الفرق بين قاعدةِ النهي الخاص والنهي العام

تعريف النهي في المصطلح: اقتضاءُ الكف عن الشيء.

والنهيان لهما أقسامٌ ثلاثةٌ:

القِسمُ الأول: أن يقع بينهما تضادٌّ ومنافاةٌ. مثال ذلك: ما يعلم من قول الله تبارك وتعالى: ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة:٥].

وحديث أنس بن مالك: «**أمرت أن أقاتل المشركين**» وما يفيده قول الرسول ﷺ: «**نهى الرسول ❖ عن قتل النساء والولدان**»[1].

«**لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا امرأة**» فحصل تعارض في قتل النساء والأطفال بين الحديثين العام والخاص، وبين عموم الآية الكريمة وخصوص الحديث، فيقدم الخاص على العام عند الحنابلة والمالكية وأصحاب الرأي، وقال الشافعي وابن المنذر بجواز قتل الشيوخ معتمداً على حديث آخر وهو: «**اقتلوا الشيوخ**» ذكره أبو داود في سننه، ويعمل بالعام فيما تبقى من الأفراد، فيكون الحديث العام مخصوصاً ، فيقتل الرجال دون النساء، فيقدم الخاص على العام في الخصوص المتعارض، وقول الشافعي هنا مرجوح؛ لأنه تمسك بالعموم وترك العمل بالنص الخاص. وقد يكون له عذر في ذلك بأن النص الخاص لم يصله. ولو علم به لقدَّمه، بحسب القاعدة الأصولية في تقديم الخاص على العام عند جميع العلماء.

القسم الثاني: ألَّا يَحْصُلَ تضادٌّ بين العام والخاص، وألَّا يكونَ لأحدهما سببٌ يختص به دونَ الآخر.

مثال ذلك: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ جزء من الآية، رقم ٣٣ وقول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء:٣١].

﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء:٣٣]

فلم يَحْصُل تعارضٌ بين الحُكمين ولا بينَ النصين الكريمين، ولذلك ينبغي العملُ بهما جميعاً وتطبيقُهما معاً، كلُّ آيةٍ في موضعها، والآيتانِ في النهي، ولم يرد أمرٌ

---

(١) رواه أبو داود ٢٦٧٢-س٣٨٦.

ينافيٌ أحدَ الحكمين. والقاعدةُ عند العلماء أن جزء الشيء لا ينافي الشيءَ إذا وردا في سياقِ النهي أو الأمر أو الخبر.

القسمُ الثالثُ: ألّا يقعَ بينهما تضادٌّ ولا منافاةٌ، ولكن يكونُ لأحدِهِمَا مناسبةٌ تخصُّهُ:

وفيه مسائلُ:

المسألةُ الأولى:

ما يفيدُهُ قول الله تبارك وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة:٣] من تحريم لتلك الخبائث والأشياءِ المذكورة. والآيةُ الكريمةُ تفيدُ الحكمَ على جهةِ العُموم، فتشمل عمومَ الأزمنةِ والأمكنة، وقد ورد نص قرآني كريم يُفيدُ تحريم قتل الصيد، وهو قول الله تبارك وتعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [المائدة:٩٥] فعليه جزاءٌ مماثل.

وقول الله تبارك وتعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [المائدة:٩٦] فالآيةُ الكريمةُ تُفيدُ أن صَيْدَ المُحْرِمِ غيرُ جائز ولا يَحِلُّ له أن يذبَحَهُ، وإن صيدَ من أجله لا يجوز له أن يأكلَهُ. وهو قولُ مالكٍ والشافعي والحنابلة. وقال أبو حنيفة: له أن يأكلَهُ. واستند إلى قول الرسول ﷺ في حديث أبي قَتادةَ: «**هل منكم احدٌ أمَرَهُ أو أشارَ إليه بشيء؟**» قالوا: لا. قال: «**فكلوا ما بقي من لحمها**» [في حمار الوحش].

قال العلماء: إذا ذبح المُحْرِمُ الصيدَ صارَ ميتةً يَحرُمُ أكلُهُ على جميع الناس. وهذا قولُ مالكٍ والشافعي والحنابلةِ وأصحابِ الرأي.

وحُكي عن الشافعي في القديمِ أنه يحلُّ لغيره الأكلُ منه، لأنَّ المُحْرِمَ يجوز له أن يذبح الأنعامَ الأهليةَ وَحُرِّمتْ عليه الوحشيةُ، فإذا جاز له ذبحُ الأهلي جاز له ذبحُ الصيد ليأكلَه غيرُ المحرم كالحلال.

واستدل الجمهور على تحريم ذبيحته بوجود الفرق بين الصيدِ وسائر الحيوانات الأهلية، فإنه لا يحرمُ عليه ذبحها، وكذلك حكمُ تحريمِ ذبحِ الصيدِ لمن كان حلالاً وهو في مكة.

فالنهيُ متجه إلى الأفعال.

ويترتب على تلك الأحكامِ الشرعيةِ **المسألة الآتية:**

فإنه إذا اضطر المُحْرِمُ للأكل ووجدَ ميتةً أو صيداً، فما الذي يجوز له أن يأكله؟ قال الإمام مالكٌ والشافعيُ والحنابلةُ: يأكل من الميتةِ ويتركُ الصيدَ.

وهذا القول مبني على أنه إذا ذبح الصيدَ كان ميتةً فيساوي الميتةَ في التحريم، ويمتاز الصيدُ عنها بإيجاب الجزاء وما يتعلق بذلك من مخالفته لمحظورات الإحرام، ولخروجه عما ينبغي أن يلتزمَ به من أعمالٍ وعما ينبغي أن يجتنبَهُ أثناءَ الإحرامِ.

فلذلك كان أكلُ الميتة أولى.

قال القرافي ـ رحمه الله تعالى ـ : إن تحريم الصيد له مناسبةٌ بالإحرام، ومفسدتُهُ التي بُنيَ عليها النهي إنما هي في الإحرام، وأما مَفْسَدةُ أكل الميتةِ، فذلك أمرٌ عامٌّ ليس لها مناسبة خاصة، فلا تتعلقُ بالإحرام لذاته، والحكمُ المناسبُ إذا كان لأمر عام وهو كونُها ميتةً لا يكون بينها وبين الإحرام منافاةٌ ولا ارتباطٌ، فيكون المنافي الأخصُّ للإحرام أولى بالاجتناب.

وقد أراد بهذا القول أن اجتنابَ المُحَرَّمِ لمناسبةٍ خاصةٍ أولى باجتنابِ المُحَرَّم للعام الذي ليس له مناسبةٌ خاصة.

فالميتة محرمة على العموم في جميع الأوقات، وأكلُ الصيدِ الذي اصطادَهُ المُحْرِمُ وذبحَهُ مُحَرَّمٌ لمناسبةِ الإحرام، ولكنّ حُرْمَتَهُ أشدُّ من حُرْمَةِ الميتة؛ لترتب الجزاء عليه ولمراعاة كونه مُحْرِماً. وقد وقع في حال الاضطرار فتُقَدمُ المَفْسَدَةُ التي ليس لها مناسبةٌ خاصةٌ على المفسدةِ التي لها مناسبةٌ خاصة، حفظاً على حياته وكيلا يرتكبَ أشدَّ المفسدتين، فيدفعُ المفسدةَ الأكثرَ بارتكابِ الأقل.

ومع ذلك فقد قَالَ ابنُ قُدامةَ: إن لم تَطِبْ نفسُ المُحْرِمِ بأكل الميتة فله أنْ يأكُلَ الصيدَ، ويُحكمُ بهذه الواقعةِ كما يُحكم على المضطرِ الذي لم يجد ما يدفع عنه

المخمصة إلا بالصيد[1]. ولكنهُ يفديه بما يساويه في الشكل، ففي الظبي شاةٌ وفي النعامة بدنةٌ.

المسألة الثانية: إذا لم يجد المصلي ما يستره إلا الحريرَ والنَّجسَ، فيلبس الحرير.

وهذه المسألةُ مبنيةٌ على الأمور الآتية:

الأمرُ الأولُ: أن طهارةَ الثوبِ والمكانِ من شروطِ الصلاة عند جميع الأئمة العلماء: الحنابلة والشافعية والمالكية وأصحاب الرأي. لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر :٤] ولحديث أمّ قيسٍ بنتِ محْصَنٍ قالت: سألت النبيَّ ﷺ عن دم الحيض يكون في الثوب؟ قال: «**حُكِّيه بِضِلْعٍ واغسليه بماء وسِدْرٍ**»[2].

ولحديثِ أسماءَ بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: سَمِعْتُ امرأةً تَسْألُ رسولَ الله ﷺ: كيف تصنع إحدانا بثوبها إذا رأت الطُّهْرَ أتصلي فيه؟

قال: «**تنظرُ فإنْ رأت فيه دَماً، فلتقرصْهُ بشيء من ماءٍ، وَلْتَنْضَحْ ما لم ترَ وتصلي فيه**»[3]

فالطهارةُ شرطٌ للصلاة وينبغي أن تتحققَ في الثوبِ والمكانِ والبَدَنِ.

الأمرُ الثاني: وجوبُ سَتْرِ العورةِ، وعورةُ الرجل من السرة إلى تحت الرُّكْبَتَيْنِ.

أما المرأةُ فكلها عورةٌ ما عدا وجهها وكفَّيها في الصلاة. قال ابنُ قدامةَ: لا يختلف المذهبُ في أنه يجوز للمرأةِ كشفُ وجهها في الصلاة، ولا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم، وأنهُ ليس لها كشفُ ما عدا وجهها وكفيها، وفي الكفين روايتان:

الأولى عند الحنابلة: يجوز لها الكشفُ، وهو قولُ مالكٍ والشافعي؛ لأنَّ ابنَ عباسٍ قال في قول الله ﷻ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور:٣١] قال: الوجهُ والكفانِ.

الروايةُ الثانيةُ: هما من العورة ويجب سترُهما في الصلاةِ. وهو قولُ الخِرَقي. ويُستحبُّ للمرأةِ أن تُصليَ في دِرْعٍ، وهو الثوب أو القميصِ ويكونُ ساتراً يُغطي

---

(١)المغني ١٤٤/٥ .

(٢) رواه أبو داود (٣٦٣).

(٣) رواهُ أبو داودَ برقم ٣٦٠ ص٦٤.

قدميها مع الخمارِ، وهو غِطاءُ الرأس، ومع الجلبابِ أو العباءةِ. والواجب من ذلك: أن تلْبَسَ الدِّرْعَ والخمارَ؛ لما روت أمُّ سلمة رضي الله عنها أنها سألت رسولَ الله ﷺ :أتصلي المرأةُ في درْعٍ وخِمارٍ ليس عليها إزار؟ قال: «نعم، **إذا كان الدرْعُ سابغاً يُغطي ظُهُورَ قدميها**»[1] .

ويُكْرَهُ أن تَنْتَقِبَ في الصلاةِ أو أن تضعَ البُرْقُعَ، ويجب أن تسترَ قدميْهَا .

والمسألةُ القائمةُ على الأمرين السابقين الصلاةُ في الثوب الساتر. فإن لم يجد المصلي سوى ثوبين أحدُهما نَجِسٌ والآخرُ حريرٌ، فقد قال العلماءُ: إنه يَلْبَسُ الثوبَ الحريرَ ويتركُ الثوبَ النجسَ؛ لأنَّ مفسدةَ النجاسة خاصةٌ بالصلاة، أما مفسدةُ الحرير فليست متعلقةً بالصلاة، ولا منافاةَ بَيْنَ لباسِ الحرير والصلاة، لأنَّ النهي عن لبْس الحرير نهيٌ عامٌّ في جميع الأوقات للرجال، ولم يكن النَّهيُ عن لبْسه خاصاً بأداء الصلاة. لما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن نبي الله ﷺ أخذ حريراً فجعله في يمينه وأخذَ ذَهَبَاً فجعلهُ في شماله ثم قال: «**إنَّ هذين حرامٌ على ذكور أمتي**» وروي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**حُرِّم لباسُ الحرير والذهب على ذكور أمتي وأُحل لإناثهم**» قال الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ صحيح [2].

وإنْ أوردَ إنسانٌ سؤالاً: وهو أنَّ الشيءَ المُحرَّمَ في جميعِ الأحوالِ تكونُ مَفْسَدَتُهُ أعمّ، والشيءُ المحُرّمُ لأمر خاص تكونُ مفسدتُهُ أقلَّ؛ لأنها لا تَثبتُ إلا في الحالِ الخاص.

وهذا يَدُلُّ على أنَّ اعتناءَ صاحبِ التشريع بما تَعُمُّ مفسدتُهُ في جميعِ الأحوالِ أقوى وأنَّ المفسدةَ أعظمُ.

فلم قَدَّمْتَ العملَ بما كانت مَفْسَدَتُه أخصَّ وفي حالة واحدةٍ على ما كانت مفسدتُهُ أعمَّ وأشمل؟

ومن القواعد المقررة عند العلماء أنه إذا تعارضتْ مفسدةٌ كبيرةٌ مع مفسدةٍ أقلَّ، قُدِّمَ العملُ الذي تنجم عنه المفسدةُ الأكبرُ.

---

(١) رواه أبو داود برقم ٦٤٠ ص١٠٣.

(٢) رواه الترمذي (١٧٧٤) ص١٣٢ ج٣.

وبذلك تنْدَفِعُ المفسدةُ الأعظمُ بفعل ما يلزمُ منهُ مفسدةٌ أقلُّ.

أجاب القرافي عن ذلك بما معناه: أن منع المفسدة الأكبر بفعل ما يلزم منه المفسدةُ الأقلُّ قاعدةٌ صحيحةٌ عِنْدَ العُلماءِ، ولكنْ فيما لو تعارضت الحقائقُ أو تعارض الأمران ولم يكن لأحدهما مناسبةٌ خاصةٌ، أما إذا وجدت المناسبةُ الخاصة فإنها تراعى، ولبْسُ النجاسة في الصلاةِ محظورٌ شرعاً، وينبغي اجتنابُهُ إذا وجدَ الثّوْبَ الطاهرَ وإن كان حريراً.

فالمناسَبَةُ المرتبطةُ بالحال المُعَيَّنِ تراعى وينظر إلى العمومِ والخُصوصِ من هذه الجهة الخاصة.

أما إذا لم يتعلقْ أحدهما بالصلاة، فيراعى ما فيه مفسدةٌ عامةٌ فيُجتنبُ، وما يؤدي إلى المفسدةِ الأقل فيُعْمَلُ بهِ عندما لا يقع التعارض بين العام والخاص.

الفرق بين الإذن العام من صاحب الشرع في التصرفاتِ وإذن المالك الآدمي في التصرفات، فالأول لا يُسقط الضمان والثاني يُسْقِطُهُ

والسببُ في ذلك أنَّ اللهَ تبارك وتعالى قد منح عبادَه حقّ التملك والتصرف بما يمتلكون ضمنَ الأحكامِ المُقَرّرَةِ شرعاً. وجعل لتصرفاتهم فيما يمتلكون أسساً هي:

أولاً: لا تنتقلُ ملْكيةٌ من شخصٍ إلى آخرَ إلا برضاهم وَوفْقَ رغباتِهم وعُقودِهم.

ثانياً: لا يصحُّ إبراءُ ذِمةٍ منْ حَق الآدميين إلا بموافقة صاحبِ الحق ورضاه.

ثالثاً: لا يسقط الضمانُ على من أتلف مال غيره إلا بإسقاط صاحبِ المال أو موافقته.

رابعاً: لا يجوزُ لأحدٍ أنْ يتصرفَ بمالِ غيره إلا بإذن صاحبِ المال بذلك.

خامساً: أما حقُّ الله تبارك وتعالى الخالصُ لهُ فلا يمتلك أحد من العباد إسقاطَهُ أو الإبراءَ منهُ، لأنَّ مَرْجِعَهُ إلى صاحب التشريع.

ويتضحُ الفرقُ بين حقِّ الله تبارك وتعالى وحق العباد فيما يمتلكون بالمسائل الآتية:

المسألة الأولى: الوديعة:

والوديعةُ عندَ الفُقَهاءِ المالُ الذي يُتركُ عند المودَعِ لحفظه ورده عند مطالبة صاحبه.

وقَبُولُ الوديعة مستحبٌّ لمن يَعْلَمُ منْ نفسِه الأمانةَ؛ لأنَّ في ذلك قضاءً لحاجةِ المُسْلمينَ ومعاونتهم على البر والتقوى.

والوديعةُ أمانةٌ، لا يضمنها المودَع إذا تَلِفَتْ عندَهُ منْ غيرِ تعدٍّ منهُ، وهذا قولُ الحنابلةِ والإمامِ أبي حنيفةَ وأصحابِه والإمامِ مالكٍ والشافعي رحمهم الله تعالى ، وللإمامِ أحمد رحمهُ اللهُ تعالى روايةٌ أخرى، وهي إنْ ذهبتْ الوديعةُ من بين مال المودَع ضَمِنَها.

قال القاضي أبو يعلى: والروايةُ الأولى أصحُّ، وقد روى عَمْرو بنُ شعيبٍ عن أبيهِ عن جَدِّهِ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**ليس على المستودَع ضمانٌ**».

وإذا اشترطَ صاحبُ الوديعةِ على المودَعِ الضمانَ فقبلَهُ وقال: أنا أضمنُ ذلك، فإنه لا يضمن. وهذا قولُ الإمامِ أحمدَ بنِ حنبل.

لأن شرطَ الضمانِ مالمْ يوجدْ سَبَبُهُ، فلا يَضْمَنُهُ، فلا يَلْزَمُهُ.

وبناءً على ما سَلَفَ إذا نقل المُوْدَعُ الوديعَةَ من مكانٍ إلى آخرَ لمصْلحةِ حِفْظِها فَتَلِفَتْ، فلا يَضْمَنُ ذلك.

أما لو سقط عليها شيءٌ كان في يده، فإنه يَضْمنُ الوديعة؛ لأن صاحِبَها لم يأذنْ له في ذلك، والفِعْلُ غيرُ المأذونِ به مضمونٌ. فإن سَأَلَ أحدُ الناسِ سؤالاً في ذلك وقال: إنَّ صَاحِبَ الوديعَةِ لم يأذنْ لهُ، ولكنَّ اللهَ تباركَ وتَعالى أذنَ لصاحبِ الدار أن يتصرّفَ في دارِهِ بما يَشَاءُ، فوجدَ الإذْنَ ممن هو أعظمُ مِنْ صاحبِ الوَديعَةِ، فلم كان ضامناً؟

فالإجابة عن ذلك كما ذكرها القرافي:

إنَّ الإذنَ العام الشرعيّ لا يُسْقِطُ الضَّمَانَ، وإنما يُسْقِطُهُ الإذنُ الخاصُّ، وهو إذْنُ صاحبِ الوَديعَةِ.

المسألةُ الثانيةُ: العاريَّةُ: وقد عرَّفها الفقهاء بأنها إباحة الانتفاع بعينٍ من أعيان المال ثم ردُّها إلى صاحبها.

وقد وردَ عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال في خُطبة الوَدَاعِ : «**العاريَةُ مؤداةٌ، والدين مقضي والمِنْحَةُ مردودةٌ، والزعيمُ غارمٌ**»[1].

ويجب ردُّ العاريّةِ إن كانت باقيةً بغير خلاف عند العُلماء، ويجب ضمانُها إذا تلفت، تعدَّى المستعيرُ أو لم يتعدّ. وهو قولُ الحنابلةِ والإمامِ الشافعي. ودليلهم قول الرسول ﷺ: «عارية مضمونة» وذهب الإمامانِ مالك وأبو حنيفةَ إلى أنها أمانةٌ لا يجب ضمانُها إلا بالتعدي؛ لما روى عمرو بن شعيبٍ عن أبيه عن جده أن النبيَّ ﷺ قال: « **ليس على المستعيرِ غيرِ المغلِ ضمانٌ**».

ويبنى على ما سلف في مذهب مالك: إذا استعار شيئاً فسقط من يدِهِ فانكسر وهلك في العمل المستعار له من غير تعدٍّ ولا عدوانٍ ولا مجاوزةٍ لما جرت به عادةُ الانتفاعِ، فلا ضمانَ عليه؛ لأن من أعارَهُ الشيءَ أذنَ له في التصرف والانتفاع به، فحصل الهلاكُ مِنْ غيرِ تعدٍّ، فلا ضَمَانَ عليه.

---

(١) رواه أبو داود برقم ٣٥٦٥ ص٥١٢ .

أما لو سقط عليها شيء أو كان قد تَلِفَتْ منه بالتعدي، فإنه يضمنها بالاتفاق عند العلماء.

المسألةُ الثالثةُ: أكل الثمار والطعام مما يمتلكه غيرُه بسبب المخمصة جائز شرعاً.

قال الإمام مالكٌ والشافعي في إحدى الروايتين عنه: لهُ أن يأكلَ الطعامَ؛ لأنهُ قادرٌ على الحلالِ، وعليه أن يترُكَ الأكلَ من الميتةِ كما لو بذله له صاحبُهُ.

وخالف في ذلك الحنابلةُ وقالوا: إنّ أكل الميتة منصوص عليه، ومالُ الآدمي مُجْتَهَدٌ فيه، والعدول إلى المنصوصِ عليه أولى، ولأنَّ حقوقَ الله تبارك وتعالى مبنية على التّسَاهُلِ، أما حقوقُ العبادِ فمبناها الشُّحُّ والضِّيْقُ وعدمُ المسامحةِ، ولأنَّ حقّ اللهِ تبارك وتعالى ليس فيه عِوَضٌ؟ أما حقُّ العباد ففيه العِوَضُ والغَرَامةُ.

والراجحُ قولُ الإمام مالك والشافعي، لأن الثمار والطعامَ حلالٌ في ذاتهما، أما الميتة فهي محرمةٌ لذاتِها. وإذا وجدَ الطيبَ من الأكل يجب الامتناع عن المحرم.

وقد ناقش القرافي ما يترتب على هذه المسألة من تعويض صاحب الثمار وصاحب الطعام. ولقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «**إذا أتى أحدُكم على ماشيةٍ فإن كان فيها صاحبها فليستأذنْهُ، فإن أذن فليحلبْ وليشربْ، وإن لم يكن فيها فليُصَوِّتْ ثلاثاً، فإن أجابه أحدٌ فليستأذنه وإن لم يجبْهُ أحدٌ فليحلب وليشرب ولا يحمل**».

ولحديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ: أنه قال: «**إذا أتيت حائط بُستان فنادِ صاحبَ البستان ثلاثاً، فإن أجابك وإلا فكل من غير أن تُفْسِدَ**» المسند.

فقال القرافي: هل يضمن له القيمة أو لا ؟ قولان عند العلماء:

الأول: لا يضمن؛ لأن دفع الثمار والطعام كان واجباً على المالك، والواجب لا يؤخذ له عِوضٌ.

والقول الثاني: يجبُ دَفْعُ العِوضِ، وهو الذي رجحه القرافي فقال: وهو الأظهر، بمعنى أنه الأرجح عند العلماء والأشهر.

واستدل لذلك: أنَّ إذنَ المالك لم يوجد، وإنما وجد إذن صاحب التشريع، وقول المشرع لا يُسقط الضمان، وإنما ينفي الإثم والمؤاخذة بالعِقاب.

ولأن المِلْكَ إذا كان زَوالُهُ مُتَرَدِّداً بين مرتبة عليا ومرتبة دنيا، حمل على المرتبة الأقل استصحاباً للملك، وانتقال الملك بالعوض هو أدنى المراتب، وهو الأقرب للأصل في انتقال التملك من شخص إلى آخر.

الفرق بين عدم علة الإذن أو التحريم وعدم علة غيرهما من العلل

تعريف العلة: لها في اللغة العربية معان:

الأول: المرض. يُقال: عَلَّ يَعِلُّ واعتل، إذا مَرِضَ، ولا أعلك الله، لا أصابك بعلة.

المعنى الآخر: العِلَّةُ: الحدث يَشغَلُ صاحبَهُ عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شُغْلاً ثانياً منعَهُ عن شُغْلِه الأول. وفي حديث عاصم بن ثابت: ما علَّتي وأنا جلْدٌ نابلٌ. أي: ما عذري في ترك الجهاد ومعي أهبةُ القتال؟ فوضع العِلَّةَ موضعَ العُذْرِ.

المعنى الثالث: السبب: وهو ما يوصل إلى الشيء.

وقولهم: على علَّاتِه: أي على كل حال.

التعريف الاصطلاحي: عرفها الجرجاني بقوله: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عنه ومؤثراً فيه.

قال بعض العلماء ـ كما جاء في المسوَّدة ـ : العِلَلُ الشرعيةُ هي أماراتٌ وعلاماتٌ نصبها اللهُ تبارك وتعالى أدلةً على الأحكام.

والتعريف الظاهر للعلة عند علماء الأصول: إنَّها الوصفُ الظاهرُ المنضبط المؤثر في الحكم (الآمدي).

قال القرافي في إظهار الفرق بين عدم علة الإذن أو التحريم وغيرهما من العلل:

إنَّ عدم كل واحدة من هاتين العلتين علةٌ للحكم للآخر بخلاف غيرهما من العلل.

فعدمُ علةِ الإذنِ علةُ التحريم، وعدمُ علةِ التحريمِ علةُ الإذن، وأما عدمُ علةِ الوجوب فلا يلزمُ منها شيءٌ، فقد يكونُ غيرُ الواجب محرماً، وقد يكونُ مباحاً أو مندوباً أو مكروهاً. وكذلك عدم الندب أو الكراهة.

معنى كلامه: لقد أراد أن يُبَيِّنَ الفَرْقَ بينَ انتفاءِ العلة المؤثرة في الحكم وانتفاء العلة غير المؤثرة. وذكر مثالاً لذلك.

هو عدمُ علةِ الإذن دليلٌ على التحريم، فإذا انتفت عِلَّةُ الجوازِ دلَّ ذلك على الحظر، وإذا انتفتْ علةُ الحَظْرِ عاد الأمرُ إلى الجواز الشرعي.

أمَّا إذا انتفت علةُ الوجوب فلا يلزمُ من ذلك حكمٌ معيّنٌ، لأن غيرَ الواجب له دلالاتٌ متعددةٌ، فقد يدل على التحريم، وقد يدل على الإباحة، وقد يدل على الكراهة، وقد يدل على الندب.

ولكن لا يلزم من عدم علة الوجوب حكْمٌ واحدٌ من تلك الأحكامِ الشرعية، وإذا كان الفعْلُ على الإباحة ثم انعدمت علةُ الإذنِ، فيتعيَّنُ التحريمُ. وقد يكونُ على التحريم، فإذا انعدمت علتُه تعيَّنَ الإذنُ، والمراد بالإذن الشرعي أن يصبحَ مباحاً، ويخيرُ المسلمُ بينَ العملِ والتركِ، ولا يعاقب ولا يثاب على الفعل ولا على الترك.

ويترتب على ما سبق بيانه عدد من المسائل منها:

المسألة الأولى:

انتفاءُ علةِ النجاسةِ، وعلة النجاسة هي استقذارُ الشيء وعدمُ قَبُولهِ طبعاً وفِطرةً وعرفاً وشرعاً.

فإذا انتفت تلك العلة عاد الشيءُ إلى طهارته.

والارتباطُ ظاهرٌ بَيْنَ طهارة الشيء وعدم وجودِ علةِ نجاسته. إلا إذا وجد معارض من جهة أخرى عند انعدام العلة.

مثال ذلك: الخمر، فهو نجس وإن كان ليس مُسْتَقْذَراً، وقد حَكَمَ المشرعُ الكريمُ بنجاسته، لأن إبعَادَهُ مطلوبٌ شرعاً.

فإذا أصاب الخمرُ المكانَ أو الثوبَ، تَنَجَّسَ به، وينبغي إزالةُ ذلك للحفاظِ على الطهارة.

والخمر علة في النجاسة وإن لم يكن له عَيْنٌ مستقذرةٌ، لكنه لما قامَ مقامَ ما يستقذر، نهى المشرع الكريم عنه.

فالخمرُ مُعَارضٌ لعلةِ انتفاء الاستقذار عن الشيء؛ لأنه منهي عنه ومحرم شرعاً.

فيلزَمُ من عَدَمِ وجود علة الاستقذارِ عدمُ وجوبِ المعارضِ.

وعلى هذا يَصِحُّ أنْ يقالَ: إنَّ علةَ الطهارةِ هي انتفاءُ علةِ النجاسة.

والنجاسةُ تَرْجِعُ إلى ثلاثة أمور: الأولُ:

الملابسةُ في الصلاة، فينبغي إزالتها تماماً عن البدن واللباس والمكان.

الأمر الثاني: تحريم الأغذية التي دخلها شيء من النجاسات للاستقذار، كالخمر ولحم الخنزير والميتة والدم السائل، وكل ما يَسْتقذِره الإنسانُ من المأكولات كالديدان وغيرها.

الأمر الثالث: ما كان وسيلةً لحصول النجاسات، كالجروح التي تُتْرَكُ من غير ضماد تتسبب بإنزال الدم السائل. ولا يدخل في ذلك الخمرُ؛ لأنه سببٌ لإقامة الحد.

المسألةُ الثانية: أن العصير مباحٌ؛ لسلامته من المفاسد ولأنه لا يتسبب بالسكر. أما إذا زالت عنه هذه العلةُ وأصبحَ سبباً للإسكار، فقد ثبت فيه التحريمُ. وهذا يَدُلُّ على أنَّ عدمَ علةِ التحريمِ علةٌ للإذنِ الشرعي أو للجواز الشرعي. وأما عدمُ علةِ الإذن الشرعي فهي علة للتحريم.

المسألةُ الثالثةُ: الحدث له معنيان: الأول: الأسباب الموجبة للوضوء. المعنى الثاني: المنع من أداء الصلاة ومس المصحف.

ولهذين المعنيين تجب النية عند الوضوء وأن يَقْصِدَ رفعَ الحدثِ المانعِ من أداء الصلاة.

أما المُسْتَقْذَرُ الخارجُ فلا يمكنُ رفعُهُ بعد وقوعه، والذي يُرْفَعُ هو استمرارُ أثرِ الأحكامِ المترتبةِ على الخارج المستقذر. وقد مثل لذلك القرافي بما رآه مناظراً له، وهو عَقْدُ النكاحِ، فقال: إنَّ هذا العَقْدَ يَجْعَلُ ما كان مُحَرّماً عليه مباحاً له.

فإذا تطهر المسلم وتوضأ يُصْبِحُ أداءُ الصلاةِ مباحاً له، فالإباحةُ هنا مضافةٌ إلى عدمِ سببٍ يقتضي الوضوءَ. وعلَّةُ الإباحةِ هي عدمُ علَّةِ التحريم، وكانت علةُ التحريم علةً للحدث المانع من أداء الصلاةِ. وعلةُ الإباحةِ تدلُ على انتفاءِ سببِ الحدث.

وكذلك القولُ في الجَنابةِ والحيض والنِّفاس في سببِ المنعِ المُسْتَمِرِ من أداء الصلاةِ ومن تلاوةِ القُرآنِ الكريمِ حتى تَطْرَأَ الطهارةُ، والطهارةُ سببٌ للإباحة المستمرة لأداء الصلاة وتلاوة القرآن حتى تطرأ تلك الأحداثُ.

وعدمُ هذهِ الأحداثِ وانتفاؤها سبب لإباحة تلاوة القرآن الكريم.

ويَصِحُّ القولُ إنَّ الحدثَ الأكبرَ والأصْغَرَ سببٌ للمنع من تلاوةِ القُرآنِ الكريمِ، وأما انعدامُ سببِ المنعِ فهو سببٌ للإباحة.

أما سببُ النفَقَةِ على الأقارب والزوجة فهو وجودُ القرابَةِ والزوجية، فإذا انعدمت القَرَابَةُ لم تكن النفقةُ محرمةً، وإنما كانت مندوبةً أو مُسْتَحَبةً للأجانب.

وكذلك فإنَّ سببَ وجوب قِراءةِ القُرآن في الصلاة هو القيامُ، فإذا انتفى القيامُ وكان المسلم راكعاً أو ساجداً، كُرِهَتْ القراءةُ في هاتين الحالتين. فكان عَدمُ سبب الوجوب ليس مستلزماً لحكم معين، بل تارةً يكونُ الحكمُ مندوباً وتارةً مكروهاً؛ ولذلك ظَهَرَ الفَرْقُ بينَ انتفاء علةِ الإباحة والمنع وانتفاء علة الوجوب. فالأول يستلزم الحُكْمَ المخالفَ، والآخر لا يستلزم حكماً معيناً.

الفرق بين إثباتِ النقيضِ في المفهوم وإثباتِ الضدِّ فيه

مفهوم المخالفة هو إثباتُ حكمٍ للمسكوت عنه مخالفٍ للمنطوق به لدى انتفاء قيد من قيود المنطوق، كالصفة والشرط والغاية. فهل هذا الحكمُ الثابتُ للمسكوتِ عنهُ مناقِضٌ لحكم المنطوق أو مضادٌّ له؟

أقسام المفهوم:

أولاً: مفهوم الصفة: في الغنم السائمة الزكاة: فيدل على عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة.

ثانياً: مفهوم الشرط: مثاله: من تطهر صحت صلاتُهُ:

مفهومه: أن من لم يتطهر لا تصح صلاتُهُ . ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق:٢].

ثالثاً: مفهومُ المانع: مثاله: لا يُسقطُ الزكاة إلا الدَّينُ.

مفهومُهُ: من ليس مديناً فقد وجبت عليه الزكاة، ويُشترط للدين أن يكون مستغرقاً المالَ كُلَّهُ.

رابعاً: مفهوم ظرف الزمان: سافرت الجمعة، (من سافرَ من دار إقامة يومَ الجمعة دَعَتْ عليه الملائكةُ لا يُصْحَبُ في سَفَرِهِ ولا يعانُ على حاجته).

فيدل على أن السفر يومَ الخميس جائز.

خامساً: مفهوم المكان: مثاله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ أول الآية الكريمة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾﴾ [البقرة:١٥٠]. فتبين عدم جواز الصلاة لغير بيت الله الحرام.

سادساً: مفهوم الغاية: مثاله: قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ فتبين من الآية الكريمة أن وقت الصيام ينتهي بدخول الليل. وأما الصيام في الليل فليس جائزاً ولا تجوز مواصلته وحكمه خاص للرسول عليه الصلاة والسلام.

سابعاً: مفهوم الحصر: مثاله: قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات:١٠] فدل ذلك على أن الأخوة لا توجد إلا بالإيمان، فهي محصورة بذلك.

ثامناً: مفهوم الاستثناء: مثال ذلك: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر:١-٣] فدلت الآية الكريمة أنَّ الله تبارك وتعالى قد حفظ المؤمنين الذين يعملون الصالحات من الخسران ومن كافة أنواعه، كالخسارة في المال وفي التجارة وفي العموم وفي الأعمال الصالحة. ومن لم تكن فيهم أوصاف الإيمان والعمل الصالح، فقد أضاعوا أموالهم وأنفقوها في غير وجه المباح، وكذلك أمْضَوْا أعمارَهم من غير فائدة.

قال القرافي: وعلى هذا فإنَّ المفهومَ المخالفَ يناقضُ المنطوقَ ولا يُضادُّهُ.

والضد ما يخالف الشيء ويحل محله، كالليل فهو ضدُّ النهار، ولا يجتمع معه.

والنقيض ما يخالف الشيء ويثبت في محلٍّ آخر.

والنقيضان عند علماء الأصول: ما لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً ، كالوجود والعدم المضافين إلى معينٍ واحد.

وأما الضدان: فهما ما لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان لاختلاف الحقيقة. كالسواد والبياض لا يمكن اجتماعهما؛ لأن الشيء الواحد لا يتوارد عليه اللونان في وقت واحد، ويمكن ارتفاعهما مع بقاء المحل؛ لاختلاف حقيقتهما.

والنقيضان: كوجود زيد وعدمه.

واستدل القرافي على أنَّ الحكم الثابت للمفهوم على نقيض الحكم الثابت بالمنطوق بقول أحد علماء المالكية، فقد استدل على وجوب صلاة الجنازة بقول الله تبارك وتعالى في حق المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ أن الأمر يقتضي ذلك.

فقال: إن مفهوم النهي يقتضي وجوب الصلاة على المسلمين، وردّ عليه القرافي: بأن مفهوم الآية هو عدم تحريم الصلاة على المؤمنين، وعدم التحريم يصدق مع الوجوب والندب والكراهة والإباحة، ولا يستلزم الوجوب، لأن الأعم لا يستلزم الأخص، فلا يلزم الوجوب من هذه الصورة وهكذا يكونُ الشأنُ في إثباتِ النقيضِ لمفهوم المخالفة.

الفرق بين ما يثاب عليه من الواجبات وما لا يثاب عليه وإن وقع واجباً

أقسام المأمورات باعتبار النية: نقسم المأمورات باعتبار النية إلى قِسمين:

القِسْمُ الأول: ما يحقق الفعل فيه مصلحة دنيوية وتبرأ به الذمة أمام الله تبارك وتعالى وأمام العباد دون انعقاد النية، مثاله: أداء الديون، وتسليم ثمن المبيع، وأجرة الدور، ورد المال المغصوب، وتسليم الوديعة، ونفقة الزوجة والأقارب، وما كان على هذا النحو. فإنَّ الفعلَ يقع صحيحاً ويتحقق المقصود منه وإن لم تخالطه نية التقرب إلى الله تبارك وتعالى، ويكون الفعل مجزئاً وصحيحاً.

ولا يجب عليه أن يعيد الفعل؛ لأنه فَقَدَ النية، أما إذا نوى بعمله التقرب إلى الله تبارك وتعالى، فإنه يتحقق الواجب بعلمه وينال به الأجر والمثوبة من الله تبارك وتعالى.

فالنية لها قسمان:

الأول: أن يحقق المقصود من العمل، وأن يؤدي الواجب كيلا يُطالب به في الدنيا وفي الآخرة.

والقسم الآخر: أن يقصد بعمله وبأدائه للواجب التقرب إلى الله تبارك وتعالى والحصول على الحسنات. ومن أمثلة ذلك ما إذا نظر في الأدلة الكونية لمعرفة الخالق، فإنه لا يثاب إلا إذا نوى التقرب إلى الله تبارك وتعالى، ونوى أن يحقق في نفسه الاعتقاد الصحيح، وأن يؤمن بالله تبارك وتعالى تقرباً إليه سبحانه وتعالى.

القسم الثاني من الأعمال: هي الأعمال التي لا يتحقق فيها الواجب إلا بالنية، وهي نية الطاعة والامتثال لأمر الله تبارك وتعالى مع الإيمان بوجوبها وأنها حق، وقد أراد الله تبارك وتعالى بتلك الأعمال التي فرضها تحقيق مصلحة دينية ودنيوية ترجع إلى الفرد الذي يؤدي العمل وإلى الجماعة المحيطة به.

وهذه الأعمال هي الواجبات الشرعية، كالوضوء، والصلاة، والصيام، والحج، والزكاة. فهذه الأعمال لا يُثاب عليها المسلم إلا إذا اقترنت بنية التقرب إلى الله تبارك وتعالى وحصول الأجر والمثوبة منه تبارك وتعالى.

وقد فرّق العلماء بين الإجزاء والقبول في هذه الأعمال.

فالفعل يكون مجزئاً إذا كانت شروطه وواجباته وأركانه صحيحة على النحو المطلوب منه، فإذا أدى المسلم الطاعة وفق الأمر الشرعي، بَرِئت ذمتُه أمام الله تبارك وتعالى، وكانت العبادة صحيحة ليس فيها خلل ولا نقص.

أما الثواب - وهو الأجر على العبادة - فقد لا يكون لازماً للإجزاء؛ لأنه مستقل عنه ومنفصل عن الأمور الظاهرية. ويتحقق الأجر بمشيئة الله تبارك وتعالى إذا توفرت الأمور الآتية:

أولاً: التقوى.

ثانياً: الخشية من الله تبارك وتعالى.

ثالثاً: دعاء الله دائماً بالقبول.

رابعاً: الرجاء الصادق بما عند الله من الأجر.

خامساً: الإخلاص في العبادة.

سادساً: اجتناب الرياء.

سابعاً: الإكثار من التوبة والاستغفار.

وقد استدل العلماء على انفصال الأجر عن العمل بأدلة من القرآن الكريم ومن السُّنة النبوية، منها:

الدليل الأول: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ [البقرة:١٢٧].

في الآية الكريمة دلالة على أن القبول يكون مستقلاً عن العمل الصالح الذي استوفى شروطه وأركانه، فالبناء كان بسبب أمر الله تبارك وتعالى، وقد فعلا ذلك امتثالاً للأمرِ الرباني، ومع ذلك فقد توجها يطلبان القبولَ من الله تبارك وتعالى، وكان الإخلاصُ قريناً لهما في عملهما.

وكان هذا العمل الجليل من أعظم الأعمال للدين وللإسلام، وللعالم قاطبة، ويرجى به الثوابُ والأجرُ.

وما زادهما هذا العملُ العظيمُ إلا خضوعاً لله تبارك وتعالى وخوفاً منه ورجاءً لما عنده من الثواب.

وهكذا ينبغي للمسلم إن عمل عملاً حسناً فاستحسنه واعتز به ألَّا يجعلَهُ سبباً للتكبرِ والاستعلاء على العباد. وإنما ينبغي أن يَحْمَدَ اللهَ على هذا التوفيق، وأن يسأل اللهَ أن يتقبلَ منه العملَ، وأنْ يَجْعَلَهُ سبباً لحصول المثوبة، وأن يوفّقَهُ إلى عملٍ آخر يرضى اللهُ به عنهُ.

الدليل الثاني: قول الله تبارك وتعالى: ﴿۞ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة:٢٧].

في الآية الكريمة دلالةٌ على أن العملَ إذا كان مقترناً بالتقوى فهو العمل الذي يستحق عليه صاحبه الأجرَ والمثوبةَ. ودلت الآية على أنَّ العملَ المُجَزئَ لا يُقبل - وإن برئت الذمة - إن فقد التقوى.

قال ابنُ عطية: المرادُ بالتقوى هنا اتقاءُ الشركِ بإجماع أهلِ السُّنة، فمن اتقاه وهو مُوَحِّدٌ، فأعمالُهُ التي تصدقُ فيها نيتُه مقبولةٌ، قال القرطبي: والمتقي للشرك والمعاصي له الدرجةُ العليا من القَبُولِ والخِتَامِ بالرحمة. وقد عُلِمَ ذلك بإخبار الله تبارك وتعالى، وليس ذلك واجباً على الله تبارك وتعالى عقلاً، وإنما هو تفضلٌ من الله على عباده المتقين.

وقال بعضُ العلماء: إن القُربانَ الذي يُقَدمُهُ المتقونَ لله تبارك وتعالى من هذه الأمة الصلاةُ.

وقد روى البخاري - رحمه الله - عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ الله تبارك وتعالى قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضته عليه، وما يزالُ عبدي يَتَقَرَبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحبِّه**».

الدليل الثالث: روى عبدُ الله بنُ مسعود رضي الله عنه عن رسول ﷺ أنه قال: قال أناسٌ لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! أنؤاخذُ بما عَمِلْنا في الجاهلية؟ قال: «**أمَّا من أَحْسَنَ منكم في الإسلام فلا يؤاخذُ بها. وَمَنْ أساء أُخِذَ بعملِه في الجاهليةِ والإسلام**»[1] عبدُ الله هو عبد الله بن مسعود. متفقٌ عليه ٢٥٣٢ ففي الحديث دلالةٌ

---

(١) مسلم ١٢٠/ج١/ص١١١.

على أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد اشترط الإحسانَ في العَمَل لِيُصْبِحَ العملُ مقبولاً عندَ الله تبارك وتعالى، والمغفرةَ وقبولَ التوبة.

الدليلُ الرَّابعُ: عن عائشة رضي الله عنها: أنَّ رسولَ الله ﷺ أمر بكَبش أقْرنَ يَطأُ في سوادٍ ويَبْرُكُ في سوادٍ ويَنْظُرُ في سواد، فأُتي به لِيُضحيَ به: فقال لها: «**يا عائشةُ، هَلُمي المِدْيَةَ، ثم قال اشحذيها بِحَجَرٍ، ففعلت، ثم أخذها وأخذَ الكَبْش فأضجَعَهُ ثمَّ ذبَحَهُ، ثم قال: بسم الله، اللهم تقبلْ من محمد وآل محمد ومن أُمَّةِ محمدٍ ﷺ: ثم ضحى به**»[1] دَلَّ الحديث الشريف على أنَّ فِعْلَهُ في الأضحية كان على وفقِ الشريعةِ، فدلَّ ذلك على أن القبولَ مُسْتَقِلٌ عن براءةِ الذِّمةِ والإجزاء. فقد قال الرسول ﷺ:« **اللهم تَقَبَّلْ من محمد عليه الصلاة والسلام ومن آل محمد ومن أمة محمد عليه الصلاة والسلام**». فسأل الله تبارك وتعالى أن يَقْبَلَ منه العملَ مع موافقة العمل للأركان والسُنن والواجباتِ، فقد كَبَّرَ وذكر اسمَ اللهِ وذبحَ بالمدية.

الدليل الخامس: أنَّ الأمةَ الإسلاميةَ وأن الصالحين منها وخيارَها يؤدونَ الأعمالَ الصالحةَ وفقَ الشريعةِ الإسلامية، ويدعون الله بعد الأداءِ بالقبولِ، ويدعو بعضُهم لبعض بذلك، وقد حَسُنَ ذلك الدعاءُ لأنَّ الإجزاءَ وموافقة الشروط مستقلة عن القبول والثواب.

الدليل السادس: قول الرسول ﷺ: «**إنَّ من الصلاة لما يتقبل نصفُها، وثُلُثُها، وَرُبُعُها، وإنَّ منها لما يلف كما يُلفُ الثوبُ الخَلِقُ فيُضْرَبُ بها وجه صاحبُها**».

ما نقل عن الإمام الغزالي: نقل عن الإمام الغزالي أنه قال: قد انعقد الإجماع في إجزاء الصلاة إذا عَلِمَ المصلي عددَ ركعاتِها وشرائطها وإن كان غير مشتغلٍ بالخشوع والإقبالِ عليها.

وقال أكثر الفقهاء: إنَّ المرادَ بالثُلُثِ وبالرُّبُعِ ونحوِه الثوابُ لا الإجزاء والصِّحَة.

يظهر لنا مما سلف أن القبول للعمل الصالح له ركائز، من أهمها: أن يكون العمل صحيحاً توفرت فيه الشروط والأركان والواجبات.

ثانياً: أن يكون متفقاً مع الأمر الشرعي كما ورد في كتاب الله وسنة رسوله❖، خالياً من الزيادة والنُقصان.

---

(١) مسلم ١٩٦٧-١٩/ ، ١٥٥٧/٣ .

ثالثاً: أن يكون المسلم تقياً مبالغاً في اجتناب المحرمات، الكبائر والصغائر والهفوات.

لما ورد في الأثر: أنه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار.

فالإصرارُ على الصغائر يَجْعَلُها كبائرَ، إذا لم تلاحظْهُ عنايةُ الله ومشيئتُهُ، فيفتحُ له بابَ التوبةِ والاستغفارِ.

والركنُ الثاني للتقوى: فعل الطاعات. حتى يكونَ ذلك متغلباً عليه.

وإذا تحققت فيه التقوى والخشيةُ من الله تبارك وتعالى وعاملَ الناس بما يحبُّ أن يُعامَلَ، فإن القبولَ إن شاءَ اللهُ مرجوٌّ من الله تبارك وتعالى، تفضلاً منه وليس على جهة الوجوب.

لأنَّ الرسول ﷺ سيد المتقين ويدعو الله أن يقبلَ منه، وأنَّ إبراهيم الخليل وابنَهُ إسماعيلَ قد بنيا البيتَ الحرامَ وَدَعَوا الله أن يتقبل منهما.

وعلى ما سلف يُفَسَّرُ قولُ الله تبارك وتعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦٠﴾﴾ [الأنعام:١٦٠] ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٦١].

وقول الرسول ﷺ: «**صلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاةٍ فيما سواهُ من المساجد إلا المسجدَ الحرامَ**» [1] رواه ابنُ عمرَ.

وقول الرسول ﷺ فيما رواه ابن عمر .: «**صلاة الرَّجل في الجماعة تزيدُ عن صلاته وحدَهُ سبعاً وعشرين**»[2].

وفي رواية له: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**صلاةُ الجماعةِ أفضلُ من صلاة الفذِّ بسَبعٍ وعشرينَ درجةً**».

وعلى هذا تُحْمَلُ ظواهرُ الأدلة السابقة، على شرط التقوى والإقبال على الله تبارك وتعالى بخشوع وحضور قلب وذهن، مع الرجاء في القبول والخوف من أن يُردَّ العملُ الصالح.

عن جابر وأبي الدرداء: صلاة في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة .صلاة في المسجد الحرام أفضلُ من مائة ألفِ صلاةٍ فيما سواه.

---

(١) وأخرجه مسلم (١٣٥٩) ١٠١٣/٢ .

(٢) مسلم٦٥٠ ، ٤٥١/١ .

الفَرْقُ بين ماليس واجباً في الحال والمآل
وماليس واجباً في الحال وهو واجب في المآل

فما كان ليس واجباً لا يجزئ عن الواجب، وما كان ليس واجباً حالاً قد يجزئ عن الواجب في المآل.

مسائل هذا الفرق:

١- المسألة الأولى:

إذا اكتمل النصاب وأخرج الزكاة قبل تمام الحول، فهل يقع ما أخرجه عن الزكاة الواجبة؟ قال القرافي: هذا المُعَجَّلُ ليس واجباً، وكمال الحول شرط في الوجوب والمشروط، لا يوجد قبل وجود الشرط.

أما إذا اكتمل الحولُ وكان مالكاً للنصاب، فإن ما أخرجه بنية الزكاة يقع عن الزكاة الواجبة.

وقال الحنابلة بجواز تقديم الزكاة.

وإلى هذا القول ذهب الإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي.

وقال الإمام مالك: لا يجوز أن يقدم ما يجب عليه من الزكاة قبل تمام الحول.

وسندهم ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «**لا تؤدى زكاة قبل حلول الحول**» ولأن كمال الحول شرط في الأداء، فلا يجوز تقديمها، كالصلاة لا تقدم قبل تمام شروطها، ولأن للزكاة وقتاً فلا تقدم عليه. ذكر ذلك ابن قُدامة في المغني.

وقال القرافي: تقديمها ليس واجباً، لأن تمام الحول شرط، والمشروط يتعقب الشرط ولا يتقدمه. ثم قال: إذا اكتمل الحولُ وكان صاحبها قد تَعَجَّلَ في أدائها، فإنها تقع صحيحة مكان الواجب، لأنها واجبة.

فهي لم تكن واجبة قبل تمام الحول ولكنها وجبت مآلاً ، فتقع صحيحة.

أما إذا نوى بإخراجه للمال الصدقةَ، والصدقةُ مندوب إليها، فلا يقع هذا المال عن الزكاة الواجبة موقعاً صحيحاً؛ لسببين:

الأول: ما كان ليس واجباً حالاً ومآلاً فلا يقع موقع الواجب مآلاً.

الثاني: لم توجد نية إخراج الزكاة، ودفع الزكاة عبادة، وهو متوقف على نية التقرب إلى الله تبارك وتعالى.

المسألة الثانية: ما ذهب إليه جماعة من علماء الحنفية أنَّ أداء الصلاة وهي من الواجب الموسع يتعلق الوجوب فيها بآخر الوقت، وإذا أداها في أول الوقت يكون قد تعجل في الأداء، وكان الأداء نافلةً وقعت موقع الفريضة، وناقشهم بعض العلماء في ذلك وقالوا: يقاس على قولكم أن يصلي المسلم صلاة الظهر قبل الزوال وتجزئ عنه بعد زوال الشمس فتقع موقع الفرض، فتكون الصلاة قبل الزوال نافلة وقعت بعد الزوال موقع الفريضة، وهذا القول مخالف للإجماع، فكذلك يكون قولكم من أن أداء الصلاة في أول الوقت نافلة يقع موقع الفريضة مخالف للإجماع، فإذا أجبتم بأن المصلي في الوقت قصد الفريضة ولم يقصد أداء النافلة، والعبادة متوقفة على النية، لكان قول المخالفين: كذلك فإن المصلي يقصد الفريضة ولا يقصد أداء النافلة قبل الزوال.

والإجابة عن ذلك أن القياس غير صحيح؛ لأن الصلاة قبل الزوال وقعت موقع النافلة لعدم وجود سبب الصلاة الواجبة، وهو دخول الوقت، فالمسألة توازن بمسألة أداء الزكاة قبل إكمال النصاب، أي قبل وجود سببها، وأما أداء الصلاة في أول الوقت فتوازن مع مسألة تقديم أداء الزكاة قبل إتمام الحول.

فالنصاب سبب والزوال سبب في الصلاة، فظهر بذلك الفرق بين ما ليس واجباً حالاً فإنه لا يقع واجباً مآلاً. وما لم يكن واجباً حالاً فإنه يقع واجباً مآلاً.

المسألة الثالثة: تقديم صدقة الفطر قبل العيد بيوم أو يومين. قال العلماء: يجوز تقديمها خلال تلك المُدة ولا يجوز أكثرُ من ذلك.

وقال بعض الحنابلة: يجوز تعجيلها بعد نصف شهر رمضان. وقال أبو حنيفة: يجوز تعجيلها من أول الحول قياساً على زكاة المال، وقال الشافعي: يجوز تعجيله من أول شهر رمضان؛ لأنه سبب للصوم، والصدقة كانت عنه.

وقال القرافي: يجوز تعجيلها قبل يومين أو ثلاثة أيام عند المالكية.

وتجزئ عن الزكاة الواجبة إذا نوى صاحبها ذلك عند وجود وقتها.

أما لو أخرج صدقة التطوع، فإنها لا تُجزئ عن زكاة الفطر؛ لأنها ليست واجبة حالاً، فلا تكون واجبة مآلاً.

فإذا سأل أحد من الناس سؤالاً وقال فيه: فزكاة الفطر واجبة ولها وقت معين يكون سبباً للوجوب وللأداء، وهذا السبب هو غروب الشمس في آخر أيام رمضان، أو هو طلوع فجر يوم العيد، على الاختلاف بين العلماء، فإخراج الزكاة قبل وقتها تقديم لها عن وقت السبب، كما لو أدى زكاة المال قبل اكتمال النصاب، وإخراج الزكاة قبل اكتمال النصاب لا يجزئ، وكذلك الشأن في زكاة الفطر.

فتكون الإجابة: أنَّ زكاة الفطر لها تعلقٌ بصوم رمضان، فهي جابرة له؛ لما قد يحصل في صيامه من هفوات وهنات كاللغو، فتكون زكاة الفطر جابرةً لذلك النقص وسبباً للمغفرة والتوبة مما حصل منه. فهي تقاس على سجود السهو من هذا الجانب، لأنَّ سجود السهو كان جابراً لما حصل في الصلاة من نسيانٍ وسهوٍ.

وإذا حصل المأمور به بعد سببه وقبل اكتمال شرطه، فيه اختلاف عند العلماء، والراجح أنها مجزئة؛ لما ذكر معظم العلماء بأن تقديم زكاة الفطر عن يوم العيد مجزئ لصاحبه، وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: «**فرَضَ رسولُ الله ﷺ زكاة الفِطر طُهْرَةً للصائم من اللغو والرَّفث وطُعمةً للمساكين، من أداها قبل الصلاة فهي زكاةٌ مقبولةٌ، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات**»[1].

وبذلك يظهر الفرق بين ما ليس واجباً في الحال والمآل، وما ليس واجباً في الحال وهو واجب في المآل.

فالأول لا يجزئ عن الواجب، والثاني يجزئ عن الواجب.

أقوال العلماء في وقت وجوب زكاة الفطر: ذهب الحنابلة إلى أن وقت وجوب زكاة الفطر وقتُ غروب الشمس من آخر يومٍ من رَمضانَ.

نص على ذلك الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

---

(١) رواه أبو داود/١٦٠٩، ١٦١٠ . ص٢٣٩

وإلى هذا المذهب ذهب مالك في إحدى الروايتين عنه والشافعي في أحد قوليه.

وقال أصحاب الرأي: تجب بطلوع الفجر يومَ العيد، وهو رواية عن الإمام مالك؛ لأنها عبادة متعلقة بالعيد، فتقاس على الأضحية.

والراجح قول الحنابلة؛ لأن زكاة الفطر عبادة مختصة بشهر رمضان، فتلزم بغروب شمس رمضان؛ لأنها مضافة إليه، والإضافة دليل الاختصاص.

مايدخله المجاز والتخصيص ومالا يدخله

١. **تعريف المجاز:** المجـاز يقـترن دائمـاً بالحقيقـة، فينبغـي تعريـف الحقيقـة ليتضـحَ المجاز.

الحقيقة: هي ماهية الشيء وذات الشيء، وتدل على الاعتقاد واليقين أيضاً.

وتدل أيضاً على اللفظ الذي وضع في اللغة العربية للدلالةِ على معنىً معين.

فللحقيقة ثلاثة معان. والمعنى الأخير هو المستعمل عند علماء الشريعة.

وقد عرفها ابنُ سيده بأنها ما أُقرّ في الاستعمال على أَصْلِ وَضْعِهِ.

أما المجاز: فهو اللفظُ الذي نُقل من الوضع اللغوي ليدل على معنىً آخر مخالف مع وجود القرينة بين المعنى الوضعي والمجازي.

والمجاز مشتق من الجواز، وهو اللفظ المستعمل في معنىً غير موضوع له أولاً يناسب المصطلح. والتخصيص إخراج بعض ما تناوله الخطاب بدليل مقارن. (قصر العام على بعض أفراده)

قال القرافي: الألفاظ على قسمين: نصوص، وظواهر.

فالنصوص لا تقبلُ المجازَ ولا التخصيصَ.

وأما الظواهر فهي التي تقبل ذلك.

والنصوصُ قسمان: وهي أسماء الأعداد، والأسماء المختصة بألفاظ الجلالة رب العالمين، كاسم الجلالة، وهو الله، ولفظ الرحمن. ولا يجوز استعمالها شرعاً لغير الله تبارك وتعالى.

وأضيف إلى ما ذكره القرافي ما يأتي:

١. النصوص التي تتعلق بالعقيدة لا تقبل التخصيص ولا المجاز.

٢. النصوص التي تذكر أصول العبادات لا تقبل التخصيص ولا المجاز أيضاً.

٣. النصوص التي تبين مبادئ الأخلاق لا تقبل التخصيص ولا المجاز.

كمبدأ العدل والمساواة، وكمكارم الأخلاق، كالصدق والأمانة والكرم، فإنه لا يدخلها التخصيص.

توضيح نصوص أسماء الأعداد.

والنص هنا هو الذي يدل على معناه الموضوع له في اللغة العربية ولا يقبل الصرف إلى معنىً آخر.

أول أسماء الأعداد اثنان. وآخرها الألف.

مراتب العدد: الآحاد، العشرات، المئات، الآلاف، فهذه الأعداد لا يدخلها عند العرب مجاز ولا تخصيص، فلا يجوز أن تُطلقَ العدد كالعشرة وأن تُريدَ منه التسعةَ فقط، ولا غيرَها، وهذا هو المجازُ، أما التخصيصُ فلا يجوزُ أن تقولَ: رأيت عَشَرَةَ، ثم تبين أن مرادَك منها خمسةٌ، والتخصيص يبقى بعده بعضُ أفراد المسمى، أما المجازُ فلا يبقى بعدَه شيءٌ، كما لو قال إنسانٌ: رأيتُ إخوتَكَ، ثم تقولُ: أردتُ منهم فلاناً، وفلاناً فهذا هو التخصيصُ. والمجازُ أن تقولَ: رأيتُ إخوتَك، وتعني بذلك المَسَاكِنَ والدورَ.

والعلاقة بين الإخوة والمساكنِ ظاهرةٌ، وهي إقامتهم في بيوتِهم ومساكنِهم، فلم يبق من المسمى شيء.

وعلى هذا فإنَّ المجازَ أعمُّ من التخصيص.

أما الظاهرُ من الأسماء فإنها تقبلُ المجاز والتخصيص.

مثال ذلك: المؤمنون، المسلمون، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾

مثال آخر: أسماء الأجناس، منها الأسد.

أو الجنس، مثل: الجماد والنبات، أو للأعراض، مثل: العِلْم والظن، فإنها تقبلُ الاستعمالَ المجازي، كما تقبل التخصيص.

الفَرْقُ بينَ عَلَمِ الجنس واسمِ الجنسِ، عَلَمُ الجنسِ هو الذي يُقْصَدُ به تمييزُ الجنسِ عن غيرِه من غير نظر إلى أفراده.

واسم الجنس ما يقصد منه مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده، فإذا دخلت عليه الألفُ واللامُ الجنسيةُ أصبح مساوياً لِعَلَمِ الجنسِ.

مثال ما أطلق عليه العِلْمُ وأريدَ منه الظنُّ قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ﴾ [الممتحنة:١٠] فالآية الكريمة بينت وجوبَ امتحان المرأة إذا

خرجت من مكةَ المكرمةِ مهاجرةً إلى المدينة المنورة، وكان امتحانها بأن تُسألَ عما أخرجها من مكة، فإن عُلم أنها خرجت مهاجرة لله وللرسول ومن أجل الإسلام، دخلت المدينة المنورة وأحاطها المسلمون برعايتهم.

وقد نُسِخَ حُكْمُ الآيةِ القرآنيةِ بَعْدَ فتحِ مكةَ المكرمة.

محلُّ الشاهد: قولُ الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ﴾، فالعلمُ في اللغة العربية موضوعٌ للدلالةِ على اليقينِي والعلم الجازم، ولكنَّ العلم اليقين بإيمان الناس غيرُ مُتَحَقق؛ لأن موضعَ الإيمانِ القلب، والله أعلمُ بقلوب العبادِ، فدلّ على أنَّ العلم هو الظنُّ، والاستعمالُ كان استعمالاً مجازياً وليس استعمالاً حقيقياً.

والآيةُ القرآنية من الظواهر التي تقبل الصرفَ عن معناها الظاهري بالدليل، فتبين من ذلك أن الظاهر يقبل المجاز.

مثال آخر: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا۟ عَنْهَا مَصْرِفًا ﴿٥٣﴾﴾ [الكهف:٥٣]. والآية الكريمة تصور مشهداً من مشاهد يوم القيامة، حينما يرى الكافرون النارَ فيتيقنون ويتحققون بأنهم واردون إليها لا مفرّ لهم من هذا المصير ولا مَهْرَبَ؛ نعوذ بالله من النار ومن أهلها.

محل الشاهد قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَظَنُّوٓا۟﴾ والظنُّ هنا بمعنى العلمِ اليقيني الحقيقي؛ لأنهم رأوا بأعينهم النارَ وقد وردوا إليها.

قد يرد سؤال هنا: هو أن العرب تستعمل اسمَ العدد استعمالاً مجازيا وليس استعمالاً حقيقياً، مثال ذلك قول الله تبارك وتعالى في المنافقين: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [التوبة:٨٠].

فالآية الكريمة تبينُ أنَّ استغفارَ الرسول ﷺ والمؤمنين للمنافقين لن ينفعَهم وإنْ ازداد الاستغفار وبلغ درجة كثيرة في العدد، لأنَّهمْ أظهروا الانقيادَ وأبطنوا الكفرَ بالله ورسوله، واللهُ أعلمُ بما في بواطنهم وبما يُخْفُونَ وما يُضمرون. وقد ظهرت منهم السُّخْريةُ من المؤمنين، وظهر منهم عدمُ الطاعة الحقيقية التي تدل على محبة الله ورسوله والإخلاص في العبادة.

محل الشاهد: إن تستغفرْ لهم سبعين مرة.

قال العلماء: المراد بالسبعين كثرةُ العدد، فأصبح العددُ سبعين مرة لا يدل على مسماه حقيقةً، وإنما يدل عليه مجازاً.

وهذا دليلٌ على دخولِ المجاز لأسماء الأعداد.

مثال آخر: قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك:٤] والكرتان تدلان على كثرة النظر إلى السماء، نَظَرَ تمعن وتفكر، فهل يرى فيها من عدم إحكام؟ سؤال للإنكار على من لم يؤمن.

فإذا كانت السماءُ بهذا الإحكام وبهذا الخلق الذي لا يُحيْطُ بهِ جميعُ الناس وإن وقفوا على صعيدٍ واحد، فإنَّ اللهَ تبارك وتعالى الذي خلقَ السماواتِ والأرضَ حقيقٌ وجديرٌ بالتعظيم والتوحيدِ والعبادةِ.

محل الشاهد: فارجع البصرَ كرتين تفكراً في دلائل التوحيد، فإن العدد هنا لا يدل على معناه الحقيقي، وإنما يدل على الكثرة، فهو من الاستعمالِ المجازي في أسماء العدد.

مثال مما تعارفَ عليه الناس: لقد درج في الاستعمال العُرفي أن يقولَ أحدهم: سألتُك ألفَ مرةٍ فما أجبتني، وزرتُكَ مائةَ مرةٍ فما رعيتَ لي ذلك.

وهو لا يريد بهذا القول حصرَ العددِ بما ذكر، وإنما أرادَ من ذلك الاستعمالَ المجازي.

أجاب القرافي عن ذلك بما يأتي:

هذا العُرْفُ مستعملٌ عند الناس ولا يخفى، ولكنه لا يجوز أن نطلق ذلك ونقول بجوازه، لأنه إذا فُتح باب المجاز في أسماء العدد، لانخرم واختل الجزم في باقي الأعداد. فإذا حصل استعمال المجاز في أسماء العدد، ففي نطاق ضيق، ولا نتوسع فيه خشية أن تفقد الأعداد دلالتها الحقيقية على معانيها.

وتكثير العدد خاص في السبعين وفي المائة فقط.

وذكر المسائل الآتية لبيان الفرق بين النص والظاهر في التخصيص والمجاز.

المسألة الأولى: إذا أقسم أن يُعْتِقَ ما يمتلك من العبيد، ثم قال: إنما أردت بذلك المركوبَ الذي أمتلكه من سيارة أو دابة، وأردت بالعتقِ البيعَ، فإن نيته تنفعُهُ في هذا المثال. ويكون قولُهُ الأولُ قد أراد به المجازَ دونَ الاستعمال الحقيقي؛ بسبب العلاقة القائمة بينَ ما يمتلكه من أشياءَ متعددةٍ، منها المماليك، ومنها السيارةُ والدوابُ.

المسألةُ الثانية: إذا أقسم أن يصوم ثلاثة أيام، ثم صام يومين وقال: أردت بالثلاثة (اثنين، يومين، فإنَّ هذا القولَ لا يفيدُهُ؛ لأنَّ القاعدةَ المتفقَ عليها عندَ العُلماءِ أنَّ أسماءَ العددِ لا تقبلُ الاستعمالَ المجازي ولا التخصيص.

ولا يفيدُهُ ذلك في العِتق، ولا في الطلاق، ولا في الأيمانِ.

المسألةُ الثالثةُ: إذا أقسم أن يُعتِقَ ثلاثة من مماليكه ونوى بذلك السياراتِ التي يمتلكها أو الدوابَّ التي لديه، فإن النيةَ هنا تفيدُهُ؛ لأنَّ المجاز لم يرجع إلى حقيقة العدد، وإنما رَجَعَ إلى المعدودِ، ولم يُعَبِّرْ عن الثلاثةِ وأراد غيرها من العدد كالاثنين أو الواحد فالعدد يبقى على ما هو عليه.

وكذلك إذا طلق ثلاثاً لا تفيدُهُ نيتُهُ بأنَّهُ أراد طلقتين أو واحدةً.

وأمَّا إذا قال: عنيت بالطلاق طَلْقَ الزوجةِ في ولدها عند الوضع، فهو جائز.

ولا يلزمُه - إن نوى ذلك - طلاقُ زوجته، لا قضاء ولا فتوى؛ لوجود النية، وسواءٌ قامت بينة عليه أو لم تقم.

وقد أورد بعض العلماء سؤالاً، فقالوا: كيف تؤثر النية في كل الطلاق ولا تؤثر في بعض عدده؟

والإجابة عن ذلك: إنَّ النية أثرت في جملة المعدود ولم تؤثر في العدد، لأن اسم العدد بقي على حاله، وهو الثلاث، والذي تغير هو المعدودُ، وانتقل العدد معه وهو على حاله، وهو الثلاث، فلم يتغير. وقد دخل المجازُ اسمَ الجنس، وهو الطلاقُ، إلى جنس آخر، وهو الطَّلْقُ من الولد، واسم العدد لم يتغير؛ لأنه لا يقبل المجاز.

المسألة الرابعة: الحلف بأسماء الله وصفاته والحنث بذلك يوجب الكفارة.

ولها أقسام: أسماء لله ﷻ، كاسم الجلالة: الله، الرحمن، الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر ليس بعده شيء، رب العالمين، مالك يوم الدين. فالحلف بهذه الأسماء يمين، فإن حنث فعليه الكفارة. ومن الصفات الخاصة بالله تبارك وتعالى: كعزة الله، وعظمته، وجلاله، وكبريائه، تنعقد بها اليمين وعليها الكفارة إن حنث.

ثانياً: ما يُسَمى بها غيرُ الله تبارك وتعالى مجازاً، وإطلاقُهُ ينصرفُ إلى الله تبارك وتعالى: الرزاق، الرب، الرحيم، القادر.

وينصرف بالنية إلى ما نواه. ولا يكون يميناً إن قال: قد أردت المخلوقَ الذي خلقه الله تبارك وتعالى، وليس عليه الكفارة إن حنث.

وبذلك قال الحنابلةُ والشافعيةُ.

ومن الصفات التي تكون لله ﷻ عند الإطلاق، ويجوزُ أن يُعَبَّرَ بها عن غير الله تبارك وتعالى مجازاً: علمُ اللهِ، قدرةُ اللهِ. اللهم اغفر لنا علمَكَ فينا، ويقال: اللهم قد أريتنا قدرتك فأرنا عفوك. ويقال: انظر إلى قدرة الله.

فمتى أقسم بها كان يميناً، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: لو قال: وعلمِ الله، لا يكون يميناً، والحنابلة يقولون إنها يمين. أما إن نوى المعلومَ والمقدورَ، لا يكونُ يميناً. وقال الإمامُ أحمدُ: لا تُقْبَلُ منه نيةُ غيرِ صفة الله تبارك وتعالى، وهو قولُ أبي حنيفة في القدرة.

وهناك قِسْمٌ ثالث مما يُسمى به اللهُ تبارك وتعالى ولا ينْصَرِف إليه بإطلاقه، كالحي، والعالم، والموجود، والمؤمن، والكريم، والشاكر. فهذه الأسماء إن قصَدَ بها اليمينَ باسم الله تبارك وتعالى كان يميناً، وإن أطلق وقصد غير الله، لم يكن يميناً، وبهذا قال الحنابلة.

وقال الإمام الشافعي: لا ينعقد يميناً وإن نوى، لأن اليمين يُقصدُ منه حُرْمةُ اليمين وحرمةُ الاسم، ومع الاشتراك لا يكون للاسم الحُرمةُ المعهودةُ لأسماء الله تبارك وتعالى، والراجحُ ما ذكره الحنابلةُ؛ لأنَّ اللفظَ الظاهرَ والذي يحتملُ أكثرَ من معنىً ينصرف إلى أحدِ معانيه بالنية والقصد.

ويَلْحَقُ بالأسماء الصفاتُ، كما لو: قال بعهد الله وميثاقه، وبالأمانة، فهذا لا يكون يميناً إلا بأحد شيئين: الأول: الإضافةُ إلى الله تبارك وتعالى، فيقولُ: بعهدِ الله، وميثاق الله وبأمانة الله.

الشيء الآخر: أن ينويَ اليمينَ بالله تبارك وتعالى.

أما إذا أطلق اللفظ ولم تُصَاحِبْهُ النيةُ، فلا يُعتبر يميناً. ومن هذا القبيل قولُهُ: وحقِّ الله، فهي يمينٌ عند الحنابلةِ والمالكيةِ والشافعية، وليست يميناً عند الإمام أبي حنيفة، لأنَّ حقّ اللهِ على العباد الطاعةُ والانقيادُ لحكمه تبارك وتعالى، وليس فيه اسمٌ مختصٌّ بالله تبارك وتعالى ولا بأسمائه.

وبذلك بيَّن الفَرْق بينَ ما يجوزُ التخصيصُ والمجاز فيه وما لا يجوز.

الفرق بين المفهوم إذا خرج مخرجَ الغالب وإذا لم يخرج مخرج الغالب

الألفاظ تدل على معانيها من جهتين: **الجهة الأولى**: منطوقُ اللفظ، فهو يدل على معناه.

الجهةُ الثانية: المفهومُ؛ لأن المعنى يدرك من غير جهة اللفظ، ومن غير التصريح به.

والمفهوم يُقسَمُ إلى قِسْمين: **القِسم الأول**: مفهومُ الموافقة: وهو ما كان حكم المسكوت عنه متفقاً مع حكم المنطوق به.

القسمُ الآخرُ: مفهومُ المخالفة: وهو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، ويسمى أيضاً بدليل الخطاب.

وله أنواع: أهمها: مفهومُ الصِّفَة، مفهومُ الشرط، مفهومُ الغاية، مفهومُ العدد.

والمفهومُ الذي يخرجُ مخرجَ الغالب يكون في الصفة، فالصفة تذكر في النص ولها غرضان:

الأول: لبيان حقيقة الشيء بذكر وصف لازم له لا يكون معروفاً في الغالب.

الثاني: وصفٌ يثبت لأمر يُلازمه في الذهن وفي عُرْف المخاطبين في أغلب الأحوال.

وقد عَرَّفَ الزركشي مفهوم الصفة: بأنه تعليق الحكم على ذات بأحد الأوصاف.

وعرف علماء الأصول الصفةَ بأنها تقييد لفظٍ مُشْتَرك المعنى بلفظٍ آخرَ مختصٍّ ليس شرطاً ولا غاية.

قال العلماءُ: إنَّ مدلولَ الصفة يختلف عن النعت الذي تعارف عليه علماء النحو.

وقال ابنُ اللَّحام: إنَّ مفهومَ الصفة أن تَقْتَرِنَ بالعام صفةٌ.

مثال مفهوم الصفة: «**من ابتاع نخلاً بعد أن تُؤبرَ فثمرتها للذي باعها**».

فدلَّ الحديثُ الشريفُ على أنَّ ثمر النخيل بعد تأبيرها للبائع دون اشتراط ذلك.

ودلَّ بمفهوم الصفة على أن الثمر قبل التأبير للمشتري؛ لأنّ التأبيرَ يحتاج إلى نفقة، فناسب ذلك أن يكونَ الثمرُ بعد التأبيرِ للبائع بما أنفق عليها.

وقيدُ الصفَة قد يكونُ نعتاً، وقد يكون حالاً، وقد يكون خبراً، ويأتي مضافاً إليه وكلُّ ما قَيَّدَ الموصوفَ فهو صفةٌ عند علماء الأصول.

واشترط علماءُ الأصول لمفهوم المخالف لِيُثْبِتَ حُكْمَاً مخالفاً للمنطوقِ في الواقعة المسكوت عنها، ألاَّ يكونَ القَيْدُ بعامة قد ورد موردَ الغالب الأعم، فإن كان كذلك، فلا يُقيدُ مفهوماً.

قال القرافي: فإنَّ مفهومَ المخالفةِ إنْ لم يخرجْ مَخْرَج الغالب، كان حجةً عند القائلين بالمَفْهوم. وإذا خرج مَخْرَج الغالب لا يكونُ حجةً بالإجماع. فقد ذكرَ انْعِقَادَ الإجماعِ على هذا الشرطِ لمفهوم المخالفة أو للقيد بالصفة.

وضابطُ ذلك: أن يكونَ الوصفُ الذي وقع فيه التقييدُ غالباً على تلك الحقيقة وموجوداً معها في أكثرِ الصور.

وهذا الضابطُ فيه تنبيه إلى أنه لا يَلْزَمُ أن يكونَ الوصفُ المغلبُ على الحقيقة ملازماً لها في جميع صورِها، وإنما قال في معظم صورها.

وإذا لم يكن الوصف موجوداً مع الموصوف، أو الحقيقة الموصوفة في معظمِ صورها، فإنه يحتجُّ به عند ذلك لإثبات حكمِ مفهومِ المخالفة.

والسببُ في ذلك أنَّ الوصفَ إنْ كان متغلباً على الحقيقة، يَصِيْرُ ملازماً لها في الذهن، فإذا ذكرت الحقيقةُ استحضَرَ المُخَاطَبُ الوصفَ اللازمَ لها في ذهنِه وحكمَ عليها بالوصفِ المتغلبِ؛ لأنهُ من لوازمها.

ولا يستفيد من الكلام حكماً مخالفاً لها عند عدم وجود ذلك الوصف.

وقد ورد ذلك الوصفُ لتحقيق غرَضٍ من أغراض البلاغة، أو لبيان أهمية ذلكَ الوصف، أو للتنبيه إليه.

أمَّا إنْ لم يكن الوصفُ متغلباً مع الحقيقة عُرفاً أو شرعاً أو لغةً، فإنَّ النص يدل على الحكم المخالف للمنطوق إذا ألغي القيدُ الموجودُ في النَّص الشرعي وثبت للواقعة المسكوت عنها الحكمُ المخالفُ للمنطوق.

وهذا هو الفَرْقُ بينَ الوصفِ المتغلب الثابتِ للحقيقة في مُعْظَمِ صُورِها والوصفِ غير المتغلب عليها.

فالأولُ لا يدل على مفهومِ المخالفة، والآخرُ حجةٌ في إثباتِ مفهوم المخالفة.

وأورد القرافي ما ذكره الشيخ عزُّ الدين بنُ عبد السلام من الشافعية المتوفى سنةَ ستينَ وستمائة صاحبِ كتابِ قواعد الأحكامِ في مصالح الأنام.

فقال: الوصفُ لا يكون له مفهومٌ إلا إذا خَرَجَ مَخْرَجَ الغالبِ؛ لأنَّ الوصف إذا خرج مخرج الغالب وكانت العادةُ شاهدةً بثبوت ذلك الوصف لتلك الحقيقة، فتكون العادةُ كافيةً لتدلَ على ثبوت سلب الحكم عما يفهمهُ السامعُ، أما إذا لم يكن الوصف غالباً، فلا يثبت فيه حكمٌ للواقعة المخالفة.

وقد أجاب القرافي عن ذلك: بأنَّ الوصف إذا كان غالباً كان لازماً لتلك الحقيقة بسبب الشهرة والغَلَبَةِ، فذكرُهُ للوصف مع الحقيقة عند الحكم عليها كَانَ لغلبةِ حضوره في الذهن لا لتخصيص الحكم به. أما إذا لم يكن غالباً، فالظاهرُ أنَّهُ لا يُذكرُ مع الحقيقة إلا لتقييدِه للحكم، لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن، فاستحضاره معه واستجلابُه لذكره عند الحقيقة إنما كان لفائدة، والغرضُ عدمُ ظهور فائدةٍ أخرى، فيتعين التخصيصُ.

ومعنى كلام القرافي ما يأتي:

إن الوصف إن كان متغلباً، فهو ملازمٌ لتلكَ الحقيقة في الذهن أينما ذكر؛ بسبب شُهْرَةِ الوصف وتغلبه في الواقع وعندَ المخاطبين، فإذا ذكرت الحقيقة تبادرَ إلى الذهن وصفُها المتغلب، فدل ذلك على أن ذكرَها في الخطاب الشرعي لم يَرِدْ لتخصيصِ الحكمِ بها وإثبات الحكم المناقضِ لها وهو مفهومُ المخالف.

أمَّا إنْ لم يكن الوصفُ متغلباً، فالفائدة التي تظهر منه أنه لم يُذكرْ إلا لتخصيص الواقعة المذكورة والموصوفة بهذا الوصف بالحكم المذكور، فإذا انتفى الوصفُ في الواقعة المسكوتِ عنها، انتفى حكمُ المنطوقِ عنها.

وقد أورد القرافي مسائلَ فِقهيةً على ذلك:

المسألة الأولى:

ما رواه أنسٌ في كتاب أبي بكر قال: وفي صدقةِ الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائةٍ شاةٌ.

فالحديث الشريف يدل بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، ويدل بمفهومه عند فقدان صفة اليوم على عدم وجوبها في المعلوفة. وحُكِيَ عن مالكٍ ـ رحمه الله تعالى ـ أنَّ الزكاة تجب في المعلوفة.

قال القرافي في ردّ ما استدل به الجمهور بأنه لا دليلَ للشافعية فيه لوجهين: الأول: أنه خرج مَخْرَجَ الغالب، فيكون من المفهوم الذي ليس حجة إجماعاً؛ لأنَّ السوم يغلب على ا لغنم في أقطار الدنيا؛ والاستدلالُ بما ليس حجةً لهم لا يستقيم، وذكر القرافي الإجماع على ذلك.

الوجه الثاني: المفهومُ وإن سُلِّمَ أنه حجةٌ لا يستقيمُ؛ لأنه معارَضٌ بالمنطوق، وهو قوله ﷺ: «**كل أربعين شاةً شاةٌ**» قال الإمامُ أحمدُ رحمه اللهُ تعالى: ليس في العوامل زكاة؛ لعموم قوله ﷺ.

وأهل المدينة يرون فيها زكاة؛ لعموم الحديث الشريف، وليس عندهم في ذلك أصل.

قال ابن قدامةَ: الحديث الذي استدل به الجمهور قد قيد النصاب من الأنعام بكونها سائمة، فدلَّ على أنه لا زكاة في غيرها، وحديث المالكية مطلقٌ، فيحمل على المقيد؛ ولأن الوصف ـ وهو النماء ـ معتبر في الزكاة، والمعلوفة يَسْتغرقُ علفُها نماءَها، إلا أنْ يُعدَّها للتجارة، فتكون فيها زكاة التجارة.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور لسببين:

أولاً: أن قول الأئمة الثلاثة مقدم على قول إمام واحد بمفرده.

ثانياً: من القواعد الأصولية أنه إذا اتفق الحكم والسبب في المطلق والمقيد حمل المطلق على المقيد فيعمل فيه مع القيد.

وذكر القفال الشاشي فيما نقله عنه الزركشي: أن اشتراط السَّوم لم يقل به الشافعي من جهة المفهوم، بل من جهة أن قاعدة الشرع العفو عن الزكاة عما امتلكه المسلم للاقتناء دون الإنماء، وإنما أوجب الزكاة في الأموال النامية. هذا أصل ما تجب فيه الزكاة، فعُلِمَ من ذلك أن السوم شرط، وكلامُ الشافعي في الأم، وقد أورده الزركشي في البحر المحيط: فإنه قال: وإذا قيل: في سائمة الغنم زكاة، فإنه يشبه ألَّا يكون في الغنم غير السائمة زكاةٌ . والله أعلم ؛ لأنه كلما قيل في شيء بصفة، والشيءُ يجمع صفتين، ففيه دليل على أنه لا يؤخذُ من غير تلك الصفة من صفتيه.

قال الشافعي: فلهذا قُلْنا: لا نأخذُ من الغنم غير السائمة صدقةَ الغنم. وإذا كان هذا في الغنم فكذلك في الإبل والبقر؛ لأنها الماشيةُ التي تجب فيها الصدقة دون سواها.

قال الزركشي: فلم يجعل الشافعيُّ الغَلَبَةَ إلا لذكر الغنم، حتى ألحق بها الإبل والبقر، ولم يجعل السَّومَ غالباً.

فالسومُ صفةٌ غيرُ متغلبة عند العلماء، لأن الغنمَ له صفتان: الأولى السوم، والثانية العلف. فإذا ورد في الحديث الشريف وصفُ السوم فإنه ينبغي حملُ الحُكمِ عليه، ونفيُهُ عن الصفة الثانية وهي العلف.

أما الغنمُ فهي من الحيوانات المباحة شرعاً، فيقاس عليها الأنعام الأخرى في صفة السومِ. ولكنَّ تلك الأنعام ذكرت في النصوص النبوية مع وصفها بالسوم ووجبت فيها الزكاةُ. فيكون القياس تأكيداً لما ورد من النصوص الشرعية.

فيصبحُ مذهبُ المالكية مرجوحاً، ومذهب الجمهور راجحاً، وما ذكره القرافي من أن السوم خرج مخرج الوصف الغالب فيه ضعف، ويكونُ المفهومُ هنا حجةٌ موافقةٌ لما انعقد عليه الإجماعُ عندَ العلماء، كما ذكر ذلك الزركشي وغيره من العلماء.

المسألة الثانية:

قول الرسول ﷺ: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحُها باطلٌ**»(١).

فالحديث الشريفُ يدلُّ بمفهومه على أنه إذا أذن لها الولي بالنكاح فلها أن تزوج نفسها، قال القرافي: هذا المفهوم ملغى؛ بسبب أن الغالب أنها لا تُنْكِحُ نفسَها إلا إذا كان الوليُّ غيرَ راضٍ، فالوصفُ هنا جرى مجرى الغالب من أمرها، فالتقييدُ فيه لا يكون لتخصيص الحكمِ به، فلا يكون المفهومُ حجةً.

ومذهبُ محمد بنِ الحسنِ: يجوز لها أن تزوج نفسها إذا وافقَ الولي على ذلك. وإن لم يحضر العقدَ؛ عملاً بالمفهوم.

وروي عن الإمامِ أحمدَ بن حنبل ـ رحمه الله تعالى ـ: يجوز لها أن تليَ عقدَ أمَتِها، وهذا يدُلُّ على صحة عبارتها في النكاح.

قال ابنُ قُدَامة: فيُخَرَّجُ منه أنهُ يجوزُ لها أن تُزَوجَ نفسَها إذا أذن لها وليُّها بذلك، وأن تُزوجَ غيرَها بالوكالة.

وروي عن التابعين منهم القاسمُ بنُ محمد، وعن أبي يوسف أنه لا يجوز لها أن تُزوجَ نفسها بغير إذن الولي، فإن فعلت كان موقوفاً على إجازته.

والصحيحُ العملُ بمنطوقِ النص دون مفهومه. ولعموم قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «**لا نكاح إلا بولي**» وهذا الحديث يقدم على دليل الخطاب، قال ابن قدامة ـ رحمه الله تعالى ـ: التخصيصُ في الحديث الشريف بغير إذن وليها خرج مخرَجَ الغالب، لأنه يتغلب على المرأة إذا أرادت أن تزوج نفسها أن يكون ذلك بغير إذن وليها.

والعلةُ من المنعِ صيانتُها عن مباشرةِ العقد مع الرجالِ لعدم معرفتها بأحوالهم.

والراجحُ في ذلك أن الوصفَ قد خرج مخرج الغالبِ الأعمِّ، لا يفيدُ تخصيصَ الحكمِ بعدم موافقة الولي، ولا يفيدُ مفهومُ الوصف بجواز أن تتولى العقدَ بنفسها إذا وافق وليها على ذلك.

وإن أفاد المفهوم فهو معارَضٌ بمنطوق آخرُ وهو قولهُ ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي**» وإذا تعارَضَ المفهومُ مع العمومُ قُدم العَملُ بالعموم على العمل بالمفهوم المعارِض له.

المسألة الثالثة:

قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الإسراء:٣١] والآية القرآنية الكريمة تدل بمنطوقها على تحريم قتل

---

(١) سنن أبي دواد رقم ٢٠٨٣ ص٣٠١

الأولاد، والعرب كانوا يقتلون أولادهم لسببين: الأول: خشية الفقر. السبب الثاني: خشية العار من الفتاة.

(وخشية) مفعول لأجله، ولكن خوف الإملاق ليس قيدا لتخصيص الحكم المذكور وإنما جرى مجرى الغالب الأعم، فالآية الكريمة لا تدل على مفهوم المخالف، لأن القتل محرم في جميع الأحوال. قال القرافي: هو مفهوم ملغى إجماعا؛ بسبب أنه قد تغلب في ذلك الوقت أن لا يقتل الأب ابنه إلا بسبب الخوف من الفقر أو خروج الفتاة عن طاعة والديها في أمر الزواج، وكانت عادة الوأد منتشرة عند بعض القبائل وليس عند جميعها، فقد كانت معظم القبائل تعطف على الفتاة وتكرمها.

والذين يئدون الوليدة كانوا يخافون من استرقاقها وسبيها أثناء الحروب، وكانت كندة مشهورة بذلك. وذوو الشرف يمنعون من وأد البنات. وكان صعصعة بن ناجية جد الفرزدق يشتري من يريد أهلها قتلها ويتركها حية، فجاء الإسلام وقد اشترى سبعين موءودة.

وفي الحديث الشريف أنه نهى عن وأد البنات، وقد نهى القرآن الكريم عن ذلك بآيات كثيرة منها: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير:٨]

وقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾ [الإسراء:٣١] وقولهُ تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ﴾ [الأنعام:١٥١] وغيرُ ذلك من الآيات الكريمة التي عابت على الجاهليين دفْنَ البناتِ في التراب وهم أحياءٌ.

نستخلص مما سلف أنَّ الآية الكريمةَ لها دلالةُ المنطوقِ ولا يستفادُ من القيد مفهوم؛ لأن فيه بياناً لوضع جاهلي قد تغلب عليهم.

والأبُ لا يُقْدِمُ على قتل ابنِه؛ لما غرسَهُ اللهُ في قلبِهِ من محبته لابنه، ولا يُقدم على القتل إلا لما كان معروفاً في الجاهلية من خشية الإملاق، ومن خوف سبي البنات واسترقاقهن، أو مما قد يتسببن من عدم التمسك بكرامة الأهل.