

لشبهة اتصال بينهما كما هنا، وبأن الآثار التي ورد فيها ذكر الوسق والوسقين لم تنف الجواز في غير ما ذكرته وإنما اقتصر فيها على ذلك لأنها وقائع، فذكرت كما وقعت، وبأن الاستثناء وتسميتها رخصة بنينا على ما يظهر من صورتها لا على حقيقتها، غير أن ذلك غير مقنع في الواقع، والراجع ما ذهب إليه الجمهور.

اختلاف الفقهاء في فهم أساليب النصوص

وما يراد منها

كما يكون الاختلاف في فهم النص راجعا إلى الخلاف فيما تدل عليه مفرداته كذلك قد يرجع إلى اختلاف الأساليب في تراكيبها واختلاف الفقهاء فيما تدل عليه عندئذ، وعن ذلك اختلفوا فيما استنبطوه منها من أحكام.

وأحوال ذلك كثيرة ليس من اليسير استقراؤها؛ ولذلك نكتفي منها بذكر اختلاف الفقهاء في دلالة العبارة على مفهومها المخالف، وفي دلالتها على فحواها، وفي دلالتها على مقتضاها، وفيما يرجع إلى الاستثناء إذا جاء بعد جمل علة، وفيما يراد بالنص على وجه العموم بالنظر إلى أسلوبه أو بالنظر إلى تحقيق الغرض منه. وبهذا يتضح ما نقصد إلى شرحه من بيان طبيعة الخلاف الذي يرجع إلى هذا النوع من الأسباب.

دلالة النص على مفهومه المثالي :

يراد بذلك دلالة النص على ثبوت نقيض الحكم المنطوق به لما سكت عنه النص ولم يذكره. وقد ذكر بعض الأصوليين لذلك ست أحوال ولكن الصحيح أنها أربع فقط كما ذكر ذلك الكمال بن الهمام، وذلك بناء على انتقاص حالين :

إحدهما : دلالة منطوق الاسم أو اللقب على نفي حكمه المذكور عما عداه؛ إذ الصحيح أنه لا دلالة على ذلك، لأن إثبات حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره كما هو ظاهر. وما نسبوه إلى أهل الظاهر من خلافهم في ذلك بناء على ما ذهبوا إليه من عدم إثبات الربا في غير ما نص عليه في حديث : (الذهب بالذهب والفضة بالفضة . .) إلخ، إذ قالوا لا ربا في الأرز والذرة والزبيب

ونحوها مما لم يذكر في الحديث، وما ذهبوا إليه أيضا من وجوب الغسل من الماء فقط لا من غيره كالتقاء الختانين لقوله ﷺ : «الماء من الماء» فليس مرده عندهم دلالة الحديثين على نفي الحكم المذكور بهما عما سكتا عنه، بل مرده أن أهل الظاهر إنما يعملون بالمنطوق فقط، أما ما سكت عنه الشارع فعلى الإباحة الأصلية، وعلى ذلك لا يثبتون الربا في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث، ولا يوجبون الغسل عند التقاء الختانين بناء على الإباحة الأصلية، أو بناء على أنه لا واجب عندهم بدون نص يدل على الوجوب.

ثانيتها : دلالة الحصر على انتفاء المحصور عن غير ما حصر فيه وثبوت نقيضه له . ومثال ذلك ما رواه أسامة من أن الرسول ﷺ قال : إنما الربا في النسيئة، رواه الشيخان . وما رواه جابر من أن النبي ﷺ قال : إنما الشفعة فيما لم يقسم . إذ يرى كثير من الفقهاء أن ذلك يدل على نفي الربا في غير النسيئة، وعلى أن ربا الفضل^(١) ليس بحرام، وذلك رأى روى عن ابن عباس وابن عمر، كما أنه يدل على أن الشفعة لا تكون بسبب الجوار ولا بالشركة في حقوق العقار، وهو رأى جمهور الفقهاء خلافا للحنفية .

ولكن الجمهور يذهبون إلى تحريم النوعين : ربا النسيئة و ربا الفضل، لحديث أبي سعيد الخدري : «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا غائبا بناجز» متفق عليه . ولذا روى أن ابن عمر وابن عباس رجعا عن رأيهما لحديث أبي سعيد .

ويرى الجمهور لذلك أن حديث أسامة منسوخ بحديث أبي سعيد، وأن الحصر فيه إضافي للدلالة على أنه أعظم جرما وأكبر إثما .

والصحيح في هذه الحال كما قال ابن الهمام أن إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المسكوت عنه فيها كلاهما مستفاد من المنطوق، لأن أدوات الحصر قد وضعت

(١) ربا الفضل هو الربا فقط كبيع درهم بدرهمين يدا بيد و ربا النسيئة أو النساء هو ربا الأجل أو التأخير كمبادلة درهم بآخر إلى أجل، ففيه النوعان ربا الفضل و ربا النساء .

لغة للإثبات والنفي، ففي قوله ﷺ : لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن . يستفاد منه حل بيع الذهب وزنا بوزن وحرمة بيعه جزافا من غير وزن بطريق منظوقه، وعلى ذلك لا تكون هذه الحال من أحوال دلالة مفهوم المخالفة، ولا يكون له إلا أحوال أربعة، غير أن أكثر ما ترتب عليه اختلاف الفقهاء في بعض الأحكام إنما هو حالتان منهما وهما الأولى والثانية كما سيجيء .

الأولى : دلالة مفهوم الصفة، وهي دلالة النص على ثبوت نقيض الحكم المقيد بوصف لمن انتفى عنه ذلك الوصف . مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمنما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ذلك لمن خشى العنت منكم﴾ وُصف كل من المحصنات والفتيات في الآية بالمؤمنات، فدل ذلك بمنظوقه على حل التزوج بالفتيات المؤمنات عند عدم طول المحصنة المؤمنة، وعلى عدم حل الفتيات الكافرات عند ذلك بالمفهوم المخالف . كما دل كذلك بمفهومه المخالف على أن طول المحصنة الكتابية ليس كطول المحصنة المؤمنة، فلا يمنع من تزوج الفتيات المؤمنات، والله يقول : ﴿ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾ ، وإلى هذا ذهب مالك فأجرى دلالة التقييد بالوصف في الموضوعين .

وخالف في ذلك الشافعي فذهب إلى أن الوصف في الموضع الأول جرى على حسب العادة والكائن الغالب، إذ العادة أن رغبة الناس إنما تتجه إلى الحرائر المؤمنات لا إلى الحرائر الكتابيات، فلم يكن المراد بالوصف في الموضع الأول التقييد، بخلافه في الموضع الثاني . وعلى ذلك ذهب إلى أن طول الحرة الكتابية يمنع من تزوج الأمة المؤمنة كما يمنع منه طول الحرة المؤمنة تجنباً لإرقاق الذرية . ذلك رأيه، وإن أمكن أن يقال في الموضع الثاني ما قاله في الموضع الأول .

واتفق المالكية والشافعية على أن الآية تدل بمفهومها المخالف على عدم حل تزوج الأمة الكتابية مطلقا لمكان الوصف الدال على تقييد الفتيات بالمؤمنات . ويؤيد ذلك قوله تعالى في سورة المائدة . في بيان حل الكتابية : ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ ولأنه قد شرط في تزوج الأمة

المسلمة أن يكون عند عدم طول الحرة المؤمنة ولمن خشى العنت. ومعنى ذلك أن تتحقق الضرورة المستوجبة لتزوجها، وإذا حلت الأمة المسلمة لضرورة كان ذلك دليلا على عدم تزوج الأمة الكتابية مطلقا.

وخالف في ذلك الحنفية لأنهم لا يقولون بدلالة مفهوم الصفة على شيء من ذلك، فأجازوا تزوج الأمة سواء أكانت كتابية أم مسلمة، وسواء أكان ذلك عند طول الحرة أم عند عدم طولها، وذلك لعموم قوله تعالى : ﴿فَانكحُوا مَا طَاب لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ وقوله تعالى : ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ . ولكنهم لم يجيزوا نكاح الأمة على الحرة للنهي عن ذلك؛ فقد روى أنه ﷺ قال : «لا تنكحوا الأمة على الحرة» .

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في المحرمات : ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ ، فقد ذهب أهل الظاهر إلى أن التحريم مشروط بأن تكون الربيبة في حجر من تزوج بأمرها، فإذا لم تكن في حجره وفارق أمرها ولو بعد الدخول بها كانت له حلالا . وقال غيرهم ليس هذا الوصف للتقييد بل لبيان الأمر الغالب، وحكم الربيبة إذا لم تكن في الحجر مسكوت عنه . واستدلوا عليه بدليل آخر دل على تحريمها مثل قوله ﷺ لزوجاته : «لا تعرضن على بناتكن» دون أن يشترط في ذلك بأن يكن في حجره .

ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ : «في كل سائمة في أربعين بنت لبون» . ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن وصف النعم بالسائمة دل على عدم وجوب الزكاة في غيرها، فلم يروا وجوبها في العاملة، وذهب مالك إلى وجوبها فيهما محتجا بقوله ﷺ «في كل خمس شاة» إذ خلا من التقييد بالوصف . ولاحظوا عليه أنه مطلق فيحمل على المقيد ويكون المقيد بيانا له . أما رأى الحنفية في ذلك فقد قدمنا بيانه، وإنهم يقولون إن ذلك من باب النسخ لسورود القيد متراخيا عن المطلق فكان رافعا للحكم عما ليس موصوفا بهذا الوصف، وهو وصف السوم .

ومن ذلك أيضا ما روى عن ابن عمر رضى الله عنه من أن النبي ﷺ قال : «من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع» . رواه ابن ماجه .

والتأبير : التشقيق والتلقيح، ومعناه شق طلع النخلة لينذر فيها من طلع النخلة الذكر. وهو يدل بمنطوقه على أن ثمر النخل المؤبر لا يدخل في البيع إذا بيع النخل، بل يستمر على ملك البائع، ويدل بمفهومه على أن الثمر إذا لم يكن مؤبرا يدخل في بيع النخل عند بيعه، وعلى ذلك يكون للمشتري. وبهذا يقول جمهور العلماء، وخالفهم في ذلك أبو حنيفة والأوزاعي، فذهب إلى أن ثمر النخل لا يدخل في بيعه سواء أكان مؤبرا أم غير مؤبر، لأنهما لا يريان أن للصفة دلالة على نفي الحكم عند عدمها.

الحال الثانية : دلالة النص على ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط انعدام ذلك الشرط.

ومن أمثلة ذلك الآية السابقة؛ فقد شرطت في حل تزوج الأمة المسلمة شرطين : أحدهما عدم استطاعة طول المحصنة المؤمنة .. وذلك بقوله تعالى : **﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾**. وثانيهما خشية العنت. وذلك بقوله تعالى : **﴿ذلك لمن خشى العنت منكم﴾**. وخشية العنت خوف التلف، والمراد هنا الوقوع في الزنا، فإذا انتفى أحد هذين الشرطين لم يحل تزوج الأمة المؤمنة. وإلى ذلك ذهب المالكية والشافعية؛ لدلالة مفهوم الشرطين على ذلك.

وخالفهم الحنفية فأجازوا تزوج الأمة الكتابية أو المسلمة مطلقا، عند استطاعته الطول وعند عدمه، ولمن خشى العنت ولمن لم يخش، إذ لا دلالة عندهم للاشتراط على شيء من ذلك؛ لأنهم يرون أن ما لم يتعرض له النص مسكوت عنه، فيرجع في حكمه إلى دليل آخر، وقد دل على حل تزوج الأمة مطلقا قوله تعالى : **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾** وما جرى مجراه لعمومه.

وإذا كان تحت المرء حرة وخشى العنت مع ذلك ولم يستطع طول حرة مؤمنة أخرى فماذا يكون الحكم؟ أيجوز له أن يتزوج عليها أمة مؤمنة؟ قال بعض المالكية : يجوز؛ لأن الآية تتناوله؛ لأنه يخشى العنت ولا يستطيع طول حرة

مؤمنة أخرى فى هذا الحال. وقال آخرون : لا يجوز للنهى عن نكاح الأمة على الحرّة. وإلى هذا ذهب الشافعية والحنفية. أما الحنفية فللحديث السابق الذى يدل على حرمة تزوج الأمة على الحرّة. وأما الشافعية فلأن طول الحرّة إذا كان مانعا من تزوج الإمام فأولى فى المنع ملك الحرّة نفسها بدلالة الفحوى.

ومن الأمثلة قوله تعالى فى المطلقة ثلاثا : ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾ فوجب به النفقة للبانة ثلاثا إذا كانت حاملا باتفاق الفقهاء، ولكنهم اختلفوا فى وجوب نفقتها إذا كانت حائلا : ذهب الجمهور إلى أنها لا تجب لدلالة الشرط على ذلك، إذ إن التقييد به يدل على انتفاء الوجوب عند عدمه، وخالف الحنفية فذهبوا إلى وجوبها لما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : سمعت النبى ﷺ يقول : «للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ما دامت معتدة» وهو يعم الحائل، ولا دلالة للشرط. وهو قول ابن شبرمة وابن أبى ليلى والثورى وابن مسعود.

ومن أمثلة هذه الحال قوله تعالى : ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم﴾ الآية . جاء فى هذه الآية كيف تؤدى الصلاة عند الخوف. وجاء ذلك مشروطا بأن يكون الرسول فى المصلين. ولهذا الاشتراط ذهب فريق من الفقهاء إلى أن صلاة الخوف إنما كانت مشروعة حين كان النبى ﷺ فى أصحابه يقيم لهم الصلاة، وقد انتهى بوفاته شرعا، لدلالة الشرط على ذلك.

وعن ذهب إلى ذلك من الحنفية أبو يوسف والحسن بن زياد اللؤلؤى. ومن الشافعية المزنى وآخرون من غيرهم. وأكثر الفقهاء يرى بقاء شرعها بعد وفاته ﷺ ولا دلالة للشرط على نفي ذلك؛ لأن الذى قال ذلك هو الذى قال: فاتبعوه. ولأنه عليه الصلاة والسلام قال : «صلوا كما رأيتمونى أصلى» وعلى هذا لا يكون هذا اشتراطا يراد به التقييد، بل بيان الحال القائمة.

ومن أمثلة ذلك أيضا : خلافهم فى الأجل المشترط فى السلم، فقد روى أنه ﷺ قدم المدينة وأهلها يسلفون فى الثمار السنة والستين، فقال : «من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» رواه الجماعة.

فذهب بعض من يرى دلالة الشرط على مفهومه المخالف إلى أنه لا سلم إلا إذا كان مع أجل معلوم، فإذا كان حالا لم يجز، وقال بعضهم لا دلالة لهذا الشرط مع ذلك، لأنه ورد فى أدنى حالى السلم فدل بفحوى الخطاب على جواز السلم الحال. لأنه إذا جاز مع الأجل وفيه من الضرر عند ذلك ما لا يخفى إذ قد لا يوجد المسلم فيه عند حلوله، فلأن يجوز حالا وليس فيه عند ذلك غرر أولى. وإنما معنى الحديث أن السلم إذا عقد إلى أجل فليكن الأجل معلوما، حتى لا تؤدى جهالته إلى المنازعة.

وذهب الحنفية إلى أن السلم إنما جاز ترخيصا واستثناء من جواز بيع المعدوم بدليل ما ورد فى كثير من الروايات : «ورخص فى السلم». وإذا كان الشارع قد بين المستثنى بهذا الحديث - وتلك حالة خاصة - فإنه يجب الاقتصار عليها، إذ لا يتوسع فى الاستثناء، فلا يجوز السلم الحال لذلك، لأن المرخص فيه هو المؤجل، وفى الحديث : «نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عندك ورخص فى السلم». ولوحظ على هذا أن الاستثناء إذا كان بدليل مستقل جاز تعليقه واتخاذة أصلا يقاس عليه. وإذن فليس ما يمنع من قياس جواز السلم الحال على المؤجل قياسا جليا.

وللدلالة الشرط على مفهوم المخالفة توقف ليلى بن أمية فى قوله تعالى : **﴿وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾**. فسأل عمر بن الخطاب رضى الله عنه : كيف نقصر وقد أمنا والله يقول، ثم تلا الآية السابقة، فقال عمر : عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته.

وهذا الجواب يدل على أن هذا الشرط لم يقيد وإنما ورد لمعنى آخر.

ويرى بعض العلماء أن الآية ليست في قصر الرباعية إلى اثنتين، وإنما هي في قصر حدود الصلاة وصفتها بالتخفيف فيها أو بترك الموالاة أو بترك الركوع والسجود عند الخوف من العدو للعذر كما في صلاة الخوف التي بيّنتها الآية التي بعدها، وذلك مشروط بالخوف من العدو، وتكون الآية التالية بياناً لضرب من ضروب ذلك القصر. وقد ورد في بيان صلاة الخوف كيفيات عدة بلغت ست عشرة كيفية مشروحة في كتب الحديث.

ويرى أصحاب هذا الرأي في جواب عمر أنه حين سأل النبي ﷺ لم يذكر له الآية، وإنما سأله عن قصر الرباعية أيكون مع الأمن فأجيب بذلك، وليس ما يمنع مع هذا من أن تكون الآية سبباً لسؤال عمر لظنه أنها في هذا النوع من القصر أو على الأقل تتناوله ثم لم يذكرها لرسول الله ﷺ.

الحال الثالثة : دلالة النص الذي قيد بغاية على انتفاء ما جاء به من حكم بعد هذه الغاية وثبوت نقيضه عند ذلك. ومثال ذلك قوله تعالى: **«وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»** فإنه يدل بمنطوقه على إباحة الأكل والشرب إلى الغاية التي وردت فيه، ويدل بمفهومه المخالف على حرمة الأكل والشرب بعد هذه الغاية. وكقوله تعالى: **«فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره»** فإنه يدل بمفهومه على عدم حل المطلقة ثلاثاً حتى تتزوج آخر، وبمفهومه المخالف على حل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول بعد أن تتزوج بغيره ثم تفارقه.

ويرى الحنفية أن ذلك ليس من مدلول النص في الآيتين. وإنما دلت عليه نصوص أخرى. وعلى ذلك يرون فيما رواه ابن عمر رضي الله عنه من أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها «رواه الجماعة» وفيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: لا تتبايعوا الثمار حتى يبدو صلاحها «رواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه» - أن مثله لا يدل على جواز بيع الثمار بعد بدو صلاحها ما دامت على الشجر.

والمراد من الحديث بيع الثمر مع بقائه على شجره، أما يبعه بعد قطعه، أو على أن يقطع فذلك يرجع إلى تقومه عندئذ وعدم تقومه. فإن كان مالا صح بيعه وإلا لم يصح. وبناء على ذلك قال الحنفية: إذا بيع الثمر بعد بدو صلاحه على أن يبقى إلى أن يتم نضجه فهو يبيع غير صحيح. والروايات المذكورة لا تدل على صحته إذ ليس لمفهوم الغاية دلالة على نفي الحكم بعدها حتى تكون هذه الروايات دالة على جواز بيع الثمر حيثذ مطلقا.

هذا وقد اختلف السلف في جواز بيع الثمر بعد بدو صلاحه: هل يكفي بدو الصلاح في جنس الثمار حتى إذا بدا الصلاح في بستان من بساتين البلد جاز بيع البساتين الباقية؟ أم لا بد من بدو الصلاح في كل بستان على حدة؟ ذهب إلى القول الأول الليث بن سعد والمالكية إذا كان صلاح الثمر متلاحقا، وذهب إلى الثاني أحمد.

وذهب الشافعية إلى اشتراط بدو الصلاح في كل جنس من الثمار على حدة. وعن أحمد لا بد من بدو الصلاح في ثمر الشجرة المبيعة.

وكذلك اختلف الفقهاء في حكم بيع الثمار قبل بدو صلاحها، فمنهم من ذهب إلى أنه باطل وهو قول الثوري، وابن أبي ليلى. ومنهم من ذهب إلى أنه يكون باطلا إذا لم يشترط القطع، وهو قول للشافعي وأحمد. ومنهم من ذهب إلى أنه صحيح إذا لم يشترط البقاء وهو قول الحنفية.

ومن الفقهاء من ذهب إلى أن تقييد الحكم بغاية يدل على انتفائه عند انتهاء الغاية، وأن ذلك من قبيل المنطوق وهو من دلالة الإشارة، لأن غاية الشيء انتهاء له، وانتهاؤه يكون بثبوت ضده، وعليه تكون دلالة النص على ثبوت نقيض الحكم عند انتهاء الغاية من قبيل دلالة الإشارة، وهي دلالة لفظية لا خلاف فيها، وإن كانت دلالة لم يسق لأجلها النص. وعلى هذا تخرج هذه الحال من دلالة المفهوم والخلاف فيها.

الحال الرابعة: دلالة النص المقيد بعدد على انتفاء الحكم عند عدم تحقق ذلك العدد، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ فإنه يدل

على عدم القيام بالحد عند انتقاص ذلك العدد. عند من يقول بمفهوم المخالفة للعدد، أما من لم ير ذلك من الفقهاء فإنه يرى أن الآية إنما تدل بمنطوقها على أن الحد يتحقق بثمانين جلدة، أما عدم تحققه بأقل من ذلك فليس من مدلول الآية، وإنما يستفاد من أدلة أخرى، كما لا يدل قوله ﷺ لحبان ابن منقذ : «إذا بايعت فقل لا خلاية، ولى الخيار ثلاثة أيام» على عدم الزيادة على الأيام الثلاثة؛ فإنه لا يفيد أن مدة الخيار لا يصح أن تزيد على ثلاثة أيام، ولذلك ذهب الصحابان وأحمد ومالك إلى جواز زيادتها على ذلك. فالصحابان وأحمد يقولون : يصح اشتراط الخيار في المدة التي يتم اتفاق العاقدین عليها. ومالك يقيد ذلك ألا يزيد ما يتفق عليه المتعاقدان عن حاجتهما. وأبو حنيفة والشافعي وزفر - وإن ذهبوا إلى عدم جواز الزيادة على الثلاثة - لم يجعلوا ذلك من مدلول المخالفة، وإنما رجعوه إلى أن ذلك الاشتراط خلاف القياس، فيقتصر فيه على ما ورد به النص.

ولو كان للعدد دلالة على مفهوم المخالفة، ما وجد هذا الخلاف.

وقد ذكر الكمال بن الهمام أنه لا نزاع بين الفقهاء في العمل بمفهوم المخالفة في كلام الناس وعبارات المؤلفين، إذ جرت عادتهم بأنهم لا يقيدون كلامهم بقيد من هذه القيود إلا لفائدة. وأغراض الناس ومقاصدهم مما يمكن العلم بها، فإذا ظهر أنهم لم يأتوا بهذه القيود للدلالة على نفي الحكم عند انتفائها وإنما جاءوا بها لفائدة أخرى - لم يعمل بمفهوم المخالفة حينئذ. وإن لم يظهر ذلك عمل به. وإنما النزاع بينهم في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة. فذهب جمهورهم إلى أن مفهوم المخالفة حجة يجب العمل به أولاً إلا إذا دل دليل على أن القيد قد جاء لفائدة معينة غير ذلك. وذهب الحنفية إلى أنه ليس بحجة ولا يجوز العمل به، لأن هذه القيود تأتي لأغراض عدة ومقاصد كثيرة، ومقاصد الشارع لا يمكن الإحاطة بها، وفي تعيينها قول عن النبي بغير علم، وعلى هذا لا يكون للنص في هذه الأحوال الأربعة دلالة على انتفاء الحكم المنطوق به وثبوت نقيضه

للمسكوت عنه عند ارتفاع هذه القيود، بل يكون حكم المسكوت عنه غير مفهوم من النص ولا مدلول عليه به، وإنما بعرف من دليل آخر يدل عليه، فتارة يكون مساوياً للمنطوق في حكمه، وتارة يكون مخالفاً له.

وأرجح الرأيين رأى الجمهور لأن المجتهد إذا بحث عن فائدة القيد فلم يجد له فائدة إلا التخصيص غلب على ظنه أن وجود القيد لم يكن لغير ذلك، وغلبة الظن كافية في وجوب العمل. وبناء على ذلك الخلاف اختلفوا في كثير من الأحكام نكتفى بما ذكرناه منها.

فروع الفطرية

هي دلالة النص على ثبوت حكم ما نطق به لمسكوت عنه هو مساو له أو أولى منه في ثبوت ذلك الحكم له. وذلك لفهم مناط ذلك الحكم بمجرد فهم اللغة. وتسمى هذه الدلالة أيضاً دلالة النص، ومفهوم الموافقة، ودلالة الدلالة. وجعلها بعض الأصوليين نوعاً من القياس سماه بالقياس الجلى، وعلى ذلك لا تكون هذه من الدلالات اللفظية.

وثبوت حكم ما نطق به النص لمسكوت عنه هو أولى منه بذلك الحكم لم يكن محل خلاف. وذلك مثل دلالة قوله تعالى: **﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً﴾** على تحريم ضربهما، وهو أشد إيذاء لهما وضراً من قول أف.

أما ثبوته لمسكوت عنه هو مساو له فقد يكون محل خلاف بين الفقهاء، لاختلافهم في تحقق تلك المساواة في مناط الحكم، فمن رآها متحققة أثبت الحكم للمسكوت عنه، ومن رآها غير متحققة لم يثبت له ذلك الحكم. ومن هذا جاء الاختلاف بينهم في بعض المسائل، نذكر من ذلك ما يأتي :

١ - قال الله تعالى: **﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾**.

فأوجب في القتل خطأ الكفارة بتحرير رقبة مؤمنة. ورأى الشافعية أن هذه الآية تدل أيضاً بفحواها على وجوب هذه الكفارة في القتل العمد لتساوى القتلين

- الخطأ والعمد - فى الحاجة إلى التكفير عنهما أو فى المناط فكلاهما قتل، ولم يختلفا إلا بأن أحدهما كان عن خطأ والآخر كان عن عمد، إذ الإثم فى العمد أشد حاجة إلى طلب التكفير عنه من الإثم فى الخطأ، وهو الإثم الناشئ عن عدم الاحتياط. وقد حكى هذا رأى عن الزهرى، وهو رواية عن أحمد.

وكذلك قال الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾. دلت هذه الآية على وجوب الكفارة فى اليمين المتعقدة وهى اليمين المستقبلية التى يراد بها الحمل على فعل شئ أو تركه. سميت بذلك لما فيها من الارتباط والعزم على الفعل أو الترك. وكذلك أوجب الشافعى بفحواها الكفارة فى اليمين الغموس، وهى اليمين الماضية الكاذبة عن عمد، لتساويهما فى الإثم، فإن فى المتعقدة إثم الحنث، وفى الغموس إثم اليمين الكاذبة، وذلك ما يستوجب التكفير فىهما جميعا؛ إذ لا خلاف بينهما إلا من ناحية أن الإثم فى المتعقدة لاحق لليمين، وفى الغموس مقارن لها، وذلك لا يستوجب خلافهما فى طلب التكفير عن كل منهما، وهذا قول عطاء والزهرى وعثمان البتى.

وخالف فى ذلك الحنفية، فلم يروا وجوب الكفارة فى القتل العمد، ولا وجوب كفارة اليمين فى الغموس ولا دلالة للآيتين عندهم على ذلك الوجوب. ذلك لأنهم يرون أن لا مساواة فى مناط الحكم الوارد بهما بين المنطوق به والمسكوت عنه؛ لأن كلا من القتل العمد واليمين الغموس ليس مما يكفر الذنب فىهما بالعبادة؛ ذلك لأن الكفارة عبادة، وهى إنما تجبر بثوابها ما يرتكب من آثام يجوز أن ترتفع بهذا الثواب. ثم فى الكفارة إلى ذلك معنى العقوبة التى يقصد بها الزجر عن العود إلى ارتكاب هذا المحذور. ولوجود هذين المعنيين فيها وجب أن يكون سببها جامعا بين معنى الحظر ومعنى الإباحة، ليكون معنى العقوبة فيها مضافا إلى الحظر، ومعنى العبادة فيها مضافا إلى الإباحة، فيكون الأثر على وفق

المؤثر. وذلك متحقق في القتل خطأ واليمين المنعقدة. ففي الخطأ معنى الإباحة من ناحية أنه رمى صيد مباح رميه لصيده، ومعنى الحظر من ناحية ما فيه من تقصير وترك للحيلة حتى أصيب به معصوم الدم. وفي اليمين المنعقدة معنى الإباحة من ناحية ذكر الله تعالى وأنها طريق لقطع الخصومة، ومعنى الحظر من ناحية الحنث، وما كان فيه هذان المعنيان يعد من صفات الذنوب التي تكفر بالعبادة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾. وهذا غير متحقق في القتل عمدا ولا في اليمين الغموس. فكلاهما كبيرة ليس لمعنى الإباحة فيهما مكان، فلا تمحوهما العبادة. وعلى ذلك لا يكون مناط التكفير متحققا فيهما. فلا تكون الآياتن بسبب ذلك دالتين على وجوب التكفير فيهما.

والمشهور في مذهب أحمد عدم وجوب الكفارة في القتل عمدا، وهو مذهب مالك والثوري وأبي ثور، كما أنه لا كفارة في اليمين الغموس عند مالك والليث وأحمد بن حنبل. وهو قول ابن مسعود وسعيد بن المسيب والحسن والأوزاعي والثوري وأبي ثور وأصحاب الحديث.

٢ - ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ فيما رواه ابن عباس: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم». رواه الجماعة.

ذهب الشافعية إلى أنه يدل بفحواه على جواز السلم الحال، لأنه إذا جاز السلم مؤجلا وفيه من الغرر ما فيه جاز حالا وليس فيه غرر.

وخالف الحنفية فذهبوا إلى عدم جواز السلم الحال، وقالوا لا يدل الحديث على جواز السلم الحال. ذلك لأن السلم إنما شرع ترخيصا للحاجة، كما دلت الآثار على ذلك، لأنه من بيع المعدوم وهو غير جائز. والحاجة تتحقق عند عدم وجود المبيع، وهي أمر باطنى لا يصلح مناطا للحكم، فنيط الحكم بسبب ذلك إلى وصف ظاهر منضبط، وهو ذكر الأجل كما في إباحة الصوم دفعا للمشقة إذ نيط الحكم بوصف ظاهر هو السفر، فإذا لم يذكر الأجل لم تكن حاجة إلى السلم عندئذ، فلا يجوز. وبهذا يظهر عدم تساوى السلم إلى أجل والسلم الحال في تحقيق مناط الحكم وهو الجواز. فلم يكن الحديث دالا على جواز السلم الحال. ويرأى الحنفية أخذ الجمهور.

٣ - ومن أمثلة ذلك أيضا ما رواه أبو هريرة قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : هلكت يا رسول الله؟ قال : وما أهلكك؟ قال : وقعت على امرأتى فى رمضان . قال : فهل تجد ما تعتق به رقة؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال : لا . قال : فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا؟ قال : لا . قال : ثم جلس ، فأتى النبي ﷺ بفرق^(١) فيه تمر ، قال الرسول : تصدق بهذا . قال : فهل على أفقر منا؟ فما بين لابتها أهل بيت أحوج إليه منا . فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه . وقال : اذهب فأطعمه أهلك . رواه الجماعة . وقد حدث بين الفقهاء اختلاف فى فهمه وتعرف المراد منه ، فاختلّفوا فيما دل عليه من أحكام .

فقد استدل به الحنفية على وجوب الكفارة على من أكل عامدا فى رمضان ، لدلالة هذا الحديث عندهم على ذلك بطريق الفحوى . ذلك لأن إيجاب الكفارة على من جامع عامدا إنما كان لجنايته على صوم رمضان عامدا بما يفسده وذلك بالجماع . ومثله فى هذا الاعتداء عليه بالأكل فيه عامدا ، وهما متساويان فى ذلك ، فكان دالا على ذلك بطريق الفحوى . ويؤيدون ذلك بما روى عن أبى هريرة نفسه من أن النبي ﷺ أمر رجلا أفطر فى رمضان أن يعتق رقة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا . فعلق أبو هريرة وجوب الكفارة على الإفطار؛ لما فهمه من الواقعة السابقة التى رواها بالرواية الأولى . وبهذا رأى أخذ مالك وهو مذهب عطاء والحسن البصرى وابن شهاب الزهري والثورى والأوزاعى وإسحق . وخالف فى ذلك الشافعية ، فذهبوا إلى أن الكفارة إنما تجب بالاعتداء على صوم رمضان بالجماع فقط ، وليس على من أكل فى نهاره عامدا إلا القضاء . وقالوا : إن هذا الحديث لا يدل بفحواه على ما ذهب إليه الحنفية؛ لأن الاعتداء بالأكل لا يساوى الاعتداء بالجماع؛ إذ إن حاجة الجماع إلى الزجر عنه أمس والاعتداء به أشد وأكدر ، ولذا يجب به الحد ، ويفسد به الحج ، ويحرم مع الإحرام . أما الرواية الثانية فهى مطلقة فى السبب المستوجب للحكم ، فيجب حملها على المقيدة فيه .

(١) الفرق بفتحتين : مكيال يسع ستة عشر رطلا كما فى المصباح .

والحديث إنما ورد في واقعة حال حدثت. فلا يكون له عموم، وإنما يكون الحكم على وفق ما حدث، وهو سبب الإفطار الذي كان، ولم يكن إلا الجماع، ولم يرد الحكم فيه عاما. وبهذا أخذ أحمد، وهو قول سعيد بن جبير والنخعي وابن سيرين وحماد.

وكذلك اختلفوا في دلالة هذا الحديث على وجوب الكفارة على المرأة، فذهب فريق إلى أنها لا تجب إلا على الرجل، لأن النبي ﷺ لم يذكر له أنها واجبة كذلك على زوجته، ولو كانت واجبة لذكر له ذلك لقيام الحاجة إلى البيان. وإلى هذا الرأي ذهب الأوزاعي وهو الأصح من قولى الشافعية.

وذهب الجمهور إلى أنها واجبة على الرجل والمرأة على السواء، لدلالة الحديث على ذلك بفحوى الخطاب، إذ لا فرق بين الرجل والمرأة في التكليف الدينية. وقد أوجب الشارع الكفارة على من أفسد صيامه بالجماع جزاء على هذا الإفساد، والرجل والمرأة في ذلك سواء إذا أفسد كل منهما صومه بالجماع، فكان إيجاب الكفارة على الرجل دالا بالفحوى على أنها واجبة على المرأة أيضا، وإنما لم ينبه الرسول إلى وجوب الكفارة على زوجه لأنه أكرهها على مطاوعته، بدليل ما جاء في رواية أخرى من قول الرجل للرسول: هلكت وأهلكت؛ إذ المعنى أهلكت زوجي، وذلك يدل على أنه قد أكرهها على مطاوعته؛ لإسناد الإهلاك إلى نفسه لا إليها، ولا إثم ولا كفارة على المكره.

وفي دلالة هذا الحديث على بعض الأحكام خلافات أخرى ترجع إلى أسباب أشرنا إلى بعضها وسنشير إلى بعضها الآخر.

ومن ذلك اختلافهم في وجوب الكفارة على من جامع ناسيا في رمضان، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى ذلك محتجا بإطلاق الحديث وعدم استفسار النبي ﷺ منه عن ذلك. وذهب الجمهور إلى عدم وجوبها على الناسي لحديث: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، ولأن حال الرجل على ما وصفها تدل على أنه لم يحدث ذلك منه نسيانا لقوله: هلكت وأهلكت، وليس يتفق ذلك مع النسيان، فلم يكن الحديث لذلك مطلقا من ناحية المعنى بل كان في ألفاظه ما

يدل على أن السبب فيه مقيد. وذلك الخلاف يرجع إلى اختلافهم في فهم الأساليب.

ومن ذلك اختلافهم في وجوب كفارة الاعتداء على الصيام : أهي واجبة على التخيير، فإن شاء المكفر كفر بالعتق، وإن شاء كفر بالصيام، وإن شاء كفر بالإطعام إذا ما استطاع الجميع.

ذهب الجمهور إلى أنها واجبة على الترتيب. ويدل عليه أن النبي ﷺ لم ينقله عن العتق إلى الصيام إلا بعد أن تبين منه عجزه عن العتق، ولم ينقله عن الصيام إلى الإطعام إلا بعد أن ذكر له الرجل أنه لا يستطيع الصيام.

وذهب فريق إلى أنها واجبة على التخيير، وأن هذا الصنيع من الرسول لا يدل على وجوب الترتيب؛ إذ قد يكون هذا الصنيع مع التخيير أيضا. وإنما بدأ الرسول بما رآه أيسر عليه من هذه الخصال. وقد ورد في بعض الروايات ما يدل على التخيير، فكان هذا الصنيع مع ذلك غير دال على الترتيب.

ومن ذلك اختلافهم في سقوط الكفارة بالإعسار، ذهب إلى ذلك فريق من الفقهاء مستندا إلى أن رسول الله ﷺ حين أعطاه التمر قال له تصدق به، ليكون ذلك كفارة له، فلما ذكر له الرجل أنه ليس بين لابتي المدينة من هو أولى منه به قال له : أطعمه أهلك، وليس يجوز أن يكون ذلك تكفيرا له، إذ لا يجزئ في الكفارة أن يصرفها الشخص إلى نفسه وأهله، ثم لم يأمره بأن يكفر بعد ذلك إذا أيسر، فكان ذلك دليلا على سقوطها لإعساره، وإلى هذا ذهب المالكية، وهو أحد قولى الشافعي.

وخالف في ذلك الجمهور، فذهبوا إلى أنها لا تسقط بالإعسار، إذ ليس في الخبر ما يدل على سقوطها بعد أن أفهمه بأنها واجبة عليه، وليس إذنه بإطعام أهله دالا على أن ذلك كان منه على أنه كفارة، ويكفي في بيان أن ذمته مشغولة بها أنه أمره بالتصدق بعد أن أعطاه التمر، لتحقق الإعسار قبل مجيء التمر، وتحققه كاف في سقوطها عنه إذا كان مسقطا.

وهذا الضرب في الاختلاف مما يرجع إلى اختلافهم في فهم النصوص على الجملة.

عموم المقتضى : المقتضى ما اقتضى صدقُ الكلام وصحته تقدير وجوده فيه . وقد يكون ذلك الذى يقدر وجوده لفظا خاصا وعندئذ لا يترتب على تقدير وجوده خلاف بين الفقهاء فى الاحكام . ومثاله قوله تعالى من سورة النساء : **«حرمت عليكم أمهاتكم»** ، أى تزوج أمهاتكم ، و**«حرمت عليكم الميتة»** أى أكلها .

وقد يكون لفظا عاما يتناول أفرادا كثيرين ، وفى هذه الحال اختلف الفقهاء فيما يراد منه ، ذهب فريق إلى أنه يبقى على عمومه فيراد منه جميع أفرادهِ . ومن هؤلاء الشافعية . وحجتهم أنه بتقديره أصبح كالملفوظ به ، فيدل على جميع أفرادهِ إلا إذا خصص بمخصص . وذهب آخرون إلى أنه لا يراد به إلا بعض ما يدل عليه ، وهو ما يصدق به الكلام أو يصح ، وعندئذ لا يعمل به إلا فى ذلك فقط ، وحجتهم فى ذلك أن تقدير المقتضى وثبوتهُ إنما كان لضرورة صدق الكلام ، وصحته . والضرورة تقدر بقدرها ، فإذا كانت ترتفع بإرادة بعض أفرادهِ وجب إرادتها فقط ، ولا يراد باللفظ المقدر خلافها .

وعن هذا اختلفوا فيما يدل عليه قوله ﷺ : **«رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»** ذلك أن صدق الكلام لا يتم إلا بتقدير لفظ **«حكم»** ، وإذن يكون معنى الحديث رفع عن أمتى حكم الخطأ والنسيان ، و**«حكم الخطأ»** لفظ عام يشمل الحكم الدنيوى والحكم الأخرى . فالشافعية يرون أنه يدل على رفع حكم الخطأ والنسيان : الدنيوى والأخرى كلاهما . وعلى ذلك لا تبطل الصلاة فى نظرهم بالكلام سهوا أو خطأ . وهو مذهب ابن مسعود وابن عباس وعبد الله بن الزبير وعطاء وقتادة والحسن ومالك وأحمد وأبى ثور . والحنفية يقولون : إن المراد به الحكم الأخرى فقط ، وهو الإثم؛ ذلك أنه مراد اتفاقا ، وبه ترتفع الضرورة ، فلا يراد خلافه ، لأن الضرورة تقدر بقدرها ، وبنوا على ذلك بطلان الصلاة بالكلام فيها خطأ ، وبطلان الصيام بالأكل خطأ ، وإنما لم يیطلوه بالأكل نسيانا ، لحديث آخر ، وهو قوله ﷺ : **«من أكل أو شرب ناسيا فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»** . ودلالة النص مقدمة على دلالة المقتضى . وهذا رأى النخعى وحماد .

الاستثناء بعد جمل متعددة : إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعددة

اختلف الفقهاء فى مرجعه، أى فى تعيين المستثنى منه : ذهب فريق إلى أنه يرجع إليها جميعها، لأن رجوعه إلى إحداها ليس أولى من رجوعه إلى الأخرى، فوجب أن يرجع إليها كلها نظرا لتقدمها عليه، وذهب فريق إلى أنه إنما يرجع إلى الجملة الأخيرة المتصلة به فقط، لأنها أولى بذلك لاتصالها به، لأن من شروط الاستثناء الاتصال، وعلى ذلك اختلفوا فى بعض الأحكام.

مثال ذلك قوله تعالى من سورة النور : ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ إلا الذين تابوا﴾ تضمنت هذه الآية ثلاثة أحكام فى القاذف وهى : جلده، ورد شهادته، والحكم عليه بالفسق. ثم تلا ذلك قوله تعالى : ﴿إلا الذين تابوا﴾. فذهب بعض الفقهاء إلى أن هذا الاستثناء يرجع إلى الجمل الثلاث التى دلت على هذه الأحكام الثلاثة، ومن هؤلاء الشعبي، فإنه قال إذا تاب القاذف قبل أن يحد، لم يحد، وقبلت شهادته، ولم يحكم عليه بالفسق، ويصير ممن نرضى عنه من الشهداء. فقد قال الله تعالى : ﴿وانى لغفار لمن تاب﴾. وتوبته تكون بإظهار ندمه وتكذيب نفسه فيما قذف به.

وذهب فريق من الفقهاء إلى أنه يرجع إلى عدم قبول شهادته والحكم عليه بالفسق، دون وجوب الحد عليه. - وهو رأى الجمهور - ورأوا لذلك أن القاذف إذا تاب حد، ولكن بالتوبة تقبل شهادته ولم يحكم عليه بالفسق. وحجتهم فى ذلك أن مقتضى تعقيب هذه الجمل الاستثنائية أن يكون راجعا إليها جميعا، ولكن منع من رجوعه إلى الأولى أنها حد، والحد لا يسقط بالتوبة، أو بعبارة أخرى لا يسقط بفعل من وجب عليه، فلا يصح أن يستثنى منه بالتوبة. أما عدم قبول شهادته فليس من الحد؛ إذ المراد به أمر الناس بالإعراض عن شهادته واطراحها إذا أقدم عليها وشهد. وقد لا يشهد، فلا يكون محل للأمر بهذا الإعراض، وإذن فقد ترفض شهادته وقد لا يتحقق رفضها، وليس ذلك من شأن الحد، إذ إنه يقام

دائما، وليس من شأنه أن يكون فى حال دون حال، وإذا لم يكن رفض شهادته من الحد جاز الاستثناء منه، فكان الاستثناء راجعا إلى الجملتين الأخيرتين فقط.

وذهب فريق ثالث إلى أنه راجع إلى الجملة الأخيرة المتصلة به فقط، وهو اتصافه بالفسق، وعلى هذا إذا ما قذف شخص آخر حد وردت شهادته وإن تاب، وبالتوبة يرتفع عنه وصف الفسق. وإليه ذهب الحنفية وهو قول الثورى والحسن. وهكذا وجد الخلاف فى حكم القاذف بعد توبته لخلافهم فيما يرجع إليه الاستثناء.

الاختلاف فى فهم النص على وجه عام : هذا الضرب من الخلاف منه ما يرجع إلى اختلاف الصحابة فى الملاحظة وفى إحاطتهم بما وقع كما وقع بظروفه وملابساته، وإلى اختلافهم فى ضبط ما رأوه ووعيه وعدم نسيانه، وإلى اختلافهم فى الأداء والإبانة عن ذلك، وإلى اختلافهم فى التقدير والحكم والوزن، فيعبر كل منهم بحسب وزنه وفهمه، فيختلفون فى الأداء، ومنه ما يرجع إلى غير ذلك من الأسباب، كاختلاف الفقهاء فى فهم أسلوب معين وفيما يدل عليه تأليف الكلام على الوجه الذى جاء به، وغير ذلك مما يترتب عليه اختلاف فى تفهم الأساليب والتراكيب كما سيتضح من الأمثلة الآتية :

فيما يرجع إلى اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم فى الملاحظة والإحاطة :

ما روى عن حاله عليه السلام عندما تزوج بأى المؤمنين ميمونة رضى الله عنها، فإنه عليه السلام لم يعقد عليها إلا مرة واحدة، وقد جاء فى بعض الروايات أنه تزوجها وهو محرم، وجاء فى بعضها أنه تزوجها وهو حلال. وقد بينا فيما تقدم ما ترتب على اختلاف هذه الروايات من خلاف فى صحة تزوج الشخص وهو محرم، فأجازوا للمحرم أن يتزوج حال إحرامه. وأن الشافعية أخذوا بالروايات الأخرى التى روت أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال، ولم يصححوا زواج المحرم. ومرد الخلاف فى هذه الروايات عدم ملاحظة ما كان عليه عليه السلام عند تزوجه بها والتحقق من حاله وقتئذ. فقد تزوجها عليه السلام وهو يقضى العمرة ولم يتبين الرواة حاله على وجه التحقيق،

فظن بعضهم أنه تزوجها بعد أن حل من إحرامه، وظن بعضهم أنه تزوجها وقت إحرامه، وذلك إنما يرجع إلى عدم تحرى الواقع واختلافهم فى الملاحظة.

ومن ذلك أيضا اختلافهم فى حجه ﷺ - ولم يحج إلا مرة واحدة - أكان فيه ﷺ متمتعا أم كان فيه قارنا أم كان فيه مفردا؟ وترتب على هذا الخلاف اختلافهم فى أية حال من هذه الأحوال أفضل؟

ومن ذلك اختلافهم فى المكان الذى أهل منه ﷺ بالحج، فقد رآه يلبى ويهل فى عدة أماكن، فظن من رآه يهل فى مكان أنه إنما بدأ إحرامه منه. روى أبو داود عن سعيد بن جبير قال : قلت لعبد الله بن عباس : عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فى إهلاله حين أوجب بالحج. فقال : إني لأعلم الناس بذلك، إنها إنما كانت من رسول الله ﷺ حجة واحدة. فمن هناك اختلفوا : خرج رسول الله ﷺ حاجا، فلما صلى فى مسجد ذى الخليفة ركعتين أوجب فى مجلسه وأهل حين فرغ من ركعتيه فسمع ذلك أقوام فحفظوا ذلك منه. ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام، وذلك أن الناس كانوا يأتون أرسالا^(١) فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل، فقالوا : إنما أهل رسول الله ﷺ حين استقلت به ناقته. وأهل حين علا على شرف البيداء فسمعه أقوام. وهكذا كان الخلاف.

ومما يرجع إلى نسيان ما رآه ولاحظوه : ما روى عن ابن عمر أنه كان يقول : اعتمر رسول الله ﷺ عمرة فى رجب، فسمعت بذلك عائشة رضى الله عنها فقضت عليه بالسهو.

ومن ذلك أيضا ما روى فى زواج خنساء بنت خدام الأنصارية، فقد روى عنها عبد الرحمن ومجمع ابنا يزيد بن جارية أن أباهما زوجها وهى ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فشكت إليه فرد نكاحها. وجاء فى رواية أخرى نقلها الثورى أنها قالت : أنكحنى أبى وأنا كارهة وأنا بكر فكرهت ذلك فأتيت رسول الله ﷺ فرد نكاحه.

والخلاف بين الروایتين مرجعه إلى النسيان؛ لأن الحادثة واحدة، وقد أخذ بالرواية الثانية الحنفية فذهبوا إلى أن تزويج الأب بنته البكر البالغ لا ينفذ عليها

(١) أى جماعات.

بدون رضاها، أو إجارتها وأنه موقوف، وهي حجة على الشافعية ومن ذهب
مذهبهم في أن للأب إجبار بنته البكر على الزواج، وأنه ينفذ عليها رضيت أم
أبت. أما الرواية الأخرى فهي مع رأى الجميع، إذ يرون أن تزويج الأب ابنته
التيب البالغ يتوقف على رضاها، وإن خالفت ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن له
حق إجبار ابنته التيب أيضا.

ويقول الشافعية إن الرواية الأولى هي الصحيحة، بدليل ما ورد في بعض
الروايات من أن خدام كانت تحت رجل من الأنصار، فقتل يوم أحد، فأتكحها
أبوها رجلا فأتت النبي ﷺ فقالت : إن أبي أنكحنى وإن عم ولدى أحب إلى .
فهذا يدل على أنها كانت ذات ولد حين زوجها أبوها، وقد ورد في بعض الروايات
ذكر هذه الحادثة دون تعرض لحال خدام أكانت بكرا أم ثيبا.

ومما يرجع إلى اختلافهم في النظر ما رواه ابن عمر عن رسول الله
ﷺ من أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه. فلما بلغ ذلك عائشة رضى الله عنها
قالت : لقد وهم ابن عمر؛ فإن رسول الله ﷺ مر على يهودية يبكي عليها أهلها
فقال : إنهم يبكون عليها وإنها تعذب في قبرها. فظن بعض من سمع ذلك أن
العذاب لأجل البكاء، وأن الحكم كذلك في كل ميت، وليس الأمر كذلك، وإنما
كان ذلك بيانا لعاقبة أمرها.

ومن ذلك اختلافهم في سبب قيامه ﷺ إذ قام حين مرت عليه جنازة
يهودى. فقال بعضهم: إنه قام لهول الموت، وإن القيام مندوب عند مرور أية
جنازة. وظن بعضهم أنه إنما قام كراهة أن تعلق رأسه جنازة يهودى، فكان ذلك
خاصا بتلك الجنازة.

ومما يرجع إلى اختلافهم في الحكم : تعدد الروايات في مسحه ﷺ
حين يتوضأ. فقد روى أنه مسح على العمامة. وروى أنه مسح على الخمار،
وروى أنه مسح على ناصيته. وكل ذلك في موضع واحد هو الرأس؛ لأن الخمار
ما يغطي الرأس كالعمامة؛ فقد روى عمرو بن أمية الضمري قال : رأيت رسول
الله ﷺ يمسح على عمامته، رواه أحمد والبخارى. وروى مثله المغيرة بن شعبة،

وروى بلال أنه ﷺ مسح على الخمار، وروى مثله سلمان. وروى ثوبان قال : رأيت رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الخفين والخمار. وروى المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين. ومن المعلوم أن المسح فى الوضوء إنما وجب على الرأس لقوله تعالى : ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فلما مسح رسول الله ﷺ فى وضوئه عم فى مسحه عمامته وخماره وناصيته فى أحوال متعددة، ورآه فى كل حال منها من شاهده من أصحابه، فروى ما رأى أن المسح كان عليه استقلالا، فكان لذلك الخلاف فى الرواية والخلاف فى الأحكام، فذهب إلى جواز المسح على العمامة الأوزاعى وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبو ثور وداود بن على، وقال الشافعى : إن صح خبر المسح على العمامة فيه أقول. وذهب غيرهم إلى عدم جواز الاقتصار فى المسح على العمامة، وقالوا : لا يجوز أن يمسخ على العمامة إلا أن يمسخ برأسه معها. وإلى هذا ذهب سفيان الثورى ومالك والشافعى وأبو حنيفة.

ومن ذلك أيضا ما روى فى التحصيب، أى النزول بالأبطح «وهو خيف بنى كنانة» عند النفر من منى فى الحج. فقد روى أن رسول الله ﷺ نزل به عندما نفر من منى. وكان أبو بكر وعمر وأبو هريرة وابن عمر يرون أن ذلك كان على وجه القربة وأنه من سنن الحج. وكانت عائشة وابن عباس يريان أن ذلك كان اتفاقا لداعية دعت إليه وليس بقربة من قربات الحج، وقد روى عن عائشة أنها قالت : نزول الأبطح ليس بسنة، إنما نزله رسول الله ﷺ لأنه كان أسمع لخروجه إذا خرج، أى أسهل لرجوعه إلى المدينة. وعن عبد العزيز بن رفيع قال : سألت أنس ابن مالك فقلت : أخبرنى عن شىء عقلته عن رسول الله ﷺ : أين صلى الظهر يوم التروية؟ قال : بمنى. قلت : فأين صلى العصر يوم النفر؟ «أى النفر من منى» قال : بالأبطح. ثم قال : افعل ما يفعل أمراؤك. «والأبطح واد بين منى ومكة، وهو إلى منى أقرب»، وكان بسبب ذلك أن اختلف الفقهاء فى حكمه أهو سنة أم لا؟^(١)

(١) نيل الأوطار ج ٦ ص ٧١ والنووى على مسلم ج ٩ ص ٥٩.

ومن ذلك أيضا الرمل في الطواف . ذهب الجمهور إلى أن الرسول ﷺ فعله قربة، فكان عندهم من سنن الطواف، ويرى ابن عباس أن رسول الله ﷺ إنما فعله لعارض عرض، وهو قول المشركين حطمتهم حمى يثرب ففعله إظهارا للقوة والنشاط ولم يفعله على أنه قربة. والأئمة الأربعة على أنه سنة من سنن الطواف، «نيل الأوطار ج ٦ ص ٣٢».

ومما يرجع إلى اختلافهم في الأداء : ما جاء في كفارة الاعتداء على صيام رمضان إذ روى في ذلك عن أبي هريرة رضى الله عنه : أمر رسول الله ﷺ رجلا أفرط في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا، فدل ذلك على أن سبب الكفارة هو الإفطار مطلقا في رمضان غير مقيد بأنه بجماع أو بأكل، فصلاح كل منهما أن يكون سببا في وجوب الكفارة. وإلى هذا ذهب الحنفية. وجاء في رواية أخرى أن ذلك الرجل الذي أمر بالكفارة إنما اعتدى على الصيام بالجماع، فدل ذلك على أن سبب وجوب الكفارة هو الإفطار بالجماع فقط، وإلى هذا ذهب الشافعية، ومن هذا اختلف الفقهاء في وجوب الكفارة بالاعتداء على الصيام بأكل.

ومن أمثلة ذلك أحاديث الشفعة، فقد روى فيها أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم، دون تقييد ذلك بمنقول أو عقار. وروى فيها كذلك : قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم : ربة أو حائط، لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك. فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به. وروى أيضا أنه ﷺ قال : «الشفعة لشريك لم يقاسم» وروى عنه أيضا أنه ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة. واختلاف هذه الروايات بالإطلاق والتقييد يرجع إلى ما فهمه أصحابه ﷺ من قضائه، فبعضهم ظن أنه مقيد فروى الحادثة مقيدة وبعضهم لم يره مقيدا وإنما كانت واقعة حال فروى من غير قيد، وإذا فرض وكانت الروايات متعددة بسبب تعدد الحوادث فإن القضاء بالشفعة في هذه الحوادث على اختلافها يدل على عدم التقييد، وأن الشفعة تثبت في القدر المشترك بين هذه الحوادث، وهو الوصف

الذى يجمعها كلها، وعلى ذلك يكون التقييد فى بعض الروايات والإطلاق فى بعضها نتيجة لاختلاف الرواة فى الفهم. وكذلك ما روى فيها من إثبات الشفعة للجار مطلقا، وما روى من إثباتها له إذا كان شريكا فى الطريق. وعن هذا الاختلاف اختلفت الأحكام، فمن الفقهاء من أثبتها فى العقار والمنقول، ومنهم من أثبتها فى العقار فقط، ومنهم من أثبتها للجار إذا كان الطريق واحدا، ومنهم من أثبتها للجار مطلقا. والحنفية على أنها تثبت للشريك وللجار مطلقا. والمالكية والشافعية والحنابلة على أنها لا تثبت إلا للشريك فى العقار، وأهل الظاهر وبعض السلف على أنها تثبت فى العقار والمنقول جميعا. وبعض الفقهاء على أنها إنما تثبت للجار إذا كان شريكا فى الطريق.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روى فى زواج البكر والثيب البالغين. فقد روى فى ذلك الروايات الآتية :

١ - ما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن. قالوا: يا رسول الله، وكيف إذن؟ قال : أن تسكت.

٢ - وروى أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال : «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها»

٣ - وروى أيضا أنه ﷺ قال : «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها».

٤ - وروى أيضا أنه ﷺ قال : «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها فى نفسها، وإذنها صماتها».

٥ - وروى عنه أيضا أنه ﷺ قال : «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يزوجه أبوها».

بينت هذه الروايات حكم تزويج البكر، فجاء فى الروايات الأربع الأولى ما يدل على طلب استئذان البكر قبل أن تزوج، وأن إذنها يكون بسكوتها وإنما تستأذن البالغ، إذ الصغيرة لا رأى لها. وإذن يكون المراد بالبكر البالغ، ويكون استئذانها

واجبا يدلل الحصر فى الرواية الأولى، وليس يطلب الإذن إلا ليكون العمل على وفقه، وإلا كان طلب الاستئذان عبثا. وعلى هذا تحمل الرواية الخامسة، فلا يزوجها الأب إلا بعد استئذنها حملا للمطلق على المقيد، وعلى ذلك يكون الحكم المستفاد من هذه الروايات بالنسبة للبكر البالغ أنها لا تزوج إلا بعد استئذنها، وأن إذنها كما يكون بالإفصاح يكون بالسكوت، لأنه إذا دل السكوت على رضاها كان الإفصاح أقوى دلالة. وبهذا أخذ الحنفية، فذهبوا إلى أن تزويج البكر البالغ من غير إذن منها سابق موقوف على رضاها. وأن من له الولاية عليها إذا استأذنها فسكتت كان سكوتها إذنا. أبا كان الولي أم عاصبا غيره، وإلى هذا ذهب الأوزاعي والثورى وأبو عبيد وابن المنذر. ويؤيد هذا ما رواه أبو داود عن ابن عباس أن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباهما زوجها وهى كارهة، فخيرها رسول الله ﷺ، وهى رواية عن أحمد.

وخالف فى ذلك الشافعية فقالوا إذا كان الذى يزوج البكر البالغ أباهما أو جداهما كان تزويجه إياها نافذا عليها رضيت أم كرهت، وإن كان غيرهما لم يزوجها إلا برضاها، واستندوا فى ذلك إلى الرواية الخامسة، إذ جاء فيها «والبكر يزوجها أبوها» من غير اشتراط استئذنها، والجد أب، وطلب الاستئذان فى باقى الروايات جاء على سبيل الاستحباب والندب لا على سبيل الوجوب والإلزام، إذ لو كان واجبا لم يكن بين الثيب البالغ والبكر البالغ فرق، وكانت فى الحكم سواء، وذلك لا يتفق مع ما جاء فى الروايات الخمس من اختصاص كل من الثيب والبكر بحكم والمقابلة بينهما فى ذلك، إذ يدل هذا الصنيع على أنهما مختلفتان حكما، وإلا ما فرق بينهما وجعل لكل منهما حكما، وإذا كان المتفق عليه أن الثيب البالغ لا تزوج إلا بعد استثمارها وإذنها كما يستفاد ذلك من الروايات الخمس المذكورة، وهو مذهب الجمهور والفقهاء؛ فإن حكم البكر يخالف ذلك، ويكون تزويجها غير متوقف على طلب إذنها. والروايات إنما جاءت فى تزويج الأب لا فى تزويج غيره من الأولياء، بدليل التصريح به فى الروايتين الرابعة والخامسة، وذلك ما ذهب إليه جمهور المالكية والحنابلة وهو قول إسحق وابن أبى ليلى.

وكذلك خالف بعض الشافعية فى الاكتفاء بسكوت البكر واعتباره رضا، إذ قالوا أن ذلك إنما يكون عند استئذان الأب أو الجد؛ لأن الحياء عادة منهما. أما

عند استئذان غيرهما من الأولياء فلا بد من الإفصاح بالنطق. ويؤيدون رأيهم بما جاء في الرواية الرابعة إذ نص فيها على أن البكر يستأذنها أبوها وإذنها صمتها.

وقد ينقض دليل الشافعية بأن الفصل بين الثيب والبكر والخلاف بينهما في الحكم من ناحية اعتبار السكوت إذنا فهو في البكر معتبر وفي الثيب غير معتبر، ولا بد من إفصاحها، فكان ذلك سبب إيراد كل منهما بحكم وليس سببه إجبار البكر دون الثيب.

أما الثيب فقد جاء حكمها في صدر هذه الروايات، وقد عبر عنها تارة بالثيب وتارة بالأيام، ويرى الجمهور أنها لا تزوج نفسها، لحديث: لا نکاح إلا بولي، وإنما يزوجها وليها. ويجب عليه أن يستأذنها أو يستأمرها. ولا بد من إفصاحها بالنطق عن رغبتها. ويقولون - كما قدمنا - إن الروايات فرقت بين الثيب والبكر في الحكم فذكرت أن الثيب لا تنكح حتى تستأمر، وأنها أحق بنفسها من وليها، وأن البكر لا يزوجها أبوها حتى يستأذنها، وإذنها صمتها وليس يطلب منهما رأى إلا بعد بلوغهما، وليس يتحقق الفرق بينهما إلا إذا كان رأى الثيب قاطعا وكان أولى من رأى وليها، ولذلك جعلها الرسول أحق بنفسها من وليها، وعبر في جانبها بالاستئثار الذي هو أقرب من الاستئذان، وتأييد ذلك بحديث الخنساء السابق الذكر. أما رأى البكر فهو لاستطلاع رغبتها استحبابا تطيبا لخاطرها مثله في قوله ﷺ: **آمروا النساء في بناتهن.**

وخالف في ذلك الحنفية فذهبوا إلى أن الرواية الأولى تدل على وجوب استئذان كل من الثيب والبكر البالغين، والروايات الأخرى تدل على أن لكل من الولي والثيب الحق في كل ما يتعلق بزواجها، وأن حقها مقدم على حق وليها، كما جاء في الأثر: ليس للولي مع الثيب أمر. وما يتعلق بذلك مباشرة العقد فتكون هي أولى بمباشرته منه. فدل ذلك على أن لها الأولوية في عقد العقد عند النزاع؛ إذ لا يصدق أنها أولى منه إذا كان إليه وحده حق مباشرة زواجها، وكان له بسبب ذلك أن يحول بينها وبين الزواج.

ومن هذا كله يظهر ما كان لاختلاف الروايات من أثر في اختلاف الفقهاء في

بعض الأحكام، وأن ذلك الاختلاف فى الأداء يرجع إلى ما استقر فى نفوسهم من معان، إذ قد أجزت لهم الرواية بالمعنى متى كانوا على علم وضبط وفهم لما شاهدوه أو سمعوه. وكان اهتمام كثير منهم إنما يرجع إلى رموس المعانى دون نظر إلى الاعتبار التى يعرفها المتعمقون من أهل العربية متأثرين بعرفهم ومألوفهم فى أدائهم وأساليبهم، وقد يكون اختلافهم فى ذلك سببا لاختلافهم فى الأداء مع اتفاقهم على المعنى وإن ترتب على ذلك اختلاف غيرهم فى الفهم بسبب ذلك.

هذا وقد يرجع اختلاف الفقهاء فى فهم النص إلى اختلافهم فى ملاحظة تركيبه وتأليفه والغرض منه، وذلك كاختلافهم فى فهم آية الوضوء ودلالاتها على وجوب ترتيب غسل الأعضاء، وهى قوله تعالى : «**بأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين**»، فإن العطف فيها بالواو، وهى لا تفيد ترتيبا باتفاق. ولهذا يرى فريق من الفقهاء أن الترتيب فى أركان الوضوء غير واجب وأن الغرض هو غسل ما أوجب الله غسله، ومسح ما أوجب مسحه، وسواء فى ذلك أن يقدم المسح على الغسل أو أن يقدم غسل الأيدي على غسل الوجه، وإلى هذا ذهب الحنفية ومن ذهب مذهبهم.

وذهب الشافعية ومن رأى رأيهم إلى أن الآية تفيد وجوب الترتيب بين الأعضاء كما ذكرت فيها، وذلك بسياق الآية ونظم تأليفها وتركيبها، ففيها اغسلوا وجوهكم وامسحوا برءوسكم، وهما نظيران فى الوزن متمائلان فى النطق، وتقتضى الفصاحة والبلاغة وحلاوة النظم أن يكونا متجاورين ولكن فصل بينهما بالأيدي وهى تختلف عنهما وزنا وجرسا. وفى الآية أيضا : «**وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين**» وهما نظيران على الوضع الذى بينا. وحلاوة النظم وانسجامه يقضيان بتجاورهما، ولكن فصل بينهما وهما مغسولان بما طلب مسحه فالعدول عما تقتضى به البلاغة وحلاوة النظم وحسن الانسجام لا يكون إلا لحكمة فوق ذلك، وهى إفادة الترتيب بين هذه الأفعال، إذ ليس من البلاغة فى شئ أن تقول رأيت زيدا ودخلت الحمام وعمرا. فانظر كيف كان

اختلافهم في النظر إلى التركيب ووضعه سببا لاختلافهم في حكم الوضوء بلا ترتيب فقال بعضهم جائز صحيح، وقال بعضهم غير صحيح.

وقد يرجع اختلافهم في فهم النص إلى مطلق الوزن والتقدير، ومثال ذلك اختلافهم في قوله تعالى ﴿أَوْ يَعْفو الذى بيده عقدة النكاح﴾ من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمْوهن مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوهُنَّ أَوْ يَعْفُو الذى بيده عقدة النكاح﴾ دلت الآية على أن المطلقات قبل الدخول إذا فرض لهن مهر استحققن نصفه فقط إلا أن يعفون فيتنازلن عنه كله أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح. ولكنهم اختلفوا في المراد بمن في يده عقدة النكاح، ذهب فريق من الفقهاء إلى أن المراد به الأزواج، ويكون المعنى إلا أن يعفو الزوج عما يستحقه من ذلك فيترك المهر كله للمطلقة. ويؤيد ذلك ما رواه الدارقطنى عن جبير بن مطعم أنه تزوج امرأة من بنى نصر، فطلقها قبل أن يدخل بها، فأرسل إليها بالصدقة كاملا وقال: إنا أحق بالعفء منها وتلا الآية. وتأول قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفو الذى بيده عقدة النكاح﴾ يعنى نفسه، واختار هذا التفسير أبو حنيفة والشافعى فلا يريان لولى الزوجة سبيلا على شىء من صداقها. وذهب فريق آخر إلى أن المراد بمن في يده عقدة النكاح ولى الزوجة. وهو قول إبراهيم وعلقمة والحسن وعكرمة وطاووس وعطاء وربيعة وابن شهاب والشعبى ومالك وغيرهم، فجوزوا للأب أن يعفو عن نصف صداق ابنته البكر إذا طلقت قبل الدخول بها سواء أبلغت المحيض أم لم تبلغ، ولا يرجع بشىء منه على أبيها، وقال إن سياق النظم يدل على ذلك، فقد خاطب الأزواج بقوله: وَإِنْ طَلَقْتُمْوهنَّ وَبِمَا بَعْدَهُ، ثم ذكر الزوجات فقال: إِلَّا أَنْ يَعْفُوهُنَّ، ثم قال أَوْ يَعْفو الذى بيده عقدة النكاح، فهو كلام فى ثالث وهو ولى الزوجة، وليس للأزواج جميعا، ويكفى ثلاثة من كل نوع لتحقيق معنى الجمع، إذ المراد به الجنس لاستحالة إرادة الاستغراق.

ومذهب الحنفية هو ما ذهب إليه ابن عباس فى فهم الآية إذ قال: فى أى صنف وَضَعْتَ الصَّدَقَةَ أَجْزَأَكَ ذَلِكَ، ويؤيد ذلك أنها شرعت لسد الحاجة،

والحاجة قد تكون فى واحد، وقد تكون فى أكثر، وقد تكون فى صنف منها، وقد تكون فى أكثر، فعلى أى وضع وضعت الصدقة تحققت الحكمة، وذلك ما يدل عليه قول الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن : يا معاذ، أعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم لترد على فقرائهم. فلم يذكر لمعاذ إلا صنفا واحدا هو الفقراء.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى فى سورة الطلاق : ﴿فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله﴾ فإن الله سبحانه وتعالى يخاطب بها الأزواج، ويجعل لهم الخيار إذا بلغت المطلقات أجلهن فى أن يمسكوهن أو يفارقوهن، والمعنى : إذا قاربن انقضاء العدة كان لهن الخيرة فى ذلك من غير قصد إلى المضارة بالمراجعة، ثم أمرهم أن يشهدوا ذوى عدل على ذلك، وقد رأى فريق من الفقهاء أن الأمر بالإشهاد فى الآية يرجع إلى الفرقة والمراد بها الطلاق، ورأى آخرون أنه يرجع إلى المراجعة فقط، وآخرون أنه راجع إليهما جميعا، فاختلفت بسبب ذلك مذاهبهم. فذهب أبو حنيفة ومالك إلى أنه راجع إليهما جميعا وأنه للندب مثله قوله تعالى : ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وذلك خشية الجحود، وعلى هذا أكثر العلماء. وذهب الشافعى وأحمد فى أحد قولين لهما أنه راجع إلى المراجعة، وأنه للوجوب وأن الإشهاد لذلك شرط فيها فلا تصح بدونه، وإليه ذهب الناصر من الزيدية.

ويقول الحنفية : إن المراد بالفرقة فى الآية ترك الزوجة إلى أن تنقضى عدتها من غير مراجعة، وليس يتوقف تركها على الإشهاد، لأنه انصراف عن مراجعتها طيلة العدة، ومثل ذلك لا يشهد عليه عادة لطول وقته، وإذا كان الأمر كذلك وقد جمع بين الفرقة والمراجعة فإن الجمع بينهما يقتضى التسوية بينهما فى الحكم، فلا يكون الإشهاد شرطا فى كليهما.

وقد يرجع اختلافهم فى فهم النص إلى اختلافهم فى الغرض المقصود من ذكر لفظ فيه : أيراد به ظاهره، أم يراد به ما يحقق الغرض والحكمة التى من أجلها شرع الحكم الذى جاء به النص؟

ومن ذلك اختلافهم فى فهم قوله ﷺ : «فى أربعين شاة شاة» أذكرت الشاة على أنها واجبة بعينها، أم ذكرت لتقدير الواجب فقط وأن المراد شاة أو قيمتها..

وكذلك اختلافهم فيما روى عن رسول الله ﷺ : من أنه فرض زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو صاعا من شعير : أو واجب بذلك إخراج صاع من تمر أو صاع من شعير لا من غيرهما، أم أراد بذلك تقدير الواجب وأنه صاع من تمر أو صاع من شعير أو قيمتهما.

وهكذا اختلفوا فى كل ما جاء النص بوجوب إخراجه من الصدقات الواجبة والكفارات والندور : أمجزى قيمة ما نص عليه، أم يجب إخراجه بعينه؟.

ذهب فريق من الفقهاء إلى أن ذلك إنما هو للتقدير فقط، ويجزئ إخراج القيمة، ومن هؤلاء الحنفية. وذهب فريق آخر إلى أن الواجب إخراج ما نص عليه الشارع، ولا يجزئ إخراج قيمته، كما هو الحكم فى الضحايا وما وجب من هدى.

احتج الأولون بأن غرض الشارع من إيجاب هذا الواجب إنما هو سد خلة الفقير وإيصال الرزق إليه مع ابتلاء المكلف بالامثال، وليس هذا الغرض محلا للخلاف، فكان الأمر بإخراج ما عينه الشارع ملاحظا فيه الغرض، وملاحظته تبطل التعيين، وتظهر أن المراد هو التقدير والمالية، وفى تحقيق هذا المراد تحقيق الغرض المقصود من الواجب على أتم وجه وأكمل وضع، إذ فى القيمة سبيل إلى تحصيل كل حاجات الفقير على اختلافها، فكان اختلافها أظهر فى تحقيق المشروع وليس يقصد الشارع إلا هذا، فوجب حمل النص عليه.

واحتج الآخرون بأن القول بذلك ينتهى إلى إبطال النص بالتعليل، وذلك غير جائز، ورد بأن هذا ليس فيه إبطال النص، وإنما هو بيان للمراد من النص، وليس فى تحقيق المراد منه بعد بيانه إبطال له، ويدل على ذلك أن صدقة الفطر مثلا ورد فيها أنه يجب إخراجها من تمر أو شعير، وورد كذلك أنه يجب إخراجها من طعام، وأخرجها أصحاب رسول الله ﷺ من بر وأقط وسلت وغير ذلك من الأطعمة، وفى إخراجها من كل ما كانوا يطعمون دليل على أن الغرض هو سد

الحاجة ليس إلا . وليس الأمر في ذلك كالأمر في الضحايا؛ إذ الأمر في الضحايا للتعبد بإراقة الدم، فلا تجزئ لذلك القيمة لخلوها من إراقة الدم .

ومن هذا النوع الاختلاف في المراد من إيجاب إطعام ستين مسكينا في بعض الكفارات، أذلك واجب على وضعه هذا فلا يجزئ خلافه، أم المراد به التقدير فيجزئ إطعام عشرة مساكين ستة أيام، أو مسكين ستين يوما؟ ذهب الحنفية إلى أن الغرض التقدير فيجزئه إطعام فقير ستين يوما، وخالفهم بعض الفقهاء فقالوا لا يجزئ إلا إطعام ستين مسكينا؛ لأنه أضاف الإطعام إليهم، فلا يتحقق الواجب بإطعام من هم أقل عددا .

وهكذا نرى أن اختلاف الفقهاء في كثير من الأحكام يرجع إلى ما بيناه من الأسباب .