعة»^(٢) فهو استدلال خارج عن محل النزاع؛ لأنه لم يقل الاثنتان فما فوقهما جمع، بل جماعة، يعني أنهما انعقد 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»: إنه 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: أن أقل الجمع واحد هكذا حكاه بعض أهل الأصول وأخذه من كلام إمام الحرمين، وقد ذكر ابن فارس في «فقه العربية» صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد، ومثله قوله تعالى: ﴿فَنَاطِرُهُ يَمُوجُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥]، وهو واحد بدليل قوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَنَ﴾ [النمل: ٣٦]، قال الزمخشري في قوله: ﴿كَذَبَتْ قَوْمٌ نُوحَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥]، المراد بالمرسلين نوح. قال القفال الشاشي في كتابه في «الأصول» بعد ذكر الأدلة: وقد يستوي حكم التثنية وما دونها بدليل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع، في قوله: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، ﴿وَأَنَّا لُمُ لِحَفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقد تقول العرب للواحد: افعلوا، افعلوا، وهو ظاهر في أن ذلك مجاز، وظاهر كلام الغزالي أنه مجاز بالاتفاق، وذكر المازري أن القاضي أبا بكر حكى الاتفاق على أنه مجاز، ولم يأت من ذهب إلى أنه حقيقة

(١) انظر تفسير الطبري (٢٧٨/٤).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٣٧١/٤) رقم (٧٩٥٧)، وابن ماجه في السنن (٣١٢/١) رقم

(٩٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦٩/٣) رقم (٤٧٨٧).

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.

المذهب الرابع: الوقف، حكاه الأصفهاني في «شرح المحصول» عن الآمدي. قال الزركشي^(١): وفي ثبوته نظر، وإنما أشعر به كلام الآمدي، فإنه قال في آخر المسألة: إذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح، وإلا فالوقف لازم، هذا كلامه، ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهباً. انتهى.

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.

المسألة التاسعة

في عموم الفعل المثبت

الفعل المثبت إذا كان له جهات فليس بعام في أقسامه؛ لأنه يقع على صفة واحدة فإن عرف تعيين 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 والنفل، هكذا قال القاضي أبو بكر والقفال الشاشي، والأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو حامد الإسفرايني، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وسليم الرازي، وابن السمعاني، وإمام الحرمين الجويني، وابن القشيري، والإمام فخر الدين الرازي، واستدلوا على ذلك 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.

(١) البحر المحيط (٣/١٣٨).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/٦٣٩) رقم (١٧١١)، ومسلم في الصحيح (١/٤٢٧) رقم (٦١٢).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/٥٨٠) رقم (١٥٢٢)، ومسلم في الصحيح (٣/١٤٧٢) رقم (١٨٤٤).

قال الغزالي: وكما لا عموم له بالنسبة إلى أحوال الفعل، فلا عموم له بالنسبة إلى الأشخاص، بل يكون خاصاً في حقه ﷺ، إلا أن يدل دليل من خارج، لقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(١) وهذا غير مسلم، فإن دليل التأسّي به ﷺ كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١] ونحو ذلك يدل على أن ما فعله ﷺ، فسائر أمته مثله، إلا أن يدل دليل على أنه خاص به.

وأطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه، ثم اختار في نحو قوله: «نهى عن بيع الغرر»^(٢) «وقضى بالشفعة للجار»^(٣) أنه يعم الغرر والجار مطلقاً، وقد تقدمه إلى ذلك شيخه ابن الأنباري، 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 لمعرفته باللغة، وعدالته، ووجوب مطابقة الرواية للمسموع.

وبهذا تعرف ضعف ما قاله في «المحصول»^(٤) من أن قول الصحابي نهى عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة لا يفيد العموم؛ لأن الحجة في المحكي، لا في الحكاية، والذي رآه الصحابي حتى روى النهي يحتمل أن يكون خاصاً بصورة واحدة، وأن يكون عاماً، ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم.

قال: وأيضاً قول الصحابي: «قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين»^(٥) لا يفيد العموم، وكذا إذا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قضيت بالشفعة»^(٦) لا احتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف ويكون الألف واللام للتعريف، وقوله: قضيت

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٢٦/١) رقم (٦٠٥)، وابن حبان في الصحيح (٥٤١/٤) رقم (١٦٥٨)، وابن خزيمة في الصحيح (٧٨/١) رقم (١٥٢)، والدارمي في السنن (١٩٥/١) رقم (٧١٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦٣/١) رقم (٢٩٩).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣٢٧/١١) رقم (٤٩٥١)، ومسلم في الصحيح (١١٥٣/٣) رقم (١٥١٣)، وابن ماجه في السنن (٧٣٩/٢) رقم (٢١٩٤)، والنسائي في السنن الكبرى (١٧/٤) رقم (٦١٠٩)، وأبو داود في السنن (٢٥٤/٣) رقم (٣٣٧٦).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٧٨٧/٢) رقم (٢١٣٩)، وابن حبان في الصحيح (٥٨٣/١١) رقم (٥١٨٠)، وابن ماجه في السنن (٨٣٣/٢) رقم (٢٤٩٤)؛ والنسائي في السنن الكبرى (٦٢/٤) رقم (٦٣٠٢).

(٤) المحصول (٣٩٣/٢ - ٣٩٥).

(٥) أخرجه ابن ماجه في السنن (٧٩٣/٢) رقم (٢٣٦٨)، وأحمد في المسند (٣١٥/١) رقم (٢٨٨٨)، وانظر فتح الباري (٢٨٢/٥).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح بلفظ آخر (الجار أحق بسبقه) (٧٨٧/٢) رقم (٢١٣٩).

حكاية عن فعل معين ماض ، فأما قول النبي ﷺ «قضيت بالشفعة» وقول الراوي : إنه قضى بالشفعة للجار ، فالاحتمال فيهما قائم ، ولكن جانب العموم راجح انتهى . ولا يخفأك أن جانب العموم راجح في صورتين كليهما .

وأما في قوله : «نهى عن بيع الغرر»^(١) «وقضى بالشاهد واليمين» فرجحان عمومه وضعف دعوى احتمال كونه خاصاً في غاية الوضوح لما قدمنا ، وقد نقل الآمدي عن الأكثرين مثل ما ذكره صاحب «المحصول»^(٢) ، وهو خلاف الصواب ، وإن قال به الأكثرون ، لأن الحجة في الحكاية لثقة الحاكي ومعرفته .

وحكي عن بعض أهل الأصول التفصيل بين أن يقترن الفعل بحرف أن فيكون للعموم ، كقوله : قضى أن الخراج بالضمان^(٣) وبين أن لا يقترن فيكون خاصاً نحو قضى بالشفعة للجار ، وقد حكى هذا القول القاضي في «التقريب» ، والأستاذ أبو منصور ، والشيخ أبو إسحاق ، والقاضي عبد الوهاب ، وصححه ، وحكاه عن أبي بكر الففال ، وجعل بعض المتأخرين النزاع لفظياً من جهة أن المانع للعموم ينفي عموم الصيغة المذكورة ، نحو أمر وقضى والمثبت للعموم فيها هو باعتبار دليل خارجي . انتهى .

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 فتنبعه .

المسألة العاشرة

في عموم نحو قوله تعالى :

﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]

ذهب الجمهور إلى أن قوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال إلا أن يخص بدليل .

(١) سبق تخريجه ص (٢٧٨) .

(٢) المحصول (٢/ ٣٩٣ - ٤٠٠) .

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٩٨/١١) رقم (٤٩٢٧) ، والحاكم في المستدرک (١٨/٢) رقم (٢١٧٦) ، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٥٤) رقم (٢٢٤٣) .

قال الشافعي: مخرج هذه الآية عام في الأموال، وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض، فدلّت السنة على أن الزكاة في بعض المال دون بعض. 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. وأجيب عن هذا بمنع كون معنى العموم ذلك.

وذهب الكرخي من الحنفية وبعض أهل الأصول، ورجحه ابن الحاجب إلى أنه لا يعم، بل إذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة، وإلا لزم أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما، واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله.

وأجيب: بأن الجمع لتضعيف المفرد، والمفرد خصوصاً مثل المال والعلم، والمال قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الإضافة لجميع الأفراد، وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع بالأموال والعلوم، والتعويل على القرائن، وقد دل العرف وانعقد الإجماع على أن المراد في مثل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ الأنواع لا الأفراد، وأما ما يتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع، من حيث هو مجموع، أو كل واحد من المجموع لا من الآحاد، حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع، فمدفوع بأن اللام والإضافة يهدمان الجمع ويصيرانه للجنس.

وذهب الآمدي إلى الوقف فقال: وبالجمله فالمسألة محتملة ومأخذ الكرخي دقيق. انتهى^(١).

وقد اختلف النقل عن الكرخي، فنقل عنه ابن برهان ما تقدم، ونقل عنه أبو بكر الرازي أنه ذهب إلى أنه يقتضي عموم وجوب الحق في سائر أصناف الأموال. ومن جملة ما احتج به القائلون بعدم العموم أن لفظ من الداخلة عن الأموال تمنع من العموم.

وأجاب عن ذلك القرافي بأن من لا بد من تعلقها بمحذوف، وهو صفة للصدقة، والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم، وهذا لا ينافي للعموم، لأن معنى

(١) الإحكام للآمدي (٢/٤٠٦).

كائنة أو مأخوذة من أموالهم أن لا يبقى نوع من المال إلا ويؤخذ منه الصدقة .
وقال بعضهم: الجار والمجرور الذي هو ﴿ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ إن كان متعلقاً بقوله ﴿ خُذْ ﴾ فالمتجه قول الكرخي، لأن التعلق مطلق، والصدقة نكرة في سياق الإثبات، فيحصل الامتثال بصدقة واحدة من نوع واحد، وإن كان متعلقاً بقوله: ﴿ صَدَقَ ﴾ فالأقوى قول الجمهور؛ لأن الصدقة إنما تكون من أموالهم إذا كانت من كل نوع من أموالهم .

قال الزركشي^(١): وفيه نظر، لأنه إذا كان المعتبر دلالة العموم الكائنة في أموالهم، فإنها كلية، فالواجب حينئذ أخذها من كل نوع من أنواع الأموال، عملاً بمقتضى العموم، ولا نظر إلى تنكير صدقة لأنها مضافة للأموال، سواء قيل إنها متعلقة بخذ أو بصدقة وإن اعتبر لفظ صدقة، وأنه نكرة في سياق الإثبات، فلا عموم له على الوجهين أيضاً. انتهى .

ولا يخفأك أن دخول من ها هنا على الأموال لا ينافي 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 المواسي، ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الأنواع دون بعض، فوجب بناء العام على الخاص .

المسألة الحادية عشرة

في 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 .
الثاني: ما يعم الفريقين بوضعه، وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل، كالناس، والإنس، والبشر، فيدخل فيه كل منهما بالإجماع .

(١) البحر المحيط (٣/ ١٧٥) .

الثالث: ما يشملهما بأصل وضعه، ولا يختص بأحدهما إلا ببيان، وذلك نحو ما ومن، ف قيل: إنه لا يدخل فيه النساء إلا بدليل، ولا وجه لذلك، بل الظاهر أنه مثل الناس والبشر ونحوهما، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى﴾ [النساء: ١٢٤]، فلولا عمومهما لهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك، وممن حكى الخلاف في هذه الصورة من الأصوليين أبو الحسين في «المعتمد»^(١) وإلكيا الهراسي في «التلويح» وحكاها غيرهما عن بعض الحنفية، وأنهم لأجل ذلك قالوا: إن المرتدة لا تقتل لعدم دخولها في قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»^(٢) لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع، وصرح به البزدوي، وشرح كتابه، وابن الساعاتي وغيرهم، إذ نقل الرازي في «المحصول»^(٣) الإجماع على أنه لو قال: «من دخل داري من أرقائي فهو حر» دخل فيه الإمام، وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصية، أو توكيلاً، أو إذناً في أمر، لم يختص بالذكر، وأما إمام الحرمين الجويني فخص الخلاف بما إذا كانت شرطية. قال الصفي الهندي: والظاهر أنه لا فرق بينها وبين من الموصولة والاستفهامية، وأن الخلاف جار في الجميع. انتهى.

ولا يخفك أن دعوى اختصاص من بالذكر لا ينبغي أن ينسب إلى من يعرف لغة العرب، بل لا ينبغي أن ينسب إلى من له أدنى فهم.

الرابع: ما يستعمل بعلامة^(٤) التأنيث ففي المؤنث، وب حذفها في المذكر، وذلك الجمع السالم نحو مسلمين للذكور، ومسلمات 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.

قال القفال: وأصل هذا أن الأسماء وضعت للدلالة على المسمى، فحصل كل نوع بما يميزه، فالألف والتاء جعلتا علماً لجمع الإناث، والواو والياء والنون لجمع الذكور، والمؤنثات غير المؤمنين، وقاتلوا خلاف قاتلن، ثم قد تقوم قرائن تقتضي استواءهما، فيعلم بذلك دخول الإناث في الذكور، وقد لا تقوم قرائن فيلحقن بالذكر بالاعتبار والدلائل، كما يلحق المسكوت عنه بالمذكور بدليل.

(١) المعتمد (١/٢٣٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١٠٩٨/٣) رقم (٢٨٥٤)، وابن حبان في الصحيح (٣٢٧/١٠).

رقم (٤٤٧٥)، والحاكم في المستدرک (٦٢٠/٣) رقم (٦٢٩٥)، وابن ماجه في السنن (٨٤٨/٢).

رقم (٢٥٣٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٣٠١/٢) رقم (٣٥٢٢).

(٣) المحصول (٢/٣٨٠).

(٤) المحصول (٣/١٧٨ - ١٨٠).

ومما يدل على هذا إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر، فلولاً أن التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب، ولم يكن حظه فيها كحظ المؤنث، ولكن معناه أنهما إذا اجتماعا استقل أفراد كل منهما بوصف فغلب المذكر، وجعل الحكم له، فدل على أن المقصود هو الرجال، والنساء توابع. انتهى.

قال الأستاذ أبو منصور وسليم الرازي: وهذا قول أصحابنا واختاره القاضي أبو الطيب، وابن السمعاني، وإلكيا الهراسي ونصره ابن برهان، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ونقله عن معظم الفقهاء، ونقله ابن القشيري عن معظم أهل اللغة، وذهبت الحنفية كما حكاه عنهم سليم الرازي وابن السمعاني وابن الساعاتي إلى أنه يتناول الذكور والإناث، وحكاه القاضي أبو الطيب عن أبي حنيفة، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد، وروي نحوه عن الحنابلة، والظاهرية.

والحق ما ذهب إليه الجمهور من عدم تناول إلا على طريقة التغلب عند قيام المقتضى لذلك، لاختصاص الصيغة لغة، ووقوع التصريح بما يختص بالنساء، مع ما يختص بالرجال في نحو: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، 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.

قال ابن الأثير: لا خلاف بين الأصوليين والنحاة أن جمع المذكر لا يتناول المؤنث بحال، وإنما ذهب بعض الأصوليين إلى تناوله الجنسين لأنه لما كثر اشتراك الذكور والإناث في الأحكام لم تقصر الأحكام على الذكور.

قال الزركشي في «البحر»^(١): وحاصله الإجماع على عدم الدخول حقيقة، وإنما النزاع في ظهوره لاشتهاره عرفاً.

قال الصفي الهندي: وكلام إمام الحرمين يشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لقرينة عليه، وهي المشاركات في الأحكام الشرعية. قال: واتفق الكل أن المذكر لا يدخل تحته إن ورد مقترناً بعلامة التأنيث.

ومن أقوى ما احتج به القائلون بالتعميم: إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر، وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]. في خطاب آدم وحواء وإبليس.

ويجاء عن هذا بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع، ولا بمقتضى اللغة، بل بطريق التغليب، لقيام الدليل عليه، وذلك خارج عن محل النزاع، ولا يلزم من

(١) البحر المحيط (٣/ ١٨٠).

صحة إرادة الشيء من الشيء إرادته منه ورد مطلقاً بغير قرينة^(١)، ولم يذكر أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أن صيغة الذكور عند إطلاقها موضوعاً لتناول الجميع، وهذا ظاهر لا ينبغي الخلاف في مثله، ولم يأت القائلون بالتناول بدليل على ما قالوه، لا من جهة اللغة، ولا من جهة الشرع، ولا من جهة العقل.

المسألة الثانية عشرة

في عموم الخطاب بمثل يا أيها الناس

ذهب الجمهور إلى الخطاب بمثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١، النساء: ١، الحج: ١]. ونحوها من الصيغ يشمل العبيد والإماء. وذهب جماعة إلى أنه لا يعمهم شرعاً. وقال أبو بكر الرازي من الحنفية: إن كان الخطاب في حقوق الله تعالى فإنه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم.

والحق ما ذهب إليه الأولون، ولا ينافي ذلك خروجهم في بعض الأمور الشرعية، فإن ذلك إنما كان لدليل على رفع الخطاب عنهم بها، قال الأستاذ أبو منصور، والقاضي أبو الطيب وإلكيا الطبري: إن الذي عليه أتباع الأئمة الأربعة وهو الصحيح من مذهب الشافعي، أنهم يدخلون اتباعاً لموجب الصيغة، ولا يخرجون إلا بدليل، ولم يأت القائلون بخلاف ما ذهب إليه الجمهور بدليل يدل على ما ذهبوا إليه، فإن ما زعموه من إجماع أهل العلم على عدم وجوب بعض الأمور الشرعية عليهم، لا يصلح للاستدلال به على محل النزاع، لأن عدم وجوب ذلك عليهم لدليل خارجي اقتضى ذلك، فكان كالمخصص لعموم الصيغة الشاملة لهم.

المسألة الثالثة عشرة

في دخول الكافر في نحو: يا أيها الناس

ذهب الجمهور^(٢) إلى دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ إذا ورد مطلقاً.

(١) البحر المحيط (٣/١٨٠).

(٢) المحصول (٣/١٨٢)، والمعتمد (١/٢٩٤).

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، وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين فحكى ابن السمعاني عن بعض الحنفية أنه لا يشمل غيرهم من الكفار، ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم، لعموم التكليف بهذه الأمور، وأن المؤمنين والمسلمين إنما خصصوا بالذكر من باب خطاب التشريف لا خطاب التخصيص بدليل قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الذمة. قال الزركشي: وفيه نظر، لأن الكلام في تناول بالصيغة لا بأمر خارج^(١).

وقال بعضهم: لا يتناولهم لفظاً وإن قلنا إنهم مخاطبون إلا بدليل منفصل.

المسألة الرابعة عشرة

في الخطاب الشفاهي

الخطاب الوارد شفاهاً في عصر النبي ﷺ نحو: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: ١٥٣]، ويسمى خطاب المواجهة، قال الزركشي^(٢): لا خلاف في شموله لمن بعدهم من المعدومين حال صدوره، لكن هل باللفظ أو بالدليل آخر، من إجماع، أو قياس.

فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة إلى أنه يشملهم باللفظ، وذهب الأكثرون إلى أنه لا يشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الإسلام أن كل حكم تعلق بأهل زمانه ﷺ فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة، كما في قوله سبحانه: ﴿لَا تُذِرْكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله ﷺ: «بعثت إلى الناس كافة»^(٣) وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، إلى قوله: ﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ [الجمعة: ٣]، قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان: الخلاف في أن

(١) البحر المحيط (٣/١٨٣).

(٢) البحر المحيط (٣/١٨٤).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١/١٦٨) رقم (٤٢٧)، وأحمد في المسند (١/٣٠١) رقم (٢٧٤٢)، والطبراني في المعجم الكبير (٧/١٥٤) رقم (٦٦٧٤).

خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق، لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغة، ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطبين، وإما أن يقال إن الحكم يقصر على المخاطبين، إلا أن يدل دليل على العموم في تلك المسألة بعينها وهذا باطل، لما علم قطعاً من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص. انتهى.

وبالجملة فلا فائدة لنقل ما احتج به 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، فلهم حكم الموجودين في التكليف بتلك الأحكام، حيث كان الخطاب مطلقاً، ولم يرد ما يدل على تخصيصهم بالموجودين.

المسألة الخامسة عشرة

في الخطاب الخاص بالأمة

الخطاب الخاص بالأمة نحو: يا أيها الأمة لا يشمل الرسول الله ﷺ، قال الصفي الهندي: بلا خلاف، وكذا قال القاضي عبد الوهاب في كتاب «الإفادة». وأما إذا كان الخطاب بلفظ يشمل الرسول نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾، ﴿يَعْبَادِي﴾ [الزمر: ٥٣]، فذهب الأكثرون إلى أنه يشملهم، وقال جماعة: لا يشملهم، وقال أبو بكر الصيرفي والحلي: إن كان يتناوله بالقول نحو قل فلا يشملهم وإن لم يكن كذلك كان شاملاً له. واستنكر هذا التفصيل إمام الحرمين الجويني، لأن القول فيهما جميعاً مسند إلى الله سبحانه، والرسول مبلغ خطابه إلينا فلا معنى للفرقة.

وفصل بعض أهل الأصول بتفصيل آخر فقال: إن كان الخطاب من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه، والمبلغ مندرج تحت عموم الخطاب، وإن كان من السنة فإما أن يكون مجتهداً أو لا، فإن قلنا إنه مجتهد فيرجع إلى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا، وإن لم يكن مجتهداً فهو مبلغ والمبلغ إذن داخل تحت الخطاب.

والحق أن الخطاب بالصيغة التي تشملهم يتناوله بمقتضى اللغة العربية لا شك في ذلك، ولا شبهة حيث كان الخطاب من جهة الله سبحانه، 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 عمومه.

وأما الخطاب المختص بالرسول ﷺ نحو: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ [المائدة: ٤٠]، و﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١، التحريم: ١]، فذهب الجمهور إلى أنه لا يدخل تحته الأمة إلا بدليل من خارج، وقيل إنه يشمل الأمة، روي ذلك عن أبي حنيفة وأحمد واختاره إمام الحرمين، وابن السمعاني.

قال في «المحصول»^(١): وهؤلاء أن زعموا إن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة، وإن زعموا أنه مستفاد من دليل آخر، وهو قوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وما يجري مجرى ذلك فهو خروج عن هذه المسألة لأن الحكم عندنا إنما أوجب على الأمة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي ﷺ فقط، بل بالدليل الآخر. انتهى.

قال الزركشي^(٢): وما قالوه بعيد إلا أن يحمل على التعبير بالكبير عن أتباعه فيكون مجازاً لا حقيقة.

وحكي عن إمام الحرمين أنه قال إما أن ترد الصيغة في محل التخصيص أو لا، فإن وردت فهو خاص، وإلا فهو عام؛ لأننا لم نجد دليلاً قاطعاً على التخصيص، ولا على التعميم. انتهى.

ولا يخفأك ضعف هذا التفصيل وركاكة مأخذه، لأن النزاع إنما هو في نفس الصيغة، وهي خاصة بلا شك، فورودها في محل التخصيص لا يزيدها تخصيصاً باعتبار اللفظ، وورودها في محل التعميم لا يوجب من حيث اللفظ أن تكون عامة فإن كان ذلك في حكم الدليل الدال على التعميم فهو غير محل النزاع.

المسألة السادسة عشرة

الخطاب الخاص بواحد من الأمة إن صرح فيه بالاختصاص به كما في قوله ﷺ: «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعد»^(٣) فلا شك في اختصاصه بذلك المخاطب.

(١) المحصول (٢/ ٢٨٠).

(٢) البحر المحيط (٣/ ١٨٧).

(٣) سبق تخريجه ص (١٣٦).

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: «حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة»^(١) وما روي عنه ﷺ: «إنما قلتي لامرأة واحدة كقولتي لمئة امرأة»^(٢) ونحو ذلك ولا يخف أنك 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 بمجردهما أم لا؟ فمن قال: إنها تعمها بلفظها فقد جاء بما لا تفيد لغة العرب، ولا تقتضيه بوجه من الوجوه.

قال القاضي أبو بكر: هو عام بالشرع لا بوضع اللغة للقطع باختصاصه به لغة.

قال إمام الحرمين الجويني: لا ينبغي أن يكون في هذه المسألة خلاف، إذ لا شك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد، ولا خلاف أنه عام بحسب العرف الشرعي، وقيل بل الخلاف معنوي لا لفظي، لأننا نقول: الأصل ما هو هل هو مورد الشرع أو مقتضى اللغة؟.

قال الصفي الهندي: لا نسلم أن الخطاب عام في العرف الشرعي.

قال الزركشي^(٣): والحق أن التعميم منتف لغة ثابت شرعاً، والخلاف في أن العادة هل تقتضي بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف إليها أو لا، فأصحابنا يعني الشافعية يقولون: لا قضاء للعادة في ذلك، كما لا قضاء للغة، والخصم يقول إنها تقضي بذلك. انتهى.

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

(١) ليس له أصل. انظر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة للسخاوي شمس الدين محمد، ط الأولى سنة ١٩٧٩، نشر دار الكتب العلمية بيروت ص (١٩٢) رقم (٤١٦).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤١٧/١٠) رقم (٤٥٥٣)، والحاكم في المستدرک (٨٠/٤) رقم (٦٩٤٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٢٩/٤) رقم (٧٨٠٤)، وأحمد في المسند (٣٥٧/٦) رقم (٢٧٠٥٢).

(٣) البحر المحيط (١٩١/٣).

عموم الرسالة ، وعلى استواء أقدام هذه الأمة في الأحكام الشرعية مفيداً لإلحاق غير ذلك المخاطب به في ذلك الحكم عند الإطلاق إلا أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك .

فعرفت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص ، لا كما قيل : إن الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم ، لأنه قد قام كما ذكرناه .

* * *

المسألة السابعة عشرة

في دخول المخاطب تحت عموم خطابه

اختلفوا في المخاطب 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 .

قال الأستاذ أبو منصور : وهو الصحيح من مذهب الشافعي ، قال الأستاذ أبو منصور : وفائدة الخلاف فيما إذا ورد منه ﷺ لفظ عام في إيجاب حكم أو حظره ، أو إباحته ، هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا . قال ابن برهان في «الأوسط» : ذهب معظم العلماء إلى أن الأمر لا يدخل تحت الخطاب ، ونقل عبد الجبار وغيره من المعتزلة دخوله . انتهى .

ونقله لهذا القول عن معظم العلماء يخالف نقل الأستاذ أبي منصور ، والرازي في «المحصول» وابن الحاجب في «مختصر المنتهى» وغيرهم ، فإنهم جعلوا دخول المخاطب في خطابه مذهب الأكثرين .

وقال إمام الحرمين الجويني : إن خطابه يتناوله بنفسه ، ولكنه خارج عنه عادة ، فذهب إلى التفصيل وتابعه على هذا التفصيل إلكيا الهراسي .

قال الصفي الهندي : هذه المسألة قد تعرض في الأمر مرة وفي النهي مرة ، وفي الخبر مرة ، والجمهور على دخوله . انتهى .

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 حكماً فمسلم إذا دل عليه دليل أو كان الوضع شاملاً له كالألفاظ العموم .

* * *

المسألة الثامنة عشرة

في عموم المقتضى

اختلفوا في المقتضى هل هو عام أم لا؟ ولا بد من تحرير تصويره قبل نصب الخلاف فيه، فنقول: المقتضى بكسر الضاد، هو اللفظ الطالب للإضمار، بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء، وهناك مضمرات متعددة فهل تقدر جميعها، أو يكتفى بواحد منها، وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد.

وقد ذكروا لذلك أمثلة، مثل قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وقدره بعضهم: وقت إحرام الحج أشهر معلومات وبعضهم قدره: وقت أفعال الحج أشهر معلومات ومثل قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فإن هذا الكلام لا يستقيم بلا تقدير، لوقوعهما من الأمة، فقدروا في ذلك تقديرات مختلفة، كالعقوبة، والحساب، والضمان ونحو ذلك، ونحو قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» وأمثال ذلك كثير، 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. قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: وهذا كله خطأ لأن الحمل على الجميع لا يجوز، وليس هناك لفظ يقتضي العموم، ولا يحمل على موضع الخلاف، لأنه ترجيح بلا مرجح. انتهى.

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 مجملاً بينها، وبتقدير الواحد منها الذي قام الدليل على أنه المراد يحصل المقصود، وتندفع الحاجة، فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه.

وأيضاً قد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة، وهذا هو الحق، وقد اختاره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، وابن السمعاني، وفخر الدين الرازي، والآمدي^(١)، وابن الحاجب.

قال الرازي في «المحصول»^(٢)، مستدلاً للقائلين بعموم المقتضى: بأن إضمار أحد الحكمين ليس بأولى من إضمار الآخر، فإما أن لا يضم حكم أصلاً، وهو غير جائز؛ لأنه تعطيل لدلالة اللفظ، أو يضم الكل، وهو المطلوب.

هكذا استدل لهم ولم يجب عن ذلك.

(١) الإحكام للآمدي (٢/ ٣٦٣ - ٣٦٤).

(٢) المحصول (٢/ ٣٨٣).

وأجاب الآمدي عنه : بأن قولهم ليس إضمار البعض أولى من البعض إنما يلزم أن لو قلنا بإضمار حكم معين ، وليس كذلك ، بل إضمار حكم ما ، والتعيين إلى الدليل ثم أورد عليه بأنه يلزم الإجمال^(١) .

وأجاب بأن إضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الدليل وكل منهما ، يعني : الإجمال ، وإضمار الكل خلاف الأصل .

قال ابن برهان : وإذا قلنا ليس بمجمل ، فقليل يصرف إطلاقه في كل عين إلى المقصود واللائق به ، وقيل يضمم الموضع المختلف فيه ؛ لأن المجمع عليه مستغن عن الدليل ، حكى ذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي .

قال الأصفهاني في «شرح المحصول» : إن قلنا المقتضى له عموم أضمر الكل ، وإن قلنا لا عموم له فهل يضمم ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع ، أو يضمم حكم من غير تعيين ، وتعيينه إلى المجتهد ، والأول اختيار الغزالي ، والثاني اختيار الآمدي ، والثالث التوقف . انتهى .

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 عَلَيْكُمْ أَلْمِئَةُ ﴾ [المائدة : ٣] ، و ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] ، فإنه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل وفي الثانية الوطء .

المسألة التاسعة عشرة

في عموم المفهوم

اختلفوا في المفهوم ، هل له عموم أو لا فذهب الجمهور إلى أن له عموماً ، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الشافعية إلى أنه لا عموم له^(٢) .

قال الغزالي : من يقول بالمفهوم قد يظن أن له عموماً ويتمسك به ، ثم رده بأن العموم من عوارض الألفاظ ، والمفهوم ليست دلالة لفظية ، فإذا قال : «في سائمة الغنم الزكاة»^(٣) فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص .

(١) الإحكام للآمدي (٢/٣٦٥) .

(٢) البحر المحيط (٣/١٥٧) .

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک (١/٥٤٨) رقم (١٤٤١) ، وأبو داود في السنن (٢/٩٨) رقم (١٥٧٠) .

ورد ذلك صاحب «المحصول»^(١) فقال: إن كنت لا تسميه عموماً لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ، فالنزاع لفظي، وإن كنت تعني به أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فهو باطل؛ لأن البحث على أن المفهوم هل له عموم أم لا، فرع على أن المفهوم حجة أم لا؟ ومتى ثبت كون المفهوم حجة، لزم القطع بانتفائه عما عداه؛ لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة. انتهى.

قال القرافي: والظاهر من حال الغزالي أنه إنما خالف في التسمية لأن لفظ العموم إنما وضع للفظ لا للمعنى.

قال ابن الحاجب: إنما أراد الغزالي أن العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط، بل بواسطته، وهذا مما لا خلاف فيه، وقال: الخلاف لا يتحقق في هذه المسألة.

قال ابن الأنباري في «شرح البرهان»: إن القائل بأن للمفهوم عموماً مستنده أنه إذا قيل له «في سائمة الغنم الزكاة» فقد تضمن ذلك قولاً آخر، وهو لا زكاة في المعلوفة، وهو لو صرح بذلك لكان عاماً في المقصود، أما إذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به، فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى لا يتمسك به في غير تلك الصورة، أو نقول يتمسك به فيما وراء ذلك؟ هذا موضع نظر.

قال: والأشبه بناء ذلك على أن مستند المفهوم ماذا: هل هو البحث عن فوائد التخصيص، كما هو اختيار الشافعي، فلا يصح أن يكون له عموم، وإن قلنا استناده إلى عرف لغوي فصحيح، وخرج من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف معنوي، وليس الخلاف لفظياً كما زعموا. انتهى.

قال العضد في شرحه مختصر 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 أو لا فالحق الإثبات، وهو مراد الأكثر والغزالي لا يخالفهم فيه، وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا، 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.

قال الزركشي^(٢): «ما ذكره من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عدا المنطوق، يجب تأويله على أن المراد ما إذا كان المنطوق جزئياً، وبيانه أن الإجماع

(٢) البحر المحيط (٣/١٦٥).

(١) المحصول (٢/٤٠١).

على أن الثابت بالمفهوم إنما هو نقيض المنطوق، والإجماع على أن نقيض الكلي المثبت جزئي سالب، ونقيض الجزئي المثبت كلي سالب، ومن هاتين المقدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كلياً سالباً كان مفهومه جزئياً سالباً، فيجب تأويل قولهم إن المفهوم عام، على ما إذا كان المنطوق به خالصاً ليجتمع أطراف الكلام. انتهى.

وقد تقدم في مسألة الخلاف في كون العموم من عوارض الألفاظ فقط، أم من عوارض الألفاظ والمعاني، وكذلك سيأتي إن شاء الله تعالى في بحث المفهوم ما إذا تأملته زادك بصيرة.

* * *

المسألة الموفية للعشرين

في ترك الاستفصال

قال الإمام الشافعي: ترك الاستفصال، في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال، ينزل منزلة العموم في المقال.

قال في «المحصول»^(١): مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشرة نسوة، فقال النبي ﷺ: «أمسك أربعاً منهن وفارق سائرهن»^(٢) 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. انتهى.

ويجاب عنه بأن هذا الاحتمال إنما يصار إليه إذا كان راجحاً وليس بمساو فضلاً عن أن يكون راجحاً.

* * *

المسألة الحادية والعشرون

في عموم حذف المتعلق

ذكر علماء البيان أن حذف المتعلق يشعر بالتعميم، نحو زيد يعطي ويمنع

(١) المحصول (٣٨٦/٢ - ٣٨٧).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤٦٥/٩) رقم (٤١٥٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٨١/٧) رقم (١٣٨١٩)، والدارقطني في السنن (٢٧٠/٣) رقم (٩٦).

ونحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ [يونس: ٢٥]، فينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم وإن لم يذكره أهل الأصول.

قال الزركشي^(١): وفيه بحث فإن ذلك ما أخذ من القرائن، وحينئذ فإذا دلت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاماً فالتعميم من عموم المقدر، سواء ذكر أو حذف وإلا فلا دلالة على التعميم، فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام، والحذف إنما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم. انتهى.

المسألة الثانية والعشرون

الكلام العام على المدح أو الذم نحو: ﴿إِنَّ الْأَبْتَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤]، ونحو ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥]، ذهب الجمهور إلى أنه عام ولا يخرج عن كونه عاماً حسبما تقتضيه الصيغة كونه مدحاً أو ذماً.

وذهب الشافعي وبعض أصحابه إلى أنه لا يقتضي العموم، وحكى أبو الحسين بن القطان، والأستاذ أبو منصور، وسليم الرازي، وابن السمعاني وجهين في ذلك لأصحاب الشافعي، وروى القول بعدم عمومهما عن القاشاني والكرخي نقله عن الأول أبو بكر الرازي وعن الثاني ابن برهان^(٢).

وقال إلكيا الهراسي: وبه جزم القفال الشاشي، وقال: لا يحتج بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]، على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما، بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة، وكذا لا يحتج بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦]، على ما يحل منها وما لا يحل، وكان فيها بيان أن الفرج لا يجب حفظه منهما ثم إذا احتيج إلى تفصيل ما يحل بالنكاح أو بملك اليمين صير فيه إلى ما قصد تفصيله، مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. انتهى.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور لعدم التنافي بين قصد العموم والمدح أو الذم، ومع عدم وجود التنافي يجب التمسك بما يفيد اللفظ من العموم، ولم يأت من منع من عمومهما عند قصد المدح أو الذم بما تقوم به الحجة.

(١) البحر المحيط (٣/١٦٢).

(٢) البحر المحيط (٣/١٩٥).

المسألة الثالثة والعشرون

في العام الوارد على سبب خاص

ورود العام على سبب خاص : وقد أطلق جماعة من أهل الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وحكوا ذلك إجماعاً كما رواه الزركشي في «البحر»^(١) .

قال : «ولا بد في ذلك من تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون جواباً لسؤال سائل أو لا ، فإن كان جواباً فإما أن يستقبل بنفسه أو لا ، فإن لم يستقل بحيث لا يحصل الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومته وخصوصه ، حتى كأن السؤال معاد فيه ، فإن كان السؤال عاماً فعام ، وإن كان خاصاً فخاص .

مثال خصوص السؤال قوله تعالى : ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف : ٤٤] ، وقوله في الحديث : «أينقص الرطب إذا جف» ، قالوا : نعم ، قال : «فلا إذا»^(٢) ، وكقول القائل : وطئت في نهار رمضان عامداً 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 عمومته ما لو سئل عمن جامع امرأته في نهار رمضان فقال : «يعتق رقبة» فهذا عام في كل واطئ في نهار رمضان ، وقوله : «يعتق» وإن كان خاصاً بالواحد ، لكنه لما كان جواباً عمن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع ، كان الجواب كذلك ، وصار السؤال معاداً في الجواب^(٣) .

قال الغزالي : وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحاله في كل وصف مؤثر للحكم .

وجعل القاضي في «التقريب» من هذا الضرب قوله : أنتوضأ بماء البحر ، فقال : «هو الطهور ماؤه»^(٤) قال : لأن الضمير لا بد له من أن يتعلق بما قبله ولا يحسن أن يبتدأ به .

(١) البحر المحيط (٣/١٩٨) .

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/٧٦١) رقم (٢٢٦٤) ، والنسائي في السنن الكبرى (٣/٤٩٦) رقم (٦٠٣٤) ، وأبو داود في السنن (٣/٢٥١) رقم (٣٣٥٩) ، والدارقطني في السنن (٣/٤٩) رقم (٢٠٥) ، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/٥٢٨) رقم (١٢٢٥) .

(٣) البحر المحيط (٣/١٩٨) .

(٤) سبق تخريجه ص (١٣٦) .

قال الزركشي^(١): وفي هذا نظر؛ لأن هذا ضمير شأن، ومن شأنه صدر الكلام، وإن لم يتعلق بما قبله.

قال: وقد رجع القاضي في موضع آخر فجعله من القسم الثاني وهو الصواب، وبه صرح ابن برهان وغيره.

وإن استقل الجواب بنفسه، بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاماً تاماً مفيداً للعموم، فهو على ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يكون أخص أو مساوياً أو أعم.

الأول: أن يكون الجواب مساوياً له، لا يزيد عليه ولا ينقص، كما لو سئل عن ماء البحر. فقال: «ماء البحر لا ينجسه شيء» فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف، كذلك قال ابن فورك، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وابن القشيري، وغيرهم.

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، كما حكاه الأستاذ أبو منصور، وابن القشيري وغيرهما.

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 رحمته الله بقوله: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(٢)، فلا خلاف أنه عام لا يختص بالسائل، ولا بمحل السؤال من ضرورتهم إلى الماء وعطشهم، بل يعم حال الضرورة والاختيار، كذا قال ابن فورك، وصاحب «المحصول»^(٣)، وغيرهم، وظاهر كلام القاضي أبي الطيب، وابن برهان أنه يجري في هذا الخلاف الآتي في القسم الثاني، وليس بصواب كما لا يخفى.

القسم الثاني: أن يكون الجواب أعم من السؤال في ذلك الحكم الذي وقع السؤال عنه، كقوله رحمته الله لما سئل عن ماء بئر بضاعة: «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(٤)، وكقوله لما سئل عن من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد فيه عيباً: «الخروج بالضمن»^(٥)، وهذا القسم محل الخلاف، وفيه مذاهب:

(١) البحر المحيط (٣/١٩٩).

(٢) سبق تخريجه ص (١٣٦).

(٣) المحصول (٢/٣٩١ - ٣٩٣).

(٤) أخرجه أبو داود في السنن (١٧/١) رقم (٦٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/١) رقم (٧)، وابن أبي شيبه في المصنف (١٠٢/١) رقم (١١٤٣)، وأحمد في المسند (٣١/٣) رقم (١١٢٧٥).

(٥) سبق تخريجه ص (١٣٦).

الأول: أنه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي، وحكاه الشيخ أبو حامد، والقاضي أبو الطيب، وابن الصباغ، وسليم الرازي، وابن برهان، وابن السمعاني، عن المزني، وأبي ثور، والقفال، والدقاق، وحكاه أيضاً الشيخ أبو منصور، عن أبي الحسن الأشعري، وحكاه أيضاً بعض المتأخرين عن الشافعي، وحكاه القاضي عبد الوهاب، والباجي، عن أبي الفرج من أصحابهم، وحكاه الجويني في «البرهان» عن أبي حنيفة، وقال: إنه الذي صح عندنا من مذهب الشافعي، وكذا قال الغزالي في «المنحول» وتبعه فخر الدين الرازي في «المحصول»^(١).

قال الزركشي^(٢): والذي في كتب الحنفية وصح عن الشافعي خلافه، ونقل هذا المذهب القاضي أبو الطيب والماوردي وابن البرهان، وابن السمعاني عن مالك.

المذهب الثاني: أنه يجب حمله على العموم؛ لأن عدول المجيب عن الخاص المسؤول عنه إلى العام دليل على إرادة العموم؛ ولأن الحجة قائمة بما يفيد اللفظ، وهو يقتضي العموم، ووروده على السبب لا يصلح معارضاً، وإلى هذا ذهب الجمهور.

قال الشيخ أبو حامد، والقاضي أبو الطيب، والماوردي، وابن برهان: وهو مذهب الشافعي. واختاره أبو بكر الصيرفي، وابن القطان.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن القشيري، وإلكيا الطبري، والغزالي: إنه الصحيح، وبه جزم القفال الشاشي. قال: والأصل أن العموم له حكمه إلا أن يخصه دليل، والدليل قد اختلف، فإن كان في الحال دلالة يعقل بها المخاطب أن جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه، أو على جنسه فذاك، وإلا فهو عام في جميع ما يقع عليه عموم، وحكى هذا المذهب ابن كج، عن أبي حنيفة، والشافعي، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية، والحنفية، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الحنفية، وأكثر الشافعية، والمالكية، وحكاه البايجي عن أكثر المالكية والعراقيين.

قال القاضي في «التقريب»: وهو الصحيح؛ لأن الحكم معلق بلفظ الرسول، دون ما وقع عليه السؤال ولو قال ابتداء لوجب حمله على العموم، فكذلك إذا صدر جواباً. انتهى.

(١) المحصول (٣/ ١٣).

(٢) البحر المحيط (٣/ ٢٠٤).

وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة؛ لأن التعبد للعباد إنما هو اللفظ 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 المواطن شاملاً لها.

المذهب الثالث: الوقف، حكاه القاضي في «التقريب»، ولا وجه له؛ لأن الأدلة هنا لم تتوازن حتى يقتضي ذلك التوقف.

المذهب الرابع: التفصيل^(١) بين أن يكون السبب هو سؤال سائل فيختص به، وبين أن يكون السبب مجرد وقوع حادثة كان ذلك القول العام وارداً عند حدوثها فلا يختص بها، كذا حكاه عبد العزيز في شرح البزدوي.

المذهب الخامس: أنه إن عارض هذا العام الوارد على سبب عموم آخر خرج ابتداء بلا سبب، فإنه يقتصر على سبب، وإن لم يعارضه فالعبرة بعمومه. قال الأستاذ أبو منصور: هذا هو الصحيح. انتهى.

وهذا لا يصلح أن يكون مذهباً مستقلاً، فإن هذا العام الخارج ابتداء من غير سبب إذا صلح للدلالة فهو دليل خارج القصر، ولا خلاف في ذلك على المذاهب كلها.

المسألة الرابعة والعشرون

في ذكر بعض أفراد العام بحكم العام

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، فمن أخذ بمثل ذلك المفهوم خصص به على خلاف الآتي في مسألة التخصيص بالمفهوم.

وأما إذا لم يكن له مفهوم فلا يخصص به.

(١) البحر المحيط (٣/٢١٠).

ومثال ذلك: قوله ﷺ: «أَيُّهَا ابْنُ دَبِغٍ فَقَدْ طَهَرَ»^(١)، مع قوله ﷺ في حديث آخر في شاة ميمونة: «دَبَاغُهَا طَهُورُهَا»^(٢)، فالتنصيب على الشاة في الحديث الآخر لا يقتضي تخصيص عموم «أَيُّهَا ابْنُ دَبِغٍ فَقَدْ طَهَرَ» لأنه تنصيب 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)، وفي لفظ آخر: «وَتَرَبَّتْهَا طَهُورًا»^(٤)، وقوله: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ»^(٥)، مع قوله في حديث آخر: «الْبَرُّ بِالْبَرِّ»^(٦)، إلخ وقد احتج الجمهور على عدم التخصيص بالموافق للعام بأن المخصص لا بد أن يكون منافياً للعام وذكر الحكم على بعض الأفراد التي شملها العام ليس بمناف، فلا يكون ذكره مخصصاً، وقد أنكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف في هذه المسألة، وقال: لما كان أبو ثور ممن يقول بمفهوم اللقب ظن أنه يقول بالتخصيص، وليس كذلك.

قال الزركشي^(٧): فإن قلت: فعلى قول الجمهور ما فائدة هذا الخاص مع دخوله في العام؟.

قلت: يجوز أن تكون فائدته عدم جواز تخصيصه أو التفخيم له أو إثبات المزيد له على غيره من الأفراد.

قال ابن دقيق العيد: إن كان أبو ثور نص على هذه القاعدة فذاك، وإن كان

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠٣/٤) رقم (١٢٨٧)، وابن ماجه في السنن (١١٩٣/٢) رقم (٣٦٠٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٨٣/٣) رقم (٤٥٦٧)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢٢١/٤) رقم (١٧٢٨)، والدارمي في السنن (١١٧/٢) رقم (١٩٨٥).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٨٤/٣) رقم (٤٥٧٠)، وأبو داود في السنن (٦٦/٤) رقم (٤١٢٥)، والدارمي في السنن (١١٧/٢) رقم (١٩٨٦).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١٦٨/١) رقم (٤٢٧)، وابن ماجه في السنن (١٨٨/١) رقم (٥٦٧).

(٤) أخرجه الدارقطني في السنن (١٧٦/١) رقم (٢).

(٥) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣٨٥/١١) رقم (٥٠١١)، ومسلم في الصحيح (١٢٢٤/٣) رقم (١٥٩٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٨٣/٥) رقم (١٠٢٨٧)، وأحمد في المسند (٤٠٠/٦) رقم (٢٧٢٩١).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٧٦٠/٢) رقم (٢٠٦٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٦/٤) رقم (٦١٥٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥٤١/٣) رقم (١٢٤٠).

(٧) البحر المحيط (٢٢٢ - ٢٢٣).

أخذها له بطريق الاستنباط من مذهبه في مفهوم اللقب فلا يدل على ذلك .

المسألة الخامسة والعشرون

في تعليق الحكم على علة

إذا علق الشارع حكماً 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 كما سيأتي .

واحتج من قال بعدم العموم، بأنه يحتمل أن يكون المذكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل .

وأجيب عنه: بأن مجرد الاحتمال لا ينتهز للاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر، ولكنه ينبغي تقييد هذه المسألة بأن يكون القياس الذي اقتضته العلة من الأقيسة التي ثبتت بدليل نقل أو عقل، لا بمجرد محض الرأي والخيال المختل، وسيأتي بمعونة الله إيضاح ذلك مستوفى .

المسألة السادسة والعشرون

في العام المخصوص هل هو حقيقة أو مجاز فيه

اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم مجازاً، فذهب الأكثرون إلى أنه مجاز في الباقي مطلقاً، سواء كان ذلك التخصيص بمتصل أو منفصل، وسواء كان بلفظ أو بغيره، واختاره البيضاوي، وابن الحاجب، والصفدي الهندي .

قال ابن برهان في «الأوسط»: وهو المذهب الصحيح، ونسبه إلكيا الطبري إلى المحققين، ووجهه أنه موضوع للمجموع، فإذا أريد به البعض فقد أريد به غير ما وضع له، وذلك هو المجاز .

وأيضاً لو كان حقيقة في البعض كما كان حقيقة في الكل لزم أن يكون مشتركاً

فيكون حقيقة في معنيين مختلفين، والمفروض أنه حقيقة في معنى واحد.

وأيضاً قد تقرر أن المجاز من الاشتراك كما تقدم، فيكون مقدماً عليه.

وذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه حقيقة فيما بقي مطلقاً، قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: وهذا مذهب الشافعي وأصحابه، وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، ونقله ابن برهان عن أكثر الشافعية.

وقال إمام الحرمين: هو مذهب جماعة الفقهاء، وحكاه ابن الحاجب عن الحنابلة.

قالوا: ووجه ذلك أن اللفظ إذا كان متناولاً حقيقة باتفاق فالتناول باق على ما كان عليه، ولا يضره طرد عدم تناول الغير.

وأجيب: بأنه كان يتناول مع غيره، والآن يتناوله وحده، وهما متغايران، وقالوا أيضاً: إنه يسبق إلى الفهم من غير قرينة.

وأجيب: بأنه إنما يسبق إلى الفهم مع القرينة؛ إذ السابق مع عدمها هو العموم، وهذا دليل المجاز.

قال العضد: وقد يقال إرادة الباقي معلومة دون القرينة إنما المحتاج إلى القرينة عدم إرادة الإخراج. انتهى.

ويجاب عنه: بأن إرادة الباقي وحده دون غيره يحتاج إلى قرينة.

وذهب جماعة إلى أنه إن خص بمتصل لفظي كالاستثناء فحقيقة، وإن خص بمنفصل فمجاز، حكاه الشيخ أبو حامد، وابن برهان، وعبد الوهاب عن الكرخي وغيره من الحنفية، قال عبد الوهاب: هو قول أكثرهم. قال ابن برهان: وإليه مال القاضي، ونقله عنه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع».

واحتجوا بأنه مع التخصيص بمتصل كلام واحد.

ويجاب: بأن ذلك المخصص المتصل هو القرينة التي كانت سبباً لفهم إرادة الباقي من لفظ العموم، وهو معنى المجاز، ولا فرق بين قرينة قريبة أو بعيدة متصلة أو منفصلة.

وذهب عبد الجبار إلى عكس هذا القول، حكي ذلك عنه ابن برهان في «الأوسط» ولا وجه له، وحكى الآمدي أنه إن خص بدليل لفظي كان حقيقة في الباقي، سواء كان ذلك المخصص اللفظي متصلاً أو من منفصلاً، وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازاً، ولا وجه لهذا أيضاً؛ لأن القرينة قد تكون لفظية وقد تكون غير لفظية.

وحكى أبو الحسين في «المعتمد»^(١) عن عبد الجبار أنه إن خص بالشرط والصفة فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز، ولا وجه له أيضاً، وقد استدل له بما لا يصلح للاحتجاج به على محل النزاع.

وقال أبو الحسين البصري^(٢): إن كان المخصص مستقلاً فهو مجاز، سواء كان عقلياً أو لفظياً، وذلك كقول المتكلم بالعام أردت به البعض الباقي بعد الإخراج، وإن لم يكن مستقلاً فهو حقيقة، كالاستثناء، والشرط، والصفة.

واختار هذا فخر الدين الرازي، فإنه قال في «المحصول»^(٣): والمختار قول أبي الحسين، وهو أن القرينة المخصصة إن استقلت بنفسها صار مجازاً وإلا فلا، وتقريره أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان: عقلية ولفظية أما العقلية فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات، وأما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلاني، وفي هذين القسمين يكون العموم مجازاً، والدليل عليه أن اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق، فإذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملاً في غير مسماه لقرينة مخصصة، وذلك هو المجاز.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق، ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص.

قلت: فتح هذا الباب يفضي إلى أن لا يوجد في الدنيا مجاز أصلاً؛ لأنه لا لفظ إلا ويمكن أن يقال إنه وحده حقيقة في كذا، ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازاً عنه، والكلام في أن العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا. انتهى.

ويجاب عنه بمنع كونه يفضي إلى ذلك، ومجرد إمكان أن يقال لا اعتبار به، بل الاعتبار بالدلالة الكائنة في نفس الدال مع عدم فتح باب الإمكان المفضي إلى سد باب الدلالة مطلقاً، فضلاً عن سد باب مجرد المجاز.

وحكى الآمدي عن أبي بكر الرازي أنه إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز^(٤)، واختاره الباجي من المالكية، وهذا لا ينبغي أن يعد مذهباً مستقلاً لأنه لا بد من أن يبقى أقل الجمع، وهو محل الخلاف، ولهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي: إن محل الخلاف فيما إذا كان الباقي أقل الجمع، فأما إذا بقي واحد أو اثنان، كما لو قال لا تكلم الناس، ثم قال: أردت

(٣) المحصول (٣/١٤ - ١٥).

(٤) الإحكام للآمدي (٢/٣٣١).

(١) المعتمد (١/٢٦٢).

(٢) المعتمد (١/٢٦٢).

زيداً خاصة، فإنه يصير مجازاً بلا خلاف؛ لأنه اسم جمع، والواحد والاثنان ليسا بجمع. انتهى.

وهكذا لا ينبغي أن يعد مذهباً مستقلاً ما اختاره إمام الحرمين، من أنه يكون حقيقة فيما بقي، ومجازاً فيما أخرج؛ لأن محل النزاع هو فيما بقي فقط، هل يكون العام فيه حقيقة أم لا؟.

* * *

المسألة السابعة والعشرون

في حجية العام المخصص

اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا، ومحل الخلاف فيما إذا خص بمبين أما إذا خص بمبهم، كما لو قال تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرَكَينَ﴾ [التوبة: ٥]، إلا بعضهم فلا يحتاج به على شيء من الأفراد، بلا خلاف، إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج، وأيضاً إخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولاً، وقد نقل الإجماع على هذا جماعة منهم القاضي أبو بكر، وابن السمعاني، والأصفهاني.

قال الزركشي في «البحر»: وما نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح^(١).

فقد حكى ابن برهان في «الوجيز» الخلاف في هذه الحالة، وبالع فصح العمل به مع الإبهام، واعتل بأننا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج والأصل عدمه، فيبقى على الأصل، ونعمل به إلى أن نعلم بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض للفظ العام، وإنما يكون معارضاً عند العلم به.

قال الزركشي^(٢): وهو صريح في الإضراب عن المخصص، والعمل بالعام في جميع أفراد، وهو بعيد، وقد رد الهندي هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج به في الكل المخصوص وغيره ولا قائل به. انتهى.

وقال بعض الشافعية بإحالة هذا محتجاً بأن البيان لا يتأخر، وهذا يؤدي إلى تأخره.

وأما إذا كان التخصيص بمبين، فقد اختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: أنه حجة في الباقي وإليه ذهب الجمهور، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، وغيرهما من محققي المتأخرين، وهو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة؛

(١) البحر المحيط (٣/٢٦٠).

(٢) البحر المحيط (٣/٢٦٣).

لأن اللفظ العام كان متناولاً للكل، 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 البعض على كونه حجة في الكل، للزم الدور، وهو محال.

وأيضاً المقتضى للعمل به فيما بقي موجود، وهو دلالة اللفظ عليه، والمعرض مفقود، فوجد المقتضي، 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، وأنه لا يوجد عام غير مخصص، فلو قلنا إنه غير حجة فيما بقي للزم إبطال كل عموم، ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة المطرة إنما ثبتت بعمومات.

القول الثاني: أنه ليس بحجة فيما بقي، وإليه ذهب عيسى بن أبان، وأبو ثور، كما حكاه عنهما صاحب «المحصول»^(١)، وحكاه القفال الشاشي عن أهل العراق، وحكاه الغزالي عن القدرية، قال: ثم منهم من قال: يبقى أقل الجمع لأنه المتيقن.

وقال إمام الحرمين: ذهب كثير من الفقهاء الشافعية، والمالكية، والحنفية، والجبائي، وابنه إلى أن الصيغة الموضوع للعموم إذا خست صارت مجملة، ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات إلا بدليل، كسائر المجازات، وإليه مال عيسى بن أبان. انتهى.

واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض، وسائر ما تحته من المراتب مجازات، وإذا كانت الحقيقية غير مرادة، وتعددت المجازات، كان اللفظ مجملاً فيها، فلا يحمل على شيء منها والباقي أحد المجازات كان اللفظ مجملاً فيها فلا يحمل على شيء منها.

وأجيب بأن ذلك إنما يكون إذا كانت المجازات متساوية، ولا دليل على تعيين أحدها، وما قدمنا من الأدلة قد دلت على حمله على الباقي فيصار إليه.

القول الثالث: أنه إن خص بمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فهو حجة فيما بقي، وإن خص بمنفصل فلا، بل يصير مجملاً، حكاه الأستاذ أبو منصور، عن الكرخي، ومحمد بن شجاع الثلجي، بالمثلثة والجيم.

قال أبو بكر الرازي: كان شيخنا أبو الحسن الكرخي يقول: في العام إذا ثبت

(١) المحصول (١٧/٣).

خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفاً على دلالة أخرى من غيره، فيكون بمنزلة اللفظ، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ، وبين الدلالة من غير اللفظ، فيقول: إن الاستثناء غير مانع بقاء اللفظ فيما عدا المستثنى. انتهى.

ولا يخفأك أن قوله سقط الاستدلال باللفظ مجرد دعوى، ليس عليها دليل، وقوله: وصار حكمه... إلخ دعوى إلى دعوى، والأصل بقاء الدلالة، والظاهر يقتضي ذلك، فمن قال برفعها أو بعدم ظهورها لم يقبل منه ذلك إلا بدليل، ولا دليل أصلاً.

القول الرابع: أن التخصيص إن لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ﴾ [التوبة: ٥]؛ لأن قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم، وهو القتل باسم المشركين، وإن كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام، ويوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]؛ لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز، وكون المسروق لا شبهة فيه للسارق، يمنع من تعلق الحكم، وهو القطع بعموم اسم السارق، ويوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ، وإليه ذهب أبو عبد الله البصري تلميذ الكرخي.

ويجاب عنه: بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على ما بقي بعد التخصيص، وهي كائنة في الموضوعين، والاختلاف بكون الدلالة في البعض أظهر منها في البعض الآخر باعتبار أمر خارج، لا يقتضي ما ذكره من التفرقة المفضية إلى سقوط دلالة الدال أصلاً وظاهراً.

القول الخامس: إن كان لا يتوقف على البيان قبل التخصيص، ولا يحتاج إليه كـ ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ﴾ فهو حجة لأن مراده بين قبل إخراج الذمي، وإن كان يتوقف على البيان، ويحتاج إليه قبل التخصيص فليس بحجة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقْبِمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنه يحتاج إلى البيان قبل إخراج الحائض ونحوها، وإليه ذهب عبد الجبار، وليس هو بشيء ولم يدل عليه دليل من عقل ولا نقل.

القول السادس: أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع؛ لأنه المتعين، ولا يجوز فيما زاد عليه، هكذا حكى هذا المذهب القاضي أبو بكر، والغزالي، وابن القشيري، وقال: إنه تحكم.

وقال الصفي الهندي: لعله قول من لا يجوز التخصيص البتة.

وقد استدل لهذا القائل: بأن أقل الجمع هو المتيقن، والباقي مشكوك فيه، ورد بمنع كون الباقي مشكوكاً فيه لما تقدم من الأدلة.

القول السابع: أنه يتمسك به في واحد، فقط، حكاه في «المنحول» عن أبي هاشم، وهو أشد تحكماً مما قبله.

القول الثامن: الوقف، فلا يعمل به إلا بدليل، حكاه أبو الحسين بن القطان، وجعله مغايراً لقول عيسى بن أبان ومن معه، وهو مدفوع بأن الوقف إنما يحسن عند توازن الحجج وتعارض الأدلة، وليس هناك شيء من ذلك.

المسألة الثامنة والعشرون

في عطف بعض أفراد العام عليه

إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراده مما حق العموم أن يتناوله، كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فهل يدل ذكر الخاص على أنه غير مراد باللفظ العام أم لا؟ وقد حكى الروياني في «البحر»^(١) عن والده في كتاب الوصية أنه حكى اختلاف 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»^(٢): وعلى هذا جرى أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جني، وظاهر كلام الشافعي يدل عليه، فإنه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر إنه يدل على أن الصلاة الوسطى ليست العصر؛ لأن العطف يقتضي المغايرة.

قال الروياني أيضاً: وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم، وفائدته التأكيد، وكأنه ذكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص، وهذا هو الظاهر، وقد أوضحنا هذا المقام بما لا مزيد عليه في شرحنا «للمنتقى».

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»^(٣)،

(١) البحر المحيط (٣/٢٢٥).

(٢) البحر المحيط (٣/٢٢٥).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/١١١٠) رقم (٢٨٨٢) و(٦/٢٥٣١) رقم (٦٥٠٧)، وابن ماجه

في السنن (٢/٨٨٧) رقم (٢٦٥٨)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/٢٢٠) رقم (٦٩٤٦).

فقال الأولون: لا يقتل المسلم بالذمي، لقوله: «لا يقتل مؤمن بكافر»^(١) وهو عام في الحربي والذمي؛ لأنه نكرة في سياق النفي^(٢).

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.

قال الأولون: وهذا التقدير ضعيف لوجه:

أحدها: أن العطف لا يقتضي الاشتراك بين المتعاطفين من كل وجه.

الثاني: أن قوله: «ولا ذو عهد في عهده» كلام تام، فلا يحتاج إلى إضمار قوله «بكافر» لأن الإضمار خلاف الأصل، والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل، وقد صرح أبو عبيد في «غريب الحديث»، فقال: إن قوله: «ولا ذو عهد» جملة مستأنفة، وإنما قيده بقوله: «ولا ذو عهد» لأنه لو اقتصر على قوله ذو عهد لتوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج منه لا يقتل، فلما قال: «في عهده» علمنا اختصاص النهي بحالة العهد.

الثالث: أن حمل الكافر المذكور على الحربي لا يحسن؛ لأن إهدار دمه معلوم من الدين بالضرورة، فلا يتوهم أحد قتل مسلم به.

وقد أطال أهل الأصول الكلام في هذه المسألة وليس هناك ما يقتضي التطويل.

وقد قيل: على ما ذهب إليه الأولون ما وجه الارتباط بين الجملتين، إذ لا يظهر مناسبة لقوله: «ولا ذو عهد في عهده» مطلقاً مع قوله: «لا يقتل مسلم بكافر».

وأجاب عن ذلك الشيخ أبو إسحاق المروزي: بأن عداوة الصحابة رضي الله عنهم للكفار كانت شديدة جداً فلما قال عليه الصلاة والسلام: «لا يقتل مسلم بكافر» خشي أن يتجرد هذا الكلام فتحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره، فعقبه بقوله: «ولا ذو عهد في عهده».

(١) أخرجه ابن خزيمة في الصحيح (٢٦/٤) رقم (٢٢٨٠)، والحاكم في المستدرک (١٥٣/٢) رقم (٢٦٢٣)، وابن ماجه في السنن (٨٨٨/٢) رقم (٢٦٦٠)، والحاكم في المستدرک (٢١٧/٤) رقم (٦٩٣٦)، وأبو داود في السنن (٨٠/٣) رقم (٢٧٥١)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢٤/٤) رقم (١٤١٢).

(٢) الإحكام للآمدي (٣٧٦/٢).

المسألة التاسعة والعشرون

في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

نقل الغزالي، والآمدني، وابن الحاجب الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

واختلفوا في قدر البحث، والأكثرين قالوا: إلى أن يغلب الظن بعدمه، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إلى القطع به، وهو ضعيف؛ إذ القطع لا سبيل إليه، واشترطه يفضي إلى عدم العمل بكل عموم.

واعلم أن في حكاية الإجماع نظراً، فقد قال في «المحصول»^(١): قال ابن سريج: لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص، فإذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذٍ يجوز التمسك به في إثبات الحكم.

وقال الصيرفي: يجوز التمسك به ابتداءً، ما لم يظهر دلالة مخصصة.

واحج الصيرفي بأمرين:

أحدهما: لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، لم يجز التمسك بالحقيقة إلا بعد البحث هل يوجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وهذا باطل فذاك مثله.

بيان الملازمة أنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، لكان ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل، وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ، فيجب اشتراكهما في الحكم، وبيان أن التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول إلى المجاز، هو أن ذلك غير واجب في العرف، بدليل أنهم يحملون الألفاظ على ظاهرها من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول أم لا، وإذا وجب ذلك في العرف، وجب أيضاً في الشرع، لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(٢).

الأمر الثاني: أن الأصل عدم التخصيص، وهذا يوجب ظن عدم التخصيص، فيكفي في إثبات ظن الحكم.

واحج ابن سريج: أن بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة

(١) المحصول (٣/ ٢١ - ٢٢).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٣/ ٨٣) رقم (٤٤٦٥)، وأحمد في المسند (١/ ٣٧٩) رقم (٣٦٠٠)، والطبراني في المعجم الأوسط (٤/ ٥٨) رقم (٣٦٠٢).

التخصيص، فقليل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة، وأن لا يكون، والأصل أن لا يكون حجة إبقاءً للشيء على حكم الأصل.

والجواب: أن ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة؛ لأن إجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص.

ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن. انتهى كلام «المحصول».

وما ذكره من أن ما وجب في العرف وجب في الشرع ممنوع.

وما استدلل به زاعماً أنه من قول رسول الله ﷺ باطل فإن ذلك ليس من قوله ﷺ ولم يثبت من وجه معتبر، 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 تعيده الله به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص، فإن مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره.

المسألة الموفية ثلاثين

في الفرق بين العام المخصوص

قال الشيخ أبو حامد في «تعليقه» في كتاب البيع: والفرق بينهما أن الذي أريد به المخصوص، ما كان المراد أقل، وما ليس بمراد هو الأكثر، وقال أبو علي بن أبي هريرة: العام المخصوص المراد به هو الأكثر، وما ليس بمراد هو الأقل. قال: ويفترقان أن العام الذي أريد به المخصوص لا يصح الاحتجاج بظاهره، والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتباراً بالأكثر. وقال الماوردي في «الحاوي»: الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن العام المخصوص ما يكون المراد باللفظ أكثره، وما ليس المراد باللفظ أقل، والعام الذي أريد به المخصوص. ما يكون المراد باللفظ أقل، وما ليس بمراد باللفظ أكثر.

والثاني: أن المراد فيما أريد به المخصوص متقدم على اللفظ، وفيما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو مقترن به.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: 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 عاماً مخصوصاً، ولم يكن عاماً أريد به الخصوص، ثم يقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج، هذا متوجه إذا قصد العموم، بخلاف ما إذا نطق بالعام مريداً به بعض ما يتناوله.

قال الزركشي: وفرق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين^(١):

أحدهما: أن المتكلم إذا أطلق اللفظ العام فإن أراد بعضاً معيناً، فهو العام الذي أريد به الخصوص، وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه، فهو العام المخصوص.

مثاله: قام الناس فإذا أردت إثبات القيام لزيد مثلاً لا غير، فهو عام أريد به الخصوص، وإن أردت به سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص.

والثاني: أن العام أريد به الخصوص إنما يحتاج إلى دليل معنوي يمنع إرادة الجميع، فيتعين له البعض، والعام المخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالباً، كالشرط والاستثناء، والغاية.

قال: وفرق بعض المتأخرين بأن العام الذي أريد به الخصوص، هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله، وهو مجاز قطعاً؛ لأنه استعمال اللفظ في بعض مدلوله، وبعض الشيء غيره، قال: وشرط الإرادة في هذا أن تكون مقارنة لأول اللفظ، ولا يكفي طردها في أثرائه لأن المقصود منها نقل اللفظ عن معناه إلى غيره، واستعماله في غير موضعه، وليست الإرادة فيه إخراجاً لبعض المدلول، بل إرادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضعه، كما يراد باللفظ مجازه.

وأما العام المخصوص، فهو العام الذي أريد به معناه مخرجاً منه بعض أفراد، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ، ولا تأخرها عنه بل يكفي كونها في أثرائه كالمشيئة في الطلاق.

وهذا موضع خلافهم في أن العام المخصوص مجاز أو حقيقة.

ومنشأ التردد: أن إرادة إخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مراداً به الباقي أو لا؟ وهو يقوي كونه حقيقة، لكن الجمهور على المجاز، والنية فيه مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره.

وقال علي بن عيسى النحوي: إذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص،

(١) البحر المحيط (٣/٢٥٠).

فهو مجاز إلا في بعض المواضع، إذا صار الأظهر الخصوص، كقولهم: غسلت ثيابي وصرمت نخلي، وجاءت بنو تميم، وجاءت الأزد. انتهى.

قال الزركشي^(١): وظن بعضهم أن الكلام في الفرق بينهما مما أثاره المتأخرون، وليس كذلك، فقد وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعي، وجماعة من أصحابنا، في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هل هو عام مخصوص، أو عام أريد به الخصوص. انتهى.

ولا يخفك أن العام الذي أريد به الخصوص هو ما كان مصحوباً بالقرينة عند التكلم به على إرادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه، وهذا لا شك في كونه مجازاً لا حقيقة؛ لأنه استعمال اللفظ في بعض ما وضع له، سواء كان المراد منه أكثره أو أقله، فإنه لا مدخل للتفرقة بما قيل: من إرادة الأقل في العام الذي أريد به الخصوص، وإرادة الأكثر في العام المخصوص.

وبهذا يظهر لك أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير، وأما العام المخصوص، فهو الذي لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على أنه أراد بعض أفراد، فيبقى متناولاً لأفراده على العموم، وهو عند هذا تناول حقيقة فإذا جاء المتكلم بما يدل على إخراج البعض منه، كان على الخلاف المتقدم، هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز؟

(١) البحر المحيط (٣/٢٤٩).

الباب الرابع

في الخاص والتخصيص والخصوص

وفيه ثلاثون مسألة

المسألة الأولى

في حده

فقيل: الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد.

ويعترض عليه بأن تقييده بالوحدة غير صحيح، فإن تخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيرة من أفراد العام، وقد يكون بإخراج نوع من أنواعه، أو صنف من أصنافه، إلا أن يراد بالمسمى الواحد ما هو أعم من أن يكون فرداً أو نوعاً أو صنفاً، لكنه يشكل عليه إخراج أفراد متعددة، نحو «أكرم القوم إلا زيداً، وعمراً وبكراً».

ثم يرد على هذا الحد أيضاً أنه يصدق على كل دال على مسمى واحد، سواء كان مخرجاً من عموم أو لا.

وقيل في حده هو ما دل على كثرة مخصوصة.

ويعترض عليه: بأن التخصيص قد يكون بفرد من الأفراد نحو: أكرم القوم إلا زيداً، وليس زيد وحده بكثرة.

وأيضاً يعترض عليه بأنه يصدق على كل لفظ يدل على كثرة، سواء كان مخرجاً من عموم أم لا، إلا أن يراد بهذين الحدين تحديد الخاص من حيث هو خاص من غير اعتبار كونه مخرجاً من عموم، ولكنه يأتي ذلك كون المقام مقام تحديد الخاص المخرج من العام، لا تحديد الخاص من حيث هو خاص.

وأما التخصيص: وهو المقصود بالذكر هنا، فهو في اللغة الإفراد، ومنه الخاصة.

وفي الاصطلاح تمييز بعض الجملة بالحكم. كذا قال ابن السمعاني.

ويرد عليه: العام الذي أريد به الخصوص.

وقيل: بيان ما لم يرد بلفظ العام ويرد عليه أيضاً: بيان ما لم يرد بالعام الذي أريد به الخصوص، وليس من التخصيص.

وقال العبادي: التخصيص بيان المراد بالعام ويعترض عليه: بأن التخصيص

هو بيان ما لم يرد بالعام، لا بيان ما أريد به. وأيضاً: يدخل فيه العام الذي أريد به الخصوص.

قال ابن الحاجب: التخصيص، قصر العام على بعض مسمياته. واعترض عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر في تناول أو الدلالة، أو الحمل، أو الاستعمال.

وقال أبو الحسين: هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه^(١).

واعترض عليه: بأن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله.

وأجيب: بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص.

وقيل: هو تعريف أن العموم للخصوص.

وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص، وفيه دور.

وأجيب: بأن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح،

وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغيراً فلا دور.

قال القفال الشاشي: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه علم أنه

غير مقصود بالخطاب، وأن المراد ما عداه، ولا نقول إنه داخل في الخطاب، فخرج منه بدليل وإلا لكان نسخاً، ولم يكن تخصيصاً، فإن الفارق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قصد له اللفظ العام.

قال إلكيا الطبري، والقاضي عبد الوهاب: معنى قولنا إن العموم مخصص،

أن المتكلم به قد أراد بعض ما وضع له، دون بعض، وذلك مجاز؛ لأنه شبيه بالمخصص الذي يوضع في الأصل للخصوص، وإرادة البعض لا تصيره موضوعاً في الأصل لذلك، ولو كان حقيقة لكان العام خاصاً، وهو متناف، وإنما يصير خاصاً بالقصد، كالأمر يصير أمراً بالطلب والاستدعاء، وقد ذكر مثل هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي.

وأما الخصوص: فقليل هو كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه.

ويعترض عليه بالعام الذي أريد به الخصوص.

وقيل: هو كون اللفظ متناولاً للواحد المعين، الذي لا يصلح إلا له.

ويعترض على تقييده بالوحدة بمثل ما تقدم.

قال العسكري: الفرق بين الخاص والخصوص، بأن الخاص هو ما يراد به

(١) المعتمد (١/ ٢٢٤ - ٢٢٥).

بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، والخصوص ما اختص بالوضع لا بالإرادة. وقيل: الخاص ما يتناول أمراً واحداً بنفس الوضع، والخصوص أن يتناول شيئاً دون غيره، وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير. وأما المخصص: فيطلق على معان 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 داخلياً تحت العموم، على تقدير عدم المخصص.

* * *

المسألة الثانية

في الفرق بين النسخ والتخصيص

اعلم أنه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ، لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض 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.

الثاني: أن التخصيص يتناول الأزمان، والأعيان، والأحوال، بخلاف النسخ فإنه لا يتناول إلا الأزمان^(١).

قال الغزالي: هذا 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.

الوجه الرابع: أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد، بخلاف النسخ، فإنه يكون لكل الأفراد ذكره البيضاوي.

(١) المحصول (٨/٣)، والبحر المحيط (٢٤٣/٣).

الوجه الخامس: أن النسخ تخصيص الحكم بزمان معين، بطريق خاص، بخلاف التخصيص، قاله أيضاً الأستاذ، واختاره البيضاوي. واعترض عليه إمام الحرمين.

الوجه السادس: أن التخصيص تقليل، والنسخ تبديل، حكاه القاضي أبو الطيب عن بعض أصحاب الشافعي، واعترض بأنه قليل الفائدة.

السابع: أن النسخ يتطرق إلى كل حكم، سواء كان ثابتاً 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.

الثامن: أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقي تحته، حقيقة كان أو مجازاً، على الخلاف السابق، والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية.

التاسع: أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص.

العاشر: أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى، ولا يجوز التخصيص.

قال القرافي: وهذا الإطلاق وقع في كتب العلماء كثيراً، وهذا غير مسلم. والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا؛ لأن قواعد العقائد لم تنسخ، وكذلك حفظ الكليات الخمس.

الحادي عشر: أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص، فإنه بيان المراد باللفظ العام، ذكره القفال الشاشي، والعبادي، في «زياداته».

الثاني عشر: أن التخصيص بيان ما أريد بالعموم، والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ. ذكره الماوردي.

الثالث عشر: أن التخصيص يجوز أن يكون مقترناً بالعام، أو متقدماً عليه، أو متأخراً عنه، ولا يجوز أن يكون الناسخ متقدماً على المنسوخ، ولا مقترناً به، بل يجب أن يتأخر عنه.

الرابع عشر: أن النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل، والقرائن، وسائر أدلة السمع.

الخامس عشر: أن التخصيص يجوز أن يكون بالإجماع، والنسخ لا يجوز أن يكون بالإجماع.

السادس عشر: أن التخصيص يجوز أن يكون في الأخبار والأحكام، والنسخ يختص بأحكام الشرع.

السابع عشر: أن التخصيص على الفور، والنسخ على التراخي، ذكره الماوردي. قال الزركشي: وفيه نظر^(١).

الثامن عشر: أن تخصيص المقطوع بالمظنون واقع، ونسخه به غير واقع، وهذا فيه ما سيأتي من الخلاف.

التاسع عشر: أن التخصيص لا يدخل في غير العام، بخلاف النسخ، فإنه يرفع حكم العام والخاص.

الموفي عشرين: أن التخصيص يؤذن بأن المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه، والنسخ يحقق أن كل ما يتناوله اللفظ مراد في الحال، وإن كان غير مراد فيما بعده، هذا جملة ما ذكره من الفروق. وغير خاف عليك أن بعضها غير مسلم، وبعضها يمكن دخوله في البعض الآخر منها.

المسألة الثالثة

في تخصيص العمومات

اتفق أهل العلم، سلفاً وخلفاً، 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﴾ [الحجرات: ١٦]، قال الشيخ علم الدين العراقي: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا أربعة مواضع:

أحدها: قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فكل ما سميت أمّاً من نسب أرضاع أو أمّ وإن علت، فهي حرام.

ثانيها: قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٩] فإن ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

ثالثها: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦].

رابعها: قوله: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨٩]، واعترض على

(١) البحر المحيط (٣/ ٢٤٤).

هذا: بأن القدرة لا تتعلق بالمستحيلات، وهي أشياء، وقد ألحق بهذه المواضع الأربعة قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

وقد استدل من لا يعتد به بما لا يعتد به، فقال: إن التخصيص يستلزم الكذب، كما قال من قال بنفي المجاز: إنه ينفي فيصدق نفيه، ورد ذلك بأن صدق النفي إنما يكون بقيد العموم، وصدق الإثبات بقيد الخصوص، فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد.

وما قالوه: من أنه يلزم البدء مردود بأن ذلك إنما يلزم لو أريد العموم الشامل لما خصص، لكنه لم يرد ابتداءً، وإنما أريد الباقي بعد التخصيص، وقد قيد بعض المتأخرين خلاف من خالف في جواز التخصيص، ممن لا يعتد به بالأخبار لا غيرها من الإنشاءات، ومن جملة من قيده بذلك الآمدي.

وعلى كل حال، فهو قول باطل، ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل.

المسألة الرابعة

في المقادير الذي لا بد من بقاءه بعد التخصيص

اختلفوا في المقدار الذي لا بد من بقاءه بعد التخصيص على مذاهب:

الأول: أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، وإليه ذهب الأكثر وحكاها الآمدي عن أكثر أصحاب الشافعي، قال: وإليه مال إمام الحرمين، ونقله الرازي^(١) عن أبي الحسين البصري^(٢)، ونقله ابن برهان عن المعتزلة. قال الأصفهاني: ما نسبته الآمدي إلى الجمهور ليس بجيد، نعم اختاره الغزالي والرازي^(٣).

المذهب الثاني: أن العام إن كان مفرداً كمن، والألف واللام، نحو اقتل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص إلى أقل المراتب، وهو واحد؛ لأن الاسم يصلح لهما جميعاً، وإن كان بلفظ الجمع، كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع، وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف، قاله القفال الشاشي، وابن الصباغ.

قال الشيخ: أبو إسحاق الإسفراييني: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد، فيما إذا لم تكن الصيغة جمعاً، كمن والألف واللام.

(٢) المعتمد (١/٢٣٦).

(١) المحصول (٣/١٣).

(٣) المحصول (٣/١٣).

المذهب الثالث: التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء، والبدل، فيجوز إلى الواحد، وإلا فلا يجوز. قال الزركشي^(١): حكاه ابن المطهر، وهذا المذهب داخل في المذهب السادس كما سيأتي.

المذهب الرابع: أنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقاً، على حسب اختلافهم في أقل الجمع، حكاه ابن برهان وغيره.

المذهب الخامس: أنه يجوز إلى الواحد في جميع ألفاظ العموم، حكاه إمام الحرمين في «التلخيص» عن معظم أصحاب الشافعي، قال: وهو الذي اختاره الشافعي، ونقله ابن السمعاني في «القواطع» عن سائر أصحاب الشافعي، ما عدا القفال، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في أصوله عن إجماع الشافعية، وحكاه ابن الصباغ في «العدة» عن أثر الشافعية، وصححه القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، ونسبه القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» إلى الجمهور.

المذهب السادس: إن كان التخصيص بمتصل، فإن كان بالاستثناء أو البديل جاز إلى الواحد، نحو: أكرم الناس إلا الجاهل، وأكرم الناس إلا تميماً، وإن كان بالصفة أو الشرط يجوز إلى اثنين، نحو أكرم القوم الفضلاء، أو إذا كانوا فضلاء.

وإن كان التخصيص بمنفصل، وكان في العام المحصور القليل كقولك: قتلت كل زنديق، وكانوا ثلاثة أو أربعة، ولم تقتل سوى اثنين، جاز إلى اثنين، وإن كان العام غير محصور، أو كان محصوراً كثيراً جاز بشرط كون الباقي قريباً من مدلول العام، هكذا ذكره ابن الحاجب واختاره.

قال الأصفهاني في «شرح المحصول». ولا نعرفه لغيره.

احتج الأولون بأنه لو قال قائل: قتلت كل من في المدينة، ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغياً مخطئاً في كلامه، وهكذا لو قال: أكرمت كل العلماء، ولم يكرم إلا ثلاثة أو قتلت جميع بني تميم، ولم يقتل إلا ثلاثة.

واحتج القائلون بجواز التخصيص إلى اثنين، أو ثلاثة، بأن ذلك أقل الجمع، على الخلاف المتقدم.

ويجاب: بأن ذلك خارج عن محل النزاع، فإن الكلام إنما هو في العام، والجمع ليس بعام، ولا تلازم بينهما.

واستدل القائلون بجواز التخصيص إلى واحد، بأنه يجوز أن يقول: أكرم الناس إلا الجاهل، وإن كان العالم واحداً.

(١) البحر المحيط (٣/٢٥٦).

ويجاب عنه: بأن محل النزاع هو أن يكون مدلول العام موجوداً في الخارج، ومثل هذه الصورة اتفاقية لا يعتبر بها، فالناس هاهنا ليس بعام، بل هو للمعهود كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فإن المراد بالناس المعهود وهو نعيم بن مسعود والمعهود ليس بعام.

واستدلوا أيضاً بأنه يجوز أن يقول القائل: أكلت الخبز، وشربت الماء، والمراد الشيء اليسير مما يتناوله الماء والخبز.

وأجيب عن ذلك بأنه غير محل النزاع، فإن كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام، بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني، وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب، وهو مقدار معلوم.

والذي ينبغي اعتماده في مثل هذا المقام أنه لا بد أن يبقى بعد التخصيص ما يصح أن يكون مدلولاً 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، فإن هذه الأكثرية والأقربية لا تقتضيان كون ذلك الأكثر الأقرب هما مدلولاً 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 فرداً واحداً.

وإذا عرفت أنه لا وجه للتقييد بكون الباقي بعد التخصيص أكثر أو أقرب إلى مدلول العام، عرفت أيضاً أنه لا وجه للتقييد بكونه جمعاً؛ لأن النزاع في معنى العموم لا في معنى الجمع، ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظاً، 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.

المسألة الخامسة

في حقيقة المخصص

اختلفوا في المخصص على قولين حكاهما القاضي عبد الوهاب في «الملخص» وابن برهان في «الوجيز».

أحدهما: أنه إرادة المتكلم؛ والدليل كاشف عن تلك الإرادة.

وثانيهما: أنه الدليل الذي وقع به التخصيص، واختار الأول ابن برهان وفخر الدين الرازي في «محصوله»^(١)، فإنه قال: المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم؛ لأنها المؤثرة، ويطلق على الدال على الإرادة مجازاً. وقال أبو الحسين في «المعتمد»^(٢) العام يصير عندنا خاصاً بالأدلة، ويصير خاصاً في نفس الأمر بإرادة المتكلم.

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 مخصصاً في الاصطلاح، والمراد هنا إنما هو الدليل، فنقول: المخصص للعام إما أن يستقل بنفسه، فهو المنفصل، وإما أن لا يستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل. فالمنفصل سيأتي إن شاء الله. وأما المتصل: فقد جعله الجمهور أربعة أقسام: الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة، والغاية.

وزاد القرافي، وابن الحاجب، بدل البعض من الكل ونازع الأصفهاني في ذلك قائلاً: إنه في نية طرح ما قبله.

قال القرافي: وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر. هذه الخمسة وسبعة أخرى، وهي الحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور مع الجار، والتمييز، والمفعول معه، والمفعول لأجله، فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه. ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عموماً كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه.

المسألة السادسة

لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس، كقام القوم إلا زيداً، وهو المتصل، ولا تخصيص إلا به.

وأما المنقطع: فلا يخصص به نحو: جاءني القوم إلا حماراً، فالمتصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني وفي معنى هذا ما قيل: إن المتصل ما كان الثاني جزءاً من الأول، والمنقطع ما لا يكون الثاني جزءاً من الأول.

(١) المحصول (٨/٣).

(٢) المعتمد (٢٣٨/١).

قال ابن السراج: ولا بد في المنقطع من أن يكون الكلام الذي قبل «إلا» قد دل على ما يستثنى منه.

قال ابن مالك: لا بد فيه من تقدير الدخول في الأول، كقولك قام القوم إلا حماراً، فإنه لما ذكر القوم تبادر الذهن إلى أتباعهم المألوفة، فذكر الحمار في الاستثناء لذلك، فهو مستثنى تقديراً.

قال أبو بكر الصيرفي: يجوز الاستثناء من غير الجنس، ولكن بشرط أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما، وإلا لم يجز كقوله:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافر^(١) وإلا العيس^(٢)

فاليعافر قد يؤانس، فكأنه قال: ليس بها من يؤانس به إلا هذا النوع.

وقد اختلف في الاستثناء المنقطع، هل وقع في اللغة أم لا، فقال الزركشي^(٣): من أهل اللغة من أنكره، وأوله تأويلاً رده به إلى الجنس، وحينئذ فلا خلاف في المعنى.

وقال العضد في شرحه لـ «مختصر المنتهى»: لا نعرف خلافاً في صحته لغة.

واختلفوا أيضاً هل وقع في القرآن أم لا، فأنكر بعضهم وقوعه فيه.

وقال ابن عطية: لا ينكر وقوعه في القرآن إلا أعجمي.

واختلفوا أيضاً هل هو حقيقة أم مجاز على مذاهب:

المذهب الأول: أنه حقيقة، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، ونقله ابن

الخباز عن ابن جني.

قال الإمام الرازي^(٤): وهو ظاهر كلام النحويين، وعلى هذا إطلاق لفظ

الاستثناء على المستثنى المتصل والمنقطع هو بالاشتراك اللفظي.

المذهب الثاني: أنه مجاز، وبه قال الجمهور، قالوا: لأنه ليس فيه معنى

الاستثناء، وليس في اللغة ما يدل على تسميته بذلك.

المذهب الثالث: أنه لا يسمى استثناء، لا حقيقة ولا مجازاً، حكاه القاضي في

«التقريب» والماوردي، وقال: الخلاف لفظي.

قال الزركشي^(٥): بل هو معنوي، فإن من جعله حقيقة جوز التخصيص به،

وإلا فلا.

(١) الظباء. انظر لسان العرب (٤/٥٨٤).

(٢) الإبل البيضاء، انظر لسان العرب (٦/١٥٢).

(٣) البحر المحيط (٣/٢٧٨).

(٤) المحصول (٣/١٣٤).

(٥) البحر المحيط (٣/٢٨٢).

ثم بعد الاختلاف في كونه حقيقة أو مجازاً، اختلفوا في حده، ولا يتعلق بذلك كبير فائدة، فقد عرفت أنه لا يخصص به، وبحثنا إنما هو في التخصيص، ولا يخصص إلا بالمتصل فلنقتصر على الكلام المتعلق به.

المسألة السابعة

في الرد على من أنكر الاستثناء

قد قال قائل: إن الاستثناء في لغة العرب متعذر لأنه إذا قيل: قام القوم إلا زيداً، فلا يخلو إما أن يكون داخلياً في العموم، أو غير داخل، قال: والقسمان باطلان.

أما الأول، فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراجهم من النسبة، وإلا لزم توارد الإثبات والنفي على محل واحد، وهو محال. **وأما الثاني**: فلأن ما لا يدخل لا يصح إخراجهم.

وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد، لم يكن الحكم بالنسبة بعد تقدير الإخراج، أما إذا كان كذلك فلا توارد، فإن المراد بقول القائل: جاءني عشرة إلا ثلاثة، وإنما هو سبعة، وإلا ثلاثة قرينة إرادة السبعة من العشرة، إرادة الجزء باسم الكل، كما في سائر المخصصات للعموم.

ورده ابن الحاجب بالإجماع على أن الاستثناء المتصل إخراج، والعشرة نص في مدلولها، والنص لا يتطرق إليه تخصيص، وإنما التخصيص في الظاهر.

قال الزركشي^(١): وما قاله من الإجماع مردود، فإن مذهب الكوفيين أن الاستثناء لا يخرج شيئاً فإذا قلت: قام القوم إلا زيداً، 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 إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، فلو أراد الألف من لفظ الألف لما تخلف مراده عن إرادته، علم أنه ما أراد إلا تسعمئة وخمسين، من لفظ الألف.

وأجاب القاضي أبو بكر الباقلاني: بأن قول القائل: جاءني عشرة إلا ثلاثة، بمنزلة سبعة من غير إخراج، وأنهما كإسمين وضعاً لمسمى واحد أحدهما مفرد،

(١) البحر المحيط (٣/ ٢٩٤).

والآخر مركب، وجرى صاحب «المحصول»^(١) على هذا، واختاره إمام الحرمين واستنكر قول الجمهور، قال: إنه محال لا يعتقده لبيب.

قال ابن الحاجب: وهذا المذهب خارج عن قانون اللغة، إذ لم يعهد فيها لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ، وضع لمعنى واحد؛ لأننا نقطع بأن دلالة الاستثناء بطريق الإخراج.

وأجاب آخرون: بأن المستثنى منه مراد بتمامه ثم أخرج المستثنى، ثم حكم بالإسناد بعده تقديرًا، وإن كان قبله ذكرًا، فالمراد بقولك: عشرة إلا ثلاثة عشرة باعتبار الأفراد، ثم أخرجت ثلاثة، ثم أسند إلى الباقي تقديرًا، فالمراد بالإسناد ما يبقى بعد الإخراج.

قال ابن الحاجب: وهو الصحيح، ورجحه الصفي الهندي، وجماعة من أهل الأصول.

والفرق بين هذا الجواب، والجواب الذي قبله، بأن الأفراد في غير هذا مرادة بكمالها، وفي الجواب الذي قبله هي مرادة بكمالها، والاستثناء إنما هو لتفسير النسبة لا لدلالة على عدم المراد.

وأيضاً الفرق بين هذه الثلاثة الأجوبة، أن جواب الجمهور يدل على أن الثلاثة تخصيص، وعلى الجواب الثاني ليست بتخصيص، وعلى الثالث محتملة، فقليل الأظهر أنها تخصيص، وقيل ليست بتخصيص.

قال المازري: أصل هذا الخلاف في الاستثناء من العدد، هل يكون الاستثناء فيه كقرينة غيرت وضع الصيغة أو لم تغيره، وإنما كشفت عن المراد بها، فمن جعل أسماء العدد كالنصوص، التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها، قال الأول، وينزل المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عدد ما، ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة، لمجموع هو الدال على العدد المنفي، ومن لم يجعل أسماء العدد كالمنصوص، فإن العشرة استعملت في عشرة ناقصة، جعل الاستثناء قرينة لفظية، دلت على المراد بالمستثنى منه، كما دل قوله: «لا تقتلوا الرهبان» على المراد بقوله: اقتلوا المشركين.

قال: فالحاصل أن مذهب الأكثرين أنك استعملت العشرة في سبعة مجازاً، دل عليه قوله إلا ثلاثة، والقاضي وإمام الحرمين عندهما أن المجموع يستعمل في السبعة، وابن الحاجب عنده أنك تصورت ماهية العشرة، ثم حذف منها ثلاثة، ثم

(١) المحصول (٣/ ٣٩).

حكمت بالسبعة، فكأنه قال: له على الباقي من عشرة، أخرج منها ثلاثة، أو عشرة إلا ثلاثة، له عندي، وكل من أراد أن يحكم على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه، فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه، ثم أخرج الثلاثة، ثم حكم، كما أنك تخرج عشرة دراهم من الكيس، ثم ترد منها إليه ثلاثة، ثم تهب الباقي، وهي السبعة. انتهى.

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 مقطوعاً 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

في شروط صحة الاستثناء

يشترط في صحة الاستثناء شروط:

الأول: الاتصال بالمستثنى منه لفظاً بأن يكون الكلام واحداً غير منقطع، ويلحق به ما هو في حكم الاتصال، وذلك بأن يقطعه لعذر كسعال أو عطاس أو نحوهما، مما لا يعد فاصلاً بين أجزاء الكلام، فإن انفصل لا على هذا الوجه كان لغواً، ولم يثبت حكمه.

قال في «المحصول»^(١): الاستثناء إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ إلا أو ما أقيم مقامه.

والدليل على هذا التعريف أن الذي يخرج بعض الجملة عنها، إما أن يكون معنوياً، كدلالة العقل، والقياس، وهذا خارج عن هذا التعريف.

وإما أن يكون لفظياً، وهو إما أن يكون منفصلاً، فيكون مستقلاً بالدلالة، وإلا

(١) المحصول (٢٧/٣).

كان لغواً، وهذا أيضاً خارج عن الحد، أو متصلاً، وهو إما التقييد بالصفة أو الشرط أو الغاية، أو الاستثناء.

أما التقييد بالصفة، فالذي خرج لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة، لأنك إذا قلت: أكرمني بنو تميم الطوال خرج منهم القصار، ولفظ الطوال لا يتناول القصار، بخلاف قولنا: أكرم بني تميم إلا زيداً فإن الخارج وهو زيد تتناوله صيغة الاستثناء، وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط.

وأما التقييد بالغاية، فالغاية قد تكون داخلية كما في قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، بخلاف الاستثناء، فثبت أن التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه. انتهى. 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 أبداً.

وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا: لم يصح عن ابن عباس ومنهم إمام الحرمين والغزالي، لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق، لإمكان تراخي الاستثناء.

وقال القرافي: المنقول عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة، كمن حلف وقال: إن شاء الله وليس هو في الإخراج بإلا وأخواتها.

قال: ونقل بعض العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِسَائِي إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَاً * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَذَكَّرَ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

قال: المعنى إذا نسيت قول: إن شاء الله فقل بعد ذلك، ولم يخصص. انتهى.

ومن قال: بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بأنها ثابتة في «مستدرك الحاكم» وقال: صحيح على شرط الشيخين بلفظ: «إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة»^(١).

وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق، كما ذكره أبو موسى المديني وغيره. وقال سعيد بن منصور: حدثنا أبو معاوية قال: حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة. ورجال هذا الإسناد كلهم الأئمة ثقات، فالرواية عن ابن عباس قد صحت، ولكن الصواب خلاف ما قاله.

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/٣٣٦) رقم (٧٨٣٣).

ويدفعه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما، عنه عليه السلام أنه قال: «من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه»^(١)، ولو كان الاستثناء جائزاً على التراخي لم يوجب التكفير على التعيين، ولقال فليستثن أو يكفر.

وأيضاً: هو قول يستلزم بطلان جميع الإقرارات، والإنشاءات لأن من وقع منه ذلك يمكنه أن يقول من بعد: قد استثنيت، فيبطل حكم ما وقع منه، وهو خلاف الإجماع.

وأيضاً 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 قريشاً» ثم سكت ثم قال: «إن شاء الله»^(٢) وليس في هذا ما تقوم به الحجة؛ لأن ذلك السكوت يمكن أن يكون لعارض يعرض يمنع عن الكلام.

وأيضاً غاية ما فيه أنه يجوز له أن يستثني في اليمين بعد سكوته وقتاً يسيراً، ولا دليل على الزيادة على ذلك، وقول ابن عباس هو ما عرفت من جوازه بعد سنة. قال ابن القيم في «مدارج السالكين» إن مراد ابن عباس أنه إذا قال شيئاً ولم يستثن، فله أن يستثني عند الذكر، قال: وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه: انتهى. 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 قريشاً» المتقدم.

ومنها: ما ثبت في الصحيح من قوله عليه السلام: «ولا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها»

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٨٨/١٠) رقم (٤٣٤٧)، ومسلم في الصحيح (١٢٧٢/٣) رقم (١٦٥٠)، وابن ماجه في السنن (٦٨١/١) رقم (٢١٠٨)، والنسائي في السنن الكبرى (١٢٧/٣) رقم (٤٧٢٧)، والدارمي في السنن (٢٤٣/٢) رقم (٢٣٤٥).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٨٥/١٠) رقم (٤٣٤٣)، وأبو داود في السنن (٢٣١/٣) رقم (٣٢٨٥)، وعبد الرزاق في المصنف (٣٨٥/٦) رقم (١١٣٠٦)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٨٢/١١) رقم (١١٧٤٢).

فقال العباس: إلا الإذخر، فإنه لقينهم وبيوتهم، 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).
الشرط الثاني: أن يكون الاستثناء غير مستغرق فإن كان مستغرقاً فهو باطل
بالإجماع، كما حكاها جماعة من المحققين، منهم الرازي في «المحصول»^(٤)،
فقال: أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق.
ومنها ابن الحاجب فقال 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 مئة إلا تسعة وتسعين، ما كان متكلماً
بالعربية، وكان عبثاً من القول.

وقال ابن قتيبة في كتاب «المسائل» إن ذلك، يعني: استثناء الأكثر لا يجوز في
اللغة؛ لأن تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير، أغفلته أو نسيته، لقلته، ثم
تداركته بالاستثناء، ثم ذكر مثل كلام الزجاج.

قال الشيخ أبو حامد: إنه مذهب البصريين من النحاة، وأجازه أكثر أهل
الكوفة منهم، وأجازه أكثر الأصوليين، نحو عندي له عشرة إلا تسعة، فليزمه
درهم، وهو قول السيرافي، وأبي عبيدة من النحاة محتجين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٥٣/١) رقم (١١٢)، ومسلم في الصحيح (٩٨٩/٢) رقم (١٣٥٥).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١٠٣٨/٣) رقم (٢٦٦٤)، ومسلم في الصحيح (١٢٧٥/٣) رقم (١٦٥٤).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک (٢٤/٣) رقم (٤٣٠٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢٧١/٥) رقم (٣٠٨٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٢١/٦) رقم (١٢٦٢٣)، والطبراني في المعجم الكبير (١٤٣/١٠) رقم (١٠٢٥٨).

(٤) المحصول (٣٧/٣).

بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [سبأ: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].

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 أكسكم»^(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 وأبو الحسن الأشعري، وابن درستويه من النحاة، وهو أحد قولي الشافعي.

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: ﴿فَرَأَى إِلَٰهَ الْإِلَٰهِ لَا قَلِيلًا ۖ يُصَفِّهُ ۖ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا﴾ [المزمل: ٢، ٣].

وقد نقل القاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والمازري، والآمدي عن الحنابلة أنه لا يصح استثناء المساوي ولا وجه لذلك^(٢).

ومن المانعين استثناء المساوي ابن قتيبة فإنه قال: القليل الذي يجوز استثناءه هو الثلث فما دونه.

الشرط الثالث: أن يلي الكلام بلا عاطف^(٣)، فأما إذا وليه بحرف العطف، نحو: عندي له عشرة دراهم، وإلا درهماً، أو فإلا درهماً، كان لغواً، 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

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (٢٦٩/٤) رقم (٧٦٠٦)، ومسلم في الصحيح (١٩٩٤/٤) رقم (٢٥٧٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٩٣/٦) رقم (١١٢٨٣).

(٢) الأحكام للأمدي (٤٣٣/٢).

(٣) البحر المحيط (٢٩٣/٣).

جوازه، ولا مانع منه، ومجرد الإقرار في ابتداء الكلام موقوف على انتهائه، من غير فرق بين مشار إليه وغير مشار إليه.

المسألة التاسعة

الاختلاف في الاستثناء من النفي

اتفقوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي. وأما الاستثناء من النفي، فذهب الجمهور إلى أنه إثبات^(١)، 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.

واختلف كلام فخر الدين الرازي، فوافق الجمهور في «المحصول»^(٢)، واختار مذهب الحنفية في تفسيره.

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، فالملزوم 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»^(٣).

وقد استدلت الحنفية بأن الاستثناء هو مأخوذ من قولك: ثنيت الشيء، إذا صرفته عن وجهه، فإذا قلت: لا عالم إلا زيد، فهنا أمران:

أحدهما: هذا الحكم.

والثاني: نفس العدم.

فقولك: إلا زيد، يحتمل أن يكون عائداً إلى الأول، وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت، إذ الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعلم، فيبقى المستثنى مسكوتاً عنه، غير محكوم عليه بنفي ولا إثبات، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الثاني، وحينئذ يلزم تحقق الثبوت؛ لأن ارتفاع العدم يحصل الوجود لا محالة، لكون عود الاستثناء إلى

(١) البحر المحيط (٣/٣٠٨).

(٢) المحصول (٣/٣٩).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١٧/١) رقم (٢٥)، ومسلم في الصحيح (٥١/١) رقم (٢٠).

الأول أولى، إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية، لا على الأعيان الخارجية، فثبت أن عود الاستثناء إلى الأول أولى.

وحكى عنهم الرازي في «المحصول»^(١) أنهم احتجوا بقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»^(٢)، و«لا صلاة إلا بطهور»^(٣)، ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي، ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء، بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين. هكذا حكى عنهم في «المحصول»^(٤) ولم يتعرض للرد عليهم.

ويجاب عن الأول: بمنع ما قالوه، ولو سلم أنه لا يستفاد الإثبات من الوضع اللغوي، لكان مستفاداً من الوضع الشرعي.

وعن الثاني: بأنه إن كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع الشرعي، فلا بد من اعتبار تمام ما اشترط الشرع في النكاح، والصلاة، وإن كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع اللغوي، فدخل الباء في المستثنى قد أفاد معنى غير المعنى الذي مع عدمها، فإن دخولها ليس بمخرج مما قبله؛ لأننا لم نقل: لا نكاح إلا الولي، ولا صلاة إلا الطهور، بل قلنا: إلا بولي وإلا بطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى منه، فيكون التقدير: لا نكاح يثبت بوجه إلا مقترناً بولي، أو نحو ذلك من التقديرات.

قال ابن الدقيق العيد في «شرح الإلمام»: 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.

(١) المحصول (٣/٣٩ - ٤٠).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣٨٧/٩) رقم (٤٠٧٦)، والحاكم في المستدرک (١٨٣/٢) رقم (٢٧٠٩)، وابن ماجه في السنن (١/٦٠٥) رقم (١٨٧٩)، وأبو داود في السنن (٢/٢٢٩) رقم (٢٠٨٥).

(٣) انظر فتح الباري (١٢/٣٢٩)، ولكن ورد بلفظ «لا يقبل الله صلاة بغير طهور»، انظر ما أخرجه البخاري في الصحيح (٦/٢٥٥١) رقم (٦٥٥٤)، وابن خزيمة في الصحيح (٨/١) رقم (١٠)، والحاكم في المستدرک (٤/١٠٠) رقم (٧٠٠٨)، وابن ماجه في السنن (١/١٠٠) رقم (٢٧١)، وأبو داود في السنن (١/١٦) رقم (٦٠).

(٤) المحصول (٣/٣٩ - ٤٠).

المسألة العاشرة

في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة

اختلفوا في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة، هل يعود إلى الجميع، أو إلى الأخيرة، كقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ﴾ [الفرقان: ٦٨ - ٧٠].

فذهب الشافعي، وأصحابه، إلى أنه يعود إلى جميعها، ما لم يخصه دليل. وقد نسب ابن القصار هذا المذهب إلى مالك.

قال الزركشي: وهو الظاهر من مذاهب أصحاب مالك.

ونسبه صاحب المصادر إلى القاضي عبد الجبار، وحكاه القاضي أبو بكر عن الحنابلة. قال: ونقلوه عن نص أحمد فإنه قال في قوله ﷺ: «لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه»^(١).

قال: أرجو أن يكون الاستثناء على كله.

وذهب أبو حنيفة، وجمهور أصحابه إلى أنه يعود إلى الجملة الأخيرة، إلا أن يقوم دليل على التعميم، واختاره الفخر الرازي^(٢).

وقال الأصفهاني في «القواعد»: إنه الأشبه، ونقله صاحب «المعتمد»^(٣) عن الظاهرية.

وحكي عن أبي عبد الله البصري، وأبي الحسن الكرخي، وإليه ذهب أبو علي الفارسي، كما حكاه عنه إلكيا الطبري، وابن برهان.

وذهب جماعة إلى الوقف، حكاه صاحب «المحصول»^(٤) عن القاضي أبي بكر، والمرضى من الشيعة.

قال سليم الرازي في «التقريب»: وهو مذهب الأشعرية، واختاره إمام الحرمين الجويني، والغزالي، وفخر الدين الرازي.

قال في «المحصول»^(٥) بعد حكاية الوقف عن أبي بكر، والمرضى، إلا أن

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٥٠٥/٥) رقم (٢١٣٣)، وابن خزيمة في الصحيح (١٠/٣) رقم (١٥١٦)، والحاكم في المستدرک (٣٧٠/١) رقم (٨٨٧)، ومسلم في الصحيح (٤٦٥/١) رقم (٦٧٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٨٠/١) رقم (٨٥٨).

(٢) المحصول (٤٣/٣).

(٣) المعتمد (٢٤٥/١ - ٢٤٦).

(٤) المحصول (٤٣/٣ - ٤٤).

(٥) المحصول (٤٣/٣).

المرتضى توقف للاشتراك، والقاضي لم يقطع بذلك، ومنهم من فصل القول فيه، وذكروا وجوهاً.

وأدخلها في التحقيق ما قيل: إن الجملتين من الكلام إما أن يكونا من نوع واحد، أو من نوعين، فإن كان الأول، فإما أن تكون إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى، أو لا تكون كذلك، فإن كان الثاني، فإما أن تكونا مختلفتي الاسم والحكم أو متفتتي الاسم مختلفتي الحكم أو مختلفتي الاسم متفتتي الحكم.

فالأول: كقولك: أطعم ربيعة، واخلع على مضر، إلا الطوال، والأظهر هاهنا اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة؛ لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى مستقلة بنفسها إلا وقد تم غرضه من الأولى ولو كان الاستثناء راجعاً إلى جميع الجمل، لم يكن قد تم غرضه ومقصوده من الجملة الأولى.

والثاني: كقولنا: أطعم ربيعة واخلع على ربيعة إلا الطوال.

والثالث: كقولنا أطعم ربيعة، وأطعم مضر، إلا الطوال، والحكم أيضاً هاهنا كما ذكرنا؛ لأن كل واحدة من الجملتين مستقلة، فالظاهر أنه لم ينتقل إلى إحداها إلا وقد تم غرضه من الأولى بالكلية.

وأما إن كانت إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى، فإما أن يكون حكم الأولى مضمراً في الثانية كقوله: أكرم ربيعة ومضر، إلا الطوال، أو اسم الأولى مضمراً في الثانية، كقوله: أكرم ربيعة واخلع عليهم، إلا الطوال، فالاستثناء في هذين القسمين راجع إلى الجملتين؛ لأن الثانية لا تستقل كلاماً إلا مع الأولى، فوجب رجوع حكم الاستثناء إليهما.

وأما إن كانت الجملتان نوعين من الكلام، فإما أن تكون القضية واحدة أو مختلفة، فإن كانت مختلفة فهو كقولنا: أكرم ربيعة، والعلماء هم المتكلمون، إلا أهل البلدة الفلانية، فالاستثناء راجع إلى ما يليه، لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها.

وأما إن كانت القضية واحدة فكقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَمُؤْنَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤]، فالقضية واحدة، وأنواع الكلام مختلفة، فالجملة الأولى أمر، والثانية نهى، والثالثة خبر، فالاستثناء فيها يرجع إلى الجملة الأخيرة، لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها والإنصاف أن هذا التقسيم حق، لكننا إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى دعوى الاشتراك، بل بمعنى أنا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا؟ وهذا هو اختيار القاضي. انتهى.

قال ابن فارس في كتاب «فقه العربية»: إن دل الدليل على عوده إلى الجميع، عاد كآية المحاربة، وإن دل على منعه امتنع كآية القذف. انتهى.

ولا يخفك أن هذا خارج عن محل النزاع، فإنه لا خلاف أنه إذا دل الدليل كان المعتمد ما دل عليه، وإنما الخلاف حيث لم يدل الدليل على أحد الأمرين. واستدل أهل المذهب الأول: بأن الجمل إذا تعاطفت صارت كالجملة الواحدة، قالوا بدليل الشرط، والاستثناء، بالمشيئة، فإنهما يرجعان إلى ما تقدم إجماعاً.

وأجيب: بأن ذلك مسلم في المفردات، وأما في الجمل فممنوع. وأجيب أيضاً عن القياس على الشرط بالفرق بينهما، وذلك بأن الشرط قد يتقدم كما يتأخر.

ويجاب عن الأول: بأن الجمل المتعاطفة لها حكم المفردات، ودعوى اختصاص ذلك بالمفردات لا دليل عليها.

وعن الثاني: بأنه يمنع تأثير مثل هذا الفرق؛ لأن الاستثناء يفيد مفاد الشرط في المعنى.

واستدل أهل المذهب الثاني: بأن رجوع الاستثناء إلى ما يليه من الجمل هو الظاهر، فلا يعدل عنه إلا بدليل.

ويجاب عنه: بمنع دعوى الظهور.

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 يخالف هذا ما حكوه عن عبد الجبار^(١) وجعلوه مذهباً رابعاً، من أن الجمل إن كانت كلها مسوقة لمقصود واحد انصرف إلى الجميع، وإن سيقّت لأغراض مختلفة اختص بالأخيرة، فإن كونها مسوقة لأغراض مختلفة هو مانع من الرجوع إلى الجميع.

وكذا لا ينافي هذا ما جعلوه مذهباً خامساً، وهو أنه إن ظهر أن الواو للابتداء كقوله: أكرم بني تميم، والنحاة البصريين إلى البغادة، فإنه يختص بالأخيرة؛ لأن كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع إلى الجميع.

وكذلك لا ينافي هذا ما حكوه مذهباً سادساً، من كون الجملة الثانية إن كانت

(١) المعتمد (١/٢٤٦).

إعراضاً وإضراباً عن الأولى، اختص بالأخيرة؛ لأن الإعراض والإضراب مانع من الرجوع إلى الجميع.

وقد أطال أهل الأصول الكلام في هذه المسألة، وساقوا من أدلة المذاهب ما لا طائل تحته، فإن بعضها احتجاج بقصة خاصة في الكتاب أو السنة، قد قام الدليل على اختصاصها بما اختصت به، وبعضها يستلزم القياس في اللغة وهو ممنوع.

المسألة الحادية عشرة

إذا وقع بعد المستثنى والمستثنى منه جملة تصح 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 مئة قضيت ذلك، فعند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعاً إلى المستثنى منه، فيكون مقراً بتسعمئة، مدعياً لقضائها، فإن برهن على دعواه فذلك، وإلا فعليه ما أقر به.

وعند الحنفية يرجع الوصف إلى المستثنى، فيكون مقراً بألف، مدعياً لقضاء مئة 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 زيدا العالم، وأكرم القوم، وأكرم زيدا وعظمه.

المسألة الثانية عشرة

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 الساعة، 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: فقال الغزالي: الشرط ما لا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عنده.

واعترض عليه: بأن يستلزم الدور؛ لأنه عرف الشرط بالمشروط، وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على بعقله، وبأنه غير مطرد؛ لأن جزء السبب كذلك، فإنه لا يوجد المسبب بدونه، ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط.

وأجيب عن الأول: بأن ذلك بمثابة قولنا: شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه، وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه في تعقل ذلك.

وعن الثاني: بأن جزء السبب قد يوجد المسبب بدونه، إذا وجد سبب آخر. وقال في «المحصول»^(١): إن الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تأثيره، لا في ذاته.

قال: ولا ترد عليه العلة، أنها نفس المؤثر، والشيء لا يتوقف على نفسه، ولا جزء العلة، ولا شرط ذاتها؛ لأن العلة تتوقف عليه في ذاتها. انتهى.

واعترض عليه: بأنه غير منعكس؛ لأن الحياة شرط في العلم القديم، ولا يتصور هاهنا تأثير ومؤثر، إذا المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث.

وقيل: الشرط ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر، لا على جهة السببية، فيخرج السبب وجزؤه.

ورد بأن الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما، ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء.

وقيل: هو ما استلزم عدمه عدم أمر مغاير، وهو كالذي قبله.

وأحسن 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، فقد 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 الجزاء.

ويستعمل الشرط اللغوي في السبب الجعلي، كما يقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، والمراد: أن الدخول سبب للطلاق، يستلزم وجوده، لا مجرد كون عدمه مستلزماً لعدمه، من غير سببته، وبهذا صرح الغزالي والقرافي وابن الحاجب وشرح كتابه.

ويدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء: بأن الأول سبب، والثاني مسبب.

والشرط العادي: كالمسلم لصعود السطح، فإن العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود إلا بوجود السلم أو نحوه، مما يقوم مقامه.

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 بحصول 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.

واعلم أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال، وفي تعقبه لجمل متعددة.
قال الرازي في «المحصول»^(١): اختلفوا في أن الشرط الداخل على الجمل، هل يرجع حكمه إليها بالكلية؟.

فاتفق الإمامان: أبو حنيفة، والشافعي، على رجوعه إلى الكل.
وذهب بعض الأدباء إلى أنه يختص بالجملة التي تليه، حتى إنه إذا كان متأخراً

(١) المحصول (٣/٦٢).

اختص بالجملة الأخيرة، وإن كان متقدماً اختص بالجملة الأولى.
والمختار التوقف كما تقدم في مسألة الاستثناء.

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 في الاستثناء. انتهى. فقد حكى الاتفاق في هاتين الصورتين كما نراه.

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، فإذا قلت: «رجل» شاع هذا في الرجال، فإذا قلت: طويل اقتضى ذلك تخصيصاً، فلا تزال تزيد وصفاً، فيزداد الموصوف اختصاصاً، 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»^(١) الصفة إما أن تكون مذكورة عقيب شيء واحد، كقولنا: ربة مؤمنة، ولا شك في عودها إليها أو عقيب شيئين، وهاهنا إما أن يكون أحدهما متعلقاً بالآخر، كقولك: أكرم العرب والعجم المؤمنين فهاهنا الصفة تكون عائدة إليهما، وإما أن لا يكون كذلك، كقولك: أكرم العلماء، وجالس الفقهاء الزهاد، فهاهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة، وإن كان للبحث فيه مجال، كما في الاستثناء والشرط. انتهى.

قال الصفي الهندي: إن كانت الصفات كثيرة، وذكرت على الجمع عقب جملة تقيدت بها، أو على البدل، فلواحدة غير معينة منها، وإن ذكرت عقب جمل، ففي العود إلى كلها أو إلى الأخيرة خلاف. انتهى.

وأما إذا توسطت الصفة بين جمل، ففي عودها إلى الأخيرة خلاف، كذا قيل،

(١) المحصول (٦٩/٣).

ولا وجه للخلاف في ذلك، فإن الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها لعدم جواز تقدم الصفة على الموصوف.

المسألة الرابعة عشرة

التخصيص بالغاية

وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها، وانتفائه بعدها، ولها لفظان، وهما حتى وإلى كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأَيِّدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

قال الرازي في «المحصول»^(١): التقيد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف؛ لأن الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم يكن العام منقطعاً، فلم تكن الغاية غاية.

قال: ويجوز اجتماع الغائتين، كما لو قيل: «لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن» فهنا الغاية في الحقيقة هي الأخيرة، وعبر عن الأولى بالغاية مجازاً لقربها منها، واتصالها بها.

قال الزركشي^(٢): ونوزع بأن هاتين غائتان لشيئين؛ لأن التحريم الناشئ عن دم الحيض غايته انقطاع الدم، فإذا انقطع حدث تحريم آخر، ناشئ عن عدم الغسل، والغاية الثانية غاية هذا التحريم.

وقد أطلق الأصوليون كون الغاية من المخصصات، ولم يقيّدوا ذلك، وقيد ذلك بعض المتأخرين بالغاية التي تقدمها لفظ يشملها، لو لم يؤت بها، كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فإن هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين، أعطوا الجزية أو لم يعطوها.

واختلفوا في الغاية نفسها، هل تدخل في المعنى، 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، كما حكاها في «البرهان».

والثالث: إن كانت من جنسه دخلت، وإلا فلا، حكاها أبو إسحاق المروزي عن المبرد.

(١) المحصول (٦٦/٣).

(٢) البحر المحيط (٣/٣٤٥).

والرابع: إن تميزت عما قبلها بالحس، نحو: ﴿تَمُوتُوا صَيَامًا إِلَى آيَلٍ﴾ [البقرة: ١٨٧]، لم تدخل، وإن لم تتميز بالحس مثل: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، دخلت الغاية، وهي المرافق، ورجح هذا الفخر الرازي^(١).

والخامس: إن اقترنت بمن 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 ولا هو مذهبه.

والسادس: الوقف، واختاره الآمدي.

وهذه المذاهب في غاية الانتهاء.

وأما في غاية الابتداء ففيها مذهبان: الدخول وعدمه.

وجعل الأصفهاني الخلاف في الغائتين، غاية الابتداء وغاية الانتهاء على السواء، فقال: وفيها مذاهب تدخلان، ولا تدخلان، وتدخل غاية الابتداء دون الانتهاء، وتدخلان إن اتحد الجنس، لا إن اختلف، وتدخلان إن لم يتميز ما بعدهما عما قبلهما بالحس، وإلا لم تدخل فيهما قبلهما وفيما قاله نظر، بل الظاهر أن الأقوال المتقدمة هي في غاية الانتهاء، لا في غاية الابتداء.

وأظهر الأقوال وأوضحها، عدم الدخول إلا بدليل، من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء.

والكلام في الغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم في الاستثناء.

المسألة الخامسة عشرة

التخصيص بالبديل

أعني: بدل البعض من الكل، نحو أكلت الرغيف ثلثه، وأكرم القوم علماءهم، ومنه قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [المائدة: ٧١]، وقد جعله من المخصصات جماعة من أهل الأصول، منه ابن الحاجب، وشراح كتابه.

قال السبكي: ولم يذكره الأكثرون؛ لأن المبدل منه في نية الطرح، فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه، فلا تخصيص به.

(١) المحصول (٦٦/٣).

وفيه نظر؛ لأن الذي عليه المحققون كالزمخشري، أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر، بل هو للتمهيد والتوطئة، وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد، وتبيين لا يكون إلا في الأفراد.

قال السيرافي: زعم النحويون أنه في حكم تنحية الأول، وهو المبدل منه، ولا يريدون إلغائه، وإنما مرادهم: أن البدل قائم بنفسه، وليس تبيينه للأول كتبيين النعت الذي هو من تمام المنعوت، وهو معه كالشيء الواحد. انتهى.

ولا يشترط فيه ما يشترط في الاستثناء، من بقاء الأكثر عند من اعتبر ذلك، بل يجوز إخراج الأكثر وفقاً نحو: أكلت الرغيف ثلثه، أو نصفه، أو ثلثيه. ويلحق ببطل البعض بدل الاشتمال؛ لأن كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص.

المسألة السادسة عشرة

التخصيص بالحال

وهو في المعنى كالصفة؛ لأن قولك: أكرم من جاءك راكباً يفيد تخصيص الإكرام بمن ثبتت له صفة الركوب، وإذا جاء بعد جمل فإنه يكون للجميع، قال البيضاوي باتفاق، نحو: أكرم بني تميم، وأعط بني هاشم نازلين بك. وفي دعوى الاتفاق نظر، فإنه ذكر الفخر الرازي في «المحصول»^(١) بأنه يختص بالجملة الأخيرة، على قول أبي حنيفة، أو بالكل، على قول الشافعي.

المسألة السابعة عشرة

التخصيص بالظرف والجار والمجرور

نحو: أكرم زيداً اليوم، أو في مكان كذا، وإذا تعقب أحدهما جملاً، كان عائداً إلى الجميع.

وقد ادعى البيضاوي الاتفاق على ذلك، كما ادعاه في الحال ويعترض عليه بما في «المحصول»^(٢) فإنه قال في الظرف والجار والمجرور: إنهما يختصان بالجملة الأخيرة، على قول أبي حنيفة، أو بالكل على قول الشافعي، كما قال في الحال، صرح بذلك في مسألة الاستثناء المذكور عقب جمل.

(١) المحصول (٤٣/٣).

(٢) المحصول (٤٣/٣).

ويؤيد ما قاله البيضاوي ما قاله أبو البركات ابن تيمية فإنه قال : فأما الجار والمجرور ، فإنه ينبغي أن يتعلق بالجميع قولاً واحداً .

أما لو توسط ، فقد ذكر ابن الحاجب في مسألة « لا يقتل مسلم بكافر » أن قولنا : ضربت زيدا يوم الجمعة ، وعمراً ، يقتضي أن الحنفية يقيّدونه بالثاني .

المسألة الثامنة عشرة

في 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 ذهباً فإنه يعود إلى الجميع ، وظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتفاق .

المسألة التاسعة عشرة

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 لعلامك: ائتني بمن يحدثني، 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.

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»^(١): إن التخصيص بالعقل قد يكون بضرورته كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه، وينظره كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فإن تخصيص الصبي والمجنون، لعدم الفهم في حقهما، ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل.

والأشبه عندي: أنه لا خلاف في المعنى، بل في اللفظ، أما أنه لا خلاف في المعنى؛ فلأن اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور، والعقل منع من ثبوته في بعض الصور، فإما أن نحكم بصحة مقتضى العقل والنقل، فيلزم من ذلك صدق النقيضين، وهو محال، أو نرجح النقل على العقل، وهو محال، لأن العقل أصل للنقل، فالقدح في العقل قدح في أصل النقل، والقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معاً، وإما أن نرجح حكم العقل على مقتضى العموم، هذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل.

وأما البحث اللفظي: فهو أن العقل هل يسمى مخصصاً أم لا؟، فنقول إن أردنا بالمخصص: الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته، فالعقل غير مخصص؛ لأن المتقضي لذلك الاختصاص هو الإرادة القائمة بالمتكلم، والنقل يكون دليلاً على تحقق تلك الإرادة، فالعقل يكون دليل المخصص، لا نفس المخصص، ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصصاً للكتاب، ولا السنة مخصصة للسنة؛ لأن المؤثر في ذلك التخصيص هو الإرادة، لا تلك الألفاظ. انتهى.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: وصورة المسألة أن صيغة العام إذا وردت،

(١) المحصول (٣/٧٣).

واقترضى العقل عدم تعميمها فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل وليس المراد أن للعقل صلة للصيغة نازلة بمنزلة الاستثناء المتصل بالكلام، ولكن المراد به ما قدمناه، أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها.

وفصل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه، وهو ما يقتضيه العقل من براءة الذمة فيمتنع التخصيص به فإن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع، فإذا ورد الشرع سقط الاستدلال به، وصار الحكم للشرع، فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه، فيجوز التخصيص به نحو: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فقلنا: المراد ما خلا الصفات، لدلالة العقل على ذلك. انتهى.

ولا يخفأك أن هذا التفصيل لا طائل تحته، فإنه لم يرد بتخصيص العقل إلا الصورة الثانية، أما الصورة الأولى: فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه العقل من البراءة.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، وابن القشيري، والغزالي، وإلكيا الطبري، وغيرهم: إن النزاع لفظي، إذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت إجماعاً، لكن الخلاف في تسميته تخصيصاً، فالخصم لا يسميه؛ لأن المخصوص هو المؤثر في التخصيص، وهو الإرادة لا العقل، وكذا قال الأستاذ أبو منصور: إنهم أجمعوا على صحة دلالة العقل؛ على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصاً.

وقيل: الخلاف راجع إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فمن منع من تخصيص العقل، فهو رجوع منه إلى أن العقل لا يحسن ولا يقبح، وأن الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل.

وقد أنكر هذا الأصفهاني، وهو حقيق بأن يكون منكراً، فالكلام في تلك المسألة غير الكلام في هذه المسألة، كما سبق تقريره.

وقد جاء المانعون من تخصيص العقل بشبه مدفوعة كلها راجعة إلى اللفظ، لا إلى المعنى، وقد عرفت أن الخلاف لفظي فلا نطيل بذكرها.

قال الرازي في «المحصول»^(١): فإن قيل: لو جاز التخصيص بالعقل، فهل يجوز النسخ به، قلنا نعم؛ لأن من سقطت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين، وذلك إنما عرف بالعقل. انتهى.

(١) المحصول (٣/ ٧٤).

وأجاب غيره: بأن النسخ إما بيان مدة الحكم، وإما رفع الحكم على التفسيرين، وكلاهما محجوب عن نظر العقل، بخلاف التخصيص، فإن خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل فلا ملازمة.

وليس التخصيص بالعقل من الترجيح لدليل على دليل الشرع وبل من الجمع بينهما لعدم إمكان استعمال الدليل الشرعي على عمومته لمانع قطعي، وهو دليل العقل.

المسألة الحادية والعشرون

التخصيص بالحس

فإذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم، كان ذلك مخصصاً للعموم، قالوا: ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، مع أنها لم تؤت بعض الأشياء، التي من جملتها ما كان في يد سليمان، وكذلك قوله: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقوله: ﴿يُجَنَّبُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧].

قال الزركشي^(١): 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. ونازع العبدري في تفريقهم بين دليل الحس، ودليل العقل؛ لأن أصل العلوم كلها الحس.

ولا يخفأك أن ما ذكره الزركشي في دليل الحس يلزمه مثله في دليل العقل، فيقال له: إن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، من العام الذي أريد به الخصوص، لا من العام المخصوص، وإلا فما الفرق بين شهادة العقل وشهادة الحس.

المسألة الثانية والعشرون

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

(١) البحر المحيط (٣/ ٣٦٠).

باللفظ، ولا يكون إلا بالسنة، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].
 ويجاب عنه: بأن كونه **تَكْلِيْفًا** مبيناً، لا يستلزم أن لا يحصل بيان الكتاب
 بالكتاب، وقد وقع ذلك، والوقوع دليل الجواز، فإن قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ
 يَرْجِعْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، يعم الحوامل وغيرهن، فخص أولات
 الأحمال بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وخص
 منه أيضاً المطلقة قبل الدخول، بقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعُدُّوْنَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وهكذا قد خصص عموم، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ
 أَزْوَاجًا يَرْجِعْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ
 أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، ومثل هذا كثير في الكتاب العزيز.

وأيضاً ذلك الدليل الذي ذكره معارض بما هو أوضح منه دلالة، وهو قوله
 تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقد جعل ابن الحاجب
 في «مختصر المنتهى» الخلاف في هذه المسألة لأبي حنيفة والقاضي أبي بكر
 الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، وحكي عنهم أن الخاص إن كان متأخراً وإلا
 فالعام ناسخ، وهذه مسألة أخرى سيأتي الكلام فيها، ولا اختصاص لها بتخصيص
 الكتاب بالكتاب.

تخصيص السنة بالكتاب

وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، فكذلك يجوز تخصيص السنة المتواترة
 بالكتاب، عند جمهور أهل العلم، وعن أحمد بن حنبل روايتان، وعن بعض
 أصحاب الشافعي المنع. قال ابن برهان: وهو قول بعض المتكلمين.

قال مكحول ويحيى بن كثير: السنة تقضي على الكتاب، والكتاب لا يقضي
 على السنة، ولا وجه للمنع، فإن استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾
 فقد عرفت عدم دلالة على المطلوب، مع كونه معارضاً بما هو أوضح دلالة منه كما
 تقدم.

تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة

ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة إجماعاً، كذا قال الأستاذ أبو
 منصور وقال الآمدي: لا أعرف فيه خلافاً^(١).

(١) الإحكام للآمدي (٢/ ٤٧٢).

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: لا خلاف في ذلك، إلا ما يحكى عن داود في إحدى الروايتين. قال ابن كج: لا شك في الجواز؛ لأن الخبر المتواتر يوجب العلم، كما أن ظاهر الكتاب يوجبه.

والحق الأستاذ أبو منصور بالمتواتر الأخبار التي يقطع بصحتها.

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 يبنى أحدهما على الآخر، ولا وجه لذلك.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد:

فذهب الجمهور إلى جوازه مطلقاً، وذهب بعض الحنابلة إلى المنع مطلقاً، وحكاها الغزالي في «المنحول» عن المعتزلة، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق.

وذهب عيسى بن أبان إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلاً كان أو منفصلاً، كذا حكاه صاحب «المحصول»^(١)، وابن الحاجب في «مختصر المنتهى» عنه.

وقد سبق إلى حكاية ذلك عنه إمام الحرمين الجويني في «التلخيص»، وحكي غير هؤلاء عنه أنه يجوز تخصيص العام بالخبر الأحادي، إذا كان قد دخله التخصيص، من غير تقييد لذلك يكون المخصص الأول قطعياً.

وذهب الكرخي إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل، سواء كان قطعياً أو ظنياً، وإن خص بدليل متصل أو لم يخص أصلاً لم يجز، وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف.

وحكي عنه أنه قال: يجوز التعبد بوروده، ويجوز أن يرد لكنه لم يقع.

وحكي عنه أيضاً أنه لم يرد، بل ورد المنع، ولكن الذي اختاره لنفسه هو الوقف، كما حكى ذلك عنه الرازي في «المحصول»^(٢).

(١) المحصول (٨٥/٣ - ٨٦).

(٢) المحصول (٨٦/٣).

واستدل في «المحصول» على ما ذهب إليه الجمهور: بأن العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان، وخبر الواحد أخص من العموم، فوجب تقديمه على العموم.

واحتج ابن السمعاني على الجواز بإجماع الصحابة، فإنهم خصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بقوله ﷺ: «إنا معشر الأنبياء لا نورث»^(١)، وخصوا التوارث بالمسلمين عملاً بقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر»^(٢)، وخصوا قوله: ﴿فَأَقْضُوا الْفُسْكَانَ﴾ [التوبة: ٥]، 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 بناء العام على الخاص متحتماً، ودلالة العام على أفرادة ظنية لا قطعية، فلا وجه لمنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الأحادية.

وقد استدل 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»^(٣) يعني قوله: ﴿أَسْكُنُوهُنَّ﴾.

وأجيب عن ذلك: بأنه إنما قال هذه المقالة لتردده في صحة 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»^(٤).

فأفاد هذا أن عمر رضي الله عنه إنما تردد في كونها حفظت ونسيت، 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.

(١) سبق تخريجه ص (٢٦٧).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٤٨٤/٦) رقم (٦٣٨٣)، ومسلم في الصحيح (١٢٣٣/٣) رقم (١٦١٤).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح (١١١٨/٢) رقم (١٤٨٠).

(٤) سبق تخريجه في الحديث السابق.

أما ما أجمعوا عليه كقوله: «لا ميراث لقاتل»^(١)، «ولا وصية لوارث»^(٢)، فيجوز تخصيص العموم به قطعاً، ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر، لانعقاد الإجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها.

تخصيص القرآن بالقراءة الشاذة

تخصيص المتواتر من السنة بالآحاد

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 كما صرح القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني وغيرهما، وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند من نزلها منزلة الخبر الأحادي.

وقد سبق الكلام في القراءات في مباحث الكتاب.

وهكذا يجوز تخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة، بما ثبت من فعله ﷺ، إذا لم يدل دليل على اختصاصه به، كما يجوز بالقول.

تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل النبي وبتقريره

وهكذا يجوز تخصيص بتقريره ﷺ.

وقد تقدم البحث في فعله ﷺ، وفي تقريره في مقصد السنة، بما يغني عن الإعادة.

التخصيص بموافق العام وبعطف الخاص على العام

وأما التخصيص بموافق العام فقد سبق الكلام عليه في باب العموم، وكذلك سبق الكلام على العام إذا عطف عليه ما يقتضي الخصوص، وعلى العام الوارد على سبب خاص، فهذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص.

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٤٧٨/٢) رقم (٣٠٧٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٩/٦) رقم (١٢٠١٦)، وابن أبي شبة في المصنف (٢٨٠/٦) رقم (٣١٣٩٩).
(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٩٠٥/٢) رقم (٢٧١٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤٣٣/٤) رقم (٢١٢٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٦٤/٦) رقم (١٢٣١٦).

المسألة الثالثة والعشرون

في التخصيص بالقياس

ذهب الجمهور إلى جوازه :

قال الرازي في «المحصول»^(١) : وهو قول أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وأبي الحسين البصري^(٢)، والأشعري، وأبي هاشم أخيراً.

وحكاة ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»، عن هؤلاء، وزاد معهم الإمام الرابع أحمد بن حنبل، وكذا حكى ابن الهمام في «التحريض».

وحكى القاضي عبد الجبار عن الحنابلة عن أحمد روايتين.

وحكاة الشيخ أبو حامد، وسليم الرازي، عن ابن سريج.

وذهب أبو علي الجبائي إلى المنع مطلقاً.

ونقله الشيخ أبو حامد وسليم الرازي، عن أحمد بن حنبل، وقيل : إن ذلك إنما هو في رواية عنه قال بها طائفة من أصحابه.

ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني، عن طائفة من المتكلمين، وعن الأشعري.

وذهب عيسى بن أبان إلى أنه يجوز إن كان العام قد خصص قبل ذلك بنص قطعي، كذا حكاة عنه القاضي أبو بكر في «التقريب» والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وأطلق صاحب «المحصول»^(٣) الحكاية عنه، ولم يقيد بها بكون النص قطعياً، وحكى هذا المذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن بعض العراقيين.

وذهب الكرخي إلى أنه يجوز إن كان قد خص بدليل منفصل، وإلا فلا، كذا حكاة عنه صاحب «المحصول» وغيره.

وذهب الإصطخري إلى أنه يجوز إن كان القياس جلياً وإلا فلا، كذا حكاة عنه الشيخ أبو حامد، وسليم الرازي، وحكاة الشيخ أبو حامد أيضاً عن إسماعيل بن مروان من أصحاب الشافعي.

وحكاة الأستاذ أبو منصور، عن أبي القاسم الأنماطي ومبارك بن أبان وأبي علي الطبري وحكاة ابن الحاجب في «مختصر المنتهى» عن ابن سريج، والصحيح عنه ما تقدم.

وذهب الغزالي إلى أنه إن تفاوت القياس والعام في غلبة الظن، رجح الأقوى،

(٢) المعتمد (٢/٢٧٥).

(١) المحصول (٣/٩٦).

(٣) المحصول (٣/٩٦).

فإن تعادلاً فالوقف. واختاره المطرزي ورجحه الفخر الرازي^(١)، واستحسنه القرافي، والقرطبي.

وذهب الآمدي إلى أن العلة إن كانت منصوصة أو مجمعة عليها جاز التخصيص به، وإلا فلا.

وقد حكى إمام الحرمين في «النهاية» مذهبين لم ينسبهما إلى من قالهما.

أحدهما: أنه يجوز إن كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من عام وإلا فلا، **والثاني:** أنه يجوز إن كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من غير ذلك العام وإلا فلا.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: القياس إن كان جلياً مثل: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، جاز التخصيص به بالإجماع، وإن كان واضحاً وهو المشتمل على جميع معنى الأصل، كقياس الربا، فالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا، إلا طائفة شذت لا يعتد بقولهم، وإن كان خفياً، وهو قياس علته الشبه، فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به، ومنهم من شذ فجوزه.

قال الأستاذ أبو منصور، والأستاذ أبو إسحاق: أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلي.

واختلفوا في الخفي على وجهين، والصحيح الذي عليه الأكثر جوازه أيضاً، وكذا قال أبو الحسين بن القطان، والماوردي: والرويانى، وذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي أن الشافعي نص على جواز التخصيص بالخفي في مواضع.

واحتج الجمهور: بأن العموم والقياس دليلان متعارضان، والقياس خاص فوجب تقديمه.

وبهذا يعرف أنه لا ينتهز احتجاج المانعين بقولهم: لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى، وأنه باطل؛ لأن هذا التقديم إنما يكون عند إبطال أحدهما بالآخر، فأما عند الجمع بينهما وإعمالهما جميعاً فلا.

وقد يطول أهل الأصول الكلام في هذا البحث بإيراد شبه زائفة لا طائل تحتها.

وسياتي تحقيق الحق إن شاء تعالى في باب القياس، فمن منع من العمل به مطلقاً منع من التخصيص به، ومن منع من بعض أنواعه دون بعض، منع من التخصيص بذلك البعض، ومن قبله مطلقاً خصص به مطلقاً.

(١) المحصول (١٠٢/٣ - ١٠٣).

والتفاصيل المذكورة هنا من جهة القابلين له مطلقاً، إنما هي باعتبار كونه ووقع هنا مقابلاً لدلالة العموم.

والحق الحقيق بالقبول: أنه يخصص بالقياس الجلي لأنه معمول به لقوة دلالاته، وبلوغها إلى حد يوازن النصوص، وكذلك يخصص 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.

وسياتي إن شاء الله الكلام على هذا في القياس، على وجه يتضح به الحق اتضحاً لا يبقى عنده ريب لمرتاب.

المسألة الرابعة والعشرون

في التخصيص بالمفهوم

ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم إلى جواز التخصيص به.

قال الآمدي: لا أعرف خلافاً في تخصيص العموم بالمفهوم، بين القائلين بالعموم والمفهوم^(١).

وسياتي الكلام على المفاهيم والمعمول به منها، وغير المعمول به، وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب.

وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الحنفية، وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم.

وذلك مبني على مذهبه في عدم العمل بالمفهوم.

قال الشيخ تقي الدين 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، وأما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به.

قال الزركشي^(٢): والحق أن الخلاف ثابت فيهما.

أما مفهوم المخالفة، فكما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم، كما في

(١) الإحكام للآمدي (٢/٤٧٨).

(٢) البحر المحيط (٣/٣٨٢).

قوله: «في أربعين شاة»^(١)، ثم قال: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢)، فإن المعلوفة خرجت بالمفهوم، فيخصص به عموم الأول، وذكر أبو الحسين بن القطان أنه لا خلاف في جواز التخصيص به، ومثل بما ذكرنا.

وكذا قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، إذا ورد العام مجرداً عن صفة ثم أعيدت الصفة متأخرة عنه كقوله: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ﴾ [التوبة: ٥]، مع قوله قبله أو بعده: «اقتلوا أهل الأوثان من المشركين» كان ذلك موجباً للتخصيص بالاتفاق، ويوجب المنع من قتل أهل الكتاب، وتخصيص ما بعده من العموم. انتهى.

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 الأولي، وبعضهم يسميه فحوى الخطاب، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقد اتفقوا على العمل به، وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به.

والحاصل أن التخصيص بالمفاهيم فرع العمل بها، وسيأتي بيان ما هو الحق فيها إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة والعشرون

في التخصيص بالإجماع

قال الآمدي: لا أعرف فيه خلافاً^(٣).

وكذلك حكى الإجماع على جواز التخصيص بالإجماع الأستاذ أبو منصور. قال: ومعناه أن يعلم بالإجماع أن المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه ظاهره، وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع. وقال ابن القشيري: إن من خالف في التخصيص بدليل العقل يخالف هنا. وقال القرافي: الإجماع أقوى من النص الخاص؛ لأن النص يحتمل نسخه،

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (٥٧٧/١) رقم (١٨٠٥)، والدارمي في السنن (٤٦٤/١) رقم (١٦٢١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨٨/٤) رقم (٧٠٤٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢/٣٦٦) رقم (٩٩٦٧).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٥٤٨/١) رقم (١٤٤١)، وأبو داود في السنن (٩٨/٢) رقم (١٥٧٠).

(٣) الإحكام للآمدي (٢/٤٧٧ - ٤٧٨).

والإجماع لا ينسخ؛ لأنه إنما ينعقد به انقطاع الوحي .
وجعل الصيرفي من أمثلته قوله تعالى: ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: ٩] .

قال: وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد، ولا امرأة ومثله ابن حزم بقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩]، واتفقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلساً أو فلسين لم يجز بذلك حقن دماءهم، قال والجزية بالالف 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 كما تقدم.

المسألة السادسة والعشرون

في التخصيص بالعادة

ذهب الجمهور إلى عدم جواز التخصيص بها، وذهب الحنفية إلى جواز التخصيص بها .

قال الصفي الهندي: وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون النبي ﷺ أوجب أو حرم شيئاً بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها، أو بفعل بعضها، فهل تؤثر تلك العادة حتى يقال: المراد من ذلك العام ما عدا ذلك الذي جرت العادة بتركه أو بفعله، أم لا تؤثر في ذلك، بل هو باق على عمومته متناول لذلك البعض ولغيره .

الثاني: أن تكون العادة جارية بفعل معين، كأكل طعام معين مثلاً، ثم إنه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره، كما لو قال: «نهيتكم عن أكل الطعام» فهل يكون النهي مقتصراً على ذلك الطعام بخصوصه أم لا، بل يجري على عمومته ولا تؤثر عاداتهم .

قال: والحق أنه لا تخصص لأن الحجة في لفظ الشارع وهو عام، والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له . انتهى .

وقد اختلف كلام أهل الأصول وصاحب «المحصول»^(١) وأتباعه تكلموا على

(١) المحصول (٣/ ١٣١ - ١٣٢) .

الحالة الأولى، واختار فيها أنه إن علم جريان العادة في زمن النبي ﷺ، مع عدم منعه عنها فيخصص بها، والمخصص في الحقيقة هو تقريره ﷺ.

وإن علم عدم جريانها لم يخصص بها إلا أن يجمع على فعلها، فيكون تخصيصاً بالإجماع.

وأما الآمدي وابن الحاجب فتكلموا على الحالة الثانية.

قال الزركشي^(١): وهما مسألتان لا تعلق لإحادهما بالأخرى، فتفتن لذلك، فإن بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الإمام الرازي في «المحصول»^(٢)، وكلام الآمدي، وابن الحاجب ظناً منه أنهما تواردا على محل واحد وليس كذلك، وممن صرح بأنهما حالتان القرافي في «شرح التنقيح»، وفرق بأن العادة السابقة على العموم تكون مخصصة، والعادة الطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم. انتهى.

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 تواطأ عليها قوم وتعارفوا بها، ولم تكن كذلك في العصر الذي تكلم فيه الشارع، فإن هذا من الخطأ البين والغلط الفاحش.

أما لو قال المخصص بالعادة الطارئة إنه يخصص بها ما حدث بعد أولئك الأقوام المصطلحين عليها من التحاور في الكلام، والتخاطب بالألفاظ، فهذا مما لا بأس به، ولكن لا يخفى أن بحثنا في هذا العلم إنما هو عن المخصصات الشرعية، فالبحث عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من الخلط لهذا الفن بما ليس منه والخبط في البحث بما لا فائدة فيه.

المسألة السابعة والعشرون

في التخصيص بمذهب الصحابي

ذهب الجمهور إلى أنه لا يخصص بذلك.

وذهبت الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص به، على خلاف في ذلك

(١) البحر المحيط (٣/٣٩٢).

(٢) المحصول (٣/١٣٢).

بينهم، فبعضهم يخصص به مطلقاً، وبعضهم يخصص به إن كان هو الراوي للحديث. قال الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو حامد الإسفراييني، وسليم الرازي، والشيخ 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 يخصص به، وعلى قوله القديم: هو حجة يقدم على القياس، وهل يخصص 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 يخصص به، خلافاً لمن تقدم، والدليل على ذلك أن الحجة إنما هي في العموم، ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به.

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، لا سيما في مسائل الأصول، فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابي، وإن كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك، فيكون من التخصيص بالإجماع، وقد تقدم الكلام عليه.

المسألة الثامنة والعشرون

في 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﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وكلام الشافعي في «الرسالة» يقتضيه، فإنه بوب لذلك باباً فقال: باب الصنف الذي قد بين سياقه معناه، وذكر قوله سبحانه: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، قال: فإن السياق أرشد إلى أن المراد أهلها وهو قوله: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ قال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، في «شرح الإلمام»: 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﴾ [المائدة: ٣٨]، ولا ينتهض 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.

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.

المسألة التاسعة والعشرون

في التخصيص بقضايا الأعيان

وذلك كإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة^(١)، وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة.

ولا يخفى أنه وقع التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الإذن بالشيء، أو الأمر به، أو النهي عنه، فهو من باب التخصيص بالعلة المتعلقة 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.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢١٩٦/٥) رقم (٥٥٠١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٦٨/٣) رقم (٥٨٦٩)، وانظر شرح النووي على صحيح مسلم (٥٣/١٤)، وفتح الباري (٢٩٥/١٠).

المسألة الموفية ثلاثين

في 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 المتأخر الخاص، فإما إن كان يتأخر عن وقت العمل بالعام، أو عن وقت الخطاب، فإن تأخر عن وقت العمل بالعام فهنا يكون الخاص ناسخاً لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام.

قال الزركشي في «البحر»^(١): وفاقاً، ولا يكون تخصيصاً لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعاً.

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 بياناً للعام، وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص، كذا قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني، وسليم الرازي، قال: ولا يتصور في هذه المسألة خلاف يختص بها، وإنما يعود الكلام فيها إلى جواز تأخير البيان، وكذا ذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» وابن الصباغ في «العدة».

قال الصفي الهندي: من لم يجوز بيان التخصيص عن وقت الخطاب ولم يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالمعتزلة، أحال المسألة، ومنهم من جوزهما، فاختلفوا فيه، فالذي عليه الأكثر من أصحابنا وغيرهم، أن الخاص مخصص للعام؛ لأنه وإن جاز أن يكون ناسخاً لذلك القدر من العام، لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ، وقد أمكن حمله عليه فتعين.

ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام، وتخلل بينهما ما يمكن المكلف بهما من العمل أو الاعتقاد بمقتضى العام، كان الخاص ناسخاً لذلك القدر الذي تناوله من العام؛ لأنهما دليلان، وبين حكميهما تناف، فيجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم عند الإمكان، دفعاً للتناقض، قال وهو ضعيف انتهى.

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.

(١) البحر المحيط (٣/٤٠٧).

وذهب أبو حنيفة، وأكثر أصحابه، والقاضي عبد الجبار، إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

وذهب بعض المعتزلة إلى الوقف.

وقال أبو بكر الرازي: إذا تأخر العام كان ناسخاً لما تضمنه الخاص ما لم يقدّم له دلالة من غيره على أن العموم مرتب على الخصوص. انتهى.

والحق في هذه الصورة البناء.

وإن تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ إلا على رأي من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به، كالقاضي عبد الجبار، فإنه لا يمكنه الحمل على النسخ، فتعين عليه البناء أو التعارض، فيما تنافيا فيه، وجعل إلكيا الطبري الخلاف في هذه المسألة مبنياً على تأخير البيان، فقال: من لم يجوز تأخيره عن مورد اللفظ جعله ناسخاً للخاص.

هذه الأربع الصور إذا كان تاريخهما معلوماً، فإن جهل تاريخهما، فعند الشافعي وأصحابه، والحنابلة، والمالكية، وبعض الحنفية، والقاضي عبد الجبار، أنه يبنى العام على الخاص.

وذهب أبو حنيفة، وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ، أو إلى ما يرجح أحدهما على الآخر من غيرهما، وحكي نحو ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني والدقاق.

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، وأيضاً إجراء العام على عمومته إهمال للخاص، وإعمال الخاص لا يوجب إهمال العام.

وأيضاً 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 دليلاً تعارضاً، وعلم التاريخ بينهما، فوجب تسليط المتأخر على السابق، كما لو كان المتأخر خاصاً، فيجيب 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 .

وسأتي لهذه المسألة مزيد بيان في الكلام على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وفي الكلام على جواز النسخ قبل إمكان العمل إن شاء الله .

فهرس المحتويات

٥	مقدمة
٦	سيرة الإمام الشوكاني
٦	اسمه ونسبه
٦	نشأته
٧	علمه ومنهجه
٨	وفاته
٨	عملي في الكتاب
١١	الفصل الأول: في تعريف أصول الفقه وموضوعه، وفائده، واستمداده
١٦	موضوع أصول الفقه
١٨	الفصل الثاني: في الأحكام
١٨	البحث الأول: في الحكم
١٩	الأحكام التكليفية
١٩	الأحكام الوضعية
٢٠	البحث الثاني: في الحاكم
٢٤	البحث الثالث: في المحكوم به
٢٨	البحث الرابع: في المحكوم عليه وهو المكلف
٣١	الفصل الثالث: في المبادئ اللغوية
٣١	البحث الأول: عن ماهية الكلام
٣١	البحث الثاني: عن الواضع
٣٥	البحث الثالث: عن الموضوع
٣٥	البحث الرابع: عن الموضوع له
٣٦	البحث الخامس: عن الطريق التي يعرف بها الوضع
٤١	الفصل الرابع: في تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب
٤٢	المسألة الأولى: في الاشتقاق

٤٤	المسألة الثانية: في الترادف
٤٥	المسألة الثالثة: في المشترك
٤٥	مسألة
٤٧	المسألة الرابعة:
٤٩	المسألة الخامسة: في الحقيقة والمجاز
٤٩	البحث الأول: في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز
٤٩	البحث الثاني: في حدهما
٥٠	البحث الثالث: في ثبوت الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية
٥٣	البحث الرابع: في وقوع المجاز في لغة العرب
٥٤	البحث الخامس: في العلاقة بين الحقيقة والمجاز
٥٦	البحث السادس: في قرائن المجاز
٥٧	البحث السابع: في الأمور التي يعرف بها المجاز ويتميز عن الحقيقة
٥٩	البحث الثامن:
٦١	البحث التاسع:
٦٤	البحث العاشر: في الجمع بين الحقيقة والمجاز
٦٥	معنى بعض حروف المعاني

المقصد الأول

في الكتاب العزيز

٧١	الفصل الأول: فيما يتعلق بتعريفه
٧٣	الفصل الثاني: في حكم ما نقل آحاداً
٧٥	الفصل الثالث: في المحكم والمتشابه من القرآن
٧٧	الفصل الرابع: في المعرب هل هو موجود في القرآن أم لا؟

المقصد الثاني

في السنة

٨١	البحث الأول: في معنى السنة لغة وشرعاً
٨٢	البحث الثاني: في استقلال السنة بالتشريع
٨٣	البحث الثالث: في عصمة الأنبياء
٨٦	البحث الرابع: في أفعاله ﷺ

٩٣	البحث الخامس: في تعارض الأفعال
٩٥	البحث السادس: في تعارض القول والفعل
٩٨	البحث السابع: في التقرير
١٠٠	البحث الثامن: في همه ﷺ
١٠١	البحث التاسع: في إشارته ﷺ
١٠٢	البحث العاشر: في تركه ﷺ
١٠٣	البحث الحادي عشر: في الأخبار
١٠٦	انقسام الخبر إلى صدق وكذب
١١٠	انقسام الخبر إلى متواتر وآحاد
١١٢	شروط إفادة المتواتر للعلم
١١٥	القسم الثاني الآحاد
١١٧	أقسام الآحاد
١١٩	شروط العمل بخبر الواحد
١٢٨	الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر
١٣١	زيادة الثقات
١٣٢	الشروط الراجعة إلى لفظ الخبر
١٣٢	الحال الأول:
١٣٢	الحال الثاني:
١٣٥	الحال الثالث: حذف بعض الخبر
١٣٦	الحال الرابع: الزيادة في الخبر
١٣٧	الحال الخامس: الاقتصار على أحد معنيي الخبر المحتملين
١٣٧	الحال السادس: حمل الخبر على غير ظاهره
١٣٨	فصل في ألفاظ الرواية من الصحابي
١٤١	مراتب ألفاظ الرواية من غير الصحابي
١٤٦	فصل في الحديث الصحيح
١٤٨	الحديث المنقطع
١٤٩	أو في معرفة طرق العدالة
١٥١	فرع في تعديل المبهم
١٥٢	فرع آخر في قبول الجرح والتعديل من دون ذكر السبب

- ١٥٣ فرع ثالث في تعارض الجرح والتعديل وعدم إمكان الجمع بينهما
- ١٥٤ فصل في عدالة الصحابة
- ١٥٦ فرع في تعريف الصحابي
- ١٥٧ فرع آخر في طريق معرفة الصحابة

المقصد الثالث

الإجماع

- ١٦١ **البحث الأول:** في مسماه لغة واصطلاحاً
- ١٦٣ **البحث الثاني:** في إمكان الإجماع في نفسه
- ١٦٣ **المقام الثاني:** إمكان العلم بالإجماع
- ١٦٥ **المقام الثالث:** النظر في نقل الإجماع إلى من يحتج به
- ١٦٦ **المقام الرابع:** في حجية الإجماع
- ١٦٧ أدلة حجية الإجماع
- ١٧٧ **البحث الثالث:** في كون الإجماع حجة قطعية أو ظنية
- ١٧٩ **البحث الرابع:** ما ينعقد به الإجماع
- ١٨١ **البحث الخامس:** بحث اعتبار المجتهد المبتدع في الإجماع
- ١٨٤ **البحث السادس:** اعتبار التابعي المجتهد المدرك لعصر الصحابة في الاجتهاد
- ١٨٦ **البحث السابع:** في حجية إجماع الصحابة
- ١٨٧ **البحث الثامن:** في حجية إجماع أهل المدينة
- ١٩٠ إجماع العترة
- ١٩١ **البحث التاسع:** عدم اعتبار من سيوجد في الإجماع
- ١٩٢ **البحث العاشر:** عدم اشتراط انقراض عصر أهل الإجماع
- ١٩٣ **البحث الحادي عشر:** في الإجماع السكوتي
- ١٩٥ مطلب الاتفاق على عمل من دون صدور قول
- ١٩٧ **البحث الثاني عشر:** بحث الإجماع على شيء بعد الإجماع على خلافه
- ١٩٨ **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؟
- ٢٠٠ **البحث الخامس عشر:** في إحداث دليل أو تأويل غير الدليل
- ٢٠١

- ٢٠٢ البحث السادس عشر: في إمكان وجود دليل لا معارض
- ٢٠٣ البحث السابع عشر: في عدم الاعتبار بقول العوام في الإجماع
- ٢٠٤ فرع في حجية إجماع العوام
- ٢٠٥ البحث الثامن عشر: في الإجماع المعتبر في فنون العلم
- ٢٠٦ البحث التاسع عشر: في الإجماع الذي يخالف فيه واحد من المجتهدين
- ٢٠٨ البحث الموفي عشرين: الإجماع المنقول بطريق الآحاد
- ٢١٠ خاتمة

المقصد الرابع

في الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ

- ٢١٣ الباب الأول: في مباحث الأمر
- ٢١٣ الفصل الأول: في حقيقة لفظ الأمر
- ٢١٥ الفصل الثاني: في حد الأمر بمعنى القول
- ٢١٩ الفصل الثالث: فيما وضعت له صيغة افعل حقيقة
- ٢٢٠ أدلة القائلين بأنها للوجوب
- ٢٢٣ أدلة القائلين بأنها للندب
- ٢٢٣ حجة القائلين باشتراكها
- ٢٢٤ حجة القائلين بأنها لمطلق الطلب
- ٢٢٤ حجة القائلين بالوقف
- ٢٢٤ معاني صيغة الأمر
- ٢٢٦ الفصل الرابع: في دلالة الأمر على المرة أو التكرار
- ٢٢٧ أدلة القائلين بأنه لمطلق الطلب
- ٢٢٧ أدلة القائلين بدلالته على التكرار
- ٢٢٩ دلالة الأمر المعلق
- ٢٣٠ الفصل الخامس: في اقتضاء الأمر الفور
- ٢٣٤ الفصل السادس: في أن الأمر بالشيء نهى عن ضده
- ٢٣٩ الفصل السابع: في أجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه

- ٢٤١ **الفصل الثامن:** في كون القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول
- ٢٤٣ **الفصل التاسع:** الأمر بالأمر بالشيء أمر به
- ٢٤٤ **الفصل العاشر:** الأمر بالماهية الكلية
- ٢٤٥ **الفصل الحادي عشر:** في تعاقب أمرين متماثلين أو متغايرين
- ٢٤٧ **الباب الثاني:** في النواهي
- ٢٤٧ **المبحث الأول:** في معنى النهي لغة واصطلاحاً
- ٢٤٧ **المبحث الثاني:** في معنى النهي الحقيقي
- ٢٤٨ **المبحث الثالث:** في اقتضاء النهي للفساد
- ٢٥٣ **الباب الثالث:** في العموم
- ٢٥٣ **المسألة الأولى:** في حده
- ٢٥٥ **المسألة الثانية:** كون العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني
- ٢٥٧ **المسألة الثالثة:** في تصور العموم في الأحكام
- ٢٥٨ **المسألة الرابعة:** في الفرق بين العام والمطلق
- ٢٥٩ **المسألة الخامسة:** في كون العموم له صيغة حقيقة
- ٢٦٢ **المسألة السادسة:** في الاستدلال على أن كل صيغة من تلك الصيغ للعموم
- ٢٧٣ **المسألة السابعة:** في عموم الجمع المنكر للقلة أو للكثرة
- ٢٧٤ **المسألة الثامنة:** في أقل الجمع
- ٢٧٧ **المسألة التاسعة:** في عموم الفعل المثبت
- ٢٧٩ **المسألة العاشرة:** في عموم نحو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾
- ٢٨١ **المسألة الحادية عشرة:** في الألفاظ الدالة على الجمع
- ٢٨٤ **المسألة الثانية عشرة:** في عموم الخطاب بمثل يا أيها الناس
- ٢٨٤ **المسألة الثالثة عشرة:** في دخول الكافر في نحو: يا أيها الناس
- ٢٨٥ **المسألة الرابعة عشرة:** في الخطاب الشفاهي
- ٢٨٦ **المسألة الخامسة عشرة:** في الخطاب الخاص بالامة
- ٢٨٧ **المسألة السادسة عشرة:**
- ٢٨٩ **المسألة السابعة عشرة:** في دخول المخاطب تحت عموم خطابه
- ٢٩٠ **المسألة الثامنة عشرة:** في عموم المقتضى
- ٢٩١ **المسألة التاسعة عشرة:** في عموم المفهوم
- ٢٩٣ **المسألة الموفية للعشرين:** في ترك الاستفصال

- المسألة الحادية والعشرون: في عموم حذف المتعلق ٢٩٣
- المسألة الثانية والعشرون: ٢٩٤
- المسألة الثالثة والعشرون: في العام الوارد على سبب خاص ٢٩٥
- المسألة الرابعة والعشرون: في ذكر بعض أفراد العام بحكم العام ٢٩٨
- المسألة الخامسة والعشرون: في تعليق الحكم على علة ٣٠٠
- المسألة السادسة والعشرون: في العام المخصوص هل هو حقيقة أو مجاز فيه ... ٣٠٠
- المسألة السابعة والعشرون: في حجية العام المخصص ٣٠٣
- المسألة الثامنة والعشرون: في عطف بعض أفراد العام عليه ٣٠٦
- المسألة التاسعة والعشرون: في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ٣٠٨
- المسألة الموفية ثلاثين: في الفرق بين العام المخصوص ٣٠٩
- الباب الرابع: في الخاص والتخصيص والخصوص ٣١٢
- المسألة الأولى: في حده ٣١٢
- المسألة الثانية: في الفرق بين النسخ والتخصيص ٣١٤
- المسألة الثالثة: في تخصيص العمومات ٣١٦
- المسألة الرابعة: في المقادير الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص ٣١٧
- المسألة الخامسة: في حقيقة المخصص ٣١٩
- المسألة السادسة: ٣٢٠
- المسألة السابعة: في الرد على من أنكر الاستثناء ٣٢٢
- المسألة الثامنة: في شروط صحة الاستثناء ٣٢٤
- المسألة التاسعة: الاختلاف في الاستثناء من النفي ٣٢٩
- المسألة العاشرة: في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة ٣٣١
- المسألة الحادية عشرة: ٣٣٤
- المسألة الثانية عشرة: التخصيص بالشرط ٣٣٤
- أقسام الشرط ٣٣٦
- المسألة الثالثة عشرة: التخصيص بالصفة ٣٣٧
- المسألة الرابعة عشرة: التخصيص بالغاية ٣٣٨
- المسألة الخامسة عشرة: التخصيص بالبدل ٣٣٩
- المسألة السادسة عشرة: التخصيص بالحال ٣٤٠
- المسألة السابعة عشرة: التخصيص بالظرف والجار والمجرور ٣٤٠

- المسألة الثامنة عشرة: في التخصيص بالتمييز ٣٤١
- المسألة التاسعة عشرة: التخصيص بالمفعول له والمفعول معه ٣٤١
- المسألة الموفية عشرين: التخصيص بالعقل ٣٤١
- المسألة الحادية والعشرون: التخصيص بالحس ٣٤٤
- المسألة الثانية والعشرون: التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة
والتخصيص لهما ٣٤٤
- تخصيص السنة بالكتاب ٣٤٥
- تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ٣٤٥
- تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة ٣٤٦
- تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٣٤٦
- تخصيص القرآن بالقراءة الشاذة ٣٤٨
- تخصيص المتواتر من السنة بالآحاد ٣٤٨
- تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل النبي وبتقريره ٣٤٨
- التخصيص بموافق العام وبعطف الخاص على العام ٣٤٨
- المسألة الثالثة والعشرون: في التخصيص بالقياس ٣٤٩
- المسألة الرابعة والعشرون: في التخصيص بالمفهوم ٣٥١
- المسألة الخامسة والعشرون: في التخصيص بالإجماع ٣٥٢
- المسألة السادسة والعشرون: في التخصيص بالعادة ٣٥٣
- المسألة السابعة والعشرون: في التخصيص بمذهب الصحابي ٣٥٤
- المسألة الثامنة والعشرون: في التخصيص بالسياق ٣٥٥
- المسألة التاسعة والعشرون: في التخصيص بقضايا الأعيان ٣٥٦
- المسألة الموفية ثلاثين: في بناء العام على الخاص ٣٥٧