

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

شرح
مختصر روضة الناظر

obeykandi.com

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

دار التدمرية

الرياض - ص.ب: ٢٦١٧٣ - الرمز البريدي: ١١٤٨٦

هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠

Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM

المملكة العربية السعودية

مختصر روضة الناظر

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي
المتوفى سنة ٥٧١٦ هـ

تأليف

الدكتور عبد بن ناصر بن عبد العزيز الشبيري

تقديم

أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس

إمام وخطيب المسجد الحرام بمكة المكرمة
أستاذ الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى
مدير جامعة المعرفة العالمية

اعتمده

عبد الناصر الشبيري

شريف نصير

المجلد الأول

دار الشريعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رفع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تقديم مدير جامعة المعرفة العالمية

كلمة مدير جامعة المعرفة العالمية

فضيلة الشيخ الدكتور/ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا
ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له،
وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله وسلم
وبارك عليه وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

فما من شك أن نشر العلم من أفضل القربات التي يزدلف بها إلى الله
تعالى، وقد تضافرت النصوص الشرعية في الحث على نشر العلم، من مثل قوله
تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ
لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]
وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ
رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧] وقال النبي ﷺ: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً» أخرجه البخاري في
صحيحه. وما كان العلماء ورثة الأنبياء إلا لأجل حفظهم علم النبوة،
ونشرهم له، فكانوا مأمورين بتبليغ العلم ونشره. ولذا شُبه عالم الشريعة
بالقمر لأجل اشتراكهما في النور، ولا استمدادهما نورهما من غيرهما، فالقمر
يبدد ظلمات الأرض، والعالم يبدد ظلمات الجهل بما يستمد من نور الوحي،
ولهذا قال ابن المبارك - رحمه الله تعالى - "لا أعلم بعد النبوة أفضل من بث
العلم"، وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: "ليس أفضل عند الله ممن يقيم الحجة
على عباده".

وقد أجمع المسلمون على أن الدعوة إلى الله تعالى، ونشر العلم فرض كفاية. ومن هذا كله؛ انبجست فكرة جامعة المعرفة العالمية، القائمة على نشر العلم، واستثمار التقنيات الحديثة لبث العلم، وتذليل العوائق الزمانية والمكانية التي تعيق التواصل مع أهل العلم الموثوق في علمهم وأمانتهم، فهي جامعة غير ربحية تسعى لنشر العلم الشرعي عن طريق ما بات يسمى "التعليم عن بعد"، وتقوم هذه الجامعة بمحاولة تجسير التواصل بين أهل العلم الموثوق في علمهم وأمانتهم، وبين طلاب العلم في جميع أنحاء العالم.

ويقوم على هذه الجامعة ثلة من أهل العلم تحمل على عاتقها نشر دعوة الحق، وتبصير الناس بدينهم على هدي الكتاب والسنة.

فقد تشرفت الجامعة بالرئاسة الفخرية من صاحب السمو الملكي الأمير/ سلطان بن عبد العزيز آل سعود - ولي العهد، نائب رئيس مجلس الوزراء، وزير الدفاع والطيران والمفتش العام. حفظه الله وأئده.

وتشكل مجلس أمنائها برئاسة صاحب السماحة الشيخ/ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، مفتي عام المملكة العربية السعودية ورئيس هيئة كبار العلماء، وعضوية نخبة من الشخصيات البارزة في العالم الإسلامي.

ومن ضمن الأعمال العلمية التي ترعاها الجامعة طباعة الكتب في مختلف علوم الشريعة، خدمة للعلم وطلابه، حيث قامت الجامعة بطباعة عدد من الكتب، منها: كتاب المفصل في القواعد الفقهية، لفضيلة الشيخ الدكتور/ يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين - عضو هيئة كبار العلماء، وعضو هيئة التدريس في المعهد العالي للقضاء.

ومنها: كتاب شرح الأربعين النووية، وكتاب شرح الأصول في علم

الأصول، وكتاب شرح مختصر الروضة للطوفي، وكلها لصاحب المعالي الشيخ / سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري.

والعلوم وإن كانت تتعاضم شرفاً، وتطلع في سماء العلا كواكبها شرفاً، فلا ريب أن علم الفقه وأصوله واسطة عقدها، ورابطة حلّها وعقدها، به يُعرف الحلال والحرام، ويتبين الخاص والعام.

ولا غرو فإنّه من أشرف العلوم قدراً وأعظمها أجراً، وأتمّها عائدة، وأعتمّها فائدة، وأعلاها مرتبة، وأسناها منقبة، أهله قوام الدين وقوامه، وهم ائتلافه وانتظامه، وهم المرجع في التدريس والفتوى، ومحمل الصدر عند النوازل والبلوى، وهذا الفن لا يدركه إلا من كشف عن ساعد الجد وشمر، وجانب الفضول وعمّر، وخاض البحار، وقطع الفيافي والقفار، يدأب في التكرار والمطالعة بكرة وأصيلاً، ينصب نفسه للتأليف والتحرير بيّناً ومقيلاً، ليس له همّة إلا معضلة يحلها، أو مستصعبة عزت على القاصرين إلا ويرتقي إليها ويحلها، على أن ذلك ليس من كسب العبد، وإنما هو من فضل الله يؤتيه من يشاء، وما أحسن قول القائل:

عاب التفقه قوم لا عقول لهم * وما عليه إذا عابوه من ضرر
ما ضر شمس الضحى والشمس طالعة * ألا يرى ضوءها من ليس ذا بصر
وإذا كان هذا الوصف لواسطة عقد علوم الشريعة فقهاً وأصولاً فإن علم أصول الفقه يحظى بالقسط الأكبر والنصيب الأوفر، وما ذاك إلا لأنه يمكن المجتهدين من النظر في أصول الشريعة ومقاصدها، وقواعد الدين ونصوصه، واستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية بإتقان وبصيرة، فهو مأوى الأئمة، وملجأ المجتهدين، ومورد المفتين عند تحقيق المسائل وتحرير الأقوال، وتقرير الأدلة وتأصيل وتبعيد الحكم في النوازل، وما يجد في

حياة المسلمين، مسائله مبنية على أسس متينة، وقواعد راسخة تربط بين المنقول والمعقول، ولكن لا يصل إلى استخراج درره وسبر أغواره والارتواء من نميره إلا أصحاب الهمم العالية من العلماء الفحول، وطلاب العلم أصحاب الأيدي الممتدة في الطول، والأقدام الراسخة في معرفة كل مهم من جواب وسول، الذين وردوا زلال هذا الفن فرووا غليلهم، وشفوا عليهم.

وقصارى القول: إن الذي يستطيع أن يضبط الأحكام بإتقان، ويساير أحوال الناس مع تغير المكان، وتبدل الزمان، مع الأخذ بالثبات على القواعد والرسوخ في الأصول، وعدم التنازل عن المبادئ والأهداف، والمرونة التي يصحبها سعة في الأفق، وعمق النظر مع عدم الخروج عما قصدته الشريعة، وجاءت به مضالحي العباد في المعاش والمعاد، ذلك لا م به إلا من لنيل حظ وافر في علم الأصول، فدرسوه دراسة مبنية على أسس سليمة ومناهج صحيحة مبنية على سليم الاعتقاد، وحسن الاتباع، وصحيح النقل، وصريح العقل، مع العناية بأخذ زبدة هذا العلم، وجوهره في التععيد والاستدلال والتطبيق، والإيضاح بالأمثلة الواقعية، وترك الخيال، والبعد عن الجدل، وإطراح الفروض العقلية، والفلسفات الكلامية والفسطاط المنطقية.

وقد حظي هذا العلم بالاهتمام والعناية والاجتهاد والرعاية فألفت فيه المؤلفات على اختلاف المدارس والمذاهب، وقد كان لمذهب الحنابلة وعلمائه الأجلاء . رحمهم الله . القدرح المعلى، ودور المجلي، في خدمة هذا العلم، ومن يستقري المؤلفات فيه من فنون وشروح وتلخيصات يدرك ذلك جلياً بيد أن من يجيل النظر في مؤلفات الحنابلة الأصولية يشده كتاب متميز وسفر له في القلوب مكانة وحيز جليل القدر فائح العطر روضة غناء، وحديقة فيحاء، قد

حمل نصيباً من اسمه وتبوا منزلة من محتواه ورسمه، ذلك هو كتاب: "روضة الناظر وجنة المناظر" لأبي محمد عبد الله / موفق الدين ابن قدامة المقدسي، والله در الإمام الصرصري حيث يقول عنه:

وروضته ذات الأصول كروضة * أماست لها الأزهار أنفاس شمأل
تدل على المنطوق أوفى دلالة * وتحمل في المفهوم أحسن محمل

لقد سرى ذكر الروضة في الركبان، وذاع صيتها عبر المكان والزمان، وكانت محل عناية العلماء والأصوليين شرحاً واختصاراً، دراسة وتحقيقاً، ولعل من أشهر من عني بها الإمام أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، فقد اختصرها في كتاب سماه: "البلبل"، قال عنه ابن بدران: "إنه مشتمل على الدلائل مع التحقيق والتدقيق والترتيب والتهذيب"، ثم شرح مختصره لها في شرح مطول ضاف نقيس، قال عنه ابن بدران: "وقد شرح مؤلفه في مجلدين، حقق فيهما فن الأصول، وأبان فيه عن باع واسع في هذا الفن، وإطلاع وافٍ، وبالجملة فهو أحسن ما صُنّف في هذا الفن وأجمعه وأنفعه، مع سهولة العبارة، وسبكها في قالبٍ يدخل القلوب بلا استئذان".

والإمام نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، المتوفى سنة ٧١٦هـ، من علماء الحنابلة الذين عنوا بكتاب الروضة وتقريبه وتسهيله حيث عمد إلى اختصاره بكتاب سماه: "مختصر الروضة" وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

فقد رام مؤلفه منه تجريد المسائل وتحرير الدلائل، وتحصيل المقاصد وتقريب الفوائد، لتسهيل حفظه على المبتدئ، وليكون تذكراً للمتمهي ليعم الانتفاع به، ويكثر المشتغلون به مع تميزه بلغة رصينة، وأسلوب جزل، فهذا المختصر له أهميته وقدره ومنزلته التي لا يستغني عنها طالب علم أصول الفقه

والباحث الفهم في مسائله والمعني بمؤلفاته وكتبه.

ومن أجل ذلك كله ولما تميّز به هذا الكتاب من مكانة علمية ومنزلة أصولية فقد تبنت جامعة المعرفة العالمية المبادرة إلى طباعته ونشره، وتقريره على طلابها ضمن المناهج الدراسية في تخصص أصول الفقه، وقد كان هذا المختصر محل عناية العلماء بالشرح والبيان، ومن أهم شروحه، شرح صاحب المعالي الشيخ / سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري. حفظه الله.

وقد امتاز هذا الكتاب. أعني شرح المختصر. بعدة مميزات، منها:

١. أن المتن المشروح من أهم مختصرات الحنابلة، وقد اختصر فيه مؤلفه نجم الدين سليمان الطوفي - رحمه الله تعالى - كتاباً من أهم مؤلفات الحنابلة الأصولية، وهو روضة الناظر للموفق أبي محمد ابن قدامة المقدسي. رحمه الله تعالى ..
٢. قلة الشروح المعاصرة التي شرحت هذا المتن، ولهذا فهذا الشرح يعد إضافة للمكتبة الأصولية الحنبلية.
٣. سهولة الشرح، وتقريبه لعلم أصول الفقه بألفاظ جزلة وسهلة.
٤. أن الشرح مليء بالفروع الفقهية، والتخريجات الفقهية على المسائل الأصولية، مما يمكن طالب علم الأصول من الدربة على تخريج المسائل الفقهية، وبنائها على الأصول.
٥. عناية الشارح ونعني به فضيلة الشيخ الدكتور / سعد بن ناصر الشثري - حفظه الله - بالمسائل العقدية، وتحريرها، ورد المسائل الأصولية إلى جذورها العقدية، وبيان مذهب أهل السنة والجماعة في مسائل هذا العلم المهمة.

فجزى الله فضيلته على هذا الشرح المتميز خير الجزاء، وجعله في

موازن أعماله، ونفع بعلمه.

وختامًا، فإن كل مطلع على الجهود العلمية والمؤسسات التعليمية يستوقفه بإعجاب بالغ وثناء عاطر ما تضطلع به جامعة المعرفة العالمية من جهود مباركة في نشر العلم في أرجاء العالم.

فنسأل الله أن يبارك في جهود العاملين فيها، وأن يوفق إداريَّها وموظفيها وأساتذتها وطلابها لكل خير، وأن يحزيهم خير الجزاء على ما يقومون به من أعمال جلييلة في خدمة العلم وشُذاته، وأن يكلل أعمالهم بالإخلاص والقبول والتوفيق والتسديد والتأييد، وأن يستعمل الجميع في طاعته، ويوفقهم لنشر العلم النافع، إنه جواد كريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكتب

آ.د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس

إمام وخطيب المسجد الحرام

أستاذ الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى

مدير جامعة المعرفة العالمية

مكة المكرمة

١٤٣١/٥/٢٠هـ

obeykandi.com

رفع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

شرح مختصر الروضة في أصول الفقه

١٣

بين يدي الشرح

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

وبعد: فإن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يُلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة، وقواعده المحررة، تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين، كما نراه في مباحث الباحثين وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول، أذعن له المنازعون، وإن كانوا من الفحول، لا اعتقادهم أن مسائل هذا الفن، قواعد مؤسسة على الحق الحقيقي بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول^(١). ولذلك حرص كثير من أهل العلم عليه من أجل تبين غايته وتوضيح مسالكه ومسائله، ومن الكتب المهمة عند الحنابلة كتاب "مختصر الروضة"، المعروف بـ "البلبل" لنجم الدين الطوفي الحنبلي رحمه الله، وقد اختصره المؤلف من كتاب روضة الناظر لابن قدامة المقدسي رحمه الله، وأعاد ترتيبه وزاد عليه مسائل وخالف في أخرى، وهو من كتب المذهب المفيدة التي حوت أكثر مسائل الأصول وقد تبع فيها المؤلف طريقة تحقيق قواعد الأصول وبحث المسائل وشرح التعريفات، وهي إحدى طرق التأليف في هذا الفن، حيث أتى بأدلة المخالف وناقشها، وقد أفاد فيها وأجاد، إلا أن الطوفي في بعض المواطن قد خالف معتقد أهل السنة والجماعة ولربما خالف المذهب ولربما ناقض نفسه أيضاً في بعض أقواله.

(١) مقدمة إرشاد الفحول

ولما خفت هذه المخالفات على كثير من طلبة العلم فضلاً عن فهمها، بقي هذا المختصر غير مرغوب فيه من قبل كثير من طلاب العلم، حتى وفق الله شيخنا الفقيه الأصولي الحنبلي الدكتور سعد بن ناصر الشثري . حفظه الله وسلم فاه . بشرح هذا المختصر، فقد شرحه . حماه الله . شرحاً بسيطاً فيه القول فكان بعيداً عن غرائب الألفاظ التي توجب النفور، وعن طريقة السرد التي لا تحقق المأمول، ونبه شيخنا على العديد من المخالفات العقيدية والمذهبية التي شرد بها الطوفي؛ وقد رأينا شيخنا قد وُفق فيه أيما توفيق فخرج هذا الشرح بكلمات سلسلة وعبارات متناسقة وفقرات مرتبة وأمثلة واضحة بينة.

وقد كان هذا الشرح المبارك في مسجد العقيل بحي مسرة بمدينة الطائف على مدار ثلاث سنوات في فترة الصيف من السنة السابعة والعشرين إلى السنة التاسعة والعشرين بعد المائة الرابعة من الألفية الثانية للهجرة المباركة، ورغبة منا في أن يعم نفعه مسموعاً ومقروءاً قمنا . بعد إذن شيخنا سلمه الله . بإخراجه وترتيبه، وتخريج أحاديثه مكتفين في الغالب بالصحيحين إذا كان الحديث فيهما أو أحدهما، وترجمنا للأعلام عند أول موضع يرد فيه ذكر العلم، باستثناء الأئمة الأربعة؛ لشهرتهم رحمهم الله، ولا نظن أن أحداً يدرس مثل هذا الفن وهو لا يعلم من هم الأئمة الأربعة، ثم أفردنا المؤلف بترجمة يسيرة، ووضعنا فهارس تيسر على الطالب الوصول إلى مبتغاه.

هذا والله نسأل أن يجزي شيخنا خير الجزاء وأن يغفر له ولوالديه، ولكل من ساهم في إخراج هذا الشرح ونشره وتعليمه وتعلمه.

وصلّى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

وكتبه

عبد الناصر البشبيشي

شريف نصير

ترجمة المؤلف

نسبه ومولده:

هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، الطوفي الصرصري ثم البغدادي، الفقيه الأصولي المتفنن، نجم الدين أبو الربيع. ولد سنة بضع وسبعين وسبعمائة بقرية "طوفي" ببغداد ثم قدم الشام فسكنها مدة، ثم أقام بمصر مدة، واشتغل في الفنون، وكان قوي الحافظة شديد الذكاء.

حفظ "مختصر الخرقى" في الفقه، و"اللمع" في النحو لابن جنى، وقرأ الفقه على الشيخ زين الدين علي بن محمد الصرصري الحنبلي النحوي، المعروف بابن البوقي، وكان فاضلاً صالحاً.

شيوخه:

قرأ على الزين علي بن محمد الصرصري، وبحث المحرر علي التقي الزيرياتي، وقرأ العربية على محمد بن الحسين الموصلي، وقرأ العلوم وناظر وبحث ببغداد. وله سماع على الرشيد بن أبي القاسم، وأبي بكر بن أحمد بن أبي البدر، وإسماعيل بن أحمد بن الطيال.

قال الكمال جعفر: كان كثير المطالعة، أظنه طالع أكثر كتب خزائن قوص، قالوا: كانت قوته في الحفظ أكثر منها في الفهم.

قال ابن مكتوم في ترجمته من تاريخ النحاة: قدم علينا في زي الفقراء، ثم تقدم عند الحنابلة فرفع عليه الحارثي أنه وقع في حق عائشة فعززه وسجنه وصرف عن جهاته ثم أطلق فسافر إلى قوص فأقام بها مدة، وحج سنة: ٧١٤ هـ وجاور سنة ٧١٥ هـ ثم حج ونزل إلى الشام فمات ببلد الخليل في رجب سنة ٧١٦ هـ.

وقال ابن رجب: وذكر بعض شيوخنا عمن حدثه أنه كان يظهر التوبة ويتبرأ من الرفض وهو محبوس.

قال ابن حجر في الدرر الكامنة: وقرأت بخط القطب الحلبي كان فاضلاً له معرفة، وكان مقتصداً في لباسه وأحواله، متقللاً من الدنيا، وكان يتهم بالرفض، وله قصيدة بغض فيها بعض الصحابة.

وقال الذهبي: كان ديناً ساكناً قانعاً، ويقال: إنه تاب عن الرفض، ونسب إليه أنه قال عن نفسه:

حنبلي رافضي ظاهري أشعري إنها إحدى الكبر

مصنفاته:

أكثر من التأليف فمن تصانيفه:

- بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين.

- وقصيدة في العقيدة وشرحها.

- مختصر الروضة في أصول الفقه، وهو محل هذا الشرح المبارك.

- شرح مختصر الروضة في أصول الفقه

- مختصر الحاصل في أصول الفقه.

- القواعد الكبرى والقواعد الصغرى.

- الإكسير في قواعد التفسير.

- الرياض النواضر في الأشباه والنظائر.

- بغية الواصل إلى معرفة الفواصل.

- مصنف في الجدل، وآخر صغير.

- درء القول القبيح في التحسين والتقبيح.

- مختصر المحصول.

- دفع التعارض عما يوهم التناقض في الكتاب والسنة.

- معراج الوصول إلى علم الأصول، في أصول الفقه.
 - الرسالة العلوية في القواعد العربية.
 - غفلة المجتاز في علم الحقيقة والمجاز.
 - الباهر في أحكام الباطن والظاهر.
 - رد على الاتحادية.
 - مختصر المعالين. جزئين. فيه: أن الفاتحة متضمنة لجميع القرآن.
 - الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة.
 - الرحيق السلسل في الأدب المسلسل.
 - تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب.
 - الانتصارات الإسلامية في دفع شبه النصرانية.
 - شرح نصف "مختصر الخرقى" في الفقه.
 - مقدمة في علم الفرائض.
 - شرح مختصر التبريزي.
 - شرح مقامات الحريري. مجلدين.
 - موائد الحيس في شعر امرئ القيس.
 - شرح أربعين النووي.
- وغير ذلك من المصنفات، واختصر كثيراً من كتب الأصول، ومن كتب الحديث أيضاً، ولكن لم يكن له فيه يد فوق في كلامه تخييط كثير.
- وفاته:**

كان موته ببلدة الخليل في رجب سنة ٧١٦ هـ^(١).

(١) بتصرف من ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر، مع أننا لم نجد له ترجمة تشرح الصدر في جل كتب التراجم.

obeykandi.com

رفع

شرح مختصر الروضة في أصول الفقه

١٩

مقدمة الشارح

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فنشرح في هذه الدروس كتاب "مختصر الروضة" لنجم الدين الطوفي، وهذا الكتاب المختصر حاول المؤلف فيه جمع كل ما يتعلق بهذا العلم ورغب أن يكون كتابه هذا حاوياً لما في كتاب "روضة الناظر"؛ وكتاب "روضة الناظر" يمتاز بأنه قد بحث أشهر مسائل علم الأصول، وأورد الأدلة والأقوال في هذه المسائل ورجح بينها.

وهذا العلم . علم أصول الفقه . علم مفيد وله أهميته، وذلك أن هذا العلم يُدرس فيه ما يصلح أن يكون دليلاً، وما لا يصلح أن يكون دليلاً، ويدرس فيه تصور الأحكام التي ترد في النصوص الشرعية ويتكلم بها الفقهاء، بحيث يبين معنى الواجب، ومعنى المحرم، وهكذا.

وكذلك يدرس في هذا العلم كيفية فهم الأدلة فإذا وردتنا آية في القرآن أو حديث عن النبي ﷺ، فكيف نفهم كلامهما وننزله على مرادهما.

ثم بعد ذلك هذا العلم يفيد في بيان من يصلح للاجتهاد وأخذ الأحكام من الأدلة مباشرة، ومن يجوز له أن يفتي، ومن يجوز أن يعتمد قوله في الفتوى ويعمل به، وبيان من ليس أهلاً للفتيا من أجل أن نحذره.

ومن ثم فإن علم أصول الفقه، تبرز أهميته في عدد من الأمور:

الأمر الأول: أنه علم شرعي، فيتقرب لله تعالى بتعلمه، فهو طاعة من الطاعات التي يتقرب بها إلى الله تعالى ويثاب العبد عليها في آخرته، فتدخل في

عموم النصوص الواردة في الترغيب في التعلم كما قال النبي ﷺ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»^(١)، وبذلك يتدرج إلى درجة العلماء العالية، قال: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَؤُنَا آلَ الْكِتَابِ» [الر: ٢٩] وكما قال النبي ﷺ: «وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ»^(٢).

الأمر الثاني: أن هذا العلم، علم أصول الفقه يتمكن به الإنسان من فهم القرآن العظيم، وفهم سنة النبي ﷺ، ومن كان عارفاً بعلم الأصول فإنه إذا قرأ آية أو حديثاً فإنه يتمكن بإذن الله من فهمها وتنزيلها على مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، فحيث يدخل المتعلم لهذا العلم في قول النبي ﷺ: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ»^(٣)، فإن تعلم القرآن ليس مقتصرأ على الحفظ، لأن تدبر معاني القرآن وفهمها جزء من أجزاء التعلم، وحيث يسلم الإنسان من مثل قوله تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» [محمد: ٢٤].

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

الأمر الرابع: أن الإنسان يستفيد من تعلم علم الأصول فهم ما يتكلم

(١) جزء من حديث أخرجه أبو داود (٣٦٤١) والترمذي (٢٦٨٢) وابن ماجه (٢٢٣)

(٢) أخرجه البخاري (٥٠٢٧).

به الناس، وما يكتبونه، سواء كان ذلك في الرصايا، أو في الأوقاف، أو في الأنظمة، كل هذه إذا أراد الإنسان أن يفهمها فهماً صحيحاً، فإنه لا بد أن يعرف القواعد الأصولية.

فإن قال قائل: إن علم أصول الفقه علم صعب.

قيل له: صعوبة العلم تجعل الإنسان ييذل الأسباب لتعلمه، ولو تركت العلوم لصعوبتها لترك جميع العلوم، إذ ما من علم إلا وفيه نسبة من الصعوبة، ولكن الموفقين هم الذين ييذلون من أنفسهم فتزول عنهم تلك الصعوبة بإذن الله تعالى.

فإن قال قائل: إن هذا العلم يوجد فيه نوع تأثر ببعض العلوم التي حذر منها بعض علماء أهل الإسلام، من علم الكلام أو المنطق أو نحو ذلك من العلوم!

فيقال له: هذه العلوم مجرد آلات، ينبغي أن نفهمها على وفق القواعد الشرعية، فمن كان عارفاً بعلم الأصول تمكن من جعل هذه العلوم موافقة لطريقة أهل الإسلام، ومن ثم يكون المرء يتعلم الأصول مجتنباً للمحاذير التي تكون موجودة عند دراسة هذه العلوم.

obeykandi.com

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم الفاضل العلامة نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي تغمده الله تعالى برحمته:

اللَّهُمَّ يَا وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَيَا مُوجِدَ كُلِّ مَوْجُودٍ، وَيَا مُفِيضَ الْخَيْرِ وَالْجُودِ، عَلَى كُلِّ قَاصٍ مِنْ خَلْقِهِ وَدَانٍ. وَيَا ذَا الْقُدْرَةِ الْقَدِيمَةِ الْبَاهِرَةِ، وَالْقُوَّةِ الْعَظِيمَةِ الْقَاهِرَةِ، وَيَا سُلْطَانَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَجَامِعَ الْإِنْسِ وَالْجَانِّ. تَنَزَّهْتَ فِي حِكْمَتِكَ عَنْ لُحُوقِ النَّدَمِ، وَتَفَرَّدْتَ فِي إِهْلِيَّتِكَ بِخَوَاصِّ الْقَدَمِ،

جعل المؤلف مقدمة لهذا الكتاب، وهذه المقدمة بناها على الأساليب البلاغية، وعادة الأصوليين الاقتصار في الكلام على أقل مقدار، ولعل تميز المؤلف في النواحي العربية جعله يقدم بمثل هذه المقدمة. وابتدأها بدعاء الله عز وجل.

* قوله: يا موجد كل موجود : يعني من المخلوقات وإلا فإن الله تعالى موجود وصفاته موجودات فلا تدخل في هذا العموم.

* قوله: يا ذا القدرة القديمة: قدرة الله عز وجل منها ما هو قديم فإن الله قادر على كل شيء أزلاً، وكذلك قدرة الله مستمرة فهو سبحانه مازال ولازال قادراً على كل شيء، وإنما أراد بذلك تخصيص القدرة القديمة من أجل بيان أنها مما يختص به رب العزة والجلال.

* قوله: تنزهت في حكمتك عن لحوق الندم: التنزيه: يعني التبرئة من كل سوء، والحكمة المراد بها: اختيار الأمور المناسبة لما يناسبها.

* قوله: وتفردت في إهيتك: يعني في صفاتك.

وَتَعَالَيْتَ فِي أَرْلَيْتِكَ عَنْ سَوَابِقِ الْعَدَمِ ، وَتَقَدَّسْتَ عَنْ لَوَاحِقِ الْإِمْكَانِ .
 أَحْمَدُكَ عَلَى مَا أَسَلْتَ مِنْ وَابِلِ الْآلَاءِ ، وَأَزَلْتَ مِنْ وَبِيلِ الْأَوَاءِ ، وَأَسْبَلْتَ
 مِنْ جَمِيلِ الْغَطَاءِ ، وَأَزَلَلْتَ مِنْ كَفِيلِ الْإِحْسَانِ . حَمْدَ مَنْ آمَنَ بِكَ وَأَسْلَمَ ، وَفَوَّضَ
 إِلَيْكَ أَمْرَهُ وَسَلَّمْ ، وَانْقَادَ لِأَوَامِرِكَ وَاسْتَسَلَّمَ ، وَخَضَعَ لِعِزِّكَ الْقَاهِرِ وَدَانَ .

* قوله: تقدست عن لواحق الإمكان: المراد بلواحق الإمكان ما يلحق
 الممكنات، وما يلحق الممكنات نوعان:

النوع الأول: صفات نقص، فهذه ينزه رب العالمين عنها مثل العدم
 والموت والنوم.

النوع الثاني: صفات للممكنات تعتبر صفات كمال لا يلحقها نقص بوجه
 من الوجوه فمثل هذه الصفات يوصف رب العالمين بها، فإنه ما من كمال
 للمخلوق لا يتطرق إليه النقص بوجه من الوجوه، إلا والخالق سبحانه أولى
 بذلك الوصف، وقد فسر بذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ
 الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

* قوله: الآلاء: يعني النعم فإن الله جل وعلا قد أسبغ على عباده النعم.

* قوله: الأواء: يعني ما يشتكي منه الناس ولا يرغبون فيه.

* قوله: فوض إليك أمره وسلم: يعني أنه أسند الأمور إلى رب العالمين

وَأَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى سَيِّدِ أَصْفِيَاكَ، وَخَاتَمِ أَنْبِيَائِكَ، وَفَاتِحِ أَوْلِيَاكَ،
مُحَمَّدٍ سَيِّدِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ.

وَأَنْ تَرْزُقَنِي الْعِلْمَ وَتُوفِّقَنِي لِلْعَمَلِ، وَتُبَلِّغَنِي مِنْهُمَا نِهَايَةَ السُّوْلِ وَغَايَةَ
الْأَمَلِ، وَتَفْسَحَ لِي فِي الْمُدَّةِ وَتَنْسَأَ لِي فِي الْأَجَلِ، فِي حُسْنِ دِينٍ وَإِصْلَاحِ شَأْنٍ.
وَأَنْ تُحْيِيَنِي حَيَاةً طَيِّبَةً هَنِيئَةً، وَتَقِيَنِي فِي الدِّينِ وَالْبَدَنِ أَعْرَاضَ الشُّوءِ
الرَّدِيَّةِ، وَتَعُدِّلَ بِي عَنِ السُّبُلِ الْوَبِيَّةِ إِلَى الْمَرِيَّةِ، وَتَعْصِمَنِي مِنْ حَبَائِلِ الشَّيْطَانِ.
وَتَقْبِضَنِي عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَتَجْعَلَ رَحْمَتَكَ لِي مِنَ النَّارِ جُنَّةً، وَتُدْخِلَنِي
بِفَضْلِكَ وَجُودِكَ الْجَنَّةَ، وَمَنْكَ يَا مَنَّانُ.
وَتُلْحِقَنِي بِالنَّبِيِّ الْأَفْضَلِ، وَالرُّسُولِ الْمُكَمَّلِ الْأَكْمَلِ، الَّذِي خَتَمَ النُّبُوَّةَ
وَأَكْمَلَ، وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِحْسَانٍ.

* قوله: وَأَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى سَيِّدِ أَصْفِيَاكَ: سَأَلَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُصَلِّيَ
عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ، ثُمَّ قَدَّمَ سَوْأَلَ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَنْ يَرْزُقَهُ الْعِلْمَ، وَأَنْ يُوفِّقَهُ
لِلْعَمَلِ.

وَلَا شَكَّ أَنَّ الدُّعَاءَ لَهُ مَكَانَةٌ عَظِيمَةٌ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ وَعَدَ عِبَادَهُ بِإِجَابَةِ
دُعَائِهِمْ فَقَالَ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، فَسَوْأَلَ اللَّهَ
الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ وَالْفَسْحَ فِي الْمُدَّةِ، وَالْحَيَاةَ الطَّيِّبَةَ، وَالِابْتِعَادَ عَنِ الْأَعْرَاضِ السَّيِّئَةِ
مِنْ أَعْظَمِ الْأَسْبَابِ الَّتِي يَحْصُلُ الْإِنْسَانُ بِهَا الْعِلْمَ.
وَبَابُ الدُّعَاءِ بَابٌ عَظِيمٌ وَأَثَرُهُ عَلَى النَّاسِ عَظِيمٌ، فَمَنْ اسْتَعَانَ بِاللَّهِ
وَسَأَلَهُ أَنْ ييسرَ لَهُ الْعِلْمَ وَأَنْ يهيئَ لَهُ طَرَقَهُ، تيسرتَ لَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ عِزٌّ وَجَلٌّ.

وَأَسْأَلُكَ التَّسْدِيدَ فِي تَأْلِيفِ كِتَابٍ فِي الْأُصُولِ. حَجْمُهُ يَقْصُرُ وَعِلْمُهُ يَطُولُ. مُتَّصِمٌ مَا فِي الرُّوضَةِ الْقَدَامِيَّةِ، الصَّادِرَةِ عَنِ الصَّنَاعَةِ الْمُقَدَّسِيَّةِ. غَيْرَ خَالٍ مِنْ فَوَائِدَ زَوَائِدَ، وَشَوَارِدَ فَرَائِدَ، فِي الْمُتَنِ وَالِدَّلِيلِ، وَالْخِلَافِ وَالتَّغْلِيلِ، مَعَ تَقْرِيبِ الْإِفْهَامِ عَلَى الْإِفْهَامِ، وَإِزَالَةِ اللَّبْسِ عَنْهُ مَعَ الْإِبْهَامِ. حَاوِيًا لِأَكْثَرِ مِنْ عِلْمِهِ، فِي دُونَ شَطْرِ حَجْمِهِ، مُقَرَّأً لَهُ غَالِبًا عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ التَّرْتِيبِ، وَإِنْ كَانَ لَيْسَ إِلَى قَلْبِي بِحَيِّبٍ وَلَا قَرِيبٍ. سَائِلًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَفُورَ النَّصِيبِ، مِنْ جَمِيلِ الْأَجْرِ، وَجَزِيلِ الثَّوَابِ، وَدُعَاءِ مُسْتَجَابٍ، وَتَنَاءِ مُسْتَطَابٍ، اللَّهُمَّ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.

فَنَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ:

- * قوله: وأسألك التسديد في تأليف كتاب في الأصول...: هنا سأل المؤلف الله عز وجل أن يوفقه لتأليف كتاب في الأصول، ثم بين أن هذا الكتاب مختصر لكتاب الروضة القدامية نسبة لمؤلفها ابن قدامة رحمه الله.
- * قوله: الصادرة عن الصناعة المقدسية: نسبة إلى بيت المقدس لأن آل قدامة في الأصل من بيت المقدس.
- * قوله: غير خال من فوائد زوائد: أي إن هناك فوائد قد زادها على ما في الكتاب، مع أنها سهلة الأسلوب أسهل من الروضة مع اختصار هذا الكتاب.
- * قوله: مقراً له غالباً على ما هو عليه من الترتيب: وعد المؤلف بأنه سيلتزم بترتيب كتاب الروضة، وإن كان قد خالف في بعض المواطن، والمؤلف لم يرتض هذا الترتيب، وجمهور الأصوليين ينحون نحواً آخر في ترتيب كتبهم الأصولية، وعلى كل فالترتيب مسألة اصطلاحية ولكل جماعة اصطلاحهم.

أُصُولُ الْفِقْهِ: أَدِلَّتُهُ، فَلَنَتَكَلَّمُ عَلَيْهَا أَصْلًا أَصْلًا بَعْدَ ذِكْرِ مُقَدِّمَةٍ تَشْتَمِلُ عَلَى فُصُولٍ.

الفصل الأول: في تعريف أصول الفقه:

وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ مُضَافٍ وَمُضَافٍ إِلَيْهِ. وَمَا كَانَ كَذَلِكَ فَتَعْرِيفُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُرَكَّبٌ إِجْمَالِيٌّ لَقَبِيٌّ، وَبِاعْتِبَارِ كُلِّ مِنْ مُفْرَدَاتِهِ تَفْصِيلِيٌّ.
فَأُصُولُ الْفِقْهِ بِالْإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ: الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى.....

هذه مقدمة في تعريف هذا العلم، وكون بعض الألفاظ مجملة أو فيها صعوبة لا يكون ذلك صادراً لك أيها الطالب عن تعلم هذا العلم، فإنه لو قدر أن إنساناً لم يعرف جميع هذا الفصل الأول فإنه لا يؤثر على معرفته لعلم الأصول لأنها مجرد مقدمة تعريفية وليست من صلب علم الأصول، وكثير من أهل العلم يرون أن التعمق في التعريفات غير مناسب ولا يناسب أن ندخله في العلم، ولذلك قال الشاطبي ما معناه: التعمق في التعريفات بدعة. والمقصود أنه لا يصدقكم صعوبة بعض الألفاظ عن تعلم علم أصول الفقه.

❖ قوله: العلم بالقواعد: القاعدة هي حكم كلي يطبق على جزئيات كثيرة. مثال ذلك: عندما نقول: كل مكان في الطائف بارد، هذه قاعدة كلية، وعندما نقول: الشفاء، فهذه جزئية نطبق عليها القاعدة.
إذن القاعدة هي حكم كلي يطبق على جزئيات كثيرة، كذلك علم أصول الفقه هو قواعد كلية لها جزئيات متعددة، هذه الجزئيات يتوصل بواسطتها إلى أخذ الأحكام من الأدلة.

استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.....

* قوله: استنباط: أي أخذ واستخراج الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية مثل: الوجوب، والتحريم، والمستحب، والمكروه، والصحة والفساد.

* قوله: الأحكام الشرعية: لاستبعاد ما يتوصل به إلى استنباط ما ليس بحكم، مثل الآيات الواردة في الذوات فإن هذه الآيات لا تتعلق بها أحكام وبالتالي لا تدخل معنا هنا.

* قوله: الفرعية: أي في مقابلة الأصولية لأن طائفة من أهل العلم يرون أن القواعد الأصولية إنما يستخرج بها الأحكام الفرعية فقط، فمثلاً قولنا: الصلاة واجبة، هذه من أحكام الفروع عندهم، وبالتالي يمكن أن نطبق عليها القاعدة الأصولية.

مثال آخر: عندما يأتينا حديث نهي النبي عن صيام أيام التشريق^(١)، القاعدة الأصولية عندنا: "النهي يفيد التحريم"، فيكون الصيام محرماً في هذه الأيام، والقاعدة أيضاً: "النهي يقتضي الفساد" فيكون صيام هذه الأيام صياماً فاسداً غير صحيح.

والصواب أيضاً أن الأحكام العقائدية تستخرج من الأدلة كتاباً وسنةً واستخراجها إنما يكون بواسطة القواعد الأصولية، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]. الإيمان ليس حكماً فرعياً، وقد أمر به هنا فنطبق عليه القاعدة الأصولية فنقول: الإيمان واجب، لذلك فإن علماء السلف يأخذون أحكام العقائد من الكتاب والسنة، مخالفين بذلك منهج

(١) أخرجه البخاري (١٩٩٧-١٩٩٨) من حديث عائشة وابن عمر رضي الله عنهما قالا: لم يُرَخَّصْ في أيام التشريق أن يُصَمَّنَ إلا لمن لم يجد الهدى.

مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ.

بعض الطوائف الذين يرون أن العقائد إنما تؤخذ من العقل، ولا تؤخذ من الأدلة الشرعية وهذه الطريقة طريقة خاطئة، لأن القرآن قد جاء بأحكام في المعتقد وفي الأصول، فحيث إننا أن نقول: نلغي مدلول هذه الآيات؛ وهذا خطأ، وإما أن نقول: نأخذ الأحكام العقائدية من هذه الآيات. ولذلك نجد علماء السلف استخرجوا أحكاماً عقائدية من الكتاب والسنة بواسطة قواعد الأصول.

مثال ذلك: هل يرى المؤمنون ربهم في الآخرة؟ نقول: نعم. واستدل علماء الشريعة والسلف بالعديد من الآيات القرآنية، والأحاديث الواردة في ذلك وهذه الآيات إنما تفهم بواسطة القواعد الأصولية، ولذلك نجد مثلاً أن مما استدلوأ به قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. قالوا: قسم الله عز وجل الناس إلى صنفين: صنف نفى عنهم رؤية رب العالمين وهم الفجار فدل ذلك على أن الأبرار يرون رب العالمين في الآخرة هذا عند الأصوليين يسمونه: "مفهوم التقسيم"، وبذلك نعلم أن علماء السلف استدلوأ بالقواعد الأصولية في إثبات العقائد وسنأتي إن شاء الله بتفصيلات لهذا التعريف فيما يأتي.

* قوله: من أدلتها التفصيلية: أي أن هذه القواعد تكون في ذهن المجتهد فيتمكن بواسطتها من استخراج الأحكام من الأدلة. مثال ذلك: إذا قلت: الأمر للوجوب، فهذه قاعدة كلية، فعندما يأتي أي أمر أو طلب من الشارع فإننا نستفيد منه أن المطلوب واجب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هنا أمر، والقاعدة عندنا: أن الأمر للوجوب، فهذا الأمر ينطبق عليه

وبالثاني:

الأصول: الأدلة الآتي ذكرها، وهي جمع أصل، وأصل الشيء ما منه

الشيء.

القاعدة الكلية فتكون الصلاة واجبة.

* قوله: وبالثاني: يعني الطريقة الثانية في تعريف علم الأصول وهي تعريف كل كلمة بمفردها، وهي الطريقة التفصيلية.

* قوله: الأصول: بين المراد بها فقال: هي الأدلة.

وكلمة الأصل تطلق ويراد بها عدد من المعاني عند علماء الشريعة: الأول: الأدلة، لذلك تجد الفقهاء يقولون: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهكذا، يعنون الأدلة التي تدل على ذلك الحكم. الثاني: إطلاق الأصل ويراد به المقيس عليه كما في القياس، نقول: الخمر أصل، فنقيس عليه النبيذ في حكم التحريم بجامع الإسكار.

الثالث: يطلق لفظ الأصل ويراد به القاعدة المستمرة. كما نقول: الأصل بقاء ما كان على ما كان، فالأصل تحريم الميتة، يعني أن هذه قاعدة مستمرة، لكن قد يطرأ دليل ويغير مفاد تلك القاعدة، كما لو اضطر الإنسان فإنه يجوز له أكل الميتة، فحينئذ تركنا القاعدة المستمرة، وتركنا الأصل لوجود ما يطرأ عليه.

* قوله: وهي جمع أصل: يعني أن كلمة أصول جمع مفردة كلمة: أصل.

* قوله: وأصل الشيء ما منه الشيء: يعني أن الأصل لغة الأمر الذي نشأ الشيء، ولذلك نقول مثلاً: أصل الشجرة الجذور أو البذرة لأنها نشأت

منها.

وَقِيلَ: مَا اسْتَنَّدَ الشَّيْءُ فِي وُجُودِهِ إِلَيْهِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ الْفَقْهَ مُسْتَمَدٌّ مِنْ
أَدِلَّتِهِ، وَمُسْتَنَّدٌ فِي تَحَقُّقِ وَجُودِهِ إِلَيْهَا.

وَالْفَقْهُ لُغَةً: الْفَهْمُ، وَمِنْهُ: ﴿مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، ﴿وَلَكِنْ
لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] أَي: مَا نَفَهُمْ، وَلَا تَفْهَمُونَ.
وَاصْطِلَاحًا:

* قوله: ما استند الشيء في وجوده إليه: كل هذه تعريفات لغوية وجمهور
أهل اللغة يرون أن أصل الشيء هو أساسه.

* قوله: ولا شك أن الفقه مستمد من الأدلة: عندما تقول: أصول الفقه
بمعنى ما يستمد منه الفقه، والفقه أيضاً مستند في تحقق وجوده إليها لأننا عرفنا
الأصل في اللغة بتعريفين:

الأول: ما منه الشيء، يعني ما يستمد منه، والفقه مستمد من الأدلة.

الثاني: أن الأصل ما استند الشيء في وجوده إليه. والأحكام الفقهية
مستندة في وجودها إلى الأدلة.

* قوله: والفقه لغة: (الفهم): واستدل على معنى الفقه بهاتين الآيتين.

* قوله: واصطلاحاً: إذا نظرنا في كلمة (الفقه) في الأدلة الشرعية وعند
علماء الشريعة وجدنا أنها تطلق على أربع إطلاقات:

الأول: إطلاق لفظة الفقه على جميع أحكام الشريعة، سواء في التفسير، أو
العقيدة، أو الحديث، أو الأحكام الفرعية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ
الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَأَفٍّ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] لا يمكن أن يقال: المقصود

علم الفروع فقط، بل هو شامل لجميع أحكام الشريعة وعلومها بما في ذلك التفسير والحديث والمعتقد إلى آخره.

ومنه قول الإمام أبي حنيفة: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها. وهذا يشمل جميع الأحكام.

الثاني: إطلاق لفظة: (الفقه) على الملكة التي تكون عند الإنسان، تقول: فلان فقه المسألة، يعني فهمها، فالملكة التي تكون عند الإنسان يقال لها: فقه.

الثالث: إطلاق لفظة: (الفقه) على الأحكام العملية سواء كانت قطعية أو ظنية، ومنه قيل: علم الفقه، وأدخلوا في علم الفقه مسائل قطعية، مثل وجوب الصلاة قطعي ومع ذلك لا نجده إلا في كتب الفقه، ومثل المسح على الخفين تواترت الأدلة بإثباته قطعاً ومع ذلك لا نجده إلا في كتب الفقه.

الرابع: إطلاق لفظة: (الفقه) أيضاً على الأحكام العملية، بخلاف الأحكام الاعتقادية لأنها في علم المعتقد.

وبذلك نعلم أن تقسيم العلم إلى فقه وإلى معتقد، تقسيم اصطلاحى ليس مستنداً إلى الشريعة ولا يترتب عليه أحكام شرعية، وإنما هو اصطلاحى من أجل تقريب العلوم إلى أذهان الناس، يعني لو أردنا أن نتعلم جميع العلوم مرة واحدة لن تمكن من ذلك، فحينئذ نقسم العلوم لكي نتمكن من الإحاطة بها.

الخامس: إطلاق لفظة (الفقه) على الأحكام الظنية، وهذا ليس منهج غالب الفقهاء والأصوليين وإنما سار عليه طائفة من أهل العلم.

والمؤلف سار في التعريف الاصطلاحى على الإطلاق الثالث فقط.

قِيلَ: الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ، عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ.
 اخْتَرَزَ بِالْأَحْكَامِ عَنِ الذَّوَاتِ، وَبِالشَّرْعِيَّةِ عَنِ الْعَقْلِيَّةِ، وَبِالْفُرْعِيَّةِ عَنِ
 الْأُصُولِيَّةِ. «وَعَنْ» فِي قَوْلِهِ: عَنْ أَدْلَتِهَا، مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: الْفُرْعِيَّةُ
 الصَّادِرَةُ أَوْ الْحَاصِلَةُ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، اخْتِرَازًا مِنَ الْحَاصِلَةِ عَنْ أدْلَةٍ إجمالِيَّةٍ،
 كَأُصُولِ الْفَقْهِ.....

* قوله: قيل: يعني هذا هو أحد التعريفات في تعريف لفظة (الفقه).

* قوله: بالأحكام: يريد أن نخرج الذوات يعني عندما أعلم بوجودكم
 فهذا علم بذات، فحيث هذا لا يدخل في علم الفقه، وعندما أعرف بالتفاح أو
 المياه فهذه ذوات، لا تدخل في مفهوم الفقه اصطلاحاً.

* قوله: الشر : أتى بلفظة: الشرعية للاحتراز عن الأحكام العقلية،
 والمراد بالأحكام العقلية: ما يصدر من العقول بناء على الأقيسة العقلية
 ونحوها، مثال ذلك: وجدت ناراً وضع فيها خشب فأحرقته فحيث عرفت أن
 النار محرقة، فإذا وجدت ناراً أخرى أقيسها على النار التي شاهدتها من قبل
 فأعلم أنها محرقة، وبما أن النار قد أحرق الخشب فأقيس على الخشب بقية
 المواد فأقول تحرق غير الأخشاب، فهذه أحكام عقلية.

والأحكام العقلية لا تدخل في مفهوم الفقه اصطلاحاً.

وبعض أهل العلم يرى أن أحكام العقائد أحكام عقلية، وبالتالي

يخرجونها بلفظة: الشرعية؛ وهذا كلام خاطئ كما تقدم.

لكن ليست هذه طريقة المؤلف لأنه قال بعد ذلك: الفرعية، لإخراج

أحكام المعتقد وأحكام الأصول، فإنها ليست من علم الفقه.

* قوله: عن أدلتها: جار ومجرور، وكل جار ومجرور لا بد له من متعلق

بكلمة، إما اسم، وإما فعل فحيث بماذا تعلقت؟

بعضهم يقول بأنها تعلق بكلمة محذوفة تقديرها الأحكام التي صدرت عن الأدلة.

وبعضهم يقول: عن، متعلقة بالعلم، يعني أنهم علموا بهذه الأحكام عن الأدلة التفصيلية.

وأتى المؤلف بكلمة: عن أدلتها، لإخراج علم المقلد، فإن المقلد وإن كان يعلم الأحكام عن طريق سؤال العلماء فإن أخذه بالأحكام لا يعد فقهًا، إنما يعد تقليدًا، لأن الفقيه هو الذي يعرف الأحكام من الأدلة، ولذلك لو جاءنا إنسان يحفظ جميع كتب المذاهب وعندما تسأله في مسألة يقول: قال في المغني، أو قال في المنتقى، أو قال في الروض المربع. فهذا لا يعد فقيهًا، وإنما يعد فروعياً لحفظه الفروع، وهو في الحكم الشرعي يعد مقلداً ليس فقيهاً.

مسألة: من هو الفقيه؟

هو الذي عنده القدرة على أخذ الأحكام من الأدلة الشرعية كتاباً وسنة.

لماذا قال: التفصيلية؟ لإخراج الأحكام الإجمالية.

مسألة: ما هو الدليل الإجمالي، وما هو الدليل التفصيلي؟

الدليل الإجمالي: دليل كلي ينطبق على ما لا يتناهى من الصور، مثل القرآن

العظيم، هذا دليل لكنه دليل إجمالي وليس دليلاً تفصيلياً.

والدليل التفصيلي: هو الآيات الواردة في القرآن، كل آية دليل تفصيلي

لأنه يختص بمسائل خاصة مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذا دليل

تفصيلي جزئي، بخلاف القرآن فإنه دليل كلي إجمالي.

وحيث أن عندما نقول: قول الصحابي حجة، فهذا دليل إجمالي، لكن

نَحْوَ قَوْلِنَا: الإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ، وَكَالْخِلَافِ نَحْوُ: ثَبَتَ بِالْمُقْتَضِي، وَامْتَنَعَ بِالنَّافِي. وَلَوْ عُلِّقَتْ (عَنِ) بِالْعِلْمِ، لَكَانَ أَوَّلَى، وَتَقْدِيرُهُ: الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ عَنِ الْأَدِلَّةِ. وَعَلَى هَذَا إِنْ جُعِلَتْ (عَنِ) بِمَعْنَى (مِنْ)، كَانَ أَدَلَّ عَلَى الْمَقْصُودِ، إِذْ يُقَالُ: عَلِمْتُ الشَّيْءَ مِنَ الشَّيْءِ، وَلَا يُقَالُ: عَلِمْتُهُ عَنْهُ، إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ الْمَذْكُورِ.

عندما نقول: قال ابن عمر وابن عباس: (من جامع قبل التحلل فعليه بدنة)^(١) فهذا دليل تفصيلي، فحيث يكون بحث الأدلة الإجمالية في علم الأصول، والأدلة التفصيلية تأخذ الأحكام منها في علم الفقه. وهذا أحد الفروق بين علم الأصول وعلم الفقه، فعلم الأصول يبحث في الأدلة الإجمالية الكلية ولا يبحث في التفصيلات، بينما في علم الفقه يطبقون القواعد الأصولية على الأدلة التفصيلية.

* قوله: نحو قولنا: الإجماع حجة: هذا دليل إجمالي.

* قوله: وكالخلافا: يعني أن كلمة: الأدلة التفصيلية، نحتز بها من علم الخلاف، وعلم الخلاف هو الذي يبحث فيه عن المسائل التفصيلية، لكن قواعد الخلاف ليست أدلة تفصيلية وإنما هي قواعد أصولية.

* قوله: ثبت بالمقتضي: يعني ثبت الحكم بالمقتضي، يعني بالدليل الذي يطلب ذلك الحكم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذا دليل تفصيلي، فعندما يأتي المجتهد ويقول: المقتضي لوجوب الصلاة هو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فهذا دليل تفصيلي يدخل في الحكم، لكن قاعدة ثبوت الحكم بدليله هذه قاعدة في علم الخلاف، وليست متعلقة بالدليل التفصيلي.

(١) أخرجه مالك في الموطأ (١/٣٨٤).

وَبِالِاسْتِدْلَالِ: قِيلَ: اخْتَرَا مِنْ عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولِهِ جِبْرِيلَ وَمُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ اسْتِدْلَالِيًّا.

مثال ذلك: عندما نقول: نكاح وجدت أركانه وشروطه فصيح. هذه قاعدة ليست تفصيلية إنما قاعدة كلية فهو حكم إجمالي لكنه من علم الخلاف، وليس تفصيلياً.

※ قوله: بالاستدلال: ما هو الاستدلال؟ الألف والسين والتاء في لغة العرب تعني الطلب، فالاستدلال بمعنى طلب الدليل يعني إثبات الحكم بواسطة ثبوت الدليل، يعني أن الفقه يُثَبِّتُ الأحكام في المسائل بواسطة الأدلة التفصيلية عن طريق طلب الدليل، فالمجتهد يبحث في المسائل ويطلب الأدلة لِيَتَوَصَّلَ إلى الحكم فيها.

لماذا قالوا بالاستدلال؟

قالت طائفة: للاحتراز من علم الله تعالى وعلم رسوله ﷺ، فإن علمهما ليس استدلالياً، فعلم الله تعالى صفة من صفاته لا يكون بالاستدلال لأنه يعلم الأشياء على حقائقها.

قالوا: وكذلك بالنسبة للنبي ﷺ قد علم بالمسائل عن طريق الوحي. وهذا الكلام فيه ما فيه لأن النبي ﷺ لا شك أنه فقيه وأنه يستخرج الأحكام من الأدلة الشرعية، ولذلك سيأتي معنا في بحث مستقل في علم الأصول أن الصواب هو أن النبي ﷺ يجتهد، ويدل على ذلك أنه اجتهد في عدد من المسائل فأقر في بعضها وصوب في بعضها الآخر، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ [عبس: ١-٢] وكما قال سبحانه: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكِ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِيبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣] ولقوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِيِئِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وَقِيلَ: بَلْ هُوَ اسْتِدْلَالِيٌّ، لِأَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ الشَّيْءَ عَلَى حَقَائِقِهِ، وَحَقَائِقُ
الْأَحْكَامِ تَابِعَةٌ لِأَدْلَتِهَا وَعِلَلِهَا.

ولقوله جل وعلا: ﴿مَا كَانِ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ
كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ﴾ (التوبة: ١١٣) ونحو ذلك من النصوص، هذه اجتهادات منه
ﷺ وصوب فيها النبي ﷺ بعد ذلك.

* قوله: وقيل بل هو استدلالي: يعني قال بعضهم: إن علم الله وعلم
رسوله ﷺ علم استدلالي.

لماذا قالوا بأنه استدلالي؟

قالوا: لأنهم يعلمون الأشياء على حقائقها، فالخلاف في مفهوم كلمة
الاستدلال، وحينئذ هل يوصف علم الله تعالى، وعلم رسول الله ﷺ بصفة
الاستدلال؟

نقول: هذا مبني على مفهوم كلمة: (الاستدلال)، ماذا يريدون بها، فهذه
الكلمة لها معنيان: أحدهما: معرفة الشيء بدليله، وهذا ثابت لله عز وجل،
والثاني: عدم معرفة الشيء المعلوم إلا بواسطة دليله، وهذا منفي عن الله عز
وجل. فحينئذ ثبت أحدهما ونفي الآخر.

والقاعدة الشرعية في هذا أن كل كلمة لها معنيان، لا نصف الله تعالى بها
بل نتوقف فيها فلا نثبت ولا ننفي تلك الكلمة، لأننا إن أثبتنا، أثبتنا المعنى
الباطل وإن نفينا، نفينا المعنى الحق، وبالتالي فالواجب علينا أن نتوقف، أو
نقسم المسألة ونقول: إن أردتم كذا فهو ثابت، وإن أردتم كذا فهو باطل.

* قوله: حقائق الأحكام تابعة لأدلتها: أي أن الأدلة تكون أولاً ثم توجد
حقيقة الشيء تابعة له فتكون حقائق الأحكام تابعة لأدلتها وعللها، وهذه

فَعَلَى هَذَا يَكُونُ احْتِرَازًا عَنِ الْمُقْلِدِ. فَإِنَّ عِلْمَهُ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ لَيْسَ اسْتِدْلَالِيًّا. وَفِيهِ نَظَرٌ، إِذِ الْمُقْلِدُ يُخْرِجُ بِقَوْلِهِ: عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُ...

مسألة في علم المعتقد وهي: هل للأشياء حقائق موجودة قبل وجود أدلتها أم أن حقيقة الشيء لا تثبت إلا بعد وجود دليله؟

الصواب هو الأول، أن الحقائق ثابتة ولذلك قد توجد حقيقة ولا توجد أدلة لتلك الحقيقة عند بعض الناس، ونمثل لهذا بمثال: النار من الأدلة على وجودها الدخان، ولو قدر أن هناك ناراً بلا دخان، هل نقول: إنها ليست ناراً؟ فحقيقة النار موجودة قبل وجود الدليل وهو الدخان، وهكذا فيما يتعلق بالأحكام الشرعية فإن حكم الله ثابت في نفس الأمر والأدلة الشرعية دالة عليه. وهذا هو قول جماهير أهل العلم، خلافاً لمن خالف من الأشاعرة، فالأشاعرة يقولون: أحكام الشريعة أحكام نسبية تابعة لاعتقادات المجتهدين وظنونهم. وهذا كلام خاطئ، ولعلنا إن شاء الله نبينه في مسائل الاجتهاد، والصواب أن حكم الله ثابت وجد مجتهد أم لم يوجد، وجد دليل أم لم يوجد، فأحكام الله ثابتة وليست تابعة لظنون المجتهدين، وسيأتي هذا إن شاء الله في باب الاجتهاد.

* قوله فعلى هذا: يعني على القول الثاني، يكون قولنا بالاستدلال أوردناه لسبب معين هو الاحتراز من التقليد.

قال: احترازاً عن علم المقلد: فإن علم المقلد ببعض الأحكام ليس عن طرق الاستدلال وإنما هو عن طريق التقليد

* قوله: وفيه نظر: يعني أن القول الثاني القائل بإخراج علم المقلد من التعريف بواسطة قيده بالاستدلال فيه نظر، ولم يرتضه المؤلف.

* قوله: إذ يخرج بقوله: عن أدلتها التفصيلية: لأن المقلد سبق أن

بَعْضُ الْأَحْكَامِ، لَيْسَ عَنْ دَلِيلٍ أَصْلًا.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ بِهَا عَنْ دَلِيلٍ حِفْظِهِ، كَمَا حَفِظَهَا، فَيَحْتَاجُ إِلَى إِخْرَاجِهِ بِالِاسْتِدْلَالِ، لِأَنَّ عِلْمَهُ وَإِنْ كَانَ عَنْ دَلِيلٍ، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِالِاسْتِدْلَالِ، إِذَا الْاسْتِدْلَالُ يَسْتَدْعِي أَهْلِيَّتَهُ، وَهِيَ مُتَتَفِقَةٌ فِي الْمُقْلَدِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مُقْلَدًا.

وَأُورِدَ عَلَيْهِ: أَنَّ الْأَحْكَامَ الْفَرَغِيَّةَ مَظْنُونَةٌ لَا مَعْلُومَةٌ.

أخرجه بلفظ سابق وهو: عن أدلتها التفصيلية، وحينئذ لا نحتاج للفظ جديد لإخراج المقلد لأن معرفة المقلد ببعض الأحكام ليس عن طريق الأدلة التفصيلية.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: يجوز أن يكون علم المقلد بالأحكام عن طريق حفظه، فهو قد علم وجوب الصلاة بالدليل الذي حفظه، لكن ليس لديه قدرة على الاجتهاد في ذلك الدليل بحيث يتمكن من استنباط الحكم منه مثل أن يأتي المقلد بدليل الحكم ويقول: هذا الفعل واجب بدليل كذا فيحكم بإثبات وجوب ذلك الفعل بالدليل الذي حفظه، لكنه غير قادر على الاجتهاد فهو مقلد؛ وهذا الكلام من المؤلف من باب تسويغ القول الثاني. فحينئذ نحتاج لقيود جديد غير القيد الأول وهو: (عن أدلتها التفصيلية) فعبر بكلمة: الاستدلال، لأن علم المقلد، وإن كان عن دليل حفظه، لكنه ليس باستدلال، إذا الاستدلال يستدعي أهلية المقلد للاجتهاد والمقلد ليس أهلاً لذلك.

❖ قوله: وأورد عليه: أي على هذا التعريف عدد من الاعتراضات:

الأول: أنكم قلتم: العلم بالإحكام، بينما هناك في الفقه أحكام ظنية كثيرة، فإن كلمة: (العلم) يراد بها القطع والجزم، ولكننا نجد في الفقه أحكاماً ظنية كثيرة وليست قطعية. هذا الاعتراض الأول.

وَأَنَّ قَوْلَهُ: التَّفْصِيلِيَّةُ، لَا فَائِدَةَ لَهُ، إِذْ كُلُّ دَلِيلٍ فِي فَنٍّ، فَهُوَ تَفْصِيلِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، لَوْ جُوبِ تَطَابُقِ الدَّلِيلِ وَالْمَذْلُولِ.

وَأَنَّ الْأَحْكَامَ، إِنْ أُريدَ بِهَا الْبَعْضُ، دَخَلَ الْمُقْلَدُ لِعِلْمِهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلَيْسَ فِقْهِيًّا، وَإِنْ أُريدَ جَمِيعُ الْأَحْكَامِ، لَمْ يُوْجَدْ فِقْهٌ وَلَا فِقْهِيَّةٌ، إِذْ جَمِيعُهَا لَا يُحِيطُ بِهَا بَشَرٌ، لِأَنَّ الْأَئِمَّةَ سُئِلُوا فَقَالُوا: لَا نَدْرِي.

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّ الْحُكْمَ مَعْلُومٌ، وَالظَّنَّ فِي طَرِيقِهِ، وَبَيَّانُهُ: أَنَّ الْفَقِيهَ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ الْحُكْمَ كَذَا، عَلِمَ ذَلِكَ قَطْعًا بِحُصُولِ ذَلِكَ الظَّنِّ، وَبِوُجُوبِ الْعَمَلِ عَلَيْهِ بِمُقْتَضَاهُ، بِنَاءً عَلَى مَا ثَبَتَ مِنْ أَنَّ الظَّنَّ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ. وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي أَنَّ تَقْدِيرَ الْكَلَامِ: الْعِلْمُ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ. أَوْ الْعِلْمُ بِحُصُولِ ظَنِّ الْأَحْكَامِ إِلَى آخِرِهِ. وَفِيهِ تَعَسُّفٌ لَا يَلِيْقُ بِالتَّعْرِيفَاتِ. وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِالْعِلْمِ الظَّنُّ مَجَازًا، وَهُوَ أَيْضًا لَا يَلِيْقُ.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن الحكم الشرعي مجزوم متيقن به، لكن لظن حاصل في الطريق، كيف هذا؟

عندما يأتينا مجتهد ويبحث مثلاً في مسألة ظنية مثل مسألة: هل التيمم رافع أم مبيح، ويتوصل إلى أحد القولين، كما لو توصل إلى أنه مبيح مثلاً فحينئذ المجتهد ظن أن هذا هو الحكم، لكن الشرع قال له: إذا ظننت حكماً وجب عليك العمل به قطعاً. فوصله لهذا الحكم وهو أنه مبيح ظني، لكن عمله بظنه مقطوع به، وحينئذ يقول: نحتاج إلى تقدير في تعريف الفقه كأنه يقول: (العلم بوجوب العمل بالأحكام) فنقدر بمثل هذا التقدير.

وبعضهم يقول: إن كلمة: (العلم) ليست خاصة بالجزم والقطع بل تطلق

وَعَنِ الثَّالِثِ: بِأَنَّ الْمُرَادَ بَعْضُ الْأَحْكَامِ بِأَدِلَّتِهَا أَوْ أَمَارَاتِهَا. وَالْمُقَلَّدُ لَا يَعْلَمُهَا كَذَلِكَ. أَوْ بِأَنَّ الْمُرَادَ جَمِيعُهَا بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ الْفِعْلِ، أَيْ تَهَيُّؤُهُ لِلْعِلْمِ بِالْجَمِيعِ، لِأَهْلِيَّتِهِ لِلْاجْتِهَادِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ عِلْمُهُ بِجَمِيعِهَا بِالْفِعْلِ، فَلَا يَضُرُّ قَوْلُ الْأَئِمَّةِ: لَا نَذْرِي، مَعَ تَمَكُّنِهِمْ مِنْ عِلْمِ ذَلِكَ بِالْاجْتِهَادِ قَرِيبًا.

أَيْضًا عَلَى الظَّنِّ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الْمُنْحَةِ: ١٠] لَا يَرَادُ بِهِ الْجَزْمُ، لَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ مَا فِي صُدُورِهِنَّ. وَحِينَئِذٍ فَكَلِمَةُ: (الْعِلْمُ) يَرَادُ بِهَا الْإِدْرَاكُ سَوَاءً كَانَ إِدْرَاكًا جَازِمًا أَوْ غَيْرَ جَازِمٍ، وَالْإِدْرَاكُ الْجَازِمُ هُوَ الْقَطْعُ، وَغَيْرُ الْجَازِمِ هُوَ الظَّنُّ.

الاعتراض الثاني: قالوا: أَنْ كَلِمَةُ: (عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ) لَا فَائِدَةَ فِيهَا، لِأَنَّ كُلَّ دَلِيلٍ فِي كُلِّ فَنٍ هُوَ تَفْصِيلِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْعِلْمِ.

وهذا الاعتراض ليس صحيحاً كما تقدم لأن الأدلة منها ما هو إجمالي ومنها ما هو تفصيلي وحينئذ لا بد من الاحتراز من الأدلة الإجمالية بهذا القيد.

الاعتراض الثالث: أَنَّهُ قَالَ: (الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ) وَهَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْفَقِيهَ عَالِمًا بِجَمِيعِ الْأَحْكَامِ، لِأَنَّ الْأَحْكَامَ جَمْعُ مَعْرِفٍ بِالِالْجَنَسِيَّةِ فِيْفِيدِ الْعُمُومِ، فَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الْإِنْسَانُ فَقِيهًا إِلَّا إِذَا عَلِمَ جَمِيعَ الْأَحْكَامِ، وَبِالتَّالِي لَنْ يَوْجِدَ فَقِيهًا، لِأَنَّ الْأَئِمَّةَ قَدْ غَابَتْ عَنْهُمْ بَعْضُ الْأَحْكَامِ وَلِهَا عَرَضَتْ بَعْضُ الْمَسَائِلِ عَلَى بَعْضِ الْأَئِمَّةِ قَالَ: لَا أَذْرِي. عَرَضَ عَلَى الْإِمَامِ مَالِكٍ ثَتْنَانِ وَأَرْبَعُونَ مَسْأَلَةً فَقَالَ فِي سِتِّ وَثَلَاثِينَ مِنْهَا: لَا أَذْرِي، فَهَلْ نَقُولُ بِأَنَّ الْإِمَامَ مَالِكَ لَيْسَ بِفَقِيهٍ؟

نقول: لَا، بَلْ هُوَ مِنْ أَئِمَّةِ الْفَقْهِ.

وعلى هذا نقول: قيد (الأحكام) في تعريف الفقه قيد فاسد لأنه يترتب عليه إما أن يكون المراد بعض الأحكام، وحينئذ يدخل معنا العامي والمقلد لأنهم يعلمون بعض الأحكام. وإما أن نقول: جميع الأحكام فنخرج الأئمة المجتهدين، وهذا أيضاً خطأ.

وأجيب عن هذا بأن المراد القدرة على العلم بالأحكام، ولو لم يكن عالماً بها حقيقة، لأن العلم على نوعين: علم قد حصل، وعلم يمكن تحصيله، وهذا يسمى: علماً أيضاً.

فالمسائل عند الفقيه على نوعين:

الأول: مسائل عرفها وفهمها وحفظها وهذه قد حصل له العلم بها.

الثاني: مسائل لم يبحث فيها بعد لكنه قادر على التوصل للحكم فيها.

فحينئذ قولنا: العلم بالأحكام؛ إما أن يكون المجتهد قد علم بها وقد حصلت، وإما أن يكون لديه قدرة على معرفة أحكامها ولذلك قال: والاعتراض الثالث بأن المراد بقوله: العلم بالأحكام، ببعض الأحكام بالأدلة وحينئذ يخرج العامي لأنه لا يعلم الحكم أخذاً من دليله وإن علم ببعض الأحكام لكن ليس من طريق الأدلة، وإنما من طريق التقليد.

أو نجيب بجواب ثان: أن المراد جميع الأحكام لكن جميع الأحكام إما أن يحصل علمها بواسطة القوة أو بواسطة الفعل أنه قد حصلها حقيقة.

مثال ذلك: قولنا: الصلاة واجبة، فهذا معرفة لحكم الصلاة بالفعل.

لكن ما حكم من فاتته إحدى الصلوات ولم يعلم عين تلك الصلاة؟ أنتم لا تعرفون الحكم، لكن لو راجعتم الكتب وجدتم المسألة والحكم، فأنتم عندكم

وَلَوْ قِيلَ: ظَنُّ جُمْلَةٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ، بِاسْتِنْبَاطِهَا مِنْ أُدْلَى تَفْصِيلِيَّةٍ، لَحَصَلَ الْمُقْصُودُ وَخَفَّ الْإِشْكَالُ.

وَأَكْثَرُ الْمُتَقَدِّمِينَ قَالُوا: الْفِقْهُ مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الثَّابِتَةِ لِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ. وَقِيلَ: النَّاسُ، لِيَدْخُلَ مَا تَعَلَّقَ بِفِعْلِ الصَّبِيِّ وَنَحْوِهِ. وَلَا يَرَدُّ مَا تَعَلَّقَ بِفِعْلِ الْبَيْهَمَةِ، لِأَنَّ تَعَلُّقَهُ بِفِعْلِهَا بِالنَّظَرِ إِلَى مَالِكِهَا، لَا إِلَيْهَا نَفْسُهَا.

قدرة على مراجعة الكتب وتحصيل الحكم منها، لكن ليس بالفعل وإنما بالقوة. وهذا يستعمل في كثير من مسائل المصطلح الحاصل بالقوة والحاصل بالفعل، سواء في العلم أو في غيره، فالحاصل بالفعل هو الذي قد حصل حقيقةً، والحاصل بالقوة هو الذي لدينا أهلية لتحصيله.

نمثل بمثال آخر: أنت الآن تملك بعض الأشياء، لكن الجمل لا يملك أي شيء، ما السبب أنك تملك والجمل لا يملك؟

السبب هو صفة الإنسانية، فنحن نملك لوجود صفة الإنسانية فينا.

مثال آخر: الجنين في بطن أمه، هل يقال بأنه إنسان؟

هو إنسان بالقوة وليس إنساناً بالفعل، لأنه سيهياً ليكون إنساناً بعد ذلك، ولهذا أثبتنا التملك للجنين في بطن أمه إذا مات والده.

*** قوله ظن جملة من الأحكام الشرعية:** أتى بكلمة ظن للاحتراز من الاعتراض عندما قالوا: العلم إنما يشمل القطعيات.

وقال: جملة: للاحتراز من الاعتراض الثاني الذي يقول: الأحكام جمع ولا يوجد أحد يعلم جميع الأحكام؛ وهذه التعريفات كلها متقاربة والأمور اصطلاحية.

الفصل الثاني: في التكليف.

وَهُوَ لُغَةً: إِلْزَامُ مَا فِيهِ كُفْلَةٌ، أَيْ مَشَقَّةٌ.

وَشَرْعًا: قِيلَ: الْخُطَابُ بِأَمْرِ أَوْ نَهْيٍ، وَهُوَ صَحِيحٌ.....

ابتدأ المؤلف بالتكليف وذلك لأن الشريعة قد جاءت بتكليف العباد بعدد من الأحكام الشرعية ولذلك كلّفنا الله بالصوم والصلاة، وجمهور أهل العلم يطلقون لفظ: (التكليف) على الأحكام الشرعية ولا يرون فيه أي غضاضة؛ لقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ تَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦) فدل ذلك على أن الله يكلفنا ما في وسعنا.

وشيخ الإسلام ابن تيمية وطائفة من أهل العلم يرون أنه لا يناسب إطلاق لفظة: (التكليف) على الأحكام الشرعية، قالوا: لأن التكليف فيه إشارة إلى عدم رغبة النفوس لهذه الأحكام وبينما الشريعة قرّة العيون وأنس الصدور وفرح القلوب، والنصوص أطلقت على الأحكام الشرعية مسميات غير هذا الاسم، فسمت الأحكام: رحمة وسعادة وخيراً ونوراً، ولم تسمها تكليفاً ولم يأت لفظ التكليف إلا في أسلوب النفي، ولم يأت في أسلوب الإثبات، وعلى كل فالمسألة مترتبة على إطلاق اللفظ، وليس هناك خلاف في حقائق الأحكام وإنما الخلاف في إطلاق اللفظ وعدم إطلاقه.

* قوله: وهو إلزام ما فيه كلفة: يعني أن تعريف التكليف في اللغة: الذي

فيه مشقة.

* قوله: وشرعاً: يعني المعنى الشرعي أو الاصطلاحي لكلمة التكليف،

وعلماء الشريعة قد اختلفوا في تعريف التكليف على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: من يعرف التكليف بأنه: الإلزام بالأمر والنهي أو أنه الخطاب

إِلَّا أَنْ نَقُولَ: الْإِبَاحَةُ تَكْلِيفٌ عَلَى رَأْيٍ مَرْجُوحٍ، فَتَرَدُّ عَلَيْهِ طَرْدًا وَعَكْسًا. فَهُوَ إِذَنْ إلْزَامٌ مُقْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ.

الإلزامي، وحيث لا يكون هناك تكليف إلا في الواجب والمحرم، أما المندوب والمكروه فليس من التكليف على هذا الاصطلاح، قالوا: لعدم وجود الإلزام فيهما.

المنهج الثاني: هو الذي قدمه المؤلف وهو: الخطاب بأمر أو نهي. وحيث لا يشمل التكليف كلاً من الواجب والمندوب لأنها مأمور بهما إما على سبيل الجزم وإما على سبيل غير الجزم، وأيضاً يشمل المكروه والمحرم لأنها منهي عنها؛ لكن المباح لا يدخل لأنه ليس فيه أمر ولا نهي.

المنهج الثالث: أن التكليف هو: مقتضى خطاب الشارع. وبالتالي يشمل الأحكام التكليفية الخمسة، الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح. وهذه كلها اصطلاحات، ولكل أن يصطلح على ما شاء ولا مشاحة في الاصطلاح.

لكن هذه الاصطلاحات قد يترتب عليها اختلافات، مثال ذلك: الصبي المميز هل هو مكلف أم لا؟

نقول: ماذا تريد بالتكليف؟ إن قلت: المراد بالتكليف الإلزام، فهو لا يلزم بشيء، وإن قلت: المراد بالتكليف الخطاب بأمر أو نهي، فحيث لا يكون المميز مكلفاً، لأنه ندب لبعض الأفعال وكره منه بعض الأفعال، فهو يندب إلى الصلاة والصوم.

* قوله: إلا أن نقول الإباحة تكليف: يعني أن هذا التعريف الأول تعريف صحيح، وبالتالي يكون التعريف الأول: (الخطاب بأمر أو نهي) الذي يشمل الأحكام الأربعة غير الإباحة، هو الذي اختاره المؤلف، فقوله: إلا أن

وَلَهُ شُرُوطٌ، يَتَعَلَّقُ بَعْضُهَا بِالْمُكَلَّفِ، وَبَعْضُهَا بِالْمُكَلَّفِ بِهِ.

نقول: الإباحة تكليف، على أحد الأقوال في المسألة وهو قول مرجوح. فإذا كان ذلك القول القائل بأن الإباحة تكليف صحيحاً فإنه يلزمنا أن نغير هذا التعريف، فنعدل به إلى التعريف الثالث وهو: (مقتضى خطاب الشارع) ليشمل التكليف الأحكام التكلفية الخمسة.

لكن يبقى على هذا التعريف إشكال وهو أن الأحكام الوضعية (الصحة، والفساد، والعلة) يصدق عليها قولنا: مقتضى خطاب الشارع وهي ليست من التكليف في شيء، فحينئذ تكون الإباحة واردة على التعريف السابق طرداً وعكساً.

❖ قوله: وله شروط: الشرط إذا فقد فإن المشروط يفقد، وإذا وجد قد يوجد المشروط وقد لا يوجد.

مثال ذلك: الصلاة لها شروط، يشترط لها الطهارة، ولو قدر أن الإنسان صلى بدون طهارة فصلاته باطلة؛ لأن الطهارة من شروط الصلاة، وبالتالي لا يمكن أن يوجد المشروط بدون شرطه، لكن لو تطهر إنسان لا يلزم منه أن يصلي.

وهذه الشروط على نوعين:

النوع الأول: شروط متعلقة بالشخص المكلف مثل أن يكون عاقلاً بالغاً مختاراً.

النوع الثاني: الشروط الراجعة إلى الفعل المكلف به بأن يكون مقدوراً عليه، لأنه لم يرد هناك تكليف بأمر غير مقدور عليه، وسيأتي تفصيل هذه

أَمَّا الْأَوَّلُ ، فَفِيهِ مَسَائِلُ :

الأولى: مِنْ شُرُوطِ الْمُكَلَّفِ: الْعَقْلُ، وَفَهُمُ الْخِطَابُ. فَلَا تَكْلِيفَ عَلَى صَبِيٍّ وَلَا مَجْنُونٍ، لِعَدَمِ الْمُصَحِّحِ لِلْإِمْتِثَالِ مِنْهُمَا، وَهُوَ قَصْدُ الطَّاعَةِ. وَوُجُوبُ الزَّكَاةِ وَالْغَرَامَاتِ فِي مَالِيَهُمَا، غَيْرُ وَارِدٍ، إِذْ هُوَ مِنْ قَبِيلِ رِبْطِ الْأَحْكَامِ بِالْأَسْبَابِ

* قوله: أما الأول: المراد بالأول: الشروط المتعلقة بالشخص المكلف.

* قوله: العقل وفهم الخطاب: أي لا بد في المكلف من أمرين: العقل وفهم الخطاب، ولو قدر أن هناك عاقلاً وهو لا يفهم الخطاب فإنه لا يكلف، مثل النائم، فالنائم عاقل لكنه لا يفهم الخطاب حال نومه، فلا بد من الأمرين معاً

* قوله: فلا تكليف على صبي ولا مجنون: فعلى ما مضى، لا تكليف على صبي سواء كان ذلك الصبي يفهم الخطاب أو لا، ولا تكليف على مجنون وهو الذي زال عقله.

* قوله: لعدم المصحح للامتنثال منهما: لأن الامتنثال للأمر لا بد فيه من نية، والمجنون والصبي ليس لدهما نية صحيحة وحينئذ لا يقع التكليف لهما.

* قوله: وهو قصد الطاعة: أي عدم وجود النية، وبالتالي لا يصح أن يرد عليهما تكليف لعدم وجود النية منهما.

* قوله: ووجوب الزكاة والغرامات في ماليهما غير وارد: لو اعترض معترض وقال: لو أن مجنوناً عنده مال فوق النصاب فإنه يجب عليه الزكاة في ماله، فكيف تقولون بأنه غير مكلف، ومع ذلك تقولون بإيجاب إخراج الزكاة في ماله؟ وكذلك لو اعتدى على ملك غيره فحينئذ توجبون عليه الضمان في ماله، فنأخذ من ماله قيمة التلف الحاصل مع أنكم تقولون بأنه غير مكلف.

أجاب المصنف بأن هذا الاعتراض غير وارد، ولا يصح الاعتراض به

كَوْجُوبِ الضَّمَانِ بِبَعْضِ أَعْمَالِ الْبَهَائِمِ.

وَفِي تَكْلِيفِ الْمُمَيِّزِ، قَوْلَانِ: الْإِثْبَاتُ، لِفَهْمِهِ الْخِطَابَ. وَالْأَظْهَرُ النَّفْيُ، إِذْ أَوَّلُ وَقْتٍ يَفْهَمُ فِيهِ الْخِطَابَ، غَيْرُ مَوْقُوفٍ عَلَى حَقِيقَتِهِ، فَنُصِبَ لَهُ عِلْمٌ ظَاهِرٌ يُكَلِّفُ عِنْدَهُ، وَهُوَ الْبُلُوغُ.

لأن وجوب هذه الأشياء متعلق بماله، وليس متعلقاً به هو، وإنما على وليه أن يقوم بهذه الأشياء، وتعلق الأشياء بمال المجنون والصبي إنما هو من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف، والخطاب التكليفي إنما تعلق بوليّه، فخطاب الشارع المتعلق بفعلها أو مالها هنا خطاب وضعي. والأحكام الشرعية على نوعين: وضعيّة، وتكليفية، ونحن هنا نتكلم عن الأحكام التكليفية.

❖ قوله: كوجوب الضمان ببعض أفعال البهائم: مثل الجمل، فإنه لو كان عندك جمل أتلّف مالاً لغيرك، قلنا: عليك ضمان ذلك التلف، وليس معنى هذا أن الجمل مكلف، لكن تعلق الواجب بذمة المالك بسبب فعله، وإنما المكلف بالوجوب هو مالك هذا الجمل، وهكذا المجنون والصبي فإن المخاطب هو الولي.

❖ قوله: وفي تكليف المميز...: من هو المميز؟ يقول بعضهم: من تجاوز سبع سنوات. وبعضهم يقول: من تجاوز ست سنوات. وبعضهم يقول: من كان لديه قدرة على فهم الخطاب ورد الجواب. ولعل الثالث أصوب لعدم وجود الضابط له في الشرع ومن ثم يرجع فيه إلى اللغة والعرف، ومسمى التمييز في اللغة والعرف يفسر بالقدرة على التمييز والفهم.

هل المميز مكلف أو غير مكلف؟

فيه قولان:

وَلَعَلَّ الْخِلَافَ فِي وُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عَلَيْهِ ، وَصِحَّةِ وَصِيَّتِهِ وَعَتَقِهِ
وَتَدْبِيرِهِ وَطَلَاقِهِ وَظَهَارِهِ وَإِيلَائِهِ وَنَحْوِهَا ، مَبْنِيٌّ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ .

القول الأول: الإثبات، يعني أنه مكلف، لأنه يفهم الخطاب.

القول الثاني: أن المميز ليس مكلفاً، قالوا: لأن الوقت الذي ينتقل فيه
الإنسان من كونه غير فاهم إلى كونه فاهماً ليس محدداً، إذ إن أول وقت يفهم فيه
الخطاب لا نعرفه ولا نقف على حقيقته، وحيث نصب الشارع علامة واضحة
يفرق بها بين وقت التكليف وعدم التكليف، وهذه العلامة هي البلوغ.

إذن المميز مكلف أم غير مكلف؟

التكليف قد اختلف في مفهومه، فإن كان التكليف يدخل فيه النذب
والكراهة فالصبي يكون مكلفاً، وإن كان المراد بالتكليف الوجوب والتحريم
فقط، فالصبي غير مكلف كما تقدم معنا.

* قوله: ولعل الخلاف في وجوب الصلاة والصوم عليه: اختلف الفقهاء
في وجوب الصلاة والصوم على الصبي، قال المؤلف: وهذا الخلاف مبني على
مسألة تكليف الصبي.

* قوله: وصحة وصيته وعتقه وتدبيره وطلاقه وظهاره وإيلائه: أما
بالنسبة لهذه المسائل وهي: صحة الوصية، وصحة العقد، وصحة الطلاق....
الخ فهذه الأحكام ليست متعلقة بالتكليف وإنما هي متعلقة بالخطاب
الوضعي، والتلفظ بالوصية أو بالطلاق أو بالعتق، هذا لفظ، فهل يكون سبباً
لوقوع أثره وما ينتج عنه إذا وقع من الصبي أو لا؟

نقول: هذا من الخطاب الوضعي وليس من التكليفي، وبالتالي لا يبنى

على الخلاف في هذه المسألة.

الثَّانِيَةُ: لَا تَكْلِيفَ عَلَى النَّائِمِ وَالنَّاسِي وَالسَّكَرَانِ الَّذِي لَا يَعْقِلُ، لِعَدَمِ الْفَهْمِ. وَمَا ثَبَتَ مِنْ أَحْكَامِهِمْ، كَغَرَامَةِ، وَتُقُودِ طَلَاقٍ، فَسَبْيٍ، كَمَا سَبَقَ.

* قوله: الثانية: لا تكليف على النائم والناسي: أي أن المسألة الثانية من المسائل المتعلقة بالمكلف: أن النائم لا تكليف عليه، بمعنى أنه لا يخاطب وقت نومه، لكن إذا قام الإنسان وجب عليه أن يصلي، يقول النبي ﷺ: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ، ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾» [طه: ١٤] (١). نقول: هذا الخطاب لم يأت إليه وقت النوم لكن إذا استيقظ جاءه الخطاب بالقضاء، فحينئذ لا يخاطب وقت نومه أو وقت نسيانه وإنما يخاطب وقت استيقاظه أو تذكره.

ويلاحظ أن عدم خطاب الناسي بسبب فقد شرط من شروط الفعل المكلف به وهو أن يكون الفعل حاضراً في الذهن بدلالة أن الناسي لا يزول عنه التكليف بالكلية، وإنما يزول التكليف في فعل واحد فقط، دون بقية أفعاله.

* قوله: والسكران...: هل السكران مكلف أم غير مكلف؟

إن كان قد زال عقله فإنه غير مكلف لأنه لا يفهم الخطاب وبالتالي لا يتوجه الخطاب إليه لعدم الفهم لديه؛ لكن لو قدر أن النائم والسكران أتلفا مالا لغيرهما، مثل نائم انقلب على غيره فأتلفه، أو سكران أتلف شيئاً لغيره فإنه يجب الضمان في أموالهم، ولكن هذا من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف، فهم لا يخاطبون به تكليفاً إلا بعد زوال هذه الأوصاف وصف النوم ووصف السكر.

(١) أخرجه البخاري (٥٩٧) ومسلم (٦٨٤) من أنس رضي الله عنه.

فَأَمَّا: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: ٤٣] فَيَجِبُ تَأْوِيلُهُ، إِمَّا عَلَى مَعْنَى: لَا تَسْكُرُوا ثُمَّ تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ، أَوْ عَلَى مَنْ وَجِدَ مِنْهُ مَبَادِي النَّشَاطِ وَالطَّرَبِ وَلَمْ يَزُلْ عَقْلُهُ، جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ.

❖ قوله: فَأَمَّا: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ فَيَجِبُ تَأْوِيلُهُ: لو قال قائل: إن الله تعالى وجه الخطاب للسكران، واستدل بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ فإننا نقول: هذا ليس من باب توجيه الخطاب التكليفي للسكران لأن المراد به إما أن نقول: لا تسكروا بقرب وقت الصلاة، فكأنه يقول: يا أيها الصاحون لا تشربوا المسكر قرب وقت الصلاة، وحينئذ يكون خطاباً للصاحي وليس للسكران، وإما أن نقول: الخطاب موجه لمن وجد منه مبادئ السكر ولم يسكر بعد، فحينئذ نقول له: لا تقرب الصلاة وأنت في هذه الحال حتى لا يزول عقلك وقت أدائك الصلاة.

مسألة: هل السكران يقع طلاقه أم لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة، والأرجح عدم وقوعه، لكن من قال بأن طلاق السكران يقع لا يترتب عليه أنه يقول بأن السكران مكلف لأن هذا من خطاب الوضع وليس من الخطاب التكليفي، فهو من باب ربط الأشياء بسببها إذ إن التلفظ بالطلاق سبب هل يترتب عليه أثر أو لا يترتب؟ هذا من الخطاب السببي والخطاب الوضعي، وليس مما نحن فيه من الخطاب التكليفي.

لو وجد سكران قتل غيره، هل يقتل أو لا يقتل؟ نقول: يقتل.

كيف تقولون: أنه غير مكلف، وبعد ذلك تقتلون؟

نقول: القصاص هذا من خطاب الوضع وليس من الخطاب التكليفي.

الثالثة: المكره، قيل: إن بلغ به الإكراه إلى حد الإلجاء، فليس بمكلف.

✽ قوله: الثالثة: يعني المسألة الثالثة من المسائل المتعلقة بالمكلف.

✽ قوله: المكره: هو الذي أجبر على أداء فعل من الأفعال، والمراد

بالإكراه: هو زوال الاختيار.

والإكراه على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الإكراه الذي يزول معه الاختيار بالكلية، كمن ألقى من شاهق، فهذا الشخص الملقى ليس عنده قدرة في الاختيار بين الوقوع وعدم الوقوع، فهذا يقال له: إكراه ملجئ، يعني أنه يزول به الاختيار بالكلية، وجمهور أهل العلم يسمونه إكراهاً ملجئاً، وإن كان الحنفية لا يسمونه إكراهاً، بل يسمونه اضطراراً، هذا هو النوع الأول من أنواع الإكراه.

النوع الثاني: الإكراه بالقتل أو بقطع عضو.

مثال ذلك من يقول: اقتل فلاناً وإلا قتلناك. فهذا إكراه غير ملجئ، لأنه ما زال هناك اختيار للشخص المكره، وما زال عنده قدرة على أداء الفعل، أو عدم أدائه.

والحنفية يسمونه إكراهاً ملجئاً.

النوع الثالث: إكراه بالضرب والحبس وهذا الإكراه يقال له: إكراه غير ملجئ عند الجميع.

بدأ المؤلف المسألة بتحرير محل النزاع.

✽ قوله: قيل: إشارة إلى تضعيف ذلك القول.

✽ قوله: إن بلغ به الإكراه إلى حد الإلجاء فليس بمكلف: أي أن هذا

الإكراه يزول معه الاختيار بالكلية، فحيث لا يكون مكلفاً، وهذا مثاله من ألقى من شاهق.

وَقَالَ أَصْحَابُنَا: هُوَ مُكَلَّفٌ مُطْلَقًا، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ
لَنَا: عَاقِلٌ قَادِرٌ يَفْهَمُ، فَكُلَّفَ كَغَيْرِهِ.
وَإِذَا أُكْرِهَ ۚ الْإِسْلَامَ أَسْلَمَ، أَوِ الصَّلَاةَ فَصَلَّى، قِيلَ: أَدَّى مَا كُتِّفَ بِهِ.
ثُمَّ إِنَّ قَصْدَ التَّقِيَّةِ كَانَ عَاصِيًا، وَإِلَّا كَانَ مُطِيعًا.

* قوله: وقال أصحابنا هو مكلف مطلقاً: يعني سواء كان ملجئاً أو غير ملجئ، خلافاً للمعتزلة.

وبذلك نعرف أن المسألة فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المكره مكلف مطلقاً، سواء كان إكراهاً ملجئاً أو غير ملجئ، وهذا هو قول الأشاعرة، وهو ظاهر اختيار المؤلف هنا.
القول الثاني: أن المكره غير مكلف مطلقاً سواء كان ملجئاً أو غير ملجئ وهذا قول المعتزلة على ما حكاه المؤلف.

القول الثالث: يقول: ننظر في الإكراه، فإن كان الإكراه ملجئاً بحيث يزول معه اختيار المكلف فحينئذ يزول التكليف، وإن كان لا زال عند المكلف اختيار كمن هدد بالقتل أو بضرب أو بحبس أو بقطع، فحينئذ لا يزول التكليف عنه لأنه مازال مختاراً، وهذا القول هو قول أهل السنة والجماعة.

* قوله: لنا: بدأ المؤلف يستدل للقول القائل بأن المكره مكلف، سواء كان إكراهه ملجئاً أو غير ملجئ.

* قوله: عاقل قادر يفهم، فكلف كغيره: يقول: عندنا عدد من الأدلة تدل على أن المكره مكلف:

الأول: أنه عاقل، قادر، يفهم، وحينئذ توفرت فيه شروط التكليف ومن ثم يكون مكلفاً كغيره من بني آدم.

قَالُوا: الْإِكْرَاهُ يُرْجِّحُ فِعْلَ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ فَيَجِبُ، وَلَا يَصِحُّ مِنْهُ غَيْرُهُ فَهُوَ كَالْآلَةِ، فَالْفِعْلُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْمُكْرِهِ. وَتَرْجِيحُ الْمُكْرِهِ عَلَى الْقَتْلِ بَقَاءَ نَفْسِهِ يُخْرِجُهُ عَنْ حَدِّ الْإِكْرَاهِ، فَلِذَلِكَ يُقْتَلُ.

الثاني: أن المكره إذا أكره على فعل طاعة من الطاعات ففعله، فإنه قد أدى ما كلف به فدل ذلك على أنه مكلف، مثال ذلك: أن يجيء والد بولده ويأخذ شعره ويدخله المسجد ويقول له: صل، فبذلك يكون ألزمه بالصلاة، فحينئذ يقال عند الولد: أدى ما كلف به، فدل ذلك على أنه مكلف لأننا نقول عنه: أدى ما كلف به؛ لكن هل يؤجر أو لا يؤجر؟

هذه مسألة أخرى خارج بحثنا، لكنه إن قصد مجرد إرضاء والده وليس إرضاء رب العالمين فإنه لا يكون ممثلاً ويكون عاصياً، وإن قصد إرضاء رب العالمين مع أنه مضروب ومجور إلى المسجد جراً فإنه يكون حينئذ مطيعاً مثاباً. القول الثاني: قول المعتزلة قالوا: إن المكره غير مكلف واستدلوا بأدلة:

الدليل الأول: أن الإكراه يرجح الفعل الذي أكره عليه، وبالتالي لا يصح منه إلا ذلك الفعل الذي أكره عليه، ومن ثم هو بمثابة الآلة، والآلة لا يقال: إنها من أهل التكليف، وحينئذ يكون الفعل ليس منسوباً إلى الشخص المكره، وإنما ينسب الفعل إلى من أكرهه، وبالتالي لا يكون المكره مكلفاً.

اعترض عليهم باعتراض: وهو أنه إذا أتينا لشخص وقتلناه: اقتل فلاناً وإلا قتلناك، فحينئذ المكره عنده قدرة على الاختيار والترجيح، فبإمكانه أن يمتنع وبإمكانه أن يرجح بقاء نفسه على بقاء الشخص الآخر ومن ثم لديه اختيار وترجيح. قالوا: وبالتالي القاتل المكره يجب قتله. قالوا: نحن قتلناه ليس لأنه مكلف، ولكن قتلناه لأنه لديه اختيار فهو رجح بقاء نفسه على بقاء غيره، وبالتالي قتلناه من أجل وجود هذا الترجيح.

وَالْحَقُّ أَنَّ الْخِلَافَ فِيهِ مَبْنِيٌّ عَلَى خَلْقِ الْأَفْعَالِ، مَنْ رَأَاهَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى،
قَالَ بِتَكْلِيفِ الْمَكْرِهِ، إِذْ جَمِيعُ الْأَفْعَالِ وَاجِبَةٌ بِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى، فَالتَّكْلِيفُ بِإِيجَادِ
الْمَأْمُورِ بِهِ مِنْهَا وَتَرْكِ الْمُنْهَى عَنْهُ، غَيْرُ مَقْدُورٍ،.....

* قوله: الحق أن الخلاف فيه مبني على مسألة خلق العباد لأفعالهم: يعني
أن هذا هو سبب الخلاف في مسألة تكليف المكروه، فالأشاعرة يقولون: أفعال
العباد مخلوقة لله تعالى وليس للعباد أي اختيار في أفعالهم لأنهم مجبورون على
أفعالهم، وبالتالي فإن المكروه وغير المكروه سواء، لأن الأشاعرة يقولون:
الإنسان كورقة الشجر التي تتقاذفها الرياح، وبالتالي فعندهم أن حالة الاختيار
وحالة الإكراه سواء لأن أفعال العباد مخلوقة لله وليس لهم أي اختيار فيها
وهم مجبورون على أفعالهم وبالتالي قالوا: إن المكروه مماثل للمختار لأن الجميع
مجبرون على أداء ما يفعلون.

والمعتزلة يقولون: أفعال العباد مخلوقة لهم، وحينئذ إذا كان الفعل
باختيار الإنسان وكان لدى الإنسان قدرة، فإنه يكون مكلفاً، وأما المكروه
فليس لديه اختيار وليس الفعل من اختياره، وبالتالي ينسب الفعل إلى من
أكرهه. وعندهم أن العباد يخلقون أفعالهم بأنفسهم وأنهم يختارون لأفعالهم.

* قوله: من رآها: أي من رأى أن أفعال بني آدم من خلق الله بدون أن
يكون للعباد اختيار، قال بتكليف المكروه، وهؤلاء هم الأشاعرة.

* قوله: إذ جميع الأفعال واجبة بفعل الله تعالى: يعني أفعال بني آدم
سواء كانت من المكروه أو من غير المكروه فهي سواء.

* قوله: فالتكليف بإيجاد المأمور به منها: يعني من أفعال العباد.

* قوله: وترك المنهي غير مقدور أصلاً: فجميع أفعال بني آدم ليست من

وَهَذَا أَبْلَغُ. وَمَنْ لَا، فَلَا.

أفعالهم هم وليست في قدرتهم، ولكن من أفعال الله جل وعلا وفي قدرته.
* قوله: وهذا أبلغ: أي وحيث ننسب هذه الأفعال لله ولا نفرق بين
حالة الاختيار وحالة الإكراه بالنسبة للإنسان؛ هذا قول الأشاعرة.

ما هو قول أهل السنة في ذلك؟

أهل السنة فرقوا بين من زال الاختيار عنه بالكلية فقالوا: هذا غير
مكلف، وبين من يبقى عنده الاختيار مثل المهدد بالقتل أو بالحبس فقالوا:
هؤلاء مكلفون. وبالتالي كيف نبنينا على القواعد التي عند أهل السنة
والجماعة؟

أهل السنة والجماعة يقولون: أفعال العباد منسوبة لهم فهي فعل لهم
ليست فعلاً لله، خلافاً للأشاعرة لأن الأشاعرة يقولون: أفعال العباد هي
أفعال الله، وأهل السنة يقولون: هي خلق لله لكنها أفعال بني آدم، وهم في
نفس الوقت لا يقولون بالجبر كما تقول الأشاعرة به، بل يقولون: عند الإنسان
قدرة واختيار على ما يفعله، هذا من جهة.

والجهة الثانية: هل هذه الأفعال من خلق الله، قالوا: نعم الله خلقها كما
قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ١٩٦] فحيث نسبوا الفعل إلى
العبد وأثبتوا أن له اختياراً، وأثبتوا في نفس الوقت أن هذه الأفعال منسوبة لله
عز وجل ليس من جهة الفعل وإنما من جهة الخلق، ويقولون بأن بني آدم لهم
إرادة لكن إرادتهم متعلقة بإرادة الله كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠] فقوله: وما تشاءون: رد على الأشاعرة
الذين ينفون مشيئة بني آدم. وقوله: إلا أن يشاء الله: فيه رد على المعتزلة،
وبالتالي علمنا أصول هذه المسألة واتضح لنا الحق فيها.

وَالْعَدْلُ الشَّرْعِيُّ الظَّاهِرُ، يَقْتَضِي عَدَمَ تَكْلِيفِهِ.

✽ قوله: والعدل الشرعي الظاهر: يعني عدم الظلم.

✽ قوله: يقتضي عدم تكليفه: يعني عدم تكليف المكره لزوال الاختيار عنده، فكلمة المكره هنا عامة تشمل الحالة الأولى والثانية، والمؤلف هنا اختار رأي المعتزلة، لأن الأشاعرة يرون تكليف المكره.

ما الصواب في هذه المسألة؟

الصواب التقسيم، فنقول: من زال منه الاختيار بالكلية فهو غير مكلف كالملقى من السقف أو في بئر، ومن لم يزُل عنه الاختيار بالكلية وكان عنده قدرة على الفعل وعدم الفعل كالمهدد بالقتل فهذا يعد مكلفاً.

هذا الشخص المكره بأي شيء يكلف به، هل يكلف بموافقة مقتضى وموجب الإكراه أو يكلف بمخالفته؟

نقول: الفعل المكره عليه له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون موافقاً للشرع فحينئذ تماثل موجب الإكراه مع مراد الشرع كما لو أكره على فعل الصلاة فيكلف شرعاً بما هو موافق لموجب الإكراه. وقضية الثواب وعدمه متعلقة بالنية كما سبق.

الحالة الثانية: أن يكون موجب الإكراه مناقضاً لأمر الشارع، فحينئذ بما إذا يحصل التكليف، هل هو بمقتضى وموجب الإكراه أو بأمر الشارع؟

نقول: ننظر أيهما أشد في نظر الشارع وبالتالي يكون مكلفاً به، مثاله: لو قالوا له: اقتل فلاناً وإلا قتلناك، أو اقتل عشرة وإلا قتلناك، فحينئذ هل موجب الإكراه أشد مفسدة من أمر الشارع، أم أن أمر الشارع أشد مفسدة من موجب

الإكراه وأعظم؟

لا شك أن موافقة الشرع أقل مفسدة من موجب الإكراه، ومن ثم نقول: لا تلتفت إلى موجب الإكراه، والتفت إلى أمر الشارع، ولا يجوز لك أن تقتل.

لكن لو قيل لك: اصعد على سيارة فلان، ثم انزل منها، وإلا قتلناك، الصعود محرم ولا يجوز إلا بإذن مالك السيارة، فحينئذ أيهما أعظم مفسدة، موجب الإكراه، أم فعل الأمر الشرعي؟
الأعظم مفسدة هنا هو فعل الأمر الشرعي، وحينئذ يكون التكليف على وفق موجب الإكراه.

وتلاحظون أن الإكراه المعتبر له شروط:

الشرط الأول: أن يغلب على ظن المكره قدرة المكره على فعل ما أكره عليه مثلما لو قال: اقتل وإلا قتلناك، فلو كان المكره غير قادر على القتل فليس عنده إكراه.

الشرط الثاني: أن يغلب على ظن المكره أن المكره سيفعل ذلك، فلو قاله مازحاً، لا يلتفت إليه ولا يجوز له أن يفعل موجب الإكراه.

الشرط الثالث: أن يكون موجب الإكراه أعظم مفسدة من الأمر الشرعي.

الرَّابِعَةُ: الْكُفَّارُ مُحَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الْإِسْلَامِ فِي أَصَحِّ الْقَوْلَيْنِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ.

* قوله: الرابعة: أي المسألة الرابعة من مسائل التكليف

* قوله: الكفار مخاطبون: المراد بالخطاب هنا الخطاب التكليفي، فهل الكفار يوجه لهم الخطاب التكليفي حال كفرهم؟

أما بعد أن يسلموا فالإسلام يجب ما قبله، فحينئذ ليس عليهم قضاء ما فاتهم من العبادات بالإجماع، إذا تقرر هذا فالمسألة في الخطاب التكليفي، أما الخطاب الوضعي فلا يدخل هنا لأن المسألة في التكليف.

مثال الخطاب الوضعي: هل تصح أنكحة الكفار؟ فهذه ليست معنا أصلاً لأنها من الخطاب الوضعي، لأن الصحة والفساد من الخطاب الوضعي، كذلك إيقاع العقوبات والحدود عليهم وتصحيح عقود البيع منهم، وتصحيح النذر والطلاق والأيمان منهم، هذا كله خارج محل النزاع، إنما المسألة في الخطاب التكليفي.

ماذا يترتب على هذه المسألة؟

يترتب عليها مسألة: هل الكفار يعاقبون في الآخرة عقوبة زائدة على عقوبة أصل الكفر أو لا يعاقبون عليها؟

* قوله: بفروع الإسلام في أصح القولين: فروع الإسلام هنا تقابل أصل الإسلام، ولا تقابل أصول الدين في هذه المسألة، وأصل الإسلام هو الشهادتان، فكون الكفار يخاطبون بأصل الإسلام وهو الشهادتان هذا محل إجماع؛ لكن هل يخاطبون ببقية فروع الإسلام بما في ذلك الصلاة والزكاة والصيام أو لا يخاطبون بها؟ هذه هي المسألة التي معنا هنا.

إذن ثمرة المسألة: هل الكفار يعاقبون عقوبة زائدة على هذه الفروع، أو لا يعاقبون إلا على ترك أصل الإسلام؟
فحيثئذ نلاحظ عدداً من الأمور:

الأول: أن بعض العلماء يقولون: إن الكفار مخاطبون بالإيمان بالإجماع، والخلاف واقع في فروع الإسلام؛ وهذا كلام غير صحيح، لأن الإيمان عندنا أقوال باللسان واعتقادات بالجنان وأفعال بالجوارح وحيثئذ تكون جميع أفعالنا تدخل في مسمى الإيمان، وبالتالي فإن جميع الفروع تدخل في مسمى الإيمان.

كيف نحرر محل النزاع في المسألة؟

نقول: الكفار مخاطبون بأصل الإسلام، وإنما الخلاف في فروع الإسلام، أما كلمة: (الإيمان) لا تصح عندنا، إلا على مذهب المرجئة الذين يرون أن الإيمان هو اعتقاد القلب دون الأعمال والأقوال وهذا مذهب خاطئ، تواترت النصوص ببيان خطئه.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة وهي من فروع مسألة الإرجاء عند المرجئة أن الكفر منزلة واحدة، وأن الكفار لا يعاقبون عقوبة زائدة على عقوبتهم في ترك أصل الإسلام، وبالتالي يقولون: هم عوقبوا على كونهم قد تركوا أصل الإسلام، وبالتالي لا يكون تركهم لبقية الأعمال موجباً للعقوبة لأن الكفر عندهم منزلة واحدة فمن ترك أصل الإسلام أصبح كافراً والكفر مرتبة واحدة. هذا قول المرجئة؛ لكن عند جماهير أهل العلم ومنهم أهل السنة والمعتزلة وبقية الطوائف، يقولون: الكفر مراتب متعددة، والنار ليست على منزلة واحدة وإنما هي دركات، وما ذاك إلا لتفاوت الكفار في أفعالهم، فلو كان الكفار

وَالثَّانِي: لَا يُخَاطَبُونَ مِنْهَا بِغَيْرِ النَّوَاهِي، وَهُوَ قَوْلُ أَصْحَابِ الرَّأْيِ،
وَالْمَشْهُورُ عَنْهُمْ عَدَمُ تَكْلِيفِهِمْ مُطْلَقًا.

لا يخاطبون إلا بأصل الإسلام فقط لكانت النار على درجة واحدة يشتركون فيها.

ويدل على هذا ما تواتر من النصوص في إثبات الزيادة في الكفر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَادُوا كُفْرًا﴾ [النساء: ١٣٧].

فالمقصود أن النصوص قد أثبتت الزيادة في الكفر وأن الكفر ليس مرتبة واحدة. وحيث لا يمكن أن نعدد مراتب الكفار إلا إذا قلنا بأنهم مؤخذون على تركهم فروع الإسلام.

إذا تقرر هذا فإن المؤلف قد ذكر ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام وهذا هو الصواب، وقد تواترت النصوص به.

القول الثاني: إنهم مخاطبون بالنواهي ولا يخاطبون بالأوامر. لهماذا قلتم بذلك؟ قالوا: لأن النواهي لا تحتاج إلى نية، فترك الإنسان الخمر لا يحتاج إلى نية فإن العبد يسلم من العقوبة وإن لم يكن عنده نية الامتناع إلى أمر الله، وحيث يمكن أن يخاطبوا بالنواهي. وأما الأوامر فقالوا: لا يمكن أن يفعل الإنسان الفعل المأمور به إلا إذا كان لديه نية وحيث هم لا يخاطبون بالمأمورات، وإنما يخاطبون بالنواهي.

القول الثالث: أن الكفار لا يخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً. وقال: مطلقاً، ليشمل الأوامر والنواهي.

وَحَرَفُ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ حُصُولَ الشَّرْطِ الشَّرْعِيِّ لَيْسَ شَرْطًا فِي التَّكْلِيفِ
عِنْدَنَا، دُونَهُمْ.

*** قوله: وحرف المسألة:** يعني منشأ الخلاف، هل حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف أو ليس شرطاً فيه؟

أصل الإسلام شرط في صحة بقية الأعمال فإنه لو صلى بدون أن يقر بالشهادتين لم تصح صلاته، فحيث هل يمكن أن يخاطب الإنسان بالأمرين معاً الشرط والمشروط معاً؟

قال المؤلف: وحرف المسألة أن حصول الشرط الشرعي وهو أصل الإسلام هل هو شرط في التكليف؟ فقال: عندنا أنه ليس شرطاً، ويمكن أن يخاطب الإنسان بالأمرين معاً، الشرط والمشروط، وأما عندهم فلا يخاطب الإنسان بهما معاً، بل يجب أن يخاطب بالشرط أولاً، ثم يخاطب بالمشروط.

وهذا الكلام في بيان سبب منشأ الخلاف في المسألة كلام خاطئ، لأن المخالفين يقولون بأن المكلف يخاطب بالصلاة والوضوء معاً، والوضوء شرط في صحة الصلاة وإلا لترتب عليه أن من ترك الصلاة وترك الوضوء لا يعاقب عندهم على ترك الصلاة وإنما يعاقب على ترك الوضوء فقط لأنه أصلاً لم يخاطب بالصلاة وإنما يخاطب بالوضوء فقط، لكن المخالفين لا يسلمون بذلك بل يرون أنه باطل ولا يقرون به، وبالتالي كيف نجعل هذا الأمر هو سبب الخلاف في المسألة؟!

فهذا الجعل ليس صحيحاً بل هو مخالف لواقع الأمور.

لَنَا: الْقَطْعُ بِالْجَوَازِ، بِشَرْطِ تَقْدِيمِ الْإِسْلَامِ، كَأَمْرِ الْمُحَدِّثِ بِالصَّلَاةِ،
بِشَرْطِ تَقْدِيمِ الطَّهَارَةِ. وَمَنْعُ الْأَصْلِ، يَسْتَلْزِمُ أَنْ لَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ عُمُرُهُ لَا يُعَاقَبُ
إِلَّا عَلَى تَرْكِ الْوُضُوءِ. وَالْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ

* قوله: لَنَا: يعني أدلة القول الأول القائل بأن الكفار مخاطبون وع
الإسلام هي:

الدليل الأول، قوله: القطع بالجواز بشرط تقديم الإسلام: يعني عندنا
مسائل عديدة وجد فيها المخاطبة للمكلف بالأمرين معاً الشرط والمشروط.
مثال ذلك: أمر المحدث بالصلاة بشرط تقديم الطهارة، فقد خوطب بالأمرين
معاً الصلاة والطهارة، والطهارة شرط للصلاة، فلنفس عليه مسألتنا فنقول: لا
يُمتنع أن يخاطب المكلف بالأمرين معاً وهما أصل الإسلام مع فروع الإسلام.
* وقوله: ومنع الأصل: ما هو منع الأصل؟ عندنا قياس أجريناه قبل
قليل وهو أمر المحدث بالصلاة بشرط أن يقدم الوضوء، هذه المسألة أصل
قاس عليها مسألتنا وهي مسألة: (هل يخاطب الكافر بفروع الإسلام؟) وهو لم
يحصل عنده أصل الإسلام، فعندنا مسألة قياسية.

فمنع حكم الأصل بحيث نقول بأن المحدث لا يخاطب إلا بالطهارة
فقط ولا يخاطب بالصلاة إلا بعد فعله الطهارة، قال: هذا يستلزم أن لو ترك
المكلف الصلاة جميع عمره فإنه لا يعاقب على ترك الصلاة وإنما يعاقب على
ترك الوضوء وهذا لازم باطل بالاتفاق.

* قوله: والإجماع على خلافه: فإن تارك الصلاة يعاقب على الأمرين معاً
فيعاقب على ترك الوضوء ويعاقب على ترك الصلاة، فكذلك في مسألتنا
يعاقب على ترك أصل الإسلام ويعاقب على ترك فروع الإسلام.

وَالنَّصُّ، نَحْوُ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا﴾ [البقرة: ٢١].
قَالُوا: وَجُوبُهَا مَعَ اسْتِحَالَةٍ فَعَلِهَا فِي الْكُفْرِ، وَانْتِفَاءً قَضَائِهَا فِي الْإِسْلَامِ
غَيْرُ مُفِيدٍ.

إذن هذا هو الدليل الأول، دليل قياسي عقلي واضح.
الدليل الثاني: قوله: والنص: هذا هو الدليل الثاني من أدلة من يرى
تكليف الكفار بفروع الإسلام، فإن النصوص الشرعية قد دلت على أنهم
مكلفون بالفروع نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]
الناس: اسم جنس معرف بـ (أل) الجنسية فيفيد العموم فيشمل المؤمن ويشمل
الكافر.

والحج ليس من أصل الإسلام إنما هو من فروع الإسلام فيكون الكفار
مخاطبين بالحج وهو من فروع الإسلام.
ومثله قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا...﴾ [البقرة: ٢١]. فالناس: عامة
تشمل المؤمن وغير المؤمن أمروا بالعبادة والعبادة تشمل فروع الإسلام فدل
ذلك على أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام.

* قوله: قالوا وجوبها مع استحالة فعلها: أي قال المخالفون الذين يرون
أن الكفار غير مخاطبين بفروع الإسلام: أن وجوب فروع الإسلام ومنها
الصلاة والحج على الكافر، مع استحالة فعل الكافر هذه الأمور في حال كفره،
ولو أداها لما صحت منه لعدم وجود شرط الإسلام، فلو قدر أن كافراً صلى
فلا تصح منه الصلاة، فبلا فائدة لتكليفه بالصلاة، لأنه لا تصح منه حال
الكفر، ولو قدر أنه أسلم بعد ذلك لم يطالب بقضاء الصلوات الماضية؛ فحينئذ
القول بأنه مكلف بفروع الإسلام لا فائدة له. هذا يقوله المخالفون.

قُلْنَا: الْوُجُوبُ بِشَرْطِ تَقْدِيمِ الشَّرْطِ، كَمَا سَبَقَ. وَالْقَضَاءُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ، أَوْ بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ، وَلَكِنْ انْتَفَى بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، نَحْوِ: «الْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ»^(١).

* قوله: قلنا: الوجوب بشرط تقديم الشرط... أي أنه لا يمتنع أن نقول أنه يجب عليه فعل الصلاة بشرط أن يقدم أصل الإسلام، كما أن نقول: الشرع أوجب على المحدث فعل الصلاة بشرط تقديم الوضوء هذا بالنسبة إلى استحالة فعلها في الكفر.

أما قوله بأنه لا يقضى بعد دخوله في الإسلام ما فاته من فروع الإسلام قبل ذلك، هذا له عدة أجوبة:

الأول: أن القضاء لا يجب بالخطاب الأول إنما يجب بخطاب جديد، ولم يوجد خطاب بهذا، وبالتالي لم نوجب عليه القضاء، فانتفاء وجوب القضاء لا يعنى انتفاء وجوب الأداء ولا يدل على انتفاء خطابه في الزمان الأول، والقضاء بأمر جديد. هذا هو الجواب الأول.

الجواب الثاني: أن نقول بأن القضاء يكون بالأمر الأول وسيأتي في مسألة القضاء، لكن القضاء في هذه المسألة انتفى لوجود دليل شرعي وهو أن النبي ﷺ قال: «الإسلام يجب ما قبله»^(١) وقال تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

إذن ما هي ثمرات المسألة؟

(١) أخرجه أحمد (٢٠٤/٤) والبيهقي (١٢٣/٩) من حديث عمرو بن العاص.

وَفَائِدَةُ الْوُجُوبِ عِقَابُهُمْ عَلَى تَرْكِهَا فِي الْآخِرَةِ ، وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ النَّصُّ ،
نَحْوُ: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: ٦-٧] ، ﴿مَا
سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣] وَالتَّكْلِيفُ
بِالْمَنَاهِي ، يَسْتَدْعِي نِيَّةَ التَّرْكِ تَقَرُّبًا . وَلَا نِيَّةَ لِكَافِرٍ .

* قوله: وفائدة الوجوب عقابهم على تركها في الآخرة: وهذا دليل آخر
من أدلة الجمهور حيث قالوا بأن ثمرة المسألة في العقوبة الأخروية، وقد
تواترت النصوص بإثبات أن الكفار يعاقبون على تركهم لفروع الإسلام
عقوبة زائدة على عقوبة ترك أصل الإسلام.

* قوله: وقد صرح به النص: أي صرح النص بإيقاع العقوبة على الكفار
لتركهم فروع الإسلام نحو قوله: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾
[فصلت: ٦-٧] والزكاة من فروع الإسلام ومع ذلك قال: وييل، فأثبت هم
العقوبة بسبب الشرك ويسبب عدم إيتاء الزكاة، فدل ذلك على أنهم يعاقبون
عقوبة زائدة بسبب عدم إيتاء الزكاة، وإلا لما كان لذكره هنا فائدة.

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ
الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣]. والصلاة من فروع أصل الإسلام.

* قوله: التكليف بالمناهي: هذا رد على الرد الآخر الذي يقول: إن
الكفار مكلفون بالمناهي دون الأوامر لعدم صحة النية من الكفار، والمناهي لا
تحتاج إلى نية، فرد عليه المؤلف فقال: المناهي تحتاج إلى نية لأن الإنسان لا
يؤجر ولا يثاب على ترك المنهي إلا إذا وجدت لديه النية، فإن العبد إذا ترك
الخمر من أجل صحته، أو من أجل أنها لا تخطر على باله، فإنه لا يستحق الأجر

إلا إذا تركها خوفاً من الله، ورغبة فيما عند الله من الأجر؛ ولذلك قال:
والتكليف بالمناهي يستدعى نية الترك تقريباً فهو يماثل الأوامر، وبالتالي لا فرق
بينهما في هذه المسألة.
هذا كله حديث عن شروط التكليف المتعلقة بالشخص المكلف.

وَأَمَّا الثَّانِي: وَهِيَ شُرُوطُ الْمُكَلَّفِ بِهِ.
فَإِنْ يَكُونُ مَعْلُومَ الْحَقِيقَةِ لِلْمُكَلَّفِ،

تقدم معنا البحث الأول في الشروط المتعلقة بالشخص المكلف،
والآن نتكلم عن البحث الثاني وهو شروط التكليف المتعلقة بالفعل
الذي يكلف به العبد مثل: الصلاة، الصوم، الحج... إلخ.
يشترط في الفعل المكلف به عدد من الشروط:
الشرط الأول: أن يكون الفعل المكلف به معلوماً، بمعنى أن العبد
المكلف يعرف الفعل الذي كلف به، فلو قدر أنه لا يعرف الفعل الذي كلف
به فحيث لا يكون مكلفاً.

والعلم بالفعل المكلف به نوعان:
النوع الأول: أن تعلم صورة الفعل المكلف به، لأنه لا يمكن أن تؤدي
فعلاً وأنت لا تعرف صورته ولا كيفية عمله ولا طريقة أدائه، وحيث لا يرد
الشرع بتكليفك بمثل ذلك.

النوع الثاني: أن تعلم بورود أمر الشارع بذلك الفعل المكلف به.
إذن الشرط الأول: أن يكون الفعل المكلف به معلوماً للمكلف، إذ لو لم
يكن الفعل المكلف به معلوماً لم يتوجه قصده إليه، فعندنا أمران بهما تعلم
الحقيقة بحيث نتصور كيفية الفعل، فإنه لو أمر الله بالصلاة وأنت لا تعرف
الصلاة فإنك لا تكون مكلفاً بها لأنك لا تتصورها حيثئذ.
فالعلم بالمكلف به على نوعين:

النوع الأول: أن يكون الفعل المكلف به معلوم الحقيقة، يعني أن يتصور
المكلف الفعل المكلف به وأن يعرف كيفيته بأن يكون معلوم الحقيقة للمكلف

وَالْأَلَمْ يَتَوَجَّهْ قَصْدُهُ إِلَيْهِ. مَعْلُومًا كَوْنُهُ مَأْمُورًا بِهِ، وَإِلَّا لَمْ يَتَصَوَّرْ مِنْهُ قَصْدُ
الطَّاعَةِ وَالْإِمْتِثَالِ. مَعْدُومًا،

إذ لو كان الفعل المكلف به مجهولاً لا يتصوره فحيث لا يمكن للمكلف أن يقصد ذلك الفعل المكلف به. لأنه لا يمكن أن يقصد فعلاً هو يجهله. ولو جاءنا رجل من بلد أجنبي وأسلم وهو لا يعرف الصلاة، وقلنا له: يجب عليك أن تصلي، قال: أنا لا أعرف كيف أصلي. قلنا: لا بد أن تصلي. فقولنا هذا مخالف للشرع لأن من شروط التكليف معرفة صورة الفعل المكلف به إذ كيف يقصد فعلاً لا يعرف صورته.

* قوله: وإلا لم يتوجه قصده إليه: يعنى وإن لم يكن الفعل متصوراً معلوم الحقيقة، لم يمكن أن يتوجه قصد المكلف إلى ذلك الفعل، لأنه يجهله ولا يفعل فعلاً يجهله.

النوع الثاني: أن يعلم ورود أمر الشارع به.

* فقوله: معلوماً كونه مأموراً به: أي مأموراً به من قبل الشارع.

* قوله: وإلا لم يتصور منه قصد: يعنى إذا لم يكن المكلف لا يعلم بورود أمر الشارع به فحيث لا يمكن أن يتصور أن يقصد العبد المكلف طاعة الله بذلك الفعل الذي لم يعلم أن الله تعالى يأمر به.

إذن هذا هو الشرط الأول من شروط الفعل المكلف به: أن يكون الفعل معلوماً.

الشرط الثاني: أن يكون الفعل المكلف به معدوماً يعنى لم يوجد بعد، مثال ذلك: لو قلت لك: صل صلاة المغرب التي صليتها قبل قليل؛ فإنك ستقول: أنا صليتها فكيف أصليها مرة أخرى.

إِذَا إِيجَادُ الْمُوجُودِ مُحَالٌ.

وَفِي انْقِطَاعِ التَّكْلِيفِ حَالُ حُدُوثِ الْفِعْلِ خِلَافٌ، الْأَصَحُّ يَنْقَطِعُ، خِلَافًا لِلْأَشْعَرِيِّ.

* قوله: إذا إيجاد الموجود محال: لأن صلاة المغرب قد حصلت منك قبل دقائق، فكونك توجد نفس الصلاة التي وجدت قبل قليل، هذا غير متصور، فإنه يمكن أن يرد إليك تكليف بإيجاد صلاة مغرب ثانية هذا متصور، لكن لا يتصور الأمر بإيجاد موجود كان، فأقول لك: أد نفس الصلاة التي أدتها قبل قليل؛ فهذا محال.

* قوله: وفي انقطاع التكليف حال حدوث الفعل: عندما كلفت بصلاة المغرب لما ابتدأت بصلاة المغرب وكلفت بالقيام بها، هل انقطع التكليف أثناء حدوث الفعل؟ أم ما زال باقياً حتى تنتهي الصلاة؟ فيه قولان:

القول الأول: قول الأشاعرة، يقولون: إذا ابتدأ بالفعل انقطع التكليف.

الثاني: قول المعتزلة، يقولون: لا ينقطع التكليف إلا بعد الانتهاء.

ما هو الأرجح قول المعتزلة أم قول الأشاعرة؟

هذه المسألة لها أصل عقدي فنرجع إليه، فإن هذه المسألة مبنية على المراد

بالقدرة، هل القدرة هي التي تكون قبل الفعل، أو هي التي تكون حال الفعل؟

عندما تؤدي الصلاة يشترط قبل ذلك أن يوجد عندك قدرة قبل فعل

الصلاة، ويشترط أيضاً حال الفعل وجود قدرة ثانية غير القدرة الأولى. وأهل

السنة يشبّهون القدرتين معاً، القدرة التي قبل الفعل والقدرة المقارنة للفعل.

والمعتزلة يشبّهون القدرة السابقة للفعل فقط.

والأشاعرة يشبّهون القدرة المقارنة للفعل فقط؛ وحينئذ نشأ الخلاف.

وَأَنْ يَكُونَ مُمَكِّنًا، إِذِ الْمَكْلَفُ بِهِ مُسْتَدْعَى حُصُولُهُ، وَذَلِكَ مُسْتَلْزِمٌ تَصَوُّرٍ
وُقُوعِهِ، وَالْمَحَالُ لَا يَتَصَوَّرُ وَقُوعُهُ، فَلَا يُسْتَدْعَى حُصُولُهُ، فَلَا يُكْلَفُ بِهِ؛ هَذَا
مِنْ حَيْثُ الْإِجْمَالُ.

أَمَّا التَّفْصِيلُ:

وعلى هذا نقول: إن الأمر الشرعي كان متوجهاً للعبد قبل الفعل وحال
الفعل أيضاً.

الشرط الثالث من شروط الفعل المكلف به: الإمكان.

* قوله: وأن يكون ممكناً: أي من شروط التكليف أن يكون غير
مستحيل.

* قوله: إذ المكلف به: يعني الفعل الذي طلب الشارع فعله.

* قوله: مستدعى حصوله: يعني يطلب من العبد أن يفعله.

* قوله: وذلك مستلزم تصور وقوعه. يعني كون الفعل يطلب من العبد
أن يفعله يستلزم أن يكون متصوراً.

* قوله: والمحال لا يتصور وقوعه: أي أن المحال لا يمكن تصوره
وبالتالي فلا يمكن أن يقع التكليف به. هذا دليل من يرى أن الفعل المكلف به
لابد أن يكون ممكناً، أما غير الممكن فلا يقع التكليف به لأنه غير متصور.

فنقول: هذا الكلام فيه ما فيه، وذلك لأن غير الممكن بعضه يتصور
وبعضه لا يتصور، مثال ذلك: لو قلت لك: تصور أنك تطير في الهواء، فهذا
ممكن أن يتصور في الذهن. فقوله هنا: أن كل فعل مستحيل لا يتصور عقلاً.
هذا ليس بصحيح، وحيث أن يكون هذا الاستدلال فيه ما فيه.

* قوله: وأما التفصيل: هنا يريد المؤلف أن يقسم المستحيلات إلى
نوعين، أحدهما المحال لنفسه والثاني المحال لغيره.

فَالْمَحَالُّ ضَرْبَانِ، مُحَالٌ لِنَفْسِهِ، كَالْجَمْعُ بَيْنَ الضَّدِّينِ، وَلِغَيْرِهِ، كَلَيْمَانٍ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ. فَالْإِجْمَاعُ عَلَى صِحَّةِ التَّكْلِيفِ بِالثَّانِي، وَالْأَكْثَرُونَ عَلَى امْتِنَاعِهِ بِالْأَوَّلِ، لِمَا سَبَقَ، وَخَالَفَ قَوْمٌ، وَهُوَ أَظْهَرُ.

* قوله: فالمحال ضربان: محال لنفسه كالجمع بين الضدين: المراد بالضدين الأمران اللذان لا يجتمعان في محل واحد، مثال ذلك: هل يمكن أن تكون واقفاً وجالساً في وقت واحد؟ لا يمكن، هذان ضدان، وبالتالي لا يمكن أن يرد من الشارع أمر بالجمع بين الضدين. وهذا يقول به الأكثر، لكن بعض الأشاعرة خالف حتى في هذا القسم ووافقهم المؤلف، وقالوا: إنه يمكن أن يقع التكليف به من جهة الجواز وإن لم يقع به في الشرع. هذا هو النوع الأول.

* قوله: ولغيره: أي أن النوع الثاني من المستحيل المحال لغيره وليس لذاته.

* قوله: كَلَيْمَانٍ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ: كأن يتعلق علم الله بأن هذا الفعل لن يحصل، وحينئذ لا يمكن وقوعه، وبالتالي فإنه مستحيل ولكن ليست استحالة لذاته، وإنما لتعلق علم الله أنه لا يقع. وهذا هو النوع الثاني.

مثال ذلك أن الله يعلم أن صاحب المعصية لن يفعل الطاعة ولن يترك المعصية، فهذا ورد له تكليف بترك المعصية وفعل الطاعة، وهذا مستحيل وقوعه لا لذاته وإنما لأن علم الله قد تعلق بأنه لن يقع.

والنوع الثالث: لم يذكره المؤلف وهو المستحيل لا لذاته ولا لغيره، ولكن لعدم آله، مثال ذلك: الطيران في الهواء هل هذا مستحيل لذاته؟ لا. هل هو مستحيل لغيره؟ لا، وإنما هو مستحيل لعدم آله.

والنزاع في وقوع التكليف بالمحال شرعاً في النوع الثالث.

لنا، إِنْ صَحَّ التَّكْلِيفُ بِالْمَحَالِ لِغَيْرِهِ، صَحَّ بِالْمَحَالِ لِدَاثِهِ، وَقَدْ صَحَّ ثُمَّ، فَلْيَصَحَّ هُنَا. أَمَّا الْمُلَازِمَةُ، فَلَأَنَّ الْمَحَالَ، مَا لَا يُتَصَوَّرُ وَقُوعُهُ، وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ. أَمَّا الْأَوَّلَى فَظَاهِرَةٌ، إِذِ اشْتِقَاقُ الْمَحَالِ مِنَ الْحُؤُولِ عَنْ جِهَةِ إِمْكَانِ الْوُجُودِ.

❖ قوله: لنا: أي على أن التكليف قد يقع بالمحال عدد من الأدلة.

الدليل الأول:

❖ قوله: إِنْ صَحَّ التَّكْلِيفُ بِالْمَحَالِ لِغَيْرِهِ، صَحَّ بِالْمَحَالِ لِدَاثِهِ: أي أن التكليف بالمحال لغيره ممكن، مثل إيمان أبي جهل فإنه قد وقع التكليف به فإذا وقع التكليف بالمحال لغيره فلا يبتعد أن يقع التكليف بالمحال لذاته.

فنقول لهم: إن الذي سميتموه محالاً لغيره هذا غير محال، ولكن هذا تصوركم أنتم أنه محال، فإن أبا جهل يمكن أن يؤمن فعنده قدرة عقلية والدلائل حاضرة، فهو يمكن أن يؤمن لكنه ترك ما هو قادر عليه، يعني أمر الشرع.

فقوله: إِنْ صَحَّ التَّكْلِيفُ بِالْمَحَالِ لِغَيْرِهِ: مثل إيمان أبي جهل.

وقوله: صَحَّ التَّكْلِيفُ بِالْمَحَالِ لِدَاثِهِ: قلنا: بينهما فرق، فالمحال لغيره ليس محالاً أصلاً، هذه تسميتكم أنتم، وإلا فإنه ممكن.

❖ قوله: فَلَأَنَّ الْمَحَالَ مَا لَا يُتَصَوَّرُ وَقُوعُهُ: قلنا: هذا غير صحيح، المحال يتصور وقوعه، وهو مشترك بين المحال لذاته والمحال لعدم آله.

❖ قوله: أَمَّا الْأَوَّلَى: أي أن دليل المقدمة الأولى وهي قوله: المحال لا يتصور وقوعه. أن اشتقاق المحال أخذ من الحؤول وهو الذي لا يمكن وقوعه وهذا اشتقاق لغوي، وفيه ما فيه.

أَمَّا الثَّانِيَّةُ، فَلَأَنَّ خِلَافَ مَعْلُومِ اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ، وَبِهِ احْتِجَّ آدَمُ عَلَى مُوسَى^(١)، فَلَا يُتَصَوَّرُ وَقُوعُهُ، وَإِلَّا انْقَلَبَ الْعِلْمُ الْأَزَلِيُّ جَهْلًا. وَقَدْ جَازَ التَّكْلِيفُ بِهِ إِجْمَاعًا، فَلْيُجْزَ بِالْمُحَالِ لِدَاثِهِ، بِجَامِعِ الْإِسْتِحَالَةِ،.....

* قوله: وأما الثانية: يعني المقدمة الثانية: قولهم بأنه مشترك، يعني هذا المعنى مشترك بين المحال لذاته والمحال لغيره.

* قوله: فلأن خلاف معلوم الله تعالى محال وبه احتج آدم على موسى: عندما قال له: أتلومني علي أمر قد كتبه الله علي قبل ذلك، فنقول: احتجاج آدم ليس على المعصية، إنما هو على المصيبة، لأن موسى لم يقل له: لماذا عصيت الله؟ وإنما قال له: لماذا أخرجت ذريتك من الجنة؟ فهو لم يلّمه على المعصية، إنما على المصيبة، فالمصيبة يصح الاحتجاج فيها بالقدر، بخلاف المعاصي.

* قوله: وإلا انقلب العلم الأزلي لله عز وجل جهلاً: لأنه يقع خلاف معلوم الله، وهذا باطل.

* قوله: وقد جاز التكليف به: يعني بالمحال لغيره.

* قوله: فليجز بالمحال لذاته بجامع الاستحالة: يعني يجوز التكليف بالمحال لذاته قياساً على المحال لغيره بجامع كون كل من المحال لغيره والمحال لذاته مستحيلاً. وهذا الكلام ليس بصحيح، لأن المحال لغيره لا نسميه محالاً ولو سمي بهذا الاسم لم يصح القياس لأنه قياس لإثبات حكم شرعي بناء على اشتراك في اسم لغوي.

وَلَا أَثَرَ لِلْفَرْقِ بِالْإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ، لِانْتِسَاخِهِ بِالِاسْتِحَالَةِ بِالْغَيْرِ الْعَرَضِيَّةِ.
وَأَيْضًا فَكُلُّ مُكَلَّفٍ بِهِ، إِمَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى بِوُجُودِهِ، فَيَجِبُ. أَوْ
لَا، فَيَمْتَنِعُ، وَالتَّكْلِيفُ بِهِمَا مُحَالٌ.

* قوله: ولا أثر للفرق للإمكان الذاتي: أي لا أثر للفرق بين النوعين لأن المحال لغيره يمكن من جهة ذاته. قلت: عدم الفرق لا يعني وجود المعنى المقتضي للقياس، مع أن الفروق بين القسمين كثيرة.
* قوله: لانتساخه: يعني لزوال الإمكان الذاتي.
* قوله: بالاستحالة بالغير: وهو تعلق علم الله بأنه لا يقع.
* قوله: العرضية: يعني التي جاءت بعد أن لم تكن، لأن العرض هو الذي يأتي ويزول.

الدليل الثاني للقول بجواز التكليف بالمحال:

* قوله: فكل مكلف به: يعني أن كل فعل يمكن أن يقع التكليف به يكون على نوعين:

النوع الأول: أن يتعلق علم الله بوجوده، فحينئذ يكون واجباً.

النوع الثاني: أن يتعلق علم الله بأنه لا يوجد، فحينئذ يكون ممتنعاً.

* قوله: والتكليف بهما محال: هكذا قرر المؤلف عفا الله عنه، ويترتب على ذلك لازم شنيع، وهو أن المعاصي لا يؤاخذ بها بنو آدم؛ لأنهم يقولون: ما تعلق علم الله بأنه لا يقع، لا يقع التكليف به لأنه محال لغيره؛ ولذلك قال بعض الأشاعرة: أن كل ما يفعله بنو آدم فهو طاعة لله لأنهم يفعلون ما قدره الله عليهم؛ فانظر إلى ما أدى إليه خطوهم في هذه المسألة، فقد وقعوا في خطأ أوصلهم إلى خطأ آخر!

قَالُوا: هَذَا يَسْتَلْزِمُ أَنَّ التَّكَالِيفَ بِأَسْرِهَا تَكْلِيفٌ بِالْمُحَالِ، وَهُوَ بَاطِلٌ
بِالْإِجْمَاعِ. قُلْنَا: مُلْتَزِمٌ. وَالْإِجْمَاعُ إِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ الْعَقْلِيَّ فَمَمْنُوعٌ، أَوِ الشَّرْعِيَّ،
فَالْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ، وَالْإِجْمَاعُ لَا يَصْلُحُ دَلِيلًا فِيهَا لِظَنِّيَّتِهِ، بِدَلِيلِ الْخِلَافِ فِي تَكْفِيرِ
مُنْكَرِ حُكْمِهِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي.

* قوله: هذا يستلزم أن التكاليف بأسرها تكليف بالمحال: يعني قولكم
السابق يستلزم أن تكون التكاليف كلها تكاليف بالمحال وقد وقع الإجماع على
خلاف ذلك، وأجاب المؤلف عن ذلك بقوله: وهذا نلتزمه فإن جميع التكاليف
تكاليف بالمحال، وبالتالي لا يقع أي تكليف من الشرع وتكون جميع أفعال بني
آدم طاعات، حتى المعاصي تكون طاعات على عقائد هؤلاء. والعياذ بالله..

* قوله: وهو باطل بالإجماع: أي التزامكم السابق باطل بالإجماع،
وبالتالي نقول: هذا معتقد فاسد مخالف لمقتضى النصوص الشرعية التي وردت
بأن من فعل المعصية فإنه يستحق أن يعاقب، والنصوص متواترة بأن فاعل
المعصية مستحق للعقوبة، وبالتالي فإن القول الذي يؤدي إلى هذه النتيجة
يكون فاسداً.

* قوله: الإجماع: أي الذي وردنا وأنتم تستدلون به وهو الإجماع على أنه
لا يصح وصف جميع الأحكام الشرعية بالاستحالة.

* قوله: لا يصلح دليلاً فيها لظنيته: أي هذا الإجماع الذي تستدلون به لا
يصح الاستدلال به، لأن هذه المسألة عقلية، فلا يصح إلا أن تأتوا بإجماع
العقلاء، وإجماع العقلاء لا يمكن أن يوجد في هذه المسألة، أما الإجماع الشرعي

فلا يمكن أن نستدل به هنا؛ لأن هذه مسألة عقلية ولا يصح أن نستدل بالإجماع الشرعي لأن المسألة العقلية لا بد فيها من القطع والجزم، والإجماع الشرعي ليس مقطوعاً به، بدلالة أن منكر أصل الإجماع لا يعد كافراً، ولو كان الإجماع قطعياً لكان منكراً كافراً.

فنقول: التكفير مسألة شرعية لا يستدل فيها إلا بالأدلة الشرعية لا بالأدلة العقلية، ثم إن التكفير مسألة ليست متعلقة بالقطع فقد تكون أشياء مقطوعاً بها وينتفي التكفير فيها لوجود شبهة أو عذر، مثلاً لو جاءنا إنسان لا يعلم أن الحج واجب، مع أن الحج وجوبه قطعي والحج مجمع عليه لا نقول: يكفر؛ لورود الشبهات عنده، فلا تلازم بين القطعية وبين التكفير، وبالتالي لا يصح لكم مثل هذا القول: أن الإجماع لا يصلح دليلاً في مثل هذه المسألة العقلية لكون الإجماع ظنياً.

ودعوى أن العقائد لا يصح الاستدلال فيها بالأدلة الشرعية دعوى باطلة مبنية على توهمات فاسدة بمضادة العقل للشرع، ودعوى وجود إجماع عقلي وأنه حجة دعوى غريبة.

ونقول: قولكم هنا: أن الإجماع الشرعي ظني، ليس بصحيح بل الأدلة متواترة على حجية الإجماع فيكون الإجماع قطعياً. وسيأتي إن شاء الله الكلام على هذه المسألة. ووجود الخلاف على فرض الاعتداد بقول المخالف لا ينافي قطعياً بالإجماع، فكم من دليل قطعي يحصل الاختلاف فيه. والمحال لا يقع التكليف به، والدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فإن

هذا دليل ينفي التكليف بما لا يطاق وما لا يستطاع، والمتأمل في الشريعة يجدها كذلك، والمتأمل في عدل الله ورحمته يعلم أن الله بفضله ورحمته لا يكلف ما لا يستطاع، وكذلك المتأمل في حكمة الله لا يمكن أن يكلف بما لا يستطاع، إذ الحكيم لا يأمر بشيء إلا إذا أمكن فيه الامتثال، وغير المستطاع لا يمكن امتثاله.

خاتمة:

لَا تَكْلِيفَ إِلَّا بِفَعْلٍ، وَمُتَعَلِّقُهُ فِي النَّهْيِ: كَفُّ النَّفْسِ، وَقِيلَ: ضِدُّ الْمُنْهَيِّ عَنْهُ.

هذا الفصل معقود في الأمور التي يقع التكليف بها.

* قوله: لا تكليف إلا بفعل: هل التكليف منحصر في الأفعال أو يشمل أيضاً التروك؟ مثال الأفعال قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ومثال التروك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢] وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣] وحينئذ نقول: إن التكليف يقع بالأفعال بلا إشكال لورود التكليف بمثل ذلك وتواتر النصوص فيه ويكون المتعلق هو الفعل. لكن يبقى عندنا متعلق التكليف في النواهي، ما هو؟ هل يتعلق بالترك أو بفعل الضد؟

* قوله: ومتعلقه في النهي: كف النفس: هذا هو قول جمهور أهل العلم، فالتكليف إما أن يقع بفعل، وإما بترك وكف.

* قوله: وقيل: ضد المنهي عنه: أي القول الثاني: أن متعلق التكليف في النواهي ليس الكف، وإنما بفعل أمور مضادة للفعل المنهي عنه.

والمراد بالضدين: اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان. مثال ذلك: جاءت الشريعة بالنهي عن القتل، فما هو متعلق النهي عن القتل؟

الجمهور يقولون: متعلقه هو كف النفس عن الإقدام على هذا الفعل، وهو القتل.

والقول الثاني: يقولون: متعلق النهي فعل أمر مضاد للفعل المنهي عنه، لأنه لا يمكن أن يثاب المكلف على ترك المنهي عنه بدون أي فعل، وحينئذ نقول: هو مكلف بفعل يضاد الفعل الأول، إما بجلوس، أو بصلاة، أو بذهاب... إلخ، فالمقصود أن يوقع المكلف عند النهي أحد أضداد الفعل المنهي عنه.

وَعَنْ أَبِي هَاشِمٍ^(١): الْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ.
لَنَا: الْمُكْلَفُ بِهِ مَقْدُورٌ، وَالْعَدَمُ غَيْرُ مَقْدُورٍ فَلَا يَكُونُ مُكْلَفًا، فَهُوَ إِمَّا كَفَ
النَّفْسَ، أَوْ ضِدَّ الْمُنْهَى، وَكِلَاهُمَا فِعْلٌ.
اِحْتِجَّ بِأَنْ تَارَكَ الزَّئِي مَمْدُوحٌ، حَتَّى مَعَ الْغَفْلَةِ عَنْ ضِدِّيَّةِ تَرْكِ الزَّئِي،
فَلَيْسَ إِلَّا الْعَدَمُ.

* قوله: وعن أبي هاشم: العدم الأصلي: هذا هو القول الثالث يقول: إن
متعلق النهي هو العدم الأصلي بحيث لا يوقع أي فعل.
* قوله: لنا: يعني أدلة أصحاب القول الأول بأن متعلق التكليف في
النواهي هو كف النفس.

* قوله: المكلف به مقدور: أي أن المنهي عنه وهو ترك الزنا مقدور، لكن
العدم هذا ليس هو من فعل المكلف، ففعل المكلف هو الترك والكف،
وإعدام الأفعال، أما عدم الفعل والعدم الأصلي فإنها ليست من فعل المكلف،
إنما هو من خلق الله أصالةً، بدون أن يكون للمكلف فيه فعل وحيث لا
يمكن أن يكون العبد مكلفاً به، وهذا يدلنا على أن المكلف به هو الترك وكف
النفس.

* قوله: فهو إما كف النفس أ المنهي عنه: يعني أن المكلف به في
النواهي إما كف النفس كما يقول - ور، أو ضد المنهي عنه كما هو القول
الثاني، وكلا القولين فعل، فالترك وف الضد كلاهما فعل، فدل ذلك على أن
التكليف في النواهي ليس متعلقاً بالعدم.

* قوله: احتج: أي أن المخالف. وهو أبو هاشم. استدل على أن متعلق

(١) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أصولي معتزلي، توفي سنة ٢٢١ هـ
ينظر: المنتظم (٢٦١/٦) وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) شذرات الذهب (٢٨٩/٢).

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ، بَلْ إِنَّمَا يُمَدِّحُ عَلَى كَفِّ نَفْسِهِ عَنِ الْمَعْصِيَةِ.

النهي العدم الأصلي بأن تارك الزنا ممدوح مع أنه لم يقع منه فعل، فقال: حتى مع الغفلة، فإنه لو قدر أنه غافل عن فعل الزنا إيجاباً وهدماً، فإنه يمدح لكونه قد ترك الزنا فدل ذلك على أن متعلق التكليف هو العدم.

* قوله: قلنا: ممنوع، بل إنما يمدح على كف نفسه عن المعصية: أي قول أبي هاشم بأن تارك الزنا يمدح مطلقاً، أوجب عنه بأن تارك الزنا لا يمدح شرعاً إلا إذا تركه لله عز وجل رغبة في أجر الآخرة، إنما يمدح تارك الزنا بسبب كف نفسه عن المعصية متى كان قاصداً بذلك وجه الله والدار الآخرة.

ما هي ثمرة هذه المسألة، وما هي الأمور المترتبة عليها؟

المسألة لها أصل عقدي في خلق الإنسان أفعال نفسه على قول بعض المعتزلة، فهم يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، وبالتالي يقع التكليف في أفعاله وتروكاته من جهة عدمها ولو لم يكن من جهة إعدامها. بخلاف الجمهور الذين يقولون: العبد لا يخلق فعل نفسه فلا يتعلق التكليف إلا بفعل من أفعال المكلف إيجاباً أو إعداماً.

الفصل الثالث: في أحكام التكليف.

* قوله: في أحكام التكليف: تقدم معنا أن خطاب الشارع على نوعين:
 الأول: خطاب وضعي مثل: العلة، والشرط، والمانع، والسبب.
 الثاني: خطاب تكليفي مثل: الخطاب بإيجاد فعل من الأفعال.
 والفرق بين الخطاب الوضعي والخطاب التكليفي يتضح بأمور:
 أولاً: الخطاب التكليفي لا بد أن يتعلق بفعل المكلف، بخلاف الخطاب
 الوضعي، فقد يتعلق بفعل المكلف وقد يتعلق بغير فعله.
 ثانياً: الخطاب الوضعي لا بد أن يقارنه حكم تكليفي، بخلاف الخطاب
 التكليفي.

ثالثاً: الخطاب الوضعي قد يكون خارج قدرة العبد بخلاف الخطاب
 التكليفي فلا بد أن يكون بمقدوره.

نمثل بمثال على ذلك وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾
 [الإسراء: ٧٨] أقم الصلاة: هذا خطاب تكليفي لا بد فيه من قدرة العبد، وهو
 من فعل العبد فيدل على الوجوب، فهذا خطاب تكليفي
 وقوله: لدلوك الشمس: جعل دلوك الشمس علة لإيجاب صلاة الظهر،
 فهذا خطاب وضعي.

وهنا الخطاب الوضعي لا يمكن أن يأتي وحده، بل لا بد أن يكون مقترناً
 بخطاب تكليفي وهو إيجاد صلاة الظهر. وهذا ليس في قدرة العباد ولا من
 أفعالهم، وهل هم الذين يجعلون الشمس تزول، أو يستطيعون جعل الشمس
 تزول؟

فنقول: هذا ليس في قدرة العباد ولا من أفعالهم، وقد يتعلق الخطاب

وَهِيَ خَمْسَةٌ كَمَا سَيَأْتِي قِسْمُهَا.

وَالْحُكْمُ، قِيلَ: خِطَابُ الشَّرْعِ.....

الوضعي بعلمهم وقد لا يتعلق بعلمهم كأن يكون الإنسان نائماً، أو غير عالم بزوال الشمس.

* قوله: وهي خمسة: يعني أن أحكام التكليف تنقسم إلى خمسة أقسام: (الإيجاب، والنذب، والكراهة، والتحریم، والإباحة).

* قوله: والحكم: المؤلف الآن يريد أن يعرف الحكم، هل يريد أن يعرف الحكم بإطلاق، أو الحكم الشرعي، أو الحكم التكليفي، فهذه تحتاج إلى تأمل. الحكم في أصل اللغة هو: المنع، لذلك يقال: رجل حكيم يعني عنده عقل يمنعه من الإقدام على سفاسف الأمور، هذا معنى الحكم في اللغة.

وفي الاصطلاح العام: إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه. عندما تقول: محمد طويل. هذا حكم، خالد صادق. هذا حكم. فالحكم: إثبات أمر لآخر. وعندما تقول: عليّ ليس سيء الخلق. هذا حكم بالنفي.

والحكم الشرعي أحد أنواع الأحكام، لأن الأحكام منها ما هو حكم عقلي ومنها ما هو حكم عادي بالتجربة.

والحكم العقلي: مثل أن الواحد إذا أضيف إلى الواحد أصبح المجموع اثنين.

والحكم العادي: كأن تقول لا يكون هناك مطر بدون سحب.

والحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين وهو تكليفي ووضعي.

* قوله: قيل: خطاب الشارع: يعني أن الحكم الشرعي هو ذات خطاب الشارع فهو الآية القرآنية أو الحديث النبوي. وعبر بالشارع لأن الشارع هو رب العالمين الذي شرع الأحكام وجعلها جزءاً من أجزاء الشريعة.

الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ.
وَقِيلَ: أَوْ الْوَضْعِ. وَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: مُقْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ،.....

* قوله: المتعلق بأفعال المكلفين: الأفعال عندهم تشمل الأقوال، وأعمال القلوب فإنها كلها يتعلق بها خطاب الشارع. وقال: المتعلق بأفعال المكلفين؛ لأن الخطاب الشرعي إذا لم يكن متعلقاً بأفعال المكلفين فإنه لا يكون حكماً شرعياً، مثل الخطاب المتعلق بذوات المكلفين، ومثل الخطاب المتعلق بالجنة والنار ومثل الخطاب الذي يصف رب العالمين، هذا ليس تكليفاً.

* قوله: بالاقضاء: يعني الطلب.

* قوله: أو التخيير: يعني التسوية بين شيئين، أي الإباحة.

* قوله: وقيل: أو الوضع: يعني أنه زيد في تعريف الحكم بأن قال بعضهم: أو الوضع. لماذا أتينا بالوضع؟ لإدخال الحكم الوضعي لأنه جزء من أجزاء الحكم الشرعي، فإن كان قوله هنا: والحكم يراد به الحكم التكليفي فلا يصح أن نضع: أو الوضع، في التعريف. وإن كان المراد به الحكم الشرعي مطلقاً فلا مانع من أن نضع هذه الإضافة.

هذا المنهج وهو تعريف الحكم الشرعي بأنه ذات خطاب الشارع هو منهج الأصوليين لأنهم أصالة ينظرون إلى الخطاب الشرعي كتاباً وسنة.

بينما الفقهاء يقولون: الحكم ليس هو ذات الخطاب، وإنما هو أثر الخطاب، ولذلك مثلاً عند الأصوليين الحكم هو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] نفس الآية القرآنية، وعند الفقهاء: الحكم الشرعي هو كون الصلاة واجبة.

* قوله: والأولى أن يقال: مقتضى خطاب الشرع: كأنه زيد في التعريف

فَلَا يَرِدُ قَوْلُ الْمُعْتَزِلَةِ: الْخِطَابُ قَدِيمٌ، فَكَيْفَ يُعَلَّلُ بِالْعِلَلِ الْحَادِثَةِ؟

الأول واختار تعريفاً ثانياً، فاختار المؤلف أن يقال في تعريف الحكم الشرعي: هو مقتضى خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. فزاد كلمة: مقتضى، على طريقة الفقهاء الذين يعرفون الحكم بأنه أثر خطاب الشارع وليس هو الخطاب بنفسه.

* قوله: فلا يرد قول المعتزلة: الخطاب قديم: المعتزلة اعترضوا على التعريف الأول فقالوا: أنتم يا أيها الأشاعرة تقولون: خطاب الشارع، والخطاب الشرعي وكلام رب العالمين صفة قديمة عندهم فكيف يكون الحكم قديماً وهو متعلق بالمكلفين وهم حادثون؟ هذا اعتراض المعتزلة، على الأشاعرة الذين يقولون: صفة الكلام قديمة مطلقاً.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يقولون: صفة الكلام قديمة النوع حادثة الآحاد. وحينئذ لا يرد عليهم هذا الاعتراض ومن ثم نقول: هذا الاعتراض لا يرد علينا لأن صفة الكلام حادثة الآحاد وإن كانت قديمة النوع، ولذلك نزلت الآيات القرآنية بعد حدوث الحوادث، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١٨] معناه أن الله لم يتكلم بهذا الكلام إلا بعد وقوع هذه الحادثة، ولذلك يقولون: إن الله متكلم ولا يزال متكلماً متى شاء، بخلاف الأشاعرة فإنهم يقولون: إن الله تكلم في الأزل ثم بعد ذلك لا يتكلم.

إذن هذا الاعتراض من المعتزلة لا يرد على مذهب أهل السنة، إنما يرد على مذهب الأشاعرة.

* قوله: فكيف يعلل بالعلل الحادثة: يعني الخطاب الشرعي القديم كيف يعلل بالعلل الحادثة، أو كيف يعلل الخطاب القديم بأمور حادثة؛ لأن

وَأَيْضًا فَإِنَّ نَظْمَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢] لَيْسَ هُوَ الْحُكْمُ قَطْعًا، بَلْ مُقْتَضَاهُ، وَهُوَ جُوبُ الصَّلَاةِ، وَتَحْرِيمُ الزِّنَى عِنْدَ اسْتِدْعَاءِ الشَّرْعِ مِنَّا تَنْجِيزُ التَّكْلِيفِ. ثُمَّ الْخِطَابُ، إِمَّا أَنْ يَرِدَ بِاقْتِضَاءِ الْفِعْلِ مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ الْإِيجَابُ.

النصوص لم تنزل إلا بعد الحوادث، والخطاب القديم لا يمكن أن يكون معللاً بعلّة حادثة. هذا كله اعتراض على مذهب الأشاعرة.

* قوله: فَإِنَّ نَظْمَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢]: هذا اعتراض ثان، وقوله: نظم، يعني الألفاظ والحروف الواردة في الآيات.

* قوله: ليس هو الحكم قطعاً: نقول: بل هو الحكم عند الأصوليين، فكيف يقطع المؤلف بما يخالف مذهب جميع الأصوليين.

* قوله: بل مقتضاه: يعني أن الحكم هو مقتضى الآية القرآنية الواردة وليس الحكم ذات لفظ الآية القرآنية. والمؤلف قد سار على طريقة الفقهاء وهي أن الحكم هو وجوب الصلاة وتحريم الزنا.

* قوله: عند استدعاء الشرع منا تنجيز التكليف: يعني عند طلب الشرع منا فعل الفعل المكلف به مباشرة وحيث في هذه الحال يكون هو الخطاب ذاته.

* قوله: ثم الخطاب: بين المؤلف تقسيم الخطاب وتقسيم الحكم الشرعي وقد تقدم معنا أن الحكم الشرعي له خمسة أقسام:

القسم الأول: الإيجاب: وهو أن يرد خطاب الشارع باقتضاء أي بطلب الفعل. مع الجزم أي الطلب المؤكد بدون أن يكون للعبد رخصة في ترك الفعل المطلوب، وهذا هو الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وأقيموا: طلب جازم يفيد الوجوب.

أَوْ لَا مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ النَّدْبُ، أَوْ بِاقْتِضَاءِ التَّرْكِ مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ التَّحْرِيمُ. أَوْ لَا مَعَ الْجَزْمِ، وَهُوَ الْكَرَاهَةُ. أَوْ بِالتَّخْيِيرِ، وَهُوَ الْإِبَاحَةُ. فَهِيَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، إِذْ هِيَ

القسم الثاني: الندب، وهو طلب للفعل لكنه غير جازم، مثل صيام يوم الاثنين وسنة صلاة المغرب. هذا طلب من الشارع لكن ليس على سبيل الجزم فيكون هذا من قبيل المندوب.

القسم الثالث: التحريم، وهو أن يرد الخطاب باقتضاء الترك أي بطلب ترك الفعل مع كون ذلك الخطاب جازماً، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ﴾ [الإسراء: ٣٢]. وقوله ﷺ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ»^(١) نهى عن النسيمة بطريق الجزم.

القسم الرابع: الكراهة، وهي طلب الترك للفعل بدون جزم.

القسم الخامس: الإباحة، وهي خطاب من الشارع بالتخيير بين الفعل وعدم الفعل، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٨] أي التجارة في الحج. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ١٢]. وتقسيم الأحكام إلى إيجاب وكراهة وتحريم وندب وإباحة، يخالف ما رآه المؤلف من أن الحكم مقتضى الخطاب.

* قوله: فهي حكم شرعي: اختلف الأصوليون في الإباحة هل هي حكم شرعي أو ليست بحكم شرعي؟

فالجمهور قالوا: إنها حكم شرعي لأنها خطاب من الشارع بالتخيير فيما دام أنها خطاب من الشارع فإنها حكم شرعي.

(١) أخرجه البخاري (٦٠٥٦) بلفظ: قتات، ومسلم (١٠٥) باللفظين، والقتات هو النمام.

مِنْ خِطَابِ الشَّرْعِ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، لِأَنَّهَا انْتِفَاءُ الْحَرْجِ، وَهُوَ قَبْلَ الشَّرْعِ، وَفِي كَوْنِهَا تَكْلِيفًا خِلَافٌ.

* قوله: خلافاً للمعتزلة: قال بعض المعتزلة: الإباحة ليست حكماً شرعياً، بل هي حكم عقلي، قالوا: الأصل في الأشياء هو الإباحة، وهذه القاعدة ثابتة قبل ورود الشرائع فهي مستفادة من العقول، فحينئذ تكون الإباحة حكماً عقلياً وليست حكماً شرعياً، هذا يقوله الكعبي^(١) من المعتزلة. والصواب أن الإباحة حكم شرعي لأن الشريعة قد جاءت في أشياء بالتصريح بالإباحة فيها مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٩٨] ثم إن الإباحة الأصلية إنما ثبتت بالشرع ولم تثبت بدليل العقل.

* قوله: وفي كونها تكليفاً خلاف: هل الإباحة من التكليف أم لا؟ موطن خلاف بين العلماء وقد تقدم معنا ذكر الأقوال فيها مضي. ومنشأ الخلاف هو في حقيقة التكليف، فإن قلنا: التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي فإن الإباحة لا تكون تكليفاً إذ ليس فيها أمر ولا نهي. وإن قلنا: إن التكليف هو مقتضى خطاب الشارع بالإباحة من التكليف. وتلاحظون الفرق بين الحكم التكليفي وبين التكليف، فالإباحة حكم تكليفي على الصحيح، وليست من التكليف. ففرق بين المصطلحين.

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، معتزلي متكلم، اختلف في تاريخ وفاته ما بين سنة سبعة عشر، وتسع وعشرين وثلاث مئة، وله من التصانيف: كتاب المقالات، وكتاب الغرر، وكتاب الجدل. ينظر: الأنساب (٨٠/٥) سير أعلام النبلاء (٣١٣/١٤) طبقات الحنفية (٣٤٢/٢) لسان الميزان (٢٥٥/٣).

فَالْوَاجِبُ، قِيلَ: مَا عَوْقَبَ تَارِكُهُ، وَرُدَّ بِجَوَازِ الْعَفْوِ، وَقِيلَ: مَا تُوعَدُ عَلَى تَرْكِهِ بِالْعِقَابِ، وَرُدَّ بِصِدْقِ إِعَادِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَى أَصْلِنَا، لِجَوَازِ تَغْلِيْقِ إِيقَاعِ الْوَعِيدِ بِالْمُشِيئَةِ،

* قوله: فالواجب: بدأ المؤلف في الحكم الشرعي التكليفي الأول وهو الواجب على طريقة الفقهاء وهو المنهج الذي ارتضاه المؤلف. وعند الأصوليين: الحكم هو الإيجاب إن كان متعلقاً بالله تعالى والوجوب إن كان متعلقاً بالملكف.

* قوله: ما عوقب تاركه: أي الذي عوقب تاركه، وهذا يخرج المباح، والمندوب والمكروه لأنه لا عقاب فيهم، وتاركه: لإخراج الحرام فإنه يعاقب فاعله لا تاركه.

* قوله: ورد بجواز العفو: أي أن هذا التعريف رد ولم يرتضه بعض العلماء لجواز العفو، فإن الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب، فقولهم: ما عوقب تاركه: فيه نظر، لأنه قد يعفى عن التارك إما برحمة رب العالمين لقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، أو بتوبة من العبد بعد ذلك.

* قوله: وقيل: ما توعد تاركه بالعقاب: هذا قول آخر في تعريف الواجب، وقالوا: ما توعد، لأن تارك الواجب قد يعفى عنه.

* قوله: ورد بصدق إيعاد الله تعالى: أي أن طائفة قالت: هذا التعريف لا يصح لأن الله تعالى إذا وعد بشيء لا بد أن يفي بما وعد به.

* قوله: وليس بوارد على أصلنا: أي أن هذا الرد ليس بوارد على

أَوْ لِأَنَّ إِخْلَافَ الْوَعِيدِ مِنَ الْكَرَمِ شَاهِدًا، فَلَا يَقْبَحُ غَائِبًا. ثُمَّ قَدْ حُكِيَ عَنِ الْمُعْتَزَلَةِ، جَوَازُ أَنْ يُضْمَرَ فِي الْكَلَامِ مَا يَخْتَلُ بِهِ مَعْنَى ظَاهِرِهِ، وَهَذَا مِنْهُ. وَالْمُخْتَارُ مَا ذُمَّ شَرْعًا تَارِكُهُ مُطْلَقًا،.....

مذهبنا وقاعدتنا، وهذا اعتراض غير وجيه بالنسبة إلى مذهبنا لأنه يمكن أن يعلق الوعيد بالمشيئة كما في قوله تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

* قوله: لأن إخلاف الوعيد من الكرم شاهداً، فلا يقبح غائباً: هذا جواب آخر، أن من وعد غيره بالعقوبة ثم عفى عنه بعد ذلك، فإن هذا من الكرم، فإذا كان هذا محبوباً في الشاهد، فمن باب أولى فيما يتعلق بالله تعالى.

* قوله: لأن إخلاف الوعيد: يعني بخلاف الوعد فلا يحسن الخلف فيه.

* قوله: من الكرم شاهداً: يعني في أحوال الناس فلا يقدر غائباً.

* قوله: جواز أن يضمّر في الكلام ما يختل به معنى ظاهره، وهذا منه: هذا جواب آخر بأنه قد حُكي عن المعتزلة أنه يجوز أن يضمّر في الكلام ضمائر يختل بها معنى الظاهر فلنجعل هذا منه، بحيث تكون النصوص الواردة في إيقاع العقوبة على فاعل الكبيرة، نضع فيها ضمائر تختل بها الظواهر كما تقولون أنتم يا أيها المعتزلة.

* قوله: والمختار: يعني في تعريف الواجب.

* قوله: ما ذُمَّ شرعاً تاركه مطلقاً: هذا تعريف آخر غير التعريفين السابقين، وهو ما ذم شرعاً، فنسبه للشرع لإخراج ما ذم بحسب الأعراف أو بحسب اللغة.

* قوله: تاركه: لإخراج الحرام لأنه يذم فاعله.

وَهُوَ مُرَادِفٌ لِلْفَرَضِ عَلَى الْأَصَحِّ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَعِنْدَ الْحَنَفِيَِّّةِ، الْفَرَضُ:
الْمَقْطُوعُ بِهِ، وَالْوَاجِبُ: الْمُظَنُّونُ،

* قوله: مطلقاً: لأن هناك واجبات على التخيير مثل خصال كفارة اليمين. من حلف على يمين ثم حنث في يمينه، وجب عليه أحد ثلاث خصال: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو إعتاق رقبة، كل خصلة من هذه الخصال يقال: إنها واجب، ومن فعلها يقال: إنه قد فعل الواجب، فعندما يترك المكلف الخصلة الثالثة، لا نقول: ذم شرعاً تاركها، لكن الترك هنا ليس تركاً مطلقاً وإنما تركه بشرط الإتيان بما يعوض عنه.

ومثال هذا في الواجب الموسع: صلاة الظهر واجبة من أول الوقت، فإنه لو أخرها بعدها بعشر دقائق أو عشرين دقيقة لا يقال: بأنه يذم، لأن الترك هنا ليس مطلقاً، وإنما الترك على سبيل الإتيان بالبدل.

* قوله: وهو مرادف للفرض على الأصح: هل الواجب والفرض يدلان على معنى واحد، أو يدلان على معان مختلفة؟
اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن الفرض والواجب مترادفان فهما يدلان على معنى واحد. وهذا هو قول الجمهور. فإن صلاة الظهر فرض وهي في نفس الوقت واجبة، والنفقة على الأقارب فرض، وواجبة.

القول الثاني وقال به الحنفية حيث فرقوا فقالوا: الفرض هو ما ثبت الإلزام به بدليل مقطوع به مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فإن هذه آية قرآنية مقطوع بها تفيد أن الصلاة فرض بينا الواجب هو ما لم يرد فيه دليل قطعي وإنما ورد فيه دليل ظني بالإلزام بالفعل، ويمثلون له بصلاة الوتر، فهي عندهم واجبة وليست بفرض.

إِذَا الْوُجُوبُ لُغَةً: السَّقُوطُ، وَالْفَرَضُ: التَّأْثِيرُ وَهُوَ أَحْصَى، فَوَجَبَ
اِخْتِصَاصُهُ بِقُوَّةٍ حُكْمًا، كَمَا اخْتَصَّ لُغَةً، وَالنِّزَاعُ لَفْظِيٌّ، إِذْ لَا نِزَاعَ فِي انْقِسَامِ
الْوَاجِبِ إِلَى ظَنِّيٍّ وَقَطْعِيٍّ، فَلْيُسَمُّوا هُمُ الْقَطْعِيَّ مَا شَاءُوا.

لماذا فرقتم أيها الحنفية بين الفرض والواجب؟

قالوا: باعتبار المعنى اللغوي، فإن الفرض في اللغة أكد من الواجب لأن
الوجوب في اللغة هو السقوط، قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]،
فإن البعير يذبح وهو واقف، فحيثئذ إذا ذبح البعير وهو واقف سقط بجنبه
على الأرض فمعنى الواجب هنا: السقوط.

بينما الفرض يراد به التأثير أو الإيجاب المؤكد فحيثئذ هو أخص من مجرد
الوجوب. قالوا: وحيثئذ يجب أن نضع للفظ الفرض مدلولاً أكد من مدلول
كلمة الواجب.

* قوله: فوجب اختصاصه: أي فوجب اختصاص لفظ الفرض بمعنى
لا يوجد في الواجب.

* قوله: بقوة حكماً كما اختص لغة: يعني فوجب اختصاص لفظ الفرض
بقوة في الإيجاب من جهة الحكم الشرعي، كما اختص لفظ الفرض بقوة على
لفظ الوجوب من جهة اللغة.

* قوله: والنزاع لفظي: أي أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا يترتب
عليه ثمرات فقهية، لأن الذين يقولون بأن الفرض هو الواجب، يقولون:
الوجوب ليس على درجة واحدة، بل هو متعدد المراتب، ولذلك فرق بين

إيجاب الصلاة وإيجاب الحج وإيجاب النذر وإيجاب إعفاء اللحية، فالواجبات عندهم متعددة المراتب.

وعند الجمهور يقولون الواجبات تنقسم إلى ما هو قطعي وما هو ظني وحينئذ نسميه واجباً قطعياً وأنتم تسمونه فرضاً، ونحن نسميه واجباً ظنياً وأنتم تسمونه واجباً، فالخلاف إنما هو في الألفاظ فقط.

ثُمَّ لِيَتَكَلَّمَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَحْكَامِ.

الْوَاجِبُ: وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأولى: الْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ إِلَى مُعَيَّنٍ، كِإِعْتَاقِ هَذَا الْعَبْدِ،.....

* قوله: الأولى: أي المسألة الأولى في تقسيم الواجب باعتبار تعيينه أو التخيير فيه.

* قوله: الواجب ينقسم: أي أن الواجب ينقسم إلى عدد من الأقسام:
القسم الأول: واجب معين. فالواجبات المعينة: فعل واحد أو جبهه الشارع لا تخير فيه مثل إيجاب الصلاة، والصوم... الخ.
القسم الثاني: واجبات غير معينة وغير محصورة. مثال ذلك: يجب على الإنسان أن يزوج موليته من الكفاء، والأكفاء غير معينين، فمتعلق الواجب غير معين.

القسم الثالث: ما كان الوجوب فيه متعيناً بخصال محدودة يخير بينها المكلف، وهذا يسمونه: الواجب المخير. مثال ذلك، قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] فالعبد مخير بين هذه الخصال: الصيام، أو الإطعام، أو الذبح، فهذا يقال له: الواجب المخير، لماذا قيل له: مخير؟

لتعدد الخصال فيه، ولأن الخصال محصورة في العدد.
وإثبات هذا التقسيم يقول به جماهير أهل العلم، خلافاً لبعض المعتزلة.
* قوله: إلى معين: أي أن الواجبات منها ما هو معين.
* قوله: كإعتاق هذا العبد: أي لو جاء وقال: اعتق هذا العبد. فعتق هذا العبد يصبح واجباً معيناً، فلا يصح عتق عبد غيره.

وَالْتَكْفِيرَ بِهَذِهِ الْخَصْلَةِ، وَإِلَى مُبْهَمٍ فِي أَقْسَامٍ مَحْصُورَةٍ كَأَحَدَى خِصَالِ الْكُفَّارَةِ،
وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ: الْجَمِيعُ وَاجِبٌ، وَهُوَ لَفْظِيٌّ، وَبَعْضُهُمْ: مَا يُفْعَلُ،
وَبَعْضُهُمْ: وَاحِدٌ مُعَيَّنٌ، وَيَقُومُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ.

* قوله: والتكفير بخصلة معينة: هذا كله واجب معين.

* قوله: وإلى مبهم في أقسام محصورة: القسم الثاني: الواجب المبهم، أو الواجب المخير. وهذا الواجب لا يكون كذلك إلا إذا كان محصور الأقسام، أما إذا كان غير محصور الأقسام، مثل: تزويج مولية الإنسان من الكفء. فهذا لا يدخل في هذا القسم.

* قوله: كأحدى خصال الكفارة: فالواجب هنا هو أحد الخصال على التخيير. والجمهور هم الذين يقولون بهذا.

* قوله: وقال بعض المعتزلة: الجميع واجب: أي جميع الخصال الثلاث واجبة وتبرأ ذمة الإنسان بفعل أحد هذه الأشياء.

* قوله: والنزاع لفظي: لأن المحصلة أنه لن يفعل إلا خصلة واحدة. وبعضهم يقول: إنه حقيقي يترتب عليه أنه إذا فعل الخصال الثلاث، هل يقال بأنه يؤجر على كل واحدة منها أجر الواجب أم لا يؤجر أجر الواجب إلا في الأولى فقط وبقيّة الخصال يؤجر عليها أجر الندب.

* قوله: وبعضهم ما يفعل: يعني أن بعض المعتزلة قال: إن الواجب في خصال الكفارة هو ما يفعله المكلف فالذي سيفعله بعد ذلك هو الواجب ولا نقول: إنه واجب مخير.

* قوله: وبعضهم: واحد معين... أي قال بعض الأصوليين بنفي الواجب المخير، والواجب في خصال الكفارة فعل واحد معين، لكن بقيّة الخصال تقوم مقام هذا الواجب.

لَنَا: الْقَطْعُ بِجَوَازِ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: خِطُّ هَذَا الثَّوْبِ، أَوْ ابْنِ هَذِهِ الْحَائِطِ، لَا أَوْجِبُهُمَا عَلَيْكَ جَمِيعًا، وَلَا وَاحِدًا مُعَيَّنًا، بَلْ أَنْتَ مُطِيعٌ بِفِعْلِ أُيُّمَا شِئْتَ، وَلِأَنَّ النَّصَّ وَرَدَ فِي خِصَالِ الْكُفَّارَةِ بِلَفْظِ (أَوْ)، وَهِيَ لِلتَّخْيِيرِ وَالْإِبْهَامِ.
قَالُوا: فَإِنْ اسْتَوَتْ الْخِصَالُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَصْلَحَةِ الْمُكَلَّفِ وَجَبَتْ، وَإِلَّا اخْتَصَّ بَعْضُهَا بِذَلِكَ، فَيَجِبُ.

* قوله: لنا: القطع: هو الآن يريد أن يثبت أن هناك واجبات على التخيير في الشريعة، فجاء بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: الجواز العقلي، واستدل عليه بقوله: القطع بجواز قول السيد لعبده: خِطُّ هَذَا الثَّوْبِ... فإنه لا يمتنع أن يقول السيد لخدمته: إما أن تفعل كذا وإما أن تفعل كذا. وإذا فعل أحد هذين الأمرين فإن ذمته تكون بريئة، وقد امتثل الأمر، وإن تركهما جميعهما عاقبه. وهذا لا تعارضه العقول، فدل ذلك على أنه جائز عقلاً.

الدليل الثاني: أن الشريعة قد وردت بإثبات واجبات على التخيير كما في خصال كفارة اليمين. واستدل عليه بقوله: ولأن النص ورد في خصال الكفارة بلفظ (أَوْ) وهي للتخيير والإبهام.

* قوله: قالوا: فإن ات خصال بالإضافة إلى مصلحة المكلف وجبت... هذا اعتراض من المعتزلة، قالوا: لا يخلو الحال من أحد أمرين، إما أن هذه الخصال أحدها أفضل من الخصال الأخرى فحيثئذ يكون الواجب هو الأفضل، قالوا: لأنه يجب على الله تعالى أن يفعل الأفضل للمكلف، وإن كانت جميع الخصال تحقق المصلحة فلتكن جميع الخصال واجبة.

قُلْنَا: مَبْنِيٌّ عَلَى وُجُوبِ رِعَايَةِ الْأَصْلَحِ،

واعترض على هذا، بأن ذلك من باب التحكم على الله جل وعلا أن يوجب الجميع أو أن يوجب أحدها فله سبحانه أن يوجب ما يشاء، هذا الجواب يقول به الأشاعرة.

وأهل السنة يقولون: لا يمتنع أن تكون المصلحة تتحقق بأحد هذه الثلاثة الأشياء، فإذا فعل أحدها تحققت به المصلحة، ولم يعين الشارع أحد هذه الخصال الثلاثة لأن المصلحة تتحقق بفعل أحد هذه الأشياء الثلاثة، والمصلحة ليست متعلقة بفعل الجميع بحيث نوجب الجميع، وإنما تتحقق بأحد الخصال الثلاثة فهذا هو الجواب.

* قوله: قلنا: مبني على وجوب رعاية الأصلح: أي أن هذا الاستدلال مبني على وجوب رعاية المصالح على الله كما يقول المعتزلة. والناس فيما يتعلق بمسألة الأصلح على ثلاثة مذاهب: الأول: المعتزلة يقولون: يجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح للعباد. الثاني: الأشاعرة يقولون: لا يفعل الأصلح، بل يفعل ما يشاء، وليس في الشريعة مصلحة للمكلف.

الثالث: أهل السنة يقولون: الله سبحانه يأمر بمصالح العباد ليس على سبيل الوجوب وإنما على سبيل التفضل منه سبحانه وتعالى والكرم، فإن الله تعالى قد أثبت للعباد أنه يفعل الأصلح لهم قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فالله تعالى يفعل الأصلح للعباد، ولكن هذا ليس وجوباً عليه سبحانه، لكنه من باب التفضل منه جل وعلا على عباده.

وَعَلَى أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ ذَاتِيَّانِ، أَوْ بِصِفَةٍ، وَهُمَا مَمْنُوعَانِ

* قوله: وعلى أن الحسن والقبح ذاتيان: هذه مسألة التحسين ، هل الحسن والقبح ناتج من العقول أم هو من ذوات الأشياء، أو ناتج من الشرع؟ فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول الأشاعرة، يقولون: الشيء لا يكون حسناً ولا قبيحاً إلا بأمر الشارع، وقبل ورود أوامر الشارع لا يوجد حسن ولا قبح، أي قبل ورود الشرع لا نقول: الكذب قبيح، أو نقول: القتل سيء، فإن هذه الأشياء لم تصبح سيئة، إلا بعد نزول الشرع، قالوا: والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥].

القول الثاني: قول المعتزلة يقولون: حسن الأشياء وقبحها ثابت قبل ورود الشريعة لأن العقول قد أثبتت ذلك، وحيث أن العقوبة مترتبة على الحسن والقبح ولو لم يرد شرع.

القول الثالث: قول أهل السنة، يقولون: الحسن والقبح صفات ذاتية في الأشياء، فالصدق حسن، والكذب قبيح، قبل وجود الشرائع، وقبل وجود العقول، ولكن رب العالمين لا يعاقب إلا بعد نزول الشرائع، ويدل على هذا ما ورد من النصوص من وصف الطيبات بأنها مباحة مثل قوله جل وعلا: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فإن الأشاعرة يقولون: معنى الآية "يحل لهم الحلال" هذا معناه عندهم. وحيث أن يكون ليس في الآية معنى جديد ويكون المبتدأ هو الخبر، وكذلك في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ١٤] يقول الأشاعرة: يحل لكم الحلال.

بَلْ ذَلِكَ شَرْعِيٌّ، فَلِلشَّرعِ فِعْلُ مَا شَاءَ مِنْ تَخْصِيصٍ وَإِبْهَامٍ، قَالُوا: عَلِمَ مَا أَوْجَبَ، وَمَا يَفْعَلُ الْمُكَلَّفُ، فَكَانَ وَاجِبًا مُعَيَّنًا.

فعلى قولهم لا يكون هناك ثمرة جديدة في الآية، بل هذا نزع لدلالة الآية، وإنما طيب الأشياء وخبثها صفات ذاتية منذ أن خلقها الله تعالى، والشارع معرف فيترتب على تعريفه العقاب الأخروي.

فقول المؤلف: وعلى أن الحسن والقبح ذاتيان أو بصفة وهما ممنوعان: سار المؤلف في هذه المسألة على رأى الأشاعرة؛ فهو يقول بأن الحسن والقبح لا يكونان إلا بعد ورود الشرائع.

* قوله: بل ذلك شرعي: يعني الحسن والقبح.

* قوله: فللشرع فعل ما يشاء من تخصيص وإبهام: أي أن الله جل جلاله له أن يجعل بعض الأشياء مباحة، وله أن يجعل بعض الأشياء محرمة ولو كانت ضارة، فهو الذي يخصص الأشياء بحسب مشيئته. وهذا مخالف لما ورد من النصوص الشرعية المتقدمة.

* قوله: عَلِمَ ما أوجب وما يفعل المكلف فكان واجباً معيناً: يعني أن المعتزلة قالوا: إن الواجب هو إحدى الخصال والباقي لا يكون واجباً مما يدل على أنه لا يوجد هناك واجب مخير، وقالوا: الله تعالى يعلم ماذا سيفعل العبد فحيث تكون الواجبات متعينة في علم الله تعالى.

فالله هو الذي علم الخصلة التي أوجبها، وعلم سبحانه ما سيفعله المكلف، فحيث يكون الواجب متعيناً، وهو ما سيفعله المكلف، لأن الله تعالى قد علم ما هي الخصلة التي سيفعلها المكلف، وبهذا لا يكون الواجب إلا خصلة واحدة، ومن ثم لا يكون هنا واجب مخير.

قُلْنَا: عِلْمُهُ تَابِعٌ لِإِيجَابِهِ، وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنِ الْمَحَلِّ، وَإِلَّا لَعَلِمَهُ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَفَعَلَ الْمُكَلَّفُ يُعَيَّنُ مَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَيِّنًا.

* قوله: قلنا: علمه تابع لإيجابه: يعني أن الإيجاب يكون أولاً، ثم يكون بعده العلم، والصواب أن علم الله تعالى على نوعين:

النوع الأول: علم سابق بالحوادث قبل وقوعها كقوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى﴾ [المزمل: ٢٠] فهذا يكون قبل الإيجاب ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب ولا يتعلق به إيجاب.

النوع الثاني: علم لاحق بعد وقوع الوقائع وهو الذي يتعلق به الثواب والعقاب مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الضَّالِّينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]. وهذا يكون بعد الإيجاب وبعد فعل المكلف، وهذا التقسيم يحل إشكال المسألة ويوضح لك سبب خطأ الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة.

* قوله: وهو غير معين المحل: يعني أن الإيجاب غير متعين بخصلة واحدة بل المكلف مخير فيها، فحيثُ يكون الإيجاب غير معين المحل أي الخصلة، فكذلك علمه.

* قوله: وإلا لعلمه على خلاف ما هو عليه: يعني لو قلنا بأن العلم غير تابع للإيجاب لكان علمه على خلاف ما يقع في الخارج.

* قوله: وفعل المكلف يعين ما لم يكن متعيناً: وحيثُ يكون فعل المكلف هو المؤثر في علم رب العالمين، وفي إيجاب رب العالمين، مع أن الأشاعرة يقولون: إن أفعال العباد غير مؤثرة، هكذا قرر المؤلف وبذلك يظهر لك تناقض هؤلاء وعلى كل فالنصوص متواترة بإثبات واجبات مخيرة، وذكرنا نماذج من ذلك.

المسألة الثانية:

وَقْتُ الْوَاجِبِ إِمَّا بِقَدْرِ فَعْلِهِ، وَهُوَ الْمُضَيِّقُ، أَوْ أَقَلُّ مِنْهُ، وَالتَّكْلِيفُ بِهِ خَارِجٌ عَلَى تَكْلِيفِ الْمُحَالِ، أَوْ أَكْثَرُ مِنْهُ، وَهُوَ الْمَوْسَعُ، كَأَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ عِنْدَنَا

هذه المسألة متعلقة بتقسيم آخر للواجب.

* قوله: وقت الواجب: الواجب بالنسبة للوقت ينقسم إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول: واجب مضيق.

* قوله: إما بقدر فعله وهو المضيق: أي ما كان وقت أداء الواجب مماثلاً لوقته مثل: صوم يوم من رمضان، ووقت الصوم من آذان الفجر إلى آذان المغرب، ولا يوجد هناك وقت أوسع من وقت أداء هذا الواجب، ولا يمكن أن نفعل الواجب أكثر من مرة في هذا الوقت. هذا يسمى واجباً مضيقاً.

القسم الثاني:

* قوله: أو أقل منه: أي أن يكون الوقت أقل من الفعل المكلف به وهذا القسم شيء ذهني، لكنه ليس واقعاً في الخارج، مثل: صم في شهر خمسة وثلاثين يوماً؟ فهنا وقت الوجوب أقل من فعل الواجب، وهذا لا ترد به الشريعة على ما تقدم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

القسم الثالث: واجب موسع.

* قوله: أو أكثر منه: أن يكون الوقت أكثر من الفعل المأمور به في ذلك الوقت، مثال ذلك الصلوات الخمس، فوق صلاة الظهر من آذان الظهر إلى قبيل آذان العصر، ويمكن أن تصلي في هذا الوقت عشرات المرات من صلاة الظهر، وهذا يسمى واجباً موسعاً. والحنفية لا يقولون: موسع ومضيق، وإنما يقولون: معيار وظرف. والاختلاف في الألفاظ.

لَهُ فِعْلُهُ فِي أَيِّ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ شَاءَ، وَلَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، إِلَّا بِشَرْطِ الْعَزْمِ عَلَى فِعْلِهِ فِيهِ، وَلَمْ يَشْتَرِطْهُ أَبُو الْحُسَيْنِ، وَأَنْكَرَ أَكْثَرُ الْحَنْفِيَّةِ الْمَوْسِعِ. لَنَا: الْقَطْعُ بِجَوَازِ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: افْعَلِ الْيَوْمَ كَذَا، فِي أَيِّ جُزْءٍ شِئْتَ مِنْهُ، وَأَنْتَ مُطِيعٌ إِنْ فَعَلْتَ، وَعَاصٍ إِنْ خَرَجَ الْيَوْمَ وَلَمْ تَفْعَلْ،.....

* قوله: له فعله في أي أجزاء الوقت شاء: هذا حكم الواجب الموسع أنه يجوز للمكلف فعله في أي أجزاء الوقت شاء، مثال ذلك: قضاء رمضان واجب موسع يجوز أن تصومه في شوال، أو في ذي القعدة، أو رجب، أو شعبان الذي قبل رمضان التالي. هذا واجب موسع، فإنه لو أخر الإنسان القضاء إلى شعبان لا يأثم، لأنه يجوز له فعله.

* قوله: ولا يجوز تأخيرها إلى آخر الوقت إلا بشرط العزم على فعله فيه: يعني أنه يجوز للمكلف تأخير فعل الواجب الموسع عن أول وقته بشرط أن يكون عازماً على فعله في أثناء الوقت الموسع.

* قوله: ولم يشترطه أبو الحسين: أبو الحسين يقول: العزم على الفعل في أثناء الوقت لا يشترط.

* قوله: وأنكر أكثر الحنفية الموسع: بعض الحنفية يقول: لا يوجد واجب موسع.

* قوله: لنا: أي عندنا أدلة تثبت أنه توجد واجبات موسعة.

* قوله: القطع بجواز قول السيد لعبده: افعل اليوم كذا في أي جزء: هذا هو الدليل الأول: الجواز العقلي. فإنه لا يمتنع أن يأمر الأمر أو السيد بواجب في وقت يمكن أن يفعل فيه الواجب أكثر من مرة، كما لو قال السيد لخادمه:

وَأَيْضًا، النَّصُّ قَيْدُ الْوُجُوبِ بِجَمِيعِ الْوَقْتِ، فَتَخْصِيصُ بَعْضِهِ بِالْإِجَابِ تَحْكَمُ.
 قَالُوا: جَوَازُ التَّرْكِ فِي بَعْضِ الْوَقْتِ يُنَافِي الْوُجُوبَ فِيهِ، فَدَلَّ عَلَى
 اخْتِصَاصِ الْوُجُوبِ بِالْجُزْءِ الَّذِي لَا يَجُوزُ التَّرْكِ فِيهِ، وَهُوَ آخِرُهُ، وَجَوَازُ تَقْدِيمِ
 الْفِعْلِ عَلَيْهِ رُخْصَةٌ، كَتَعْجِيلِ الزَّكَاةِ.

اسق هذه الشجرة في اليوم مرة، في أي وقت شئت من بعد صلاة الفجر إلى
 قبيل صلاة المغرب. أو يقول: افعل اليوم كذا في أي جزء منه وأنت مطيع إن
 فعلته في أي وقت، وإن خرج اليوم ولم تفعل فإنك تعتبر عاصياً. فالعقل يميز
 ذلك فلا محال عقلي.

* قوله: وأيضاً النص قيد الوجوب بجميع الوقت: الدليل الثاني: النص،
 فقد وردنا النص في قضايا كثيرة بإثبات الواجب الموسع كما في قوله ﷺ:
 «الوقت فيما بين هذين»^(١) كما في حديث من سأل النبي ﷺ عن مواقيت
 الصلاة، وأيضاً النص قيد الوجوب بجميع الوقت، فحيثُ إن قلتم: الوجوب
 لا يكون إلا في آخر الوقت، أو قلتم: الوجوب لا يكون إلا في أوله. كان
 قولكم هذا مخالفاً للنص، لأن النص أقوى، وقال: افعله في أي جزء من
 الوقت. فتخصيص الواجب ببعض الوقت بدون دليل تحكم، وهذا قول على
 الله بلا علم، حيثُ ينبغي أن نرده.

* قوله: قالوا: جواز الترك في بعض الوقت ينافي الوجوب فيه: استدل
 الحنفية على نفي الواجب الموسع فقالوا: صلاة الظهر في أول الوقت يجوز
 تركها، وحيثُ كيف تقولون بأنها واجبة وهي يجوز تركها، لأن الواجب لا

(١) أخرجه مسلم (٦١٤).

قُلْنَا: مَعَ اشْتِرَاطِ الْعَزْمِ عَلَى الْفِعْلِ، لَا تُسَلَّمُ مُنَاقَاةُ التَّرْكِ الْوُجُوبَ.
قَالُوا: لَا دَلِيلَ فِي النَّصِّ عَلَى وُجُوبِ الْعَزْمِ، فَإِجَابَةُ زِيَادَةِ عَلَى النَّصِّ.

يجوز تركه فجواز الترك في بعض الوقت ينافي الوجوب فيه، فدل ذلك على أن الوجوب مختص بآخر الوقت وهو آخر الوقت الذي لا يجوز الترك فيه.

قلنا: ألا يصح أن تقدم صلاة الظهر وتفعل في أول الوقت؟

قالوا: يصح لكن هذا تقديم للواجب قبل وقته رخصة، كما أننا في الزكاة يجوز أن نقدم الزكاة سنة أو سنتين لكنها لا تجب إلا بالحوّل، كذلك في الصلاة قالوا: يجوز أن تقدم إلى أول الوقت لكنها لا تكون واجبة إلا في آخر الوقت.

أجبنا عن هذا بالفرق بين المسألتين فإن تقديم الزكاة لا يشترط فيه العزم على الفعل في الوقت، يعنى لو قدرنا أن إنساناً سيؤخر الزكاة حتى الحول هل نشترط عليه أن يعزم على إخراج الزكاة؟ أصلاً لم يجب عليه شيء، فلا نلزمه بالعزم على فعل ما لم يجب عليه، بخلاف من دخل عليه وقت الظهر فإنه لا يجوز له تأخيرها إلى آخر الوقت إلا بأن يعزم ويجزم بأنه سيؤدي الصلاة في أثناء الوقت، فحينئذٍ الترك هنا ليس تركاً مطلقاً وإنما ترك بدل، بخلاف الزكاة فمن ترك تعجيلها لا نوجب عليه شيئاً آخر بخلاف الصلاة.

اعترضوا علينا وقالوا: لا يوجد دليل يدل على أن العزم على الفعل في أثناء الوقت واجب لا في آية قرآنية ولا في حديث، وحينئذٍ يكون هذا زيادة على النص والزيادة على النص نسخ.

أجبنا عن هذا الاستدلال بأن قلنا: من لم يعزم على الفعل فلا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يكون عازماً على الفعل أو عازماً على الترك، ولا توجد

قُلْنَا: مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، فَهُوَ وَاجِبٌ، وَأَيْضًا، لَمَّا حَرَّمَ الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الطَّاعَةِ، حَرَّمَ تَرْكَ الْعَزْمِ عَلَيْهَا، وَفَعَلَ مَا يَحْرُمُ تَرْكُهُ وَاجِبٌ، وَتَحَذُّورُ الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ، كَوْنُهُ نَسْخًا عِنْدَكُمْ، وَنَحْنُ نَمْنَعُهُ.

قَالُوا: نَدَبٌ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ، لِحَوَازِ تَرْكِهِ فِيهِ، وَاجِبٌ فِي آخِرِهِ لِعَدَمِ ذَلِكَ. قُلْنَا: النَّدَبُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقًا، وَهَذَا بِشَرْطِ الْعَزْمِ عَلَى فِعْلِهِ، فَلَيْسَ بِنَدَبٍ، بَلْ مُوسَّعٌ فِي أَوَّلِهِ مُضَيِّقٌ عِنْدَ بَقَاءِ قَدْرِ فِعْلِهِ.

حالة وسط، ولا يجوز له أن يعزم على الترك، حيثئذ يجب عليه أن يعزم على الفعل، ولأن الواجب وهو فعل الصلاة في الوقت لا يتم مع التأخير عن أول الوقت إلا بالعزم على الفعل في أثناء الوقت وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيكون العزم على فعل الصلاة في أثناء الوقت من الواجبات. وأما قولكم: الزيادة على النص نسخ؛ فهذا مذهبكم ولا تلزموننا بشيء من مذهبكم، لأننا نقول: الزيادة على النص بيان وليست نسخاً وسيأتي شرح هذه المسألة فيما يأتي.

اعترضوا فقالوا: الصلاة في أول الوقت يجوز تركها إذن تكون من الندب لأن الندب هو الذي يجوز تركه بخلاف الصلاة في آخر الوقت.

قلنا لهم: الندب يجوز تركه مطلقاً بدون شرط، لكن الصلاة في أول الوقت لا يجوز تركها مطلقاً، بل لا يجوز لنا أن نتركها إلا بشرط أن ننوي وأن نعزم على الفعل في أثناء الوقت، فحيثئذ لا بد أن نضع لهذا القسم اصطلاحاً مستقلاً، فعندنا ثلاثة أحكام أولها: واجب مضيق يأثم الإنسان بتركه مطلقاً، وثانيها: ندب لا يأثم الإنسان بتركه مطلقاً، وثالثها: قسم وسط لا يأثم الإنسان بالترك إذا كان معه نية العزم على الفعل في أثناء الوقت، وحيثئذ هذا قسم ثالث.

قَالُوا: لَوْ غَفَلَ عَنِ الْعَزْمِ وَمَاتَ، لَمْ يَعْصِ.
قُلْنَا: لِأَنَّ الْغَافِلَ غَيْرُ مُكَلَّفٍ، حَتَّى لَوْ تَنَبَّهَ لَهُ، وَاسْتَمَرَّ عَلَى تَرْكِهِ عَصَى.

قالوا: يدل على أن العزم ليس بواجب أنه لو غفل عن العزم، فلم يعزم في أول الوقت ومات في أثناء الوقت فانه حيثئذ لا يعد عاصياً.
قلنا: هذا ليس عندنا عاص لأن غافل، لكن لو كان عالماً لعدناه عاصياً
إذ لم يعزم على فعل الصلاة في أول الوقت وفي آخر الوقت، وأخرها عن أول الوقت حتى لو عرف أن من الواجب عليه العزم على الصلاة في أثناء الوقت واستمر على ترك العزم فانه حيثئذ يعد عاصياً، ويدل على هذا أن المرأة إذا كانت طاهرة في أول الوقت ثم حاضت في أثناء الوقت فانه يجب عليها قضاء هذه الصلاة بعد طهرها مما يدل على أن الوجوب تعلق بذمتها فكانت الصلاة واجبة في أول الوقت.

المسألة الثالثة:

إِذَا مَاتَ فِي أَثْنَاءِ الْمُوسَعِ، قَبْلَ فِعْلِهِ وَضِيقِ وَقْتِهِ، لَمْ يَمُتْ عَاصِيًا، لِأَنَّهُ فَعَلَ مُبَاحًا، وَهُوَ التَّأْخِيرُ الْجَائِزُ، لَا يُقَالُ: إِنَّمَا جَازَ بِشَرْطِ سَلَامَةِ الْعَاقِبَةِ، لِأَنَّا نَقُولُ: ذَلِكَ غَيْبٌ، فَلَيْسَ إِلَيْنَا، وَإِنَّمَا الشَّرْطُ، الْعَزْمُ وَالتَّأْخِيرُ إِلَى وَقْتٍ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ الْبَقَاءُ إِلَيْهِ، فَلَوْ أَخْرَهُ مَعَ ظَنِّ الْمَوْتِ قَبْلَ الْفِعْلِ، عَصَى اتِّفَاقًا،.....

* قوله: إذا مات في أثناء الواجب الموسع: الواجب الموسع يكون الوقت فيه ممكنًا لأداء الواجب ويفضل بقية من الوقت، مثل صلاة الظهر لو قدر أنه آخر صلاة الظهر بدل أن يصليها في أول الوقت قال: سأصليها في أثناء الوقت فمات، كما لو جرى له حادث وتوفي قبل أداء الصلاة، هل يعد آثمًا عاصيًا؟ نقول: لا يكون عاصيًا؛ لأنه يجوز له التأخير لآخر الوقت وحيثئذ يكون قد فعل أمرًا مباحًا وهو التأخير الذي يجوز له، فحيثئذ لا يقال بأنه آثم أو عاص.

فإن قال قائل: لا يجوز لمن كان كذلك أن يؤخر إلا إذا كانت هناك معرفة بأنه سيبقى إلى آخر الوقت.

* قوله: لا يقال: إنما جاز بشرط سلامة العاقبة: أي لا يقال: إنما جاز تأخير الواجب الموسع إلى آخر الوقت بشرط أنه يعلم أنه سيبقى إلى آخر الوقت، لأننا نقول: كونه يعلم أنه سيبقى إلى آخر الوقت هذا غير مستطاع بالنسبة له، لأن بقاءه إلى آخر الوقت هذا من الأمور الغيبية التي يختص بها الله عز وجل فليس إلينا معرفة هل سيبقى إلى آخر الوقت أم لا يبقى، وإنما يشترط أن يجزم المكلف ويعزم على فعل الواجب في أثناء الوقت وألا يؤخر إلا إلى وقت يغلب على ظنه أنه سيبقى فيه.

* قوله: فلو أخره مع ظن الموت قبل الفعل عصى: هذه مسألة ثانية

فَلَوْ لَمْ يَمُتْ، ثُمَّ فَعَلَهُ فِي وَقْتِهِ، فَاجْتُمُهُورٌ عَلَى أَنَّهُ آدَاءٌ لَوْ قُوعِهِ فِي وَقْتِهِ،

وهي: لو كان المكلف يظن أنه لن يبقى إلى آخر الوقت، فهل يجوز له تأخير الواجب الموسع إلى آخر الوقت، مثل إنسان محكوم عليه بالقتل قصاصاً، وقيل له: سنأخذك الساعة الواحدة والنصف بعد الظهر لتنفيذ حكم القتل فيك، فحيثئذ إذا دخل عليه وقت الظهر يجب عليه أن يصلي.

هل يجوز له أن يؤخر إلى ما بعد الواحدة والنصف؟

هنا المكلف آخر الواجب وهو صلاة الظهر مع ظنه أنه سيموت قبل أن يتمكن من فعل صلاة الظهر فحيثئذ يكون عاصياً بالاتفاق؛ لأنه يغلب على ظنه أنه لن يبقى إلى آخر الوقت، وهذا يناقٍ واجب العزم على الصلاة في أثناء الوقت.

* قوله: فلو لم يموت ثم فعله...: أي لو قدر أنه لو حكم على شخص بالقتل وسيجري التنفيذ الساعة الواحدة ظهراً ولم يفعل الصلاة قبل الواحدة ثم عفا عنه أولياء الدم وتركوه، فقال: الآن اطمأن قلبي، فصلى. هل تعد الصلاة في حقه أداء أم قضاء؟

والأداء هو فعل العبادة في وقتها. مثال الأداء: إنسان صلى العشاء معنا في المسجد ونحن نفعلها في الوقت فإن فعل هذه الصلاة يعتبر أداء.

والقضاء: فعل العبادة بعد وقتها. مثال القضاء: إنسان نام عن صلاة العشاء ولم يستيقظ إلا بعد أذان الفجر فصلى العشاء، فهذه الصلاة تعتبر قضاء. هذا الإنسان الذي حكم عليه بالموت وسينفذ فيه حكم القصاص الساعة الواحدة والنصف فأخر صلاة الظهر إلى ما بعد الواحدة والنصف فعفى عنه أولياء الدم فصلى الظهر، فهل صلاته تعتبر قضاء أو أداء؟

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ^(١): هُوَ قَضَاءٌ؛ لِأَنَّهُ تَضَيَّقَ عَلَيْهِ بِمُقْتَضَى ظَنِّهِ الْمَوْتَ قَبْلَ فِعْلِهِ، فَفَعَلَهُ بَعْدَ ذَلِكَ خَارِجٌ عَنِ الْوَقْتِ الْمَضْيِقِ، وَقَدْ أُلْزِمَ وَجُوبَ نِيَّةِ الْقَضَاءِ، وَهُوَ بَعِيدٌ، إِذْ لَا قَضَاءَ فِي وَقْتِ الْأَدَاءِ،.....

هذه المسألة محل اختلاف بين أهل العلم ولهم فيها قولان:

القول الأول: قول الجمهور: أنه فعل الواجب الموسع في الوقت فيكون

أداء، لأنه قد أدى صلاة الظهر في وقتها ولم يؤجلها بعد دخول العصر.

القول الثاني: أنها تعد قضاء.

* قوله: وقال القاضي أبو بكر: هو قضاء: لأن الواجب وهو صلاة الظهر تضيق عليه وقتها، فإن غالب ظنه أنه سيموت قبل فعله للصلاة، ففعل الصلاة بعد الواحدة والنصف يعتبر خارجاً عن الوقت المضيق في حقه.

واعترض عليه باعتراضات:

الاعتراض الأول: هذا الإنسان الذي عُفي عنه في القصاص وأدى الصلاة في الساعة الثانية إذا جاء يصلي صلاة الظهر فإنه ينوي الأداء فدل ذلك على أنها أداء.

* قوله: وقد ألزم وجوب نية القضاء: وقد ألزم القاضي أبو بكر، بأن هذا الشخص الذي بقي بعد الحكم عليه بالموت أنه يجب عليه أن ينوي القضاء، وبعبارة أن يجب عليه نية القضاء، إذ لا يمكن أن يسمى فعل العبادة في

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ابن الباقلاني، فقيه مالكي أصولي أشعري، توفي سنة ٤٠٣ هـ، من مؤلفاته: إعجاز القرآن، والتمهيد في الرد على الملاحدة والرافضة والخوارج، والتقريب والإرشاد.

ينظر: تاريخ بغداد (٣٧٩/٥) تبين كذب المفترى ص (٢١٧) سير أعلام النبلاء (١٧/١٩٠) الديباج المذهب (٢/٢٢٨).

وَأَنَّهُ لَوْ اعْتَقَدَ قَبْلَ الْوَقْتِ انْقِضَاءَهُ، عَصَى بِالتَّأْخِيرِ وَلَهُ التَّزَامُهُ،.....

وقتها قضاءً لأن هذا وقت أداء وليس وقت قضاء، يعني لو قدرنا أن إنساناً حكم عليه بالقصاص وسينفذ فيه القصاص في الساعة الواحدة والنصف وقال: لن أصلي الظهر إلا بعد الواحدة والنصف فعفا عنه الأولياء قبل دخول وقت الظهر، فحيثُ إذا فعل الصلاة بعد الواحدة والنصف هل يعد هذا قضاءً أو أداء؟ قالوا: أداء. فكذلك في مسألتنا.

يعني هذا المحكوم عليه بالقصاص لو اعتقد قبل الوقت قبل أذان الظهر انقضاء الوقت في حقه الساعة الواحدة والنصف ومع ذلك أخر لها بعد الواحدة والنصف فإنه يعصي بهذه النية وهذا العزم، ومع ذلك إذا علم قبل دخول الوقت بالعفو عنه فإن فعله للصلاة بعد الواحدة والنصف يُعد أداءً فكذا لو علم بالعفو عنه بعد دخول الوقت.

❖ قوله: وأنه لو اعتقد قبل الوقت انقضاء عصى بالتأخير: فألزم القاضي بأن قولك: يعتبر فعله قضاء يلزم عليه أنه لو اعتقد قبل الوقت انقضاء الوقت فإنه يعصى بالتأخير. يعني لو ظن إنسان أن وقت صلاة الظهر سيتهي في الساعة الثالثة لوجب عليه أن يؤدي الصلاة قبل الثالثة، ولحرم عليه أن يؤخرها لما بعد الثالثة ولو أداها بعد الثالثة لعد عاصياً ولو تبين له بعد ذلك أن وقتها لا ينتهي إلا الثالثة والنصف.

❖ قوله: وله التزامه: يعني للقاضي أبو بكر التزامه بأن يقول: إذا فعل الصلاة بعد الواحدة والنصف فعليه أن ينوي أنها قضاء.

وَمَنْعُ وَقْتِ الْأَدَاءِ فِي الْأَوَّلِ، وَتَعْصِيَتُهُ فِي الثَّانِي، لِعُدُولِهِ عَمَّا ظَنَّهُ الْحَقَّ، وَالظَّنُّ مَنَاطُ التَّعَبُّدِ، بِدَلِيلِ عَدَمِ جَوَازِ تَقْلِيدِ الْمُجْتَهِدِ مِثْلَهُ.

* قوله: ومنع وقت الأداء في الأول وتعصيته في الثاني: يعني وللقاضي أبي بكر منع كون فعل صلاة المحكوم عليه بالقصاص بعد الواحدة والنصف أداء، بل يقول بأنها قضاء، وكذلك يحق للقاضي أبي بكر منع كون المصلي في الثالثة والرابع في المسألة الثانية عاصياً، بل من ظن أن الوقت ينتهي الثالثة فصلى الظهر في الثالثة والرابع ثم تبين أن الوقت لا ينتهي إلا الثالثة والنصف فإنه لا يعد عاصياً بهذا التأخير.

* قوله: لعدوله عما ظنه الحق: يعني بتركه ما ظنه الحق، فهو يظن أنه لن يبقى بعد الواحدة والنصف، فحيثُ هو مطالب بفعل الصلاة ومن ثم يكون الوقت في حقه متعلقاً بحقيقة الأمر، وليس الحكم أداء وقضاء متعلقاً باعتقاده وظنه هو.

* قوله: والظن مناط التعبد...: أي أن الجواب عن ذلك بأن نقول: إن الظن تُعلق عليه الأحكام في الشريعة كما أن المجتهد يجب عليه أن يعمل بظن نفسه ولا يجوز له أن يعمل بظن غيره.

ونقول: الأوقات ليست متعلقة بالظنون وإنما هي متعلقة بالعلامات التي وضعها الشارع، لأن الأوقات من خطاب الوضع، وليست من خطاب التكليف، وحيثُ لا تتعلق بظنون المجتهدين ولذلك مثلاً: لو ظن أن وقت الظهر قد دخل ونظر في الساعة فوجد أنها الثانية عشرة والنصف فصلى الظهر، ولما انتهى من الصلاة وجد أن الوقت هو الحادية عشرة والنصف، هل تصح

صلاته أم لا تصح؟

يلزم على دعوى أن الأوقات متعلقة بالظنون أن تصح هذه الصلاة؛
لكن هذا القول ليس بصحيح.

فأوقات الصلوات متعلقة بالخطاب الوضعي وليست متعلقة بعلم
المكلف أي لا يشترط فيها علم المكلف كما تقدم.

المسألة الرابعة:

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، إِمَّا غَيْرُ مَقْدُورٍ لِلْمُكَلَّفِ، كَالْقُدْرَةِ وَالْيَدِ فِي الْكِتَابَةِ

هذه المسألة متعلقة بوسائل الواجبات التي لا يمكن أن تُفعل الواجبات إلا بها، هل هي واجبة أم ليست بواجبة؟

مثال ذلك: صلاة الجماعة واجبة ولا يمكن أن يصلي إنسان صلاة جماعة إلا بالذهاب إلى المسجد فيكون الذهاب إلى المسجد واجباً. تصورنا المسألة تصوراً كلياً، هذه الوسائل إما أن يكون الأمر لا يرد إلا بوجودها حيثئذ لا نوجب الوسيلة فيما لا يتم الوجوب إلا به فإنه لا يجب. مثال ذلك: الزكاة من أركان الدين الإسلامي ولا تجب الزكاة إلا بملك النصاب. لو قدر أن إنساناً قال: أنا أريد أن أملك نصاباً حتى تجب عليّ الزكاة. نقول: لا تجب عليك الزكاة ولا يجب عليك ملك النصاب، لأن الوجوب لا يجب عليك بعد لأن الزكاة لا تجب إلا بملك النصاب. ولا يجب عليك أن تسعى لملك النصاب من أجل أن تجب عليك الزكاة. لكن صلاة الجماعة واجبة سواء مشى للمسجد أو لم يمش، فحيثئذ الوجوب مستقر عليه فيكون المشي للمسجد واجباً عليه.

والوسائل التي لا يتم الواجب إلا بها على نوعين:

النوع الأول: ما كان في غير قدرة المكلف. مثال ذلك: صلاة الجماعة واجبة لكن عندنا إنسان مقعد لا يتمكن من الذهاب للمسجد. فحيثئذ هل يجب عليه الوسيلة وهي الذهاب للمسجد؟ نقول: مثل هذا لا تجب عليه صلاة الجماعة وبالتالي فإن الوسيلة لا تجب.

* قوله: إِمَّا غَيْرُ مَقْدُورٍ لِلْمُكَلَّفِ كَالْقُدْرَةِ وَالْيَدِ فِي الْكِتَابَةِ: فوجود يد للكتابة هذه وسيلة لا يمكن فعل الواجب وهو الكتابة إلا بوجود اليد، فإذا كان

وَحُضُورِ الْإِمَامِ وَالْعَدَدِ فِي الْجُمُعَةِ، فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ، إِلَّا عَلَى تَكْلِيفِ الْمُحَالِ، أَوْ مَقْدُورٍ، فَإِنْ كَانَ شَرْطًا، كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ، وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ، فَهُوَ وَاجِبٌ إِنْ لَمْ يُصَرَّحْ بِعَدَمِ إِيْجَابِهِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ شَرْطًا.

فَإِنْ قِيلَ: الْخِطَابُ اسْتِدْعَاءُ الْمُشْرُوطِ، فَأَيْنَ دَلِيلُ وُجُوبِ الشَّرْطِ؟

لا يد له، فلا يصح أن نقول: يجب عليك أن توجد يدًا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لعدم القدرة على اليد.

وكذلك حضور الإمام والعدد في الجمعة لأن الجمعة يشترط أن يكون لها إمام، ويشترط لها عدد معين، فلو جاء إنسان للمسجد لكنه لم يجد العدد، فحينئذ لا نقول له: يجب عليك أن توجد العدد، لأنه خارج عن قدرة المكلف. إلا على قول من يقول بإيجاب تكليف المحال.

النوع الثاني من وسائل الواجب: ما كان في قدرة المكلف.

* قوله: أو مقدور: هذا هو النوع الثاني من الوسائل المتعلقة بالواجب، ما كان في قدرة المكلف، وهو على نوعين:

النوع الأول: وسائل من شروط الواجب.

* قوله: فإن كان شرطًا كالطهارة للصلاة: فالطهارة للصلاة والسير إلى الجمعة هذه من الواجبات.

* قوله: فإن قيل: الخطاب استدعاء المشروط، فأين دليل وجوب

الشرط؟: فإن اعترض معترض وقال: الخطاب الشرعي طلب واستدعاء المشروط، لكن لا يوجد في الشارع استدعاء للشرط؟

قُلْنَا: الشَّرْطُ لَا زِمٌ لِلْمَشْرُوطِ، وَالْأَمْرُ بِاللَّازِمِ مِنْ لَوَازِمِ الْأَمْرِ بِالْمُلْزُومِ،
وَالْأَمْرُ بِتَكْلِيفٍ بِالْمَحَالِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا، لَمْ يَجِبْ، خِلَافًا
لِلْأَكْثَرِينَ.

* قوله: قلنا: الشرط لازم للمشروط: أي لا يمكن فعل المشروط إلا بفعل الشرط، إذ لا يتصور وجود فعل المشروط إذا لم يكن معه فعل للشرط فحيثئذ لا يمكن فعل المشروط إلا بفعل الشرط فالخطاب بالمشروط خطاب بالشرط، فإن خطاب الشارع بالصلاة نفهم منه أنه لا بد من وضوء لأن الصلاة لا تصح إلا بوضوء وبالتالي لا تتم الصلاة إلا بفعل شرطها وهو الوضوء إذا لم يكن شرطاً.

قلت: الشرط على أنواع، فإن كان شرطاً شرعياً فإن المشروط لا يصح بدون الشرط لكن عدم الصحة لم تؤخذ من دليل الشرط بل بدليل مستقل فلا تدخل معنا في هذه المسألة، وإن كان شرطاً حسياً أو عادياً فإن الأمر بالمشروط أمر بالشرط لتلازمهما، وأما الشرط اللغوي فهو سبب، ولا يحصل المسبب إلا بوجود السبب لا العكس.

* قوله: وإن لم يكن شرطاً؛ لم يجب خلافاً للأكثرين: أي نختار أن ما لم يتم الواجب إلا به فإنه ليس واجباً، وهذا كلام خاطئ يخالف رأي جماهير العلماء لأنه لا يمكن أن يفعل الواجب إلا بفعل وسيلته التي لا يتم إلا بها وحيثئذ يكون واجباً.

من أمثلة ذلك: لا يمكن أن تستوعب الوجه بالغسل إلا بغسل شعيرات من رأسك وحيثئذ يكون غسل هذه الشعيرات عند غسل الوجه واجباً، وكذلك لا يمكن أن تستوعب غسل قدمك في الوضوء إلا بغسل جزء من الساق فحيثئذ يكون غسل هذا الجزء من الساق واجباً.

قَالُوا: لَا بُدَّ مِنْهُ فِيهِ.

قُلْنَا: لَا يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ، وَإِلَّا لَوَجَبَتْ نِيَّتُهُ، وَلَزِمَ تَعَقُّلُ الْمُوجِبِ لَهُ،
وَعَصِي بتركه بتقدير إمكان انفكاكه.

* قوله: قالوا: لا بد منه فيه: أي أن الجمهور استدلوا على وجوبه بأن
قالوا: الواجب لا يمكن فعله إلا بفعل وسيلته فتكون وسيلته واجبة.

* قوله: قلنا: لا يدل على الوجوب: أي أن الجواب عن دليل الجمهور بأن
نقول: كون الواجب لا يمكن فعله إلا بوسيلته لا يدل على وجوب الوسيلة،
ويدلك على ذلك أن الوسيلة لا يجب عليك أن تقصد بها وجه الله، ولو كانت
الوسيلة واجبة لوجب على المكلف أن ينوي كونها واجبة، وذلك لا يجب.

وهذا الجواب ضعيف فهناك واجبات في الشرع تصح ولو فعلت بغير
نية كسداد الديون ودفع النفقات، وفرق بين وجوب النية وبين وجوب الفعل.

* قوله: ولزم تعقل الموجب له: يعني أنه لو كانت الوسيلة واجبة
لوجب على المكلف أن يتصور الدليل الذي دل على إيجاب الوسيلة، لكن
تفهم دليل الأمر بالوسيلة واجباً، لكن تعقل الدليل لا يجب فدل ذلك على
عدم وجوب الوسيلة، وهذا الاستدلال غير صحيح، فالمكلف يطالب
بمعرفة الواجب ولا يلزمه معرفة دليل الوجوب.

* قوله: وعصى بتركه بتقدير إمكان انفكاكه: يعني لو كانت الوسيلة
واجبة فتركها المكلف لوجب على قولكم بوجوب الوسيلة أن يعاقب التارك
ويكون عاصياً بتركه، فلو ترك غسل شعيرات من الرأس لعوقب. والجواب

أن نقول: إذا ترك غسل بعض شعيرات الرأس فإنه يكون حيثئذ لم يستوعب الوجه بالغسل فيكون كالذي لم يغسل أي جزء من الوجه، مثال ذلك: من غسل نصف الوجه، لا نقول: يعاقب نصف عقوبة، بل إن وضوءه أصلاً لم يصح، فحيثئذ يعاقب عقوبة واحدة، وهكذا أيضاً في من ترك الوسيلة. فمن ترك الوسيلة فإنه سيترك أصل الواجب وبالتالي فإنه يعاقب على تركه للواجب عقوبة واحدة، فهذا يدلنا على أن وسيلة الواجب التي لا يتم إلا بها تكون من الواجبات.

مثال ذلك: العفاف أمر الله به فإذا لم يتمكن الإنسان من العفاف إلا بالزواج فحيثئذ يكون الزواج واجباً عليه، فإنه إذا كان الإنسان يتطلع إلى المحرمات والنظر للمحرمات إما في القنوات أو غيرها فإن هذا يجب عليه ترك هذا الحرام. فإذا كان لا يتمكن من ذلك إلا بإعفاف نفسه بزواج أو بإبعاد هذه القنوات عن بيته وجب عليه ذلك، لأن ما لا يتم الواجب - وهو ترك النظر المحرم - إلا به. وهو إبعاد هذه القنوات، أو الزواج. يكون واجباً.

فَرَعَان:

أَحَدُهُمَا: إِذَا اشْتَبَهَتْ أُخْتُهُ أَوْ زَوْجَتُهُ بِأَجْنَبِيَّةٍ، أَوْ مَيْتَةٍ بِمُذَكَّاةٍ، حُرْمَتًا،
إِحْدَاهُمَا بِالْأَصَالَةِ، وَالْأُخْرَى بِعَارِضِ الْإِشْتِبَاهِ.

* قوله: فرعان: يعني لمسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

* قوله: أحدهما: إذا اشتبهت أخته أو زوجته بأجنبية: هذه القاعدة متعلقة بقاعدة: (ما لا يتم اجتناب الحرام إلا باجتنابه فإنه يكون حراماً)، ومن أمثلة ذلك ما لو اشتبهت أخته بأجنبية، يعنى يعلم أن إحدى ابنتي زيد من الناس قد رضعت من والدته، فبنات زيد اثنتان إحداهما أخته من الرضاعة والأخرى أجنبية، فاشتبه الوضع عليه لأنه لم يعرف المرأة التي رضعت من الأخرى التي لم ترضع فحينئذ تكون الاثنتان حراماً عليه لأنه لا يتم اجتناب الحرام، وهو الزواج بالأخت إلا باجتناب أمر آخر وهو زواج الأجنبية، فيكون الزواج بالأجنبية محرماً.

وليعلم أن الحكم لا يتعلق بالأخت ولا بالأجنبية، فالحكم لا يتعلق بالذوات إنما الحكم يتعلق بأفعالنا نحن بحيث يحرم علينا الزواج بهما، لكن ذات الأخت، وذات الأجنبية لا يحكم عليهما لا بتحريم ولا بغيره.

أما مسألة اشتباه الزوجة بالأجنبية كما لو عقد على إحدى ابنتي زيد ثم نسي أيها المعقود عليها فإنه لا يحل له الدخول بإحدهما وتحرمان عليه.

* قوله: أو ميتة بمذكاة حرمتا: لو اختلطت ميتة بمذكاة فإنها تحرمان، والحرمة متعلقة بأفعالنا نحن، وليست متعلقة بالذوات فالذوات لا يتعلق بها تحريم، فلا نقول: المنديل حرام. وإنما نقول: استعمالنا، بيعنا، شراؤنا.

وَقِيلَ: تَبَاحُ الْمَذَكَّاءِ وَالْأَجْنِيَّةِ، لَكِنْ يَجِبُ الْكَفُّ عَنْهُمَا، وَهُوَ تَنَاقُضٌ، إِذْ لَا مَعْنَى لِتَحْرِيمِهِمَا إِلَّا وَجُوبُ الْكَفِّ، وَلَعَلَّ هَذَا الْقَائِلَ، يَعْنِي أَنَّ تَحْرِيمَهُمَا عَرَضِيٌّ، وَتَحْرِيمُ الْآخَرَيْنِ أَصْلِيٌّ، فَالْخِلَافُ إِذْنُ لَفْظِيٌّ.

* قوله: وقيل: تباح المذكاة والأجنبية: قال طائفة بأن المذكاة والأجنبية حلالان في الأصل وبالتالي كيف نصف واحدة منهما بأنها حرام وبالتالي فهما حلالان، لكن نقول: يجب الكف عنها.

* قوله: وهو تناقض، إذ لا معنى لتحريمهما إلا وجوب الكف: قلنا لا فرق بين الأمرين، إذا قلت: حرام، معناه يجب الكف عنها. وإذا قلت: يجب الكف عنها. يساوى قولنا: حرام. لأن ذات المذكاة وذات الأجنبية لا يتعلق بها الحكم لأن الحكم يتعلق بأفعالنا نحن.

* قوله: ولعل هذا القائل: أي الذي يقول بأن المذكاة والأجنبية مباحة.

* قوله: يعني أن تحريمها عرضي: أي أن التحريم فيها يأتي ويزول.

* قوله: وتحريم الآخرين أصلي: يعني في ذاتهما؛ وهذا الكلام ليس بصحيح لأن الميتة، تحريمها أيضاً عرضي بدلالة لو جاءنا مضطر في مخمصة فإنه يجوز له أكلها، فدل ذلك على أن تحريم الميتة أيضاً عرضي، فمحاولة المؤلف التوفيق بين القولين، وجعل الخلاف لفظياً ليست صحيحة، لأن القول الثاني بني على أساس خاطئ وهو الظن بأن الحكم يبنى على الأسماء والذوات.

الثاني: الزيادة على الواجب،.....

* قوله: الثاني: يعني: الفرع الثاني من الفرعين على ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. وهنا بحث المؤلف مسألتين:

المسألة الأولى:

* قوله: الزيادة على الواجب: هل تأخذ حكم الواجب أو تكون ندباً؟

نقول: الزيادة على الواجب على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: زيادة على الواجب من غير جنسه. فهذه لا تأخذ حكمه، مثال ذلك: صلاة الظهر واجبة، هل يقال: بما أن صلاة الظهر واجبة، فيجب صيام هذا اليوم؟

نقول: لا يجب الصيام لأنه ليس من جنس الصلاة، وبالتالي فلا يأخذ حكمه.

النوع الثاني: زيادة على الواجب من جنسه لكنها متميزة. مثال ذلك: صلاة الظهر واجبة، ثم بعد ذلك يصلي الإنسان السنن الرواتب، فهي زيادة على الواجب، فهل نقول: صلاة الراتبة واجبة لأنها زيادة على الواجب؟

نقول: صلاة الراتبة ليست واجبة، لأنها متميزة ومستقلة عن الواجب. كذلك أيضاً في التسيحات في الركوع والسجود. التسيحة الأولى واجبة والتسيحة الثانية ليست بواجبة بالاتفاق لأنها متميزة. لكل تسيحة تميز مستقل.

النوع الثالث: زيادة من جنسه لكنها غير متميزة، مثال ذلك: الركوع فيه مقدار واجب، وهو ما تتحقق به الطمأنينة فحيث لو قدر أن مصلياً زاد في الركوع على هذا المقدار وأطال في الركوع فهذه الزيادة عن مقدار الواجب هل تكون واجبة أو تكون غير واجبة وتكون مندوبة؟

إِنْ تَمَيَّزَتْ، كَصَلَاةِ التَّطَوُّعِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَكْتُوبَاتِ، فَتَنْدُبُ اتِّفَاقًا، وَإِنْ لَمْ تَتَمَيَّزْ، كَالزِّيَادَةِ فِي الطُّمَأْنِينَةِ، وَالرُّكُوعِ، وَالسُّجُودِ، وَمُدَّةِ الْقِيَامِ، وَالْقُعُودِ عَلَى أَقَلِّ الْوَاجِبِ، فَهُوَ وَاجِبٌ عِنْدَ الْقَاضِي^(١)، نَدْبٌ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ^(٢)، وَهُوَ الصَّوَابُ، وَإِلَّا لَهَا جَازٌ تَرْكُهُ.

* قوله: إن تميزت: هذا تحرير محل النزاع، فبين محل الاتفاق أولاً، وهو أن الزيادة على الواجب إن تميزت كصلاة التطوع بالنسبة للمكتوبات فندب اتفاقاً، هذا محل الاتفاق.

* قوله: وإن لم تميز: أي أن الزيادة على مقدار الواجب إن لم تميز كالزيادة في الطمأنينة والركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب، هل يكون الزائد واجباً، أو يكون مستحباً؟
اختلف فيه على قولين:

القول الأول: أنه واجب، وهذا هو اختيار القاضي.

القول الثاني: أنه ندب، وهذا هو اختيار أبي الخطاب.

والراجع من هذه الأقوال، كما قال المؤلف هو القول الثاني وهو أن الزيادة مندوبة، والدليل على ذلك أنه يجوز تركها.

(١) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، فقيه حنبلي أصولي مفسر. ولد سنة ٣٨٠ هـ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ. من مؤلفاته: (أحكام القرآن)، و(إبطال التأويلات لأخبار الصفات)، و(الأحكام السلطانية)، و(العدة).

ينظر: تاريخ بغداد (٢/٢٥٦) طبقات الحنابلة (٢/١٩٣) سير أعلام النبلاء (١٨/٨٩).

(٢) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، فقيه حنبلي أصولي محدث، ولد سنة ٤٣٢ هـ وتوفي سنة ٥١٠ هـ. من مؤلفاته: (الهداية) و(رؤوس المسائل) و(التمهيد). ينظر: المنتظم (٩/١٩٠) سير أعلام النبلاء (١٩/٣٤٨) البداية والنهاية (١٢/١٨٠) شذرات الذهب (٤/٢٧).

وَالنَّدْبُ لَا يَلْزَمُ بِالشَّرْعِ.

* قوله: والندب لا يلزم بالشروع: المندوب إذا ابتدأ الإنسان فيه، فهل يلزمه أن يتمه؟

نحرر محل النزاع، فنقول: اتفقوا على أن الواجبات إذا بدأ الإنسان فيها وجب عليه إتمامها وسواء كانت من الواجبات العينية أو من فروض الكفايات، واختلفوا في المندوبات إذا ابتدأ الإنسان بها هل يلزمه أن يتمها، أو لا يلزمه ذلك؟ هذا محل خلاف.

بعض العلماء قالوا بأن مما يستثنى الحج والعمرة المندوبة فإنه إذا بدأ الإنسان بهما وجب إكمالهما؛ لكن الصواب أن الحج والعمرة من فروض الكفايات، لأنه يجب أن يكون في الأمة من يحج كل سنة، والدليل على إكمال الحج والعمرة على من بدأ بهما قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]. يبقى عندنا بقية الأعمال مثل الصلاة والطواف والصيام، من ابتدأ بالصلاة هل يجوز له تركها؟

إن كانت مفروضة فلا يجوز قطعها بالاتفاق، وإن كانت نافلة فمحل خلاف.

والصوم من ابتدأ بصيام هل يجوز له قطع الصيام والإفطار؟
إن كان الصوم واجباً فلا يجوز له قطعه سواء كان نذراً، أو كفارة، أو صيام رمضان، أو قضاء، لكن لو كان مستحباً هل يجوز قطعه؟
هذا موطن خلاف. واختلف أهل العلم في مسألة قطع المستحبات على قولين:

القول الأول: قول الإمام أحمد، والشافعي: أنه يجوز قطعها ودليلها

قول النبي ﷺ: «المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر»^(١) قالوا: ولأن المندوب يجوز تركه ابتداءً فجاز تركه في أثائه ولأن هذا هو مفهوم المندوب، واستدلوا على ذلك بأن النبي ﷺ كان صائماً فدخل على أهله فوجد عندهم طعاماً فأفطر^(٢).

القول الثاني: قول الإمام أبي حنيفة والإمام مالك: أن المندوب يلزم بالشروع فيه، فإن من بدأ بالشروع في المندوب وجب عليه إتمامه فمن ابتداء بصيام التطوع وجب عليه إكماله فإن أفطر وجب عليه قضاؤه، وهكذا أيضاً في الصلوات المستحبة، وهكذا أيضاً بقية الأعمال المستحبة واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]؛ لكن هذا الاستدلال فيه نظر، لأن الآية أتت في إبطال الأعمال بالردة، واستدلوا على ذلك أيضاً بما ورد في الحديث: أن النبي ﷺ أرشد الأعرابي إلى خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: هل عليّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع»^(٣) قالوا: فمعناه لا يجب عليك غير هذه الصلوات الخمس إلا أن تطوع، فإن تطوعت وجب عليك إكمال ما

(١) أخرجه الترمذي (٧٣٢) وأحمد (٣٤١/٦) والدارقطني (١٧٥/٢) والحاكم (٦٠٤/١).

(٢) أخرج مسلم (١١٥٤) من حديث عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: «يا عائشة هل عندكم شيء؟» قالت: فقلت يا رسول الله ما عندنا شيء، قال: «فإني صائم» قالت: فخرج رسول الله ﷺ فأهديت لنا هديئة أو جاءنا زور، قالت: فلما رجع رسول الله ﷺ قلت: يا رسول الله أهديت لنا هديئة أو جاءنا زور وقد خبأت لك شيئاً، قال: «ما هو» قلت: حيس. قال: «هاتيه» فحيئت به فأكل كل ثم قال: «قد كنت أصبحت صائماً».

(٣) أخرجه البخاري (٤٦) ومسلم (١١).

تطوعت به، وهذا الاستدلال لا يقاوم الأدلة الصريحة التي ذكرها أصحاب القول الأول لأن (إلا) يمكن أن يراد بها الاستدراك.

يعنى كأنه يقول: لكن يجوز لك أن تتطوع أو يشرع لك أن تتطوع. وبالتالي فالصواب هو القول الأول: جواز قطع المندوب ولو بعد البدء

فيه

النَّدْبُ:

لُغَةً: الدُّعَاءُ إِلَى الْفِعْلِ.

وَشَرْعًا: مَا أُثِيبَ فَاعِلُهُ، وَلَمْ يُعَاقَبْ تَارِكُهُ مُطْلَقًا.

ذكر المؤلف هنا الحكم الثاني من الأحكام التكليفية وهو المندوب، والبحث في المندوب يكون في مسائل:

المسألة الأولى: تعريف النذب.

* قوله: النذب: سار المؤلف هنا على طريقة الأصوليين، فقال: النذب، ولم يقل: المندوب، على طريقة الفقهاء.

* قوله: لغة: الدعاء إلى الفعل: فقولك: نذب فلاناً إلى كذا بمعنى أنه دعاه إليه. قال الشاعر:

لا يسألون أحاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهاناً
فدا هذا على أن المراد بالنذب لغة: الدعاء.

* قوله: وشرعاً: ما أثيب فاعله، ولم يعاقب تاركه مطلقاً: ليخرج الحرام والمكروه والمباح، فإن فاعل هذه الأشياء لا يثاب.

* قوله: ولم يعاقب تاركه: لإخراج الواجب لأن تاركه مستحق للعقوبة.

* قوله: مطلقاً: لإخراج الواجب الموسع والمخير، فإن الواجب الموسع أول وقته لا يعاقب، وكذا تارك خصلة من خصال الواجب المخير لا يعاقب، لكنه لا يترك الواجب مطلقاً لأنه لو ترك الواجب المخير بترك جميع الخصال لكان مستحقاً للعقوبة. وهذا تعريف للنذب بأثره، فالثواب والعقاب أثر وحكم، وينبغي أن نعرف النذب بحقيقته لا بأثره، فالأولى أن يقال في تعريف النذب: طلب غير جازم للفعل.

وَقِيلَ: مَأْمُورٌ بِهِ، يَجُوزُ تَرْكُهُ، لَا إِلَى بَدَلٍ، وَهُوَ مُرَادِفُ السُّنَّةِ وَالْمُسْتَحَبِّ،
وَهُوَ مَأْمُورٌ بِهِ،

* قوله: وقيل: مأمور به: سار المؤلف هنا على طريقة الفقهاء، لأن النذب هو الأمر وليس المأمور به، لأن المأمور به هو المندوب. وقال: مأمور به: لإخراج الحرام والمكروه والمباح فهذه ليست مأموراً بها.
* قوله: يجوز تركه: لإخراج الواجب.

* قوله: لا إلى بدل: لإخراج الواجب المخير، فإنه يجوز تركه لكن يتركه إلى خصلة أخرى مثل خصال الكفارة، وهكذا أيضاً في الواجب الموسع، فالصلاة في أول الوقت واجبة لكنه لو تركها بعزم أن يؤديها في أثناء الوقت جاز له ذلك.

المسألة الثانية: مسميات النذب أو المندوب:

* قوله: وهو مرادف السنة والمستحب: المندوب قد يسمى: سنة، وقد يسمى: مستحباً. وقد يسمى: رغبة، وهناك تسميات متعددة.

وظاهرة كلام المؤلف أن هذه الأسماء سواسية لا فرق بينها، ليس بعضها أعلى درجة من بعض وليس هناك تمايز بينها. وبعض الناس يقول: السنة هي المندوب عليه بدليل نصي من سنة النبي ﷺ، والمستحب هو ما ثبت استحبابه بدليل غير السنة كالقياس، ونحوه.

لكن هذا ليس على طريقة الأصوليين فإن الأصوليين يجعلون هذه الكلمات مترادفة بمعنى أنه تدل على معنى واحد.

المسألة الثالثة: هل المندوب مأمور به أو ليس مأموراً به؟

* قوله: وهو مأمور به: ويترتب على هذه المسألة، أن الأصل في الأوامر

خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ^(١) وَالرَّازِيِّ^(٢).

أن تدل على الوجوب، فإذا جاءنا أمر ثم جاءنا دليل يدل على أن هذا الأمر ليس على الوجوب، فهل نحمله على النذب مباشرة؟ أو نقول: هو مجمل حتى يأتينا دليل آخر يدل على المراد به؟

إن قلنا: المندوب مأمور به حملنا الأمر المصروف عن الوجوب إلى النذب مباشرة. مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، أشهدوا: فعل أمر، والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب، لكن جاءنا دليل يدل على أن الإشهاد في البيع ليس بواجب وهو أن النبي ﷺ اشترى جملاً ولم يشهد^(٣) فدل ذلك على أن الإشهاد ليس بواجب، فحينئذ هل نحمل قوله: واشهدوا، على النذب مباشرة، أو نقول: نتوقف فيه حتى يأتينا دليل آخر يبين المراد به؟

إن قلنا: المندوب مأمور به، حملناه على النذب مباشرة، وإن قلنا: المندوب ليس مأموراً به، نتوقف فيه حتى يتبين حاله ويأتينا دليل يوضح المراد به. وقال المؤلف: وهو مأمور به: يعني أن المندوب مأمور به كما قال جمهور الأصوليين، لا كما قال الكرخي والرازي من الحنفية.

(١) أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي الكرخي، فقيه حنفي معتزلي، توفي سنة ٣٤٠هـ.

ينظر: سير أعلام النبلاء (٤٢٦/١٥) البداية والنهاية (٢٢٤/١١) طبقات الحنفية ص (٣٤٠).
(٢) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، المعروف بالخصاص، وهو لقب له. ولد سنة ٣٠٥هـ وتوفي سنة ٣٧٠هـ.

ينظر: طبقات الفقهاء ص (١٥٠) سير أعلام النبلاء (٣٤٠/١٦) طبقات الحنفية (٨٤/١).
(٣) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٤٦٤٧) وأحمد (٢١٥ / ٥) من حديث خزيمة بن ثابت رضي الله عنه وهو حديث طويل فيه قصة.

لَنَا: مَا تَقَدَّمَ مِنْ قِسْمَةِ الْأَمْرِ إِلَى إِيْجَابٍ وَنَدْبٍ، وَمَمُورِدُ الْقِسْمَةِ مُشْتَرَكٌ،
وَلِأَنَّهُ طَاعَةٌ، وَكُلُّ طَاعَةٍ مَأْمُورٌ بِهَا.

قَالَا: لَوْ كَانَ مَأْمُورًا بِهِ، لَعَصَى تَارِكُهُ، إِذِ الْمَعْصِيَةُ مُخَالَفَةُ الْأَمْرِ، وَلِتَنَاقُضَ
«لَأَمَرْتَهُمْ بِالسَّوَالِكِ»، مَعَ تَضَرُّعِهِ بِالْأَمْرِ مُؤَكَّدًا.

واستدل الجمهور على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول:

* قوله: لَنَا: مَا تَقَدَّمَ مِنْ قِسْمَةِ الْأَمْرِ إِلَى إِيْجَابٍ وَنَدْبٍ: يعني أن الأوامر
تنقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب، مما يدل على أن المندوب مأمور به.

الدليل الثاني: * قوله: ومورد القسمة مشترك: أي أن قسمة الأحكام
الشرعية مشترك بين الواجب والمندوب وهو كون كل منهما، مأموراً به.

الدليل الثالث: * قوله: ولأنه طاعة وكل طاعة مأمور بها: أي أن
المندوب طاعة، ولا يكون الفعل طاعة إلا إذا كان مأموراً به، مما يدل على أن
المندوب مأمور به.

* قوله: قَالَا: يعني أن الكرخي والرازي استدلا على أن المندوب ليس
مأموراً به بعدد من الأدلة منها:

١- * قوله: لَوْ كَانَ مَأْمُورًا بِهِ، لَعَصَى تَارِكُهُ: أي لعصى المكلف بترك
المندوب، لأن المعصية هي مخالفة الأمر، لكن تارك المندوب لا يكون عاصياً
مما يدل على أن المندوب ليس مأموراً به. هذا هو دليلهم الأول.

٢- * قوله: وَلِتَنَاقُضَ «لَأَمَرْتَهُمْ بِالسَّوَالِكِ»: أي أنه قد جاءت أدلة في
الشرعية تدل على أن المندوبات ليست مأموراً بها، مثال ذلك قول النبي ﷺ:

قُلْنَا: المراد: أمر الإيجابِ فِيهِمَا.

«لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(١) فالسواك عند الصلاة حكمه مندوب، والحديث يدل على أن السواك عند الصلاة غير مأمور به، فدل ذلك على أنه لا يدخل في المأمور به.

وأجيب عن هذا الحديث بأن المقصود أمر الإيجاب الملزم، بدلالة قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي» فهنا قرينة جعلت المراد بالأمر هنا الأمر اللازم.

كما يجاب على ذلك بأن الأمر على نوعين:

الأول: أمر إلزام، وهو الذي يعصي تاركه.

الثاني: أمر غير ملزم، وهذا لا يعصي تاركه.

مثال ذلك: الصلاة في أول الوقت مأمور بها وتاركها في أول الوقت لا يعد عاصياً، مما يدل على أنه لا تلازم بين الأمر والمعصية.

قال المؤلف: في سياق الدليل الثاني للمخالفين: ولو كان المندوب مأموراً به لتناقض قوله ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» لأن السواك مندوب، ومع ذلك صرح بأن السواك غير مأمور به مما يدل على أن المندوب غير مأمور به، مع تصريحه بالأمر مؤكداً، يعنى مع تصريح الشارع بالأمر مؤكداً.

* قوله: قلنا: المراد: أمر الإيجاب فيهما: هذا هو الجواب عن أدلة المخالفين، أن المراد بالأدلة التي ذكرتم أمر الإيجاب وليس أمر الندب، وبالتالي تكون هذه الأدلة خارج محل النزاع.

(١) أخرجه البخاري (٨٨٧) ومسلم (٢٥٢).

الْحَرَامُ:

ضِدُّ الْوَاجِبِ، وَهُوَ مَا ذُمَّ فَاعِلُهُ شَرْعًا،.....

* قوله: الحرام: الحرام في اللغة: الممنوع، وفي الاصطلاح: ما نهى الشارع عنه نهياً جازماً.

* قوله: ضد الواجب: أي أن الحرام والواجب لا يجتمعان في مكان واحد لأن معنى الضدين في اصطلاح العلماء: اللذان لا يجتمعان في محل واحد، يعنى الأشياء إما أن تكون متناقضة بمعنى أنها لا تجتمع ولا ترتفع مثل الحركة والسكون لا يمكن أن يكون الإنسان متحركاً ساكناً في وقت واحد، ولا يمكن أن يتنفي عنه الوصفان. هذان هما المتناقضان.

الثاني: الضدان، والمراد بالضدين ما لا يجتمعان في آن واحد وقد يرتفعان، مثال ذلك القيام والجلوس. لا يمكن أن يكون الإنسان قائماً جالساً في آن واحد، ولكن يمكن أن يكون لا قائماً ولا جالساً بأن يكون مضطجعاً. فالحرام والواجب ضدان، هذا معنى الضدين. وهكذا بقيه الأحكام التكليفية أضراراً، فالواجب والمندوب أيضاً ضدان لا يمكن أن يكون الفعل الواحد واجباً مندوباً في وقت واحد.

* قوله: ما ذم فاعله شرعاً: قال: ذم. ولم يقل: ما عوقب؛ لأن العقاب قد يتخلف إما بالتوبة وإما برحمة رب العالمين كما هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافاً للوعيدية. وقوله: ذم، يخرج الكراهية والندب والإباحة إذ لا ذم فيها. وقوله: ما ذم فاعله، لإخراج الواجب لأنه يذم تاركه. وقوله: شرعاً، لإخراج ما لو كان الذم من قبل غير الشارع.

وَلَا حَاجَةَ هُنَا إِلَى مُطْلَقًا، لِعَدَمِ الْحَرَامِ الْمُوسَّعِ، وَعَلَى الْكِفَايَةِ، بِخِلَافِ الْوَاجِبِ.
ثُمَّ الْوَاحِدُ بِالْجِنْسِ أَوْ النَّوْعِ، يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْرَدًا لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِاعْتِبَارِ
أَنْوَاعِهِ وَأَشْخَاصِهِ.....

* قوله: ولا حاجة هنا إلى (مطلقاً): أي مثلما قلنا هناك في الواجب لأن الواجب يحتاج لكلمة مطلقاً من أجل إدخال الواجب الموسع فإنه لا يذم تارك الواجب إذا تركه في أول الوقت، فلا بد أن نقول: مطلقاً.

* قوله: لعدم الحرام الموسع، وعلى الكفاية: فلم نحتاج إلى قول: (مطلقاً) لأننا لا نحتاج لإخراج الحرام الموسع أو على الكفاية إذ لا يوجد ما هو حرام موسع، أو حرام على الكفاية، وقال بعض الفقهاء: هناك حرام على التخيير، كما قال الشارع: لا تتزوج بابنتي فلان، أما أن تتزوج فلانة وأما أن تتزوج فلانة، فالمحرم هو الجمع بينهما. فهذا التحريم قالوا: على التخيير. هكذا قال بعض أهل العلم، وقولهم فيه ما فيه.

* قوله: ثم الواحد: الواحد المراد به هنا الاسم، فالاسم الواحد إما أن يكون اسماً بالجنس، أو اسماً بالنوع، أو اسماً بالشخص.

مثال ذلك كلمة: (عبادة) لها اسم واحد بالجنس، فتشمل الصلاة، والصوم، وتشمل الزكاة والنذر، فهذه أفعال مختلفة الحقيقة، تسمى باسم واحد بالجنس، إذ العبادة واحدة بالجنس؛ لكن اسم الصلاة واحد بالنوع، لأن الصلوات متفقة في الحقيقة لكن لها أفراد متعددة، مثل صلاة الظهر، العصر، الضحى، الفجر، إلى آخره.

إذن ما الفرق بين الواحد بالنوع والواحد بالجنس؟

كَالْأَمْرِ بِالزَّكَاةِ، وَصَلَاةِ الضُّحَى مَثَلًا، وَالنَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِ النَّهْيِ.

الواحد بالجنس له أفراد كثيرة مختلفة الحقيقة.

والواحد بالنوع له أفراد كثيرة لكنها متفقة في الحقيقة.

النوع الثالث: الاسم الواحد بالعين. مثال ذلك: صلاة المغرب التي صلاها زيد قبل عشر دقائق، هذه واحدة بالعين، ولا يمكن أن تكون صلاتين، فهي صلاة واحدة بالعين أو بالشخص.

فقوله: واحد بالجنس: أي الاسم الذي يطلق على أفراد كثيرين مختلفين في الحقائق.

وقوله: أو النوع: يعني وكذلك يطلق على الواحد بالنوع وهو الاسم الواحد الذي يطلق على أفراد عديدة متفقة في الحقيقة، فالواحد بالنوع والواحد بالجنس يجوز أن يكون مورداً للأمر والنهي فيقال لك: اسجد لله، ولا تسجد للصنم. هذا واحد بالنوع سجود، وسجود، أمرت بالسجود لله ونهيت عن السجود لغير الله، كذلك في العبادات يقال: يشرع لك أن تفعل العبادة الواردة عن النبي ﷺ ولا يجوز لك أن تفعل العبادات المبتدعة، فهنا اسم واحد بالجنس ورد عليه أمر ونهي، هذا بلا إشكال.

* قوله: كالأمر بالزكاة وصلاة الضحى مثلاً، والنهي عن الصلاة وقت

النهي: فالزكاة والصلاة يتتمان إلى جنس واحد وهو العبادة وقد ورد على هذا الجنس الواحد أمر ونهي.

كذلك صلاة الضحى والصلاة في وقت النهي، فرضان يعودان إلى اسم واحد بالنوع لاتفاقهما في الحقيقة، فهنا ورد عليهما أمر ونهي لاختلاف أعيانها.

أَمَّا الْوَاحِدُ بِالشَّخْصِ، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ مَوْرَدًا لِهَئِمَّا، مِنْ جِهَةٍ، أَمَّا مِنْ جِهَتَيْنِ،
كَالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، فَلَا تَصِحُّ فِي أَشْهَرِ الْقَوْلَيْنِ لَنَا، خِلَافًا لِلْأَكْثَرَيْنِ.

يبقى عندنا القسم الثالث وهو الواحد بالعين أو بالشخص. فهل يجوز أن يرد الأمر والنهي لفعل واحد بالشخص؟

نقول: لا يجوز ورود الأمر والنهي على اسم واحد بالعين إذا كان من جهة واحدة بالإجماع، فلا يمكن أن يقال لك: صل ركعتين سنة ، وفي نفس الوقت يقال لك: لا تصل ركعتين سنة المغرب.

* له: وأما الواحد بالشخص فيمتنع كونه موردًا لهما: يعنى للأمر والنهي من جهة واحدة، لكن يبقى عندنا مسألة أخرى وهي: هل يرد الأمر والنهي على الواحد بالشخص من جهتين مختلفتين أو لا؟

* قوله: كالصلاة في الدار المغصوبة: الصلاة في الدار المغصوبة فيها ركوع وسجود يأثم المكلف فيها بركوعه وسجوده بالإجماع لأنه حينئذ يستغل مكان الغصب لأن كل ما يفعله الغاصب في الأرض المغصوبة فإنه آثم به حتى ركوعه وسجوده وجلوسه كل هذه يأثم بها، هذا بالإجماع.

لكن عندنا جهة ثانية لهذه الأفعال وهي جهة كونها جزءاً من الصلاة فهل يؤجر الإنسان عليها بحيث يستحق على الركوع والسجود الأجر، وفي نفس الوقت يستحق الإثم أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه لا بد أن تتمحض لأحدهما، فالصلاة في الدار المغصوبة يستحق فاعلها الإثم عليها وبالتالي لا يستحق الأجر عليها ولا تكون صلاته صحيحة. وهذا هو مذهب الإمام أحمد.

وَقِيلَ: يَسْقُطُ الْفَرَضُ عِنْدَهَا لَا بِهَا، وَمَأْخُذُ الْخِلَافِ، أَنَّ النَّظَرَ إِلَى هَذِهِ الصَّلَاةِ الْمُعَيَّنَةِ أَوْ إِلَى جِنْسِ الصَّلَاةِ.

القول الثاني: أن الصلاة صحيحة وأنه قد اجتمع الأمر والنهي فيها فهو يؤجر لكونها صلاة ويأثم لكونها استعمالاً لمكان الغصب. وهذا قول الأئمة الثلاثة.

القول الثالث: قالوا: يسقط الفرض عندها لا بها، يسقط الفرض بمعنى أنه تبرأ ذمة المصلي في الدار المغصوبة. عندها: أي عند وجود هذه الصلاة. لا بها: يعني ليس يسقط الفرض بهذه الصلاة لأنه لا يؤجر عليها. فهؤلاء يقولون: إنه لا يؤجر على الصلاة لكنه يسقط عند وجودها مطالبة المكلف.

ما الذي جعلهم يقولون بهذا الكلام؟

هم رأوا أن الدلالة تدل على أنه لا يمكن أن يجتمع في الفعل الواحد أجر وأثم، لكنهم وجدوا الفقهاء يحكون أن السلف لم يأمرُوا الظلمة بإعادة الصلوات التي صلوها في أماكن الغصب، ولذلك قالوا: هو لا يستحق الأجر لكنه يستحق إسقاط الصلاة وبراءة ذمته. فقالوا: يسقط الفرض عندها بحيث تبرأ الذمة. لا بها: لأنه لا يؤجر عليها.

* قوله: مأخذ الخلاف: أي السبب الذي نشأ عنه الخلاف، هل نلحق هذه الصلاة بالواحد بالجنس، أو بالواحد بالنوع، أو نلحقها بالواحد بالعين من جهة واحدة؟

هناك في الواحد بالعين قلنا: لا يمكن اجتماع الأمر والنهي فيه من جهة واحدة، فهل نلحق الصلاة في الدار المغصوبة بهذا؟ أو نلحقها بالواحد بالجنس والواحد بالنوع الذي يمكن اجتماع الأمر والنهي فيه؟ هذا هو منشأ الخلاف.

النَّافِي: مَا هِيَ الصَّلَاةُ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكِّنَاتِ الْمُنْهِي عَنْهَا،
وَالْمُرَكَّبُ مِنَ الْمُنْهِي عَنْهُ مِنْهُي عَنْهُ، فَهَذِهِ الصَّلَاةُ مِنْهُي عَنْهَا، وَالْمُنْهِي عَنْهُ لَا
يَكُونُ طَاعَةً، وَلَا مَأْمُورًا بِهِ، وَإِلَّا اجْتَمَعَ التَّقْيِضَانِ.
المُثَبِّتُ: لَا مَانِعَ إِلَّا اتِّحَادُ الْمُتَعَلِّقَيْنِ إِجْمَاعًا،.....

بعد ذلك بدأ المؤلف بإيراد الأدلة وابتدأ بأدلة القائلين بأنه لا يمكن
اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد بالعين ولو من جهتين، وهو مذهب أحمد،
وبالتالي لا تصح الصلاة في الدار المغصوبة، ولا يصح المسح على خف
مغصوب، ولا يصح الوضوء بماء مسروق، ولا تصح الصلاة بثوب حرير لا
يستر العورة إلا به وهكذا.

* قوله: النافي: وهو الإمام أحمد ومن وافقه على أن الصلاة في الدار
المغصوبة غير صحيحة استدلوا بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: قالوا ماهية الصلاة، يعني أن تكوين الصلاة مركب من
ركوع وسجود وجلوس وقيام، وكله منهي عنه لأنه استعمال للأرض
المغصوبة، فكيف يكون المنهي عنه مأموراً به، فتكون الصلاة منهيّاً عنها،
والنهي يفيد الفساد، ومن أنواع المنهي عنه الفعل المشتمل على أمر ومنهي عنه
والمركب من المنهي، فهنا ركوع منهي، وسجود منهي، وجلوس منهي، حيثئذ
تكون الصلاة منهيّاً عنها. والمنهي عنه لا يكون طاعة، ولا يمكن أن يكون
المنهي عنه طاعة، وكذلك لا يكون المنهي عنه مأموراً به، لأن الأمر والنهي
ضدان فلا يمكن أن يجتمعا في مكان واحد. إذ إن الضدين لا يجتمعان.

* قوله: المثبت: يعني استدل القائل بصحة صلاة من صلى في الدار
المغصوبة وصحة من قال بأن الأمر والنهي يجتمعان في الواحد بالشخص من

وَلَا اتِّحَادَ، إِذِ الصَّلَاةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ صَلَاةٌ مَأْمُورٌ بِهَا، وَالْغَضَبُ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَضَبٌ مَنَهِئٌ عَنْهُ، وَكُلُّ مِنْهُمَا مَعْقُولٌ بِدُونِ الْآخَرِ، وَجَمْعُ الْمُكَلَّفِ لَهَا لَا يُخْرِجُهَا عَنْ حُكْمِهَا مُتَّفَرِّدَيْنِ.

جهتين. استدلووا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه لا مانع من وجود الأمر والنهي في فعل واحد إلا في اتحاد المتعلقين: (الأمر والنهي)، وفي الصلاة لا يوجد اتحاد لأن عندنا إعلان أحدهما: غصب، يكون منهيًا عنه، والآخر: صلاة، يكون مأمورًا بها.

* قوله: **ولا إتحاد...** فالصلاة فعل مأمور به، والغصب فعل آخر منهي عنه وكل منهما معقول أي أنه متصور في الذهن بدون الآخر، فأنت تتصور صلاة بدون غصب مثل صلاتك قبل قليل. وتتصور غصب بدون صلاة وحينئذ ما دام أن كلاً من الفعلين يمكن تصوره وحده فلنعطي كل من الفعلين حكماً مستقلاً به.

* قوله: **وكل منهما معقول بدون الآخر:** يعني يتصور انفكاكه عن الآخر، وكون المكلف جمع بينهما فصل في الدار المغصوبة لا يخرج هذه الصلاة عن حكمها حال الإنفراد، فنقول: الغصب حرام والصلاة مأمور بها.

ويجاء عن هذا الدليل بأن هذا التصور تصور ذهني والانفكاك هذا في الأذهان، أما الذي في الخارج فهما غير منفكين بل هما واقعان في فعل واحد والشرعية لا تحكم على ما في الأذهان من التصورات المتعلقة بالأفعال، وإنما تحكم على الفعل الواقع في الخارج حقيقة، هذه عادة الشارع وبالتالي فكلامكم متعلق بالتصور الذهني، والتصور الذهني هذا لا يحكم عليه بحكم شرعي

وَأَيْضًا، طَاعَةُ الْعَبْدِ وَعَصْيَانُهُ، بِخِيَاطَةِ ثَوْبٍ أُمِرَ بِخِيَاطَتِهِ، فِي مَكَانٍ نُهِيَ
عَنْ دُخُولِهِ، يَدُلُّ عَلَيْهِ.

وإنما الحكم الشرعي على الأفعال الخارجية، وفي الخارج لا يتصور انفكاك الأمر والنهي. الصلاة والغضب. في الصورة التي عندنا، صورة الصلاة في الدار المغصوبة.

الدليل الثاني لهم: قالوا: لا يمتنع عقلاً من اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد.

* قوله: وأيضاً: أي الدليل الثاني للقائلين بصحة الصلاة في الدار المغصوبة: أنه يمكن عقلاً اجتماع الأمر والنهي، مثال ذلك: أن العبد المملوك. قد يؤمر بشيء وينهى عن شيء فيأتي بهما معاً، فيستحق الثواب والعقاب مما يدل على صحة الفعلين، مثال ذلك: لو قال السيد لمملوكه لا تدخل هذه الغرفة وخط هذا الثوب فإنك متى خطه أعتقتك.

* قوله: طاعة العبد وعصيانه بخياطه ثوب، أمر بخياطته في مكان نهى عن دخوله يدل عليه: أي يدل على صحة اجتماع الأمرين من جهة العقل؛ لكن هنا اجتماع الأمر والنهي ليس في فعل واحد في شيء واحد، فإن النهي هنا هو نهى عن الدخول، وحيث لا يمتنع عقلاً من اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد في شيء واحد، فإن النهي هنا هو نهى عن الدخول فقط. بينما في مسألتنا هو منهي عن الركوع والسجود والجلوس حال كونه في الدار المغصوبة فبالتالي لا يصح إلحاق هذه الصورة أو الاستدلال بهذه الصورة على مسألتنا لوجود الفرق بينهما.

وَلَوْ مَرَقَ سَهْمُهُ مِنْ كَافِرٍ إِلَى مُسْلِمٍ فَقَتَلَهُ، ضَمِنَ قِصَاصًا أَوْ دِيَّةً، وَاسْتَحَقَّ
سَلْبَ الْكَافِرِ.
وَأَجِيبَ عَنِ الْكُلِّ،.....

الدليل الثالث من أدلة الجمهور القائلين بأنه يمكن اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالعين: قالوا من كان في معركة ورمى بسهم فوق هذا السهم على كافر فمات الكافر، حينئذ هو يستحق سلب هذا الكافر الميت، لو قدر أن ذلك السهم تجاوز ذلك الكافر وذهب إلى مسلم بعده فحينئذ يجب عليه دفع الدية.

قالوا: عندنا فعل واحد وهو إطلاق السهم وقد استحق الإنسان به شيئين متضادين، أولهما: استحقاق السلب، والثاني: وجوب دفع الدية. فدل ذلك على أن الفعل الواحد يمكن أن ينتج نتيجتين متضادتين، فهكذا الصلاة في الدار المغصوبة يمكن تنتج نتيجتين متضادتين بأجر وإثم.

* قوله: ولو مرق سهمه من كافر إلى مسلم فقتله: يعني أنه لو رمى سهمه فتجاوز الكافر إلى مسلم بعده فقتل المسلم فإنه تجب عليه نتيجتان متضادتان فإنه يضمن قصاصاً أو دية للمسلم، ويستحق سلب الكافر، فاستحق نتيجتين متضادتين على فعل واحد.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن استحقاق السلب ووجوب الدية ليس هو على الرمي وإنما هو على الإصابة، فلو رمى ولم يصب ما استحق شيئاً ولا وجب عليه شيء، والإصابة هنا متعددة وليست إصابة واحدة، فحينئذ كل إصابة أنتجت شيئاً غير ما أنتجته الإصابة الأخرى، فلا يوجد عندنا فعل واحد أنتج نتيجتين متضادتين.

* قوله: وأجيب عن الكل: يعني عن أدلة المخالفين.

بِأَنَّ مَعَ النَّظَرِ إِلَى عَيْنِ هَذِهِ الصَّلَاةِ، لَا جِهَتَيْنِ، بِخِلَافِ مَا ذَكَرْتُمْ، ثُمَّ يُلْزَمُ عَلَيْهِ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ بِالْجِهَتَيْنِ، وَلَا فَرْقَ. ثُمَّ إِنَّ الْإِخْلَالَ بِشَرْطِ الْعِبَادَةِ مُبْطِلٌ، وَنِيَّةُ التَّقَرُّبِ بِالصَّلَاةِ شَرْطٌ،.....

* قوله: بأن مع النظر إلى عين هذه الصلاة: نحن لا نحكم على واحد بالجنس ولا واحد بالنوع، وإنما نحكم على واحد بالعين أو بالشخص. بأنه مع النظر إلى عين هذه الصلاة عندنا وهي صلاة في الدار المغصوبة بعينها فحيث هو حكم على فعل واحد فهي بمثابة الفعل الواحد من جهة واحدة وقد اتفقنا على عدم ورود الأمر والنهي عليه في حال واحد بخلاف ما ذكرتم، فإن هذه أفعال مختلفة.

* قوله: ثم يلزم عليه صوم يوم النحر بالجهتين: ردوا عليهم برد آخر فقالوا: الصوم يوم النحر. يوم العيد. هل تصححونه أيها الجمهور؟ قالوا: لا تصححه، إذن لماذا لم تقولوا بأننا نلتفت إلى كون الصوم فعل مستقل فنثبت الأجر له ونلتفت إلى كونه في يوم عيد وبالتالي نوقع الإثم عليه.

وهذا الدليل فيه ضعف، لأن الصوم في يوم النحر نهي عنه بذاته، قال النبي ﷺ: «لَا تَصُومُوا يَوْمَ النَّحْرِ»^(١) بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فإنه لم يردنا دليل يقول: لا تصلوا في الدار المغصوبة، وإنما وردنا دليل يدل على تحريم الغصب، وعلى أن كل تصرف في الدار المغصوبة يكون حراماً ففرق بين الصورتين. وبالتالي فهذا الاستدلال فيه ما فيه.

* قوله: ثم إن الإخلال بشرط العبادة مبطل: هذا دليل آخر من أدلة

(١) أخرجه أحمد (٥١٣/٢) وابن جرير في التفسير (٣٠٤/٢) والدارقطني (١٨٧/٢).

وَالْتَقَرُّبُ بِالْمَعْصِيَةِ مُحَالٌ، وَالْمُخْتَارُ صِحَّةُ الصَّلَاةِ، نَظَرًا إِلَى جِنْسِهَا، لَا إِلَى عَيْنِ
مَحَلِّ النِّزَاعِ.

المبطلين: أن الإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فإنه لو صلى الإنسان بدون وضوء لا تصح صلاته، لأنه فقد أحد شروط الصلاة، والإخلال بشرط العبادة يبطل العبادة، والنية من شروط الصلاة وهي نية التقرب إلى الله عز وجل هذا من شروط الصلاة ولا يصح للإنسان أن يتقرب إلى الله بما هو معصية وحينئذ لا يمكن أن ينوي التقرب لله بمعصية.

* قوله: والمختار صحة الصلاة نظراً إلى جنسها لا إلى عين محل النزاع: اختار المؤلف رأي الجمهور؛ ولعل قول الخنابلة في هذه المسألة أقوى لقوة أدلتهم ولضعف المناقشات التي أوردها الجمهور على أدلتهم. وأما الزعم بأن الأئمة لم يأمرُوا الظلمة بإعادة الصلوات التي صلوها في أماكن الغصب وأن الإجماع قد وقع على ذلك، فنقول: لم يثبت وقوع الإجماع عليه.

وأما قياس الواحد بالعين على الواحد بالجنس كما فعل المؤلف فهو قياس مع الفارق، ومن أسباب ضلال كثير من الخلق هذا القياس، فمثلاً نفى بعضهم الصفات بدعوى أن إثبات الصفات لله يجعل الخالق والمخلوق يدخلان في مسمى واحد بحيث يلزم من ورود النقص على المخلوق وروده على الخالق؛ لا شراكهما في مسمى الصفة. أي الاسم بالنوع..

تَنْبِيْهُ: مُصَحِّحُو هَذِهِ الصَّلَاةِ قَالُوا: النَّهْيُ، إِمَّا رَاجِعٌ إِلَى ذَاتِ الْمُنْهَى عَنْهُ،
فِيضَادٌ وَجُوبَةٌ، نَحْوُ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ﴾ [الإسراء: ٣٢] أَوْ إِلَى خَارِجٍ عَنْ ذَاتِهِ، نَحْوُ:
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مَعَ «لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ»^(١)، فَلَا يُضَادُّهُ، فَيَصِحُّ

* قوله: تنبيه: بدأ المؤلف هنا بالكلام عن أقسام النهي، وهذا التقسيم على مذهب القائلين بتصحيح هذه الصلاة. أي الصلاة في الدار المغصوبة. كما هو مذهب الجمهور، إذ الذين يبطلون الصلاة في الدار المغصوبة يقولون: النهي كله واحد يدل على فساد وبطلان ولا نفرق بين أنواع النهي. أما الذين يصححون الصلاة في الدار المغصوبة وهم الجمهور أبو حنيفة ومالك والشافعي فإنهم يقولون: النهي على ثلاثة أنواع.

النوع الأول: النهي عن ذات الفعل، فحيث لا يكون الفعل المنهي عن ذاته صحيحاً فالفعل المنهي عنه لذاته لا تترتب عليه الآثار المترتبة على الفعل الصحيح مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ﴾ [الإسراء: ٣٢] هنا نهى عن ذات الفعل، فإذا قال: لا تزنوا، هذا نهى عن ذات الفعل، وبالتالي هل يمكن أن نرتب على الزنا الآثار المترتبة على الوطء الصحيح بحيث مثلاً يثبت النسب؟ نقول: لا يثبت النسب، لأن الفعل هنا منهي عنه، وبالتالي لا تترتب عليه الآثار الصحيحة.

هل يثبت التملك بناء على السرقة؟

نقول: لا يثبت التملك لأنه قد نهى عن السرقة لذاتها.

النوع الثاني: النهي عن أمر خارج عن الذات، مثال ذلك قوله الله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ هنا أمر بالصلاة مع قوله ﷺ: «لا تلبسوا الحرير»^(١)

(١) أخرجه البخاري (٥٤٢٦) ومسلم (٢٠٦٧).

الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، وَلِكُلِّ حُكْمُهُ، أَوْ إِلَى وَصْفِ الْمُنْهَى عَنْهُ فَقَطْ، نَحْوُ: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [البقرة: ٤٣] مع: «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى» [النساء: ٤٣] وَ «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ»، وَكَالْتَنْهَى عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْأَمَاكِنِ وَالْأَوْقَاتِ الْمُنْهَى عَنْهَا،

فحينئذ هنا النهي لم يرد في النص الذي ورد فيه الأمر، فلو صلى في ثوب حرير فما حكم صلاته؟ حكمها حكم الصلاة في الدار المغصوبة على ما تقدم من خلاف فيها، عند أحمد الصلاة باطلة. وعند الجمهور صحيحة مع الإثم. وتلاحظون أنه لم يأت دليل يقول: لا تصلوا في ثوب الحرير، إذ لو جاءنا دليل بذلك لانتقل الحكم إلى أن يكون من القسم الثالث الآتي:

النوع الثالث: أن يكون النهي عائداً إلى وصف المنهي عنه لا إلى ذات الفعل، مثال ذلك قوله تعالى: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى» [النساء: ٤٣] هنا النهي عن الصلاة حال وصف معين وهو السكر. مثاله أيضاً: «لا تصوموا يوم العيد»^(١) الصوم مشروع فلما قال: "لا تصوموا" هنا نهى عن الصوم حال الوصف وهو كونه في يوم العيد فهنا رجع النهي إلى وصف المنهي عنه وهو كونه يوم العيد.

وكذلك حديث: «دعي الصلاة أيام أقرانك»^(٢) هل هو نهى عن الصلاة مطلقاً أم هو نهى عن الصلاة حال الاتصاف بصفة وهي صفة الحيض؟ وهكذا النهى عن الصلاة في الأماكن والأوقات المنهي عنها، فهنا الوصف عاد إلى وصف المنهي عنه.

(١) أخرجه مسلم (١١٣٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ولفظه: أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يَوْمَيْنِ يَوْمِ الْأَضْحَى وَيَوْمِ الْفِطْرِ.

(٢) أخرجه الدارقطني (٢١٢/١) والبيهقي في الصغير (٤٣٣/٦) وابن عبد البر في التمهيد (٩٨/١٥).

وَكَيْفَ حَلَالِ الْبَيْعِ مَعَ الْمُنْعِ مَعَ الرَّبَا فَهُوَ بَاطِلٌ عِنْدَنَا، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ.
وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ: هُوَ فَاسِدٌ غَيْرُ بَاطِلٍ، إِعْمَالًا لِذَلِيلِي الْجَوَازِ وَالْمُنْعِ.
لَنَا: أَنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ، لَيْسَ هَذِهِ الصِّفَةُ، بَلِ الْمَوْصُوفُ بِهَا،.....

* قوله: وكإحلال البيع مع المنع من الربا: مثل هذه الأمور إذا فعلت ما

حكمها؟

قال الجمهور: هي باطلة وفاسدة ولا قيمة لها.

وقال أبو حنيفة: هي فاسدة وليست باطلة، فالباطل من القسم الأول،

لكن هذا القسم الثالث أنا أسميه فاسداً وليس باطلاً.

قلنا: وما الفرق بين الفاسد والباطل عندك؟

قال: الفاسد يمكن تصحيحه بينما الباطل لا يمكن تصحيحه.

مثال ذلك: لو نذر أن يصوم يوم العيد، قال الجمهور هذا نذر باطل

منهي عنه وبالتالي لا يصوم لا يوم العيد ولا غير يوم العيد؛ لبطلان النذر.

وقال أبو حنيفة: النهي هنا وارد على الصفة وهو قوله: في يوم العيد،

وبالتالي فهو فاسد أصححه وأقول: صم يوماً آخر بدل يوم العيد. فعند أبي

حنيفة هو فاسد غير باطل وبالتالي يمكن تصحيحه. قال: أنا أريد أن أعمل

الدليلين معاً، دليل الأمر بالصيام والأمر بالوفاء بالنذر، ودليل النهي عن كونه

يوم العيد، وبالتالي لا أجعله يصوم يوم العيد لكن يصوم يوماً آخر.

* قوله: لنا: يعني هذه هي أدلة الجمهور على أن المنهي عنه لو صفه باطل

وبالتالي لا يمكن تصحيحه.

* قوله: أن المنهي عنه، ليس هذه الصفة: أي أن المنهي عنه هنا في هذه

الصور ليس هو الصفة وإنما المنهي عنه الموصوف حال الصفة، فإنه لما نهى عن

وَالْأَلْزَمَ صِحَّةُ بَيْعِ الْمُضَامِينِ وَالْمَلَا قِيحِ،

صوم يوم العيد، فالمنهي عنه ليس يوم العيد لكن المنهي عنه الصوم حال اتصافه بيوم العيد، فالمنهي عنه ليس هو الصفة التي هي يوم العيد، وإنما المنهي عنه هو الموصوف وهو الصوم حال يوم العيد. فحيثُذ المنهي عنه ذات الفعل وليس الصفة، فالمنهي عنه ذات الفعل حال الاتصاف بهذه الصفة، وبالتالي يكون مماثلاً للقسم الأول، فيكون باطلاً.

ويدل على ذلك أنكم يا أيها الحنفية تقولون: بيع المضامين والملاقيح باطل فاسد، يعني أن هذا نقض لمذهب الحنفية بأنهم لم يقولوا بموجب قولهم. وبيع المضامين هو ما في ضمن الأشياء سواء في بطونها أو في غيرها؛ فلا يجوز أن أبيعك حَمْلَ الناقة قبل أن تلده فحيثُذ بيع المضامين منهي عنه.

وبيع الملاقيح: وهو ما في ظهور البهائم، هل يجوز بيعه؟ ورد في الحديث أنه لا يجوز بيعه^(١).

قال الحنفية: هذا نعتبره من القسم الأول فهو باطل ولا يمكن تصحيحه.

رددنا عليهم وقلنا: على مقتضى مذهبكم يلزمكم أن تقولوا بأنها بيع فاسدة يمكن تصحيحها. لأن أصل البيع مشروع، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فيكون النهي وارداً على البيع حال الاتصاف بهذه الصفة وبالتالي يلزمكم أن تقولوا: إن هذه البيوع فاسدة وليست باطلة يمكن تصحيحها، لكنكم لا تقولون بذلك، لأنكم تناقضتم. والحنفية أصلاً لا يمكن أن يقولوا: يمكن تصحيحه.

(١) أخرجه البزار (١٠٩/١١) وذكره الهيثمي في المجمع (١٠٤/٤).

إِذَا نَهَى عَنْهَا لَوْصِفَهَا، وَهُوَ تَضَمُّنُهَا الْغَرَرُ، لَا لِكَوْنِهَا بَيْعًا، إِذَا بَيِّعَ مَشْرُوعٌ
إِجْمَاعًا.

❖ قوله: إِذَا نَهَى عَنْهَا لَوْصِفَهَا: أي أَنَّ النّهي عن بيع المضامين
والملاقيح لصفتهما لا لذاتهما فإن أصل البيع مشروع.
ما هو الوصف الذي ينهى عنه؟

قال: كون البيع يشتمل غرراً وكونها جهالة. وليس النّهي عن هذه
الأشياء لكونها بيعاً لذات الفعل وإنما لوجود الوصف لأن البيع مشروع
بالإجماع فدل ذلك على أَنَّ الحنفية قد تناقضوا في هذه المسألة ولم يسيروا على
قاعدتهم في بيع المضامين والملاقيح، مما يدل على رجحان مذهب الجمهور.

المَكْرُوهُ:

ضِدُّ الْمُنْدُوبِ، وَهُوَ مَا مُدِّح تَارِكُهُ، وَلَمْ يَذَمَّ فَاعِلُهُ.
وَقِيلَ: مَا تَرَجَّحَ تَرْكُهُ عَلَى فِعْلِهِ، مِنْ غَيْرِ وَعِيدٍ فِيهِ.

ذكر المؤلف هنا الحكم الرابع من الأحكام التكليفية وهو المكروه، وأتى به على طريقة الفقهاء ولم يأت به على طريقة الأصوليين، فيقول الكراهة. وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: تعريف المكروه.

المكروه لغة: مأخوذ من الكراهة، والمراد به المبغض غير المحبوب.
* قوله: المكروه ضد المندوب: أي أن المكروه يضاد جميع الأحكام التكليفية الأخرى، لأنه لا يمكن أن يكون الشيء مباحاً مكروهاً في نفس الوقت.

وكان الأولى به أن يقول: يقابل المندوب أو عكس المندوب أو نحو ذلك ووجه المقابلة بينهما أن المندوب يثاب فاعله والمكروه لا يثاب فاعله، والمكروه يثاب تاركة بالنية، والمندوب لا يثاب تاركة.

* قوله: وهو ما مدح تاركة: يعني أن المكروه ما مدح تاركة أي من قبل الشارع فيخرج الإباحة لأنه لا مدح فيها، ويخرج الواجب والمندوب لأن المدح فيهما للفاعل.

* قوله: ولم يذم فاعله: لإخراج الحرام لأن فاعل الحرام مذموم.

* قوله: وقيل ما ترجح تركه على فعله من غير وعيد فيه: أي أن بعض العلماء قال في تعريف المكروه: ما ترجح تركه على فعله من غير وعيد على الفاعل ولا على التارك.

وَقِيلَ: مَا تَرَكُهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ، كَذَلِكَ، وَمَعَانِيهَا وَاحِدَةٌ.
وَهُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ، لِانْقِسَامِ النَّهْيِ إِلَى كَرَاهَةٍ وَحَظَرٍ،

* قوله: وقيل ما تركه خير من فعله: يعني أن المكروه هو الفعل الذي تركه خير من الإقدام عليه؛ لكن هذا التعريف غير مانع لأنه يشمل الحرام، لأن ترك الحرام خير من فعله.

وهذا التعريف الثالث جاء على اصطلاح المتقدمين لأنهم يتوسعون في لفظة المكروه فيسمون المحرم: مكروهاً، لأن الله جل وعلا لما ذكر المحرمات في سورة الإسراء: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا، وغير ذلك، قال: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨] فسمي المحرمات: مكروهاً.

* قوله: ومعانيها واحدة: يعني أن معاني التعريفات السابقة واحدة لأنها تصدق على المكروه.

لكن هذا فيه نظر؛ لأن التعريف الثالث كما تقدم إنما يكون على منهج من يجعل المكروه شاملاً للمحرم.

المسألة الثانية: هل المكروه منهى عنه؟

* قال: وهو منهى عنه لانقسام النهي إلى كراهة وحظر.

نقول: الأصل في النواهي أن تحمل على التحريم، لكن إذا ورد دليل يصرف النواهي عن التحريم فهل نحملها على الكراهة؟ أو نقول: هي جملة تحتاج إلى دليل آخر؟

الجمهور على أنها تحمل على الكراهة لأن المكروه يقال عنه بأنه منهى عنه. ما دليلكم أيها الجمهور على أن المكروه منهى عنه؟

فَلَا يَتَنَاوَلُهُ الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ لِتَنَافِيهِمَا، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْحَرَامِ، كَقَوْلِ الْخُرَقِيِّ^(١):
وَيُكْرَهُ أَنْ يُتَوَضَّأَ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَعَلَى تَرْكِ الْأَوَّلَى، وَإِطْلَاقُ الْكِرَاهَةِ...

قالوا: لأن النهي ينقسم إلى قسمين: نهى جازم ينتج التحريم، ونهى غير جازم ينتج الكراهة.

المسألة الثالثة: هل المكروه مأمور به؟

قال الجمهور: لا، لأن المكروه منهي عنه فلا يكون المنهي عنه مأموراً به.
* قوله: فلا يتناول الأمر المطلق: لوجود التنافي بينهما. أي الأمر والنهي.
لأن المكروه منهي عنه والمنهي عنه لا يكون مأموراً به.

وقال بعض الحنفية: إن بعض المكروه مأمور به وأوردوا أن أداء الفعل المأمور به على صفة مكروهة يتأدى بها الواجب، ومن أمثلة ذلك قالوا: من طاف مع عدم شرط من شروط الطواف، طاف على صفة مكروهة، قالوا: صح طوافه عندنا. قالوا: فاجتمع الأمر والنهي هنا. فقالوا بأن المكروه هنا أصبح مأموراً به. وهذا فيه ما فيه، لأن الأمر هنا ليس للذات المنهي عنه، فإن المنهي عنه هو الصفة، والأمر متعلق بالموصوف.

* قوله: وقد يطلق على الحرام: يعني أن اسم المكروه يطلق ويراد به الحرام كما مثلنا به في آية سورة الإسراء.

* قوله: كقول الخرقى: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب في المذهب: مع أن ذلك محرم، وكذلك يطلق لفظ: الكراهة على ترك الأولى، ويسمى مكروهاً.

(١) أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقى، فقيه حنبلي، توفي بدمشق سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة. ينظر: طبقات الحنابلة (٧٥/٢) الأنساب (٣٥٠/٢) طبقات المفسرين ص (٧٠).

يَنْصَرَفُ إِلَى التَّنْزِيهِ.

فعندنا عدد من الإطلاقات:

الإطلاق الأول: إطلاق الكراهة لما يقابل المندوب، فيثاب تاركه قصداً ولا يعاقب فاعله.

الإطلاق الثاني: إطلاق لفظ الكراهة لما يشمل المكروه الاصطلاحي والمحرم.

الإطلاق الثالث: إطلاق لفظ الكراهة ويراد به الحرام فقط.

الإطلاق الرابع: إطلاق لفظ الكراهة، ويراد به خلاف الأولى.

* قوله: وإطلاق الكراهة ينصرف إلى التنزيه: أي عند إطلاق لفظ: الكراهة، فالأصل أن يحمل على المعنى الأول: كراهة التنزيه، التي يثاب تاركها بالنية ولا يعاقب فاعلها.

المُبَاحُ:

مَا اقْتَضَى خِطَابُ الشَّرْعِ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، مِنْ غَيْرِ مَذْحٍ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ، وَلَا ذَمٍّ. وَهُنَا مَسْأَلَتَانِ:

الأولى: المباح غير مأمور به، خلافاً للكعبي.
لنا: الأمر يستلزم الترجيح، ولا ترجيح في المباح.
قال: المباح ترك الحرام، وهو واجب، فالمباح واجب.
قلنا: يستلزمه، ويحصل به، لا أنه هو بعينه، ثم يترك الحرام بيقينية الأحكام

المباح في اللغة: مأخوذ من التوسعة.

ويقال: باحة البيت. أي المكان المتسع فيها.

وعرفه المؤلف في الاصطلاح بقوله: ما اقتضى خطاب الشارع التسوية بين فعله وتركه من غير مدح يترتب على فعله ولا تركه ولا ذم فيهما.
والأولى أن يقال: ما سوى الشارع بين فعله وتركه لذاته.
وها هنا مسائل:

المسألة الأولى: هل المباح مأمور به أو ليس مأموراً به؟

قال الجمهور: ليس مأموراً به، لأنه لا يطلب فعله ولا يطلب تركه، فحيث لا يكون مأموراً به، ولأن الأمر لا بد أن يكون فيه ترجيح لأحد جانبيه إما جانب الفعل أو جانب الترك، والمباح ليس فيه ترجيح أحدهما.

وقال الكعبي وهو من المعتزلة: بأن المباح مأمور به، لأنه يترتب على فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام مأمور به فيكون المباح مأموراً به، مثال ذلك: الزنا حرام، ولا يتم ترك الزنا إلا بالتزويج فيكون التزويج ونحوه مأموراً به.

* قوله: قلنا يستلزمه ويحصل به...: يعني أن فعل المباح يستلزم ترك

فَلْتَكُنْ كُلُّهَا وَاجِبَةً، وَهُوَ بَاطِلٌ.

الثَّانِيَّةُ: الْإِنْتِفَاعُ بِالْأَعْيَانِ قَبْلَ الشَّرْعِ، عَلَى الْإِبَاحَةِ عِنْدَ التَّمِيمِيِّ^(١) وَأَبِي
الْحَطَّابِ وَالْحَنَفِيَّةِ،.....

الحرام ويحصل ترك الحرام بواسطة فعل المباح وليس هو بذاته، فهما أمران مختلفان وحينئذ لا يصح أن نجعلهما شيئاً واحداً. هذا هو الجواب الأول على كلام الكعبي.

الجواب الثاني: أننا قد نترك المحرم بمحرم آخر، فعلى استدلالنا لا تك يا أيها الكعبي يكون المحرم الآخر هنا مأموراً به.

المسألة الثانية: الانتفاع بالأعيان قبل الشرع. ما حكمه؟

بعد الشرع جاءتنا الأدلة بأن الأصل في الأفعال هو الإباحة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩٩]. هذا هو الأصل بعد ورود الشرع. لكن قبل ورود الشرع، هل الأصل في الأفعال هو الإباحة أو ماذا؟
اختلف فيها الناس على أقوال:

القول الأول: إنها على الإباحة وهذا مذهب الحنفية وأبي الخطاب وأبي الحسن التميمي وجماعات واستدلوا على ذلك بأن الله قد خلقها والله حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً وهو سبحانه لا يستفيد منها فيبقى أنه لا حكمة لها إلا أن ننتفع بها، وحينئذ تكون مباحة لنا تحقيقاً للمنفعة التي خلقت من أجلها، ولا حكمة في خلق هذه الأشياء إلا إذا انتفعنا بها إذ انتفعنا نحن بهذه الأشياء خال عن المفسدة كما هو مشاهد.

(١) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارس بن أسد التميمي، فقيه حنبلي له مؤلفات أصولية، وأخرى في الفرائض، توفي سنة ٣٧١هـ.

ينظر: تاريخ بغداد (٤٦١/١٠) وطبقات الحنابلة (١٣٩/٢).

وَعَلَى الْحَظَرِ عِنْدَ ابْنِ حَامِدٍ^(١) وَالْقَاضِي^(٢) وَبَعْضِ الْمُعْتَزَلَةِ، وَعَلَى الْوَقْفِ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الْحَرَزِيِّ^(٣) وَالْوَاقِفِيَّةِ.

المُبَيِّحُ: خَلَقَهَا لَا لِحِكْمَةٍ عَبَثٍ، وَلَا حِكْمَةٍ إِلَّا انْتِفَاعًا بِهَا إِذْ هُوَ خَالٍ عَنِ مَفْسَدَةٍ كَالشَّاهِدِ.

وَرَدَّ، بِأَنَّ أَفْعَالَهُ تَعَالَى لَا تُعَلَّلُ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْحِكْمَةُ صَبْرًا مُكَلَّفٍ عَنْهَا فَيُنَابِ، وَخُلُوهُ عَنْ مَفْسَدَةٍ مُمْتَنِعٍ، إِذْ هُوَ تَصَرَّفٌ فِي مُلْكِ الْغَيْرِ كَالشَّاهِدِ.

ورد بعضهم هذا الاستدلال فقالوا: إن قولكم: إن الله خلقها لحكمة، لا يصح لأن الله يفعل ما يشاء، وحينئذ لا تجعلوا أفعاله معللة بعلة وجزم، وهذا الاستدلال جار على مذهب الأشاعرة.

وأما عند أهل السنة وعند المعتزلة: أن الله حكيم لا يفعل شيئاً إلا لحكمة، فهو يضع الأمور في محالها.

الجواب الثاني: قالوا: يجوز أن تكون الحكمة من خلق هذه الأشياء، اختبار العباد هل يصبرون عنها أو لا يصبرون، فإذا صبروا استحقوا الأجر والثواب. ويجاب بعدم وجود مانع من اجتماع الحكمتين. وقولكم بأن الانتفاع

(١) الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبد الله الوراق البغدادي شيخ الحنابلة له المصنفات العظيمة منها كتاب الجامع توفي سنة ٤٠٣ هـ. ينظر تاريخ بغداد (٣٠٣/٧) والوافي بالوفيات (٣١٧/١١) والبداية والنهاية (٣٤٩/١١) وشذرات الذهب (١٦٦/٣).

(٢) القاضي أبو يعلى. سبقت ترجمته.

(٣) أبو الحسن أحمد بن نصر بن محمد الزهيري الحرزي أو الجزري البغدادي، فقيه أصولي حنبلي، توفي سنة ٣٨٠ هـ.

ينظر: تاريخ بغداد (١٨٤/٥) طبقات الحنابلة (١٦٧/٢) الأنساب (٣٢٤/٢).

الْحَاظِرُ: تَصَرَّفَ فِي مُلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَحَرَّمَ، كَالشَّاهِدِ، ثُمَّ الْإِقْدَامُ عَلَيْهِ
حَظَرًا، فَالْإِمْسَاكُ أَحْوَطُ.

وَرَدَّ، بِأَنْ مَنَعَ التَّصَرُّفَ فِي مُلْكِ الْغَيْرِ نَبَتَ بِالشَّرْعِ، وَالْكَلَامُ قَبْلَهُ، ثُمَّ الْمُنْعُ
بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَنْ يَتَضَرَّرُ بِهِ، وَالْإِحْتِيَاظُ مَعَارِضُ بِأَنَّ الْمُتَمَتِّعَ عَلَى سِمَاطِ الْمُلْكِ يُعَدُّ
مُبْخَلًّا لَهُ، مُفْتَاتًا مُتَكَبِّرًا عَلَيْهِ، فَالْإِقْدَامُ أَحْوَطُ، أَوْ مُسَاوٍ، فَلَا تَرْجِيحَ.

بهذه الأشياء خال عن مفسدة نمنعه ولا نسلمه لكم. كيف؟ قالوا لأن هذه
المخلوقات ملك الله وقبل ورود الشرع لم يوجد إذن بالتصرف فيها والتصرف
في ملك الغير بدون إذنه قبيح.

القول الثاني: أن الانتفاع بالأشياء قبل ورود الشرع على التحريم. وقال
بذلك المعتزلة وابن حامد والقاضي واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: قالوا: إن هذا تصرف في ملك الغير قبل نزول الإذن
والشرع فيكون حراماً كما هو في الشاهد من كون التصرف في ملك الغير
محرمًا.

الدليل الثاني: أن الاحتياط ترك هذه الأشياء لأنه قد يترتب عليها محذور
وقد يترتب عليها فائدة، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

الأول: أن قولكم: التصرف في ملك الغير بدون إذنه قبيح، قلنا: إن
القبح لم يعرف إلا بعد ورود الشرع أما قبل ورود الشرع فلم يعرف القبح.

الثاني: أن قبح التصرف في ملك الغير هذا فيما يتضرر به المالك أما ما لا
يتضرر به فإنه ليس قبيحاً. فإنك لو جلست تحت جدار شخص استفدت أنت
من ملكه فإنه لا يعد قبيحاً لأنه لا يتضرر به. وهكذا يكون فيما يتعلق بالله عز
وجل فإنه سبحانه لا يتضرر بتصرف الآخرين في ملكه.

الْوَاقِفُ: الْحَظَرُ وَالْإِبَاحَةُ مِنَ الشَّرْعِ، فَلَا حُكْمَ قَبْلَهُ، وَالْعَقْلُ مُعَرِّفٌ لَا حَاكِمٌ.

وقولكم: إن الاحتياط الترك: نقول بأنه لو قدر أن كريماً من الكرماء وضع بين يديك أشياء كثيرة وقال: خذ ما شئت ثم تركتها، ألا يعد تصرفك هذا تصرفاً غير مقبول؟ حتى صاحب ذلك المال لا يرضى عنك، وهكذا فيما يتعلق بالله عز وجل لما وضع هذه الأشياء. فحينئذ قولكم: أن الاحتياط الترك لا نسلم لكم به. بل الاحتياط الإقدام.

القول الثالث: أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، واختاره الواقفية من الأشاعرة وغيرهم، وهو يناقض قولهم بأن حكم الله قديم، قالوا: لأن الإباحة في الأحكام الشرعية هو خطاب الشارع وقبل ورود الشرع لا يوجد خطاب وبالتالي لا نحكم عليها بإثبات ولا بنفي.

والقولان الأوليان للمعتزلة، والقول الثالث للأشاعرة.

ما الراجع من هذه الأقوال؟

نقول: المسألة فيها قول رابع لم يورده المؤلف، وحينئذ لا يصح أن نرجع في مسألة ونحن لم نحط بجميع الأقوال فيها.

ما هو القول الرابع؟ هو أنه لا يوجد وقت قبل نزول الشرائع منذ خلق الله آدم أمره ونهاه فقال سبحانه: ﴿يَتَقَادُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ١٣٥] هذا أمر، ثم قال: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ هذا نهي. ولا يوجد هناك وقت قبل نزول الشرائع.

فإن قال قائل: أهل الفترات الذين انقطع عنهم الوحي ما حكمهم؟

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ، اسْتِصْحَابُ كُلِّ حَالٍ أَصْلِهِ، فِيمَا جُهِلَ دَلِيلُهُ سَمْعًا.

نقول: هؤلاء لهم حكم أهل الفترة الوارد في الشرائع السابقة لهم.
قال المؤلف: وفائدة الخلاف استصحاب كل حال أصله: يعني إذا كنت تقول بأن حكم الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة فإذا وردك أي شيء فاحكم عليه بالإباحة لأننا نستصحب فيما بعد الشرع حكم ما قبل الشرع. ومن قال بالتحريم فإنه يستصحب التحريم.

وهذا الكلام فيه ما فيه؛ لأن الذين يقولون: حكم الأشياء قبل ورود الشرع التحريم، يقولون بأن الشرع بعد وروده نسخ هذا الحكم المتقدم وأثبت حكماً جديداً وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة.

خاتمة: خطاب الوُضْع:.....

الأحكام الشرعية على نوعين:

النوع الأول: الأحكام التكليفية: وهي خطاب الشارع الذي يأتي بالطلب سواء بالفعل أو الترك جازماً أو غير جازم أو التخيير.

النوع الثاني: الأحكام الوضعية، أو خطاب الوضع، وهو ما وضعه الله معرفاً أو مرتبطاً بحكمه التكليفي، وليس المراد أنه قد وضعها بنو آدم وإنما الذي وضعها هو رب العالمين.

والفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية يظهر في أمور:

الأمر الأول: أن الأحكام التكليفية فيها طلب. إما في فعل أو ترك. أو تخيير، بينما الأحكام الوضعية هذه إما أن تكون سابقة ومعرفة بالحكم التكليفي وإما أن تكون وصفاً للحكم التكليفي.

الأمر الثاني: أن الأحكام التكليفية يشترط فيها علم المكلف وقدرته بخلاف الأحكام الوضعية مثال ذلك: تجب إقامة الصلاة في حق من كان عالماً، أما من لم يكن عالماً ولم يصل إليه حكم الشارع فإنه لا يتعلق به هذا الحكم التكليفي. أما من كان عاجزاً عن إقامة الصلاة فإنه لا يلحقه هذا التكليف لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

بينما الأحكام الوضعية لا يشترط لها ذلك مثال ذلك: رؤية الهلال سبب لدخول رمضان، لو قدرنا أن مكلفاً لم يعلم بدخول الشهر إلا بعد أربعة وعشرين ساعة أو بعد نهاية الشهر فإنه حينئذ لا يقول: أنا كنت جاهلاً، وبالتالي لا يجب علي قضاء ذلك الصيام، لأن القضاء حكم وضعي والأحكام الوضعية لا يشترط فيها علم المكلف ولا قدرته.

* قوله: خطاب الوضع: هنا أضيف الخطاب إلى نوعه لأن الخطاب على

مَا اسْتَفِيدَ بِوَاسِطَةِ نَصْبِ الشَّارِعِ عَلَمًا مُعَرِّفًا لِحُكْمِهِ، لِتَعَذُّرِ مَعْرِفَةِ خِطَابِهِ فِي كُلِّ
حَالٍ،.....

نوعين: خطاب تكليف وخطاب وضع.

* قوله: ما استفيد نصب الشارع: يعني خطاب الشارع الذي يستفاد من
نصب الشارع، يعني الأحكام الوضعية التي جعلها الشارع ونصبها الشارع
ووضعها الشارع مقارنة للحكم التكليفي.

* قوله: علماً: العلم هو القرينة الدالة على الشيء، من الراية التي يقال
لها: علم، كأنها تُعلم الناس.

* قوله: معرفاً: بمعنى أن الأحكام الوضعية تعرفنا بالأحكام التكليفية.

* قوله: لحكمه: يعني أن من الأحكام الوضعية ما جعل معرفاً لحكم
الشارع التكليفي فالأحكام الوضعية ليست مرادة لنفسها، وإنما هي بمثابة
معرفات سابقة أو بمثابة أوصاف لاحقة.

* قوله: لتعذر معرفة خطابه في كل حال: هذا التعليل الذي بسببه جعل
الشارع بعض الأحكام وضعية، وذلك أننا لا يمكن أن يأتينا في كل لحظة
خطاب جديد إذا جاء وقت الظهر في كل يوم نزلت آية قرآنية تقول: صلوا
الظهر الآن. وإذا جاء وقت العصر جاءت آية قرآنية تقول: صلوا العصر الآن.
هذا لم يقع وهذا متعذر.

* قوله: لتعذر معرفة خطابه في كل حال: يعني خطاب الشارع التكليفي
وبالتالي نحتاج لأحكام وضعية يتكرر الحكم التكليفي بتكررها فلم ينزل
خطابات تكليفية يومياً تبين الواجب على المكلف، وإنما أوجد لنا قاعدة عامة

وَلَا يُقَالُ: خِطَابُ الشَّرْعِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ، لَا بِالِاقْتِضَاءِ وَلَا
بِالتَّخْيِيرِ، صَحَّ، عَلَى مَا سَبَقَ التَّنْبِيهُ عَلَيْهِ.

فقال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ١٧٨]. فكلما دلكت الشمس وزالت وجب على المسلمين أن يصلوا صلاة الظهر. فلهذه العلة وهي تعذر معرفة الخطاب التكليفي في كل لحظة أقام الشارع الأحكام الوضعية لتبين لنا أن هذه العبادات لها أوقات مرتبطة بحدوث خلقها الله تعالى.

* قوله: وَإِنْ قِيلَ: هذا تعريف آخر من تعريفات خطاب الوضع.

* قوله: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقضاء ولا بالتخيير: هذا التعريف أيضاً لا يصح، وذلك لأن عندنا العديد من الآيات فيها خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين وليس فيه اقتضاء ولا تخيير، ومع ذلك فهو ليس من خطاب الوضع مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] هذا خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين لقوله: (وما تعملون) وليس فيه اقتضاء ولا تخيير فلا يعدّ حكماً تكليفاً، ومع ذلك ليس حكماً وضعياً.

وَلِلْعَلَمِ الْمُنْصُوبِ أَصْنَافٌ:

أَحَدُهَا: الْعِلَّةُ، وَهِيَ فِي الْأَصْلِ الْعَرَضُ الْمَوْجِبُ لخُرُوجِ الْبَدَنِ الْحَيَوَانِيِّ عَنِ الْإِعْتِدَالِ الطَّبِيعِيِّ، ثُمَّ اسْتُعِيرَتْ عَقْلاً لَهَا أَوْجَبَ الْحُكْمَ الْعَقْلِيَّ لِدَاتِهِ،.....

* قوله: وللعلم المنصوب أصناف: يعنى أن الحكم الوضعي معروفاً بالحكم التكليفي أقسام.

* قوله: العلم: يعنى الدليل والقرينة الدالة على الحكم الشرعي التكليفي.

* قوله: المنصوب: أي المفعول والموضوع بحيث جعل معروفاً بالحكم التكليفي وإن لم يكن حكماً بنفسه، وهذا على أصناف:

الـصنـف الأول: العلة: فالحكم الأول من الأحكام الوضعية هو العلة فعرّفها المؤلف بتعريف لغوي.

* قوله: وهي في الأصل: يعنى العلة في أصل اللغة.

* قوله: العرض: يعنى الذي يأتي ويزول. ولعل هذا خطأ مطبعي، وصوابه: المرض، ولعل هذا أقرب لأن العلة في اللغة: هي المرض ولا زال الناس يستعملون هذا، يقولون: فلان فيه علة باطنية، يعنى أنه مريض بمرض الباطنة، وكان هذا من أصعب الأمراض عندهم سابقاً ما يُعلم ما حاله وما علاجه، فلعل صواب العبارة: وهى. يعنى العلة. في الأصل: المرض.

* قوله: الموجب لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي: فبعد أن كان صحيحاً جاءه المرض فأصبح سقيماً.

* قوله: ثم استعيرت عقلاً لهما أوجب الحكم العقلي لذاته. أي استعيرت

كَالْكَسْرِ لِلْإِنْكَسَارِ، وَالتَّسْوِيدِ لِلْسَّوَادِ، ثُمَّ اسْتُعِيرَتْ شَرْعًا لِمَعَانٍ:

لفظة العلة واستعملت عقلاً فيما يوجب الأحكام العقلية لذاتها، والقول بأن العلل العقلية توجب الأحكام لذاتها قول كثير من المتكلمين؛ والصواب أنها لا توجب الأحكام لذاتها وإنما بقدر الله وخلقه كما سيأتي إن شاء الله.

* قوله: كالكسر للانكسار والتسويد للسواد: انكسار الزجاج لا يمكن أن يكون إلا إذا كان هناك كسر فإنه يوجد الكسر ثم يوجد انكسار.

قالوا: فهنا الكسر يوجب بذاته الانكسار وهذا الإيجاب لذات الكسر لا لأمر خارج، ومثله: التسويد للسواد.

وهذا كله على طريقة طائفة من المتكلمين كالمعتزلة، فالمعتزلة يقولون: الأسباب مؤثرة في نتائجها بذاتها بناء على قولهم في نفي القدر.

والأشاعرة يقولون: الأسباب غير مؤثرة في أحكامها ونتائجها وإنما المؤثر هو رب العالمين، وهذا الكلام كلام خاطيء؛ بل لها تأثير بقضاء الله وقدره، وحينئذ أهل الإيمان يحرصون على التكسب لأنهم يعلمون أن التكسب سبب لحصول الكسب، ولا يعني هذا عدم الاعتماد على الله، ولا يصح للإنسان أن يترك العمل من أجل مثل هذا الاعتقاد.

والصواب أن العلل الشرعية وكذلك العلل العقلية مؤثرة في معلولاتها لكن ليس بنفسها وإنما بجعل الله تعالى. لماذا قلنا: بجعل الله؟ فراراً من معتقد المعتزلة الذين يرون أن العبد يخلق فعل نفسه فنحن عندما نقول: إن الحكم العقلي له تأثير لكنه لا يوجب بنفسه وإنما بجعل الله، نكون حينئذ نقضنا هذه القاعدة التي بين أيدينا.

* قوله: ثم استُعِيرَتْ شَرْعًا لِمَعَانٍ: يعني كلمة: (العلة) استعملت شرعاً

أَحَدُهَا: مَا أَوْجَبَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ لَا مُحَالَةً،.....

في عدد من المعاني والاحتمالات. والمراد بقوله: لمعانٍ: يقول: أن الفقهاء يستعملون في كتبهم كلمة: العلة، وتدور على ألسنتهم كثيراً، فإذا وجدت يا أيها الطالب هذا المصطلح . مصطلح العلة . فليس معناه واحداً بل يختلف وتتعدد معانيه، فقد تستعمل لفظة: (العلة) في عدد من المعاني:

المعنى الأول: ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة. فحينئذ أثبتنا أن العلة مؤثرة في الحكم كما هو معتقد أهل السنة، ومعتقد المعتزلة، خلافاً للأشاعرة الذين يقولون: ليس في الأسباب أي تأثير، وفي نفس الوقت ينبغي أن نقول: هذا على جهة التفضل من الله أو جهة الاختبار والابتلاء أو نحو ذلك.

* قوله: ما أوجب الحكم: كأنه يفهم من هذا أن الإيجاب لذات الحكم، فقوله: ما أوجب الحكم، كأن الإيجاب هذا لذات العلة، ولكن العلة لا تؤثر بنفسها لكن بجعل الله تعالى، وحينئذ نقول في هذا المعنى بأن العلة هي ما أثر في الحكم من غير إيجاب على الله، والناس في قضية القضاء والقدر على مذاهب:

المذهب الأول: نفاة القدر، وهم المعتزلة ينفون القدر ويغفلون في فعل ابن آدم، ويقولون: هو الذي يفعل ويخلق فعل نفسه، ولو شاء العبد شيئاً وأراد الله شيئاً لوقع مراد العبد، هذا قول المعتزلة.

المذهب الثاني: نفاة الأسباب، الذين يقولون بأن الأسباب غير مؤثرة والأحكام غير مؤثرة مطلقاً، فإذا كانت غير مؤثرة فإنه يكون ذلك سبباً لنفرة الناس من الأسباب. وهذا مذهب الأشاعرة.

المذهب الثالث: مذهب أهل السنة: يشبّون تأثير العلل والأسباب لكن لا يقولون: ثبت تأثيرها بذاتها وإنما هو بجعل الله سبحانه.

* قوله: ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة: يعنى أن لفظة العلة تستعمل

وَهُوَ الْمَجْمُوعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ مُقْتَضَى الْحُكْمِ وَشَرْطِهِ وَمَحَلِّهِ وَأَهْلِيهِ، تَشْبِيهًا بِأَجْزَاءِ الْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ.

الثَّانِي: مُقْتَضَى الْحُكْمِ، وَإِنْ تَخَلَّفَ لِفَوَاتِ شَرْطٍ، أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ.

فيما يوجب الحكم لا محالة، فقله هنا: يوجب، هذا على مذهب المعتزلة لأن المعتزلة عندهم أن الأسباب مؤثرة بذاتها.

إذن لفظة: العلة، تطلق ويراد بها معان:

الأول: تطلق العلة ويراد بها أربعة أمور:

الأمر الأول: مقتضي الحكم، ما الفرق بين مقتضي ومقتضى؟
المقتضي السبب الذي يكون مؤثراً. والمقتضى: الأثر والنتيجة.
الأمر الثاني: شرط الحكم.

الأمر الثالث: محل الحكم.

الأمر الرابع: أهلية المحل للحكم، تشبيهاً للعلة الشرعية بأجزاء العلة العقلية. وأنا أضرب لذلك مثلاً: لو قال قائل من الفقهاء: سارقٌ وجدت علة السرقة عنده فيقطع. فعندنا أشياء: العلة: السرقة. والشرط: أن يكون من حرز، وأن يكون نصاباً. والمحل: وهو محل الحكم، قطع اليد. والأهلية: يعني أهلية السارق بأن لا يكون صغيراً أو مجنوناً إلى غير ذلك.

إذن عرفنا معنى كلمة: مقتضي الحكم، وشرطه، ومحلّه، وأهله.

فهم يقولون العلة: هي الهيئة التركيبية من هذه الأشياء.

المعنى الثاني: أن يطلق لفظ العلة ولا يراد به إلا مقتضي الحكم فقط،

فمقتضي الحكم في مسألة القطع هو السرقة، يعني هي التي تقتضي القطع، فعندهم إذا قالوا: علة الحكم كذا، فالمراد بها السبب.

الثالث: الْحِكْمَةُ، كَمَشَقَّةِ السَّفَرِ لِلْقَصْرِ وَالْفِطْرِ،.....

إذن عرفنا الفرق بين المقتضى وهو الأثر والنتيجة، والمقتضى وهو المسبب والمنتج.

يقول هؤلاء: نجد بعض الفقهاء يقولون السرقة علة للقطع وليس في هذه الكلمة إشارة إلى الشروط ولا إلى الأركان ولا إلى المحل ولا إلى غير ذلك، هذا دل على أن لفظة العلة قد تطلق ويراد بها مقتضى الحكم فقط.

المعنى الثالث من معاني العلة: الحكمة. فبعض الفقهاء يقولون: علة المسألة كذا وهم يريدون الحكمة، فمثلاً قول النبي ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»^(١) فقله ﷺ: من أجل، أداة تعليل، فحيث يكون الحكم هو وجوب الاستئذان أو تحريم الدخول، والبصر هنا هو المقتضى للحكم وهو وجوب الاستئذان. ما هي الحكمة؟ حفظ الأعراض.

فإن قال قائل: العلة في وجوب الاستئذان أو تحريم الدخول هي حفظ الأعراض. كلمة العلة في كذا، لا يراد بها المعنى الاصطلاحي، وإنما يراد بها أحد معاني كلمة: (العلة) عند الفقهاء وهو الحكمة.

وكان المؤلف يقول: انتبه إذا وجدت كلمة: (العلة) عند الفقهاء فإنهم يريدون بها إطلاقات متعددة فلا تحملها على أحد هذه الإطلاقات إلا بدليل.

* قوله: كمشقة السفر للقصر والفطر: المسافر يجوز له القصر، هل العلة هي المشقة؟

لا، إنما المشقة حكمة، والسفر هو العلة، فعند قول الفقهاء: علة الفطر في السفر المشقة، فإنهم يقصدون بكلمة العلة هنا: الحكمة.

(١) أخرجه البخاري (٥٩٢٤) ومسلم (٢١٥٦).

وَالَّذِينَ لَمْ يَنْعِ الزَّكَاةَ، وَالْأَمْوَالُ لَمْ يَنْعِ الْقِصَاصِ.

* قوله: والذين لم ينع الزكاة: وذلك لأن الموانع على نوعين:

النوع الأول: موانع تمنع الحكم مع بقاء السبب.

النوع الثاني: موانع ترفع الحكم وترفع سبب ذلك الحكم.

فعند قول الفقهاء: الدين علة لمنع وجوب الزكاة، أي أن الحكمة من عدم إيجاب الزكاة هي وجود الدين؛ على أن الراجح لدي من أقوال أهل العلم أن الدين لا يمنع من وجوب الزكاة.

فإذا أطلق لفظ: (العلة) عند الفقهاء فإنه قد يراد بها العلة الكاملة التي تشمل المقتضي. الذي هو الموجب. والشروط، والأهلية الكاملة، والمحل.

وقد يطلق لفظ العلة ويراد به مقتضي الحكم وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة شرعية.

قد يسأل سائل: ما هو الأرجح؟

نقول: المسألة اصطلاحية، لكن لا بد أن تعرف اصطلاحات القوم حتى إذا قرأتها عرفت معانيها.

الثَّانِي: السَّبَبُ، وَهُوَ لُغَةً مَا تُوصَّلُ بِهِ إِلَى الْغَرَضِ، وَاشْتَهَرَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْحَبْلِ أَوْ بِالْعَكْسِ، وَاسْتُعِيرَ شَرْعاً لِمَعَانٍ:

الحكم الثاني من الأحكام الوضعية: السبب.

* قوله: وهو لغة: ما توصل به إلى الغرض: مثال ذلك عندي كتب في مكان عال أريد هذه الكتب فأحتاج إلى سلم لأصعد عليه وأحضر هذه الكتب فهنا يقال عن السلم: سبب؛ لكن السبب لا يقتصر إطلاقه على هذا المعنى، ثم إن الأسباب لها نوع تأثير، عندما يأتي الرجل ويبدل السبب فيتغير شيء من حاله مثلاً لو كان شخص فقيراً فيبدل الأسباب فيصبح غنياً. هل يقال لهذا السبب الذي هو التكسب أنه ليس له أي تأثير إنما هو بفعل الله المجرد.

الأشاعرة يقولون: ليس لفعل العبد تأثير، ولذلك تجد بعض الناس يأتيه رزق بدون عمل ولا سبب، والآخر يعمل ويجتهد ولا يأتيه رزق وبالتالي هذه الأسباب غير مؤثرة، هذا قول الأشاعرة.

فقول المؤلف هنا: ما توصل به إلى الغرض: أي هو مجرد وسيلة غير مؤثرة، وهذه طريقة الأشاعرة. بينما عند أهل السنة والجماعة يقولون: الأسباب لها تأثير.

* قوله: واشتهر استعماله في الحبل: فالسبب في لغة العرب هو الحبل قال الله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٧٥] يعني بحبل.

* قوله: واستعير شرعاً لمعان: كأنه يقول لك إذا قرأت كتب الفقهاء فانتبه فإنهم يستعملون بعض الكلمات في أمور متعددة وبأحوال مختلفة فقد تفهم منها غير المراد بها فلو أردت أن تقرأ كتب الفقهاء فلا بد أن تعرف اصطلاحاتهم.

أَحَدُهَا: مَا يُقَابِلُ الْمُبَاشَرَةَ، كَحَفْرِ الْبُثْرِ مَعَ التَّرْدِيَةِ، فَالْأَوَّلُ: سَبَبٌ،
وَالثَّانِي: عِلَّةٌ.

هنا عندنا في هذه المسألة: لفظ السبب أطلق على معان متعددة ولذلك لا
مشاحة في الاصطلاح لكل قوم أن يصطلحوا على ما شاءوا، لكن جمهور
الأصوليين على تخصيص معنى السبب بأحد هذه المعاني، كما أنهم هناك في
العلة يقولون: العلة هي مقتضي الحكم، لا نلتفت إلى الشرط ولا إلى المانع.

كذلك هنا السبب استعمل في معان، أيها أرجح؟

لا نقول: هنا أرجح لأن المسألة اصطلاحية ولكل قوم أن يصطلحوا ما
شاءوا، لكن الذي ينبغي أن يسار عليه هو طريقة الأكثرية ورأي الجمهور.

* قوله: أحدها: ما يقابل المباشرة: يعنى أن أحد المعاني التي يطلق لفظ
السبب في مقابلة المباشرة، ويراد بالمتسبب ما يقابل المباشرة، فالمباشر هو الذي
كان قريباً جداً من الفعل، ويقابله المتسبب، مثال ذلك: رجل أصلح سيارته
عند صاحب بنشر (مصلح إطارات السيارات) وصاحب البنشر لم يصلحها
جيداً، وعند القيادة حدث حادث وصدمت إنساناً بسبب الإطار الذي لم
يصلحه صاحب البنشر جيداً فحينئذٍ عندنا مباشر وهو سائق السيارة، وعندنا
متسبب وهو صاحب الورشة، فالمتسبب يقال له: السبب.

* قوله: كحفر البثر مع التردية: حافر البثر هذا لما حفر البثر في الطريق
فهو متسبب لوقوع الناس في هذا البثر، قام أحد رجال الحي فقال: بما أنه قد
حفر البثر سيضمن على كل حال لكل واحد دية، وبدأ هذا الرجل الذي هو
من الحي في أخذ الناس إلى البثر لكي يوقعهم فيه، حتى يتحمل حافر البثر هذه

الثاني: عِلَّةُ الْعِلَّةِ، كَالرَّمِي، هُوَ سَبَبٌ لِلْقَتْلِ، وَهُوَ عِلَّةُ الْإِصَابَةِ الَّتِي هِيَ عِلَّةُ الزُّهُوقِ.

الديات، نقول: عندنا الآن سبب وهو الحافر، وعندنا مباشر وهو الملقى الناس في البئر. قال: كحفر البئر فهذا سبب مع التردية هذا مباشرة، فهل الحكم على المباشر أم على المتسبب؟

الأصل في هذا أن الأحكام تكون على المباشرين، وإذا اجتمع مباشر ومتسبب فالحكم على المباشر إلا إذا كان المباشر معذوراً في مباشرته.

مثال ذلك: من قام بدعوتكم للعشاء في بيته واستجبت له، فبحث عن عشاء في البيت فلم يجد حتى النقود لم يجد شيئاً ففكر، فأخذ الأحذية التي عند الباب التي هي ملك لكم وقام ببيعها واشترى بها طعاماً لكم ثم أكلتم، بعد العشاء ذهبتم فلم تجدوا نعالكم، فما الحكم؟

نقول: إذا اجتمع مباشر ومتسبب فالحكم على المباشر والذين أكلوا هم المباشرون، لكن نقول: إن المباشر هنا معذور في المباشرة، لأن الشارع أباح للضيوف أكل ما قدم لهم من الطعام وبالتالي فإن الحكم يكون على المتسبب فيجب على صاحب المنزل الضمان.

* قوله: الثاني: علة العلة: قد يطلق لفظ السبب ويراد به علة العلة.

مثال ذلك: أننا نقول: الرمي سبب للقتل، بمعنى أن الرمي علة للإصابة والإصابة ينتج عنها قتل. فبدل أن نقول: الرمي علة للإصابة والإصابة علة للقتل، نقول: الرمي سبب للقتل، ونختصر الكلام.

الثالث: العلة بدون شرطها، كالنصاب بدون الحول.
الرابع: العلة الشرعية كاملة، وسميت سبباً، لأنَّ عليَّتها ليست لذاتها، بل ينصب الشارع لها، فأشبهت السبب، وهو ما يحصل الحكم عنده لا به.

* قوله: الثالث: العلة بدون شرطها: الثالث من الإطلاقات للفظ السبب أن يطلق السبب ويراد به المقتضي فقط بدون النظر للشروط وبدون النظر للموانع. مثال ذلك قولنا: النصاب سبب لوجوب الزكاة، نقول: نعم علة، لكننا لا نلتفت إلى كونه قد مر عليه الحول أو لم يمر، وهل له مال مستقل أو ليس الأمر كذلك.

* قوله: الرابع: العلة الشرعية كاملة: أي الرابع من إطلاقات لفظ السبب أن يطلق لفظ السبب ويراد به العلة الكاملة التي تشمل المقتضى، فالسرقة علة للقطع، وتشمل الشروط وانتفاء الموانع، وحينئذ يكون المراد بالسبب هو المعنى الرابع أو الثالث من معاني العلة.

لماذا قال المؤلف: العلة الشرعية؟

للتحرز من العلة العقلية فإنها ليست هي المراد بهذا السبب في الاصطلاح الشرعي.

اعترض معترض وقال: لماذا سميت العلة الكاملة الشرعية سبباً؟
فنقول: لأن هذه العلة ليست عليَّتها ناشئة من ذاتها وإنما هي ناشئة من جعل الشارع لهذا الوصف علة.

* قوله: وهو ما يحصل الحكم عنده لا به: وهو يعنى أن السبب هو ما يحصل الحكم عنده، لكن السبب نفسه ليس له أي تأثير بناء على قول الأشاعرة في نفي تأثير الأسباب. وسبق بيان خطأ ذلك.

ما هو أرجح هذه الإطلاقات؟

نقول: المسألة اصطلاحية لا ترجيح فيها، فننظر أيها الذي يستعمله العلماء كثيراً هنا.

هناك معنى آخر غير هذه المعاني، وهو قريب من المقتضي للحكم لكن بينهما فرق.

ما الفرق بين السبب والعلة؟ ومتى يوصف الشيء بكونه سبباً؟ ومتى يوصف بكونه علة؟

الفرق الأول بين السبب والعلة: أن العلة في الأحكام الشرعية بينها وبين الحكم تناسب. مثال ذلك السرقة علة للقطع. هنا فيه تناسب بينهما فيه معنى معقول، إذ لو ترك الناس والسرقة لسرقت الأموال ولم يأمن الناس في دورهم فالعلل لها معنى مناسب مع الحكم وهذا المعنى ندركه ونعقله بخلاف الأسباب فإن لها معنى لكننا لا نعرفه، مثال ذلك: صلاة الظهر سبب وجوبها هو دلوك الشمس فزوال الشمس سبب وجوب صلاة الظهر، ما هي المناسبة بين صلاة الظهر وبين دلوك الشمس؟ لا نعرف ذلك.

الفرق الثاني بين الأسباب والعلل: أن الأسباب وحيدة، فالسبب لا يأتي إلا وحده، لكن الحكم قد يكون له علل متفاوتة فالحكم الشرعي الواحد ليس له إلا سبب واحد، لكن الحكم الشرعي قد يكون له علل متعددة. مثال ذلك: صلاة الظهر سببها زوال الشمس ولا يوجد أسباب أخرى لصلاة الظهر غير زوال الشمس.

وانتقاض الوضوء ما العلة فيه؟

هناك علل متعددة لانتقاض الوضوء، منها الخارج من السبيلين، والنوم، وأكل لحم الجذور، ومس الفرج، ومس المرأة بشهوة. فالحكم واحد هو انتقاض الوضوء له علل كثيرة، لكن في الأسباب سبب واحد.

الفرق الثالث بين الأسباب والعلل: إذا وجد السبب وجد الحكم لكن عند وجود العلة قد يتخلف الحكم لوجود مانع أو لانتفاء شرط. نمثل بمثال: تجب زكاة الفطر بغروب شمس ليلة العيد فغروب شمس ليلة العيد سبب لوجوب صدقة الفطر.

سؤال للاختبار: المحرّم لا بد منه في حج المرأة، هل هو علة أو سبب؟ إذا قلنا: سبب، فهذا خطأ. وإذا قلنا: علة، يكون خطأ أيضاً. وهذه تلاحظونها فقد يكون الصواب في قول ثالث غير القولين وبالتالي يقع منك الزلل. فالصواب أن المحرم شرط، وليس علة ولا سبباً في الحج.

مثال آخر: اليمين للكفارة علة أم سبب؟

إيجاب إطعام عشرة مساكين بناء على الحنث في اليمين غير معروف المعنى فلا يكون علة بل تكون سبباً لإيجاب الكفارة بناء على هذا الوجه. لماذا تطعم عشرة مساكين؟ ولماذا لا تطعم خمسة عشر؟ فمعاني ذلك غير معقولة؛ لكن هناك معنى معقول وهو أن الكفارة تشرع عن وقوع الزلل فهذا وقع منه زلل في يمينه فشرعت كفارة فهذا معنى مناسب معقول. فيكون علة.

مثال آخر: جاءنا واحد وقد تشاجر هو وزوجته وقال: أنا قلت لزوجتي: إن دخلت الدار فأنت طالق. فهذا سبب وليس علة.

الثَّالِثُ: الشَّرْطُ، وَهُوَ لُغَةً: الْعَلَامَةُ، وَمَنْعُهُ: ﴿جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨].
وَشَرْعًا: مَا لَزِمَ مِنْ انْتِفَائِهِ انْتِفَاءً أَمْرٍ عَلَى غَيْرِ جِهَةِ السَّبَبِيَّةِ، كَالْإِحْصَانِ
وَالْحَوْلِ، يَنْتَفِي الرِّجْمُ وَالزَّكَاةُ لِانْتِفَائِهِمَا.

* قوله: الثالث: أي الحكم الثالث من الأحكام الوضعية.

* قوله: الشرط: وهو في اللغة: العلامة وقد يراد بالشرط الجعل، يقال:
شرط له شرطاً أي جعل له جائزة وجعلاً.

* قوله: ومنه: ﴿جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾: أي ومن استعمال الشرط في العلامة
قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] لكن هذا فيه ما فيه لأن هنا أشرط
جمع شَرَطَ بفتح الراء، وليست جمعاً لشرط بإسكان الراء.

* قوله: وشرعاً: يعنى تعريف الشرط الاصطلاحي الشرعي.

* قوله: ما يلزم من انتفائه انتفاء أمر: أي إذا انتفى الشرط ينتفي
المشروط. مثال ذلك: الطهارة شرط للصلاة انتفت الطهارة انتفت صحة
الصلاة.

* قوله: على غير جهة السببية: لأن الأسباب. تقدم معنا أنه. يثبت الحكم
بشوتها وينتفي بانتفائها، لكن الشرط لا يلزم من وجوده وجود الحكم، فمن
توضاً لا يلزمه أن يصلي، بخلاف السبب فإنه إذا وجد السبب لزم أن يوجد
الحكم؛ ولكن هذا التعريف من تعريف الشيء بنتيجته وأثره، وينبغي له أن
يعرف الشيء بحقيقته وذاته؛ ولذلك كان ينبغي أن يقول: خطاب الشارع
بجعل أمر يلزم من انتفائه انتفاء المشروط.

* قوله: كالإحصان والحول: فالزاني المحصن يرجم وغير المحصن يجلد
مائة ويغرب عاماً. والحول شرط للزكاة، زكى في رمضان وأعطى زكاته للإمام
وعندما جاء شهر ذي الحجة جاءه ولي أمر المسلمين وقال: زك. قال: أنا زكيت

وَهُوَ عَقْلِيٌّ، كَالْحَيَاةِ لِلْعِلْمِ، وَلُغَوِيٌّ، كَدُخُولِ الدَّارِ لَوْقُوعِ الطَّلَاقِ الْمُعْلَقِ عَلَيْهِ،
وَشَّرْعِيٌّ، كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ،

في شهر رمضان قال: زك الآن. نقول: من شرط الزكاة مرور الحول وحيث لم يمر الحول ولم تجب الزكاة لأنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط.

* قوله: وهو: يعني أن الشرط ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الشرط العقلي.

* قوله: عقلي كالحياة للعلم: فلا يمكن أن يوجد عالم ليس بحَيٍّ.

مثال آخر: الحياة للحركة. فلا يتحرك إلا إذا كان حياً.

النوع الثاني: الشرط اللغوي.

* قوله: ولغوي، كدخول الدار لوقوع الطلاق: أي منسوباً إلى اللغة كما

لو قال الزوج لزوجته: أنت طالق إن دخلت الدار، وأداة الشرط هنا: إن.

* قوله: لوقوع الطلاق المعلق عليه: فدخول الدار هذا شرط لوقوع

الطلاق، إن دخلت وقع الطلاق. وإن لم تدخل لا يلزم منه وقوع الطلاق.

لكن هذه الشروط اللغوية في حقيقة الأمر ليست شروطاً على حسب

الاصطلاح الشرعي وإنما هي من باب الأسباب، ولذلك لو لم تدخل الدار

يمكن أن يقع الطلاق ويمكن ألا يقع، فقد يقع الطلاق بأمر آخر، لكن الشرط

عندنا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، وهنا انتفاء الشرط وهو دخول الدار لا

يلزم من انتفائه الطلاق، فلم ينتف الحكم لأنه قد ثبت الحكم بسبب آخر.

النوع الثالث: الشرط الشرعي.

* قوله: وشرعي، كالطهارة للصلاة: هذا نوع آخر من أنواع الشروط

وهي الأمور التي جعلها الشارع شروطاً، كالطهارة للصلاة. قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ الآية. (المائدة: ٦).

وَعَكْسُهُ الْمَانِعُ، وَهُوَ مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ، وَنَصَبُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ، مُفِيدَةٌ مُقْتَضِيَاتِهَا، حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، إِذْ لَلَّهِ تَعَالَى فِي الزَّانِي حُكْمَانِ: وَجُوبُ الْحَدِّ وَسَبَبُهُ الزَّنى لَهُ.

* قوله: وعكسه المانع: هذا هو الحكم الرابع من الأحكام الوضعية. مثال ذلك: الإحرام مانع من صحة النكاح، الإحرام مانع من الوطء. الإحرام مانع من الصيد، الرضاع مانع من النكاح، كل هذه موانع شرعية.

* قوله: وعكسه المانع: يعنى الشرط عكس المانع، فالشرط إذا انتفى انتفى الحكم، أما المانع فإنه إذا انتفى لا يلزم منه انتفاء الحكم أو ثبوته. مثلاً رجل ليس محرماً قد يثبت الحكم وهو الزواج وقد لا يثبت الحكم في زواجه، وإذا وجد المانع لزم منه انتفاء الحكم: وجد الإحرام لزم انتفاء صحة النكاح.

* قوله: وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم: يعنى المانع يلزم من وجوده انتفاء الحكم، مثل الإحرام، فإذا وجد الإحرام انتفى الحكم وهو صحة النكاح للمحرم.

* قوله: ونصب هذه الأشياء مفيدة مقتضياتها حكم شرعي: هذه الأحكام السابقة هل هي أحكام شرعية أو أحكام عقلية؟ هذه مسألة جديدة عنوانها: هل الأحكام الأربعة السابقة أحكام شرعية أم أحكام عقلية؟

قرر المؤلف أن هذه أحكام شرعية فقال: ونصب، يعنى جعل ووضع هذه الأشياء أحكاماً وضعية مفيدة لمقتضياتها، يعنى ما يدل عليه هذا النصب وهذا الجعل يعتبر حكماً شرعياً.

* قوله: إذ لله تعالى في الزاني حكمان: وجوب الحد وسببه الزنى له: يعنى لا نقول: هذا حكم عقلي ولا حكم عرفي؛ لأن الذي جعل هذه شروطاً

وموانع وعللاً وأسباباً هو الشارع، هو رب العالمين، وحيثُ نقول بأنها أحكام شرعية وليست أحكاماً عقلية، ومن ثم يكون في الزاني حكمان: الأول: وجوب الحد، وهذا حكم تكليفي. والحكم الثاني: سبب الحد، وهو الزنا هذا حكم وضعي.

ثُمَّ هُنَا أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: الصَّحَّةُ فِي الْعِبَادَاتِ وَقُوعُ الْفَعْلِ كَافِيًا فِي سُقُوطِ الْقَضَاءِ.
وَقِيلَ: مُوَافَقَةُ الْأَمْرِ، وَلَا يَرُدُّ الْحُجُّ الْفَاسِدُ لِعَدَمِ مُوَافَقَتِهِ.

تقدم معنا أربعة أحكام وضعية هي: العلة، السبب، الشرط، المانع.
والحكم الخامس: الصحة:

والمراد بالصحة: هي كون الفعل منتجاً للثمرة المقصودة منه. فمتى كان الفعل مثمراً للنتيجة المقصودة منه فإنه يعد صحيحاً وإذا لم يثمرها فإنه لا يعد صحيحاً. مثال ذلك: البيع، ثمرته انتقال الملك بين البائع والمشتري فحينئذ إذا قدر أن هناك بيع ولم يحصل هذا الانتقال للملك فحينئذ لم تحصل الفائدة المرجوة منه ومن ثم لا يكون صحيحاً، وهذا في المعاملات واضح؛ لكن في العبادات نحن نقول الصحة هي كون الفعل ينتج عنه الثمرة المقصودة منه، الثمرة المقصودة من العبادة هي إسقاط القضاء أو حصول الأجر؟.

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن ثمرة العبادات هي إسقاط القضاء

* قوله: الصحة في العبادات وقو الفعل كافياً في سقوط القضاء:

فالفعل الذي يسقط القضاء يعد صحيحاً وهذا القول ولا نلتفت إلى الأجر

القول الثاني: * قوله: الصحة هي موافقة الأمر وحصول الأجر.

* قوله: ولا يرد الحج الفاسد لعدم موافقته: اعترض باعتراض على القول

الثاني مفاد الاعتراض أنه لو قدر أن إنساناً حج مع زوجته، وفي ليلة عرفة جامعها وهو محرم فإن حجه الآن فاسد، ويلزمه المضي فيه، ويجب أن يواصل أدائه لبقية المناسك من رمي الجمار والمبيت والطواف وغير ذلك، هل يعدّ

فَصَلَاةُ الْمُحْدَثِ يَظُنُّ الطَّهَّارَةَ، صَحِيحَةٌ عَلَى الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ،.....

حجه موافقاً للأمر ويحصل به الأجر؟ نعم. هل هو صحيح أو فاسد؟ فاسد، فسمي فاسداً مع كونه موافقاً للأمر ويحصل به الأجر فهذا اعتراض من أصحاب القول الأول على القول الثاني. لأننا لو قلنا بأن الصحيح ما يسقط القضاء فبالتالي هذا الحج لم يسقط القضاء، ومع ذلك فإنه يعد غير صحيح.

* قوله: فصلاة المحدث يظن الطهارة، صحيحة على الثاني دون الأول:

من الثمرات المترتبة على الخلاف في هذه المسألة.

صلاة المحدث، فإنه لو كان هناك محدث صلى على غير طهارة فلما فرغ من الصلاة تبين أنه على غير طهارة. هل هذه الصلاة صحيحة؟

إن قلنا: الفائدة من العبادة هي الأجر فحيثُ هو قد حصل مقصود العبادة وبالتالي صلاته صحيحة لأنه أخذ الأجر.

وإن قلنا: المقصود من الصلاة هو سقوط القضاء فإن صلاته لم تسقط القضاء. وبالتالي لا يعتبرون صلاته صحيحة.

إذن عندنا قولان في بيان حقيقة الصحة في العبادات، لأننا قررنا أن الصحيح هو ما أثمر النتيجة المقصودة منه؛ لكن ما هي الثمرة المقصودة من العبادات؟

قال طائفة: سقوط القضاء. فهذه الصلاة التي صلاها وهو محدث ثم تبين بعد السلام منها أنه على غير طهارة لا تسقط القضاء، وبالتالي فهي على القول الأول صلاة باطلة ليست بصحيحة، لأنها لم تثمر النتيجة المقصودة من العبادات وهي سقوط القضاء.

وقال آخرون: الفائدة المقصودة من العبادات هي: موافقة الأمر وحصول

الأجر وهذه الصلاة التي صلاها وهو على غير طهارة يؤجر عليها، وبالتالي

وَالْقَضَاءُ وَاجِبٌ عَلَى الْقَوْلَيْنِ، وَالْبُطْلَانُ يُقَابِلُهَا عَلَى الرَّأْيَيْنِ، وَفِي الْمَعَامَلَاتِ، تُرْتَبُ أَحْكَامُهَا الْمَقْصُودَةُ بِهَا عَلَيْهَا، وَالْبُطْلَانُ وَالْفَسَادُ مُتَرَادِفَانِ يُقَابِلَانِهَا، وَعِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ لَا تَرَادُفَ، وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمَا بِمَا سَبَقَ.

على القول الثاني يعتبرونها صحيحة، مع الاتفاق بينهما على أنها لا تسقط القضاء وأنه يجب على الإنسان أن يقضيها وأنه يؤجر عليها.

* قوله: والقضاء واجب على القولين: يعني على القولين السابقين في تعريف الصحة، أنه يجب على من صلى محدثاً قضاء الصلاة التي صلاها وهو محدث.

* قوله: والبطلان يقابل الصحة على الرأيين: يعني أن الحكم السادس من الأحكام الوضعية، هو البطلان وهو عند الجمهور يقابل الصحة أي أنه يؤدي بالفعل إلى أن لا يثمر النتيجة المقصودة منه.

* قوله: وفي المعاملات: يعني أن معنى البطلان في المعاملات هو ما سيأتي.

* قوله: هو ترتب أحكامها: يعني الثمرات المقصودة منها، فالتكاح المقصود منه حل الوطء وثبوت النسب ووجوب النفقة. كل هذه أحكام مترتبة على الزواج، فإذا حصل عقد زواج نظرنا إن كانت هذه الآثار تترتب عليه فإن هذا الزواج صحيح، وإذا كانت هذه الآثار لا تترتب عليه فإنه لا يعد صحيحاً.

* قوله: والبطلان والفساد مترادفين يقابلانها: هل الباطل هو الفاسد؟ تقدم معنا في أقسام النهي في اجتماع الأمر والنهي في التحريم وقلنا أنه عند الجمهور: كل باطل هو فاسد، وكل فاسد هو باطل.

والحنفية يقولون: الباطل ما نهي عنه بأصله، والفاسد ما كان أصله

مشروعاً لكنه نهى عنه باعتبار وصفه.

مثال ذلك قالوا: مثلاً: بيع المضامين والملاقيح هذا باطل لأنه منهي عنه بوصفه وأصله، لكن صيام يوم العيد، قالوا: هذا فاسد، لأن الصوم مشروع وإنما نهى عنه حال الاتصاف بوصف كونه في يوم العيد. ماذا يرتب الحنفية على هذا؟

قالوا: ما كان فاسداً فإنه يمكن تصحيحه بخلاف ما كان باطلاً. تقدمت هذه المسألة معنا هناك في باب اجتماع الأمر والنهي في حكم الحرام.

الثاني: الأداء: فعل المأمور به في وقته المقدّر له شرعاً.

انتقل المؤلف إلى تقسيم ثالث للأحكام الوضعية، تقدم معنا التقسيم الأول للأحكام الوضعية من جهة كونها معرفة بالحكم الشرعي وهذا يشمل أربعة أحكام هي: العلة، والسبب، والشرط، والمانع، وهذه تسبق الحكم.

ثم بعد ذلك ذكر ثلاثة تقسيمات تكون وصفاً للحكم:

التقسيم الأول: من جهة الصحة والفساد.

التقسيم الثاني: من جهة الأداء والإعادة والقضاء.

فالأحكام الوضعية تنقسم من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأداء: فعل المأمور به في وقته.

* قوله: الأداء فعل المأمور به: ليشمل الواجب والمندوب.

* قوله: في وقته المقدّر له شرعاً: الأداء هو الفعل كما ذكر المؤلف، ففعل

الإنسان الصلاة في وقتها يعتبر أداءً، ولاحظ قوله: في وقته، فإذا فعلت بعد الوقت لا يسمى هذا الفعل أداءً، وإنما يسمى قضاءً.

* قوله: المقدّر له شرعاً: لإخراج الواجبات التي ليس لها تقدير، لأنها لا

توصف بأداء، مثال ذلك: تزويج المرأة، وإغاثة الملهوف، إلى غير ذلك.

ولإخراج ما كان تقدير وقته بسبب الشرط، مثل النذر، ويخرج أيضاً ما كان

تقدير الوقت ليس لخطاب الشرع وإنما لوجود سببه. مثل: إنقاذ الغريق يجب

في الفور وله وقت، لكن هذا التوقيت ليس من قبل الشارع. مثاله: أيضاً

الزكاة: الزكاة تجب في السنة مرة لكن في أي يوم ليس هناك خطاب للشارع

لتحديد يوم معين للزكاة، وحيث يكون حول كل إنسان بحسبه، ومن ثم لا

يقال بأن تقدير الوقت من قبل الشارع، ومن ثم لا يوصف هذا بالأداء.

وَالْإِعَادَةُ: فِعْلُهُ فِيهِ ثَانِيًا، لِحَلِّهِ فِي الْأَوَّلِ.
وَالْقَضَاءُ: فِعْلُهُ خَارِجَ الْوَقْتِ، لِفَوَاتِهِ فِيهِ، لِعُذْرٍ أَوْ غَيْرِهِ.

ونحن نقول: أداء الزكاة هذا ليس على حسب الاصطلاح الأصولي وإنما هو بحسب الاستعمال اللغوي.

الحكم الثاني: الإعادة.

* قوله: الإعادة: هي فعل المأمور به ثانيًا.

* قوله: فعله فيه: أي في الوقت، لكن عند علماء الأصول لا يحدرون الإعادة في فعله في الوقت، مثال ذلك: رجل استيقظ بعد العصر وهو لم يصل الظهر، نقول له: صل الظهر، فلما صلى تبين له أن الصلاة التي صلاها فيها خلل، فنقول: له أعد، فالصلاة الثانية خارج الوقت تسمى إعادة لأنه فعلها مرة أخرى. فكلمة: فيه، لا داعي لها لأنه قد يكون هناك إعادة خارج الوقت.

* قوله: لِحَلِّهِ فِي الْأَوَّلِ: مثل ما لو صلى وتبين له أنه على غير وضوء فإنه حينئذ يعيد الصلاة.

وقد تكون الإعادة ليست من أجل الخلل وإنما من باب تكميل العمل مثال ذلك: رجل صلى وحده ثم وجد جماعة يصلون، فهذا يشرع له الإعادة معهم.

النوع الثالث: القضاء: وهو فعل المأمور به خارج الوقت، مثاله: رجل نام عن صلاة الظهر ولم يستيقظ إلا بعد صلاة العصر فصلاها. يقال: هذه الصلاة قضاء.

* قوله: فعله خارج الوقت: يعني أن القضاء هو فعل المأمور به خارج الوقت المحدد له شرعاً.

* قوله: لفوات ذلك الفعل في الوقت: يعني لم يتمكن من فعله في

وَقِيلَ: لَا يُسَمَّى قَضَاءَ مَا فَاتَ لِعُذْرٍ، كَالْحَائِضِ وَالْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ
يَسْتَدْرِكُونَ الصَّوْمَ، لِعَدَمِ وَجُوبِهِ عَلَيْهِمْ حَالَ الْعُذْرِ،

الوقت سواء كان عدم التمكن لعذر أو لغير عذر. ومثال الذي لغير عذر:
الكسلان أو المتهاون في الصلاة. ومثال الذي ترك الفعل في القوت لعذر:
النائم، والمريض.

* قوله: لعذر: لأن فعل العمل بعد الوقت الذي فات لغير عذر يسمى
قضاء بالاتفاق. أما الذي فات من أجل عذر، فإذا فعل بعد الوقت فهل يقال
بأنه فعل في الوقت؟ مثال هذا: من نام عن صلاة الظهر ولم يستيقظ إلا بعد
العصر فصلاها. الجمهور قالوا: هذه الصلاة قضاء لأنها فعلت بعد الوقت.

* قوله: وقيل: لا يسمى قضاء ما فات لعذر: هذا هو القول الثاني، ومثل
بمسألة الحائض إذا تركت الصوم فصامته بعد رمضان فصومها بعد رمضان،
هل يعد قضاء؟

على القول الأول يعد، لأنها فعلت الصوم خارج وقت رمضان.
وعلى القول الثاني أن هذا الفعل لعذر وبالتالي لا يعد قضاء.

* قوله: يستدركون الصوم: أي أن الحائض والمريض والمسافر
يستدركون الصوم، أي يصومون بعد رمضان فإنه لا يسمى عندهم قضاء وإنما
يكون أداءً.

واستدلوا على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: * قوله: لعدم وجوبه عليهم حال العذر: أي أنهم حال
العذر لم يجب عليهم هذا الفعل فإذا لم يجب في الوقت فإن فعله في الوقت الثاني
لا يعد قضاء لأنه أصلاً لا يوجد وقت للأداء خصوصاً بالنسبة للحائض

بِدَلِيلٍ عَدَمِ عَصْيَانِهِمْ لَوْ مَاتُوا فِيهِ. وَرَدَّ بِوُجُوبِ نِيَّةِ الْقَضَاءِ عَلَيْهِمْ إِجْمَاعًا، وَيَقُولُ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: (كُنَّا نَحِيضُ فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ) ^(١)، وَبِأَنَّ ثُبُوتَ الْعِبَادَةِ فِي الذِّمَّةِ، كَذَيْنِ الْآدَمِيِّ غَيْرِ مُمْتَنِعٍ، فَكِلَاهُمَا يُقْضَى،

التي لا تتمكن من الصوم.

الدليل الثاني: * قوله: بدليل عدم عصيانهم لو ماتوا فيه: لأنهم لو ماتوا لم يعدوا عاصين، فكيف يعد قضاء وهم لا يعصون بتركه.

والقول الأول: قول الجمهور بأنه يعد قضاءً، واستدلوا على ذلك بأدلة:
الدليل الأول: أنه يجب عليهم أن ينووا القضاء بالإجماع، ولو نوا الأداء لم يصح منهم. مثال ذلك: أفطر في رمضان لمرض، ثم في شوال بدأ يصوم هذه الأيام فنوى أنها أداء، فهذا لا يُجزئ لأنه لا بد أن ينوي أنها قضاء بالإجماع.

الدليل الثاني: قول عائشة رضي الله عنها: «كنا نحضر فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة» ^(١) فقالت: بقضاء الصوم، فسمت صيام الحائض بعد رمضان قضاء مع أن الحائض لا تتمكن من الصوم في رمضان.

الدليل الثالث: أن ثبوت العبادة في الذمة كدين آدمي غير ممتنع، يعني يمكن أن يكون الإنسان عاجزاً عن الأداء في الوقت لكن يتعلق الفعل بذمته. فالحائض لا تتمكن من الصوم لكن يتعلق الفعل بذمته، وكما نقول في المدين العاجز عن السداد: يبقى الدين في ذمته.

قال المؤلف: وبأن ثبوت العبادة في ذمة العاجز عن الفعل في الوقت

(١) أخرجه البخاري (٣٢١) ومسلم (٣٣٥).

وَفَعَلَ الزَّكَاةَ وَالصَّلَاةَ الْفَائِتَةَ بَعْدَ تَأْخِيرِهِمَا عَنْ وَقْتِ وَجُوبِهِمَا لَا يُسَمَّى قَضَاءً،
لِعَدَمِ تَعَيُّنِ وَقْتِ الزَّكَاةِ، وَامْتِنَاعِ قَضَاءِ الْقَضَاءِ.

ممكّن كما في دين الآدمي العاجز عن السداد في الوقت فإنه يتعلق برقبته
وكلاهما يقضي.

* قوله: وفعل الزكاة والصلاة ثمة بعد تأخيرهما عن وقت وجوبهما لا
يسمى قضاء: هذه مسألة جديدة، فعل كاة بعد وقت الوجوب لا يعد قضاء
لأن من شرط القضاء أن يكون الوقت رأسراً.
ولو فاتته الصلاة فأخبرها ثم أخر ثم فعلها، هل نقول: هذه الصلاة
قضاء القضاء؟

نقول: لا، إنما نصفها مرة واحدة، وجدت عليه صلاة الظهر ولم يستيقظ
إلا بعد العصر، فنسي فأخبر لنسيانه الظهر خمسة أوقات، ثم تذكر وصلى
الظهر، هذه الصلاة هل نقول: هي قضاء قضاء القضاء؟
لو تركناها كذلك يطول معنا الكلام. ولأنه لا يمتنع أن نقول: قضاء
القضاء لعدم وروده في الشرع، ولأن الفعل لا يوصف بنفس الوصف مرتين
بلا حاجة.

الثالث: العزيمة لغة: القصد المؤكّد، وشرعاً: الحكم الثابت لدليل شرعيّ خالٍ عن معارضي، والرخصة لغة: السهولة، وشرعاً: ما ثبت على خلاف دليل شرعيّ، لمعارض راجح، وقيل: استباحة المحظور مع قيام السبب الحاضر.

التقسيم الأخير من تقسيمات الأحكام الوضعية: تقسيمها باعتبار موافقتها للدليل أو مخالفتها له.

فالأحكام الشرعية بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: العزيمة: وهي الموافقة للأحكام الشرعية مثل: صلاة العشاء التي سنصلها بعد قليل، فهنا حكم صلاة العشاء الوجوب. فهذا حكم ثابت. وهو صلاة العشاء. لدليل شرعي لا يوجد له معارض فهذا يقال له: عزيمة.

النوع الثاني: الرخصة: وهي حكم شرعي لكنه ثابت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، مثال ذلك: أداء صلاة العشاء في وقتها المؤقت شرعاً هذا يسمى: (عزيمة) لأنه موافق للدليل وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] لكن المسافر يجوز له أن يقدم العشاء مع المغرب فهذا التقديم ثبت على خلاف الدليل الشرعي لوجود وصف معارض وهو وصف السفر فلا يكون عزيمة.

وقيل في تعريف الرخصة: وهو استباحة المحظور: يعني فعل الأمر المحرم مع قيام السبب الحاضر: يعني مع وجود العلة التي من أجلها ثبت التحريم. مثال ذلك: الميتة حرام لنجاستها، والمضطر يجوز له أكل الميتة، والنجاسة لم تنتف عن الميتة فاستباحة المحظور وهو أكل الميتة مع قيام السبب الحاضر وهو النجاسة يسمى: رخصة.

فَمَا لَمْ يُخَالَفْ دَلِيلًا، كَاسْتِبَاحَةِ الْمُبَاحَاتِ، وَسُقُوطِ صَوْمِ شَوَالٍ، لَا يُسَمَّى رُخْصَةً، وَمَا خُفِّفَ عَنَّا مِنَ التَّغْلِيظِ عَلَى الْأُمَمِ قَبْلَنَا، بِالنُّسْبَةِ إِلَيْنَا رُخْصَةً مَجَازًا. وَمَا خُصَّ بِهِ الْعَامُّ إِنْ اخْتَصَّ بِمَعْنَى لَا يُوجَدُ فِي بَقِيَّةِ صُورِهِ، كَالْأَبِ الْمُخْصُوصِ

بقي عندنا أشياء ننظر هل هي رخصة أو عزيمة أو ماذا تسمى؟

المسألة الأولى: ما لم يخالف دليلًا:

عندنا أمور فيها سهولة لكنها لا تخالف دليلًا شرعيًا، فهذه لا تسمى رخصة، مثل: المباحات كشرب الشاي والعصير والقهوة هذه أمور جائزة، هل تعد رخصة؟

نقول: لا تعد رخصة، لأنه ليس فيها مخالفة لدليل شرعي.

ومثل صوم شوال، فعدم وجوب صوم شوال ليس برخصة لأنه ليس فيه معارضة لدليل شرعي.

المسألة الثانية: ما خفف عنا من التغليظ على الأمم قبلنا:

هناك أحكام كانت مغلظة على الأمم السابقة فخففت علينا، هل تعد من الرخص؟ مثال ذلك: كانوا إذا وقع على الثوب نجاسة لا يكفي الغسل بل لابد وأن يقطع الثوب هذا في الشرائع السابقة، خففت علينا وجاءتنا مشروعية غسل النجاسة من الثوب، هل يعد رخصة بحسب الاصطلاح الشرعي؟

نقول: لا يعد رخصة؛ لكونه لا يخالف دليلًا شرعيًا، فهو رخصة من

جهة المجاز اللغوي، لكنه من جهة الاصطلاح الشرعي لا يسمى رخصة.

المسألة الثالثة: ما خص به العام إن اختص بمعنى لا يوجد في بقية

صوره:

إذا كان عندنا دليل عام ثم خصص في بعض محاله بحكم يخالف الحكم

العام هل يعد رخصة؟

بِالرَّجُوعِ فِي الْهَبَةِ فَلَيْسَ بِرُخْصَةٍ، وَإِلَّا كَانَ رُخْصَةً، كَالْعَرَايَا الْمُخْصُوصَةِ مِنْ بَيْعِ الْمُرَابَنَةِ، وَإِبَاحَةُ التَّيْمُمِ رُخْصَةٌ، إِنْ كَانَ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ لِمَرَضٍ، أَوْ زِيَادَةِ ثَمَنِ، وَإِلَّا فَلَا، لِعَدَمِ قِيَامِ السَّبَبِ.

هذه تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: إن كانت العلة التي من أجلها ثبت الحكم في العام موجودة في الخاص فإنه يعد رخصة. مثال ذلك: المزابنة وهي بيع الرطب بالتمر حرام^(١) يعني لا يجوز أن أعطيك رطباً خرفاً الآن من النخلة في مقابل تمر مكنوز مرصوص، هذا حرام ولا يجوز لعدم العلم بالمساواة بينهما، فيبيع رطب بتمر حرام، إلا أنه في مسألة العرايا خصت وجاءت الشريعة بإباحتها.

ما هي العرايا؟ بيع رطب بتمر لكن الرطب على رؤوس النخل والتمر موجود والرطب لا يسلم في الحال لكنه يسلم بعد ذلك، وبشرط أن يكون «خمساً أو سقاً فما دون»^(٢). فحيثُ هل العلة التي من أجلها ثبت تحريم المزابنة. وهي بيع رطب بتمر. موجودة في العرايا؟ نقول: نعم موجودة لأن العرايا بيع رطب بتمر، فيسمى بيع العرايا: رخصة. لكن إن كان هذا المعنى ليس موجوداً فإنه لا يسمى رخصة.

القسم الثاني: ما كان المخصوص لا توجد فيه علة الحكم العام، مثال ذلك: إذا وهبت لأجنبي ما لا واستلمه وقبضه. هل يجوز أن أقول أعد إلى مالي؟

(١) أخرج البخاري (٢١٧١) ومسلم (١٥٤٢) من حديث بن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة.

(٢) أخرج البخاري (٢١٧٣) ومسلم (١٥٣٩) من حديث زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ رخص لصاحب العريّة أن يبيعها بخرصيها من التمر.

وَالرُّخْصَةُ قَدْ تَجِبُ، كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَقَدْ لَا تَجِبُ كَكَلِمَةِ الْكُفْرِ.

لا يجوز ذلك، لقوله ﷺ: «العائد في هبته كالكلب بقيء ثم يعود في قيئه»^(١) لكن هذا خص في الأب، فيجوز للأب أن يهب لابنه شيئاً ثم يرجعه. في الصورة الأولى حرم الرجوع في الهبة لأن الموهوب له أجنبي، لكن في الصورة الثانية الأب ليس أجنبياً ومن ثم لا يسمى هذا رخصة. إباحة التيمم، هل يعد رخصة أو لا يعد رخصة؟

الأصل الذي هو العزيمة أنه لا يجوز أن يصلي الإنسان إلا بوضوء، لذا إذا حرمت الصلاة بدون وضوء؟ لأن الإنسان قادر على الوضوء لوجود الماء. فلو قدر أن رجلاً سيصلي بغير وضوء لعدم وجود الماء فإنه حيثئذ لا يسمى رخصة، لأن المحذور هو فعل الصلاة بدون طهارة مع وجود الماء، وحيثئذ لا يسمى فعل التيمم رخصة، لأنه أصلاً لا يجد الماء؛ لكن إذا كان يجد الماء ويترك الوضوء لكونه مريضاً أو لكونه لا يجده إلا بسعر عالٍ أو لأنه فيه حساسية، فإنه حيثئذ يسمى رخصة لأن المعنى الذي ثبت الحكم من أجله وهو وجود الماء ثابت في الصورة المخصوصة فإن المريض يجد الماء.

* قوله: والرخصة قد تجب: ما حكم الرخصة؟

نقول: قد تكون واجبة، مثل أكل الميتة للمضطر.

وقد تكون مباحة، مثل العرايا.

(١) أخرجه البخاري (٢٦٢١) ومسلم (١٦٢٢).

وَيَجُوزُ أَنْ يَقَالَ: التَّيْمُ، وَأَكُلُ الْمَيْتَةِ، كُلُّ مِنْهُمَا رُخْصَةٌ عَزِيمَةٌ بِاعْتِبَارِ الْجِهَتَيْنِ.

* قوله: ويجوز أن يقال: التيمم، وأكل الميتة، كل منهما رخصة عزيمة باعتبار الجهتين: الرخصة قد تسمى عزيمة، كما في التيمم وأكل الميتة، لوجوبهما فهما عزيمة، ولأن فيهما مخالفة لدليل شرعي فهما رخصة، فتسمى مرة: عزيمة، ومرة: رخصة.

الفصل الرابع: في اللغات.

وَهِيَ جَمْعُ لُغَةٍ، وَهِيَ: الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي النَّفْسِيَّةِ،.....

* قوله: في اللغات: يبحث علماء الأصول مباحث اللغات لأن القرآن والسنة جاءا بلغة العرب قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. فحيثُ من أراد أن يفهم القرآن والسنة فلا بد أن يكون فاهماً للغة العرب، وفهم لغة العرب يشمل فهم المعاني اللفظية بحيث يعرف دلالة كل لفظ.

وهذا يبحث في علم مستقل يذكر في معاجم اللغة. وكذلك يحتاج الفقيه إلى معرفة إعراب الكلمات، بحيث يميز الفاعل من المفعول، إلى غير ذلك من أقسام الكلام، وهذا يبحث في علم النحو. وكذلك يحتاج الفقيه إلى معرفة شيء من علم البلاغة وشيء من التصريف إلى غير ذلك من علوم اللغات.

وفي علم الأصول يبحث شيء من علم اللغات يتعلق به كيفية استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية وهي بمثابة تأصيل يتمكن به الإنسان من فهم الدلالات اللغوية التي لا يتوصل إلى الأدلة إلا بواسطتها.

* قوله: وهي جمع لغة، وهي الألفاظ الدالة على المعاني النفسية: أي اللغة هي الألفاظ، والمراد بالمعاني النفسية ما يكون في قلب الإنسان من المقاصد والمعاني، كأن يكون في نفسي بأن الذي أمامي طاولة دون أن أتلفظ بهذه الكلمة، هذا معنى قائم بنفسي، فأتكلم بلفظ يدل على هذا المعنى النفسي فأقول: هذه طاولة.

وعلى هذا التعريف تكون اللغات مرتبطة بوجود الناس لأن المعاني النفسية

وَإِخْتِلَافُهَا لِإِخْتِلَافِ أَمْزِجَةِ الْأَلْسِنَةِ، لِإِخْتِلَافِ الْأَهْوِيَةِ وَطَبَائِعِ الْأُمُكِنَةِ.

لا تكون إلا بوجود أصحاب هذه النفوس.

وجمهور علماء الشريعة يرون أن اللغة قد تثبت وإن لم يوجد أفراد يتكلمون بها، ولذلك يقال عن اللغات القديمة أنها لغات مع كون هذه اللغات لا يتكلم بها أحد في أزماننا.

ثم تكلم المؤلف عن اختلاف اللغات، وذلك أن من آيات الله في الكون اختلاف الألسنة فهذا يتكلم بلغة وذاك يتكلم بأخرى وذاك يتكلم بثالثة. وهذا الاختلاف بين اللغات مشهود معلوم وأرجع المؤلف سبب اختلاف اللغات إلى اختلاف أَمْزِجَةِ الْأَلْسِنَةِ.

فإن الناس يتفاوتون في اصطلاحاتهم وفيما يناسبهم، ومن هنا فبعض أهل الأمكنة يتكلمون بلغة، وبعض أهل الأمكنة الأخرى يتكلمون بلغة أخرى.

ثُمَّ هُنَا أَبْحَاثُ:

الْأَوَّلُ: قِيلَ: هِيَ تَوْقِيفِيَّةٌ، وَقِيلَ: اصطلاحيةٌ، وَقِيلَ: مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْقِسْمَيْنِ، وَالْكُلُّ مُمَكِّنٌ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْقَطْعِ بِأَحَدِهَا، إِذْ لَا قَاطِعَ ثَقَلِيٍّ، وَلَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِيهَا، وَالخَطْبُ فِيهَا يَسِيرٌ إِذْ لَا يَرْتَبِطُ بِهَا تَعَبُّدٌ عَمَلِيٌّ وَلَا اعتقاديٌّ،

ذكر المؤلف هنا عدداً من الأبحاث:

المبحث الأول: في أصل اللغة، هل هي توقيفية، بمعنى أن الله جل وعلا هو الذي أوقف العباد عليها وأرشدهم إليها؟ أو هي اصطلاحية، بحيث اصطلاح بنو آدم على هذه المعاني وأنه يطلق عليها هذه الألفاظ؟ أو أن بعضها توقيفي جاء من الله عز وجل وبعضها اصطلاحى اصطلاح عليه الناس فتكون مركبة من القسمين؟

جميع هذه الأحوال الثلاثة ممكنة من جهة العقل؛ إذ يمكن أن تكون اللغة كلها توقيفية، ويمكن أن تكون اللغة كلها اصطلاحية، ويمكن أن يكون بعضها هكذا وبعضها هكذا.

* قوله: وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْقَطْعِ بِأَحَدِهَا: أي لا يمكن أن نقطع وأن نجزم بشيء من هذه الأشياء، والنزاع في هذه المسألة قديم.

* قوله: وَالخَطْبُ فِيهَا يَسِيرٌ: أي لا يترتب عليه كبير عمل، إلا أنه ينبغي أن يلاحظ أنه لا يجوز تغير المصطلحات الشرعية، وذلك أنه قد ورد الشرع بإقرارها وهذا بالاتفاق.

لكن الإطلاق اللغوي هل يجوز تغييره أو لا يجوز؟

مثلاً: علبة المنديل أهل اللغة يسمونها هكذا، فهل يجوز أن نصلح أنا وأنت ونسميها فاكهة؟

وَالظَّاهِرُ الْأَوَّلُ.

لَنَا: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] قِيلَ: أَهْمُهُ، أَوْ عَلَّمَهُ لُغَةً مِّنْ قَبْلُهُ، أَوِ الْأَسْمَاءَ الْمَوْجُودَةَ حِينَئِذٍ، لَا مَا حَدَّثَ.

هنا لا يوجد اصطلاح شرعي ولكنه اصطلاح لغوي. فهل يجوز تغيير الاصطلاح اللغوي أو لا يجوز؟ لعله مبني على هذه المسألة.

فقول المؤلف: إذ لا يرتبط بها تعبد عملي ولا اعتقادي: فيه نظر لأنه قد يترتب عليها مسألة تغيير الاصطلاحات اللغوية أو تغيير الدلالات اللغوية. * قوله: والظاهر الأول: يعني أن المؤلف يرجح القول الأول بأنها توقيفية من الله عز وجل، وليس فيها جزم لأنه قال: والظاهر، ثم أورد الأدلة على هذا القول.

* قوله: لَنَا: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ قِيلَ: أَهْمُهُ: وعلم آدم، الفاعل ضمير يعود على المولى جل وعلا، وآدم مفعول به أول، والأسماء مفعول به ثان، والأسماء جمع معرف بـ (ال) فيفيد العموم، فتكون اللغة جميعها قد علمها رب العالمين لآدم عليه السلام، فتكون اللغة توقيفية.

* قوله: أَوْ عَلَّمَهُ لُغَةً مِّنْ قَبْلِهِ: فهذا فيه نوع جواب عن هذا الاستدلال.

* قوله: أَوِ الْأَسْمَاءَ الْمَوْجُودَةَ حِينَئِذٍ، لَا مَا حَدَّثَ: يعني أنه يحتمل أن المراد أنه علمه أسماء الموجودات حينئذ، أما الأشياء الجديدة فإنه لم يعلمه إياها، لم يعلمه مثلاً اسم السيارة أو المسجل أو التلفزيون أو اللاقطة أو المذياع، أو نحو ذلك، لأنها لم تكن موجودة حينئذ.

قُلْنَا: تَخْصِيصٌ وَتَأْوِيلٌ، يَفْتَقِرُ إِلَى دَلِيلٍ.

* قوله: قلنا: تخصيص وتأويل، يفتقر إلى دليل: يعني أجيب عن هذا الاعتراض أو عن هذا التفسير بأن الآية عامة، فحيث يكون ظاهر الآية أنها على العموم وبالتالي لا يمكن أن نخصه بلغة من قبله وبأسماء الموجودات، فهذا الذي ذكرتموه من تفسير قوله تعالى: الأسماء، بالأشياء الموجودة أو بلغة من قبله هذا تخصيص للفظ عام.

والأصل أن نبقى اللفظ العام على عمومته ولا نخصه إلا إذا ورد دليل يدل على التخصيص ولم يرد هنا دليل على تخصيصه فيبقى على الأصل أي على عمومته.

الثاني: تَبَيَّنَ الْأَسْمَاءُ قِيَاسًا، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي الْخَطَّابِ وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

* قوله: تثبت الأسماء قياساً: هذه المسألة في إثبات الأسماء اللغوية من جهة القياس، فإذا وردنا تسميات في لغة العرب من أجل معنى معين، ثم وجدنا ذلك المعنى موجوداً في شيء آخر، فهل يجوز أن تسمي الشيء الآخر بنفس الاسم، لوجود تلك العلة، مثال ذلك: في لغة العرب يطلقون كلمة: سيارة على القوافل التي تسير من أجل معنى السير، فلما جاءتنا هذه المركوبات الحديثة وجدنا أنها تسير ويسار عليها فحينئذ سمينها سيارة من باب إثبات الأسماء بالقياس، فهل يصح ذلك في اللغة أو لا يصح؟

ويترتب على هذا عدد من المسائل والأحكام الشرعية منها:

جاءتنا الشريعة بأن أخذ أموال الأحياء على وجه الخفية يعدّ سرقة وأوجبت القطع في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) فحينئذ وجدنا أشياء فيها أخذ للمال على جهة الخفية ليست مماثلة للسرقة مثل أخذ أكفان الموتى من قبورهم.

ومثل الذي يشق الجيوب. يسمونه: الطرّار. ويأخذ الأموال من الجيوب بعد شقها على جهة الخفية.

ومثل الذي يدخل على حسابات البنوك في الإنترنت ويأخذ من هذه الأموال ويجعلها في حسابه.

فهل نسمي هؤلاء سراقاً من جهة اللغة بحيث نثبت عليهم الحكم قبل القياس الشرعي أو لا يصح ذلك؟

لَنَا، مُعْتَمَدُهُ فَهْمُ الْجَامِعِ، كَالْتَّخْمِيرِ فِي النَّبِيذِ، كَالشَّرْعِيِّ، فَيَصِحُّ حَيْثُ
فُهُم.

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: بأنه تثبت الأسماء قياساً. وهذا هو قول أكثر الخنابلة وبعض الشافعية، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا إن معتمد إثبات الأسماء هو فهم المعنى الجامع الذي من أجله أطلق الاسم، فإذا وجدنا أن هذا المعنى وجد في صورة أخرى فتثبت الاسم في الصورة الأخرى.

قال: كالتخمير في النبيذ: سميناً الخمرة خمرأً لأنها تغطي العقل وتسكبه فالنبيذ يوجد فيه هذا المعنى فنسميه خمرأً من جهة إثبات الأسماء باللغة.

الدليل الثاني: قياس هذه المسألة على القياس الشرعي، فإن القياس الشرعي دليل صحيح يجوز الاعتماد عليه في إثبات الأحكام، فليجز مثل ذلك في اللغات فتثبت الأسماء بواسطة القياس اللغوي، لأن القياس الشرعي أثبت الحكم في الفرع إذا فهم الجامع وعرف المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الأصل فنلحق به الفرع، كذلك في القياس اللغوي:

القول الثاني: أن الأسماء لا تثبت بواسطة القياس، واختاره بعض الخنابلة ومنهم أبو الخطاب وبعض الحنفية.

واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا: إن نص العرب على أن سبب إطلاق الاسم هو معنى معين فحيث نطلق الاسم في كل صورة وجد فيها هذا المعنى بواسطة الإطلاق اللغوي، فلو قال العرب: نحن نسمي السارق سارقاً إذا أخذ المال بخفية، فحيث نسمي كل واحد من أصحاب الصور السابقة سارقاً بأصل اللغة

قَالُوا: إِنْ نَصُّوا عَلَى أَنَّ الْجَامِعَ التَّخْمِيرُ، فَالْبَيْذُ خَمْرٌ بِالْوَضْعِ، وَإِلَّا فَالْحَاقُ مَا لَيْسَ مِنْ لُغَتِهِمْ بِهَا.
 قُلْنَا: لَيْسَ النَّصُّ مِنْ شُرُوطِ الْجَامِعِ، بَلْ يَثْبُتُ بِالِاسْتِقْرَاءِ.
 قَالُوا: سَمَوْا الْفَرَسَ أَذْهَمَ لِسَوَادِهِ،

وليس بواسطة القياس.

أما إذا لم ينصوا على العلة التي من أجلها نسمي السارق سارقاً فلا يجوز لنا أن نتعدى محل الاسم فنسمي بعض الناس سارقاً والعرب لم تسمه.
 * قوله: قالوا: إن نصوا على أن الجامع التخмир: يعني العلة التي من أجلها أطلق الاسم هو التخмир فحيث أن يكون النبيذ خمراً في وضع اللغة وليس بواسطة القياس.

وإن لم ينصوا على سبب إطلاق اسم الخمر فحيث لا يحق لكم أن تطلقوا اسم الخمر على النبيذ وتسموه خمراً، لأنه يكون من باب التدخل في لغة العرب والافتيات على لغة العرب من باب إلحاق ما ليس من لغتهم بلغتهم بدون أن يرد ذلك عنهم.

فأجيب عن هذا بأن العلة التي من أجلها ثبت الحكم لا يشترط أن تكون منصوبة في لغة العرب، بل تفهم بواسطة الاستقراء، وحيث فإذا فهمت العلة بواسطة الاستقراء ألحقنا بها صوراً أخرى فأسميناها بنفس الاسم، فإنه يكون من باب إثبات الأسماء بواسطة القياس اللغوي.

الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني:

قالوا: إن العرب قد سموا نوعاً من أنواع الفرس أدهم لوجود السواد فيه.

وَكُمَيْتًا حُمْرَتِهِ، وَلَمْ يَلْحَقْ بِهِمَا غَيْرُهُمَا.

فالاسم هنا: أدهم، والعلة في تسميته أدهم السواد. فحيثُ هل إذا كان هذا المسجل أسود، نسميه أدهم؟ لا يصح أن نسميه أدهم، مما يدل على أن القياس اللغوي لا يثبت الأسماء.

وكذلك يسمون الفرس الأحمر كميّاً لحمرته، فهل كل شيء أحمر وجدناه نسميه كُمَيْتًا. مثل قطعة القماش الحمراء هل يصح أن نسميها كميّاً؟ لا يصح أن نسميها كميّاً.

ولم يلحق العرب بهما - أي الفرس الأسود في تسميته أدهم والأحمر في تسميته كميّاً. غيرهما مع وجود المعنى وهو السواد والخمرة في غيرهما.

وهكذا مثلاً القارورة سميت قارورة لأن الماء يقر فيها، وأنت تشرب الماء وهو يقر في بطنك فهل نسميك قارورة؟

العرب لا تستجيز ذلك، رغم وجود المعنى الذي من أجله ثبت الحكم. فأجيب عن هذا بأن إطلاق الاسم في هذه الصور ليس لشيء واحد وإنما لشيئين:

الأول: كونه فرساً.

الثاني: كون السواد فيه.

فحيثُ هذا المسجل وجد فيه صفة اللون الأسود، ولم يوجد فيه الجنس وهو الفرسية، وبالتالي لا يصح أن يسمى أدهم.

وكذلك وجد فيك وصف قرار الماء ولكن لم يوجد فيك جنس الزجاج ولذلك لم يصح أن تسمى قارورة.

قلنا: مَوْضُوعُ لِلْجِنْسِ وَالصِّفَةِ، فَالْعِلَّةُ ذَاتُ وَصْفَيْنِ، فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِأَحَدِهِمَا، ثُمَّ هُوَ مُعَارَضٌ بِمِثْلِهِ فِي الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ.
قَالُوا: الشَّرْعِيُّ يَثْبُتُ بِالْإِجْمَاعِ، وَلَا إِجْمَاعٌ هُنَا.

* قوله: قلنا: موضوع للجنس والصفة: هذا الجواب على الدليل الثاني، أن هذا الاسم وهو أدهم موضوع لأمرين: للجنس وهو الفرسية، والصفة وهو السواد. فالعلة ذات وصفين: فرسية وسواد، فلا يثبت الحكم وهو اسم أدهم بأحدهما وهو وصف السواد، حتى يوجد بأحدهما الأمر الآخر وهو جنس الفرسية.

وأجيب عن هذا الدليل بجواب آخر، وذلك أننا نجد في الأحكام الشرعية أنها تثبت لعلة ثم نجد هذه العلة موجودة في صورة أخرى ومع ذلك لم يثبت الحكم فيها، ولم يكن ذلك مؤدياً إلى إفساد القياس الشرعي، مثال ذلك: تقطع يد السارق لصفة السرقة. إذن العلة هي السرقة؛ لكن لو سرق الوالد من ابنه فإنه لا يقطع فهنا وجدت الصفة وهي السرقة، ولم يوجد الحكم وهو القطع، ومع ذلك لم يدل على إفساد حجية القياس.

فهكذا أنتم لا يصح أن تعترضوا بأمثلة كالفرس الأدهم على قاعدة كلية لأن هذه الصور قد يكون تخلف الحكم فيها لأسباب خاصة، فلا يصح أن نعترض على القاعدة الكلية بصور جزئية.

الدليل الثالث لهم: قالوا: إننا لم نثبت حجية القياس الشرعي إلا لوجود الإجماع على حجيته، ولو لم يكن هناك إجماع على حجية القياس لما قلنا به؛ لكن الإجماع ليس موجوداً في مسألة إثبات الأسماء بالقياس اللغوي، وحيث لم يوجد دليل حجية القياس في هذه المسألة، ومن ثم لا يصح أن نثبت الأسماء بواسطة القياس اللغوي.

قُلْنَا: بَلْ بِالْعَقْلِ، كَمَا سَيَأْتِي، ثُمَّ مُسْتَنْدُ الْإِجْمَاعِ اسْتِقْرَاءُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَاسْتِقْرَاءُ اللَّغَةِ مِثْلُهُ، ثُمَّ قَدْ نَصَّ جَمَاعَةٌ مِنْ أئِمَّةِ اللَّغَةِ عَلَى جَوَازِهِ، وَقَوْلُهُمْ حُجَّةٌ، وَهُوَ إِبْتِهَاثٌ، فَيَقْدَمُ.

أجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن القياس الشرعي لم يثبت بواسطة الإجماع وحده، بل ثبت بأدلة أخرى.

قال المؤلف: بأنه قد ثبت بالعقل. لعلنا نبحت ذلك فيما يأتي.

الجواب الثاني: أن القياس الشرعي احتج عليه بالإجماع الذي يستند على استقراء أدلة الكتاب والسنة، كذلك القياس اللغوي في إثبات الأسماء مستند إلى استقراء لغة العرب فيكون مماثلاً له.

الجواب الثالث: أن جماعة من أهل اللغة قد نصوا على جواز إثبات الأسماء بواسطة القياس اللغوي، وقول هؤلاء الأئمة حجة في فنهم وتخصصهم فيكون إثباتاً للأسماء بواسطة القياس، والإثبات مقدم على النفي لأن المثبت مطلع على ما لم يطلع عليه النافي. وهذا هو خلاصة هذه المسألة. ورجح المؤلف جواز إثبات الأسماء بواسطة القياس اللغوي، ولعله أرجح.

(الثالث) الأسماء: وَضْعِيَّةٌ، وَعُرْفِيَّةٌ، وَشَرْعِيَّةٌ، وَمَجَازٌ مُطْلَقٌ.
فَالْوَضْعِيُّ: الْحَقِيقَةُ، وَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضُوعٍ أَوَّلٍ.

ذكر المؤلف هنا أقسام الأسماء، فقال: إنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز.
والحقيقة: هي استعمال اللفظ فيما وضع له، أو اللفظ المستعمل فيما
وضع له. لأن هناك منهجين للعلماء في الحقيقة هل هي اللفظ المستعمل لما
وضع له؟ أو هي استعمال اللفظ فيما وضع له؟ وكلاهما مناهج اصطلاحية ولا
مشاحة في الاصطلاح.

والحقائق تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: حقيقة وضعية: أي لغوية منسوبة إلى الوضع اللغوي.

النوع الثاني: حقيقة عرفية: أي تعارف الناس عليها.

النوع الثالث: حقيقة شرعية: أي عرّف بها الشرع.

فقوله هنا: الأسماء وضعية: يضاد ويناقض ترجيحه هناك بأن الأسماء
واللغات توقيفية. فكان ينبغي به أن يقول: حقيقة لغوية حتى يكون مطابقاً
لجميع الأقوال الواردة فيها.

والحقيقة اللغوية محل إجماع بين أهل العلم ولا إشكال فيها.

❖ قوله: فالوضعي: الحقيقة وهو اللفظ المستعمل في موضوع أول: يعني
في المعنى الذي وضع أولاً للدلالة على اللفظ. مثال ذلك: التراب: وضعته
العرب لمعنى معين وهو الذي يكون على الأرض يداس بالأقدام فحيثذ حينما
نستعمل لفظة: (التراب) يراد بها الحقيقة اللغوية الأولى التي وضع اللفظ دالاً
عليها أولاً، وهو وضعه لهذا المسمى بعينه، فهذه حقيقة لغوية ولا إشكال
فيها.

وَالْعُرْفِيُّ: مَا خُصَّ عُرْفًا بِبَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ الْوَضْعِيَّةِ، كَالدَّابَّةِ لِذَاتِ الْأَرْبَعِ،
وَإِنْ كَانَتْ بِالْوَضْعِ لِكُلِّ مَا دَبَّ،

النوع الثاني من أنواع الحقائق: الحقيقة العرفية: وذلك بأن يتعارف الناس على استعمال أحد الألفاظ اللغوية في معنى آخر غير المعنى الذي وضع له اللفظ أول الأمر.

مثال ذلك: لفظة: (الحقيقة) في أصل لغة العرب يراد بها الصدق والمطابقة لما في الواقع، لكننا الآن أصبحنا نستخدمها في علم الأصول والبلاغة بمعنى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً. هذه حقيقة عرفية لأن أهل العرف نقلوا هذا اللفظ إلى معنى آخر.

قال المؤلف: والعرفي ما خص عرفاً ببعض مسمياته الوضعية: يعني أن أهل الوضع استعملوه في معناه فجاء أناس فاستعملوه في بعض مسمياته. وهنا تلاحظون أن قوله: مسمياته الوضعية، يناقض ترجيحه في المسألة الأولى بقوله: اللغة توقيفية.

قال: كالدابة لذات الأربع: فإن الأصل في لفظة: (الدابة) أنها تطلق على كل ما يدب على الأرض، وحينئذ فهذا يشمل ذوات الأربع ويشمل ما يمشي على قدمين ويشمل ما يمشي على بطنه ونحو ذلك؛ لكن أهل العرف خصوه ببعض مسمياته فأطلقوه على ذوات الأربع فقط، أو على بهيمة الأنعام فقط، أو على الأغنام فقط. فهنا هذا اللفظ له حقيقة لغوية وأخرى عرفية، فتخصيص اللفظ ببعض مسمياته، هذا هو النوع الأول من أنواع الحقيقة العرفية.

النوع الثاني: أن يستعمل اللفظ في معنى آخر غير ما وضع له، فإنه في اللغة كان يسمى بشيء وأصبح اللفظ الآن يسمى بإزاء معنى آخر، مثلما ذكرنا

أَوْ يَشِيعُ اسْتِعْمَالُهُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ، كَالْغَائِطِ، وَالْعَذْرَةِ، وَالرَّائِيَةِ، وَحَقِيقَتُهَا: الْمُطْمَئِنُّ مِنَ الْأَرْضِ، وَفَنَاءُ الدَّارِ، وَالْجَمَلُ الَّذِي يُسْتَقَى عَلَيْهِ الْمَاءُ، وَهُوَ مَجَازٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْضُوعِ الْأَوَّلِ، وَحَقِيقَةٌ فِيمَا خُصَّ بِهِ عُرْفًا لِاشْتِهَارِهِ.

في الحقيقة قبل قليل.

* قوله: أو يشيع استعماله في غير موضوعه: يعني اللفظ الذي يشيع استعماله في غير ما وضع له. مثال ذلك: الغائط، الأصل في الغائط أن يطلق على الأرض المنخفضة، يقال: غوطة دمشق؛ لأنها منخفضة، لكن العرب نقلوا هذا اللفظ واستعملوه في الخارج القدر من الإنسان، وذلك لأن الأرض المنخفضة تجعل مكاناً لإخراج ذلك الخارج، فهنا استعمل هذا اللفظ في معنى غير ما وضع له.

وهكذا العذرة: فإن أصل العذرة فناء الدار فنقل إلى معنى آخر. وهكذا الراوية: فإن الأصل أن يطلق على الجمل الذي يستقى عليه الماء. ثم بعد ذلك أطلق على المرأة التي تقود ذلك الجمل. وأطلق أيضاً على الذي يروي الأخبار وينقلها.

* قوله: وهو مجاز بالنسبة إلى الموضوع الأول وحقيقة فيما خُصَّ به عرفاً لاشتهاره: ذكر المؤلف في الحقيقة اللغوية هل هي حقيقة أم مجاز، ثلاثة أقوال: الأول: حقيقة.

الثاني: مجاز.

الثالث: أنه مجاز بالنسبة إلى الموضوع الأول، أي مجاز بالنسبة إلى المعنى الذي وضع له اللفظ أولاً، لكنه حقيقة فيما اختص به عرفاً لكونه اشتهر بين الناس.

وَالشَّرْعِيُّ: مَا نَقَلَهُ الشَّرْعُ فَوَضَعَهُ إِزَاءَ مَعْنَى شَرْعِيٍّ، كَالصَّلَاةِ، وَالصَّيَامِ.
وَقِيلَ: لَا شَرْعِيَّةَ، بَلِ اللُّغَوِيَّةُ بَاقِيَّةٌ، وَزِيدَتْ شُرُوطًا.

النوع الثالث من أنواع الحقائق: الحقيقة الشرعية: وهي أن يأتي الشرع ويستعمل اللفظ في بعض مسمياته، أو يقيده بقيود، أو ينقله بالكلية، فالحج هو القصد في اللغة، لكن الشرع استعمله في زيارة البيت بصفة مخصوصة بأفعال معينة في وقت معين.

* قوله: ما نقله الشرع فوضعه إزاء معنى شرعي: يعني أن الحقيقة الشرعية هي الألفاظ التي نقل الشرع دلالتها من المعنى الوضعي الأول إلى معنى شرعي جديد.

* قوله: كالصلاة، والصيام: فإن الصلاة في اللغة الثناء أو الدعاء، فأصبح الآن يطلق على أفعال وأقوال مفتوحة بالتكبير ومختمة بالتسليم. وهكذا الصيام فهو في أصل اللغة الإمساك وأصبح الآن يطلق على ترك الأكل والشرب والجماع في وقت مخصوص بنية التقرب لله عز وجل.

* قوله: وقيل: لا شرعية: هل توجد حقيقة شرعية أو لا؟ أكثر أهل الأصول يقولون بإثبات الحقائق الشرعية وأن الشرع قد يتصرف في مدلولات الألفاظ، فكما أن أهل العرف قد يتصرفون في دلالات الألفاظ، كذلك الشرع، والعبرة بفهم خطاب الشارع، فإذا فهم فإنه يمكن أن يخاطبهم بما يفهمون وإن كان على خلاف مقتضى لغة العرب في الوضع الأول. والقول الثاني: قول من يقول بنفي الحقائق الشرعية، وأشهر من قال به: ابن الباقلاني^(١) وهو من أئمة الأشاعرة الكبار، ومنشأ هذه المسألة من مسألة الإرجاء

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ابن الباقلاني، سبقت ترجمته.

لَنَا: حِكْمَةُ الشَّرْعِ تَقْتَضِي تَخْصِيصَ بَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ بِأَسَامٍ مُسْتَقِلَّةٍ، وَذَلِكَ

وذلك لأن الأشاعرة يقولون بالإرجاء فيقولون: الإيمان في لغة العرب هو التصديق، فلما جاء الشرع أبقي دلالة الألفاظ على ما هي عليه، وحينئذ لا يصح أن ندخل الأعمال في مسمى الإيمان.

وأهل السنة أجابوا عن ذلك بأجوبة:

الأول: أن الشرع قد يتصرف في الألفاظ، وبالتالي هناك حقائق شرعية كما نقول في الصلاة والصيام ونحوها.

الثاني: أن الإيمان ليس هو التصديق، يقال: آمن له: بمعنى صدق، لكن قال عندنا هنا: آمن به. وبينهما فرق.

الثالث: سلمنا أن الإيمان في اللغة هو التصديق وأن الشرع لم يغير الحقائق اللغوية واستعملها على ما هي عليه، لكن التصديق يدخل فيه الأعمال بدلالة قول النبي ﷺ: «والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»^(١) وهذا لا يكون إلا بعمل، وعلى كل نظر إلى أدلة هؤلاء ونجيب عنها.

* قوله: وقيل: لا شرعية: يعني قال بعضهم: لا يوجد هناك حقائق شرعية بل الحقائق اللغوية باقية على ما هي عليه، لكن الشارع قيدها بعدد من الشروط. وهذا هو القول الثاني.

بدأ المؤلف يسوق أدلة الجمهور.

* قوله: لنا: حكمة الشرع تقتضي تخصيص بعض مسمياته بأسام مستقلة ...: أي أن الدليل الذي يدل لقول الجمهور أن حكمة الشرع تقتضي تخصيص

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤٣) ومسلم (٢٦٥٧).

بِالنَّقْلِ أَسْهَلُ مِنْهُ بِالتَّبْقِيَةِ مَعَ الزِّيَادَةِ.

قَالُوا: الْعَرَبُ لَمْ تَضَعَهَا فَلَيْسَتْ عَرَبِيَّةً، فَلَا يَكُونُ الْقُرْآنُ عَرَبِيًّا.
قُلْنَا: عَرَبِيَّةٌ بَوْضَعِ الشَّارِعُ لَهَا مَجَازًا، وَإِنْ سُلِّمَ، فَلَا يَخْرُجُ الْقُرْآنُ عَنْ كَوْنِهِ
عَرَبِيًّا بِأَلْفَاظٍ يَسِيرَةٍ مِنْ غَيْرِهِ.

بعض المسميات الشرعية بأسماء مستقلة وكونه ينقل الأسماء من دلالتها اللغوية إلى دلالة شرعية جديدة أسهل من كونه يبقى الدلالة اللغوية ويزيد عليها شروطاً.

ثم ساق المؤلف أدلة المخالفين.

✽ قوله: قالوا: العرب لم تضعها فليست عربية: هذا هو دليل المخالفين الأول، قالوا: هذه الحقائق لم تضعها العرب، وبالتالي ليست حقائق لغوية، وبما أن العرب لم تضعها فلا يصح أن تكون في القرآن والسنة؛ لأن القرآن والسنة عربيان، فلو قدر أنه كما تقولون بوجود حقائق شرعية مخالفة للحقائق اللغوية لكان القرآن ليس عربياً.

✽ قوله: قلنا: عربية بوضع الشارع لها مجازاً: أجاب بأن هذه الألفاظ ألفاظ عربية ويدل على هذا أن أهل العرف يتصرفون في الألفاظ ومع ذلك تبقى عربية، ولا يقال لمن تكلم بلفظ: (الراوية أو الغائط أو العذرة) بأنه لم يتكلم بلغة العرب، أو أنه تكلم بألفاظ أعجمية، بل هي عربية؛ ثم أن الشارع قد يتصرف فيها فحيث لا يخرجها عن كونها عربية. ولو قدر أن تصرف الشارع فيها يخرجها عن كونها عربية فإن الألفاظ اليسيرة الأعجمية إذا وردت في الكلام العربي لا تجعل الكلام كله غير عربي؛ ولذلك تجد بعض الألفاظ غير العربية في القرآن، مثل (مشكاة، وبساتين) وهذا لا يخرج القرآن عن كونه عربياً.

قَالُوا: لَوْ فَعَلَ، لَعَرَفَ الْأُمَّةَ بِطَرِيقٍ عِلْمِيٍّ، قُلْنَا: فَهُمْ مَقْصُودُهُ بِالْقَرَائِنِ وَالتَّكْرِيرِ، فَلَا ضَرُورَةَ إِلَى التَّوْقِيفِ، ثُمَّ هِيَ اجْتِهَادِيَّةٌ، فَلَعَلَّهُ قَصْدَ إِيْصَالِ ثَوَابِ الْاجْتِهَادِ لِأَهْلِهِ،

* قوله: قالوا: لو فعل، لعرف الأمة بطريق علمي: الدليل الثاني لهم: لو أن الشارع فعل وجعل حقائق شرعية لأورد نصوصاً واضحة تدل على ذلك فقال: انتبهوا فإنني سأنقل هذه الألفاظ واستعملها في معان ليست واردة في كلام العرب؛ لكن ذلك لم يحدث مما يدل على أنه لا يوجد حقيقة شرعية. فأجيب بأن هناك قرائن متكررة تجعلنا نتيقن بوجود النقل وإثبات الحقائق الشرعية.

* قوله: قلنا: فهم مقصوده بالقرائن والتكرير: أي أن الجواب عن الدليل الثاني أن نقول بأن مقصود الشارع باستعمال اللفظ في الحقيقة الشرعية بالنقل عن الوضع اللغوي قد فهم بواسطة القرائن وتكرير المعاني، فحينئذ لا نحتاج إلى دليل نصي إذ تكفي القرائن.

* قوله: ثم هي اجتهادية: هذا جواب ثان، فأنتم تقولون بأنه لا بد من وجود دليل قطعي عن طريق علمي، لأن هذه مسألة عقدية، فقلنا: هذه مسألة اجتهادية ولا يمتنع أن يجعل الشارع في بعض أجزائها وتفصيلاتها أدلة اجتهادية تدل على مراد الشارع بحيث يحصل اختلاف بين أهل العلم وبالتالي يؤجر كل منهم ويحصل نقاشات علمية بين العلماء ومن ثم يستمر النقاش العلمي في الأمة.

* قوله: فلعله قصد إيصال ثواب الاجتهاد لأهله: يعني هذه المسألة اجتهادية أو تفصيلية اجتهادية ليست قطعية فلعل الشارع قصد بعدم إيجاد دليل قطعي على النقل إيصال ثواب الاجتهاد للمجتهدين فيثابون ويؤجرون.

ثُمَّ يَبْطُلُ بِكَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَهَذِهِ الْأَلْفَاظُ عِنْدَ إِطْلَاقِهَا تُصَرَّفُ إِلَى مَعْنَاهَا الشَّرْعِيِّ،

* قوله: ثم يبطل بكثير من الأحكام: هذا جواب ثالث، أن هناك أحكاماً كثيرة في الشريعة وردت بأدلة ظنية وحيث لا مانع من إثبات حكم شرعي بدليل ظني فلتكن المسألة كذلك.

وبذلك يترجح إثبات الحقائق الشرعية.

* قوله: وهذه الألفاظ عند إطلاقها تصرف إلى معناها الشرعي: هذه مسألة أخرى وهي: إذا وجد لفظ وترددنا هل المراد به المعنى الشرعي أو المعنى اللغوي؟ فعلى أيهما نحمله؟

إن كان من كلام أهل اللغة حملناه على الحقيقة اللغوية.

وإن كان من كلام الشارع نظرنا، إن كان معه قرينة تبين المراد فحيث نحمله على مدلول القرينة كما قال النبي ﷺ: «إِذَا دَعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ مَفْطُراً فَلْيَطْعَمْ وَإِنْ كَانَ صَائِماً فَلْيَصِلْ»^(١) فهنا يبعد أن يراد به المعنى الشرعي، فنحمله على المعنى اللغوي فنقول: المراد به أن المدعو الصائم يشي عليه ويدعو له.

أما إذا كان هناك لفظ شرعي متردد بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية ولم يوجد قرينة فإننا نحمله على المعنى الشرعي.

فقوله: وهذه الألفاظ عند إطلاقها: يعني ألفاظ الشارع المنقولة إلى اصطلاح شرعي جديد عند إطلاقها واستعمالها، هل نحملها على المعنى اللغوي أو المعنى الشرعي؟

قال: تصرف إلى معناها الشرعي: ما الدليل على ذلك؟

(١) أخرجه مسلم (١٤٣١).

لِأَنَّ الشَّارِعَ يُبَيِّنُ الشَّرْعَ، لَا اللُّغَةَ وَكَذَا فِي كَلَامِ الْفُقَهَاءِ وَحُكْمِي عَنِ الْقَاضِي^(١)
أَنَّهَا تَكُونُ مُجْمَلَةً، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ لِتَرَدُّدِهَا بَيْنَ مَعْنَيْهَا، وَالْأَوَّلُ أَوْلَى.

قال: لأن الشارع يبين الشرع، لا اللغة: يعني لأن الشارع لم يأت من أجل بيان لغة العرب وإنما جاء من أجل بيان الأحكام الشرعية.

قال: وكذا في كلام الفقهاء: يعني وهكذا في كلام الفقهاء إذا تردد كلامهم بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي فإننا نحمله على المعنى الشرعي. هذا أحد الأقوال، وهناك قول بأنها تحمل على المعنى اللغوي.

قال: وحكي عن القاضي أنها تكون مجملة: هذا قول ثالث بأنها تكون مجملة بحيث نتوقف في معناها حتى يرد دليل يوضح المراد، هل يراد بها المعنى اللغوي أو المعنى الشرعي.

قال: وهو قول بعض الشافعية لتردها بين معنيها: يعني أن القول بالإجمال، هو قول بعض الشافعية وسبب اختيارهم لهذا القول هو تردها بين المعنيين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي.

قال: والأول أولى: يعني القول القائل بأنها تحمل على المعنى الشرعي أولى لأنه حينئذ يكون أحد المعنيين أرجح من الآخر، وهذا كلام الشارع وكلام الشارع يحمل على اصطلاح الشارع.

(١) القاضي أبو يعلى. سبقت ترجمته.

وَاللَّفْظُ لِحَقِيقَتِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى الْمَجَازِ، وَإِلَّا لَا اخْتِلَ مَقْصُودُ الْوَضْعِ،
وَهُوَ التَّفَاهُـمُ.

✽ قوله: واللفظ لحقيقته حتى يقوم دليل على المجاز: هذه مسألة جديدة:
إذا وردنا لفظ فهل نحمله على الحقيقة أم المجاز؟
الأصل أن يحمل على الحقيقة واللفظ يحمل على المعنى الحقيقي حتى
يقوم دليل يدل على أن المراد به المجاز. ما الدليل على ذلك؟
قال: وإلا لاختل مقصود الوضع وهو التفاهم: يعني لو حملناه على
المجاز مباشرة لكان ذلك إلغاء للغة وإخلالاً بمقصود الوضع، لأن مقصود
الوضع أن يوجد تفاهم بين الناس، وما وجدت اللغات إلا ليكون هناك
تفاهم بين الناس، فإذا لم يحمل على الوضع اللغوي لم يحدث التفاهم بين
الناس.

وَالْمَجَازُ، اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعٍ أَوَّلَ عَلَى وَجْهِ يَصِحُّ، وَشَرْطُهُ
الْعِلَاقَةُ، وَهِيَ مَا يَنْتَقِلُ الذَّهْنُ بِوَاسِطَتِهِ عَنْ مَحَلِّ الْمَجَازِ إِلَى الْحَقِيقَةِ، وَيُعْتَبَرُ
ظُهُورُهَا، كَالْأَسَدِ عَلَى الشُّجَاعِ، بِجَامِعِ الشُّجَاعَةِ،

ما تقدم معنا كله كلام عن الحقيقة وهي استعمال اللفظ فيما وضع له، أو
اللفظ المستعمل فيما وضع له.

فالمجاز يكون اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، والوضع قد يكون
عرفياً، أو وضعياً، أو شريعياً، على ما تقدم.

فإذا استعمل الإنسان لفظاً في غير ما تعارف عليه الناس في غير الدلالة
اللغوية وفي غير الحقيقة الشرعية فإنه يكون من باب المجاز.

* قوله: المجاز اللفظ المستعمل في غير موضوع أول: أي في غير ما وضع
له أولاً بشرط أن يكون على وجه يصح فإذا كان على وجه لا يصح لا يسمى
مجازاً. فلو سميت السقف مثلاً سيارة، لا يصح هنا أن يقال: هذا مجاز؛ لأن
هذا استعمال غير جائز، لا حقيقة ولا مجازاً.

* قوله: وشروطه العلاقة: أي وشروط صحة استعمال المجاز أن يكون
هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ما هي هذه العلاقة؟

* قوله: وهي ما ينتقل الذهن بواسطته عن محل المجاز إلى الحقيقة: مثال
ذلك لفظ: ذراع السيارة، الأصل في الأذرع أن تكون متحركة للإنسان أو
الحيوانات. فحيث هناك معنى مشترك بينهما من أجله نسمي ذراع السيارة
ذراعاً من باب المجاز.

* قوله: ويعتبر ظهورها كالأسد على الشجاع: يعني يشترط في العلاقة
بين الحقيقة والمجاز أن تكون ظاهرة بينة ليست خفية، مثال ذلك: رأيت أسداً

لَا عَلَى الْأَبْخَرِ، لِحَقَائِهَا.

وَيَتَجَوَّزُ بِالسَّبَبِ عَنِ الْمُسَبَّبِ، وَالْعِلَّةِ عَنِ الْمُعْلُولِ، وَاللَّازِمِ عَنِ الْمَلْزُومِ،
وَالْأَثَرِ عَنِ الْمُؤَثِّرِ،

يخطب، حينئذ أنا لا أريد الأسد بل أريد صفة الشجاعة الظاهرة في الأسد.

* قوله: لا على الأبخر لحقائها: لأنه لو جاء إنسان تخرج رائحة كريهة من فمه فإنه لا يصح أن نقول عليه أسد؛ لأن صفة البخر في الأسد خفية لا يعرفها كثير من الناس، فالعلاقة هنا خفية ومن ثم لا يصح المجاز. والمجاز يأتي على أنواع متعددة منها:

* قوله: ويتجوز بالسبب عن المسبب: مثال ذلك أن تقول: رعت الغنم السماء، فإن السماء جاء فيها السحاب والسحاب أمطر فأثبت الأعشاب. فهنا أطلق لفظة: (السماء) وهي السبب، وأراد بها المسبب، وهو النبات الذي ترعى منه الأغنام.

* قوله: والعلة عن المعلول: كذلك يتجوز بالعلة عن المعلول، يقال: شرب الكأس؛ لأن الكأس علة وجود الماء أو علة اجتماع الماء بحيث يمكن شربه، وإلا فإنه لم يشرب الكأس.

* قوله: وباللازم عن الملزوم: تقول: دخلت مع الباب، وأنت دخلت من حلق الباب لا من ذات الباب، فحلق الباب لازم للباب لكنه ليس هو الباب.

* قوله: والأثر عن المؤثر: كذلك يتجوز بالأثر عن المؤثر، كتسميتهم ملك الموت موتاً؛ لأن الموت أثر له، يقولون: جاءه الموت، والموت أثر وإنما جاءه ملك الموت.

وَالْمَحَلُّ عَنِ الْحَالِ، وَبِالْعَكْسِ فِيهِنَّ، وَبِاعْتِبَارِ وَصْفِ زَائِلٍ، كَالْعَبْدِ عَلَى الْعَتِيقِ،
أَوْ آيِلٍ، كَالْحَمْرِ عَلَى الْعَصِيرِ، وَبِمَا بِالْقُوَّةِ عَلَى مَا بِالْفِعْلِ،

✽ قوله: والمحَل عن الحال: ففي المثال السابق قد يقال هذا من التجوز
بالمحل عن الحال، لأن الكأس محل والهاء حال فيه فسمي الهاء كأساً.
✽ قوله: وبالعكس فيهن: أي في الخمسة المذكورة آنفاً فإذا قابلتها بعكسها
حصل لك خمسة أقسام أخرى.

✽ قوله: وباعتبار وصف زائل، كالعبد على العتيق: كأن تقول: فلان عبد
لآل فلان، وهو ليس مملوكاً لهم الآن لأنه قد عتق، لكن هذه الكلمة (مملوك)
كانت صفة قديمة له.

وتقول: محمد وكيل آل فلان مع أنه قد ألغيت الوكالة، لكنه كان وكيلاً
لهم قبل ذلك.

✽ قوله: أو آيل: أو باعتبار ما سيأتي قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْنَهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾
[الصافات: ١٠١] فحال الولادة لا يكون عليماً، وإنما يكون عليماً بعد ذلك لأن
الله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾
[النحل: ٧٨].

✽ قوله: وبما بالقوة على ما بالفعل: أي ويتجاوز عن الصفة التي تكون
بالقوة على ما بالفعل. ما هي الصفة التي تكون بالقوة والصفة التي تكون
بالفعل؟

الصفة التي تكون بالفعل هي التي تفعلها الآن، كأن تجلس تكتب الآن
فتكون كاتباً بالفعل. ولكن لو وضعت القلم بجانبك، فأنت كاتب بالقوة ولست
كاتباً بالفعل. فالقدرة والأهلية على الكتابة هذه صفة بالقوة، والجلوس وممارسة
الكتابة هذه صفة بالفعل. فإذا كنت لا تكتب الآن ولكن الصفة موجودة عندك

وَعَكْسُهُ، وَبِالزِّيَادَةِ، نَحْوُ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١١] وَبِالنَّقْصِ، نَحْوُ: ﴿وَسَقِلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ١٨٢]، ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] أَيْ: حُبَّهُ.

وَتُعْرَفُ الْحَقِيقَةُ بِمُبَادَرَتِهَا إِلَى الْفَهْمِ بِلَا قَرِينَةٍ.....

فيقال: محمد يكتب، ولا يراد أنه يكتب الآن، لكن يراد القدرة وهي إمكانية الكتابة فهذا من باب التجوز.

* قوله: وعكسه: أي أن من أنواع المجاز عكس الذي قبله وهو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة كإطلاق لفظ الإنسان على النطفة.

* قوله: وبالزيادة: يعني زيادة الأحرف ومثل بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١١] قالوا: الكاف هنا زائدة، وإن كان في هذا القول ما فيه، لأن هناك طوائف كثيرة من أهل العلم قالوا: النفي لشبيه المثل أبلغ في النفي.

* قوله: وبالنقص: بحيث يحذف بعض الألفاظ مثل قوله تعالى: ﴿وَسَقِلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ١٨٢] المراد أسأل أهل القرية، وإن كان طائفة يقولون: كلمة القرية تطلق على المساكن وعلى ساكنيها، ومثله قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] فالعجل لم يدخل في قلوبهم، وإنما في الكلام محذوف تقديره: حب العجل.

ما الفرق بين الحقيقة والمجاز؟

هناك عدد من الفروق:

الفرق الأول: الحقيقة وضع لغوي والمجاز استعمال للفظ.

الفرق الثاني: الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة فالحقيقة تتبادر إلى الذهن فإنني

عندما أقول: أسد. يتبادر إلى ذهنك الحيوان المعروف لا الرجل الشجاع.

وَبِصَحَّةِ الْإِشْتِقَاقِ مِنْهُ، وَتَضْرِيْفِهِ، نَحْوُ أَمْرٍ يَأْمُرُ أَمْرًا فِي الْأَمْرِ اللَّفْظِيِّ، بِخِلَافِهِ بِمَعْنَى الشَّأْنِ، نَحْوُ: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] إِذْ لَا يَتَصَرَّفُ، وَبِاسْتِعْمَالِ لَفْظِهِ وَحْدَهُ مِنْ غَيْرِ مُقَابِلٍ، كَالْمَكْرِ فِي غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، بِخِلَافِهِ فِيهِ نَحْوُ: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٥٤].....

الفرق الثالث: المجاز يحتاج إلى قرينة، فقولك: رأيت أسداً يخطب. احتجت إلى كلمة: يخطب، لبيان أن المراد ليس الحيوان المفترس بل المراد الرجل الشجاع.

الفرق الرابع: الحقيقة يصح أن نشق منها بخلاف المجاز فإنه لا يصح أن نشق منه، يقال: هذا أسد كبير، وهذا أسيد صغير، لكن الرجل الشجاع لا يقال فيه مثل ذلك.

الفرق الخامس: أن الحقيقة يصح تصريفها بحيث نأخذ منها مصدر وفعل مضارع إلى غير ذلك، بخلاف المجاز فإنه لا يصح تصريفه، مثال ذلك: كلمة الأمر، الأمر حقيقة في الطلب حينئذ نقول: أمر، يأمر، أمراً. ونحو ذلك، بخلاف إطلاق لفظة: الأمر، في الشأن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] فإن هذا مجاز لا يصح التصرف فيه.

الفرق السادس: * قوله: وباستعمال لفظه وحده من غير مقابل: لأن الحقيقة يجوز أن تستعملها بدون مقابل بخلاف المجاز فقد يحتاج في بعض الأحوال إلى إيراد المقابل له، ومثل له بالمكر فإنه لا يطلق على الله تعالى إلا على جهة المقابلة كما قرر المؤلف، فإن عبارة المؤلف تشعر بأن إطلاق المكر في حق الله تعالى من باب المجاز بدلالة أنه لا يستعمل في حقه تعالى على جهة الانفراد وإنما يستعمل على جهة المقابلة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل

وَبِاسْتِحَالَةِ نَفْيِهِ، نَحْوُ: الْبَلِيدُ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، بِخِلَافِ، لَيْسَ بِحِمَارٍ.
وَاللَّفْظُ قَبْلَ اسْتِعْمَالِهِ لَيْسَ حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا، لِعَدَمِ رُكْنِ تَعْرِيفِهِمَا، وَهُوَ
الِاسْتِعْمَالُ.

وقوله: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠] وبالتالي
أصبحت عنده مجازاً.

وطائفة تقول بأن المراد بالمكر الكيد الخفي وهو ينقسم إلى قسمين:
القسم الأول: مكر محمود، إذا استعمل في محله، ولا يلزم أن يكون على
جهة المقابلة.

القسم الثاني: مكر غير محمود، إذا استعمل في غير محله، وبالتالي يكون
هذا عند الجمهور من باب الحقيقة لا من باب المجاز، لأن المجاز يجوز نفيه،
فعند قولك: رأيت أسداً يخطب. قد يقال لك: هذا ليس أسداً، بل هذا رجل،
فهذا يجوز نفيه لأنه مجاز والحقيقة لا يجوز نفيها. ووصف المكر لا يجوز نفيه
عن الله.

الفرق السابع: * قوله: وباستحالة نفيه نحو البليد: أي أن من الفوارق بين
الحقيقة والمجاز أن الحقيقة لا يجوز نفيها بخلاف المجاز، فإنك لو قلت عن
البليد حمار، قلنا: يصح النفي هنا، فيقال: هذا إنسان وليس بحمار؛ بخلاف
إطلاق لفظ حمار على الحيوان المعروف فإنه لا يصح نفيه.

* قوله: واللفظ قبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازاً: هذه مسألة جديدة،
المراد بها أنه إذا جاءنا لفظ قبل استعماله هل يسير حقيقة أم مجازاً؟
يقول: لا يسمى حقيقة ولا مجازاً؛ لعدم وجود ركن الحقيقة أو ركن
المجاز أو جزء الحقيقة أو جزء المجاز الذي هو الاستعمال؛ وهذا فيه نظر.

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْتَلْزِمُ الْمَجَازَ، وَفِي الْعَكْسِ خِلَافٌ، الْأَظْهَرُ الْإِثْبَاتُ، وَلَا تَتَوَقَّفُ صِحَّةُ اسْتِعْمَالِ الْمَجَازِ عَلَى نَقْلِ اسْتِعْمَالِهِ فِي مَحَلِّهِ عَنِ الْعَرَبِ عَلَى الْأَظْهَرِ، اكْتِفَاءً بِالْعِلَاقَةِ الْمَجُوزَةِ، كَالِاشْتِقَاقِ وَالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ وَاللُّغَوِيِّ.

* قوله: والحقيقة لا تستلزم المجاز: هذه مسألة أخرى أن اللفظ قد يستعمل استعمالاً حقيقياً ولا يلزم أن يستعمل استعمالاً مجازياً، وهذا بالاتفاق.

* قوله: وفي العكس خلاف: هل يمكن أن يوجد لفظ مجازي ليس له حقيقة؟

هذا موطن خلاف، والصواب هو أن المجاز لا يكون مجازاً إلا إذا كان له حقيقة.

* قوله: ولا تتوقف صحة استعمال المجاز على نقل استعماله: هذه مسألة أخرى، هل يشترط أن يكون المجاز منقولاً عن العرب بعينه؟

الجواب أنه لا يشترط ذلك، ولا تتوقف صحة استعمال المجاز على نقل استعماله في ذلك المحل عن أهل اللغة وهم العرب، وهذا القول هو الراجح.

* قوله: اكتفاء بالعلاقة المجوزة: يعني لأن العرب أجازوا أصل المجاز متى وجدت العلاقة المجوزة، فلا مانع أن نستحدث مجازاً جديداً بناءً على الصفة التي تكون مشتركة بين الحقيقة والمجاز فإذا وجدت الصفة المشتركة جاز إثبات المجاز اكتفاء بالعلاقة المجوزة.

* قوله: كالاقتقاق والقياس الشرعي واللغوي: أي يجوز لنا استحداث مجاز جديد قياساً على الاقتقاق، فإننا إذا أردنا أن نشق اشتقاقاً جديداً في زماننا لم نعرفه العرب سابقاً، صح لنا ذلك الاقتقاق، فقلنا: مذياع، والعرب لا تعرف المذياع. وكذلك في القياس الشرعي لا يستلزم أن يكون القياس معروفاً في الزمان الأول بعينه، وهكذا أيضاً في القياس اللغوي كما تقدم.

وَأَنْكَرَ قَوْمٌ الْمُجَازَ مُطْلَقًا.....

مسألة: هل في القرآن مجاز أم ليس فيه مجاز؟

كثير من المؤلفين في البلاغة والأصول قالوا: القرآن فيه مجاز لأن المجاز جزء من لغة العرب والقرآن قد ورد بلغة العرب فلا يمتنع وجود المجاز فيه، ثم وجدنا نصوصاً مجازية في القرآن، فدل ذلك على إثبات المجاز في القرآن. وقالت طائفة: لا مجاز في القرآن، وليس كل ما كان جائزاً في لغة العرب يكون موجوداً في القرآن، لأن المجاز يجوز نفيه ولا يجوز نفي شيء من القرآن، قالوا: وما ذكرتموه ليست استعمالات مجازية.

مسألة: هل في لغة العرب مجاز أم ليس فيها مجاز؟

جمهور المؤلفين في الأصول والبلاغة أثبتوا وجود المجاز في لغة العرب، واستدلوا على ذلك بهذه الاستعمالات الكثيرة حيث استعمل اللفظ في غير ما وضع له مثل الأسد وضعناه في الرجل الشجاع. هذا هو القول الأول.

القول الثاني: لا يوجد مجاز في لغة العرب، اختاره بعض أهل اللغة منهم أبو علي الفارسي^(١) وجماعة، واختاره طائفة من الأصوليين المتقدمين منهم ابن خويز منداد^(٢) وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم ومجموعة من أهل العلم، قالوا: لأن العرب لم تتكلم باللفظ المفرد وإنما تكلمت بجملة كاملة، فحيث هي لا تنظر إلى اللفظ وحده، وإنما تنظر إلى اللفظ والقرائن الموجودة معه، وبالتالي

(١) أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسوي، إمام النحو، مات ببغداد في ربيع الأول سنة سبع وسبعين وثلاث مئة.

ينظر: وفيات الأعيان (٨٠/٢) سير أعلام النبلاء (٣٧٩/١٦) لسان الميزان (١٩٥/٢).

(٢) محمد بن أحمد بن خويز منداد، فقيه مالكي مفسر أصولي، عاش في أواخر القرن الرابع الهجري. ينظر: لسان الميزان (٢٩١/٥) الديباج المذهب (٢٢٩/٢).

وَالْحَقُّ ثُبُوتُهُ فِي الْمُفْرَدِ، كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعِ، وَفِي الْمُرْكَبِ، نَحْوُ: أَشَابَنِي الزَّمَانُ،
 ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (سورة الزمر: ٢١) وَأَخْيَانِي اكْتِحَالِي بِطَلْعَتِكَ، عَلَى الْأَظْهَرِ فِيهِ.
 الرَّابِعُ الصَّوْتُ: عَرَضٌ مَسْمُوعٌ.
 وَاللَّفْظُ: صَوْتُ مُعْتَمِدٌ عَلَى مَخْرَجٍ مِنَ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ.

يكون اللفظ حقيقة بمجموع الأمرين. فعندما تقول: رأيت أسداً يخطب. لا يمكن أن يكون العرب قد وضعوا هذا اللفظ على الحيوان المفترس، وإنما وضعوه على الرجل الشجاع، لأنهم قالوا: يخطب، والعرب لم تتكلم بالألفاظ مجردة بل تتكلم بالجممل، والكلام في لغة العرب هو اللفظ المفيد، والكلمة المفردة ليست مفيدة وبذلك تبين أن منشأ الخلاف هل ننظر إلى اللفظ المفرد؟ أم ننظر إلى الكلام مركباً، وإذا تأمل الإنسان في لغة العرب وجد أنهم لا يتكلمون بالألفاظ المفردة وإنما يتكلمون بالجممل كاملة.

* قوله: والحق ثبوته في المفرد... أي أن المجاز يثبت في المفرد ويثبت في المركب، ومثال المفرد استعمال لفظ: (الأسد) في الشجاع، ومثال المركب استعمال جملة كاملة تطلق على موضعها اللغوي، ومثل المؤلف لذلك بأمثلة.
 واللفظ: صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف.

* قوله: الرابع: أي المبحث الرابع وسيعرف المؤلف فيه بعض المصطلحات.

* قوله: الصوت عرض: يعني أنه يأتي ويزول.

* قوله: مسموع: يعني أنه يسمع، وهذا هو تعريف الصوت.

* قوله: واللفظ: صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف: أي أن اللفظ صوت معتمد على مخارج الحروف وهو عرض مسموع يعتمد على مخرج من مخارج الحروف، لأن هناك أصواتاً لكنها ليست ألفاظاً مثل ما يخرج من

وَالْكَلِمَةُ: لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مُفْرَدٍ، وَالْأَجُودُ لَفْظٌ اسْتُعْمِلَ. وَجَمَعُهَا كَلِمٌ، مُفِيدًا أَوْ غَيْرَ مُفِيدٍ، وَهِيَ جِنْسُ أَنْوَاعِهِ: اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ، وَلِقِسْمَتِهَا طُرُقٌ كَثِيرَةٌ.

وَالْكَلَامُ مَا تَضَمَّنَ كَلِمَتَيْنِ بِالْإِسْنَادِ، وَهُوَ نِسْبَةُ أَحَدِ الْجُزْأَيْنِ إِلَى الْآخَرِ...

بهيمة الأنعام هي أصوات لكنها ليست ألفاظاً لأنها لم تخرج على مخارج الحروف.

والألفاظ منها ما هو مفيد يعرف معناه، ومنها ما لا يعرف معناه، فالمفيد هو الكلام. فإن الصوت نوعان: لفظ وغير لفظ. واللفظ نوعان: كلام، وغير كلام. * قوله: والكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد: فهي موضوعة للدلالة على معنى واحد.

* قوله: والأجود لفظ استعمل: أي أن الأولى ألا نقول: لفظ وضع. وإنما نقول: لفظ استعمل، كأنه يريد الإشارة إلى مسألة أن اللغة توقيفية، أو اصطلاحية.

* قوله: وجمعها: كلم، مفيداً أو غير مفيد: جمع كلمة: كلم، والكلم يطلق على ما كان مفيداً، وعلى ما كان ليس مفيداً، بشرط أن يكون جمعاً. مثل: إن قام محمد، هذا ليس بمفيد فهو كلم، لكنه ليس بكلام.

* قوله: وهي جنس: يعني أن الكلمة جنس كلي يصدق تحته أنواع فهناك أسماء مثل: محمد، وخالد، وطاوله، وكبرسي، وهناك أفعال مثل: ذهب، وجاء، ويشرح. وهناك حروف مثل: عن، وإلى، ومن.

* قوله: ولقسمتها طرق كثيرة: وهذه تبحث في علم النحو.

* قوله: والكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد: الكلام لا بد أن يكون مجموع كلمات، وهو مفيد وأقله أن يكون من كلمتين بواسطة الإسناد،

لِإِفَادَةِ الْمُخَاطَبِ.

وَقِيلَ: اللَّفْظُ الْمُرَكَّبُ الْمُفِيدُ بِالْوَضْعِ، وَشَرْطُهُ الْإِفَادَةُ. وَلَا يَأْتَلَفُ إِلَّا مِنْ اِسْمَيْنِ، نَحْوَ زَيْدٌ قَائِمٌ، أَوْ فِعْلٍ وَاسْمٍ، نَحْوَ قَامَ زَيْدٌ، فَالْأُولَى جُمْلَةٌ اِسْمِيَّةٌ، وَالثَّانِيَةُ فِعْلِيَّةٌ، وَيَا زَيْدُ، وَالشَّرْطِيَّةُ، نَحْوُ إِنْ تَقُمْ أَقُمْ، فِعْلِيَّتَانِ.

والإسناد هو نسبة أحد الجزئين إلى الآخر، مثل: قام محمد، تنسب القيام إلى محمد بشرط أن يكون الكلام مفيداً للمخاطب يفهم المراد به.

* قوله: وقيل: اللفظ المركب المفيد بالوضع: بعضهم يقول: الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع. أخرج بكلمة: المركب، الكلمة المفردة، وأخرج بكلمة: المفيد، ما لا يفيد، فقد يكون مفيداً وقد يكون غير مفيد.

* قوله: وشروطه: يعني أن شرط كون اللفظ كلاماً أن يكون مفيداً ولا يمكن أن يكون الكلام مفيداً إلا إذا تركب من كلمتين فأكثر، إما من اسمين، مثل: زيد قائم. أو اسم وفعل، مثل: صلى محمد. فالأولى جملة اسمية لأنها مركبة من اسمين، والثانية فعلية لأنها مركبة من فعل واسم. مثال آخر: محمد يصلي، هل هي جملة اسمية أم فعلية؟

فيها جملتان: يصلي مع الضمير المستمر هذه جملة فعلية، وهما في محل خبر المبتدأ فتكون جملة اسمية، فهناك جملة اسمية في ثنائها جملة فعلية.

* قوله: ويا زيد: يعني النداء، يا زيد جملة اسمية أو فعلية؟ هنا يوجد كلام مقدر، تقديره: أناديك يا زيد، فتكون جملة فعلية.

* قوله: والشرطية: الجملة الشرطية مثل: إن تأتني أكرمك. وهذه جملة فعلية وليست اسمية.

وَالْكَلَامُ: نَصٌّ، وَظَاهِرٌ، وَمُجْمَلٌ.
 فَالنَّصُّ لُغَةً: الْكَشْفُ وَالظُّهُورُ، وَمِنْهُ نَصَّبَ الظَّيِّئُ رَأْسَهَا، أَي: رَفَعَتْهُ
 وَأَظْهَرَتْهُ، وَمِنْهُ مَنْصَةُ الْعُرُوسِ.
 وَاصْطِلَاحًا: الصَّرِيحُ فِي مَعْنَاهُ.
 وَقِيلَ: مَا أَفَادَ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ اخْتِمَالٍ.

* قوله: والكلام: نص، وظاهر، ومجمل: الكلام الدال المفيد ينقسم إلى
 ثلاثة أقسام:

القسم الأول: النص، والثاني: ظاهر، والثالث: مجمل.

* قوله: فالنص لغة: الكشف والظهور: أي أن النص في أصل اللغة هو
 الظاهر البين، ولذلك قيل: منصة العروس لأنها ظاهرة بينة.
 * قوله: واصطلاحاً: الصريح في معناه: أي أن النص في اصطلاح أهل
 الشرع يطلق على معان متعددة:

المعنى الأول: الصريح في معناه، ولو كان قد يرد إليه احتمال مثال
 ذلك: (يا أيها الذين آمنوا) هذا نص صريح في مناداة أهل الإيمان. وأما: (يا أيها
 الناس) هذا قد يراد به الخصوص، لكنه صريح في معناه، فهذا يسمى نصاً.
 المعنى الثاني: أنه لا يسمى الكلام نصاً إلا إذا لم يرد إليه أي احتمال. مثال
 ذلك قوله جل وعلا: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]. هل يمكن أن يراد به
 يومان، أو يراد به أربعة، أو ثلاثة ونصف؟ الجواب: لا؛ فهذا نص لأنه لا يرد
 عليه احتمال. والجمهور على أن النص هو الأول، وأن ورود الاحتمال غير
 المسنود بدليل لا يحول اللفظ من كونه نصاً إلى كونه ظاهراً.

وَحُكْمُهُ أَنْ لَا يُتْرَكَ إِلَّا بِنَسْخٍ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ اِحْتِمَالُ يُعْضَدُهُ دَلِيلٌ، وَعَلَى الظَّاهِرِ، وَلَا مَانِعَ مِنْهُ، إِذِ الْإِشْتِقَاقُ الْمَذْكُورُ يَجْمَعُهُمَا.

ما حكم النص: إذا وردنا لفظ نص فحيث يجب المصير إليه والعمل به، فقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] يعني لا بد من صيام ثلاثة أيام، فلا يأتي أحد ويقول: يومان تكفي. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ١٤]. لا يقول أحد: نطعم مسكيناً واحداً ستين مرة، هذا لا يصح لأن لفظ: (ستين) نص في العدد. وقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] لا يصح لأحد أن يفرق بينهما.

* قوله: وحكمه: أن لا يترك إلا بنسخ: أي أنه يجب العمل به ولا يترك أبداً إلا إذا ورد عليه نسخ فإذا نسخ فإنه يترك.
فإطلاقات النص هي:

الإطلاق الأول: الصريح في معناه ولو ورد عليه احتمال.

الإطلاق الثاني: ما لم يرد عليه أي احتمال.

الإطلاق الثالث: الظاهر، وهو أن يطلق النص ويراد به ما يشمل الظاهر، تقول: نصوص القرآن تدل على كذا. وأنت لا تريد النص الصريح في معناه، وإنما تريد مجرد وجود دليل لفظي من القرآن ولو لم يكن صريحاً.

* قوله: وقد يطلق على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل: أي قد يطلق لفظ (النص) على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل ويطلق لفظ (النص) على الظاهر بحيث يشمل الأمرين.

* قوله: ولا مانع منه: أي أن ما سبق إطلاق اصطلاحه لا نمنع منه يدل عليه الاشتقاق اللغوي السابق وهو أن النص هو المرتفع وهذا لا يعارض جميع

هذه الإطلاقات.

وتقدم معنا أنه إذا ورد نص صريح في القرآن فإنه يجب أن يعمل به الإنسان ولا يجوز له أن يتركه بأي عذر أو بأي حجة فلو كان عقله لم يفهم المسألة أو ما استساغها فإن هذا لا يجوز له أن يعارضه، ويكون الخطأ ليس في النص وإنما الخطأ في فهمه هو، وإنما يكون قد فهم النص على غير مدلوله، إما لكون قد ورد على ذهنه شبهة باطلة غير حقيقية، وبالتالي جعلته يتشكك في ذلك النص.

المقصود أن المؤمن إذا جاءه شيء من النصوص الشرعية وجب عليه التسليم بها، ولا يجوز له أن يعارضها، وهذا مفهوم الإيمان.

ولذلك قال جل وعلا في وصف أهل الإيمان المتقين بقوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ١٣]. فهم حتى لو لم يروه يصدقون به لأنه خبر عن الله وعن أنبيائه.

وهكذا فيما يتعلق بالأوامر يصدقون بها ويبادرون لامثالها، ولذلك قال جل وعلا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]. فالمؤمن يصدق أخبار الله ويعمل بأوامر الله لأنها واردة عن الله جل وعلا، وهذه صفة أهل الإيمان.

فالمقصود أن الواجب المبادرة إلى الإيمان بالنصوص والتسليم بها فيها وتصديق أخبارها والعمل بها فيها من الأوامر والنواهي.

وَالظَّاهِرُ: حَقِيقَةٌ، هُوَ الْإِحْتِمَالُ الْمُتَبَادِرُ، وَاسْتَعْمَالًا، اللَّفْظُ الْمُحْتَمَلُ مَعْنَيْنِ
فَأَكْثَرُ، هُوَ فِي أَحَدِهَا أَظْهَرُ،.....

* قوله: والظاهر: ذكر المؤلف هنا القسم الثاني من أقسام الكلام، وهو
الظاهر، والمراد بالظاهر أن يكون اللفظ الواحد له معنيان أحدهما أرجح من
الآخر، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾
[الحجر: ٩] فكلمة: نحن، تحتل معنيين:

الأول: أن يراد به الجمع.

الثاني: يراد به المعظم لنفسه. وهذا اللفظ أرجح في أحد الاحتمالي وهو
الاحتمال الثاني فيكون هذا من قبيل الظاهر.

ومن أمثله أيضاً المصطلحات الشرعية عند طائفة مثل لفظة الصلاة فإنه
قد يراد بها الصلاة الشرعية، وقد يراد بها الحقيقة اللغوية التي هي الشاء أو
الدعاء. فعندنا لفظ قد تردد بين معنيين هو في أحدهما أرجح فيكون من قبيل
الظاهر.

وكلمة الظاهر في أصل اللغة بمعنى البارز والمطلع عليه والذي يكون
أوضح من غيره، فحينئذ يكون الأصل إطلاق كلمة الظاهر ليس على اللفظ
المحتمل لمعنيين، وإنما الأصل أن تطلق على الاحتمال الأرجح دون الاحتمال
المرجوح، هذا في الأصل؛ لكن علماء الشريعة استعملوا كلمة الظاهر وأرادوا
بها معنى آخر، فقالوا: الظاهر هو لفظ محتمل لمعنيين فأكثر، وذلك اللفظ في
أحد هذين المعنيين أرجح وأقوى. مثال ذلك: لفظة: الحج، هذه الكلمة تطلق
على معنيين:

الأول: المعنى اللغوي بمعنى القصد.

أَوْ مَا بَادَرَ مِنْهُ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ مَعْنَى مَعَ تَجْوِيزِ غَيْرِهِ، وَلَا يُعَدَّلُ عَنْهُ إِلَّا بِتَأْوِيلٍ،

الثاني: المعنى الشرعي، فإن كلمة الحج تطلق على الحج الشرعي بالذهاب إلى مكة وأداء مناسك معينة.

فحيثُ هذا لفظ يحتمل معنيين أحدهما هذين المعنيين أرجح من الآخر لكون هذا خطاباً شرعياً، والأرجح أن يكون الشارع قد جاءنا بخطاب شرعي لا بخطاب لغوي، فهذا يقال له: ظاهر.

* قوله: أو ما بادر منه عند إطلاقه معنى مع تجويز غيره: يعني أن الظاهر لفظ يتبادر منه إلى الذهن عند إطلاق ذلك اللفظ معنى، مع احتمال أن يكون المراد به عدداً من المعاني الأخرى.

ما حكم الظاهر؟

الظاهر يعمل به بحسب المعنى الظاهر، ولا يجوز أن يترك إلا بتأويل صحيح، وحيثُ فإذا جاءنا لفظ من ألفاظ الشارع فالأصل أن نفهمه على وفق المعنى الظاهر الذي يفهمه العرب وعلماء الشريعة، ولا يجوز لنا أن نعدل عن هذا المعنى الظاهر إلى معنى آخر إلا بدليل يدل على أن هذا المعنى الظاهر غير مراد.

* قوله: ولا يعدل عنه إلا بتأويل: يعني لا يترك المعنى الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح، ولا يجوز ذلك ويكون من المحرمات لأن العرب تتكلم وتريد المعنى المتبادر من كلامها والقرآن قد نزل بلغة العرب، إلا إذا كان هناك تأويل صحيح.

فقول المؤلف: إلا بتأويل: هذا محل نظر لأن التأويل ينقسم إلى قسمين:

وَهُوَ صَرَفُ اللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ لِذَلِيلٍ يَصِيرُ بِهِ الْمَرْجُوحُ رَاجِحًا.

الأول: تأويل صحيح.

الثاني: تأويل فاسد.

ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا بتأويل صحيح وليس بأي تأويل. نمثل لهذا بمثال: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] ظاهر هذه الآية أن القراءة تكون أولاً ثم بعد ذلك تكون الاستعاذة لأن الأصل في الفاء أن تكون للتعقيب، لكنها في بعض المرات تأتي الفاء ولا يراد بها التعقيب وإنما يراد بها مجرد الجمع فتكون بمعنى الواو، وحيث أن الفاء فللفاء معنيان: التعقيب، ومجرد الجمع، كلاهما قد يدل عليه حرف الفاء وأحدهما أرجح من الآخر وهو معنى التعقيب فالأصل أن يحمل هذا اللفظ على التعقيب بحيث تكون القراءة أولاً ثم يعقبها الاستعاذة من الشيطان، لكن جاءنا دليل يدل على أن المراد ليس المعنى الراجح وإنما المعنى المرجوح وهو مجرد الجمع. والدليل على ذلك هو: (أن النبي ﷺ كان يقرأ بعد أن يستعيز)^(١) فدل ذلك على أن الاستعاذة تكون قبل القراءة فحيث تركنا ظاهر الآية لورود دليل يدل على أن الظاهر غير مراد، وأن المراد هو الاحتمال المرجوح.

ما هو التأويل؟

قال: هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحاً.

وهذا التأويل على نوعين:

الأول: تأويل صحيح وهو ما كان مستنداً إلى دليل، كما في المثال السابق.

(١) أخرجه أبو داود (٧٧٥) والترمذي (٢٤٢) وأحمد (٥٠/٣) وابن خزيمة (٤٧٢).

الثاني: تأويل غير صحيح وهو الذي لم يرد دليل يدل على صحته، ومن أمثلة ذلك تأويلات المبتدعة في النصوص المتعلقة بالصفات، ومثل تأويل بعض المبتدعة في بعض نصوص الوعيد، أو في بعض النصوص المتعلقة بأمور الآخرة مثل الشفاعة ومثل تأويلهم قول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] لأن بعضهم قال: المراد به أنه جرحه بجروح الحكمة، فهذا المعنى معنى بعيد لم يرد دليل يدل على ترك المعنى الراجح من أجله؛ فحينئذ نقول: هذا التأويل غير مقبول لأنه ليس معه دليل، وبالتالي يكون تأويلاً فاسداً.

فقوله: يصير به المرجوح: يعني الاحتمال المرجوح والمعنى المرجوح يصبح بسبب دليل التأويل راجحاً فإن الفاء كما في المثال السابق في الأصل للتعقيب وقد يراد بها مجرد الجمع لكنه مرجوح لكن لما وجد الدليل من فعل النبي ﷺ انتقلنا حينئذ إلى الاحتمال الراجح فأصبح مرجوحاً.

نمثل بمثال آخر: قال تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٢٨٢]. الأصل في أفعال الأوامر أن تحمل على الوجوب، هذا هو الاحتمال الراجح، ولكن قد تطلق الأوامر ويراد بها الندب، دون أن تحمل على الوجوب وهذا هو الاحتمال المرجوح، ففي هذه الآية قوله: (وأشهدوا) الأصل أن يدل على الوجوب، لكن جاءنا دليل يجعلنا نحمل الآية على المعنى المرجوح دون المعنى الراجح، وهو أن النبي ﷺ (اشترى ولم يشهد)^(١) مما يدل على أن المراد هنا هو المعنى المرجوح وهو الندب، وأن المرجوح هنا أصبح راجحاً.

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٣٠١/٧) وأحمد (٢١٥/٥) من حديث خزيمة بن ثابت

رضي الله عنه وهو حديث طويل فيه قصة.

ثُمَّ قَدْ يَنْبَغُ الْإِحْتِمَالُ، فَيَحْتَاجُ فِي حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ إِلَى دَلِيلٍ قَوِيٍّ، وَقَدْ يَتَقَرَّبُ، فَيَكْفِيهِ أَدْنَى دَلِيلٍ، وَقَدْ يَتَوَسَّطُ، فَيَكْفِيهِ مِثْلُهُ.
وَالدَّلِيلُ قَرِينَةٌ.....

تقدم معنا أن هناك أنواعاً من الاحتمالات فهناك احتمال راجح، واحتمال مرجوح. والاحتمال المرجوح يتفاوت وليس على مرتبة واحدة فمرة يكون احتمالاً بعيداً، وحينئذ يحتاج صرف المعنى له إلى دليل قوي، ومرة يكون احتمالاً قريباً وحينئذ لا نحتاج إلا أدنى دليل.

* قوله: ثم قد يبعد الاحتمال...: أي يكون احتمالاً بعيداً وحينئذ نحتاج في حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح بواسطة التأويل إلى دليل قوي.

* قوله: وقد يقرب، فكيفية أدنى دليل: وقد يقرب الاحتمال المرجوح فيكفي المؤول حينئذ أدنى دليل ليصح له التأويل.

* قوله: وقد يتوسط، فكيفية مثله: أي قد يتوسط الاحتمال فلا يكون قريباً ولا بعيداً وحينئذ يكفيه في تصحيح تأويله دليل متوسط.

ما هي أنواع الأدلة التي يؤول بواسطتها؟

الأدلة المقتضية للتأويل على أنواع منها:

* قوله: والدليل قرينة: يعني أن يكون هناك قرينة في اللفظ تدل على أن ظاهره غير مراد، ومن أمثلة هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وحينئذ هذا اللفظ يحتمل احتمالين:

الاحتمال الأول: الطهر. والاحتمال الثاني: الحيض.

وهو في الطهر أرجح منه في الحيض، لكن وجدت مع اللفظ قرينة تدل

أَوْ ظَاهِرٌ آخَرُ، أَوْ قِيَاسٌ.

على أن المراد الاحتمال المرجوح، وهي جمعه على قروء مما يدل على أنه مذكور،
وحيثئذ يكون المراد به الحيض.

* قوله: أَوْ ظَاهِرٌ آخَرُ: يعني قد يكون الدليل الذي يؤول به اللفظ عن
ظاهره دليل آخر أو يكون دليل نصي آخر مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ
وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] الأصل في كلمة: (نحن) أنها أرجح في
الجمع، ولكن قد يراد بها تعظيم المتكلم لنفسه، لكن لما ورد قوله تعالى: ﴿قُلْ
هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] دلنا ذلك على أن المراد ليس الجمع وإنما هو تعظيم
المتكلم لنفسه، مما يدل على أن الاحتمال المرجوح هنا أصبح راجحاً لوجود
هذا الدليل الآخر.

* قوله: أَوْ قِيَاسٌ: يعني قد يترك ظاهر اللفظ لوجود دليل قياسي، ومن
أمثلته قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٢]
فإن هذه الآية ظاهرة في العموم سواء كان الزناة أحراراً أو مماليكاً، لكن لما
وردنا قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] خصصنا الإمام من هذه الآية، ثم ألحقنا المماليك بالإماء لتمامتهما في
المعنى، فحيثئذ تركنا ظاهر قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ التي ظاهرها العموم حتى في المماليك، تركناه من أجل القياس
للمماليك على الإمام في تنصيف الحد.

وَكُلُّ مُتَأَوِّلٍ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ الْإِحْتِمَالِ الْمَرْجُوحِ وَعَاضِدِهِ، وَقَدْ يَدْفَعُ
الْإِحْتِمَالُ مَجْمُوعُ قَرَائِنِ الظَّاهِرِ، دُونَ أَحَادِهَا.....

* قوله: وكل متأول يحتاج إلى: انتقل المؤلف إلى مسألة أخرى وهي ماذا
يحتاج إليه المتأول في التأويل؟ وما هي الأدوات التي من أجلها يصح تأويله؟
قال المؤلف: نحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: * قوله: بيان الاحتمال المرجوح: أي بيان أن اللفظ يدل
على الاحتمال المرجوح بحسب لغة العرب، ومثال ذلك صرف لفظ نحن من
الدلالة على معنى الجمع وهو المعنى الراجح، إلى الدلالة على تعظيم المتكلم
نفسه؛ والعرب قد تريد بهذا اللفظ المعنى المرجوح، فالعرب تطلق على أنفسها
إذا أرادت أن تعظم نفسها كلمة: (نحن). فهذا الأمر الأول مما يحتاج إليه
المؤول.

الأمر الثاني: * قوله: وعاضده: يعني أن يأتي بدليل يعضد الاحتمال
المرجوح ويدل على أن المراد هو الاحتمال المرجوح دون الاحتمال الراجح.
ثم انتقل إلى مسألة جديدة وهي: أنه قد يكون هناك احتمالات لكن
يكون في اللفظ ما يدل على أن هذه الاحتمالات غير مرادة، وحينئذ نترك
التأويل لأن الأصل ألا يعمل بالتأويل إلا إذا وجد دليل يدل على صحته، فإذا
لم يوجد دليل يدل على صحته فحينئذ يبقى اللفظ على ظاهره ولا يجوز
التأويل، لكن لو دل دليل على أن التأويل باطل في هذا اللفظ وأن المعنى
المرجوح غير مراد بهذا الظاهر فمن باب أولى أن نترك التأويل.

* قوله: وقد يدفع الاحتمال مجموع قرائن الظاهر: يعني وقد يأتي دليل
يدل على أن الاحتمال المرجوح غير مراد وهذا الدليل قد يكون مجموع قرائن
تلتحق بالظاهر، وإن لم يكن الدليل الدال على فساد التأويل قرينة واحدة، لأن

كَتَأْوِيلِ الْحَنْفِيَّةِ الْمُقَارَقَةَ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَغِيلَانَ بْنِ سَلَمَةَ حَيْثُ أَسْلَمَ عَلَى عَشْرِ نِسْوَةٍ: «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»^(١)، عَلَى تَرْكِ نِكَاحِهِنَّ ابْتِدَاءً، وَعَضْدُوهُ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ عَدَمُ أَوْلَوِيَّةِ بَعْضِهِنَّ بِالْإِمْسَاكِ دُونَ بَعْضٍ، أَوْ نَحْوِهِ،

القرينة قد لا تكون قوية، لكن يكون هناك مجموع قرائن جميعها تدل على فساد التأويل.

❖ قوله: كتأويل الحنفية المفارقة في قوله عليه السلام لغيلان...: قوله ﷺ لغيلان: «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»^(١) غيلان أسلم وعنده زوجات أكثر من أربع إما ثمان أو عشر، وفي الإسلام لا يجوز الجمع بأكثر من أربع زوجات، وهو معه أكثر من أربع نسوة، فقال له النبي ﷺ: «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ».

فالجمهور يعملون بظاهر الحديث فمن أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة قالوا له: اختر أربعاً من أيهن شئت، والباقي ينفصل عقد زواجهن وينقطع. وقال الحنفية: ننظر فإن تزوج بهن كلهن في وقت واحد بعقد واحد بطل نكاح الجميع، وإن تزوجهن متعاقبات ولسن في عقد واحد، فإنه حينئذ يجب أن يمسك الزوجات الأربع الأول، ويفارق الأخريات، وتأولوا حديث الباب وحملوه على ترك نكاحهن ابتداءً وعضدوه بالقياس؛ وذلك أنه لو قدر أن مسلماً تزوج بزواج عديدات أكثر من الأربع ولم يدخل بهن فحينئذ يصح زواج الأربع الأول وما بعد الأربع لا يصح، قالوا: فهكذا لو أسلم وعنده أربع زوجات قالوا: لأنه ليست إحداهن أولى من الأخرى إلا من جهة تاريخ النكاح

(١) أخرجه ابن ماجه (١٩٥٣) وابن حبان (٤١٥٨).

وَرُدَّ بِأَنَّ السَّابِقَ إِلَى فَهْمِنَا وَفَهْمِ الصَّحَابَةِ رضي الله عنهم مِنَ الْمَفَارَقَةِ الشَّرِيحِ، لَا تَرَكَ النِّكَاحَ، وَبِأَنَّهُ فَوْضٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ مُسْتَقِلًّا بِهِ، وَابْتِدَاءُ النِّكَاحِ لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ رِضَى الْمَرْأَةِ، وَبِأَنَّ ابْتِدَاءَ النِّكَاحِ لَا يَخْتَصُّ بِهِنَّ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: انْكِحْ أَرْبَعًا مِمَّنْ شِئْتَ، فَهَذِهِ قَرَأْتُنْ تَدْفَعُ تَأْوِيلَهُمْ،

فحينئذ نثبت الأوليات بحسب تاريخ الزواج، وعضدوا قولهم بأنه يمسك بالأوليات ويفارق الأخيرات بالقياس، وذلك أنه لو قدر أن الإمساك بالاختيار لما كان هناك مرجح للمختارات على غيرهن، فليس بعضهن أولى بالإمساك من بعض إلا من جهة التاريخ.

قال الحنفية: أما إذا عقد عليهن في عقد واحد فإنه يجب عليه مفارقة الجميع، وإذا أراد منهن امرأة بعد ذلك عقد عليها عقداً جديداً.

* قوله: ورد: أي رد هذا التأويل بأمور:

الأول: قالوا هذا التأويل بعيد ويحتاج إلى دليل قوي وقياسكم هذا فيه ضعف ومن ثم لا يصح أن نثبت التأويل به.

الثاني: أن السابق إلى فهمنا وفهم الصحابة رضي الله عنهم من قوله رضي الله عنه: «وفارق سائرهن» هو الاحتمال الراجح أنه يريد المفارقة للمدخل بهن، وليس المراد به ترك ابتداء النكاح.

الثالث: أنه فوض الأمر إلى الزوج، فقال له: امسك وفارق، ولم يقل له: تحصل الفرقة بمجرد ذلك، فنسب الإمساك والتفريق إلى اختيار الزوج المسلم وإلى فعله هو إمساكاً ومفارقة، فجعل الإمساك والتفريق بيد الزوج ولم يجعله راجعاً للقضاء، ولم يقل له: ينفسخ النكاح بدون اختيار منك.

الرابع: أن ابتداء النكاح لا يستقل به الزوج، بل لا بد من رضا الزوجة

وَكَتَّأُوْلِيْهِمْ: «أَيُّهَا امْرَأَةٌ أَنْكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْيَها فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» عَلَى الْأَمَةِ ثُمَّ صَدَّهْمُ: «فَلَهَا الْمُتَهَرُّ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا»^(١)، إِذْ مَهْرُ الْأَمَةِ لِسَيِّدِهَا، لَا لَهَا،

وشهادة الشهود، فدل على أن قوله: امسك. ليس معناه اعقد عليهن عقداً جديداً، وإنما المراد به إمساك بدون عقد جديد، ولا يصح حمله على ابتداء النكاح إذ لو كان هو المراد كما تقولون يا أيها الحنفية: أنه يبتدئ عقداً جديداً، لكان لا بد فيه من رضا المرأة ولا بد فيه من ولي ولا بد من مهر، وهذا يناقض ظاهر الحديث فإن في الحديث قرينة تدل على أن الإمساك من اختيار الزوج وليس للمرأة ولا لأوليائها اختيار في ذلك، وليس المراد ابتداء النكاح من جديد فلو كان كما تقولون: لقال: انكح أربعاً ممن شئت. لكن لم يقل ذلك، وإنما قال: امسك، فدل ذلك على أن المراد مجرد الإمساك بدون عقد جديد، إذا لو كان المراد عقداً جديداً لجاز له أن يأخذ من الثماني اللاتي عنده، ومن غيرهن، ولقال: تزوج أربعاً، سواء منهن أو من غيرهن، فلما لم يقل ذلك دل على أنه ليس المراد ابتداء عقد جديد، وإنما المراد الإبقاء على أربع زوجات من القديمات، فهذه قرائن متعددة تدل على بطلان تأويل الحنفية.

وَكَتَّأُوْلِيْهِمْ: «أَيُّهَا امْرَأَةٌ أَنْكَحَتْ نَفْسَهَا...»: هذا مثال آخر على أن اللفظ يكون معه قرائن تدل على حمله على ظاهره وتمنع من تأويله وحمله على المعنى المرجوح، وهو في مسألة النكاح بلا ولي، على أن النكاح لا بد فيه من ولي، وبذلك قال مالك والشافعي وأحمد واستدلوا بأدلة منها حديث: «أَيُّهَا امْرَأَةٌ أَنْكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْيَها فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»^(١).

(١) أخرجه ابن ماجه (١٩٥٣) وابن حبان (٤١٥٨).

فَتَأْوِلُوهُ عَلَى الْمَكَاتِبَةِ، وَهُوَ تَعَسُفٌ، إِذْ هَذَا عَامٌّ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ، فَلَا يُؤْثَرُ فِيهِ تَأْوِيلٌ ضَعِيفٌ.

وقال أبو حنيفة: لا يشترط الولي في النكاح، وذهب يؤول هذا الحديث فقال: (أيما امرأة): المراد به (أيما أمة)، فخصه بالأمة. قال الجمهور: ظاهر قوله: (امرأة) العموم فتشمل الحرة، والصغيرة والكبيرة.

قيل للحنفية: في الحديث قرينه تدل على فساد تأويلكم وهذه القرينة هي قوله ﷺ: «فلها» أي إن تزوجها الرجل بدون ولي فلها المهر بما استحل من فرجها، والأمة لا تستحق هي المهر، ولكن الذي يستحق المهر هو سيدها ومولاها، فقوله ﷺ: «فلها» يدل على فساد تأويلكم أيما الحنفية.

قال الحنفية: إذن قوله ﷺ: «أيما امرأة أنكحت نفسها» المراد به أيما امرأة مكاتبة، والمراد بالكتابة أن يكون هناك عقد بين المملوك وسيده أن يدفع المملوك للسيد مالا بأقساط بحيث لو دفع هذه الأقساط أصبح المملوك حراً. قال الجمهور: هذا تأويل ضعيف جداً لأن المرأة والنكاح بلا ولي صورته متعددة والعقل يتصور صوراً كثيرة غير المكاتبة، أما وجود المكاتبة فهذا نادر فكونكم تحملون اللفظ العام على صورة نادرة، هذا يستقبح، فحينئذ تأويلكم بأيما الحنفية تأويل ضعيف.

* قوله: فتأولوه على المكاتبة، وهو تعسف: يعني فتأول الحنفية الحديث على المكاتبة؛ وهذا التأويل فيه تعسف؛ لأن قوله ﷺ: «أيما امرأة» لفظ عام في غاية القوة فلا يؤثر فيه تأويل ضعيف.

وَقَدْ قِيلَ فِي حَمَلٍ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصَّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»^(١) عَلَى صَوْمِ الْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ: إِنَّهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لَوْ جُوبِهَا بِسَبَبٍ عَارِضٍ، فَهُوَ كَالْمُكَاتَبَةِ فِي حَدِيثِ النِّكَاحِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهَا لَيْسَا مِثْلَهَا فِي النَّذْرِ وَالْقِلَّةِ،.....

ومن أمثلة التأويلات الضعيفة أيضاً تأويلهم قوله ﷺ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصَّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»^(١) الصيام هنا نكرة في سياق النفي، والأصل أنها عامة تشمل صوم رمضان، وصوم القضاء، وصوم النذر، وغيره من أنواع الصوم. فرتب الجمهور على ذلك أن صيام رمضان لا بد فيه من نية بالليل، وأن من طلع عليه الفجر ولم ينو الصيام لم يصح صومه. وقال الحنفية: بل يصح الصوم.

قلنا لهم: وهذا الحديث: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصَّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»^(١). قالوا: المراد به صيام القضاء والنذر، أما صيام رمضان فإنه يجوز الصيام ولو لم يبیت الإنسان النية.

قال بعض أهل العلم: إن تأويل الحنفية بحمل قول: «لَا صِيَامَ، عَلَى صِيَامِ الْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ فَقَطْ، هَذَا تَأْوِيلٌ بَعِيدٌ يَأْتِلُ التَّأْوِيلُ فِي الْمَسْأَلَةِ السَّابِقَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ صَوْمَ الْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ لَا يَجِبُ ابْتِدَاءً، وَإِنَّمَا يَجِبُ بِسَبَبٍ عَارِضٍ، فَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِسَبَبٍ عَارِضٍ وَهُوَ الْفَطْرُ فِي رَمَضَانَ، وَالنَّذْرُ يَجِبُ بِسَبَبٍ إلْزَامِ النَّاذِرِ نَفْسَهُ بِذَلِكَ، فَهَذِهِ صُورٌ نَادِرَةٌ، وَبِالتَّالِي لَا يُمْكِنُ حَمْلُ الْحَدِيثِ الْعَامِ عَلَيْهَا. وَأَجِيبُ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ لَيْسَتْ مِمَّا تَلِلُ لِلْمَسْأَلَةِ السَّابِقَةِ، فَهِيَ لَيْسَتْ مِثْلَهَا فِي النَّذْرِ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَالنَّذْرَ أَقْسَامٌ كَثِيرَةٌ وَيُوجَدُ فِي أَفْرَادٍ عَدِيدِينَ، بِخِلَافِ الْمُكَاتَبَةِ فَإِنَّهَا نَادِرَةٌ.

(١) أخرجه أبو داود (٢٤٥٤) والترمذي (٧٣٠) والنسائي (١٩٦/٤).

فَقَصَّرَ مَضْمُونُ الْحَدِيثِ عَنْ صَوْمِ رَمَضَانَ، يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ قَوِيٍّ، فَحَصَلَ مِنْ هَذَا، أَنَّ إِخْرَاجَ النَّادِرِ قَرِيبٌ، وَالْقَصْرَ عَلَيْهِ مُمْتَنِعٌ، وَبَيْنَهُمَا دَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ، بَعْدًا وَقُرْبًا.

وَالْمُجْمَلُ يَأْتِي ذِكْرُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى^(١).

* قوله: فقصر مضمون الحديث عن صوم رمضان... أي أن قصر مضمون قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»^(٢) بحيث نخرج صوم رمضان عنه كما قال الحنفية، هذا يحتاج إلى دليل قوي يصرف اللفظ عن ظاهره وهو العموم فيجعله خاصاً بغير صوم رمضان.

* قوله: فحصل من هذا، أن إخراج النادر قريب والقصر عليه ممتنع: أي تحصل مما سبق أن إخراج الصورة النادرة من العموم هذا أمر قريب، وبالتالي نحتاج به إلى أدنى دليل، وقصر اللفظ العام على الصورة النادرة بحيث لا يكون اللفظ العام دالاً إلا على الصورة النادرة فقط فهذا بعيد، فحيث لا بد فيه من دليل قوي.

قال: وبينهما درجات متفاوتة: وبين هذين الحالين درجات كثيرة، وبينهما درجات متفاوتة بعداً وقرباً وحيث لا بد من اختيار دليل يصرف اللفظ عن ظاهره يكون مناسباً للدليل الدال على مدلول اللفظ.

(١) لم يتكلم المصنف على المجمل هنا وأخره بعد المطلق والمقيد كما هي عادة الأصوليين، مخالفاً

بذلك ترتيب ابن قدامة في الروضة.

(٢) سبق قريباً.

الأصول:

الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَاسْتِصْحَابُ النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ، وَمَصْدَرُهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، إِذِ الْكِتَابُ قَوْلُهُ، وَالسُّنَّةُ بَيَانُهُ، وَالْإِجْمَاعُ دَالٌّ عَلَى النَّصِّ،

* قوله: الأصول: ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بالأدلة.

والأصول: جمع أصل، وهو الدليل، ذلك لأن الفقيه يستند إلى الدليل في إثبات الأحكام، فالأدلة أساس للأحكام.

وذكر هنا الأدلة المتفق عليها وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع والاستصحاب. ولم يذكر القياس، مع أن كثيراً من الفقهاء يرونه من الأدلة المتفق عليها؛ لأن القياس طريقة للفهم وليس دليلاً بنفسه مثل العموم ومثل مفهوم الموافقة فهذه دلالات لغوية. وكذلك القياس هو دلالة قياسية وليس دليلاً مستقلاً، بدلالة أنه لا يصح أن تقيس إلا إذا كان هناك أصل ثابت بدليل ومن ثم تقيس عليه. مثال ذلك: الخمر حرام؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] فنقيس عليه النبيذ بجامع الإسكار، فهنا قياس له أصل.

* قوله: ومصدرها الله عز وجل: يعني مصدر هذه الأدلة هو الله تعالى.

* قوله: إذ الكتاب قوله، والسنة بيانه: يعني بيان من النبي ﷺ لكلام الله، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. فدل هذا على أن السنة تبين وتوضح القرآن.

* قوله: والإجماع دال على النص: أي أن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً على نص فعندما يجمع العلماء على مسألة فهذا يدلنا على أن هناك نصاً استند إليه المجمعون ولو لم نطلع عليه.

وَمُدْرِكُهَا الرَّسُولُ ﷺ إِذَا لَا سَمَاعَ لَنَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا جِبْرِيلَ، وَاخْتَلَفَ فِي أَصُولٍ يَأْتِي ذِكْرُهَا.
وَكِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَلَامُهُ الْمُنْزَلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ، وَهُوَ الْقُرْآنُ

* قوله: ومدركها الرسول ﷺ: يعني ومدرك هذه النصوص هو الرسول ﷺ فهو المبلغ لها لأننا لم نسمع من الله عز وجل شيئاً، ولم نسمع من جبريل عليه السلام شيئاً، وإنما نسمعه من النبي ﷺ.

* قوله: واختلف في أصول يأتي ذكرها: يعني أن هناك أصولاً مختلفاً فيها مثل: الاستصلاح، والاستحسان، وقول الصحابي، وسد الذرائع وسيأتي إن شاء الله الكلام فيها في فصل مستقل.

* قوله: وكتاب الله عز وجل كلامه: الدليل الأول: الكتاب، وهو القرآن فعرفه بأنه كلامه، ليخرج كلام غيره من البشر.

* قوله: المنزل: ليخرج سنة النبي ﷺ فإن كثيراً من الأصوليين يقول بأنها وحى من عند الله عز وجل بلفظها.

* قوله: للإعجاز بسورة منه: لإخراج الأحاديث القدسية فإنها كلام الله وهي منزلة لكنها لا تعد من الكتاب لعدم حصول الإعجاز فيها.

* قوله: وهو القرآن: لأن الكتاب يسمى القرآن، ولا فرق بين المسميات لكن إطلاق كل من اللفظين عليه باعتبار مختلف من جهة دلالة كل منهما على معنى فالكتاب بمعنى أنه مكتوب، والقرآن بمعنى أنه مقروء، وأما في حقيقتهما فإنهما شيء واحد، فإن الكتاب هو القرآن.

وَتَعْرِيفُهُ بِمَا نُقِلَ بَيْنَ دَفْتِي الْمَصْحَفِ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا، دَوْرِيٌّ.
وَقَالَ قَوْمٌ: الْكِتَابُ غَيْرُ الْقُرْآنِ، وَرُدَّ: بِحِكَايَةِ قَوْلِ الْجَنِّ: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا
عَجَبًا﴾ [الجن: ١] ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا﴾ [الأحقاف: ٣٠] وَالْمُسْمُوعُ وَاحِدٌ،

* قوله: وتعريفه بما نقل بين دفتي المصحف: هذا تعريف آخر، فقال بعضهم في تعريف القرآن: هو ما بين دفتي المصحف، يعني خلافه.

* قوله: نقلاً متواتراً: لأن نقل الأحاد لا يكون من القرآن، لكن لما نزل جبريل عليه السلام على النبي ﷺ بالقرآن وقبل أن ينقله لأصحابه، هو قرآن، مع أنه لم يوجد النقل فيه بعد، وهذا يدل على أن التعريف السابق لا يصح لأن القرآن ثابت قبل وجود المصاحف وقبل نقله بالتواتر.

* قوله: دوري: أي فيه دور، فلا يصح أن نعرف القرآن بالمصحف؛ لأنني إذا سألتك ما هو المصحف؟ ستقول: هو ما كتب فيه القرآن، وحينئذ أصبحنا ندور في دائرة مغلقة، ولا نستفيد شيئاً.

* قوله: وقال قوم: الكتاب غير القرآن: تقرر معنا أن الكتاب هو القرآن؛ لكن ذهب طائفة إلى التفريق بينهما، فقالوا: الكتاب غير القرآن. وقالوا: الكتاب هو الذي بين أيدينا والقرآن هو الذي في اللوح المحفوظ. وقال آخرون: القرآن هو المعاني النفسية؛ وكل هذه الأقوال غير صحيحة.

* قوله: ورد: بحكاية قول الجن: أي ورد هذا القول القائل بالتفريق بين الكتاب والقرآن بأن الجن مرة قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١] ومرة أخرى قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا﴾ [الأحقاف: ٣٠] فدل هذا على أن الكتاب هو القرآن لأن المسموع واحد.

وَبِالْإِجْمَاعِ عَلَى اتِّحَادِ مُسَمَّى اللَّفْظَيْنِ،
وَالْكَلَامُ عِنْدَ الْأَشْعَرِيَّةِ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْحُرُوفِ الْمُسْمُوعَةِ وَالْمَعْنَى النَّفْسِيَّةِ،

* قوله: وبالإجماع على اتحاد مسمى اللفظين: هذا هو الدليل الثاني على أن الكتاب هو القرآن، أنه قبل وجود المخالف كان هناك إجماع بأن القرآن هو الكتاب.

* قوله: والكلام عند الأشعرية: هذه مسألة أخرى وهي مسألة: ما هو كلام الله؟ وما هو القرآن؟ هل القرآن هو الذي في المصحف، أو القرآن هو المعاني النفسية القائمة بالله عز وجل، ويكون هذا الذي بين أيدينا هو عبارة وحكاية عن القرآن؟

قال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: أن هذا الذي بين أيدينا هو عين كلام الله، وهو القرآن.

وقال الأشاعرة: الذي بين أيدينا ليس كلام الله، وإنما هو حكاية عن كلام الله.

وهذا المذهب مذهب خاطئ، والأدلة على خطأ هذا المذهب كثيرة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾

[الإسراء: ٩] فإن الله تعالى يخاطب الناس ويقول: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ يعني الذي بين أيديكم، فسماه قرآناً وليس هو حكاية عن القرآن.

الدليل الثاني: أن الله وصف كلامه بأنه مسموع فقال سبحانه: ﴿وَإِنْ

أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] فدل

ذلك على أن كلام الله هو المسموع، وإلا لو كان كما يقول هؤلاء لقال: حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله، أو حكاية عن كلام الله.

وبذلك نعلم خطأ المؤلف في نسبة مذهب الأشاعرة، فإن الأشاعرة عندهم أن الكلام هو المعاني النفسية القائمة بنفس المتكلم فقط، فالخروف المسموعة عندهم ليست من الكلام، ويستدلون على ذلك بما ورد عن عمر رضي الله عنه قال: (زورت في نفسي كلاماً)^(١) فسمى المعاني النفسية كلاماً.

وهذا الاستدلال خاطئ لأننا نبحث في اللفظ عند إطلاق لفظة: (الكلام) أما هذا الأثر الوارد ففيه قرينة وهي قوله: في نفسي، فالخلاف بيننا وبينكم في استعمال كلمة: (الكلام) بدون أن يوجد معها قرينة، أما مع وجود قرينة فهذا خارج محل النزاع. واستدلوا على الثاني بقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.
قالوا فدل ذلك على أن الكلام هو المعاني النفسية وهذا الاستدلال خاطئ من أوجه متعددة:

الوجه الأول: إن هذا البيت لم تثبت نسبته إلى قائله؛ لأنه منسوب للأخطل ولم يثبت ذلك في النسخ القديمة من ديوان الأخطل.
الوجه الثاني: أن كثيراً ممن روى هذا البيت لا يرويه بقوله: إن الكلام، وإنما يروونه بقوله: إن البيان لفي الفؤاد.

الوجه الثالث: أن هذا من كلام الأخطل، والأخطل نصراني فكوننا نجعل ديننا مأخوذاً من كلام نصراني فهذا فيه ما فيه، بل إن النصارى قد

(١) هذا جزء من حديث طويل فيه قصة، أخرجه البخاري (٦٨٣٠) وفيه: وكنت قد زورت مقالة أعجبتني.

أخطئوا في تفسير الكلمة، فقالوا: عيسى كلمة الله. ظنوا أن المراد به صفة من صفاته أو جزء من أجزائه وبالتالي جعلوا عيسى عليه السلام ابناً لله، وجعلوه إلهاً، فالنصارى قد ضلوا في تفسير (كلمة الله)، فكيف نرجع إليهم في تفسير الكلام.

الوجه الرابع: أن هذا شاعر واحد خالفه شعراء كثيرون بإطلاق الكلام على الأصوات والحروف.

الوجه الخامس: أنه يدل على بطلان قولهم نصوص شرعية ونصوص لغوية كثيرة من أمثلتها مثلاً في القرآن قوله تعالى عن مريم عليها السلام: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦] ثم قال بعد ذلك: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩] والإشارة لا تكون إلا بمعنى قائم بنفسها فدل ذلك على أن هذا المعنى النفسي ليس كلاماً.

ويدل عليه قول النبي ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل به أو تتكلم»^(١) فدل ذلك على أن المعاني النفسية مغايرة للكلام.

الوجه السادس: يدل عليه إجماع الفقهاء أن الإنسان لو حلف ألا يتكلم، ثم قام في نفسه معاني نفسية فإنه لا يحنث بذلك، وهذا إجماع الفقهاء.

الوجه السابع: أنه يدل على ذلك أيضاً إجماع أهل اللغة في تفسير الكلام أنه لفظ مفيد، قال ابن مالك: كلامنا لفظ مفيد كاستقم. فجعلوا الكلام ليس المعاني النفسية وإنما هو الأصوات والحروف الملفوظ بها؛ فدل ذلك على بطلان

(١) أخرجه البخاري (٢٥٢٨) ومسلم (١٢٧).

وَهُوَ نِسْبَةٌ بَيْنَ مُفْرَدَيْنِ قَائِمَةٌ بِالْمُتَكَلِّمِ، وَعِنْدَنَا لَا اشْتِرَاكَ.

وَالْكَلَامُ الْأَوَّلُ وَهُوَ قَدِيمٌ،

مذهب الأشاعرة بتفسير الكلام بأنه المعاني النفسية.

* قوله: وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم: يعني أن المعنى النفسي نسبة بين مفردين، فمثلاً في قولك: زيد قائم، وزيد متحرك، نسبة تقوم بنفس المتكلم بين الكلمتين بدون أن يتلفظ بها.

* قوله: وعندنا لا اشتراك بل إن الكلام هو الأصوات والحروف المسموعة: وأهل السنة يقولون: الكلام هو الأصوات والحروف، وما تدل عليه من المعاني فهي تدخل في مسمى الكلام على جهة التبع. فليس المراد بالمعاني ما يفهمه المخاطب لأنه قد يفهم فهماً خاطئاً، وليس المراد به ما يقوم بنفس المتكلم لأنه قد لا يكون لفظه معبراً عما في نفسه، وإنما المعاني التي يدل عليها اللفظ.

* قوله: والكلام الأول وهو قديم: هذا مذهب الأشاعرة، فإن للناس في صفة الكلام بالنسبة لله تعالى مناهج:

الأول: منهج الأشاعرة يقولون: إن صفة الكلام لله صفة قديمة، بمعنى أن الله تعالى تكلم في الأزل ثم بعد ذلك هو عاجز عن الكلام ولا يتكلم بعد.

الثاني: منهج المعتزلة، يقولون: لم يتكلم، لا في الأزل ولا بعد ذلك.

الثالث: منهج أهل السنة، يقولون: إنه سبحانه وتعالى متكلم وإنه يتكلم كلما شاء وإن صفة الكلام متعلقة بالإرادة، ولذلك فهم يقولون: صفة الكلام قديمة النوع حادثة الأحاد. قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ...﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٌ...﴾

[الشعراء: ٥].

وَالْبَحْثُ فِيهِ كَلَامِيٌّ.

فحيثُذ نعرف حقيقة مذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فهم ليسوا كالأشاعرة الذين يقولون: إن كلام الله قديم، وإنه لا يوجد له أفراد، ولذلك من حقيقة مذهب الأشاعرة أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هو عين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: ٣٢] لأن الجميع أزلي، والأزلي شيء واحد لأن وقته واحد، ولذلك يقولون: إن عبر عنه بالعبرانية فهو تواراة، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل، وإن عبر عنه بكذا..... وهذا كله يشهد العقل ويشهد الحس بأنه كلام مخالف للواقع، ففرق بين القرآن وبين هذه الكتب، وفرق بين الآيات القرآنية وبين أجزاء تلك الكتب.

ولذلك يقول الأشاعرة: القرآن مرتبة واحدة لا يتفاضل؛ وهذا أيضاً خطأ، فإنه قد تواترت النصوص بأنه يتفاضل فأية الكرسي أفضل آية في كتاب الله وهكذا جاءت نصوص عديدة في تفضيل بعض سور القرآن على بعضها الآخر.

* قوله: والبحث فيه كلامي: يعني أن البحث في صفة الكلام ليست من مباحث علم الأصول، فهذه المسألة كلامية، يعني أنها مما يتعلق بعلم المعتقد، لأن علم الكلام هو علم المعتقد، فإن بحث فيه بناء على الأدلة الشرعية كتاباً وسنة فهو محمود مرغّب فيه، وإن بحث فيه على طريقة اليونان مع الأخذ بما يظنه الناس معقولات فهذا يكون مذموماً، وهو الذي صدر الذم فيه من أئمة الإسلام الأول.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ:

الأولى: القراءات السبع متواترة خلافاً لقوم.

لنا: القول بأن جميعها آحاد، خلافاً لإجماع، وبأن بعضها كذلك، ترجيح

من غير مرجح؛

* قوله: المسألة الأولى: القراءات السبع متواترة: ما المراد بالقراءات السبع، عندنا سبعة أئمة رَوَوْا قراءات بأسانيدهم إلى النبي ﷺ هم: عبد الله بن كثير المكي، ونافع بن أبي نعيم المدني، وعبد الله بن عامر الشامي، وأبو عمرو بن العلاء البصري، وعاصم، وحمزة، والكسائي الكوفيون، هؤلاء السبعة قراءتهم متواترة وهم وإن كانوا يروون عن واحد عن واحد لكن هذه الرواية قد رواها جماعات كثيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب وإنما اشتهرت نسبتها إلى واحد وإلا فقد رواها كثير وحيث أنها متواترة لرواية جماعات لها، خلافاً لقوم.

والدليل على أنها متواترة عدد من الأمور:

الأمر الأول: هو وقوع إجماع الأمة على أن هذه القراءات متواترة.

الأمر الثاني: أنكم يا أيها المخالفون تقولون: بعضها متواتر وبعضها غير

متواتر، فحيث ترححون وتصفون بعض القراءات بصفة دون وجود دليل يفرق بين هذه القراءات فيلزم وصف الجميع بالتواتر.

* قوله: وبأن بعضها كذلك: يعني أن بعض القراءات متواتر في مذهبكم

أيها المخالفون، وهذا ترجيح لبعض القراءات على بعضها الآخر من غير مرجح، فهذا يدل على صحة قولنا بأن جميع القراءات السبع متواترة.

فَتَعَيَّنَ الْمُدَّعَى.

قَالُوا: الْآحَادُ وَاحِدٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ.

قُلْنَا: مُحَالٌ، إِذِ التَّوَاتُرُ مَعْلُومٌ، وَالْآحَادُ مَظْنُونٌ؛ فَالْتَّمِيزُ بَيْنَهُمَا لَا زِمٌ، وَإِذْ لَا مَظْنُونٌ؛ فَلَا آحَادَ.

* قوله: فتعين: يعني أصبح عيناً واجباً.

* قوله: المدعى: يعني وجب تصحيح القول بكون القراءات السبع متواترة.

* قوله: قالوا: الآحاد واحد غير معين: اعترضوا فقالوا: بعضها آحاد ولكن غير متعين، وهذا محال لأنه إذا كانت بعض القراءات متواترة فلا بد أن تكون عالمين بالمتواتر منها، وتكون هذه القراءات المتواترة متعينة، لكنكم تقولون: هناك قراءات بعضها متواتر وبعضها آحاد، ولا نستطيع أن نميز بين الآحاد والمتواتر فهذا محال. كيف تقولون: بعضها متواتر. ثم لا نستطيع أن نفرق بين المتواترة وبين غيرها إذ التواتر قد علمنا وجوده في القراءات. وأنتم تقولون: بعضها آحاد بناء على ظن فحينئذ لا يصح أن نترك المقطوع به من أجل أمر مظنون.

* قوله: فالتمييز بينهما: يعني بين ما تدعون أنه متواتر وبين ما تدعون أنه آحاد من القراءات يجب عليكم أن تميزوا بينهما، وحينئذ لا تستطيعون التمييز بينهما، لأن التمييز مظنون، ومن ثم يلزمكم أن لا يكون هناك شيء من القراءات السبع من الآحاد وتكون جميعها متواترة.

الثَّانِيَّةُ: الْمُنْقُولُ أَحَادًا، نَحْوُ: "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ"، حُجَّةٌ عِنْدَنَا وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، خِلَافًا لِلْبَاقِينَ.
لَنَا: هُوَ قُرْآنٌ أَوْ حَدِيثٌ، وَكِلَاهُمَا يُوجِبُ الْعَمَلَ.

المسألة الثانية: المنقول أحاداً: تقدم معنا أن القرآن متواتر وهو حجة مقطوع بها، لكن بعض الصحابة نقل ألفاظاً في أثناء قراءته للقرآن فسمي ما نقله هؤلاء الصحابة: أحاداً. وتسمى قراءة شاذة، لأن أكثر الصحابة يروي القرآن بدون هذا اللفظ، وحينئذ هم يجزمون بأن هذا اللفظ ليس قرآناً. لأن هذا اللفظ انفرد به بعض الصحابة فرواه الأحاد ولذلك سميت قراءة أحادية، وتسمى قراءة شاذة، من أمثلتها: ما قرأ به بعض الصحابة في كفارة اليمين: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) ^(١) هذه الزيادة: متتابعات. ما حكمها؟ وهل يعمل بها؟ ومثله قوله جل وعلا: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦] قرأ بعض الصحابة: (فإن فاءوا فيهن) فحينئذ هل تشرط أن تكون الفیئة في الأربعة أشهر أو يجوز أن تكون بعد ذلك؟

قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ﴾ يعني أن يحلف الإنسان ألا يقرب زوجته فحينئذ تتربص المرأة أربعة أشهر، فإن راجعها الزوج في هذه الأشهر الأربعة وكفر عن يمينه عادت زوجته له فإن مضت بعد ذلك فإنه حينئذ يلزم بالطلاق، فلو قدر أن الفیء - وهو الرجوع - حصل في الأربعة أشهر، فلا إشكال، لكن لو قدر أن الفیئة وقعت بعد الأربعة أشهر، هل يثبت الطلاق في حقه بمجرد مضي مدة الأربعة أشهر؛ لقراءة (فيهن)؟ أو نجيز له الرجعة ولو بعد الأربعة أشهر؟

(١) أخرجه مالك (١٠٧٩)، وعبد الرزاق (٥١٣/٨) وابن أبي شيبة (٨٧/٣)

والحاكم (٣٠٣/٢) والبيهقي (٥٩/١٠).

هذا خلاف فقهي مبني على هذه القراءة الشاذة: (فيهن) فحيثئذ هل هذه القراءة حجة أم ليست بحجة؟

اتفقوا على أنها ليست من القرآن، لكن يبقى الخلاف في الاحتجاج بها. فهل يجب العمل بها أم لا؟
على قولين:

الأول: أنها حجة وهذا مذهب أحمد ومذهب أبي حنيفة وهو أحد القولين عند الشافعي.

الثاني: بأنها ليست حجة ولا يجب العمل بها وهذا هو قول مالك وهو أحد القولين عند الشافعي.

ويترتب على ذلك مسائل، فمثلاً في كفارة اليمين إذا لم يستطع الإطعام والكسوة فانتقل إلى الصيام هل يجب أن يكون صيام الثلاثة أيام متتالية، أو يجوز التفريق بينها؟

من رأى الاحتجاج بالقراءة الشاذة قال: يجب أن تكون متتابعة، وهو مذهب أحمد وأبي حنيفة.

ومن لم يحتج بالقراءة الشاذة قال: يجوز تفريقها.

أما أصحاب القول الأول الذين احتجوا بالقراءة الشاذة، قالوا: هذه القراءة رواها صحابي عدل ثقة، فهي إما أن تكون قرآناً أو تكون تفسيراً من النبي ﷺ سمعه الصحابي فظنه من القرآن حيثئذ محتج بها، ويبعد أن يأتي الصحابي بكلام من عنده فيدخله في القرآن ويوهم على الأمة أنه من القرآن لأن الصحابة عدول.

قَالُوا: يُحْتَمَلُ أَنَّهُ مَذْهَبٌ، ثُمَّ نَقَلَهُ قُرْآنًا خَطَأً، إِذْ يَجِبُ عَلَى الرَّسُولِ تَبْلِيغُ
الْوَحْيِ إِلَى مَنْ يَحْصُلُ بِخَبَرِهِ الْعِلْمُ.
قُلْنَا: نِسْبَةُ الصَّحَابِيِّ رَأْيُهُ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ كَذِبٌ وَافْتِرَاءٌ لَا يَلِيقُ بِهِ؛
فَالظَّاهِرُ صِدْقُ النِّسْبَةِ، وَالْخَطَأُ الْمَذْكُورُ إِنْ سُلِّمَ، لَا يَضُرُّ، إِذِ الْمَطْرَحُ كَوْنُهُ قُرْآنًا
لَا خَبَرًا، لِمَا ذَكَرْنَا وَهُوَ كَافٍ.

أما أصحاب القول الثاني القائلين بأنه لا يحتج بالقراءة الشاذة، استدلوا
على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: قالوا: لأنه ممكن أن يكون مذهباً للصحابي فيكون من قول
الصحابي وليس مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

فنقول: الصحابة عدول ولا يمكن أن ينسبوا آراءهم إلى النبي ﷺ أو
إلى القرآن لأن هذا يخالف عدالتهم فالظاهر صدق النسبة.

الدليل الثاني: قالوا: نحن نجزم جميعاً بأن هذا ليس من القرآن، فنسبته
إلى القرآن خطأ قطعاً لأن النبي ﷺ يجب عليه أن ينقل القرآن لأهل التواتر
ويبعد أن يخبر به الواحد فقط، فحينئذ تكون نسبته إلى القرآن خطأ.

فأجيب أن الظاهر صدق النسبة إلى النبي ﷺ ليس على أنه قرآن وإنما
على أنه خبر من كلام النبي ﷺ، وكونه نسبته إلى القرآن خطأ لا يضر في كونه
حديثاً وتفسيراً من النبي ﷺ.

ولأننا قد وافقناكم على أن هذا ليس قرآنًا فاطرحنا جميعاً نسبته للقرآن
وهذا لا يلزم منه نفي أن يكون منسوباً إلى النبي ﷺ من الأحاديث النبوية
وكونه حديثاً نبوياً يكفي في صحة الاحتجاج به، فدل ذلك على أن القراءة
الشاذة متى صح إسنادها فإنه يجب العمل بها تفسيراً، ولا يجوز جعلها قرآنًا.

الثالثة: في القرآن المجاز، خلافاً لِقَوْم. لَنَا: الْوُقُوعُ نَحْوُ: ﴿جَنَاحَ الذَّلِ﴾
و﴿نَارًا لِلْحَرْبِ﴾ و﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ وَهُوَ كَثِيرٌ.

المسألة الثالثة: هل في القرآن مجاز أم لا؟

تقدم معنا أن المراد بالمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة.

هل في القرآن مجاز؟

قال المؤلف: نعم في القرآن مجاز. واستدل القائلين بذلك بعدد من الأدلة، قالوا: هناك آيات قرآنية استعمل فيها المجاز مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] الجناح في الأصل للطيور. والذل ليس له جناح، فاستعمل لفظة (الجناح) مجازاً في الذل والأصل أنها تطلق على جزء الطائر. وكذلك قوله: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤] هذه خاصية اليهود أنهم يسعون إلى إيقاد الحروب. فقوله: ناراً للحرب؛ الأصل أن الحروب مقاتلة، ولا يقال عن الحروب: نار. لكن لما كان هناك محن وفتن وخسائر تحصل بسبب هذه الحروب، قال عنها: ناراً. لأنها تأكل ما أمامها وإلا فليس هناك نار في الحروب الأولى وإنما كانوا يتقاتلون بسيوفهم فهذا إطلاق مجازي. وكذلك قوله: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧] والجدار ليس له إرادة وإنما الإرادة للكائنات الحية فعبر بالإرادة عن الشروع والابتداء للانقضاء، فهذا يدلنا على أن القرآن محتو على المجاز. هذا هو القول الأول.

والقول الثاني: أنه ليس في القرآن مجاز، وهو اختيار طائفة من أهل العلم

وقالوا عن هذه الآيات: هذه استعمال لغوية، فإن أهل اللغة يستعملونها كذلك، فهي مما وضع في لغة العرب.

قَالُوا: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ مُتَجَوِّزًا.
وَأَجِيبَ: بِالتَّزَامِهِ، وَبِالْفَرْقِ بِأَنَّ مَثْلَهُ تَوْقِيفِيٌّ.

* قوله: قالوا: يلزم أن يكون الله متجوزاً: أي استدل الهايعون بأنه لا يوصف الله بوصف إلا إذا ورد، وأنتم عندما تقولون: إن في القرآن مجاز، يعني أن يكون الله تعالى متجوزاً، ولم يأت دليل يثبت هذه الصفة لله عز وجل.
قال: وأجيب بالتزامه: يعني بالتزام أن يكون الله كذلك.
قال: وبالفارق: فإن التجوز في كلام الآدميين غير التجوز في كلام الله.
وتقدم معنا الصواب في هذه المسألة، وهو أن من نظر إلى الكلمة المفردة أثبت المجاز فإنك إذا نظرت إلى لفظة (جناح) مثلاً فستقول: هذا مجاز لأن الجناح في الأصل يستخدم في جزء الطائر.
أما من نظر إلى الجملة كاملة فإنه حينئذ يقول: العرب لا تستخدم هذا اللفظ بهذا السياق إلا مراداً به المعنى الآخر وليس المعنى الأول.
ولذلك مثلاً تقول: (جاء) هل معناه أنه ذهب أو حضر، تقول: جاء منه. بمعنى أنه ذهب منه. وتقول: جاء إليه. بمعنى أنه حضر عنده. فدللت على معنيين متغايرين بسبب وجود القرينة التي معها، ولذلك تقول: قال تحت الشجرة. وتسكت وتعني بـ(قال) نوم القيلولة. وتقول: قال محمد: إن الله مطلع علينا وسيجازينا على أعمالنا. فالمراد به القول الذي هو الكلام.
والعرب لا تتكلم بالألفاظ المفردة، وإنما تتكلم بالجملة الكاملة وحينئذ فيكون مذهب من راعى الجملة كاملة أرجح من مذهب من راعى اللفظة مجردة لأن هذه هي طريقة العرب فإن العرب لا تتكلم بالألفاظ المفردة وإنما تتكلم بالجملة الكاملة. ويدل على ذلك ما سيأتي في الاستثناء، وأن اتصال الكلام يجعله بمثابة الكلمة الواحدة عند جمهور الأصوليين.

الرَّابِعَةُ: فِي الْقُرْآنِ الْمُعَرَّبِ، وَهُوَ مَا أَصْلُهُ أَعْجَمِيٌّ، ثُمَّ عُرِّبَ، خِلَافًا لِلْقَاضِي وَالْأَكْثَرِينَ، لَنَا: قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعِكْرَمَةَ: ﴿نَاشِئَةُ اللَّيْلِ﴾ حَبَشِيَّةٌ، وَ﴿كَمِشْكُوهٖ﴾ هِنْدِيَّةٌ، وَ﴿وَاسْتَبْرَقِ﴾ وَ﴿سَجِيلِ﴾ فَارِسِيَّةٌ.

قَالُوا: تَحْدِي الْعَرَبِ بِغَيْرِ لِسَانِهِمْ مُتَنَبِّعٌ، ثُمَّ ذَلِكَ يَنْفِي كَوْنَ الْقُرْآنِ عَرَبِيًّا مَحْضًا،

المسألة الرابعة: هل في القرآن ألفاظ ليست من لغة العرب، وهل فيه ألفاظ غير عربية؟

والمعرب: كلمات أصلها مأخوذ من لغات أخرى استعملتها العرب ودخلت في لغتهم.

قال: وهو ما أصله أعجمي: يعني أن الكلمة المعربة هي التي أصلها أعجمي ثم دخلت في لغة العرب.

هل في القرآن كلمات أصلها غير عربي؟

قال الجمهور: نعم فيه ذلك، واستدلوا على ذلك بأن الصحابة ؓ قد تكلموا وأثبتوا نسبة بعض الكلمات إلى لغات أخرى غير لغة العرب.

فناشئة الليل، قالوا: حبشية، ومشكاة، قالوا: هندية، وإستبرق، وسجيل، وبستان، قالوا: فارسية. فدل ذلك على وجود المعرب في لغة العرب.

القول الثاني: أنه لا يوجد في القرآن معرب بل كله عربي قح مأخوذ من لغة العرب، وليس مأخوذاً من لغات أخرى. واستدلوا على ذلك بأمور:

الأول: أن الله تحدى العرب بأن يأتوا في القرآن بشيء يماثل القرآن، ولا يمكن أن يتحداهم بشيء ليس من لغتهم.

وَالنَّصُّ أَثْبَتُهُ، وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ءَاَعْجَمِيَّ وَعَرَبِيَّ﴾ ظَاهِرٌ فِي إِنْكَارِهِ بِتَقْدِيرِهِ، وَلَا حُجَّةَ فِي مَنْعِ صَرْفِ ﴿إِسْحَاقَ﴾ وَنَحْوِهِ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ، وَالْكَلَامُ فِي غَيْرِهِ، وَالْأَلْفَاظُ الْمَذْكُورَةُ بِمَا اتَّفَقَ فِيهِ اللَّغَتَانِ، كَالصَّابُونِ، وَالتَّنُورِ.

الدليل الثاني: أن النصوص قد تواترت بأن القرآن عربي: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] وحينئذ تكون جميع ألفاظ القرآن من لغة العرب ليست مأخوذة من لغات أخرى.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿ءَاَعْجَمِيَّ وَعَرَبِيَّ﴾ [فصلت: ٤٤] فهذا دليل على أن القرآن عربي وليس أعجمياً، وأنه ليس فيه شيء أعجمي.

الدليل الرابع: قالوا: لا يصح لكم أن تستدلوا بوجود بعض الأعلام في القرآن مثل إبراهيم وإسحاق لأن هذه الأسماء أعلام على أي لغة. * قوله: ولا حجة في منع صرف إسحاق: يعني لم ينون اسم إسحاق لكونه أعجمياً، يعني هذه كلمات أعجمية في القرآن.

قال: هذه أعلام، والأعلام لا تختلف باختلاف اللغات وهذا خارج عن محل النزاع والألفاظ.

وأجابوا عن دليلهم: ناشئة الليل، ومشكاة، قالوا: هذه من الألفاظ التي اتفقت عليها لغات متعددة، وهو مثل كلمة: سكر. فإنه يستخدم مثل هذا اللفظ في لغات متعددة، ومثله: صابون، وأيضاً: تنور، تشترك في لغات متعددة بجعلها بمعنى واحد، فكذلك هذه الألفاظ.

وَأَجِيبَ بِأَنَّ أَلْفَاظَ الْيَسِيرَةِ الدَّخِيلَةَ لَا تَنْفِي تَحْضُّصَ اللُّغَةِ عُرْفًا، كَأَشْعَارِ كَثِيرٍ مِنَ الْعَرَبِ، مَعَ تَضَمُّنِهَا أَلْفَاظًا أَعْجَمِيَّةً، وَتَحْدِيثِهِمْ كَانَ يُلْغَتُهُمْ فَقَطُّ، أَوْ: لَمَّا عُرِّبَتْ صَارَ لَهَا حُكْمُ الْعَرَبِيَّةِ، وَ﴿ءَاْعَجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ مُتَأَوَّلٌ عَلَى خِلَافِ مَا ذَكَرْتُمْ، وَاتِّفَاقُ اللَّغَتَيْنِ بَعِيدٌ، وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ.

* قوله: وأجيب: يعني عن هذه الاستدلالات بأن قالوا: وجود ألفاظ يسيرة في القرآن من غير لغة العرب لا يجعله أعجمياً ولا ينفي عنه صفة العربية، كما أنه إذا تكلم إنسان بكلام ودخل في كلامه كلمة واحدة أجنبية فلا يقال: هذا الكلام ليس عربياً.

ويدل على ذلك أن العرب تضمن أشعارها بعض الكلمات الواردة من غير لغة العرب، وهذا لا ينفي كون هذا الشعر عربياً، وأما تحدي العرب بالإتيان بمثل هذا القرآن فهذا تحدٍ لهم بأن يأتوا بقرآن يماثل هذا القرآن من لغتهم.

أو يجاب بأن هذه الكلمات لما عربت وتكلم بها العرب وأصبحت على لسانهم أصبحت جزءاً من لغتهم، لأن الكلام لا يكون عربياً إلا إذا اتفق عليه العرب. وحينئذ فقولُه: ﴿ءَاْعَجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ ليس المراد به إنكار وجود أحرف أعجمية، وإنما المراد به إنكار أن يكون كله أعجمياً.

وأما وجود ألفاظ كانت مما تكلم به العجم ثم دخلت في لغة العرب فأصبح العرب يتكلمون بها فليس في هذه الآية دلالة على نفيها.

قالوا: اتفاق اللغتين في لفظ واحد نادر في ألفاظ يسيرة، والأصل عدم ذلك لأن اصطلاحات الناس تختلف، فكل قوم وكل أهل لغة يصطلحون بخلاف ما يصطلح عليه أهل اللغة الأخرى.

الخامسة: فيه المحكم والمتشابه،.....

المسألة الخامسة والأخيرة مسألة: المحكم والمتشابه. فالقرآن فيه

إحكامان:

الأول: إحكام عام، لجميع القرآن بمعنى أنه متقن. قال تعالى: ﴿يَكْتُبُ أَحْكَمَتٍ ءَايَاتِهِ﴾ [هود: ١] يعني أنها أتقنت.

الثاني: إحكام خاص، بمعنى أن بعض آياته محكمة وليس الجميع، والمراد بالإحكام الخاص: ما لا يقع التشابه في معناه ولا يفهم منها معنى غير مراد شرعاً، مثل قوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] هل يمكن أن يدل على تشبيه الإله؟ لا يمكن ذلك، هذا هو الإحكام الخاص، وهو المراد به قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ١٧].

أما التشابه فهو نوعان:

الأول: تشابه عام، فكل القرآن متشابه بمعنى أنه يصدق بعضه بعضاً.

الثاني: تشابه خاص، أي في بعض الآيات دون جميعها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ والمراد بها الآيات التي يفهم منها معنيان أحدهما حق والآخر باطل.

والمعنى الحق هو الصواب الذي يجب تفسير القرآن به، وأما المعنى الباطل فيجب إلغاؤه ورده وإرجاعه إلى الآيات المحكمات مثل قوله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] يفهم منها الناس معنيين: الأول: تعظيم الله سبحانه لنفسه، وهذا معنى حق لأنه سبحانه واحد عظيم الشأن.

الثاني: يفهم منه الجمع كما في عقيدة التثليث التي عند النصارى، فهذا

وَالْعُلَمَاءُ فِيهِمَا أَقْوَالٌ كَثِيرَةٌ، وَأَجُودُ مَا قِيلَ فِيهِ: إِنَّ الْمُحْكَمَ الْمُتَّضِعَ الْمَعْنَى، وَالتَّشَابَهَ مُقَابِلَهُ، لِاشْتِرَاكِ، أَوْ إِجْمَالٍ، أَوْ ظُهُورِ تَشْبِيهِ، وَالْأَظْهَرُ الْوَقْفُ عَلَى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لَا: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ خِلَافًا لِقَوْمٍ.

المعنى المتشابه نرده إلى المحكم في مثل قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فيدلنا على بطلان هذا المعنى، هذا هو التشابه الخاص.

ما حكم المحكم؟

يجب العمل به وتصديقه والمبادرة إليه.

ما حكم التشابه الخاص؟

يجب رده إلى المحكم.

* قوله: وللعلماء فيهما: يعني في المحكم والمتشابه أقوال كثيرة في بيان حقيقة كل منهما، وأجود ما قيل فيه أن المحكم هو المتضخ المعنى، والمتشابه هو الذي لم يعرف معناه هذا أحد الأقوال في المتشابه، وما قدمته هو الصواب في بيان حقيقتهما.

* قوله: لا شراك: أي أن المتشابه له أسباب منها الاشتراك أي أن اللفظ يدل على معنيين يتردد بينهما مثل: (قروء) المراد به الحيض أو الطهر، وسيأتي إن شاء الله الكلام فيه.

* قوله: أو إجمال: يعني أننا لا نعرف معناه ولا نعرف المراد به.

* قوله: أو ظهور تشبيه: أي أن يظهر من اللفظ أن المراد به تشبيه لله بخلقه.

* قوله: والأظهر الوقف على: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾: أي في قوله تعالى عن المتشابه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ١٧] هل يوقف على: (إلا الله) أو (على الراسخين في العلم)؟

قَالُوا: الْخِطَابُ بِمَا لَا يُفْهَمُ بَعِيدٌ.
 قُلْنَا: لَا بُعْدَ فِي تَعَبُّدِ الْمُكَلَّفِ بِالْعَمَلِ بِبَعْضِ الْكِتَابِ، وَالْإِيمَانِ بِبَعْضِ
 وَالْكَلَامِ فِي هَذَا مُسْتَقْصَى فِي كِتَابِ «بُغْيَةِ السَّائِلِ».

هل الراسخون في العلم يعلمون تأويله أولا يعلمون تأويله؟
 نقول: ننظر ما معنى: (تأويله)؟ إن كان المراد بتأويله معرفة حقيقته
 ومعرفة ما سيؤول إليه، فإن هذا ممن ينفرد الله به، مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ
 يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] يعني ما يؤول إليه. وإن كان المراد به
 التفسير مثل اسم تفسير الطبري: "جامع البيان في تأويل آي القرآن" يعني
 التفسير فإن هذا مما يعرفه العلماء والراسخون.

ولكن الأول وهو تفسير التأويل بما يؤول إليه أظهر في لغة العرب،
 لذلك نقول: إن الأولى الوقوف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ فنقرأ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ
 إِلَّا اللَّهُ﴾ ثم نقف. ثم نقرأ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ
 رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ١٧] يعني المتشابهة والمحكمة.

وقال جماعة: يصل القارئ القراءة ولا يقف إلا على: في العلم.
 مسألة: قال طائفة: لا يمكن أن يوجد في القرآن ما لا يفهم معناه، لأن
 القرآن أنزل ليفهمه الناس، فكيف يخاطب الناس بما لا يفهمونه؟
 فأجاب المؤلف بقوله: قلنا لا بُعد: يعني ليس مستحيلاً أن يتعبد الله
 الخلق بالعمل ببعض القرآن، وبعض القرآن يتعبدونهم بالإيمان به والتصديق به
 بدون أن يعرفوا معناه.

وهذا الكلام ليس بصحيح، بل الصواب أن القرآن مفهوم كله سواء

عرف معناه، أو عرف المراد به، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] يعني تفهمون، وقد عاب الله جل وعلا على الناس عدم تدبرهم للقرآن فقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانِ﴾ أَمْرٌ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿[محمد: ٢٤] وقال تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] وحينئذ فمن الأمور الواجبة على المكلف أن يتأمل هذا القرآن ويتفهم دلالات القرآن والمعاني فإن فيه من المعاني الشيء العظيم الذي لا يمكن أن يوجد في غيره من الكلام.

السُّنَّةُ:

وَالسُّنَّةُ لُغَةً: الطَّرِيقَةُ، وَشَرْعًا، اصطلاحًا: مَا نُقِلَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ....

* قوله: السنة: هذا هو الدليل الثاني، وقد تقدم معنا الكلام عن الدليل الأول وهو الكتاب.

* قوله: والسنة لغة: الطريقة: عرف السنة بالطريقة في لغة العرب واستدلوا على ذلك بأبيات شعرية كثيرة منها قول بعضهم:

فلا تجزعن من سيرة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها.

* قوله: وشَرْعًا، اصطلاحًا: قد يفهم منه أن هذين اللفظين بمعنى واحد، المعنى الشرعي والمعنى الاصطلاحي، لكن هذا ليس مراداً وليس صحيحاً، بل إن المعاني الشرعية لها دلالات قد تخالف الدلالات الاصطلاحية في بعض المواطن، ومن هذا لفظ: السنة، فإن لفظ: السنة، في الشرع له دلالات متعددة، فتطلق السنة في مقابلة البدعة، والمراد بها الطريقة الشرعية المرضية هذه السنة تطلق في مقابلة البدعة. لذلك يقولون: طلاق سني، وفي مقابله طلاق بدعي. ويقولون: أهل السنة، في مقابلة أهل البدعة. وهذا معنى شرعي ولكنه ليس مراداً عند الأصوليين، فاصطلاح الأصوليين استخدام أحد المعاني الشرعية للفظ (السنة).

* قوله: ما نقل عن رسول الله ﷺ: لا يشترط عند جماهير الأصوليين في السنة النقل لأن الصحابي قد يشاهد النبي ﷺ فيكون ذلك سنة وإن لم يكن قد نقل إليه وإنما شاهده أو سمعه، ولذلك قد يكون هذا التعريف أقل من المعروف، فلو قال: ما أثر، ونحو ذلك لكان أولى.

قَوْلًا، أَوْ فِعْلًا أَوْ إِقْرَارًا،.....

❖ قوله: قولاً أو فعلاً أو إقراراً: هذه هي أنواع السنة الواردة عن النبي ﷺ وسيأتي تفصيل كل واحد منها وحكمه فيما يأتي.

مثال السنة القولية: حديث: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»^(١).
ومثال السنة الفعلية: ما شوهد منه ﷺ من الأفعال في الصلاة والحج، كرفع يديه عند افتتاح الصلاة، وعند الركوع والرفع منه، وكسعيه في الوادي بين الصفا والمروة، وكرميته جمره العقبة راكباً، وفعله ﷺ للسنن الرواتب، وغير ذلك.

والسنة الإقرارية: بمعنى أن الرسول ﷺ شاهد الصحابة يفعلون فعلاً فأقرهم ولم ينكر عليهم، مثال ذلك: صلاة أحد الصحابة سنة الفجر بعد صلاة الفجر^(٢).

وأيضاً: أكل الضب على مائدة النبي ﷺ^(٣).

لماذا لم يذكر المؤلف الصفات الخلقية للنبي ﷺ؟

لأن هذه الصفات ليست من فعل النبي ﷺ ولا من قوله ولا من إقراره، فلا يحتاج لها ولا تجعل حجة شرعية، ومن ذلك كونه ربعة عريض ما بين

(١) أخرجه البخاري (٢٦٩٧) ومسلم (١٧١٨).

(٢) أخرجه البخاري (٦٦٣) ومسلم (٧١١) بلفظ: «يُوشِكُ أَنْ يُصَلِّيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ أَرْبَعًا».

(٣) أخرجه البخاري (٢٥٧٥) ومسلم (١٩٤٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: أَهْدَتْ خَالَتِي أُمُّ حَفِيدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَمْنًا وَأَقِطًا وَأَضْبًا فَأَكَلَ مِنَ السَّمْنِ وَالْأَقِطِ وَتَرَكَ الضَّبَّ تَقَدُّرًا، وَأَكَلَ عَلَى مَائِدَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَوْ كَانَ حَرَامًا مَا أَكَلَ عَلَى مَائِدَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

وَهُوَ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ شِفَاهًا، أَوْ بَلَغَهُ عَنْهُ تَوَاتُرًا.

المنكبين هذا لا يؤخذ منه حكم شرعي، وبالتالي هي ليست على اصطلاح الأصوليين من السنة، وإن كان المحدثون يدخلونها في اصطلاحهم للحديث. والصفات الخلقية أيضاً لم يذكرها المؤلف هنا لأنها داخلية في الأفعال، مثل كرمه وتواضعه ﷺ هذا داخل في الأفعال.

* قوله: وهو حجة قاطعة: يعني أن دليل السنة دليل من أدلة الشريعة وقد تواترت النصوص بحجية السنة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ...﴾ [آل عمران: ٣٢] والنصوص في ذلك كثيرة.

* قوله: على من سمعه منه شفاهاً: يعني أن حجية السنة عندهم على نوعين: حجة قاطعة لا مجال للاختلاف فيها، وذلك أن السنة على أنواع: الأول: من سمعها من النبي ﷺ مباشرة فتكون في حقهم حجة قاطعة لا مجال للاجتهاد فيها لأن الله سبحانه قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]

الثاني: من بلغته السنة من طريق متواتر، يعني نقلت نقلاً كثيراً من رواة متعددين لا يمكن أن يتواطؤوا على الكذب. كما سيأتي في التواتر. فمن نقلت له كذلك فإنه حينئذ تكون في حقه حجة قاطعة، بمعنى أنها دليل جازم لا مجال للاجتهاد فيه ولا للظنون.

الثالث: السنة المنقولة عن النبي ﷺ بطريق الآحاد وليست بطريق التواتر. فهذه السنة على أنواع:

النوع الأول: ما كان منها ضعيفاً فإنه لا يحتج به سواء كان ضعيفاً جداً أو مكذوباً، أو كان فيه ضعف لا يجبر، فهذا لا يعمل به ما لم يجبر بحديث آخر، ولا يكون حجة، ولا يبعد أن يكون العمل به بدعة، لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ.

النوع الثاني: ما صح عن النبي ﷺ، فما صح عن النبي ﷺ فإنه يجب العمل به بإجماع علماء الأمة، ولا يجوز لأحد أن يتركه بالإجماع. لكن هذا المنقول عن النبي ﷺ بطريق الآحاد هل هو قاطع ويستفاد منه العلم اليقيني أو هو ظني ويترتب على ذلك مسألة الجزم بخطأ المخالف. فلو كان عندنا خبر واحد خالفه مجتهد، فهل نجزم مائة في المائة بأن ذلك الفقيه مخطئ؟ أو نقول: المسألة فيها خبر آحاد وبالتالي ليست المسألة جازمة ونحن نظن خطأه لكن لا نجزم بذلك؟

هذه هي المسألة الأولى من ثمرات كون خبر الآحاد قطعي أو ظني. **المسألة الثانية:** في القضاء لو قضى القاضي بخلاف خبر آحاد صحيح، هل ننقض حكمه وقضائه، أو نقول: هذه المسألة أدلتها ظنية وبالتالي لا يجزم بخطأ المخالف ومن ثم لا ننقض حكمه؟

اختلف أهل العلم في مفاد خبر الواحد الصحيح على قولين. وجمهور الأصوليين وجمهور المحدثين وجمهور الفقهاء يرون أن من أخبار

الآحاد ما هو قطعي بحسب ما يقترن به، ومنها ما هو ظني .
 وذهب طائفة قليلة من الأصوليين إلى أنه لا يمكن أن يفيد خبر الواحد القطع مطلقاً مهما احتفت به القرائن.

وهذا القول دلت نصوص عديدة، وأدلة عقلية كثيرة على خطئه.
 لكن يبقى الآن ما هي القرائن التي إذا احتفت بالخبر أصبح مقطوعاً به؟
 اختلف العلماء في ذلك على أقوال عديدة:

القول الأول: قول من يقول: إذا رواه الأئمة المشهورون المشهود لهم بالعدالة، فرواية هؤلاء تفيد القطع، فلا يمكن أن نقول عن رواية الشافعي وأحمد والبخاري: إن هؤلاء روايتهم ظنية، فهؤلاء يجزم بروايتهم.

القول الثاني: قول من يقول: إن خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول قطعي، لأن الإجماع حجة قطعية؛ كما سيأتي.

القول الثالث: يقول: إن كل خبر واحد صحيح الإسناد لا يوجد له معارض فإنه يفيد القطع؛ ولعل هذا القول هو أقوى الأقوال، وذلك لعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الله سبحانه قد تكفل بحفظ الشريعة، ومن حفظ الشريعة حفظ أحاديث النبي ﷺ التي يستند إليها، وبالتالي لا يمكن أن يتطرق الخطأ أو الكذب إلى هذه الأحاديث ثم تغفل الأمة جميعها عن ذلك، فإن الله سبحانه قد تكفل بحفظ القرآن، ومن حفظ القرآن حفظ بيانه وهو السنة.

الدليل الثاني: أن على كلام رسول الله ﷺ من البهاء والنور، ما يجعله يتميز بأشياء ليست موجودة في غيره، فحيث بعد أن يخفى على نقاد الحديث

وَمُوجِبٌ لِلْعَمَلِ إِنْ بَلَغَهُ أَحَادًا، مَا لَمْ يَكُنْ مُجْتَهِدًا، يَصْرِفُهُ عَنْهُ دَلِيلٌ،.....

وعلماء الإسلام الذين كل حياتهم منشغلة بتدريس أحاديث الرسول ﷺ بحيث لا يميزون بين حديثه ﷺ وحديث غيره، وأنت لو اختلطت بإمام فأصبحت تقرأ كتبه ليل نهار، سنين، ثم بعد ذلك وجدت ورقة في الشارع فإنك تعرف هل هذا من أسلوب شيخك الذي تقرأ له أو ليس من أسلوبه، فكيف بحديث رسول الله ﷺ الذي أعطاه الله من الصفات ومن البلاغة ما ليس لغيره.

الدليل الثالث: أن أحاديث النبي ﷺ قد توافرت الأمة على العمل عليها حفظاً ورواية ونقداً وتتبعاً ومقارنة للروايات بعضها مع بعض، وحينئذ لا يمكن أن تغفل هذه الجهود الكثيرة عن خطأ أو كذب في مثل هذه الأحاديث، إلى غير ذلك من القرائن الكثيرة الدالة على أن لسنة رسول الله ﷺ من الخواص ما ليس لغيرها، وحينئذ فالذي يظهر أن خبر الواحد الصحيح في السنة مفيد للجزم والقطع، وإن لم يكن مثل المتواتر، أعني خبر الواحد في أحاديث النبي ﷺ التي صح إسنادها ولم يوجد لها معارض.

*** قوله:** وموجب للعمل إن بلغه أحاداً: يعني هذا القسم الثالث موجب للعمل دون العلم إذا بلغ المجتهد ما لم يكن مجتهداً يصرفه عنه دليل آخر، فقد يوجد دليل آخر يعارض خبر الأحاد ومن ثم حتى العمل والظن لا نستفيده من ذلك الخبر.

مثال ذلك الأحاديث التي رواها ثقات لكنها روايات شاذة خالف فيها الراوي الثقة من هو أوثق منه، فإذا جاء مجتهد ووجد عنده دليل من هذه الروايات الشاذة فلا يمكن أن يستفيد حتى الظن منها، مثال ذلك: ذهب بعض

لِدَلَالَةِ الْمُعْجَزِ عَلَى صِدْقِهِ،.....

أهل العلم إلى أن الكسوف لم يحصل في عهد النبي ﷺ إلا مرة واحدة، وحينئذ لا يمكن أن تفعل صلاة الكسوف إلا على صفة واحدة، فالكيفية المشتهرة التي تناقلها أكثر الرواة هي التي صحت عندنا فهي مفيدة للظن أو نحوه؛ لكن الروايات الأخرى وإن كان رجالها ثقات لكن يبدو أنه قد حصل الوهم فيها لوجود المخالفة، ومن ثم فهي غير مفيدة للظن.

* قوله: لدلالة المعجز على صدقه: يعني أدلة حجية السنة فإن النبي ﷺ قد أُيد بالمعجزات، والمعجزات تدل على صدق النبي ﷺ. من أمثلة المعجزات: انشقاق القمر^(١) وغير ذلك، حوادث كثيرة، وقد ألف جماعة من أهل العلم في معجزات النبي ﷺ.

لكن يلاحظ هنا مسألة وهي أن صدق النبي ﷺ لا تنحصر أدلته في المعجزات، فبعض أهل العلم يظن أن أدلة صدق النبي ﷺ منحصرة في المعجزات؛ وهذا ليس بصحيح، بل هناك الدلائل الكثيرة والأدلة العديدة الدالة على صدق النبي ﷺ منها:

الأول: الاستدلال بالأمور العقلية، فيما يدعو إليه النبي ﷺ، فإذا تفكر فيه أصحاب العقول وجدوه صواباً، وإن كان لا يمكن أن تهتدي آحاد العقول لمثله بنفسها.

الأمر الثاني: أن الكاذب يظهر عليه من القرائن ومن اختصاص الأمور لنفسه بخلاف الصادق الذي لا يطلب شيئاً لنفسه، ومثل هذا دلالة عقلية تدل على صدق النبي ﷺ.

وَالْأَمْرُ بِتَصْدِيقِهِ، وَالتَّحْذِيرُ مِنْ خِلَافِهِ.

الأمر الثالث: الاستدلال بالسنن الكونية فإن سنة الله في عباده ألا يتركهم هملاً ليس لديهم شريعة تجعلهم يسرون على أفضل المناهج، ثم إن سنة الله الكونية في الخلق أنه لا يمكن أن يوجد هناك كاذب يكذب على الناس ثم ينصره ويؤيده ولا يوجد له من يعارضه، فهذا بعيد عن سنة الله الكونية فإن الله رحيم وعادل جل وعلا، ولا يمكن أن يترك كاذباً يكذب عليه ثم ينصره ويؤيده.

وهكذا توجد أدلة كثيرة تدل على صدق النبي ﷺ فأدلة صدقه لا تنحصر في المعجزات.

* قوله: والأمر بتصديقه والتحذير من خلافه: يعني أن من أدلة حجية السنة الأوامر القرآنية الدالة على تصديق النبي ﷺ والتحذير من مخالفته، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧] وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ...﴾ [آل عمران: ٣٢] والنصوص في ذلك كثيرة.

وَالْخَبَرُ: مَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ، وَقَوْلُ مَنْ قَالَ: يَمْتَنِعُ دُخُولُهُمَا فِي مِثْلِ: مُحَمَّدٌ وَمُسَيْلِمَةُ صَادِقَانِ، مَرْدُودٌ، بِأَنَّهَا خَبَرَانِ: صَادِقٌ، وَكَاذِبٌ.

* قوله: والخبر: ما الفرق بين السنة والخبر؟

هناك أخبار ليست بسنة: مثل قولك: محمد جالس. وعبد الرحمن حضر الدرس. هذه أخبار وليست سنة.

وهناك سنن وليست بأخبار مثل مشاهدة أحد الصحابة للنبي ﷺ يفعل فعلاً أو سماعاً لقوله، فهنا هو شاهده ولم يتكلم بذلك فهذه سنة في حقه ولكن لم يوجد خبر.

* قوله: الخبر ما تطرق إليه التصديق والتكذيب: الخبر يقابل الإنشاء لأن الكلام ينقسم إلى قسمين: إنشاء: لا يقبل التكذيب والتصديق مثل: افهموا الدرس. فافهموا: فعل أمر. هل عندما أقول: افهموا. يأتي أحد ويقول: صدقت أو يقول: كذبت؟ لا. إذن هذا كلام لا يدخله التصديق ولا التكذيب. فليس بخبر وإنما هو إنشاء. بخلاف الخبر فإنه يحتمل التصديق والتكذيب، والأخبار تكون نسبة بين شيئين، نسبة أمر إلى آخر. محمد طويل، هنا نسبنا الطول إلى محمد، فهذا خبر يحتمل التكذيب والتصديق.

* قوله: وقول من قال: يمتنع دخولهما في مثل: محمد ومسيلمة صادقان: هناك اعتراض على هذا التعريف، أن بعض الناس قال: التصديق والتكذيب يمتنع دخولهما فيما إذا قلت: محمد ومسيلمة صادقان. هل هذا خبر صادق، أم هذا خبر كاذب؟

لو قلنا: كاذب يترتب عليه تكذيب النبي ﷺ، وأنه ﷺ ليس بصادق.

وَهُوَ قِسْمَانِ: تَوَاتُرٌ، وَآحَادٌ، وَالْأَوَّلُ: التَّوَاتُرُ لُغَةً: التَّابِعُ، وَاصْطِلَاحًا: إِخْبَارُ قَوْمٍ يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ، بِشُرُوطٍ تُذَكَّرُ.

لكن نقول: هنا عندنا خبران:

الخبر الأول: محمد صادق. هذا خبر صادق، فيصدق.

والخبر الثاني: مسيلمة صادق. هذا خبر كاذب، فيكذب.

لذلك قال: هذا الاعتراض مردود، لأنها خبران: صادق، وكاذب.

* قوله: وهو قسمان: تواتر، وآحاد: أي أن الخبر ينقسم إلى نوعين باعتبار نقله، أما الخبر الشفاهي هذا لا يراد هنا، وإنما المراد الخبر المنقول، فنقل الخبر على نوعين:

النوع الأول: التواتر.

النوع الثاني: الآحاد.

والتواتر في اللغة: التتابع. وفي الاصطلاح: إخبار جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب لكثرتهم.

فعندنا عدد من الضوابط في التواتر:

الأول: إخبار جماعة.

الثاني: الكثرة في الجماعة.

الثالث: امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب:

مسائل متعلقة بالتواتر:

المسألة الأولى: إذا جاءنا خبر تواتر، ويلاحظ أن التواتر لا يكون في

السنة فقط، وإنما قد يكون في الأخبار التي يتناقلها الناس فيما بينهم.

مثال الأخبار في السنة: إخبار الصحابة رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي. فهذا

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الأولى: التَّوَاتُرُ يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَخَالَفَ السَّمْنِيَّةُ، إِذْ حَصَرُوا مَدَارِكَ الْعِلْمِ فِي الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَنَا: الْقَطْعُ بِوُجُودِ الْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ، وَالْأُمَمِ الْخَالِيَةِ، لَا حِسًّا، وَلَا عَقْلًا، بَلَى تَوَاتُرًا، وَأَيْضًا الْمَذَرَكَاتُ الْعَقْلِيَّةُ كَثِيرَةٌ، مِنْهَا حَصَرُكُمْ الْمَذْكُورَ..

تواتر، ولكن يسمونه: تواتر معنوي.

وهناك تواتر لفظي مثل ما نقل عن النبي ﷺ أنه قال: «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(١) ومثل ذلك: أخبار المسح على الخفين فقد تواترت تواتراً معنوياً.

وكذلك في غير السنة تكون هناك أخبار متواترة مثل وجود البلدان التي لم نشاهدها، فهناك دولة اسمها سويسرا، وأخرى اسمها بريطانيا، تواترت الأخبار بوجودها فنحن نجزم بوجود هذه البلدان، وهكذا غيرها من الأخبار.

* قوله: التواتر يفيد العلم: أي أن التواتر يفيد الجزم باتفاق الأمة المسلمة.

* قوله: وخالف السمنية: السمنية طائفة من الهنود غير مسلمين.

لماذا يدخل الأصوليون هؤلاء القوم؟

لأنهم هم يريدون لتعلم هذا العلم أن يعرف جميع الاختلافات في المسائل ولذلك حتى الخلاف الشاذ يذكرونه حتى يتمكن دارس هذا العلم من معرفة الحجج ورد شبهات المخالفين في كل مسألة.

ماذا قالت السمنية؟ قالوا: نحصر مدارك العلم في الحواس الخمس، فإنه لا يوجد علم إلا ما أدركناه بالحواس الخمس، لأن الأخبار قد يكون فيها شبهات

(١) أخرجه البخاري (١١٠) ومسلم في المقدمة (٣).

فَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا لَكُمْ، وَلَيْسَ حِسِيًّا، بَطَلَ قَوْلُكُمْ، وَإِلَّا فَهُوَ جَهْلٌ؛ فَلَا يُسْمَعُ.

وقد يكون فيها خطأ وقد يكون فيها ظن كاذب، وحينئذ فلا نأخذ العلم والقطع من الأخبار المتواترة.

أجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

الأول: أن الناس يجزمون بوجود بلدان لم يشاهدوها بحواسهم أو لم يدركوها بحواسهم الخمس ومع ذلك يجزمون بها، وإنما ذلك بواسطة الخبر المتواتر. وهكذا أيضاً فيما يتعلق بالأمم الخالية، سواء كانت قريبة أو بعيدة قوم هود، وقوم عاد أو مثلاً وجود هتلر وغير ذلك من الأخبار التي تنقل بالتواتر، وهذه ليس دليلها الحس وليس دليلها العقل، وإنما دليلها الأخبار المتواترة، فدل ذلك على أن جميع العقلاء يستفيدون العلم من الأخبار المتواترة.

الدليل الثاني: هم قالوا: نحصر مدارك العلم في الحواس الخمس، لكن جميع الناس يجزمون بأمور أدركوها بعقولهم وإن لم يدركوها بالحواس الخمس فهذا أيضاً دليل آخر على نقض قولهم بانحصار العلم في المدركات الحسية.

الدليل الثالث: أنتم تقولون: ينحصر العلم في المدركات بالحس، ما دليلكم؟ هل هناك دليل حسي يدل على هذا الحصر؟ فننقض مذهبهم بقولهم، فالحصر ليس له دليل حسي مما يدل على بطلان مذهبكم.

* قوله: **فإن كان معلوماً لكم:** أي إن كان حصركم العلم في المدركات الحسية معلوماً لكم مجزوماً به.

* قوله: **وليس حسياً بطل قولكم:** أي أن الحصر هذا ليس حسياً وإلا فيكون قولكم بانحصار الأمور العلمية في المدركات الحسية جهل، وحينئذ لا يسمع لأنكم لم تقيموا عليه دليلاً حسياً على حسب مذهبكم.

قَالُوا: لَوْ أَفَادَ الْعِلْمَ لَمَّا خَالَفْنَاكُمْ.
قُلْنَا: عِنَادٌ وَاضْطِرَابٌ فِي الْعَقْلِ وَالطَّبْعِ، ثُمَّ يُلْزَمُكُمْ تَرْكُ الْمُحْسُوسَاتِ
لِخَالَفَةِ السُّوْفِسْطَائِيَّةِ.

قالوا: لو كان الخبر متواتراً يفيد العلم ما خالفناكم، فنحن لم نستفد العلم، فلو كنتم تستفيدون العلم لاستفدناه مثلكم.
قلنا: مخالفتكم هذه من باب العناد، وليست مخالفة حقيقية، أو هذا من باب اضطراب العقول عندكم والطبع.

الجواب الثاني: أنه لا يلزم من وجود الخلاف انتفاء القطع، فأنا قد أجزم بشيء وأقطع به، لكن غيري أصلاً لم يطلع عليه ولم يعرفه لا ظناً ولا علماً، أنتم الآن أيها المسلمون تجزمون بصحة القرآن وأنه كلام الله جل وعلا جزمًا، لكن هناك بعض الناس لا يعرفون القرآن، وبعض الناس يخالفونكم ويقولون: هذا الكلام ليس كلام رب العالمين؛ ووجود هذا الخلاف لا ينفي القطع، كذلك في مسألتنا وجود الخلاف لا ينفي القطع.

ويدل على هذا أن السفسطائية ينكرون إدراك العلم بواسطة الحس. والسفسطائية قوم من اليونانيين يقولون: المدركات الحسية لا نجزم بها. بعضهم يقول: لا أجزم إلا بوجود نفسي. وبعضهم يقول: حتى نفسي لا أجزم بها، فإنه يمكن أن الذي كان بالأمس ليس كاليوم. وبعضهم يقول: هذا العمود الموجود أمامي لا أجزم به ألا يمكن أن يكون هذا العمود مثل السراب، فإننا عندما نشاهد السراب نظنه الماء ولا يكون في حقيقة الأمر كذلك فهو ليس بماء، فمن الممكن أن يكون هذا العمود تصويراً تلفزيونياً وتظنه عموداً، أو يكون غير ذلك؛ هذا قول السفسطائية.

فنقول للسمنية: السفطائية مخالفون لكم في الحسيات ولو كان وجود
الخلاف ينفي القطع لوجب عليكم أن تنفوا القطع في المحسوسات، وبالتالي
ينتقض مذهبكم.

الثَّانِيَّةُ: الْعِلْمُ التَّوَاتُرِيُّ ضَرُورِيٌّ عِنْدَ الْقَاضِي، نَظَرِيٌّ عِنْدَ أَبِي الْحَطَّابِ، وَوَافِقٌ كُلًّا آخَرُونَ.

الْأَوَّلُ: لَوْ كَانَ نَظَرِيًّا، لَمَّا حَصَلَ لِمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ، كَالنِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ، وَلِأَنَّ الضَّرُورِيَّ مَا اضْطُرَّ الْعَقْلُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِهِ، وَهَذَا كَذَلِكَ.

* قوله: الثانية: العلم التواتري ضروري: هذه مسألة ثانية، تقرر معنا أن الخبر المتواتر يفيد القطع والجزم، هل هذا العلم والجزم ضروري أو نظري؟ ما المراد بالضروري والنظري؟

الضروري الذي تسلم به النفوس بمجرد سماعه بدون أي استدلال. والنظري هو المجزوم به، لكن يحتاج إلى دليل، ويحتاج إلى الاستدلال. مثال ذلك: ١+١ كم تساوي؟ تساوي اثنين، ولا تحتاج إلى حساب، وتجزم به، إذن هذا علم ضروري.

مثال آخر $١٢ \times ٦ = ٧٢$ ، جزمتم به لكن بعد حساب، فيكون هذا علماً نظرياً مجزوماً به، لكنه يحتاج إلى استدلال أو إلى حساب. هل المتواتر نظري أو ضروري؟ فيه قولان:

طائفة تقول: إن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى استدلال. قالوا: لأن الصبيان والنساء بمجرد وجود الخبر المتواتر يصدقون به ولو كان يحتاج التصديق بالمتواتر إلى استدلال لما استفاد هؤلاء الجزم والعلم، لأنهم ليسوا من أهل الاستدلال. فدل ذلك على أن العلم المستفاد من التواتر ضروري.

الثاني: لو كَانَ ضَرْوْرِيًّا، لَمَّا افْتَقَرَ إِلَى النَّظَرِ فِي الْمَقْدَمَتَيْنِ، وَهِيَ اتَّفَاقُهُمْ عَلَى الْإِخْبَارِ، وَعَدَمُ تَوَاطُئِهِمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَالْخِلَافُ لَفْظِيٍّ، إِذْ مُرَادُ الْأَوَّلِ بِالضَّرُورِيِّ: مَا اضْطُرَّ الْعَقْلُ إِلَى تَصْدِيقِهِ، وَالثَّانِي: الْبَدِيهِيُّ: الْكَافِي فِي حُصُولِ الْجَزْمِ بِهِ تَصَوُّرُ طَرَفَيْهِ، وَالضَّرُورِيُّ مُنْقَسِمٌ إِلَيْهِمَا؛ فَدَعَايَ كُلُّ، غَيْرُ دَعَايَ الْآخَرِ، وَالْجَزْمُ بِهِ حَاصِلٌ عَلَى الْقَوْلَيْنِ.

الدليل الثاني: أن العقول تصدق بالخبر المتواتر بمجرد ورود الخبر المتواتر بدون حاجة إلى استدلال فكان المستفاد من الخبر المتواتر علماً ضرورياً.

القول الثاني: يقول بأن الخبر المتواتر لا يفيد العلم الضروري وإنما يفيد العلم النظري الاستدلالي. قالوا: هناك شروط في الخبر المتواتر منها: وجود الكثرة، ومنها ألا يكون مستنداً إلى أمر حسي، فحيث نحتاج إلى استدلال لمعرفة هل هذه الشروط متوفرة في الخبر أو لا؟ فإنه لو كان العلم المستفاد من المتواتر ضرورياً لما احتاج إلى النظر في المقدمتين.

ما المقدمتان؟

المقدمة الأولى: أن المخبرين قد اتفقوا على خبر واحد.

والمقدمة الثانية: أنهم لم يتواطئوا على الكذب.

قال المؤلف: هذا الخلاف لفظي: كيف يكون خلافاً في الألفاظ؟

قال: لأن المصطلحات عندهم متغايرة لأن الضروري عند الأولين ما

اضطر العقل إلى تصديقه ولو كان بناء على دليل.

وأصحاب القول الثاني يقولون: الضروري هو الذي لا نحتاج معه إلى

دليل.

والثاني: يعني على القول الثاني يكون المراد بالعلم الضروري هو العلم البديهي الذي بمجرد وروده على العقل يصدق به بمجرد تصور الطرفين، عندما تقول: هناك بلد اسمها فرنسا بمجرد تصور هذا يصدق به الذهن فهم حينئذ قد اختلفوا في مفهوم الضروري، هل هو الذي يصدق به العقل اضطراراً سواء احتاج إلى دليل أو لم يحتاج، أو أن الضروري لا يكون ضرورياً إلا إذا لم يحتاج إلى دليل ولاختلافهم في معنى الضروري اختلفوا. ولذلك قال: إن الضروري ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يضطر العقل إلى تصديقه سواء بدليل أو بدون دليل.

والثاني: أن الضروري هو الذي لا يحتاج إلى دليل، وحينئذ فيكون كل من أصحاب القولين يقرر شيئاً مغايراً لما يقرره الآخر، لأن كلاهما يسير على مصطلح مغاير للآخرين؛ واستفادة الجزم من الخبر المتواتر محل اتفاق بين أصحاب القولين السابقين.

الثالثة: قيل: مَا حَصَلَ الْعِلْمُ فِي وَاقِعَةٍ، أَوْ لِشَخْصٍ، أَفَادَهُ فِي غَيْرِهَا،
وَلِغَيْرِهِ مِمَّنْ شَارَكَهُ فِي السَّمَاعِ، مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ،.....

* قوله: الثالثة: يعني المسألة الثالثة من مسائل التواتر: هل إذا استفدنا العلم بسبب من الأسباب في أي واقعة ثم وجد ذلك السبب في مسألة أخرى فهل نستفيد العلم من المسألة الثانية؟ مثال ذلك: أخبرنا عشرة أشخاص بحصول أمر من الأمور وهؤلاء العشرة أشخاص كل واحد من جهة وليس بينهم أي معرفة فاستفدنا العلم من أخبارهم، ثم جاءونا بعد سنة . نفس الأشخاص . وأخبروا بواقعة أخرى، هل يلزمنا استفادة العلم لكوننا قد استفدنا العلم من أخبارهم في السنة الأولى؟ وهل يلزم أن نستفيد العمل من خبرهم الثاني في السنة الثانية؟ وهل بينهما ترابط؟
قال المؤلف فيه أقوال:

فقال طائفة: مَا حَصَلَ الْعِلْمُ فِي وَاقِعَةٍ أَوْ لِشَخْصٍ: فإنه يفيد العلم في غير تلك الواقعة، ويحصل العمل لغير ذلك الشخص الأول. أخبرك عشرة بخبر فاستفدت منه اليقين فجاءوا إلى زيد فاخبروه، فهل يجب أن يستفيد الثاني العلم مثلما استفاد الأول؟

قال: أو لشخص أفاده في غيرها: يعني في غير تلك الواقعة.

قال: ولغيره ممن شاركه في السماع، من غير اختلاف: يعني أفاد الثاني الذي شاركه في السماع، من غير اختلاف في الأحوال.

والقول الثاني: أنه لا يلزم من استفادة العلم بسبب في قضية أن يفيد ذلك السبب العلم في قضية أخرى أو لشخص آخر لاختلاف الطبائع ولا اختلاف الوقائع ولا اختلاف الأحوال.

وَهُوَ صَحِيحٌ إِنْ تَجَرَّدَ الْخَبَرُ عَنِ الْقَرَائِنِ، أَمَّا مَعَ اقْتِرَانِهَا بِهِ؛ فَيَجُوزُ
الِاخْتِلَافُ، إِذْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَسْمَعَ اثْنَانِ خَبَرًا، يَحْصُلُ لِأَحَدِهِمَا الْعِلْمُ بِهِ، لِقَرَائِنَ
اِحْتَقَقَتْ بِالْخَبَرِ، اخْتَصَّ بِهَا دُونَ الْآخَرِ، وَإِنْكَارُهُ مُكَابَرَةٌ.

وَيَجُوزُ حُصُولُ الْعِلْمِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ مَعَ الْقَرَائِنِ، لِقِيَامِهَا مَقَامَ الْمُخْبِرِينَ فِي
إِفَادَةِ الظَّنِّ وَتَزَايِيدِهِ حَتَّى يَجْزِمَ بِهِ، كَمَنْ أَخْبَرَهُ وَاحِدٌ بِمَوْتِ مَرِيضٍ مُشْفٍ، ثُمَّ
مَرَّ بِبَابِهِ؛ فَرَأَى تَابُوتًا بِبَابِ دَارِهِ، وَصُرَاحًا، وَعَوِيلًا، وَانْتِهَاكَ حَرِيمٍ، وَلَوْلَا
إِخْبَارُ الْمُخْبِرِ، لَجَوَّزَ مَوْتَ آخَرَ.

القول الثالث: أن ما أفاد العلم في واقعة أو لشخص فإنه يفيد العلم لغيره
وفي غير تلك الواقعة بشرط ألا تكون هناك قرائن أخرى غير الخبر.

قال: وهو صحيح إذا تجرد الخبر عن القرائن: يعني هذا القول صحيح
بشرط ألا تكون هناك قرائن أخرى غير الخبر، إما مع وجود القرائن مع الخبر
فإنه يجوز الاختلاف بحيث يفيد سبب العلم لشخص ولا يفيد لشخص آخر،
إذ لا يبعد أن يسمع اثنان خبراً يحصل ذلك الخبر العلم لأحدهما دون الآخر
لوجود قرائن احتقت بالخبر اختص بها الأول دون الثاني، وإنكار التفريق بين
هذين الأمرين يكون مكابرة.

ويستدل على هذا بأن خبر الواحد مفيد للظن عند المؤلف كما تقدم.
قال المؤلف: ويجوز حصول العلم بخبر الواحد مع القرائن: يعني قد
يقترن بالخبر قرائن تجعله يفيد العلم، ومثل لذلك بمسألة: أخبرك فخبير واحد بأن
زيداً قد مات، لو لم يوجد إلا الخبر لم تستفد إلا الظن وإن كان ثقة؛ لكن قد
يحتف بالخبر قرائن فتستفيد العلم، مثال ذلك: أن تعلم أن ذلك الشخص المخبر

بموته مريض، وأن مرضه خطير، ولما مررت ببيته وجدتهم قد أخذوا النعش ووضعوه عنده، وسمعت أصوات بكاء في ذلك البيت، والناس يقبلون ويدبرون على ذلك البيت من أجل التعزية، ونحو ذلك. فهذه القرائن مع الخبر السابق استفدت بها العلم، فدل ذلك على أن القرائن قد تجعل هناك فرقاً بين أخبار الشخص الواحد، فهكذا خبر الجماعة.

وهذه المسألة ترجع إلى أصل وهو: هل استفادة العلم ناتجة من الصفات النفسية التي تكون عند المكلف، أو هي ناتجة من الأدلة الخارجية؟

فإن قلت: إن العلم والظن مستفاد من الأدلة الخارجية دون أن يكون للنفس أي أثر فحيثئذ، إذا أخبر عشرة بقضية فاستفدت العلم فيجب أن تستفيد العلم بخبر أولئك الأشخاص في أي قضية أخرى.

وإذا استفاد زيد العلم من خبر أولئك العشرة يجب أن يستفيد عمرو العلم من خبر أولئك العشرة لأن العلم مستفاد من الأدلة الخارجية وليس من الصفات النفسية. وهذا المذهب منسوب إلى المعتزلة وقد سار المؤلف على طريقتهن.

والأشاعرة يقولون: العلم مستفاد من الصفات النفسية، والأمور الخارجية ليس لها أي تأثير بناء على قولهم في الأسباب: أن الأسباب غير مؤثرة وإنما هذا عائد إلى أمور نفسية، وبالتالي قد يخبر العشرة بخبر فنستفيد العلم ثم نخبرونا غداً بخبر آخر فلا نستفيد منه العلم.

وأهل السنة يقولون: لكل من الأمرين تأثير، النفس وقوتها، وصفاء الذهن، ووجود الشكوك في النفس، هذه كلها مؤثره، كذلك الأمور الخارجية من نوع المخبرين، وعدد المخبرين، ونوع القضية المخبر بها، إلى غير ذلك كل

هذه لها تأثير في تحصيل العلم وعدم تحصيله.
ولذلك نقول: الصواب أن ما أفاد العلم في قضية قد يفيد في غيرها وقد
لا يفيد، لأن الصفات النفسية لها تأثير في تحصيل العلم وإن لم يكن التأثير
منحصرًا فيها، بل الأدلة الخارجية أيضاً لها تأثير.

الرَّابِعَةُ: شَرْطُ التَّوَاتُرِ: إِسْنَادُهُ إِلَى عِيَانٍ مُحْسُوسٍ، لِإِشْتِرَاكِ الْمُعْقُولَاتِ،
وَاسْتِوَاءِ الطَّرَفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ.....

المسألة الرابعة: شروط التواتر، فيشترط في التواتر عدد من الشروط:

الشرط الأول: أن يكون الخبر مستنداً إلى أمر حسي، فإنك لو أخبرت عن ظنونك، وأنا أخبرت عن ظنوني، حيثئذ هذه مجرد ظنون وبالتالي لو أخبر مائة شخص بظنونهم فإنك لا تستفيد العلم. مثال ذلك: قلت: فلان عنده تصرفات مريبة، أظن أنه متفق مع العدو. هل أنت أسندته إلى أمر حسي أم إلى ظنك؟ لو جاءنا ألف شخص أو مائة ألف شخص أو مليون شخص وأخبروا عن ظنونهم بظن موافق مماثل لذلك الظن هذا ليس من المتواتر؛ لأنهم لم يسندوه إلى أمر محسوس.

والأمور المحسوسة قد تكون برؤية، أو بسماع أو بذوق أو بشم أو بلمس.

قال: لاشتراك المعقولات، أي أن المعقولات من غير الحسيات يقع الاتفاق عليها ولو لم تكن صحيحة.

الشرط الثاني: وجود كثرة في الرواة، فلو أخبر قلة لم يحصل هناك تواتر ويشترط في هذه الكثرة أن تكون في جميع طبقات الإسناد، إذ لو كان في الزمان الأول خبر آحاد وفي الزمان الثاني تواتر الخبر، فلا يعد متواتراً، إذن لا بد أن يكون التواتر في جميع طبقات الإسناد، وتكون كثرة عدد الرواة في جميع طبقات الإسناد.

قال المؤلف: واستواء الطرفين: يعني طرفي الخبر من أوله وآخره والواسطة بينهما لا بد أن يكون الجميع في عدد التواتر؛ لكن كلمة: (استواء) ليست مقصوده، وإنما المراد وجود عدد التواتر ولو لم يكن هناك استواء.

في كمال العدد.

وَأَقْلُ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ، قِيلَ: اثْنَانِ، وَقِيلَ: أَرْبَعَةٌ، وَقِيلَ: خَمْسَةٌ، وَقِيلَ: عَشْرُونَ، وَقِيلَ سَبْعُونَ، وَقِيلَ غَيْرُ ذَلِكَ، وَالْحَقُّ أَنَّ الضَّابِطَ حُصُولَ الْعِلْمِ بِالْخَبَرِ؛ فَيُعْلَمُ إِذَنْ حُصُولُ الْعَدَدِ، وَلَا دَوْرَ، إِذْ حُصُولُ الْعِلْمِ مَعْلُولُ الْإِخْبَارِ وَدَلِيلُهُ، كَالشَّبَعِ وَالرَّيِّ، مَعْلُولُ الْمُشْبَعِ وَالْمُرْوِيِّ وَدَلِيلُهُمَا، وَإِنْ لَمْ يُعْلَمِ ابْتِدَاءُ الْقَدْرِ الْكَافِي مِنْهُمَا. وَمَا ذُكِرَ مِنَ التَّقْدِيرَاتِ مُحْكَمٌ، لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ،.....

فالتماثل غير مشروط مثال ذلك: لو كان في الزمان الأول شاهد الحادث ألف ولم يخبر عنهم إلا سبعمائة، بحيث يخبر الواحد من الجيل الثاني عن اثنين أو ثلاثة من الجيل الأول. هنا لم ينتف التواتر مع عدم استواء الطرفين.

قال: في كمال العدد: أي لا بد من وجود عدد كامل في الأخبار المتواترة.

هل هذا العدد محدد؟

قال طائفة: نعم محدد، بعضهم يقول: اثنان. وبعضهم يقول: أربعة مثل عدد شهود الزنا، وبعضهم يقول: خمسة. وبعضهم يقول: سبعمائة. أقوال عديدة. وهذه الأقوال ليس عليها أدلة، وحيث لا يمكن أن نقول بشيء منها، لأن التقديرات لا بد فيها من دليل شرعي واضح. وبالتالي نقول: عدد التواتر يعلم بوجود اليقين، فإذا استفدت اليقين في خبر حصل حيثئذ عدد التواتر ولا يقول أحد: هذا دور، بحيث إنك تقول: العلم مستفاد من التواتر. والتواتر مفيد للعلم؛ وبالتالي ما نخرج بشيء تكون دائرة مفرغة، لأننا نقول بأن حصول العلم نتيجة لوجود خبر التواتر، وحيث لا يكون هناك دور لأن النتيجة لا تحصل إلا بعد حصول السبب، والدور لا بد أن يكون بعضهما مرتبطاً بالآخر.

نَعَمْ، لَوْ أَمَكَّنَ الْوُقُوفُ عَلَى حَقِيقَةِ اللَّحْظَةِ الَّتِي يَحْصُلُ لَنَا الْعِلْمُ بِالْمُخْبِرِ عَنْهُ فِيهَا، أَمَكَّنَ مَعْرِفَةَ أَقَلِّ عَدَدٍ يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِخَبَرِهِ، لَكِنَّ ذَلِكَ مُتَعَدِّرٌ، إِذِ الظَّنُّ يَتَزَايِدُ بِزِيَادَةِ الْمُخْبِرِينَ تَزَايُدًا خَفِيًّا تَدْرِيجِيًّا، كَتَزَايُدِ الثَّبَاتِ، وَعَقْلِ الصَّبِيِّ، وَنُمُوِّ بَدَنِهِ، وَضَوْءِ الصَّبَحِ، وَحَرَكَةِ الْفَيِّءِ؛ فَلَا يُدْرَكُ.

ونمثل لهذا بمثال: ما هو المقدار الذي يشبعك من الخبز؟
الجواب: لا أدري، متى شبعت أعلمتك بالمقدار، فحيث أنت تستفيد معرفة مقدار الذي يحصل به الشبع إذا حصلت النتيجة وهي الشبع. فهكذا في التواتر.

قال: لو أمكن الوقوف على حقيقة اللحظة: أي التي يتقل بها الإدراك من الظن إلى العلم إذا عرفناها فإننا سنخبرك بعدد التواتر لكن الأمر ليس كذلك، إذ ليس هناك لحظة دقيقة يتقل بها الإنسان من حال لآخر. انتقال الإنسان من الجوع إلى الشبع، هل توجد لحظة دقيقة بحيث نعطيك لها وزناً؟ هكذا أيضاً فيما يتعلق بالأشياء التي تحصل تدريجياً في عقل الإنسان، متى يقال: أن الإنسان قد عقل أو حصل عنده العقل؟ ليس هناك لحظة دقيقة لأنه تدريجي وهكذا في القضايا التي ذكر المؤلف مثل الصبح وحركة الفيء الذي هو الظل.

فحيث شروط التواتر هي.

أولاً: الاستناد إلى حس.

ثانياً: حصول عدد كثير من الرواة يستحيل تواطؤهم على الكذب.

ثالثاً: أن يكون ذلك العدد في جميع طبقات الإسناد.

وَلَا تُشْتَرَطُ عَدَالَةُ الْمُخْبِرِينَ، وَلَا إِسْلَامُهُمْ؛ لِأَنَّ مَنَاطَ حُصُولِ الْعِلْمِ الْكَثْرَةُ، وَلَا عَدَمُ انْحِصَارِهِمْ فِي بَلَدٍ، أَوْ عَدَدٍ، لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِإِخْبَارِ الْحَجِيجِ، وَأَهْلِ الْجَامِعِ، عَنْ صَادِّ عَنِ الْحَجِّ، أَوْ مَانِعٍ مِنَ الصَّلَاةِ، وَلَا عَدَمُ اتِّحَادِ الدِّينِ وَالنَّسَبِ لِذَلِكَ، وَلَا عَدَمُ اعْتِقَادِ تَقْيِيزِ الْمُخْبِرِ بِهِ، خِلَافًا لِلْمُرْتَضَى.

هناك أمور اشترطها بعض العلماء لكن الصواب أن هذه الأمور لا تشترط، ومن ذلك:

أولاً: عدالة الرواة، فإنه لو أخبر الكفار وهم غير مسلمين أو أخبر الفساق الذين لم يتواطئوا على الكذب ونعلم ونجزم بأنه لم يحدث بينهم تواطؤ فإننا نستفيد العلم بمثل ذلك، لأن حصول العلم في الخبر المتواتر مرجعه إلى كثرة الرواة وليس لعدالتهم أو إسلامهم.

ثانياً: لا يشترط في التواتر عدم انحصار رواة التواتر في بلد، لأنه لو أخبر الحجاج فقالوا: أننا قد شاهدنا الواقعة الفلانية في الحج فإننا حينئذ نستفيد العلم مع اختلاف مراتبهم ودرجاتهم وبلدانهم، مع أنه قد حواهم بلد، فكانوا في مكة زمناً. وهكذا لو أخبر أهل الجامع وقالوا: إن خطيب الجامع سقط أثناء الخطبة، فإننا نستفيد العلم والجزم بذلك، لأنهم جماعة كثيرة يستحيل تواطئهم على الكذب، وإن كانوا قد أخبروا على الإنفراد. فحينئذ أهل التواتر قد حصرهم جامع واحد.

ثالثاً: لا يشترط في أهل التواتر أن يكون دينهم مختلفاً، فقد يكون رواية المتواتر من أصحاب ديانة واحدة.

رابعاً: لا يشترط اختلاف أنسابهم.

خامساً: لا يشترط أن يكون المخبر عنده اعتقاد بنقيض خبر أهل التواتر، فلا يشترط في المخبر أن لا يجوز حصول خلاف المخبر به.

وَكَيْتْمَانُ أَهْلِ التَّوَاتُرِ مَا يُحْتَاجُ إِلَى نَقْلِهِ مُتَمَنِّعٌ، خِلَافًا لِلْإِمَامِيَّةِ، لِاعْتِقَادِهِمْ
كَيْتْمَانَ النَّصِّ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيٍّ.
لَنَا: أَنَّهُ كَتَوَاطُئُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَهُوَ مُحَالٌ.
قَالُوا: تَرَكَ النَّصَارَى نَقْلَ كَلَامِ عِيسَى فِي الْمُهْدِ.

نتنقل إلى مسألة أخرى وهي:

أهل التواتر هل يجوز أن يكتموا حادثة وقعت عندهم؟ يكون أهل
التواتر قد علموا بشيء، هل يمكن أن يكتموا ذلك الخبر ولا يخبروا به؟
قال الشيعة: نعم، لأن الصحابة قد اجتمعوا مع النبي ﷺ في غدير خم
وقد قرر النبي ﷺ أن الخلافة بعده لـعلي عليه السلام ومع ذلك كتّم الصحابة كلهم
ذلك الخبر ولم يخبروا به أحداً.

نقول: فكيف عرفتم أنتم ذلك ومن أخبركم به؟

فنقول: أهل التواتر إذا علموا بشيء وكان ذلك الخبر مما يتطلع الناس إلى
معرفة فلا يمكن أن يسكتوا عنه، لأن من سنة الله في الكون أن الغالب على
البشر أن من اطلع على خبر عام قد شاهده الناس فإنه ينقله ويخبر به.

قال: لنا: أنه كتّواطئهم على الكذب: أي أنه لا يجوز على أهل التواتر
كتّم ما علموا، وأن هذا مثل تواطئهم على الكذب، وتواطؤهم على الكذب
محال، وكذلك يمتنع ويستحيل تواطؤهم على الكتمان.

* قوله: قالوا: ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد: فإن النصارى قد
وكذلك الأمم السابقة قد عملوا أن عيسى يتكلم في المهد، وقد شاهده أهل
التواتر ومع ذلك لم ينقلوا كلامه في المهد على جهة التواتر وإنما نقله أفراد مما
يدل على جواز كتمان أهل التواتر ما يحتاج إلى نقله من الأخبار.

قُلْنَا: لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ نُبُوتِهِ وَاتِّبَاعِهِمْ لَهُ، وَقَدْ نُقِلَ أَنَّ حَاضِرِي كَلَامِهِ لَمْ يَكُونُوا كَثِيرِينَ.

وَفِي جَوَازِ الْكَذِبِ عَلَى عَدَدِ التَّوَاتُرِ خِلَافٌ، الْأَظْهَرُ الْمُنْعُ عَادَةً، وَهُوَ مَا أَخَذَ الْمَسْأَلَةُ الْمَذْكُورَةَ.

* قوله: لأنه كان قبل نبوته واتباعهم له...: أي أن كلام عيسى عليه السلام في المهد لم يشاهده أهل التواتر، وعندما تكلم عيسى في المهد إنما كان عنده آحاد، فليس هناك تواتر حتى تقولوا: إن أهل التواتر قد كتموا؛ ولأن هذا كان قبل نبوة عيسى وقبل تطلع الناس له واستشعارهم لأهمية نقل ما يتكلم به.

* قوله: وفي جواز الكذب على عدد التواتر خلاف: هل يمكن أن يوجد أهل تواتر ويكذبوا؟
ذكر أن هناك خلافاً في المسألة بني عليه الخلاف السابق الذي بين الجمهور وبين الإمامية.

الثاني: الآحاد، وهو ما عدم شروط التواتر أو بعضها، وعن أحمد رحمه الله في حصول العلم به، قولان: الأظهر: لا، وهو قول الأكثرين. والثاني: نعم، وهو قول جماعة من المحدثين.

* قوله: الثاني: يعني القسم الثاني من أقسام الأخبار، وقد تقدم أن القسم الأول هو المتواتر.

* قوله: الآحاد: وهو ما عدم شروط التواتر أو بعضها: أي أن تعريف خبر الآحاد هو ما عدم أحد شروط التواتر السابقة أو جميعها. ما هي شروط التواتر؟ أولاً: الاستناد إلى حسن.

ثانياً: حصول عدد كثير من الرواة يستحيل تواطؤهم على الكذب.

ثالثاً: أن يكون ذلك العدد في جميع طبقات الإسناد.

* قوله: وعن أحمد رحمه الله في حصول العلم به، قولان: من المسائل المشهورة في علم الأصول مسألة مفاد خبر الواحد، ماذا يستفاد من الآحاد؟ تقدم معنا أن هناك قولين:

طائفة يقولون: أنه يفيد الظن. وطائفة يقولون: أنه يفيد العلم.

وينبغي أن يلاحظ هنا أمور:

الأمر الأول: أن الخلاف هنا لم يورد على محله، وذلك أنه لا يقول أحد بأن كل خبر واحد يفيد العلم كأخبار الكذابين وأخبار المجاهيل، وأخبار من خف ضبطه، لا يقول أحد بأنها تفيد العلم، وإنما المسألة خاصة بأخبار أهل الصدق في الأحاديث النبوية.

وَقِيلَ: مَحْمُولٌ عَلَى مَا نَقَلَهُ أَحَادُ الْأُئِمَّةِ الْمُتَّفَقِ عَلَى عَدَالَتِهِمْ وَثِقَتِهِمْ وَإِتْقَانِهِمْ مِنْ طُرُقٍ مُتَّسَاوِيَةٍ، وَتَلَقَّيْتُهُ الْأُئِمَّةُ بِالْقَبُولِ، كَأَخْبَارِ الشَّيْخَيْنِ: الصَّدِيقِ، وَالْفَارُوقِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَتَحَوَّهَمَا. الْأَوَّلُونَ: لَوْ أَفَادَ الْعِلْمُ لَصَدَّقْنَا كُلَّ خَيْرٍ نَسْمَعُهُ، وَلَمَّا تَعَارَضَ خَبْرَانِ، ...

الأمر الثاني: أن أخبار الآحاد من أهل الصدق في غير الأحاديث النبوية بالاتفاق أنها لا تفيد العلم.

ولذلك فإن بعض الأدلة الآتية لم ترد في محل النزاع. قال المؤلف: الأظهر من أقوال أحمد أنها لا تفيد العلم. والقول الثاني: بأنها تفيد العلم.

وقيل بأن هذا المنقول عن أحمد وعن بعض المحدثين أنه يفيد العلم محمول على ما نقله الأئمة المتفق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم من طرق متساوية، أو ما تلقته الأئمة بالقبول من مثل أخبار الشيخين. البخاري ومسلم. والأصل في إطلاق كلمة: (الشيخين) عند المحدثين يعني ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، وهذا هو مراد جماهير الأصوليين لكلمة: (الشيخين) في هذا الموطن. فتفسير المؤلف للشيخين بـ(الصديق والفاروق)، هذا يخالف طريقة الأصوليين.

* قوله: الأولون: لو أفاد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه: استدل الأولون القائلون بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، قالوا: لو أفاد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه، ويلاحظ أن كلامهم في كل خبر، بينما الذين يقولون بأنه يفيد العلم يقولون بذلك في الأخبار الصحيحة الواردة في الأحاديث النبوية النبوية. * قوله: ولما تعارض خبران: أي أن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم لما

وَلَجَازَ نَسْخِ الْقُرْآنِ وَتَوَاتُرِ السُّنَّةِ بِهِ، وَلَجَازَ الْحُكْمِ بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ، وَلَا سَتَوَى الْعَدْلُ وَالْفَاسِقُ، كَالْتَوَاتُرِ،.....

تعارض خبران، وهذا استدلال بما هو خارج عن محل النزاع لأنه إذا تعارض خبران فإنه يخرج من محل النزاع، لأن شرط محل النزاع خبر صحيح في الحديث النبوي لم يوجد له معارض.

* قوله: ولجاز نسخ القرآن به: أي لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لجاز نسخ القرآن بخبر الواحد، لكنه لا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد مما يدل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم، فلو أفاد العلم لنسخ القرآن به. وهذه المسألة خلافية فكيف يستدل بها، وسيأتي الكلام في أقوال أهل العلم فيها.

فحيث لا يصح أن تلزم خصمك بقولك في مسألة أخرى، وهكذا أيضاً نسخ متواتر السنة بواسطة أخبار الآحاد فيها خلاف سيأتي.

* قوله: ولجاز الحكم بشاهد واحد: استدلووا على ذلك، قالوا: لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لجاز الحكم بشهادة شاهد واحد، لأنها تفيد العلم. أجيب عن هذا بجوابين:

الأول: أن هذا خارج محل النزاع، لأن شهادة الشهود ليست في الأحاديث النبوية.

الثاني: أن الحكم يكون بشهادة اثنين ونحن وإياكم نتفق أن شهادة الاثنين لا تفيد العلم.

* قوله: ولاستوى العدل والفاسق، كالتواتر: قالوا: لو كان خبر الواحد يفيد العلم لاستوى العادل والفاسق كما قلنا في التواتر. قلنا: هذا خارج محل النزاع لأن النزاع في الخبر الصحيح.

وَاللَّوَاظِمُ بَاطِلَةٌ، وَالْإِحْتِجَاجُ بِنَحْوِ: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾
[البقرة: ١٦٩] غَيْرُ مُجِدِّ، لِحَوَازِ ارْتِكَابِ الْمُحَرَّمَ.

* قوله: واللوازم باطلة: يعني واللوازم السابقة باطلة فيما أدى إليها فهو باطل.

* قوله: والاحتجاج بنحو: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾: أي أن الخصم الذي يقول: إن خبر الواحد يفيد العلم احتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوَى وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] قالوا: لو كان خبر الواحد ظنياً لما جاز العمل به والاحتجاج به لأن الله تعالى نهى عن القول بما لا علم لنا به.

* قوله: غير مجدٍ، لجواز ارتكاب المحرم: أي أن هذا الاستدلال غير مجدٍ لأن العقل يصور لنا أنه يمكن أن يرتكب الراوي الواحد المحرم فيكذب على الله عز وجل. وهذا الجواب أيضاً فيه ضعف، وليس مما يحتاج به في الآية. فالمقصود أن الخلاف في هذه المسألة ينبغي أن يحزر وأن يعرف محل الخلاف فإذا انحصر محل الخلاف وعرفناه سهلت علينا المسألة، وقد سبق معنا تحرير المسألة.

ثُمَّ فِيهِ مَسَائِلُ:

الأولى: يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عَقْلًا، خِلَافًا لِقَوْمٍ،
لَنَا: أَنَّ فِي الْعَمَلِ بِهِ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَوَجِبَ اخْتِذَا بِالِاحْتِيَاظِ، وَقَوَاطِعُ
الشَّرْعِ نَادِرَةٌ؛ فَاعْتِبَارُهَا يُعْطَلُ أَكْثَرُ الْأَحْكَامِ، وَالرَّسُولُ ﷺ مَبْعُوثٌ إِلَى الْكَافَّةِ،
وَمُشَافَهَتُهُمْ وَإِبْلَاغُهُمْ بِالتَّوَاتُرِ مُتَعَدِّزٌ؛ فَتَعَيَّنَتِ الْآحَادُ.

* قوله: الأولى: يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، خلافاً لقوم: المسألة

الأولى: هل العقل يدل على التعبد بخبر الواحد قبل ورود الشرائع أو لا؟
لهم في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجب عقلاً أن نعمل بخبر الواحد واستدلوا على ذلك
بأدلة.

الدليل الأول: أن عملنا بخبر الواحد يدفع الضرر الذي يحتمل حصوله
لأن خبر الواحد يقول: اعملوا بهذا وإلا وقعت عليكم العقوبة، فإذا عملنا
تأكدنا من أننا سنسلم من العقوبة، وحيثئذ نحتاط بإعمال خبر الواحد.
وأجيب عن هذا بأنه قد يقول قائل بأن الاحتياط في ترك العمل بخبر
الواحد، لأن الأصل بأن هذه الأشياء والمخلوقات ملك لله تعالى فلا نعمل
فيها بدليل مظنون من أخبار الآحاد، فقد يقال: الاحتياط في ترك العمل.
الدليل الثاني: قالوا الأدلة القطعية نادرة، وحيثئذ لا بد من الانتقال إلى
الأدلة الظنية ومنها خبر الواحد.

وأجيب عن هذا بأننا يمكن أن نعمل باستصحاب البراءة الأصلية
والإباحة الأصلية، وبالتالي لا نحتاج إلى هذه الأدلة الظنية.
الدليل الثالث: أن اشتراط القطع في الأدلة قد يؤدي إلى تعطيل الأحكام،

الخصم: خبر الواحد يحتمل الكذب؛ فالعمل به عمل بالجهل، وامتنال أمر الشرع والدخول فيه، يجب أن يكون بطريق علمي. وأجاب عن الأول: بالمعارضة، بأن الاحتياط في الترك، اخترازا من تصرف المكلف في نفسه، التي هي غير مملوكة له، بالظن، وفيه خطر، كما قيل في شكر المنعم عقلاً.

وعن الثاني: بمنع التعطيل تمسكاً بالنفي الأصلي. وعن الثالث: بأن الرسول ﷺ إنما كلف إبلاغ من أمكنه إبلاغه دون غيره.

والمعتمد: أن نصب الشارع علماً ظنيّاً على وجوب فعل تكليفي، جائز بالضرورة.

والرسول ﷺ مبعوث إلى كافة الناس، ولا يمكن أن يبلغ النبي ﷺ كافة الناس بطريق التواتر وحيث لم يبق لنا طريقة في تبليغ الأحكام إلا بطريق الأحاد.

وأجيب عن هذا بأنه قد يقال: إن النبي ﷺ إنما كلف بإبلاغ من يتمكن من تبليغه ولو كانوا آحاداً، وأما قضية التواتر فهي على الله تعالى.

* قوله: الخصم: خبر الواحد يحتمل الكذب؛ فالعمل به عمل بالجهل: هذا هو القول الثاني: أنه لا يجوز عقلاً العمل بخبر الأحاد لاحتمال ورود الكذب فيه، وحيث يكون عملاً بالكذب وبالجهل ولا بد من أن نعلم بالأحكام الشرعية بطريق قطعي.

والجواب عن هذا بأن هذا احتمال غير مستند إلى دليل، بل مخالف لقرائن الأحوال ومن ثم لا يلتفت إليه.

ثُمَّ الْمُتَكِرُّ، إِنْ أَقَرَّ بِالشَّرْعِ؛ فَتَعَبَّدَهُ بِالْحُكْمِ بِالْفُتْيَا، وَالشَّهَادَةِ، وَالْاجْتِهَادِ فِي
الْوَقْتِ، وَالْقِبْلَةِ، وَنَحْوِهَا مِنَ الظَّنِّيَّاتِ، يَنْقُضُ قَوْلَهُ، وَإِلَّا؛ فَمَا ذَكَرْنَاهُ قَبْلُ
يُطِلُّهُ، ثُمَّ إِذَا أَقَرَّ بِالشَّرْعِ، وَعَرَفَ قَوَاعِدَهُ وَمَبَانِيَهُ وَافَقَ.

القول الثالث: بأن العمل بخبر الواحد عقلاً جائز، ليس بواجب ولا
محرم ويقول حينئذ نجيب عن قول أولئك القائلين بأنه لا يجوز العمل بخبر
الواحد بأن الشريعة قد وردت بالعمل بخبر الواحد كما في العمل بشهادة
الشهود ويقول المفتي، وكذلك جاءت الشريعة بالعمل بالظن في قضايا كثيرة .
مثل ما لو اختلفت القبلة على الإنسان فإنه يعمل بظنه وأن المخالف لا يقر
بالشريعة فلا بد أولاً أن نخاطبه بأساسيات الشرع ثم نخاطبه بهذه القضية.

الثَّانِيَّةُ: الْجُمْهُورُ عَلَى جَوَازِ التَّعَبُّدِ بِهِ سَمْعًا، خِلَافًا لِبَعْضِ الْقَدَرِيَّةِ وَالظَّاهِرِيَّةِ، لَنَا: وَجُوهٌ:

الأوَّلُ: لَوْ لَمْ يَكُنْ، لَكَانَ تَبْلِيغُ النَّبِيِّ ﷺ الْأَحْكَامَ إِلَى الْبِلَادِ عَلَى أَلْسِنَةِ الْأَحَادِ عِبْنًا، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ، وَتَبْلِيغُهُ كَذَلِكَ تَوَاتُرِيٌّ، فَإِنْ قِيلَ: اقْتَرَنَ بِهَا مَا أَفَادَ الْعِلْمَ، قُلْنَا: لَمْ يُنْقَلْ، وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ، وَمُجَرَّدُ الْجَوَازِ لَا يَكْفِي.

الثَّانِي: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَيْهِ، وَتَوَاتُرُهُ عَنْهُمْ تَوَاتُرًا مَعْنَوِيًّا، كَقَبُولِ الصَّدِّيقِ خَبَرَ الْمُغِيرَةِ وَمُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ فِي الْجُدَّةِ، وَعُمَرَ خَبَرَ حَمَلِ بْنِ مَالِكٍ فِي غُرَّةِ الْحَجِّينِ، وَخَبَرَ الضَّحَّاكِ فِي تَوْرِيثِ الْمَرْأَةِ مِنْ دِيَّةِ زَوْجِهَا، وَخَبَرَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْمُجُوسِ، وَعُثْمَانَ خَبَرَ فُرَيْعَةَ بِنْتِ مَالِكٍ فِي الشُّكْنَى، وَعَلِيَّ خَبَرَ الصَّدِّيقِ فِي غُفْرَانِ الذَّنْبِ بِصَلَاةِ الرَّكْعَتَيْنِ، وَالِاسْتِغْفَارِ عَقِيْبِهِ، وَرُجُوعِ الْكُلِّ إِلَى خَبَرِ عَائِشَةَ فِي الْغُسْلِ بِالتَّقَاءِ الْخِتَانَيْنِ، وَاسْتِدَارَةِ أَهْلِ قُبَاءَ إِلَى الْكَعْبَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، فِي قَضَايَا كَثِيرَةٍ، وَدَعَايَ اقْتِرَانِ مَا أَفَادَ الْعِلْمَ بِهَا مَرْدُودَةٌ بِمَا سَبَقَ، وَبِقَوْلِ عُمَرَ فِي خَبَرِ الْغُرَّةِ: لَوْ لَمْ نَسْمَعْ هَذَا لَقَضَيْنَا بغيرِهِ، وَظَاهِرُهُ الرُّجُوعُ إِلَى مُجَرَّدِ الْخَبَرِ.

كانت المسألة السابقة في التعبد بخبر الواحد من الجهة العقلية، وهذه المسألة الثانية من جهة السمع، هل ورد دليل شرعي سمعي يدل على العمل بخبر الأحاد أو لا؟

اختلف أهل العلم فيها إلى قولين:

القول الأول: قاله بعض المعتزلة وبعض القدرية بأنه لا يجوز العمل بأخبار الأحاد، واستدلوا على ذلك بأمور:

قَالُوا: رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَبَرَ ذِي الْيَدَيْنِ، وَالصَّدِيقُ خَبَرَ الْمُغِيرَةِ، وَعُمَرُ خَبَرَ أَبِي مُوسَى، وَعَلِيٌّ خَبَرَ مَعْقِلٍ فِي بَرُوعٍ، وَعَائِشَةُ خَبَرَ ابْنِ عُمَرَ فِي تَعْذِيبِ الْمَيِّتِ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

قُلْنَا: اسْتَظْهَرَا هَذِهِ الْأَحْكَامَ لِحُجَّتِ ضَعْفِ اخْتَصَّصَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ، ثُمَّ..

الدليل الأول: أن النبي ﷺ قد رد خبر ذي اليدين^(١)، فدل ذلك على أن خبر الواحد لا يعمل به.

وأجيب عن هذا أن رد النبي ﷺ لخبر ذي اليدين ليس لكونه خبر آحاد وإنما لكونه يخالف الظن الذي عنده لأنه يظن أن صلاته كاملة، فلما أخبره ذو اليدين بأنه قد قصر الصلاة، سأل بقية الصحابة، ويدل على هذا أن خبر بقية الصحابة لم يتجاوز الآحاد لكونه خبر اثنين أو ثلاثة أو أربعة، وهذا كله آحاد.

الدليل الثاني: قالوا: إن الصحابة في مواطن عديدة ردوا خبر الواحد فقد رد الصديق خبر المغيرة في إرث الجلدة بالسدس حتى جاء معه من يشهد^(٢) ورد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى رضي الله عنه في الاستئذان حتى جاء معه من يشهد^(٣)، ورد ابن مسعود رضي الله عنه خبر معقل بن سنان في برُوع بنت واشق في أن الزوجة ترث من دية زوجها المقتول^(٤) وردت عائشة خبر عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه^(٥).

نقول: هذه الأخبار الذي ردها الصحابة لم يردوها لكونها خبر واحد وإنما لأسباب أخرى، إما استظهاراً لهذه الأحكام أو تأكيداً منها، ولو قدر أنه لم

(١) أخرجه البخاري (٤٨٢) ومسلم (٥٧٣).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٨٩٤) والترمذي (٢١٠٠) وابن ماجه (٢٧٢٤).

(٣) أخرجه البخاري (٦٢٤٥) ومسلم (٢١٥٣).

(٤) أخرجه أبو داود الطيالسي (١٧٩/١) وعبد الرزاق (٢٩٥/٦) وأحمد (٤٣١٠/١).

(٥) أخرجه البخاري (١٢٨٨، ١٢٨٧) ومسلم في الجناز (٢٣، ٢٢) (٩٢٧، ٩٢٩).

إِنَّمَا قُبِلَتْ بَعْدَ التَّوَقُّفِ فِيهَا بِإِخْبَارِ اثْنَيْنِ بِهَا، وَلَمْ تَخْرُجْ بِذَلِكَ عَنْ كَوْنِهَا آحَادًا.

يشهد إلا ذلك الواحد لقبل لكن أراد زيادة التأكد كما في خبر عمر، وأبي بكر رضي الله عنهما، أو لكونه لم يعرف الراوي كما في حادثة ابن مسعود رضي الله عنه أو لغير ذلك من الأسباب بدلالة أنه لما شهد اثنان في هذه القضايا قبلوها وراوية الاثنين لم تخرج من كونها خبر آحاد.

القول الثاني: قول الجماهير بأن أخبار الآحاد حجة شرعية يجب العمل بها واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: ما تواتر عن النبي ﷺ في أنه كان يرسل الآحاد لتبليغ الشريعة فدل هذا على أن خبر الواحد مقبول إذ لو لم يقبل لما أرسل الآحاد، إذ لا فائدة من إرسالهم، ويكون حينئذ إرسالهم عبثاً.

قالوا: يمكن أن يكون مع خبر الواحد قرائن تدل على صدقه.

قلنا: هذه القرائن في أذهانكم، ولو كان هناك قرائن لنقلنا، فلما لم ينقل شيء من هذه القرائن دل على أنه لم يكن هناك قرائن.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على قبول أخبار الواحد في حوادث كثيرة متواترة من ذلك قبول الصديق رضي الله عنه خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة لما شهدا أن الجدة ترث السدس^(١)، وكذلك قبول عمر رضي الله عنه خبر حمل بن مالك في أن دية الجنين غرة عبد أو أمة^(٢)، وكذلك قبل عمر رضي الله عنه خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها^(٣) وقبل عمر رضي الله عنه خبر عبد الرحمن بن عوف في أن المجوس

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٩٤) والترمذي (٢١٠٠) وابن ماجه (٢٧٢٤).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٥٧٢) وابن ماجه (٢٦٤١) والنسائي (٤٧/٨).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٩٢٧) والترمذي (١٤١٥) وابن ماجه (٢٦٤٢).

تؤخذ منهم الجزية كاليهود والنصارى^(١).

وقبل عثمان رضي الله عنه خبر فريعة بنت مالك بأن المطلقة ثلاثاً ليس لها سكنى أي خبر فريعة بنت مالك في تحول المعتدة من مسكنها^(٢). وكذلك علي رضي الله عنه قبل خبر الصديق وهو واحد في أن من كان عليه ذنب فليصل ركعتين ثم ليستغفر عقيب ذلك^(٣)، والصحابة لما اختلفوا فيمن جامع زوجته ثم أكسل ولم ينزل هل عليه غسل رجعوا إلى عائشة رضي الله عنها وهي واحدة وروت لهم أن النبي ﷺ قال: «إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وإن لم ينزل»^(٤) فهذا إجماع من الصحابة على قبول خبر الواحد.

وأهل قباء كانوا جماعة ثم جاءهم واحد وأخبرهم أن القبلة قد تحولت فقبلوا خبره^(٥) وكذلك في قضايا كثيرة قد قبل فيها الصحابة أخبار الآحاد. اعترضوا، فقالوا: يمكن أن يكون مع هذه القضايا قرائن هي التي جعلتهم يقبلونها.

قلنا: تقدير هذه القرائن بدون دليل فلا تقبل هذه الدعوى، ولو كان هناك قرائن لنقلت، لكنه لم ينقل شيء من هذه القرائن، ويدل على هذا أن الصحابة صرحوا أن عملهم إنما هو بخبر الواحد. وقال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره.

(١) أخرجه مالك (٢٧٨/١) وعبد الرزاق (٦٩/٦) وابن أبي شيبة (٤٣٥/٢) والبيهقي (١٨٩/٩).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٣٠٠) والترمذي (١٢٠٤) وابن ماجه (٢٠٣١).

(٣) أخرجه أبو داود (١٥٢١) والترمذي (٣٠٠٦) وابن ماجه (١٣٩٥).

(٤) أخرجه مسلم (٣٤٩).

(٥) أخرجه مسلم (٥٢٧).

الثالث: وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِ الْمُفْتِي فِيمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنْ ظَنِّهِ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَلْيَجِبْ قَبُولُ قَوْلِ الرَّاوي فِيمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنِ السَّمْعِ، وَالْجَامِعُ حُصُولُ الظَّنِّ. قَالُوا: قِيَاسُ ظَنِّي؛ فَلَا يَثْبُتُ بِهِ أَصْلٌ. قُلْنَا: مَحَلُّ النِّزَاعِ.

الدليل الثالث: من أدلة الجمهور على أن خبر الواحد مقبول سمعاً؛ أنه بإجماع أمة الإسلام أن المفتي الواحد يجب قبول خبره وفتواه، متى كان من أهل العلم والعدالة، وهو واحد فذلك الراوي إذا روى يجب قبول روايته قياساً على المفتي. والجامع بينهما أن الظن يحصل بخبر الواحد كما يحصل بفتوى المفتي الواحد.

قالوا: هذا الدليل قياس، والقياس ظني ولا يصح أن نستدل بدليل ظني في قاعدة أصلية لا بد فيها من القطع والجزم. قُلْنَا: الجواب عن هذا بأننا لا نسلم لكم بأن هذا قياس ظني بل هو قياس مقطوع به.

جواب آخر: أننا نختلف نحن وإياكم، هل الظن يعمل به أو لا يعمل به فهذا هو محل النزاع، وبالتالي لا يصح لكم أن تعترضوا علينا بمثل هذا الاعتراض.

تَنْبِيْهُ: اشْتَرَطَ الْجُبَّائِيُّ^(١) لِقَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، أَنْ يَرْوِيَهُ اثْنَانِ فِي جَمِيعِ طَبَقَاتِهِ، كَالشَّهَادَةِ، أَوْ يُعْضِدُهُ دَلِيلٌ آخَرُ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِمَا سَبَقَ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الشَّهَادَةِ وَالرُّوَايَةِ ظَاهِرٌ.

* قوله: تنبيه: اشترط الجبائي لقبول خبر الواحد، أن يرويه اثنان في جميع طبقاته: الجبائي من المعتزلة قال: أنا أقبل خبر الأحاد، ولكن بشرط أن يرويه راويان اثنان في جميع طبقات الإسناد، قال: قياساً على الشهادة، فإنه لا تقبل الشهادة إلا من اثنين، فكذلك الرواية لا تقبل إلا من اثنين. وهذا القول باطل من أوجه:

الوجه الأول: أن الأدلة السابقة الدالة على حجية خبر الأحاد ترد قول الجبائي.

الوجه الثاني: أن هناك فرقاً بين الشهادة والرواية، فالشهادة يحتاط فيها ما لا يحتاط في الرواية، لأن الشهادة قد تكون لمصالح شخصية بخلاف الرواية، ولذلك فإن شهادة المرأة لا تقبل بخلاف روايتها. وشهادة العبد المملوك لا تقبل، بخلاف روايته، فهناك فرق بين الشهادة والرواية وبالتالي لا يصح القياس.

الوجه الثالث: أن الشهادة في بعض المواطن تقبل من الواحد كما في القضاء بشهادة الشاهد الواحد مع يمينه.

(١) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، أصولي معتزلي متكلم، توفي سنة ٣٠٣ هـ بالبصرة.

ينظر: المنتظم (١٣٧/٦) وسير أعلام النبلاء (١٨٣/١٤) والبداية والنهاية (١٢٥/١١).

الثالثة: يُعْتَبَرُ لِلرَّائِي الْمُقْبُولِ الرَّوَايَةِ شُرُوطٌ:
فَالْأَوَّلُ: الْإِسْلَامُ، لَا تِهَامُ الْكَافِرِ فِي الدِّينِ.

* قوله: الثالثة: ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بشروط الراوي التي تقبل روايته.

* قوله: يعتبر للراوي: يعنى يشترط للراوي من أجل أن تقبل روايته عدد من الشروط:

الشرط الأول: الإسلام لأن الكافر غير موثوق ولا يؤمن أن يحاول إفساد الدين بواسطة إدخال الكذب في الأحاديث النبوية، فلا تقبل روايته. لكن هناك مسألة متعلقة بالفرق المبتدعة، فإن بعض هذه الفرق بدعتها مغلظة حتى كفرها الأئمة، من أمثلة هذه الفرق: الجهمية، فقد كفرها طائفة من أهل العلم لذلك قال ابن القيم:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في عشر من العلماء في البلدان

واللالكائي الإمام حكاه عنهم بل قد حكاه قبله الطبراني

فمثل هؤلاء هل تقبل روايتهم أو لا؟ وما هو الحكم في المبتدعة هل تقبل روايتهم أو لا تقبل؟

نقول: المبتدعة على أنواع:

النوع الأول: نوع يتسجيز الكذب في الأحاديث النبوية، وهذا لا تقبل روايته بالاتفاق ويمثلون له بالخطابية فإنهم يستبيحون الكذب على النبي ﷺ ويقولون: نحن نكذب له ولا نكذب عليه؛ وقولهم خطأ مردود، إذ لو كان كذبهم فضيلة حقاً لأرشد النبي ﷺ إليه.

وَكَلَامُ أَحْمَدَ فِي الْكَافِرِ أَوْ الْفَاسِقِ الْمُتَأَوَّلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً، يَحْتَمِلُ الْخِلَافَ،.....

النوع الثاني: مبتدع لا يكفر ببدعته ولا يدعو لها ولم يرو رواية تؤيد بدعته، فهذا جمهور أهل العلم على أنه تقبل روايته، لأنه يتدين بدين الإسلام وإنما وردت عليه هذه البدعة من أجل شبهة وإلا فإنه يتورع عن الكذب.

القسم الثالث: مبتدع لم يكفر ببدعته لكنه يدعو إلى بدعته وروى حديثاً لا يوافق بدعته، فمثل هذا جماهير أهل العلم على قبول روايته.

النوع الرابع: مبتدع لا يكفر ببدعته، وهو يدعو إليها، وقد روى حديثاً يؤيد بدعته فمثل هذا لا تقبل روايته؛ لأن الإنسان إذا وجد دليلاً ولو ضعيفاً يؤيد مذهبه حاول تقويته، وقد يدلّس فيه وقد يحصل منه محاولة وصل مقطوعه أو تقوية ضعيفه، فحيث لا تقبل روايته.

النوع الخامس: مبتدع بدعته مغلظة ومكفرة، لكنه هو لم يكفر بهذه البدعة. ويفرق بين التكفير بالأوصاف، والتكفير بالأعيان. فهذا صفة بدعته أنها بدعة مكفرة، لكن عنده شبهة أو عنده عذر يمنع من تكفيره بعينه.

فهذا الذي ذكر المؤلف فيه الخلاف عن الإمام أحمد هل تقبل روايته أو لا تقبل روايته؟ وجمهور أهل العلم يقبلون روايته؛ لأنه لم يخرج عن الإسلام، وهذه البدعة التي عنده عرضت له بسبب شبهة، وهو يتورع عن الكذب.

وكان الأولى بالمؤلف أن يضع ما يتعلق بالبدع والمبتدعة في الرواية في شرط العدالة.

* قوله: وكلام أحمد في الكافر أو الفاسق المتأول...: الكافر المتأول كمن جاء بأمر مناقض لما في القرآن عن تأويل فاسد، وعن شبهة عرضت إليه فيكون معذوراً بهذه الشبهة.

إِذَا جَازَ نَقْلَ الْحَدِيثِ عَنِ الْمُرْجِيَّةِ، وَالْقَدَرِيَّةِ، وَاسْتَعْظَمَ الرَّوَايَةَ عَنْ سَعِيدِ الْعَوْفِيِّ جَهْمِيَّتِهِ.

والفاسق المتأول هو الذي يفعل أمراً يفسق به الإنسان لكنه وردت عليه شبهة ففعل ذلك الأمر لوجود هذه الشبهة.

ومثال ذلك: مذهب الحنفية وأهل العراق فيما يتعلق بشرب النبيذ، حتى أن بعضهم كان يُحمل بسبب شربه للنبيذ، فمثل هؤلاء كانوا يستجيزون مثل هذا الأمر؛ وهم مخطئون مخالفون للصواب لكن عندهم تأويل، وهذا التأويل جعلنا نقبل روايات هذا الصنف من الناس.

* قوله: إذا جاز نقل الحديث عن المرجئة والقدرية: يعنى الإمام أحمد أجاز في الرواية نقل الحديث عن المرجئة والقدرية، والمراد بالمرجئة من يؤخر العمل عن مسمى الإيمان. والمراد بالقدرية الذين ينفون القدر ويقولون: الأمر أنف، يعنى مستأنف.

* قوله: واستعظم: يعنى واستعظم الإمام أحمد في المقابل الرواية عن سعيد العوفي لكونه جهمياً، والجهمية أتباع جهم بن صفوان ينفون الصفات وعندهم مخالفات كثيرة في عدد من أبواب المعتقد.

فحينئذ حكى عن الإمام أحمد روايتان في هذه المسألة بسبب اختلاف النقل عنه.

وبعض أهل العلم قسم المبتدعة بحسب التقسيم المتقدم إلى خمسة أصناف، ولذلك حمل الروايات الواردة عن الأئمة سواء الإمام أحمد أو غيره من الأئمة على الأحوال الخمسة السابقة.

وَاخْتَارَ أَبُو الْخَطَّابِ قَبُولَهَا مِنَ الْفَاسِقِ الْمُتَأَوَّلِ؛ لِحُصُولِ الْوَازِعِ لَهُ عَنِ الْكَذِبِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ.

الثاني: الْعَدَالَةُ، لِعَدَمِ الْوَازِعِ لِلْفَاسِقِ الْمُعَانِدِ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ [الحجرات: ١٦].

وبعض الحنابلة قسم رواية المبتدعة إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول: من كان بدعته مغلظة، فهذا ترد روايته.
القسم الثاني: من كان بدعته مخففة، فهذا تقبل روايته.
القسم الثاني: من كان بدعته متوسطة، فإن كان داعياً لبدعته لم تقبل روايته، وإن لم يكن داعياً لها قبلت؛ ولكن الأولى هو التقسيم السابق، وهو الذي تدل عليه النقول عن الأئمة.

* قوله: واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول: لأن عنده وازعاً يجعله لا يقدم على الكذب، فعنده من مخافة الله ما يجعله يتورع عن الكذب.
* قوله: الثاني: العدالة: أي الشرط الثاني من شروط الراوي: العدالة وهي صفة في النفس تجعل صاحبها يقدم على الطاعات ويبعد عن المعاصي.
وبعضهم يقول: صفة راسخة تحمل صاحبها على التزام الواجبات وترك الكبائر وعدم المداومة على الصغائر مع ترك ما يخل بالمروءة، ولعله سيأتي في كلام المؤلف ما يبين معنى العدالة.

فالعَدْلُ تقبل روايته لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ جَاءِكُمْ فَاسِقٌ﴾ [الحجرات: ١٦]. فيفهم من ذلك أن رواية العدل مقبولة، ومنطوق الآية أن رواية الفاسق غير مقبولة والفاسق هو الذي انتفت منه صفة العدالة.

الثالث: التَّكْلِيفُ، إِذْ لَا وَازِعَ لِلصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ، وَلَا عِبَارَةَ لَهُمَا، فَإِنْ سَمِعَ صَغِيرًا، وَرَوَى بِالْغَا، قُبِلَ: كَالشَّهَادَةِ، وَصِبْيَانِ الصَّحَابَةِ،

* قوله: الثالث: التكليف: إي الشرط الثالث: التكليف فلا تقبل رواية غير المكلف، والمراد بالتكليف صفتان: صفة العقل وصفة البلوغ، وذلك لأن من لم يكن مكلفاً فإنه لا وازع عنده لأنه لا يحرم عليه شيء، فهو لم يكلف بعد.
* قوله: ولا عبارة لهما: يعني أن الكلام الذي يتكلمان به لا يؤخذان به، إذ لو أقر المجنون بدين أو بحق لغيره لم يقبل إقراره وهكذا الصبي.

* قوله: سمع صغيراً، وروى بالغاً، قبل: من تحمل الرواية صغيراً قبل توفر شرط البلوغ فيه ولم يُبَلِّغْهَا وَنَقَلَهَا إِلَّا بَعْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ فِيهِ قَبِلَتْ رَوَايَتُهُ، وَهَذَا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِشَرْطِ التَّكْلِيفِ وَفِي الشَّرْطَيْنِ السَّابِقَيْنِ لَهُ وَهُمَا شَرْطُ الْإِسْلَامِ، وَشَرْطُ الْعَدَالَةِ، فَهَذَا تَقْبُلُ رَوَايَتِهِ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ عَدَدُ مِنَ الْأُمُورِ:

الأمر الأول: القياس على الشهادة فإن من تحمل الشهادة حال صغره أو فسقه أو كفره ثم أسلم فروى بعد الإسلام، والعدالة، والتكليف، ما شهد به فإنه حينئذ تقبل شهادته وهكذا أيضاً في الرواية.

الأمر الثاني: أن صبيان الصحابة كابن عمر، وابن عباس رضي الله عنهما قد روي عن النبي ﷺ أحاديث كانا حال وقوع هذه الأخبار صغاراً لم يبلغوا بعد، وحال التحمل كانا غير بالغين فلما بلغا روي تلك الأحاديث فقبلتها منهما الأمة بالإجماع.

وهكذا أيضاً في مسألة الإسلام، فإن بعض الصحابة قد شاهد أموراً

وَالْإِجْمَاعُ عَلَى إِحْضَارِهِ مَجَالِسَ السَّمَاعِ، وَلَا فَائِدَةٌ لَهُ إِلَّا ذَلِكَ.
الرابع: الضَّبْطُ حَالَةَ السَّمَاعِ، إِذْ لَا وَثُوقَ بِقَوْلٍ مَنْ لَا ضَبْطَ لَهُ.

حال كفره فلما أسلم رواها فقبلت روايته ومن أمثلة هذا ما رواه أبو سفيان في حديث هرقل^(١) فإنه كان حال كفره وإنما نقله حال إسلامه.

الدليل الثالث: أن الأمة مجمعة على إحضار صغار السن في مجالس السماع مما يدل على أن تحملهم صحيح إذ لا فائدة من إحضار الصبيان في مجالس السماع إلا إذا كان تحملهم للحديث والرواية صحيحاً يميز لهم الرواية بعد حصول التكليف.

أما المجنون فلا يصح منه تحمل الرواية حال جنونه، ولو نقلها بعد رجوع العقل له، ومثل ذلك أيضاً غير الضابط.

* قوله: الرابع: الضبط: يعني الرابع من شروط الراوي الذي تقبل روايته: الضبط، والمراد به: أداء الحديث كما سمعه سواء كان ضبط صدر، أو ضبط كتابة، كان بعض الرواة لا يحفظ الأحاديث ولكنه يكتبها فهو ضباط لها، وبعض الرواة يضبطها بحفظه.

* قوله: حالة السماع: الصواب أن الضبط يشترط من حالة السماع إلى حالة الرواية، ولذلك كان بعض الرواة ضابطين حال التحمل، فلما كبروا في السن جاءهم الخرف وتغيروا فلم تقبل روايتهم لأن الضبط في آخر حياتهم لم يكن على الصفة المطلوبة، والدليل على أن غير الضابط لا تقبل روايته أنه قد يحصل الوهم والغلط فيما رواه فلا يكون هناك ثقة بما يرويه.

(١) أخرجه البخاري (٧) ومسلم (١٧٧٣) ضمن حديث طويل فيه رسالة النبي ﷺ إلى هرقل.

الرَّابِعَةُ: لَا تُقْبَلُ رَوَايَةُ مَجْهُولِ الْعَدَالَةِ، فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَتُقْبَلُ فِي الْآخَرِ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ.

وَحَرْفُ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ شَرْطَ الْقَبُولِ: الْعِلْمُ بِالْعَدَالَةِ؛ فَلَا تُقْبَلُ لِلْجَهْلِ بِهَا، أَوْ: عَدَمُ الْعِلْمِ بِالْفِسْقِ؛ فَتُقْبَلُ لِعَدَمِهِ هَاهُنَا، وَهَذَا أَشْبَهُ بِظَاهِرِ الْآيَةِ.

اِحْتِجَّ الْأَوَّلُ: بِأَنَّ مُسْتَنَدَ قَبُولِ خَيْرِ الْعَدْلِ: الْإِجْمَاعُ، وَلَا إِجْمَاعَ هُنَا، وَلَيْسَ

* قوله: الرابعة: لا تقبل رواية مجهول العدالة: هذه مسألة أخرى متعلقة بشرط العدالة، قلنا فيما سبق أنه من شروط قبول رواية الراوي أن يكون عدلاً فإذا كان فاسقاً لم تقبل روايته، لكن لو قدر أنه مجهول لا يُدرى هل هو فاسق أو عدل ولا نعلم بحاله فهل تقبل روايته؟

اختلف أهل العلم في ذلك، ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو الذي ذكره المؤلف بقوله: حرف المسألة: يعني منشأ الخلاف في المسألة أن شرط العدالة السابق هل يراد به العلم بالعدالة، فحينئذ لا تقبل رواية المجهول، أو أن المراد به عدم العلم بالفسق، وبالتالي تكون رواية المجهول مقبولة؟

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: قول الجمهور بأنه لا تقبل رواية المجهول، وذلك لأنه لا يعلم حاله وقد يكون وضاعاً أو متهماً أو مُنكر الحديث، وحينئذ فكيف تقبل روايته مع ورود هذه الاحتمالات، وهذا مذهب مالك والشافعي وأحمد. واحتج أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن أدلة حجية خبر الواحد إنما وردت في خبر العدل فقط، فغير العدل لم يأت دليل بقبول روايته ومن هؤلاء المجهول.

* قوله: احتج الأول بأن مستند قبول خبر العدل: الإجماع: أي أن دليل

فِي مَعْنَى الْعَدْلِ لِيَلْحَقَ بِهِ، وَبِأَنَّ الْفِسْقَ مَانِعٌ، كَالصَّبَا، وَالْكُفْرِ؛ فَالشَّكُّ فِيهِ كَالشَّكِّ فِيهِمَا، وَبِالْقِيَاسِ عَلَى شَهَادَتِهِ فِي الْعُقُوبَاتِ، وَبِأَنَّ شَكَّ الْمُقْلِدِ فِي بُلُوغِ الْمُقْتَنِي دَرَجَةَ الْاجْتِهَادِ أَوْ عَدَالَتِهِ مَانِعٌ مِنْ تَقْلِيدِهِ، وَهَذَا مِثْلُهُ وَأَوَّلَى، لِإِثْبَاتِ شَرْعٍ عَامٍّ يَقُولُهُ.

قبول خبر الواحد العدل هو دليل الإجماع والنص ودليل الإجماع والنص إنما وردت في العدل فقط لا في المجهول فحينئذ لا يكون هناك دليل يدل على حجية رواية المجهول، فيبقى على الأصل وهو أنه لا يعمل بروايته، فحينئذ لا يوجد دليل على قبول رواية المجهول لا من إجماع ولا من نص حتى من القياس.

❖ قوله: وليس في معنى العدل ليلحق به: أي ليس المجهول ممثلاً للعدل في المعنى بحيث يمكن قياس المجهول على العدل فدل ذلك على أنه لا توجد أدلة دالة على حجية رواية المجهول لا من الكتاب ولا من القياس ولا من الإجماع.

الدليل الثاني: قالوا العدالة شرط، والفسق مانع، لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ [الحجرات: ١٦] فيكون الشك في هذا الشرط . وهو العدالة. مؤثراً كما أن الشك في شرط الإسلام وشرط التكليف مؤثراً.

فإنه لو جاءنا شخص لا نعلم أهو مسلم أم كافر لم تقبل روايته بالاتفاق بيننا وبينكم، لكوننا نجهل وجود أحد الشروط وهو شرط الإسلام فهكذا أيضاً إذا جهلنا شرط العدالة هل يوجد في الراوي أو لا يوجد فإن الأصل أنه لا يقبل قياساً على ما ذكرناه من شرط الإسلام وشرط التكليف.

الدليل الثالث: أن شهادة المجهول في العقوبات لا تقبل بالاتفاق،

فكذلك روايته.

اِخْتِجَ الثَّانِي: بِقَبُولِ النَّبِيِّ ﷺ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِ بِرُؤْيَا الْهَلَالِ،.....

الدليل الرابع: أن المفتي لا تقبل فتواه إلا إذا كان عدلاً فالمفتي الفاسق لا تقبل فتياه، فإذا جهلت عدالة المفتي ولم يعلم هل هو عدل أو فاسق، فإنه لا يجوز العمل بفتياه بالإجماع، فنقيس عليه أيضاً الراوي. فأركان القياس هنا هي: الأصل: المفتي. والفرع: الراوي. والحكم: لا يقبل قوله عند الجهل بعدالته. والعلة: عدم العلم بعدالته.

وهذا القياس قياس أولوي لأن قول المفتي إنما هو في قضية جزئية، بينما رواية الراوي في قضية عامة تطبق على صور كثيرة.

القول الثاني في المسألة: أن رواية مجهول العدالة مقبولة، وهذا مذهب الإمام أبي حنيفة واستدل على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن النبي ﷺ كان يقبل شهادة الأعراب مع أنهم كانوا مجهولي العدالة، كما في الحديث الذي ورد أن النبي ﷺ قبل شهادة أعرابياً في رؤية الهلال، ولكن هذا الحديث ضعيف الإسناد^(١)، والصواب أن الحديث الصحيح هو أن ابن عمر رضي الله عنهما هو الذي شاهد الهلال^(٢) وعلى الفرض بصحة هذا الحديث فإنه لا يصح الاستدلال به هنا، لأن هذا الأعرابي صحابي، والصحابة عدول بدلالة النص، ثم إنه قد يحتمل الأمر أن يكون ذلك الأعرابي قد علم النبي ﷺ بحاله إما بوحى أو بدلالة أو بتركية فلا يكون مماثلاً لمجهول العدالة.

(١) أخرجه أبو داود (٢٣٤٠) والترمذي (٦٩١) والنسائي (١٣٢/٤) وابن ماجه (١٦٥٢).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٣٤٢) والدارمي (٩/٢) وابن حبان (٣٤٤٧) والطبراني في

الأوسط (١٦٥/٤) والدارقطني (١٥٦/٢) والحاكم (٥٨٥/١) والبيهقي (٢١٢/٤).

وَالصَّحَابَةُ رَوَايَةَ الْأَعْرَابِ وَالنِّسَاءِ، وَلَمْ يَعْرِفُوا مِنْهُمْ سِوَى الْإِسْلَامِ، وَبِأَنَّهُ لَوْ
أَسْلَمَ ثُمَّ رَوَى أَوْ شَهِدَ قَبْلَ، وَلَا مُسْتَنَدًا إِلَّا الْإِسْلَامَ، وَتَرَاحِي الزَّمَنِ بَعْدَهُ لَا
يُضْلِحُ مُسْتَنَدًا لِلرَّدِّ، وَإِلَّا فَبَعِيدٌ، إِذْ لَا يَظْهَرُ لِلْإِسْلَامِ أَنْزَرُ،

الدليل الثاني لهم: قالوا: إجماع الصحابة على قبول رواية الأعراب
والنساء مع أنهم لم يعرفوا منهم سوى الإسلام، فهم مجهولون في حقهم فدل
ذلك على قبول رواية مجهول العدالة.

وأجيب عن هذا بأن الصحابة لم يقبلوا شهادة ولا رواية كل راوٍ، وإنما
قبلوا رواية من علموا عدالته، وأما من جهلت عدالته فإنهم لم يقبلوا روايته.
جواب آخر: أن الصحابة إنما قبلوا شهادة الأعراب والنساء من صحابة
النبي ﷺ، والصحابة قد وردت الأدلة بتعديلهم.

الدليل الثالث: قالوا: لو أن شخصاً أسلم، ثم روى بعد الإسلام مباشرة
قبلت روايته، مع أننا نجهل عدالته، فهكذا إذا استمر في الإسلام فلا يمكن أن
يكون الاستمرار في الإسلام سبباً للمنع من قبول رواية الراوي، لأن
الاستمرار في الإسلام صفة طيبة، ينبغي أن تكون سبباً لقبول الرواية وليست
سبباً لردها.

وأجيب عن الدليل الثالث بأجوبة، منها:

الجواب الأول: أننا نمنع قبول رواية من أسلم بعد إسلامه مباشرة حتى
نتأكد من عدالته، لأنه قد يكون معتاداً على الكذب قبل الإسلام فيستمر على
ما كان معتاداً عليه.

الجواب الثاني: أن الدخول في الإسلام له أحكام كثيرة، فقولكم: الدخول

وَبِقَبُولِ قَوْلِهِ فِي طَهَارَةِ الْمَاءِ، وَنَجَاسَتِهِ، وَمَلَكِهِ لِهَذِهِ الْجَارِيَةِ، وَخُلُوعَهَا عَنْ زَوْجٍ؛
فِيحِلُّ شَرَاؤُهَا وَوَطْؤُهَا، وَبِأَنَّهُ مُتَطَهَّرٌ؛ فَيَصِحُّ الْإِثْتِمَامُ بِهِ.
وَأُجِيبَ: بِأَنَّ الْعِلْمَ بِعَدَالَةِ الْعَرَبِيِّ غَيْرُ مُتَمَتِّعٍ بِوَحْيٍ، أَوْ تَرْكِيَّةٍ خَيْرٍ بِهِ،....

في الإسلام لا يظهر له على قولكم أثر، نقول: بل له آثار كثيرة من عصمة الدم وقوة الإسلام إلى غير ذلك من الأحكام.

الجواب الثالث: سلمنا بأن من أسلم حديثاً قبلت روايته، لكن هناك فرق بين من أسلم حديثاً وبين مجهول العدالة لأن من أسلم حديثاً فهو متشوق للإسلام يعظم الإسلام ويهابه فحينئذ الغالب أن يستمر على الصدق، بخلاف من استمر في الإسلام فإنه حينئذ قد يرد عليه الضعف، وقد يرد عليه الاتصاف

بصفات غير مرغوب فيها، ولذلك تجدون الإنسان عندما يتدنى الإسلام عنده تمسك قوي ثم بعد ذلك يأتيه الشيطان ويجعله يتخفف من بعض الواجبات الشرعية. وقد يكون من استمر في الإسلام علم أحكام الإسلام، وعلم ما اتصف الله به من العفو وعلم أن مصير أهل الذنوب والمعاصي في آخر أمرهم إلى الجنة يقيناً، وحينئذ قد يكون علمه بهذه الأمور سبباً للانتقال من حال العدالة إلى حال أقل منها.

الدليل الرابع: قالوا: إن مجهول العدالة تقبل روايته في كثير من المسائل، فلو أخبرنا عن طهارة الماء ونجاسته قبلنا خبره، وهكذا إذا وجدنا مجهولاً في السوق يبيع سلعة، فإننا نصدقه ونقبل شهادته، ونشتري منه سلعته، وحينئذ إذا كان مجهول العدالة تقبل أقواله ويصح الإثتمام به، فإنه حينئذ تقبل روايته. وأجيب عن دليلهم الرابع بأجوبة:

وَالصَّحَابَةُ إِنَّمَا قَبِلُوا خَبَرَ مَنْ عَلِمُوا عَدَالَتَهُ، وَحَيْثُ جُهِلَتْ رَدُّوْهَا، ثُمَّ الصَّحَابَةُ عُدُولٌ بِالنَّصِّ؛ فَلَا وَجْهَ لِلْبَحْثِ عَنْهُمْ، وَقَبُولُ قَوْلِ مَنْ أَسْلَمَ، ثُمَّ رَوَى، مَمْنُوعٌ، لِحَوَازِ اسْتِصْحَابِهِ حَالَ الْكَذِبِ، وَتَأْثِيرُ الْإِسْلَامِ يَظْهَرُ فِي أَحْكَامٍ كَثِيرَةٍ، وَإِنْ سَلَّمْنَاهُ؛ فَالْفَرْقُ أَنَّهُ عِنْدَ الدُّخُولِ فِي الْإِسْلَامِ يُعْظَمُ وَيَهَابُ؛ فَيُضَدَّقُ غَالِبًا وَظَاهِرًا، بِخِلَافِ مَنْ طَالَ زَمَنُهُ فِيهِ، وَطَمِعَ فِي جَنَّتِهِ، وَقَبُولُ قَوْلِهِ فِي مِلْكِ الْأُمَّةِ وَخُلُوقِهَا رُخْصَةً، حَتَّى مَعَ الْعِلْمِ بِفُسْقِهِ، لِمَسِيَسِ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُعَامَلَاتِ، وَفِي الْبَاقِي مَمْنُوعٌ، وَإِنْ سَلَّمَ؛ فَأَحْكَامُ جُزْئِيَّةٍ، لَيْسَتْ إِثْبَاتَ شَرْعٍ عَامٍّ.

الجواب الأول: أن الفاسق قد تقبل أقواله في بعض هذه المسائل رخصة، فلو جئت إلى فاسق وعنده بضاعة في يده واشتريتها منه، فإنه يجوز أن تقبل قوله بأنه يملكها مع أنه فاسق، فقبلت قوله في كونه يملك السلعة وفي كون هذه السلعة لا مستحق لها غيره وفي كون الجارية المباعة لا زوج لها ولا مالك لها غيره، مع أنه يترتب على ذلك وطء واختلاط الأنساب، فدل ذلك على أن صفة العدالة ليست مشترطة في هذه الأمور، لأن الفاسق يقبل قوله فكذا المجهول.

الجواب الثاني: أن قبول قول المجهول في المعاملات لكثرة الحاجة إليها، لا يعني قبول قول المجهول في العبادات، وهذا الجواب فيه ضعف فمسائل الطهارة من العبادات.

الجواب الثالث: أن نقول هناك فرق بين هذه المسائل ومسائل الرواية وذلك أن هذه المسائل مسائل جزئية متعلقة بقضية عينية، بخلاف الرواية فإنها تشريع يعمل به جميع الأمة، وحينئذ هناك فرق بين المسألتين فكوننا نقبل قوله في الطهارة والنجاسة لخفة هذه المسائل لا يعني أن نقبل قوله في الرواية.

على أنه يمكن أن يجاب بجواب آخر وهو المنع، فنقول: لا نقبل قول مجهول العدالة في طهارة أو نجاسة كما هو مذهب الجمهور. وبذلك نعلم رجحان مذهب الجمهور في هذه المسألة. ويتعلق بهذه مسألة هي: هل الأصل في المسلم العدالة أو الفسق؟ إذا قلنا: العدالة، فهذا خطأ، وإذا قلنا: الفسق خطأ أيضاً، إذن ما هو الأصل في المسلم؟

الصواب: أننا لا نعلم حاله، ولذلك لا نحكم عليه بعدالة ولا فسق حتى يأتينا الدليل، ولذلك أيضاً في مسألة القضاء عندما يشهد الشاهد لا تقبل شهادته بمجرد شهادته، حتى يأتينا بأشخاص يزكونه، ولو كان الأصل في المسلم العدالة لما احتاج إلى تركيه، ولذلك نقول: الأصل في المسلم أن يتوقف في حاله، فلا يحكم عليه بشيء من هذين الوصفين حتى يأتينا دليل، فالأصل أنه مجهول.

ومن هنا نلاحظ أنه قد تورد المسائل على جهتين، ويكون الصواب على غير هاتين الجهتين.

الخامسة: لَا يُشْتَرَطُ ذُكُورِيَّةُ الرَّائِي، وَلَا رُؤْيِيَّتُهُ، لِقَبُولِ الصَّحَابَةِ خَبَرَ عَائِشَةَ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، وَلَا فِقْهَهُ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رَبَّ حَامِلٍ فَقْهِ غَيْرُ فَقِيهِ»^(١).

* قوله: الخامسة: ذكر المؤلف هنا عدداً من الصفات، ذكر بعض العلماء أنها شروط في الراوي والصواب أنها ليست بشروط:

الصفة الأولى: صفة الذكورية، فرواية الذكر والأنثى مقبولة ولا تقتصر الرواية المقبولة على رواية الذكور، ولذلك مازالت الأمة مجمعة على نقل رواية النساء مثل عائشة رضي الله عنها وغيرها.

الصفة الثانية: الرؤية، فرواية الأعمى مقبولة، ورواية من يسمع الحديث من وراء حجاب مقبولة، ولذلك كانت النساء في الزمان الأول يروين الأحاديث وهن محتجبات، ومن وراء حجاب، والرواة لا يشاهدون الراوية وهي المرأة ومع ذلك تقبل رواية المرأة. لكنهم قالوا: رواية من روى عن المرأة مشافهة، بأن يكون قد شاهدها، أقوى من رواية من كان يروي من وراء حجاب. من أمثلة هذا: عروة بن الزبير ابن أخت عائشة روى عنها وهي لا تحتجب عنه، فحينئذ روايته أقوى من رواية الأسود بن يزيد، وقد روى عن عائشة ولكنه كان يسمعها من وراء حجاب، فتكون رواية عروة ومن مثله في الدخول على عائشة أقوى من رواية غيره ممن سمع منها من وراء حجاب.

الصفة الثالثة: الفقه فلا يشترط في الراوي المقبول روايته أن يكون فقيهاً لحديث: «رب حامل فقه غير فقيه»^(١) فيكون راوياً لكن لا يكون فقيهاً خلافاً لبعض الحنفية.

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٦٠) والترمذي (٢٦٥٦) وابن ماجه (٢٣٠).

وَلَا مَعْرِفَةَ نَسَبِهِ، كَمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَسَبٌ أَصْلًا، وَأَوَّلَى، وَلَا عَدَمَ الْعَدَاوَةِ وَالْقَرَابَةِ، لِغُمُومِ حُكْمِ الرِّوَايَةِ، وَعَدَمِ اخْتِصَاصِهَا بِشَخْصٍ، بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ،

الصفة الرابعة: أن يكون معروف النسب فإنه لا يشترط في الراوي ذلك، ولذلك كان الموالي يروون الأحاديث مع عدم العلم بأنسابهم، ومع ذلك قبلت الأمة هذه الروايات.

الصفة الخامسة: مثل الرابعة أن لا يكون له نسب مثل ولد الزنا فإن روايته مقبولة متى كان عدلاً.

الصفة السادسة: عدم العداوة والقربة، فإن العداوة والقربة مؤثرة في الشهادة لكنها لا تؤثر في الرواية، لأن الشهادة متعلقة بخصوص قضية واحدة معينة ينتفع بها شخص واحد، بينما الرواية حكم عام يستفيد منه الجميع. والمراد بهذا أن يروي العدو حديثاً يضر عدوه أو يروي الصديق حديثاً ينتفع به صديقه، فهذا تقبل روايته متى كان ذلك الراوي العدو أو الصديق عدلاً.

هنا مسألة وهي: أنه إذا كان هناك راويان من طبقة واحدة، وعبر التلميذ بلفظ يشبه أنه قد يكون المراد به أحد الشيخين، فحينئذ هل تكون هذه الرواية مقبولة أو غير مقبولة؟

نقول: إن كان هذان الراويان ثقتين، قبلت، مثال ذلك قد يحدث اختلاط بين سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وكلاهما ثقة، وبين حماد بن زيد وحماد ابن سلمه، وكلاهما مقبول الرواية، فحينئذ لا يضر هذا الاشتباه.

الأمر الثاني: أن يشبه راو مجروح براو مجروح، فالأمر واضح بأنه لا تقبل هذه الرواية.

وَمَنْ اشْتَبَهَ اسْمُهُ بِاسْمِ مَجْرُوحٍ رُدَّ خَبَرُهُ، حَتَّى يُعْلَمَ حَالُهُ.

الأمر الثالث: أن يشتبه الاسم بين راو مقبول وراو غير مقبول، فحينئذ يتوقف ولا يحكم بهذه الرواية حتى يتبين الحال، ومثال ذلك حديث: «يَكُونُ قَوْمٌ يَخْضِبُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ بِالسَّوَادِ كَحَوَاصِلِ الْحَمَامِ لَا يَرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ»^(١) فإنه قد رواه الرواة عن عبد الكريم، فاشتبه علينا هل هو عبد الكريم الجزري^(٢) أو عبد الكريم بن أبي المخارق^(٣)، وأحدهما ثقة والآخر ضعيف، ومن ثم نقول: نتوقف فيه حتى نتبين الحال بالتبع فننظر إما لشيخ ذلك الراوي أو ننظر إلى الرواة عنه أو ننظر إلى بقية الروايات هل فيها تصريح باسم ذلك الشخص أو ليس فيها تصريح.

فقول المؤلف: رد خبره حتى يعلم حاله: كان ينبغي أن يقول فيه: يتوقف في خبره؛ لأن من رد خبره فإنه لا يقبل بعد ذلك عند معرفة أن المراد الراوي العدل، وإنما الذي يقبل الذي كان متوقفاً فيه.

(١) أخرجه أبو داود (٤٢١٢) قال: حدثنا أبو توبة ثنا عبيد الله عن عبد الكريم الجزري عن سعيد بن جبيرة عن بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: وساق الحديث. وأخرجه النسائي (١٣٨/٨) ونم يذكر الجزري.

(٢) ثقة متقن. ينظر: تقريب التهذيب (٣٦١/١). وينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (٨٠/٦).

(٣) ضعيف، روى هو والجزري عن سعيد بن جبيرة، ومجاهد، والحسن. ينظر: تقريب التهذيب (٣٦١/١) وينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (٨٣/٦).

السَّادِسَةُ: الْجَرْحُ: نِسْبَةُ مَا يُرَدُّ لِأَجْلِهِ الْقَوْلُ إِلَى الشَّخْصِ، وَالتَّعْدِيلُ: خِلَافُهُ، اِعْتَبَرَ قَوْمٌ بَيَانَ السَّبَبِ فِيهِمَا، وَتَفَاهُ آخَرُونَ،

* قوله: السادسة: الجرح: المراد جرح الراوي والكلام فيه.

فالجرح: نسبة صفة للراوي يُرَدُّ من أجلها قوله، كأن يقول: كذاب، متهم، سيء الحفظ... إلخ.

والتعديل: وصف الراوي بصفة تقبل بها روايته من أجل ذلك الوصف. هذا هو المراد بالجرح والتعديل.

هل يشترط بيان سبب الجرح وسبب التعديل؟ فيقول: هو ثقة لأنه يفعل كذا وكذا، أو هو ضعيف لأن فيه الصفة الفلانية والفلانية، أو يفعل كذا وكذا؟ اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه يشترط بيان السبب.

فقال: واعتبر قوم بيان السبب فيهما: يعني يشترط بيان سبب الجرح والتعديل فيهما بحيث لا يقبل جرح ولا تعديل إلا إذا ذكر السبب.

القول الثاني: أنه يقبل الجرح والتعديل ولو لم يذكر السبب، فلا يشترط لقبول الجرح أو التعديل بيان الجارح أو المعدل لسبب الجرح أو التعديل، وذلك اكتفاء بظهور أسبابها لأنها معلومة عند الجميع.

القول الثالث: ننظر في الجارح والمعدل فإن كان الجارح والمعدل ممن يعرف أسباب الجرح والتعديل نقبل قوله، ولو لم يذكر السبب، فإذا قال أحد الأئمة المحدثين العارفين بأسباب الجرح والتعديل: فلان ضعيف نرد روايته، وإذا قال: فلان ثقة نقبل روايته، ولا نلتفت إلى السبب. وإن كان الجارح أو المعدل لا يعرف أسباب الجرح والتعديل فلا نقبل قوله إلا بعد أن يذكر السبب.

اعتماداً على الجرح والمعدل؛ لأنه إن كان خبيراً ضابطاً ذا بصيرة قبل منه، وإلا فلا، أو يطالب بالسبب.

وعندنا: إنما يُعتبر بيانه في الجرح في قول، لاختلاف الناس فيه،.....

قال: اعتماداً على الجرح والمعدل: لأن الجرح والمعدل إن كان خبيراً ضابطاً ذا بصيرة قبل منه الجرح والتعديل، وإن كان ليس ضابطاً ولا بصيراً فلا يقبل منه جرح ولا تعديل إلا إذا بين السبب.

القول الرابع: أن التعديل يقبل بدون بيان السبب، والجرح لا بد فيه من بيان السبب، ولعل هذا القول أقوى، وذلك لأن أسباب التعديل كثيرة، فتقول: فلان ثقة لأنني رأيته يصلي ويتخلق بالأخلاق الطيبة ويؤدي الشعائر الإسلامية الخ.... صفات كثيرة لا يمكن ضبطها، بخلاف الجرح فإن الصفة الواحدة مؤثرة، فلا بد من بيان سبب الجرح.

ويدل على هذا أن أسباب الجرح مختلف فيها، فبعض الأئمة قد يجرح بعض الرواة بأمور ليست جارحة، لما سئل بعض الأئمة قال: فلان لا تقبل روايته. قيل: لماذا؟ قال: رأيته يقول واقفاً. وهذا ليس سبباً جارحاً.

ومثله قدح بعضهم في أحد الرواة، وقال: لأنه قد روى عن فلانة، وهو لم يشاهدها؛ لأنها زوجة ذلك الجرح.

قيل: لكنه قد يروى عن امرأة بدون علم زوجها يشاهدها في شارع أو في مسجد فيسمع منها حديثاً فيرويه عنها.

قال المؤلف: وعندنا يعتبر بيانه في الجرح في قول: يعني يشترط بيان السبب في الجرح في قول عند الحنابلة، مما يدل على أن المقدم غيره، وذلك

وَأَعْتَقَادِ بَعْضِهِمْ مَا لَيْسَ سَبَبًا سَبَبًا، وَفِي قَوْلٍ: لَا، اكْتِفَاءً بِظُهُورِ أَسْبَابِ الْجَرْحِ،
وَالْجَرْحِ مُقَدَّمٍ لِتَضَمُّنِهِ زِيَادَةَ خَفِيتٍ عَنِ الْمُعَدِّلِ، وَإِنْ زَادَ عَدَدُهُ عَلَى عَدَدِ الْجَارِحِ
فِي الْأَظْهَرِ فِيهِ. وَاعْتَبَرَ الْعَدَدَ فِيهِمَا قَوْمٌ،.....

لاختلاف الناس في أسباب الجرح واعتقاد بعض الجارحين أن بعض الصفات
أسباب للجرح وهي ليست كذلك.

* مسألة: قال المؤلف: والجرح مقدم لتضمنه زيادة خفيت عن المعدل:
لو اختلف الأئمة في أحد الرواة فجرحه قوم وعدله آخرون، فأيهما يقدم،
الجرح أم التعديل؟

قالوا: الجرح هو المقدم لأن الجارح قد اطلع على صفة لم يطلع عليها
المعدل، فقدم قوله.

وكذلك لو حصل أن عدد المعدلين أكثر من عدد الجارحين، فإنه حينئذ
يقدم قول الجارح، وذلك لأن الجارح اطلع على صفة لم يطلع عليها المعدلون.

* مسألة: هل يشترط في الجرح والتعديل أن يكون هناك عدد، مثال
ذلك: راوٍ لم يعدله أو لم يجرحه إلا إمام واحد هل يقبل ذلك الجرح، ولا حظوا
أن الكلام هنا في من يقبل جرحه وتعديله، فإن بعض الأئمة قد يتساهل في
التوثيق مثل ابن حبان، وبعضهم قد يتشدد في الجرح مثل ابن حبان أيضاً، فابن
حبان يتساهل في الثقات ويتشدد في المجروحين؛ فالمتساهل أو المتشدد لا
يلتفت إليهم إلا إذا عضده عاخذ، لكن الكلام في من يقبل في الجرح
والتعديل، هل يشترط فيه عدد، أو يكفي تعديل الواحد وجرح الواحد؟

* قوله: واعتبر العدد فيهما قوم: يعني أن طائفة اشترطوا في الجرح
والتعديل أن يكون هناك عدد.

وَنَفَاهُ آخَرُونَ.

وَعِنْدَنَا: يُعْتَبَرُ فِي الشَّهَادَةِ دُونَ الرُّوَايَةِ، وَإِلَّا لَزَادَ الْفَرْعُ عَلَى الْأَصْلِ، إِذِ
التَّعْدِيلُ لِلرُّوَايَةِ تَبِعٌ وَفَرْعٌ لَهَا.

* قوله: ونفاه آخرون: يعني نفوا اشتراط تعدد الجارحين أو تعدد المعدلين.

وعندنا بأن العدد في الجرح والتعديل يشترط في التزكية للشهادة كالشهادة ذاتها، فإذا شهد شاهد لا بد أن يزكيه اثنان، ولا نكتفي بتزكية واحد وبينما في الرواية نكتفي بتعديل واحد وذلك لأن الشهادة لا بد فيها من اثنين فتزكيتهما لا بد فيها من اثنين، بينما الرواية يكفي فيها واحد فتزكيتهما يكفي فيها واحد.

* قوله: وإلا لزاد الفرع على الأصل: الأصل الذي هو الشهادة والرواية، والفرع الذي هو التزكية لو قلنا في التعديل في باب الرواية لا بد من اثنين والرواية تقبل من واحد لم يصح الرواية هي الأصل والتزكية هي الفرع، ولو اشترطنا العدد لترتب عليه أن يكون الفرع الذي هو التزكية، زائداً على الأصل الذي هو الرواية.

وَالْمُحْدُوذُ فِي الْقَذْفِ، إِنْ كَانَ بِلَفْظِ الشَّهَادَةِ قُبِلَتْ رَوَايَتُهُ، إِذْ عَدَمُ كَمَالِ نَصَابِهَا لَيْسَ مِنْ فِعْلِهِ، وَقَدْ رَوَى النَّاسُ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، وَإِلَّا رُدَّتْ حَتَّى يَتُوبَ.

✽ قوله: والمحدود في القذف: هذه مسألة أخرى: هل تقبل رواية المحدود في القذف أو لا؟

المحدود في القذف على نوعين:

النوع الأول: قاذف في مجلس القضاء، فهذا تقبل روايته.

✽ قوله: إن كان بلفظ الشهادة: المراد بلفظ الشهادة أنه قد قذف في مجلس القضاء، فإن الراوي إذا جاء للقاضي وقذف المقدوف في مجلس القضاء فقط، فهذا الراوي تقبل روايته.

✽ قوله: لأن عدم اكتمال نصاب الشهادة ليس من فعله: لأنه بلغ ما لديه، فحينئذ هو لا يؤخذ بما ليس من فعله وهو كمال عدد الشهود، ويدل على هذا أن الناس قبلوا رواية أبي بكره رضي الله عنه مع أنه قد حد في القذف، وهذا الحد كان بسبب شهادة في مجلس القضاء.

النوع الثاني: قاذف في غير مجلس القضاء، فهذا ترد روايته.

✽ قوله: وإلا ردت حتى يتوب: يعني وإن لم يكن القذف في مجلس القضاء بلفظ الشهادة، فتكون رواية القاذف مردودة، حتى نعلم توبته لأن القذف من كبائر الذنوب فتنخرم عدالته بذلك.

وَتَعْدِيلُ الرَّاوي: إِمَّا بِصَرِيحِ الْقَوْلِ، وَتَمَامُهُ: هُوَ عَدْلٌ رَضِيَ، مَعَ بَيَانِ السَّبَبِ، أَوْ بِالْحُكْمِ بِرَوَايَتِهِ، وَهُوَ أَقْوَى مِنَ التَّعْدِيلِ الْقَوْلِيِّ، وَلَيْسَ تَرْكُ الْحُكْمِ بِهَا جَرَحًا،.....

* قوله: وتعديل الراوي: هذه مسألة أخرى وهى: كيف نعلم أن الراوي عدل؟

هناك طرق لتعديل الرواة:

الطريق الأول: إذا حكم القاضي برواية راو فإن الحكم بروايته تعديل من ذلك القاضي لذلك الراوي، مثال ذلك: القاضي شريح شهد عنده راو فقال: عن فلان أن النبي ﷺ قال: كذا، فقبل روايته وعمل بها وحكم حكماً قضائياً بها، فهذا تعديل لذلك الراوي، وهذا أعلى مراتب التعديل.

الطريق الثاني: التعديل القولي، بأن يتكلم كلاماً يعرف منه أن الراوي عدل، هذا هو المرتبة الثانية.

والتعديل القولي على مراتب، أعلى هذه المراتب أن يكرر الصفة ويبين سبب التعديل، كأن يقول: عدل ثقة، أو ثقة ثقة، ومثله أيضاً: أعدل الناس وأوثق الناس؛ فهذا أعلى المراتب، وبعد هذا هناك مراتب متعددة متفاوتة.

الطريق الثالث: العمل بالرواية، فإذا وجد إمام قد عمل برواية زيد من الناس فهذا يعتبر تعديلاً بشرط ألا يوجد دليل آخر يدل على مثل رواية زيد، كما لو كانت رواية زيد موافقة للاحتياط، فإنه حينئذ قد يكون الإمام لم يعمل برواية زيد، وإنما عمل بذلك من أجل الاحتياط فإذا لم يكن في المسألة إلا رواية زيد وعمل بها إمام فإن ذلك تعديل من ذلك الإمام لذلك الراوي.

أَوْ بِالْعَمَلِ بِخَبَرِهِ إِنْ عَلِمَ أَنْ لَا مُسْتَنَدَ لِلْعَمَلِ غَيْرُهُ، وَإِلَّا فَلَا، وَإِلَّا لَفَسَقَ الْعَامِلُ، وَفِي كَوْنِ الرَّوَايَةِ عَنْهُ تَعْدِيلًا لَهُ قَوْلَانِ، وَالْحَقُّ أَنَّهُ إِنْ عُرِفَ مِنْ مَذْهَبِهِ، أَوْ عَادَتِهِ، أَوْ صَرِيحَ قَوْلِهِ، أَنَّهُ لَا يَرَى الرَّوَايَةَ، وَلَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ عَدْلٍ،

* قوله: أو بالعمل بخبره إن علم أن لا مستند للعمل غيره: يعني أو بالعمل بخبر الراوي إن علم أن لا مستند لذلك العمل إلا تلك الرواية. وهذا النوع الثالث من طرق تعديل الرواة. أما إذا كان هناك مستند للعمل غير تلك الرواية فإنه لا يعد تعديلاً له، إذ لو لم نحكم أنه عدله لكان ذلك الإمام يعمل بأحاديث ضعيفة، ولا يجوز للإنسان أن يعمل بحديث ضعيف، وبالتالي يترتب عليه أن يكون ذلك الإمام فاسقاً وهذا خلاف ما نتفق عليه من القول بعد التهم.

الطريق الرابع من طرق تعديل الراوي: أن يروي إمام عن ذلك الراوي، وهذا على نوعين:

النوع الأول: إن كان ذلك الإمام يروي عن كل أحد ضعيف وثقة، فحينئذ لا يعد ذلك توثيقاً له بالاتفاق، مثل رواية الزهري وابن إسحاق، فهذا لا يعد تعديلاً.

النوع الثاني: أن يكون الإمام لا يروي إلا عن الثقات، مثل عبد الرحمن بن مهدي، وغيره إذا روي حديثاً فإنه لا يروي إلا عن من يعتقد أنه ثقة، فهذا القسم هل يعتبر من طريق توثيق ذلك الراوي، إذا روى ذلك الإمام الذي لا يروي إلا عن الثقات عن راو ولم نجد جرحاً ولا تعديلاً فهل يعتبر تعديلاً له؟ قال المصنف: والحق أنه إن عرف من مذهبه، أو عادته... أي أن الصواب أنه إن عرف من مذهب الإمام الراوي أو عادته أو صريح قوله أنه لا يروي إلا عن

كَانَتْ تَعْدِيلًا، وَإِلَّا فَلَا، إِذْ قَدْ يَرْوِي الشَّخْصُ عَمَّنْ لَوْ سُئِلَ عَنْهُ لَسَكَتَ،
وَقَوْلُهُ: سَمِعْتُ فَلَانًا، صِدْقٌ، وَلَعَلَّهُ جَهْلُ حَالِهِ؛ فَرَوَى عَنْهُ، وَوَكَّلَ الْبَحْثَ إِلَى
مَنْ أَرَادَ الْقَبُولَ.

عدل فإنه يكون تعديلاً له، وإما إن كان ذلك الإمام يروي عن كل أحد فإنه لا
يعتبر تعديلاً، بدلالة أن الإنسان يروي حديثاً من أجل أن يبرئ ذمته لأن من
أسند فقد برئ، وقد يروي الشخص عن من إذا سئل عنه قال: لا أعرفه، فلا
يكون ذلك تعديلاً له. والإمام إذا قال: سمعت فلاناً يقول؛ فهو صادق في
الرواية ولعل ذلك الإمام قد جهل ذلك الراوي فروى عنه من أجل أن يكل
البحث إلى من يطلع على ذلك الحديث بعده.

السَّابِعَةُ: الْجُمْهُورُ: أَنَّ الصَّحَابَةَ عُدُولٌ، لَا حَاجَةَ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ عَدَالَتِهِمْ.

وَقِيلَ: إِلَى أَوَانِ الْخِلَافِ لِشِيَاعِ الْمُخْطِئِ مِنْهُمْ فِيهِمْ.
وَقِيلَ: هُمْ كَغَيْرِهِمْ.

* قوله: السابعة: الجمهور أن الصحابة عدول: أي المسألة السابعة من مسائل هذا الفصل: الحكم بعدالة الصحابة، فإن الجمهور على أن الصحابة عدول، وهذه المسألة في الصحابة، وهي أن صحابة رسول الله ﷺ عدول وأن كل من وصف بوصف الصحبة فهو عدل، وقد تواترت النصوص الشرعية ببيان عدالتهم؛ وحيث لو لم يذكر اسم الصحابي فإن روايته مقبولة، كما لو قال الراوي: عن رجل من الصحابة، أو عن من شاهد النبي ﷺ، فحيث تقبل الرواية ولو لم يذكر اسم ذلك الصحابي.

* قوله: وقيل: إلى أوان الخلاف لشياع المخطئ منهم فيهم: هذا قول لبعض المبتدعة بأن الصحابة عدول إلى حصول الاختلاف بينهم والاقتتال الذي حدث في زمن فتنة الجمل ونحوها، لأن الاقتتال بين المسلمين نفي للعدالة، وهذا الكلام خاطئ من أوجه:

الوجه الأول: أن النصوص الواردة في الثناء على الصحابة عامة لم تفرق بين بعضهم وحيث لا يلتفت إلى هذا التفريق.

الوجه الثاني: أن ما عمله الصحابة في هذه الأمور هو باجتهادهم فالمصيب منهم له أجران، والمخطئ منهم له أجر واحد وهو معذور في خطئه لأنه قد بذل ما في وسعه، وما يثاب عليه الإنسان لا يمكن أن يكون سبباً للقدح فيه أو يكون سبباً لنفي العدالة عنه.

لنا: ثناء الله ورسوله عليهم، نحو: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]، ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩]، «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي»^(١)، «إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَنِي وَاخْتَارَ لِي أَصْحَابًا»^(٢)، «لَا تُؤْذُونِي فِي أَصْحَابِي»^(٣)، وَسَلْبُهُمُ الْعَدَالَهَ أَذَى لَهُ فِيهِمْ، ثُمَّ فِيمَا تَوَاتَرَ مِنْ صَلَاحِهِمْ، وَطَاعَتِهِمْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ غَايَةُ التَّعْدِيلِ،

* قوله: لنا: ثناء الله ورسوله عليهم: ذكر المؤلف عدداً من النصوص الواردة في فضل الصحابة، منها آيات قرآنية، ومنها أحاديث نبوية، وهناك آيات وأحاديث صحيحة كثيرة تدل على عدالة الصحابة، والمذكور مجرد أمثلة، وقد استدلل على ذلك أيضاً بما تواتر في النقل عن صلاحهم وطاعتهم لله ورسوله ﷺ، وفي ذلك غاية التعديل.

(١) أخرجه البخاري (٢٦٥٢) ومسلم (٢٥٣٣).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٤٠/١٧) وذكره الهيثمي في المجمع (١٧/١٠) وقال: وفيه من لم أعرفه.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٤/٦) بلفظ: «احفظوني في أصحابي» وابن عساكر في تاريخ دمشق (٨٣/٢١) باللفظ المذكور، وذكره الهيثمي في المجمع (١٥٧/٩) وقال: رواه الطبراني وفيه جماعة لم أعرفهم.

وَالصَّحَابِيُّ: مَنْ صَحِبَ الرَّسُولَ ﷺ، وَلَوْ سَاعَةً، أَوْ رَأَاهُ، مَعَ الْإِيمَانِ بِهِ،
إِذْ حَقِيقَةُ الصُّحْبَةِ: الْاجْتِمَاعُ بِالْمُصْحُوبِ، وَقِيلَ: مَنْ طَالَتْ صُحْبَتُهُ لَهُ عُرْفًا،
وَقِيلَ: سَتَيْنِ، وَغَزَا مَعَهُ غَزَاةً أَوْ غَزَاتَيْنِ، وَالْأَوَّلُ أَوْلَى.

* قوله: والصحابي: هذه مسألة أخرى في معرفة من هو الصحابي؟

ولعلماء الأصول منهجان في ذلك:

المنهج الأول: أن الصحابي من صحب النبي ﷺ ولو ساعة بشرط أن يكون حال الصحبة مؤمناً، وذلك أنه قد ورد في الحديث: أن طائفة من أصحاب النبي ﷺ يغزون فيقال لهم: هل فيكم من صحب النبي ﷺ؟ وفي لفظ من رأى النبي ﷺ؟^(١) فدل ذلك على أن الرؤية تتحقق بها الصحبة، ويدل على هذا المعنى اللغوي، قالوا: إن حقيقة الصحبة في اللغة الاجتماع بالمصحوب.

والمنهج الثاني: أنه لا بد من مدة زمنية في صحبة النبي ﷺ لأنه لا يقال: إن فلاناً صاحب فلان، في لغة العرب إلا إذا بقي معه مدة، وبعضهم قال: لا بد من ستين وأن يغزو معه بعض الغزوات.

هذا وينبغي أن يعلم أنه يفرق في هذه المسألة بين الصحابي في مسألة حجية قول الصحابي وبين الصحابي في مسألة عدالة الصحابة في باب الرواية، فقول الصحابي لا بد له من مدة حتى يكون قوله معتبراً، ففسير في ذلك على القول الثاني.

لكن في باب الرواية نسير فيه على القول الأول، لأن الرواية تتحقق بالصحبة ولو لساعة واحدة ويدل على هذا الحديث السابق الذي ذكرناه قبل قليل وإجماع التابعين على مثل ذلك.

(١) أخرجه البخاري (٢٨٩٧) ومسلم (٢٥٣٢).

وَيُعْلَمُ ذَلِكَ بِإِخْبَارِ غَيْرِهِ عَنْهُ، أَوْ هُوَ عَنْ نَفْسِهِ، وَفِيهِ نَظَرٌ، إِذْ هُوَ مُتَّهَمٌ
بِتَحْصِيلِ مَنْصِبِ الصَّحَابَةِ، وَلَا يُمَكِّنُ تَفْرِيعُ قَبُولِ قَوْلِهِ عَلَى عَدَاَلَتِهِمْ، إِذْ
عَدَاَلَتُهُمْ فَرْغُ الصُّحْبَةِ؛ فَلَوْ أُثْبِتَتِ الصُّحْبَةُ بِهَا، لَزِمَ الدَّوْرُ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

* قوله: ويعلم ذلك بإخبار غيره عنه: هذه مسألة أخرى وهى: كيف
يعلم أن الشخص صحابي؟

يعلم أن الشخص صحابي بعدد من الطرق:

الطريق الأول: إخبار الصحابة عنه بأنه صحابي، لو جاءنا صحابي وقال:
كنا مع النبي ﷺ ومعنا فلان. فهذا دليل على أن هذا الآخر صحابي.
الطريق الثاني: أن يخبر هو عن نفسه، فيقول بأنني صحابي، أو سمعت
النبي ﷺ يقول كذا؛ فحينئذ ننظر إن كان ثقة قبل قوله بإثبات الصحبة، وإن
كان غير ثقة فإن قوله عن نفسه لا يقبل، ولذلك قال المؤلف: فيه نظر؛ إذ لا بد
من التفريق بين العدول وغيرهم.

* قوله: إذ هو متهم بتحصيل منصب الصحبة: أي أنه لا يمكن أن نقول
يقبل قوله: أنا صحابي، استناداً على قاعدة: الصحابة كلهم عدول؛ لأنه لم تثبت
الصحبة بعد إذ لو أثبتنا الصحبة بناءً على العدالة، والعدالة بناءً على الصحبة
لكان ذلك دَوْرًا، وهذا لا يصح.

الطريق الثالث: أن يخبر تابعي عن رجل أنه صحابي شرط أن يكون ذلك
التابعي ثقة وهو موطن اختلاف بين الأصوليين، هل هو طريق صحيح
لإثبات الصحبة أم لا؟

الثامنة: الراوي؛ إمّا صحابي، أو غيره، فالصحابي لألفاظ روايته مراتب، أقواها أن يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول، أو حدثني، أو أخبرني، أو أنبأني، أو شافهني، وهو الأصل في الرواية، لعدم احتماله.

ثم: قال رسول الله ﷺ؛ فحكمه حكم الأول، لإشعاره بالسماع ظاهراً، وعدم تدليس الصحابة، ككنهه دونه في القوة، لاحتمال الواسطة، كسماع أبي هريرة ؓ: «من أصبح جنباً؛ فلا صوم له»^(١) من الفضل بن عباس،

* قوله: الثامنة: الراوي: هذه هي المسألة الثامنة وهي: مراتب رواية الصحابة، فإن رواية الصحابة عن النبي ﷺ على مراتب:

المرتبة الأولى: ما صرح الصحابي فيه بالسماع كأن يقول: حدثني رسول الله ﷺ، أو سمعت رسول الله ﷺ، فحينئذ هذا أعلى الدرجات لأنه لا يحتمل الانقطاع ولا يحتمل الاختلاف في الاجتهادات وغيرها، وهذا أعلى الدرجات.

المرتبة الثانية: أن يأتي بلفظ عن النبي ﷺ لكن لفظ الرواية يحتمل أن يكون قد سمعه من غير النبي ﷺ كأن يقول الراوي: قال رسول الله ﷺ، أو عن رسول الله ﷺ، أو أن رسول الله ﷺ فعل كذا.

وهذه الرتبة أقل من الرتبة الأولى لأنه يحتمل أن يكون هناك واسطة بين الصحابي وبين النبي ﷺ، وهذه الرتبة مقبولة أيضاً، لأن هذه الواسطة في الغالب تكون برواية عن صحابي والصحابة مقبولة روايتهم وهم كلهم عدول، ومثل لهذا بحديث أبي هريرة ؓ فإنه قد روى حديث: «من أصبح جنباً فلا صيام له»^(١) فلما روجع: هل سمعت النبي ﷺ قال ذلك؟ قال أبو هريرة:

(١) أخرجه مالك (١/٢٩٠) وأحمد (٦/٢٣٠) وابن خزيمة (٢٠١١) وغيرهم.

وَابْنِ عَبَّاسٍ: «إِنَّمَا الرَّبَّاءُ فِي النَّسَبِ»^(١) مِنْ أُسَامَةَ. ثُمَّ: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِكَذَا، أَوْ نَهَى عَنْ كَذَا؛ فَحُكْمُهُ حُكْمُ الَّذِي قَبْلَهُ، لَكِنَّهُ دُونُهُ، لِإِحْتِمَالِ الْوَاسِطَةِ، وَاعْتِقَادِ مَا لَيْسَ بِأَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ أَمْرًا أَوْ نَهْيًا، لَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ لَمْ يُصَرِّحْ بِنَقْلِ الْأَمْرِ إِلَّا بَعْدَ جَزْمِهِ لِيُجُودَ حَقِيقَتُهُ، وَمَعْرِفَةُ الْأَمْرِ مُسْتَفَادَةٌ مِنَ اللَّغَةِ، وَهُمْ أَهْلُهَا؛ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِمْ، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ فِي صِغَةِ الْأَمْرِ وَنَحْوِهَا خِلَافٌ، وَخِلَافُنَا فِيهِ لَا يَسْتَلْزِمُهُ.

قد سمعته من الفضل بن عباس، فدل ذلك على أن الصحابة قد يروي بعضهم من بعض.

المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي أن الرسول ﷺ أمر بكذا أو نهى عن كذا أو رخص في كذا، فهذه اللفظة فيها احتمال الانقطاع، وفيها احتمال أن يكون قد فهم الصحابي شيئاً على غير حقيقته و على غير المراد به، أو يكون قد فهم اللفظة على أنها أمر وهي ليست كذلك. والصواب أن هذه المرتبة أيضاً صحيحة ومقبولة.

والصحابة هم أهل اللغة وبعده أن يكون الصحابي قد فهم الكلام على غير المراد به، وحيثئذ فإذا فهموا شيئاً فهو موافق للغة، لأنهم من أهل اللغة فلا يمكن أن يجزم بشيء من المعاني إلا إذا وجد ذلك المعنى حقيقة، والاختلاف في ألفاظ الأمر والنهي، إنما حدث في قرون متأخرة عند الأشاعرة فهم يقولون: إن الأوامر هي المعاني النفسية، وهذا خلاف حادث فلا يصح أن نطبق الخلاف الحادث على الألفاظ قبل وجود الخلاف وهو عهد الصحابة.

(١) أخرجه مسلم (١٥٩٦).

ثُمَّ أَنْ يَقُولَ: أَمَرْنَا، أَوْ نُهَيْنَا؛ فَيَحْتَمِلُ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ أَنَّ الْأَمَرَ غَيْرُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَرَدَّهُ قَوْمٌ لِذَلِكَ، وَالْأَظْهَرُ قَبُولُهُ، إِذْ مُرَادُ الصَّحَابِيِّ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ؛ فَيَحْتَمِلُ عَلَى صُدُورِهِ مِمَّنْ يُحْتَجُّ بِقَوْلِهِ، وَهُوَ الرَّسُولُ ﷺ، لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ أَمَرَ اللَّهِ تَعَالَى، بِنَاءً عَلَى تَأْوِيلِ أَخْطَأَ فِيهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ فَيَخْرُجُ قَبُولُهُ إِذْنًا عَلَى أَنَّ مَذْهَبَ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ أَمْ لَا، وَلَا يَتَوَجَّهُ هَذَا الْإِحْتِمَالُ فِي قَوْلِهِ: مِنَ السَّنَةِ كَذَا، أَوْ جَرَتْ، أَوْ مَضَتْ السَّنَةُ بِكَذَا؛ فَحُكْمُهُ حُكْمُ أَمْرِنَا وَنُهَيْنَا، وَقَوْلُ التَّابِعِيِّ وَالصَّحَابِيِّ، فِي حَيَاةِ الرَّسُولِ ﷺ وَيَعْدُ مَوْتِهِ، سَوَاءً، إِلَّا أَنَّ الْحُجَّةَ فِي قَوْلِ الصَّحَابِيِّ أَظْهَرُ.

المرتبة الرابعة: أن يقول الصحابي: أَمَرْنَا بِكَذَا وَنُهَيْنَا عَنْ كَذَا، فيحتمل الواسطة، ويحتمل الخطأ في الفهم، ويحتمل أيضاً أن يكون الأمر غير النبي ﷺ؛ ولذلك قال قوم: هذا لا يقبل، والأظهر أن الصحابي لا يقول: أَمَرْنَا فِي مَقَامِ الْإِحْتِجَاجِ إِلَّا إِذَا كَانَ مُسْنِداً إِلَى النَّبِيِّ ﷺ لِأَنَّ الصَّحَابِيَّ عَدْلٌ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُوْهِمَ النَّاسَ بِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ بِشَيْءٍ وَهُوَ لَمْ يَأْمُرْ بِهِ حَقِيقَةً.

والمؤلف قد جعل هذه الصيغة تابعة لحجية قول الصحابي عند من يقول بأنها غير مرفوعة، فقال: فيخرج قبوله إذن على أن مذهب الصحابي حجة أَمْ لَا؛ وهذا الكلام خطأ بل الصواب أن هذا اللفظ من السنة المرفوعة للنبي ﷺ.

ومن أنواع المرتبة الرابعة: أن يقول الصحابي من السنة كذا، فهذا أيضاً له حكم الرفع، ويكون من المرتبة الرابعة.

وهكذا لو قال التابعي: من السنة كذا، هذا أيضاً له حكم الرفع، ولكنه يكون مرسلاً لأنه لم يذكر فيه اسم الصحابي.

ثُمَّ قَوْلُهُ: كُنَّا نَفْعَلُ، أَوْ: كَانُوا يَفْعَلُونَ، نَحْوَ قَوْلِ ابْنِ عُمَرَ: (كُنَّا نُقَاضِلُ) ^(١) وَ(كُنَّا نَخَابِرُ أَرْبَعِينَ سَنَةً) ^(٢)، وَقَوْلُ عَائِشَةَ: (كَانُوا لَا يَقْطَعُونَ فِي الشَّيْءِ التَّائِفِ) ^(٣)، فَإِنْ أُضِيفَ إِلَى عَهْدِ النُّبُوَّةِ، دَلَّ عَلَى جَوَازِهِ، أَوْ وَجُوبِهِ، عَلَى حَسَبِ مَفْهُومِ لَفْظِ الرَّأْيِ، إِذْ ذِكْرُهُ فِي مَعْرِضِ الْإِحْتِجَاجِ بِقُتْضِي أَنَّهُ بَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ، فَأَقْرَهُ عَلَيْهِ، وَإِلَّا لَمْ يُفِيدَ.

ثُمَّ قَوْلُهُ: كَانُوا يَفْعَلُونَ، لَا يُفِيدُ الْإِجْمَاعَ عِنْدَ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، مَا لَمْ يُصَرَّحْ

المرتبة الخامسة: أن يقول الصحابي: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ كذا، مثل قول ابن عمر: كنا نقاضل فنقول: خيرنا أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، وكنا نخابر أربعين سنة، و(كنا نعزل و القرآن ينزل) ^(٤)، ونحو ذلك، وهذا أيضاً له حكم الرفع، وهنا فيه احتمال وهو أن لا يكون النبي ﷺ قد اطلع على ذلك وأقره لكن الغالب أن ما كان في عهد النبوة خصوصاً من الصحابة فإن الله يطلع نبيه على مثل هذه القضايا خصوصاً عند ذكر الصحابي له في مقام الاستدلال والاحتجاج.

هناك صيغة: "كانوا يفعلون" هل يحتاج بها؟

قال بعض الشافعية: هذا دليل على الإجماع، إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون. أو قال التابعي: كانوا يفعلون. فهذا إجماع، وجمهور أهل العلم يقولون:

(١) أخرجه ابن حبان (٧٢٥١) والطبراني في الأوسط (٣٠٣/٨).

(٢) أخرجه بنحوه مسلم في البيوع ٩٥-١٥٣٦ من حديث جابر رضي الله عنه. وأخرجه أبو داود (٣٣٩٥) من حديث رافع بن خديج رضي الله عنه، وأخرجه النسائي (٤٨/٧) وابن ماجه (٢٤٥٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٤٧٧/٥) وينظر طرده في نصب الراية (٣/٣٦٠).

(٤) أخرجه البخاري (٥٢٠٧، ٥٢٠٨) ومسلم (١٤٤٠).

بِهِ عَنْ أَهْلِهِ، وَهُوَ نَقْلٌ لَهُ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، قَالَ: وَيُقْبَلُ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: هَذَا الْخَبَرُ مَنْسُوخٌ، وَيُرْجَعُ فِي تَفْسِيرِهِ إِلَيْهِ.

هذا ليس بإجماع حتى يصرح بأنهم قد أجمعوا على ذلك.

* مسألة: إذا قال الصحابي: هذا الخبر منسوخ فإن جمهور أهل العلم يقبلونه لأن حقيقة الحال أنه قد اطلع على الناسخ فبين حكم النسخ لكنه لم يبين الناسخ فيكون له حكم الرفع، مثل قوله: من السنة كذا. وطائفة من أهل العلم يقولون: هذا له حكم قول الصحابي وليس مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وهذا كما سبق يتعلق برواية الصحابي. والصواب هو القول الأول، فإن إثبات النسخ مما لا يدخله الاجتهاد، فإذا أثبتته الصحابي فلا بد أنه قد سمعه.

* مسألة: إذا فسر الصحابي الخبر الذي رواه بتفسير فإنه يقبل تفسيره، لأنه أعلم بما روى، ولأنه قد يكون اطلع على سببه وقد يكون للخبر محمل في التأويل عرفه الصحابي بمشاهدته للحال وقت التنزيل فيكون تفسيره للخبر أولى من تفسير غيره.

وبهذا ينتهي الكلام على مراتب قول الصحابي.

أَمَّا غَيْرُ الصَّحَابِيِّ؛ فَلِكَيْفِيَّةِ رِوَايَتِهِ مَرَاتِبٌ:
 إِحْدَاهَا: سَمَاعُهُ قِرَاءَةَ الشَّيْخِ، فِي مَعْرِضِ إِخْبَارِهِ، لِيَرْوِيَ عَنْهُ؛ فَلَهُ أَنْ
 يَقُولَ: سَمِعْتُ، وَقَالَ، وَحَدَّثَنِي، وَأَخْبَرَنِي فَلَانٌ.
 الثَّانِيَةُ: أَنْ يَقْرَأَ هُوَ عَلَى الشَّيْخِ؛ فَيَقُولَ: نَعَمْ، أَوْ يَسْكُتَ؛ فَلَهُ الرِّوَايَةُ،
 لِيُظْهِرَ الصَّحَّةَ وَالْإِجَابَةَ، خِلَافًا لِبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ، إِلَّا مَعَ مُحِيلَةٍ غَفْلَةٍ أَوْ إِكْرَاهٍ؛
 فَلَا يَكْفِي السُّكُوتُ، ثُمَّ لَهُ أَنْ يَقُولَ: أَخْبَرَنَا، وَحَدَّثَنَا فَلَانٌ قِرَاءَةً عَلَيْهِ، وَبِدُونِ:
 قِرَاءَةٍ عَلَيْهِ،

* قوله: أما غير الصحابي؛ فلكيفية روايته مراتب: رواية غير الصحابي،
 كأن يروي التابعي عن صحابي مثلاً فهذه على مراتب:
 المرتبة الأولى: مرتبة العرض بأن يكون الشيخ يقرأ والتلميذ يسمعه
 وهذه أعلى المراتب ويقول الراوي فيها: سمعت، وحديثي، وأخبرني، وحديثنا.
 كل هذه تكون في الطبقة الأولى.

المرتبة الثانية: أن يكون التلميذ هو الذي يقرأ والشيخ يستمع، ولا
 ينكره، فإن كان الشيخ تكلم بلفظ مشعر بصحة الرواية، كأن يقول: نعم، فهذه
 مقبولة بالاتفاق، وأما إن كان الشيخ يسكت، فالجمهور على قبولها أيضاً،
 قالوا: لأنه لا يمكن أن يسكت إلا إذا كان مقرأً له على الرواية، والسكوت على
 الشيء رضا به.

وقال طائفة: يحتمل أن يكون قد غفل أو نام أو نحو ذلك، فهذا لا تقبل
 روايته، ولكن هذا احتمال بعيد إلا إذا وجدت علامة تدل على وجود شيء من
 هذا الصفات.

فِيهِ رَوَايَتَانِ: الْمُنْعُ، لِإِيْهَامِ السَّمْعِ فِي لَفْظِهِ، وَهُوَ كَذِبٌ، وَالْجَوَازُ؛ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَاهُ، وَهَذَا كَقَوْلِ الشَّاهِدِ عَلَى مُقَرَّرٍ «بِنَعَمْ»: أَشْهَدُنِي عَلَى نَفْسِهِ بِكَذَا وَكَذَا.
وَهَلْ يَجُوزُ لِلرَّائِي إِبْدَالُ قَوْلِ الشَّيْخِ: أَخْبَرْنَا، «بِحَدَّثْنَا»، أَوْ عَكْسُهُ، فِيهِ رَوَايَتَانِ: الْجَوَازُ، لِاتِّحَادِ الْمَعْنَى لُغَةً، وَالْمُنْعُ، لِاخْتِلَافِهِ اصْطِلَاحًا.

ماذا يقول الراوي في هذه الرتبة الثانية وهي القراءة على الشيخ؟
يقول: أخبرنا قراءة عليه، وحدثنا قراءة عليه، ولا يجوز أن يقول:
سمعت الشيخ يقول كذا.

هل يجوز في الرتبة الثانية أن يقول: حدثنا بدون أن يقول قراءة عليه؟
فيه روايتان:

الأولى: لا يجوز لأن ذلك يوهم أن الشيخ هو الذي تكلم، وهذا كذب.
الثانية: أنه يجوز لأن القراءة على الشيخ مع رضاه وإقراره مثل قراءة الشيخ، وهذا كقول الشاهد على مقر، يعني إذا جاءنا وقلنا: هل تقرأ أن زيداً يطلبك مائة درهم؟ قال: نعم، فحينئذ يكون كأنه قد تكلم بذلك.
لو قدر أن التلميذ روى عن شيخه وكان شيخه يقول: حدثنا، فهل يجوز للتلميذ أن يغير لفظة شيخه بدل أن يقول: حدثنا. يقول: أخبرنا؟
فيها روايتان:

الأولى: عن الإمام أحمد بالجواز، لأن اللفظين بمعنى واحد في اللغة.
الثانية: أنه لا يجوز للاختلاف بين اللفظين، لأن حدثنا تكون في الطبقة الأولى وهي العرض أي قراءة الشيخ، وأما أخبرنا تكون في القراءة على الشيخ، والقراءة على الشيخ لا يجوز على الصحيح أن يقول: حدثنا.

الثالثة: الإجازة، نحو: أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّي الْكِتَابَ الْفُلَانِيَّ، أَوْ مَا صَحَّ عِنْدَكَ مِنْ مَسْمُوعَاتِي، وَالْمَنَاوَلَةَ، نحو: خُذْ هَذَا الْكِتَابَ فَارْوِهِ عَنِّي، وَيَكْفِي مَجَرَّدُ اللَّفْظِ دُونَ الْمَنَاوَلَةِ، فَيَقُولُ فِيهِمَا: حَدَّثَنِي، أَوْ أَخْبَرَنِي إِجَازَةً، فَإِنْ لَمْ يَقُلْهَا؛ فَقَدْ أَجَازَهُ قَوْمٌ، وَهُوَ فَاسِدٌ، لِإِشْعَارِهِ بِالسَّمَاعِ مِنْهُ، وَهُوَ كَذِبٌ، وَمَنْعَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ الرُّوَايَةَ بِهِمَا، وَفِيهِ نَظَرٌ، إِذِ الْغَرَضُ مَعْرِفَةُ صِحَّةِ الْخَبَرِ، لَا عَيْنَ الطَّرِيقِ.

وَلَوْ قَالَ: خُذْ هَذَا الْكِتَابَ، أَوْ: هُوَ سَمَاعِي، وَلَمْ يَقُلْ: ارْوِهِ عَنِّي، لَمْ تَحْزَرْ رِوَايَتَهُ عَنْهُ، كَمَا لَوْ قَالَ: عِنْدِي شَهَادَةٌ بِكَذَا؛ فَلَا يَشْهَدُ بِهَا؛ لِجَوَازِ مَعْرِفَتِهِ بِخَلَلِ مَانِعٍ، وَقَدْ يَتَسَاهَلُ الْإِنْسَانُ فِي الْكَلَامِ، وَعِنْدَ الْجُرْمِ بِهِ يَتَوَقَّفُ.

الرتبة الثالثة: الإجازة: بأن يأذن له بالرواية عنه، كأن يقول أذنت لك أن تروي عني الحديث الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي. والإجازة على مراتب أعلاها:

المناولة بأن يناوله الحديث، فيقول ارو عني هذا الحديث، أو هذا الكتاب، والمناولة لا يشترط فيها حقيقة المناولة، وإنما لو أشار إليه فقال: هذا الحديث أو هذا الكتاب فإنه يكون مناولة، وللإجازة مراتب متعددة.

في الإجازة ماذا يقول؟

يقول: أجازني بكذا وأذن لي أن أروي عنه كذا، ويقول: حدثني إجازة، لكن لا يجوز أن يقول: حدثني بدون أن يقول: إجازة. على الصحيح، لأنه إذا قال: حدثني فإنه يشعر بأنه من الرتبة الأولى العرض فيكون كذباً.

وهل الإجازة طريق صحيح للرواية؟

وَلَا يَرَوِي عَنْهُ مَا وَجَدَهُ بِخَطِّهِ، لَكِنْ يَقُولُ: وَجَدْتُ بِخَطِّ فُلَانٍ كَذَا،
وَتُسَمَّى الْوَجَادَةُ.

أَمَّا إِنْ قَالَ: هَذِهِ نُسْخَةٌ صَحِيحَةٌ بِكِتَابِ الْبُخَارِيِّ وَنَحْوِهِ، لَمْ تَجْزِرْ رَوَايَتُهَا
عَنْهُ مُطْلَقًا، وَلَا الْعَمَلُ بِهَا، إِنْ كَانَ مُقْلِدًا، إِذْ فَرَضَهُ تَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ، وَإِنْ كَانَ
مُجْتَهِدًا؛ فَقَوْلَانِ.

جمهور أهل العلم يقولون: نعم، لأن النبي ﷺ كتب كتاباً لبعض
أصحابه، وقال: «لا تقرأه إلا بعد يوم أو يومين»^(١)، وهذا إجازة، فأجاز لهم
الرواية عنه بالإجازة.

والقول الثاني: أن الإجازة والمناولة ليست طريقاً صحيحاً للرواية، وهذا
هو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف، وهذا القول، قال المؤلف: فيه نظر؛ لأن
المطلوب معرفة صحة الخبر، وصحة الخبر تعرف بالإجازة.

* مسألة: إذا كان هناك مناولة دون إجازة فإنها لا تصح الرواية، مثل
الشهادة، لأن الإنسان قد يتساهل في كلامه العادي، لكن عندما يعرف أن
الناس سينقلون كلامه فإنه يتحرز في كلامه، ولذلك لا يصح في المناولة أن
يروى الإنسان إلا إذا أجاز له الشيخ بالرواية.

الرتبة الرابعة: الوجادة: وهي أن يجد شيئاً مكتوباً بخط شيخه الذي
يعرفه فهل يجوز له أن يرويه، كأن يقول: وجدت بخط شيخي كذا، أو لا يجوز
ذلك؟

قال المؤلف: ولا يروي عنه ما وجدته بخطه، لكن يقول: وجدت بخط
فلان كذا.

(١) أخرجه البيهقي (٥٨/٩) وعلقه البخاري قبل الحديث (٦٣) وينظر: فتح الباري (١/١٥٥).

فالجادة ليست طريقاً صحيحاً للرواية، لكنها مما يعمل به؛ ولذلك إذا وجد نسخة صحيحة من البخاري وكان مجتهداً جاز له العمل بها على الصحيح من أقوال العلماء لأن هذا وجادة، وأما بالنسبة للمقلدين فإن الواجب على المقلدين سؤال العلماء، لأن المقلد قد يطلع على حديث، ويكون ذلك الحديث منسوخاً أو معارضاً بحديث آخر، أو لم يفهمه، وحينئذ لا يجوز له العمل به قال تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

وَلَا يَرْوِي عَنْ شَيْخِهِ مَا شَكَّ فِي سَمَاعِهِ مِنْهُ، إِذْ هُوَ شَهَادَةٌ عَلَيْهِ؛ فَلَوْ شَاعَ
الْمُشْكُوكُ فِيهِ فِي مَسْمُوعَاتِهِ، وَلَمْ تَتَمَيَّزْ، لَمْ يَرْوِ شَيْئًا مِنْهَا، لِجَوَازِ كَوْنِ الْمُشْكُوكِ فِيهِ
كُلًّا مِنْهَا، فَإِنْ ظَنَّ أَنَّهُ وَاحِدٌ مِنْهَا بِعَيْنِهِ،

ذكر المؤلف ها هنا عدداً من المسائل

المسألة الأولى: قال: ولا يروي عن شيخه ما شك في سماعه منه إذ هو
شهادة عليه: المراد بهذه المسألة أن يكون الراوي الفرع. التلميذ. قد ورد عليه
شك، هل هذا الحديث سمعه من شيخه أو لم يسمعه؟ والشك تساوي
الاحتمالات، فإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يجوز له أن يروي ذلك الحديث بناءً
على الشك، لأن الرواية شهادة كأنه يشهد أنه قد روى ذلك الحديث،
والشهادة لا يصح أن تكون بناءً على الشك.

المسألة الثانية: أن يكون عند المحدث أحاديث يرويها عن زيد من الناس
هذه الأحاديث يعلم أن أحد هذه الأحاديث مشكوك فيه، هل قد رواه شيخه
أم لم يروه؟ مثال ذلك: يروي عن زيد عشرة أحاديث وهناك حديث حادي
عشر قد اختلط بها ولم يتميز الحال، فحينئذ لا يجوز له أن يروي جميع
الأحاديث الأحد عشر؛ لوجود الشك إذ كل واحد من هذه الأحاديث يحتمل
أن يكون هو الحديث الذي لم يروه عن شيخه.

المسألة الثالثة: عنده عشرة أحاديث يتيقن أنه قد روى من شيخه تسعة
منها مائة في المائة، والحديث العاشر يظن أن قد رواه عنه لكنه لا يتيقن تمام
التيقن وقد اختلط هذا الحديث المظنون مع بقية الأحاديث المتيقنة فلم يتيقن
تمييز الحال، لكنه يغلب على ظنه سماع التسعة وأن المشكوك فيه هو العاشر
فحينئذ الصواب أنه يجوز له أن يرويها، لأن غلبة الظن معمول بها في باب
الرواية.

أَوْ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ مَسْمُوعٌ لَهُ؛ فَفِي جَوَازِ الرَّوَايَةِ اعْتِمَادًا عَلَى الظَّنِّ خِلَافٌ.
وإنكارُ الشيخ الحديث غيرُ قَادِحٍ فِي رَوَايَةِ الْفَرْعِ لَهُ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ
وَالشَّافِعِيِّ، وَأَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَخَالَفَ الْحَقَمِيَّةَ.

المسألة الرابعة: هذه المسألة في الظن، لو ظن أن هذا الحديث قد سمعه
من شيخه لكنه لا يجزم به مائة في المائة فإنه حينئذ هل يصح له أن يرويه؟
قال المؤلف: فإن ظن أن هذا الحديث مسموع له ففي جواز الرواية اعتماداً
على الظن خلاف.

والجمهور يجيزون له الرواية لأن الظن معمول به.
المسألة الخامسة: إنكار الشيخ لرواية الحديث عنه، وهذا على نوعين:
النوع الأول: أن يجزم الشيخ بإنكار الرواية فيقول: هذا الحديث لم أروه
ولم يروه عني زيد. فحينئذ لا يصح للتلميذ أن يروي الحديث بعد ذلك، وهذا
الحديث لو رواه التلميذ فإنه لا يقبل هذا الحديث، لأن شيخه جازم بأنه ليس
من روايته، وبالتالي لا يصح العمل به ولا يكون ذلك الحديث صحيحاً.
النوع الثاني: أن يقول الشيخ: أنا لا أذكر أنني قد رويت ذلك الحديث،
فالأول يجزم بأنه لم يرو الحديث، والثاني يذكر أنه لا يتذكر رواية الحديث.
قال المؤلف: وإنكار الشيخ الحديث: كأن يقول: لا أذكر أنني قد رويت
ذلك الحديث، فهذا اختلف العلماء فيه على قولين:
القول الأول: أن عدم تذكر الشيخ لرواية الحديث غير قَادِحٍ فِي رَوَايَةِ
الْفَرْعِ لَذَلِكَ الْحَدِيثِ، وَهَذَا مَذْهَبُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَالْجُمْهُورِ.
واستدل أصحاب هذا القول بأدلة:

لَنَا: عَدْلٌ جَازِمٌ؛ فَتَقَبَّلَ رِوَايَتُهُ، وَيُحْمَلُ إِنكَارُ الشَّيْخِ عَلَى نِسْيَانِهِ، جَمْعًا بَيْنَهُمَا، وَقَدْ رَوَى رِبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ «قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ»، ثُمَّ نَسِيَ سُهَيْلٌ؛ فَكَانَ بَعْدُ يَقُولُ: حَدَّثَنِي رِبِيعَةُ، عَنِّي، أَنِّي حَدَّثْتُهُ^(١)، وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ مِنَ التَّابِعِينَ، قَالُوا: هُوَ فَرْعٌ لِشَيْخِهِ فِي الْإِثْبَاتِ؛ فَكَذًا فِي النَّفْيِ، وَكَالْشَّهَادَةِ.

الدليل الأول: أن كلاً من الشيخ والتلميذ عدل ثقة والتلميذ جازم براويته فحينئذ تقبل الرواية لتوفر شروط صحة الرواية فيها.

الدليل الثاني: قالوا نحمل إنكار الشيخ على النسيان جمعاً بين قول الشيخ وقول التلميذ.

الدليل الثالث: دليل إجماعي هو أن بعض الرواة قد نسي بعض الأحاديث التي حدث بها فبعد ذلك أصبح يحدث بذلك الحديث عن تلميذه عن نفسه عن شيخه. ومثال ذلك: أن ربيعة بن أبي عبد الرحمن . ربيعة الرأي . روي حديثاً عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه (أن النبي ﷺ قضى بالشاهد واليمين) لكن سهيلاً نسيه بعد ذلك، فكان سهيل يقول: حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي، عن أبي هريرة، ولم ينكره أحد من التابعين فكان إجماعاً.

القول الثاني: أن إنكار الشيخ للرواية عنه التي لم يجزم بها تعتبر قاذحة في الحديث، وبالتالي لا يقبل هذا الحديث، وهذا هو مذهب الحنفية لذلك عند

(١) أخرجه أبو داود (٣٦١٠) بذكر قصة النسيان، وأخرجه الترمذي (١٣٤٣) وابن

ماجه (٢٣٦٨) بدونها.

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ بِمَا ذَكَرْنَا، وَيَبُتُّ الشَّهَادَةُ أَضْيَقُ؛ فَيَمْتَنِعُ الْقِيَاسُ، وَإِذَا وَجَدَ سَمَاعَهُ بِخَطِّ يَثْقُ بِهِ، وَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ سَمِعَهُ، جَازَ أَنْ يَرَوِيَهُ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرِ السَّمَاعَ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ، كَالشَّهَادَةِ.

الحنفية أنه لا يقضى بالشاهد واليمين واستدلوا على ذلك بأدلة:
الدليل الأول: إن التلميذ فرع عن الشيخ في الإثبات فكذلك يكون فرعاً عنه في النفي، فلو قدر أن الشيخ نفى الحديث فينسحب هذا النفي على تلميذه.
الدليل الثاني: القياس على الشهادة، فإن شاهد الأصل إذا أنكر الشهادة عنه لم تقبل رواية شاهد الفرع، مثال ذلك: شهد شاهدان فقالا: نشهد أن محمداً قد قال لنا بأنه شهد الواقعة الفلانية وحصل فيها كذا، فقال محمد: أنا لا أذكر هذه الشهادة، فحيث لا تقبل شهادة الفرع، لكون شاهد الأصل قد أنكر الرواية عنه ويقاس على ذلك باب الرواية في رد رواية الفرع مع إنكار الأصل.
 وأجيب عن هذا بأمور:

الأمر الأول: أن كون التلميذ فرعاً للشيخ ليس معناه أننا لا نقبل رواية هذا التلميذ إلا إذا أقر بها الشيخ.
الأمر الثاني: أن هناك فرقاً بين الشهادة والرواية، فالشهادة يشترط فيها شروط لا تشترط في الرواية فهكذا في مسألتنا فقد تقبل الرواية فيما لا تقبل فيه الشهادة.

المسألة السادسة: إذا وجد سماعه بخط يثق به هو، إما خطه أو خط تلميذه الذي يعرفه. وهذه ليست وجادة، فالوجادة تقدمت معنا أنه يجد خط شيخه الذي يثق به، وهنا يجد خط نفسه. وغلب على ظنه أنه قد سمع ذلك الحديث فإنه يجوز له أن يروي ذلك الحديث، وإن لم يذكر السماع في مذهب

وَلَكِنَّا: أَنَّ مَبْنَى الرَّوَايَةِ عَلَى غَلْبَةِ الظَّنِّ، وَقَدْ وَجِدَ، وَهَذَا اعْتَمَدَ الصَّحَابَةُ
وغيرهم على كُتُبِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الصَّدَقَاتِ وَغَيْرِهَا فِي أَقْطَارِ الْبِلَادِ، وَالْقِيَاسُ
عَلَى الشَّهَادَةِ مُتَمَتِّعٌ، ثُمَّ مَمْنُوعٌ.

الإمام الشافعي، واستدلوا بأدلة:

الدليل الأول: أن الرواية مبنية على غلبة الظن وقد وجدت غلبة الظن
فيحكم بها.

الدليل الثاني: أن الصحابة رضوا الله عنهم اعتمدوا على كتب النبي ﷺ في الصدقات
وفي غيرها في أقطار البلاد فدل ذلك أنه يجوز الاعتماد على المكتوب.

القول الثاني: بأنه إذا وجد الراوي خط نفسه وغلب على ظنه أنه من
روايته فإنه لا يجوز له أن يروييه وهذا مذهب الحنفية، واستدلوا على ذلك بأنه في
باب الشهادة لو وجد خط نفسه الذي يثق به لم يجز له أن يشهد بناءً عليه،
قالوا: فكذلك في الرواية.

وأجيب عن هذا من وجهين:

الوجه الأول: بالمنع، فنقول: الشهادة إذا وجدها الإنسان بخط نفسه
وهو يثق بذلك الخط يجوز له أن يشهد كما هو أحد قولي الفقهاء في هذه
المسألة.

الوجه الثاني: سلمنا لكم الأصل وأنه إذا وجد شهادة بخط نفسه لم
يصح له أن يشهد بناءً على ذلك الخط، لكن الرواية تخالف الشهادة فإن في
الشهادة من الشروط ما ليس في الرواية كما تقدم، وبالتالي لا يصح قياس
الرواية على الشهادة.

التاسعة: الزيادة من الثقة المنفردة بها مقبولة، لفظية كانت أو معنوية،

* قوله: التاسعة: الزيادة من الثقة: يعني المسألة التاسعة من مسائل خبر الأحاد: زيادة الثقة، وزيادة الثقة على نوعين:

النوع الأول: زيادة مخالفة لبقية الروايات، وقد يمثلون له بما ورد في بعض الألفاظ: «يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق أيام أكل وشرب»^(١) فزاد: «يوم عرفة». هذه الزيادة تخالف بقية الروايات التي لم يذكر فيها لفظة: «يوم عرفة»^(٢). فحينئذ هل تقبل هذه الزيادة؟

نقول: لا تقبل هذه الزيادة لكونها مخالفة لبقية الروايات.

أيها يقبل رواية الزيادة أم الرواية الناقصة؟

نقول: لا بد من الترجيح بينهما إما بحسب الأكثرية في العدد وإما بحسب الحفظ وإما بحسب الضبط، وإما بكونها من باب الإثبات وهذا أضعفها.

ومن هذا القسم ما لو علمنا أن المجلس واحد، فزيادة الثقة حينئذ لا تكون مقبولة، من أمثلة ذلك: صلاة الكسوف، في الصحيح أنه ﷺ صلاها ركعتين بأربع ركوعات^(٣)، وورد في بعض الألفاظ: بست ركوعات^(٤). وفي بعضها بثماني ركوعات^(٥). فهذه زيادة لأن الحادثة واحدة فالمجلس واحد فحينئذ لا بد من الترجيح بين الرواة.

(١) أخرجه أبو داود (٢٤١٩) والترمذي (٧٧٣) والنسائي (٢٥٢/٥) من حديث عقبة بن عامر.

(٢) أخرجه مسلم (١١٤١).

(٣) أخرجه البخاري (١٠٤٤) ومسلم (٩٠١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أخرجه مسلم ٧. (٩٠١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) أخرجه مسلم (٩٠٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

كَالْحَدِيثِ الثَّامِّ وَأَوَّلَى، وَلِإِمْكَانِ انْفِرَادِهِ، بِأَنْ يَكُونَ عَرَضَ لِرَاوِي النَّاقِصِ شَاغِلٌ، أَوْ دَخَلَ فِي أَثْنَاءِ الْحَدِيثِ، أَوْ ذُكِرَتِ الزِّيَادَةُ فِي أَحَدِ الْمَجْلِسَيْنِ، فَإِنْ عَلِمَ اتِّخَاذُ الْمَجْلِسِ، قُدِّمَ قَوْلُ الْأَكْثَرِ عِنْدَ أَبِي الْقَطَّابِ، ثُمَّ الْأَخْفَظُ، وَالْأَضْبَطُ، ثُمَّ الْمُتَّبِعُ، وَقَالَ الْقَاضِي: فِيهِ مَعَ التَّسَاوِي رِوَايَتَانِ.

النوع الثاني: زيادة ثقة لكنه لم يخالف بقية الرواة.

قال المؤلف: الزيادة من الثقة المنفرد بها مقبولة: سواء كانت لفظية بزيادة بعض الحروف والألفاظ أو كانت معنوية بتغيير المعنى. وزيادة الثقة تقبل بدلالة أمور:

الدليل الأول: أنه لو انفرد برواية حديث مستقل قبلت روايته فكذلك إذا انفرد برواية زيادة.

الدليل الثاني: أنه يمكن أن ينفرد أحد الرواة بشيء لا يذكره بقية الرواة كأن يعرض لراوي النقص شاغل يشغله عن سماع الزيادة، أو يكون قد دخل في أثناء المجلس فلم يسمع ما في أوله، أو ذكرت الزيادة في أحد المجلسين.

العاشرة: الجمهور على قبول مرسلي الصحابي، وخالف قوم، إلا أن يعلم بنصه أو عادته أنه لا يروي إلا عن صحابي، لجواز أن يروي عن غير صحابي.
لنا: إجماعهم على قبول أحاديثهم، مع علمهم أن بعضهم يروي بواسطة

* قوله: العاشرة: هذه المسألة في المراسيل، تقدم معنا أن المقصود بالمرسل ما سقط من إسناده راو فأكثر في أي طبقات الإسناد، هذا اصطلاح الأصوليين. فيشمل المرسل عند المحدثين وهو ما سقط صحابه، ويشمل المعلق وهو الذي سقط من آخر إسناده من جهة المؤلف راو فأكثر، ويشمل أيضاً المنقطع الذي سقط من إسناده راو أثناء الإسناد، ويشمل أيضاً المعضل الذي سقط فيه أكثر من راو فالجميع يسمى مرسلًا.

هل يقبل المرسل وتتخذ منه الأحكام، أم لا؟

المراسيل على نوعين:

النوع الأول: مراسيل الصحابة: فمراسيل الصحابة هل تقبل أم لا

تقبل؟

تنقسم هذه المسألة إلى جزئين:

الجزء الأول: إن كان من عادة ذلك الصحابي الراوي أنه لا يروي إلا

عن صحابي، فإنها تقبل.

الجزء الثاني: إن كان الصحابي المرسل يروي عن غير الصحابة فقليل: لا

تقبل روايته، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: يمكن أن يكون الصحابي المرسل قد أسقط تابعياً لأنه قد ورد أن بعض الصحابة روي عن بعض التابعين.

وأما الجمهور فإنهم يقولون: تقبل مراسيل الصحابة واستدلوا على ذلك

بأمور:

بَعْضُ، كَحَدِيثِي أَبِي هُرَيْرَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ^(١)،

الأول: إجماع الأمة على قبول مراسيل صغار الصحابة، فمثلاً جابر بن عبد الله يحدث عن فترة انقطاع الوحي ونحن نجزم بأنه لم يحضر تلك الواقعة، وعائشة تحدث عن نزول الوحي في أول الأمر وهي لم تولد بعد، وهكذا. ومع ذلك أجمعت الأمة على قبول رواياتهم؛ لذلك قال المؤلف: لنا إجماعهم على قبول أحاديثهم: أي إجماع الأمة على قبول مراسيل الصحابة، مع أن بعضهم يعلم بأنه لم يشهد الواقعة مما يجعلنا نجزم بأنه قد حصل هناك إرسال، ولذلك روى بعض الصحابة أحاديث فسئلوا عنها فبينوا أنها ليست من أحاديثهم وإنما من حديث صحابي آخر، فروى أبو هريرة رضي الله عنه حديث: «من أصبح جنباً فلا صوم له»^(١) فاستدل بذلك على أنه من أصبح جنباً ولم يغتسل إلا بعد الفجر فإنه لا يصح صومه، فروجع أبو هريرة في ذلك فقال: حدثني الفضل بن عباس. وابن عباس روى حديث: «إنما الربا في النسيئة»^(٢) فلما روجع فيه قال: ما سمعته من النبي ﷺ إنما سمعته من أسامة بن زيد. ومع ذلك فإن الأمة مجمعة على قبول روايات مراسيل الصحابة وتلقت بالقبول حديث جابر وحديث عائشة كما تقدم، وهذا كله في المراسيل من الصحابة، ومع ذلك فإن الأمة متفقة على رواياتهم.

(١) سبق تخريجها ص (٣٢٧، ٣٢٨).

وَقَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ: مَا كُلُّ مَا حَدَّثْنَاكُمْ بِهِ سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، غَيْرَ أَنَّا لَا نَكْذِبُ^(١)، وَالصَّحَابِيُّ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ، أَوْ مَعْلُومِ الْعَدَالَةِ غَيْرِهِ؛ فَلَا مَحْذُورَ.

الثاني: تصريح الصحابة بأنهم قد أسقطوا من رَوَوْا عنه الحديث في مواطن، ولذلك قال البراء بن عازب ﷺ: (ما كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله ﷺ غير أننا لا نكذب)^(١).

ونجيب عن أدلة المخالفين الذين قالوا: يحتمل أن يكون الصحابي روى عن تابعي آخر، فنقول: الصحابي عدل والغالب أنه لا يروي إلا عن صحابي وحينئذ تقبل الرواية لأنه لو روى عن تابعي عن النبي ﷺ لكان موهماً ولو فرض أنه روى عن تابعي فلن يروي إلا عن تابعي ثقة عدل، وبالتالي فلا محذور في روايته المرسلة.

هذا كله في مراسيل الصحابة كأن يقول الصحابي: قال رسول الله ﷺ: كذا. وهو لم يسمع ذلك القول من الرسول ﷺ لكنه سمعه من صحابي آخر.

(١) أخرجه أحمد (٢٨٣/٤) والحاكم (١٧٤/١) وابن عدي في الكامل (١٥٧/١) ولفظ أحمد: (ما كل الحديث سمعناه من رسول الله ﷺ كان يُحدِّثنا أصحابنا عنه، كانت تُشعَّلنا عنه رعية الإبل).

أَمَّا مَرْسَلٌ غَيْرُ الصَّحَابِيِّ، كَقَوْلِ مَنْ لَمْ يُعَاصِرِ النَّبِيَّ ﷺ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ لَمْ يُعَاصِرْ أَبَا هُرَيْرَةَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فِيهِ قَوْلَانِ: الْقَبُولُ: وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ، وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَاخْتَارَهُ الْقَاضِي وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَالْمَنْعُ: وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ.

وَالْخِلَافُ هُنَا مَبْنِيٌّ عَلَى الْخِلَافِ فِي رِوَايَةِ الْمُجْهُولِ، إِذَا سَاقَطَ مِنَ السَّنَدِ مُجْهُولٌ، وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ فِيهِ.

النوع الثاني: مراسيل غير الصحابة.

وهو ما سقط فيه راو فأكثر في غير طبقة الصحابة. مثال ذلك لو قال أبو حمزة: قال رسول الله ﷺ: ...؛ هذا مرسل لأنه قد سقط منه رواة كثر، فمثل هذا هل يقبل أو لا؟

إذا كان الراوي يسقط الضعاف أو المجاهيل لم تقبل روايته.

وأما إذا عرف أنه لا يسقط إلا الثقات فهل تقبل روايته؟

فيه قولان لأهل العلم:

الأول: قول مالك وأبي حنيفة، بأنه يقبل.

الثاني: قول الشافعي، بأنه لا يقبل إلا إذا عضده عاخذ.

وذكر المؤلف أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة رواية المجهول هل هي مقبولة؟ وهذا البناء لا يصح، لأن كلا من الفريقين لم يبن الخلاف عليها ولم يستدل بالمسألة الأولى على رأيه في المسألة الثانية، والهاكية يقبلون المرسل ومع ذلك لا يقبلون رواية المجهول. ومن أنواع المراسيل ما لو قال الراوي: حدثني الثقة.

الْحَادِيَةِ عَشْرَةَ: الْجُمْهُورُ يَقْبَلُ خَبَرَ الْوَاحِدِ فِيمَا تَعَمُّ بِهِ الْبَلَوَى، كَرَفْعِ الْيَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ، وَتَقْضِ الْوُضُوءِ بِمَسِّ الذِّكْرِ، وَنَحْوِهَا، خِلَافًا لِأَكْثَرِ الْحَنْفِيَّةِ؛ لِأَنَّ مَا تَعَمُّ بِهِ الْبَلَوَى، تَتَوَقَّرُ الدَّاءِعِي عَلَى نَقْلِهِ؛ فَيُسْتَهْرُ عَادَةً؛ فَوُرُودُهُ غَيْرُ مُشْتَهَرٍ، دَلِيلُ بُطْلَانِهِ.

وَلَنَا: قَبُولُ السَّلَفِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُطْلَقًا.

* قوله: الحادية عشرة: هذه المسألة متعلقة بأخبار الآحاد في بعض المواطن الخاصة وما سبق من مسائل كانت في خبر الآحاد بشكل عام، وتضمن هذا المبحث عدداً من المسائل.

المسألة الأولى: إذا كانت هناك مسألة تعم بها البلوى بمعنى أنه يحتاج إليها أكثر الناس، والمؤلف مثلاً لذلك برفع اليدين في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه، فإن أبا حنيفة يقول: لا ترفع الأيدي إلا عند تكبيرة الإحرام. والجمهور يقولون: ترفع الأيدي عند الركوع وعند الرفع منه وعند السجود. هذه المسألة وهي مسألة رفع اليدين مما تعم بها البلوى، هل يقبل فيها خبر الواحد أو لا؟

الجمهور استدلوا بأحاديث أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه كما رواه البخاري من حديث ابن عمر^(١) و حديث وائل بن حجر ومن حديث أبي هريرة وغيرهم.

فقال الحنفية: هذه أخبار آحاد فيما تعم به البلوى فلا تقبل. مثال آخر: الجمهور قالوا تقبل أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى ولذلك

(١) أخرجه البخاري (٧٣٩) ومسلم (٣٩٠).

وَمَا ذَكَرُوهُ يَبْطُلُ بِالْوَثْرِ، وَالْقَهْقَهَةُ، وَتَشْيِيَةُ الْإِقَامَةِ، وَخُرُوجِ النَّجَاسَةِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ، إِذْ أُثْبِتُوهُ بِالْأَحَادِ، وَدَعَوَاهُمْ تَوَاتُرُهُ وَاشْتِهَارُهُ غَيْرُ مَسْمُوعَةٍ، إِذِ الْعِبْرَةُ بِقَوْلِ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ، ثُمَّ مَا تَعَمُّ بِهِ الْبَلَوَى يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ؛ فَبِالْخَبَرِ الَّذِي هُوَ أَصْلُهُ أَوَّلَى،.....

قبلوا حديث بسرة بنت صفوان: «من مس ذكره فليتوضأ»^(١). ولم يقل به الحنفية لأنه خبر آحاد فيما تعم به البلوى. إذن عندنا قولان:
القول الأول: قول الجمهور بأنه تقبل أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: إجماع أهل العصور الأولى على قبول خبر الواحد مطلقاً بما يشمل ما تعم به البلوى.

الدليل الثاني: عموم النصوص الواردة بحجية خبر الواحد لأنها تشمل خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

الدليل الثالث: قالوا: إنكم يا أيها الحنفية قد أثبتم مسائل تعم بها البلوى بواسطة خبر الآحاد فقلتم: تجب صلاة الوتر بناء على خبر واحد، وقلتم: من قهقهه في الصلاة بطل وضوؤه وصلاته. ومن قهقهه خارج الصلاة لم يبطل وضوؤه. واستندتم في ذلك على حديث آحاد ضعيف ومثله أيضاً في تشيئة الإقامة وخروج النجاسة من غير السبيلين مثل الدم.

ودعوى الحنفية اشتهار هذه الأخبار غير مقبول، لأن المرجع في ذلك هم أهل الحديث وقد قالوا بعدم تواتر هذه الأخبار وعدم اشتهارها.

الدليل الرابع: أن القياس طريق صحيح لإثبات الأحكام فيما تعم به

(١) أخرجه أبو داود (١٨١) والترمذي (٨٢) والنسائي (٢١٦/١) وابن ماجه (٤٧٩).

وَفِيهَا يَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ، كَالْحُدُودِ، خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ؛ لِأَنَّهُ مَظْنُونٌ؛ فَيَنْهَضُ شُبُهَةٌ تَذَرُّ الْحَدَّ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْقِيَاسِ وَالشَّهَادَةِ، إِذْ هُمَا مَظْنُونَانِ، وَيَقْبَلَانِ فِي الْحَدِّ،...

البلوى، فمن باب أولى أن تثبت الأحكام فيما تعم به البلوى بطريق أخبار الآحاد.

القول الثاني: بأن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل، وهذا قول الحنفية، واستدلوا على ذلك بأن ما تعم به البلوى تشوق النفوس إلى نقله والتحدث فيه فيبعد ألا يطلع عليه أحد.

وأجيب عن هذا بعدد من الإجابات:

فقولهم: تتوفر الدواعي على نقله. رد بأنه قد يرى بعضهم الاكتفاء بنقل بعضهم الآخر ومن ثم لم ينقلوه تواتراً.

* قوله: وفيما يسقط بالشبهات: هذه هي المسألة الثانية: هل يقبل خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات؟

إذا وردنا خبر واحد في الحدود، هل يقبل خبره أولاً؟ قولان:

القول الأول: قول الجمهور، قالوا: يقبل خبره، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: عموم أدلة حجية خبر الواحد وتشمل خبر الواحد في الحدود والكفارات.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ أثبت حجية خبر الواحد وهذه الحجية عامة فيما يسقط الشبهات وما لا يسقط الشبهات.

وَفِيهَا يُخَالَفُ الْقِيَاسَ، خِلَافًا لِهَذَا.

الدليل الثالث: الاتفاق على العمل بالقياس والشهادة في مسائل الشبهات والحدود، فمن باب أولى أن يعمل فيها بخبر الواحد. القول الثاني: أنه لا يقبل خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات وهذا القول نسبة المؤلف للكرخي، واستدل على ذلك بأن خبر الواحد مظنون، والمظنون شبهة تجعلنا لا نطبق الحدود به، فنдрأ الحدود لأنها تدرأ بالشبهات. وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أننا نعمل بالقياس والشهادة في الحدود فمن باب أولى أن نعمل بخبر الواحد في الحدود، لأن الظن المستفاد من الخبر أقوى. الجواب الثاني: أن الخبر يقدم على القياس وشهادة الشهود على الصحيح؛ فيقبل الخبر فيما يقبلان فيه. الجواب الثالث: أن الظن المستفاد من الخبر أقوى من الظن المستفاد من الشهادة والقياس.

المسألة الثالثة: هل يجوز العمل بخبر الواحد المخالف للقياس، أو نقول برده وعدم الاحتجاج به؟

قال الجمهور: يقبل خبر الواحد ولو خالف القياس لأن الحجة عندنا هي فيما ورد عن النبي ﷺ وأما القياس فهو موطن ضرورة، واستدلوا بأدلة منها:

الدليل الأول: عموم أدلة حجية خبر الواحد، فهي تشمل بعمومها أخبار الآحاد المخالفة للقياس.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ لما أرسل معاذاً إلى اليمن قال له: «بما تحكم؟»

قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد» قال: أجتهد رأيي^(١). فجعل الاجتهاد في الرتبة الثالثة.

الدليل الثالث: أن الصحابة متفقون على العمل بأخبار الآحاد ولو كانت مخالفة للقياس.

الدليل الرابع: أن خبر الواحد منسوب للنبي ﷺ وهو قول للمعصوم بينما الأقيسة من عمل المكلفين، فيقدم ما كان صادراً من الله على ما كان صادراً من المكلفين والله عز وجل أمر بالعمل بخبر الواحد فيعمل به ولو كان مخالفاً للقياس.

الدليل الخامس: أن القياس إذا عارض خبر الواحد فإنه يكون قياس فاسد الاعتبار وحينئذ لا يكون له أي قيمة ولا منزلة. خالف في هذه المسألة طائفتان:

الطائفة الأولى: المالكية، قالوا بأن خبر الواحد إذا خالف القياس فإنه لا يعمل به؛ ولذلك عند المالكية أن من مات وهو محرم، قالوا: يفعل به مثل ما يفعل مع بقية الأموات.

قلنا: والحديث الذي في الصحيح في الرجل الذي وقصته ناقته فقال ﷺ: «غسلوه وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا رأسه»^(٢).

فهذا الحديث مخالف للقياس، ولذلك فإن الإمام مالكا لا يقول به، فهو

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٩٢) أحمد (٢٣٠/٥).

(٢) أخرجه البخاري (١٢٦٥) ومسلم (١٢٠٦).

وَفِيمَا يُخَالِفُ الْأُصُولَ أَوْ مَعْنَاهَا، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ.
لَنَا: تَصْوِيبُ النَّبِيِّ ﷺ مُعَاذًا فِي تَقْدِيمِهِ السُّنَّةَ عَلَى الْإِجْتِهَادِ، وَاتِّفَاقُ
الصَّحَابَةِ عَلَى ذَلِكَ، وَلِأَنَّ الْخَبَرَ قَوْلُ الْمُعْصُومِ، بِخِلَافِ الْقِيَاسِ.

يقول: من مات وهو محرم يفعل به مثل ما يفعل ببقية الأموات، يغطي رأسه.

قلنا: ما دليلكم؟

قالوا: القياس دليل شرعي فيقدم على خبر الأحاد .

لكن الصواب أن أخبار الأحاد مقدمة على الأقيسة لأن الأقيسة تصدر
من ذهن المجتهد بينما أخبار الأحاد منسوبة للنبي ﷺ، هذا من جهة.
ومن جهة ثانية: أن الأقيسة قد تتعارض في المسألة الواحدة وقد نظن ما
ليس بقياس أنه من القياس فحينئذ يترتب على ذلك أن تترك الأحاديث النبوية
من أجل ما نظنه قياساً.

الطائفة الثانية: الحنفية، قالوا بأن خبر الواحد إذا كان مخالفاً لقياس
الأصول لم يقبل، وإن كان مخالفاً لقياس معتاد فإنه يقبل.
ما الفرق بين مذهب الحنفية ومذهب المالكية؟
المالكية يقولون: خبر الواحد المخالف للقياس لا يعمل به، ولو قيس
على أصل واحد.

والحنفية يقولون: خبر الواحد المعارض للقياس على نوعين:
النوع الأول: خبر واحد ليس له رواية كثر وعارض قياساً له أصول
متعددة فإنه حينئذ يقدم القياس الذي له أصول متعددة، مثال ذلك جاء في
خبر المصرة أن من اشترى ناقة وكان صاحب الناقة قد ربط ضرعها من أجل
أن يُظن أن لبنها اليومي كثير، فاشتراها مشتر فلما اشتراها وذهب بها إلى بيته

قَالُوا: الْقَائِسُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ اجْتِهَادِهِ، وَلَيْسَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ صِحَّةِ الْخَبَرِ.
قُلْنَا: وَلَا عَلَى يَقِينٍ مِنْ إِصَابَتِهِ، ثُمَّ اخْتِطَأَ فِي حَقِيقَةِ الْاجْتِهَادِ، لَا فِي

حلب الحلبة الأولى في اليوم الأول، وفي اليوم الثاني جاء يبحث عن اللبن فلم يجده إلا قليلاً، حينئذ ما العمل في ذلك؟ وهل يجوز الإرجاع؟ قال الحنابلة والمالكية: يرجعها ويرجع صاعاً من تمر لحديث أبي هريرة رضي الله عنه في ذلك^(١).

وقال الحنفية: هذا الخبر مخالف لقياس الأصول وذلك أن المثليات تضمن بمثلها ومنها اللبن لأنه موزون، ولو قلنا بالحديث لكننا قد ضمنا المثلي وهو اللبن

بشيء لا يماثله وهو صاع التمر حينئذ نترك هذا الخبر الواحد. وقال المالكية: نحن نترك خبر الواحد من أجل القياس. هذا الفرق بين المذهبين.

مذهب أبي حنيفة أنه يشترط في القياس الذي يرد من أجله خبر الواحد أن يكون القياس له أصول متعددة والضمان بالمثلي له أصول متعددة. بينما مالك يقول: يكفي قياس له أصل واحد، ففي مسألة من مات وهو محرم ليس لها إلا أصل واحد، ومع ذلك ترك خبر الواحد من أجل القياس. استدلوا على ذلك بأن القائس متيقن من كلام نفسه لكن المجتهد قد يكون غير متيقن من خبر الواحد.

وأجيب عن هذا بأن نقول: صحيح هو متيقن من اجتهاد نفسه، لكن لا يتيقن أنه قد أصاب الحق، لأنه يحتمل أن يرد عليه الخطأ في الاجتهاد، بخلاف

(١) أخرجه البخاري (٢١٤٨) ومسلم (١٥١٥).

حَقِيقَةُ الْحَبْرِ، بَلْ فِي طَرِيقِهِ؛ فَكَانَ أَوْلَىٰ بِالتَّقْدِيمِ، وَأَيْضًا مُقَدِّمَاتُ الْقِيَاسِ أَكْثَرُ؛ فَالْخَطَأُ فِيهَا أَغْلَبُ. ثُمَّ الْوُضُوءُ بِالنَّبِيذِ سَفَرًا لَا حَضْرًا،.....

الخبر فإنه لا يمكن أن يقول الإنسان عن خبر الواحد هذا خطأ في الاجتهاد وإنما الخطأ في وسيلته وطريقته وهو الكلام في الرواة، فحيث يكون الكلام الذي ينقله الرواة مسنداً إلى النبي ﷺ فيكون أولى بالقبول من العمل بالقياس.

ثم إن القياس له مقدمات كثيرة وإذا كانت له مقدمات كثيرة فإنه قد يرد الخطأ على هذه المقدمات الكثيرة بخلاف خبر الواحد فإن مقدماته يسيرة فتكون ثقتنا في خبر الواحد أعظم من ثقتنا في القياس.

الدليل الآخر للجمهور قالوا: إنكم يا أيها الحنفية والمالكية قد خالفتم هذه القاعدة فتركتم العمل بالقياس وعملتُم بخبر الواحد في مواطن عديدة مثال ذلك: جاء في حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ، كان في سفر فجاء له بنبيذ فتوضأ فقليل له في ذلك فقال: «تَمَرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ»^(١) فأخذ منه الحنفية جواز الوضوء بالنبيذ في حال السفر دون حال الحضر.

قلنا لهم: إنكم يا أيها الحنفية تركتم القياس الذي يقتضي أن يكون السفر مماثلاً للحضر فيما يجوز الوضوء به، وإنما تركتم القياس من أجل خبر واحد وهذا مخالف للقاعدة التي أصلتموها، مع أن الخبر الذي استندتم إليه ضعيف الإسناد.

(١) أخرجه أبو داود (٨٤) والترمذي (٨٨) وابن ماجه (٣٨٤)، قال الترمذي: أبو زيد مجهول. وقال الزيلعي: مداره على أبي زيد مولى عمرو بن حريث وهو مجهول. ينظر: نصب الراية (١/١٣٨).

وَبُطْلَانُ الْوُضُوءِ بِالْقَهْقَهَةِ دَاخِلَ الصَّلَاةِ دُونَ خَارِجِهَا مُخَالَفٌ لِلْأَصُولِ وَهُوَ
آحَادٌ عِنْدَ أَئِمَّةِ النَّقْلِ، وَقَدْ قَالُوا بِهِ.

وهكذا أيضاً عند الحنفية أن من قهقه في الصلاة بطلت صلاته وبطل وضوؤه ومن قهقه خارج الصلاة لم يبطل وضوؤه والقاعدة أن ما أبطل الوضوء داخل الصلاة يبطله خارجها، هذه القاعدة القياسية، لكنكم يا أيها الحنفية خالفتم ذلك فقلتم بأن من قهقه داخل الصلاة بطل وضوؤه بخلاف من قهقه خارج الصلاة فإنه لا يبطل وضوؤه، وهذا مخالف لقياس الأصول.
قال: وهو آحاد: يعني الأخبار السابقة آحاد عند أئمة الحديث والنقل ومع ذلك فإن المخالفين قد قالوا بها فتركوا القياس من أجل أخبار آحاد مما يدل على بطلان مذهبهم في قولهم بأن أخبار الآحاد تترك من أجل القياس.

الثَّانِيَةَ عَشْرَةَ: تَجُوزُ رِوَايَةُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى الْمُطَابِقِ لِلْفُظِّ، لِلْعَارِفِ بِمُقْتَضَيَاتِ الْأَلْفَافِ، الْفَارِقِ بَيْنَهَا، وَمَنْعَ مِنْهُ ابْنُ سِيرِينَ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأَذَاهَا كَمَا سَمِعَهَا»^(١)، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْبَرَاءِ حِينَ قَالَ: وَرَسُولُكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ. قُلْ: «وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»^(٢).

وَلَنَا: جَوَازُ شَرْحِ الْحَدِيثِ، وَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِالْعَجَمِيَّةِ، وَعَكْسِهِ؛ فَهَذَا أَوَّلِي، وَلِأَنَّ التَّعَبُّدَ بِالْمَعْنَى لَا بِالْفُظِّ، بِخِلَافِ الْقُرْآنِ،

ذكر المؤلف هنا حكم رواية الحديث بالمعنى هل هو جائز أو لا؟
الجمهور قالوا: يجوز رواية الحديث بالمعنى واشتروا لذلك شروطاً:
الشرط الأول: أن يكون ذلك المعنى مطابقاً للفظ الحديث فلا يكون
أوسع مدلولاً منه ولا أقل وهذا لا يكون أوضح، ولا أغمض منه عند
المؤلف.

الشرط الثاني: أن يكون الراوي للحديث بالمعنى عارفاً بدلالات اللغة
وعارفاً بالفرق بين المفردات اللغوية.

الشرط الثالث: ألا يكون ذلك اللفظ مما يتعبد بمعناه.

واستدل الجمهور على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الأحاديث يجوز أن تشرح باللغة الأعجمية فكذلك
يجوز أن تروى باللغة العربية بالمعنى.

الدليل الثاني: أن الشهادة يجوز ترجمتها باللغات الأخرى ليفهمها
القاضي ونحوه، وهكذا أيضاً فيما يتعلق برواية الحديث بالمعنى إلا أن هذا في

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٦٠) والترمذي (٢٦٥٧) وابن ماجه (٢٣١).

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٧) ومسلم (٢٧١٠).

وَلَا تُنْفِ جَائِزٌ فِي غَيْرِ السُّنَّةِ ؛ فَكَذًا فِيهَا، إِذَا الْكَذِبُ حَرَامٌ فِيهِمَا، وَالرَّأْيُ بِالْمَعْنَى الْمُطَابِقِ مُؤَدَّ كَمَا سَمِعَ، ثُمَّ الْمُرَادُ مِنْهُ: مَنْ لَا يُفَرِّقُ، وَلَيْسَ الْكَلَامُ فِيهِ،.....

لغتين مختلفتين، وهنا في لغة واحد فيكون حيثئذ هذا القياس أولى.

الدليل الثالث: أنه لم يتعبد بتلك الألفاظ بذات اللفظ، لأن المتعبد بلفظه لا يجوز نقله بالمعنى كما في القرآن.

الدليل الرابع: أن نقل الحديث بالمعنى يجوز في كلام الناس المعتاد فكذا في السنة.

القول الثاني: بأنه لا يجوز للراوي أن يروي الحديث بالمعنى ونسبه إلى ابن سيرين واستدل عليه بأدلة منها:

الأول: أن النبي ﷺ قال: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها»^(١) فدل الحديث على أنه لا بد من نقل ألفاظ الرواية بلفظها. وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن راوي الحديث بمعناه مؤد للحديث كما سمع لأنه لا يوجد فرق إلا إبدال الألفاظ وإلا فإن المعاني متحدة.

الجواب الثاني: أنه قد يكون المراد بالحديث غير العارف بلغة العرب، ولذلك قال المؤلف: ثم المراد منه من لا يفرق بين الألفاظ وليس الكلام فيه.

الدليل الثاني لابن سيرين ومن وافقه في عدم جواز رواية الحديث بالمعنى أن النبي ﷺ: علم البراء بن عازب الذكر قبل النوم فقال له: «إذا أويت إلى فراشك فقل: اللهم إني أسلمت نفسي إليك... وفي آخره قال: «آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت» فقال البراء: وبرسولك الذي

(١) سبق قريباً.

وَفَائِدَةُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْبَرَاءِ مَا ذُكِرَ: عَدَمُ الْإِتِّبَاسِ بِجَبْرِيلَ، أَوْ الْجُمُعِ بَيْنَ
لَفْظَتَيْ النُّبُوَّةِ وَالرَّسَالَةِ.

أرسلت. فرد عليه النبي ﷺ وقال له: «وبنيك الذي أرسلت»^(١) مع أن لفظ:
النبي والرسول متقاربة ومعناها شبه متحد ومع ذلك رد عليه النبي ﷺ فدل
ذلك على أنه لا يجوز رواية الحديث بالمعنى.
وأجيب عن هذا بأجوبة:

الأول: أنه يوجد فرق بين اللفظين، يعني إذا قال: ورسولك الذي
أرسلت. قد يعتقد أن المراد به جبريل عليه السلام بينما المراد به النبي ﷺ.
الثاني: أنه قد يقول قائل بأن هذا الذكر ممن يتعبد بلفظه لأنه أذكار،
فيكون خارجاً عن محل النزاع.

الثالث: أن يكون هناك فائدة وهي الجمع بين لفظي الرسالة والنبوّة إذا
أنه لو قال: ورسولك الذي أرسلت. فلا يوجد إلا رسالة وليس فيه ذكر
للنبوّة، لكن عندما يقول: ونبيك الذي أرسلت، فإن فيه فائدة وهي أن يجمع
بينهما.

(١) سبق قريباً.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَلَا يُبَدَّلُ لَفْظًا بِأَظْهَرَ مِنْهُ؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ رُبَّمَا قَصَدَ إِيْصَالَ الْحُكْمِ بِاللَّفْظِ الْجَلِيِّ تَارَةً، وَبِالْحَقِيقِيِّ أُخْرَى.
قُلْتُ: وَكَذَا بِالْعَكْسِ، وَأَوَّلَى، وَقَدْ فُهِمَ هَذَا مِنْ قَوْلِنَا: الْمَعْنَى الْمُطَابِقُ،
وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

يبقى هنا مسألة: هل يجوز له أن يبدل اللفظ بما هو أظهر منه وأوضح منه؟

قال أبو الخطاب: لا يبدل لفظاً بأظهر منه بل يبدله بلفظٍ مساوٍ له في الخفاء والظهور لأنه قد يكون الشارع قصد إيصال الحديث باللفظ الجلي في بعض المرات، بينما في بعض المرات يريد أن يوصل الحكم بألفاظ خفية، وكأن المؤلف أيده ولذلك قال: بالمعنى المطابق: ولعل الأظهر أنه يجوز رواية الحديث بالمعنى بما هو أظهر من المعنى الأول لأنه يصيب مقصوداً للشرع بأن يفهم الناس كلام الشارع ولذلك فإن الأظهر هو قول الجمهور.
وأما العكس وهو أن يروي اللفظ الواضح بمعنى أخفى منه فقد منعه المؤلف من باب أولى، ولذلك كان من شروط الرواية بالمعنى أن يكون اللفظ الآخر مطابقاً.

ثُمَّ لَمَّا كَانَ النَّسْخُ لَاحِقًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ جَمِيعًا، عَقَّبْنَاهُمَا بِهِ، وَمَا ذَكَرَهُ
الْغَزَالِيُّ عُذْرًا فِي تَقْدِيمِهِ عَلَى السُّنَّةِ غَيْرُ مَرْضِيٍّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

✽ قوله: ثم لما كان النسخ لاحقًا للكتاب والسنة جميعًا، عقبناهما به: يعني
أن المؤلف ذكر مباحث النسخ بعد مباحث الكتاب والسنة وأن السبب في هذا
الترتيب هو أن النسخ كما يرد على القرآن يرد على السنة، ولذلك بعد أن فرغ
من مباحث السنة أتى بمباحث النسخ.

✽ قوله: وما ذكره الغزالي عُذْرًا فِي تَقْدِيمِهِ عَلَى السُّنَّةِ غَيْرُ مَرْضِيٍّ: الغزالي
أتى بمباحث الكتاب، ثم أتبعها بمباحث النسخ، ثم مباحث السنة، وقال: أن
النسخ أكثر ما يدخل في الآيات القرآنية دون الأحاديث النبوية.
قال المؤلف: هذا ليس بصحيح بل دخوله في الأحاديث النبوية كثير
جداً ولذلك يحسن أن يؤخر باب النسخ إلى ما بعد مباحث السنة.

القول في النسخ:

وَهُوَ لُغَةً: الرَّفْعُ وَالْإِزَالَةُ، يُقَالُ: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، وَالرَّيْحُ الْأَثَرَ، وَقَدْ يُرَادُ بِهِ مَا يُشَبَّهُ النِّقْلَ، نَحْوُ نَسَخْتُ الْكِتَابَ، وَاخْتَلَفَ فِي أَيْمَاهَا هُوَ حَقِيقَةٌ، وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ فِي الرَّفْعِ.

وَشَرْعًا: قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: هُوَ الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ مِثْلَ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالنِّصِّ الْمُتَقَدِّمِ، زَائِلٌ عَلَى وَجْهِهِ، لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتًا،

* قوله: النسخ وهو لغة: بدأ هنا بتعريف النسخ في اللغة، وقال: إنه يصدق على شيئين:

الأول: الرفع والإزالة، تقول: نسخت الشمس الظل. بمعنى أن الشمس أزالَت الظل ورفَعته.

الثاني: يطلق النسخ ويراد به النقل كما يقال: نسخت الكتاب.

فهناك في المعنى الأول زال المنسوخ، نسخت الشمس الظل وهنا لم يبق ظل بل زال. بينما في الثاني وهو النقل، يكون الأصل باقياً، تقول: نسخت الكتاب. والمنسوخ منه باق بخلاف نسخ الظل.

أيهما الحقيقة وأيها المجاز؟

هذا موطن خلاف بين الأصوليين، والمؤلف رجح أنه حقيقة في الرفع. وتقدم معنا الكلام في مسألة إثبات المجاز من عدمه. هذا كله تعريف لغوي لكلمة النسخ.

أما تعريف النسخ في الاصطلاح، فقد أورد المؤلف عدة تعريفات للنسخ، يترتب على بعضها عدداً من الأمور، والتعريف الأول وهو تعريف المعتزلة: أنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل، ما الفرق بينه وبين تعريف الجمهور ولماذا يختلفون؟

الأمر الأول: حكم الإباحة . إباحة شرب الماء . هل هو حكم واحد مستمر في جميع الزمان، أو كل زمان وحال هو حكم مستقل، ويستجد حكم جديد؟

الجمهور قالوا: هو حكم واحد.

والمعتزلة قالوا: هي أحكام متعددة، لأن العرض لا يبقى زمانين والحكم الشرعي عرض يأتي ويزول، وحينئذ لا يصح أن يبقى زمانين؛ ولذلك قالوا: على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل، فلم يقولوا: نفس الحكم لأنهم يقولون: الحكم الباقي في الزمان الأول مازال باقياً في الزمان الثاني لم يأت حكم جديد، ولذلك قالوا: مثل الحكم الثابت بالنص.

الأمر الثاني مما ترتب عليه اختلاف تعريف النسخ: ما الفائدة من التكاليف الشرعية؟

قال المعتزلة: الفائدة من التكاليف هو مصلحة المكلف، ولذلك لا بد أن يكون في النسخ مصلحة ومن ثم يقولون بأنه لا يمكن أن يكلف العباد بشيء ثم ينسخ قبل أن يتمكنوا من فعله، لأنه حينئذ لا يكون هناك مصلحة من التكليف الأول، مثل الصلاة وجبت خمسين صلاة ثم نسخت إلى خمس، ولم يصل أحد خمسين، لذلك فإن المعتزلة ينكرون هذا ويقولون: لأن التكاليف الشرعية لا تكون إلا لمصلحة، وإيجاب خمسين ليس فيه مصلحة إذ لو كانت المصلحة في إيجاب الخمسين لما جعلها خمساً.

والأشاعرة يقولون: فائدة التكليف الابتلاء والاختبار لذلك يكلف بخمسين صلاة فيختبر هل يثبت ويصدق، أو يرفض ويرد، بالتالي لا إشكال عندهم.

وَهُوَ حَدٌّ لِلنَّاسِخِ لَا لِلنَّسْخِ، لَكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ.
وَقِيلَ: هُوَ رَفْعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِخُطَابٍ مُتَقَدِّمٍ، بِخُطَابٍ مُتَرَاخٍ عَنْهُ.

وأهل السنة يقولون: قد يكون من فوائد التكليف مصلحة العباد، وقد يكون من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، وقد يكون من فوائد التكليف أمور عائدة إلى الله عز وجل من فرحه بالطاعة ورضاه عن أهلها قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۚ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].
وانطلاقاً من القاعدتين السابقتين وقع الخلاف بين العلماء في تعريف النسخ.

قالت المعتزلة: النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً.

قال المؤلف: وهو حد للناسخ لا للنسخ، لكنه يفهم منه: هذا اعتراض من المؤلف على تعريف المعتزلة لأن هذا ليس تعريفاً للنسخ، وإنما هو تعريف للناسخ، وكان الأولى بهم أن يقولوا: زوال أو رفع الخطاب، ليكون تعريفاً للنسخ وليس للناسخ.

التعريف الثاني: قال: وقيل: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب مترأخ عنه.

* قوله: رفع الحكم: لإخراج ابتداء شرع جديد فإنه ليس رفعاً ومن ثم لا يعد نسخاً مثل إيجاب صلاة الليل في أول الأمر هذا إقرار حكم جديد.

* قوله: رفع الحكم الثابت بخطاب: لإبعاد وإخراج رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية مثال ذلك: كانت الخمر مباحة في أول الإسلام ثم حرمت هل

فَالرَّفْعُ: إِزَالَةُ الْحُكْمِ عَلَى وَجْهِهِ، لَوْلَاهُ لَبَقِيَ ثَابِتًا، كَرَفْعِ الْإِجَارَةِ بِالْفَسْخِ؛ فَإِنَّهُ يُغَايِرُ زَوَالَهَا بِانْقِضَاءِ مُدَّتِهَا، وَبِالْخَطَابِ الْمُتَقَدِّمِ: اخْتِرَازُ مَنْ زَوَالَ حُكْمِ النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ، إِذْ لَيْسَ بِنَسْخٍ، وَبِخَطَابِ: اخْتِرَازُ مَنْ زَوَالَ الْحُكْمِ بِالمَوْتِ وَالْجُنُونِ؛ فَلَيْسَ بِنَسْخٍ، وَاشْتِرَاطُ التَّرَاجُحِي اخْتِرَازُ مَنْ زَوَالَ الْحُكْمِ بِمُتَّصِلٍ، كَالشَّرْطِ، وَالِاسْتِثْنَاءِ، وَنَحْوِهِ؛ فَإِنَّهُ بَيَّانٌ لَا نَسْخَ.

تحريم الخمر يعد نسخاً؟ لا يعد نسخاً لأن إباحة الخمر في الزمان الأول لم تكن ثابتة بنص، وإنما بالإباحة الأصلية فرفع ذلك الحكم لا يعد نسخاً.

* قوله: بخطاب متقدم: يعني أن الحكم الأول المنسوخ لا بد أن يكون متقدماً إذ لو نزل الناسخ والمنسوخ في وقت واحد لم يصح ذلك ولكان هذا من قبيل التعارض أو من قبيل النصين المتخالفين أو من التخصيص أو نحو ذلك.

* قوله: بخطاب متراج: يعني أن الناسخ يشترط فيه أن يكون بخطاب وأن يكون ذلك الخطاب متراجاً عن الخطاب السابق.

* قوله: فالرفع: إزالة الحكم على وجهه، لَوْلَاهُ لَبَقِيَ ثَابِتًا: ليخرج انتهاء عقد الإيجار مثلاً، فهو ليس برفع، هو انتهاء فلا يسمى نسخاً، وكذلك فإنه يغاير زوال الإجارة بانقضاء مدتها فإنه لا يسمى نسخاً.

* قوله: وبخطاب: يشترط في النسخ أن يكون الناسخ خطاباً، فلو ارتفعت الأحكام عن المكلف بجنونه أو موته، فإنه لا يسمى نسخاً لأن ارتفاع الأحكام هنا ليس بخطاب جديد وإنما بورود إحدى هذه الصفات.

* قوله: بخطاب متراج عنه: لإخراج التخصيص بالمخصصات المتصلة فإنه رفع لعموم الخطاب، ومثل التقييد فهو رفع لإطلاق الخطاب الأول، وليس هذا نسخاً بل هو بيان.

وَالْأَجْوَدُ أَنْ يُقَالَ: رَفَعَ الْحُكْمَ الثَّابِتَ بِطَرِيقٍ شَرْعِيٍّ، بِمِثْلِهِ، مُتَرَاخٍ عَنْهُ، لِيَدْخُلَ مَا ثَبَتَ بِالخِطَابِ، أَوْ مَا قَامَ مَقَامُهُ مِنْ إِشَارَةٍ، أَوْ إِقْرَارٍ، فِيهِمَا، وَأُورِدَ عَلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّفْعِ: أَنَّ الْحُكْمَ؛ إِمَّا ثَابِتٌ؛ فَلَا يَرْتَفِعُ، أَوْ غَيْرُ ثَابِتٍ؛ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى الرَّفْعِ، وَلِأَنَّ خِطَابَ اللَّهِ تَعَالَى قَدِيمٌ؛ فَلَا يَرْتَفِعُ،

التعريف الثالث الذي اختاره المؤلف: أن يقال: رفع الحكم الثابت بطريق شرعي بمثله متراخ عنه.

فقوله: بطريق شرعي: لأنه يرى أن الإباحة الأصلية لم تثبت بالشرع وإنما تثبت بالعقل، وهذا يخالفه فيه كما تقدم في مباحث حكم الأعيان قبل ورود الشرع؛ لذلك لا نرتضي هذه اللفظة من المؤلف.

والمؤلف لم يقل: رفع الحكم الثابت بخطاب، وإنما قال: بطريق لأنه قد يكون الحكم الأول ثابتاً بإشارة أو بمفهوم أو بإقرار أو نحو ذلك. اعترض على هذا التعريف باعتراضات:

الاعتراض الأول: أن الحكم المنسوخ إما أن يكون ثابتاً وحينئذ لا يمكن رفعه، وإما أن يكون غير ثابت ومن ثم فهو مرفوع قبل ورود النسخ. والجواب عن هذا بأنه كان ثابتاً فلما ورد إليه الخطاب الناسخ رفعه، وهذا غير ممتنع.

الاعتراض الثاني: أن خطاب الله قديم، إذ أن كلام الله قديم، والخطاب القديم لا يمكن رفعه.

والجواب عن هذا بما تقدم أن خطاب الله جل وعلا وصفة الكلام عنده سبحانه وإن كانت قديمة النوع إلا أن آحادها حادث، وحينئذ لا يمتنع أن يرفع

وَلَاِنَّهُ إِنْ كَانَ حَسَنًا ؛ فَرَفَعُهُ قَبِيحًا ، وَيُوجِبُ انْقِلَابَ الْحَسَنِ قَبِيحًا ، وَإِلَّا
فَإِبْتِدَاءُ شَرْعِهِ أَقْبَحُ ، وَلَاِنَّهُ يُفْضِي إِلَى أَنْ يَكُونَ الْمُنْسُوخُ مُرَادًا غَيْرَ مُرَادٍ ؛
فَيَتَنَاقَضُ ، وَلَاِنَّهُ يُوْهِمُ الْبَدَاءَ ، وَهُوَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ .

وَأَجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ : بِأَنَّهُ ثَابِتٌ ، وَازْتِفَاعُهُ بِالنَّاسِخِ مَعَ إِزَادَةِ الشَّارِعِ ، أَوْ
بِانْتِهَاءِ مُدَّتِهِ ، غَيْرُ مُمْتَنِعٍ قَطْعًا .

وَعَنِ الثَّانِي : بِأَنَّهُ سَاقِطٌ عَنَّا ، عَلَى مَا ذَكَّرْنَاهُ فِي تَعْرِيفِ الْحُكْمِ ، وَعَلَى الْقَوْلِ
بِتَعْرِيفِهِ بِالْخِطَابِ الْقَدِيمِ : إِنَّ الْمُرْتَفَعَ التَّعَلُّقُ ، أَوْ : إِنْ مَا كَانَ الْإِثْبَانُ بِهِ لَا زِمًا
لِلْمُكَلَّفِ ، زَالَ .

الشارع خطابه لأن الرفع هنا ليس لأصل صفة الكلام وإنما لأحاديها، ثم إن
الرفع لأثر الخطاب وليس لذات الخطاب عند طائفة من الأصوليين، أو
يقولون: أن الرفع ليس لذات الخطاب وإنما الرفع لتعلق الخطاب بفعل المكلف.

الاعتراض الثالث: قالوا بأن الحكم المنسوخ إن كان حسنًا فإنه لا يمكن
أن يرفع، وإن كان قبيحًا فإنه لا يمكن أن يقر في الزمان الأول وإلا ترتب عليه
أن يكون الشيء حسنًا في وقت، وينقلب إلى أن يكون سيئًا في وقت آخر
ويترتب عليه أن يكون الشيء حسنًا وقبيحًا مرادًا وغير مراد في وقت واحد،
وهذا تناقض، ويترتب عليه أنه قد يفهم اتصاف الله بالبداء بأن يستجد الله أن
يكون عارفًا لأشياء لم يكن عارفًا بها قبل ذلك، ويتنزه الله جل وعلا عن ذلك.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن اعتراضكم هذا مبني على القول
بالتحسين والتبحيح بوجوب فعل الأحسن على الله عز وجل، وهذا نحن لا
نؤيدكم عليه بل نمنع منه، وتقدم معنا أن الناس في التحسين والتبحيح على
ثلاثة أقوال:

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ مِنْ فُرُوعِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ، بَلْ حُسْنُهُ شَرْعِيٌّ؛ فَيَجُوزُ وَجُودُهُ فِي وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ؛ فَإِذَا انْقَلَبَ قَبِيحًا مُلْتَزَمٌ، وَالتَّنَاقُضُ مُنْذِفٌ بِأَنَّ الْإِرَادَةَ تَعَلَّقَتْ بِوُجُودِهِ قَبْلَ النَّسْخِ، وَبِعَدَمِهِ بَعْدَهُ، وَالْبَدَاءُ غَيْرُ لَازِمٍ، لِلْقَطْعِ بِكَمَالِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى، بَلْ عِلْمُ الْمَصْلَحَةِ فِيهِ تَارَةً؛ فَأُثْبِتَهُ، وَالْمُفْسَدَةَ تَارَةً؛ فَنَفَاهُ، رِعَايَةَ لِلأَصْلَحِ، تَفْضُلًا مِنْهُ لَا وَجُوبًا،.....

القول الأول: أنه يجب على الله أن يفعل الأحسن، وهو قول المعتزلة.

القول الثاني: بأن الله يفعل ما يشاء سواء كان حسناً أو قبيحاً لأنه يتصرف في ملكه بما يشاء، وهذا قول الأشاعرة.

القول الثالث: أن الله تفضل بحيث لا يقدم إلا على الأمر بالأحسن فضلاً منه جل وعلا، وهذا قول أهل السنة.

قال المؤلف: والجواب عن الاعتراض الثالث أنه من فروع القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ وذلك القول من الأساس ممنوع نعارضكم فيه، بل حسن هذه الأمور شرعي، فنقول: يمكن أن يكون الشيء حسناً في زمان وقبيحاً في زمان آخر، لأن الله يطلع على أشياء لا نطلع عليها، ولذلك نجد في بعض الأشياء يحسن منك أن تفعلها في وقت ولا يحسن منك أن تفعلها في وقت آخر.

قال: فيجوز وجود الحسن في وقت دون وقت وعلى ذلك فإن انقلاب الحسن إلى أن يكون قبيحاً نسلم به، ونقول: يمكن، وبالتالي قولكم: لا يمكن أن يتحول الشيء إلى أن يكون حسناً في زمان وقبيحاً في زمان وهذا ممتنع، فنقول: هذا لا نسلم لكم به بل هو جائز، وبالتالي: قولكم بأن الشيء يكون

أَوْ امْتِحَانًا لِلْمُكَلَّفِينَ بِامْتِثَالِ الْأَوْامِرِ وَالنَّوَاهِي.

مراداً وغير مراد هذا تناقض.

والجواب أن نقول: إن الإرادة تعلقت بإيجاده في الزمان الأول، وتعلقت بإعدامه في الزمان الثاني ولكل من الزمنين حكم مستقل. وأما قولكم بالبداء فهذا يتنزه رب العالمين عنه لأنه سبحانه كامل العلم لا يخفي عليه شيء بل الله علم وجود المصلحة في هذا الأمر في الزمان الأول، ومن كمال علمه أن علم انتفاء المصلحة بهذا الحكم في الزمان الثاني فحكم بمشروعية الأصلح تفضلاً منه سبحانه وتعالى لا وجوباً. وبذلك سار المؤلف على طريقة أهل السنة والجماعة.

❖ قوله: أَوْ امْتِحَانًا لِلْمُكَلَّفِينَ بِامْتِثَالِ الْأَوْامِرِ وَالنَّوَاهِي: هذا على طريقة الأشاعرة، أي أن الله تعالى أمر بالشيء في الزمان الأول ومنع منه في الزمان الثاني اختباراً للعباد هل يمثلون لأمر الله؟ وعندهم أن كون الفعل مصلحة أو عدم كونه كذلك لا علاقة له بمشروعيته. فأجاب بجواب على الطريقتين. هذا ما يتعلق بمبحث تعريف النسخ.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ:

الأولى: وَقَعَ النِّزَاعُ فِي جَوَازِ النَّسْخِ عَقْلاً وَشَرْعاً، فِي وَقُوعِهِ، وَالْكُلُّ ثَابِتٌ.

أَمَّا الْجَوَازُ الْعَقْلِيُّ، خِلَافًا لِبَعْضِ الْيَهُودِ؛ فَذَلِيلُهُ مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ دَوْرَانِ الْحُكْمِ مَعَ الْمَصَالِحِ، وَجُودًا وَعَدَمًا، كَغِذَاءِ الْمَرِيضِ، وَأَيْضًا الْوُقُوعُ لَا زِمَ لِلْجَوَازِ، وَقَدْ حُرِّمَ نِكَاحُ الْأَخَوَاتِ بَعْدَ جَوَازِهِ فِي شَرْعِ آدَمَ، وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بَعْدَ جَوَازِهِ فِي شَرْعِ يَعْقُوبَ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَبُطِّلَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] وَهُوَ حَقِيقَةُ النَّسْخِ.

ذكر المؤلف في هذه المسألة هل يجوز النسخ وهل وقع في الشريعة أم لا؟ فقال: عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: من جهة الأمور العقلية، هل العقل يميز النسخ أولاً يميزه؟

قال: العقل يميز وجود النسخ خلافاً لبعض اليهود. واستدل على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أنه قد يكون الشيء مصلحة في زمان ويكون مفسدة في زمان آخر فدار الحكم مع المصالح وجوداً وعدماً، مثل غذاء المريض يأكل وهو جائع فينفعه ويأكل وهو شبعان فيضره.

الدليل الثاني: أن النسخ قد وقع ولا يقع إلا إذا كان جائزاً عقلاً.

ثم استدل المؤلف على الوقوع في الشرائع السابقة ففي عهد آدم كان يجوز للأخ أن يتزوج من أخته لأنه لا يوجد إلا أبناء آدم، لكن يتزوج من غير المرأة التي جاءت معه في بطن واحد، فالزواج بالأخوات في عهد آدم كان جائزاً، لكن في عهدنا وفي شريعتنا وفي شرائع الأنبياء الذين كانوا بعد آدم عليه السلام

وَأَمَّا الشَّرْعِيُّ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَاتٍ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، وَنَسَخَ الْإِعْتِدَادَ بِالْحَوْلِ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرٍ،

لا يجوز للإنسان أن يتزوج بأخته. وهكذا في شريعة يعقوب عليه السلام كان يجوز للإنسان أن يتزوج بالأختين كما تزوج يعقوب بأختين لكن بعد ذلك حرم ذلك قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ...﴾ إلى أن قال في آخر الآية: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣] ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] كانت هذه الأمور مباحة ثم نسخت هذه الإباحة فحرمت عليهم.

المسألة الثانية: من جهة وقوع النسخ في الشريعة.

قال: وأما الشرعي: أي ويدل على جواز وقوع النسخ في الشريعة قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] فهذا دليل على وجود النسخ، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَاتٍ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١] فدل ذلك على أنه قد تنسخ آية ويوضع محلها آية أخرى، ويدل على ذلك أنه كان الاعتداد إذا توفي الرجل فإن زوجته تعتد سنة كاملة، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] فنسخ هذا الحكم إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وَالْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ بِآيَةِ الْمِيرَاثِ، وَخَالَفَ أَبُو مُسْلِمٍ، لِقَوْلِهِ: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ﴾
[فصلت: ٤٢] وَالنَّسْخُ إِبْطَالٌ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ، إِذِ الْمُرَادُ لَا يَلْحَقُهُ الْكَذِبُ، ثُمَّ الْبَاطِلُ
غَيْرُ الْإِبْطَالِ.

كذلك نسخت الوصية للوالدين في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ
أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠]
نسخت بآية الموارث التي بينت لكل وارث حقه، وقال رسول الله ﷺ: «إِنْ
اللَّهُ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ»^(١).

وقال أبو مسلم الأصفهاني: إن النسخ لم يرد في الشريعة لأن الله يقول
عن القرآن: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ﴾ [فصلت: ٤٢] ولو كان فيه نسخ لكان الباطل قد
جاءه لأن النسخ إبطال الحكم السابق. وهذا القول قول باطل لا قيمة له؛
وقوله لا يأتيه الباطل: يعني الكذب، وفرق بين الباطل وبين الإبطال. إذ
النسخ إبطال وليس باطلاً، وبالتالي لا يصح أن يستدل على منع النسخ في
الشريعة بهذه الآية.

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٧٠) والترمذي (٢١٢٠) وابن ماجه (٢٧١٣) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه.

الثانية: يجوز نسخ التلاوة، والحكم، وإحكامهما، ونسخ اللفظ فقط وبالعكس، إذ اللفظ والحكم عبادتان متفصلتان؛ فجاز نسخ أحدهما دون الأخرى، ومنع قوم الثالث، إذ اللفظ أنزل ليثبت ويثبت عليه؛ فكيف يرفع، وآخرون الرابع، إذ الحكم مدلول اللفظ؛ فكيف يرفع مع بقاء دليله.

* قوله: الثانية: يعني المسألة الثانية من مسائل النسخ: أقسام النسخ باعتبار التلاوة والحكم، والنص الشرعي بهذا الاعتبار ينقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أن ينسخ اللفظ والحكم بحيث يرفع كل منهما ومن أمثله ما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (كان فيما أنزل الله عز وجل من القرآن عشر رَضَعَاتٍ مُحَرَّمٌ ثُمَّ نُسخَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ) ^(١) فهنا نسخت التلاوة ونسخ الحكم، ووجود هذا القسم من أقسام النسخ محل اتفاق بين العلماء.

القسم الثاني: إبقاء التلاوة والحكم بحيث لا يكون هناك نسخ فيهما، وهذا هو الغالب في الآيات القرآنية، مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَتْلُوهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] فهنا التلاوة لازالت باقية والحكم كذلك لازال حكماً باقياً لم ينسخ منهما شيء.

القسم الثالث: أن ينسخ اللفظ مع بقاء الحكم ومن أمثلة ذلك: أنه قد أنزل في القرآن آية الرجم فنسخت هذه الآية من جهة اللفظ والتلاوة ولكن حكمها باق، وقد ورد في السنن أن هذه الآية كان لفظها: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» ^(٢) فهذا اللفظ قد نسخ، لكن حكمه باق، والجمهور

(١) أخرجه مسلم (١٤٥٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢٥٥٣) ومالك (٨٢٤/٢) وابن أبي شيبة (٥٣٩/٥) وأحمد (١٣٢/٥).

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّ التَّلَاوَةَ حُكْمٌ، وَكُلُّ حُكْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلنَّسْخِ.

على بقاء هذا النوع ووجوده واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:
الدليل الأول: أن النصوص الدالة على جواز النسخ تشمل هذه الصورة.
الدليل الثاني: أن اللفظ والحكم عبادتان متفصلتان كل منهما عبادة مستقلة عن الأخرى وبالتالي يجوز أن تنسخ إحدى هاتين العبادتين مع بقاء العبادة الأخرى.

وذهب طائفة إلى منع ذلك قالوا: إذا نسخ اللفظ فلا بد أن ينسخ الحكم أيضاً واستدلوا على ذلك بأن اللفظ أنزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع اللفظ مع بقاء حكمه.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن التلاوة حكم مستقل مغاير للحكم العملي المأخوذ من الآية فإذا كانت التلاوة حكماً مستقلاً فيمكن أن تنسخ دون نسخ الحكم المأخوذ منها.

القسم الرابع: نسخ الحكم مع بقاء اللفظ، ومن أمثله ذلك قوله تعالى:
﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ حَرْصُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا بِأَتَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] فإن هذه الآية دلت على أنه إذا وجد شخص واحد يقاتل عشرة أشخاص فإنه يجب عليه المصابرة والبقاء. ثم نسخت هذه الآية بالآية التي بعدها وهي قوله تعالى: ﴿الْفَن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا بِأَتَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾

وَعَنِ الثَّانِي: بِأَنَّ اللَّفْظَ دَلِيلٌ قَبْلَ النَّسْخِ لَا بَعْدَهُ. ثُمَّ قَدْ نُسِخَ لَفْظُ آيَةِ الرَّجْمِ دُونَ حُكْمِهَا، وَحُكْمُ ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة: ١١٨٤] دُونَ لَفْظِهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

[الأنفال: ١٦٦] فالآية الأولى لازالت تتلى في القرآن لكن حكمها منسوخ والجمهور على إثبات النسخ في مثل ذلك، استدلال الجمهور على ذلك بأن اللفظ والحكم عبادتان مستقلتان فيمكن أن ينسخ الحكم مع بقاء اللفظ والتلاوة. وذهب طائفة إلى عدم جواز ذلك، قالوا: ما دام أن اللفظ موجود فلا بد أن يكون حكمه موجوداً إذ كيف يرفع الحكم مع بقاء الدليل الدال عليه. وأجيب عن هذا الاستدلال بأمرين:

الأول: أن اللفظ دليل قبل أن ينسخ أما بعد النسخ فإنه لا يصلح الاستدلال به.

والثاني: الاستدلال بوجود هذا النوع في القرآن وهناك آيات كثيرة لازالت تتلى مع كون حكمها منسوخاً ومثل له بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١١٨٤] وذلك أنه كان في أول الإسلام من رغب أن يصوم صام ومن لم يرغب أطعم، ثم نزلت الآية بعدها في قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فأوجبت الصيام عيناً ولم تجز لأحد أن ينتقل إلى الإطعام مع قدرته على الصيام فالآية الأولى نسخ حكمها مع بقاء لفظها.

وإن كان طائفة يقولون بأن هذه الآية تدل على مدلولين:

الأول: الدلالة على عموم الناس ومثل هؤلاء يكون انتقاهم من الصيام

إلى الإطعام منسوخاً بالآية التي بعدها.

الثاني: أن المراد من كان يشق عليه الصوم بدلالة قوله: ﴿يُطِيقُونَهُ﴾ يعني أن من كان الصيام يشق عليهم انتقلوا إلى الإطعام، فإنه لا يقال للإنسان: أطاق شيئاً، إلا إذا شق عليه، فلو حمل الإنسان شيئاً خفيفاً لا يقال: أطاقه، وإنما يقال ذلك على الشيء الثقيل، فحملوا الآية على من كان يشق عليه الصوم مثل الشيخ الكبير، والحامل والمرضع إذا خافتا على ابنيهما.

الثالثة: نَسَخَ الْأَمْرَ قَبْلَ امْتِثَالِهِ جَائِزٌ، نَحْوَ قَوْلِهِ فِي يَوْمِ عَرَفَةَ: لَا تَحْجُوا بَعْدَ الْأَمْرِ بِهِ، وَخَالَفَ الْمُعْتَزَلَةُ.

لَنَا: مُجَرَّدُ الْأَمْرِ مُفِيدٌ أَنَّ الْمَأْمُورَ يَعْزِمُ عَلَى الْإِمْتِثَالِ؛ فَيُطِيعُ، أَوْ الْمُخَالَفَةَ؛ فَيَعْصِي، وَمَعَ حُصُولِ الْفَائِدَةِ، لَا يَمْتَنِعُ النَّسَخُ، ثُمَّ قَدْ نُسَخَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَمْرُ بِذَبْحِ وَلَدِهِ قَبْلَ فِعْلِهِ.

* قوله: الثالثة: هذه المسألة هل يجوز نسخ التكليف قبل القدرة على امتثاله؟ وهذه المسألة فرع من فروع التحسين والتقبيح العقلي، وهي مبنية على مسألة: ما فائدة التشريع والتكليف؟ هل الفائدة الابتلاء والاختبار كما يقول الأشاعرة، أو الفائدة تحقيق مصلحة المكلفين كما يقول المعتزلة؟

والمراد بالمسألة: هل يكلف الشارع بأمر ثم ينسخ ذلك التكليف قبل التمكن من فعله. ومن أمثلة هذا: أن يؤمر النبي ﷺ بخمسين صلاة ثم ينسخ ذلك الأمر إلى خمس صلوات قبل التمكن من فعل الخمسين؟

ذهب المعتزلة إلى منع ذلك قالوا بأنه لا فائدة إذن من التكليف إذ فائدة التكليف مصلحة المكلف وهنا لا مصلحة للمكلف.

وذهب الأشاعرة والجمهور، ومنهم أهل السنة والجماعة إلى جواز ذلك لأن فائدة التكليف لا تنحصر في مصلحة المكلفين بل من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار وهنا ابتلاء واختبار بحيث ينظر هل يكون العبد عازماً على فعل ما أمر به أولاً يكون الأمر كذلك؛ لذلك قال المؤلف تمثيلاً على هذه المسألة: نحو قوله قبل يوم عرفة: لا تحجوا بعد الأمر به. هذا نسخ لإيجاب الحج قبل التمكن منه، وهذا مثال افتراضي.

قَالُوا: الْأَمْرُ يَقْتَضِي حُسْنَ الْفِعْلِ، وَنَسْخُهُ قُبْحُهُ، وَاجْتِمَاعُهُمَا مُحَالٌ، وَقِصَّةُ
إِبْرَاهِيمَ كَانَتْ مَنَامًا لَا أَصْلَ لَهُ،.....

واستدل الجمهور على وجود النسخ قبل الامتثال بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن هناك فائدة للتكليف في مسألة النسخ قبل الامتثال وهي معرفة هل يعزم العبد على الامتثال وهذا من الابتلاء والاختبار ومن فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، وإذا كان لهذا التكليف فائدة فلا يمتنع من وروده بحيث يكلف بالفعل ثم ينسخ قبل التمكن منه ليعرف هل يعزم العبد على الامتثال أو لا.

واعترض المعتزلة على هذا الاستدلال بأن قالوا: فائدة التكليف هي مصلحة المكلفين وحسن الفعل، وهذا الفعل الذي أمر به ثم نسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعله إما أن يكون حسناً فلا بد أن يستمر الأمر به حتى يتمكن المكلف من فعله وأما أن يكون قبيحاً فلا يؤمر به، أما أن يؤمر به وقبل فعله ينهى عنه حيث يستدعي أن يكون الفعل الواحد حسناً قبيحاً، فالحسن والقبح متضادان فيستحيل اجتماعها.

وأجيب عن هذا بأنه لا اجتماع للمتضادين والحسن والقبح لم يجتمعا في حال واحدة، بل هو حسن في الحال الأول قبل النهي عنه، قبيح بعد ذلك في الحال الثاني، فلم يجتمعا في مكان واحد، والمنهي عنه هو الاجتماع، ثم أن المأمور به غير المنهي عنه لاختلاف زمانها والتضاد والتناقض لا بد فيه من اتحاد الزمان.

الدليل الثاني الذي استدل به الجمهور: ما حدث من واقعة إبراهيم عليه السلام حيث إن إبراهيم عليه السلام أمره الله بذبح ابنه ثم نسخ هذا الأمر قبل التمكن من الفعل كما في سورة الصافات.

ثُمَّ لَمْ يُؤْمَرْ بِالذَّبْحِ، بَلْ بِالْعَزْمِ عَلَيْهِ، أَوْ بِمُقَدَّمَاتِهِ، كَالِإِضْجَاعِ، بِدَلِيلٍ: ﴿قَدْ صَدَّقَتْ﴾ [الصفات: ١٠٥]، ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصفات: ١٠٢].....

واعترض على هذا الاستدلال بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن هذه القصة منام والمنامات لا تؤخذ منها الأحكام. وأجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا من منامات الأنبياء، ومنامات الأنبياء حق وبالتالي فإنه يؤخذ منها التشريع خصوصاً أنه قد ورد أنه قد رآه مرات متعددة .

الاعتراض الثاني: قالوا: إن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح في الحال الأول، وإنما أمر بالعزم على الذبح أو بمقدمات الذبح كالإضجاع. وحيث أن الذي نهي عنه الذبح والأمر الأول كان مقدمات الذبح فهنا إعلان متغايران وبالتالي لم ينسخ الفعل قبل التمكن من فعله بدليل أنه قال: ﴿وَتَنذِينَهُ أَنْ يَتْلِبَ إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصفات: ١٠٤، ١٠٥] مع قوله: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصفات: ١٠٢] فمعنى ذلك أنه قد فعل ما أمر به في الرؤيا وقد صدقها، فدل ذلك على أن الأمر إنما هو لمقدمات الذبح وليس لذات الذبح، إذ كيف يقال بأنه قد صدق الرؤيا.

وأجيب عن هذا بأن الأمر صريح في ذبح ابنه، والأمر بالعزم غير الأمر بالذبح ثم أنه لو كان المأمور به مجرد العزم لما كان هناك ابتلاء، ولما وصفه الله بأنه بلاء.

جواب آخر بأن إبراهيم عليه السلام لو علم أن الأمر إنما هو في المقدمات فقط من الإضجاع وحده ونحو ذلك، فحيث أن ليس هناك مزية

وَلَفْظُهُ مُسْتَقْبَلٌ، ثُمَّ لَمْ يُنْسَخْ، بَلْ قَلَبَ اللَّهُ تَعَالَى عُنُقَهُ نَحَاسًا؛ فَسَقَطَ لِتَعَدُّرِهِ، أَوْ أَنَّهُ امْتَثَلَ، لَكِنَّ الْجَرْحَ التَّامَّ حَالًا فَحَالًا، وَانْدَمَلَ.

لإبراهيم عليه السلام، وإنما هو مجرد إيهام وتلبيس، وهذا لا يمكن أن يكون في أوامر الشرع. جواب آخر: أن من شروط التكليف العلم بالفعل المكلف به فإذا كان إبراهيم لا يعرف ما كلف به فحيثئذ يخرج عن حقيقة التكليف. وقوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا﴾ [الصفات: ١٠٥] معناه أنك امتثلت بفعل مقدمات الذبح لكن النسخ ورد قبل إتمامك للفعل، وحيثئذ امتثلت بالشأن فكان جزاؤك لما حققت وابتدأت بتحقيق الأمر الأول أن خففنا عنك ذلك الأمر الأول بنسخه. وقوله تعالى: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصفات: ١٠٢] معناه افعل ما أمرت به أو افعل ما تؤمر به في الحال فحيثئذ لا استقبال وإنما المراد به المضيء أو استصحاب الحال.

جواب آخر: أنه لو كان الأمر إنما هو بالمقدمات لما احتاج إبراهيم للفداء لأنه فدى بكبش فلو كان الأمر بمجرد المقدمات من الاضطجاع ونحوه لما احتاج إلى الفدى لأنه قد امتثل حيثئذ.

الاعتراض الثالث لهم: قالوا بأن الله تعالى قد قلب عنق إسماعيل عليه السلام بأن يكون نحاساً فحيثئذ سقط التكليف لعدم القدرة عليه إذ كيف يقطع ما هو نحاس؟ ومن ثم لا يوجد نسخ قبل الامتثال، وإنما فيه سقوط التكليف للعجز عنه.

وأجيب بأن هذا لم يثبت؛ فلم يصح أنه انقلب عنقه إلى كونه نحاساً وحيثئذ لا يصح لكم التأويل بجواب لم يثبت، وعلى فرض أنه انقلب إلى نحاس فإنه يكون حيثئذ نسخاً لأنه نسخ الأمر، إذ أنه كان مأموراً بقطع العنق

وَالْجَوَابُ: إِنْجَمَالِيٌّ عَامٌّ، وَهُوَ: لَوْ صَحَّ مَا ذَكَرْتُمْ، لَمَا احتَاجَ إِلَى فِدَاءٍ، وَلَمَا كَانَ بَلَاءً مُبِينًا.

أَوْ تَفْصِيلِيٌّ، أَمَّا عَنِ الْأَوَّلِ: فَاجْتِنَاعُ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ مَمْنُوعٌ، بَلْ قَبْلَ النَّسْخِ حَسَنٌ، وَبَعْدَهُ قَبِيحٌ شَرْعًا، لَا عَقْلًا كَمَا تَزْعُمُونَ، وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَنَامَ الْأَنْبِيَاءِ وَخِيٍّ؛ فَإِلْعَاءُ اعْتِبَارِهِ تَهْجُمٌ، لَا سِيَّمَا مَعَ تَكَرُّرِهِ، وَالْعَزْمُ عَلَى الذَّبْحِ لَيْسَ بَلَاءً، وَالْأَمْرُ بِالْمُقَدِّمَاتِ فَقَطْ، إِنْ عَلِمَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ؛ فَكَذَلِكَ، وَإِلَّا فَهُوَ إِيْهَامٌ وَتَلْبِيسٌ قَبِيحٌ، إِذْ يُشْتَرَطُ مَعْرِفَةُ الْمُكَلَّفِ مَا كُفِّ بِهِ. وَ﴿قَدْ صَدَّقْتَ﴾، مَعْنَاهُ: عَزَمْتَ عَلَى فِعْلٍ مَا أَمَرْتَ بِهِ صَادِقًا؛ فَكَانَ جَزَاؤُكَ أَنْ حَقَّقْنَا عَنْكَ بِنَسْخِهِ. وَ﴿مَا تُؤْمَرُ﴾ أَيُّ: مَا أَمَرْتَ، أَوْ مَا تُؤْمَرُ بِهِ فِي الْحَالِ، اسْتِصْحَابًا لِلْحَالِ الْأَمْرِ الْهَامِي قَبْلَهُ؛ فَلَا اسْتِقْبَالَ، وَإِلَّا لَمَا احتَاجَ إِلَى الْفِدَاءِ. وَقَلْبُ عُنُقِهِ نُحَاسًا لَمْ يَتَوَاتَرَ، وَإِلَّا لَمَا اخْتَصَصْتُمْ بِعِلْمِهِ، وَآحَادُهُ لَا تُفِيدُ، ثُمَّ هُوَ أَيْضًا نَسْخٌ، وَكَذَا السِّتَامُ الْجُرْحُ وَائِدِمَالُهُ، وَإِلَّا لَاسْتَعْنَى عَنِ الْفِدَاءِ.

فلما تغير العنق إلى كونه نحاساً نسخ ذلك الأمر الأول فيكون استدلالاً لنا.
الاعتراض الأخير للمعتزلة قالوا: إن إبراهيم عليه السلام قد امتثل وقد قطع
عنق ابنه إسماعيل لكنه التزم في الحال وحيث لم يمت.

الجواب عن هذا بأنه لو أن ذلك قد وقع لنقل، لكن ذلك لم ينقل فدل
على أنه لم يصح، ثم لو كان كما تذكرون لما احتاج الفداء لأنه قد امتثل والممثل
لا يحتاج إلى فداء.

فدل ذلك على أن الصواب هو مذهب الجمهور أنه يجوز النسخ قبل
التمكن من الفعل.

الرَّابِعَةُ: الزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ، إِنْ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِحُكْمِهِ أَصْلًا؛ فَلَيْسَتْ نَسْخًا
إِجْمَاعًا، كَزِيَادَةِ إِجْبَابِ الصَّوْمِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، وَإِنْ تَعَلَّقَتْ؛ فَهِيَ إِمَّا جُزْءٌ لَهُ، كَزِيَادَةِ
رَكْعَةٍ فِي الصُّبْحِ، أَوْ عَشْرِينَ سَوْطًا فِي حَدِّ الْقَذْفِ.

* قوله: الرابعة: هذه المسألة متعلقة بالزيادة على النص، هل هي نسخ
كما يقول الحنفية؟ أو هي بيان وزيادة توضيح كما يقول الجمهور؟ ومن أمثله
ذلك قوله جل وعلا: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ
الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] الآية أو جبت الطواف، هل أوجببت النية؟ لم يذكر فيها نية
لكن ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(١) فقال
الجمهور: نشترط النية، فلا بد في الطواف أن يكون له نية.

قال الحنفية: وهذا الاستدلال لا يصح، لأن الآية قرآن متواتر والحديث
خبر آحاد، وهذا زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، ولا يجوز نسخ
القرآن المتواتر بسنة آحادية.

ولذلك لو جاء إنسان ودخل الحرم وشاهد الناس يسرون ودخل مع
الزحام فأصبحوا يدورون به ولم ينو بدورانه الطواف فلما أكمل سبعة أشواط
قال: سأجعل الطواف الذي طفته قبل قليل طوافاً عن طواف العمرة أو
طواف الإفاضة، هل يجزئه؟

الجمهور يقولون: لا يجزئه لعدم وجود النية.

والحنفية يقولون: إنه يصدق عليه قول الله جل وعلا: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ
الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] وخبر النية خبر آحاد ولا يصح أن ننسخ القرآن به.
وقال الجمهور: الزيادة على النص - زيادة شرط أو زيادة جزء - ليست

(١) أخرجه البخاري (١) ومسلم (١٩٠٧).

أَوْ شَرْطٌ، كَالنِّيَّةِ لِلطَّهَارَةِ، أَوْ لَا وَاحِدَ مِنْهُمَا، كَزِيَادَةِ التَّغْرِيبِ عَلَى الْجُلْدِ. وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ نَسْخًا عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلْحَنْفِيَّةِ.

لَنَا: النَّسْخُ رَفْعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخَطَابِ، وَهُوَ بَاقٍ، زِيدَ عَلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ.

نسخاً، وبالتالي يمكن أن نزيد على القرآن بأخبار الآحاد، ومثله أيضاً قوله جل وعلا: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ [المائدة: ٦] أوجبت الآية غسل هذه الأعضاء، فلو حصل أن إنساناً غسل هذه الأعضاء بدون نية الوضوء فهل يجزئه ذلك عن الوضوء؟

قال الجمهور: لا يجزئه لأن الآية أوجبت غسل هذه الأعضاء، ولا يصح هذا الغسل إلا بوجود شرط ورد في الحديث وهو النية، ويمكن أن نزيد على القرآن بأخبار الآحاد لأن الزيادة على النص بيان.

وقال الحنفية: الزيادة على النص نسخ، ولا يجوز أن ننسخ القرآن بخبر الواحد، ومن ثم يصح الوضوء بلا نية.

ومثله قوله جل وعلا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ولم يذكر فيها تغريب، وجاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»^(١) فالزاني غير المحصن إذا جلد هل نغربه سنة أو نكتفي بالجلد؟ قال الجمهور: نغربه سنة أخذاً بالحديث.

وقال الحنفية: نكتفي بالجلد ولا نغربه لأن الزيادة على النص نسخ ونص القرآن دل على مائة جلدة، والحديث دل على زيادة التغريب ولا يصح أن ننسخ

(١) أخرجه مسلم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت ؓ.

قَالُوا: الزِّيَادَةُ إِمَّا فِي الْحُكْمِ، أَوْ سَبَبِهِ، وَأَيَّا كَانَ، يَلْزَمُ النَّسْخُ؛

القرآن بخبر واحد وبالتالي نكتفي بالجلد.

الزيادة على النص منها نوع متفق على ثبوته وعلى أنه ليس نسخاً هو ما لو كان زيادة عبادة مستقلة. مثال ذلك: لو كان الواجب خمس صلوات في اليوم والليلة وبعد ذلك أوجبت صلاة سادسة أو أوجب صوم رمضان، فهذه زيادة على النص الأول لأنه كان الواجب سابقاً مجرد خمس صلوات فزيد عليه هذا الواجب الجديد، وهذا لا يعد نسخاً بالاتفاق لأنه عبادة مستقلة.

وهناك ثلاثة أنواع محل خلاف:

النوع الأول: أن تكون الزيادة جزءاً من العبادة الأولى مثال ذلك في مسألة التغريب كان الواجب حسب الآية مائة جلدة فجاءنا في الحديث زيادة في جزء الحد وهو التغريب فهل يكون نسخاً أو يكون بياناً؟ قال الجمهور: هو بيان. وقال الحنفية: هو نسخ.

النوع الثاني: زيادة شرط مثاله قوله عز وجل: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] لم يذكر فيها اشتراط النية فجاءنا في الحديث اشتراط النية فيكون هذا من الزيادة على النص، وعند الجمهور هذا النوع من الزيادة على النص بيان، وعند الحنفية نسخ، ولا يصح عندهم نسخ القرآن بخبر الآحاد. ومن أمثلته أيضاً اشتراط الطهارة للطواف لأن القرآن نص على إيجاب الطواف ولم يذكر اشتراط الطهارة فأخذ الجمهور اشتراط الطهارة من خبر آحاد أو حديث: «الطواف بالبيت صلاة»^(١) فيكون من باب الزيادة على النص.

(١) أخرجه النسائي (٢٢٢/٥) وابن أبي شيبة (١٣٧/٣) والدارمي (٦٦/٢) وابن حبان (٣٨٣٦) والحاكم (٦٣٠/١) بعضهم وقفه وبعضهم رفعه، ورواية الوقف أصح.

قال الحنفية: اشتراط الطهارة للطواف بزيادة على نص القرآن، والزيادة على النص نسخ، والقرآن لا يصح أن ينسخ بخبر آحاد.

النوع الثالث: ألا يكون جزءاً ولا يكون شرطاً فالتغريب ليس جزءاً من الجلد ولا شرطاً فيه، وعند الجمهور: هذا بيان. وعند الحنفية: هذا نسخ. استدلل الجمهور على أن الزيادة على النص بيان وليست نسخاً بأن قالوا: إن الحكم السابق لم يرفع لأن الطواف أوجب في الآية، ولما اشترطنا نية الطهارة بناء على الحديث لم نرفع إيجاب الطواف، فالإيجاب باق لكنه زيد عليه شيء آخر وهو هذا الشرط أو هذا الجزء.

وذهب الحنفية إلى أن الزيادة على النص نسخ لأن زيادة شرط كاشتراط النية في الطواف أو زيادة حكم كزيادة التغريب في حد الزاني، يدل على أن هذه الأفعال قبل هذه الزيادة كانت مجزئة. فالطواف قبل ورود دليل الطهارة ودليل النية كان مجزئاً بوجود هذه الأشياء، فلما ورد الدليل الثاني دلنا على أن الطواف بدون ذلك لا يجزئ، فهو دل على شيئين:

الأول: إيجاب الطواف.

والثاني: أن الطواف المجرد مجزئ، فلما وردت الزيادة على النص بقي الحكم الأول وهو إيجاب الطواف ونسخ الحكم الثاني وهو الإجزاء.

كذلك في مسألة التغريب كان جلد مائة مجزئاً فقله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ

وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] دل على حكمين:

الأول: إيجاب مائة جلدة على الزاني.

لأنهما كانا قبل الزيادة مُستقلين بالحكمية والسببية، واستقلالهما حكم قد زال بالزيادة، كالجلد مثلاً، كان مُستقلاً بعقوبة الزاني، أي: هو الحد التام، وبعد زيادة التغريب، صار جزء الحد.

الثاني: الاقتصار على ذلك والاجتزاء به واستقلال حكم الحد في هذا الأمر، فنسخ الأمر الثاني فإذا وردنا التغريب فمعنى ذلك أننا ننسخ الحكم الثاني.

قال: لأنهما: يعني الحكم والسبب قبل الزيادة كانا مستقلين.

قال: بالحكمية: مثل حكم الجلد.

قال: والسببية: مثل مسألة اشتراط الطهارة للطواف، واستقلال الطواف وكونه جميع الحكم.

قال: واستقلالهما حكم قد زال بالزيادة: كالجلد مثلاً كان مستقلاً بعقوبة الزاني، والجلد هو الحد الكامل، فهذا الاستقلال يزول عند القول بإثبات التغريب، فلا يكون الجلد كافياً في الحد كما كان قبل ذلك.

قال: وبعد زيادة التغريب، صار جزء الحد: يعني لما وردنا التغريب وزيد التغريب أصبح الجلد جزءاً من الحد، ولم يكن جميع الحد، فدل ذلك على أن الزيادة نسخ لأنها تتضمن نسخ كون الجلد جميع الحد.

قُلْنَا: الْمُقْصُودُ مِنَ الزِّيَادَةِ تَعَبُّدُ الْمُكَلَّفِ بِالْإِثْيَانِ بِهَا، لَا رَفْعُ اسْتِقْلَالٍ مَا كَانَ قَبْلَهَا، لَكِنَّهُ حَصَلَ ضَرُورَةٌ وَتَبَعًا، بِالِاقْتِصَاءِ، وَحَيْثُذُ نَقُولُ: الْمُنْسُوخُ مَقْصُودٌ بِالرَّفْعِ، وَالِاسْتِقْلَالُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِهِ؛ فَلَا يَكُونُ مَنْسُوخًا؛ فَلَا يَكُونُ رَفْعُهُ نَسْخًا.

وأجيب عن هذا بأن المقصود من الزيادة ليس رفع الحكم الثاني وهو الاستقلال بالحد، وإنما المقصود به الإتيان بشيء جديد لأن المقصود من الزيادة. زيادة التغريب مثلاً. تعبد المكلف بالإتيان بالتغريب، وليس المراد به رفع استقلال الجلد بالحد الثابت قبل ورود التغريب، لكن رفع الاستقلال ورفع الاجتزاء هذا حصل ضرورة وتبعاً بدلالة اللزوم، وحيثُذُ نقول: إقامة الحد بالجلد مقصود أصالة، والاستقلال بالجلد وحده غير مقصود به فحيثُذُ لا يكون رفع الثاني نسخاً لأنه ليس مقصوداً. فمثلاً في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ١٢] الآية فيها حكمان: الأول: إثبات وجوب جلد الزاني فهذا المقصود، وبعد الزيادة لم يرفع هذا الحكم.

والثاني: الاقتصار على مائة جلدة، وهذا ليس مقصوداً أصالة وإنما هو تبع، وحيثُذُ فرغه لا يعد نسخاً.

لَا يُقَالُ: رَفْعُ الْإِسْتِقْلَالِ مِنْ لَوَازِمِ الزِّيَادَةِ؛ فَيَلْزَمُ مِنْ قَصْدِهَا قَصْدُهُ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ، إِذْ قَدْ يُتَصَوَّرُ الْمَلْزُومُ بِمَنْ هُوَ غَافِلٌ عَنِ اللَّازِمِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

* قوله: لا يقال: رفع الاستقلال من لوازم الزيادة فيلزم من قصدها قصده: أي رفع الاستقلال، لأننا نقول: لا نسلم تلازمهما لأننا في غير الله عز وجل نتصور أن يأمر الإنسان ويقول: أوجب عليك إحضار الماء، فهنا يتضمن الإيجاب إحضار الماء، لكنه لا يتضمن عدم إيجاب أفعال أخرى؛ لأنه قد يكون الأمر والمتكلم قد غفل ولم يستحضر في ذهنه استقلال هذا الفعل بالأمر وإنما هو الآن يأمر بك بشيء ثم بعد ذلك قد يأمر بك بأشياء أخرى، فقد يتصور أن يكون الأمر أمراً بشيء وهو غافل عن لوازمه وتوابعه، فيأمر بالجلد ويغفل عن كون الجلد هو جميع الواجب، كما في حدود التعزيرات بالنسبة للقاضي، يقوم القاضي فيحكم على الجاني بتعزير بجلد، ويغفل عن حكم إرجاع الأموال المسروقة إلى أصحابها ثم بعد ذلك يأمر بإرجاع الأموال إلى أصحابها فلا يكون نسخاً وإلغاءً للحكم الأول، فلا يقول إنسان: إن الحكم بالجلد وحده يستلزم عدم وجوب واجبات أخرى لأن الأمر قد يكون غافلاً عن هذا اللازم، وهذا الجواب يصلح على مذهب المعتزلة.

والصواب أن حكم الاكتفاء بالمذكور ليس مأخوذاً من النص الأول، وإنما يؤخذ من البراءة الأصلية، ورفع البراءة الأصلية لا يعد نسخاً، فإن عدم إيجاب التغريب قبل ورود الحديث به ليس مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وإنما يؤخذ من البراءة الأصلية، إذ لا يصح أن تثبت عقوبة قبل ورود الدليل بها.

الخامسة: يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل، خلافاً لقوم.
لنا: الرّفْع لا يَسْتَلْزِمُ البَدْلَ، وَلَا يَمْتَنِعُ رَدُّ الْمُكَلَّفِ إِلَى مَا قَبْلَ الشَّرْعِ، ثُمَّ
تَقْدِيمُ الصَّدَقَةِ أَمَامَ النَّجْوَى وَغَيْرُهُ نُسْخَ لَا إِلَى بَدَلٍ.

* قوله: الخامسة: يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل: هذه المسألة قد احتوت
على عدد من المسائل:

المسألة الأولى: أن النسخ باعتبار البديل ينقسم إلى نوعين:
النوع الأول: نسخ إلى بدل، وهذا محل اتفاق ومن أمثله نسخ عدة
المتوفى عنها زوجها من سنة إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، كما في قول طائفة من
أهل العلم. فهذا نسخ إلى بدل.

النوع الثاني: نسخ عبادة بالكلية ولا يكون هناك بدل. ومن أمثله أن الله
عز وجل قد أوجب على الصحابة إذا أرادوا مناجاة النبي ﷺ أن يقدموا بين
يدي المناجاة صدقة، ثم بعد ذلك خفف عن المؤمنين فنسخ وجوب ذلك
وهذا نسخ إلى غير بدل. وهذا النوع اختلف العلماء في جوازه على قولين:
القول الأول: أنه جائز، وهو قول الجمهور واستدلوا على ذلك بعدد من
الأدلة:

الدليل الأول: أنه ليس من مقتضى حقيقة النسخ إيجاد البديل، فقد يرفع
الحكم فيكون نسخاً، وإن لم يكن هناك بدل.

الدليل الثاني: أنه لا يمتنع أن يقع تشريع وتكليف من الشارع، ثم بعد
ذلك يرفع ذلك التكليف؛ ويعاد بالأمر على ما كان عليه قبل تكليف الشارع
بذلك العمل إذ لا مانع من ذلك.

قَالُوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ يَقْتَضِيهِ. قُلْنَا: لَفْظًا لَا حُكْمًا، أَوْ نَأْتِ مِنْهَا بِخَيْرٍ، عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ.

الدليل الثالث: وقوع ذلك فهناك أحكام شرعية نسخت إلى غير بدل كما في نسخ تقديم الصدقة بين يدي النجوى ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي إلى غير بدل.

القول الثاني: بأنه لا يصح أن ينسخ إلى غير بدل، بل لابد أن يكون النسخ إلى بدل، وهو قول طائفة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] فدل ذلك على أنه لابد في النسخ أن يكون هناك بدل ويكون خيراً من الأول. وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ يعني نأت بلفظ آخر غير اللفظ المنسوخ، والنزاع بيننا وبينكم في النسخ إلى بدل هو في الحكم وليس في اللفظ، لأن النسخ لابد له من خطاب ثان، فحيثئذ يكون هذا خارج محل النزاع لأن المراد هنا من جهة اللفظ وليس من جهة الحكم.

الجواب الثاني: أن المراد بقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ (نأت منها بخير) أي أن نفي الحكم المنسوخ وغسقاط التعبدية خير من ثبوت ذلك الحكم بعد وقت النسخ فلا يستلزم ذلك وجود البدل.

والصواب في هذه المسألة أنه لابد من بدل في كل نسخ، والبدل يشمل أمرين:

أولهما: البدل اللفظي، فلا ينسخ الدليل الشرعي إلا بدليل. وثانيهما: البدل الحكمي، فإذا رفع حكم عن محل فلا بد أن يخلفه حكم آخر إذ لا تخلو واقعة أو فعل من حكم شرعي.

وَنَسَخَ الْحُكْمَ بِأَخْفَ مِنْهُ إِجْمَاعًا.
وَبِمِثْلِهِ، لَا يُقَالُ: هُوَ عَبَثٌ. لِأَنَّا نَقُولُ: فَائِدَتُهُ امْتِحَانُ الْمُكَلَّفِ بِإِتْقَالِهِ مِنْ
حُكْمٍ إِلَى حُكْمٍ.
وَبِأَثْقَلٍ مِنْهُ، خِلَافًا لِبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ.

المسألة الثانية: مسألة تقسيم النسخ باعتبار المقارنة بين النسخ والمنسوخ من جهة كونه أخف أو أشد، وهذا التقسيم يدلنا على أنه يمكن تقسيم النسخ إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: النسخ إلى المساوي. مثال ذلك كانت القبلة إلى بيت المقدس فنسخت إلى الكعبة فهذا مساوي ليس أخف ولا أشد.
والجمهور يشبتون هذا النوع وظاهر عبارة المؤلف أن هناك خلافاً في هذه المسألة وإن كان طائفة من الأصوليين يحكون وقوع الاتفاق على جواز هذا النوع.

واستدل المؤلف لقول المخالفين بأن النسخ بالمساوي عبث، وأجاب بأن هذا فيه فائدة وهي اختبار المكلف هل يعمل بالنسخ ويقبل به؟
النوع الثاني: النسخ بالأخف بأن يكون هناك حكم مقرر على المكلف فينسخ بما هو أخف من الحكم الأول، ومن أمثلته: آية المصابرة، فإن الحكم السابق أنه كان يلزم المؤمن أن يصابر العشرة فنسخ إلى مصابرة اثنين فهذا نسخ إلى أخف وقد حكى المؤلف الإجماع على جواز هذا النوع.

النوع الثالث: النسخ إلى الأثقل بأن يكون الحكم الجديد أثقل من الحكم المنسوخ، مثال ذلك: نسخ حكم الصيام حيث كان في أول الإسلام بخير الإنسان بين الصيام وبين الإطعام فنسخ إلى تعيين الصيام فهذا نسخ إلى أثقل.

لَنَا: لَا يَمْتَنِعُ لِذَاتِهِ، وَلَا لِتَضَمُّنِهِ مَفْسَدَةً، وَقَدْ نُسَخَ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْفِدْيَةِ وَالصَّيَامِ إِلَى تَعْيِينِهِ، وَجَوَّازُ تَأْخِيرِ صَلَاةِ الْخَوْفِ إِلَى وَجُوبِهَا فِيهِ، وَتَرَكَ الْقِتَالَ إِلَى وَجُوبِهِ، وَإِبَاحَةُ الْخَمْرِ، وَالْخَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمُتَعَةِ إِلَى تَحْرِيمِهَا.

هل يجوز النسخ إلى أثقل أو لا يجوز؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: قول الجمهور بجوازه واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن ذلك لا يتضمن محالاً لذاته وليس فيه مفسدة فدل ذلك على جوازه عقلاً، فالعقل يميز النسخ إلى ما هو أثقل، بل يتحقق بذلك مقصود الشرع في التدرج في الأحكام.

الدليل الثاني: وقوع النسخ إلى الأثقل في الشريعة في مسائل كثيرة كما في مسألة الفدية والصيام، ومثل ذلك أيضاً صلاة الخوف لأنه في أول الإسلام إذا كان هناك حرب وخوف كان يجوز تأخير الصلاة عن وقتها ثم بعد ذلك نسخ هذا الحكم إلى إيجاب أداء صلاة الخوف في وقتها على الكيفية المذكورة في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] وكذلك كان في أول الإسلام يجب ترك القتال فنسخ ذلك بالنصوص الآمرة بالقتال، فهذا نسخ إلى ما هو أشد.

قال المؤلف: وإباحة الخمر والحرير الأهلية ونكاح المتعة فإنها نسخت إلى التحريم، لكن الجمهور لا يسلمون بكون ذلك من النسخ لأن إباحة هذه الأشياء كان بواسطة الإباحة الأصلية ورفع الإباحة الأصلية لا يعد نسخاً؛ إذ

قَالُوا: تَشْدِيدٌ؛ فَلَا يَلِيْقُ بِرَأْفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، ﴿أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾
 [الأنفال: ٦٦]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿أَنْ تُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]؛
 قُلْنَا: مَنْقُوضٌ بِتَسْلِيْطِهِ الْمَرَضَ وَالْفَقْرَ وَأَنْوَاعِ الْأَلَامِ وَالْمُؤْذِيَّاتِ. فَإِنْ قِيلَ:
 لِمَصَالِحِ عِلْمِهَا. قُلْنَا: فَقَدْ أَجَبْتُمْ عَنَّا، وَالْآيَاتُ وَرَدَتْ فِي صُورٍ خَاصَّةٍ.

لا بد أن يكون الحكم الأول ثابتاً بخطاب كما تقدم معنا في تعريف النسخ.
 الدليل الثالث: أن النصوص الدالة على جواز النسخ لم تفرق بين نسخ
 الأخف بالأثقل ونسخ الأثقل بالأخف، وحكمة النسخ موجودة فيهما.
 القول الثاني: أنه لا يجوز النسخ إلى ما هو أشد وأثقل وهذا مذهب بعض
 الظاهرية، واستدلوا على ذلك بأن هذا تشديد، والله تعالى يريد اليسر على
 عباده وهو رؤوف بعباده، وحيث لا يناسب أن يشدد عليهم.
 وأجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أنه عز وجل قد يوجب الأحكام ابتداءً، فقد كانت
 الصلاة غير واجبة ثم وجبت، ومع ذلك لا يعد هذا مناقضاً لرحمة الله أو
 لإرادته التخفيف على العباد.

الجواب الثاني: أن الله يقدر على العباد بعض المقادير التي لا يرغبون
 فيها مثل المرض والفقر ونحو ذلك ولا يعد هذا مناقضاً للآية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ
 بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فإن قالوا: قد يكون تقدير هذه الأشياء لمصالح علمها الله في حال العبد
 أنه لا يصلحه إلا المرض أو الفقر ونحو ذلك، قلنا: كذلك نسخ الأخف إلى
 الأثقل قد يكون لمصلحة المكلف وهذه الآيات التي استدلت بها وردت في
 صور خاصة حيث لا يصح تعميمها.

وقد يجاب بجواب آخر: أن النسخ إلى الأثقل وإيجاب التشريع على العباد

وَلَا يُلْزَمُ الْمُكَلَّفُ حُكْمُ النَّاسِخِ قَبْلَ عِلْمِهِ بِهِ، اخْتَارَهُ الْقَاضِي،.....

قد يكون تخفيفاً لهم لأنه يحصل به لذة المناجاة ولذة العبادة، وبالتالي تستقر نفوسهم وتهدأ وإن كان تشديداً من جهة إلا أنه يتضمن التخفيف من جهات أخرى.

المسألة الثالثة: هل يلزم المكلف حكم الناسخ قبل أن يعلم به؟
الحكم قد ينزل على النبي ﷺ فلا يصل إلى بقية أطراف البلاد وأهل الإسلام إلا بعد مدة، فحينئذ من وقت نزول الناسخ إلى وقت وصول الناسخ إلى المكلف، هل يكون المكلف مأموراً بالعبادة المنسوخ إليها في هذا الزمان أولاً؟

من أمثلة ذلك أنه لما نزل نسخ استقبال بيت المقدس إلى الكعبة كان هناك بعض الصحابة خارج المدينة فلما بلغهم كان بين نزول الناسخ وبين بلوغه إياهم مدة فهل هذا الناسخ يعدّ لازماً في حقهم أو لا يكون الأمر كذلك؟

ومثله أيضاً لو وجد مجتهد فعلم بالمنسوخ فعمل به مدة ولم يعمل بالناسخ ثم بعد ذلك علم بالناسخ هل يطالب بتصحيح فعله في الزمان الذي يكون بين وقت عمله بالمنسوخ إلى وقت علمه بالناسخ أولاً نطالبه بذلك؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا يلزم المكلف حكم الناسخ إلا إذا علم به، وهذا هو اختيار القاضي والجمهور قالوا: لأن التكاليف مرتبطة بالعلم، وقبل العلم لا تكليف.

ويدل على ذلك أن الصحابة في عهد النبي ﷺ الذين لم يبلغهم الناسخ إلا بعد مدة وعملوا بالمنسوخ ولم يؤمروا بقضاء المنسوخ، مثلاً أهل قباء صلوا

وَحَرَجَ أَبُو الْخَطَّابِ لُزُومَهُ عَلَى انْعِزَالِ الْوَكِيلِ قَبْلَ عِلْمِهِ بِالْعَزْلِ، وَهُوَ تَخْرِيجٌ دَوْرِيٌّ.

لَنَا: لَوْ لَزِمَهُ لَا سْتَأْتَفَ أَهْلُ قُبَاءِ الصَّلَاةِ حِينَ عَلِمُوا بِنَسْخِ الْقِبْلَةِ.

عدداً من الصلوات إلى بيت المقدس بعد نزول آية استقبال الكعبة، وهذه الصلوات التي صلوها لم يؤمروا بإعادتها مما يدل على أنهم لا يؤمرون بإعادة ما سبق لأن الناسخ لا يلزمهم قبل العلم به، وأهل قباء علموا في صلاة الفجر وقد قيل بأن النسخ نزل في صلاة العصر فهناك صلاة العصر والمغرب والعشاء لم يؤمروا بقضائها ولو كان الناسخ يلزم بمجرد نزوله ولو قبل علم المكلف لأعادوا الصلاة من جديد ولم تصح صلاتهم.

القول الثاني: بأن الناسخ يلزم المكلف بمجرد نزوله ولو لم يعلم به المكلف، وأبو الخطاب خرج هذا القول رواية عن الإمام أحمد بناء على مسألة الوكالة، إذ لو كان عندك وكيل عزلته فإنه ينعزل بمجرد العزل ولو لم يعلم الوكيل بالعزل إلا بعد مدة، فلو عزلت الوكيل يوم السبت فتصرف الوكيل يوم الأحد في بيع وشراء ثم جاء يوم الاثنين فعلم بالعزل فهل تصرفه في يوم الأحد يصح بعد العزل وقبل علمه بالعزل أولاً يصح؟

فيه روايتان عن أحمد رواية بتصحيح تصرفه، ورواية بعدم تصحيح تصرفه. قالوا: فبناء على تصحيح هذه الرواية يصح تصرف الوكيل وبالتالي يدلنا هذا على أن الناسخ لا يلزم المكلف إلا بعد العلم به.

قال المؤلف: وهو تخريج دوري: أي أن هذا التخريج لا يصح، لأننا نخرج قاعدة أصولية من خلال فرع فقهي فيكون تخريجاً دورياً والمفروض العكس.

والصواب أن هناك قواعد أصولية تستخرج من الفروع الفقهية في مواطن عديدة.

قَالَ: النَّسْخُ بِوُرُودِ النَّاسِخِ، لَا بِالْعِلْمِ بِهِ. وَوُجُوبُ الْقَضَاءِ عَلَى الْمَعْذُورِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ، كَالْحَائِضِ وَالنَّائِمِ. وَالْقِبْلَةُ تَسْقُطُ بِالْعُذْرِ، وَهُمْ كَانُوا مَعْذُورِينَ. قُلْنَا: الْعِلْمُ شَرْطُ اللَّزُومِ؛ فَلَا يَثْبُتُ دُونَهُ، وَالْحَائِضُ وَالنَّائِمُ عَلِيمَا التَّكْلِيفِ، بِخِلَافِ هَذَا.

واستدل من رأى بأن المكلف يلزمه حكم الناسخ بمجرد نزوله ولو كان قبل العلم به بأدلة:

الدليل الأول: أن حكم النسخ يثبت بمجرد ورود النسخ سواء علم به المكلف أو لم يعلم به.

والجواب: أن هذا الاستدلال لا يصح، إذ هناك فرق بين المسألتين لأن ثبوت حكم النسخ غير لزوم حكم النسخ بالنسبة للمكلف، ونحن نتنازع في المسألة الثانية لا في المسألة الأولى ومن شروط التكليف العلم به كما تقدم.

الدليل الثاني لهم: أن المعذور قد يقع التكليف في حقه فالنائم يطالب بقضاء الصلاة مع أنه معذور فيطالب المكلف بالعمل بالناسخ ولو لم يعلم، فإن الجاهل بالناسخ معذور لكنه مع كونه معذوراً لا يمتنع أن يكون مكلفاً كما أن النائم معذور ومع ذلك هو مكلف بأداء الصلوات التي فاتته بسبب النوم.

وأجيب عن هذا بالفرق بين المسألتين لأن النائم والحائض كانا يعلمان التكليف فهو مخالف لمسألتنا.

وأصحاب هذا القول أجابوا عن استدلال الأصوليين على القول بعدم لزوم حكم النسخ في حق من لم يعلم به بواقعة أهل قباء عندما لم يطالبوا بقضاء الصلوات السابقة بأن مسألة القبلة تسقط بالعدر بدلالة أن من جهل جهة الكعبة فصلى بالاجتهاد فتبين أنه مخطئ فإنه لا يعيد الصلاة فهكذا أهل قباء لم

السَّادِسَةُ: يَجُوزُ نَسْخُ كُلِّ مِنَ الْكِتَابِ وَمُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ وَآحَادِهَا بِمِثْلِهِ،
وَنَسْخُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ،
يُؤْمَرُوا بِإِعَادَةِ الصَّلَاةِ.

* قوله: السادسة: ذكر المؤلف هنا عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: تقسيم النسخ باعتبار كون الناسخ من الكتاب أو السنة
تواتراً أو آحاداً، وهذا الاعتبار ينقسم إلى عدة أنواع:

النوع الأول: نسخ الكتاب بالكتاب وهذا ثابت وواقع، ومن أمثلته نسخ
آية المصابرة في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ حَرَضُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ
مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبِيرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ
كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] بالآية التي بعدها في قوله تعالى: ﴿أَلَسَنَ
خَفَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا
مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

النوع الثاني: نسخ متواتر السنة بمتواتر السنة، وهذا أيضاً جائز بالإجماع
ولذلك لتساوي هذين الدليلين فجاز أن ينسخ كل منهما الآخر.

النوع الثالث: نسخ آحاد السنة بآحاد السنة وهذا أيضاً جائز وثابت
وواقع لتساويهما فمن أمثلته قول النبي ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرُزُّوْهَا
وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَصَاغِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ»^(١) هذا نسخ سنة
آحادية بسنة آحادية وهذا جائز بالاتفاق.

النوع الرابع: نسخ السنة بالكتاب بحيث تكون السنة هي المنسوخة
والكتاب هو الناسخ، وقد اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

(١) أخرجه مسلم (٩٧٧).

خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ.

لَنَا: لَا يَمْتَنِعُ لِذَاتِهِ، وَلَا لِغَيْرِهِ، وَقَدْ وَقَعَ، إِذِ التَّوَجُّهُ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ، وَتَحْرِيمُ الْمُبَاشَرَةِ لِيَالِي رَمَضَانَ، وَجَوَازُ تَأْخِيرِ صَلَاةِ الْخَوْفِ، ثَبَّتَ بِالسَّنَةِ، وَنُسِخَتْ بِالْقُرْآنِ.

القول الأول: جواز نسخ السنة بالكتاب وهذا مذهب الجمهور واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه جائز عقلاً لا محال فيه لا لذاته ولا لغيره.

الدليل الثاني: أنه قد وقع نسخ السنة بالكتاب في الشريعة في مواطن عديدة، ومن أمثلة ذلك التوجه لبيت المقدس في الصلاة كان ثابتاً بالسنة فنسخ بالتوجه إلى الكعبة بالقرآن في قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤] فنسخت السنة الفعلية المتواترة بالقرآن فدل ذلك على جواز نسخ السنة بالقرآن فتكون السنة الفعلية المتواترة منسوخة والقرآن هو الناسخ لها.

ومثله أيضاً تحريم المباشرة ليالي رمضان فإنه كان في أول الإسلام قد نهاهم النبي ﷺ أن يأتي الرجل أهله ليالي رمضان فنسخ بقوله جل وعلا: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ومثله أيضاً كان في أول الإسلام تؤخر الصلاة في حال الخوف وفعل النبي ﷺ ذلك، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَافِقًا مِّنْهُمْ مَّعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢] فنسخت السنة وهي تأخير الصلاة حال الخوف بالقرآن بأدائها بحسب المستطاع.

القول الثاني: بأن السنة لا يجوز نسخها بالكتاب وهذا هو مذهب الإمام الشافعي واستدل على ذلك بأدلة:

اِخْتَجَّ بِأَنَّ السُّنَّةَ مُبَيَّنَّةٌ لِلْكِتَابِ؛ فَكَيْفَ يُبْطَلُ مُبَيَّنَّتُهُ، وَلِأَنَّ النَّاسِيخَ يُضَادُّ الْمُنْسُوخَ، وَالْقُرْآنُ لَا يُضَادُّ السُّنَّةَ، وَمَنْعَ الْوُقُوعِ الْمَذْكُورِ.
وَأُجِيبُ بِأَنَّ بَعْضَ السُّنَّةِ مُبَيَّنٌّ لَهُ، وَبَعْضُهَا مَنْسُوخٌ بِهِ.
مَا نَسَخَ الْقُرْآنُ بِمُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ؛ فَظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ . رَحِمَهُ اللَّهُ . وَالْقَاضِي مَنَعُهُ، وَأَجَازُهُ أَبُو الْخَطَّابِ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

الأول: أن السنة مبينة للكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٤٤] وحيث لا يصح أن نجعل الكتاب هو المبين للسنة، ومن ثم لا يصح أن نجعل الكتاب هو الذي يبطل ما يوضحه ويبينه.

وأجيب بأنه لا تعارض بين قضية البيان وقضية النسخ فهي أمور مختلفة ولذلك قد يكون بعض السنة بين الكتاب، ويكون بعض السنة منسوخاً بالكتاب ولا تعارض بين الأمرين.

الدليل الثاني للشافعي، قال: الناسخ يضاد المنسوخ ويقابله والقرآن أعظم وأشرف من أن نجعل السنة تقابله وتضاده.

وأجيب أن كلاهما دليل شرعي وحيث لا يمتنع أن يقول الشارع ارفعوا حكم أحد هذين الدليلين بالدليل الآخر.

النوع الخامس: نسخ القرآن بالسنة، فهل يجوز أن يكون القرآن منسوخاً ويكون ناسخه متواتر السنة، أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك، فالجمهور على الجواز واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

لَنَا: لَا اسْتِحَالَةَ ذَاتِيَّةً، وَلَا خَارِجِيَّةً، وَلِأَنَّ تَوَاتُرَ السُّنَّةِ قَاطِعٌ، وَهُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْحَقِيقَةِ؛ فَهُوَ كَالْقُرْآنِ.

قَالُوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ وَالسُّنَّةُ لَا تُسَاوِي الْقُرْآنَ، وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْقُرْآنُ يَنْسَخُ حَدِيثِي، وَحَدِيثِي لَا يَنْسَخُ الْقُرْآنَ»، وَلِأَنَّ السُّنَّةَ لَا تَنْسَخُ لَفْظَ الْقُرْآنِ؛ فَكَذَا حُكْمُهُ.

الدليل الأول: أن هذا ليس محالاً بل هو جائز لا مانع منه لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع لا استحالة ذاتية ولا استحالة من خارج هذه الأدلة.

الدليل الثاني: أن السنة المتواترة قطعية فلا يمتنع أن ننسخ القرآن القطعي بما هو قطعي.

الدليل الثالث: أن السنة المتواترة هي في الحقيقة وحي من الله تعالى كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] فلا يمتنع أن ينسخ وحي القرآن بوحي السنة كما ينسخ القرآن بالقرآن.

القول الثاني: أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة وهو رواية عن الإمام أحمد واختارها بعض الحنابلة، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] والسنة لا تكون خيراً من الآية القرآنية بل لا تساويها.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ أي نأتي بحكم خير من الحكم الأول، وليست بمعنى نأتي بدليل خير من الدليل الأول، أو يكون المراد أننا نأتي بحكم فيه مصلحة للعباد خير من الحكم الأول.

الدليل الثاني: قالوا: القرآن أرفع درجة من السنة، وحينئذ لا يصح أن نلغي الأرفع بالأقل.

وَأَجِيبَ: بِأَنَّ «تَأْتِي بِخَيْرٍ مِنْهَا» فِي الْحُكْمِ وَمَصْلَحَتِهِ، وَالسُّنَّةُ تُسَاوِي الْقُرْآنَ فِي ذَلِكَ، وَتَزِيدُ عَلَيْهِ، إِذِ الْمَصْلَحَةُ الثَّابِتَةُ بِالسُّنَّةِ قَدْ تَكُونُ أَعْظَمَ مِنَ الثَّابِتَةِ بِالْقُرْآنِ. أَوْ عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ؛ فَلَا دَلَالَةَ فِي الْآيَةِ أَصْلًا. وَالْحَدِيثُ لَا يَخْفَى مِثْلُهُ، لِكَوْنِهِ أَصْلًا؛ فَلَوْ ثَبَتَ لَأَشْتَهَرَ، وَلَمَّا حُوْلِفَ. وَلَفْظُ الْقُرْآنِ مُعْجِزٌ؛ فَلَا تَقُومُ السُّنَّةُ مَقَامَهُ، بِخِلَافِ حُكْمِهِ.

وأجيب بأن السنة والقرآن يتساويان في الحكم، وإن لم يتساويا في المكانة والمنزلة، والمراد هنا التساوي في الاستدلال وفي جواز أخذ الحكم منهما فهما متساويان في ذلك؛ بدلالة أنه قد تكون هناك مصالح ثابتة بالسنة لم يرد مثلها في القرآن.

الدليل الثالث: قالوا: قد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن»^(١).

وأجيب عن هذا بأن هذا الحديث ليس بصحيح ولم يثبت عن النبي ﷺ. الدليل الرابع: أن لفظ السنة لا ينسخ لفظ القرآن، فنقيس على ذلك فنقول: حكم السنة لا ينسخ حكم القرآن.

وأجيب بالفرق بين اللفظ والحكم، فإن لفظ القرآن معجز بذاته، لذلك قلنا بأن لفظ القرآن لا يرفع بواسطة لفظ السنة بخلاف الحكم، فإن كلاً من الحكم الثابت بالكتاب والسنة حجة شرعية يجب العمل به فيرفع أحدهما بالآخر.

(١) أخرجه ابن عدي (١٨٠/٢) والدارقطني (١٤٥/٤) بلفظ: «كلامي لا ينسخ كلام الله وكلام

الله ينسخ كلامي، وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً» وأخرجه أيضاً: ابن الجوزي في العلل

المتناهية (١٣٢/١)، وقال: قال ابن عدي: هذا حديث منكر.

أَمَّا نَسْخُ الْكِتَابِ وَمُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ بِأَحَادِهَا؛ فَجَائِزٌ عَقْلًا، لِحَوَازِ قَوْلِ الشَّارِعِ: تَعَبَّدْتُكُمْ بِالنَّسْخِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، لَا شَرْعًا، لِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ.

النوع السادس: نسخ المتواتر بالآحاد، إذ هل يجوز نسخ القرآن المتواتر من الكتاب، والسنة المتواترة بالسنة الأحادية أو لا؟
ومن أمثلة هذا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] هل نسخت بقول النبي ﷺ: «لا وصية لوارث»^(١) فيكون من نسخ متواتر القرآن بآحاد السنة؟

اختلف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد، وهذا قول الجمهور قالوا: هنا لم تنسخ الآية إلا بآيات المواريث وهي متواترة، ولهم عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن المتواتر قطعي ولا يصح أن نرفعه بما هو ظني ومنه الآحاد.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على عدم رفع المتواتر بالآحاد، ولذلك قال عمر رضي الله عنه لما جاءته فاطمة بنت قيس وشهدت بأن المطلقة ثلاثاً قد حكم النبي ﷺ بأنه لا سكنى لها ولا نفقة، فقال عمر: لا ندع كتاب الله تعالى. يعني الآيات المتواترة التي فيها إثبات النفقة والسكنى - وسنة نبينا ﷺ. يعني المتواترة. لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت^(٢).

(١) أخرجه الترمذي (١١٨٠).

(٢) أخرجه مسلم (١٤٨٠).

وَأَجَازُهُ قَوْمٌ فِي زَمَنِ النَّبُوَّةِ، لَا بَعْدَهُ؛ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَنْعَثُ الْآحَادَ
بِالنَّاسِخِ إِلَى أَطْرَافِ الْبِلَادِ. وَأَجَازُهُ بَعْضُ الظَّاهِرِيَّةِ مُطْلَقًا، وَلَعَلَّهُ أَوَّلَى، إِذِ الظَّنُّ
قَدَرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْكُلِّ، وَهُوَ كَافٍ فِي الْعَمَلِ وَالِاسْتِدْلَالِ الشَّرْعِيِّ. وَقَوْلُ عُمَرَ:
لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبِّنَا، وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا، لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَذَرِي أَحْفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ. يُفِيدُ أَنَّهُ
إِنَّمَا رَدَّهُ لِشِبْهَةٍ، وَلَوْ أَفَادَ خَبَرُهَا الظَّنَّ لَعَمِلَ بِهِ.

القول الثاني: أنه يجوز في زمن النبوة أن ينسخ المتواتر من الكتاب والسنة
بخبر الآحاد، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد بعد زمن النبوة، واستدلوا على
ذلك بما يأتي:

الدليل الأول: أنه في قصة أهل قباء فإنه قد جاءهم آت وقال: إن القبلة
قد حولت فتوجهوا في أثناء الصلاة إلى الكعبة، فالتوجه إلى بيت المقدس كان
متواتراً فتركوه من أجل خبر الواحد.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ كان يرسل الآحاد لتبليغ الناس بنسخ المتواتر
ولولا جواز نسخ المتواتر بالآحاد في زمن النبوة لما أرسلهم.

القول الثالث: بأنه يجوز نسخ المتواتر بالآحاد مطلقاً في عهد النبوة، وفي
غير عهد النبوة، اختاره بعض الحنابلة وبعض الظاهرية وهو اختيار المؤلف،
ولعله الأرجح في هذه المسألة ويدل على ذلك عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن كلاً الآحاد والمتواتر حجة شرعية فلا يمتنع أن ينسخ
كل منهما الآخر.

الدليل الثاني: أن بقاء الحكم المأخوذ من المتواتر ظني، وإثبات الحكم
من خبر الواحد الناسخ للدليل المتواتر الأول ظني، فحيث لا يمتنع أن ترفع
الظن بظن آخر، والظن الموجود في خبر الواحد يكون بأقل قدر يكفي للعمل

السَّابِعَةُ: الإِجْمَاعُ لَا يُنْسَخُ، وَلَا يُنْسَخُ بِهِ، إِذِ النَّسْخُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي عَهْدِ
النَّبُوَّةِ، وَلَا إِجْمَاعٍ إِذَنْ. وَلِأَنَّ النَّاسِخَ وَالْمُنْسُوخَ مُتَضَادَّانِ، وَالْإِجْمَاعُ لَا يُضَادُّ
النَّصَّ، وَلَا يَنْعَقِدُ عَلَى خِلَافِهِ.

به، وأما الاستدلال بما ورد عن الصحابة فهذا لا يصح، وما ورد عن عمر رضي الله عنه لم يتركه لكونه خبر واحد، وإنما قال: لا ندري أحفظت أم نسيت، فكأنه اتهمها في حفظها، فردده هنا لخبر الواحد لأنه لم يصح عنده لاحتمال نسيان الراوي، لا لكونه نسخاً للمتواتر، ولو كان صحيحاً عنده لعمل به ولترك متواتر الكتاب.

* قوله: السابعة: أي المسألة السابعة من مسائل النسخ في النسخ بالإجماع، فالإجماع لا ينسخ بواسطة غيره من الأدلة لأنه لا يأتي بعده نص لأن الإجماع لا يكون إلا بعد زمن النبوة، فلا ينسخ بإجماع آخر لأن هذا يدل على أن الإجماع الأول خطأ والشرعية قد دلت على أن الإجماع لا يقع إلا صحيحاً. وكذلك الإجماع لا يكون ناسخاً لدليل قبله، وذلك لأن الإجماع لا بد أن يكون له مستند فحينئذ يكون الناسخ في الحقيقة هو مستند الإجماع، والإجماع لا يمكن أن يكون مضاداً للنص رافعاً له منعقداً على خلافه.

وَالْحُكْمُ الْقِيَاسِيُّ الْمُنْصُوصُ الْعِلَّةُ، يَكُونُ نَاسِخًا وَمَنْسُوحًا، كَالنَّصِّ،
بِخِلَافٍ غَيْرِهِ.

وَقِيلَ: مَا خَصَّ نَسَخَ. وَهُوَ بَاطِلٌ، بِدَلِيلٍ: الْعَقْلِ، وَالْإِجْمَاعِ، وَخَبَرِ
الْوَاحِدِ، يُخَصُّ وَلَا يُنْسَخُ.

وَالنَّسَخُ وَالتَّخْصِصُ مُتَنَاقِضَانِ، إِذِ النَّسَخُ إِبْطَالٌ، وَالتَّخْصِصُ بَيَانٌ؛
فَكَيْفَ يَسْتَوِيَانِ.

وَيَجُوزُ النَّسَخُ بِتَنْبِيهِ اللَّفْظِ كَمَنْطُوقِهِ؛ لِأَنَّهُ دَلِيلٌ، خِلَافًا لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

مسألة. القياس هل ينسخ وينسخ به؟

يقول: القياس على نوعين:

الأول: قياس مستنبط العلة وهذا لا ينسخ ولا يُنسخ به.

الثاني: قياس منصوص على علته فهذا يقول المؤلف: أنه يمكن نسخ
الحكم الأول به لأنه بمثابة النص، وقالت طائفة بأنه يجوز النسخ بكل ما جاز
التخصيص به، لأنه يلزم من كون الشيء دليلاً أن يجوز النسخ به، وبالتالي يجوز
النسخ بقول صحابي وبالإجماع وبالقياس المستنبط العلة، وهذا القول قول
خاطيء؛ إذ لا تلازم بين حجية الدليل والنسخ به، فإن خبر الواحد يُخَصُّ به
المتواتر عند الجمهور ولا ينسخ به فدل ذلك على أنه لا ترابط بين النسخ
والتخصيص، ويدل على هذا اختلاف الحقيقة بينهما فإن النسخ إبطال للحكم
الأول ورفع له، والتخصيص بيان للحكم الأول فهما أمران متغايران وبالتالي
فلا يصح قياس أحدهما على الآخر.

* قوله: تنبيه اللفظ: المراد به: مفهوم الموافقة، وهنا تظهر مسألة: مفهوم

الموافقة هل يجوز نسخه أو النسخ به؟

وَنَسْخُ حُكْمِ الْمُنْطُوقِ يُبْطِلُ حُكْمَ الْمَفْهُومِ، وَمَا ثَبَتَ بِعِلَّتِهِ، أَوْ دَلِيلِ
خِطَابِهِ؛ لِأَنَّهَا تَوَابِعُ؛ فَسَقَطَتْ بِسُقُوطِ مَتَّبِعِهَا، خِلَافًا لِبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

نقول: نعم يجوز نسخه والنسخ به لأنه من دلالة اللفظ، فكما جاز النسخ
بالمنطوق يجوز النسخ بمفهوم الموافقة لأن كلاً منهما دليل خلافاً لبعض
الشافعية لأن بعض الشافعية يقول: إن مفهوم الموافقة قياس وبالتالي يقولون
لا يصح النسخ به، وقد حكى طائفة من الأصوليين الإجماع على جواز النسخ
بمفهوم الموافقة كالآمدي والرازي والصواب أن المسألة فيها خلاف.

وأما مفهوم المخالفة فهل يصح النسخ به أو لا؟

هذا موطن خلاف شهير، والأصوليين فيه على قولين:.

القول الأول: عدم جواز النسخ بمفهوم المخالفة، واختاره المرداوي
والسمعاني لضعف مفهوم المخالفة عن مقاومة النص.

القول الثاني: جواز النسخ بمفهوم المخالفة، واختار ذلك أبو إسحاق
الشيرازي.

قال: لأن مفهوم المخالفة في معنى المنطوق فجاز النسخ به.

إذا نسخ المنطوق فإنه يلزم على ذلك أن يكون المفهوم منه منسوخاً
ويلزم عليه أنه إذا نسخ المنطوق يُنسخ ما ثبت بعلة و ما ثبت بدليل خطابه،
والمراد بدليل الخطاب مفهوم الموافقة لأنه إذا سقط الأصل فإنه سقط التابع له
خِلَافًا لِبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

وهل رفع مفهوم الخطاب بسبب نسخ أصل الخطاب يعد نسخاً أو لا؟

موطن خلاف بين الأصوليين، وهو خلاف لفظي.

خاتمة:

لَا يُعْرَفُ النَّسْخُ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ وَلَا قِيَاسِيٍّ، بَلْ بِالنَّقْلِ الْمُجَرَّدِ، أَوِ الْمَشُوبِ بِاسْتِدْلَالٍ عَقْلِيٍّ، كَالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ مَنْسُوخٌ، أَوْ بِنَقْلِ الرَّاوي، نَحْوَ:....

* قوله: لا يعرف النسخ بدليل عقلي ولا قياسي: هناك طرق لمعرفة وجود النسخ، وهناك أدلة لا يصح إثبات النسخ بناء عليها، فالأدلة العقلية والأدلة القياسية لا مدخل لها لمعرفة النسخ، وإنما لا بد أن يكون هناك نقل، أو نقل مشوب باستدلال عقلي.

ما هي الطرق التي يعرف بها وجود النسخ؟
هناك طرق عديدة منها:

الأول: الإجماع، فإذا أجمعت الأمة على أن أحد الأحكام منسوخ فهذا دليل على ورود النسخ مثاله ورد في الحديث: أن شارب الخمر يقتل في الرابعة^(١) وأجمعت الأمة على أنه لا يقتل، فالإجماع دليل على وجود ناسخ كما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: أتى النبي ﷺ بِسَكْرَانَ فَأَمَرَ بِضَرْبِهِ فَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِيَدِهِ وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِتَعْلِهِ وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِثَوْبِهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ رَجُلٌ: مَا لَهُ أَخْزَاهُ اللَّهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَكُونُوا عَوْنُ الشَّيْطَانِ عَلَى أَخِيكُمْ»^(٢)، ولم يأمر بقتله، فأجمع العلماء بعد ذلك على نسخ هذا الحكم، فهنا علمنا بوجود النسخ من خلال الإجماع، فليس الناسخ هو الإجماع وإنما الإجماع دليل على وجود النسخ.

(١) أخرجه أبو داود (٤٤٨٤) والترمذي (١٤٤٤) والنسائي (٣١٣/٨) وابن ماجه (٢٥٧٢).

(٢) أخرجه البخاري (٦٧٨١).

«رُحِّصَ لَنَا فِي الْمُتَعَةِ، ثُمَّ نُهِنَا عَنْهَا»^(١). أَوْ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ، نَحْوُ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ؛ فَزُورُوهَا»^(٢). وَبِالتَّارِيخِ، نَحْوُ: قَالَ سَنَةَ خَمْسٍ كَذَا، وَعَامَ الْفَتْحِ كَذَا. أَوْ يَكُونُ رَاوِي أَحَدِ الْحَبْرَيْنِ مَاتَ قَبْلَ إِسْلَامِ الثَّانِي، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الدليل الثاني: نقل الراوي، كأن يقول الراوي: كان الحكم كذا فنسخ النبي ﷺ ذلك الحكم، أو كان ذلك الحكم جائزاً ثم منعنا منه.

الدليل الثالث: أن يكون لفظ النبي ﷺ هو الدال على النسخ، كما في حديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(٣).

الدليل الرابع: أن يكون هناك حكمان متقابلان متضادان لا يمكن الجمع بينهما فحينئذ ننظر إلى التاريخ فنعمل بالتأخر ونجعله ناسخاً للمتقدم.

الدليل الخامس: أن يكون أحد الراويين متقدماً للإسلام والثاني متأخراً للإسلام ويرويان خبرين متعارضين لا يمكن الجمع بينهما فنقول بأن خبر متأخر الإسلام هو الناسخ لخبر متقدم الإسلام.

هذا ما تعلق بباب النسخ، والله أعلم والحمد لله رب العالمين.

(١) أخرجه مسلم (١٤٠٥) من حديث إياس بن سلمة عن أبيه قال: رَحِّصَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَامَ أُوطَاسٍ فِي الْمُتَعَةِ ثَلَاثًا ثُمَّ نَهَى عَنْهَا.

(٢) أخرجه الترمذي (١٠٥٤) والنسائي (٣١٠/٨) وابن ماجه (١٥٧١) وأصله عند مسلم (٩٧٧).

ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ تَلَحُّقُهُمَا أَحْكَامٌ لَفْظِيَّةٌ وَمَعْنَوِيَّةٌ، كَالْأَمْرِ،
وَالنَّهْيِ، وَالْعُمُومِ، وَالْخُصُوصِ وَنَحْوِهَا، عَقَّبْنَاهُمَا بِذِكْرِهَا.

بعد أن انتهى المؤلف من الكلام عن حجية الكتاب والسنة وأنواع دالاتها على الأحكام، احتاج إلى الكلام عن المباحث المتعلقة بألفاظ السنة، مثل العموم والأمر والإطلاق وأنواع الدلالات والمفاهيم، من أجل أن يتمكن المجتهد من فهم دالات الكتاب والسنة ليكون قادراً على استنباط الأحكام منها.

* قوله: ونحوها: يعني كالمطلق والمقيد، وغيرهما من عوارض الألفاظ.

* قوله: عقبناهما: أي عقبنا مباحث الكتاب والسنة.

* قوله: بذكرها: أي بذكر ما يلحقها من العوارض المذكورة، فذكرناها

عقبها.

وما ذكره المؤلف هنا إنما هو على جهة بيان السبب الداعي إلى تعقيب

مباحث الكتاب والسنة بهذه العوارض.

الأوامر والنواهي:

الأمر: قيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، وهو دَوْرٌ. وقيل: استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

❖ قوله: الأوامر والنواهي: بدأ المؤلف هنا بتعريف الأمر، ولمعرفة حقيقة الأمر ينبغي أن نعرف دلالة لفظ الأمر في لغة العرب، فإن الأمر في لغة العرب له معنى و مدلول فهو يدل على الطلب، هذا هو أصل معنى الأمر في لغة العرب.

وقد اختلف أهل العلم في تعريف معنى الأمر اصطلاحاً بناء على اختلافهم في حقيقة الأمر.

وقد نقل المؤلف هنا عدداً من التعاريف:

التعريف الأول: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به: فعندما تقول لإنسان: قم. فهذا قول يقتضي الطاعة.

❖ قوله: طاعة المأمور: أي الذي توجه إليه الأمر بفعل الفعل الذي قد أُمر به.

❖ قوله: وهو دَوْرٌ: يعني هذا التعريف فيه دور يعني كلمات لا يمكن أن نفهمها إلا بعد معرفة المعرف، فقوله: المأمور و المأمور به: هذه كلمات لا نعرفها إلا بعد معرفة الأمر فيكون هذا التعريف تعريفاً دورياً، ومن ثم لا يصح هذا التعريف.

التعريف الثاني: استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء:

❖ قوله: وقيل: إشارة إلى التضعيف لأنه حكي بصيغة البناء للمجهول.

❖ قوله: استدعاء: الاستدعاء هو الطلب.

﴿ قوله: الفعل: يعني طلب الفعل، لإخراج طلب غير الأفعال فإنه لا يعد أمراً. ﴾

﴿ قوله: بالقول: لأنه لا بد أن يكون هناك قول، لأن الأوامر جزء من أجزاء الكلام والكلام الذي هو القول، فإذا لم يكن هناك قول فإنه لا يكون أمراً. ﴾

والفرق بين هذا التعريف والتعريف الأول: أن التعريف الأول جعل الأمر هو القول، بينما في التعريف الثاني جعل القول وسيلة للأمر وليس أمراً في نفسه.

﴿ قوله: على جهة الاستعلاء: الاستعلاء هنا طلب العلو، فإذا كان طلب الفعل ليس على جهة الاستعلاء فإنه لا يعد أمراً، وذلك أن الأمر إذا كان أعلى من المأمور وكان يتكلم مع المأمور على جهة الرفع والعلو فإن كلامه يكون أمراً إذا كان بالصيغة المخصوصة.

أما إذا كان مساوياً له فإنه لا يعد أمراً.

مثال ذلك: لو قلت لزميلك: من فضلك أعطني القلم. فهذا لا يعد أمراً

لأنه ليس على جهة الاستعلاء، وإنما على جهة الالتماس.

وهكذا لو تكلم إنسان مع من هو أعلى منه فطلب منه طلباً فإنه لا يعد

أمراً لأن هذا القول ليس على جهة الاستعلاء، مثال ذلك: أن تقول: اللهم اغفر

لي. فقولك: اغفر: فعل أمر، لكنه استدعاء لفعل المغفرة بالقول، لكن ليس

على جهة الاستعلاء ولكن على جهة الدعاء، ومن ثم لا يكون أمراً.

وَقَدْ يُسْتَدْعَى الْفِعْلُ بِغَيْرِ قَوْلٍ فَلَوْ أُسْقِطَ، أَوْ قِيلَ: بِالقَوْلِ، أَوْ مَا قَامَ مَقَامَهُ، لَا سِتْقَامَ.

* قوله: وقد يستدعى الفعل بغير قول: انتقد المؤلف التعريف السابق لأنه قال فيه: استدعاء الفعل بالقول. لأنك لو أشرت للإنسان أن يفعل فعلاً معيناً فهذا أمر لأنك استدعيت فعلاً لكنه بغير قول ولكن بإشارة.

* قوله: فلو أسقط: يعني اسقط لفظة: (بالقول) وهذا فيه دلالة على تأثر المؤلف بطريقة بعض الأشاعرة فيما يتعلق بالكلام؛ لأن الأشاعرة يقولون: الكلام هو المعاني النفسية سواء وجد معها ألفاظ أو لم يوجد، ولذلك لا يشترطون في الأوامر أن تكون ملفوظة وإنما يكتفون بها في القلوب والضمائر.

وعند بعضهم يقول في التعريف: هو استدعاء الفعل بالقول ولا يريدون بالقول الألفاظ، أو يجعلون اللفظ معبراً عن الأمر ووسيلة له.

وهذا خلاف مذهب أهل السنة والجماعة وجمهور أهل العلم فإنهم يقولون: إن المعاني النفسية لا تكون قولاً ولا لفظاً ولا كلاماً حتى يتكلم بها الإنسان وتسمع منه.

* قوله: أو قيل: بالقول أو ما قام مقامه، لاستقام: يعني يمكن أن نتحرز من هذا الاعتراض بأن نقول في تعريف الأمر: هو استدعاء الفعل بالقول أو ما قام مقامه، لإدخال الأمر بالإشارة على جهة الاستعلاء.

* قوله في تعريف الأمر: على جهة الاستعلاء: هذه الجملة تختلف أهل العلم فيها على أربعة أقوال:

القول الأول: أنه يشترط في الأمر أن يكون مستعلياً، يعني يطلب العلو وإن لم يكن في حقيقة الأمر أعلى.

وَلَمْ تَشْتَرِطِ الْمُعْتَزِلَةُ الْإِسْتِعْلَاءَ، لِقَوْلِ فِرْعَوْنَ لِمَنْ دُونَهُ: مَاذَا تَأْمُرُونَ، وَهُوَ
مَحْمُولٌ عَلَى الْإِسْتِشَارَةِ لِلاتِّفَاقِ عَلَى تَحْمِيقِ الْعَبْدِ الْأَمْرِ سَيِّدُهُ.

القول الثاني: أنه يشترط أن يكون الأمر أعلى حقيقة.

القول الثالث: أنه يشترط العلو والاستعلاء معاً.

القول الرابع: أنه لا يشترط لا علو ولا استعلاء، وهو الذي أشار إليه

المؤلف بقوله: ولم تشترط المعتزلة الاستعلاء.

قلنا: ما دليلكم يا أيها المعتزلة؟

قالوا: لأن فرعون قال لمن هو دونه: "فماذا تأمرون". مع أنهم أقل منزلة
منه وهو لا يعتقد أنهم أعلى منه. قالوا: فدل ذلك على أن الأمر قد يصدر من
الأقل للأعلى. ورد المؤلف هذا، وقال: هذا استدلال خاطئ، لأنه هنا محمول
على طلب الرأي والمشورة وليس المراد هنا الأمر الملزم.

والصواب أنه لا يشترط العلو وإنما الذي يشترط الاستعلاء، فلو قدر
أن إنساناً أقل من غيره توجه إلى غيره بصيغة الأمر على جهة الاستعلاء فإنه
يعد أمراً، ولذلك يوبخ عليه، فلو قال الابن: يا أبي أعطني ماء. قيل له: هذا
خطأ، كيف تأمر أباك؟ مع أن الابن أقل رتبة من والده، لكن لما كان هذا
الفعل من الابن على جهة طلب العلو، قيل: هذا أمر، لأنه على جهة
الاستعلاء. فدل ذلك على أن الأمر يشترط فيه أن يكون اللفظ فيه على جهة
الاستعلاء ولا يشترط فيه أن يكون الأمر أعلى من المأمور.

قال المؤلف: للاتفاق على تحميق العبد الأمر سيده: إذا توجه مملوك
لسيده بالأمر فإن هذا يكون على جهة الاستعلاء، ومن ثم نوبخ هذا المملوك،
ونقول له: كيف تأمر سيدك.

وَلِلْأَمْرِ صِيغَةٌ تَدُلُّ بِمُجَرَّدِهَا عَلَيْهِ.
وَقِيلَ: لَا صِيغَةَ لِلْأَمْرِ بِنَاءً عَلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَقَدْ سَبَقَ مَنَعُهُ.

* قوله: وللأمر صيغة تدل بمجردها عليه: هل للأمر صيغ تدل بمجردها على الطلب؟

قال الجمهور: نعم هناك صيغ بمجرّد وجودها نفهم منها الأمر والطلب، ومن هذه الصيغ:

الصيغة الأولى: صيغة: افعل . إذا قال: اذهب، اترك. أقم، أقيموا. هذه صيغة افعل فتكون أوامر.

الصيغة الثانية: الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر مثل: لتفعل كذا، لتذهب بوالدتك، لتنفق من سعتك. هذا أمر ومنه قوله تعالى: ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] يطوفوا: فعل مضارع مسبوق بلام الأمر فيفد الأمر. الصيغة الثالثة: اسم الأمر: كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

هذه الصيغ وغيرها من صيغ الأمر، الجمهور يقولون: الأصل أنها تدل على الأوامر بذاتها ولو لم تقترن بها قرائن. قالوا: إن العرب تكلمت بكلامها لمعاني محددة، والأصل أن يكون الكلام له دلالة بمجرده.

والأشاعرة قالوا: هذه الألفاظ لا تدل على الأمر إلا إذا كان معها قرينة تدل على أنها للأمر، وأما إذا لم يكن معها قرائن فالأصل أننا نتوقف فيها. لأنهم يقولون: الكلام هو المعاني النفسية. وأما الأصوات والألفاظ فهذه لا مدخل لها في الكلام. فالدلالة في المعاني التي في النفس ولا تكون هذه الألفاظ

دالة على ما في النفس إلا إذا كان معها قرينة.

وقولهم هذا باطل، وقد سبق رده فيما مضى وبيننا أنه يخالف العقل ويخالف الفطرة ويخالف الاستعمال ويخالف النصوص الشرعية.

وأما دلالة الفطرة عليه: فإن الناس مفطورون على تفسير الألفاظ بما يتبادر منها من المعاني ولو لم يكن معها قرائن.

وأما دلالة الشرع فإن الله تعالى قد بين أنه خاطبنا بلسان عربي من أجل أن نفهم هذا القرآن: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] ولو كانت تتوقف دلالة ألفاظه على القرائن لما تمكنا من فهمه وعقله، والنصوص والأدلة الدالة على بطلان قول الأشاعرة في ذلك كثيرة.

وأهل السنة والجماعة يقولون: الكلام هو الأصوات والحروف الملفوظ بها، ومن ثم قالوا: هذه الألفاظ تدل على المعاني بنفسها.

وَهِيَ حَقِيقَةٌ فِي الطَّلَبِ الْجَازِمِ، مَجَازٌ فِي غَيْرِهِ مِمَّا وَرَدَتْ بِهِ كَالنَّدْبِ،
وَالِإِبَاحَةِ، وَالتَّعْجِيزِ، وَالتَّسْخِيرِ، وَالتَّسْوِيَةِ، وَالْإِهَانَةِ، وَالْإِكْرَامِ، وَالتَّهْدِيدِ،
وَالدُّعَاءِ، وَالْخَيْرِ، نَحْوًا: كَاتِبُوهُمْ،

❖ قوله: وهي حقيقة في الطلب الجازم: هذه مسألة أخرى وهي: صيغة
الأمر السابقة على أي شيء تدل؟

إن لم يكن معها قرينة حملناها على الأمر و الطلب الجازم الذي هو
الوجوب، هذه هو الأصل؛ والأدلة على ذلك كثيرة منها:
دلالة اللغة، فإن أهل اللغة يفهمون إذا خوطبوا بصيغة: إفعل وما مثلها،
أن المراد الطلب الجازم حتى أنهم يوبخون من لم يفعل، حتى في عصرنا إذا
قلت لابنك: أحضر لي ماء. ولم يحضر الماء، وبخته وتكلمت عليه، لأن كلمة:
(احضر) فعل أمر والأصل في صيغة افعل أن تكون للطلب الجازم بحيث إن
من لم يلتزم يعد عاصياً ويعد مستحقاً للتوبيخ، فدل ذلك على أن صيغة افعل
الأصل أنها للوجوب وللطلب الجازم، وسيأتي إن شاء الله تعالى بحث هذه
المسألة قريباً.

أما إذا كان معها قرينة فإنها تحمل على القرينة، ومن ثم فقد تأتي معها
القرينة فتحمل على الندب، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾
[النور: ٣٣] الأصل أن المالك يتصرف في ماله بما يشاء بما في ذلك المماليك، هذا
هو الأصل لما جاء الأمر هنا بمكاتبتهم بالتعاقد معهم من أجل أن يحصل
المماليك على حريتهم وخالف الأصل الأول وهو دلالة افعل على الطلب
الجازم، قلنا: هذا الأمر ورد بعد تملك سابق فلا يكون للوجوب والطلب
ولكن للإرشاد والندب.

اصْطَادُوا، ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]، ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦]، ﴿ذُقْ إِنَّكَ﴾ [الدخان: ٤٩]، ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [الحجر: ٤٦]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، «إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»^(١).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ١٢] فإن قوله: اصطادوا: فعل أمر لكنه جاء بعد نهي مسبوق بإباحة فيكون للإباحة. ومثله قوله تعالى: ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] هذا على صيغة افعل، ولا يراد به الأمر لوجود قرينة فيكون هذا اللفظ للتعجيز. ومثله قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥] هذا أمر تكويني يريد سبحانه أن يتحولوا من كونهم على طريقة ابن آدم في الخلق إلى أن يكونوا على طريقة القردة.

كذلك قد يكون لفظ افعل للتسوية كما في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦] يعني صبركم وعدمه سواء. وقد يكون للإهانة كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] فقوله: ذق: فعل أمر لا يراد به الطلب الجازم. وقد يراد به الإكرام كما في قوله تعالى: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]. وقد يراد به التهديد كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]. وقد يراد به الدعاء كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [ال عمران: ١٤٧].

وأما قول النبي ﷺ: «إِنْ لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»^(١) فطائفة تقول:

(١) أخرجه البخاري (٣٤٨٣).

وَالْتَمَنِي: أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي.

إن المراد بذلك إذا لم تستحي فاصنع ما شئت، يعني يجوز لك أن تفعل الأفعال التي لا تستحي منها.

وآخرون يقولون: إذا لم تستحي، فإننا نهذك عندما تصنع ما تريد فكأنه يكون للتهديد.

وطائفة يقولون: إن هذا على جهة التسوية يعني أن فعلك وعدمه سواء لأنك لا تضر الله عز وجل.

وقد تكون هذه الصيغة. صيغة: افعل. للتمني كما في قول الشاعر:
أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي....

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ أَمْرًا إِرَادَتُهُ، خِلَافًا لِلْمُعْتَرِكَةِ.

* قوله: ولا يشترط في كون الأمر أمرًا إرادته: هذه المسألة لها علاقة بمباحث عقدية، إذا أردنا أن نعرف حقيقة الأمر، وهل يشترط في الأمر الإرادة فلا بد أن نعرف أن الإرادة تنقسم إلى قسمين:

إرادة شرعية: والإرادة الشرعية مثل إرادة الله تعالى من الكافر الذي مات على الكفر الإسلام، فهذا الكافر عندنا فيه إرادتان: إرادة شرعية بإسلامه وإرادة كونية بكفره ولا تعارض بينهما، لأن لكل منهما مجال.

وإرادة كونية: والإرادة الكونية مثل أن الله تعالى أراد أن يكفر الكافر، هذه كونية ولكنها ليست شرعية.

وقد يجتمعان في محل واحد كإسلام المسلم فإنه مراد قدرًا لوقوعه ومراد شرعًا للأمر به.

إذا تقرر هذا فأيهما يراد للأوامر وما هو الذي يشترط للأوامر الشرعية؟ يشترط في الأمر الإرادة الشرعية ولا يكون هناك أمر شرعي إلا وهو مسبوق بإرادة شرعية. أما الإرادة القدريّة فإنها ليست مشترطة للأمر الشرعي لأن الله تعالى يريد قدرًا وقوع أشياء وهو يأمر بخلافها كما في المعاصي والبدع وغيرها.

إذا اتضح هذا فأهل السنة يفرقون بين الإرادتين الإرادة الشرعية في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والإرادة القدريّة في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] فإن هذه إرادة كونية قدرية.

والمعتزلة والأشاعرة لا يفرقون بينهما ويجعلونها شيئًا واحدًا وبناء عليه

لَنَا: إِجْمَاعُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى عَدَمِ اشْتِرَاطِ الْإِرَادَةِ.

قالت المعتزلة: الإرادة شرط في الأوامر.
والأشاعرة يقولون: الإرادة ليست شرطاً في الأوامر.
وأهل السنة يقولون: الإرادة الشرعية شرط في الأوامر والإرادة القدرية ليست شرطاً، فقد يأمر الله بأشياء ولا يريد وقوعها كوناً وقدرًا.
قلنا: يا أيها المعتزلة أنتم تقولون: من شرط الأمر الإرادة، وهذه المعاصي أليست مرادة كوناً وقدرًا ومع ذلك هي مخالفة للأمر؟
قالوا: أراد الله من العبد أن يطيع ولكن العبد أراد المعصية فوقع مراد العبد ولم يقع مراد الله، ولذلك هم يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه.
إذن عرفنا منشأ الضلال في هذه المسألة هو عدم التفريق بين الإرادة الشرعية والكونية.

وفي هذه المسألة قال المؤلف: ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادته: يعني إرادة وقوعه وكونه فالمراد هنا الإرادة الكونية القدرية.
قال: خلافاً للمعتزلة: فهم يقولون: من شرط الأوامر الشرعية أن يكون المأمور به مراداً لله تعالى قدرًا وكونًا.

قال: لنا: يعني أن الجمهور قالوا: أهل اللغة اجمعوا واتفقوا على أنه لا يشترط في الأمر الإرادة، وذلك أن الإنسان قد يأمر بأشياء وهو لا يريد وقوعها وإنما يريد الاختبار لمأمور هل يمثل؟ مثلاً أحد المدرسين يعلم أن أحد الطلاب لا يستحق النجاح فسأله مسألة، وهو لا يريد أن يجيبه بل يريد اختباره وبيان أنه لا يستحق النجاح فالأستاذ لا يريد من الطالب الإجابة وإنما أراد أمراً آخر فدل ذلك على أن الأمر في لغة العرب لا يشترط له إرادة كونه ووقوعه.

قَالُوا: الصَّيْغَةُ مُسْتَعْمَلَةٌ فِيمَا سَبَقَ مِنَ الْمَعَانِي؛ فَلَا تَتَّعِنُ لِلْأَمْرِ إِلَّا بِالْإِرَادَةِ،
إِذْ لَيْسَتْ أَمْرًا لِذَاتِهَا، وَلَا لِتَجَرُّدِهَا عَنِ الْقَرَائِنِ، إِذْ تَبْطُلُ بِالسَّاهِي وَالنَّائِمِ.

* قوله: قالوا الصيغة مستعملة فيما سبق من المعاني: يعني أن المعتزلة في استدلالهم على اشتراط الإرادة للأمر، قالوا: إن الصيغة . صيغة: افعل . مستعملة في المعاني التي قبل قليل من النذب والإباحة والتهديد والتسوية والتعجيز والتسخير والتمني والدعاء، فصيغة: افعل، مستعملة في هذه المعاني كلها فحيثُ كيف نفرق بين استعمالها للطلب الجازم، وبين استعمالها للمعاني الأخرى؟

* قوله: فلا تتعين للأمر إلا بالإرادة: أي أننا لا نستطيع التفرق إلا بواسطة الإرادة فلا تتعين صيغة: افعل، لأن تكون للطلب الجازم إلا بواسطة الإرادة الكونية القدرية.

قالوا: لأن الصيغة ليست أمراً في ذاتها: أي أن صيغة افعل ليست أمراً لكونها متجردة عن القرائن بدلالة لو وجد عندنا نائم وتكلم في نومه وقال: يا ابني اضرب أخاك . وهو نائم . فإنه لا يكون أمراً مع أنها صيغة افعل، فدل ذلك على أن صيغة افعل ليست دالة على الأمر بمجردها وإنما لابد أن يكون معها إرادة وقوع المأمور به.

والجواب عن هذا الاستدلال أن استعمال صيغة: افعل، في غير الطلب الجازم من المعاني الأخرى هذا استعمال مجازي، لأن استعمالها في هذه المعاني يحتاج إلى دليل، بخلاف استعمال صيغة: افعل، في الطلب الجازم فإنه لا يحتاج إلى دليل.

قُلْنَا: اسْتَعْمَالُهَا فِي غَيْرِ الْأَمْرِ مَجَازٌ؛ فَهِيَ بِإِطْلَاقِهَا لَهُ، وَلَا يَرِدُ لَفْظُ النَّائِمِ وَالنَّاسِي، إِذْ لَا اسْتِعْلَاءَ فِيهِ، ثُمَّ الْأَمْرُ وَالْإِرَادَةُ يَتَّفَقَانِ كَمَنْ يَأْمُرُ وَلَا يُرِيدُ، أَوْ يُرِيدُ وَلَا يَأْمُرُ؛ فَلَا يَتَلَازِمَانِ، وَلِإِلاَّ اجْتَمَعَ النَّقِیْضَانِ.

* قوله: استعمالها في غير الأمر مجاز فهي بإطلاقها له: يعني أن صيغة افعال بتجردها عن القرائن تكون دالة على الطلب الجازم.

* قوله: ولا يرد لفظ النائم والناسي: المؤلف هنا يجيب عن الدليل الثاني فقال: يعني لا يصح لكم أن تستدلوا بلفظ النائم والناسي وتكلمه بصيغة افعال، لأنه لا يتحقق فيه حقيقة الأمر، لأن الأمر هو الطلب على جهة الاستعلاء والنائم ليس عنده استعلاء.

* قوله: ثم الأمر والإرادة يتفكان: هذا جواب آخر أن الأمر الذي هو بصيغة افعال والإرادة ينفكان فقد يأمر الإنسان بأشياء وهو لا يريد وقوعها. مثال ذلك قولي: أجب عن السؤال السابق؟ فالآن لما قال الأستاذ للطالب البليد: أجب عن هذا السؤال؟ هو لا يريد الجواب عن هذا السؤال، لكن يريد أن يبين للمدير أن هذا الطالب غير قادر على الإجابة وبالتالي لا يستحق النجاح.

فهنا أمر المدرس الطالب بالجواب وهو لا يريد وقوع المأمور به. وقد يريد الإنسان من أبنائه مثلاً شيئاً وهو لا يأمرهم به فهنا وجدت إرادة وإن لم يوجد أمر. فدل ذلك على انفكاك الأمر عن الإرادة ولا تلازم بينهما، ولو قلنا: إن الإرادة والأمر متلازمان للزم عليه اجتماع النقيضين فإنه في بعض الأحوال لا يوجد إرادة ويوجد أمر، وفي بعض الأحوال يوجد إرادة ولا يوجد طلب جازم.

إذا تقرر هذا فلا بد أن نعرف أن المراد بالإرادة هنا ليست إرادة التلفظ يعني أنه ليس المراد أنه يشترط في الأمر أن يكون المتكلم مريداً للتلفظ باللفظ، ولذلك فإن صيغة افعل للناسي والنائم ليست أمراً لأنه لم يُرد التلفظ بهذا اللفظ، ولذلك لا يصح أن يعترضوا علينا بالساهي والنائم، وإنما الخلاف في الإرادة الكونية . إرادة وقوع المأمور به وامتنال المأمور للأمر . هذا هو موطن الخلاف.

وبذلك تعلم أن المعتزلة يجعلون المراد بإرادة الله الإرادة الشرعية مع نفهم للإرادة الكونية، والأشاعرة يفسرون إرادة الله بالإرادة الكونية وينفون الإرادة الشرعية، فالمعتزلة يقولون: يشترط في الأمر الإرادة، والأشاعرة يقولون: لا يشترط في الأمر الإرادة، وأهل السنة يثبتون النوعين من نوعي الإرادة فيقولون: إن إرادة الله تشمل الإرادة الكونية والشرعية، والإرادة الشرعية شرط في الأمر، ولكن ليس من شروط الأمر الإرادة الكونية . والصواب في ذلك أنه لا يشترط في الأمر إرادة الأمر لوقوع المأمور به.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ: الْأُولَى: الْأَمْرُ الْمَجْرَدُ عَنْ قَرِينَةٍ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ عِنْدَ أَكْثَرِ
الْفُقَهَاءِ، وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ؛ وَعِنْدَ بَعْضِ الْمُعْتَرِلَةِ النَّدْبَ حَمَلًا لَهُ عَلَى مُطْلَقِ
الرُّجْحَانِ، وَتَفْيَا لِلْعِقَابِ بِالِاسْتِصْحَابِ، وَقِيلَ: الْإِبَاحَةُ لِتَيَقُّنِهَا.
وَقِيلَ: الْوَقْفَ لِإِحْتِمَالِهِ كُلِّ مَا اسْتُعْمِلَ فِيهِ وَلَا مُرْجِعَ.

سيذكر المؤلف هنا عدداً من مسائل الأمر، والمسألة الأولى في دلالة
الأمر على الوجوب.

* قوله: الأمر المجرد عن قرينة يقتضي الوجوب: هذه المسألة مسألة
مهمة وهي أن الأصل في أوامر الله وأوامر رسول الله ﷺ أن تكون
للووجوب. وتحرير محل النزاع أن الأمر المقترن بقرينة يحمل على ما تدل عليه
القرينة، فإن لم يكن معه قرينة فهو محل الخلاف، فإذا جاءتنا صيغة: افعل، في
القرآن أو في السنة فهي في الأصل دالة على الوجوب، والتارك لها يعد آثماً
مستحقاً للعقوبة.

وجماهير أهل العلم لا يفرقون بين ما كان من الأوامر في الآداب
والأحكام ويجعلون الجميع واحداً، لأن النصوص الدالة على كون الأمر
للووجوب عامة لم تفرق بين باب وباب، لأنه لا يوجد ضابط للتفريق لما هو
أدب ولما هو حكم، فكل ما كان حكماً فهو أدب وكل ما كان أدباً فهو حكم.

ولو قيل بالتفريق بينهما لأدى ذلك إلى ترك مسائل إجماعية كثيرة أجمعوا
على أن الأمر فيها للوجوب ولأدى ذلك إلى ترك جميع أحكام الشريعة لأنه
كلما قيل للإنسان أمر، قال: هذا فيه أدب، وبالتالي لا يكون واجباً عليه.

ما حكم الأوامر؟

الأصل في الأوامر في صيغة (افعل وتفعّل واسم الأمر) ونحو ذلك أنها
تكون دالة على الوجوب، والدلالة على هذا من خلال أنواع من الأدلة:

لَنَا: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ تَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣].....

الدليل الأول: لغة العرب، لأن العرب في كلامهم يفهمون أن هذه الصيغ للطلب الجازم. ولذلك يقول قائلهم: أمرتك أمراً جازماً.... إلى أن قال: فعصيتني. فدل ذلك على أن مخالف الأمر يعد عاصياً والعصيان لا يكون إلا لتارك الواجب.

الدليل الثاني: العقل، فإنه إذا أمر الأمر بشيء ممن له حق الأمر فلم يمثل، استحق المأمور التوبيخ ولا يستحق التوبيخ إلا تارك الواجب ولو وبخ وعوقب فلا حق له في الاعتراض على هذا العقاب وهذا التوبيخ. ولو لم يدل الأمر على الوجوب لجاز له الاعتراض.

ولذلك إذا قال الرئيس لمروؤسه: افعل كذا، ثم لم يمثل، استحق الخصم من الراتب أو استحق التأديب المناسب له.

وإذا قال ولي الأمر: افعل كذا، لأفراد الناس وجب الامثال ولو عوقب هذا الشخص غير الممثل لما كان هناك لائمة على ولي الأمر بإيقاع هذه العقوبة. ولو قال الوالد لولده: افعل كذا، ولم يفعل فعاقبه ووبخه وزجره، فلا يقال: إنه قد فعل بهذا العتاب أمراً مخالفاً للعقل، وهكذا أيضاً فيما يتعلق بالسيد لمملوكه وبصاحب العمل بأجيريه.

الدليل الثالث: أنه تتابعت النصوص الشريعة فإن النصوص قد دلت على أن الأصل في الأوامر الوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ تَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. فدل ذلك على أن

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، ذَمُّهُمْ وَذَمُّ إِبْلِيسَ عَلَى مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ الْمُجَرَّدِ، وَدَعْوَى قَرِينَةِ الْوُجُوبِ، وَاقْتِضَاءُ تِلْكَ اللَّغَةِ لَهُ دُونَ هَذِهِ غَيْرُ مَسْمُوعَةٍ؛

مخالف الأمر يحذر عليه من هذه الأشياء ولا يستحق العقوبة إلا تارك الواجب. ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] فلم يجعل للمؤمن حق مخالفة الأوامر وجعل مخالف الأمر عاصياً، وخاف على مخالف الأمر بإيقاع الضلال المبين عليه. ومثله أنه سبحانه عاب على الذين توجه إليهم الأمر بالركوع والسجود ثم لم يمثّلوا، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨].

اعتترضوا وقالوا: يمكن أن هذه الآيات فيها قرينة دلت على الوجوب؟ فالوجوب لم يؤخذ من ذات اللفظ: اركعوا، وإنما أخذ من احتمال وجود قرينة. فنقول: هذه إحالة إلى أمر موهوم لا ندري وجوده من عدمه، والأصل أن نأخذ بظواهر الألفاظ.

ومن أدلة الجمهور أن الله تعالى ذم إبليس لكونه لم يمثّل الأمر، فدل ذلك على أن الأمر يفيد الوجوب.

اعتترضوا وقالوا: يمكن أن اللغة التي وجهت إلى إبليس أو إلى هؤلاء كانت فيها هذه الصيغة للوجوب؛ لكن هذه الصيغة في لغتنا لا يلزم أن تكون مماثلة للصيغة التي في اللغة الأولى.

وإنَّ السَّيِّدَ لَا يَلَامُ عَلَى عِقَابِ عَبْدِهِ عَلَى مُخَالَفَةِ مُجَرَّدِ أَمْرِهِ بِاتِّفَاقِ الْعُقَلَاءِ.

وهذا أيضاً مردود، لأن الله تعالى لا يحكي صيغة إلا بمثل معناها ومقتضاها، ولأنه سبحانه منزّه عن حكاية الأمور والحوادث على غير وجهها.

* قوله: وإن السيد لا يلام على عقاب عبده على مخالفة مجرد أمره باتفاق العقلاء: جاء المؤلف بالاستدلال العقلي بأن السيد إذا عاقب عبده لكون العبد قد خالف أمر سيده، فإن السيد لا يلام على ذلك باتفاق العقلاء.

وهذا فيه دلالة عقلية على أن الأصل في الأوامر الدلالة على الوجوب.

الثانية: صيغة الأمر الواردة بعد الحظر للإباحة، وهو ظاهر قول الشافعي، ولما هي له قبل الحظر عند الأكثرين.

المسألة الثانية من مسائل دلالات الأمر، مسألة مفاد الأمر بعد الحظر.

* قوله: صيغة الأمر الواردة بعد الحظر للإباحة: إذا كان هناك منع وتحريم لفعل من الأفعال ثم بعد ذلك جاءت صيغة: افعل، فعلى أي شيء نحملها؟ مثال ذلك: قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْعَةُ الْأَتْعِمِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ...﴾ [المائدة: ١] فدل ذلك على تحريم الصيد حال الإحرام ثم قال بعدها: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] هذا فعل أمر بالصيد جاء بعد الحظر والتحريم حال الإحرام، فعلى أي شيء يحمل؟

مثال آخر: قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمٍ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] دل على تحريم البيع، ثم قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] فورد أمر بقوله: (فانتشروا، وابتغوا) فهذا أمر بالبيع ونحوه بعد الحظر، فعلى أي شيء نحمله؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: قالوا: نحمله على الإباحة، ويقولون: الدليل على هذا أن غالب الأوامر الواردة بعد النهي تدل على الإباحة. وهذا مذهب أحمد والشافعي وطائفة.

القول الثاني: يحمل على الوجوب، لأن الأصل في الأوامر أن تكون دالة

وَقِيلَ: إِنْ وَرَدَ بِصِيغَةِ افْعَلْ فَكَأَلَاوَلِ لِلْعُرْفِ، وَإِلَّا فَكَالثَانِي، نَحْوُ: أَنْتُمْ مَأْمُورُونَ بِكَذَا، لِعَدَمِهِ فِيهِ، وَالْحَقُّ افْتِضَاؤُهَا الْإِبَاحَةَ عُرْفًا لَا لُغَةً.

لَنَا: فَهَمُّ الْإِبَاحَةِ مِنْ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: كُلْ هَذَا الطَّعَامَ بَعْدَ مَنَعِهِ مِنْهُ، وَهُوَ فِي الشَّرْعِ غَالِبًا كَذَلِكَ، نَحْوُ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ١٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وَنَحْوُهَا، وَاسْتِفَادَةُ وُجُوبِ قِتَالِ الْمُشْرِكِينَ، مِنْ: ﴿فَقَاتِلُوا أَيمَةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢] وَنَحْوُهَا، لَا مِنْ: ﴿فَإِذَا آتَى الشَّهْرَ الْحَرَامَ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١٥].

على الوجوب إلا ما ورد قرينة تدل على أن هذا الأمر مصروف عن الوجوب. وهذا مذهب مالك وأبي حنيفة وجماعة.

القول الثالث: أننا نظر ما هو حكم هذه الأفعال قبل ورود النهي فنحمل الأمر بعد الحظر عليه، فقبل النهي إذا كان الفعل واجباً، ثم نهي عنه، ثم أمر به، فإنه يكون واجباً.

مثال ذلك: المقاتلة للمشركين كانت واجبة، لكن الله حرم مقاتلتهم في الأربعة أشهر الحرم الواردة في أول سورة التوبة، قال تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ١١] ثم قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا آتَى الشَّهْرَ الْحَرَامَ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١٥] فهنا أمر بعد حظر، وهذا الأمر ورد بعد وجوب فيكون الأمر الثاني للوجوب.

ومثله قول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»^(١) زوروها: فعل أمر ورد بعد نهي، وزيارة القبور في أول الأمر كانت مستحبة ثم نهي عنها ثم أمر بها في قوله: فزوروها، فيعود الأمر على ما كان عليه وهو الندب

وَفِي اقْتِضَاءِ النَّهْيِ بَعْدَ الْأَمْرِ التَّحْرِيمِ أَوْ الْكَرَاهَةِ خِلَافٌ، وَيَحْتَمِلُ التَّفْصِيلَ الْمَذْكُورَ أَيْضًا، وَالْأَشْبَهُ التَّحْرِيمُ إِذْ هَذَا رَفْعٌ لِلِإِذْنِ بِكُلِّيَّتِهِ، وَمَا قَبْلَهُ رَفْعٌ لِلْمَنْعِ؛ فَيَبْقَى الْإِذْنُ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

والاستحباب.

وأما قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ١٢] فإن الصيد قبل الإحرام كان مباحاً فحرم في وقت الإحرام، ثم أتى الأمر بالصيد بعد الإحلال، فهنا يرجع حكم الفعل إلى ما كان عليه سابقاً وهو الإباحة، وهذا القول هو أظهر الأقوال في المسألة.

* قوله: وفي اقتضاء النهي بعد الأمر التحريم أو الكراهة خلاف: هذه مسألة ثانية: إذا جاءنا أمر فقال: افعلوا كذا. ثم بعد ذلك ورد نهي فقال: لا تفعلوا ذلك الفعل. فعلى أي شيء نحمل هذا النهي؟ بعضهم يقول: نحمله على الكراهة.

وبعضهم يقول: نحمله على الإباحة مثل الأمر بعد النهي.

وبعضهم يقول: نحمله على النسخ فيدل على التحريم.

والمؤلف قد اختار القول الأخير، فقال: والأشبه التحريم: يعني نحمله

على النسخ، وبالتالي نحمله على التحريم.

* قوله: إذ هذا رفع للإذن بكليته: يعني رفع للإباحة بالكلية.

أما في المسألة السابقة فهو رفع للمنع فيبقى الأمر على ما كان عليه

سابقاً.

الثالثة: الأمر المطلق لا يقتضي التكرار عند الأكثرين، منهم أبو الخطاب خلافاً للقاضي، وبعض الشافعية، وحكي عن أبي حنيفة: إن تكرر لفظ الأمر نحو: صلّ غداً، صلّ غداً اقتضاه تحصيلاً لفائدة الأمر الثاني، وإلا فلا.

* قوله: الأمر المطلق: يعني المجرد عن القرائن، فدل ذلك على أن الأمر على ثلاثة أحوال:

الأول: إذا كان الأمر معه قرينة تدل على أنه يراد به التكرار فإنه يحمل على التكرار. كما لو قال: صلوا كلما كسفت الشمس؛ هذا فيه قرينة على التكرار.
الثاني: أمر فيه قرينة تدل على إيقاع الفعل مرة واحدة. كما لو قال: صل صلاة واحدة. فهذا يحمل على المرة الواحدة، وهذا خارج محل النزاع.
الثالث: الأمر المطلق، يعني المجرد عن القرينة، على أي شيء يحمل، هل يحمل على المرة الواحدة أو على التكرار؟ هذا محل خلاف.
قال المؤلف: الأمر المطلق لا يقتضي التكرار: معنى التكرار: إيقاع الفعل المأمور به مرات عديدة.

* قوله: عند الأكثرين: وهذا هو قول جماهير أهل العلم.

فالقول الأول: أن الأمر المجرد لا يقتضي التكرار.

القول الثاني: أنه يقتضي التكرار.

بعد ذلك أتى المؤلف بقولين خارج محل النزاع:

الأول: قول أبي حنيفة: إذا تكرر لفظ الأمر فإنه يقتضي تكرار المأمور به. كما لو قال: صل غداً، صل غداً.

نقول: هذا الأمر فيه قرينة تدل على التكرار على مذهب الإمام أبي حنيفة، وهذا خارج محل النزاع، لأن محل النزاع في الأمر المجرد عن القرائن.
* قوله: اقتضاه تحصيلاً لفائدة الأمر الثاني: لأن كوننا نأسس باللفظ

وَقِيلَ: إِنْ عُلِقَ الْأَمْرُ عَلَى شَرْطٍ، اقْتَضَى التَّكَرَّارَ كَالْمُعْلَقِ عَلَى الْعِلَّةِ، وَهَذَا الْقَوْلُ لَيْسَ مِنَ الْمَسْأَلَةِ، إِذْ هِيَ مَفْرُوضَةٌ فِي الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ، وَالْمُقْتَرَنُ بِالشَّرْطِ لَيْسَ مُطْلَقًا، وَمَا ذَكَرَهُ أَبُو حَنِيفَةَ يَقْتَضِي التَّأْكِيدَ لُغَةً، لَا التَّكَرَّارَ.

الثاني معنى جديداً أولى من أن نجعله تكراراً للمعنى اللفظ الأول.
وقد ذهب طائفة من العلماء إلى أن الأمر الثاني للتأكيد بحسب مقتضى اللغة وليس للتكرار، وهذا هو اختيار المؤلف.

* قوله: وقيل إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار كالمعلق على العلة: لما قال: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ١٧٨] كأنه قال: كرر الصلاة كلما تكرر زوال الشمس؛ لكن هذا خارج محل النزاع لوجود قرينة معه وهي قرينة الشرط أو التعليق على العلة.

قال: وهذا القول ليس من المسألة إذ هي مفروضة في الأمر المطلق: يعني أن هذا القول خارج مسألة النزاع لأنها مقدرة في الأمر المجرد عن القرائن.

* قوله: والمقترن بالشرط ليس أمراً مطلقاً: يعني أن الأمر المرتبط بشرط فإنه ليس أمراً مطلقاً مجرداً عن القرائن، بل فيه قرينة.

وعلى كلٍ نعود إلى الأمر المجرد هل يقتضي التكرار، فإن العلماء قد انقسموا في هذه المسألة إلى القولين السابقين:

القول الأول: قول الجماهير أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

القول الثاني: أن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

نبدأ بأدلة الجمهور على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

لنا: لا دلالة لصيغة الأمر إلا على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود، لا على كمية الفعل، ولأنه لو قال: صل مرة، أو مراراً، لم يكن الأول نقضاً، ولا الثاني تكراراً.

قالوا: النهي يقتضي تكرار الترك،.....

قال لنا: لا دلالة لصيغة الأمر إلا على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود... أي أن صيغة الأمر لا تدل على التكرار، إنما تدل على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود، لما قال: صل وحج. دل على أنه يأمر بك بإيقاع الصلاة والحج مرة واحدة، فلا تدل على التكرار. فهي ليس لها دلالة على كمية الصلاة والحج، يعني كم مرة تفعل الصلاة؟ هذا هو دليل الجمهور الأول.

الدليل الثاني: أنه لو قال الأمر: صل مرة واحدة. فعلى قولكم باقتضاء الأمر للتكرار يكون تناقضاً لأنكم تقولون: الأمر يدل على التكرار، صل تدل على التكرار. فلما قال: مرة. كان على قولكم متناقضاً؛ لأن صل تدل على التكرار وقوله: مرة، تدل على إيقاع الفعل مرة واحدة.

والصواب أن هذا القول ليس متناقضاً بل هو سائغ في لغة العرب فدل ذلك على أن الأمر المجرد لا يدل على التكرار.

وهكذا لو قال: صل مراراً. فإنه لا يعد تكراراً في لغة العرب، ولو كان الأمر يدل على التكرار لكانت كلمة (مراراً) لا داعي لها ووجودها مثل عدمها.

أدلة القول الثاني القائل بأن الأمر المطلق يدل على التكرار.

قالوا: النهي يقتضي تكرار الترك: لما قلت لك: لا تشرب الدخان. هذا يقتضي أنك لا تشرب الدخان دائماً مما يدل على أن النهي يقتضي التكرار ويشمل جميع الأزمان فيقاس على الأمر فيجعل مفيداً للتكرار.

وَالْأَمْرُ يَقْتَضِيهِ؛ فَيَقْتَضِي تَكَرَّرَ الْفِعْلِ، وَلِأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ؛
فَيَقْتَضِي تَكَرَّرَ تَرْكِ الضِّدِّ.

* قوله: والأمر يقتضيه: كلمة (والأمر يقتضيه) هذه أظنها خطأ مطبعي، ولعلها: والأمر نقيضه.

* قوله: فيقتضي تكرار الفعل: يعني أن الأمر والنهي كليهما فيه طلب فيقتضي الأمر تكرار الفعل، كما أن النهي يقتضي تكرار الترك. فإذا كان هذا دليل قياس عكس، قاسوا الأمر على النهي، فكما أن النهي يقتضي التكرار للترك فكذلك الأمر يقتضي التكرار للفعل. وأجيب عن هذا بالفرق بينهما فإن الأمر يقتضي إيجاد الفعل، والنهي يقتضي ترك الفعل فيبينهما فرق، ومن ثم لا يصح القياس.

ثم إن الأمر يطلب حصول ماهية الفعل وهذا يقع بالمرّة الواحدة، بينما النهي يطلب ترك الفعل وعدم إيجاده، وهذا يقتضي عدم إيجاد الفعل في جميع الأزمان ولا يحصل إلا بترك الفعل في جميع الأوقات فيكون هناك فرق بين الأمر والنهي.

الدليل الثاني لهم: أن الأمر بالشئ نهي عن ضده، فيقتضي تكرار ترك الضد. فعندما أقول لك: اجلس. معناه: لا تقم، ومعناه: لا تضطجع، لأن الأمر بالشئ نهي عن أضداده وهنا الجلوس يضاد القيام لأنه لا يمكن الجمع بينهما.

وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ : بِأَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي فِعْلَ التَّاهِيَةِ ، وَهُوَ حَاصِلُ بِفِعْلِ
فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا فِي زَمَنِ مَا ، وَالنَّهْيُ يَقْتَضِي تَرْكَهَا ، وَلَا يَحْصُلُ إِلَّا بِتَرْكِ جَمِيعِ
أَفْرَادِهَا فِي كُلِّ زَمَنِ ؛ فَافْتَرَقَا .

وَعَنِ الثَّانِي : بِمَنْعِ أَنْ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهَى عَنْ ضِدِّهِ ، وَإِنْ سُلِّمَ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ
تَرْكِ الضِّدِّ الْمُنْهَى عَنْهُ فِعْلُ الضِّدِّ الْمَأْمُورِ بِهِ ، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لِلْمُنْهَى عَنْهُ أَضْدَادٌ
فَيَتَلَبَّسُ بِغَيْرِ الْمَأْمُورِ بِهِ مِنْهَا ؛ وَهَذَا عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهَى عَنْ جَمِيعِ
أَضْدَادِهِ لَا يَتَمَشَّى .

أجاب المؤلف عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: نمنع كون الأمر يقتضي النهي عن الضد. وهذا فيه نظر
ويأتي بحثه فيما بعد.

الجواب الثاني: وإن سلم أن الأمر بالشئ نهي عن ضده فلا يلزم من
ترك الضد المنهي عنه فعل الضد المأمور به. لما أقول لك: اجلس. أنت تركت
القيام، لأن القيام مضاد للجلوس هل معنى هذا أنك امتثلت؟ لا يلزم ذلك
لأنك قد تكن مضطجعا.

قال: لا يلزم من ترك الضد فعل الضد المأمور به: الذي هو القيام المنهي
عنه في قولك: اجلس. فإنه لا يلزم منه فعل الضد المأمور به: الذي هو
الجلوس لجواز أن يكون للمنهي عنه أضداد أخرى فيتلبس بغير المأمور به
وهو الاضطجاع، وحيث لا يصح لكم الاستدلال بهذا.

الرابعة: الأمرُ بالشَّيءِ نهيٌ عن أضداده، والنَّهيُّ عنه أمرٌ بأحدِ أضداده من حيث المعنى لا الصيغة، خلافاً للمُعْتَرِلة.

المسألة الرابعة: هل الأمر بالشَّيءِ نهيٌ عن أضداده؟ وهل النهي عن فعل يكون أمراً بأحد أضداده؟

المراد بالضدين: ما لا يجتمعان في محل واحد وقد يرتفعان. والضد أعلى من النقيض وإن كان النقيض قد يدخلونه في مفهوم الضد. مثال الضد: الجلوس، يضاد القيام والاضطجاع. مثال النقيض: السكون، والحركة. القيام والجلوس لهما ضد ثالث وهو الاضطجاع، لا يمكن أن يكون الإنسان قائماً مضطجعاً في وقت واحد. بينما النقيضان لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد ولا يتصور انفكاك جميع الوصفين عن هذا المحل.

مثال ذلك: الكلام والسكوت إما أن تكون ساكناً أو تكون متكلماً، ولا توجد حالة مغايرة لهذين الوصفين، ومثله السكون والحركة، إما أن تكون ساكناً، وإما أن تكون متحركاً هذا من النقيضين. وكلا هذين الوصفين داخل في هذه المسألة.

* قوله: الأمر بالشَّيءِ نهيٌ عن أضداده: يعني إذا أمرتك بشيء فهو نهي عن الضد، لأنه لا يمكن أن يتصور أن تمثل الأمر إلا بترك الضد. إذا قلت: اجلس. لا يمكن أن تمثل إلا بترك القيام.

* قوله: والنهي عن شيء أمر بأحد أضداده من حيث المعنى لا الصيغة: فإذا نهيتك عن الفعل، وقلت لك: اجلس، فهو أمر بأحد الأضداد، يعني إما قم أو اضطجع. والنهي عن الشيء أمر بأحد الأضداد لا على سبيل التعيين، هذا

لَنَا: الْأَمْرُ بِالسُّكُونِ نَاهٍ عَنِ الْحَرَكَةِ، وَبِالْعَكْسِ ضَرُورَةٌ.

هو أساس القاعدة.

نتنقل إلى ذكر أقوال أهل العلم فيها:

أهل السنة والجماعة يقولون: إن النهي عن الشيء أمر بضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ والصيغة.

ففرق بين أن تقول: اجلس. وبين أن تقول: لا تقم. بينهما فرق من جهة اللفظ، لكن في المعنى هما يؤديان معنى واحد فيلزم من أمرك بفعل نهيك عن أضداده. إن قلت: اجلس، معناه إنك تقول: لا تقف. هذا من جهة المعنى.

والأشاعرة يقولون: الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق القول ذاته، لأن عندهم الألفاظ هذه لا تدل على شيء لذاتها، وإنما تدل الألفاظ على المعاني النفسية والقول هو المعنى النفسي؛ ولذلك عندهم أن قولك: اجلس. هو عين قولك: لا تقم. بناء على قولهم بالكلام النفسي، وهذا كلام تقدم بيان بطلانه.

والمعتزلة يقولون: الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى؛ لأن الأمر قد يكون غافلاً عن الضد، لما قال: اجلس. يمكن أنه لم يرد على باله القيام والاضطجاع. وعندهم أن من شروط الأمر الإرادة ومن شروط النهي الإرادة، فإنه لما قال: اجلس. يكون أمراً بالجلوس ولكن لا يلزم أن يكون نهياً عن الوقوف لأنه قد يكون غير مرید لترك القيام.

فقال: خلافاً للمعتزلة: لأن المعتزلة يرون أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن

ضده لا من جهة الصيغة ولا من جهة المعنى.

قال: الأمر بالسكون ناهٍ عن الحركة، وبالعكس: يعني دليلنا أن الأمر

بالسكون نهي عن الحركة، هذا شيء معقول ومتصور وخلافه خلاف المعقول وبالعكس، فالأمر بالحركة يكون نهياً عن السكون.

قَالُوا: قَدْ يَأْمُرُ بِأَحَدِ الضَّدَّيْنِ أَوْ يَنْهَى عَنْهُ مَنْ يَغْفُلُ عَنْ ضِدِّهِ، وَالْأَمْرُ مَعَ الْغَفْلَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يُتَصَوَّرُ. وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ ضَرْوَرِيٌّ، لَا اقْتِضَائِيٌّ طَلَبِيٌّ، حَتَّى لَوْ تُصَوَّرَ تَرْكُ الْحَرَكَةِ بِدُونِ السُّكُونِ، لَمْ يَكُنْ مَأْمُورًا بِهِ. قُلْنَا: فَهَذَا هُوَ الْمَطْلُوبُ.

* قوله: قالوا: قد يأمر بأحد الضدين أو ينهى عنه من يغفل عن ضده: يعني أن الأمر قد يأمر بالضد فيقول: اجلس. ويغفل عن الضد الذي هو القيام.

* قوله: والأمر مع الغفلة عن المأمور به لا يتصور: لأن شرط الأمر الإرادة على مذهبهم وقد تقدم بيان بطلان هذا المذهب في ما سبق. وقد بنوه على أصلهم وقاعدتهم السابقة في أن الأمر يشترط له الإرادة الكونية وقد تقدم معنا أن هذا المذهب باطل.

* قوله: وما ذكرتموه ضروري: يعني أن المعتزلة يقولون لأهل السنة: ما ذكرتموه من كون الأمر بالسكون نهيًا عن الحركة، هذا من جهة الضرورة وليس من جهة الطلب.

ولذلك لو تصور ذهنك أن هناك إمكانية لانفكاك الحركة عن عدم السكون، لكان متصوراً أن يكون الإنسان آمراً بالحركة غير ناه عن السكون، وهذه نوع سفسطة لا قيمة لها، لأنها تقديرات ذهنية تنافي الواقع، ومن ثم لا قيمة لها في الخارج.

* قوله: قلنا: فهذا هو المطلوب: يعني إذا قلتم بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة الضرورة، قلنا: قد حققتم مذهبنا الذي نريده ونقول به وبالتالي نلزمكم بمثل قولنا.

الخامسة: مقتضى الأمر المطلق الفور في ظاهر المذهب، وهو قول الحنفية، وهو على التراخي عند أكثر الشافعية.

المسألة الخامسة: هل الأمر يدل على الفور؟ وهذه المسألة مسألة مهمة ولها تطبيقات كثيرة من أمثلتها: مسألة: الحج. قال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ آل عمران: ٩٧ فالحج واجب، لكن هل يجب علينا المبادرة به؟ أو يجوز لنا أن نؤخره؟ هذه مبنية على قاعدة: هل الأمر للفور أو يجوز التراخي معه؟

فإن قلنا: الأمر للفور فحينئذ لا بد من المبادرة إلى الحج.
وإن قلنا: الأمر للتراخي جاز لنا أن نؤخره.
إذا تقرر هذا فلا بد أن نحزر محل النزاع، فنقول: إذا كان الأمر معه قرينة ودليل يدل على الفور وجب الفور، وإذا كان معه دليل وقرينة تدل على التراخي فإن الأمر يكون على التراخي.
ومحل الخلاف هو في الأمر المجرد عن القرائن الدالة على الفورية أو القرائن الدالة على التراخي.

قال المؤلف: مقتضى الأمر المطلق الفور: يعني مفاد ودلالة الأمر المجرد عن القرينة المبادرة إلى الفعل في أول أزمته الإمكان.
ما هي أقوال أهل العلم في ذلك؟
العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: إن الأمر المطلق يقتضي الفور، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، وهو مذهب أحمد وأبي حنيفة ومالك.
القول الثاني: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفورية ويجوز التأخير معه، وهذا قول الشافعية.

وَتَوَقَّفَ قَوْمٌ فِي الْفُورِ وَالتَّكَرَّارِ وَضِدَّهِمَا، لِلتَّعَارُضِ.

لَنَا: ﴿وَسَارِعُوا﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾ [الحديد: ٢١]، وَالْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ.....

تلاحظون هنا أن قول بعضهم: الأمر المطلق يفيد التراخي فيه خطأ، إذ على مقتضى هذا أنه عند الشافعية إذا فعله الإنسان على الفور فإنه لا يجزئ، لكنهم لا يقولون بذلك، ولكن يقولون: لا يدل على الفورية ويجوز التأخير والتراخي.

القول الثالث: قالوا: نتوقف ولا نقول: يدل على الفور ولا على جواز التأخير، قالوا: لأن الأدلة متعارضة، وبالتالي نتوقف فيها.

فنقول: تعارض الأدلة هذا عندكم لأنكم لم تفهموا المسألة، وكونكم لم تفهموا المسألة لا يعني أن تلزموا غيركم بأن يقولوا بالتوقف. إذن عندنا قولان: القول القائل بالفورية، والقول القائل بجواز التراخي.

والذين قالوا بالفورية استدلووا بأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] فأمر بالمسارعة والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب. ومثله قوله تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾ [الحديد: ٢١] وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] هذه كلها أوامر بالمبادرة إلى فعل الطاعات والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب، فدل ذلك على أنه يجب المبادرة إلى فعل المأمور به.

وَلَوْ أَخَّرَ الْعَبْدُ أَمْرَ سَيِّدِهِ الْمُجَرَّدِ اسْتَحَقَّ الدَّمُ، وَأُولَى الْأَزْمَنَةِ بِالْإِمْتِثَالِ عَقِيبَ الْأَمْرِ احتياطاً وَتَحْصِيلاً لَهُ إِجْمَاعًا، وَلِأَنَّ التَّأْخِيرَ إِمَّا لَا إِلَى غَايَةٍ؛ فَيَقُوتُ الْمَقْصُودُ بِالْكُلِّيَّةِ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا لَا إِلَى بَدَلٍ؛ فَيُلْحَقُ بِالْمُنْدُوبَاتِ. أَوْ إِلَى بَدَلٍ؛ فَهُوَ إِمَّا الْوَصِيَّةُ،...

الدليل الثاني: استدلووا بدليل عقلي قالوا: لو أمر الوالد ابنه أمراً فقال له: اذهب إلى البيت. فلم يذهب إلا بعد يوم، فهذا يستحق التوبيخ واللوم. ولو قال له مثلاً: أصلح السيارة. فتراخى وما أصلح السيارة إلا بعد أسبوعين، نقول: يستحق اللوم والعتاب مما يدل على أن الأمر للفور.

وهذا معنى قوله: ولو أخر العبد تنفيذ أمر سيده المجرد لاستحق الذم. الدليل الثالث: قال: عندنا أزمة يمكن امتثال الأمر فيها هي الزمان الذي بعد الأمر مباشرة، والزمان المتأخر، ما هو أولى هذه الأزمنة وما هو الذي يحصل به الاحتياط؟

قال: وأولى الأزمنة بالامتثال عقيب الأمر احتياطاً وتحصيلاً له إجماعاً: أي أن أولى الأزمنة بالامتثال بعد الأمر مباشرة، وبذلك يحتاط الإنسان ويكون قد امتثل يقيناً، بخلاف ما لو أخر، والممثل للأمر مباشرة وعلى الفور يكون ممثلاً بالاتفاق بخلاف من أخر، وحيث فلا احتياط يدلنا على وجوب الفورية في تنفيذ الأوامر.

الدليل الرابع: قالوا أنتم الآن تقولون: يجوز التأخير والأمر يجوز معه التراخي، لكن هذا التراخي لا يخلو من أحوال:

الحال الأول: أن تقولوا: يجوز التراخي بلا غاية، وبالتالي ممكن أن يموت الإنسان وما أدى الأمر فيؤدي هذا إلى إبطال تنفيذ الأوامر الشرعية؛ ولأن التأخير إما أن يكون تأخيراً لا إلى غاية فيكون مطلقاً فيفوت المقصود بالكلية

وَهِيَ لَا تَصِحُّ فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ، لِعَدَمِ دُخُولِ النِّيَابَةِ فِيهَا، أَوْ الْعِزْمِ، وَلَيْسَ بِبَدَلٍ لُجُوبِهِ قَبْلَ وَقْتِ الْمُبْدَلِ، وَعَدَمِ جَوَازِ الْبَدَلِ حِينَئِذٍ. أَوْ إِلَى غَايَةِ مَجْهُولَةٍ؛ فَهُوَ جَهَالَةٌ، أَوْ مَعْلُومَةٌ؛ فَتَحَكُّمٌ وَتَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ.

لعدم تنفيذ المكلف هذه الأوامر، لأنه إما إن يتركه مطلقاً لا إلى بدل فحينئذ يكون هذا الواجب ليس واجباً حقيقة لأنه على مقتضى كلامكم أنه يجوز تركه لأنكم تقولون: يجوز تأخيره مطلقاً؛ وبالتالي إذا جاز التأخير لم يعاقب لأنه يجوز له التأخير.

الحال الثاني: أنكم تقولون: يجوز التأخير إلى بدل هذا البدل ما هو؟ إما أن تقولوا: يوصي به؛ وهذا لا يصح في جميع الأفعال لأن بعض الأفعال لا تدخلها النيابة مثل الصلاة والنذر وغيره.

وإما أن تقولوا: يؤخره بشرط وجود بدل العزم. أي أن يعزم على أداء الفعل، والعزم ليس ببديل للفعل المأمور به كالصلاة قبل وقت المبدل، وعدم جواز البدل لأن العزم لا يتحقق به مقصود الشارع.

الحال الثالث: أن تقولوا: يجوز إلى غاية، لكن هذه الغاية لا نعرفها بل هي مجهولة عندنا، وها يكون جهلاً لا يمكن أن يرد به الشرع؛ وهذا لا يصح لأنه حينئذ بناء للأحكام الشرعية على شيء غير معلوم، وبالتالي يؤدي إلى الجهل بالأحكام الشرعية، ولا يمكن أن تأتي الشريعة بتسويغ الجهل في أحكامها.

الحال الرابع: أن يكون تركه إلى غاية معلومة فحينئذ الوقت الذي حددتموه بعد سنة أو شهر أو أسبوع هذا تحكم منكم بدون دليل، فأوردوا لنا دليلاً يدل على هذا الزمن، وهذا ترجيح إلى هذا الوقت بدون مرجح شرعي. لما قالوا: الحج يجوز التأخير فيه. قلنا إلى متى؟ قال مثلاً: بعد خمس سنين.

أَوْ إِلَى وَقْتٍ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ إِدْرَاكُهُ؛ فَبَاطِلٌ، لِإِثْبَانِ الْمَوْتِ بَغْتَةً.
قَالُوا: الْأَمْرُ يَقْتَضِي فِعْلَ الْهَاهِيَةِ الْمَجْرَدَةِ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى غَيْرِهَا، وَلِأَنَّ
نِسْبَةَ الْفِعْلِ إِلَى جَمِيعِ الْأَزْمَنَةِ سَوَاءٌ؛ فَالْتَّخْصِيصُ بِالْفُورِ تَحْكُمٌ، وَتَعَلُّقُ الزَّمَانِ

قلنا: من أين أتيت بالخمسة سنين؟ قال: بعد عشر سنين. قلنا: وهذا
أيضاً كذلك. فهذا تحكم وقول بلا دليل وترجيح بلا مرجح.
الحال الخامس: أن يقولوا: يجوز تأخيرها إلى وقت يغلب على الذهن وعلى
الظن أن هذا المكلف لا يموت فيه.

قلنا: هذا كلام خاطئ، لأن الإنسان لا يعلم متى سيأتيه الموت وقد يأتيه
الموت من الغد، إذن فلا يصح لكم مثل ذلك.
قال المؤلف: أو إلى وقت يغلب على ظنه إدراكه؛ فباطل، لإثبات الموت
بغته: يعني أو يكون تأجيل المأمور به وتأخيرها إلى وقت يغلب على ظن المكلف
أنه يدركه ويكون حياً فيه، وهذا القول باطل لأن الإنسان لا يعلم متى يأتيه
الموت لأن الموت يأتي بغته.

فلم يبق إلا أن يقال: إن الأمر يدل على الفور.

القول الثاني الذي يقوله الشافعية: أن الأمر لا يدل على الفور.

قالوا: الأمر يدل على إيجاد الفعل وليس فيه دلالة على الزمن، يعني لما
قال: حجوا، فالأمر يدل على إيقاع الحج وليس فيه دلالة على الزمان، فالأمر
يقضي فعل الهاهية المجردة ولا يدل على زمان فهو لا يدل على مبادرة أو
غيرها، ثم إن فعل الحج هذه السنة أو التي تليها أو التي تليها... الخ، سواء،
فصيغة الأمر لا تدل على زمان، لأن نسبة الفعل إلى جميع الأزمنة سواء،

بِالْفِعْلِ ضَرُورِيٌّ، وَالضَّرُورَةُ تُدْفَعُ بِأَيِّ زَمَنٍ كَانَ؛ وَلِأَنَّهُ مِنْ لَوَازِمِ الْفِعْلِ؛ فَلَا يَقْتَضِي تَعْيِينَهُ كَالْمَكَانِ وَالْأَلَةِ وَالْمَحَلِّ، وَالْأَدِلَّةُ مُتَقَارِبَةٌ، وَقَوْلُ الْوَاقِفِيَّةِ ضَعِيفٌ.

فتخصيصه بالفور والزمان الأول تحكم، وتعلق الزمان بالفعل من ضروراته وليس من ذاته، وبالتالي الضرورة تندفع بأي زمن، فتكون جميع السنوات متماثلة لأن الزمان من لوازم الفعل فلا يقتضي الأمر تعيين أحد الأزمنة، كما أنه لو قال: صل، لا يدل على مكان معين ولا على سجادة معينة... الخ، فهكذا في الزمان إذا قال: صل، لا يدل على زمان.

وهذا الاستدلال ليس بصحيح لأنه يؤدي كما تقدم إلى لوازم باطلة ويؤدي إلى الترك بالكلية ولا يعلم الإنسان متى يأتيه الموت لأن الموت يأتي بغتة وقد لا يتمكن من فعل المأمور به، ولأن النصوص قد أمرت بالمسارعة إلى فعل الطاعة ولأن لغة العرب تقتضي أن المأمور به يفعل على الفور.

السَّادِسَةُ: الْوَاجِبُ الْمُؤَقَّتُ لَا يَسْقُطُ بِفَوَاتِ الْوَقْتِ، وَلَا يَفْتَقِرُ قَضَاؤُهُ إِلَى أَمْرٍ جَدِيدٍ، خِلَافًا لِأَبِي الْحَطَّابِ وَالْأَكْثَرِينَ.

* قوله: الواجب المؤقت لا يسقط بفوات الوقت: هذه المسألة متعلقة بالواجبات المؤقتة، والمراد بالواجبات المؤقتة: التي يضع لها الشارع وقتاً معيناً تفعل فيه. من أمثلة ذلك صيام شهر رمضان فإن هذا الصيام واجب من الواجبات الشرعية لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣] وهو مؤقت بشهر معين هو شهر رمضان لقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فلو قدر أن الإنسان لم يتمكن من الصوم أو أجاز له الشارع ترك الصوم في رمضان فهل يحتاج القضاء بعد شهر رمضان إلى أمر جديد أو يكفي الإيجاب الأول؟

وهذا من أمثلته مسألة المسافر، أو الحائض، أو المريض، الذين أجاز لهم الشارع الفطر في شهر رمضان فبعد رمضان هل نحتاج في إيجاب القضاء عليهم إلى أمر جديد أو يكتفى بالأمر الأول؟ ويترتب عليه أن الصيام بعد رمضان هل يعد قضاءً أو أداءً؟

إن قلنا: هو بالأمر الأول فإنه يعد قضاءً.

وإن قلنا: بأمر جديد فإنه يعد أداءً.

والصواب أننا لا نحتاج فيه إلى أمر جديد وأنه يكتفى فيه بالأمر الأول وذلك أن عائشة رضي الله عنها قالت: (كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ

لَنَا: اسْتِصْحَابُ حَالِ شَغْلِ الذِّمَّةِ إِلَّا بِامْتِثَالٍ أَوْ إِبْرَاءٍ.
قَالُوا: الْمُؤَقَّتُ غَيْرُ الْمُطْلَقِ؛ فَالْأَمْرُ بِأَحَدِهِمَا لَيْسَ أَمْرًا بِالْآخَرِ.

فتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة^(١). فدل ذلك على أن صيام الحائض بعد رمضان يسمى قضاء وما ذاك إلا لأن الأمر الأول قد دل على وجوب القضاء لمن لم يمثل الأمر في الزمان المؤقت.

واستدل عليه المؤلف بقوله: لَنَا: استصحاب حال شغل الذمة إلا بامتنال أو إبراء: فإن الشارع قد أوجب على الإنسان صوم شهر رمضان فنستصحب هذا الدليل الدال على أن الذمة مشغولة بوجوب هذا الصوم ونتمسك بهذا الاستصحاب في أن الوجوب لا زال متعلقاً بذمة الإنسان لأن الواجب لا يسقط إلا بأحد أمرين إما بامتنال بأن يقوم الإنسان بالصوم، أو بإبراء من الشارع بأن يأتي أمر جديد بأن القضاء غير مشروع.

* قوله: قالوا: المؤقت غير المطلق؛ فالأمر بأحدهما ليس أمراً بالآخر:

ذكر المؤلف دليل المخالفين فقال: إن الواجبات على نوعين:

النوع الأول: واجبات مطلقة غير مؤقتة بوقت معين.

النوع الثاني: واجبات مؤقتة بوقت محدد.

فإذا جاءنا الشارع فأمر بواجب مؤقت فلا يصح أن نجعله مطلقاً لأن ذلك يجعل هذا الواجب ينتقل من هذا القسم إلى القسم الآخر.
ورد عليهم المؤلف بأن الواجب المؤقت فيه أمران:
الأمر الأول: أمر بالفعل.

(١) سبق تخريجه ص (١٨٢).

قُلْنَا: بَلْ مُقْتَضَى الْمُؤَقَّتِ الْإِثْبَانُ بِالْفِعْلِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا فَاتَ الْوَقْتُ، بَقِيَ وَجُوبُ الْإِثْبَانِ بِالْفِعْلِ.

والأمر الثاني: أمر بتقييد الفعل بزمان محدد فإذا لم يمكن امتثال أحد الأمرين وهو الامتثال في الوقت فيبقى الجزء الثاني وهو الأمر بالامتثال مطلقاً.
 * قوله: قلنا: بل مقتضى المؤقت الإثبات بالفعل في الوقت المعين: يعني مقتضى الأمر المؤقت الإثبات بالفعل. هذا واحد.
 * قوله: في الوقت المحدد: هذا هو الأمر الثاني.
 * قوله: فإذا فات الوقت: وهو الأمر الثاني.
 * قوله: بقي الأمر الأول: وهو وجوب الإثبات بالفعل مطلقاً بدون تحديد الوقت.

السَّابِعَةُ: مُقْتَضَى الْأَمْرِ حُصُولُ الْإِجْزَاءِ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا أَتَى بِجَمِيعِ مُصَحِّحَاتِهِ خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

لَنَا: لَوْ لَمْ يُجْزِئْهُ، لَكَانَ الْأَمْرُ بِهِ عِبْثًا، وَلِأَنَّ الذِّمَّةَ اشْتَغَلَتْ بَعْدَ بَرَاءَتِهَا مِنْهُ؛ فَالْخُرُوجُ عَنْ عَهْدَتِهِ بِفِعْلِهِ كَدَيْنِ الْأَدْمِيِّ.

* قوله: مقتضى الأمر حصول الإجزاء بفعل المأمور به...: هذه مسألة جديدة وهي: هل من دلالات الأمر أن الإنسان إذا فعل المأمور به بشروطه وواجباته وأركانها يكون ممتثلاً ويعد فعله مجزئاً؟ أو نحتاج إلى دليل جديد آخر غير الأمر الأول يدل على الإجزاء؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن الأمر يدل على الأجزاء في ذات الأمر فإذا قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وجاء مكلف وأقام الصلاة فإن فعله للصلاة يكون مجزئاً وهذا هو قول جماهير أهل العلم.

فقوله: مقتضى الأمر: يعني من مدلولات الأمر حصول الإجزاء إذا فعل المكلف الفعل المأمور به إذا أتى بجميع مصححاته.

واستدل على ذلك بأنه لو كان هذا الفعل غير مجزئ لكان الأمر عبثاً كيف يأمر الشارع بشيء ثم إذا فعله المكلف لا يكون فعله مجزئاً؛ هذا دليل. والدليل الثاني في قوله: ولأن الذمة اشتغلت بعد براءتها منه فالخروج عن عهده بفعله: يعني أن الذمة لما جاءها الأمر بالصلاة دل على انشغالها بوجوب الصلاة، فإذا فعل المرء الصلاة سقط هذا التعلق من الذمة فلم تعد الذمة مشغولة بإيجاب فعل الصلاة ومن ثم إذا سقط هذا عن الذمة دل ذلك على إجزائه.

الدليل الثالث: قياس فعل الواجب الشرعي وامتنال الأمر الشرعي بسداد

قَالُوا: يَجِبُ إِنْتَاقُ الْحَجِّ الْفَاسِدِ، وَلَا يُجْزِئُ، وَظَانُّ الطَّهَّارَةِ مَأْمُورٌ بِالصَّلَاةِ وَلَا تُجْزِئُهُ، وَلِأَنَّ الْقَضَاءَ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ؛ فَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ لَا يَمْنَعُ إِجْبَابَ مِثْلِهِ.

دين الآدمي، فإن المكلف إذا سدد الدين برئت ذمته وأجزأه ذلك، فهكذا إذا امتثل الأمر برئت ذمته وأجزأه ذلك، فإذا جاء مكلف فسد الدين الواجب عليه نقول حينئذ: هذا السداد مجزئ ولا نطالبه بسداد آخر؛ فكذا فعل المأمور يحصل به الإجزاء.

القول الثاني: أن الأمر بذاته لا يقتضي إجزاء فعل المكلف للفعل المأمور به بل لا بد من أمر جديد يدل على الإجزاء، قال به بعض المتكلمين، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن من جامع وهو محرم في الحج فإننا نطالبه بإتمام الحج مع أن هذا الحج غير مجزئ، فهنا وجد أمر ومع ذلك لم يوجد إجزاء.

فأجيب بأن الإجزاء في هذه الصورة تخلف بسبب عدم وجود بعض شروط ومصححات الحج فإنه لما وجد الجماع هنا أفسد الحج.

وهناك جواب آخر بأن يقال: هذا الأمر بالإتمام وليس أمراً بالحج كله وإنما هو أمر بالإتمام فلا يدل على الإجزاء فإنه إذا جاءنا أمر بالإكمال فلا يصح أن نقول: هذا يدل على إجزاء جميع الحج لأن الأمر هنا لم يأت لجميع الحج وإنما جاء الأمر بالإتمام.

الدليل الثاني لهم: قالوا: المحدث إذا صلى ناسياً لحدثه فإنه حينئذ يعد مأموراً بالصلاة لكن هذه الصلاة لا تجزئه بدلالة ما لو تذكر بعد الفراغ من الصلاة أنه محدث فإنه يجب عليه إعادة الصلاة فهنا الصلاة مأمور بها ومع ذلك لم يوجد الإجزاء.

وَأَجِيبَ: بِأَنَّ عَدَمَ الْإِجْزَاءِ فِي الصُّورَتَيْنِ لِقَوَاتِ بَعْضِ الْمُصَحِّحَاتِ،
وَلَسْنَا فِيهِ. وَالْقَضَاءُ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ مَمْنُوعٌ.

وأجيب عن هذا بأن عدم الإجزاء في هذه الصورة لقوات أحد المصححات وهو عدم الطهارة.

الدليل الثالث: قالوا: القضاء لا يجب إلا بأمر جديد مع أنه قضاء متعلق بالفعل فإذا كان القضاء ليس من مدلولات الأمر فليكن من باب أولى الإجزاء ليس من مدلولات الأمر.

قالوا: القضاء إنما يجب بأمر جديد، فقد يصدر أمر بالفعل ثم يصدر أمر آخر بالقضاء، فالأمر الأول لم يمنع من ورود أمر آخر بالقضاء ولو كان الأمر الأول يدل على الإجزاء لم يصح أن يرد أمر آخر بالقضاء فدل ذلك على أن الأمر لا يدل على الإجزاء.

فقلنا: في هذه الاستدلال نحن نمنع الأصل ونقول: القضاء لا يجب بأمر جديد على ما تقدم في المسألة السابقة لها.

وهناك جواب آخر بأن يقال: إن الأمر بالقضاء إنما يكون عند عدم صحة الفعل الأول أو لعدم امتثال الأمر الأول، فأما إن امتثل المكلف الأمر الأول على وجه صحيح فإنه لا يخاطب بالقضاء، فدل ذلك على أن الأمر الأول يقتضي الإجزاء عند امتثال المكلف له.

الثَّامِنَةُ: الْأَمْرُ لَجَمَاعَةٍ يَقْتَضِي وَجُوبَهُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَّا لِدَلِيلٍ، أَوْ
يَكُونُ الْخِطَابُ بِلَفْظٍ لَا يَعُمُّ، نَحْوُ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ فَيَكُونُ
فَرَضُ كِفَايَةٍ،.....

* قوله: الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم إلا لدليل: هذه
المسألة تتضمن عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: إذا وجه أمر لجميع المكلفين فإنه يجب على كل واحد من
المكلفين أن يفعله، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ
أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] هذا فيه
دلالة على أن هذا الحج يتعلق بذمة كل مكلف مستطيع، فلا يقال: إن الواجب
على البعض دون البعض، وإنما يقال: على الجميع. هذا هو الأصل فيه؛ لأن
الخطاب موجه للجميع فيكون كل فرد مخاطب به.

المسألة الثانية: إذا كان الأمر قد ورد فيه دلالة على عدم شموله لجميع
المكلفين فإنه حيثئذ لا يكون وجوبه عينياً على جميع الناس وإنما يكون على
بعضهم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ
بِالْعُرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] هنا
في هذه الآية دلالة على أن هذا الأمر ليس على جميع المكلفين بدلالة
قوله: (منكم) و(من) هنا للتبويض فلا يكون الأمر هنا متعلقاً بالجميع وإنما
يكون متعلقاً بالبعض، وإذا جاء الأمر الشرعي متعلقاً بالبعض فإنه يدل على
أن هذا الأمر من فروض الكفايات وتقدم معنا شرح فرض الكفاية وبيان
معناه.

وَهُوَ مَا مَقْصُودُ الشَّرْعِ فِعْلُهُ، لِيَتَضَمَّنِيهِ مَصْلَحَةٌ، لَا تَعْبُدُ أَعْيَانِ الْمُكَلَّفِينَ بِهِ،
كَصَلَاةِ الْجَنَازَةِ، وَالْجِهَادِ، لَا الْجُمُعَةِ وَالْحَجِّ، وَهُوَ وَاجِبٌ عَلَى الْجَمِيعِ، وَيَسْقُطُ
بِفِعْلِ الْبَعْضِ،

* قوله: وهو ما مقصود الشرع فعله: هذه مسألة ثالثة في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية، فإن فرض الكفاية يكون مقصود الشارع فيه وجود الفعل بغض النظر عن الفاعلين له، بخلاف فرض العين فإن مقصود الشارع أن كل واحد من المكلفين يفعله؛ ولذلك قال: وهو يعني فرض الكفايات، الأفعال أو الأوامر التي يقصد الشارع وقوع الفعل وحصوله ويكون هذا الفعل فيه مصلحة، وليس مقصود الشارع تعبد جميع المكلفين به بحيث يكون كل واحد من المكلفين قد فعله.

ومن أمثلة فروض الكفايات: صلاة الجنازة. فإنه قد أمر الشارع بإيقاعها، ولكن المقصود إيقاع الصلاة، وليس مقصود الشارع أن كل واحد من المكلفين أن يفعل هذه الصلاة؛ بخلاف صلاة الفريضة، فإن مقصود الشارع تعلق الوجوب بذمة كل فرد، أما هنا في صلاة الجنازة فإن مقصود الشارع هو وقوع الصلاة بغض النظر عن فعلها. ومثله أيضا: الجهاد.

* قوله: لا الجمعة والحج: فصلاة الجمعة والحج هذه تعلق أمر الشارع فيها بأعيان المكلفين ومن ثم تكون من فروض الأعيان لا من فروض الكفايات.
* قوله: وهو واجب على الجميع: يعني أن فرض الكفاية واجب على جميع المكلفين، فلا يقال: إن الوجوب متعلق بالبعض دون الآخر، بل هو متعلق بذمم جميع الناس، بحيث إذا تركه الجميع كانوا آثمين، مثال ذلك: لو وجد عندنا جنازة ولم يصل عليها ألد وامتنعوا جميعاً من الصلاة عليها، لكان الجميع آثمين، لكن لو صلى عليها أربعة أو خمسة سقط الواجب الكفائي بفعل البعض،

وَأَسْتَبْعَادُهُ لَا يَمْنَعُ وَقُوعَهُ، وَتَكْلِيفُ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لَا يُعْقَلُ بِخِلَافِ التَّكْلِيفِ بِهِ.

بخلاف صلاة الظهر فإن الخطاب تعلق فيها بأعيان المكلفين ومن ثم تكون من فروض الأعيان لا من فروض الكفايات.

* قوله: واستبعاده لا يمنع وقوعه: واستبعاد بعض الناس لوقوع فرض الكفاية بقولهم: كيف يقع فرض كفاية، وكيف يتعلق الوجوب بالجميع ثم يسقط بفعل البعض؟

قيل: كونك تستبعده لا يمنع أن يكون قد وقع في الشرع وليس هناك مانع عقلي منه.

المسألة الأخيرة: التفريق بين تكليف غير المعين والتكليف بغير معين.

* قوله: وتكليف واحد غير معين لا يعقل: يعني لا يعقل أن يأتي الشارع ويقول أنا أكلف واحداً ولا أعينه، فلا يعقل أن يقول الشارع: أوجبت فعلاً على أحد هذين المكلفين؛ هكذا قرر المؤلف، وقيل: في هذا الكلام نظر، لأن الشريعة جاءت بإيجاب عدد من الواجبات متعلقة بواحد موصوف بصفات بدون أن تعينه، مثال ذلك إمام المسجد وخطيب الجمعة جاءنا الشارع بالأمر بتكليف واحد يقوم بهذا الأمر، ولا يصح امتثال أكثر من واحد للقيام بهذا الأمر، ولم يعين الشخص الذي يقوم بهذا الواجب.

والجمهور على أن الجميع مخاطبون بذلك الوجوب ويسقط الواجب بفعل أحدهم كما في الواجب المخير.

* قوله: بخلاف التكليف به: يعني بخلاف التكليف بفعل غير معين مثل خصال الكفارة، هناك واجبات ثلاث: إما إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو إعتاق رقبة. فالتكليف ليس بواحد بعينه وإنما جاء التكليف فيه بواحد غير معين.

فَإِنْ قِيلَ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] إِيحَابٌ عَلَى بَعْضٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ.

قُلْنَا: بَلْ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُتَنَدِّبِ الْمُسْقِطِ لَهُ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ.

* قوله: فَإِنْ قِيلَ...: اعترض المؤلف باعتراض على القول بثبوت فرض الكفاية فقال: فَإِنْ قِيلَ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] إِيحَابٌ عَلَى بَعْضٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ: فهذا أوجب تعلم العلم على طائفة غير معينة وهذا يرد على كلام واستدلال المؤلف الذي أورده قبل قليل.

* قوله: قُلْنَا: بَلْ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُتَنَدِّبِ الْمُسْقِطِ لَهُ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ: أجاب عن هذا بقوله: بل هو محمول على الشخص الذي بادر لامتنال الأمر وليس محمولاً على الجميع، جمعاً بين الأدلة.

وهذا الجواب فيه ضعف على ما تقدم.

والصواب أن الأمر في فرض الكفاية يتعلق بجميع المكلفين ويتعلق الواجب بدمهم جميعاً، ويسقط من الذمم بفعل البعض له.

التاسعة: مَا ثَبَتَ فِي حَقِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْأَحْكَامِ، أَوْ حُوطِبَ بِهِ، نَحْوُ: ﴿يَتَأْتِيهَا الْمُرْمَلُ﴾ [المزمل: ١]، تَنَاوَلَ أُمَّتَهُ، وَمَا تَوَجَّهَ إِلَى صَحَابِيٍّ تَنَاوَلَ غَيْرَهُ حَتَّى النَّبِيِّ ﷺ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ مُحْصَصٌ عِنْدَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ، وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَالتَّيْسِيمِيُّ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَخْتَصُّ الْحُكْمُ بِمَنْ تَوَجَّهَ إِلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَنْعَمَ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا لَكَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾

[الأحزاب: ٣٧]

* قوله: التاسعة: هذه المسألة ذكر فيها المؤلف عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: إذا ورد خطاب للنبي ﷺ فالأصل أن يكون عاماً لجميع أمته مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] هذا خطاب موجه للنبي ﷺ على أحد قولي المفسرين فيكون شاملاً لجميع أفراد الأمة. والخطاب في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] ليس خاصاً بالنبي ﷺ ولأن الخطاب الموجه للنبي ﷺ يشمل جميع أفراد أمته. المسألة الثانية: الخطاب الموجه لأحد الصحابة يشمل بقية الصحابة، ومثال ذلك لما جاء عمر بن أبي سلمة وأراد أن يأكل فقال النبي ﷺ له: «يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك»^(١) لا يصح أن نقول: هذا خاص بهذا الشخص، وإنما نقول: خطاب النبي ﷺ لواحد يشمل جميع الأمة.

المسألة الثالثة: الخطاب الموجه لأحد الصحابة، يشمل النبي ﷺ.

والأدلة على هذه المسائل الثلاث كثيرة منها:

الدليل لأول: قوله تعالى: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا لَكَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾

[الأحزاب: ٣٧] هذه نزلت في زينب بنت جحش رضي الله عنها، فإن زيدا مولى

(١) أخرجه البخاري (٥٣٧٦) ومسلم (٢٠٢٢).

وَأَيْضًا: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، دَلَّ عَلَى تَنَاوُلِ الْحُكْمِ لَهُمْ لَوْلَا التَّخْصِصُ، وَإِلَّا كَانَ عَبَثًا،

النبي ﷺ كان متزوجاً لها، وكان النبي ﷺ قد تبناه في أول الأمر، ثم بعد ذلك لما نزل تحريم التبني نسبه إلى أبيه، ف قيل: زيد بن حارثة، فزيد بن حارثة تزوج زينب رضي الله عنها، ثم بعد ذلك طلقها، وكان من عادة أهل الجاهلية أنه لا يجوز للرجل أن يتزوج زوجة ابنه بالتبني بعد أن يطلقها الابن كالابن للصلب، فجاء الإسلام ومنع التبني وأزال حكمه فبقي في نفوس الناس بعض آثاره، فأمر الله عز وجل النبي ﷺ أن يتزوج زينب، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيِّ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] إذن الفعل خاص بالنبي ﷺ ومع ذلك جعله الله علة لحكم عام لجميع الناس، ف(زواجها) حكم خاص، والعلة: (لكي لا يكون على المؤمنين حرج). فدل ذلك على أن الأصل في الأحكام الثابتة للنبي ﷺ أن تكون شاملة لجميع أمته.

الدليل الثاني: أن الله عز وجل، قد حكم على نبيه ببعض الأحكام، ثم أنزل دليلاً يدل على أن هذه الأحكام خاصة به عليه الصلاة والسلام، فدل ذلك على أن الأصل في الأحكام الثابتة للنبي ﷺ أنها تشمل جميع أمته إلا ما ورد دليل بالاستثناء والتخصيص، قال تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] نزلت هذه الآية في المرأة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ فدل هذا على أن الحكم خاص به ﷺ لو كان الأصل أن الأحكام الواردة للنبي ﷺ لا تشمل أمته لما احتاج إلى التخصيص، فدل على تناول الحكم الوارد للنبي ﷺ

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خِطَابِي لِلوَاحِدِ، خِطَابِي لِلْجَمَاعَةِ»^(١).
وَأَجْمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى الرُّجُوعِ فِي الْقَضَايَا الْعَامَّةِ إِلَى قَضَايَاهُ الْخَاصَّةِ، وَلَوْ لَا صِحَّةُ
مَا قُلْنَا، لَكَانَ خَطَأً مِنْهُمْ لَجَوَّازِ اخْتِصَاصِ قَضَايَاهُ بِمَحَالِّهَا،.....

جميع أمته إذا لم يكن هناك تخصيص، ولو كان الحكم خاصاً به ﷺ لكان
التخصيص بعد ذلك عبثاً لا قيمة له.

الدليل الثالث: حديث: «خطابي للواحد خطابي للجماعة»^(١) لكن هذا
الحديث ضعيف الإسناد، بل قال طائفة: هذا الحديث لا أصل له ولا يعلم له
إسناد.

الدليل الرابع: إجماع الصحابة، فإنهم إذا حدثت لهم قضية رجعوا إلى
مسائل حكم فيها النبي ﷺ على شخص واحد مثل حديث: «قضى
بالشفعة»^(٢) فإن النبي ﷺ لم يقض بذلك على جميع الناس، وإنما قضى به في
القضايا المعروضة عليه فهو إنما قضى به في قضية واحدة، فأخذوا منه أنه يقضي
بالشفعة في كل ما كان مماثلاً لتلك المسألة، فحكموا بتعميم هذه الحادثة مع
أنها لم ترد إلا في مسألة خاصة.

قال المؤلف: وأجمع الصحابة على الرجوع في القضايا العامة إلى قضاياه

(١) ليس له أصل، وفي معناه: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة. ليس له أصل كذلك،
كما في تحفة الطالب (٢٨٦/١) وتذكرة المحتاج (٣٢/١) والمقاصد الحسنة (٣١٤/١). لكن
ورد عند النسائي (١٤٩/٧) بسند صحيح عن أميمة بنت رقية في قصة مبايعتها النبي ﷺ أن
النبي ﷺ قال: «إني لا أصافح النساء إنما قولي لعمارة امرأة كقولي لامرأة واحدة أو مثل
قولي لامرأة واحدة».

(٢) أخرجه البخاري (٢٢١٤) ومسلم (١٦٠٨).

وَقَالَ ﷺ: «إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقِي»^(١) فِي جَوَابِ قَوْلِهِمْ لَهُ: لَسْتَ مِثْلَنَا؛ فَذَلَّ عَلَى التَّسَاوِي.

الخاصة ولولا صحة ما قلناه بأن الخطاب الموجه لواحد يشمل جميع الأمة لكان رجوعهم هذا خطأ لجواز أن تكون تلك القضية خاصة بذلك الشخص الذي قضى له.

الدليل الخامس: أن النبي ﷺ كان يفعل أشياء، فجاء بعض الصحابة وظنوا أن تركها من الورع، وقالوا: إن النبي ﷺ نبي ورسول وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيمكن أن يكون الحكم في هذه الأشياء خاصاً به، فلما علم النبي ﷺ بقولهم أنكر عليهم وقال: «والله إنني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقيه»^(٢) وكان ﷺ إذا أمرهم أمرهم من الأعمال بما يطيقون، فقالوا: لسنا كهيتتك يا رسول الله، إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فيغضب ثم يقول: «إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا»^(٣) فدل ذلك على أن الأصل في أفعاله وفي الخطاب الموجه له أن يكون عاماً لجميع الأمة ولذلك لما نهى النبي ﷺ عن الوصال قالوا يا رسول الله: أنك تواصل، قال: «إِنِّي لَسْتُ كَهَيْتِكُمْ إِنِّي أَطْعَمُ وَأَسْقِي»^(٤) ولم يقل لهم: الخطاب الموجه لي لا يشملكم، ولا يصح لكم مساواة أنفسكم بي، وإنما قال: أنا عندي علة خاصة، ولم يعترض عليهم، فدل ذلك على تساوي النبي ﷺ مع أفراد أمته في جميع الأحكام. هذا هو القول الأول وهو قول جماهير أهل العلم.

(١) أخرجه مسلم (١١١٠).

(٢) أخرجه البخاري (٢٠).

(٣) أخرجه البخاري (١٩٢٢) ومسلم (١١٠٢).

قَالُوا : أَمْرُ السَّيِّدِ بَعْضُ عِبِيدِهِ يَخْتَصُّ بِهِ دُونَ بَاقِيهِمْ ، وَأَمْرُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِعِبَادَةٍ لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَهَا ، وَالْعُمُومُ لَا يُفِيدُ الْخُصُوصَ بِمُطْلَقِهِ ، فَكَذَا الْعَكْسُ ،

والقول الثاني: بأن الخطاب الموجه للنبي ﷺ يخصه ولا يعمم إلا بدليل، والخطاب الموجه لأحد الصحابة يخصه ولا يشمل بقية الصحابة ومن بعدهم إلا بدليل، وهذا قال به بعض الشافعية واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: قالوا إن السيد إذا أمر بعض خدمه بشيء، فإن الحكم يختص بالمأمور فقط ولا يشمل جميع الأفراد وجميع المماليك.

والجواب أن هذا الاستدلال يصح في قضية السيد لأنه لا يأمر بشيء إلا لانتفاعه هو به، بخلاف أوامر رب العالمين، لأنه لا يتنفع بطاعة المطيعين.

الدليل الثاني: قالوا: إن الله إذا أمرنا بعبادة وقال: صلوا. لا يدل على الأمر بالعبادة الثانية وهي الحج، وكذلك الأمر الموجه لواحد لا يدل على أن الثاني مأمور به.

والجواب أن هذا دليل قياسي، وهذا القياس فيه نوع ضعف للفرق بين الأفراد والعبادات والأعمال، لأن الأفراد متساوون بخلاف العبادات فإنها متفاوتة.

الدليل الثالث: قالوا: لو ورد خطاب عام لا يجوز لنا أن نخصصه ببعض الأفراد، هكذا إذا وردنا خطاب خاص ببعض الأفراد لا يجوز أن نعممه ببعض الأفراد.

وهذا الاستدلال فيه نظر أيضاً، إذ ليس هنا تخصيص، وإنما فيه توجيه لفرد وفرق بين التخصيص وبين توجيه الخطاب لواحد، فكوني أقول: يا فلان

وَكَأَنَّ الْخِلَافَ لَفْظِيٌّ، إِذْ هُوَ لَا يَتَمَسَّكُونَ بِالْمُقْتَضَى اللَّغَوِيِّ، وَالْأَوَّلُونَ بِالنَّوَاقِعِ الشَّرْعِيَّةِ.

أخصك بالأمر بكذا. هذا تخصيص وهو الذي يصح لكم الاستدلال به، أما توجيه الأمر لشخص هذا ليس تخصيصاً له.

ذكر المؤلف بعد ذلك أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد، فإن أصحاب القول الأول نظروا إلى المعنى اللغوي، وأصحاب القول الثاني نظروا إلى المعنى الشرعي، أو إلى الدلالة الشرعية، وبما أن كلام الأصوليين في الدلالة الشرعية، فإنه يترجح قول أصحاب القول الأول.

الْعَاشِرَةُ: تَعَلَّقَ الْأَمْرُ بِالْمَعْدُومِ بِمَعْنَى طَلَبِ إِيقَاعِ الْفِعْلِ مِنْهُ حَالِ عَدَمِهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ، أَمَّا بِمَعْنَى تَنَاوُلِ الْخِطَابِ لَهُ بِتَقْدِيرِ وَجُودِهِ فَجَائِزٌ عِنْدَنَا،

* قوله: تعلق الأمر بالمعدوم بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه محال باطل بالإجماع: هذه المسألة بنيت على أصل عقدي، هذا الأصل العقدي هو مسألة الكلام فإن الناس في مسألة الكلام على ثلاثة أقوال:

القول الأول: طائفة الأشاعرة يقولون: إن كلام الله كله قديم، ليس منه شيء حادث، فتكلم الله في الأزل، ثم بعد ذلك لا يتمكن من الكلام وهو سبحانه عاجز عن الكلام الآن! هذا كلام الأشاعرة.

القول الثاني: قالوا: إن كلام الله حادث، وليس منه شيء قديم، قالوا: لأننا لو أثبتنا قدم صفة الكلام لتعدد القدماء، أصبح هناك قدماء متعددون ولا ينبغي أن يكون هناك قديم أزلي إلا شيء واحد.

القول الثالث: قول أهل السنة والجماعة، قالوا: كلام الله قديم من جهة النوع، فإن الله سبحانه وتعالى لا يزال متكلماً، وهو متكلم في الأزل، لأننا لو سلبنا عنه صفة الكلام لأصبح نقصاً له في الأزل، ولكان قد استجد له شيء لم يكن قادراً عليه في الماضي، وهذا تنقيص من قدرة الله عز وجل والصفة تابعة للموصوف فلا يقال بتعدد القدماء، قالوا: وبعض أحاد الكلام حادث فإن الله عز وجل يتكلم متى شاء ومتى أراد أن يتكلم فإنه يتكلم، ولذلك قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِي الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشْتَقُونَ فِيهِمْ﴾ [النحل: ٢٧] متى يتكلم بهذه الكلمة؟ يوم القيامة، فهو سبحانه يتكلم متى شاء.

إذن عرفنا الأصل العقدي لهذه المسألة، ونأتي لهذه المسألة الأصولية.

المعتزلة أرادوا أن يردوا على الأشاعرة، فقالوا: على مذهبكم يا أيها الأشاعرة يلزم أن يتعلق الأمر بالمعدوم لأن الأمر عندكم قديم، لأنه من أفراد الكلام، ثم تعلق بالخلق والخلق لم يوجدوا بعد، فحينئذ يتعلق الأمر بشيء لم يوجد بعد وهذا أمر غير مقبول ولا يمكن أن يكون معقولاً، هل يصح أن تخاطب أنت شخصاً لم يوجد بعد؟ لا يصح هذا، ولا يصح لك أن تخاطب شيئاً معدوماً، ولذلك فمذهبكم يا أيها الأشاعرة مذهب باطل ويترتب عليه شيء باطل وهو مخاطبة معدوم لم يوجد بعد.

هذا الاعتراض من المعتزلة يتوجه على مذهب الأشاعرة، أما على مذهب أهل السنة والجماعة فإن هذا الاعتراض لا يتوجه لمذهبهم، لأنهم يثبتون أن الله لا يزال يتكلم وأنه سبحانه وتعالى متى شاء تكلم، وأنه الآن لا يعد عاجزاً عن الكلام.

والمؤلف لم يذكر مذهب أهل السنة والجماعة وإنما عقد المحاوره بين الأشاعرة والمعتزلة، ويبدو أنه لم يكن عالماً بمذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، وقد تبني قول الأشاعرة فيها وأخذ يدافع عن مذهبهم ولذلك ننطلق من هذا الأمر.

قال المؤلف: تعلق الأمر بالمعدوم يحتمل معنيين والأول طلب إيقاع الفعل من المعدوم حال عدمه. وهذا غير ممكن أن يوجه الأمر للمعدوم، لو قلت: يا أيها المعدوم أوجد فعلك حال عدمك، فإن هذا غير معقول ولا يمكن أن يؤمر به، فهذا خارج محل النزاع.

المعنى الثاني: تعلق الأمر بالمعدوم بمعنى أوجه له الخطاب، فمتى وجد

خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

لَنَا: تَكْلِيفُ أَوَاخِرِ الْأُمَمِ الْخَالِيَةِ بِمَا كُفِّ بِهٖ أَوَائِلُهُمْ مِنْ مُقْتَضَى كُتُبِهِمُ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، وَتَكْلِيفُنَا بِمُقْتَضَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِنَّمَا خُوطِبَ بِهِمَا غَيْرُنَا. قَالُوا: يَسْتَحِيلُ خِطَابُهُ؛ فَكَذَا تَكْلِيفُهُ.

تعلق الخطاب به بمعنى تعلق الخطاب بالمعدوم بتقدير وجوده.
قال المؤلف: فهذا جائز عندنا خلافاً للمعتزلة وبعض الحنفية. ما
الدليل؟

قالوا هناك أدلة:

الدليل الأول: تكليف أواخر الأمم الخالية بما كلف به أوائلهم، من
مقتضى كتبهم المنزلة على أنبيائهم، ولذلك يخاطب الأنبياء أمهم سواء الموجود
منهم أو المعدوم.

إذن نحن مخاطبون بما في الكتاب والسنة، وعند ورود الكتاب والسنة
والتكلم بهما كنا معدومين، ومع ذلك تعلق الخطاب بنا.
واستدل المعتزلة القائلون بأن الخطاب لا يتوجه للمعدوم، وقالوا
يستحيل توجيه الخطاب للمعدوم، فكيف يخاطب من لم يوجد، فإذا لم نتمكن
من توجيه الخطاب له، فإنه يستحيل تكليف المعدوم.

قلنا في الجواب: لا نسلم استحالة خطاب المعدوم، فإن الله تعالى قادر
على أن يخاطب المعدوم، ولذلك نحن نسجل في المسجل كلاماً ثم ينتفع به من
بعدنا، فخاطب في هذا الوقت أناساً مع أنهم كانوا معدومين. قالوا: وحيث لا
نسلم استحالة خطاب المعدوم.

سلمنا أنه يستحيل خطاب المعدوم، لكن الاستحالة في حق غير الله عز

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ خِطَابِهِ، سَلْمُنَاهُ، لَكِنْ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى لِتَحَقُّقِهِ
وُجُودَ الْمُكَلَّفِ، وَكَمَالِ قُدْرَتِهِ عَلَى إِيجَادِهِ، لَا سِيَّيَا عَلَى قَوْلِ الْمُعْتَزَلَةِ: إِنَّ الْمَعْدُومَ
شَيْءٌ، وَإِنَّ تَأْثِيرَ الْقُدْرَةِ لَيْسَتْ فِي إِيجَادِ الْمَعْدُومِ، بَلْ فِي إِظْهَارِ الْأَشْيَاءِ مِنْ رُتْبَةِ
الْخَفَاءِ إِلَى رُتْبَةِ الْجَلَاءِ، وَلِأَنَّ الْإِنْسَانَ يُخَاطَبُ وَلَدًا يَتَوَقَّعُهُ فِي كِتَابٍ: يَا بَنِيَّ،
تَعَلَّمِ الْعِلْمَ، وَافْعَلْ كَذَا وَكَذَا، وَلَا يُعَدُّ سَفِيهَاً.

وجل، أما في حق الله عز وجل فهو ليس مستحيلاً، لأن رب العالمين يعلم أنه
سيوجد هؤلاء المعدومون، وأنهم سيوجدون بعد ذلك، فإنه قادر سبحانه على
إيجاد هؤلاء المعدومين في الزمان الثاني عالم بذلك، ومن ثم فلا مانع من
خطابهم خصوصاً على قولكم يا أيها المعتزلة: إن المعدوم شيء. وتأثير القدرة
ليس في إيجاد المعدوم بل في إظهار الأشياء من رتبة الخفاء. لما كانت في المسجل
- إلى رتبة الجلاء - عند تشغيله وسماعهم له - ويدل على ذلك أننا نخاطب
معدومين، فيكون هناك شخص في سياق الموت، وامرأته حامل فيكتب رسالة
إلى الولد الذي سيولد بعد ويقول له: يا بني تعلم العلم وافعل كذا وكذا...
ويكون هذا مقبولاً ولا يعد من السفاهة في شيء.

إذن عرفنا قول أهل السنة والجماعة فأصبح بحث هذه المسألة لا قيمة
له، وهذا الاعتراض من المعتزلة، على الأشاعرة لا يلزمنا، لأنه لا يتوجه على
قولنا نحن أهل السنة والجماعة.

يبقى عندنا مسألة: هل المعدوم شيء، أو ليس بشيء؟

قالت المعتزلة: المعدوم شيء؛ قلنا: ما دليلكم؟ قالوا قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا
أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ نيس: ١٨٢ فسمى المعدوم شيئاً قبل
وقوعه.

قلنا: ما رأيكم يا أيها الأشاعرة؟
قال الأشاعرة: المعدوم ليس بشيء.
قلنا: ما الدليل؟

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] لهما
كان معدوماً لم يكن شيئاً.

ما الصواب في هذه المسألة؟
الصواب أن المعدوم شيء في الأذهان، لكنه ليس شيئاً في الخارج، فهو في
أذهاننا يعتبر شيئاً، لكنه في حال عدمه لا يعد شيئاً بالنسبة إلى الخارج.
وقد سبق الكلام عن هذه المسألة.

حَائِثَةً: الْأَمْرُ بِمَا عَلِمَ الْأَمْرُ انْتِفَاءً شَرْطٍ وَقُوعِهِ صَحِيحٌ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَالْإِمَامِ، وَفِيهِ انْتِفَاتٌ إِلَى النَّسْخِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ، وَأَنَّ فِيهِ فَائِدَةٌ كَمَا سَبَقَ.

* قوله: الأمر بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه صحيح عندنا: هذه المسألة متعلقة بمسألتين: إحداهما عقدية، والأخرى أصولية، فلا بد أن نفهم القاعدة الأساس لها، حتى نفهم هذه المسألة.

القاعدة الأولى: هل يشترط في الأمر الإرادة الكونية لوقوعه، أو لا؟ تقدمت معنا، والمعتزلة يقولون: يشترط ذلك.

قلنا لهم: أمر الله العاصي بالطاعة ومع ذلك لم تقع. قالوا: أمر الله بالطاعة وأراد كونها ووقوعها ولكن العاصي أراد عدم الوقوع، فوقع مراد العاصي ولم يقع مراد رب العالمين. هذا قول المعتزلة. والجمهور يقولون: لا يشترط في الأمر الإرادة الكونية، فقد يأمر الله بشيء ولا يريد وقوعه، إرادة كونية قدرية، ولذلك أمر الله العاصين بالطاعة والمشركون بالتوحيد فعصوا، ومعصيتهم ليست خارجة عن إرادة الله الكونية ولا تقديره سبحانه وتعالى وتقدم الكلام في هذه المسألة فيما مضى.

القاعدة الثانية: قاعدة فائدة التكليف، ما هي الفائدة من التكليف الشرعية؟

المعتزلة يقولون: الفائدة مصلحة المكلف، لا فائدة للتكاليف الشرعية إلا مصلحة المكلفين.

والأشاعرة يقولون: هذه التكاليف ليست لمصلحة المكلف، إنما للابتلاء والاختبار فقط، حيث يريد الله أن يختبر العباد. وأهل السنة والجماعة يقولون: فائدة التكليف جميع الأمرين، مصلحة

لَنَا: تَكْلِيفٌ مُفِيدٌ؛ فَيَصِحُّ، كَمَا لَوْ وُجِدَ شَرْطٌ وَقُوعِهِ. وَبَيَّانُ قَائِدَتِهِ عَزْمُ
الْمُكَلَّفِ عَلَى الْإِمْتِنَالِ فَيُطِيعُ، أَوْ الْإِمْتِنَاعِ فَيَعْصِي، وَلِأَنَّ الْإِنْسَانَ فِي كُلِّ سَنَةٍ
مُكَلَّفٌ بِصَوْمِ رَمَضَانَ مَعَ جَوَازِ مَوْتِهِ قَبْلَهُ.

المكلف، والابتلاء والاختبار، وأيضاً أمور تعود إلى الله سبحانه وتعالى، من
مثل رضاه بالطاعة ومحبه للمطيعين، ونحو ذلك.
عرفنا إذن القواعد التي تنطلق منها هذه المسألة.

قال المؤلف: الأمر بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه صحيح عندنا:
فيقول: أمرت بكذا بشرط وقوع الشيء الفلاني، ثم يعلم الله عز وجل أن هذا
الشرط لا يقع ولا يحصل، هو صحيح عند الجماهير ومنهم أهل السنة والجماعة
والأشاعرة وغيرهم.

قالت المعتزلة: لا يصح ذلك، لأنه يشترط في الأمر الإرادة الكونية
عندهم فإذا علم الأمر انتفاء شرط وقوع المأمور به فكيف يأمر به عندهم.
ويترتب على ذلك مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل قد يأمر الله عز
وجل بفعل ثم ينسخه قبل أن يتمكن العبد من ذلك الفعل. مثال ذلك: فرض
الله الصلاة خمسين صلاة ثم نسخت إلى خمس صلوات ولم يتمكن أحد لا
النبي ﷺ ولا أحد من الأمة من فعل الخمسين صلاة، فهنا نسخ قبل التمكن
من الفعل، فهنا الأمر وهو رب العالمين قد أمر بالصلاة خمسين مع علمه بأنه
لن يتمكن المكلف من فعله وأنه سينسخ قبل التمكن من الفعل.
دليلنا أن هذا تكليف، وأن فيه فائدة مقصودة فجاز التكليف به كما لو
علم وجود شرط وقوعه. والفائدة هنا أن يختبر رب العالمين العبد هل يطيع أو

قَالُوا: اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ فِي وَقْتٍ يَسْتَدْعِي صِحَّةَ وَقُوعِهِ فِيهِ ، وَهُوَ بِدُونِ شَرْطِهِ مُحَالٌ.

قُلْنَا: مَمْنُوعٌ، بَلْ إِنَّمَا يَسْتَدْعِي الْعَزْمَ عَلَى الْإِمْتِثَالِ. سَلَمْنَاهُ، لَكِنْ لَا مُطْلَقًا، بَلْ بِشَرْطِ وُجُودِ شَرْطِهِ.

يَمْتَنَعُ فِي الْحَالِ فَيَعْصِي بِمَجْرَدِ الْامْتِنَاعِ، إِذَنْ هُنَاكَ فَائِدَةٌ وَهِيَ الْإِسْتِثْنَاءُ وَالْإِخْتِبَارُ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الشَّرِيعَةَ تَأْمُرُ الْمَكْلَفَ بِأَنْ يَعْزِمَ إِذَا جَاءَ رَمَضَانَ الْآتِي فَإِنَّهُ سَيَصُومُ، مَعَ أَنَّهُ مُمْكِنٌ أَنْ لَا يَتِمَّكَنَ مِنْ صَوْمِهِ لَوُرُودِ الْمَوْتِ عَلَيْهِ.

قَالُوا: اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ فِي وَقْتٍ يَسْتَدْعِي صِحَّةَ وَقُوعِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مُحَالٌ، وَكَيْفَ يَأْمُرُهُ بِصَلَاةِ خَمْسِينَ وَهُوَ لَنْ يَتِمَّكَنَ مِنْ صَلَاةِ الْخَمْسِينَ، هَذَا مُحَالٌ.

قِيلَ: هَذِهِ الْاسْتِحَالَةُ لَيْسَتْ بِصَحِيحَةٍ، نَقُولُ: هَذَا مُمْكِنٌ وَوَارِدٌ وَقَدْ يُؤْمَرُ بِالْفِعْلِ الَّذِي يَعْلَمُ الْأَمْرُ أَنَّهُ لَنْ يَتِمَّكَنَ الْمَأْمُورُ مِنْ فِعْلِهِ، إِنَّمَا الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَسْتَدْعِي الْعَزْمَ عَلَى الْإِمْتِثَالِ وَهَذَا وَاقِعٌ بِمَجْرَدِ الْأَمْرِ وَلَوْ عَلِمَ الْأَمْرُ عَدَمَ تَمَكُّنِ الْمَأْمُورِ مِنْ فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ.

النَّهْيُ: اقْتِضَاءُ كَفِّ عَلَى جِهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ، وَقَدْ اتَّضَحَ فِي الْأَوَامِرِ أَكْثَرُ أَحْكَامِهِ، إِذْ لِكُلِّ حُكْمٍ مِنْهُ وَازِنٌ مِنَ الْأَمْرِ عَلَى الْعَكْسِ،.....

✽ قوله: النهي: بدأ المؤلف هنا بمباحث النهي، وهذه المسألة الأولى من مسائل النهي تتضمن أموراً:

الأمر الأول: تعريف النهي.

فقال: النهي: اقتضاء كف على جهة الاستعلاء: يعني طلب ترك فعل على جهة الاستعلاء، وتقدم أن المراد بالاستعلاء أن يكون الناهي يظن أن نفسه أعلى وأقدر من المنهي، وتقدم الكلام في تعريفات الأمر وتعريف النهي يقابلها.

الأمر الثاني: مدلول النهي. ماذا يدل عليه النهي؟

نقول: هناك في الأمر أخذنا أن الأمر يدل على عدد من الدلالات، وكذلك في النهي يمكن أن يستفاد من المسائل السابقة أشياء مماثلة في دلالة النهي فإذا قلنا في الأمر: أن الأمر يقتضي الوجوب، فالنهي يقتضي التحريم، والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا يَنْهَيْكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧] وقال النبي ﷺ: «إذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١).

الأمر الثالث: النهي له صيغة، تدل على النهي بنفسها وهي صيغة: "لا تفعل" ونحوها، وهي تدل على النهي بنفسها بدون حاجة إلى قرينة. وقد يكون مع هذه الصيغة قرينة تصرفها عن مدلولها.

الأمر الرابع: النهي عن الشيء يقتضي التكرار، لأنه طلب عدم وجود الفعل، فهذا يشمل جميع الأزمنة، ولأنه طلب عدم وجود الفعل في أزمنة متكررة.

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧).

وَهُوَ عَنِ السَّبَبِ الْمُفِيدِ حُكْمًا يَقْتَضِي فَسَادَهُ مُطْلَقًا إِلَّا لِذَلِيلٍ، وَقِيلَ: النَّهْيُ عَنْهُ لِعَيْنِهِ، لَا لِغَيْرِهِ، لِحَوَازِ الْجِهَتَيْنِ، وَقِيلَ: فِي الْعِبَادَاتِ دُونَ الْمُعَامَلَاتِ وَنَحْوِهَا، لِحَوَازِ: لَا تَفْعَلْ، فَإِنْ فَعَلْتَ، تَرْتَّبَ الْحُكْمُ، نَحْوًا: لَا تَطَأَ جَارِيَةً وَلَدِكَ، فَإِنْ فَعَلْتَ صَارَتْ أُمٌّ وَلَدِكَ لَكَ، وَلَا تُطَلِّقْ فِي الْحَيْضِ فَإِنْ فَعَلْتَ وَقَعَ، وَلَا تَغْسِلِ الثَّوبَ بِمَاءٍ مَغْصُوبٍ وَيَطْهَرُ إِنْ فَعَلْتَ، وَالْفَرْقُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأمر الخامس: إذا نهي عن شيء فهو أمر بأحد أضداده، لأنك لا تتمكن من ترك هذا الشيء إلا بفعل أحد أضداده، لو قلت لك: لا تضطجع، معناه افعل أحد الأضداد من الجلوس أو القيام.

الأمر السادس: النهي يقتضي الفورية، فإذا جاءنا نهي فإنه يدل على وجوب المبادرة إلى الامتناع ولا يجوز أن يقول: جاءني النهي اليوم وأنا سأؤخر ترك المنهي عنه إلى غد، هذا لا يصح ولا يجوز.

الأمر السابع: النهي إذا كان موجهاً لجماعة فإنه يشمل جميع الجماعة فينهى كل فرد من الجماعة عن هذا الفعل.

الأمر الثامن: النهي الموجه للنبي ﷺ يشمل أمته.

الأمر التاسع: النهي الموجه لأحد الصحابة يشمل جميع أفراد الأمة.

الأمر العاشر: إذا نهي عن فعل من الأفعال، فهل يدل على فساد ذلك الفعل أو لا؟ والمراد بكون الفعل فاسداً أنه لا يترتب عليه آثار الفعل الصحيح من سقوط القضاء وثبوت الأجر وانتقال الملك في البيوع وجواز الاستمتاع بالفرج في النكاح ونحو ذلك، مثال ذلك: يقول النبي ﷺ: «لا تصوموا يوم العيد»^(١). فنهى عن الصيام يوم العيد فهل يدل هذا على أن من صام يوم العيد

(١) أخرجه البخاري (١٩٢٢) ومسلم (١١٠٢).

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْعِبَادَةَ قُرْبَةً، وَازْتِكَاثُ النَّهْيِ مَعْصِيَةٌ؛ فَيَتَنَاقَضَانِ بِخِلَافِ
الْمُعَامَلَاتِ.

لا قيمة لصيامه ولا يؤجر عليه، ولو نوى أنه قضاء عن رمضان أو صيام نذر
فإنه لا قيمة له فنوجب عليه صيام يوم آخر بدل من هذا اليوم، أو لا؟

فعنوان هذه المسألة: هل النهي يقتضي الفساد؟

إن كان مع النهي قرينة تدل على اقتضاء الفساد أو عدمه فإنه يعمل بها
بالاتفاق، والكلام في النهي الذي ليس معه قرينة، وقد اختلف أهل العلم في
ذلك على أقوال متعددة:

القول الأول: إن النهي يقتضي الفساد مطلقاً، وهذا قول جماهير أهل
العلم واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قوله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(١)
ومن عمل عملاً منهياً عنه فهو على خلاف عمل النبي ﷺ فيكون مردوداً.
الدليل الثاني: إجماع الصحابة لأنهم كلما وجدوا نهياً استدلوا به على فساد
المنهي عنه.

الدليل الثالث: أن الشارع لم ينه عن هذا الفعل إلا لكونه مفسدة فلو
صححناه لأوجدنا المفسدة، والشارع يتطلع للقضاء على المفسد.

الدليل الرابع: أن النهي عن الشيء وتصحيحه يعد تناقضاً، كيف يقول
الشارع: «لا تصوموا يوم العيد»، ثم يقول: إذا صمتم فصيامكم صحيح! هذا
تناقض، بل فيه تحريض للناس على مخالفة الأوامر الشرعية، والشارع منزّه عن
مثل ذلك، وهذا قول جماهير أهل العلم.

(١) سبق تخريجه ص (٢٦٠)

الثاني: أن فساد المعاملات بالنهي يضرُّ بالناسِ لقطع معاشهم أو تقليلها؛ فصحت رعاية مصلحتهم، وعليهم إثم ارتكاب النهي، بخلاف العبادات؛ فإنها

القول الثاني: قالوا: النهي على نوعين:

الأول: نهي لعين الفعل، فهذا يدل على الفساد.

الثاني: نهي لغير عين الفعل، وإنما لأمر خارجي فهذا لا يقتضي الفساد، مثال ذلك: قالوا: بيع الخمر هذا نهي فيه عن ذات البيع فيكون فاسداً، لكن البيع بعد النداء الثاني للجمعة هو من ناحية ذاته متكامل الشروط، لكن النهي عنه لأمر خارجي وهو كونه في وقت صلاة الجمعة، فيكون صحيحاً.

القول الثالث: إن كان النهي في العبادات فإنه يقتضي الفساد، وعدم قبول الفعل من الله عز وجل، وإن كان النهي في المعاملات والبيوع فإنه لا يقتضي الفساد، لجواز أن يقول القائل: لا تفعل الفعل الفلاني، فإذا فعلت فإن فعلك يؤدي إلى الآثار والنتائج المترتبة عليه، من أمثلة ذلك أن يقول: لا تطلق في الحيض، فإذا طلقت في الحيض صح طلاقك، كما يقول به جماهير أهل العلم، ويقول الشارع: لا تغسل الثوب بماء مغصوب ومع ذلك إذا غسلت الثوب بماء مغصوب فإن ثوبك يطهر.

وفرقوا بين العبادات والمعاملات لجهتين:

الجهة الأولى: أن العبادات قربات ولا يصح أن يتقرب الإنسان إلى ربه بما هو معصية، بخلاف المعاملات فإنها ليست قرينة.

الجهة الثانية: أن إفساد المعاملات يترتب عليه مفسد في حق الناس، لأننا إذا أفسدنا المعاملة قد يتقل الملك إلى شخص آخر، ثم يبعه لآخر، ولثالث ولرابع... إلخ فحيث إذا أفسدنا البيع الأول ترتب عليه مفسد في حق الناس

حَقَّ اللَّهُ تَعَالَى؛ فَتَعَطَّلُهَا لَا يَضُرُّ بِهِ، بَلْ مَنْ أَوْقَعَهَا بِسَبَبٍ صَحِيحٍ، أَطَاعَ، وَمَنْ لَا، عَصَى، وَأَمْرُ الْجَمِيعِ إِلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ.

وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي آخَرِينَ: أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي الصَّحَّةَ، لِذَلَالَتِهِ عَلَى تَصَوُّرِ الْمُنْهَى عَنْهُ، فَإِنْ أَرَادَ الصَّحَّةَ الْعَقْلِيَّةَ، أَيْ: الْإِمْكَانَ الَّذِي هُوَ شَرْطُ الْوُجُودِ؛ فَنَعَمْ، وَإِنْ أَرَادَ الشَّرْعِيَّةَ؛ فَتَنَاقُضُ: إِذْ مَعْنَاهُ النَّهْيُ الشَّرْعِيُّ، يَقْتَضِي صَحَّةَ الْمُنْهَى عَنْهُ شَرْعًا وَهُوَ مُحَالٌ.

وَقِيلَ: لَا يَقْتَضِي فَسَادًا، وَلَا صِحَّةً، إِذِ النَّهْيُ خِطَابٌ تَكْلِيفِيٌّ، وَالصَّحَّةُ وَالْفَسَادُ إِخْبَارِيٌّ وَضْعِيٌّ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا رَابِطٌ عَقْلِيٌّ، وَإِنَّمَا تَأْثِيرُ فِعْلِ الْمُنْهَى عَنْهُ فِي الْإِثْمِ بِهِ.

وبالتالي هذا يضر بالناس ويقطع معاشهم ويقلل من تحقيق مصالحهم، بخلاف العبادات فإن الحق لله عز وجل ومن ثم لو تعطلت فإنها لا تضر به سبحانه وتعالى، بل من أوقعها لسبب صحيح فإنه يكون مطيعاً ومن أوقع العبادة لسبب محرم فإنه يكون عاصياً ولا يصح فعله.

القول الرابع: أن النهي يقتضي الصحة، وهذا يقول به الحنفية، فإذا جاءنا نهي فإنه يدل على صحة المنهي عنه، كيف؟

قالوا: لأنه يدل على أننا نتصور وقوع المنهي عنه وإمكان فعله.

وهذا القول فيه ضعف بَيِّن، كيف يقول النهي يدل على الصحة! مما يغري بفعل ما يخالف أمر الشارع؛ ويؤدي إلى عدم اعتبار نفيه.

القول الخامس: قالوا: النهي لا دلالة له، لا على الصحة ولا على الفساد، قالوا: الفساد والصحة أحكام وضعية بينما النهي حكم تكليفي، وفرق بين

وَلَكِنَّا: عَلَى فَسَادِهِ مُطْلَقًا قَوْلُهُ ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(١) أَي: مَرْدُودُ الذَّاتِ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى اسْتِفَادَةِ فَسَادِ الْأَحْكَامِ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَسْبَابِهَا، وَلِأَنَّ النَّهْيَ دَلِيلُ تَعَلُّقِ الْمُفْسَدَةِ بِهِ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ، إِذْ هُوَ حَكِيمٌ لَا يَنْهَى عَنْ مَضْلَحَةٍ وَإِعْدَامِ الْمُفْسَدَةِ مُنَاسِبٌ، وَلِأَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي اجْتِنَابَهُ، وَتَضَحِيحُ حُكْمِهِ يَقْتَضِي قُرْبَانَهُ؛ فَيَتَنَاقَضَانِ، وَالشَّارِعُ بَرِيءٌ مِنَ التَّنَاقُضِ.

الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، وهذا الكلام خطأ إذ لا يمتنع ترتيب الأحكام الوضعية على الأحكام التكليفية، فالرخصة والعزيمة أحكام وضعية مرتبة على أحكام تكليفية، كما أنه بالعكس فالسبب يترتب عليه حكم بالوجوب فرتبنا حكماً تكليفاً على حكم وضعي، ولذلك فإن الأظهر إن النهي يقتضي الفساد بدلالة النصوص السابقة.

* قوله: والمختار: قالوا: إن النهي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: نهى عن عين الفعل، مثال ذلك: نهى الشارع عن الوطء المحرم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ﴾ [الإسراء: ٣٢] فحيث لا نستطيع أن نرتب عليه أحكام الوطء الصحيح من ثبوت النسب والمحرمية ونحو ذلك، هذا بالاتفاق.

النوع الثاني: أفعال مشروعة في أصلها لكن نهى الشارع عن أحد تلك الأفعال حال الاتصاف بوصف معين كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: ٤٣] وقول النبي ﷺ: «لا تصوموا يوم العيد»

(١) سبق تخريجه ص (٢٦٠)

وَالْمُخْتَارُ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ لِذَاتِهِ، أَوْ وَصْفٍ لَزِمَ لَهُ مُبْطَلٌ، وَخَارِجٌ عَنْهُ غَيْرُ مُبْطَلٍ، وَفِيهِ لِيَوْصِفَ غَيْرَ لَزِمٍ تَرَدُّدٌ، وَالْأَوَّلَى الصَّحَّةُ.

الصوم في حد ذاته مشروع لكن نهى عنه بوصف كونه يوم عيد فحيثُذ نقول: هذا الصوم فاسد ولا قيمة له عند جماهير أهل العلم فاسد باطل، والحنفية يقولون: نسميه فاسداً، ولا نقول: باطلاً، قالوا: لأنه لم ينع عن أصل الصوم، وإنما نهى عن وصف كونه يوم عيد، وهذا القول خطأ، لأنه لم يقل: أنها كم عن يوم العيد وإنما نهى عن الصوم يوم العيد فالنهي عن أصل الفعل وليس عن الوصف، فهناك انفكاك بينهما.

النوع الثالث: إذا جاءنا الأمر بدليل وجاءنا النهي بدليل آخر. مثال ذلك نهى الشارع عن الغصب، ونهى الشارع عن استغلال المغصوب بأي نوع من أنواع الاستغلال، فكل تصرف يتصرفه الغاصب في المغصوب فإنه محرم يأثم الغاصب بفعله، ثم جاءنا أمر من الشارع بإقامة الصلاة فإذا صلى الإنسان في أرض مغصوبة فما الحكم؟

اتفقوا على أن الصلاة في الأرض المغصوبة حرام يأثم بها وأن سجوده حرام يأثم به وأن جلوسه حرام يأثم به لأنه استغلال للمغصوب. لكن هل مع التحريم والإثم تصح صلاته أو لا؟

اتفقوا على التحريم والتأثم واختلفوا في الصحة.

قال الجمهور: يصح هذا الفعل، لأنها صلاة صحيحة والجهة منفكة، فهذه صلاة صحيحة يؤجر بها، وهذا غصب يأثم به.

وقالت طائفة: تسقط المطالبة بالصلاة، لكنه لا يؤجر عليها، إذ كيف

يؤجر ويأثم بفعل واحد!

والقول الثالث: أن هذه الصلاة ليست بصحيحة، وأنه لا يستحق الأجر عليها، ولا يسقط حق المطالبة بهذه الصلاة، لأنه آثم بهذه الصلاة فكيف يكون مأجوراً على فعل هذه الصلاة، ثم كيف يتقرب إلى الله بفعل هو عاص به! وتقدمت هذه المسألة في أبواب الصحة والفساد هناك.

العموم والخصوص:

❖ قوله: العموم والخصوص: بعد أن أنهى المؤلف الكلام في الأوامر والنواهي، تكلم عن العموم والخصوص، وهذه المباحث مباحث مهمة، سواء الأوامر والنواهي، أو العموم والخصوص، أو مباحث بقية الألفاظ، لأن الإنسان يتمكن بواسطتها من فهم النصوص، ويتمكن بمعرفة هذه الدلالات من فهم كلام الآخرين، ويتفهم كلام العرب، وكلام أهل الأوقاف وكلام أهل الأنظمة، يعرف ذلك كله من خلال هذه الدلالات، حتى في الخصومات والدعاوى عند القضاة، ويتمكن الإنسان من تحرير الدعاوى والجواب عن حجج خصمه وتحرير البيّنات، وينزله على موطنه.

بحث المؤلف في العموم والخصوص كثير من المسائل لكن في هذه المقدمة بحث عدد من المسائل:

المسألة الأولى: مسألة لغوية وهي لفظة: "عامة" هل هي موضوعة للعموم في الألفاظ، أو هي موضوعة للعموم في المعاني أو في الأجساد؟ أنت تقول: كتب جدي وصية، قال: أوصي لجميع أولادي بكذا، فعمنا جميعاً، هذا عموم في اللفظ، لأنه لما قال: لجميع أولادي.

وقد يكون العموم في المعنى، مثال ذلك: عم الناس القحط. وليس هناك لفظة تكلم بها أحد وشملت الجميع، وإنما هذا المعنى الذي هو القحط شمل الناس كلهم، فإن هذا عموم في المعنى وليس عموماً في اللفظ، لعدم وجود لفظ فيه.

وقد يكون العموم في الأجسام، كما تقول: جميع الطلاب قد غادروا المدرسة اليوم. فعمت المغادرة جميع الطلاب.

الْعُمُومُ: قِيلَ: هُوَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ حَقِيقَةً، لِذَلَالَتِهَا عَلَى مُسَمِّيَاتِهَا بِاعْتِبَارِ وُجُودِيَّتِهَا: اللَّسَانِيَّةِ، وَالذَّهْنِيَّةِ، بِخِلَافِ الْمَعْنِي، لِتَمَايُزِهَا؛ فَلَا يَدُلُّ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ.

فإذا سألنا: في لغة العرب لفظة: (عامّة وعموم)، هل هي في الأصل للألفاظ، واستعيرت للمعاني، أو هي في الأصل للمعاني فاستعيرت للألفاظ؟ هذه مسألة بحثها علماء الأصول ومنهم المؤلف فقال: العموم، قيل: هو من عوارض الألفاظ. وعوارض الألفاظ هي الصفات التي تأتي وتزول. فعلى هذا القول يكون العموم صفة للألفاظ تأتي وتزول، لأن الألفاظ تدل على المسميات باعتبار وجودها اللساني والذهني، لأن وجود الموجودات له أنواع:

النوع الأول: وجود في الذهن، كتصورك لزيد الآن في ذهنك.

النوع الثاني: وجود لساني، تقول: زيد. هذا وجود لساني.

النوع الثالث: وجود كتابي، يسمونه وجوداً رسمياً، عندما تكتب: زيد، ثلاثة حروف.

النوع الرابع: وجود في الخارج، ويسمونه الوجود الحقيقي، يقول: هذا زيد أمامنا.

فيقول المستدل على أن العموم من عوارض الألفاظ: إن الألفاظ تدل على معانيها من جهتين: الوجود الذهني، والوجود اللساني، بخلاف المعاني فإنها ليس فيها عموم لأنها تتمايز، فلا يدل بعضها على بعض، لما تقول: الناس. هنا لفظة الناس لفظ عام، والعموم وجد في ذهني وفي لساني، لكن في الخارج ليس هناك كتلة واحدة وجد فيها جميع الناس، إذ لا يوجد في الخارج

وَالْتَحْقِيقُ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْأَجْسَامِ، إِذِ الْعُمُومُ لُغَةً: الشُّمُولُ، وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ شَامِلٍ وَمَشْمُولٍ، كَالْكَلَّةِ ^(١) وَالْعِبَاءَةُ لَنَا تَحْتَهُمَا.

عموم الناس في محل واحد إلا من خلال وجود الألفاظ. إذن العموم إما في الذهن أو في اللسان، أما في الخارج فإنه لا يوجد هناك عموم، ولذلك قال: العموم من عوارض الألفاظ وليس من عوارض المعاني، لأن المعاني أمور خارجية.

وقد حكى الاتفاق على أن العموم من عوارض الألفاظ، وإنما الخلاف في المعاني، وظاهر هذا الاستدلال الذي ذكره المؤلف أن العموم من عوارض المعاني التي هي التصورات الذهنية، وإن لم يذكر المؤلف ذلك في أصل القول، ويدل على ذلك أن المرء يدرك العموم في الألفاظ والمعاني وإن لم يدرك جميع الأفراد، ودلالة العموم على المعاني والألفاظ دلالة حقيقية من جنس دلالة العام على أفرادها.

قال: والتحقيق أنه حقيقة في الأجسام: أي أن المؤلف يرى أن من التحقيق أن لفظة (العموم) حقيقة في الأجسام الخارجية، لأن العموم في لغة العرب هو الشمول، فلا بد من شامل ومشمول، فهذه العباءة تشمل ما تحتها، حتى في الأجسام يقول هناك عموم.

والصواب أن العموم ليس من عوارض الأجسام. التي هي الوجود الخارجي. لأن الأفراد في الخارج متميزة. وهذا البحث ليس بحثاً أصولياً ولا علاقة له به، والمفروض أن علماء الأصول لم يكلّفوا أنفسهم به، وأن يبحثه علماء اللغة.

(١) الكَلَّةُ: بكسر الكاف وتشديد اللام: سترقيق يخاط كالبيت يتوقى فيه من البعوض وغيره. ينظر: مادة: كلل.

وَالْعَامُّ: قِيلَ: هُوَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ الدَّالُّ عَلَى شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا مُطْلَقًا، وَاحْتَرَزَ
بِالْوَاحِدِ عَنْ مِثْلِ: ضَرَبَ زَيْدٌ عُمَرَا، إِذْ هُمَا لَفْظَانِ، وَبِمُطْلَقًا عَنْ مِثْلِ عَشْرَةَ
رِجَالٍ، فَإِنْ دَلَّ عَلَى تَمَامِ الْعَشْرَةِ لَا مُطْلَقًا، وَفِيهِ نَظَرٌ.
وَأَجُودُ مِنْهُ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مُسَمِّيَاتٍ دَلَالَةً لَا تَنْحَصِرُ فِي عَدَدٍ.
وَقِيلَ: اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرَقُ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ بِحَسَبِ وَضْعِ وَاحِدٍ.

المسألة الثانية: تعريف العام، هناك تعريفات متعددة ومثال اللفظ العام:
المسلمون أو الناس. والعام في الاصطلاح له تعريفات متعددة:
التعريف الأول: أن العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا
مطلقًا: اللفظ الواحد مثل كلمة: الناس، هذا لفظ واحد. وقال: مطلقًا:
للتحرز به من أسماء العدد، مثل ما لو قال: عشرة رجال. فإن هذا ليس مطلقًا
وإنما مقيد بالعشرة. واحترز باللفظ الواحد عن مثل: ضرب زيد عمرًا. فهنا
ليس الكلام لفظًا واحدًا، وإنما ألفاظ متعددة زيد وعمر. واحترز بلفظة:
مطلقًا، عن مثل عشرة رجال فإنه ليس بمطلق وإنما مقيد بعشرة.
قال: وفيه نظر: يعني في هذا التعريف نظر، لأنه يدخل فيه المشترك
والمطلق وغيرهما.

التعريف الثاني للعام: اللفظ الدال على مسميات دلالة لا تنحصر في عدد:
قال: لفظ. للاحتراز من المعاني التي تكون في الذهن. وقوله: الدال على
مسميات. للاحتراز به من الدال على مسمى واحد مثل زيد. وقوله: دلالة لا
تنحصر في عدد. للاحتراز من مثل عشرة.

التعريف الثالث: اللفظ المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد: مثال

وَقِيلَ: اللَّفْظُ إِنْ دَلَّ عَلَى الْبَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ فَقَطْ؛ فَهُوَ الْمُطْلَقُ أَوْ عَلَى وَحْدَةٍ مُعَيَّنَةٍ، كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو؛ فَهُوَ الْعِلْمُ، أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنَةٍ، كَرَجُلٍ؛ فَهُوَ النِّكَرَةُ، أَوْ عَلَى وَحْدَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ؛ فَهِيَ إِمَّا بَعْضُ وَحْدَاتِ الْبَاهِيَّةِ؛ فَهُوَ اسْمُ الْعَدَدِ كَعِشْرِينَ رَجُلًا، أَوْ جَمِيعُهَا؛ فَهُوَ الْعَامُّ؛ فَإِذَنْ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى جَمِيعِ أَجْزَاءِ مَاهِيَّةٍ مَذْلُولِهِ، وَهُوَ أَجْوَدُهَا، وَقِيلَ فِيهِ غَيْرُ ذَلِكَ.

ذلك: الناس، لفظ يستغرق لجميع أفراد الناس بحسب وضع واحد، لأن عندنا الألفاظ المشتركة قد تستغرق معاني كثيرة لكن ليس بوضع واحد وإنما بأوضاع مختلفة، مثل لفظة: العين، تصدق على العين الباصرة والعين الجارية والجاهلوس، لكن ليس بوضع واحد ولكن بأوضاع مختلفة.

التعريف الرابع: اللفظ إن دل على الباهية من حيث هي هي فقط؛ فهو المطلق: إن قلت: الريال عملة صعبة، فأنت لا تريد ريالاً بعينه، وأنت لا تريد جميع الريالات، وإنما تريد عملة الريال، أي ريال.

قال: أو على وحدة معينة، كزيد وعمرو؛ فهو العلم...: أو على وحدة معينة يكون علماً، مثل ما لو قلت: زيد.

إذن النوع الأول: المطلق، تريد أي فرد.

الثاني: مقيد، مثل لو قلت: زيد. هذا يسمونه: علم.

الثالث: وحدة غير معينة، كما لو قلت اضرب رجلاً. هذا يسمونه نكرة.

الرابع: لو دل على وحدات متعددة لكنها منحصرة، هذا يسمونه اسم العدد مثل ما لو قلت: عشرين رجلاً.

الخامس: لفظ واحد يستغرق جميع الوحدات، هذا يسمونه العام.

إذن العام هو اللفظ الواحد الدال على جميع أجزاء ماهية مذلوله بحسب وضع واحد مطلقاً.

وَيَنْقَسِمُ اللَّفْظُ إِلَى لَا أَعَمَّ مِنْهُ، كَالْمَعْلُومِ، أَوِ الشَّيْءِ، وَيُسَمَّى الْعَامَّ الْمُطْلَقَ، وَقِيلَ: لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَإِلَى مَا لَا أَحْصَى مِنْهُ كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو، وَيُسَمَّى الْخَاصَّ الْمُطْلَقَ، وَإِلَى مَا بَيْنَهُمَا كَالْمَوْجُودِ وَالْجَوْهَرِ وَالْجِسْمِ النَّامِي وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ؛ فَيُسَمَّى عَامًّا وَخَاصًّا إِضَافِيًّا، أَيُّ: هُوَ خَاصٌّ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ، عَامٌّ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ.

* قوله: وينقسم اللفظ إلى لا أعم منه: قسم المؤلف الألفاظ إلى أنواع: النوع الأول: لفظ عام لا يوجد أعم منه، يشمل جميع الأفراد، وقد اختلفوا فيه فمنهم من يقول: هو المعلوم، فإن لفظة: (المعلوم) تشمل جميع الأشياء.

وبعضهم يقول: لفظة: الشيء، أعم الأسماء.

وبعضهم يقول: ليس بموجود.

والاسم الذي لا أعم منه يسمونه: العام المطلق، لأنه ليس فوقه عام أفضل منه.

النوع الثاني: لفظ خاص ليس هناك أقل منه في الخصوصية، مثل خالد ومحمد وعمرو. ويسمونه: الخاص المطلق.

النوع الثالث: ما يكون بين القسمين السابقين، أي بين العام المطلق والخاص المطلق.

قال: وإلى ما بينهما كالموجود والجوهر والجسم النامي والحيوان والإنسان: وهذه الأشياء الكثيرة ليست خاصة مطلقة وليست عامة مطلقة فالحيوان فوقه النامي وتحت الإنسان مثل أبناء خالد، يصدق على أبنائه الأربعة،

وأقل منه زيد بن خالد، بعد ذلك فوقه أن نقول: قبيلة آل فلان، وبعد ذلك نقول: فيما هو أعم الرجال، وبعد ذلك نقول فيما هو أعم: الإنسان، وبعد ذلك نقول فيما هو أكثر عمومًا: الحيوان، وبعد ذلك نقول: الجسم النامي، وبعد ذلك نقول: جوهر. فهذه يسمونها عامة إضافية، ليست عامة مطلقة ولا خاصة مطلقة، لأنها باعتبار ما فوقها خاصة وباعتبار ما تحتها عامة، مثلاً لفظة: الرجال باعتبار الإنسان تصبح خاصة، وباعتبار القبيلة تصبح لفظة الرجال عامة، فهي خاصة من جهة، وعامة من جهة أخرى.

وَأَلْفَاظُ الْعُمُومِ أَقْسَامٌ:

أَحَدُهَا: مَا عُرِّفَ بِاللَّامِ غَيْرِ الْعَهْدِيَّةِ،.....

تقدم معنا فيما مضى بيان المراد بلفظ العموم، وأنه لفظ واحد يدل على مسميات متعددة بوضع واحد ولا ينحصر في عدد، ومثلنا لذلك بلفظة: الناس، فإن لفظة: الناس، لفظ واحد يشمل جميع أفراد الناس، فهذا لفظ عام فإذا ورد عليه حكم فكأنه يجعل الحكم لكل واحد من الناس، فلما قال: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] كأنه قال: على كل واحد من الناس أن يعبد ربه.

والعموم في لغة العرب له ألفاظ محددة إذا ورد واحد منها دلنا ذلك على أن الحكم يشمل جميع الأفراد الداخلين في الاسم العام، بحيث يشمل، كل فرد على جهة الاستقلال.

وذكر المؤلف هنا الألفاظ التي تفيد العموم بنفسها بدون حاجة إلى قرينة، وهذا القول القائل بأن العموم له ألفاظ تدل عليه بنفسها هو قول جماهير الأمة سواء كانوا من أهل السنة أو من غيرهم، قالوا: إن العموم يؤخذ من ألفاظ محددة ذكر منها المؤلف خمسة أقسام:

القسم الأول: المعرف بـ(ال) الجنسية، و(ال) هنا قد تكون للجنس، مثل قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] فإنه لا يراد بها أناس معينون وإنما يراد بها جميع الأفراد، ولذلك يقال: أن (ال) هنا هي (ال) الجنسية، بينما قد ترد (ال) ولا يراد بها (ال) الجنسية، وإنما يراد بها (ال) العهدية، كما في قوله تعالى: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [الزمر: ١٦] فهنا الألف واللام ليست لجنس الرسل، وإنما يقصد بها رسول معين هو موسى عليه السلام.

وَهُوَ إِمَّا لَفْظٌ وَاحِدٌ، نَحْوُ: السَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ، أَوْ جَمْعٌ لَهُ وَاحِدٌ مِنْ لَفْظِهِ، كَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ، وَالَّذِينَ، أَوْ لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْهُ كَالنَّاسِ، وَالْحَيَوَانِ، وَالْمَاءِ، وَالتُّرَابِ.

والأصل في (ال) أن تكون للجنس، وأن تفيد العموم إلا أن يرد معها دليل أو قرينة. سواء كانت قرينة لفظية أو قرينة حالية. تدل على أن المراد (ال) العهدية وليست الجنسية.

والمعرف بـ (ال) المفيد للعموم على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: اللفظ الواحد المعرف بـ (ال) الجنسية، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨] فإن (ال) في السارق هنا لا يراد بها العهد وإنما يراد بها الجنس، فيشمل جميع السارقين، والدليل على أن الفرد المعرف بـ (ال) الجنسية يفيد العموم قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ [العصر: ١-٣] فإن لفظة: الإنسان استثنينا منها، وإذا ورد استثناء على كلمة دل ذلك على أن الكلمة المستثنى منها تفيد العموم.

النوع الثاني: لفظ الجمع المعرف بـ (ال) الجنسية، ولفظ الجمع يراد به ما له مفرد من جنسه كلفظة: المسلمين، فهذا اللفظ يفيد العموم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ﴾ وَالْمُسْلِمَاتِ [الأحزاب: ٣٥] والدليل على أن هذه اللفظة تفيد العموم حصول الاستثناء منها في مواطن عديدة من القرآن والسنة.

النوع الثالث: اسم الجنس الدال على الجمع الذي ليس له واحد من لفظه، فهذا يفيد العموم إذا عرف بـ (ال) الجنسية، ومنه قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] ويدخل في هذا القسم ما كان يصدق على القليل والكثير مثل لفظة: ماء، وتراب، فإنها تصدق على القليل والكثير فمتى عرفت بـ (ال)

الثاني: مَا أُضِيفَ مِنْ ذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةٍ، كَعَبِيدَ زَيْدٍ، وَمَالِ عَمْرٍو.

ولم يكن معها قرينة تدل على أن (ال) للعهد فإنها تفيد العموم.

هذا هو القسم الأول من الأقسام الدالة على العموم.

القسم الثاني: المضاف إلى معرفة، فإنه يفيد العموم سواء كان جمعاً كما في

قولك: أقلام زيد وعبيد زيد، فهذا يفيد العموم ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ

اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١١] أولاد: جمع مضاف إلى معرفة فيفيد العموم، أو

كان اسم جنس مضاف إلى معرفة، واسم الجنس هو الذي يصدق على القليل

والكثير ومنه قولك: مال زيد، فإنه يفيد العموم.

النوع الثالث من القسم الثاني: المفرد المضاف إلى معرفة ومن أمثلته

قولك: قلم زيد. فإن أضيف إلى اسم جنس معرف بـ(ال) أفاد العموم كقولك:

رجل الأمن، أما إن كان المفرد مضافاً لمعرفة ليست اسم جنس فهذا قد اختلف

أهل العلم في إفادته للعموم؛ فذهب الحنابلة والمالكية إلى أنه يفيد العموم،

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ١٣٤]

قالوا: نعمة هنا مفرد مضافة إلى معرفة وهو لفظ الجلالة، وهي مفيدة للعموم

بالاتفاق، فدل ذلك على أن كل مفرد مضاف إلى معرفة فإنه يفيد العموم.

وذهب الشافعية والحنفية إلى أن المفرد المضاف إلى معرفة لا يفيد العموم،

قالوا: وأما الآية فلا تدخل فيما نحن فيه لأن (نعمة) اسم جنس وليس من

الأسماء المفردة، ومن ثم فهي خارج محل النزاع ويترتب على ذلك ما لو قال:

زوجتي طالق. وعنده أكثر من زوجة ولم يعين أي واحدة. فعلى القول الأول

تطلق جميع زوجاته. لأن زوجة هنا مفرد مضاف إلى معرفة فيفيد العموم

عندهم. وعلى القول الثاني: لا تطلق إلا واحدة، وتحدد إما بقرة أو تعيين أو

نحو ذلك.

الثَّالِثُ: أَدَوَاتُ الشَّرْطِ، كَمَنْ: فِي مَنْ يَعْقِلُ،

والأظهر في هذه المسألة هو القول الثاني القائل بأن المفرد المضاف إلى معرفة لا يفيد العموم لعدم وجود الدليل الدال على أن هذا اللفظ يفيد العموم.

القسم الثالث من الألفاظ الدالة على العموم: قال المؤلف: أدوات الشرط. والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي لا الشرط الشرعي، وتقدم معنا بيان الفرق بينهما، والشرط اللغوي له أدوات ترتب حصول الجواب متى حصل فعل الشرط، كما في قولك: من لقيت من المسلمين فسلم عليه. وقول المؤلف هنا: أدوات الشرط: خطأ وصوابه أن يقال: أسماء الشرط، وذلك أن أدوات الشرط تنقسم إلى حروف وإلى أسماء، والحروف لا تفيد العموم، وإنما الذي يفيد العموم هو أسماء الشرط دون حروف الشرط، وحروف الشرط مثل: إذا، هذا حرف شرط لا يفيد العموم، وكذا حرف (إن). وأسماء الشرط سواء استعملت للشرط أو استعملت للاستفهام فإنها تدل على العموم، وكذلك لو استعملت كأسماء موصولة فإنها تفيد العموم. ومن أمثلة ذلك لفظة: (مَنْ)، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧] فهذا (مَنْ) اسم شرط فتفيد العموم.

وهكذا لو استعملت اسم استفهام، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] هذا من ألفاظ العموم مع أنه للاستفهام لأن (مَنْ) من أسماء الشرط، وهكذا أيضاً لو استعملت اسماً موصولاً كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٦] فهذا (مَنْ) اسم موصول بمعنى الذي، وهي مفيدة للعموم.

وَمَا: فِيمَا لَا يَعْقِلُ وَأَيُّ فِيهِمَا.

وهكذا لفظة: (ما)، فإنها تفيد العموم متى كانت اسماً وذلك أن (ما) مرة تكون حرفاً فلا تفيد العموم، ومن أمثلة ما الحرفية ما النافية كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ﴾ [الحجر: ١١] فهنا ما نافية فلا تفيد العموم لأنها حرف، والحروف لا نستفيد منها العموم وإنما نستفيد العموم من الأسماء، وسواء كانت (ما) شرطية كما في قوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمَهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧] أو كانت استفهامية أو كانت شرطية فإنها تفيد في هذه المواطن العموم.

ومن أسماء الشرط التي تفيد العموم: (أي) وقوله: فيها: أي فيما يعقل وفيما لا يعقل ومن أمثلة ذلك: أي الكتب قرأت استفدت. ومن الأمثلة الشرعية: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠] هكذا قرر المؤلف أن (أي) تفيد العموم، وقد قال به كثير من الأصوليين، وطائفة أخرى تقول: إن (أي) بنفسها لا تفيد العموم وإنما تفيد الإطلاق، والفرق بين المفيد للعموم والمفيد للإطلاق: أن المفيد للعموم يشمل الحكم فيه جميع الأفراد على التعيين لا على البدلية. بينما المطلق لا يشمل جميع الأفراد إلا على سبيل البدلية. ولذلك لو قال: أعتق أي رقبة. لا يمكن أن يقال أن (أي) هنا تفيد العموم، وإنما تفيد الإطلاق، وهذا القول الثاني القائل بأن (أي) لا تفيد العموم بذاتها وإنما تفيد الإطلاق هو الأرجح، إلا أن يكون مع (أي) نفي، فتكون من باب النكرة في سياق النفي كما لو قلت: لا تضرب أي طالب. فهنا (أي) نكرة في سياق النفي فتفيد العموم، لا لذاتها وإنما لاقتنائها مع النفي فتكون من القسم الخامس الآتي.

وَأَيْنَ فِي الْمَكَانِ، وَمَتَى وَآيَانٍ فِي الزَّمَانِ. الرَّابِعُ: كُلُّ وَجَمِيعٌ.

ومن أسماء الشرط التي تفيد العموم: (أين) للمكان فإنها من أسماء الشرط وهي تفيد العموم سواء كانت شرطاً أو كانت اسم استفهام. ومثل ذلك: (متى) و(آيان) فإنها تفيدان العموم. ومثال (أين) من النصوص الشرعية قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨] ومثال متى: ﴿مَتَى نَصْرُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٤].

القسم الرابع من ألفاظ العموم: (كل، وجميع) فإنها إذا وردت أفادت العموم، كما لو قلت: أكرم كل مسلم. أفادت العموم. وقد يؤكد بها العموم كما قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠].

الخامس: النكرة في سياق النفي. أو الأمر، نحو: أَعْتَقَ رَقَبَةً، عَلَى قَوْلٍ فِيهِ، وَإِلَّا لَمَّا خَرَجَ عَنْ عَهْدَةِ الْأَمْرِ بِعَتَقِ أَيِّ رَقَبَةٍ كَانَ.

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي، والمراد بالنكرة ما يقابل المعرفة، فإذا وردت نكرة في سياق النفي أفادت العموم ومن أمثلة ذلك قول: لا إله إلا الله. فإن (إله) هنا نكرة في سياق النفي فتفيد العموم.

مثال آخر: قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (الصفات: ٣٥) لا: أداة نفي، إله: نكرة، فتفيد العموم، والنفي يلحق به ما كان مماثلاً له، مثل النكرة في سياق النهي، والنكرة في سياق الشرط، والنكرة في سياق الاستفهام الإنكاري، كل هذه تماثل النكرة في سياق النفي فتأخذ حكمه في إفادة العموم.

أما النكرة في سياق الإثبات فلا تفيد العموم، وإنما تفيد الإطلاق، ومن أمثلة ذلك ما لو قال: اعتق رقبة. فإن هذه لا تفيد العموم الشمولي وإنما تفيد العموم البدلي، وكلامنا في العموم الشمولي، ولذلك قال المؤلف: على قول فيه. يعني إن هذه اللفظة: اعتق رقبة. جماهير أهل العلم يرون أنها لا تفيد العموم، وهناك قول يقول: أنها: تفيد العموم، لكن هذا القول ضعيف عند المؤلف، ولذلك قال فيه: على قول فيه. والدليل على أن هذا اللفظ لا يفيد العموم أنه لو كان مفيداً للعموم لما خرج عن العهدة. عهدة الواجب. إلا بإعتاق جميع الرقاب، لكنه يخرج من عهدة الواجب بإعتاق رقبة واحدة ولذلك قال: وإلا لما خرج عن عهدة الأمر بعتق أي رقبة.

هذه الألفاظ الأصل أنها جميعاً تدل على العموم؛ لكن السؤال ما أقواها؟

ثُمَّ قِيلَ: الْعَامُّ الْكَامِلُ: هُوَ الْجَمْعُ لِقِيَامِ الْعُمُومِ بِصِيغَتِهِ، وَمَعْنَاهُ وَيَمَعْنَى غَيْرِهِ فَقَطُّ.

قال طائفة من أهل العلم: أقواها الجمع المعروف بـ(ال) أو الجمع المضاف إلى معرفة، قالوا: لأنه يدل على العموم من جهتين: من جهة لفظه لكونه جمعاً، ومن جهة معناه لقيام العموم بصيغته ومعناه جميعاً. بينما غيره من ألفاظ العموم لا يقتضي العموم بصيغته وإنما يقتضي العموم بمعناه فقط. ولذلك قال: وبمعنى غيره فقط: يعني لقيام العموم في بقية الأقسام بالمعنى دون اللفظ فإن لفظها لا يدل على الجمع.

هل تدل هذه الألفاظ على العموم والاستغراق بنفسها؟
فعند تحرير النزاع نقول: إن اقترن بهذه الألفاظ قرائن تدل على أنها للعموم أو تدل على أنها لغير العموم عمل بمقتضى تلك القرآن.
أما إن لم يكن معها قرائن فالجمهور يرون أنها تدل على العموم بنفسها واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة منها ما يأتي:

الدليل الأول: حصول الإجماع من الصحابة، ومن أهل اللغة على التمسك بالعمومات، ولذلك لما قال القائل: كل شيء ما خلا الله باطل. صدقه ولما قال: وكل نعيم لا محالة زائل. قال كذبت؟ نعيم الجنة لا يزول ولو كان اللفظ لا يفيد العموم، لقال له: أنا لم أرد العموم، وبالتالي لا يصح لك الاعتراض على كلامي.

ومنهم أيضاً اليهود لما استنكروا إنزال الكتب على الأنبياء رد الله عليهم وأجاب عن شبهتهم بقوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١] فدل ذلك على أن هذا اللفظ يفيد العموم ولو لم يكن مفيداً للعموم لما صح الجواب عن شبهتهم بمثل هذا الجواب.

فَهَذِهِ الْأَقْسَامُ تَقْتَضِي الْعُمُومَ وَضَعًا، مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلُ التَّخْصِصِ أَوْ قَرِينَتُهُ
عِنْدَنَا، وَقَالَتْ الْوَاقِفِيَّةُ: لَا صِيغَةٌ لِلْعُمُومِ، وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ بِالْوَضْعِ لِأَقْلٍ الْجَمْعِ،

وهذه الألفاظ تفيد العموم عندهم بذاتها فإذا وردت لم يحتاجوا معها إلى دليل آخر يستنبطون منه أن هذا اللفظ يفيد العموم.

الدليل الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها في جميع اللغات لأنه لا يمكن التنصيص على جميع الأفراد وبالتالي العادة دالة على أنه لا بد أن يكون في كل لغة ألفاظ عموم تشمل الجميع لعدم إمكانية التنصيص على جميع الأفراد.

الدليل الثالث: أن أهل اللسان يفهمون من هذه الألفاظ العموم والكتاب والسنة نزلا بلغة العرب.

الدليل الرابع: وجود الاستثناء من أقسام الكلام السابقة والاستثناء من الشيء دليل على أن اللفظ المستثني منه مفيد للعموم.

القول الثاني: قال به الواقفية والمراد بالواقفية في هذا المبحث: الأشاعرة. قالوا: إنه لا صيغة للعموم، بمعنى أن الصيغة لا تدل على العموم بنفسها.

قلنا: إذا وردت هذه الألفاظ عندكم ماذا تعملون بها؟

قالوا: نحملها على أقل الجمع، فإذا قال: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] نحملها على ثلاثة أشخاص، ثم بعد ذلك نقول: دلالة هذا اللفظ على ما زاد على الثلاثة محتملة، يمكن أن تدل ويمكن أن لا تدل فنحتاج إلى قرينة ودليل يدل على أن هذا اللفظ يراد به العموم.

هذا ما نقله المؤلف عنهم، وحقيقة مذهبهم أن هذه الألفاظ لا تدل على أي معنى بنفسها، إنما تدل على المعاني بحسب القرائن، كما هو مذهبهم في أقسام الكلام الأخرى.

وَمَا زَادَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِسْتِغْرَاقِ كَالنَّفَرِ بَيْنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشْرَةِ.

* قوله: وما زاد مشترك بينه وبين الاستغراق: يعني ما زاد عن أقل الجمع من الأفراد يمكن أن يدل عليه اللفظ، ويمكن أن لا يدل عليه، ومن ثم فإن اللفظ مشترك بين الاستغراق بشمول جميع الأفراد، وبين دلالة على أقل الجمع فقط كما في لفظة: (النفر) فإنها تدل على الثلاثة وما زاد عن الثلاثة محتمل يمكن أن تدل عليه ويمكن أن لا تدل عليه.

استدلوا فقالوا: إن دلالة اللفظ على ما كان أكثر من الثلاثة محتملة يمكن إثباتها ويمكن عدم إثباتها فإذا كانت محتملة فهي مشكوك فيها أي دلالة هذه الألفاظ على ما زاد على أقل الجمع، ومن ثم فإننا لا نقول بإثبات دلالة هذه الألفاظ على ما زاد عن أقل الجمع.

وهذا الاستدلال خطأ لأنه قد قام الدليل على أن هذه الألفاظ مفيدة للاستغراق من الإجماع، ومن دلالة الاستثناء إلى غير ذلك من الأدلة السابقة. الدليل الثاني للواقفية: قالوا: الأصل أن الألفاظ لا تفيد العموم إلا بدليل، ولا يوجد دليل يدل على أن هذه الألفاظ مفيدة للعموم لأن العقل لا مدخل له في هذه المباحث لأنها مباحث لغوية، والنقل لا يدل على أن هذه الألفاظ مفيدة للعموم لأننا نحتاج في النقل إلى دليل متواتر، لأن خبر الآحاد لا يمكن أن تثبت به اللغات، ومن ثم لا بد من دليل متواتر، ولا يوجد دليل متواتر يدل على أن هذه الألفاظ تفيد العموم.

وهذا الاستدلال ضعيف لأنه قد قامت الأدلة المتواترة على إفادة هذه الألفاظ للعموم، وكونه لم يتواتر عندهم لا يعني أنه لم يتواتر في حقيقة الأمر، ثم إنه قد سبق حكاية إجماع الأمة وإجماع العرب، وتواتر النصوص الواردة

في الاستثناء كل هذه تدل على ثبوت دلالة ألفاظ العموم على الاستغراق قطعاً و يقيناً.

الدليل الثالث لهم: قالوا: إن العرب قد استعملت هذه الألفاظ في العموم والخصوص، مثل لفظة: الناس، فقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] يفيد العموم، بينما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] لا يراد بها العموم لأن القائل الأول واحد وكلمة (الناس) الثانية يراد بها قريش وبقية الأحزاب ومن ثم لم تفد العموم واستعملت في الخصوص، فإذا كان الأمر كذلك فإن اللفظ مشترك بين العموم والخصوص، وجعل هذا اللفظ دالاً على العموم بدون دليل تحكم على أهل اللغة، وقول بلا دليل.

وأجيب عن هذا: أنه قد قامت الأدلة على إفادة هذه الألفاظ للعموم، واستعمالها في غير العموم إنما كان لوجود دليل وقرينة قارنت هذه الألفاظ فاستعمالها هنا استعمال مجازي، والخلاف بيننا وبينكم إنما هو في الاستعمال الحقيقي لا المجازي.

قوله: واستعمالهم لها: يعني أن استعمال ألفاظ العموم في الخصوص مجاز، والدليل على أنه مجاز حاجة هذه الألفاظ للقرائن.

والواقفية من الأشاعرة ومن وافقهم قالوا بهذا القول بناء على تفسير الكلام فإن الكلام عندهم: هو المعاني النفسية. وأما الألفاظ فإنها لا تدل على شيء بنفسها، وإنما تدل على المعاني بواسطة القرائن والأدلة التي تكون معها، ولذلك قالوا: ألفاظ العموم لا تدل على العموم بنفسها بل تحتاج إلى قرائن.

وَقِيلَ: لَا عُمُومَ فِيهَا فِيهِ اللَّامُ.

فانتبه! فهذا المذهب عندهم مطرد في جميع مباحث الألفاظ، وهو مذهب باطل يدل على بطلانه العقل والشرع والعرف وأدلة كثيرة كلها تدل على بطلان مذهبهم.

القول الثالث: أن الألفاظ السابقة كلها تفيد العموم إلا القسم الأول الذي فيه الألف واللام الجنسية فإنه لا يفيد العموم عندهم، وهكذا قرر المؤلف هذا القول، والمشهور عند الأصوليين أنهم يقولون . يعني أصحاب القول الثالث .: المفرد المعرف بـ(ال) الجنسية لا يفيد العموم بخلاف الجمع واسم الجنس فإنها تفيد العموم.

واستدل على ذلك بأن اللام تستعمل مرة ويراد بها الاستغراق إذا كانت (ال) جنسية، وتستعمل مرة لبعض الجنس كما في العام الذي يراد به الخصوص، ومرة تستعمل وتكون (ال) للعهد فلماذا خصصتموها بالعموم مع أن الأمر محتمل؟

قلنا: الأصل أن الألف واللام تفيد العموم والاستغراق ولا نصرفها عن وضعها الأصلي إلا بدليل وقرينة، فبالقرينة نحوها من دلالتها على الاستغراق إلى دلالتها لبعض الجنس أو للمعهود، وهذه القرينة من مثل وجود معهود في الكلام وقرينة تصرف الكلام إلى واحد بعينه.

والمؤلف قال: لو قدر أن (ال) للعهد فإنها تشمل جميع المعهود، فإن لم يكن هناك معهود فإنها تدل على جميع الجنس كما إنها دلت على جميع المعهود.

وَقِيلَ: لَا عُمُومَ إِلَّا فِيهِ.

وَقِيلَ: لَا عُمُومَ فِي النِّكَرَةِ إِلَّا مَعَ (مِنْ) ظَاهِرَةٍ أَوْ مُقَدَّرَةٍ، نَحْوُ: مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

القول الرابع في المسألة: قالوا أنه لا عموم إلا فيما فيه الألف واللام فقط، واستدلوا على ذلك بوجود الاشتراك في بقية الألفاظ، وهذا الاشتراك كما تقدم ليس محل النزاع، لأنه اشتراك في دلالة اللفظ على معنيين أحدهما معنى حقيقي والآخر مجازي لا يكون اللفظ دالاً عليه إلا بالقرينة، والنزاع فيما ليس معه قرينة، وإنما هناك استعمال حقيقي إذا لم يكن هناك قرينة تصرف اللفظ إليه وهناك استعمال مجازي لا يصرف اللفظ في دلالة عليه إلا إذا كان معه قرينة.

القول الخامس في المسألة: قالوا بأن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا إذا كانت معها (مِنْ) ظاهرة أو (مِنْ) مقدرة، فإذا قلت: لم يأتني رجل. قالوا: هذه لا تدل على العموم، لأنه ليس معها مِنْ. بخلاف قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢] فإن معها (مِنْ) فأفادت العموم ومثله: (لا إله إلا الله) فإنها تفيد العموم عندهم لأن معها (مِنْ) مقدرة، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: في اللغة يحسن أن تقول: ما جاءني رجل بل رجلاً. فدل ذلك على أن كلمة (رجل) الأولى لم تفد العموم مع أنها نكرة في سياق النفي، فهكذا كل نكرة في سياق النفي لا تفيد العموم، بخلاف ما لو قال: ما جاءني من رجل. فإنها تفيد العموم لأن معها (مِنْ) ولا يصح أن تقول: ما جاءني من رجل بل رجلاً. فدل ذلك على أنه إذا كان مع النكرة في سياق النفي (مِنْ) فإنها تفيد العموم، وإذا لم يكن معها (مِنْ) فإنها لا تفيد العموم.

وقال المؤلف في الرد عليهم: النفي إذا وقع على النكرة اقتضى نفي ماهيتها ولا تنتفي الماهية إلا بانتفاء جميع الأفراد. فإذا قلت: ما جاءني رجل. تفيد نفي ماهية مجيء الرجال ولا يكون الكلام صحيحاً إلا بنفي جميع الأفراد. وأما قولك: ما جاءني رجل بل رجلاً. فهنا وجدت قرينة صرفت لفظة: الرجل هنا من دلالاتها على العموم والاستغراق إلى دلالاتها على المفرد وكلامنا وخلافنا ليس فيما فيه قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره، وإنما كلامنا فيما إذا خلا اللفظ عن قرائن تصرفه عن ظاهره. وبذلك يظهر أن هذه الألفاظ السابقة دالة على العموم بنفسها، وأنه لا يحتاج معها إلى قرينة تبين المراد منها.

لَنَا وَجُوهٌ:

الْأَوَّلُ: إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ عَلَى التَّمَسُّكِ بِعُمُومَاتِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَلَامِ الْعَرَبِ مَا لَمْ يُوجَدْ دَلِيلٌ مُحْصَصٌ. وَكَانُوا يَطْلُبُونَ دَلِيلَ الْخُصُوصِ، لَا الْعُمُومِ، وَهُمْ أَهْلُ اللُّغَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ صِيَغَ الْعُمُومِ تَعُمُّ حَاجَةَ كُلِّ لُغَةٍ إِلَيْهَا؛ فَيَمْتَنِعُ عَادَةً إِخْلَالُ الْوَاضِعِ الْحَكِيمِ بِهَا مَعَ ذَلِكَ.

الثَّالِثُ: أَنَّ مَنْ قَالَ: اقْطَعْ السَّارِقَ، وَاجْلِدِ الزَّانِيَ، وَاقْتُلِ الْمُشْرِكِينَ، وَارْحَمْ النَّاسَ، وَالْحَيَوَانَ، وَعَبِيدِي أحرَارًا، وَمَالِي صَدَقَةً، وَمَنْ جَاءَكَ فَأَكْرَمَهُ، وَأَيُّ رَجُلٍ لَقِيتَ فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا، وَأَيْنَ وَأَيَّانَ وَمَتَى وَجَدْتَ زَيْدًا فَاقْتُلْهُ، وَكُلُّ أَوْ جَمِيعُ مَنْ دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَلَا رَجُلَ فِي الدَّارِ، يُفْهَمُ الْعُمُومُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ.

* قوله: لَنَا: هذه أدلة الجمهور على أن هذه الألفاظ تفيد العموم بنفسها، بدون حاجة إلى قرينة، والدليل الأول استدلال بإجماع الصحابة وهو إجماع شرعي ونقل لغوي عن أهل اللغة، والدليل الثاني استدلال بالعادة إلى تلبية ما تشتد الحاجة إليه، والدليل الثالث استدلال بفهم العموم من هذه الألفاظ في عرف أهل اللسان.

الوَاقِفِيَّةُ مَا زَادَ عَلَى أَقَلِّ الْجَمْعِ يَحْتَمِلُ إِرَادَتَهُ وَعَدَمَهَا؛ فَلَا يَثْبُتُ بِالشَّكِّ،
وَلِأَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى وَضْعِ هَذِهِ الصِّيَغِ لِلْعُمُومِ لَيْسَ عَقْلِيًّا، إِذْ لَا أَثَرَ لِلْعَقْلِ فِي
اللُّغَاتِ، وَلَا ثَقْلِيًّا، إِذْ تَوَاتُرُهُ مَفْقُودٌ، وَآحَادُهُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَلِأَنَّ الْعَرَبَ
اسْتَعْمَلَتْهَا فِي الْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ؛ فَأَفَادَ الْإِشْتِرَاكَ، وَإِلَّا كَانَ جَعْلُهَا مَوْضُوعَةً
لِأَحَدِهِمَا تَحْكُمًا.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ دَعْوَى الشَّكِّ وَعَدَمَ الدَّلِيلِ مَعَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا
يُسْمَعُ، وَاسْتِعْمَالُهُمْ هَا فِي الْخُصُوصِ بِحَاجَزٍ بَقَرَاتٍ.
الْآخَرُ: اللَّامُ تُسْتَعْمَلُ لِلِاسْتِغْرَاقِ، وَلِبَعْضِ الْجِنْسِ، وَلِلْمَعْهُودِ فِيمَ
تَخْتَصُّ بِالْعُمُومِ.

قُلْنَا: بِالْقَرِينَةِ، إِذْ وَجُودُ الْمَعْهُودِ قَرِينَةٌ تَضَرُّفُهَا إِلَيْهِ، وَإِلَّا فَلِإِلَى الْجِنْسِ. ثُمَّ
هِيَ تَسْتَغْرِقُ الْمَعْهُودَ إِذَا صُرِفَتْ إِلَيْهِ. فَكَذَا الْجِنْسُ إِذَا صُرِفَتْ إِلَيْهِ، وَحَيْثُ
اسْتِعْمَلَهَا فِي بَعْضِ الْجِنْسِ بِحَاجَزٍ كَاسْتِعْمَالِهَا فِي بَعْضِ الْمَعْهُودِ بِحَاجَزٍ لِقَرِينَةٍ، وَجَوَابُ
الْآخَرِ حَصَلَ بِمَا سَبَقَ.

الْآخَرُ: يَحْسُنُ مَا عِنْدِي رَجُلٌ بَلْ رَجُلَانِ، بِخِلَافِ: مَا عِنْدِي مِنْ رَجُلٍ.
قُلْنَا: النَّفْيُ إِذَا وَقَعَ عَلَى النِّكَرَةِ، اقْتَضَى نَفْيَ مَا هِيَ تَحْتِهَا وَهِيَ لَا تَنْتَفِي إِلَّا
بِإِنْتِفَاءِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا، وَهَذَا قَاطِعٌ؛ فَوَجَبَ تَأْوِيلُ مَا ذَكَرْتُ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ: بَلْ
رَجُلَانِ قَرِينَةٌ أَنَّهُ لَمْ يَرُدْ نَفْيَ التَّاهِيَّةِ، بَلْ إِثْبَاتَ مَا أُثْبِتَ مِنْهَا.

✽ قوله: الواقفية: هذه أدلة نفاة دلالة هذه الألفاظ على العموم بنفسها،
وخلاصتها تعود إلى المطالبة بالدليل على إفادة هذه الألفاظ للعموم بنفسها،
وبالتالي فإن مجرد إيراد أدلة الجمهور يكفي في الجواب عن استدلالاتهم.
وقد تقدم تفصيل هذه الأدلة وشرحها مما يغني عن إعادته.

ثُمَّ هُنَا مَسَائِلُ:

الأولى: أَقَلُّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ، وَحِكْمِي عَنِ الْمَلَائِكَةِ، وَابْنِ دَاوُدَ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيِّ، وَالنُّحَاةِ أَنَّهُ اثْنَانِ.

لَنَا: إِجْمَاعُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْجَمْعِ وَالتَّثْنِيَةِ فِي التَّكْلُمِ وَالتَّصْنِيفِ، وَعَدَمَ نَعْتِ أَحَدِهِمَا وَتَأْكِيدِهِ بِالْآخَرِ؛ نَحْوُ: رِجَالٌ اثْنَانِ، أَوْ رِجُلَانِ ثَلَاثَةٌ، أَوْ الرِّجَالُ كِلَاهُمَا، أَوْ الرِّجُلَانِ كُلُّهُمَا، وَصَحَّةٌ: لَيْسَ الرِّجُلَانِ رِجَالًا، وَبِالْعَكْسِ.

هذه المسألة في أقل الجمع، وفائدة هذه المسألة تظهر في مسائل منها الجمع المنكر على أي شيء يحمل؟ كما لو قال: لفلان على دراهم. فحيثئذ هل نحمله على اثنين أو على ثلاثة، وكما لو قال: أوصي لزيد من الناس بملايين من تركتي. فهل نحمله على مليونين أو على ثلاثة ملايين؟ لأن اللفظ هنا جمع منكر فيحمل على أقل الجمع فعلى أي شيء نحمله؟

وتظهر ثمرة هذه المسألة أيضاً في قاعدة ما يبقى في دلالة العام بعد التخصيص، فمن المقرر أنه لا بد أن يبقى في مدلول العموم بعد التخصيص أقل الجمع عند طائفة من الأصوليين. فهل لا بد أن يكون الباقي ثلاثة أو يكفي اثنان، هذه من ثمرات هذه المسألة.

إذا تقرر هذا فإن أقل الجمع قد اختلف فيه عند الأصوليين على أقوال:

القول الأول: أن أقل الجمع ثلاثة، وهذا هو قول جماهير أهل العلم واستدلوا على ذلك بوجود الإجماع من أهل اللغة فإنهم يقسمون الكلام باعتبار الأفراد والتثنية والجمع، إلى ثلاثة أقسام: مفرد: كرجل. ومثنى: كرجلين. وجمع: كرجال. ولذلك لا يصححون وصف الجمع بالمثنى، ولا العكس، وهكذا أيضاً يصححون كلام الرجل عندما ينفي وصف الجمع بالتثنية كما في قوله: ليس الرجلان رجالاً.

قَالُوا: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾ [الحج: ١٩]، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩]، ﴿نَبُؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا﴾ [ص: ٢١]، وَكَانَا اثْنَيْنِ، ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤].....

القول الثاني: أن أقل الجمع اثنان، وقد اختاره بعض الشافعية واليه الكية واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول قوله تعالى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾ [الحج: ١٩] فإن قوله: خصمان: مثنى، ومع ذلك أعاد إليه ضمير الجمع في قوله: اختصموا، ولم يقل: اختصما، فدل ذلك على أن الاثنین جمع.

وأجيب عن هذا بأن ضمير الجمع هنا لم يعد إلى مفرديه وإنما عاد إلى جماعتين وطائفتين فقوله: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ﴾ [الحج: ١٩] يعني طائفتين، لذلك قالوا: إن الآية نزلت في ثلاثة من المسلمين قاتلوا ثلاثة من المشركين^(١).

الدليل الثاني لهم: قوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩] حيث أعاد ضمير الجمع في قوله: اقْتَتَلُوا، إلى (طائفتان)، فدل ذلك على أن الاثنین جمع وإلا لما صح أن يرجع ضمير الجمع إلى الاثنین. وأجيب عن هذا بأن لفظ: طائفة، يشمل مجموعة من الناس ومن ثم فقد أعاد إليه ضمير الجمع باعتبار الأفراد.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أُنْتَبِؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] وهما رجلان فأعاد ضمير الجمع في قوله: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا﴾ إلى الاثنین.

وأجيب عن هذا بأن لفظة: الخصم تطلق على المجموع، ومن ثم فإنه أعاد إليهما ضمير الجمع باعتبار صلاحية هذا اللفظ لدخول أفراد عديدة تحته.

(١) أخرجه البخاري (٣٩٦٦) ومسلم (٣٠٣٣).

وَحَجَبَ الْأُمُّ إِلَى السُّدُسِ بِأَخَوَيْنِ، وَهُمَا فِي الْآيَةِ يَلْفُظُ الْجَمْعُ، الْإِثْنَانِ فَمَا
فَوْقَهُمَا جَمَاعَةً، وَمَعْنَى الْجَمْعِ حَاصِلٌ فِي الثَّنِيَّةِ، وَهُوَ الضَّمُّ.

الدليل الرابع لهم: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾
[التحریم: ٤] فهنا قلوب: جمع، مع أنها قلبان فقط فعبر بالجمع عن اثنين.
وأجيب عن هذا بأنه قد جمع: قلوب، لرغبة الشارع بعدم وجود تثنيتين
في كلمة واحدة، لأن الضمير في قوله: (قلوبكما) مثنى وبالتالي لم يحسن أن يشي
مرتين فاكفى بالتثنية للفظة الأخيرة عن تثنية الأول.
ويمكن أن يجاب عن الاستدلال بهذه الآية بأن يقال بأن هذه الآية فيها
قرينة تدل على أن الجمع يراد به المثنى والنزاع في المسألة فيما لا قرينة فيه،
فالكلام في الحقائق لا في أنواع المجاز.

الدليل الخامس لهم: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾
[النساء: ١١] حيث قرر الله أنه إذا وجد الإخوة فإنهم يحجبون الأم من الثلث إلى
السدس وقد وقع الاتفاق على أن الاثنين يحجبان الأم إلى السدس، فدل ذلك
على أن الاثنين يدخلان في قوله: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ فدخل الاثنان في لفظ
الجمع مما يدل على أن الاثنين يدخلان في لفظ الجمع في جميع المواطن.
وأجيب عن هذا بأن هذه المسألة فيها دليل خاص صرف اللفظ عن
ظاهره وهو الجمع إلى التثنية، والكلام فيما لا دليل فيه وبقي على ظاهره.

ولذلك لما جاء ابن عباس واعترض على عثمان وقال: إن الله قال: ﴿فَإِنْ
كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] وأنتم تحجبون بالاثنتين وإنما مقتضى
الآية أنه لا يحجب إلا بالثلاثة، قال ابن عباس: هذا خلاف لغة العرب، ولم

وَأَجِيبَ: بِأَنَّ الْخُصْمَ وَالطَّائِفَةَ يَقَعَانِ عَلَى الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ أَوْ جَمَعَ ضَمِيرَ الطَّائِفَتَيْنِ بِاعْتِبَارِ أَفْرَادِهِمَا، وَ «قُلُوبُكُمْ» تَثْنِيَّةٌ مَعْنَوِيَّةٌ فَرَارًا مِنْ اجْتِمَاعِ تَثْنِيَّتَيْنِ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَوْلَا الْإِجْمَاعُ لَاعْتَبِرَ فِي حَجَبِ الْأُمِّ ثَلَاثَةٌ، كَمَا ذَهَبَ ابْنُ عَبَّاسٍ؛ وَلَكِنْ قَالَ لِعُثْمَانَ: «لَيْسَ الْأَخْوَانُ إِخْوَةً فِي لِسَانِ قَوْمِكَ»^(١)، احْتَجَّ بِالْإِجْمَاعِ، وَمَا مَنَعَ وَالْإِثْنَانِ جَمَاعَةً فِي حُصُولِ الْفَضِيلَةِ حُكْمًا لَا لَفْظًا، إِذِ الشَّارِعُ يُبَيِّنُ الْأَحْكَامَ لَا اللُّغَاتِ، وَالْآخِرُ قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ أَوْ طَرْدٌ لِلِاشْتِقَاقِ، وَهُمَا مَمْنُوعَانِ.

يقول له عثمان رضي الله عنه: فهمك خاطيء، فلغة العرب تدل على ذلك، وإنما قال: تركت مقتضى اللغة لوجود دليل خاص وهو فعل النبي ﷺ وإجماع من قبلي على تأويل هذا اللفظ وجعله يدل على الاثنين.

الدليل السادس لهم: قول النبي ﷺ لعثمان رضي الله عنه: «الاثنان وما فوقهما جماعة»^(٢) فجعل الاثنين جماعة مما يدل على أن الاثنين أقل الجمع. وهذا الاستدلال فيه نظر من عدد من الوجوه: أولها: أن هذا اللفظ لم يصح إثباته عن النبي ﷺ.

وثانيها: أن هذا ليس في تقرير أحكام اللغات وما يصح لغة، وإنما هو في تقرير الأحكام الشرعية فيما يكون جماعة في الصلاة وليس فيما يكون جمعاً في لغة العرب.

الدليل السابع لهم: قالوا: إن معنى الجمع في لغة العرب: الضم، والضم يتحقق بضم واحد إلى واحد، فدل ذلك على أن الاثنين جمع، وذلك لحصول الضم فيهما.

(١) أخرجه الحاكم (٣٧٢/٤) والبيهقي (٢٢٧/٦).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢) وضعفه الألباني، وينظر طريقه في إرواء الغليل (٢٤٨/٢).

وأجيب عن هذا بأن هذا قياس في اللغة والقياس في اللغة لا يصح عند جماهير الأصوليين، ثم هو طرد للاشتقاق بدون وجود المقتضي له، وهذا ممنوع عند جماهير أهل الأصول.

الثَّانِيَّةُ: الإِغْتِيَارُ فِيهَا وَرَدَ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ بِعُمُومِهِ خِلَافًا لِلِمَالِكِيَّةِ وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

هذه المسألة واردة فيها إذا كان هناك لفظ عام، وكان ورود هذا اللفظ العام بسبب واقعة معينة، فهل نلتفت إلى السبب فنخصص الحكم بسببه فقط؟ أو نلتفت إلى اللفظ العام فنعمل هذا الحكم فنجعله في جميع الأفراد؟ إذا كان السبب متعلقاً بشخص بذاته فإنه قد اتفق العلماء على أنه يحمل اللفظ على العموم وأنه لا عبرة للسبب الخاص حينئذ، ولذلك اتفقوا على أن الألفاظ العامة الواردة في أسباب خاصة في أعيان أنها تفيد العموم؛ لكن إذا كان سبب الخطاب ورد في جنس ولم يرد في عين، فهل نخصص الحكم في هذا الجنس أو نعممه باعتبار عموم اللفظ؟ فالكلام فيما ورد من الألفاظ العامة نتيجة سبب خاص في جنس فهل يخص الحكم بذلك الجنس أو يعم جميع الأفراد ولو من غير ذلك الجنس؟

اختلف أهل الأصول على قولين:

القول الأول: أنه يلتفت إلى اللفظ العام ولا يخص بسببه فقط وهذا قول جماهير أهل الأصول، واستدلوا عليه بأدلة منها:

الدليل الأول: أن الدليل والحجة هي في لفظ الشارع، ولفظ الشارع عام وليس خاصاً، ومن ثم نعمل بلفظ الشارع.

الدليل الثاني: أن كثيراً من الأحكام الشرعية والألفاظ العامة وردت في أسباب خاصة ومع ذلك وقع الاتفاق على أنه يجري الحكم في العموم ولا يخص بسببه الخاص، واستدلوا على ذلك بآية الظهار كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم﴾ [المجادلة: ٢٢] فإن لفظة: الذين، من ألفاظ العموم لأنها اسم جمع

لَنَا: الْحُجَّةُ فِي لَفْظِ الشَّارِعِ لَا فِي سَبَبِهِ، وَأَكْثَرُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْعَامَّةُ وَرَدَتْ
لِأَسْبَابٍ خَاصَّةٍ، كَالظَّهَارِ فِي أَوْسِ بْنِ الصَّامِتِ^(١)، وَاللَّعَانِ فِي شَأْنِ هِلَالِ بْنِ
أُمَيَّةَ^(٢).

قَالُوا: لَوْ لَا اخْتِصَاصُ الْحُكْمِ بِالسَّبَبِ، لَجَازَ إِخْرَاجُهُ بِالتَّخْصِصِ، وَلَمَّا
نَقَلَهُ الرَّاوي لِعَدَمِ فائِدَتِهِ. وَلَمَّا أَخْرَجَ بَيَانَ الْحُكْمِ إِلَى وَقُوعِهِ، وَلِأَنَّهُ جَوَابُ سُؤَالٍ؛
فَتَجِبُ مُطَابَقَتُهُ لَهُ.

معرف بـ(ال) الجنسية أو لأنها اسم موصول على الخلاف بين الأصوليين، وعلى ذلك اتفق أهل العلم على أنها عامة في كل المظاهرين مع أنها نزلت في سبب خاص وواقعة معينة، لكن شخصي وليس نوعياً.

القول الثاني: أنه إذا ورد اللفظ العام في سبب خاص فإننا نجري اللفظ العام في السبب الخاص فقط، وإما ما عداه من الأجناس التي يشملها اللفظ العام فإننا لا نجري العموم فيها، وقال به بعض المالكية وبعض الشافعية واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: أنه لو كان الحكم عاماً لجاز أن يأتي دليل يخص السبب من اللفظ العام لكن السبب لا يجوز تخصيصه من اللفظ العام بالاتفاق، فدل ذلك على أن اللفظ العام لا يحمل إلا على السبب الخاص.

وأجيب عن هذا أن محل السبب هو الذي من أجله ورد الحكم، فكوننا لا نجيز تخصيص السبب من اللفظ العام لكون تناول اللفظ العام لسببه من باب القطعيات لا يعني أن يكون اللفظ العام لم يدل على بقية الأفراد بطريق الظن لا بطريق القطع.

١

(١) أخرجه أبو داود (٢٢١٤) والنسائي (١٦٨/٦) وابن ماجه (٢٠٦٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤٧٤٧) من حديث ابن عباس، وأخرجه مسلم (١٤٩٦) من حديث أنس.

قُلْنَا: السَّبَبُ أَخْصَّ بِالْحُكْمِ مِنْ غَيْرِهِ؛ فَلَا يَلْزَمُ جَوَازُ تَخْصِيصِهِ، وَفَائِدَةُ نَقْلِ السَّبَبِ بَيَانُ أَخْصِيَّتِهِ بِالْحُكْمِ، وَمَعْرِفَةُ تَارِيخِهِ بِمَعْرِفَةِ تَارِيخِهِ، وَتَوْسِيعَةُ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ. وَالتَّأْسِي بِوَقَائِعِ السَّلَفِ، وَتَأْثِيرُ نَقْلِهِ شُبْهَةً فِي وَقُوعٍ مِثْلِ هَذَا الْخِلَافِ. وَهُوَ رَحْمَةٌ وَاسِعَةٌ، وَتَخْفِيفٌ. إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

قال المؤلف: السبب أخص بالحكم من غيره: فعندنا سبب الخطاب العام يتناوله الخطاب العام بطريق قطعي ولذلك لا يجوز تخصيصه، فلا يلزم من جواز تخصيص بقية الأفراد أن اللفظ لا يدل عليها.

الدليل الثاني لهم: قالوا لو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لما نقل الراوي السبب الخاص، لكن الراوي نقل السبب الخاص مما يدل على أن اللفظ العام يختص بسببه الخاص فقط، وإلا لما كان هناك فائدة من نقل السبب الخاص. وأجيب عن هذا بأن هذا الاستدلال خطأ؛ وذلك لأن هناك فوائد أخرى غير ما ذكرتم منها أن تناول اللفظ العام لسببه يكون من باب القطعيات ومن ثم لا يجوز أن نخصص صورة السبب من اللفظ العام.

قال: وفائدة نقل السبب بيان أخصيته بالحكم: بحيث لا نجيز تخصيص السبب من اللفظ العام، وكذلك فيه معرفة التاريخ، وفيه التوسع في علم الشريعة، وفيه أيضاً التأسي فيما وقع من السلف من وقائع، ثم بعد ذلك قد يقع هناك خلاف بسبب نقل السبب والشريعة تتطلع إلى وجود الخلاف لأنه رحمة واسعة وتخفيف.

وهذا الجواب فيه نظر لأن الشريعة قد دلت على أن الأصل في الاختلاف أنه يناقض الرحمة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿١١٨-١١٩﴾ فدل ذلك على أن الاختلاف ليس من الرحمة في شيء.

وَتَأْخِيرُ بَيَانَ الْحُكْمِ إِلَى وَقُوعِ السَّبَبِ مِنْ مُتَعَلِّقَاتِ الْعِلْمِ الْأَزَلِيِّ؛ فَلَا يُعَلَّلُ، كَتَخْصِيصِ وَقْتِ إِيجَادِ الْعَالَمِ بِهِ، وَإِلَّا انْتَقَضَ بِالْأَحْكَامِ الْإِبْتِدَائِيَّةِ الْحَالِيَةِ عَنْ أَسْبَابٍ لَمَّا اخْتَصَّتْ بِوَقْتِ دُونِ مَا قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ.

الدليل الثالث لهم: قالوا لو كانت العبرة بعموم اللفظ لما أخر إنزال اللفظ العام إلى وقوع الصورة الخاصة، لكن لما أخر إنزاله إلى وقوع الصورة الخاصة دل ذلك على اختصاص الحكم بالصورة الخاص. وأجيب عن هذا بأن الله عز وجل حكماً ومقاصد في وقت إنزال الأحكام الشرعية، فقد ينزلها بسبب وقد ينزلها بغير سبب ولا يدل هذا على اختصاص الحكم بصورة السبب، ومن فوائد ذلك بقاء هذه الأحكام في الأذهان، فإنه إذا كان اللفظ العام قد نزل على سبب وكان ذلك السبب مشاهداً عند الناس بقيت الواقعة في أذهان الناس وعرف الناس مدلول اللفظ العام.

قال المؤلف: وتأخير بيان الحكم إلى وقوع السبب من متعلقات العلم الأزلي: يقول هذا ناتج عن علم الله الأزلي وحيث لا يصح أن يعلل به، كتخصيص إيجاد العالم بوقت مخصص وإلا انتقض بالأحكام الابتدائية التي ليس فيها أسباب.

فقوله هنا: العلم الأزلي: قد يفهم منه أنه من مذهب الأشاعرة الذين يرون أن علم الله كله أزلي، وأنه ليس هناك شيء من أفراد العلم حادثة. أما أهل السنة فيقولون: علم الله بالوقائع على نوعين، وكلا النوعين شامل لجميع الوقائع:

وَالْوَاجِبُ تَنَاوُلُ الْجَوَابِ مَحَلَّ السُّؤَالِ، وَالسَّبَبُ، لَا الْمُطَابَقَةَ الْمُدْعَاةَ إِذْ لَا يَنْبَغُ أَنْ يَقْصِدَ الشَّارِعُ بِالزِّيَادَةِ عَنْ مَحَلِّ السَّبَبِ تَمْهِيدَ الْحُكْمِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ أَوْ تَقْرِيرَهُ.

النوع الأول: علم أزلي، كما في قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى﴾ [المزمل: ٢٠].

النوع الثاني: العلم بالوقائع بعد وقوعها وهو علم آخر غير العلم الأول، وكل واقعة يتعلق بها العِلْمَانِ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ [التوبة: ١٦] ولذلك نجد الأشاعرة يؤولون هذه الآية فيقولون: المراد ليجازي، أو غير ذلك من التأويلات.

الدليل الأخير لهم: قالوا: الواقعة خاصة فالسؤال خاص فحيثئذ لابد أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال فيكون خاصاً.

وأجيب بأنه لا يصح قولكم: يجب التساوي بين السؤال والجواب في العموم والخصوص، بل يجوز أن يكون السؤال خاصاً والجواب عاماً يشمل محل السؤال وغيره.

فقال: والواجب تناول الجواب محل السؤال: يعني تناول الجواب محل السؤال هذا هو الواجب، لكن لا يجب أن يكون هناك مطابقة إذ لا يمتنع أن يكون الجواب أعم من السؤال من أجل بيان أحكام جديدة، ولذلك نجد الشارع في مرات يُسأل عن واقعة خاصة، ويأتي بأحكام أخرى، ولذلك نجد النبي ﷺ سئل عن ماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(١) فأتى

(١) أخرجه أبو داود (٨٣) والترمذي (٦٩) والنسائي (٥٠/١) وابن ماجه (٣٨٦).

كَمَا إِذَا قِيلَ: زَنَى أَوْ سَرَقَ فُلَانٌ؛ فَقَالَ: مَنْ زَنَى فَارْجُمُوهُ، وَمَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوهُ.

بزيادة حكم، ولذلك أيضاً لو قيل: زنى فلان. فقال: من زنى فارجموه. فإنه يحمل على العموم ولا يخص بفلان، وهذا خارج محل النزاع، لأن السبب ليس في جنس وإنما في عين واحدة.

الثَّالِثَةُ: نَحْوُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، عَنِ الْمُزَابَنَةِ وَقَضَى بِالشُّفْعَةِ، يَعْْمُ،
خِلَافًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ السَّلَفِ عَلَى التَّمَسُّكِ فِي الْوَقَائِعِ بِعُمُومِ
مِثْلِهِ أَمْرًا وَنَهْيًا وَتَرْخِيصًا. وَهُمْ أَهْلُ اللَّغَةِ.

قَالُوا: قَضَايَا أَغْيَانٍ فَلَا تَعْمُ،.....

المسألة الثالثة: إذا حكى الصحابي الواقعة التي وقعت في عهد النبوة
بلفظ العموم فهل نحمله على العموم أو نحمله على الخصوص؟

مثال ذلك قول الصحابي: «نهى النبي ﷺ عن المزابنة»^(١) فالنبي ﷺ
نهى عن المزابنة في واقعة، فجاء الصحابي فتصرف في النقل فنقل هذه الواقعة
بالمعنى، ثم حكاها بلفظ عام، ومثال آخر عندما حكى الصحابي الواقعة وقال:
«قضى بالشفعة فيما لم يقسم»^(٢). فالراوي رأى النبي ﷺ قضى بالشفعة في
قضية واحدة فحكى هذه القضية الواحدة بلفظ العموم، فهل هذا اللفظ يدل
على العموم أو لا؟

جماهير أهل الأصول يقولون: هذا اللفظ يدل على العموم، واستدلوا
عليه بإجماع الصحابة ومن تبعهم على الاستدلال بهذه الألفاظ على العموم،
هم يقولون: إذا قال الصحابي إن النبي ﷺ رخص في السلم فإن الصحابة
أجمعوا على الاستدلال به على العموم وهكذا في بقية الألفاظ.

القول الثاني: قال به طائفة قليلة من أهل الأصول، قالوا: لا نحمل هذا
على العموم، لأن هذه القضية في الأساس قضية عين، ومن ثم لا نحملها على

(١) سبق تخريجه ص (١٨٦).

(٢) سبق تخريجه ص (٤٥٧).

ثُمَّ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ خَاصٌّ فَوَهَمَ الرَّاوي، وَالْحُجَّةُ فِي الْمُحْكَمِيِّ، لَا فِي لَفْظِ الْحَاكِيِّ.
قُلْنَا: قَضَايَا الْأَعْيَانِ تَعُمُّ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَبِحُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ
الْوَهْمِ.....

جميع الأفراد، لأنه يحتمل أن يكون هذا الحكم خاصاً في هذه القضية.
وقالوا أيضاً: يحتمل أنه خاص فوهم الراوي...: أي أن الراوي توهم أن
هذه القضية عامة فنقلها بصيغة العموم، والحجة ليست في كلام الراوي ولكنها
في كلام النبي ﷺ وحكمه في قضية واحدة، ومن ثم لا نحمل هذا اللفظ على
العموم.

وأجيب عن هذا الاستدلال بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في
المسألة التي قبلها، وهذا معنى قول المؤلف: قضايا الأعيان تعم بما ذكرنا:
يعني أن الأصل أن القضية المتعلقة بشخص تعم كل من كان مماثلاً له في هذه
القضية لأن الشريعة لم تأت بالأحكام في أشخاص وإنما أتت بها في عموم
الناس.

الجواب الثاني: أن النبي ﷺ قال: «حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة»، فحيث إذا وردنا حكم خاص بواحد فإننا نعممه على جميع الأفراد.
وقد تقدم أن هذا الحديث لا أصل له ولا إسناد يحكم به عليه^(١).
والجواب على الاستدلال الثاني القائل بأنه قد يكون وهم الراوي فنقل
الواقعة بصيغة العموم وهي خاصة.

نقول: هذا خلاف الأصل، لأن الأصل أن الصحابة متيقظون وفاهمون

وَالْحُجَّةُ فِي عُمُومِ اللَّفْظِ كَمَا سَبَقَ. وَلَا اخْتِمَالَ لِإِجْمَاعِ الْمَذْكُورِ، وَلَا صَالَةِ عَدَمِهِ.

فلا نحكم عليهم بالوهم إلا بورود دليل.

وقولكم: الحجة في المحكي.

نقول: الحجة في عموم لفظ الرواية كما تقدم في المسألة التي قبلها.

وقولكم: يحتمل أنه خاص.

نقول: هذا الاحتمال لا قيمة له لعدم الدليل عليه، ولوجود الإجماع على تعميم الحكم في هذه الألفاظ، ولأن الأصل أن الصحابي ثقة، ومن أهل اللغة، فلا يحكي بلفظ العموم إلا ما كان مفيداً للعموم.

الرابعة: خطاب الناس، والمؤمنين، والأمة، والمكلفين يتناول العبد لأنه منهم. وخروجه عن بعض الأحكام لعارض، كالمريض، والمسافر، والحائض. ويدخل النساء في خطاب الناس، وما لا يختص لأحد القبيلين فيه، كأدوات الشرط دون ما يخص غيرهن، كالرجال والذكور. أمّا نحو: المسلمين، «وكلوا واشربوا» [البقرة: ١٨٧]؛ فلا يدخلن فيه عند أبي الخطاب والأكثرين، خلافاً للقاضي، وابن داود، وبعض الحنفية، فإن أرادوا بدليل خارج أو قرينة فاتفقوا. وإلا فالحق الأول.

هذه المسألة بحث فيها المؤلف ما يتعلق بطائفتين:

الطائفة الأولى: الممالك، هل يدخلون في الخطاب العام في قوله، الناس والمؤمنين والأمة والمكلفين، أو لا يدخلون؟

والصواب أن الممالك يدخلون في هذه الألفاظ، لأن هذا هو الأصل، وهو قول جماهير العلماء، لأن الممالك من الناس ومن المؤمنين.

فإن قال قائل: إن الممالك قد خرجوا عن أحكام الناس في بعض الوقائع كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. قلنا: هذا الخروج إنما خرج لدليل خاص وإلا فالأصل أن يكون الخطاب العام شاملاً للممالك، كما أن المريض يدخل في لفظ: الناس، والمؤمنين والأمة، لكنه في بعض المواطن يخرج بدليل خاص، فهكذا للممالك.

الطائفة الثانية في هذه المسألة: النساء. هل يدخلن في اللفظ العام أو لا؟

نقول: اللفظ العام على أنواع:

النوع الأول: لفظة: الناس فهذه يدخل فيها الذكور والنساء بلا إشكال.

النوع الثاني: ما لا يختص بالذكور فقط مثل أدوات الشرط. وكان الأولى

لَنَا: الْقَطْعُ بِاخْتِصَاصِ الذُّكُورِ بِهَذِهِ الصِّيَغِ لُغَةً، وَقَوْلُ أُمِّ سَلَمَةَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا بَالُ الرِّجَالِ، ذُكِرُوا وَلَمْ تُذَكَّرِ النِّسَاءُ»؛ فَنَزَلَ: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]؛ فَفَهِمْتُ عَدَمَ دُخُولِهِنَّ فِي لَفْظِ الْمُؤْمِنِينَ وَهِيَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَإِلَّا لَمَا سَأَلْتُ، وَلَكَانَ ﴿وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ وَنَحْوُهُ تَكَرَّارًا.

أن يقول: كأسماء الشرط لعدم إرادة حروف الشرط، وأسماء الشرط مثل: مَنْ، في قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ١٧] الأصل أن النساء يدخلن في هذا الخطاب.

النوع الثالث: ما وضع أصالة للرجال فهل يدخل النساء فيه؟ ومن أمثلة ذلك لفظ: المسلمين، وواو الجماعة. فالنساء يختصن بألفاظ مماثلة لهذه الألفاظ فيقال: المسلمات، ويقال: قلن، واشربن، فهل إذا وردنا خطاب موجه للذكور فهل يدخل النساء فيه أو لا؟

نقول: إن كان هناك قرينة أو دليل خارجي يدل على أن النساء يدخلن أو لا يدخلن عمل بتلك القرينة، أما إذا لم يوجد قرينة فحينئذ هل يدخل النساء في الخطاب الموضوع أصالة للرجال أو لا يدخلن؟
اختلف أهل الأصول فيه على قولين:

الأول: أن النساء يدخلن في هذا الخطاب، وهو قول أكثر الأصوليين خلافاً لما حكاه المؤلف. ويدل على ذلك أدلة:

الدليل الأول: إجماع الصحابة ومن بعدهم على أن النساء يدخلن في الخطاب الموجه للذكور مثل الجمع المذكر السالم.

الدليل الثاني: أنه إذا اجتمع شيان متماثلان فإن لغة العرب تجمع بينهما في لفظ واحد وتغلب أحد اللفظين على الآخر ولذلك قالوا: القمران والعمران، ونحو ذلك.

قَالُوا: مَتَى اجْتَمَعَا، غُلِبَ الْمَذْكُورُ. وَلَوْ أَوْصَى لِرَجَالٍ وَنِسَاءٍ، ثُمَّ قَالَ: أَوْصَيْتُ هُمْ، دَخَلْنَ، وَأَكْثَرُ خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى لِلْقَبِيلَيْنِ بِالصِّيَغِ الْمَذْكُورَةِ. قُلْنَا: بِقَرَائِنَ، لِشَرَفِ الذُّكُورِيَّةِ، وَالْإِيصَاءِ الْأَوَّلِ.

الدليل الثالث: أنه لو أوصى لرجال ونساء ثم قال: أوصيت لهم، فإن النساء يدخلن.

الدليل الرابع: أن أكثر الخطابات الشرعية موجهة للذكور مع الاتفاق على شمول هذه الخطابات للنساء.

القول الثاني: أن النساء لا يدخلن في مثل هذه الخطابات واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن لفظ الذكور في لغة العرب موضوع للذكور ولا يصح إدخال النساء فيه إلا بدليل.

وهذا الاستدلال فيه نظر، لأن المخالف ينازعهم ويقول: إن لغة العرب تقتضي دخول النساء في هذا اللفظ.

الدليل الثاني: قول أم سلمة: يا رسول الله ما بال الرجال يذكرون في القرآن ولم تذكر النساء^(١) فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ففهمت أم سلمة أن النساء لا يدخلن في هذا اللفظ.

وهذا الاستدلال فيه نظر فإنها أرادت التخصيص على النساء في الخطابات الشرعية، ولم ترد أن النساء لا يدخلن في مثل هذا الخطاب.

(١) أخرجه أحمد (٣٠١/٦) والنسائي في الكبرى (٤٣١/٦) والحاكم (٤٥١/٢).

الدليل الثالث لهم: أن الله عز وجل قال: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] فعطف المسلمات على المسلمين، والعطف يقتضي المغايرة فدل ذلك على أن المسلمات لا يدخلن في لفظ المسلمين.

وهذا الاستدلال فيه نظر لأنه في لغة العرب يعطف الخاص على العام كما في قوله تعالى: ﴿فِيهَا فَنَكِهَةٌ وَنَحْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨] فعطف النخل والرمان على الفاكهة، فالعطف يقتضي عدم المطابقة بين المعطوف والمعطوف عليه لكن لا يقتضي المغايرة من كل وجه ولذلك قال: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨] مع أن جبريل وميكال من الملائكة وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٧٧] فعطف الصلاة على العمل الصالح وهي جزء منه.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة، والذي يظهر أن الخطاب العام الوارد بصيغة المذكر يشمل النساء ما لم يرد دليل يدل على خلاف ذلك.

الخامسة: العام بعد التخصيص حجة.....

ذكر المؤلف هنا المسألة الخامسة من مسائل العموم وذلك أنه إذا ورد خطاب عام ثم ورد بعد هذا الخطاب العام مخصص يخص بعض الأفراد بحكم مخالف للحكم العام، فحيث هل يبقى العام بعد التخصيص حجة أو لا يصح الاستدلال والاحتجاج بالعام؟

مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لفظة: المطلقات لفظ عام لأنها جمع معرف بالجنسية فتفيد العموم، فيجب على كل مطلقة أن تكون عدتها ثلاثة قروء.

ثم بعد ذلك ورد تخصيصات كما في المطلقة قبل الدخول بها، كما في قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمِنْ غُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩] وكما في الحامل والصغيرة والآيسة فإن الله قد جعل عدة الحامل وضع الحمل كما في قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] وهكذا في الصغيرة والآيسة جعل عدتهن ثلاثة أشهر. فهذا العام وهو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ قد خصص بهذه المخصصات، فهل يبقى حجة بعد ورود التخصيص عليه أو لا؟
اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن العام بعد التخصيص يبقى حجة، وهو قول جماهير أهل العلم من الأصوليين وغيرهم، واستدلوا على ذلك بأدلة أشهرها دليلان:
الدليل الأول: أن الصحابة قد اجمعوا على الاستدلال بالنصوص العامة

خِلَافًا لِأَبِي ثَوْرٍ^(١)،

مع أن أكثر العمومات قد ورد عليه تخصيص، ويمكن أن يقال في هذا الدليل أن الصحابة قد أجمعوا على التمسك بالعمومات المخصوصة، وإجماع الصحابة من الحجج الشرعية القاطعة.

الدليل الثاني: استصحاب حال كون العام حجة، فإن العام قبل التخصيص كان حجة بالإجماع، فبعد ورود التخصيص عليه يبقى على ما كان عليه من الحجية، لأن التخصيص إنما رفع بعض الأفراد فيبقى الباقي على الأصل من دلالة اللفظ العام عليه.

ويمكن أن يستدل بأدلة أقوى من هذا الدليل الأخير حجة منها: أن القرآن قد نزل بلغة العرب، والعرب تحتج بالعام بعد تخصيصه في كلامها. وكذلك يمكن أن يقال: إن النصوص الدالة على العمل بالكتاب والسنة تشمل العام بعد التخصيص في مثل قول الله جل وعلا: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] فإن من ضمن ما يشمله هذا الدليل العموم الذي ورد عليه تخصيص، وكما في قوله تعالى: ﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧] ومما أتى به النبي ﷺ العام المخصوص.

القول الثاني في المسألة: أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة وهو منسوب لأبي ثور وعيسى بن أبان، وكثير من أهل العلم يشكك في هذا القول ويرى أنه لا تصح نسبته إلى هذين الإمامين، وبعض الحنفية يقول: إن عيسى بن

(١) أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي، فقيه شافعي، له رواية، وله مصنفات في الأحكام جمع فيها بين الحديث والفقه، توفي ببغداد سنة ٢٤٠هـ. ينظر: الثقات (٧٤/٨) تاريخ بغداد (٦٥/٦) وفيات الأعيان (٢٦/١) طبقات الشافعية الكبرى (٧٤/٢).

وَعِيسَى بْنُ أَبَانَ^(١).

لَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالْعُمُومَاتِ، وَأَكْثَرُهَا تَخْصُوصٌ،
وَاسْتِصْحَابُ حَالِ كَوْنِهِ حُجَّةً.

قَالُوا: صَارَ مُسْتَعْمَلًا فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ؛ فَهُوَ مَجَازٌ، ثُمَّ هُوَ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ
الْبَاقِي، وَأَقْلُ الْجَمْعِ وَمَا بَيْنَهُمَا. وَلَا مُحْصَصٌ فَالتَّخْصِصُ تَحْكُمٌ.

قُلْنَا: لَا مَجَازَ، إِذِ الْعَامُّ فِي تَقْدِيرِ أَلْفَاظٍ مُطَابِقَةٍ لِأَفْرَادٍ مَدْلُولِهِ؛ فَسَقَطَ مِنْهَا
بِالتَّخْصِصِ طَبَقُ مَا خُصَّصَ مِنَ الْمَعْنَى؛ فَالْبَاقِي مِنْهَا وَمِنَ الْمَدْلُولِ مُتَطَابِقَانِ
تَقْدِيرًا؛ فَلَا اسْتِعْمَالَ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ؛ فَلَا مَجَازَ.

أَبَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْعَامَ الَّذِي وَرَدَ عَلَيْهِ مَخْصَصٌ قَطْعِي هُوَ الَّذِي لَا يَسْتَدِلُّ بِهِ،
بِخِلَافِ الْعَامِ الَّذِي وَرَدَ عَلَيْهِ مَخْصَصٌ ظَنِّي، وَالْمَقْصُودُ أَنْ فِي نَسْبِهِ هَذَا الْقَوْلُ
لِهَذَيْنِ الْإِمَامَيْنِ خِلَافًا بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ.
إِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْأَصُولِيينَ الْمُتَأَخِّرِينَ حَاولُوا أَنْ يَسْتَدِلُّوا هَذَا الْقَوْلُ
بِأَدَلَّةٍ مِنْهَا:

الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ: قَالُوا: إِنَّ الْأَصْلَ فِي اللفظ العام أن يكون شاملاً
مستغرقاً لجميع الأفراد فإذا خصص فإنه لا يستعمل في جميع الأفراد، ومن ثم
فإن العام بعد التخصيص يصبح مستعملاً في غير ما وضع له ويكون مجازاً،
والأصل أن المجاز لا يعمل به إلا بدليل.

الدَّلِيلُ الثَّانِي: أَنَّ الْعَامَ بَعْدَ التَّخْصِصِ مُحْتَمِلُ الدَّلَالَةِ قَدْ يَرَادُ بِهِ أَقْلُ

(١) أَبُو مُوسَى عِيسَى بْنُ أَبَانَ بْنِ صَدَقَةَ، فقيه حنفي، ولي القضاء في البصرة، ومات بها سنة
٢٢١ هـ. ينظر: الأنساب للسمعاني (٤/٤٣٢) سير أعلام النبلاء (١٠/٤٤٠) طبقات الحنفية
ص (٤٠١).

قَالُوا: الْبَحْثُ لَفْظِيٌّ لُغَوِيٌّ.

الجمع وقد يراد به بقية الأفراد بعد التخصيص، وقد يراد به نسبة بين هذين الأمرين، فمن ثم لا يصح لنا أن نحمله على هذه الاحتمالات الثلاثة إلا بدليل، ولا يوجد دليل يدل على أحد هذه الاحتمالات، فإذا كان اللفظ محتملاً لم يحز الاحتجاج به.

الدليل الثالث: أن العام بعد التخصيص لم يرد عن العرب الاستدلال به، وهذه المسألة مسألة لفظية لغوية، ومن ثم لا يصح لكم أن تستدلوا بإجماع الصحابة ولا بالاستصحاب ولا بدلالة النصوص.

وأجيب عن الدليل الأول: بأنه لا مجاز في هذا اللفظ، بل هذا لفظ مستعمل في بعض ما وضع له فلا يكون من باب المجاز، لأن العام يدل على أفراد من جهة المطابقة فإذا خصص بعض الأفراد فإن اللفظ يبقى على دلالة السابقة فيدل على بقية الأفراد، فالباقي مدلول عليه بذات اللفظ من جهة الحقيقة لا من جهة المجاز. ويمكن أن يقال هنا: إن المجاز قد ورد معه دليل وهو دليل التخصيص، والمجاز متى ورد دليل يعينه ويوضح المراد منه فإنه يجب العمل به.

أما الاستدلال بأن هذا اللفظ متردد، فيمكن أن يجاب عنه بأن هذا التردد لا نسلمه بل هو يدل على الباقي ولا يصح حمله على أقل الجمع أو على ما بين الحالين إلا بدليل، وهذا الاستدلال الثاني لكم هو استدلال بقولكم فقط ولا يصح لكم أيها المخالفون الاستدلال على مخالفكم بقولكم الذي لا يوافقكم عليه مخالفوكم.

وأما قولكم بأن البحث لفظي لغوي ومن ثم لا يصح الاستدلال فيه بإجماع الصحابة و بدلالة النصوص ولا بالاستصحاب .

قُلْنَا: بَلْ حُكْمِيَّ عَقْلِيٍّ، وَإِلَّا فَعَمَّنْ نُقِلَ مِنَ الْعَرَبِ، أَوْ فِي أَيِّ دَوَاوِينَ
اللُّغَةِ هُوَ؟ ثُمَّ دَعَوَاكُمْ الْمَجَازَ مَجَازًا، وَإِلَّا فَحَقِيقَةُ الْمَجَازِ فِي الْمَفْرَدَاتِ الشَّخْصِيَّةِ،
وَفِي الْمُرَكَّبَاتِ الْإِسْنَادِيَّةِ خِلَافٌ سَبَقَ لَا فِي الْعَامَّةِ وَالْجُمُوعِ.

فنقول في الجواب عن هذا: هذا لا نسلمه لكم بل إجماع الصحابة دليل
على الوضع اللغوي لأنهم هم أهل اللغة وهم أعرف منا بلغة العرب، ولا
يمكن أن يجمعوا على خلاف مقتضى لغة العرب، وهكذا النصوص الشرعية
الدالة على العمل بالعام بعد التخصيص هي نازلة بلغة العرب، ومن ثم يجب
العمل بها، فعلى فرض أن المسألة لفظية لغوية فإن اللغة قد دلت على قولنا،
على أن المؤلف لم يرتض ذلك فقال: بل الحكم في هذه المسألة من باب الحكم
العقلي.

قول المؤلف: وإلا فعمن نقل من العرب: يعني قولكم بأن العام بعد
التخصيص ليس بحجة على فرض أن المسألة لغوية فمن قال بذلك من
العرب؟ وفي أي دواوين اللغة هو؟

لا دليل لكم من اللغة على عدم صحة التمسك بالعام بعد التخصيص.
قالوا: وقولكم بإثبات المجاز أو بأن هذا اللفظ مجاز، يعني العام بعد
التخصيص مجاز. قالوا هذا لا يصح لأن أصل المجاز أن يكون في اللفظة
الواحدة، ولا يستعمل في المركبات الإسنادية.

وقوله هنا: في المفردات الشخصية: يعني أن المجاز يكون في الألفاظ
المفردة مثل استخدام لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع، أما استعمال المجاز في
المركبات الإسنادية فهذا فيه خلاف بين أهل اللغة هل يوجد المجاز فيها أو
لا؟ وحينئذ استعمال المجاز في المركبات ومنها العام ومخصصه هذا من
استعمال المجاز في المركبات الإسنادية ومن ثم فهو خلاف الأصل.

وَهُوَ حَقِيقَةٌ عِنْدَ الْقَاضِي وَأَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، مَجَازٌ بِكُلِّ حَالٍ عِنْدَ قَوْمٍ،
وَقِيلَ: إِنَّ خُصَّ بِمُتَّفَعِلٍ لَا مُتَّصِلٍ.
لَنَا مَا سَبَقَ.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى مسألة أخرى وهي: العام بعد التخصيص هل هو حقيقة في الأفراد الباقية أو هو مجاز فيها؟
اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:
القول الأول: أن العام بعد التخصيص حقيقة في دلالة على بقية الأفراد بعد إخراج الأفراد المخصصة، واختاره القاضي وأصحاب الشافعي.
القول الثاني: أنه مجاز، يعني أن العام بعد التخصيص مجاز في دلالة على بقية الأفراد.

القول الثالث: فرقوا، قالوا: إذا خصص بمخصص متصل فإنه يكون حقيقة، ومثال المخصص المتصل: الاستثناء، قالوا: لأن الكلام في سياق واحد والجملة لا يصح أن نفهمها بتجزئة بعضها، ولذلك لو قلت: علي مائة إلا عشرين. لا يصح أن تقرر المائة كاملة، وإنما نقول: نفهم من هذه اللفظة كاملة مجرد الثمانين لا تمام المائة.

بخلاف ما إذا كان التخصيص بدليل منفصل وبخطاب مستقل فتكون دلالة العام على بقية الأفراد من باب المجاز لا من باب الحقيقة.
قال المؤلف: لنا: ما سبق: يعني في الاستدلال، لما قال هناك: لا مجاز، يعني أن دلالة العام بعد التخصيص على بقية الأفراد ليست من المجاز، لأن العام يطابق الأفراد التي يدل عليها، فسقطت بعض الأفراد بالتخصيص على وفق ما جاء به التخصيص فحينئذ تكون دلالة اللفظ على باقي الأفراد باقية على أصلها من كونها من باب الحقيقة لا من باب المجاز. ولذلك فإن المؤلف اختار القول الأول وهو أظهر الأقوال في هذه المسألة.

السادسة: الخطاب العام يتناول من صدر منه.

هذه المسألة ذكر في ثناياها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: هل المخاطب يدخل في عموم خطابة أو لا يدخل؟

ومثال ذلك: إذا تكلم المتكلم بكلام عام، فهل الكلام العام يشمل المتكلم، كما لو قال قائل: هذا البيت وقف وريعه للفقراء، فافتقر الواقف، فهل يدخل الواقف في عموم كلامه ويجوز أن يصرف له من ريع هذا الوقف أو لا يجوز ذلك؟ والكلام والخلاف فيما خلا من القرائن.

اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المتكلم يدخل في عموم كلامه، وهو قول جماهير أهل الأصول واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن المتبع في هذه المسائل هو عموم اللفظ، وعموم اللفظ يشمل المتكلم.

الدليل الثاني: أنه إذا قال إنسان لخادمه: إذا رأيت أحداً يدخل الدار فأعطه درهماً. فكلمة: أحد، نكرة في سياق الشرط فتفيد العموم. فإذا رأى الخادم ذلك السيد المتكلم داخلاً الدار فهل يحق للخادم أن يعطيه؟ قالوا: يحق له ذلك فإذا رأى الخادم السيد داخلاً الدار وكان السيد هو المتكلم فأعطاه درهماً فإن الخادم يعد ممثلاً ولو قدر أنه لم يعطه لعد الخادم عاصياً.

القول الثاني في المسألة: أنه إذا كان الخطاب العام من الأخبار فإن المتكلم يدخل في عموم خبره، وأما إذا كان الخطاب العام من باب الأوامر فإن الأمر لا يدخل في عموم خطابه، وهذه يستفاد منها فيما إذا صدر عن النبي ﷺ أمر ثم

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: إِلَّا فِي الْأَمْرِ، إِذِ الْإِنْسَانُ لَا يَسْتَدْعِي مِنْ نَفْسِهِ وَلَا يَسْتَعْلِي عَلَيْهَا. وَمَنْعَهُ قَوْمٌ مُطْلَقًا. بِدَلِيلٍ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

لم يفعله، فهل نقول: النبي ﷺ يدخل في عموم خطابه، ومن ثم نبحت عن طريقة للجمع بين الدليلين، فنقول مثلاً: الأمر لا يدل على الوجوب هنا لأن النبي ﷺ لم يفعله، أو نقول: لا تعارض بين الفعل والأمر، لعدم دخول النبي ﷺ في الأمر الصادر منه؟

قال أبو الخطاب: الخطاب العام لا يدخل فيه المتكلم إذا كان أمراً، أما إذا كان خبراً فإن المتكلم يدخل في عموم خطابه. قال: لأن الخطاب العام الخبري يشمل المتكلم، بينما الخطاب العام الأمري لا يشمل المتكلم، لأن من شروط الأمر الاستعلاء ولا يمكن أن يستعلى الإنسان على نفسه، ثم حقيقة الأمر أن يطلب الإنسان، وهنا ليس فيه طلب إذ كيف يطلب الإنسان من نفسه.

وهذا الاستدلال فيه نظر، لأنه لا يمتنع أن يطلب الإنسان من نفسه ولا يكون ذلك من الأمور المستحيلة، كما لو طلب مثلاً رئيس القبيلة وقال: من كان من هذه القبيلة فعليه أن يعمل العمل الفلاني. فإن من مقتضى هذا اللفظ أن يدخل هذا المتكلم في عموم خطابه في لغة العرب، لذلك كانت الأدلة السابقة شاملة للأمر كما شملت الخبر.

القول الثالث: أن المتكلم لا يدخل في عموم خطابه سواء كان الكلام أمراً أو كان خبراً واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]. حيث إن الله تعالى لا يدخل في عموم خطابه في قوله: كل شيء، لأنه سبحانه ليس مخلوقاً، إذ لا يمكن أن يخلق الشيء نفسه.

لَنَا: الْمَتَّبِعُ عُمُومُ اللَّفْظِ، وَهُوَ يَتَنَاوَلُهُ، وَلَوْ قَالَ لِعُلَامِيهِ: مَنْ رَأَيْتَ أَوْ دَخَلَ دَارِي فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا؛ فَرَأَاهُ فَأَعْطَاهُ، عُدَّ مُتَّبِعًا، وَإِلَّا عُدَّ عَاصِيًا. أَمَّا مَعَ الْقَرِينَةِ نَحْو: فَأَهْنُهُ، أَوْ قَاضِرْبُهُ؛ فَلَا؛ لِأَنَّهَا مُحْصَصٌ. وَيَجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِ الْعَامِّ وَالْعَمَلُ بِهِ فِي الْحَالِ فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، اخْتَارَهُ أَبُو بَكْرٍ^(١)، وَالْقَاضِي.

وأجيب عن هذا بأن هذا خارج محل النزاع، لأنه قد وجد معه قرينة، ولذلك نقول في تحرير محل النزاع: إذا كان الخطاب معه قرينة يدل على دخول المتكلم أو عدم دخوله، فإنه يعمل بالقرينة، لكن الخلاف فيما إذا لم يوجد قرينة؛ ولذلك فإن أظهر أن المتكلم يدخل في عموم خطابه، ولذلك لما نهى النبي ﷺ عن الوصال: قالوا: إنك تواصل^(٢) فقد فهم الصحابة ﷺ أنه يدخل في عموم خطابه، ولذلك حصل عندهم ذلك على سبيل التعارض، فأرادوا أن ينفك ذلك التعارض من أذهانهم.

المسألة الثانية: إذا ورد خطاب عام فهل يجب اعتقاد عموم الخطاب بمجرد وروده وهل يجب العمل بالعام بمجرد وروده أو نتوقف فيه حتى نبحث عن مخصص، ونبحث هل هناك دليل يخص هذا العام؟
اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجب اعتقاد عمومه بمجرد وروده، واستدلوا على ذلك بما يأتي: الدليل الأول:

أن العلم هنا دليل شرعي فيجب المبادرة إلى امتثاله، ولأن الأصل أن

(١) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي المعروف بالخصاص. سبقت ترجمته.

(٢) سبق تخريجه ص (٤٥٨).

وَالثَّانِي: حَتَّى يَبْحَثَ؛ فَلَا يَجِدُ مُخَصَّصًا اخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ وَلِلشَّافِعِيَّةِ كَالْمَذْهَبَيْنِ.

يكون الخطاب دالاً على جميع الأزمان حتى يوجد مخصص، وهكذا أيضاً الخطاب العام يجب أن يكون الخطاب العام شاملاً لجميع أفرادهِ والأعيان التي تحته حتى يرد مخصص.

الدليل الثاني: أن الأصل أن يعمل بالخطاب الشرعي حتى يرد ناسخ، ومع ذلك لا يصح أن نقول: نتوقف في الخطابات حتى نبحت، هل يوجد ناسخ، وهكذا في المخصصات.

الدليل الثالث: أننا لو اشترطنا في العمل بالخطاب العام البحث، حتى لا نجد مخصصاً له، لقليل بمثل ذلك في الحقيقة، فإذا وردنا خطاب حقيقي فعلي قولكم لا يصح أن نعمل بالحقيقة حتى نبحت هل يوجد هناك أدلة تدل على صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإذا كنا نعمل بالحقيقة بمجرد ورودها ولا نبحت عن أدلة المجاز، فهكذا أيضاً في العموم نعمل بالخطاب العام ولا نتوقف حتى نبحت عن دليل التخصيص لأن الحقيقة تحتل أن تكون مجازاً، والعام أيضاً يحتمل التخصيص.

الدليل الرابع: قالوا: إن الأصل في خطابات الشريعة العامة أن تبقى على عمومها، فنستصحب هذا العموم ولا نتركه حتى يردنا دليل التخصيص. القول الثاني: أنه لا يجوز العمل بالعام حتى نبحت فلا نجد مخصصاً، وهؤلاء بعضهم يقول: حتى نقطع بعدم المخصص، وبعضهم يقول: يكفي غالب الظن.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول: أن شرط العمل بالعام عدم ورود مخصص عليه وحيث لا بد أن نتأكد من وجود الشرط، كما في الصلاة لا بد أن يكون المكلف متأكداً أنه على طهارة لأن الطهارة شرط للصلاة وهكذا في مسائلنا لا يصح أن نعمل بالعام حتى نتأكد من وجود الشرط وهو عدم وجود مخصص.

وأجيب عن هذا بأننا نعلم عدم المخصص في غالب ظننا من خلال الاستصحاب، ولذلك في مسائل التيمم نلتزم بمثل ذلك فيكفينا استصحاب عدم وجود الماء، ويكفينا ظن صحة العمل بالعام مع احتمال المخصص. ويمكن أن يجاب عن هذا بجواب أحسن مما ذكره المؤلف وهو أن عدم المخصص ليس شرطاً، وإنما وجود المخصص مانع، والمانع لا يلزمنا التحقق من عدم وجوده، إنما الذي يلزمنا التحقق من وجوده هو الشرط، لكن المانع يكفينا أصل الاستصحاب فيه.

الدليل الثاني لهم: قالوا وجود المخصص محتمل فحيث العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص خطأ، لاحتمال أن أحد هذه الأفراد الذي نعمل فيها بالعام قد خصص بدليل آخر.

فنقول لهم: هذه التخطئة خطأ لأننا عندما نعمل بالعام فإننا نعمل بدليل شرعي واحتمال التخصيص لا دليل عليه، ولا يصح التعويل على الاحتمالات التي لا دليل عليها.

وَعَنِ الْحَنْفِيَّةِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا كَالْأَوَّلِ، وَالثَّانِي أَنَّهُ إِنْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى طَرِيقِ تَعْلِيمِ الْحُكْمِ فَكَذَلِكَ، وَمِنْ غَيْرِهِ فَلَا. ثُمَّ هَلْ يُشْتَرَطُ حُصُولُ اعْتِقَادٍ جَازِمٍ بِأَنْ لَا مُخَصَّصَ. أَوْ تَكْفِي غَلْبَةُ الظَّنِّ بَعْدَمِهِ، فِيهِ خِلَافٌ.
لَنَا: وَجَبَ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ فِي الزَّمَانِ حَتَّى يَظْهَرَ النَّاسِخُ؛ فَكَذَا فِي الْأَعْيَانِ حَتَّى يَظْهَرَ الْمُخَصَّصُ. وَلِأَنَّهُ لَوْ اعْتَبِرَ فِي الْعَامِّ عَدَمُ الْمُخَصَّصِ، لَا عُنْتَرِ فِي الْحَقِيقَةِ عَدَمُ الْجَازِ، بِجَمَاعِ الْإِحْتِمَالِ فِيهِمَا، وَلِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْمُخَصَّصِ؛ فَيُسْتَضَحَبُ.

القول الثالث: اختاره بعض الحنفية وقالوا: إنه إذا سمع المكلف الحكم العام من النبي ﷺ مباشرة على طريق تعليم الحكم فإنه يعمل به ولا يحتاج إلى البحث عن مخصص، وأما إذا لم يسمع منه مباشرة فلا بد من البحث عن المخصص والقسم الأول لا حاجة له في زماننا، فيبقى الكلام في القسم الثاني ومن ثم يكونون موافقين لأصحاب القول الثاني.
وبذلك يتضح رجحان القول الأول.

قَالُوا: شَرَطُ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ عَدَمُ الْمُخَصَّصِ، وَشَرَطُ الْعِلْمِ بِالْعَدَمِ الطَّلَبُ،
وَلِأَنَّ وُجُودَهُ مُحْتَمَلٌ؛ فَالْعَمَلُ بِالْعُمُومِ إِذْنٌ خَطَأً.

قُلْنَا: عَدَمُهُ مَعْلُومٌ بِالِاسْتِصْحَابِ، وَمِثْلُهُ فِي التَّيَمُّمِ مُلْتَزَمٌ، وَظَنُّ صِحَّةِ
الْعَمَلِ بِالْعَامِّ مَعَ احْتِمَالِ الْمُخَصَّصِ كَافٍ، وَهُوَ حَاصِلٌ، وَتَخْصِصُ الْعُمُومِ إِلَى
أَنْ يَبْقَى وَاحِدٌ جَائِزٌ، وَقِيلَ: حَتَّى يَبْقَى أَقَلُّ الْجَمْعِ.

لَنَا: التَّخْصِصُ تَابِعٌ لِلْمُخَصَّصِ. وَالْعَامُّ مُتَنَاوِلٌ لِلْوَاحِدِ.

قَالُوا: لَيْسَ بِعَامٍّ.

قُلْنَا: لَا يُشْتَرَطُ.

المسألة الثالثة: إلى أي مقدار يجوز لنا تخصيص العام؟

اختلف أهل العلم في ذلك:

فطائفة تقول: لا بد أن يبقى بعد التخصيص أقل الجمع، ثلاثة أو اثنان
على الخلاف السابق، لأنه إذا لم يدل على أقل الجمع فإنه لا يكون عاماً لأن أقل
ما يدل عليه اللفظ العام هو أقل الجمع، فلو دل على واحد لكان ليس عاماً
لعدم استغراقه ولعدم شموله.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه لا يشترط في الخطاب العام أن يكون
مستغرقاً لجميع الأفراد أو شاملاً لأقل الجمع.

القول الثاني وهو قول الجماهير: أنه يجوز أن يخص اللفظ العام بحيث
لا يبقى دالاً إلا على فرد واحد، لأن التخصيص تابع للمخصص واللفظ العام
كان متناولاً لهذا الفرد الباقي، وحيث لا مانع من أن يخص اللفظ العام
بحيث لا يبقى إلا دالاً على فرد واحد.

الخاص:

الخاص: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى شَيْءٍ بَعِيْنِهِ.

ذكر المؤلف باب الخاص وذكر فيه عدداً من المسائل:

المسألة الأولى: في تعريف الخاص، وعرفه بقوله: اللفظ الدال على شيء بعينه، والمراد باللفظ: الأصوات والحروف الخارجة من الفم. وقوله: الدال على شيء بعينه: هذا يدلنا على أحد المنهجين في الخاص، لأن أهل العلم لهم منهجان في حقيقة الخاص، فطائفة تقول: يشترط أن يكون مقابلاً للعام فيكون في المسألة خاص وعام. وآخرون يقولون: لا يشترط ذلك، والمؤلف اختار المنهج الثاني، ولذلك في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] هذا الخطاب لا يقابله عموم، لكنه لفظ دال على فرد بعينه، فعلى المنهج الأول ليس هذا خاصاً، وعلى المنهج الثاني هذا من قبيل الخاص.

ويعترض بعض الأصوليين على هذا التعريف بأن المطلق من الخاص عند الأكثر ولا يصدق عليه التعريف لأنه دال على غير معين، كما يعترضون عليه بالخاص النسبي فإنه لا يصدق عليه التعريف، ولذلك قال طائفة بأن الخاص اللفظ غير المستغرق لأفراد جنسه، وهذا التعريف يتوافق مع المنهجين السابق ذكرهما في حقيقة الخاص.

وَالْتَّخْصِصُ: بَيَانُ الْمُرَادِ بِاللَّفْظِ. أَوْ بَيَانُ أَنَّ بَعْضَ مَدْلُولِ اللَّفْظِ غَيْرُ مُرَادٍ بِالْحُكْمِ.

المسألة الثانية: في تعريف التخصيص:

قال المؤلف: والتخصيص: بيان المراد باللفظ: يعني بيان المراد باللفظ العام، وهذا التعريف يصح لو كان المراد تعريف البيان، فإن هذا هو تعريف البيان، والتخصيص أحد أجزاء البيان، ومن ثم لا يصح أن نعرف التخصيص بهذا التعريف.

والتخصيص لأهل العلم فيه منهجان:

المنهج الأول: منهج أهل اللغة: أن التخصيص هو إخراج بعض الأفراد الواردة في الخطاب العام.

المنهج الثاني: منهج الأصوليين: أن التخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مرادة باللفظ العام، يعني بيان أن بعض الأفراد لم تدخل أصلاً في الخطاب العام.

ما الفرق بين المنهجين؟

عند أهل اللغة يفسرون المدلول اللفظي لذات الكلمات بالنسبة للمتكلم العربي، ومن ثم فهم يريدون باللفظ العام جميع أفرادها، ثم يستدركون فيخرجون بعض الأفراد بالتخصيص.

وأما عند أهل الأصول فهم يبحثون في مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ أصالة، ومن ثم فإن الله تعالى لا يخفى عليه شيء، وعندما يتكلم سبحانه وتعالى بالخطاب العام لا نقول: قد خفيت عليه بعض الأفراد، ثم بعد ذلك

وَهُوَ جَائِزٌ بِدَلِيلٍ: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

أخرجها بخطاب آخر؛ ولذلك قالوا: التخصيص هو بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في الخطاب العام. أو بيان أن بعض مدلول اللفظ العام غير مراد بالحكم. فلم يقولوا: أخرجت، وإنما قالوا: أنها لم تدخل أصلاً.

المسألة الثالثة: متعلقة بحكم التخصيص، فنقول: إن التخصيص جائز.

فقوله: وهو جائز: يعني يجوز أن يخص الخطاب العام بحيث تكون بعض أفراد العام غير داخلة في حكمه بدليل التخصيص، والتخصيص ثابت في لغة العرب، ووارد في أدلة الشريعة، ومن أمثله قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ثم قام الدليل على أن الله وصفاته غير مخلوقة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً أن الله تعالى قال: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾

[الأحقاف: ٢٥]. ثم قال تعالى: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]

فدل ذلك على تخصيص المساكن من التدمير.

وَالْمُخَصَّصُ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ بِالْخَاصِّ، وَمَوْجُودُهُ.
وَاسْتِعْمَالُهُ فِي الدَّلِيلِ الْمُخَصَّصِ مَجَازٌ.

المسألة الرابعة: من هو المخصص؟

* قوله: والمخصص هو المتكلم بالخاص، وموجده: يعني هل المخصص ذات الدليل، أو هو المتكلم به؟

منهجان لأهل الأصول، واختار المؤلف بأن المخصص هو المتكلم، وهو المبين للمراد، وهو موجد الخطاب الخاص.

* قوله: واستعماله في الدليل المخصص مجاز: أي أن استعمال كلمة: (المخصص) في الدليل، إنما هو على سبيل المجاز، وليس على سبيل الحقيقة عند المؤلف.

تنبيه: سبق في كلام المؤلف أن قال: أكثر العمومات مخصوص.

وهذا فيه نظر، لأن من يستقرئ النصوص الشرعية يجد أن أكثر العمومات فيها باقية على عمومها ومن أمثلة ذلك مثلاً سورة الفاتحة ننظر إلى العمومات الواردة فيها: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ العالمين: لفظ عام بقي على عمومته، ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴿الَّذِينَ﴾ من ألفاظ العموم وهو باق على عمومته، ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ المغضوب: من ألفاظ العموم وما زالت على عمومها. والضالين: باقية على عمومها، وهكذا أيضاً في بقية ألفاظ العموم فإن الغالب أنها لا زالت باقية في دلالتها على العموم.

وَالْمُخَصَّصَاتُ تِسْعَةٌ:

الأول: الْحَسُّ كَخُرُوجِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ مِنْ: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥] حَسًّا.

الثاني: الْعَقْلُ، وَبِهِ حُصَّ مَنْ لَا يَفْهَمُ مِنْ عُمُومِ النَّصِّ نَحْوُ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

المسألة الخامسة: في أدلة التخصيص، وتنقسم إلى مخصصات متصلة، ومخصصات منفصلة، وسيتكلم هنا عن المنفصلة.

* قوله: والمخصصات: كان الأولى به أن يقول: أدلة التخصيص لأنه قد جعل المخصص هناك هو المتكلم ولم يجعل المخصص دليل التخصيص.

* قوله: تسعة: مراده بالتسعة هنا. أدلة التخصيص لا المتكلم بالتخصيص ولذلك كان الأولى به أن يقول: أدلة التخصيص تسعة.

المخصص الأول: الحس فإنه إذا ورد خطاب عام وأحسننا بأي حاسة من الحواس سمعاً أو بصرأ أو شماً أو لمسأ أو ذوقاً، أن بعض أفراد هذا اللفظ لم تدخل في حكم هذا العموم، فإننا نخرج ما وقع عليه الحس من الخطاب العام. هكذا يقرر كثير من الأصوليين ويمثلون لهذا بقوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] قالوا: لكننا نجد بواسطة الحس أن السماء لم تدمر وأن الأرض لم تدمر فدلنا ذلك على أن الخطاب العام يجوز تخصيصه بواسطة الحس.

المخصص الثاني: العقل: فإنه إذا وردنا الخطاب العام المشتمل على أفراد متعددين ثم دل العقل على أن أحد هذه الأفراد لم يدخل في الخطاب العام فإننا نخرج هذه الأفراد من دلالة اللفظ العام عليها، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] حيث إن العقل يدل على

وَوُجُوبُ تَأْخِرِ الْمُخَصَّصِ، وَصِحَّةُ تَنَاوُلِ الْعَامِّ مَحَلَّ التَّخْصِيسِ مَمْنُوعٌ.

أن المجانين لا يصح أن يخاطبوا بمثل هذا الخطاب.
وبعض أهل العلم يقول: تخصيص المجانين وارد في ذات الآية في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

وقد اعترض معترض على جعل العقل من المخصصات وقال: إن العقل ثابت قبل ورود الخطاب العام، والأصل أن المخصص يكون متأخراً عن الخطاب العام، ومن ثم لا يصح أن يجعل العقل المتقدم مخصصاً للفظ العام المتأخر.

* قوله: ووجوب تأخر المخصص وصحة تناول العام محل التخصيص ممنوع: نقول: لا يمتنع أن يكون المخصص متقدماً على الخطاب العام، إذ التخصيص بيان ولا مانع من تقدم البيان.

اعترض آخر، فقال: ما دل العقل على أن الخطاب العام لا يشمل، هذا أصلاً الخطاب العام ليس مستغرقاً له ولا مشتملاً له، ومن ثم لا يجوز أن تقول بالتخصيص بالعقل في أفراد أصلاً لم تدخل لأن العام لا يصح أن يتناول هذه الأفراد.

أي أن الأفراد التي دل العقل على أنها غير مشمولة بحكم العام، فإن الخطاب العام لم يشمل تلك الأفراد ولم تدخل فيه فالخطاب العام لا يصح أن يتناول تلك الأفراد التي دل العقل على عدم دخولها في العام.

وأجيب عن هذا بأن اللفظ من جهة اللغة يقتضي دخول هذه الأفراد فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾ يدخل فيه المجانين بحسب اللغة، فإن لفظة: الناس في لغة العرب تشمل المجانين، لكننا خصصنا هذا الخطاب بالدليل المخصص

.....

وهو العقل، فقولكم: يشترط في التخصيص أن يصح تناول العام لهذه الأفراد عقلاً. هذا لا نسلمه لكم، وإنما يشترط أن تكون هذه الأفراد داخلة في اللفظ العام بدلالة اللغة وهذا حاصل.

وقد تكلمت عن حقيقة التخصيص بهذين الدليلين في موطن آخر.

الثالث: الإجماع لِقَطْعِيَّتِهِ، وَاحْتِمَالِ الْعَامِّ وَهُوَ دَلِيلُ نَصِّ مُحْصَصٍ.

المخصص الثالث: الإجماع. فإنه إذا وردنا دليل عام ثم جاءنا إجماع يدل على أن بعض الأفراد لا يشملها حكم الخطاب العام فتلك الأفراد لم تدخل في الخطاب العام، مثال ذلك قول النبي ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(١) فكلمة: الماء، اسم جنس معرف بالجنسية فيفد العموم لكنه قد وقع الإجماع على أن الماء إذا خالطته نجاسة فغيرت شيئاً من صفاته فإنه لا يبقى على حكم الطهورية، فخصصنا الخطاب العام بهذا الإجماع.

لماذا خصصنا الخطاب العام بالإجماع؟

لعدد من الأدلة:

الأول: أن الإجماع دليل قطعي.

الثاني: أن العام في دلالاته على الأفراد محتمل أن يرد عليه تخصيص.

والصواب أن الإجماع ليس هو المخصص، وإنما المخصص هو الدليل الذي استند عليه الإجماع، لأنه يشترط في الإجماع أن يكون مستنداً على دليل، وهذا الدليل قد ينقل إلينا وقد لا ينقل، فالمخصص في الحقيقة هو دليل مستند الإجماع.

(١) أخرجه أبو داود (٦٦) والترمذي (٦٦) والنسائي (١٧٤/١).

الرَّابِعُ: النَّصُّ: كَتَخَصِّصِ «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ»^(١)
 لِعُمُومٍ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، «وَلَا زَكَاةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ»^(٢)
 لِعُمُومٍ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»^(٣) وَسَوَاءٌ كَانَ الْعَامُّ كِتَابًا، أَوْ سُنَّةً، مُتَقَدِّمًا، أَوْ
 مُتَأَخِّرًا، لِقُوَّةِ الْخَاصِّ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ.....

المخصص الرابع: النص.

والمراد بالنص هنا الدليل اللفظي سواء كان صريحاً أو كان ظاهراً،
 وليس المراد بالنص هنا ما يكون عند الأصوليين مما لا يرد عليه احتمال، أو
 الصريح في معناه، بل المراد به هنا الدليل اللفظي الذي يخصص به العموم،
 ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فهنا
 لفظة: السارق، مفرد معرف بالجنسية فيفيد العموم، خص بقول النبي
 ﷺ: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ»^(١) فدل ذلك على أن سارق ما دون النصاب لا
 يدخل في عموم الآية.

مثال آخر قول النبي ﷺ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»^(٢) هذا من صيغ
 العموم لأن (ما) هنا اسم مبهم فيفيد العموم سواء كان قليلاً أو كثيراً، لكن
 ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «لَا زَكَاةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ»^(٣) فدل
 ذلك على تخصيص القليل الذي لم يبلغ النصاب فلا زكاة فيه.

إذن تقرر أن النص يجوز التخصيص به، وهذا هو الأصل والقاعدة
 المستمرة، لكن عندنا تقسيمات للنص الذي يخصص به من جهات مختلفة:
 الجهة الأولى: التقدم والتأخر، فإذا كان هناك خطاب عام، وخطاب

(١) أخرجه البخاري (٦٧٩٠) ومسلم (١٦٨٤).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٠٥) ومسلم (٩٧٩).

(٣) أخرجه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر، ومسلم (٩٨١) بمعناه من حديث جابر رضي الله عنه.

وَعَنْ أَحْمَدَ يُقَدَّمُ الْمُتَأَخِّرُ، خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ، لِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ
كُنَّا نَأْخُذُ بِالْأَخْدَثِ فَلَا أَخْدَثَ^(١)،

خاص، وتفاوتا في التأريخ فتقدم أحدهما وتأخر الثاني، فما العمل حينئذ؟
هذا لا يخلو من الحالات الآتية:

الحالة الأولى: إذا وردنا خطاب عام ثم بعد ذلك وردنا خطاب خاص،
فإنه يجوز التخصيص به بالاتفاق إذا كان الخاص متأخراً.

الحالة الثانية: إذا كان الخاص متقدماً وكان العام متأخراً فهل يجوز
تخصيص الخاص المتقدم أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن العام المتأخر يخصص بواسطة الدليل الخاص المتقدم،
وهذا قول جمهور أهل العلم، ويدل على هذا القول عدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: قوة الدليل الخاص إذ إنه قطعي الدلالة على أفرادهِ.

الدليل الثاني: أننا إذا عملنا بالتخصيص عملنا بالنصين معاً عملنا
باللفظ الخاص في محل الخصوص وعملنا باللفظ العام في بقية الأفراد، بخلاف
ما لو تركنا التخصيص وعملنا بالعام فقط فنكون قد عملنا بأحد الدليلين
وأسقطنا الدليل الخاص.

القول الثاني: أنه يعمل بالخطاب العام ويعتبر ناسخاً للخطاب الخاص
المتقدم وهذه رواية عن الإمام أحمد، وقول الحنفية، واستدلوا على ذلك
بدليلين:

(١) أخرجه البخاري (٤٢٧٦) ومسلم (١١١٣) من قول الزهري.

وَلِأَنَّ الْعَامَّ كَأَحَادِ صُورٍ خَاصَّةٍ؛ فَجَائِزٌ أَنْ يُرْفَعَ الْخَاصُّ.
وَلَنَا: أَنَّ فِي تَقْدِيمِ الْخَاصِّ عَمَلًا بِكِلَيْهِمَا بِخِلَافِ الْعَكْسِ؛ فَكَانَ أَوَّلَى، فَإِنْ
جُهِلَ التَّارِيخُ فَكَذَلِكَ عِنْدَنَا.
وَمُتَعَارِضَانِ عِنْدَ الْحَقِيقَةِ لِإِخْتِمَالِ تَأَخُّرِ الْعَامِّ وَنَسْخِهِ الْخَاصَّ،

الدليل الأول: ما ورد في الصحيح عن ابن عباس قال: (كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث) والصواب أن هذا من كلام الزهري وليس من كلام ابن عباس، فقوله: كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ، هذا الاستدلال فيه نظر، لأن المرد بالأحدث الناسخ وليس المخصص، فالمراد في قضايا النسخ وليس في قضايا التخصيص.

الدليل الثاني لهم: قالوا: الخطاب العام كأحد صور الخاص، فجائز أن يرفع الخاص بواسطة الخطاب العام فهو خطاب يشمل جميع الأفراد فجاز أن يُرفع الخطاب الخاص به وأن ينسخ الخطاب الخاص المتقدم بالخطاب العام المتأخر.

والجواب عن هذا أن نقول: جواز نسخ الخاص بالعام نسلّمه لكم، لكن كونه يجوز، لا يعني أنه متحتم فلا تثبت النسخ إلا بدليل آخر لأن الأصل بقاء دلالة النصوص وعدم نسخها، وعند المقارنة بين النسخ والتخصيص فإن القول بالتخصيص أولى، لأننا في التخصيص نبقي الاستدلال بالدليلين العام والخاص، وعند القول بالنسخ نلغي أحد الدليلين، فكان التخصيص أولى.

الحالة الثالثة: إذا جهل التاريخ فأيهما يقدم الخاص أو العام؟

هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء على أقوال:

القول الأول: أنه يعمل بالتخصيص، فيعمل بالخاص في محل

التخصيص، ويعمل بالعام في بقية الأفراد وهذا هو قول الجمهور.

وَقَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَا يُخَصُّ عُمُومُ السَّنَةِ بِالْكِتَابِ، وَخَرَجَهُ ابْنُ حَامِدٍ
قَوْلًا لَنَا؛ لِأَنَّهَا مُبَيَّنَةٌ لَهُ؛ فَلَوْ خَصَّصَهَا لَبَيَّنَهَا؛ فَيَتَنَاقَضُ.
وَلَنَا: أَنَّ مَا بَيَّنَّتْهُ مِنْهُ لَا يُبَيِّنُهَا وَبِالْعَكْسِ، أَوْ يُبَيِّنُ كُلَّ مِنْهَا الْآخَرَ بِاعْتِبَارِ
جِهَتَيْنِ؛ فَلَا تَنَاقُضُ.

القول الثاني: أنها يكونان متعارضين، وبالتالي نتوقف فيهما حتى يأتي
دليل من الخارج يثبت لنا ترجيح أحد هذين الدليلين، وهذا قول الحنفية.
الجهة الثانية مما يتعلق بالتخصيص بالنصوص: نوع المخصص النصي
كتاباً وسنة والمسائل المتعلقة بهذه الجهة على أنواع:
النوع الأول: تخصيص عموم الكتاب بالكتاب وهذا جائز بالاتفاق
وثابت ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَتُ يَرْتَضِ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]
خص بقوله تعالى: ﴿وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].
الثاني: تخصيص عموم السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهذا أيضاً جائز
بالاتفاق.

الثالث: تخصيص السنة الأحادية العامة بالسنة الأحادية الخاصة، ومن
أمثله قوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»^(١) خصص قوله ﷺ: «فيما
سقت السماء العشر»^(١).

الرابع: عموم السنة هل يصح أن نخصصه بالكتاب، مثلاً جاءتنا سنة
عامة ثم جاءنا دليل خاص من الكتاب فهل يصح لنا أن نخصص عموم السنة
بدليل من الكتاب؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

(١) سبقاً قريباً.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَا يُخَصُّ عُمُومُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِضَعْفِهِ عَنْهُ،
وَقَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ: يُخَصُّصُ الْمُخَصَّصُ دُونَ غَيْرِهِ. بِنَاءً عَلَى قَوْلِهِ: إِنَّ
الْمُخَصَّصَ بَحَازٌ؛ فَيُضْعَفُ. وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ. وَتَوَقَّفَ بَعْضُهُمْ، إِذِ الْكِتَابُ
قَطْعِي السَّنَدِ، وَالْخَبَرُ قَطْعِي الدَّلَالَةِ فَيَتَعَادَلَانِ.

القول الأول: أن عموم السنة يخص بالكتاب، وهذا قول الجماهير،
واستدلوا على ذلك بأن كلاً من دليل السنة ودليل الكتاب دليل شرعي فصح
أن يخص كل منهما الآخر.

القول الثاني: أن عموم السنة لا يخص بالكتاب وقد اختاره بعض
الأصوليين، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا
نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] فدل ذلك على أن وظيفة البيان هي وظيفة
السنة لأن وظيفة السنة هي بيان الكتاب، فعندما نجعل الكتاب مخصصاً للسنة
جعلنا الكتاب مبيناً للسنة، بينما الآية قد دلت على أن السنة هي المبينة للكتاب.
وأجيب عن هذا بأن الآية قد دلت على أن السنة تبين الكتاب ولم تمنع الآية
أن يكون الكتاب يبين السنة، وحيث فلا يصح لكم الاستدلال بمثل هذه الآية.

المسألة الخامسة: هل يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب بخبر الأحاد؟
فإذا وردتنا آية عامة ثم وردنا خبر آحاد خاص فهل يصح لنا أن نخصص
عموم الكتاب بخبر الأحاد، مثاله قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] هذا عام من الكتاب، ثم وردنا في السنة الأحادية قوله
ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار»^(١) فهل يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب
بالسنة الأحادية؟

(١) سبق قريباً.

لَنَا: إِرَادَةُ الْخَاصِّ أَغْلَبُ مِنْ إِرَادَةِ عُمُومِ الْعَامِّ؛ فَقُدِّمَ لِذَلِكَ، وَأَيْضًا تَخْصِصُ الصَّحَابَةِ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا»^(١)، وَآيَةُ الْمِيرَاثِ بِـ «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَالْكَافِرُ الْمُسْلِمَ»^(٢).

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: قول الجمهور وهو: أنه يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب بالسنة الأحادية. واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٤٤] ولم يفرق بين سنة أحادية وسنة متواترة.

الدليل الثاني: أن في القول بالتخصيص إعمالاً للدليلين معا بدليل الكتاب وبخبر الآحاد.

الدليل الثالث: أن إرادة الخاص أغلب من إرادة عموم العام، يعني دلالة اللفظ الخاص على أفرادهِ أقوى من دلالة الخطاب العام على أفرادهِ، وحيثُ قدّمنا الأقوى وهو الخاص في محل الخصوص.

الدليل الرابع: إجماع الصحابة ﷺ على تخصيص عموم الكتاب بالسنة الأحادية، فإنه لما ذكر الله المحرمات في النكاح: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] فاستفيد العموم من ذلك، لكن الصحابة خصصوا هذه الآية بدليل من السنة الأحادية فخصوه بقول النبي ﷺ: «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا»^(١). وهكذا أيضاً خصوا آية الميراث: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» [النساء: ١١] حيث يوجد العموم في

(١) أخرجه البخاري (٥١٠٩) ومسلم (١٤٠٨).

(٢) أخرجه البخاري (٤٢٨٣) ومسلم (١٦١٤).

و«لَا إِرْثَ لِقَاتِلٍ»^(١)، وَ«نَحْنُ مُعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ»^(٢)، وَعُمُومُ الْوَصِيَّةِ بِـ
«لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ»^(٣). وَ«حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» [البقرة: ٢٣٠] بِ«حَتَّى يَذُوقَ
عَسِيلَتِكَ»^(٤) مُتَسَارِعِينَ إِلَى ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ تَارِيخٍ.

قوله: أولادكم، فإن كلمة: أولاد جمع مضاف إلى معرفة فيفيد العموم،
فالصحابة اجمعوا على تخصيص هذه الآية بقول النبي ﷺ: «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ
الْكَافِرَ وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ»^(٥). وخصوه بقوله: «لَا إِرْثَ لِقَاتِلٍ»^(١)
وخصوه بقوله ﷺ: «نَحْنُ مُعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ»^(٢).

وهكذا أيضا أجمع الصحابة على تخصيص آية الوصية بأخبار آحاد في
قوله ﷺ: «لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ»^(٣) أين عموم الوصية؟ فإن العموم مستفاد من
قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ»
[البقرة: ١٨٠] المقصود أن: عليكم، هنا من أدوات العموم خصصناها بها ورد في
السنة الأحادية من قوله ﷺ: «لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ»^(٣).

وأيضاً قوله تعالى: «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» [البقرة: ٢٣٠] فهذا عام لأن
لفظة: النكاح قد تطلق على مجرد العقد لكنهم خصوها بالنكاح الذي فيه
وطء، فقالوا بأنه لا بد من الجماع، واستدلوا على التخصيص بقول النبي ﷺ:

(١) أخرجه أبو داود (٤٥٦٤) والترمذي (٢١٩) والنسائي في الكبرى (٧٩/٤) وابن

ماجه (٢٦٤٦)، وينظر: نصب الراية (٣٢٨/٤) التلخيص الحبير (٨٥/٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤٠٣٤) ومسلم (١٧٥٨).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٨٧٠) والترمذي (٢١٢٠) والنسائي (٢٤٧/٦) وابن ماجه (٢٧١٢).

(٤) أخرجه البخاري (٢٦٣٩) ومسلم (١٤٣٣).

(٥) سبق قريباً.

وَدَعَوَى الْوَاقِفِيَّةَ التَّعَادُلَ مَمْتَوِعٌ بِمَا ذَكَرْنَا. وَإِلَّا لَتَوَقَّفَ الصَّحَابَةُ.

«حتى يذوق عسيلتك»^(٤) لكن الاستدلال بالمثال الأخير فيه نظر، لأن قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ هذا من باب المطلق، وليس من باب العام، وبالتالي هنا تقييد وليس تخصيصاً.

القول الثاني: إن عموم الكتاب لا يخص بـ خبر الواحد لكون خبر الواحد ضعيفاً ومن ثم لا يصح إن يخص به عموم الكتاب. وأجيب عن هذا بورود الأدلة الدالة على جواز التخصيص وهي أدلة قاطعة.

القول الثالث: أن العام المخصوص يجوز تخصيصه بخبر الواحد. فإذا كان هناك عام من الكتاب سبق أن خصص بآية أخرى جاز أن نخصه بخبر الأحاد، أما إذا لم يسبق تخصيص لفظ العام من الكتاب بدليل آخر فإنه لا يصح لنا أن نخصص عموم الكتاب بخبر الأحاد. وهذا القول منسوب لعيسى بن أبان. بينما قبل قليل قال المؤلف: قال عيسى بن أبان: العام المخصوص ليس حجة ولا يعمل به، فدل ذلك على أن نسبة القول الأول إلى عيسى بن أبان، فيها نظر. ولذلك قال المؤلف: بناءً على قوله، يعني بناءً على قول عيسى بن أبان: إن المخصص مجاز فيكون مفاده ضعيفاً فيجوز تخصيصه بخبر الواحد بخلاف ما لم يسبق تخصيصه قبل ذلك، بينما هو هناك ينسب إليه أن العام المخصوص لا يدل على أفراده لا حقيقة ولا مجازاً فهو ليس حجة.

القول الرابع: التوقف. قالوا: لأن الكتاب قطعي السند لكنه ظني الدلالة وخبر الأحاد ظني السند قطعي الدلالة فيتقابلان، فيتوقف فيه.

وأجيب عن ذلك أن دعواهم التعادل بين عام الكتاب وخاص السنة غير صحيحة، وذلك أن الصحابة لم يتوقفوا عندما وردت عليهم الأحاديث الأحادية المخصصة لعموم الكتاب.

يبقى عندنا مسائل لم يذكرها المؤلف:

منها: تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة وقد حكي فيه خلاف قليل، والصواب صحته، يعني يجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة. ومنها: تخصيص عموم السنة المتواترة بخبر الآحاد وفيها من الخلاف مثل الخلاف الحاصل في تخصيص عموم الكتاب بالسنة الأحادية.

الخامس: المفهوم لأنه دليل كالتص كتحصيل: «في أربعين شاة شاة»^(١)،
بمفهوم: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢).

المخصص الخامس: المفهوم. والمراد بالمفهوم دلالة اللفظ في غير محل النطق، فإن اللفظ قد يدل في محل اللفظ فيكون منطوقاً، وقد يدل على معنى في غير حال النطق فيكون مفهوماً. مثال ذلك: عندما تقول: المجتهد من الطلاب هو زيد. فدل هذا اللفظ على إثبات الاجتهاد لزيد، فهذه دلالة في محل النطق فيكون منطوقاً. والنوع الثاني دلالة في غير محل النطق وهو دلالة اللفظ على أن غير زيد ليس مجتهداً فهذا من باب دلالة المفهوم. والمفهوم على نوعين:

النوع الأول: مفهوم موافقة كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧] فأثبت الجزاء في الذرة، فمن باب أولى أن ما فوق الذرة يجزى به، وهذا مفهوم موافقة، وهذا محل اتفاق على أنه حجة ويعمل به.

النوع الثاني: مفهوم مخالفة، كما في قوله تعالى لما ذكر المؤمنين والكفار قال عن الطائفة الأولى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَّخَجُولُونَ﴾ [المطففين: ١٥] فدل ذلك على أن الطائفة الثانية. وهم الأبرار. غير محجوبين عن ربهم، وهذا مفهوم مخالفة.

(١) أخرجه ابن ماجه (١٨٠٥) وعبد الرزاق (٧/٤) وأحمد (٣/٣٥).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٥٤) والنسائي (٢٨/٥) بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» وأخرجه أبو داود (١٥٦٧) بلفظ: «وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة».

ومفهوم المخالفة ينقسم إلى أنواع عديدة وسيأتي الكلام عليها، وهو في الجملة يعمل به ويعمل بأكثر أنواعه على الصحيح من أقوال أهل العلم خلافاً لجمهور الحنفية، وإذا تقرر أن المفهوم حجة ودليل فإنه يجوز التخصيص به كما جاز بالدليل اللفظي الذي سماه المؤلف: النص. ومن أمثلة التخصيص بالمفهوم قول النبي ﷺ: «في كل أربعين شاة شاة»^(١) هذا عام، أخذ لفظ العموم من لفظة: كل، خصصناه بقول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢) فدل ذلك على أن غير السائمة لا زكاة فيها.

وأما سياق الخبر الذي أورده المؤلف: «في أربعين شاة شاة»^(٢) فإن هذا ليس من ألفاظ العموم وإنما هو من ألفاظ المطلقات، لعدم وجود لفظ العموم فيه، وقوله: (أربعين شاة) مطلق وليس عاماً.

(١) أخرجه أبو داود (١٥٦٨) والترمذي (٦٢١).

(٢) سبق قريباً.

السَّادِسُ: فَعَلَهُ ﷺ، كَتَخْصِيصٍ: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بِمُبَاشَرَتِهِ الْحَائِضَ دُونَ الْفَرْجِ مُتَزَرَّةً،.....

النوع السادس من المخصصات: فعل النبي ﷺ فإذا ورد دليل عام ثم وجد أن النبي ﷺ فعل شيئاً يخالف مقتضى العموم في جزئية خاصة، فإننا حينئذ نحكم بتخصيص الخطاب العام بواسطة فعل النبي ﷺ.

مثال ذلك ورد النهي عن الصلاة في الكعبة^(١)؛ لقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] فأوجب أن تكون جميع الكعبة أمام المصلي، ثم ورد أن النبي ﷺ صلى فيها النفل^(٢). فدل ذلك على أن صلاة النفل تجوز في الكعبة لأن النبي ﷺ فعل ذلك.

ومثل له المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] في الحائض، ثم أن النبي ﷺ كان يأمر الحائض فتتزر فيباشرها من وراء الإزار^(٣) فدل ذلك على تخصيص عموم النهي عن قربان الحائض، بأنه يجوز من وراء الإزار بالضم والتقيل ونحوها، فدل ذلك على جواز قربانها من وراء إزار.

(١) ذكره الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء (١/٢٣٤) وابن عبد البر في التمهيد (١٥/٣١٩).

(٢) أخرجه البخاري (٤٦٨) ومسلم (١٣٢٩) عن ابن عمر أن النبي ﷺ قَدِمَ مَكَّةَ فَدَعَا عُمَانَ بْنَ طَلْحَةَ فَفَتَحَ الْبَابَ فَدَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ وَبِلَالٌ وَأَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَعُمَانُ بْنُ طَلْحَةَ ثُمَّ أَغْلَقَ الْبَابَ فَلَبِثَ فِيهِ سَاعَةً ثُمَّ خَرَجُوا. قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَبَدَرْتُ فَسَأَلْتُ بِلَالَ؟ فَقَالَ: صَلَّى فِيهِ. فَقُلْتُ فِي أَيِّ؟ قَالَ: بَيْنَ الْإِسْطَوَانَيْنِ. قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَدَهَبَ عَلَيَّ أَنْ أَسْأَلَهُ كَمْ صَلَّى؟

(٣) أخرجه البخاري (٣٠٢) ومسلم (٢٩٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وَيُمْكِنُ مَنَعُهُ حَمَلًا لِلْقُرْبَانِ عَلَى نَفْسِ الْوَطْءِ كِنَايَةً.
وَحَصَّصَ قَوْمٌ عُمُومَ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] بِتَرْكِهِ جَلْدَ
مَاعِزٍ.

* قوله: ويمكن منعه: يعني يمكن أن يكون هناك قول يقول بعدم جواز
تخصيص عموم الكتاب بفعل النبي ﷺ وبالتالي لا يصح هذا المثال، لأن قوله
تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾ نحمله على أن المراد به: لا تطؤوهن، وجرت عادة
الخطاب الشرعي عن التكنية عن المعاني الخاصة بأشياء عامة لئلا يكون هناك
ألفاظ غير متقبلة عند الناس.

ومثل له المؤلف بمثال آخر وهو عموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي
فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] فهذا اللفظ: (الزاني والزانية) يشمل المحصن وغير
المحصن، ثم إن النبي ﷺ رجم ماعزاً^(١) ولم يثبت أنه جلده، فدل ذلك على أن
المحصن مخصوص من عموم الآية لفعل النبي ﷺ.

(١) أخرجه البخاري (٦٨٢٤) ومسلم (١٦٩٣).

السَّابِعُ: تَقْرِيرُهُ ﷺ عَلَى خِلَافِ الْعُمُومِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْمُنْعِ لِأَنَّهُ كَصَرِيحِ إِذْنِهِ، إِذْ لَا يَجُوزُ لَهُ الْإِقْرَارُ عَلَى الْخَطَأِ لِعِصْمَتِهِ.

النوع السابع من المخصصات: تقرير النبي ﷺ. فإذا شاهد النبي ﷺ بعض أصحابه يخالف العموم ثم أقره على ذلك مع قدرته على الإنكار عليه، فهذا دليل على أن العام مخصوص بحال ذلك الصحابي الذي أقره النبي ﷺ؛ لأن التقرير إذن من النبي ﷺ، إذ لا يجوز للنبي ﷺ أن يقر أحداً من أصحابه على خطأ لكونه عليه الصلاة والسلام معصوماً. ويمثلون له أن النبي ﷺ قال: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»^(١) ثم وجد رجلاً يصلي بعد صلاة الفجر فسأله فقال: (إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر وإني أركعهما الآن)^(٢). فسكت النبي ﷺ، فقال طائفة: إذن نخصص العموم بتقرير النبي ﷺ وإن كان كثير من أهل العلم يضعفون هذا الحديث، وإن كانوا يجوزون صلاة سنة الفجر أخذاً من كون النبي ﷺ لما فاتته سنة الظهر للاشتغال بالوفد صلاها بعد العصر^(٣) وهو وقت نهى، فدل ذلك على جواز قضاء السنن الرواتب في أوقات النهي الموسع.

(١) أخرجه البخاري (٥٨١) ومسلم (٨٢٦).

(٢) أخرجه أبو داود (١٢٦٧) وابن ماجه (١١٥٤) وأحمد (٤٤٧/٥).

(٣) أخرجه البخاري (٥٩٠) ومسلم (٨٣٥) ولفظ مسلم: عن أبي سلمة أنه سأل عائشة عن السَّجْدَتَيْنِ اللَّتَيْنِ كان رسول الله ﷺ يُصَلِّيهِمَا بَعْدَ الْعَصْرِ فقالت: كان يُصَلِّيهِمَا قَبْلَ الْعَصْرِ لَمْ يَكُنْ شُغْلٌ عَنْهُمَا أَوْ نَسِيَهُمَا فَصَلَّاهُمَا بَعْدَ الْعَصْرِ ثُمَّ أَتَيْتُهُمَا، وكان إذا صلى صلاةً أَتَيْتَهَا.

الثَّامِنُ: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ إِنْ جُعِلَ حُجَّةً كَالْقِيَاسِ، وَأَوَّلَى.

المخصص الثامن: قول الصحابي. فإنه إذا ورد عموم ثم بعد ذلك ورد قول صحابي خاص فإننا نخصص العموم بقول الصحابي.

قال: إن جعل حجة: لوجود الخلاف في حجية قول الصحابي فهناك من يرى عدم حجية قول الصحابي ومن ثم لا يخص العموم به، والدليل على القول بتخصيص العموم بقول الصحابي أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس، فمن باب أولى أن يجوز تخصيص العموم بقول الصحابي.

والصواب أن قول الصحابي لا يخص به، وذلك لأن قول الصحابي لا نستدل به إلا إذا لم نجد نصاً في المسألة، فإذا وجدنا نصاً أو دليلاً عاماً في المسألة فلا يصح لنا أن نترك العموم من أجل قول الصحابي، لأن كلام الشارع ولو كان عاماً يقدم على كلام غيره ولو كان من الصحابة.

التاسع: قياس النص الخاص يُقدّم على عموم نص آخر عند أبي بكر، والقاضي، وهو قول الشافعي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين خلافاً لأبي إسحاق بن شاقلاً^(١) وبعض الفقهاء.

احتج الأول: حكم القياس حكم أصله؛ فخص العام.

الدليل التاسع من المخصصات: القياس. فإذا وردنا دليل عام يدل على حكم في أفراد كثيرة، ثم وردنا دليل خاص نصي لجزئية معينة يخالف حكم العموم، ثم وجدنا مسألة مماثلة للمسألة الوارد فيها النص الخاص، فهل يصح لنا أن نقيسها على محل النص الخاص ثم بعد ذلك نخصصها من العموم أو لا؟ يمكن أن يمثل له بقول الله تعالى: ﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٢] ثم بعد ذلك قال في الأمة: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] ومن ثم لم نجلدهن إلا خمسين جلدة. والمملوك هل نقيسه على الأمة وبالتالي نخصصه من عموم الدليل الآخر أو لا؟

اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن الخطاب العام يخصص بواسطة القياس واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: أن القياس دليل شرعي فجاز التخصيص به.

الدليل الثاني: أن القياس يجعل الفرع بمثابة الأصل فيأخذ حكمه فإذا كان الأصل، يخص من العموم فإن الفرع يلحق به فيخصص من العموم.

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلاً البغدادي، فقيه أصولي حنبلي توفي سنة ٣٦٩ هـ.

ينظر: تاريخ بغداد (١٧/٦) طبقات الحنابلة (١٢٨/٢) سير أعلام النبلاء (١٦/٢٩٢).

الثاني: النصُّ أصلٌ فلا يُقدَّم القياسُ الذي هو فرعٌ عليه، ولأنَّ العامَّ يُفيدُ من الظنِّ أكثرَ من القياسِ، ولأنَّ معاذًا قدَّم السنةَ على القياسِ، وقيل: يُخصُّ بجليِّ القياسِ دونَ خفيِّه لقوَّته، وهو أولى،.....

القول الثاني: أن العام لا يخصص بواسطة القياس، واستدلوا بأدلة:

الدليل الأول: أن العام أصل والقياس فرع فلا يقدم القياس الذي هو فرع على الدليل العام الذي هو أصل، والآخرين يجيبون عليه بأن القياس فرع لأصل آخر وليس فرعاً للعموم.

الدليل الثاني: قالوا: العام يفيدنا من قوة الظن أكثر مما يفيدنا القياس فالعام أقوى، لأنه هذا كلام الله أو كلام رسول الله ﷺ فكيف نتركه لظنوننا. الدليل الثالث: قالوا: إن معاذ بن جبل لما أرسله النبي ﷺ إلى اليمن، قال له: «بسم تحكم» قال: بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد؟» قال: فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي^(١). فلم يجتهد رأيه إلا إذا لم يجد دليلاً من الكتاب والسنة، ولم يفرق بين دليل عام ودليل خاص.

القول الثالث في المسألة: قالوا إن العموم يخصص بالقياس الجلي دون الخفي، لأن القياس الجلي قوي، وبالتالي يقوى على التخصيص بخلاف القياس الخفي فإنه ضعيف، ومن ثم لا يقوى على التخصيص، لكنهم اختلفوا في حقيقة القياس الجلي والقياس الخفي.

ثُمَّ الْجَلِيُّ قِيَاسُ الْعِلَّةِ، وَقِيلَ: مَا يَظْهَرُ فِيهِ الْمَعْنَى نَحْوُ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ»^(١).

وَالْحَقِيقِيُّ: قِيَاسُ الشَّبَهِ.

متى يكون القياس جلياً ومتى يكون القياس خفياً؟
بعض الشافعية قالوا: القياس الجلي مفهوم الموافقة، والقياس الخفي ما عداه.

وبعض أهل العلم قالوا: إن القياس الجلي هو المنصوص على علته، بينما القياس الخفي هو المستنبط العلة.

وطائفة قالوا: إن القياس الجلي هو قياس العلة وهو الجمع بين الأصل والفرع بواسطة المعنى المناسب، بينما القياس الخفي هو قياس الدلالة الذي يجمع فيه بواسطة مدلول العلة أو دليل العلة لا ذات العلة.

وقال آخرون: إن القياس الجلي هو الذي ظهر فيه المعنى، فيكون الفرع أقوى في العلة من الأصل أو يكون ماثلاً له. مثال ذلك قول النبي ﷺ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي حِينَ يَقْضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ»^(١) فحال الجوع وحال تشويش الذهن له نفس المعنى فيكون قياساً جلياً. بينما القياس الخفي هو قياس الشبه وهو الجمع بين الأصل والفرع بالصورة الظاهرة لا بالمعنى.

إذن الأقوال في أصل المسألة هي:

الأول: أن العموم يخص بالقياس.

(١) أخرجه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧) ولفظ البخاري: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ».

وَقَالَ عِيسَى: يُخَصُّ بِالْقِيَاسِ الْمُخْصُوصُ دُونَ غَيْرِهِ.
وَحُكِّيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ كَمَا سَبَقَ.

الثاني: أن العموم لا يخصص بالقياس.

الثالث: العموم يخصص بواسطة جلي القياس دون خفيه.

الرابع: العموم إذا سبق تخصيصه بدليل آخر جاز لنا أن نخصصه بالقياس، وإن لم يسبق تخصيصه بدليل آخر لم يصح لنا أن نخصصه بالقياس ونسبه المؤلف إلى عيسى بن أبان.

والأظهر من أقوال أهل العلم في هذه المسألة: أن العموم يجوز تخصيصه بالقياس إن كانت العلة منصوفاً عليها، وأما إذا كانت العلة لم ينص عليها وكانت مستنبطة فإنه لا يصح تخصيص العموم به.

مثال ذلك قول ﷺ: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ»^(١) هنا أمر عام إذا استيقظ أحدكم من منامه سواء بالليل أو بالنهار، نوم قليل أو كثير، ثم قال: «فإنه لا يدري أين باتت يده» والبيتوتة تكون في نوم الليل دون نوم النهار، ومن ثم العلة المذكورة في الحديث فنخصص عموم هذا الحديث بهذه العلة لأنها علة منصوفة بخلاف إذا ما كانت العلة مستنبطة.

(١) أخرجه البخاري (١٦٢) ومسلم (٢٧٨).

حَاطِمَةٌ: إِذَا تَعَارَضَ عُمُومَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ مَتْنًا، قُدِّمَ أَصَحُّهُمَا سَنَدًا، فَإِنْ اسْتَوَيَا فِيهِ، قُدِّمَ مَا عَضَدَهُ دَلِيلٌ خَارِجٌ، فَإِنْ فُقِدَ؛ فَالْمُتَأَخِّرُ نَاسِخٌ، فَإِنْ جُهِلَ التَّارِيخُ؛ تَوَقَّفَ عَلَى مُرْجِعٍ. وَيَجِبُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا إِنْ أُمِكنَ بِتَقْدِيمِ أَحَصَّهِمَا أَوْ حَمَلِهِ عَلَى تَأْوِيلٍ صَحِيحٍ،

هذه المسألة في التعارض بين الأدلة العامة.

والشريعة ليس فيها تعارض، وليس فيها تناقض في ذاتها لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فدل ذلك على أن ما كان من عند الله فإنه ليس فيه اختلاف ولا تناقض ولا تعارض ولا تضاد، ولكن قد يقع في نفوس بعض المجتهدين أمر من هذا، لأنهم لم يفهموا المراد بأحد النصين، كأن يكون أحد النصين منسوخاً ولم يصل إليهم دليل النسخ، فحينئذ يكون التعارض في أذهان المجتهدين وليس في الشريعة.

والتعارض قد يكون بين أدلة خاصة وبين أدلة عامه، لكن هنا نبحت التعارض بين العمومات لكونه بعد مبحث العموم.

التعارض بين العمومات على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إذا كان الدليلان عامان متعارضين من كل وجه، بحيث لا يمكن الجمع فحينئذ ننظر إلى الترجيح بينهما فالأرجح من جهة قوة السند أو من جهة دليل خارجي فإنه يعمل بالدليل الراجح، ومن أنواع الترجيح أن يكون الأول متقدماً والثاني متأخراً فإنه يعمل بالمتأخر ويحكم بأنه ناسخ، لكن لا يلجأ إلى القول بالترجيح إلا عند تعذر النوعين الآتين.

النوع الثاني: إذا تعارض دليلان عامان في أذهان المجتهدين وأمكن الجمع

فَإِنْ كَانَ كُلُّ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهِ، خَاصًّا مِنْ وَجْهِ نَحْوُ: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا؛ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^(١) مَعَ: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ»^(٢)؛ فَلَاؤُلْ: خَاصٌّ فِي الْفَائِتَةِ، عَامٌّ فِي الْوَقْتِ، وَالثَّانِي: عَكْسُهُ،.....

بين الدليلين بأن نحمل أحد الدليلين على محل والآخر على محل آخر فحيثما يجب الجمع بينهما لأن فيه إعمالاً للدليلين معاً.

ومثال ذلك أن نحمل أحد الدليلين على معنى والآخر على معنى، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] والآية الثانية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] هنا دليلان متعارضان، بعض أهل العلم قال: هما من القسم الأول، ومن ثم نعمل بالمتأخر وهو آية: الأربعة أشهر، وآخرون قالوا: الآية الأولى وهي آية الحول في السكنى، والآية الثانية في العدة وبالتالي نحمل كل واحد منهما على محل غير الآخر.

النوع الثالث: من أنواع الأدلة المتعارضة في ذهن المجتهد: أن يكون أحدهما عاماً من وجه خاصاً من وجه، والآخر عام من وجه يغير الوجه العام في الدليل، وهو خاص من وجه آخر، مثاله أن النبي ﷺ قال: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا؛ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^(١). هذا عام من جهة الوقت، لكنه خاص في الصلاة المقضية، وفي الحديث الآخر قال: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ»^(٢) فهذا خاص من جهة الوقت بعد العصر، عام من جهة الصلوات نفلاً أو قضاءً.

(١) أخرجه مسلم (٦٨٤).

(٢) أخرجه البخاري (٥٨٦) ومسلم (٨٢٧).

وَنَحْوُ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١)، مَعَ: «نُهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ»^(٢)، تَعَادُلًا وَطَلَبَ الْمُرْجَحَ.

فحينئذ إذا كان الإنسان قد نام عن صلاة الظهر ثم ذهب وصلى العصر، وبعدما صلى العصر تذكر أنه لم يصل الظهر، فماذا يفعل؟ هل يعمل بالعموم الأول فيصلّي الصلاة المقضية في هذا الوقت، أو يعمل بحديث: «لا صلاة بعد العصر» فلا يقضي الظهر بعد العصر؟

هنا تعارض عمومان، قالوا: ننظر إلى أقوى الدليلين العامين وتكون القوة من جهة عدم ورود المخصص عليه، فإن قوله: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا؛ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^(١). لم يرد عليه مخصصات فبالتالي تقدمه، ومن ثم يصلّي صلاة الظهر المقضية بعد صلاة العصر.

مثال آخر: قول النبي ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١) هذا عام في المرتدين رجالاً ونساءً، لكنه خاص في الردة مع قول النبي ﷺ: «نُهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ»^(٢)، هذا خاص في النساء، لكنه عام في جميع أنواع القتل في جهاد وفي غيره، فحينئذ وقع خلاف في المرأة المرتدة، هل تقتل مثل الرجل المرتد أو لا؟ قال الحنفية: لا تقتل لحديث: «نُهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ»^(٢).

وقال الجمهور: تقتل؛ لحديث: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١).

وقول الجمهور أقوى، لأن حديث: «نُهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ» مخصوص في

(١) أخرجه البخاري (٣٠١٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٠١٥) ومسلم (١٧٤٤) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: وَجِدْتُ امْرَأَةً مَقْتُولَةً فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ.

وَيَجُوزُ تَعَارُضُ عُمُومَيْنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ خِلَافًا لِقَوْمٍ.

مواطن كثيرة، ففي القصاص تقتل المرأة القاتلة، كذلك في الزنا تقتل المرأة المحصنة، وفي مواطن غير ذلك، فدل ذلك على أن حديث: «مُهِيتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ»^(١)، أضعف في العموم من قوله: «مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(٢) ولذلك يقدم حديث من بدل دينه فاقتلوه، ومن ثم تقتل المرأة المرتدة.

* قوله: ويجوز تعارض عموميين: يعني أن الدليلين العامين يمكن تعارضهما في ذهن المجتهد بحيث لا يتوصل المجتهد إلى الدليل الراجح؛ لأن العلم عند الناس متفاوت، ومن ثم قد لا يصل الإنسان إلى طريقة الجمع بين الدليلين المتعارضين.

(١) سبقاً قريباً.